



ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ISSN 1303 - 295X

Yıl : 2013, Sayı : 40 , Erzurum

MAKALELER

Erzurumlu Müfessir Lütfullah Efendi'de Nazaî Sufî Tefsir Örneği

Zeki YILDIRIM

Kur'an'da İnkârcı Mazeretleri ve Geçersizliği

Sinan ÖGE

Zemahşerî Özelinde Kur'an'ın Mutezîlî Yorumuna Eleştiriler

-Ekmelüddîn Bâbertî Örneği-

Mehmet DAĞ

Tanrı İnancının Rasyonelliği ve Kanıt İhtiyacı

Celal BÜYÜK

Kuşeyrî'den İbnü'l-Arabî'ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme:
İşârî Yorumdan Tahkîke Doğru Kur'ân-ı Kerim Yorumculuğunun Gelişimi

Ekrem DEMİRLİ

Hulâsatü'l-Hakâyık'ta İranlı Şairler

A.Hilal KALKANDELEN

Gaye-Anlam Bağlamında Kendini Gerçekleştirmek

Behlül TOKUR

Ehl-i Sünnet'e Göre Tekfir Problematikliği

Hilmi KARAAĞAÇ

İbn Fûrek'in Tefsir Metodu

Ali CAN

Din, Ahlak ve Değerler Alanı Seçmeli Derslerinin Öğrenci Görüşleri Doğrultusunda Değerlendirilmesi

Hasan MEYDAN

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Öğretme Stilleri (Diyarbakır Örneği)

Mücahit ARPACI

Gençlik Döneminde Görülen Ahlakî Sorunlar Karşısında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Yeri

İbrahim TURAN

Endülüs Tefsir Geleneği ve Müfessir İbn Ebî Zemenîn (324-399/935-1008)

Ali KARATAŞ

İlm-i Umran'ın Konusu ve Yöntemi Üzerine Bir Literatür Analizi

Sefer YAVUZ

Ahlâkın Temeli Üzerine Bir Tartışma: Ahmet Hamdi Akseki – Immanuel Kant

Fatih TOPALOĞLU

Nevâzil Kavramı ve Fetvâ, Kazâ İlişkisi (Kavramsal Bir Analiz)

Hafsa KESGİN

ÇEVİRİLER

Mutezile'nin İnsan Anlayışı

Macid FAHRİ

Çeviren: Muhammet KOÇAK

ISSN: 1303 – 295X

**T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
Atatürk University
Faculty of Divinity Review
(EAÜİFD)**



**Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi ULAKBİM Sosyal ve Beşeri
Bilimler Veri Tabanında Dizinlenmektedir.**

Ataturk University, Faculty of Divinity Journal has been indexed in ULAKBIM
Social Sciences and Humanities Index.

**Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Hakemli Bir Dergi olup Her Yıl
Haziran ve Aralık Aylarında Yayımlanmaktadır.**

Ataturk University, Faculty of Divinity Journal is a Semiannual (Spring and
Fall) Publication, Operates with a Blind Peer Referee System.

Yıl / Year: 2013

Sayı / Issue: 40

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi-25240 / Erzurum
Tel: 0 442 236 09 51- Fax: 0442 236 09 53
e-mail: ilahiyatdergi@atauni.edu.tr



T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
Atatürk University
Faculty of Divinity Review
Yıl / Year: 2013 Sayı / Issue: 40
ISSN: 1303 – 295X



YAYIN SAHİBİ / PUBLISHER

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına / On Behalf of Atatürk University
Faculty of Divinity

Prof. Dr. Davut YAYLALI (Dekan/Dean)

EDİTÖR / EDITOR in CHIEF

Prof. Dr. İsa ÇELİK

Alan Editörleri

Prof. Dr. Davut YAYLALI (İlahiyat)

Prof. Dr. Kazım KÖKTEKİN (Edebiyat)

Prof. Dr. Nurullah ALTAŞ (Eğitim)

Prof. Dr. Kenan DEMİRAYAK (Arapça)

Doç. Dr. Ahmet BEŞE (İngilizce)

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Davut YAYLALI (Başkan/Chief)

Prof. Dr. İsa ÇELİK

Prof. Dr. Ömer KARA

Yrd. Doç. Dr. Reyhan KELEŞ

Arş. Gör. Muhammet KOÇAK

Arş. Gör. Muammer CENGİZ

Arş. Gör. M. Fatih AY

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

Prof.Dr. Abdullah AYDINLI (Sakarya Üniv.), Prof.Dr. Abdullah KAHRAMAN (Cumhuriyet Üniversitesi), Prof.Dr. Osman TÜRER (Kilis 7 Aralık Üniv.), Prof.Dr. Niyazi USTA (Ondokuz Mayıs Üniv.), Prof.Dr. Şamil DAĞCI (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Ömer AYDIN (İstanbul Üniv.), Prof.Dr. Şuayb ÖZDEMİR (Fırat Üniv.), Prof.Dr. Ahmet YÜCEL (Marmara Üniv.), Prof.Dr. Talat SAKALLI (S.Demirel Üniv.), Prof. Dr. Saffet KÖSE (Selçuk Üniv.), Prof.Dr. Ahmet YAMAN (Akdeniz Üniv.), Prof.Dr. İdris ŞENGÜL (KSİ Üniv.), Prof. Dr. Saffet SANCAKLI (İnönü Üniv.)

DİZGİ VE TASARIM / DESIGN

Leyla TAŞKESEN

KAPAK / COVER DESIGN

Güven Matbaası / Erzurum

BASKI / PRINT

Yılmaz GÜZELBOYACI

Hikmet ÖZDEMİR

Baskı Tarihi / Publication Date: Aralık / 2013

HAKEM KURULU / BOARD OF REFEREES*

Prof.Dr. Abbas ÇELİK	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Abdulhamit TÜFEKÇİOĞLU	Yüzüncü Yıl Üniv.	Fen-Edeb. Fak.	Van
Prof.Dr. Abdullah AYDINLI	Sakarya Üniv.	İlahiyat Fak.	Sakarya
Prof.Dr. Abdullah KAHRAMAN	Cumhuriyet Üniv.	İlahiyat Fak.	Sivas
Prof.Dr. Ahmet Ali BAYHAN	Atatürk Üniv.	Edebiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Ahmet ÇELİK	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Ahmet ÖNKAL	Selçuk Üniv.	İlahiyat Fak.	Konya
Prof.Dr. Ahmet Saim KILAVUZ	Uludağ Üniv.	İlahiyat Fak.	Bursa
Prof.Dr. Ali EROĞLU	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Ali Rafet ÖZKAN	Kastamonu Üniv.	İlahiyat Fak.	Kastamonu
Prof.Dr. Beşir GÖZÜBENLİ	Gazi Üniv.	Hukuk Fak.	Ankara
Prof.Dr. Cengiz GÜNDOĞDU	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Davut YAYLALI	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Enbiya YILDIRIM	Cumhuriyet Üniv.	İlahiyat Fak.	Sivas
Prof.Dr. Faruk KARACA	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Fazlı POLAT	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Fevzi GÜNÜÇ	Selçuk Üniv.	Güzel San. Fak.	Konya
Prof.Dr. H.İbrahim ACAR	Uludağ Üniv.	İlahiyat Fak.	Bursa
Prof.Dr. H.Ömer ÖZDEN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Hayri KIRBAŞOĞLU	Ankara Univ.	İlahiyat Fak.	Ankara
Prof.Dr. Hüseyin ELMALI	Dokuz Eylül Üniv.	İlahiyat Fak.	İzmir
Prof.Dr. İbrahim Hakkı AYDIN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. İbrahim YILMAZ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. İsa ÇELİK	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Kemal SÖZEN	S. Demirel Üniv.	İlahiyat Fak.	İsparta
Prof.Dr. Kenan DEMİRAYAK	Atatürk Üniv.	Edebiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Lütfullah CEBECİ	Erciyes Üniv.	Eğitim Fak.	Kayseri
Prof.Dr. M.Abdulmuttalip MUSTAFA	Ayn Şems Üniv.	Edebiyat Fak.	Kahire
Prof.Dr. M. Kazım YILMAZ	Harran Üniv.	İlahiyat Fak.	Şanlıurfa
Prof.Dr. M. Zeki İŞCAN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. M. Hanefi PALABIYIK	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. M.Yunus ABDULÂL	Ayn Şems Üniv.	Edebiyat Fak.	Kahire
Prof.Dr. Mehmet OKUYAN	Ondokuz Mayıs Üniv.	İlahiyat Fak.	Samsun
Prof.Dr. Mevlüt ÖZLER	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Muhammet ÇELİK	Dicle Üniv.	İlahiyat Fak.	Diyarbakır
Prof.Dr. Musa BİLGİZ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum

* Dergimize verilen yazılar, üniversitelerin çeşitli birimlerinde görev yapıp adları yukarıda geçen değerli bilim adamlarımıza, Bilim dalına göre tetkik ettirilerek yayım kurulunun onayıyla bastırılmaktadır. Hakem Kurulu'nun oluşturulmasında öğretim üyeleri arasında herhangi bir ayırım yapılmamakta, ihtiyaca göre temas kurulabilenlerden kabul edenler bu kurula alınmaktadır. Böylece dergimiz hem hakemli nitelik kazanmakta, hem de bu sayede farklı akademik birimler ve üniversiteler arasında bilimsel temelli bir iletişim zemini hazırlanmaktadır. Hakem Kuruluna, yayımlanacak makalelerin karakteristiğine göre ekleme yapılabilmektedir.

Prof.Dr. Mustafa AĞIRMAN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Mustafa BAKTIR	Erciyes Üniv.	Eğitim Fak.	Kayseri
Prof.Dr. Mustafa ERDEM	Ankara Üniv.	İlahiyat Fak.	Ankara
Prof.Dr. Mustafa USTA	Marmara Üniv.	İlahiyat Fak.	İstanbul
Prof.Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU	Bayburt Üniv.	İlahiyat Fak.	Bayburt
Prof.Dr. Necati KARA	Yüzüncü Yıl Üniv.	İlahiyat Fak.	Van
Prof.Dr. Necdet ÇAĞIL	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Nihat YATKIN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Niyazi USTA	Ondokuz Mayıs Üniv.	Fen-Edeb. Fak.	Samsun
Prof.Dr. Nurullah ALTAŞ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Osman GÜRBÜZ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Osman ELMALI	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Osman TÜRER	Kilis 7 Aralık Üniv.	Eğitim Fak.	Kilis
Prof.Dr. Ömer AYDIN	İstanbul Üniv.	İlahiyat Fak.	İstanbul
Prof.Dr. Ömer KARA	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Ruhattin YAZOĞLU	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. S.Kemal SANDIKÇI	Rize Üniv.	İlahiyat Fak.	Rize
Prof.Dr. Sadık KILIÇ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Sadi ÇÖĞENLİ	Atatürk Üniv.	Edebiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Sayın DALKIRAN	Uşak Üniv.	İslami İlimler Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Selçuk COŞKUN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Süleyman TÜLÜCÜ	Erzincan Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Şamil DAĞCI	Ankara Üniv.	İlahiyat Fak.	Ankara
Prof.Dr. Şehmus DEMİR	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Tarık Sa'd ŞELEBİ	Ayn Şems Üniv.	Edebiyat Fak.	Mısır
Prof.Dr. Tuncay İMAMOĞLU	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Vahdettin BAŞÇI	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Veysel GÜLLÜCE	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Yusuf Ziya KESKİN	Harran Üniv.	İlahiyat Fak.	Şanlıurfa
Doç.Dr. Ahmet BEŞE	Atatürk Üniv.	Edebiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr. Abdulkadir YILMAZ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr. Abdulmecit OKÇU	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr. Ahmet ALBAYRAK	Rize Üniv.	İlahiyat Fak.	Rize
Doç.Dr. Bozkurt KOÇ	Ondokuz Mayıs Üniv.	Fen-Edeb.Fak.	Samsun
Doç.Dr. Erdoğan ERBAY	Atatürk Üniv.	Edebiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr. Eyüp BEKİRYAZICI	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr. Hüseyin GÜLLÜCE	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr. Hüseyin YILMAZ	Cumhuriyet Üniv.	İlahiyat Fak.	Sivas
Doç.Dr. Hüsni KOYUNOĞLU	İstanbul Üniv.	Eğitim Fak.	İstanbul
Doç.Dr. Kemal POLAT	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr. M. Kazım ARICAN	Cumhuriyet Üniv.	İlahiyat Fak.	Sivas
Doç.Dr. Mehmet DAĞ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr. Muhammet YAZICI	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr. Murtaza KÖSE	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr. Mustafa MACİT	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr. Mustafa KAYA	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum

Doç.Dr.	Naci İSPİR	Atatürk Üniv.	İletişim Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Nevzat TARTI	Yüzüncü Yıl Üniv.	İlahiyat Fak.	Van
Doç.Dr.	Sabri ERTURHAN	Cumhuriyet Üniv.	İlahiyat Fak.	Sivas
Doç.Dr.	Salih ARI	Yüzüncü Yıl Üniv.	İlahiyat Fak.	Van
Doç.Dr.	Sebahattin ÇEVİKBAŞ	Atatürk Üniv.	Edebiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Sinan ÖGE	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Yusuf SANCAK	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Zeki YILDIRIM	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum

İÇİNDEKİLER

MAKALELER

Zeki YILDIRIM	Erzurumlu Müfessir Lütfullah Efendi'de Nazarî Sufî Tefsir Örneği <i>Theoretical and Mystic Exegesis Sample in the Commentator Lütfullah Efendi from Erzurum</i>	1
Sinan ÖGE	Kur'an'da İnkârcı Mazeretleri ve Geçersizliği <i>Excuses of Disbelievers and their Invalidity in the Quran</i>	41
Mehmet DAĞ	Zemahşerî Özelinde Kur'an'ın Mutezilî Yorumuna Eleştiriler -Ekmelüddîn Bâbertî Örneği- <i>Criticisms of the Mu'tazilite Comment of the Quran in Private of Al-Zamakhshari -The Example of Ekmelüddîn Bâbertî</i>	67
Celal BÜYÜK	Tanrı İnançının Rasyonelliği ve Kanat İhtiyacı <i>The Rationality of Belief in God and Needs for Evidence</i>	93
Ekrem DEMİRLİ	Kuşeyrî'den İbnü'l-Arabî'ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşârî Yorumdan Tahkîke Doğru Kur'ân-ı Kerim Yorumculuğunun Gelişimi <i>Some Considerations on Esoteric Interpretation of the Qur'an from Qushairi to Ibn Arabi: The Development of Qur'anic Exegesis from Esoterism to Determinism</i>	121
A.Hilal KALKANDELEN	Hulâsatü'l-Hakâyık'ta İranlı Şairler <i>Iranian Poets in the Hulâsatü'l-Hakâyık</i>	143
Behlül TOKUR	Gaye-Anlam Bağlamında Kendini Gerçekleştirmek <i>Self Actualization in terms of Aim-Meaning</i>	149
Hilmi KARAAĞAÇ	Ehl-i Sünnet'e Göre Tekfir Problematığı <i>The Problem of Takfir in Ahl Sunna</i>	163

Ali CAN	İbn Fûrek'in Tefsir Metodu <i>Ibn Furak's Method of Tafsir</i>	187
Hasan MEYDAN	Din, Ahlak ve Değerler Alanı Seçmeli Derslerinin Öğrenci Görüşleri Doğrultusunda Değerlendirilmesi <i>Evaluation of Religion, Morals and Values Field Elective Courses according to the Student's Opinions</i>	219
Mücahit ARPACI	Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Öğretme Stilleri (Diyarbakır Örneği) <i>Teaching Styles of Religion and Morals Teachers (The Sample of Diyarbakır)</i>	251
İbrahim TURAN	Gençlik Döneminde Görülen Ahlaki Sorunlar Karşısında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Yeri <i>Moral Problems of Youth and the Place of Religion Culture and Moral Knowledge</i>	271
Ali KARAKAŞ	Endülüs Tefsir Geleneği ve Müfessir İbn Ebî Zemenîn (324-399/935-1008) <i>Andalusia Tafsir Tradition and Commentator Ibn Abî Zemenîn (324-399/935-1008)</i>	295
Sefer YAVUZ	İlm-i Umran'ın Konusu ve Yöntemi Üzerine Bir Literatür Analizi <i>A Literature Analysis on the Subject Matter and the Methodology of the Alm Al-Umran</i>	319
Fatih TOPALOĞLU	Ahlâkın Temeli Üzerine Bir Tartışma: Ahmet Hamdi Akseki - Immanuel Kant <i>A Discussion on the Basis of Morality: Ahmet Hamdi Akseki- Immanuel Kant</i>	349
Hafsa KESGİN	Nevâzil Kavramı ve Fetvâ, Kazâ İlişkisi (Kavramsal Bir Analiz) <i>The Nawâzil Concept and Associated with Fatwa, Kadâ (A Conceptual Analysis)</i>	365
	ÇEVİRİLER	
Macid FAHRİ Çev. Muhammet KOÇAK	Mutezile'nin İnsan Anlayışı	389

ERZURUMLU MÜFESSİR LÜTFULLAH EFENDİ'DE NAZARÎ SUFÎ TEFSİR ÖRNEĞİ

Zeki YILDIRIM (*)

ÖZ

18. asır âlimlerinden olan Erzurumlu Lütfullah Efendi, birçok dalda eserler telif etmiştir. Özellikle tefsiri ve “Meâricu’l-Envâr” adlı eseriyle dikkat çekmektedir.

Müfessirimiz, “Risâletu’r-Retk ve’l-Fetk” isimli eserinde Enbiyâ, 30. ayetini, Felsefî Tasavvuf geleneği açısından ele almış ve kendisine özgü yorumlar yapmıştır. Buna göre, “retk” kavramı (cism-i küll, akl-ı evvel), mevcûdâtın birliğini; “fetk” ise, bir bütün olan mevcûdâtın parçalara ayrılmasını ifade etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Evrenin yaratılışı, retk, fetk, felek-i azam, arş, hebâ, akl-ı evvel, cism-i küll, kalem-i a’la, sudur nazariyesi, insan-ı kâmil

ABSTRACT

Theoretical and Mystic Exegesis Sample in the Commentator Lütfullah Efendi from Erzurum

18th century scholar Lütfullah Efendi from Erzurum has copyright works in many branches. In particular, draws attention with the interpretation and his work the “Meâricu’l-Anwar”.

The interpreter, in his work named as “Risâletu’r-Retk ve’l-Fetk” was discussed the verse Anbiya, 30 in terms of the philosophical tradition of Sufism and has its own comments. Accordingly, the “Retk” concept (the object of universal, the first reason) refers to the unity of the creation and the “fetk” concept refers to dismantling of assets as a whole.

Keywords: Creation of the universe, Retk, fetk, the largest felek, Res, heba, the first reason, the object of universal, the supreme pen, theory of sudur, excellent human

* Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

Giriş

18. yüzyıl denilince, hemen akla Batı'daki "aydınlanma"¹ ve bizdeki "geçileme dönemi" gelir. Bunu da, tabii olarak "taklid", "Şerh ve Haşiye" dönemi takip eder. İlginç bir şekilde bu dönemde yaşayan insanlarımızın ne yaptıkları, hangi eserleri verdikleri ve hangi düşünceleri ne gibi gerekçelerle savdukları neredeyse hiç bilinmez. Meselâ 18. Yüzyıl düşüncesi söz konusu olduğunda neredeyse sadece Berkeler, Hume, Rosseau, Montesquieu ve Kant gibi batılı düşünürleri hatırlarız. Buna rağmen Osmanlı düşünürleri söz konusu olduğunda ise, hemen hemen hiçbir düşünürümüz hatırımıza gelmez. 18. Yüzyıl ilim ve düşüncesi hususundaki bilgisizliğimizin esasını da, o döneme yönelik ilgisizliğimiz teşkil etmektedir.²

Aslında bu asır, zannedilenin aksine Osmanlılar'da fikrin, edebiyatın felsefenin, güzel sanatların ve bilimin ağırlık kazandığı bir devirdir.³ Dolayısıyla bu asırda yaşamış âlim ve düşünürlerimizin araştırılmasının yapılarak ortaya konulmamış olması bizlerin en önemli eksikliğimizi göstermektedir. Meselâ, Erzurum'lu müfessirlerden Lütfullah Efendi bunlardan biridir. Bu gibi tarihî şahsiyetlerimizin düşünceleri ve eserlerinin⁴ ortaya çıkarılarak bugünün okuyucularına sunulması, bize düşen en önemli görevlerden biridir.

18. yüzyılda yaşamış olan müfessirimizin kendisini ve metodolojisini daha iyi anlamak açısından Osmanlı tefsir hareketinin temel kaynaklarını ve genel karakterini kısaca da olsa gözden geçirmemiz gerekir. Bu tefsir hareketinin kaynaklarına baktığımızda ilk akla gelen müfessir Zemahşerî (ö. 538/1143)dir. Aslında o, özellikle dil yönünden hemen hemen bütün müfessirlerin kaynağıdır.⁵ Kur'an'ı dil yönünden inceleyen ve onun, fesâhat ve belâgat yönünden

1 *Aydınlanma* hakkında genel bilgi için bkz. Bayraktar Mehmet, *Tasavvuf ve Modern Bilim*, Seha Neşriyat, İst. 1989, s. 21 vd. Özellikle İngiliz ve Fransız Aydınlanması konusunda bkz. *Aydınlanma Düşüncesi Dizisi*, editör: Veysel Atayman, Kayhan Matbaacılık, İst. 2011, s. 13 vd. Aydınlanma Felsefesi, önce İngiltere başlamış, oradan da Fransa ve Almanya'ya geçmiştir. Ayrıca bkz. Sunar, Cavit, *Varlık Hakkında Ana Düşünceler*, AÜİF Yay. Ankara, 1977, s. 234 vd.

2 Bu asırla ilgili ruh halimizi daha yakından görmek için bkz. Görgün, Tahsin, *18. Asır Osmanlı Düşüncesi ve Erzurum'lu İbrahim Hakkı'yı Okumak* (Bütün Yönleriyle Erzurum'lu İbrahim Hakkı Sempozyumu), Atatürk Üniv. Yay. Erzurum, 2012, s. 153 vd.

3 Aslında, ülkemizle Batı arasındaki ilmî ve kültürel mübadele ve iktibasların şuurlu bir şekilde alınması gerçek manada 18. yüzyılda başlamıştır. Bkz. Turhan, Mümtaz, *Kültür Değişmeleri*, MEB. Basımevi, İst. 1972, s. 190-193.

4 Bu dönemdeki bilginlerimizin eserleri (istisnalar hariç) basılmayıp, yazma nüshalar halinde kütüphanelerde bizleri beklediğinden, toplumumuz bunların isimlerinden dahi haberdar değildir.

5 Bkz. Uzunçarşılı İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Ankara, 1988, s. 23, 28; Baltacı, Cahit, *XV ve XVI. Yüzyılda Osmanlı Medreseleri*, İst. 1976, s. 42.

bütün sözlerin üzerinde olduğunu ispat eden⁶ Keşşâf tefsiri, zikredilen özelliklerinin yanı sıra başka özellikleri de ihtiva etmesi sebebiyle, Osmanlı medreselerinde nizamnâme gereğince asırlar boyunca okutulmuştur.

Bu tefsir hareketine en çok te'sir eden ve en çok ilgi gören müfessirlerden biri de hiç kuşkusuz Fahreddin Râzî (ö. 606/1209) dir. Onun Mefâtihu'l-Ğayb adlı eseri, tefsir hareketine hem ihtiva hem de metod açısından yeni bir boyut kazandırmıştır.⁷ Diğer müfessirlerde olduğu gibi Osmanlı müfessirleri de ondan iktibaslar yaparak çeşitli değerlendirmeler yapmışlardır. Meselâ büyük tabip Hacı Paşa (ö. 826/1423), Molla Gürânî (ö. 860/1450) gibi ileri gelen âlimlerin tefsirleri bunun örnekleriyle doludur.⁸

Daha sonraları ise, Osmanlı tefsir hareketinin en müessir ve en yaygın kaynağı, Beydavî (ö. 658/1286)nin, "Envâru't-Tenzîl"i olmuştur. Kâtip Çelebî (ö. 1067/1657) bunun nedenini şöyle açıklar: "Bu tefsirin şanı yücedir ve izaha muhtaç değildir. Beydâvî bu tefsirinde, irâb, meânî ve beyânla ilgili olan bilgileri Keşşâf'tan, hikmet ve kelâm'la ilgili olanları Mefâtihu'l-Ğayb'ten; iştikâk, nükteler ve latife ile ilgili olanları ise, Ragıb'tan telhis etmiştir. Bununla birlikte kendi fikrinin mahsûlu olan birçok vecih ve tasarrufları da ilave etmiştir"⁹

Tefsir alanında olduğu gibi metodoloji konusunda da Râzî'den çok etkilenmiş olan Beydavî'nin eseri, ayrıca kısa ve özlü olduğu için Osmanlı müellifleri de dahil olmak üzere yüzlerce müfessir tarafından özetlenmiş, haşiyesi yazılmış, hadisleri de tahriç edilmiştir. Dolayısıyla da Osmanlı medreselerinin vazgeçilmez bir eseri olmuştur.¹⁰

Söz konusu ettiğimiz bu müfessirler, Osmanlı dirâyet tefsiri ekolünün en belirgin kaynaklarını oluşturmaktadırlar. Osmanlı'da bu tefsir ekolünün¹¹ belli başlı temsilcileri şunlardır: Şihabuddin Sivasî (ö. 780/1378), Büyük tabip Hacı Paşa (ö. 826/1488), Alâuddin Semerkandî (ö. 860/1450), Molla Gürânî (ö. 893/1488), İbn Kemal (ö. 940/1534) ve tefsiri evrensel bir şöhrete ulaşan Ebu's-Suûd Efendi (ö. 982/1574)'dir.

6 Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirüne* Dâru'l-Kütübî'l-Hâdise, 2. bsk. Beyrut, 1976, I, 431-483; Bilmen Ö. Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi*, Bilmen Yayınevi, İst. 1974, II, 466; Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, DİB. Yay. Ankara, 1988, I, 350-386.

7 Râzî ve tefsiri hakkında bilgi için bkz. Yıldırım Zeki, *Râzî'nin et-Tefsîru'l-Kebîr'inde Fıkıh Usûlu Uygulaması*, S.B.E. Erzurum, 1997, s. 12 vd (Basılmamış Doktora Tezi).

8 Geniş bilgi için bkz. Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-Zünûn an Asâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, nşr. Kilis'li Rıfat-Şerafettin Yaltkaya, İst. 1941, I, 225, 451, II, 1185, 1598; Taşköprüzâde, eş-Şekâiku'n-Nu'maniyye fi Ulemâ'id-Devleti'l-Osmaniyye, thk. A. Suphi Furat, İst. 1985, s. 159-162.

9 Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-Zünûn*, I, 187.

10 Bilmen, *Tefsir Tarihi*, II, 531-535.

11 Tefsir Ekolleri konusunda bilgi için bkz. Şimşek, Sait, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Kitap Dünyası, 10. bsk. Konya, 2011, s. 41 vd.

İşte bu tarz tefsirlerden bir tanesi de, Osmanlı'nın duraklama ve gerileme döneminde yaşamış olan Erzurum'lu müfessir Lütfullah b. Muhammed (ö. 1202/1788) tarafından yazılmış olan “*Râmûzu't-Tahrîr ve't-Tefsîr*” adlı eserdir. Bu tefsirin de ana kaynağı Beydâvî olmakla birlikte, kendine özgü özellikleri de vardır. Basılmamış olan tefsirde,¹² Kelâm, Tasavvuf, Felsefe, hikmet, Usûl, Kıraat, Fıkıh, ve Arap dili alanlarında çeşitli vesilelerle değerli bilgi ve yorumlara rastlanmaktadır. Buna ilaveten tefsirinde Astronomi, Jeoloji, Tıp, Fizik ve Psikoloji gibi bilim dallarında, kendisinin bilgi seviyesini ortaya koyan değerli yorumlar vardır.¹³

Diğer taraftan Osmanlı döneminde, tasavvufî tefsir ekolünün¹⁴ de çok revaçta olduğunu görüyoruz. Nitekim müfessirimiz hem tefsirinde¹⁵ ve hem de esma-i hüсна'yı şerh ettiği “*Meâricü'l-Envâr fî Medârici'l-Esrâr*” adlı eserinde bu durumu görüyoruz.¹⁶ Hatta bu eserde, konusu itibariyle tasavvufî konuların daha çok yer aldığını belirtmeliyiz. Bu tefsir ekolu genelde Orta Asya Türk dünyasında, Türklerin uzun süre egemenlik kurduğu İran, Hindistan, Anadolu ve balkanlar gibi coğrafyada yaygınlaşmış ve halk üzerinde çok etkili olmuştur. Özellikle Osmanlıların yükselme devrinden başlayarak yıkılışa kadar ki dönemde halk daha çok tasavvufî tefsire rağbet etmiş ve matbaanın da kullanılmasıyla birlikte en çok bu tefsirler basılmıştır.

Bu tefsir ekolünün gelişip yaygınlaşmasında da, özellikle Kuşeyrî (ö. 465/1073), İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1724) tefsirinin en etkili kaynaklarından biri olan Necmüddin Dâye (ö. 654/1256); nazarî tefsir alanında Vahdet-i Vucûd nazariyesinin mümessili olan Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ve onun yanından hiç ayrılmayan¹⁷ en meşhur talebesi Sadreddin Konevî (ö. 730/1330) gibi zatlar etkili olmuştur.¹⁸

12 Bu eser, Süleymaniye Kütüphanesi Halet Efendi Bölümü no: 20 de kayıtlıdır.

13 Müfessirimiz ve tefsiri hakkında geniş bilgi için bkz. Ören, Halis, *Göğsügür Lütfullah Erzurumî ve Ramûzu't-Tahrîr Adlı Tefsiri*, MÜ. SBE. İst. 1995, s. 293-303 (Basılmamış doktora tezi).

14 Tasavvufî tefsir ve çeşitleri konusunda genel bilgi için bkz. Çelik, Ahmet, *Tarîhi Süreçte Batını ve İşâri Yorum*, Aktif Yay. Erzurum, 2008, s. 57 vd.

15 Bkz. Ören, Halis, *a.g.e.* s. 322-348.

16 Bu eser Topkapı Müzesi, Emanet hazinesi kitaplığı, nu: 917 de kayıtlıdır.

17 Birışık, Abdulhamit, Tefsir mad. DİA. İst. 2011, XXXX ,287.

18 Bkz. Ateş, Süleyman, *İşâri Tefsir Okulu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, 2. Bsk. İst. 1998, s. 215-257; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirüne*, II, 379-415. Burada şunu da belirtelim ki, Osmanlı müfessirleri içinde Kur'an'ı baştan sona tefsir edenler azınlıktadır. Bir kısmının çalışmaları yarım kaldığı gibi, daha ziyade haşiyecilik hakim unsur olmuştur. Ayrıca cüz, sûre ve âyet tefsiri yazarlar çoğunluktadır. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Ören, Halis, *a.g.e.* s. 24-47. Ayrıca Ziya Demir'in *Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Çalışmaları* isimli doktora tezine bakılabilir.

Tasavvuf cereyanı özellikle İbn Arabî'den sonra onun fikirleri altında şekillenmiş ve vahdet-i vücûd düşüncesi (tüm eleştirilere rağmen) tasavvufun en uç noktalarına dahi tesir etmiştir. Dolayısıyla Osmanlı dönemi tasavvufu da, bu tesir altında kalarak en parlak devrini yaşamıştır. Etkileri, düşünceye, sanata, edebiyata, mimariye ve daha pek çok alana nüfuz etmiştir. Bu nedenle onun eserleri okutulmuş, yüksek bir kültür ve özel bir dil kullanması sebebiyle, eserlerine çok sayıda şerhler yazılarak çok sayıda insanın istifadesine sunulmuş, padişahlar bile ona ilgi duymuş ve saygı göstermişlerdir. Sırf onun hitapları veya fikirlerinin tartışılmasıyla mühim bir külliyat oluşmuştur. Meselâ Yavuz Sultan Han'ın emriyle Şeyh Mekkî Efendi (ö. 926/1519) tarafından te'lif edilen ve İbn Arabî'yi savunan "*el-Cânibu'l-Garbi*" isimli eser bunun en güzel örneklerinden biridir.¹⁹

Kanaatimce Şeyh'in özellikle Osmanlılar arasındaki bu tesirinin çeşitleri sebepleri arasında onun Anadolu'ya yaptığı pek çok seyahatı ve bazı şehirlerdeki ikametinin büyük rolü vardır.²⁰ Zaten İbn Arabî'den sonra onun düşüncelerini sistemleştiren de Sadreddin Konevî²¹ olmuştur. İşte Erzurum'lu müfessir Lütfullah Efendi de, tefsirinde ve özellikle Meâricu'l-Envâr isimli eserinde görüleceği üzere Sadreddin Konevî'den çok etkilenmiştir.²²

Şunu da belirtelim ki, bu tasavvuf hareketine karşı duyulan ilgi günümüzde de devam etmekte ve bu konuda pek çok yayın yapılmaktadır.

Müfessir Lütfullah Efendi'nin Hayatı, İlmi Şahsiyeti ve Eserleri

Hicrî onikinci, miladî onsekizinci asırda yaşamış olan ve doğum tarihi kesin olarak tespit edilemeyen müfessirimizin ismi, Lütfullah b. Muhammed; nisbesi, doğum yeri olan Erzurum'a nisbetle "*el-Erzurumî*", lakabi ise, "*Göğsügür Mehmet Hoca*"dır. Ne yazık ki bu değerli âlimin hayatı hakkında kaynaklarda fazla bilgi bulunmamaktadır.²³ Bulunan bilgiler de hemen hemen aynıdır. Birçok ilim dalında yirmi'den fazla eser yazmış, fazıl ve arif bir şahsiyettir.²⁴ Bunu,

19 Bkz. Mekkî Efendi, *İbn Arabî Müdafası*, çev. Ahmet Neyli, nşr. Halil Baltacı, Gelenek Yay. 1. bsk. İst. 2004.

20 Bkz. Keklik, Nihat, *Muhyiddin İbn Arabî Hayatı ve Çevresi*, Sufi Yay. 1. bsk. İst. 2008, s. 212 vd.

21 Keklik, Nihat, *a.g.e.*, s. 221.

22 Bkz. İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tabrîr*, XVII, 42.

23 Bkz. Lütfullah Erzurumî, *Râmûzu't-Tabrîr*, vrk. 1b; Bağdatlı, *Hediyyetu'l-Arifîne Esmâu'l-Müellifîne ve Âsârü'l-Musannifîne*, Vekâletü'l-Maârif, İst. 1951, 1, 840; Bağdâdî, *İdâhu'l-Meknûn fi'z-Zeyli alâ Keşfi'z-Zumûn 'an Asâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, MEB. 2. Bsk. İst. 1972, II, 496, 503; Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Meral Yay. İst. tsz. II, 12; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II, 730; İbn Âşûr Muhammed Tahir, *Tefsîru't-Tabrîr ve't-Tenvîr*, Müessesetü't-Tarih, 1. Bsk. Beyrut, tsz. XVII, 55-56.

24 Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-Müellifîne*, Mektebetü't-Terakkî, Dimeşk, 1959, VIII, 155.

eserlerindeki derin vukufiyetinden rahatlıkla anlayabiliyoruz. Erzurum'daki tahsil hayatından sonra İstanbul'a gelmiş ve kısa bir sürede şöhrete ulaşmıştır. Fatih Cami'inde ders vermiş, çok değerli öğrenciler yetiştirerek iki defa icâzet vermiştir. Kâdı Beydavî üzerine yaptığı "Ta'likât", o zaman âlimler arasında meşhur olmuştur.²⁵

Gögsügür Lütfullah Efendi'nin, gerek ilim tahsili ve gerekse ziyaret maksadıyla birçok beldeye seyahat yaptığını görüyoruz. Meselâ, hicrî 1195 yılında Bağdat civarında yaşayan ilim ve tasavvuf erbâbını ziyaret için yola çıkmış ve bu arada Bitlis'e uğramış, kış mevsimini orada geçirip tefsirini de burada yazmaya başlamıştır.²⁶ Seyahatleri ile ilgili malumatı, biz ancak onun eserlerinden öğreniyoruz. Eserlerinin mukaddimesinde veya sonunda, uğradığı yerlerdeki ilmî faaliyetlerden, ders aldığı hocalardan kısaca da olsa bahseder.²⁷ Yine kendisinin tasavvuf sahasındaki derin vukûfiyetini ortaya koyan eseri, "Meâricü'l-Envâr fî Medârici'l-Esrâr" adlı eserinin²⁸ sonunda, onu hicrî 1184 yılında Merâkeş'te yazdığını belirtir.²⁹ Ayrıca tefsirinde, Gögsügür Lütfullah Efendi'den şitayişle bahseden İbn Âşûr (ö. 1879/1973), müellifimizin hicrî 1185'te Tunûs'a geldiğini haber verir.³⁰ Şunu da belirtelim ki, Lütfullah Efendi'nin hangi tarihlerde İstanbul'da ikamet edip, Nusret Efendi'nin de vurguladığı gibi Fatih Camisinde iki defa icâzet verdiğini³¹ tam tespit edemiyoruz. Ancak bunun uzun bir süre olduğunu söyleyebiliriz.

Gögsügür hakkında malumat veren kaynaklar³² ve kendi eserlerinin³³ belirttiğine göre Hanefi mezhebine mensup olup hicrî 1202, milâdî 1788 yılında Halep'te vefat etmiştir.³⁴

25 Kısaca Erzurum'un tarihini yazıp hemşehrilerine ithaf eden Muhammed Nusret Efendi'nin belirttiği bu "Ta'likât" adlı tefsir, kanaatimizce, müellifimizin tefsiri "Râmûzu't-Tahrîr" olmalıdır. Bkz. Muhammed Nusret, *Tarihçe-i Erzurum*, Ali Şükrü Matbaası, İst, 1338, s. 107-108.

26 Lütfullah Erzurumî, *Râmûzu't-tahrîr ve't-Tefsîr*, vrk, 1b.

27 Basılmamış eserleri ve hocaları hakkında bilgi için bkz. Ören, Halis, *Lütfullah Erzurumî ve Râmûzu't-Tahrîr Adlı Eseri*, s. 78.

28 Bu eser, çok uğraşlar sonucunda ilk defa tarafımızdan Topkapı Müzesi Emanet Hazine'de bulunmuştur. Bu vesileyle ilgi ve yardımları dolayısıyla müze yetkililerine şükranlarımı sunuyorum.

29 Lütfullah Erzurumî, *Meâricü'l-Envâr*, vrk. 220a-b.

30 İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr*, XVII, 41.

31 Nusret Efendi, *Tarihçe-i Erzurum*, s. 107.

32 Bkz. Bağdatlı, *Hediyyetü'l-Arifîne*, I, 840; el-Bağdâdî, *Îdâhu'l-Meknûn*, II, 503; ez-Zîriklî Hayreddin, *el-Alâm Kamûsu Terâcîm li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ Mine'l-Arab ve'l-Müstâğribîne ve'l-Müsteşrikîne*, Beyrut, 1990, V, 243; Kehhâle, *Mucem*, VIII, 155; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, II, 12; Bilmen, *Büyük Tefsîr Tarihi*, II, 730.

33 Lütfullah Erzurumî, *Meâric*, vrk. 220a.; a.ml. *Şerhu Lamîyyeti'l-Acem*, Süleymaniye Ş. Atı Paşa Böl. nu: 2812/13, vrk. 95b.

34 Nusret Efendi ise, Lütfullah Erzurumî'nin 70 yaşında iken İstanbul'da vefat edip Edirne Kapı Mezarlığı'na defnedildiğini kaydeder. Bkz. *Tarihçe-i Erzurum*, s. 108.

Eserlerine baktığımızda, müellifin dinî ilimlerin hemen hemen hepsiyle meşgul olduğunu ve bu alanlarda dikkat çekici eserler verdiğini görüyoruz. Ancak daha ziyade tefsir ve tasavvufu ilgilendiğini söyleyebiliriz. Ayrıca Fıkıh, Kelâm, Hadis, Kıraat, Tecvid, Arap Dili ve Edebiyatı, Felsefe, Mantık ve Matematik gibi ilim dallarında da eserler vermiştir. Bunların bazıları hacimli kitap, bazıları da risâle halindedir. Meselâ, dirâyet ekolüne göre te'lif ettiği tefsiri ve esmâ-ı hüsnay-ı şerh ettiği Meâricu'l-Envâr adlı kitabı kapsamlı eserlerdir. Tespit edilebilen eserlerinin sayısı 18'dir.³⁵

Yaşadığı Dönem

Müfessirimizin yaşadığı XII/XVIII. yüzyılda, bir asır öncesine nazaran daha dikkat çeken ilim adamları yetişmiş, hemen hemen her ilim dalında değerli eserler meydana getirmişlerdir. Bu dönemdeki ilmî hareketin gelişmesinde, hiç şüphesiz o dönemin sadrazamlarının ilim adamlarını himaye etmelerinin katkısı vardır.³⁶ Ayrıca bu dönemde İbrahim Müteferrika'nın Said Efendi ile birlikte matbaayı kurması da vurgulanması gereken önemli yeniliklerdendir.³⁷ Diğer yönden bu dönemde Avrupa ile olan temasların artması sonucu bazı temel eserlerin tercüme edilmesi de, müsbet ilimlere dair yeni eserlerin yayımlanmasına vesile olmuştur. Bu durum, makalemizde de görüleceği üzere müellifimize de yansımıştır. O dönemde dinî ilimlerin yanında özellikle Astronomi, Jeoloji, Tıp, Mantık, Matematik ve Felsefe gibi bilim dallarında eserlerin yazıldığını görüyoruz. Meselâ, müellifimizin Matematik'le ilgili "*Müntehab min Hulasâtil-Hisâb*"³⁸ ve mantık ile ilgili olarak ta "*Risâle fi'l-Mantık*"³⁹ adlı eserleri vardır. Yine aynı dönemde yaşamış olan Erzurum'lu

35 Eserleri konusunda geniş bilgi için bkz. Ören Halis, *Lütfullah Erzurumî ve Ramûzu't-Tahrîr Adlı Eseri*, s. 78 vd. Ders aldığı hocaları için ayrıca bkz. Ören, Halis, *a.g.e.*, s. 74 vd.

36 Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilatı*, s. 236.

37 Turhan, Mümtaz, *Kültür Değişmeleri*, s. 159 vd. Bu ilk Türk matbaasının açılması, ülkeye yeni bilgi ve fikirlerin girmesine sebep olmuş ve mütakıp devirlerin kültür değişmeleri üzerinde müsbet tesirleri olmuştur. Bu konudaki değerlendirmeler hususunda bkz. Adıvar, Adnan, *Osmanlı Türklerinde İlim*, Maarif Matbaası, İst. 1943, s. 139.

38 Bu eser S. Kütüphanesi Şehit Ali Paşa Böl. nu: 2812/12'de kayıtlıdır.

39 Meselâ, Şeyhulislâm Seyyid Feyzullah Efendi (ö. 1115/1703), İspirli ömer b. Ali (ö. 1202/1708), Müfessir Hazık Efendi (ö. 1165/1733), psikoloji alanında Arapça bir eseri olan Ahmed Yusuf Erzurumî, (Bu eser S. Kütüphanesi Laleli Böl. nu: 001863'de kayıtlıdır). Yine pek çok te'lif sahibi Pîr Mehmed Dede (ö. 1146/1733) ve meşhur Erzurum müftüsü Kadızade Mehmet Efendi (ö. 1173/1759) gibi şahsiyetleri sayabiliriz. (Geniş bilgi için bkz. Nusret Efendi, *Tarihçe-i Erzurum*, s. 85 vd.; Çöğenli Sadi-Bakırcı Selami, *Erzurum Müftüsü Sakıp Efendi*, AÜEF. Yay. Erzurum, 2009, s. 14 vd.; Dağcı, Şamil, *Osmanlı Dönemi Kaynaklarında Yer Alan İspirli Alimler*, AÜİF. Dergisi, sayı, 29 Erzurum, 2008, s. 27.

İbrahim Hakkı (ö. 1708/1780)'nın ansiklopedik eseri olan “*Marifetname*”si de bunun en güzel örneklerden biridir.

İlim ve kültür açısından Erzurum'un o dönem tarihine bakıldığında, orada Şeyhulislâm, müderris, şair, tarihçi ve devlet adamı gibi pek çok zevatın yetiştiğini görmekteyiz. Bunlar Türkçe, Arapça hemen hemen her dalda çeşitli eserler vermişlerdir. Erzurum coğrafi ve stratejik konumu itibarıyla her zaman ulaşım, ticaret ve kültür merkezi olma hüviyetini taşımıştır. Dolayısıyla ilim adamlarının yanısıra askeri ve mülki görevlerde bulunmuş şahsiyetlerin sayısı da az değildir.⁴⁰

Bu bahsi bitirmeden hem müellifimizin zamanında ve hem de daha sonraki dönemlerde Erzurum'daki ilmî atmosferi göstermesi bakımından Alûsî (ö. 1270/1854)'nin Erzurum'a yaptığı seyahata da değinmek gerektiğini düşünüyorum.

Meşhur müfessir Alûsî, Bağdat'tan İstanbul'a yaptığı gezide Erzurum'a uğramış, büyük bir teveccüh ve ihtiramla karşılanmış, Erzurum halkından gördüğü sevgi ve ikram karşısında sitâyîşkâr ifadeler kullanarak memnuniyetini şöyle ifade etmiştir: “*Erzurum'a varınca biraz nefes aldım. Müşir Ahmet Hamdi Paşa tarafından güzel bir şekilde karşılandım. Cennetzâde Abdullah Efendi'nin konağında misafir kaldım. Bu şehrin halkından, ilim adamlarından ve ileri gelenlerinden büyük iltifat gördüm. On gün kadar Beydavî tefsirinden ders verdim. Bu derslerimiz Nebî Sûresi'nin dört âyetiyle sınırlı kalmıştı. Müderrislerden Ömer Fazıl⁴¹ ve Receb efendiler muhatap mevkiinde idiler. Âlim ve fazıl olan bu iki zata, talepleri üzerine icâzet verdim ve bu icâzetnameleri bizzat kendim okudum... Bu icâzetler nedeniyle büyük bir ziyafet düzenlenmişti. Zannetmem ki, bunun bir benzeri Dârû's-Selâm'dan başka bir yerde yapılabilsin...*”⁴²

40 Bkz. Mehmet Süreyya, *Sicilli Osmanî*, Matbaayı Âmire, İst. 1308, II, 96; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, 280-281; Mesih İbrahim Hakkıoğlu, *Erzurumlu İbrahim Hakkı* İst. 1973, s. 9-232.

41 Alûsî, *Neşvetü's-Şümûl fi's-Seferi ilâ İstanbul*, Matbaatu Vilâyet-i Bağdat, Bağdat, 1293, s. 17-20.

42 Ömer Fazıl Efendi (ö. 1230/1814), o dönemde Erzurum'da yetişmiş, Fıkıh ilminde otorite olmuş ve bilginler arasında, zamanının “*İmâm Azamî ve Müftî'l-Enâmî*” olarak yâd edilmiştir. Birçok talebe yetiştirmiş, iki defada icâzet vermiştir. Kendisi Alûsî gibi bir alimden hem ilmî hem de Hadis icâzeti almayı başarmıştır. Alûsî, “*Neşvetü's-Şümûl*” adlı seyahatnamesinde: “... *Bir ara Erzurum'da ikamet ettiğimde, bu şehrin ileri gelen alimlerinden Ömer Fazıl Efendi benden ders aldı. Bu zatın her ilim sahasında söz sahibi olduğunu gördüm. Zaman böyle birisini daha çıkarmamıştır...*” diyerek onu ne kadar takdir ettiğini belirtmiştir. Bkz. Alûsî, *a.g.e.* a.y. Ayrıca bkz. Çöğenli Sadi-Bakırçı Selami, *a.g.e.* s. 25-28. Ömer Fazıl Efendi, Osmanlı Meclis-i Mebusan'ında Erzurum milletvekili olan ve aynı zamanda “*Tarihçe-i Erzurum*”u kaleme alan Muhammed Nusret Efendi'nin dedesidir (Bkz. Dağcı, Şamil, *a.g.m.* s. 30-31, dipnot, 16.

Enbiyâ Sûresi 30. Ayeti'nin Genel Yorumu

Müfessirimizin yorumlarına geçmeden önce, bu âyetin tarihi süreçte nasıl yorumlandığını kısaca görmekte fayda mülâhaza ediyoruz. Allah Teâlâ şöyle buyuruyor: “Göklerle yer ikisi bitişik bir halde iken, Bizim onları birbirinden yarıp ayırdığımızı ve her canlıyı sudan yarattığımızı o kâfirler bilmezler mi, hâlâ inanmayacaklar mı?” (21.Enbiyâ, 30).

Müfessirler, bu âyette anlatılmak istenenler hakkında çeşitli yorumlar yapmışlardır. Buradaki ihtilaflar bitişik olma anlamına gelen “*ratk*” ile, ayırma anlamına gelen “*fetk*” lafızları üzerinde odaklanmaktadır. “*Ratk*”: yaratılıştan bitişik ve kaynaşık,⁴³ “*Fetk*” ise, aslında bitişik olan iki şeyi birbirinden ayırmaya denir ki, “*ratk*” kelimesinin tam zıddıdır.⁴⁴

Bu âyetin tefsirinde genel olarak dört ayrı görüş vardır:

1-) İbn Abbas'tan rivâyete göre, yer ve gökler her ikisi tek kütle iken Yüce Allah bunları birbirinden ayırdı. Ka'b (ö. 32/652), Dahhâk (ö. 105/723), Hasan Basri (ö. 110/728), Said b. Cübeyr (ö. 95/714), Ata (ö. 115/733) gibi ilk devrin önde gelenleri bu görüşün temsilcileri olmuşlardır. Bunlara göre, bölünüp ayrılma, kütlelerin ortalarında yer alan hava gücüyle meydana gelmiştir. Ka'b ise, bu ayrılmanın hava değil bir rüzgâr sebebiyle olduğunu söyler.⁴⁵ Tefsirinde tabiat ve gökbilimlerine yer veren Râzî (ö. 606/1210) daha çok bu görüşü benimser.⁴⁶

2-) Mücahid (ö. 110/718) ve Süddî (ö. 127/744)'ye göre, gökler birbirine bitişik tek kütle idi. Allah bu kütleli bölüp yedi semâ haline getirdi. Yer de tek kütle idi, onu da yedi yer haline getirdi.⁴⁷

43 Rağîb el-İsfehânî, *el-Müfredat fî Garibi'l-Kur'an*, Kahraman Yay. İst. 1986, s. 273.

44 R. el-İsfehânî, *a.g.e.*, s. 558-559; Asım Efendi, *Kâmus Tercemesi*, İst. 1304, III, 980; Tehânevî, *Keşşâfu Istilahat'l-Funûn*, Kalkuta, tsz. III, 442, Kur'an, sürekli patlama-yarılma-ayrılma eylemleri halinde gerçekleşen yaratılışı tanıtırken üç kavrami öne çıkarmaktadır: Fetk, Felq, Fâtır. Bunların üçü de aynı anlamda birleşmektedir ki, her üçü de bir yaratılış olayını ifade etmektedir. Ancak yaratma olayını ifade eden âyetlerde daha çok Allah'ın “*Fâtır*” ismi kullanılmaktadır. Bkz. 12. Yusuf, 101; 14. İbrahim, 10; 35. Fâtır, 1; 39. Zümer, 46; 42. Şûrâ, 11.

45 Mâverdî, *en-Nüketü ve'l-Uyûn* (Tefsîru Mâverdî), thk. es-Seyyib b. Abdülmaksûd, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. bsk. Beyrut, 1992, III, 444.

46 Râzî, *Mefâtihul-Gayb* (et-Tefsîru'l-Kebîr), Matbaatu'l-Behiyyeti'l-Mısıriyye, 1. Bsk. Kahire, tsz. XXII, 163.

47 Taberî İbn Cerîr, *Câmiu'l-Beyân 'an Tenvîli'l-Kur'an*, M. el-Bâbi el-Helebî, 2. Bsk. Kahire, 1954, XVII, 17-18; Kurtübî, *el-Câmiu li-Abkâmi'l-Kur'an*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Bsk. Beyrut, 1988, XI, 187-188; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'anul-Azîm*, Dâru'l-Mârifet, Beyrut, 1969, II, 176-177.

3-) Gökler birbirine bitişik olup katılıktan yağmur yağdıramıyorlardı. Yerler de birbirine bitişik olup katılık ve sertlikten dolayı nebât bitiremiyorlardı. Allah, göğü yağmurla yeri de bitkilerle yardı. Başta İkrime (ö. 115/733) olmak üzere müfessirlerin çoğunun görüşü budur. Müfessir Taberî (ö. 310/922) de bu görüşü benimser.⁴⁸ Bu görüşün tercih edilmesinin en önemli sebebi, aynı âyetin devamında Yüce Allah'ın: “*Biz her canlıyı sudan yarattık*” buyurmasıdır.⁴⁹ Çünkü o günün insanları yağmuru ve nebatları görüyorlardı ama göklerin ve yerlerin birbirlerinden ayrılışına şahit olmamışlardı.⁵⁰ Bu görüşün diğer bir tercih sebebi ise, “*Andolsun o dönüş sahibi olan göğe ve o nebat ile yarılan yere*” (86. Tarık, 11-12) âyetidir.⁵¹ İkrime, bu âyeti: “*Gökyüzü, yağmuru yeryüzüne geri gönderir, yer de, bitkilerin sürmesiyle yarıılır*”⁵² şeklinde açıklar.

4-) Ebû Müslim el-İsfehânî (ö. 322/934) ye göre, âyetteki “*fetk*” (:ayırma) kavramı ile yaratıp ortaya koyma anlamı kastedilmiştir. Bu tıpkı, “*O, göklerin ve yerin fâtırı (:yarıp bölerek yaratanı)dır*” (35. Fâtır, 1) âyeti⁵³ gibidir. Dolayısıyla Cenab-ı Hak burada yaratmasını “*fetk*” ile, yaratmazdan önceki halini de “*retk*” ile ifade etmiştir.⁵⁴

Bu âyet, istifhâm, dikkat çekme ve azarlama kipiyle gelerek, inkârcıların ve müşriklerin, yoktan var eden yaratıcı kudretin saltanatı karşısında intibaha gelip göklerin ve yerin nasıl yaratıldığını tefekkür etmelerini talep etmektedir.⁵⁵

Modern zamanlarda yazılmış tefsirlerin çoğundaki açıklamalara göre, evrenin başlangıçta bir bütün yani tek bir kütle olduğu bu kütlelerin daha sonra büyük bir patlama sonucu bölünüp parçalara, yani dünyanın da içinde bulunduğu uzay cisimlerine ayrıldığı ifade edilmektedir.⁵⁶ Kur'an'ın bu ifadesi,

48 Taberî, *a.g.e.* XVII. 18-19.

49 Şimşek, Sait, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, Beyan Yay. İst. 2012, III, 373-374.

50 Bkz. 18. Kehf, 51.

51 Şenkîti Muhammed Emin, *Edvâ'u'l-Beyân fî İdâhi'l-Kur'an bi'l-Kur'an*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, tsz. IV, 563-564.

52 İbn Ebî'd-Dünya, *Hadislerde Yağmur Gökürültüsü, Şimşek ve Rüzgâr*, çev. Hüseyin Kaya, Ocak Yayıncılık, 1. bsk. İst. 2007, s. 60.

53 Bu âyetin bir benzeri de 21. Enbiyâ 56. âyetidir.

54 Râzî, *Mefâtih*, XXII, 163.

55 Bkz. Fâyis Nâyif Münir, *el-İcâzu'l-İlmi fi'l-Kur'an ve's-Sünne*, Mektebetü İbn Kesir, 1. bsk, Beyrut, 2006, s. 126. Ayrıca bkz. İbn Âşûr, Muhammed Tahir, *Tefsiru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Dâru't-Tünusiyye, tsz. XVII, 40.

56 Tantâvî, *el-Cevâhir fî Tefsiri'l-Kur'ani'l-Kerim*, M. el-Bâbî el-Helebî, 2. Bsk, Mısır, 1350 h. X, 207; Elmalılı M.H. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Kitabevi, İst. tsz. V. 3351; Şahatî, Abdullah, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim*, Dâru Âyrib, Kahire, tsz. IX, 3270; Ateş Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar neşriyat, İst. 1985, V, 501-503; Yıldırım, Celâl, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, Anadolu yay. İst. tsz. S. 64 vd.; Heyet, *Kur'an Yolu*,

günümüzde genellikle astrofizikçilerin, evrenin oluşumu konusunda kabul ettikleri “*Bing-Bang*” teorisiyle örtüşmektedir.⁵⁷

Müellifimiz Erzurumlu Lütfullah Efendi'nin, Enbiyâ 30. âyeti ile ilgili açıklamalarına geçmeden önce, bu âyetteki “*retk*” ve “*fetk*” kavramlarının son tahlilde hangi anlamlara gelebileceğini belirtmek gerekir. İbn Âşûr'un da belirttiği gibi bu âyetin odaklandığı *retk* ve *fetk* kavramlarının üç manaya muhtemel olduğunu söyleyebiliriz:

a) “*Retk*”: yokluk, “*fetk*” ise, yoktan var etme, yaratma anlamındadır. Bu ihtimale göre, âyetteki “*görmüyorlar mı?*” ifadesi, “*bilmiyorlar mı?*” takdirindedir.

b) Veya “*retk*”: karanlık, “*fetk*” ise, aydınlık demektir. Buna göre, mevcûdât tamamıyla karanlıkta idi, Yüce Allah, onu aydınlatıp ortaya çıkarttı.

c) Müellifimizin de, Mir'atü'l-Arifin müellifi Sadreddin Konevî (ö. 673/1274) den naklederek özellikle “*Meâric*” ve “*Risâletü'r-Ratk ve'l-Fetk*” isimli eserlerinde tercih ettiği ihtimale göre, “*retk*”: mevcudatın tek bir bütün ve değerli bir cins madde halinde olmasıdır. Ya da, hadis-i şerifte buyurulduğu gibi mevcudatın “*ama*”da olmasıdır.⁵⁸ Yani, kendisine “*mablûk*” ismi verilmesi gereken bitişik ve değerli bir cins madde idi. Sonra Yüce Allah, bu maddeyi kısımlara ayırdı ve her kısım için kendilerine özgü birtakım nitelikler yarattı ve böylece bu nitelikleriyle birbirlerinden ayrılan her kısım ayrı bir cins varlık olarak teşekkül etti. Sonra bu cinsleri de yine birtakım ayırıcı niteliklerle birbirlerinden ayırdı... ve böylece çeşitli varlık türleri oluştu.. Bu ihtimal hikmet sahiplerinin usûlüne daha uygundur. Çünkü onlar, başlangıçtaki bu tek varlığın ayrışmasını “*retk*” ve “*fetk*” diye isimlendirdiler.⁵⁹ Mir'atü'l-Arifin müellifi Sadreddin Konevî ise, “*retk*” lafzını, “*unsuru âzam*” yani “*cismül-Küll*” e alem yaptı. “*Cismül-Küll*” ise, kendisine “*arş*” denilen “*felekül-Azam*”dır.⁶⁰

Görüldüğü üzere bu âyet, yukarıda ifade etmeye çalıştığımız anlamların hepsine muhtemeldir. Çünkü genel anlamda bütün insanlara ibret olurken, hususi anlamda, Kur'an'ın ilmî mucizelerinden birini göstermesi bakımından da ilim ehline ibret olmaktadır.

Meâl ve Tefsir, DİB. Yay. Ankara, 2007, III, 675-677; Şimşek, Sait, *Hayat Kaynağı, Kur'an Tefsiri*, III. 378-379.

57 Karaçam, İsmail, *En Büyük Mucize Kur'an-ı Kerim'in İlmî ve Edebî Sırları*, Y. Şafak Kültür Armağanı, İst. 2005, s. 403 vd.

58 Müellifimize göre, bunun açılımını ileri de yapacağımızdan burada kısaca değinip geçiyoruz.

59 Bkz. İbn Âşûr, *a.g.e*, XVII, 41.

60 Konevî, Sadreddin, *Mir'atü'l-Arifine*, çev. Heyet, Gelenek Yay. İst. 2010, s. 31 vd. Ayrıca bkz. İbnü'l-Arabî Muhyiddin, *Fusûsü'l-Hikem*, thk. Ebu'l-Alâ Afîfi, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, tsz. I, 65; II, 227.

Dil, Edebiyat, Tasavvuf, Kelâm ve Felsefe gibi birçok ilimlerdeki bilgi birikimini tefsirine yansıtan Erzurum’lu Lütfullah Efendi, lügat, usûl, kıraat, nüzul sebeplerinin yanında, yerine göre sahabî ve tabiûn’un rivayetlerine de başvurur. Kısacası o, bütün tefsir yöntemlerinden istifade eder. Ancak daha önceden de vurguladığımız gibi müfessirimiz, bir yönüyle Zemahşerî, Râzî, Beydâvî ve Ebu’s-Suûd çizgisinde, dirayet ekolunu; bir yönüyle de İbnü’l-Arâbî, Sadreddin Konevî, Kâşânî ve Bursevî gibi sufilerin etkisiyle özellikle de Meâricu’l-Envâr ve Risaletu’r-Ratk ve’l-Fetk isimli eserlerinde tamamen⁶¹ iş’ârî tefsir ekolunu temsil etmektedir.

Bu genel tespitlerimizi yaptıktan sonra, Enbiyâ, 30. âyetinin tefsirine geçebiliriz.

Müfessirimizin Yorumu

A-) Müfessirimiz tefsirinde, bu âyeti dirâyet tefsiri açısından şöyle yorumlamaktadır: “Kur’an’ın ve Hz. Peygamber’in haberlerinden gafil olup ta inkâra saplananlar bilmiyorlar mı ki, gökler ve yerler her ikisi bitişik tek kütle iken, biz onların aralarını ayırdık. Bu ifadenin zımında azarlama ve kınama olduğu için bu, onların gaflete düşüp Kur’an’ı tasdik etmediklerinden dolayı küfre saplandıklarını anlatır. Âyetteki “*fetk*” lafzı, “*retk*”in zıddıdır. Yani, o gafiller, göklerin ve yerlerin bitişik olduklarını ve bizim onları ayırıp yedi semâ ve yedi yer haline getirdiğimizi bilmiyorlar mı? Bu, göklerin ve yerlerin yoktan yaratılmış olması keyfiyetini ifade eden nass⁶²lara, tarihçilere ve rasathane âlimlerinin mesleklerine muvafık bir görüştür”.

Kanaatimizce, Lütfullah Efendi burada hem epistemolojik açıdan hem de o günkü muhatapların durumu açısından diğer müfessirlerde pek göremedi-

61 Burada özellikle şunu vurgulamak gerekir ki, M.Sadi Çöğenli hocamızın, İbn Âşûr’a (a.g.e, XVII, 41) dayanarak müellifimize ait olduğu düşüncesiyle neşrettiği “*Risâletu’r-Ratk ve Feyzu’l-Fetk ve’n-Netk*” isimli risâlede hiçbir müellifin ismi geçmemektedir (bkz. a.g.e. Süleymaniye Kütüphanesi. S.Ali Paşa Böl. 2730 nolu Risâleler Mecmuası, s. 89-110). Ayrıca risâlenin dibacesinde Sultan 3. Murad Han’dan bahsedilmesi, müellifimizin yaşadığı devirle mutabık değildir. Ancak şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki, evrenin yaratılışını tasavvufî açıdan konu edinen Enbiya 30. âyetiyle ilgili olan bu risâle, İbn Âşûr’un da birlikte atıfta bulunduğu Meâricu’l-Envâr’daki bilgilerle uyumaktadır. Yani müellifimizin bu konu ile ilgili yeterli açıklamalarını Meâric isimli eserinde yaptığını görüyoruz. Bu açıdan bir problem yoktur. Ancak, belki başka bir müellif aynı konuyu, aynı isim ve muhtevayla ele almış olabileceği düşüncesiyle yine de bu risâlenin yazarı ile ilgili bu notu düşünüyoruz. Çünkü, müellifimizin eserlerine ulaşmak neredeyse imkânsız. Meselâ, Lütfullah Efendi’yle ilgili doktora çalışması yapan Halis Ören, bu iki esere ulaşamamış; sadece Meâric’in ismini zikretmiştir. Dolayısıyla çalışmasında İbn Âşûr gibi enbiyâ 30. âyetini işlememiştir. Bkz. Ören Halis, a.g.e., 293-303.

62 Meselâ bkz. 2. Bakara, 29; 41. Fussilet, 12; 65. Talâk, 12.

ğimiz bir incelik yakalamıştır. Bu âyetin başındaki “görmüyorlar mı?” şeklinde gelen ve o günün insanlarını kınayan bu ifadeye anlam açısından bir zorluk vardır. Çünkü ayetin nüzülü dönemindeki insanlar, göklerin ve yerlerin birbirlerinden ayrılmalarına şahit olmamışlardır ki, Kur’an onları bu ifadeyle azarlayıp kınasın.⁶³ Dolayısıyla, müellifimiz de dâhil olmak üzere Râzî gibi bazı müfessirler, “görmüyorlar mı?” ya da “Rabbine bakmadın mı?” (25. Furkân, 45) gibi benzer ifadeleri iki şekilde izah etmektedirler:

a) Bu, literal anlamda, gözün görmesi demektir.

b) Bir de, zahirin hilafına yani mecâzi anlamda, kalbin görmesi, bilme anlamındadır.⁶⁴ Gerçi, “Gökler ve yerler birbirlerine bitişik olup sertlikten dolayı yağmur yağdıramıyordu, yerler de göklere bitişik olup sertlik ve katılık sebebiyle nebât bitiremiyorlardı” şeklindeki yorumda, “görmüyorlar mı?” tabirine belki hakiki anlamı verilebilir. Ancak, önceden de gördüğümüz gibi müfessirimizin tercihi bu değildir. O, bu ifadeye, “bilmiyorlar mı” şeklindeki mecâzi anlamı tercih etmiştir.⁶⁵ Çünkü hem bu âyetin (21.Enbiyâ, 30) sonunda hem de Hûd, 7 ve Fussilet, 12. âyetlerinin yorumunda, farklı tabirlerle de olsa Tevrat’tan nakil yapmıştır. Buna göre: “Gökler ve yerler yaratılmazdan önce Arş su üzerinde idi. Allah Teâlâ suyu çok şiddetli bir şekilde ısıttı ve sudan buharlar yükseldi. Peşine suyun üzerine rüzgârlar gönderdi ve böylece su köpük haline geldi. Sonra yerleri bu köpükten, gökleri de, işte bu buhardan, duman (: duhân) şeklinde yarattı, sonra onları birbirlerinden ayırdı”.⁶⁶

Râzî’nin de belirttiği gibi, Tevrat’taki bu rivâyet gösteriyor ki, Yahudi ve Hıristiyanlar, yerin bu önceki halini biliyorlardı. Müşrikler de, Hz. Peygamber’e düşmanlıkta onlarla beraber oldukları için, aralarında bu açıdan bir nevi dostluk vardı. İşte Yüce Allah, müşriklerin, Yahudilerin bu konudaki sözlerini kabul edeceklerini bildiği için o putperestlere bu delili getirmiş ve “görmediler mi?” buyurmuştur.⁶⁷

Bu anlatılanlardan yola çıkarak “eve lem yerev” ifadesine “bilmiyorlar mı?” anlamını vermek daha muvafık olur. Hatta müellifimizden esinlenerek bu ifadeye: “o kâfirler işitmediler ve haberleri olmadı mı ki...” gibi bir anlam versek daha güzel olur kanaatindeyiz. Başlangıçta bitişik ve tek kütle olan göklerin ve yerlerin sonradan birbirlerinden ayrıldığını ortaya koyan bilimsel verilerin

63 Şimşek, Sait, *Hayat Kaynağı Kur’an*, III, 373.

64 Râzî, *Mefâtih*, XXIV, 88; Lütfullah Efendi, *Râmûz*, 364b.

65 Lütfullah Erzurumî, *a.g.e.* 470a-471b.

66 L. Erzurumî, *a.g.e.*, a.y.

67 Râzî, *a.g.e.* XXII, 162.

yardımıyla, bugün bu “*eve lem yerev*” tabirine muhtemel her iki anlamını da rahatlıkla verebileceğimizi de belirtmek gerekir.

“*Canlı her şeyi sudan yarattık:*” Biz, dört unsur (hava, su, ateş ve toprak) tan oluşmuş her canlıyı sudan yarattık. Canlıların hayatlarını idâme ettirebilmeleri için en çok suya muhtaç olduklarından bu âyette mevcûdât suya nisbet edilerek, her canlı varlığın sudan yaratıldığından bahsedilmiştir. Eğer buna muzâf takdir edersek manası: “*Biz sürünenler, bitkiler gibi canlı her şeyin hayatını sudan yarattık*” şeklinde olur ki, bu takdirde hem anlam güzel olur, hem de zorlamadan kurtuluruz. Bazı müfessirler, melekleri, cinleri ve diğer nefisleri metne dâhil etmek için böyle bir muzaf takdirine gitmeyip nassı, zahiri üzerine yorumlamaya çalışırlar ki, buna göre de, “*her canlının sudan yaratıldığı*” anlamı çıkar. Ancak bu sefer de, suyun neden yaratıldığı ya da suyun aslının ne olduğu sorusu akla gelir ki, buna da ancak, ya vahye ya da sadık bir ilhama (: keşfe) dayanarak cevap verebiliriz. Dolayısıyla müellifimiz bu soruya Tevrat’tan bir rivayetle çözüm getirir. Buna göre, suyun aslının da, ilk madde olarak telakki edilen “*heyûlâ-ı ûlâ*” (: ilk asıl madde) yani, bir “*cevher*” olduğu anlaşılır.

Râzî’nin de⁶⁸ naklettiği bu habere göre, “*Allah Teâlâ, bir cevher yarattı ve ona heybet ve azamet nazarıyla bakınca, o eridi ve âlemin “heyulası” oldu. O heyûlâ’dan da, yerler ve gökler ve diğer bütün varlıklar yaratıldı*”⁶⁹

Görüldüğü gibi, Lütfullah Efendi tefsirinde her ne kadar Râzî, Beyzâvî, Ebû’s-Suûd çizgisinde olsa da, zaman zaman ilginç tesbit ve değerlendirmeler yaparak kendi orijinal görüşlerini de sergiler.

B) Müfessirimizin Nazarî Sûfî tefsir açısından Enbiyâ, 30. ayeti ekseninde yaptığı yorumlara geçmeden önce önemli bulduğumuz bir hususu belirtmek gerekir. Lütfullah Efendi, İş’ârî tefsir açısından, İbnü’l-Arabî ve Sadreddin Konevî çizgisinde olduğu için, bu âyetin yorumunda feylesofların hem düşüncelerinden hem de onların metodlarından faydalanmıştır. Yer yer sert eleştiriler⁷⁰ yapmasına rağmen o da, İbnü’l-Arabî gibi⁷¹ Felsefe’ye sıcak bakar. Eserlerini (özellikle Meâricu’l-Envâr’ı) inceleyenler, onun bu yönünü zorlanmadan keşfedebilir. Meselâ, tefsirinde, Zümer 17 ve 18. âyetlerini yorumlarken Felsefe’ye bakış açısını ortaya koyar: “... Müjdele o kullarımı ki, sözün

68 Bkz. Râzî, *a.g.e.* a.y.

69 Lütfullah Erzurumî, *Râmûz*, vrk. 227b.

70 Makalemizde, onun birkaç eleştirisine vurgu yapacağız.

71 İbnü’l-Arabî, Felsefe’ye: “*Var olan şeylerin bakikatlerini bildiren ve insan rubunu olgunlaştıran bir vasıta...*” gözüyle bakar. (Değerlendirme için bkz. Keklik Nihat, *Muhyiddin İbni Arabî Hayatı ve Çevresi*, Sûfî Yay. İst. 2008, s. 57-58.

tamamını dinlerler ve onun en güzeline uyarlar..." Yani, ey Muhammed, gerek Kur'an'daki ve gerekse Kur'an dışındaki güzel ve hak sözü dinleyip te, onun en güzeline, kabul ve amele en layık olanına, yakınlık ve fazilet açısından en yükseğine uyan kullarımı müjdele. Sözü en güzeli sadece Kur'an ve Hadis'te bulunmaz bilakis, Sahabenin, selevin, fakihlerin ve hükemanin (feylesofların) sözlerinde de çokça bulunabilir. Bütün bunlarda sözün en güzeli, nefse daha ağır gelir, hevâ ve hevesten daha uzak olur, takvaya daha yakın olur, dünya ve ahiret saadeti için daha ümit verici olur.⁷² Görüldüğü üzere o, sözün en güzelinin hükemanın kelâmında da bulunabileceğini ifade ederek, onların sözlerini yerine göre referans olarak alır, bazen de, onları şiddetle reddeder. Meselâ, *Meâric*'teki şu değerlendirmesi dikkat çekicidir: "*Feylesoflar, derin hakikatleri idrâk etmekten uzaktırlar. Onların pek azı hakikat ilmüne vakıf olabilmıştır. Kelâmcılar da*⁷³ *böyledir. Bu ümmet içinde, ilimle uğraşanlardan sadece kendilerine sūfi denilen taife, varlık ilminin sırrına varmıştır. Diğerleri, bu his ve sebepler aleminde hapsolmuş (tıkanmış) akıllarının ittifak ettikleri felsefi kanunların esiri olduklarından dolayı bu sır ve hakikat'ten uzak kalmışlardır*"⁷⁴ diyerek sūfilere övmüştür.

Aynı eserinin başka bir yerinde de, felsefecilerle ilgili olarak genel kanaatini şöyle belirtir: "*Feylesoflar,*⁷⁵ *tevhid ehli olan kimselerdir. Ancak Şeriat, "ilim ve sudur, maddenin ezeli olması, haşr'in inkâr edilmesi..." gibi mes'elelerde, onların küfrüne hükmetmiştir.*

Mutezile mensuplarına gelince, onlar da, "*kulun kendi filini yaratması*" hususundaki paradigmalarından dolayı küfre düşmüşlerdir. Çünkü bu konudaki muhkem nassı inkâr etmişlerdir."⁷⁶ Müfessirimiz, bazen mecbur kalıp bu tip değerlendirmeler yapmıştır ama kendisi felsefecilere kökten karşı değildir. Çünkü İslâm dünyasında felsefi tasavvufun başlıca temsilcisi olan İbnü'l-Arabî⁷⁷ ve onun görüşlerinin sistemleşmesine ve daha iyi anlaşılmasına vesile

72 Lütfullah Erzurumî, *Râmûz*, vrk. 456a-456b. Bu konuyla ilgili olarak ayrıca, 5. Maide, 97; 7. Arâf, 54; 16. Nahl, 78; 26. Şuarâ, 23-26; 40. Mü'min, 83. Âyetlerine de bakılabilir.

73 Müfessirimiz tefsirinde, Kelâm ilmini, "*ilimlerin en şerefli*" olarak takdim eder. Ancak "*yaratılış ilmi*" hususunda sadece sūfilere gerçeğe ulaştıklarını kabul eder. Bkz. Ören, Halis, *Göğsügür Lütfullah Erzurumî*, s. 258.

74 Lütfullah Erzurumî, *Meâric*, vrk. 42b.

75 Müfessirimiz burada Müslüman felsefecileri kasdetmektedir.

76 L. Erzurumî. *a.g.e.* vrk. 38a. Ayrıca bkz. Vrk. 60a-b.

77 En çok eser yazan, eserleriyle özellikle de Fusûsü'l-Hikem ile doğuda batıda tabir caizse büyük gürültüler koparan İbnü'l-Arabî tabiatıyla İslâm alimlerini de çok etkilemiştir. Öyle ki alimlerden bir kısmı, onun İslâm dünyasında eşsiz bir yere sahip büyük bir veli olduğunu kabul ederken diğer bir kısmı da, onu anlayamamış olacaklar ki küfrüne hükmetmişlerdir. Dolayısıyla ona "*şeyhu'l-ekber*" diyenler, karşılarında "*şeyhu'l-ekfer*" (: *kafirlerin şeyhi*) diyen-

leri bulmuşlardır. Düşünce planında ona karşı olmak şöyle dursun, kendisine muhyiddin (: Dini ihyâ eden) değil, “mumitü'd-Dîn (: Dini öldüren yıkan) dahi denilmiştir (bkz. Goldziher, *Mezâhibü'r-Tefsîri'l-İslâmi li'l-Alemi'l-Müsteşrik*, Almancadan Arapça'ya çeviren Abdülhalim en-Neccâr, Mektebü'l-Hancı, Kahire, 1955, s. 244. Üçüncü mutedil grup ise, bazı görüşlerine katılmamakla birlikte, onun büyüklüğünü kabul etmiş ve ona saygı duymuşlardır (bkz. Ertuğrul İsmail Fenni, *Vahdet-ı Vucûd ve İbn Arabî*, nşr. Mustafa Kara, İnsan Yay. İst. 1997, s. 294-295)

Ona karşı çıkarlar anlayışla karşılanmalıdır. İbnü'l-Arabî, Fusûs isimli eserini, rüyasında, Hz. Peygamber'den aldığı bir emir üzerine yazdığını belirtir (bkz. *Fusûsü'l-Hikem*, s. 47). Çünkü bu eserin menbânın velâyet-i Muhammedî olduğu iddiası, onun zahirî konumunda olan nübüvvet-i Muhammedî'ye nisbetle meselenin tamamen batın veçhesiyle ilgili olduğuna işaret eder.. Bu durumda bu makamın yani Hz. Peygamber'in batını yönünün neşvesine sahip olmayanlar tarafından anlaşılabilmesi veya eleştirilmesi gayet tabiidir. (Kılıç M. Erol, *Fusûsü'l-Hikem* mad. DİA. XIII, 234). Ayrıca İbnü'l-Arabî'nin ele aldığı konuların çok zor olmasının yanı sıra, dil olarak da çok muammalı bir yapıya sahiptir. onu, serhedebilmek bazı ariflerin en büyük emelini oluştururken bazılarının göre de onu okumak, çok badireli ve tehlikelidir. Nitekim şeyhin kendisi, “*Bizim ıstılahlarımızı ve dilimizi anlamayanlara kitaplarımız haramdır*” diyerek son noktayı koymuştur (bkz. Kılıç M.Erol, *a.mad*, XIII, 231; Heytemî, *el-Fetâvâ'l-Hedîsiyye*, s. 51). Etrafında en çok fikrî tartışmanın yapıldığı bir eser olması dolayısıyla Fusûsü'l-Hikem'de bütün İslâm entelektüel tarihinin genel görüntüsünü müşahade etmek mümkündür. Bazen çok şiddetli tenkitlere maruz kalan hatta yakılan, bazen sultanlar tarafından okunan, en büyük medreselerde okutulup serhedilmeye çalışılan, kendisinden iktibaslar yapılan bu eser, İslâm düşünce tarihine bir canlılık ve dinamizm kazandırmıştır.. Başta din olmak üzere edebiyat, felsefe, mûsikî, sanat, mimarî, psikoloji ve pozitif ilimlere tesiri olmuştur. (bkz. Kılıç M.Erol, *İbnü'l-Arabî mad*. DİA. XX, 513). Şunu da belirtelim ki o bazılarının ileri sürdüğü gibi (bkz. Kaya Mahmud, *İbnü'l-Arabî, mad*. DİA. XX, 521), Yaratan ile yaratıklar arasındaki kesin ayrımı kaldırmamıştır. Yine o Hz. Peygamber'e beşer üstü bir mahiyet tanımamıştır. Çünkü ona göre, âlem, “*Allah'ın dışındaki her şeydir*”. Onun bu görüşü kendisini, İslâm düşünce dünyasının geneli içine yerleştirmektedir. Zira hem kelâmcılar hem de felsefeciler âlemi böyle anlamışlardır. (Şeyhin itikadî görüşleri bağlamında genel bilgi için bkz. Karadağ Cafer, *İbnü'l-Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, Beyan Yay. İst. 1997, s. 166 vd.). Heytemî, İmam Yafî, İbnü Atâullah ve diğerlerinin, İbnü'l-Arabî'nin büyük velilerden olduğunu kabul ettiklerini ve onun ıstılah olarak kullandığı lafızların da, ehlinin yanında hakikat olduğunu tasrih ettiklerini nakleder. Şüphesiz ki bir arif, tevhid denizine daldığında kendisinden bazen hulûl ve itihadî vehmettiren sözler sadır olabilir ki bu sözlerde ne itihad ne de hulûl söz konusudur (bkz. Heytemî Şihâbuddîn b. Hâce, *el-Fetâvâ'l-Hedîsiyye*, M. el-Bâbî el-Helebî, 2. Bsk. Kahire, 1970, s. 52): Fusûs'taki her bir bölüm (fass), ilâhî hikmetin, her bir peygambere vahyedilen yönünü sembolize eden kıymetli bir mücevher içerir. Benzetme yapacak olursak, yirmi yedi fass'ın her biri, ilâhî hikmetin kendisine vahyedilen öze yönünü aktarıcı araç görevi yapan her bir peygamberin insanî ve manevî niteliğidir (bkz. Nasr Seyyid Hüseyin, *Üç Müslüman Bilge*. Çev. Ali Ünal, İnsan, Yay. İst. 1985, s. 111).

Dikkat edilmesi gereken önemli bir husus da: Bütün sûflerin, insanların genelini diliyile konuşmadıkları ve aynı zamanda zahir ilminin meseleleriyle uğraşmadıkları gerçeğidir. Onlar, ya konuştukları şeyi ehli olmayanlardan saklamak sebebiyle ya da avamın dilinin, onların düşüncelerini, zevk ve vecdlerinde elde ettikleri bilgileri ifadede yetersiz kalmasından dolayı remz ve işaret diliyle konuşurlar. Sembolik olarak işaret ettikleri şeyler ise, Hz. Peygamber'den veraset yoluyla gelen “*ilm-i bâtrî*” hakikatleridir (bkz. Şeyh Mekkî, *İbn Arabî Müdafası* çev. Ahmed Meyli, Hz. Halil Baltacı, Gelenek Yay. 1. Bsk. İst. 2004, s. 32.

olan Sadreddin Konevî⁷⁸ çizgisindedir. Bu durumu onun tefsirinde özellikle de Meâric ve Risâletü'r-Retk ve'l-Fetk'te rahatça müşahede etmek mümkün-

Ayrıca bkz. Lütfullah Efendi, *Mearic*, vrk. 202b.; Afîf Ebu'l-Alâ, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, çev. Ekrem, Demirli, İz. Yay. İst. 2000, s. 37.

78 Malatyâda (1209) dünyaya gelen sadreddin Konevî, Dinî ve felsefî ilimleri çok iyi öğrenmiştir. Kendisi, en çok İbnü'l-Arabî ve Evhadu'd-Din gibi iki büyük alimden faydalanmıştır. Eserlerinde, İbnü'l-Arabî'den “*şeyh*” veya “*imam*” diye bahsederek ona olan bağlılığını her vesileyle dile getirir. Konevî'nin uslûbu, İbnü'l-Arabî'ye göre daha sistemli ve olabildiğince felsefidir. İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî (ö. 673/1274) döneminde tasavvuf, kendilerinden önceki mutasavvıfların metodu olan Hadis, Fıkıh ve Kelâm gibi dinî ilimlere göre değil, başta Felsefe olmak üzere İslâm düşüncesinin teorik ilimlerine göre ele alınmıştır. Meselâ, Konevî, tasavvufu “*İlm-i İlâhî*” (: Metafizik) veya “*Marifetullah*” olarak tarif eder (Bkz. Konevî, *Miftahu Gaybi'l-Cem ve'l-Vucûd* (: Tasavvuf Metafizigi), çev. Ekrem, Demirli, İst. 2002, s. 9, 14). Böylece yeni bir tasavvuf anlayışı geliştiren Konevî, bu yönüyle İslâm düşüncesinde Kindî, Farabî ve İbn sinâ ile oluşan, ancak Gazzalî ile belli bir ölçüde zayıflayan metafizik tasavvurunu tasavvufî tecrübe ekseninde yeni bir şekilde yorumlamıştır (Demirli, Ekrem, *Sadreddin Konevî mad. DİA. XXXV, 420-425*). Ancak hemen şunu söyleyelim ki, Konevî, tamamen İbn sinâ'nın metafizik anlayışını takip etmiş değildir. Meselâ, İbn sinâ'ya göre, metafiziğin konusu varlık iken Konevî'ye göre bunun muhtevası, Tanrı'nın varlığıdır. Daha sonra Tanrı-âlem irtibatını açıklar. Onun kitaplarında bütün konuların ilişkili olduğu en önemli mesele budur. İlâhî isimler, metafizik yapmayı mümkün kılan araçlar ve ilkelerdir. Diğer bir ifadeyle, Allah'ın âlemlerle ilişkisinde söz etmek O'nun isimlerinden söz etmek demektir. İlâhî isimler, âlemin varlık ilkesidir. İnsanın ahlâken olgunlaşması ve hakikate ulaşması Allah'ın isimleriyle ahlaklanmasıyla mümkündür. Dolayısıyla alimler arasında esmâ-i hüсна şarihliği, tasavvufun en önemli ilgi alanlarından biri olmuştur. Bu sebeple ilahî isimler yeni dönem tasavvufunun en önemli araştırma alanı olmuştur. İşte, metafiziğin konu, mesele ve ilkelerini belirleyen Konevî'ye göre en önemli ve şereflî ilim metafizik yani ilm-i ilâhidir. Çünkü bu ilim, öncelikle sahih ilhamla bâtil ilham, ilhâm ve keşif türleri gibi hususları doğru değerlendirme imkânı verir.

Konevî'ye göre, insanı gerçeğe ulaştıran iki yöntem vardır. Birincisi, delilden hareketle gerçeğe ulaşmayı hedefleyen istidlâl yöntemidir. Bunu, öncelikle filozoflar, kelâmcılar ve zaman zaman sûfiler kullanır. İkincisi ise, kalbın arındırılması ahlakın güzelleştirilmesi, riyâzet ve mücahedelelerle hakikate ulaşmayı hedefleyen tasavvufî yöntemdir (bkz. Demirli, Ekrem, *a.mad. XXXV, 422*).

Sadreddin Konevî, nazarî tasavvuf tarihinde İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini yorumlayan ilk şarih olması ve bu görüşlerin yaygınlık kazanması açısından önemli bir rol oynamıştır. Tarih boyunca birçok düşünürün teşebbüs ettiği dinle felsefenin uzlaştırılması çabalarına da büyük katkıda bulunmuştur diyebiliriz. Şu da bir gerçek ki, Fusûs'un anlaşılması için yapılmış olan yüzlerce şerhin içinde, S. Konevî'nin “*Kitâbu'l-Fukûk fî Esrârî Müstenidâti Hikemi'l-Fusûs*, nşr. M. Hocevi, Tahran 1992” adlı eseri şerh olmaktan çok eserin arka planını vermeye çalışan ve Fusûs'un anlaşılmasına katkısı büyük olan teorik bir çalışmadır. (bkz. Kılıç, M. Erol, *Fusûs mad. XIII, 232*). İşin bu noktasında, Konevî'nin bazı konularda, Üstadı İbnü'l-Arabî'den ayrıldığını da vurgulamamız gerekir. Öncelikle Konevî, üstadından daha fazla mantıkçi ve rasyonalisttir. Bâtın ile zahir arasında daha tam bir uyuma meyleder. Vahdet-i Vucûd sistemini İslâm filozoflarının klasik doktrinlerine uydurur. Nasreddin Tûsî ile münakaşalarında bu temayül açıkça görülür (bu konu için bkz. Ülken, Hilmi Ziya, *İslâm Düşüncesi*, İÜEF. Yay. İst. 1946, s. 158-159).

dür. Aslında bu, Osmanlı müfessirlerinin genel karakter özelliğidir. Osmanlı düşüncesinde, tasavvufun derin etkisi vardır. İbnü'l-Arabî'nin, Anadolu'nun çeşitli yerlerinde ikamet etmesi, Sadreddin Konevî, Davûdu Kayserî, İ.Hakkî Bursevî gibi değerli temsilcilerinin bu topraktan yetişmesi, sultanların bu zatlara karşı duydukları sevgi ve hürmet, bunun göstergesidir.

Görüleceği üzere müfessirimiz, Enbiyâ 30. ayetini nazarî tasavvuf açısından ele aldığı için, kısaca yaratılış modelleri hususunda kısa bir malumat vermek gerekir. Bilindiği gibi İslâm filozofları, evrenin yaratılışını sudur öğretisiyle açıklamaya çalışırlar. Farabî ve İbn Sîna'nın savunduğu yaratılış öğretisi, islâmî unsurlarla Yeni Eflatuncu unsurların bir sentezi niteliğindedir. Öyleyse filozoflarımızın sudur öğretisiyle, islâm'ın yaratılış öğretisi arasında bir uzlaştırmaya gittikleri açıktır.

“Yok”tan yaratma öğretisinin en hararetli ve sistematik savunucusu olan Gazzâlî, İslâm filozoflarının karşısında yer alarak Allah'ın evreni yoktan yaratıldığını savunmaktadır.

Felsefî tasavvuf ekolünün temsilcileri olan İbnü'l-Arabî ve Konevî gibi sûfiler de aynen Müslüman filozoflar gibi bir metod kullanarak evrenin yaratılışını açıklamaya çalışırlar. Ancak tabii ki aralarında önemli farklar vardır.⁷⁹ Meselâ, sûfilere göre, kâinat Allah'tan sâdır olmuştur ama Allah'tan sudur eden bu varlık, Allah ile aynı mahiyette değildir. Bu konuda İbnü'l-Arabî şöyle der: “Mümkünler varlık içinde, yok iken sonradan ortaya çıkmışlardır. Şayet bunlar parçanın bütünden ayrılışı gibi Allah'tan sâdır olsaydı o zaman varlıktan varlık'a sâdir olmuş ve böylece de ezeliyetde kendi kendisine kaim bir varlığı bulunmak vasfını kazanmış olurdu.”

Sudur meselesinde diğer bir fark ise, Tanrı'dan sâdır olan ilk şeyin ne olduğuyla ilgilidir. Filozoflara göre, Tanrı'dan sâdır olan ilk varlık akl-ı evvel (: ilk akıl) dir. Bunun kendisi tektir, fakat bünyesinde çokluk istidâdı mevcuttur.

Konevî'ye göreyse, Tanrı'dan sudur eden ilk varlık “Tek bir şey” dir ve bu da “Genel bir varlık” yani kâinatın tümü anlamında olmak şartıyla ilk akıldır. Böylece onun, Tanrı'nın rahmetini Genel varlık (ilk akıl) ile aynı şey sayması, kendisini filozoflardan ayıran bariz bir noktadır. Bu suretle Konevî, varlık dairesi (dâiretü'l-vucûd) deyimi ile Tanrı'yı da kapsayan bütün varlık'ın bir daire teşkil ettiğini, O'ndan sâdır olan şeyin yine O'na döndüğünü anlatmak ister. Böylece filozoflardaki gibi “mükemmel” den “daha az mükemmel” varlık sahalarına doğru yani Tanrı'dan çokluk âlemine incek yerde; Konevî “Tanrı-kâinât” vahdeti üzerinde ısrar ederek bu vucûd dairesinin ilk yarısına

79 Efil, Şahin, *İslâm ve Batı Düşüncesinde Yaratılış Modelleri*, Pınar, Yay. İst. 2002, s. 232-233.

Tanrı'nın rahmetini; ikinci yarısına da ilâhî rahmeti kabul eden varlık sahasını yerleştirir.⁸⁰

Nazarî tasavvuf temsilcilerine göre, Enbiya 30. âyetindeki “retk”, “*unsuru a'zam*” yani “*cismü'l-küll*” demektir. O da, kendisine “*felek-i a'zam*” denilen “arş”tır.

Buna göre, “retk” lafzı, bütün mevcûdâtın birliğini ve teklîğini ifade etmektedir. “Fetk” ise, bir bütün olan mevcûdâtın parçalara ayrılmasına denir ki buna hadiste varid olduğu üzere “amâ”, arş veya “hebâ” denir. İşte yeni eflatuncuların “*ilk akıl*”, “*küllî nefis*”, “*küllî cisim*” terimlerine karşılık İbnü'l-Arabî ve onu takip edenler “*kalem-ı alâ*”, “*levh-i mahfuz*”, “arş” veya “*insan-ı kâmil*” ta'birlerini kullanırlar.⁸¹

Şimdi, müfessirimizin de kullandığı bu terimleri kısaca gözden geçirelim:

1-) Amâ, “körlük” ve “yüksek bulut” anlamına gelen bu kelime, mutasavvıflar tarafından “*vahidiyyet*” veya “*ehâdiyyet*” mertebelerini ifade etmek için kullanılır.⁸²

Rivâyete göre, Ebû Rezîn, “*Allah âlemi yaratmadan önce neredeydi?*” diye sorduğunda, Hz. Peygamber (s.a.v): “*Rabbimiz, ne altında ne de üstünde hava bulunan bir amâ'da idi. Orada hiçbir yaratık yoktu. Rabbimizin Arşı su üzerinde idi*” şeklinde bir cevap verdi.⁸³ Hadiste geçen “amâ” lafzından ne kastedildiği hususunda muhtelif görüşler ileri sürülmüştür. Bazılarına göre, sıfat bahislerinden olan bu söze inanıp anlamını bilenlere bırakmak gerekir. Diğerlerine göre, “*Rabbimiz amâ'da idi*” ifadesi O'nun beraberinde hiçbir şey yoktu” anlamındadır.⁸⁴

80 Keklik, Nihat, *Sadreddin Konevi Felsefesinde Allah-Kâinat ve İnsan*, İÜE. Fakültesi Yay. İst. 1967, s. 87 vd. Genelde Müslüman filozoflar ve mutasavvıflarca benimsenen İslâm düşüncesindeki “*sudur teorisi*” de yoktan yaratma teorisi gibi köken itibarıyla yabancı bir teoridir. Yaratılıştı, Allah'ın zatından zorunlu bir seri mekanizme izah eden bu teori, Yeni Eflatunculuğun kurucusu Helenistik filozof Plotinus'un emanasyon adıyla anılan kozmolojik doktrinini, bazı islâmî unsurlarla yorumundan başka bir şey değildir. Bu teori daha çok mutasavvıflarca “*recelli*” sözcüğüyle ifade edilir. (bkz. Bayraktar, Mehmet, *İslâm'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, Kitâbiyat, 2. bsk. Ankara, 2001, s. 29).

81 Kılıç, *İbnü'l-Arabî mad*. DİA. XX. 493-516.

82 Lütfullah Erzurûmî, *Meâric*, vrk. 43b. Ayrıca bkz. Cebecioglu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ağaç Kitabevi Yay. 5. bsk. İst. 2009, s. 58; Afifi Ebu'l-Alâ, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, çev. Ekrem, Demirli, İz. Yay. İst. 2000, s. 226-228.

83 Tirmizî, Tefsir, 12; İbn Mâce, Mukaddime, 13, Hno: 182; İbn Hanbel, IV, 11-12.

84 Bkz. İbnü'l-Arabî el-Malikî, *Arîdetu'l-Ehvezi bi-Şerhi Sahibi't-Tirmizî*, Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, tsz. XI, 194, Hno: 3109. Bu hadisin yorumları için ayrıca bkz. Hatipoğlu, Haydar, *Sünen-i İbn Mâce Tercemesi ve Şerhi*, Kahraman, Yay. İst. 1982 (Mukaddime).

Konuyla ilgili diğer bir hadis ise, şöyledir: “Allah Teâlâ halkı zulmette yaratmıştır”.⁸⁵ İbnü'l-Arabî, bu hadiste geçen “zulmet” sözünün “amâ” kelimesiyle aynı anlama geldiğini söyler.⁸⁶ O'na göre, Allah Teâlâ “amâ'da idi” yani dipsiz bir karanlık olduğundan (Gayb-ı mutlak) asla bilinemez. Dolayısıyla insanı kâmil kendine has mistik “keşif” ve “zevk” halinde bile Allah ona karanlık bir sır olarak kalır.⁸⁷ Kur'an-ı Kerim'de de,⁸⁸ insanların annelerinin karnında birbirini takip eden “üç karanlık mertebede” de yaratıldığından bahsedilmiştir. İbnü'l-Arabî'ye göre bütün bunlar yaratılışın yokluktan meydana geldiğini, Allah'ın zatî sıfatının “nûr”⁸⁹ mâsivâ'nın aslî sıfatının ise, “karanlık” ve “korkuluk” olduğunu, ilâhî nurun karanlığı aydınlatması sonucunda varlığın vücûd bulduğunu belirtmektedir.⁹⁰ Buhârî'nin naklettiği bir rivâyette de şöyle denilmektedir: “Allah vardı ve O'ndan başka hiçbir şey yoktu ve Allah'ın Arş'ı su üzerinde bulunuyordu.” Gökler ve yerler yaratılmadan önce Allah'ın Arş'ının su üzerinde bulunduğu Kur'an-ı Kerim'de de ifade edilmektedir: “Gökleri ve yerleri altı günde yaratan O'dur. O zaman Arş'ı su üzerinde idi...” (11. Hûd, 7). Bu âyetten hareketle ilk yaratılanın su olduğu, ardından Arş'ın sonra Kürsî'nin ve bunlardan sonra da göklerle yer tabakalarının yaratıldığını söyleyenler olduğu gibi, önce Arş'ın ardından da suyun yaratıldığını söyleyenler de olmuştur.⁹¹ Heytemî, Fetâvâsı'nda, bu hadisi açıklarken “Rabbimizin Arş'ı su üzerinde idi” ifadesinde, Bakara 210.: “Onlar kendilerine Allah'ın gelmesini mi yani Allah'ın emrinin gelmesini mi bekliyorlar?” âyetinde olduğu gibi muza-fın hazfedildiğini belirtir. Aksi takdirde, “Allah var idi, onunla beraber hiçbir şey yoktu. Arş'ta O'nunla beraberdi” şeklinde anlaşılması gerekirdi. Halbuki bu ifadeyi, “Gökler ve yerler yaratılmadan önce Arş neredeydi?” şeklindeki bir sorunun cevabı olarak, “Rabbimizin Arş'ı su üzerinde idi” şeklinde anlamamız gerekir. Çünkü ezelde Allah ile beraber hiçbir şey yoktu.⁹² Nitekim Ebû Hayyan (ö. 754/1353) tefsirinde, Hûd, 7. âyetinde ki “O'nun Arş'ı su üzerinde idi” ifadesini bu şekilde tefsir etmiştir.⁹³ İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1724), bu

85 Tirmizî, İman, 18; İ.Hanbel, Müsned, II, 176.

86 İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, II, 243, I, 111.

87 Izutsu, Toshihiko, *İbn Arabî'nin Fusûsundaki Anahtar Kavramlar*, çev. Ahmet Yüksel Özemre, Kaknus Yay. 4. bsk. İst. 2005, s. 63.

88 Bkz. 39. Zümer, 6.

89 Bkz. 24. Nûr, 35.

90 Uludağ, Süleyman, *Amâ mad*. DİA. II, 553.

91 Zebidî, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*, çev. Kâmil Miras, DİB. Yay. Ankara, 1971, IX, 5-7.

92 Heytemî, *Fetâvâ'l-Hedîsiyye*, s. 265.

93 Ebû Hayyan Endelûsî, *el-Bahrul-Mühîd*, thk. Heyet, Dâru'l-Kütübî'l İlmiyye, 1. bsk. Beyrut, 2001, V, 205.

ifadeyi şöyle bir sonuca bağlar: “Şüphesiz ki, Arş ve su, gökler ve yerlerden önce yaratılmıştır. Cumhûr, cisimlerden Allah’ın ilk yarattığı şeyin Arş; ruh-lardan Allah’ın ilk yarattığı şeyin ise, Hz. Peygamber (s.a.v)ın ruhu olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Bu ruha aynı zamanda “*akl-ı evvel*” veya “*felek-i a’lâ*” da derler.⁹⁴

Konevî’ye göreyse, amâ, Cenab-ı Hakk’ın zuhur mertebelerinden yani “*Hezerât-ı Hamse*”den ilki olan “*Gaybu’l-Gayb*” veya “*lâ taayün*” (: belirsizlik, mutlak bilinmezlik) mertebesine verilen bir isimdir. Konevî kâinâtın beş mertebesinden (: varlık kategorileri) şöyle bahseder:

- a) Hakikî ve izâfî olmak üzere Gayb âlemi
- b) Esmâ ve sıfatların zuhur ettiği ve “*kalem-i a’lâ*”, rûhu’l-a’zam veya nûru Muhammedî dediğimiz Yüce ruhlar mertebesi.
- c) İnsanlık mertebesi,
- d) Mukayyed misâl âlemi mertebesi,
- e) Şehâdet mertebesi.⁹⁵

Müfessirimiz bu varlık mertebelerini, idrâk edilebilenler, idrâk edilmeyenler şeklinde bir tasnife tabi tutmuş ve böylece açıklamaya çalışmıştır.⁹⁶

Hazret, İbnü’l-Arabî’de önemli bir tasavvuf terimi haline gelmiş, “*varlığın genel mertebeleri ve âlemdeki bütün tecellileriyle birlikte ilâhî veya kevnî hakikat*” anlamında kullanılmıştır. Allah’ın her sıfatı, her ismi ve her fiili bir “*hazret*” meydana getirdiği gibi belli bir sıfatın, ismin veya fiilin her bir tecellisine de hazret denir. İbnü’l-Arabî, bu hazretleri çeşitli gruplara ayırır. Meselâ, varlığın en genel beş kategorisine “*hazerât-ı hams*” adını verir.⁹⁷

Kâinât her an yeni bir tecelli ve yeni bir yaratılış durumundadır. “*O her gün bir iştedir*” (55. Rahman, 29) meâlindeki âyeti, “*O her an yeni tecellilerle ve sürekli olarak zuhur etmektedir*” şeklinde yorumlanmıştır. Diğer bir âyette ise, “*En güzel isimler O’na aittir*” (7. Araf, 180) buyrulur. Bunlar ilâhî hazretlerden başka bir şey değildirler.⁹⁸ O halde, Allah’ın büyük ve kutsî esmâsı, ilâhî hazretin içinde dahildir ki bu hazret, diğer bütün hazretleri içinde toplar.⁹⁹

94 Bursevî, İsmail Hakkı, *Tefsîru Rûhu’l-Beyân*, Dersaadet, 1330 h. IV, 99.

95 Esasında İbnü’l-Arabî’ye ait olan bu nazariyedeki mertebeler hakkında geniş bilgi için bkz. Keklik, Nihat, *S. Konevî Felsefesinde Allah-Kâinât ve İnsan*, s. 93 vd.

96 L. Erzurumî, *Meâric*, vrk, 3a vd.

97 Ateş, Süleyman, *Hâzerât-ı Hams*, mad. DİA. XVII, 116. Ayrıca bkz. Izutsu, *Fusûstaki Anahtar Kavramlar*, s. 41-42.

98 İbnü’l-Arabî, *Futûhât*, IV, 196, 318.; el-Hakîm, *İbnü’l-Arabî Sözlüğü*, s. 279-280.

99 L. Erzurumî, *Meâric*, vrk. 92a.

Tasavvuf erbâbı, Hazret-i ilâhiyyeyi hasır, sınır ve kayıttan tenzih ettikten sonra âlemlere göre beş hazret kabul ederler. Birincisine, “*gayb-ı Mutlak, âlem-i lâ taayyün, âlem-i lâhût, amây-ı mutlak, ümmü'l-kitab*” gibi isimler veriyorlar. Bunun karşılığı olan hazrete de, “*âlem-i his*” ve âlem-i Şehâdet yani, kevn ve fesat âlemi derler.¹⁰⁰ Müfessirimiz de, âlemi, “*gayb ve şehâdet*” olmak üzere ikiye ayırıp, birincisine “*melekût*” ikincisine de, “*mülk*” tabirini kullanır. Bu âlemler, tahkik ehli ve kelamcılara göre, sebep ve vasıta olmaksızın yoktan yaratılarak; sûfî terminolojisinde ise, zuhur yoluyla Cenab-ı Hakk'tan sadir olmuştur. İshrâkiyyûn¹⁰¹ felsefesine göreyse, âlemler Cenab-ı Hakk'tan sadir olmayıp emâresi olmayan aşkın nurlar vasıtasıyla varolmuştur.¹⁰²

Bu bahsi, müfessirimiz'in hazerât-ı hams (: beş âlem) açılımıyla bitirelim: a) Âlem-i mülk (: âlem-i şehâdet) hisâlemi, b) Âlem-i melekût (: Akl-iküll, ya da nefsi küll âlemi. Bu âlem zahirî âlem olan mülk âleminin batınıdır. c) Âlem-i ceberut (: Sıfat ve Esmâ âlemi), d) Âlem-i Lahût (: Zat'ın hazreti veya gayb-ı mutlak âlemi), e) Âlem-i Mekâl (: söz, öğretici âlemi).¹⁰³ Bu hazretlerden her biri, ayna gibi bir üstündekini yansıtır. Böylece varlık dairesi tamamlanır, böylece zuhur nihayete ulaşır.¹⁰⁴

İbnü'l-Arabî'ye göre, Allah'ın vahidiyyet (: birlik) ile ahadiyyeti (tekliği) birbirinden farklıdır. Hakkında hiçbir bilgimiz bulunmayan Allah'ın zatına ve künhüne ahadiyyet; isim ve sıfatlarının tecellilerine vahidiyyet denir.¹⁰⁵ Dolayısıyla Fusûs'ta, zât-i Bârî'nin mutlak surette “*gayb*” oluşuna amâ ismini verir ve Allah'ın mutlak gayb olduğunu belirtir. Buna göre, Zât-ı ilâhinin bilinmez, tanınmaz hüviyetine amâ denilir.¹⁰⁶ İşte, kayıtlara bağlanmaktan ve itlâk ol-

100 Kam Ferid-Aynî M.Ali, *İbn Arabî'de Varlık Düşüncesi*, İnsan Yay. İst. 1992, s. 106-107.

101 İslâm'da felsefe'nin “*akıl*”, tasavvuf'ta “*vecd*” ve “*zevk*” yolları yerine, “*keşf*” e ya da “*sezgi*” ye önem veren düşünce akımı. İshrâkiyye'ye göre, varlık zulmetten nura doğru sürekli bir gelişme halindedir ve bütün nurlar ebedî varlık olan nûru'l-Envâr'a (Allah'a) karışırlar. (Bu felsefe akımı ve görüşleri hakkında bkz. Sarp, Erk Ulaş, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yay. Ankara, 2002, s. 776-777. Ayrıca bkz. Ahmed Negiri, *Mevzuatı Mustelahâtu Camii'l-Ulum*, thk. Heyet, Mektebetü Lübnân, 1. bsk. Beyrut, 1997, s. 119-120.

102 L. Erzurumî, *a.g.e.* vrk, 67a-b.

103 L. Erzurumî, *a.g.e.* vrk. 19a-b.

104 Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. Demirli Ekrem, *S. Konevi'de Bilgi ve Varlık*, İz Yay. İst. 2005, s. 249-259; Afifi Ebu'l-A'lâ, *Muhyiddin İbn-i Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmet Dağ, Kırkanbar, Yay. 2. bsk. Samsun, 1998, s. 134-135; Ülken, H. Ziya, *İslâm Düşüncesi*, s. 157-159; Kam Ferid-Aynî M.Ali, *İbn Arabî'de Varlık Düşüncesi*, s. 106-107.

105 Claude Addas, İbn Arabî Kibrit-i Ahmer'in Peşinde, çev. Atıla Ataman, Gelenek Yay. 3. bsk. İst. 2004, s. 283-284. Ayrıca bkz. Tehânevî, *Keşşâfu Istılahâtı'l-Funûn*, Kalkuta, tsz. IV, 308-309; el-Askerî Ebu Hilâl, *el-Furûk fi'l-Luğê*, thk. Cemal Abdülgani, Müessesetu'r-Risâle, 2. bsk. Beyrut, 2006, s. 233.

106 İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, II, 245. Ayrıca bkz. Cürçânî, *et-Târîfât*, İst., 1837, s. 68.

maktan yüce mertebeye amâ derler ki bu zat-ı mahzdır.¹⁰⁷ Müfessirimiz de, “*bu mertebede hiçbir yaratık olmadığı gibi, O’na hiçbir yönelme de yoktur. O, sadece ezeli, ebedi kemaliyle Zât’tır*” der ve Hz. Peygamber’in, “*Mahlukât yaratılmazdan önce Rabbimiz neredeydi*” sualine karşılık “*O amâ’da idi*” cevabındaki muradının, hem sualı sorana lütuf ve şefkat göstererek onu cevapsız bırakmama hem de anlaşılması, bilinmesi imkansız olan bu mertebeyi sarahat yoluyla değil de işaret ederek cevaplama olduğunu belirtir. Çünkü “*amâ*” dediğimiz şeyin kendisi yaratılmıştır ve onun öncesini sormak ta muhaldır. Öyle ise söylenecek söz şudur: “*Mahlukat yaratılmazdan önce Cenab-ı Hakk, nerede, nasıl gibi diğer mahlukatın hallerinden beri olarak kutsî ahadiyyet mertebesinde idi. Bu mertebe, hiçbir işaret ve emarenin bulunmadığı vahidiyyet ile; esmâ ve sıfat tecellilerinin ortaya çıktığı ulûhiyyet mertebeleri arasında zâtî bir berzahtır. Bu bahsi tahkik edip araştırmaya kitaplardan yol bulamadım. Ancak Allah’ın feyz ve ilhamına ve O’nun Tevfik ve inayetine sığınarak diyorum ki, bu konuda havass ve avam arasında üç mesele meşhur olmuştur. Birincisi, Allah teâlâ’nın yarattığı ilk şey, Hz. Peygamber (a.s.)’in nurudur. Çünkü bir hadiste “*Allah’ın yarattığı ilk şey benim nurumdur*”.¹⁰⁸ Diğer bir hadiste de. “*Allah’ın yarattığı ilk şey akıldır (veya kalemdir)*”, buyurulmuştur. Ancak nûr, akıl, kalem kelimeleri özel anlamları itibariyle aynı şeylerdir. Çünkü aynı şeyler bazen müteaddid isimlerle isimlendirilebilirler. Dolayısıyla, sûfiler, Hz. Peygamber’in nuruna bazen akl-ı evvel, akl-ı küll, ruhu küll, kalem-i a’la gibi isimler vermişlerdir. İkincisi, Allah Teâlâ, Hz. Peygamber’in bu nûr’undan âlemlerin hepsini yaydı, genişletti. Üçüncüsü ise, onun bu nûr’unu, Hz. Adem’e ardından Havva’ya ... daha sonra da Hz. Peygamber’in annesi Amina binti Vehbe yerleştirdi..”¹⁰⁹*

İşte Allah Teâlâ’nın, emr ve tekvin âleminde hiçbir şey yaratmadan önce Hz. Peygamber’in nur’unu yaratmış olması hususunda, sûfiler, ehl-i şeriat, ehl-i işrâk ve felsefeciler (her ne kadar o nûr’a değişik isimler verseler de) ittifak halindedirler. O nûr’a en güzel isimleri sûfiler vermiş ve şöyle demişlerdir: Allah Teâlâ, ezeli ve ebedi olan kendi zatının bütün kemâlâtını mücmel

107 el-Cilî Abdülkerim, *İnsân-ı Kâmil*. çev. Abdulaziz Mecdi Tolon, İz. Yay. 2. bsk. İst., 2002, s. 102-103.

108 Allah Teâlâ, mahlukatı yaratmayı irade edince Hz. Peygamber’in nûr’unu dörde böldü. Birinci kısmından, kalemi, ikinci kısmından levh-i mahfuzu, üçüncü kısmından da arşı yarattı. Sonra geriye kalan dördüncü kısmını tekrar dörde böldü ... ilh. Hz. Muhammed (s.a.v) nurundan sonra kalem mi önce yaratıldı yoksa arş mı konusunda ihtilaf edilmiş, ancak sahih başka bir hadise dayanılarak Arş’in kalem’den önce yaratıldığı vurgulanmıştır. Bkz. Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ ve Müzîlü’l-İlbâs Ammeş-tehere Mine’l-Ehâdisi ‘alâ Elsineti’n-Nâs*, Dâru İhyâit-Türâsîl-Arabî, 3. bsk. Beyrut, 1932, I, 265-266.

109 L. Erzurumî, *Meâric*, vrk. 44a-b.

olarak; “gizli bir hazine”¹¹⁰ olan mukaddes hüviyyetini de tafsili olarak Hz. Muhammed’in zatına yüklemiştir. Yine emr ve tekvin âlemlerinde meydana gelmesini murad ettiği şeylerin hepsini istisnasız olarak O’nun zatına dahil etmiştir. Çünkü ilâh-i kudret, ezeli ve ebedî olan kendi kemâlâtının varlıklarla tafsili bir şekilde ortaya çıkmasını murad etmiş ve dolayısıyla Hz. Muhammed’in nûr’unu yaratmıştır.¹¹¹

2-) Akl-ı Evvel, Hz. Peygamber’den yukarıda rivâyet edilen ve sonra da islâm filozofları tarafından benimsenen bu nazariyede, Allah’ın ilk yarattığı şeyin “İlk akıl” olduğu kabul edilmiştir. Buna aynı zamanda diğer adıyla “Kalemu’l-A’lâ”: Yüce kalem dahi denilmiştir. Çünkü Allah, ilk yaratık olan bu İlk Akıl’a kâinâtın planını Levh-ı Mahfûz üzerine yazmayı emretmişti.¹¹² Konu ile ilgili hadislerde Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Allah Teâlâ ilk defa kalemi yarattı ve ona “yaz” diye emretti. Kalem ey Rabbim neyi yazayım deyince, Allah Teâlâ “Her şeyin ölçü ve sınırlarını yaz” buyurdu. Başka bir rivayette de, “Allah’ın yarattığı ilk şey kalemdir, sonra nûn’u (ki o divit’tir) yarattı. Ardından ona, olacak olan şeyleri yaz” diye emretti.¹¹³

İşte, Hz. Peygamber’in ruhunun iki veçhi olan İlk Akıl ile Yüce Kalem mahiyet itibariyle aynı şeyden ibarettir.¹¹⁴ Akl-ı Evvel, vücûdda ilm-i ilâhî’nin teşekkül mahallidir. Kalem- A’la dedikleri de budur. İlm-i ilâhî, akl-ı evvel’den levh-i mahfuza nazil olduğu için, akl-ı evvel, levh-i mahfûz’un icmâlî; levh-i mahfuz da, onun tafsilidir. Şu da bir hakikattir ki, levh-i mahfûz’un ihata edemediği ilâhî sırlar akl-ı evvel’de mevcuttur. Akl-ı evvel’in ihata edemediği sırlar da, ilm-i ilâhîde mevcuttur. Dolayısıyla, ilm-i ilâhî “ümmü’l-Kitâb”tır.¹¹⁵

Müfessirimiz de, “akl-ı evvel, nefis-i küll, hebâ ve cism-i küll” tabirlerini ele alır. Ona göre, kalem-i a’lâ diye de isimlendirilen akl-ı evvel, ittifakla, Cenab-ı hakk’tan ilk defa sadır olan hakikat-ı Muhammediye’dir. O’na, “İmâm-ı

110 Müfessirimiz “kenz-i mahfi” kudsî hadisini şöyle açıklar: “Ben, “lâhût-ı ekber” diye isimlendirilen mutlak gayb mertebesinde gizli bir hazine idim, tanınmak ve bilinmek istedim bu sebeple lâhût-ekber mertebesinde ulûhiyet mertebesine indim ve bütün varlıkları yarattım ve böylece tecellilerimle gayb âleminden zahir âleme (melekût âleminden mülk âlemine) indim.” *Meâric*, vrk. 58b.

111 L. Erzurumî, *a.g.e.*, vrk. 44b.

112 Bkz. İbnü’l-Arabî, Muhyiddin, *el-Futûhâtü’l-Mekkiyye*, Dâru Sadır. Beyrut, tsz. II, 471; Keklik, *M. İbnü’l-Arabî Hayatı ve Çevresi*, s. 98-99.

113 Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ*, I, 263-264, (Hno: 824).

114 el-Cilî Abdülkerim, *İnsân-ı Kâmil*, s. 265.

115 el-Cilî, *a.g.e.* s. 297. S. Konevî de, kendi terminolojisinde geçen “Genel varlık” tabiriyle, Tanrı’dan sudur eden tek varlığı kasteder. Bu da ilk varlık sayılır ve aynı zamanda Tanrı’dan sonra en yüksek ilkeyi teşkil eden “İlk Akıl” ve “Yüce Kalem” ile diğer varlıklar arasındaki mertebelerde bulunan mevcutlar anlamına gelir. Bkz. Keklik, *S. Konevî’de Allah-Kâinât*, s. 85.

Mübin”de denilmiştir. Çünkü âlem-i emr ve âlem-i halk'te vücûd bularak zahir olan ve Allah Teâlâ'nın ilminin önüne geçemeyen her şey illâki, teker teker bu akl'ın kapsamına alınmıştır. Nefs-i küllî'de icmali bir şekilde bulunan ilâhî kelimelerin tafsili bir şekilde ortaya çıkarılmasına vasıta olduğu için, buna aynı zamanda kalem-i a'lâda denilmiştir.¹¹⁶

İbn Abbas'tan gelen bir rivâyette, “Allah'ın yarattığı ilk şey kalemdir... Allah Teâlâ daha sonra “nûn'u” yarattı. Ardından yeryüzünü onun üzerine yaydı. Bunun üzerine nûn kıvıldaınca, yeryüzünü sağlamlaştırdı” “Nûn” harfi gerek dil yönünden, gerekse sembolik ve derûnî açıdan yorumlanmaya ve anlaşılmaya çalışılmıştır. Bu harfe genelde “balık” veya “okka” anlamları verilmiştir.¹¹⁷

Kur'an'da şöyle buyrulur: “Nûn, Kaleme ve satır satır yazdıklarına andolsun.” (68. Kalem, 1). Bu âyette ifade edilen “Kalem”, beşerin elindeki kalem değildir. Yani kendisine kalem edilen Kalem, “cins” değil “ahd” anlamını ifade eder. Râzî'nin ifadesiyle burada zikredilen kalem akıldır. Ve o tüm mahlûkatın aslı gibi bir şeydir.¹¹⁸ Zira rivâyetlerde, Allah'ın yarattığı ilkşeyin akıl, başka bir rivayette kalem, başka birinde de, cevher olduğu ifade edilmiştir. Yüce Allah işte bu cevhere heybet ve azametle nazar edince, o eridi, çok ısındı ve ondan bir duman ve köpük çıktı; dumandan semâvât, köpükten de Arz yaratıldı. Bu haberlerin hepsi bir araya getirildiğinde, kalem, akıl ve mahlûkatın aslı olan cevher'in aynı şeyler olduğu görülür. Aksi halde bir çelişki meydana çıkar.¹¹⁹ İşte sembolizmin ve içselliğin, yorum geleneğinde daha ağır bastığı sûfi açıklamalarda buna: “Allah'ın küllî zatı ahadiyetinde mündemiş olan genel kapsayıcı ilmi” diyorlar.¹²⁰ Öyleyse “nûn”un titreşimi bizi, bir tayy-ı zaman ve tayy-ı mekan sıçramasıyla, varlık ve yaratmanın, o meçhûlumuz alanlarına götürme doluluğundadır. Merhum Elmalılı'nın belirttiği gibi, “zihinleri bir noktada derinlere götürecek Kitab-ı Münzel'den Kitab-ı HilKate ve mebde-i vücûde kadar bütün harfleri düşündürebilen...” bir sada...¹²¹ O halde diyebiliriz ki, nûn harfi, hem müfessirleri hem de sezgi ve tefekkür ehlini harekete geçirmiş; onları, yaratılış ve varoluşun en girift tabakaları arasına kadar götürmüştür.¹²²

Hulasa edecek olursak, önce kalem-i a'lâ denilen ve takdir-i ezelde kıyamete kadar cereyan edecek şeylerin bir projesini yazan ruhânî bir mebde, bir kuvvet yaratılmıştır ki buna birçokları akl-ı evvel veya nuru Muhammedî de-

116 L. Erzurumî, *a.g.e.*, vrk. 9a-b.

117 Kılıç, Sadık, *Benliğin İnşası*, İnsan Yay. İst. 2000, s. 245.

118 Râzî, *Mefâtiḥ*, XXX, 7.

119 Elmalılı, *Hak Dini*, VIII, 5263-5264.

120 Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, X, 100-101.

121 Bkz. Elmalılı, *Hak Dini*, VIII, 5254.

122 Kılıç, Sadık, *Benliğin İnşası*, s. 247.

mişlerdir. Sonra madde yaratılmıştır ki buna da cevher denilmiştir. Ardından bir su buharı gibi gaz halindeki maddeden ecrâmı semâviyye yaratılmış, sonra bunlardan mayi halinde Arzın maddesi ayrılmış ki, feza dediğimiz sema der-yasında yüzen bu maddeye kürevî olduğu anlatılmak üzere “*Nûn*” veya “*Hût*” ismi verilmiştir.¹²³

3-) Hebâ, Arapça toz anlamına gelir. İçinde, âlemdeki bütün suretlerin açıldığı, şekillerin oluştuğu madde. Ancak hebâ'nın vucûd'da bir aynı yoktur. Sadece içinde bulundurduğu suretler bakımından vardır. Aslı bakımından yoktur. Bu yönüyle hebâ, adı olan “*amâ*”ya, cismi bulunmayan “*anka*”ya benzer. Hebâ'ya “*heyula*” da denir.¹²⁴

Müfessirimiz ise şöyle tarif yapar: “*Hebâ, âlem-i emr ile âlem-i halk arasında bir berzah olan kudsî, nûranî ve değerli bir maddeden ibarettir*”.¹²⁵ Hebâ, varlığın dördüncü mertebesinde bulunur. Ondaki önceki üç mertebe ise şunlardır: Akl-ı evvel, nefis-i küllî, tabiat-ı küllî. Hebâ'dan sonra küllî cisim mertebesi bulunur. Hebâ-sûret ilişkisi, beyaz-beyazlık ilişkisine benzer. Beyaz olmadan, beyazlık anlaşılacağı gibi, suret olmadan hebâ'yı anlamak mümkün değildir.¹²⁶

Bu kelime sözlük anlamıyla Kur'an'da şöyle geçer: “*Onların yaptıkları bütün amellerine yöneldik ve onları dağılmış toz zerreciklerine çevirdik*” (25. Furkân, 23).

Hebâ, içinde âlemin suretlerinin yaratıldığı sonradan var olmuş madde-dir. Âlemin cisimlerinin suretlerini kabul etmiş karanlık cevher, filozofların madde diye isimlendirdikleri şeydir. Ancak hebâ, belirsiz manaları kabul edici bir cevher olan maddiliğinde mevcut ve belirlenmiş küllî cisimden farklıdır. Hebâ, âlemdeki cisimlerin suretlerinin maddesi olduğundan suretlerde şekillenir fakat kendisi değişmez.¹²⁷

4-) Arş, yükseklik, yüksek yer, yüksek şey demektir. Arş, Kur'an'da hem Allah'a hem de insanlara nisbet edilmektedir. Allah'a nisbet edildiğinde haberi bir sıfat sayılır. İnsanlara nisbet edildiğinde “*mülk, izzet ve saltanattan kinâye olarak hükümdarların oturdukları taht*” anlamına gelir.¹²⁸ Son dönemde kelimacı müfessirler¹²⁹ tarafından “*mülk*” ve “*saltanat*” manasına yorumlan-

123 Elmalılı, *a.g.e.* VIII, 5255-5256. Daha geniş bilgi için ayrıca bkz. Kurtûbî, *el-Câmiu*, XVIII, 146-148.

124 Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri*, s. 262.

125 L. Erzurumî, *Meâric*, vrk. 9a.

126 Cürcânî, *Târîfât*, s. 112.

127 el-Hakîm Suad, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, Kabcacı, Yay. İst. 2005, s. 281-282; krş. Futûhat, II, 433.

128 Demirci, Muhsin, *Tefsîr Terimleri Sözlüğü*, İFAV Yay. İst. 2011, s. 19-20.

129 Meselâ bkz. Râzî, *Mefâtih*, XVII, 14.

mıştır.¹³⁰ Arş Kur'an'da 21 yerde olmak üzere daima tekil olarak gelmekte ve yer ile göklerin zıddına tek bir âlemi, müfessirlerin çoğunun kanaatine göre de, “*en büyük varlık*” âlemini ifade etmektedir. Arş, yaratılış itibariyle su, yer ve göklerden önce gelir.¹³¹ Dolayısıyla İslâm bilginlerinin çoğu arş'ı, Allah'ın yarattđı ilk varlık olarak kabul ederler. Arş, Kur'an'da “*ulu*” ve “*kerim*” gibi sıfatlarla kullanılmıştır ki¹³² bu sıfatlar yerler ve gökler için kullanılmamıştır. Bu vasıflar arş'ın, bütün âlemlerin en büyüğü ve en önemlisi olduğunu gösterir. Bu yüzden Kurtûbî, onun yaratılanların en büyüğü olduğunu;¹³³ Taberî ise, buna “*kuşatıcı*” anlamını vermiştir.¹³⁴ Buna göre arş, yaratılmışların en büyüğü ve bütün âlemleri kuşatan bir âlemdir.¹³⁵

Mutasavvıflara göre ise, genelde ilk ve geniş varlık mertebesi, insan-ı kâmil'in kalbi anlamındadır.¹³⁶ Arş kelimesinin tasavvuf litiratüründe geniş bir kullanım alanı vardır. Bir manaya göre, bir varlık mertebesi olup nesne-

130 R. El-İsfehânî *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'an*, Kahraman Yay. İst. 1986, s. 493-494; Tehânevî, *Keşşaf*, III, 243.

131 Bkz. 11. Hûd, 7.

132 Bkz. 9. Tevbe, 129; 23. Mü'minûn, 86, 116.

133 Kurtûbî, *el-Câmi*, VIII, 192.

134 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VIII, 36.

135 Bkz. Yeniçeri, Celal, *Uzay ve Varlık Âyetleri Tefsiri*, Erkam Yay. 3. bsk. İst. 2006, s. 143.

136 Çünkü kutsî bir hadiste “*Yere göğe sığmadım, ancak mü'min kululumun kalbine sığdım*” (bkz. Aclûnî *Keşf*, II, 195) buyruluyor. Kâinâta bulunan her şeyin insanda bir örneği vardır. Kâinât, Allah'ın isim ve sıfatlarının toplamı olduğu gibi kâinâtın küçük bir örneği (: zübdesi) olan insan da, Allah'ın isim ve sıfatlarının toplamı olduğundan Hz. Peygamber. “*Allah Adem'i kendi suretinde yarattı*” buyurmuştur. (bkz. *Buhârî, İsti'zân*, 1; *Müslim, Birr*, 115). İbn Hacer Heytemî, önceki kutsî hadisin “*İsrâilliyat*”tan olduğunu, ancak bunun sûfilerce, “*mü'minin kalbi, Allah'a imanı, onun muhabbetini ve marifetini kapsayacak derece geniştir*” anlamında kullanıldığını belirtir. İkinci hadiste, ise, “*sureti-bi*” sözündeki zamirin Allah'a racı olmadığını belirtir. Bu zamirle “*mücerred bir vâf*”ın kastedildiğini belirtir. O zaman da bu zamir Allah'a racı olabilir. Çünkü, “*Allah Adem'i rahman suretinde yarattı*” şeklindeki rivayet bunu doğrular. (*Fetevâ*, s. 290). Müfessirimiz birinci hadise, “*İnsan-ı Kâmil'in kalbi, yerlerden ve göklerden daha geniş ve o hakkıyla marifet sahibi ve esmâ ile sıfatların tecelligâhı olduğu için böyle denilmiştir*” anlamını vermiştir (bkz. *Risâletu'l-Fetk*, s. 20). İbnü'l-Arabî bu hadisi şöyle açıklar: İlahî isimlerin hepsi insanlık mertebesinde toplanıp cem olmuştur. Allah teâlâ'nın hilafeti ancak insan-ı kâmil'de müstakim olur. Çünkü, Cenab-ı Hakk, insanın zahiri suretini, âlemin hakikat ve suretinden inşa ederken; insanın batını suretini de kendi suretinden inşa eyledi (bkz. *Futûhât*, III, 447). Futûhât'ın şarihlerinden biri olan el-Cilî, “*Bunun sırrı odur ki, Cenâb-ı Hakk, hayy'dır, âlim'dir, kâdir'dir, murid'dir, semî'dir, basîr'dir, mütekellim'dir; kezâ insan da kendi ölçüsünde hayy'dır, âlim'dir, kâdir'dir.. Esmâ-i Zâtiyye ve sıfat-ı ilâhiyye'nin ulu varlıkta müstenedi, insân-ı kâmil'den başka birisi değildir. Hakk'a nisbetle insân-ı kâmil'in misâli, bir şahsın kendi suretini görmeye mahsus olan âyinesi gibidir*” (bkz. el-Cilî, *İnsân-ı Kâmil*, s. 380-381). Öyleyse bu hadisi, “*Allah Âdem'i, kendi esmâ-ı Hüsnâ ve yüce sıfatlarının cem'i ve âyinesi suretinde yarattı*” şeklinde anlamalıyız.

ler âleminin (âlem-i halk) başlangıcıdır. “*Rahman Arş’a istivâ etti*” (20. Tâhâ, 5) ayetinde bu anlama işaret edilmiştir. Arş’ı, “*kurs’i*” takip eder. Diğer bir anlamda Arş. Allah’ın zuhur ve tecelli edeceği bir “*tenezzül mahallî*”dir (: müstevâ)...¹³⁷ Genel olarak Allah’tan başka bütün varlıklara Allah’ın Arş’ı (: arşullah) denildiği gibi, özel olarak Allah isminin mazharı olan insana da bu isim verilir. Sûfiler, yerlere ve göklere sığmayan Allah’ın, müminin kalbine sığıldığını ifade eden bir kutsî hadis naklederler. İnsân-ı kâmilin kalbı, yer ve gökten daha geniştir. Öyleyse Allah Arş’â istavâ ettiği gibi mümin kulunun kalbine de istivâ eder. Yani orada isim ve sıfatlarıyla tecelli eder. Bu durumda “kalb, Allah’ın arşı, gönül Çalab’ın tahtı” haline gelir.¹³⁸

Bu kelime, İbnü’l-Arabî’de belirli belirsiz geçer. Ona göre, belirli anlamda Arş, “*Rahman Arş üzerinde istivâ etti*” âyetinde işaret edilen Rahmân’ın arşıdır. Bu bir varlık mertebesidir ve yaratılış âleminin ilkidir; ardından kürsî gelir. Belirsiz anlamda Arş ise, özel bir zatı gösteren kendine özgü bir anlama sahip değildir. Bu anlamda Arş, anlamını tamladığı şeyden alır. Arş, ulvî bir şeye nisbet edilirse, tenezzül, zuhur ve tecelli için bir mahal haline gelir. Meselâ, ilâhî bir tenezzül ve mazhar olan fasl ve kaza arşı; alt mertebeye nisbet edildiğinde ise, ihtişam, ihata (: kuşatma), istila ve sahiplik anlamına gelen bir nitelik haline gelir. Meselâ, Rahmân’ın arşı gibi.¹³⁹

5-) İnsân-ı Kâmil: Tasavvuf tarihinin, özellikle de İbnü’l-Arabî çizgisindeki muhtevasıyla insan-ı kâmil¹⁴⁰ anlayışı, varlık ve bilgi problemleriyle ilgisi yanında, dinî ve ahlâkî boyutları da bulunan derin fikrî çaba ve rûhî tecrübenin ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Bu çizgideki insan-ı kâmil düşüncesini bizatihi Kur’an’dan çıkarmak mümkün olmasa da, insanın yeryüzündeki halifeliği,¹⁴¹ mükerrem kılınması,¹⁴² “*absen-i takvim*” üzere yaratılması, mahlûkâtın onun emrine verilmesi, kendisine esmâ’nın öğretilmesi, Allah’ın bazılarında kendi tarafından ilim verilmesi¹⁴³ gibi hasletlerini bildiren âyetlerin yorumlanmasından doğduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca Hz. Peygamber’in vasıflarını bildiren âyetlerde¹⁴⁴ tasavvufun, insân-ı kâmil konusundaki dayanağının Kur’an oldu-

137 Bkz. L. Erzurumî, *Meâric*, vrk. 9a-b.

138 Uludağ, *Arş mad.* III, 410. Ayrıca bkz. İbnü’l-Arabî, *Fusûs*, I, 165; II, 227, 277.

139 el-Hakîm, *İbnü’l-Arabî Sözlüğü*, s. 76-78.

140 “*İnsan-ı kâmil*” deyimini ilk defa İbnü’l-Arabî’de görülür. Bu tabir, sonra el-Cilî’nin eserinin ismini teşkil eder. (Keklik, *S. Konevi’de Allah Kainat ve İnsan*, s. 81.)

141 Bkz. 2. Bakara, 30.

142 Bkz. 17. İsrâ, 70.

143 Bkz. 2. Bakara, 30; 17. İsrâ, 70; 95. Tîn, 4; 45. Câsiye, 13; 33. Ahzâb, 72; 18. Kehf, 65.

144 Meselâ bkz. 33. Ahzâb, 21; 21. Enbiyâ, 107.

ğuna delil olarak gösterilmektedir.¹⁴⁵

Gerçek insân-ı kâmil, vücûb ile imkân arasında berzahtır (: vasıta, dar geçit, iki şey arasındaki mesafe), hadis sıfatlarla, kıdem sıfatlarını ve hükümlerin arasını toplayan aynadır. O, Hakk ile halk arasında vasıtaadır. Hakk'ın feyzi, imdâdı onun vasıtasıyla yayılır. Hakk'tan gayrı her şey, ya ulvîdir veya suflüdür. Her ikisi arasında, ikisinden de ayrı olmayan bir berzehiyet olmasaydı, irtibatlılık sebebiyle ilâhî yardım âleminde hiçbir şey ulaşmazdı.¹⁴⁶ Cürcânî'ye göre, O kevnî, cüz'î, küllî, ilâhî âlemlerin tümünü toplar.¹⁴⁷ Dolayısıyla O, ilâhî kevnî kitapların tümünü toplayan "ümmü'l-kitaptır".¹⁴⁸ İnsân-ı kâmile ulaşan, hakk'a vasıl olmuştur. O'nu gören Hakk'ı görmüş gibidir. O'nu seven Hakk'ı sevmiştir. "De ki, eğer Allah'ı seviyorsanız, bana uyunuz ki Allah da sizi sevsin" (3. Al-i İmran, 31) âyetinin de gösterdiği gibi, O'na itaat Hakk'a itaat; O'na isyan Hakk'a isyan gibidir. İnsân-ı kâmilden murad, Hz. Muhammed (s.a.v) ve O'nun manevî mirasına hakkıyla sahip olanlardır.

İbnü'l-Arabî'ye göre, O, Hakk ile âlemler arasında bir berzah olarak ilâhî isimlerle zuhur eder ve Hakk olur; imkânın hakikatiyle zuhur eder ve halk olur.¹⁴⁹ Çünkü İnsân-ı kâmil, âlemin hakikatlarını toplar ve O Hakk'ın suretidir.¹⁵⁰ Allah Teâlâ, onu iki tarafı (: Hakk ve halk) birleştiren bir berzah olarak yaratmıştır. Bu nedenle Allah'a halifelik, insân-ı kâmil için geçerli olabilir. Çünkü Allah, onun görünür suretini âlemin hakikat ve suretlerinden; görünmeyen suretini ise, kendi suretine göre yaratmıştır. Onun hakkında "Ben, onun işiten kulağı, gören gözü olurum" demiş ancak,¹⁵¹ "Onun kulağı ve gözü olurum" demeyerek iki sureti ayırmıştır. Böylece o halife, âlemdeki her mevcûdâta, onların hakikatlerini talep ettiği nisbetle vardır. Yoksa o, âlemdeki her mevcûdun kendisi değildir.¹⁵²

145 Erzurum'lu İbrahim Hakkı, *İnsân-ı Kâmil*, hazırlayan, Mehmet Suat Demir, Erih-Der Yay., Erzurum, 2010, s. 5.

146 Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 314-315.

147 Cürcânî, *Târîfât*, s. 17.

148 Bkz. Konevî, *Mir'âtü'l-İrfân*, s. 31, Ta'likat kısmı, s. 49-50.

149 İbnü'l-Arabî, *Futûhât*, II, 391; III, 447.

150 İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 55.

151 Buhârî Rikâk, 38, Mevlânâ, "Attığın zaman sen atmadın lakin Allah attı" (8. Enfâl, 17) âyetini bu hadisle tefsir eder ve şunu demek ister: Yüce Allah'ın nezdinde yüksek makamlara (başta Hz. Peygamber gibi) sahip olan zatlar, Allah'ın inayetine mazhar olunca, işlerinde, O'nun izniyle hariküladelikler gösterip, âdetâ O'nun izniyle ve O'nun adına işler yapabilirler. Bkz. Güllüce Hüseyin, *Kur'an Tefsiri Açısından Mesnevi*, Ötüken Yay. İst. 1999, s. 125.

152 İbnü'l-Arabî, *Fusûs* s. 55.

İbnu'l-Arabî, aynı zamanda insan-ı kâmil'in ideal modeli olarak tasavvur ettiği Âdem ile ulûhiyyet mertebesi arasındaki ilişkiyi de ele almaktadır.¹⁵³ Ona göre insan, âlemin yaratılış sebebidir. Başka bir ifadeyle Tanrı'nın âlemi yaratmadaki bilinmek amacı, ancak insanın "*En güzel şekilde yaratılmasıyla gerçekleşmiştir*".¹⁵⁴ İbn Arabî insanın, kevnî ve ferdî olmak üzere iki düzeyde idrâk edilebileceğini belirtir. İnsan Hakk ile âlem arasında bir ara konumda bulunduğundan mahlûkatın en üst mevkiini işgal etmektedir. Buna mukabil insanı ferdî düzeyde göz önüne aldığımızda, onların pek azının "insan-ı kâmil" payesine layık olduğunu görürüz. Aslında insanların hepsi aynı ontolojik "cem etme yeteneği" ile doğal olarak donatılmışlardır ama insanların hepsi de kendilerindeki bu yeteneğin bilincine vakıf bulunmamaktadırlar.¹⁵⁵ Öyleyse kâmil insan, suret açısından küçük âlem, mana açısından da büyük âlemdir. İnsan mana açısından büyük âlem olduğu için Allah insanı, "*Hayat, İlim, İrade, Kudret, Duyma, Görme, Kelâm*" gibi kendi sonsuz sıfatlarından birçoğlarına ortak kıldı ve kendini, insanda bu sıfatlarıyla bilip bildirdi. Kamil insan, bu âlemin ruhu ve âlem de onun cesedi gibidir ve cesed daima ruhunu aramakta ve arzulamaktadır.¹⁵⁶

"Allah insanı kendi sureti üzre yaratmıştır. Zira insan, ruh ve Rahmanı nefsten ibarettir. İnsan, bütünlüğü ile âlemlerin bir toplamı ve özeti (zübdesi) olduğu için Gayb, Ceberût, melekût ve Şühûd âlemleri de insandadır. Dolayısıyla insan âlem'in ruhu gibidir. İnsanın dışı âlem, içi de Hakk'tır. Onun içi, dışını idare ve tedbir eder. Allah insana, onun şahdamarından daha yakındır".¹⁵⁷ Böyle olunca da, "Nefsini bilen Allah'ını bilmiş olur".¹⁵⁸

153 S. Konevî'nin varlık ve bilgi anlayışının ana kavramlarından birisi, iki şey arasındaki "münasebet" ve "irtibat" kavramıdır. Tanrı'nın âleme te'sir etmesi için veya âlemin Tanrı'yı bilebilmesi için her ikisi arasında belirli bir münasebet bulunmalıdır. Konevî'ye göre, bir şey kendisine her yönden zıt olan başka bir şeye tesir edemez. Ya da bir şey kendisine tamamen zıt bir şey tarafından bilinemez. Şu halde, insanın Tanrı'yı bilebilmesi için kendisiyle ulûhiyyet mertebesi arasında belirli bir ilişki ve münasebetin bulunması gerekir (bkz. Konevî, *Fusûs'ul-bikemîn sırları*, çev. Ekrem Demirli, İz Yay. 2. bsk. İst. 2003, s. 19). Eğer İnsan olmasaydı, âlemdeki hiçbir şey, irtibat ve münasebet olmadığından dolayı vahdânî olan ilâhî yardımı kabul edemezdi ve bu yardım ona ulaşamazdı (bkz. Konevî, *Vahdet-i Vucûd ve Esasları*, çev. E. Demirli, İz Yay. 2. Bsk. İst. 2004, s. 79 vd.

154 İbnü'l-Arabî'nin insân-ı kâmil hakkındaki görüşlerine yapılan itirazlar konusunda geniş bilgi için bkz. Şeyh Mekki-Ahmed Neyli, *İbn Arabî Müdafası*, s. 39-40, 107 vd.

155 Bkz. İzutsu, *Fusûs'taki Anahtar Kavramlar*, s. 325-326; Ayrıca bkz. Affi, İbn Arabî'de Tasavvuf Felsefesi, s. 89 vd; a. Mlf, *Fusûs Okumaları İçin Anahtar*, s. 57 vd.

156 Sunar, Cavit. *Varlık Hakkında Ana Düşünceler*, AÜİF. Yay. Ankara, 1977, s. 186.

157 Bkz. 50. Kâf, 16; 67. Mülk, 14.

158 Bkz. Aclûnî, *Keşfü'l-Hafa*, II, 262 (Hno: 2532). İbnü'l-Arabî'ye göre, hakk, Gaybı mutlak olduğu için asla bilinemez. Kâmil insana has mistik "*keşf*" ve "*zevk*" halinde bile Cenab-ı Hakk karanlık bir sır olarak kalır. Hakk, Ancak tecellilerinin büründüğü suretlerde

Diğer yönden Konevî'nin düşünce dünyası da, tam anlamıyla bir insan ve Tanrı varlık tasavvuruna dayanır. İnsan bu âlemde her şeyin esasıdır. Bu durum insanın özellikle de bütün dönemlerde insân-ı kâmilin yegâne örneği sayılan Hz. Muhammed'e duyulan saygı ve onun dindarlığın temelini oluşturmasında kendini gösterir. Konevî'ye göre, Hz. Peygamber salt bir ahlâk modeli veya bir Tanrı elçisi değil, aynı zamanda ontolojik bir ilke ve prensibe dönüşmüş, onun zaman üstü kişiliği ve hakikati, varlığın gayesi oluşu Konevî sonrasında sûflerin temel konusu haline gelmiştir. Buna göre, Hz. Peygamber âlemin hem varlık hem bekâ sebebidir.¹⁵⁹ Gayb ve Şehâdet (akıl sahası ile madde âlemi), ya da Hakk ile halk arasında bir berzah (: geçit) olarak yaratılan ayrıca Allah hakkında en kuvvetli delili teşkil eden insân-ı kâmil, Allah ile yaratıklar arasında ilâhî emirlerin nakledilmesi için bir vasıttır. İnsan, birçok makamlara sahip olmakla beraber, en büyük makam olarak Tanrı'ya naibtir. Dolayısıyla olgun insan aktif olarak her şeydir. Konevî bu hususta daha da ileri giderek, her şeyin olgun insan'da zuhur ettiğini, çünkü onun bir "toplayıcı özet" olduğunu ileri sürer.

Olgun insan diğer bir bakımdan da, Allah'ın "zât isimleri"ni keşfedebilen bircik yaratıktır. Çünkü O, ulûhiyet sıfatları konusunda taakkul (: intellect-ion) sahibidir. İnsan bir "âlem-i sağır" (: micro-cosmos) olarak ilâhî isimler ile bu isimlerle isimlenen Varlık mertebesi (: Hazretü'l-Müsemma) arasında bir "toplayıcı orta kitap" halinde yaratılmıştır.¹⁶⁰

Toparlayacak olursak gerek metafizik mahiyeti ve tabiatında gerekse tasavvufî tecrübeye delâleti bakımından insân-ı kâmil ile eşanlamlı bazı kelimeler şunlardır: "el-Hak, el-mahluk bihi" (: yaratmada vasıta olan Hak), "aslul-âlemi" (: âlemin aslı), "Heyûlâ, madde-i ûlâ" (: ilk madde), "Hakikat-ı külliye" (: küllî hakikat), "Akl-ı Evvel" (: ilk akıl), "Kalem-ı A'la" (: Yüce Kalem), "Nûru Muhammedî" (: Hz. Muhammed'in nuru), "Kelime-i Câmîa" (: birleştirici hakikat).¹⁶¹

bilinebilir. Dolayısıyla, hakk'ı bizatihi "la taayyün mertebesinde bilmeye yönelik olan boş gayreti terketmemiz gerekir... Biz ancak kendi bilincimizle kendi nefsimize nüfuz edebilir ve burada sürüp giden tecellinin ilâhî faaliyetini içinden tadabilir, yaşayabiliriz. İşte bu anlamda nefsimizi bilmek, "Rabbimiz" bilmeye doğru ilk adım sayılabilir. Bkz. İzutsu, *a.g.e.*, s. 63-64.

159 Demirli, Ekrem, *S. Konevî mad.* DİA. XXXV, 423.

160 Keklik, *S. Konevî'de Allah-İnsan*, s. 130.

161 Bu bağlamda eşanlamlı terimlerin çokluğunun iki temel sebebi vardır: Birincisi, İbnü'l-Arabî'deki her terim herhangi bir hakikatı gösteren bir kelimedir. Bu hakikat gerçekte tektir, fakat farklı yönlere sahiptir. Sözeliliği Muhammedî hakikat, tek bir hakikattır ve çeşitli yönlerinde ve bağlantılarında çoğalır. Böylece her yön kendisine özgü bir nitelik, buna bağlı olarak ta başka bir isim kazanır. İşte böylece eşanlamlı terimler çoğalır. İkinci-

Kısacası, “*bu insân-ı kâmil*”, “*menbau'l-envâr*” (: nurların kaynağı), “*mâdenü'l-esrâr*” (: sırların madeni) ve “*kudvetü'l-ahyâr*” (: hayırlı kimselerin örnek edineceği bir numune)dır.¹⁶²

Müfessirimiz de, risâlesine, Enbiyâ 30. âyetini zikrederek başlar ve bununla ilgili maksadını açıklamak sadedinde şöyle der: “Ben bu âyete dayanarak esasen en büyük hilafet ve niyabetin sırlarını açıklamak istedim. Tabî ki bu âyet hakkında âlimlerin ve feylesofların birtakım görüşleri vardır. Ancak ben bu âyetin, insân-ı kâmil’in hilafet ve niyabetinin beyanına dayandığını gördüm. Çünkü âlem, âdem (insân-ı kâmil) suretindedir. Dolayısıyla âlemi bilmek, insân-ı kâmil’i (s.a.v) bilmektir. Nitekim O şöyle buyurmuştur: “*Kim nefsinin bilirse Rabbi’ni bilmıştır. Kim de, her ikisini bilirse şüphesiz âlemi (yani, “ratk ve fetk” olayının sırrını) bilmıştır*”.¹⁶³ Müellifimiz daha sonra, nefsinin bilmenin ve ilâhî marifete ulaşmanın yolunu ve kâmil insan’ın mertebelerini sayar. Ona göre nefsin bilinmesi ve onun kemâle ermesi, irşâd, terbiye, riyâzat, tezkiye, zikir, fikir ile olur. Ne zaman ki salık, tabiatını temizler, nefsinin tezkiye eder ve kalbini arındırırsa, göğsü inşirah eder, kalbi açılır, ruhu ve sırrı inkişâf eder. Böyle olunca da, onun nuru, ilmi ve irfanı ziyadeleşir, ferahlar ve mesrur olur. Sonuçta da, bir önceki halinin, maneviyatta katettiği merhalelerin hilafına olduğunu anlar. Yani, nefsi, kalbi ve ruhunun semasının, bedeni, tabiatı ve kalıbının arzından ayrılışının sırrına vakıf olur. Sonra, yaptığı nefis mücahadesinin sonunda elde ettiği nûr, ilim ve irfanın feyziyle kalbinin semasının, bedeninin arzından ayrıldığını yakinen bilir.¹⁶⁴ Sonra hilafetin yedi kat semasında urûc eder, yükselir, taki beşinci semada Hakk’ın kulağı, gözü ve lisanı olur. Böylece esmâ ve zat tecellileri düzeyine yükselir, altıncı semada ise, ilahî hilafet ve Rabbânî niyabete layık ve müstehak olur.¹⁶⁵

Ayrıca ona göre, kâfir ve müşriklerin de, kendi nefis ve varlıklarının sırrını bilmeleri sayesinde, bu “*ratk ve fetk*” olayının hakikatını bilmeleri mümkündür.

cisi, Hicrî dört ve beşinci asırlarda İslâmî düşüncenin bariz özelliği olan din ile felsefeyi uzlaştırma temayülü İbnü'l-Arabî’de de geniş ölçüde yer bulmuştur. Dolayısıyla o, bütün fikrî gelişmeler ve akımları içine alan bir uzlaştırma eğiliminin sahibidir ve felsefi tavrında geçmiş ekollerin birbirleriyle çelişen inançlarını birleştirmiştir. O geniş ufku sayesinde, birbirlerinden uzak eski terim ve anlayışları kendi teorisine sığdırmıştır. Geniş bilgi için bkz. El-Hakîm Suad, *İbnü'l-Arabî Gözlüğü*, s. 367-374.

162 Erzurumlu, İ. Hakkı, *İnsân-ı Kâmil*, s. 41, 76. Ayrıca bkz. L. Erzurumî, Meâric, vrk. 189a; Çelik, Ahmet, *Tasavvufî Tefsir Alûsî Örneği*, Ekev Yay. Erzurum, 2002, s. 147-149.

163 Lutfullah Erzurumî, *Risâletü'r-Ratk ve Feyzu'l-Fetk ve'n-Netk*. nşr. Sadi, Çöğenli, Erzurum, 2012, s. 3.

164 Bkz. L. Erzurumî, *Risâle*, s. 4.

165 A. Mlf, *a.g.e*, s. 11-12.

Çünkü onlar, annelerinin karnında, onların nefislerinin semasına ve bedenlerinin arzına bitişik (ratk) bir halde cenin olarak bulduklarını, sonradan Allah'ın onları annelerinin rahminden ayırdığını, ölünceye kadar, çocukluk, gençlik ve olgunluk devrelerinden geçtiklerini bilirler. Onların bitişik iken annelerinin rahimlerinden ayrılmaları; bitişik bir haldeki göklerin ve yerlerin birbirlerinden ayrılmaları gibidir. Onu bildikleri gibi bunu da mukayese yoluyla bilmeleri mümkündür. İşte bu sebeptir ki, Yüce Allah, "Onlar bilmiyorlar mı ki, gökler ve yerler bitişik iken biz onları ayırdık" (21. Enbiyâ, 30) buyurmuştur. Dolayısıyla her insanda, kendi nefisini bilme istidat ve kabiliyeti vardır. Öyle ise, "nefsini bilen Rabbini de bilir" sözünün hükmü, her insana şamildir.¹⁶⁶ Çünkü insanın yaratılışının bidayetinde, nefsi, kalbi ve ruhunun semavatı, tabiat ve bedeninin arzı ile bitişik idi. Sonra doğdu, yaşadı, büyüdü ve olgunlaştı. Müteakiben hevâ ve masivâ'yı terketmesi ve de zikri, fikri, takvası sebebiyle, semâ ile yeryüzü arasında olduğu gibi semâvâtı arzından ayrıldı, yükseldi ve nihâyetsân-ı kâmil makamına erişti. Yedi kat göklerin birbirlerinden ayrılıp yükselmeleri gibi insanın da, fenâfillah, bekâbillah, kâmil insan ve Allah'ın halifesi olması gibi yedi makamı vardır. Dolayısıyla insanın kemâlât yolculuğundaki durumu yedi kat yer ve yedi kat semânın durumu gibidir. Bu sebeple diyoruz ki, âlemin hali, durumu, insan suretindedir. İnsan-ı kâmil görünüşte küçük, ancak hakikat ve mana yönünden büyüktür. Alem ise, görünüşte büyük, hakikat ve mahiyet itibarıyla küçüktür. Bütün âlem, insanda ki mutlak kemalata nisbetle deryadaki bir katre gibidir.¹⁶⁷ Sekizinci felekte yıldızların ortaya çıkması gibi, Hilafet yolunda yedi mertebeyi geçerek kemâlât derecesine yükselen insana da, sekizinci mertebede zât ve esmâ sıraları zahir olur. İşte bu hilafet makamı, yerler, gökler de dahil, eşyanın hakikatına ve sıralarına vukûfiyeti gerektiren bir¹⁶⁸ makamdır. Tüm eşyanın hakikatı ise, sudur. Onun için Allah Teâlâ, "Biz, canlı her şeyi sudan yarattık" buyurdu.¹⁶⁹ Yani, her şeyin sudan yaratılması hakikatının sırrı, hilafetin sırrını ortaya çıkarır. Çünkü o insân-ı kâmil nefisini bilince Rabbi'ni bildi. Rabbini de bilince tüm âlemi bildi, tanıdı ve hilafet makamına yükseldi. Ardından her şeyin oluş sırrını teşkil eden suyun, marifet ve muhabbet suyundan yaratıldığını müşahede etti. Önce su yaratıldı. Ardından onun hararetinden yeryüzü yaratıldı. Su ve yeryüzü hare-

166 L. Erzurumî, *Risâle*, s. 13-14.

167 L. Erzurumî, *a.g.e.*, 38-39. Ayrıca bkz. L. Erzurumî, *Meâric*, vrk. 189a.

168 Bkz. L. Erzurumî, *Risâle*, s. 30.

169 Ayetteki "Her canlı şey" ifadesi, sadece canlıları değil, bitkiler, meyveler... gibi her şeyi içine alan mutlak bir ifadedir. Bu görüş, kastedilen manaya daha uygundur. Buna göre, Cenab-ı Hakk, sanki, "yağmur yağdırmak ve o yağmurdan yeryüzündeki bitki vs. her şeyi canlı kılmamız için semayı, yerden yarıp ayırdık" demek istemiştir. (bkz. Râzî, *Mefâtih*, XXII, 163-164). Müfessirimiz de dahil olmak üzere çoğunluğun görüşü budur.

ketlenip çarpışınca Allah Teâlâ sabit dağları yarattı... derken görüldüğü gibi yeryüzü istikrar kazandı. Nitekim Cenab-ı Hakk, “*Ve yeryüzü onları sarsmasın diye kalkmaz ve kıvıldamaz dağları yarattık*” (21. Enbiyâ, 31) buyurdu. İşte hilafetin sırrı da budur. Su ve yeryüzü gibi hilafetin tabiatı da hareketlenip çarpışır sonra o makama sultanlar gönderilir ve o hilafete, dağların yeryüzüne kazık kılındığı gibi “*evtâd*”¹⁷⁰ görevi verilir de, böylece o istikrar kazanarak sükûnete kavuşur.

Daha sonra yeryüzünde müşahede ettiğimiz gibi sayısız varlık yaratıldı.. Ardından sudan havayı, ondan ateşi, ateşin dumanından (duhan) dünya semasını, sonra ikinci semayı ve derken yedi kat semayı yarattı... Sonra marifet ve muhabbet suyundan melekleri.. sonra akl-ı evvel’i yani unsuru a’zami (: cism-i küllî veya levh-i mahfuz ya da büyük Arş’ı), peşine de Kürsü’ü yarattı. Sonra da, tüm gökleri ve yerleri Arş ve Kürsü’de yerleştirdi. “*Onun Kürsü’sü gökleri ve yeri içine almıştır. Bunları korumak, O’na ağır da gelmez*” (2. Bakara,). Böylece bütün varlığı Arş’ta, Arş’ı da su üzerindedir. İşte “*Biz her canlıyı sudan yarattık*” sözünün sırrı budur.¹⁷¹

Sonuç

18. yüzyılın büyük simalarından biri olan Erzurum’lu müfessir Lütfullah Efendi birçok dalda te’lif ettiği eserleriyle araştırılıp literatürümüze kazandırılması gereken tarihî bir şahsiyettir. Tefsir, Tasavvuf, Kelâm, Felsefe, Mantık ve Usûl alanlarındaki eserleri dikkat çekicidir. Özellikle de, “*Râmûzu’t-tabrîr ve’t-tefsîr*” adlı tefsiri ile esmây-ı hüsnâyı şerhettiği “*Meâricü’l-Envâr fî Medârici’l-Esrâr*” adlı hacimli eserleri fazlasıyla incelenmeyi hak etmektedir.

Müfessirimiz tefsirinde, kâinâtın yaratılışını veciz bir şekilde ifade eden ve farklı yorumlara neden olan Enbiyâ, 30. âyetini yorumlarken diğer müfessirlerin görüşlerine yer vermekle birlikte ilginç tercih ve tespitler yaparak bu âyetin daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunmuştur.

Lütfullah Efendi, bu âyetin başında gelen ve o günün insanlarını açıkça kınayan “*Görmüyorlar mı*” şeklindeki ifade konusunda hem epistemolojik hem de Kur’an’ın muhatapları açısından bir incelik yakalayarak bu ifadede ki anlam zorluğunu gidermiştir. Çünkü bu âyetin nüzul dönemindeki insanlar,

170 Süfîler, kendilerine “*evtâd*” yani dünyanın çivisi veya kâinâtın dengesi diyebileceğimiz “*evliyâ ve esfyânın efendileri, mahlukatın kıvami*” olan dört zattan bahsederler (bkz. Bursavî, *Rûhu’l-Beyân*, X, 294). İbnü’l-Arabî’ye göre, kendilerine “*ricâlu’l-gayb*” denilen bu dört zat, daima hayatta olan dört peygamberin naibleridir. (bkz. Claude Attas, *Kibrîti-Ahmer’in Peşinde*, s. 77-78.

171 L. Erzurumî, *Risâle*, s. 30-32. Ayrıca bkz. A. Mlf, *Râmûzu’t-Tabrîr* vrk. 227b.

önceden bitişik olan göklerin ve yerlerin birbirlerinden ayrılıp daha sonra yedi kat sema ve yedi kat yer haline geldiklerine şahit olmamışlardır ki, Kur'an onları bu ifade ile azarlayıp kınasın. Dolayısıyla müfessirimiz, hem bu âyetteki "Görmüyorlar mı", hem de Furkân 45 âyetindeki "Rabbine bakmadın mı" gibi benzer ifadelere, "Bilmiyorlar mı ki" şeklinde mecâzî bir anlam vermiştir.

Yine bu âyetin sonundaki "Biz canlı her şeyi sudan yarattık" şeklindeki ifadeyi de, "Biz, (hava, ateş, su ve topraktan oluşmuş) her canlıyı sudan yarattık" şeklinde yorumlamış ve "canlıların hayatlarını idâme ettirmelerinin en çok suya dayandığı için mevcûdât bu âyette suya nisbet edilmiştir" diyerek zoraki te'villere girişmemiştir. Çünkü bazı müfessirlerin tercih ettiği gibi eğer buna bir müzaf takdir edilmeden zahiri üzere "Canlı her şeyi sudan yarattık" şeklinde bir anlam verilmesi halinde; suyun neden yaratıldığı ya da suyun aslının ne olduğu sorusu akla gelir ki, müfessirimiz buna da, ya vahye dayanarak ya da sadık bir ilhama (: keşfe) göre cevap verilebileceğini söyler ve bu soruya da, Tevrat'tan bir rivâyetle cevap vermeye çalışır. Buna göre, suyun aslının, ilk madde olarak telakki edilen "heyûlâ-ı ülâ" (: İlk asıl madde) yani bir "cevher" olduğu anlaşılır. Râzî'nin de naklettiği bu habere göre, "Allah Teâlâ bir cevher yarattı ve ona heybet ve azamet nazarıyla bakınca o eridi ve âlemin heyûlası oldu. Ondan da yerler, gökler ve diğer bütün varlıklar yaratıldı".

Müfessirimiz aynı âyeti, *Meâricu'l-Envâr* ve *Risâletu'l-Retk* ve'l-Fetk isimli eserlerinde ise, tamamen "nazarî sûfî" geleneği diye isimlendirdiğimiz felsefî tasavvuf geleneği açısından ele almıştır. Bu gelenek birçok Osmanlı müfessirinin genel karakter özelliğini oluşturmaktadır ve bunun tesirlerini daha sistemli bir şekilde Lütfullah Efendi de müşahede etmekteyiz. Nitekim O, "Bu ümmet içinde ilimle uğraşanlardan sadece kendilerine "sufî" denilen taife, varlık ilminin sırrına vakıf olmuştur. Diğerleri, bu his ve sebepler âleminde hapsolmuş, akıllarının ittîfâk ettikleri felsefî kanunların esiri olduklarından dolayı bu sır ve hakikatten uzak kalmışlardır" (Meâric, vrk. 42^b) diyerek sûfilere övmüştür.

Bilindiği gibi İslâm filozofları Farabî ve İbn Sînâ, evrenin yaratılışını "sudur" öğretisiyle açıklamaya çalışırlar. Bu öğretiyi, İslâmî unsurlarla Yeni Eflâtuncu unsurların bir sentezi niteliğindedir. Felsefî tasavvuf ekolünün temsilcileri olan İbnu'l-Arabî ve Sadreddin Konevî de, aynen Müslüman filozoflar gibi bu metodu kullanarak evrenin yaratılışını açıklamaya çalışırlar. Ancak tabii ki aralarında önemli farklar mevcuttur. Meselâ, sûfilere göre, kâinât Allah'tan sâdir olmuştur ama Allah'tan sâdir, olan bu varlık, Allah ile aynı mahiyette değildir. Nitekim şeyh İbnü'l-Arabî bu hususta şöyle der: "Mümkünler, varlık içinde yok iken sonradan ortaya çıkmışlardır. Şayet bunlar parçanın bütünden ayrıldığı gibi Allah'tan sâdir olmuş olsaydı o zaman Varlıktan varlık'a sâdir olmuş ve böylece de ezeliyet de kendi kendisine kaim bir varlığı bulunmak vasfını kazanmış olurdu."

Sudur meselesinde diğerk önemli bir fark ise, Allah'tan sâdir olan ilk şeyin ne olduğuyula ilgilidir. Filozoflara göre, Tanrı'dan sâdir olan ilk varlık "akl-ı Evvel"dir ve bunun kendisi tektir fakat bünyesinde çokluk istidâdı mevcuttur. Konevî'ye göre, Allah'tan sudur eden ilk varlık "Tek bir şey"dir ve bu da "Genel bir varlık" yani kâinâtın tümü anlamında olmak şartıyla ilk akıldır. Böylece onun, Allah'ın rahmetini Genel varlık (: ilk akıl) ile aynı şey sayması kendisini filozoflardan ayıran bariz bir noktadır. Onun böylece, Tanrı'dan sâdir olan ilk şeyin "genel varlık tecellisi" anlamındaki "*vucûd-i Âmm*" olduğunu belirtip, ilk akl'ın varlığının, işte bu varlık sayesinde gerçekleştiğini söylemesi; "vahdet-i Vucûd"u benimseyen sûfilerin varlık mertebeleri arasında oldukça farklı bir ayrışımı gösterir.

Nazarî sûfi temsilcilerine göre, Enbiyâ 30. âyetindeki "*retk*" kavramı, "Unsûru a'zam" yani "Cismü'l-Küll" veya kendisine "Felek-i a'zam" denilen "Arş" demektir. Dolayısıyla "*retk*" kavramı, bütün mevcûdâtın birliğini ve tekliğini ifade etmektedir. "*Fetk*" ise, bir bütün olan mevcûdatın parçalara ayrılmasına denir ki buna hadiste varid olduğu üzere "*A'ma, Arş*" veya "*hebâ*" denir. İşte yeni Eflatuncuların "*İlk Akıl, Külli nefis, Külli cisim*" tabirlerine karşılık; İbnü'l-Arabî ve onu takip eden sûfiler, "Kalem-ı A'la, Levh-i Mahfûz, Arş" veya "İnsân-ı Kâmil" tabirlerini kullanırlar. Müfessirimiz de, "Hazerat-ı Hams" diye adlandırılan varlığın mertebeleri hususunda, "Kalem-i a'lâ'da, Cenâb-ı Hakk'ın zuhurunun, nuru Muhammedî olduğunu" (*Meâric*, vrk. 193^b) söyleyerek meseleyi daha netleştirmiştir. Nitekim o, konuyla ilgili risâlesi'nin dibacesinde de: "*Ben bu âyete (Enbiyâ, 30) dayanarak en büyük hilafet ve niyabet'in sırlarını açıklamak istedim. Çünkü ben, bu âyetin, İnsân-ı Kâmil'in hilafet ve niyabetinin beyanına dayandığını gördüm. Âlem, âdem (İnsan-ı Kâmil) suretindedir. Dolayısıyla âlemi bilmek, İnsân-ı Kâmil'i (s.a.v) bilmektir*" diyerek âlemin varoluşunu açıklama sâdedinde İnsân-ı kâmil'e odaklanır. Zaten Tasavvuf Tarihi'nin, özellikle de İbnü'l-Arabî çizgisindeki muhtevasıyla İnsân-ı Kâmil anlayışı, varlık ve bilgi problemleriyle ilgisi yanında, dinî ve ahlâkî boyutları da bulunan derin fikrî çaba ve rûhî tecrübenin bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır.

İşte diğerk müellifler, İnsân-ı Kâmil düşüncesinin dayanağını direkt olmasa da Kur'an'ın bazı âyetlerinden çıkarmaya çalışırlarken; Lütfullah Efendi, bu âyeti bu düşüncenin bizatihi dayanak ve referansı olarak ele almış ve "*retk*" ve "*fetk*" kavramlarıyla ilgi olarak orijinal açıklamalar yaparak büyük bir maharet sergilemiştir.

Kaynakça

- Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs Ammeş-Tehere Mine'l-Ehâdisi 'ala Elsineti'n-Nâs*, Dâru İhyâit-Turâsi'l-Arabî, 3. bsk. Beyrut, 1932.
- Adivar Adnan, *Osmanlı Türklerinde İlim*, Maarif Matbaası, İst. 1943.
- Afîfî Ebu'l-A'lâ, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, çev. Ekrem Demirli, İz Yay. İst. 2000.
- Afîfî Ebu'l-A'lâ, *Muhyiddin İbn-i Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmed Dağ, Kırkanbar yay. 2. bsk. Samsun, 1998.
- Ahmed Negirî, *Mevsûatu Mustelehâtü Câmiî'l-Ulûm*, thk. Heyet, Mektebetü Lübnân, 1. bsk. Beyrut, 1997.
- Alûsî, *Neşvetü's-Şümûl fi's-Seferi İlä İstanbul*, Matbaatu Vilâyet-i Bağdat, Bağdat, 1293 h.
- Asım Efendi, *Kâmûs Tercemesi*, İst. 1304.
- el-Askerî Ebû Hilâl, *el-Furûk fi'l-Luğe*, thk. Cemal Abdulgani, Müessesetü'r-Risâle, 2. bsk. Beyrut, 2006.
- Ateş Süleyman, *Hazerât-ı Hams mad. DİA*. İst. 1998.
- _____, *İş'ârî Tefsir Okulu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, 2. bsk. İst. 1998.
- _____, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İst. 1985.
- Bağdâdî İsmail, *Hediyyetü'l-Arifîne Esmâu'l-Müellifîne ve Âsâru'l-Müellifîne*, Vekâletü'l-Maârif, İst. 1951.
- _____, *İdâhu'l-Meknûn fi'z-zeyli 'alâ Keşfi'z-Zunûn 'an Âsâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, MEB. Basımevi, 2. bsk. İst., 1972.
- Baltacı Cahit, *XV ve XVI Yüzyılda Osmanlı Medreseleri*, İst. 1972.
- Bayraktar Mehmet, *İslâm'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, Kitâbiyat, 2. bsk. Ankara, 2001.
- _____, *Tasavvuf ve Modern Bilim*, Seha Neşriyat, İst. 1989.
- Bilmen Ö. Nasuhî, *Büyük Tefsir Tarihi*, Bilmen Yay., İst. 1974.
- Birişik Abdulhamit, *Tefsir Mad. DİA*. İst. 2011.
- Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Meral Yay., İst. tsz.
- Bursevî, İ.Hakkı, *Tefsiru Rûbu'l-Beyân*, Dersâadet, 1330 h.
- Cebecioğlu Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ağaç Kitabevi Yay. 5. bsk. İst. 2009.
- Cerrahoğlu İsmail, *Tefsir Tarihi*, DİB. Yay. Ankara, 1988.
- el-Cilî Abdülkerim, *İnsân-ı Kâmil*, Abdulaziz Mecdi Tolon, İz Yay. 2. bsk. İst. 2002.
- Claude Attas, *İbn Arabî Kibrît-i Ahmer'in Peşinde*, çev. Atıla Ataman, Gelenek Yay. 3. bsk. İst. 2004.
- Cürcânî, *et-Târifât*, İst. 1837.
- Çelik Ahmet, *Tarihi Süreçte Batîni ve İş'ârî Yorum*, Aktif Yay. Erzurum, 2008.

- _____, Tasavvufî Tefsir Alûsî Örneği, Ekev Yay. Erzurum, 2002.
- Çöğenli Sadi-Bakırcı Selami, *Erzurum Müftüsü Sakıp Efendi*, AÜEF. Yay. Erzurum, 2009.
- Dağcı Şamil, *Osmanlı Dönemi Kaynaklarında Yer Alan İspir'li Alimler*, AÜF Dergisi, Sayı 29 Erzurum, 2008.
- Demirci Muhsin, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, İFAV. Yay. İst. 2011.
- Demirli Ekrem, *Sadreddin Konevî Mad.* DİA. İst. 2008.
- _____, Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık, İz Yay. İst. 2005.
- Efil Şahin, *İslâm ve Batı Düşüncesinde Yaradılış Modelleri*, Pınar Yay. İst. 2002.
- Elmalılı M.H.YAZIR, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Kitabevi, İst. tsz.
- Endelûsî Ebû Hayyan, *el-Babru'l-Muhîd*, thk. Heyet, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. bsk. Beyrut, 2001.
- Ertuğrul İsmail Fenni, *Vahdet-i Vucûd ve İbn Arabî*, nşr. Mustafa Kara, İnsan Yay. İst. 1997.
- Erzurum'lu İbrahim Hakkı, *İnsân-ı Kâmil*. haz. Mehmet Suat Demir, Erihder Yay. Erzurum, 2010.
- Fâyis Nâyif Münir, *el-İcâzu'l-İlmi fi'l-Kur'an ve's-Sünne*, Mektebetü İbn Kesîr, 1. bsk. Beyrut, 2006.
- Goldziher, *Mezâhibu't-Tefsiri'l-İslâmî li'l-Âlemi'l-Müsteşrik*, Almanca'dan Arapça'ya çev. Abdülhalim en-Neccâr, Mektebetü'l-Hancî, Kahire, 1955.
- Görgün Tahsin, *18. Asır Osmanlı Düşüncesi ve Erzurum'lu İbrahim Hakkı'yı Okumak* (Bütün Yönleriyle Erzurum'lu İ. Hakkı Sempozyumu) A.Üniv. Yay. Erzurum, 2012.
- Güllüce Hüseyin, *Kur'an Tefsiri Açısından Mesnevi*, Ötüken Yay. İst. 1999.
- el-Hakîm Suad, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, Kabalcı Yay. İst. 2005.
- Hatipoğlu Haydar, *Sünenü İbn Mâce Tercemesi ve Şerhi*, Kahraman Yay. İst. 1982.
- Heyet, *Aydınlanma Düşüncesi Dizisi*, Editör, Veysel Atayman, Kayhan Matbaası, İst. 2011.
- Heyet, *Kur'an Yolu Meâl ve Tefsir*, DİB. Yay. Ankara, 2007.
- Heytemî Şihâbuddin b. Hacer, *el-Fetâvâ'l-Hedisîyye*, M. el-Bâbî el-Helebî, 2. bsk. Kahire, 1970.
- İbn Aşûr Muhammed Tahir, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Müessesetu't-Tarih, 1. bsk. Beyrut, tsz.
- İbn Ebî'd-Dünya, *Hadislerde Yağmur, Gökürültüsü, Şimşek ve Rüzgâr*, çev. Hüseyin Kaya, Ocak Yayıncılık, 1. bsk, İst. 2007.
- İbn Hanbel, Müsned.
- İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1969.
- İbn Mâce, Sünenü İbn Mâce.
- İbnü'l-Arabî el-Mâlikî, *Aridetu'l-Ehvezî bi-Şerhi Sahibi't-Tirmîzî*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, tsz.

İbnü'l-Arabî Muhyiddin, *Fusûsu'l-Hikem*, thk. Ebu'l-Alâ Afîfî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, tsz.

_____, *Futûhâtü'l-Mekkiyye*, Dâru Sâdır, Beyrut, tsz.

İzutsu Toshihiko, *İbn Arabî'nin Fusûsundaki Anahtar Kavramlar*, çev. Ahmet Yüksel Özemre, Kaknus Yay. 4. bsk. İst. 2005.

Kam Ferid-Aynî Mehmet Ali, *İbn Arabî'de Varlık Düşüncesi*, İnsan Yay. İst. 1992.

Karaçam İsmail, *En Büyük Mucize Kur'an-ı Kerim'in İlmî ve Edebî Sırları*, Yeni Şafak Kültür Armağanı, İst. 2005.

Karadaş Ca'fer, *İbnü'l-Arabî'nin İtikâdî Görüşleri*, Beyan Yay. İst. 1997.

Kâtip Çelebî, *Keşfu'z-Zunûn an Âsâmî'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, nşr. Kilisli Rifat-Şerafettin Yaltkaya, İst. 1941.

Kaya Mahmut, *İbnü'l-Arabî Mad. DİA*. İst. 1999.

Kehhâle Ömer Rıza, *Mu'cemül-Müellifîne*, Mektebetü't-Terakkı, Dimeşk, 1959.

Keklik Nihat, *Muhyiddin İbn Arabî Hayatı ve Çevresi*, Sufi Yay. İst. 2008.

_____, *Sadreddin Konevî Felsefesinde Allah-Kâinat ve İnsan*, İÜEF. Yay. İst. 1967.

Kılıç M. Erol, *Fusûsu'l-Hikem Mad. DİA*. İst. 1996.

_____, *İbnü'l-Arabî Mad. DİA*. İst. 1999.

Kılıç Sadık, *Benliği İnşası*, İnsan Yay. İst. 2000.

Konevî Sadreddin, *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, çev. Ekrem Demirli, İz Yay. 2. bsk. İst. 2003.

_____, *Miftâhu Gaybi'l-Cem ve'l-Vucûd (: Tasavvuf Metafizigi)*, çev. Ekrem Demirli, İz Yay. İst. 2002.

_____, *Mir'âtü'l-Arifîne*, çev. Heyet, Gelenek Yay. İst. 2010.

_____, *Vahdet-i Vucûd ve Esasları*, çev. E. Demirli, İz Yay. İst. 2004.

Kurtûbî, *el-Câmiu li-Abkâmi'l-Kur'an*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. bsk. Beyrut, 1988.

Lütfüllah Erzurumî, *Meâricü'l-Envâr fî Medârici'l-Esrâr*, Topkapı Müzesi, Emanet Hazinesi Kitaplığı, nu, 917.

_____, *Râmûzu't-Tahrîr ve't-Tefsîr*, Süleymaniye Kütüphanesi Halet Efendi Böl. Nu: 20.

_____, *Risâletü'r-Ratk ve Feyzu'l-Fetk ve'n-Netk*, nşr. Sadi Çöğenli, Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa Böl. 2730. Nolu Risâleler Mecmuası içerisinde 89-110 sayfaları arasında bulunmaktadır.

_____, *Şerhu Lâmiyyeti'l-Acem*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa Böl. nu: 2812/13.

Mâverdi, *en-Nüketü ve'l-Uyûn* (Tefsîru Mâverdi), thk. Seyyid b. Abdulmaksûd, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. bsk. Beyrut, 1992.

Mehmet Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, Matbaayı Âmire, İst. 1308 h.

- Mekkî Efendi, *İbn Arabî Müdafası*, çev. Ahmet Meylî, nşr. Halil Baltacı, Gelenek Yay., 1. bsk. İst. 2004.
- Mesih İbrahim Hakkıoğlu, *Erzurum'lu İbrahim Hakkı*, İst. 1973.
- Muhammed Nusret Efendi, *Tarihçe-i Erzurum*, Ali Şükrü Matbaası, İst. 1338.
- Nasr Seyyid Hüseyin, *Üç Müslüman Bilge*, çev. Ali Ünal, İnsan Yay. İst. 1985.
- Ören Halis, *Göşgür Lütfullah Erzurumî ve Râmûzu't-Tabrîr ve't-Tefsîr Adlı Tefsiri*, M.Ü. SBE. İst. 1995. (Basılmamış Doktora Tezi).
- Ragîb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an*, Kahraman Yay. İst. 1986.
- Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb* (et-Tefsîru'l-Kebîr), Matbaatü'l-Behiyyeti'l-Mısrıyye, 1. bsk. Kahire, tsz.
- Sarp Erk Ulaş, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yay. Ankara, 2002.
- Sunar Cavit, *Varlık Hakkında Ana Düşünceler*, AÜİF. Yay. Ankara, 1977.
- Şahatî Abdullah, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Kerîm*, Dâru Ğârîb, Kahire, tsz.
- Şenkî M.Emin, *Edvâu'l-Beyân fî İdâhi'l Kur'an bi'l-Kur'an*, 'Alemlü'l-Kütüb, Beyrut, tsz.
- Şimşek Sait, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Kitap Dünyası, Konya, 2011.
- _____, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, Beyan Yay. İst. 2012.
- Taberî İbn Cerîr, *Câmiu'l-Beyân 'an Tevîli'l-Kur'an*, M. el-Bâbî el-Helebî, 2. bsk. Kahire, 1954.
- Tantavî, *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'ani'l-Kerîm*, M. el-Bâbî el-Elebî, 2. bsk. Mısır, 1350 h.
- Taşköprüzade, *eş-Şekâiku'n-Nu'maniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, thk. A. Suphi Furat, İst. 1985.
- Tehânevî, *Keşşâfu Istılahatı'l-Funûn*, Kalkuta, tsz.
- Tirmizî, *Sünenu Tirmizî*.
- Turhan Mümtüz, *Kültür Değişmeleri*, MEB. Basımevi, İst. 1972.
- Uludağ Süleyman, *Âma Mad. DİA*. İst. 1989.
- _____, *Arş Mad. DİA*. İst. 1991.
- Uzunçarşılı İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Ankara, 1988.
- Ülken Hilmi Ziya, *İslâm Düşüncesi*, İÜEF. Yay. İst. 1946.
- Yıldırım Celal, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, Anadolu Yay. İst. tsz.
- Yıldırım Zeki, *Râzî'nin et-Tefsîru'l-Kebîr'inde Fıkıh Usulu Uygulaması*, SBE Erzurum 1997 (Basılmamış Doktora Tezi).
- ez-Zirikli Hayreddin, *el-Alâm Kâmûsu Terâcim li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ Mine'l-Arab ve'l-Müstağribîne ve'l-Müsteşrikîne*, Beyrut, 1990.
- Zebîdî, *Sahih-i Buhârî Muhtasari Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, çev. Kâmil Miras, DİB Yay. Ankara, 1971.
- Zehebî M.Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Dâru'l-Kütübü'l-Hâdisa, 2. bsk. Beyrut, 1976.

KUR'AN'DA İNKÂRCI MAZERETLERİ VE GEÇERSİZLİĞİ

Sinan ÖGE (*)

ÖZ

İlahi dinler, insanın dünya hayatında bir takım sorumlulukları yerine getirmek üzere yaratıldığını ifade eder. Teklifin sahibi olan Allah, insana sorumluluklarını yerine getirecek donanımı ve yeterlilikleri vermiştir. Fakat inkârcılar, her türlü imkâna rağmen, inkârlarına mazeret ve bahaneler üretebilmişlerdir. Kur'an'da, teklifteki yeterliliğin sağlandığı, insanlar için Allah aleyhine hiçbir delilin kalmadığı dolayısıyla ileri sürülebilecek tüm gerekçelerin asılsız bahaneler olacağı vurgulanmıştır.

Anahtar Kelimeler: İlahi teklif, inkârcı mazeretleri, ahiret

ABSTRACT

Excuses of Disbelievers and their Invalidity in the Quran

Divine religions reports that human beings were created to fulfill the some responsibilities in this world. God, the possessor of divine proposal, has given to human beings the equipment and qualifications to enable to fulfill his responsibilities. But the unbelievers, in spite of every opportunity, was produced some excuses and pleas for their denials. In the Qur'an, emphasized that the proposal qualification was provided and the people no longer has evidence against God and therefore all the arguments put forward are baseless.

Keywords: The divine offer, denial excuses, hereafter

* Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi,
e-mail: sinanoge@atauni.edu.tr

Giriş

Dinî düşünceler, başlangıcının ilahî yaratışla tayin edildiğini ortaya koydukları insanın, hayat, ölüm ve sonrasının da aynı ilahî takdirle düzenlendiğini öngörür. Buna göre insan başlangıcı ve sonu itibariyle gayeli bir varlıktır. Bu gayeyi, onu yaratan ve yaratılışında kendi takdirince bir takım hususiyetler tahsis eden Allah belirlemiş ve ona bildirmiştir.

Kâinatı ve insanı yaratan, yaratıcılık vasfı nedeniyle mülkiyet hakkına da sahiptir. Allah'ın insanlara teklifte bulunmasının teolojik temeli de söz konusu bu yaratma-mülkiyet ilişkisi üzerinde temellendirilmektedir. Buna göre insanın yaşam serüveni bir hiçlik ve başıboşluk dolayısıyla anlamsızlık değil, yaratıcısının belirlediği sorumluluklar çerçevesinde gayeli bir mahiyettedir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de "*İnsan, kendisinin başıboş bırakılacağını mı zanneder.*" (Kıyâme, 75/36) buyurularak, bu gayeliliğe işaret edilmiştir. Böylece bir sınavna sürecine tabi tutulan insan, dünya sonrası yaşamını bu sınavındaki inanç ve davranışlarına göre tercih etmiş olacaktır.

İlahî teklife muhatap olan insanın bu teklifin gereklerini yerine getirebilecek bir donanıma sahip olmasının gerekliliği açıktır. Teklifin içeriğinde yer alan emir ve yasaklar manzumesini gerçekleştirecek *akli* ve *fiziksel* özellikleri *teklif içi yeterlilik* olarak düşünebiliriz. Ancak bundan da önce teklifin muhataba ulaştırılması gerekmektedir. *Bilişsel yeterlilik* diyebileceğimiz bu durum bir anlamda *teklif öncesi yeterlilik* ve tekliften önce gerçekleşmektedir. Bu bağlamda peygamberlerin misyonu ve elçilik ettikleri ilahi vahyin muhtevasında her iki yeterliliğin sağlanmasına matuf içerik ve fonksiyonun bulunduğunu söyleyebiliriz.

Teklifin başlangıcı ve içeriğindeki bu yeterlilik düzeyine karşın inkârcı birey ve toplumlar, inkârlarına yönelik bir takım bahaneler üretmişlerdir. Buna karşın Allah, söz konusu kesimlerin inkâr sebepleri olarak daha farklı bazı hususları bildirmiştir. Aynı zamanda özellikle ahiret hayatındaki sorgulama ve itiraflardan, inkârcıların dünyada ileri sürdükleri gerekçe daha doğrusu bahanelerin geçersizliğinin ortaya konulduğunu görmekteyiz: "*(Diriltecek ki) ayrılığa düştükleri şeyi onlara anlatsın ve kâfir olanlar da kendilerinin yalancı olduklarını bilsinler!*" (Nahl, 16/39) Böylece Allah, teklifi için gerekli bütün alt ve üstyapıyı insan için sağlamış, böylece itiraz ve bahaneye fırsat vermemiş ve de bunun doğrulamasını yapmıştır. Ahiret itiraflarında yer alan bu doğrulamayı eskatolojik doğrulama kategorisine örnek olarak sunabiliriz.

Teklif ve Bazı Özellikleri

Mâlik olan bir zatın, mülkünde olan birisini, zorunlu kılma, men etme, mubah kılma gibi hususlarla sorumlu kılması aklın inkâr etmeyeceği bir hu-

sustur. Çünkü genel bir ilke olarak her malikin mülkünde tasarruf hakkının bulunduğu kabul edilir. Yok iken var kılması sebebiyle Allah'ın, insan da dâhil olmak üzere kâinatın her cüzünde yaratma açısından mülkiyeti söz konusudur. İnsanın sorumlu kılınışı bu anlamıyla ilahî tasarrufun bir sonucudur. Sorumluluğun gerçekleştirilmesi ise ya gerekli bilgiyi yaratarak ya da peygamber göndererek sağlanır.¹

Teklif, irade sahibi zatın, içeriğinde külfet ve meşakkat bulunan bir şeyi başkasından istemesidir.² Bu tanıımı yapan Şîî düşünür Tûsî (ö. 460 h.), teklifi sunan (mükellif) zatta bulunması gereken bir takım özellikler sıralar. O'nun, kabîh olanı işlemeyen ve vacibi ihlal etmeyen bir *hakîm*, teklife karşılık sevap vermeye *kâdir*, teklifin sınırlarını *âlim* olması, teklifinde bir *garaz*ının bulunması ve kendisine ibadeti hak ölçüsünde vacip kılması için nimet veren (*mun'im*) olması bu şartlardandır. Son olarak ileri sürdüğü bir özellik ise, mükellefin, teklifin şartlarının tekâmülünü bilmesi, teklife gücünün yetmesi ve kendisine imkân verilmesidir.³

Gerek Nesefti (ö. 508 h.)'nin yukarıda aktardığımız, “teklifle ilgili bilginin yaratılması ya da peygamber gönderilmesi” tespiti, gerekse Tûsî'nin zikrettiği son şart, Allah'ın tasarrufunun keyfi değil, bir takım ilkeler çerçevesinde cereyan ettiği kabulünün bir sonucudur. Kur'ân-ı Kerîm'e baktığımızda, insanın teklifi yüklenebilecek ve gereğini yapabilecek donanımda yaratıldığını ve bu donanımın peygamberler aracılığı ile desteklendiğini görmekteyiz.⁴

İlahî teklifte elbette ki Allah hakkında bir fayda temini ya da zarardan korunma düşünülemez. Çünkü Allah'ın ne birilerinin kulluğuna ne de bunu öğrenmeye ihtiyacı vardır. İlahî imtihandaki maksat, imtihan ettiği şeyde kendisine yönelik bir faydayı celp ya da zararı def ihtiyacı değil, imtihan edilenlerin menfaatidir.⁵ Zaten Allah isteseydi herhangi bir denemeye dolayısıyla özgür iradeye mahal bırakmadan, tüm insanları zorla iman ettirirdi.⁶ Ancak bu durumda teklif de ortadan kalkardı. Bu yüzden Allah cebren değil, tam aksine insanların kendi tercihleriyle itaat etmelerini istemiştir.⁷ Allah'ın denemesine

1 Nesefti, Ebu'l-Mu'in, *Tabşiratu'l-Edille* II, Nşr. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, Ankara, 2003, II, 7.

2 Tûsî, Muhammed b. el-Hasen, *el-İktisâd fî mâ Yete'alleku bi'l-İtikâd*, Necef, 1979, s. 106.

3 Tûsî, s. 108, 109.

4 Öge, Sinan, *Allah'tan Alem'e İlahi Fiiller*, Araştırma Yay., Ankara, 2009, s. 199, 200.

5 Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud, *Tevîlâtü'l-Kur'ân*, Tah. Mecdî Bâsellûm, Beyrut, 2005, VIII, 209.

6 Bkz. 10.Yûnus, 99.

7 Şerif Murtazâ, Ebu'l-Kasım Ali b. Hüseyin, *İnkâzu'l-Beşer mine'l-Cebri ve'l-Kader*, Tah. Muhammed Ammara, Kahire, 1971 (*Resâilü'l-Adl* içerisinde), I, 305; Abdulcebbâr, Kâdi, *el-Muğnî*, (*el-İrâde*), Tah. el-Eb George Şehhate Kanavati, Kahire, 1962, VI/b, 263.

bir anlamda “insanları yükümlü kılması” da denebilir. Dinî tabirle “teklif” denen bu işlem, biz insanların bir başkasını sınama ve imtihan etme kastıyla yaptığımız işlere benzer. İşte bu benzerlikten dolayı Allah’ın muamelesine de teklif adı verilmiştir.⁸

Teklifle birlikte mükellef kişilere teklifi anlama ve yerine getirme açısından gerekli bazı özellik ve imkânların verilmesinin zorunluluğu noktasında Mutezile ile Ehli Sünnet arasında bazı tartışmalar yaşanmıştır. Mutezile’ye göre Allah bir kulu yarattığında ve aklını ikmal ettiğinde onu başıboş bırakmaz. Hatta onları düşündürüp doğru yola ulaştıran şeylere imkân bulmalarını sağlamanın Allah’a vacip olduğunu söylemişlerdir. Böylece Mutezileye göre, Allah bir kulunu mükellef kıldığı zaman, hikmeti gereği, sayesinde mükellefin itaat edeceği şeyi ona lütfetmesi ve malumundaki en asgari mümkünü ona yapması vaciptir. Allah bir kulu mükellef kıldığında teklifinden sonra ona imkân vermesi (temkin), güç vermesi ve ona salahın en uç noktasıyla da olsa lütfetmesi vaciptir.⁹ Allah’a zorunluluk nispet etmeyen Ehli Sünnet mütekellimleri ise mükellefe gerekli olan donanımın verildiğini kabul etmekle birlikte bunun vacip olduğu ifadesine karşıdır.¹⁰ Neticede vacip densin ya da denmesin herkesin kabul ettiği ortak nokta, teklifin, gerektirdiği ihtiyaçların karşılanması ve ardından karşılığının verilmesi bakımından aklen ve ahlaken sahih standartlarda olduğudur.

Teklif ve içeriğinin bildirilmesi, bilindiği üzere, peygamberler ve ilettikleri vahiyler sayesinde gerçekleşmektedir. Bu yönleriyle peygamberler, elçi, haber veren, uyarıcı, açıklayan, müjdeleyen vs. vasıflarla nitelenmiştir. Görevlerini bihakkın yerine getiren peygamberler böylece yapmış oldukları davet ve tebliğ sayesinde muhatap insanların habersizlik gerekçelerini ortadan kaldırmış olmaktadır. Nitekim Kur’ân’da “*Bu (peygamberlerin gönderilmesi), Allah’ın, halkları habersizken ülkeleri haksız yere helâk etmeyeceği içindir.*” (Enam, 6/131) ayetiyle bu yöne işaret edilmiş ve cezayı haklı kılan sorumluluğun ancak bildirim sayesinde adilane tahakkuk edeceği ve bunun da peygamber göndermek suretiyle sağlandığı belirtilmiştir.

Yine pek çok ayette hem dünyevi hem de uhrevi cezaların insanların yapmış oldukları işlerin bir karşılığı olarak verildiğine sık sık vurgu yapılmıştır.

8 Râzî, Fahrüddin, *Tefsîr-i Kebîr*, Ter. Heyet, Ankara, 1988-1995, X, 270.

9 Abdulcebbar, Kâdî, *el-Muhîr bi’-Tefkîf*, Tah. Ömer Seyyid Azmî, Kahire, tsz., s. 233; a. mlf., *el-Muğnî fi Ebvâbi’-Tevhîdî ve’l-Adl*, XI, (*et-Teklîf*), Tah. Muhammed Ali en-Neccâr, Abdulhalim en-Neccâr, Kahire, 1965, s. 127; Cüveynî, İmamü’l-Harameyn Ebu’l-Meâlî Abdulmelik, *el-İrşâd*, Tah. Es’ad Temim, Beyrut, 1996, s. 248.

10 Ehl-i Sünnet mütekellimlerinin Allah hakkında vücûbiyetin olamayacağı noktasındaki görüş ve delilleri için bkz. Öge, *Allah’tan Alem’e İlahî Fiiller*, s. 85-94.

Diğer bir ifadeyle suçsuz bir ceza asla söz konusu değildir. Bu ayetlerden bir kaçısı şu şekildedir:

“Öncekiler sonrakilere, “Sizin bize karşı bir üstünlüğünüz yoktur. Artık **kazanmış olduğunuz şeylere karşılık**, azabı tadın” derler.” (Araf, 7/39)

“Eğer, o memleketlerin halkları iman etseler ve Allah'a karşı gelmekten sakınsalardı, elbette onların üstüne gökten ve yerden nice bereketler(in kapılarını) açardık. Fakat onlar yalanladılar, biz de kendilerini **işledikleri günahlarından dolayı** yakalayiverdik.” (Araf, 7/96)

“(Ona), “İşte bu **kendi ellerinin önceden işledikleri yüzündendir**. Allah, kesinlikle kullara zulmedici değildir” (denir.)” (Hacc, 22/10)

“O gün kimseye, hiç mi hiç zulmedilmez. Size ancak **işlemekte olduğunuz şeylerin karşılığı** verilir.” (Yasin, 36/54)

“Bugün herkese **kazandığının karşılığı** verilir. Bugün asla zulüm yoktur. Şüphesiz Allah, hesabı çabuk görendir.” (Mümin, 40/17)

Allah'ın Mazeret İmkânı Bırakmaması

Kur'an'ı Kerim'de pek çok ayette Allah'ın insanlara hak yolu gösterdiği, açıkladığı ve böylece insanlara inançsızlıklarına bilgilenme açısından bir bahane bulma fırsatı verilmediği ifade edilir. Mükelleflerin tüm ihtiyaçları karşılandığından ahirette Allah'a karşı ileri sürebilecekleri geçerli herhangi bir gerekçe kalmayacaktır. Böylece “O gün zulmedenlere mazeretleri fayda sağlamaz, Allah'ı razı edecek amelleri işleme istekleri de kabul edilmez.” (Rum, 30/57), “O gün zalimlere, mazeretleri fayda vermez. Lânet de onlarıdır, kötü yurt da onlarıdır.” (Mümin, 40/52)

Aşağıdaki ayette Mekkelilere daha önceden Yahudi ve Hristiyanlara kitap indirildiği gibi Kur'an'ın bir delil ve yol gösterici olarak indirildiğinden bahsedilir. Böylece ilahî tekliften habersizlik, doğru yolu bilememe gibi bahaneleri kalmayan müşrikler, ilahî ayetleri yalanlamalarından dolayı ayetin devamında zalimlikle suçlanmaktadır. Zira bir taraftan kendilerine kitap indirilmese ya da peygamber gelmese, şirkleri lehine bu durumu bahane olarak uyduracakları anlaşılmaktadır. Ancak öte yandan hakikatte peygamber ve resul gelmesine rağmen, özellikle Mekke müşriklerinin ileri gelenleri, hem kendileri yeterli bir açıklama ve genel bir hidayeti içeren ilahî ayetleri yalanlamış hem de başkalarının bu ayetleri dinlemelerine ve inanmalarına engel olmak için mücadele etmişlerdir. Hak yola girmeye hazırlananların aleyhine o yolu kesmişlerdir.¹¹ Dolayısıyla ayette de ifade edildiği üzere gerçekliği hem kendisi hem de baş-

11 Rıza, Muhammed Reşid, *Tefsiru'l-Menâr*, Mısır, 1990, VIII, 182.

kaları için engellemekten daha büyük bir zulüm olmasa gerektir.

“Kitap, yalnız bizden önceki iki topluluğa (Yahudilere ve Hristiyanlara) indirildi. Biz onların okumalarından habersiz idik.” demeyesiniz yahut “Eğer bize kitap indirilseydi, biz onlardan daha çok doğru yolda olurduk.” demeyesiniz, diye bu Kur’an’ı indirdik. İşte size Rabbinizden açıkça bir delil, bir hidayet ve bir rahmet geldi. Artık Allah’ın ayetlerini yalanlayan ve (insanları) onlardan çeviren kimseden daha zalim kimdir!? İnsanları ayetlerimizden alıkoymaya kalkışanları, yapmakta oldukları engellemeden dolayı azabın en kötüsü ile cezalandıracağız.” (Enam, 6/156, 157)

Bu noktada İmam Mâtürîdî (ö. 333 h.)’nin gündeme getirdiği bir problemi ve çözümüne yönelik tespitini nakletmemiz yerinde olacaktır. Mekkeli müşrikler hem kendilerine indirilen bir kitap olmadığını hem de mevcut Tevrat ve İncil’in kendi lisanlarıyla indirilmediğini, okuyamayacaklarını bahane edebilirlerdi. Mâtürîdî böyle bir mazeretin geçerli olmadığını söylemektedir. Ona göre, eğer insanlara teklifi bilme, öğrenme, anlama gibi sebeplere ulaşma imkânı verilmişse, teklifle birlikte sebeplerin doğrudan verilmesi zorunlu değildir, bu tarz bir teklif caizdir.¹² Bu tespitin günümüz açısından şu değeri vardır: Arap toplumu dışındaki insanların, Kur’an’ın Arapça ve Arap coğrafyasında indirilmesini mükellefiyetlerini ihmal etme hususunda bahane edemezler. Çünkü Kur’an’ın hem kendisine hem de tercüme ve tefsirler vasıtasıyla anlamına ulaşma bakımından tüm insanlık imkân ve yeterlilik sahibidir. Öte yandan bazı İslam âlimlerine göre Allah, peygamber göndermeden helak azabını gerçekleştirmezken, Mâtürîdî’ye göre helak için peygamber gönderilmesi şart değildir. Zira Allah insanlara peygamberden önce akıl delilini vermiştir. Eğer akıllarını gereğince kullanıp, düşünürlerse Allah’ın kendileri üzerindeki hakkını bilir ve idrak ederler. Bu yüzden şayet Allah peygamber göndermeden helak etmiş olsaydı, yine de bir delil ve açıklama üzerine helak etmiş olurdu. Ancak Allah, fazlı ve iyiliğinin bir sonucu olarak sadece bu akıl ayetini vermekle helak etmemekte, ardından başka ayetler de göndermektedir.¹³

Ahiretteki sevap ya da azap türünden karşılıklarda temelde dünya amelleri esas alınacaktır. Allah bu durumu sık sık hatırlatarak, ahiret azabının rastgele ve gereksiz değil, insanın ameline göre olacağını şimdiden bildirmiştir: *“Sonra hepiniz, gaybı da görülen âlemi de bilene döndürüleceksiniz de yapmakta olduğunuz şeyleri size haber verecek.”* (Tevbe, 9/94), *“De ki: “Çalışın, yapın. Yaptıklarınızı Allah da, Resûlü de, müminler de göreceklerdir. Sonra gaybı da, görülen âlemi de bilen Allah’ın huzuruna döndürüleceksiniz. O da size bütün*

12 Mâtürîdî, IV, 322.

13 Mâtürîdî, VII, 324.

yapmakta olduğunuz şeyleri haber verecektir.” (Tevbe, 9/105) *“Sonunda dönüşünüz bizedir. (Biz de) bütün yaptıklarınızı size haber vereceğiz.”* (Yunus, 10/23). Ahiret hayatında da azaba sebep olan ameller tekrar hatırlatılıp böylece dünyadaki vadin gerçekliği ve azabın bir karşılık olduğu gösterilmiş olacaktır.

Peygamberlerin davetleri ve iddialarında doğruluklarını ispat eden ayetler, inanmak isteyenler için ikna edici bir mahiyet taşısa da çoğu inkârcı için sadece işi yokuşa sürmek için bir bahane aracı olarak talep konusudur. Yine de Allah aleyhlerine bir delil olması ve mazeret üretmemeleri için hem peygamber göndermiş hem de ispat ayetlerini göstermiştir. Aşağıdaki ayetlerde inkârcılardaki bu çelişki açık bir şekilde ortaya konmuştur: Ayet gelmese, ayet isterler; geldiğinde ise reddederler:

“İnanmayanlar, “Doğru söylediğine dair bize Rabbinden açık bir delil (bir mucize) getirse ya!” dediler. Önceki kitaplarda olanların apaçık delili (olan Kur’an) onlara gelmedi mi? Eğer biz onları o Kur’an’dan önce bir azap ile helâk etseydik mutlaka, “Ey Rabbimiz! Keşke bize bir peygamber gönderseydin de alçalıp rezil olmadan önce ayetlerine uysaydık” derlerdi.” (Taha, 20/133, 134)

“Andolsun biz, her ümmete, “Allah’a kulluk edin, tâğûttan kaçının” diye peygamber gönderdik. Allah, onlardan kimini doğru yola iletti; onlardan kimine de (kendi iradeleri sebebiyle) sapıklık hak oldu. Şimdi yeryüzünde dolaşın da peygamberleri yalanlayanların sonunun ne olduğunu görün.” (Nahl, 16/36)

İnkârcıların Gerekçe Olarak Sunduğu Mazeret ve Bahaneler

Allah mükelleflere teklifi anlamaları ve kabullenmeleri için gerekli tüm imkânları vermiş olsa da yukarıda ifade edildiği üzere inanma iradesi olmayanlar için tüm bu delil ve ayetler ikna özelliği taşımamaktadır. Zaten imanın sırf bilişsel bir olgu olmaması da bu nedenledir. Kur’ân-ı Kerim’de hem nüzul döneminde hem de öncesinde inkârcılıkla vasıflanan kişi ve toplulukların kendi inkârlarına yönelik ileri sürdükleri ya da hallerinden anlaşılan bir takım gerekçelerin zikredildiğini görmekteyiz. Tespit edebildiğimiz kadarıyla tüm bu gerekçe ya da bahaneler akli ya da ahlaki geçerliliği olmayacak bir takım zafiyet ya da olumsuz niteliklerden ibarettir. Bunlardan temel birkaç tanesi şu şekildedir:

a. Sosyal Statü Kibri

Bazı elebaşı inkârcılar İslam’ın öngörmüş olduğu insanlar arası adalet ilkesini, mevcut sömürü sistemlerini engelleyici mahiyette gördüklerinden, Peygamberin davetini sosyal ve siyasal statülerini gerekçe göstererek reddetmiş ve daha önceden insani haklardan mahrum ettikleri insanlarla aynı inancı paylaşmanın kendileri aleyhine bir makam kaybı olacağını düşünmüşlerdir.

Nitekim dine davet mücadelelerinde peygamberlere ilk tepki ve direniş, ilgili toplumlarda siyasal yapıyı ellerinde bulunduran ve kilit noktalarda hâkimiyet kurmuş olan soylular, servet sahipleri ve güçlüler tarafından gerçekleştirilmiştir.¹⁴ Kendilerine, tanıdıkları ve tasdiklerini gördükleri diğer müminlerin yaptığı gibi iman etmeleri teklif edilince, sadece inanmamakla kalmayıp bunu akli ve ahlaki bir zemin üzerine bina etmeye çabalamışlardır. İlginç olan bir husus da iman edenleri aklen, ahlaken ve toplumsal seviye bakımından düşüklük ve alçaklıkla suçlamış olmalarıdır. Kur'ân'ın ön gördüğü akletme, iman etmelerini gerektirirken; mevcut akletme(!) seviyeleri iman etmemelerini gerektirmiştir, en azından gerekçeleri bu olmuştur.

Hız. Nuh, kavmini Allah'tan sakınmaya ve kendisine itaat etmeye çağırırken, onların karşılığı "Sana en aşağı kesimler tabi olup dururken, sana iman mı edeceğiz?" (Şuarâ, 26/111) sözü olmuştur. Mekke müşriklerinin Hız. Muhammed (sav)'e olan tepkileri de bundan farksız olmamıştı: "Onlara, "İnsanların inandıkları gibi siz de inanın!" denildiğinde ise, "Biz de akılsızlar gibi iman mı edelim?" derler. İyi bilin ki, asıl akılsızlar kendileridir, fakat bilmezler." (Bakara, 2/13) Özellikle münafıkları nitelediği düşünülen bu ayette, inanç ve davranış bakımından tutarsız olan münafıkların gerçek sefihler olduğu vurgulanmıştır. Zira onlar bu yaptıkları ve gerekçeleriyle kendilerine iyilik yaptıklarını zannetmektedirler. Oysa gerçek anlamda sefih olan kişi, ıslahta bulunduğunu zannettiği hususta ifsat edici, muhafaza ettiğini düşündüğü şeyde de zayi edicidir. Münafık da Allah'a itaat ettiğini zannettiği hususta O'na isyan etmekte, O'nu tasdik ettiğini zannettiği hususta inkâr etmekte, kendine iyilik yaptığını zannettiği hususta ise aslında kötülük yapmaktadır.¹⁵Bu nedenle Allah, onların inkârlarına gerekçe olarak sundukları "kendilerinin akıllı, müminlerin sefih olduğu" şeklindeki iddialarını reddedip, tam aksi bir gerçekliğin olduğunu dikkatlere sunmuştur. İmam Maturidi sefehî, ilmin zıttı olan cehalet kavramını kullanarak tanımlar. Buna göre sefehî, hikmetin zıttı olup kişinin batıl olduğunu bilmesine rağmen cehaletle amel etmesidir. Ehli kitap ya da münafıklar da tutundukları dinin batıl olduğunu, müminlerin dinlerinin ise hak olduğunu bilen kişilerdir.¹⁶

b. Atalara Bağlılık

Mekke müşriklerinin bariz vasıflarından biri olan atalara körü körüne bağlılık, onların ilahi daveti reddetmelerinde de etkili olmuştur. Şirklerinden vazgeçmemelerinin gerekçesi olarak atalarının o inanç ve yolu kendilerine bı-

14 Yolcu, Mehmet, *Kur'anda İnkâr Psikolojisi*, İstanbul, Çıra Yay., 2004, s. 194.

15 Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân fi Têvîli'l-Kur'ân*, Tah. Ahmed Muhammed Şakir, Müessesetü'r-Risale, 2000, I, 295.

16 Maturidî, I, 385.

rakmalarını göstermişlerdir: “Onlara, “Allah’ın indirdiğine uyun!” denildiğinde, “Hayır, biz, atalarımızı üzerinde bulduğumuz (yol)a uyarız!” derler. Peki ama, ataları bir şey anlamayan, doğru yolu bulamayan kimseler olsalar da mı (onların yoluna uyacaklar)?” (Bakara, 2/170). Taklit, özellikle de yanlışa yönelikse, İslam’ın asla kabullenemeyeceği bir husustur. Zira taklidin olduğu yerde düşünme, sorgulama ve bilinç olmayacaktır. Oysa Kur’ân düşünen bir kavimde karşılığını bulacaktır. Bu nedenle yukarıdaki ayetin de işaret ettiği üzere teffekkür ve istidlal, dolayısıyla kişinin hatırına gelen şeylere ya da başkasından duyduklarına delilsiz olarak dayanmayı terk etmesi zorunlu bir ilkedir.¹⁷

c. Şımarma ve Garanti Hissi

Yahudiler, kendilerine Cehennem azabının sadece buzağıya tapınma müddetleri olan 40 gün kadar dokunacağını iddia etmişler, bunu üzerine “Bir de dediler ki: “Bize ateş, sayılı birkaç günden başka asla dokunmayacaktır.” Sen onlara de ki: “Siz bunun için Allah’tan söz mü aldınız? -Eğer böyle ise, Allah verdiği sözden dönmeyiz- Yoksa siz Allah’a karşı bilemeyeceğiniz şeyleri mi söylüyorsunuz?” (Bakara, 2/80) ayeti nazil olmuştur.¹⁸ Bu söylemlerinde onların kendilerini Allah’ın seçkin evlatları olmaları kabulünün bir yansımasını görmekteyiz. Bu seçilmişlik ve kendilerine asılsız güven duygusu tarihte olduğu gibi Hz. Peygamber döneminde de vahye karşı tavırlarında onları vurdumduymazlık ve şımarıklığa sevk etmiştir. Kendilerine olası bir azabın ancak bir babanın oğluna veya sevenin sevdiğine azabı gibi kısa bir süre olacağını, sonrasında razı olup cennete gireceklerini düşünüyorlardı.¹⁹ Dolayısıyla kendi zanlarınca söz konusu sebep ve sayılı azabın dışında bir azabı kendileri için öngörmediklerinden Hz. Peygamber’e inanmamayı bir risk ve azap sebebi olarak düşünmemişlerdir. Böylece “Uydurdukları bu şey, dinleri hususunda onları yanıltmıştır.” (Ali İmran, 3/24) ayetinde de ifade edildiği üzere seçilmişliklerine, özerkliklerine ve garanti altında olduklarına yönelik bu inanışları onları hakkı kabulde aldanmaya sürüklemiştir. Nitekim aynı şımarıklık Hz. Musa zamanında da kendini göstermiş ve “Hani siz, “Ey Mûsâ! Biz Allah’i açıktan açığa görmedikçe sana asla inanmayız” demiştiniz. Bunun üzerine siz bakıp dururken sizi yıldırım çarpmıştı.” (Bakara, 2/55) ayetinde ifade edilen talebi bildirecek düzeyde ileri gidebilmişlerdi.

d. Kıskançlık

Ehli kitap, sahip oldukları riyasetin, seleflerinden ve tabilerinden elde ettikleri menfaatlerin gitmesinden korktukları için iman etmemişlerdir. Aynı

17 Râzî, IV, 207.

18 Taberî, II, 277.

19 Mâturidî, I, 501; II, 344.

zamanda onlar, inanmış olanların da bu inançlarından dönmelerini ve kendi dinlerine tabi olmalarını arzulamışlardır. Bu durum şu ayetle gündeme getirilmiştir:

“Kitap ehlinden birçoğu, hak kendilerine belirdikten sonra dahi, içlerindeki kıskançlıktan ötürü sizi, imanınızdan sonra küfre döndürmek isterler. Siz şimdi-lik, Allah onlar hakkındaki emrini getirinceye kadar affedin, hoşgörün. Şüphesiz Allah, gücü her şeye hakkıyla yetendir.” (Bakara, 2/109)

e. Kadercilik

Hız. Peygamberin nübüvvetini inkâr edenler, bu inkârlarına kendilerince dinî bir gerekçe bulmuş ve küfürlerini bu sayede meşrulaştırmaya kalkışmışlardır. Bir anlamda cebrî düşüncüyü kullanarak, Hız. Peygamber’in davetinin gereksizliğini şu sözleriyle ispata çalışmışlardır: “Ey Muhammed, şayet Allah iman etmemizi dileseydi, sen gelsen de gelmesen de biz iman ederdik. Fakat Allah kâfir olmamızı dilemişse, sen gelsen de gelmesen de yine küfrümüz olacaktı. Dolayısıyla her şey Allah’tandır. Öyleyse senin peygamber olarak gönderilmende herhangi bir fayda ve hikmet yoktur.”²⁰ Alay etmeyi de içeren bu anlayışları, *“Allah’a ortak koşanlar, dediler ki: ‘Allah dileseydi ne biz, ne de atalarımız O’ndan başka hiçbir şeye tapmazdık, O’nun emri olmadan hiçbir şeyi de haram kılmazdık.’ Kendilerinden öncekiler de böyle yapmıştı. Peygamberlere düşen sadece apaçık bir tebliğdir.”* (Nahl, 16/35) ayetiyle dile getirilerek, geçersizliği ifade edilmiştir. Bir sonraki ayette ise dalaletin bir hak ediş olduğu vurgulanarak söz konusu cebir iddiası reddedilmiştir: *“Biz her ümmete ‘Allah’a ibadet edin ve tağuttan kaçının’ diye bir peygamber gönderdik. Kimisini Allah doğru yola hidayet etti, kimisine ise dalalet hak oldu.”* (Nahl, 16/36). Allah, herkese peygamberler ve onların vazifesini devam ettirenlerle hak yolu gösterdiği ve beyan ettiği için artık kimsenin Allah’ın dilemesini istismara hakkı kalmamıştır. Bu yüzden Allah *“Yahut, ‘Allah beni doğru yola iletseydi, elbette O’na karşı gelmekten sakınanlardan olurdum’ demesin.”* (Zümer, 39/57) ayetiyle böyle bir gerekçenin haksızlığını ve geçersizliğini bildirmiştir.

f. Saptırılma

Ahiret hayatında azapla yüzyüze gelen inkârcılar, hakikati tüm çıplaklığıyla kavradıkları için, dünyadaki inkârlarını ve sebeplerini itiraf etmektedirler. Bunlardan biri de atalarını, büyüklerini ve kendilerini inkâra sevk eden şeytan ve diğer insanları²¹ suçlamalarıdır: *“Bizi ancak (önderlerimiz olan) suçlular saptırdı.”* (Şuara, 26/99), *“Yine şöyle diyecekler: ‘Ey Rabbimiz! Biz önderlerimize ve büyüklerimize itaat ettik de bizi yoldan saptırdılar. Ey Rabbimiz! Onlara iki*

20 Râzî, XIV, 211.

21 Taberî, XIX, 368; Râzî, XVII, 353.

kat azap ver ve onları büyük bir lânete uğrat.” (Ahzab, 33/67, 68). Onların da itiraf ettiği üzere körü körüne bağlanılan ve sorgulanmayan bazı otoriteler tabilerinin inkârına sebep olmaktadır. Ancak önderlerinin saptırdığı bahanesi kabul edilebilir bir gerekçe olmayacaktır. Zira o sapkınlıktan kurtulmaları için gerekli yol gösterme ve açıklama peygamberler ve mesajlarıyla sağlanmıştır.

Allah'ın Bildirdiği İnkâr Sebepleri

a. Karakter Alçaklığı ve Aptallık

Hz. Muhammed (sav), kendisinin başta tevhit inancı olmak üzere Hz. İbrahim'in bildirdiği temel esasları tebliğ ettiğini ifade ederek, Hz. İbrahim'e aidiyet iddiasında bulunan Yahudi, Hıristiyan ve Mekkelilere kendilerine inanmaları gerektiğini ifade etmiştir. Diğer bir ifadeyle Hz. İbrahim'e inandıkları ve tabi oldukları iddiasında olanların onun davet ettiği “hanîf” dine çağırın Hz. Muhammed'e de inanması zorunludur. Ancak Allah bu daveti reddedenleri, “kendini alçaltan, bilmeyen” diye nitilemektedir: “*Kendini bilmeyenden başka İbrahim'in dininden kim yüz çevirir? Andolsun, biz İbrahim'i bu dünyada seçkin kıldık. Şüphesiz o ahirette de iyilerdendir.*” (Bakara, 2/130)

Ayette geçen “nefsin sefehliği”, nefsin tanımama ve onu zarara sokma; onu helak ve yok etme, saptırma gibi anlamlar taşımaktadır.²² Hz. İbrahim'in tevhit vurgusunu hatırlayacak olursak, kendini tanıma ile Allah'a bir olarak inanma arasındaki çizgiyi dolayısıyla ayetteki mesajı anlayabiliriz. Zira insanın bireysel farkındalığı şirki değil tevhid gerektirir.²³ Bu bağlamda Razi ayetteki mesajı şöyle ifade etmektedir: “Eğer bu kişi kendi nefsi üzerinde düşünseydi, kendisinde Allah'ın sanatına dair bulduğu izlerle, Allah'ın birliğine ve hikmetine istidlal eder, böylece Hz. Muhammed (sav)'in hak peygamber olduğu sonucuna ulaşır.”²⁴ Dolayısıyla benliği akli ve ahlaki düzeyde zayıflatmak ve alçaltmak inkâr için menfi bir zemin hazırlamak demektir.

b. Gurur

Dünyayı talep, Allah hakkında yalan söyleme, hakkı yıkıp batılı inşa gayreti, fesat ve nesilleri bozma gibi olumsuz fiilleri zikredilen münafıklara Allah'tan korkmaları emredildiğinde, gurur ve taassupları bu hak daveti reddetmelerine sebep olmuştur. Günahı işlemeye yönelik gururları ya da günah sebebiyle perçinleşen gururları peygamberin davetini kabulden onları alıkoymuştur.²⁵ Ki-birleri ve gururları sebebiyle kendilerine yapılan nasihat ve irşadı, kendi algıla-

22 Râzî, III, 481.

23 Konuyla ilgili bkz. Öge, Sinan, “*Fıtratın Misâkı*”, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 22, Erzurum 2004, ss. 243-263, s. 252 vd.

25 Râzî, V, 17, 18.

rındaki izzete aykırı bir zillet olarak tahayyül etmektedirler²⁶: “Ona “Allah’tan kork” denildiği zaman, gururu onu daha da günaha sürükler. Artık böylesinin hakkından cehennem gelir. O ne kötü yataktır!” (Bakara, 2/206).

Asabiyet ve zenginliğe dayalı gurur, İsrailoğullarının Talut’un komutanlığını kabul etmelerine de engel olmuştu. Yöneticiliği krallar soyundan ve de zengin kişilerin hakkı olarak görmelerinden dolayı bu özelliklere sahip olmayan Talut’u bilgi ve fiziksel özellikler bakımından yeterli olmasına ve Allah tarafından seçilmesine rağmen kabul etmemişlerdi.²⁷ Böylece ilahi emri, gururlarına yedirememiş ve yöneticiliği ilahi emre rağmen kendi hakları olarak görmüşlerdir: “Peygamberleri onlara, “Allah, size Tâlût’u hükümdar olarak gönderdi” dedi. Onlar, “O bizim üzerimize nasıl hükümdar olabilir? Biz hükümdarlığa ondan daha lâyiğiz. Ona zenginlik de verilmemiştir” dediler. Peygamberleri şöyle dedi: “Şüphesiz Allah, onu sizin üzerinize (hükümdar) seçti, onun bilgisini ve gücünü artırdı.” Allah, mülkünü dilediğine verir. Allah, lütfu geniş olandır, hakkıyla bilendir.” (Bakara, 2/247)

c. Azap ve Musibete Meydan Okuma

Mekke müşriklerinin inkâr sebeplerinden biri olarak Allah teala ilginç bir hususu zikretmektedir. Onların Hz. Peygamber’e inanmamalarına, kendilerinden önceki insanların başlarına gelenleri beklemleri ve değişik azapları gözleriyle görmek istemeleri engel olmuştur. Önceki inkârcı milletlere toplu olarak azap edilmesi ya da onların sıradışı cezalara çarptırılmalarından ders almak yerine, alay edercesine benzeri tehditlerin uygulanmasını talep etmişlerdir: “İnsanlara hidayet geldikten sonra onların inanmalarına ve Rab’lerinden mağfret dilemelerine, ancak, öncekilerin başına gelenlerin kendi başlarına da gelmesi, ya da kendilerine azabın göz göre göre gelmesi (yönündeki beklentileri) engel olmuştur.” (Kehf, 18/55) Tabiri caizse şımarık bir ruh haliyle ateşle oynamışlardır. Çünkü inat edip, işi yokuşa sürmeseler, iman etmelerini gerektirecek yeterli deliller onlara verilmiştir. Böylece onları imandan alıkoyan şey başka bir şey değil sadece inatlarıdır.²⁸ Anında bir azap ve toplu helak görmemeleri ise inkârları hususunda kendilerine cesaret ve ısrar hissi uyandırmış, böylece inkârlarına inkâr katmışlardır. Nitekim benzeri talepler daha önceki peygamberler döneminde de görülmüştür: Şuayb peygamberin kavmi: “Eğer doğru söyleyenlerden isen, haydi gökten üzerimize bir parça düşür.” (Şuara, 26/187); Hud peygamberin kavmi: “Dediler ki: “Sen bizi ilahlarımızdan çevirmek için mi geldin? Eğer doğru söyleyenlerden isen haydi bize vadettiğini getir” (Ahkâf,

26 Reşid Rıza, II, 200.

27 Râzî, V, 339.

28 Maturîdî, VII, 186.

46/22); Hz. Salih'in kavmi: "Nihayet deveyi kestiler, Rablerinin emrine karşı geldiler ve "Ey Salih! Sen eğer (dediğin gibi) peygamberlerden isen, haydi bizi tehdit ettiğin azabı getir" dediler." (Araf, 7/177); Hz. Lut'un kavmi: "Siz hâlâ erkeklere yanaşacak, yol kesecek ve toplantılarınızda edepsizlik yapacak mısınız?" Kavminin cevabı, "Eğer doğru söyleyenlerden isen, haydi Allah'ın azabını getir bize" demeden ibaret oldu." (Ankebut, 29/29) ve Nuh kavmi: "Dediler ki: "Ey Nûh! Bizimle tartıştın ve tartışmayı uzattın. Eğer doğru söyleyenlerden isen, haydi kendisiyle bizi tehdit ettiğin azabı getir." (Hud, 11/32)²⁹. Mekke müşrikler de kendilerinden önceki dalalet ehli insanların ahlakıyla benzeşmiş ve onları taklit etmişlerdir. Böylece ayette onların başlarına azap gelmeden iman etmeme hususunda öncekiler gibi olduklarını ifade eden bir kinaye bulunmaktadır.³⁰

d. Büyükleme, İşi Yokuşa Sürme ve Haddi Aşma

Kur'an'da inkâr gerekçesi olarak dile getirilen en önemli unsurlardan biri ve en yoğun olarak zikredileni büyükleme (istikbar)dir. İblis'in isyanında görülen bu duygu ve tavır, daha sonraları pek çok inkârcı kişi ya da toplumda görülmüştür. Bilindiği üzere İblis'in Hz. Âdem'e secde emrine isyanındaki gerekçesi kendisinin ateşten, onun ise topraktan yaratılmış olması idi: "Allah: "Ey İblis! Bizzat kudretimle yarattığıma secde etmekten seni men eden nedir? Kibirleşmek mi istedin yoksa yücelerden mi oldun?" İblis dedi ki: "Ben ondan üstünüm. Beni ateşten onu ise çamurdan yarattın." (Sad, 38/75, 76). Böylece Hz. Adem'i Allah'ın uygun görmesine rağmen, secdeye layık görmemiş, kendisinin daha üst derecede olduğunu düşünmüş ve böylece ilahî emre sadece muhalefet etmekle kalmamış aynı zamanda kibirle o emri beğenmemiştir. Zaten küfrüne sebep olan da salt isyanı değil bu tavrıdır: "Ancak İblis eğilmedi. O büyüklük tasladı ve kâfirlerden oldu." (Sad, 38/74) Öyle görünüyor ki bu tarz bir kibir, kendi hevasını, aklını ve kabullerini, ilahi iradeden de üstün ve doğru görmeye vardiabilecek düzeyde tehlikelidir.

Mekke müşrikleri Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat için yeter mucize olan Kur'an'a rağmen işi yokuşa sürme maksadıyla keyiflerine göre mucizeler istemişlerdir: "Bize kavuşacaklarını ummayanlar, "Bize melekler indirilseydi yahut Rabbimizi görseydik ya!" dediler. Ant olsun, onlar kendi benliklerinde büyüklük tasladılar (istikbar) ve büyük bir taşkınlık gösterdiler." (Furkan, 25/21)

Allah, inanmaları için gerekli imkânları vermişken, "Ben bunu değil, şunu isterim." tarzındaki bir talep, kendini bilmeme, küstahlaşma ve haddi aşmadır.

29 Şenkîti, Muhammed Muhtar, *Ezvâ'u'l-Beyân fi İzâhi'l-Kur'an bi'l-Kur'an*, Beyrut, Daru'l-Fikr, 1995, III, 304.

30 İbn Aşûr, Muhammed Tahir, *et-Tahrîr ve'r-Tenvîr*, Tunus, ed-Daru't-Tunusiyye li'n-neşr, 1984, XV, 350, 352.

Öte yandan talep ettikleri iki husus yani Allah'ı açıkça görme ve meleklerin peygamber olarak indirilmesi ya da kendilerine peygamberin doğru söylediğini sözlü olarak bildirmesi önceki vahiylerden de bilindiği üzere sünnetullahı uymamaktadır. Dolayısıyla onların bu talepleri işi sarpa sardırarak yahut alay etmek içindir. Zaten mucizeler, peygamberin nübüvvet iddiasının Allah tarafından sözlü olarak tasdiki konumundadır.³¹ Öte yandan Hz. Muhammed (sav)'i nübüvveti layık görmeyip kendilerini buna ehil görmeleri, onu kendilerinin dengi olarak saymamaları istikbarlarının diğer bir yönüdür.³² Nitekim "Çünkü onlar, kendilerine, "Allah'tan başka hiçbir ilâh yoktur" denildiği zaman, inanmayıp büyüklük taslıyorlardı. "Biz, mecnun bir şair için tanrılarımızı mı bırakacağız?" diyorlardı." (Saffat, 37/35, 36) ayetinde, bu büyüklüklerinin onları peygamberi ve tevhit çağrısını kabul etmemeye sevk ettiğini görmekteyiz.

İnkârcıların kibirleri sadece daveti reddetmede değil, Allah'ın ayetleri dolayısıyla peygamberiyle mücadelelerinde de etkin olmuştur: "Allah'ın ayetleri üzerinde kendilerine gelen bir delil olmadan tartışanların gönüllerinde, ulaşamayacakları bir büyüklük vardır. Sen Allah'a sığın. O şüphesiz işitendir, görendir." (Mümin, 40/56) Batıl mücadelelerinin sebebi olan kalplerindeki kibir, peygamberin nübüvvetini kabul etmelerinin, onun emrinin altına girecek olmalarını gerektirmesinden kaynaklanmaktadır. Fakat inkârcıların kalplerinde peygamberin hizmetinde bulunmaya razı olmayacak bir büyüklük yatmaktadır.³³

Câsiye suresindeki ayetler ise kibre bürünmüş inkârcının psikolojisini ve kibrinin fiillerine nasıl yansıdığını çok güzel bir şekilde yansıtmaktadır: "Kendisine Allah'ın ayetlerinin okunduğunu işitir de, sonra büyüklük taslayarak sanki onları hiç duymamış gibi direnir. İşte onu elem dolu bir azap ile müjdele!" (Câsiye, 45/8). Allah'ın ayetlerini dinleyip, onun bir beşer kelâmı olmadığını, ne peygamberin ne de kendilerinin böyle bir kelâmı inşa edemeyeceklerini anlamalarına rağmen,³⁴ bu durum işlerine gelmediği için, nazmı ve muhtevasıyla o ayetleri hiç duymamış gibi davranıp eski hallerinde ısrar etmişlerdir. İnsani ilişkiler açısından bile Allah'ın buğzunu celp edecek bu hal ve davranış, peygambere ve vahye yönlendirildiğinde daha da vahim bir hal almaktadır.³⁵

31 Râzî, XVII, 211; Zühayli, Vehbe, *et-Tefsîru'l-Munîr fi'l-Akîdeti ve's-Şerîati ve'l-Menhec*, Dımaşk, Daru'l-Fikri'l-Muasır, 1418 h., XIX, 43.

32 Maturîdî, VIII, 18.

33 Râzî, XIX, 318.

34 Maturîdî, IX, 218.

35 İzutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavranlar*, Çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yay. İstanbul, 1991, s. 191, 195.

Hakikati kabullenmelerine engel olan kibirleri, bu sefer o hakikatle alay etmelerine sebep olmuştur: *“Ayetlerimizden bir şey öğrenince onu alaya alır. Onlar için alçaltıcı bir azap vardır!”* (Casiye, 45/9) Bu ayette vadedilen azap uygulandığında, yukarıdaki ayette bildirilen kibirli tavırları hatırlatılacak ve böylece kibrin karşılığı olan zillet cezası verilmiş olacaktır: İnkâr edenlere gelince, onlara şöyle denir: *“Ayetlerim size okunmuştu da sizler büyüklük taslamış ve günahkâr bir kavim olmuş değil miydiniz?”* (Casiye, 45/31)

İnkârcı kibrinin bir diğer alanı ise Allah’a ibadettir. *“Rabbiniz şöyle dedi: “Bana dua edin, duanıza cevap vereyim. Bana kulluk etmeyi kibirlerine yediremeyenler aşağılanmış bir hâlde cehenneme gireceklerdir.”* (Mümin, 40/60) ayetinde müşriklerin Allah’a kulluktan, dolayısıyla ona duadan ve ihtiyaçlarını karşılamaını beklemekten imtina ettiklerini görmekteyiz. Kur’an ıstılahında ibadet, kulluğu Allah’a has kılmak ve onun tekliğini itiraf etmek anlamına gelmektedir.³⁶ Tüm bu hususları Allah’tan başka varlıklara ait kılmış zihinler, onları terk edip sadece Allah’a kul olmayı kibirlerine yediremedikleri için şirklerinden vazgeçememişlerdir. Bu noktada yaratıcısına boyun eğmede bile direten bir duygu olan kibrin ne derece tehlikeli bir hastalık olduğunu görebiliriz.

Büyüklenme, peygamberleri ve doğruluklarını ispat için kullanılan mucizeleri kabullenmede ciddi bir engeldir. Bu menfi duygu, insanların benlikleriyle çelişme ve vicdanlarının sesini dinlemeyip hakikati reddetmelerine sebep olmaktadır. Nitekim *“Kendileri de bunların hak olduklarını kesin olarak bildikleri hâlde, sırf zalimliklerinden ve büyüklük taslamalarından (uluvv) ötürü onları inkâr ettiler. Ama bozguncuların sonunun nasıl olduğuna bir bak!”* (Neml, 27/14) ayetinde Firavun ve ashabının verilen ayetlerin hak olduğunu vicdanen kabullenmelerine dikkat çekilmiş ve buna rağmen inkâr ettikleri bildirilmiştir. Hakikate karşı bu bilinçli inkârları nedeniyle de ayette zalimlikle suçlanmışlardır. Bu hallerinden dolayı nihayetinde Hz. Musa da onların bu durumlarına işaret ederek Allah’a sığınmıştır: *“Mûsâ da, “Ben, hesap gününe inanmayan her kibirliden, benim de Rabbim sizin de Rabbiniz olan Allah’a sığınırım” dedi.”* (Mümin, 40/27)

Ad kavmi de Kur’ân’da kibirlenmeleriyle anılan bir topluluktur: *“Âd kavmi ise yeryüzünde haksız olarak büyüklük taslamış, “Bizden daha güçlü kim var?” demişlerdi. Onlar, kendilerini yaratan Allah’ın onlardan daha güçlü olduğunu görmediler mi? Onlar bizim ayetlerimizi inkâr ediyorlardı.”* (Fussilet, 41/15) Fiziksel olarak güçlü bir kavim olan Ad, bu gücü haksızlığın ve zulmün gerekçesi kılmış, başkasına iltifat etmeyip, onlara hükmederek, kendilerine hiz-

36 İbn Aşûr, XXIV, 182.

met ettirmişlerdir.³⁷ Dolayısıyla güçlerini haktan ötesi için sarf eden böyle bir kavmin, o duygularla iman etmesi beklenemezdi. Nitekim Allah onlara anladıkları dilde konuşmuş ve kendilerini yaratanın daha güçlü olduğunu hatırlatmıştır. Nitekim helak edilmeleri de ilahi güce karşı kibirli ve şımarık davranmanın vahim sonucunu insanlık için tarihi bir ibret olarak hatırlatılmıştır. Öte yandan ayetteki bu vurgu, gücün haklılık ölçütü olmadığı ve vahiyle bildirilen hakikatlerin her türlü gücün üstünde kabul edilerek boyun eğilmesi gerektiğini bildirmesi bakımından da evrensel bir değer ifade etmektedir.

Allah'ın ayetlerini kibirlenerek kabul etmeyenler, ahirette aynı kibrin izlerini taşıyarak, kendilerini suçlamak yerine cebre sığınıp “*Şayet Allah bana hidayet verseydi elbette ben de muttakilerden olurdum.*” (Zümer, 39/57) diyerek bir anlamda Allah'ı suçlamaya yeltenebilmektedirler. Ancak ilahî cevap dünyada insanlara verilen yeterli ayetleri, irşadı, dolayısıyla gerçekleştirilen hidayeti ve insanın hakla batılı, hayırla şerri, doğruyla yanlış ayırt edip tercih yapabilecek imkâna kavuşturulduğu³⁸, fakat buna karşı gösterilen büyülenmeyi hatırlatmaktadır: “*(Allah, şöyle diyecek:)* “*Hayır, öyle değil! Ayetlerim sana geldi de sen onları yalanladın, büyüklük tasladın ve inkârcılardan oldun.*” (Zümer, 39/59) Bu kişiler cehennem azabına sevk edildiklerinde de yine dünyadaki kibirleri hatırlatılarak, gerçek büyüğün kim olduğu gösterilmiş olacaktır: “*Onlara: “İşte bu, yeryüzünde haksız yere şımarmanız ve böbürlenmenizden ötürüdür. Temelli kalacağınız cehennem kapılarından girin” denir. Büyüklemlenlerin durağı ne kötüdür!*” (Mümin, 40/75, 76)

e. Hevasına Tapınma

Mekke müşrikleri Hz. Peygamber tarafından yapılan daveti, gösterilen bütün delillere rağmen kabul etmemiş ve şirkte ısrarlarını sürdürmüşlerdir. “*Eğer sabredip sebat göstermeseydik, az kalsın bizi ilahlarımızdan saptıracaktı*” (Furkan, 25/42) diyerek, tevhide yönelmeyi bir sapma olarak telakki etmişlerdi. Allah Teala ise onların bu hallerini hevalarını ilahlaştırma olarak nitelemiştir: “*Kendi nefsinin arzusunu kendisine ilâh edineni gördün mü? Ona sen mi vekil olacaksın?*” (Furkan 25/43). Çünkü her türlü delil ve açıklamadan yüz çevirmiş, taklide sarılmış ve ilahi hakikatlere karşı arzuları neye yönlendirmişse onu kabullenmişlerdir.³⁹ Zaten heva da, insan ruhunun şehvetlerden ve canlı varlıklarda bulunan iştihadan kaynaklanan doğal eğilimidir. İnsanı hak yoldan saptırması kaçınılmaz olan bir teamül olan heva, bilgi ve delilin zıddına hareket

37 Râzî, XIX, 368.

38 Maturidî, VIII, 698; İbn Aşûr, XXIV, 48.

39 Râzî, XVII, 239.

etmeye sebep olmaktadır.⁴⁰ Müşriklerin de bir şeyi ilah edinmedeki temel kriterleri onu ilah olarak arzulamaları ve tercih etmeleridir. O şeyin ilahlığa layık olup olmadığını düşünmemiş ya da dikkate almamışlardır.⁴¹ Bazı rivayetlerde bildirildiğine göre müşrikler buldukları bir taşa tapar, sonra ondan daha çok hoşuna gideni bulduklarında ise eskisini bırakır ona taparlarmış.⁴² Bilgiyi ve ahlaki değerleri dışlayan ya da gerektirmeyen bir yaşam tarzı olan hevaya göre yaşamak, hayvanlara ait bir özelliktir. Bu yüzden ayetin devamında “*Yoksa onların çoğunu hakikaten dinler yahut akıllarını kullanır mı zannedersin? Onlar hayvanlar gibidirler, hatta yolca daha sapkındırlar.*” (Furkan, 25/44) buyurularak, hakkı dinlememe ve akıllarını kullanmamalarından dolayı müşrikler hayvanlara benzetilmiştir. Çünkü onlar, dinleri ve ilah algıları hususunda akılı ya da vahyi dinlemeyi değil, hevalarını kılavuz edinmişlerdir. Hayvanlar bile nerede otlayacağını bilir ve sahiplerine itaat ederken; müşrikler rablerine itaat etmez, kendilerine nimet verene şükretmez, tam aksine nankörlük edip isyan ederler. Bu yüzden ayette hayvanlardan da daha alt düzeyde oldukları bildirilmiştir.⁴³ Artık hevasını ilah edinme durumuna düşmüş olan bir insan, ilim, hikmet, hakikat ve irfan gibi vahiy kaynaklı değerlerden uzaklaşmış ve maddi zevklere bağımlı olan gönlünü hevasının arzularına kaptırmıştır.⁴⁴ Psikolojide bu tarz inançsızlığın çatışma psikolojisinden kaynaklandığı ifade edilmektedir. Hevasını ilahlaştırmış insan kendinden üst bir otoriteyi kabullenmek istememektedir. Ölçsüz bir gurur ve kibre kapılarak, kendi üzerinde hâkim ve otorite bir Yaraticı’yı ret ve inkâr etmekte, kendisini ilahlaştırarak O’nun yerine koymaktadır.⁴⁵

İnkârın Bile Bile Gerçekleşmesi

Kur’an’da bilerek inkâr ifadelerinin özellikle ehli kitap hakkında çok kullanılması dikkat çekicidir. İnkârcılar, gerek Hz. Musa zamanında gerekse Hz. Muhammed (sav) döneminde ilahî vahyi dinlemeleri ve anlamalarına rağmen bile bile lafzında ya da manasında değiştirme, gizleme ve gerçekliğinden uzak yorumlarla tahrife⁴⁶ kalkışmışlardır: “*Şimdi, bunların size inanacaklarını mı umuyorsunuz? Oysa içlerinden birtakımı, Allah’ın kelamını dinler, iyice anladıktan sonra, onu bile bile tahrif ederlerdi.*” (Bakara, 2/75) Dolayısıyla bu insan-

40 İzutsu, s. 191, 192.

41 İbn Aşûr, XIX, 35.

42 Taberî, XIX, 274; Maturîdî, VIII, 28.

43 Taberî, XIX, 274.

44 Yolcu, s. 128.

45 Hökekleli, Hayati, *Din Psikolojisi*, Ankara, TDV. Yayınları, 1993, s. 208.

46 Bkz., İbn Aşûr, I, 568.

ların ilahî daveti duymama, bilmeme, anlamama gibi mazeretleri olamaz. En azından inkâr sebepleri bunlar değildir. Nitekim “Şüphesiz kendilerine kitap verilenler, bunun Rabblerinden (gelen) bir gerçek olduğunu elbette bilirler. Allah, onların yaptıklarından habersiz değildir.” (Bakara, 2/144) ayetinde de ehli kitabın bilgi sahibi olduğundan bahsedilmiştir.

Aşağıdaki ayette de kitap ehlinin, en azından ulema sınıfının, peygamberi tanımlarına, gerçeği bilmelerine ve kesin bilgiye sahip olmalarına rağmen hakikati gizlediklerinden bahsedilmektedir: “Kendilerine kitap verdiklerimiz onu (Peygamberi) oğullarını tanıdıkları gibi tanırlar. Böyle iken içlerinden birtakımı bile bile gerçeği gizlerler.” (Bakara, 2/146) Daha önceden Firavun ve ashâbı da benzer bir tavır sergilemiş ve gönderilen mucizelerin ilahiliğini, dolayısıyla Hz. Musa'nın hak peygamber olduğunu bilmelerine rağmen kibirleri ve zalimlikleri sebebiyle inkârcılıklarını sürdürmüşlerdir: “Kendileri de bunların hak olduklarını kesin olarak bildikleri hâlde, sırf zalimliklerinden ve büyüklük taslamalarından ötürü onları inkâr ettiler. Ama bozguncuların sonunun nasıl olduğuna bir bak!” (Neml, 27/14)

İlahi vahiy karşısında bile bile yapılan inkâr ve tahrif, hem nübüvveti hem de içeriğini destekleyen mucizelerin de en azından bu kesimler için olumlu bir sonuç doğurmayacağını ortaya koymaktadır: “Andolsun, sen kendilerine kitap verilenlere her türlü mucizeyi getirsen de, onlar yine senin kıblene uymazlar. Sen de onların kıblesine uyacak değilsin. Onlar birbirlerinin kıblesine de uymazlar. Andolsun, eğer sana gelen bunca ilimden sonra onların arzu ve keyiflerine uyacak olursan, o takdirde sen de mutlaka zalimlerden olursun.” (Bakara, 2/145). Öyleyse mesele mucize meselesi değildir. İnanmamaya şartlandıkları için onlara mucize de kâr etmeyecektir.

Dünyada Gizlenen Farkındalık

İsrailoğulları sadece kendilerinin cennete gireceklerini (Bakara, 2/111) ve daha önceden geçtiği üzere Cehennem azabının da sayılı birkaç gün kendilerine dokunacağını (Bakara, 2/80) iddia etmekteydiler. Bu seçilmişlik ve özerklik duyguları Hz. Muhammed (sav)’e inanmayı gerekli görmemelerinde etkili olmuştu. Ancak Allah Teala kalplerindeki gizli gerçekliği açığa çıkarmakta ve bu iddialarına içten içe kendilerinin bile inanamayacaklarını ortaya koymaktadır. Onlara ölümü temenni etmelerini emrederek söz konusu iddialarındaki eminliklerini sınamış ve bu temenninin olmayacağını bildirerek gerçekte iddia ettiklerinin aksine inandıklarını ortaya çıkarmış ve onları kendi iddialarıyla köşeye sıkıştırmıştır: “De ki: “Eğer (iddia ettiğiniz gibi) Allah katındaki ahiret yurdu (cennet) diğer insanlar için değil de, yalnız sizinse ve doğru söyleyenler iseniz haydi ölümü temenni edin! Fakat kendi elleriyle önceden yap-

tıkları işler yüzünden ölümü hiçbir zaman temenni edemezler. Allah, o zalimleri hakkıyla bilendir.” (Bakara, 2/94, 95) Böylece onların kendi hatalarının içten içe farkında olduklarını anlamaktayız. Bu farkındalığa rağmen Hz. Peygamberi tasdik etmemelerinden dolayı da ayette zalimlikle nitelenmişlerdir. Öte yandan doğruluğuna inanmadıkları peygamberin ve ilettiği mesajın bu meydan okumasına karşılık vererek ölümü istemeleri gerekirdi. Zira Kur’ân “*Asla o ölümü temenni etmeyecekler*” demişken, bu bilginin aksine ölümü isteyerek Peygamberi ve Kur’ân’ı yalancı çıkarabilirlerdi. Ancak gerçek peygamberlerin meydan okumalarının kesin surette gerçekleşeceğini bilmektedirler. Bu yüzden meydan okumaya karşılık verememişlerdir. Kur’ân’ın bu meydan okumasına karşılık verememeleri de içten içe hem Hz. Muhammed (sav)’in hem de Kur’ân’ın hak olduğunu bildiklerini gösterir.

Ahiretteki Farkındalık ve İtiraf

Yukarıda zaman zaman vurgulandığı üzere, inkârcı kesimlerin inkârlarına yönelik geçerli bir mazereti ya da haklı bir gerekçesi söz konusu değildir. Teklifin sahibi Allah her türlü yeter şartı sağlamış ve artık inanan da inanmayan da bir delil üzerine tercihini gerçekleştirmiştir. İnkârcılar da kendi iç dünyalarında inkârlarının kendi özgür tercihleri olduğunun farkındadırlar. Bu farkındalığı dünyada ister ilan etsinler isterse gizlesinler hakikat değişmemektedir. Ahiret hayatında ise bu farkındalık artık bir itirafa dönüşecektir. Yalan söyleme, hakikatleri gizleme ya da bahane üretme imkânı kalmadığı için yalın gerçeklik net bir şekilde ortaya çıkacaktır: “(O gün Allah, şöyle diyecektir:) “Ey cin ve insan topluluğu! İçinizden size ayetlerimi anlatan ve bu gününüzün gelip çatacağı hakkında sizi uyaran peygamberler gelmedi mi?” Onlar şöyle diyecekler: “Biz kendi aleyhimize şahitlik ederiz.” Dünya hayatı onları aldattı ve kâfir olduklarına dair kendi aleyhlerine şahitlik ettiler. Bu (peygamberlerin gönderilmesi), Allah’ın, halkları habersizken ülkeleri haksız yere helâk etmeyeceği içindir.” (Enam, 6/130, 131)

Aşağıdaki ayetlerde de kişinin kendi gerçekliğiyle yüzleşeceği ve gerçeğin yalansız yüzüyle karşılaşılacağı ve insanın bundan kaçamayacağı ifade edilmiştir:

“Herkesin yaptığı iyiliği ve yaptığı kötülüğü hazır bulacağı günde kişi, kötülükleri ile kendi arasında uzak bir mesafe bulunmasını ister. Yine Allah, sizi kendisine karşı dikkatli olmanız hakkında uyarmaktadır. Allah, kullarını çok esirgeyicidir.” (Ali İmran, 3/30)

“O kıyamet günü, Allah’ı inkâr edip Peygamber’e isyan edenler, yer yarılıp içine girmiş olmayı isterler ve Allah’tan hiçbir söz gizleyemezler.” (Nisa, 4/42)

Ölüm anıyla birlikte inkârcıların inkârlarını bile bile ve haklı bir gerekçesi olmadan gerçekleştirdiğini itiraf süreci başlamaktadır. Bazı inkârcılar ölüm anı-

nın korkusuyla önce yaptıklarını kabul etmemeye yelteneceklerdir: “O kâfirler, nefislerine zulmederlerken melekler onların canlarını alır da onlar teslim olup, “Biz hiçbir kötülük yapmıyorduk.” derler. (Melekler de şöyle diyecekler:) “Hayır! Allah sizin yapmakta olduklarınızı hakkıyla bilmektedir.” (Nahl, 16/28) Ancak artık mutlak hakikat süreci başladığından gerçeklikler de itiraf edilmeye başlanacaktır: “Kim, Allah’a karşı yalan uyduran veya O’nun ayetlerini yalanlayanlardan daha zalimdir? İşte onlara kitaptan (kendileri için yazılmış ömür ve rızıklardan) payları erişir. Sonunda kendilerine melek elçilerimiz, canlarını almak için geldiğinde, “Hani Allah’ı bırakıp tapınmakta olduğunuz şeyler nerede?” derler. Onlar da, “Bizi yüzüstü bırakıp kayboldular.” derler ve kâfir olduklarına dair kendi aleyhlerine şahitlik ederler.” (Araf, 7/37) ayetinde bu itiraf gündeme getirilmiştir.

Mahşer ve Cehennem’de de aynı itiraf süreci ve kendi aleyhlerine tanıklık devam etmektedir. Özellikle En’âm suresinde inkârcıların mahşer meydanında ve azapla karşı karşıya kaldıkları zaman, hem dünyada yaptıklarını itiraf etmeleri hem de pişmanlıkları detaylı bir şekilde anlatılmıştır: “Onları tümüyle (mahşere) toplayıp da Allah’a ortak koşanlara, “Nerede, ilâh olduklarını iddia ettiğiniz ortaklarınız?” diyeceğimiz günü hatırla. Sonunda onların manevraları, “Rabbimiz Allah’a andolsun ki biz (O’na) ortak koşanlar değildik.” demelerinden başka bir şey olmayacaktır. Bak, kendilerine karşı nasıl yalan söylediler ve iftira edip durdukları şeyler (uydurma ilâhları) onları nasıl yüzüstü bırakıp kayboluverdi? ... Onların ateşin karşısında durdurulup: “Ah, keşke dünyaya geri gönderssek de bir daha Rabbimizin ayetlerini yalanlamasak ve inananlardan olsak!” dediklerini bir görsen! Hayır, (bu yakınmaları) daha önce gizlemekte oldukları şeyler onlara görüldü (de ondan). Eğer çevrilselerdi, elbette kendilerine yasaklanan şeylere yine döneceklerdi. Şüphesiz onlar yalancıdırlar... Rab’lerinin huzurunda durduruldukları vakit (hâllerini) bir görsen! (Allah) diyecek ki: “Nasıl, şu (dirilmek) gerçek değil miymiş?” Onlar, “Evet, Rabbimize andolsun ki, gerçekmiş” diyecekler. (Allah), “Öyleyse inkâr etmekte olduğunuzdan dolayı tadın azabı!” diyecek. Gerçekten de ziyana uğramışlardır Allah’a kavuşmayı yalan sayanlar. Nihayet anstızın başlarına kıyamet kopunca günahlarını sırtlarına yüklenirler de yaptığımız taşkınlıklardan dolayı yazıklar olsun bize derler; ne de kötü yüküdür taşıdıkları yükler.” (Enam, 6/22-31)⁴⁷

“Onlar da şöyle derler: “Ey Rabbimiz! Bizi iki defa öldürdün, iki defa da dirilttin.[472] Günahlarımızı kabulleniyoruz. Şimdi (bu ateşten) bir çıkış yolu var mı?” (Mümin 40/11)

47 Benzer ayetler için bkz., 16.Nahl, 87; 25.Furkan, 27-29; 33.Ahzab, 66.

Hâlbuki Allah tüm bu olacakları daha dünyadayken haber vermiş ve onları bu hale düşmemeleri için önceden uyarılmıştı: *“Farkında olmadan azap size ansızın gelmeden önce, Rabbinizden size indirilenin en güzeline uyun ki, kişi, ‘Allah’ın yanında, işlediğim kusurlardan dolayı vay hâlime! Gerçekten ben alay edenlerden idim” demesin.*” (Zümer, 39/44, 56).

“Yahut azabı gördüğünde, ‘Keşke benim için dünyaya bir dönüş daha olsa da iyilik yapanlardan olsam’ demesin.” (Zümer, 39/58).

İnkârcılar Aleyhine Tanıklık

Ahiret hayatında inkârcılar aleyhine pek çok tanıklık gerçekleşecek ve böylece hiçbir surette haksızlık kanaati ya da iddiası söz konusu olmayacaktır. Kur’ân’da zikredilen bu tanıklar Allah, peygamberler, müminler ve kişinin kendisidir.

a. Allah’ın Tanıklığı

Allah Teala bazı ayetlerde insanların yapmakta oldukları her şeye tanıklık ettiğini ifade etmiştir. Tanıklığın Allah’a nispet edilmesi, her şeyi bildiğine ve O’na gizli kalan hiçbir şeyin olmadığına işaret etmektedir. Öte yandan bu tanıklık kinaye olarak, Allah’ın suçlulara karşı tehdidini de ifade etmektedir.⁴⁸ *“Onları tehdit ettiğimiz şeylerin bir kısmını sana göstersek de, (göstermeden) seni vefat ettirsek de sonunda onların dönüşü bizedir. Sonra, Allah onların yapmakta olduklarına da şahittir.*” (Yunus, 10/46).

“(Ey Muhammed!) Sen hangi işte bulunursan bulun, ona dair Kur’an’dan ne okursan oku ve (ey insanlar, sizler de) hangi şeyi yaparsanız yapın, siz ona dal-dığınızda biz üzerinize şahidiz. Ne yerde, ne de gökte, zerre ağırlığına, (hatta) bu zerreten daha küçük veya daha büyük olsun, hiçbir şey Rabbinden uzak (ve gizli) olmaz; hepsi muhakkak apaçık bir kitapta (Levh-i Mahfuz’da yazılı)dır.” (Yunus, 10/61).

b. Peygamberlerin Tanıklığı

Ahiret hayatında özellikle inkâr edenlerin aleyhine delil olacak hususlardan biri de peygamberlerin tanıklığıdır. Zira nübüvvet sürecinin başından sonuna kadar iman ve inkâr karşılıklarına tanık olan peygamberlerden daha güçlü şahit olamaz. Bu sayede inkârcılar dünyada peygamberin çağrısına gösterdikleri olumsuz tepkiyle de bizzat muhatabının huzurunda yüzleştirilmiş olacaklardır: *“Her ümmetten bir şahit getirdiğimiz ve seni de onların üzerine bir şahit yaptığımız zaman, bakalım onların hâli nice olacak!”* (Nisa, 4/41), *“Kıyamet günü her ümmetten bir şahit göndereceğiz.”* (Nahl, 16/84), *“(Ey Muhammed!)*

48 İbn Aşûr, XI, 186.

Her ümmetin kendi içinden üzerlerine bir şahit göndereceğimiz, seni de onların üzerine bir şahit olarak getireceğimiz günü düşün.” (Nahl, 16/89).

Her ümmetin şahidi, esasen o ümmetin peygamberidir.⁴⁹ Peygamberler, insanlara davet sorumluluğunu yerine getirdiklerini ifade edince, inkârcıların habersizlik bahanelerinin önü de kesilmiş olacaktır. Nitekim şu ayette de peygamber göndermenin inkârcıların muhtemel mazeretlerine set çekeceğini görmekteyiz: *“Müjdeleyiciler ve uyarıcılar olarak peygamberler gönderdik ki, peygamberlerden sonra insanların Allah’a karşı bir bahaneleri olmasın. Allah, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.”* (Nisa, 4/165) Herhangi bir bahane ya da mazeret hakları kalmadığı için, *“Sonra inkâr edenlere ne (özür dilemeleri için) izin verilecek, ne de Allah’ın rızasını kazandıracak amelleri işleme istekleri kabul edilecek.”* (Nahl, 16/84), *“Onlara izin de verilmez ki, özür dilesinler.”* (Mürselât, 77/36) *“O gün zalimlere özür dilemeleri fayda vermez.”* (Mümin, 40/52) ayetlerinde de ifade edildiği üzere özür beyan etme fırsatı verilmeyecektir. Zira hataların telafi vakti artık geçmiştir.

c. Müminlerin Tanıklığı

İnsanların lehine ya da aleyhine peygamberlerin tanıklığı olacağı gibi müminlerin de onu kabul ya da reddedenlere yönelik tanıklığı olacaktır.⁵⁰ Hz. Muhammed (sav)’e inanan müminlerin hususen vurgulanmasında düşünülebilecek bir husus da, onların önceki peygamberlerin haberlerini almaları ve dinlerini tebliğ ettiklerine yönelik fiili tanıklık etmeleridir. Bu yüzden Allah müminlere bu tanıklığın gereğini yeterince yerine getirmeleri için hem kendinden doğru bir şekilde korkulmasını, hem de yolunda gereği gibi gayret gösterilmesini emretmiştir: *“Allah uğrunda hakkıyla cihat edin. O, sizi seçti ve dinde üzerinize hiçbir güçlük yükledi. Babanız İbrahim’in dinine uyun. Allah, sizi hem daha önce, hem de bu Kur’an’da müslüman diye isimlendirdi ki, Peygamber size şahit (ve örnek) olsun, siz de insanlara şahit (ve örnek) olasınız. Artık namazı dosdoğru kılın, zekâtı verin ve Allah’a sarılın. O, sizin sahibinizdir. O, ne güzel sahip, ne güzel yardımcıdır!”* (Hacc, 22/78).

d. Diğer Tanıklar

Bazı ayetlerde ise inkârcılar aleyhine şahitlik edecekler doğrudan belirtilmeden genel olarak kullanılmıştır: *“Kim Allah’a karşı yalan uydurandan daha zalimdir? İşte bunlar, Rablerine arz edilecekler ve şahitler de, “Rablerine karşı yalan söyleyenler işte bunlardır” diyeceklerdir. Biliniz ki, Allah’ın lâneti zalimler üzerinedir.”* (Hud, 11/18), *“Şüphesiz ki, peygamberlerimize ve iman edenlere dünya hayatında ve şahitlerin şahitlik edecekleri günde yardım ederiz.”* (Mümin, 40/51). Bu şahitlerin amelleri kaydeden ve gözetleyen melekler, olaylara

49 İbn Aşûr, V, 57.

50 Maturidî, VII, 448, 449; İbn Aşûr, XVII, 352.

tanıklık eden peygamberler veya diğer insanlar ya da insanın uzuvlarının olması muhtemeldir.⁵¹ Nitekim Fussilet suresinde uzuvların kişi aleyhine tanıklık edeceğinden bahsedilmiştir: “*Nihayet cehenneme vardıklarında, kulakları, gözleri ve derileri, yapmış oldukları işler hakkında, kendileri aleyhine şahitlik ederler.*” (Fussilet, 41/20).

e. Kendi Aleyhine Tanıklık

Allah Teala, İsrâ Suresinde “*Her şeyi iyice anlattık.*” (İsrâ, 17/12) buyurduktan sonra, “*Her insanın amelini boynuna yükledik. Kıyamet günü kendisine, açılmış olarak karşılaşacağı bir kitap çıkaracağız.*” (İsrâ, 17/13) sözleriyle insanın sorumluluğunun kendi tercihleriyle bir netice doğuracağını ifade etmiştir. İnsanların tevhit, nübüvvet ve ahiretle ilgili ihtiyaç duydukları her delil, va'd ve va'id, terhib ve terğib ile ilgili açıklamalar gereğince yapılmıştır. Dolayısıyla insan için artık herhangi bir mazeret kalmamıştır.⁵² Dolayısıyla herkesin iyi ya da kötü ameli, saidlilik ya da bedbahtlığı, mükâfat ve azabı kendi boynuna dolanmıştır. Bu nedenle kendi gerçekliğiyle yüzleşen insana hesap sormaya bile gerek kalmaz. Zira her türlü yalan, bahane, mazeret ve aldatmadan soyutlanmış haliyle insanın kendisi kendi aleyhinse sorgulayıcı ve tanık olarak yerlidir. Yaptıklarını hatırlaması için amellerinin kaydının da gözünün önüne serildiğini düşünürsek, verilen karşılığın hak edilmişliğine tam kanaat getirileceği açıktır: “*Oku kitabını! Bugün hesap sorucu olarak sana nefsin yeter*” denilecektir.” (İsrâ, 17/14), “*Kitap ortaya konur. Suçluları, kitabın içindekilerden korkuya kapılmış görürsün. Eyvah bize! Bu nasıl bir kitaptır ki küçük, büyük hiçbir şey bırakmadan hepsini sayıp dökmüş!*” derler. *Onlar bütün yaptıklarını karşılarında bulurlar. Senin Rabbin hiç kimseye zulmetmez.*” (Kehf, 18/49)

Dünyadaki inanç, inkâr ve de amellerin tüm detaylarına kadar hatırlatılması ve daha önceden de vurguladığımız üzere, kişinin yalan beyan ya da sahte bahanelerin arkasına sığınamayacak olması hem derin bir pişmanlığı hem de suçların itirafını sağlamaktadır. Aşağıdaki ayetlerde söz konusu pişmanlık ve itirafların birkaç örneğini görebiliriz:

“*Gerçek vaad (kıyametin kopması) yaklaşır, bir de bakarsın inkâr edenlerin gözleri açılıp donakalmıştır. Eyvah bizlere! Doğrusu biz bundan gafildik. Hatta biz zalim kimselermişiz*” derler.” (Enbiya, 21/97)

“*Onlar da şöyle derler: Ey Rabbimiz! Bizi iki defa öldürdün, iki defa da dirilttin. Günahlarımızı kabulleniyoruz. Şimdi (bu ateşten) bir çıkış yolu var mı?*” (Mümin, 40/11)

51 Maturîdî, VI, 112, IX, 38, 39; Râzî, XII, 533; Taberî, XV, 282, XXI, 402; İbn Aşûr, XXIV, 168.

52 Râzî, XIV, 418.

“Orada onlar taptıklarıyla çekişerek şöyle derler: “Allah’a andolsun! Biz gerçekten apaçık bir sapıklık içindeymişiz. Çünkü sizi, âlemlerin Rabbi ile bir tutuyorduk. Bizi ancak (önderlerimiz olan) suçlular saptırdı.” (Şuara, 26/96-99)

“Artık Rabbimizin sözü (azap) bizim hakkımızda gerçekleşti. Biz onu mutlaka tadacağız.” (Saffat, 37/31)

“Evet, biz sizi saptırdık. Çünkü biz de sapkın kimselerdik.” (Saffat, 37/32)

“Cehennem bekçileri) derler ki: “Size peygamberleriniz açık mucizeler getirmemiş miydi?” Onlar, “Evet, getirmişti” derler. (Bekçiler), “Öyleyse kendiniz yalvarın” derler. Şüphesiz kâfirlerin duası boşunadır.” (Mümin, 40/50)

Sonuç

Dünya yaşamında ilahî teklife muhatap olan ve ahiret hayatında da bunun karşılığını görecektir insan, sorumluluğunu yerine getirmesini sağlayacak yeterli donanımlarla yaratılmış, teklif öncesi ve teklif esnasında gerekli olan ihtiyaçları giderilmiştir. Böylece ilahî teklif adil bir zemin üzerine inşa ettirildiği için verilecek karşılıklar da itiraza imkân vermeyecek yeterlilikte adil olmaktadır.

Kur’ân-ı Kerîm’de insanlara dinî sorumluluklarını bilmeleri ve yerine getirmeleri için gerekli olan bilişsel ve ontolojik şartların sağlandığı pek çok ayette bildirilmiştir. Gerek insanın aklî ve duygusal gerçekliği, gerekse peygamberler ve ilahî vahiyler vasıtasıyla sağlanan yeterlilikler ona Yaratıcısını ve gönderdiği mesajı reddetmesi için haklı bir mazeret hakkı bırakmamıştır. Buna rağmen inkârcı kesimler, inkarları için değişik bahane ve gerekçeler sunmaya kalkışsa da Allah tüm bunları reddetmekte ve onların inkârlarının gerçek sebeplerini bildirmektedir. Nitekim ahiret hayatındaki itiraflar ilahî teklifteki adaletin bir başka sıpatı olacaktır.

Kur’ân’daki bu muhtevadan, teklifin sıhhati için insanların özellikle bilişsel bir tatmine ihtiyaç duydukları en azından bahane üretmemeleri adına bunun sağlanması gerektiği sonucuna ulaşmak mümkündür. Peygamberler, yaşadıkları dönemlerde ilahî ayetleri beyan edip yaşayarak bu vazifeyi icra etmişlerdir. Buradan çıkarılması gereken önemli bir sonuç ise, insanlar için teklifin sıhhatini sağlayan ve mazeret hakkı bırakmayan teklif öncesi ve teklif sürecindeki yeterliliklerin insani yönünün artık müminler tarafından sağlanmasının gerekliliğidir. Bu yeterlilik sağlanmadığı sürece, inkârın ve karşılığının Kur’ân’da anlatılan çerçevesi oluşturulmamış demektir. Dolayısıyla bu vazifeyi yerine getirmeyen müminlerin, mazeret ya da bahane hakkı bıraktıkları kesimlere Kur’ân’daki muhtevasıyla inkârcı damgasını vurmaları ve bunun geçerliliği elbette ki tartışmalı olacaktır.

Kaynakça

- Abdulcebbar, Kâdı, *el-Muğnî, (el-İrâde)*, Tah. el-Eb George Şehhate Kanavati, Kahire, 1962, VI/b.
- Abdulcebbar, Kâdı, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîdi ve'l-Adl*, XI, (*et-Teklif*), Tah. Muhammed Ali en-Neccâr, Abdulhalim en-Neccâr, Kahire, 1965.
- Abdulcebbar, Kâdı, *el-Muhîr bi't-Teklif*, Tah. Ömer Seyyid Azmî, Kahire, tsz.
- Cüveynî, İmamul-Harameyn Ebu'l-Meâlî Abdulmelik, *el-İrşâd*, Tah. Es'ad Temim, Beyrut, 1996.
- Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi*, Ankara, TDV. Yayınları, 1993.
- İbn Aşûr, Muhammed Tahir, *et-Tabrîr ve'r-Tenvîr*, Tunus, ed-Daru't-Tunusiyye li'neşr, 1984.
- İzutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavranlar*, Çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yay. İstanbul, 1991.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud, *Tevlâtul-Kur'an*, Tah. Mecdî Bâsellûm, Beyrut, 2005.
- Nesefî, Ebu'l-Mu'în, *Tabsiratu'l-Edille* II, Nşr. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, Ankara, 2003.
- Öge, Sinan, "Fıtratın Misâki", Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 22, Erzurum 2004, ss. 243-263.
- Öge, Sinan, *Allah'tan Alem'e İlahi Fiiller*, Araştırma Yay., Ankara, 2009.
- Râzî, Fahrüddîn, *Tefsîr-i Kebîr*, Ter. Heyet, Ankara, 1988-1995, X, 270.
- Rıza, Muhammed Reşid, *Tefsîru'l-Menâr*, Mısır, 1990.
- Şenkîtî, Muhammed Muhtar, *Ezvâul-Beyân fî İzâhi'l-Kur'an bi'l-Kur'an*, Beyrut, Daru'l-Fikr, 1995.
- Şerif Murtazâ, Ebu'l-Kasım Ali b. Hüseyin, *İnkâzu'l-Beşer mine'l-Cebri ve'l-Kader*, Tah. Muhammed Ammara, Kahire, 1971 (*Resâilü'l-Adl* içerisinde).
- Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân fî Têvîli'l-Kur'an*, Tah. Ahmed Muhammed Şakir, Müessesetü'r-Risale, 2000.
- Tûsî, Muhammed b. el-Hasen, *el-İktisâd fî mâ Yete'alleku bi'l-İ'tikâd*, Neced, 1979.
- Yolcu, Mehmet, *Kur'anda İnkâr Psikolojisi*, İstanbul, Çıra Yay., 2004.
- Zühayli, Vehbe, *et-Tefsîru'l-Munîr fî'l-Akîdeti veş-Şerîati ve'l-Menhec*, Dımaşk, Daru'l-Fikri'l-Muasır, 1418 h.

ZEMAHŞERİ ÖZELİNDE KUR'AN'IN MUTEZİLİ YORUMUNA ELEŞTİRİLER -Ekmelüddîn Bâbertî Örneği-

Mehmet DAĞ (*)

ÖZ

Mutezili tefsir denildiğinde ilk akla gelen şüphesiz Zemahşeri'nin el-Keşşâf adlı eseridir. Bu eser bir takım özellikleriyle tefsir tarihinde öne çıkmıştır. Bunlardan biri onun ayetleri Mutezile ekolünün temel prensiplerine göre yorumlamasıdır. Diğer de belagat esasları yanında Kur'anî kavram ve deyimleri mükemmel bir şekilde açıklaması, Kur'an'ın i'caz yönlerini, edebi ve nazım güzelliğini ortaya koymasındır. Bu nedenle yazıldığı günden itibaren âlimlerin ilgisini çekmiş ve üzerine birçok şerh ve haşiye yapılmıştır. Bunlardan biri de Bâbertî'nin Hâşiyetü Keşşâf adlı eseridir. Sadece üç sureyi içine alan bu çalışmada Bâbertî, sadece Zemahşeri'nin retorik inceliklerle bezediği ifadelerini açıklamamış, aynı zamanda ona bir takım tenkitler yönelmiştir. Bu makale de, Bâbertî'nin, Zemahşeri'ye hem tefsir tekniği hem de itizâlî görüşleri bakımından yönelttiği eleştirileri incelemeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Mutezile, Tefsir, Haşiye, Zemahşeri, Keşşâf

ABSTRACT

Criticisms of the Mu'tazilite Comment of the Quran in Private of Al-Zamakhsbari -The Example of Ekmelüddîn Bâbertî-

The first thing that comes to mind when one mentioned Mu'tazilite interpretation, is undoubtedly the book named as el-Keşşâf, created by Zemahşeri. This work came to the fore in commentary history through a number of features. One of them is that it interpreted verses according to the fundamental principles of Mu'taziliyyah cult. Besides principles of rhetoric, the other feature is its excellent description of the Qur'anic concepts and statements and it demonstrated the beauty of poetry and literary of Qur'an and its laconic aspects. For this reason, since the day it was written, it had attracted the attention of many scholars and many paraphrases and annotations were written over it. One of them is the book of Bâbertî named 'Hâşiyetü Keşşâf'. In this work which contains only 3 suras of Quran, Bâbertî not only explained Zemahşeri's statements covered with rhetoric elegancies but also he criticized him in some aspects. This article aims to investigate Bâbertî's criticism to Zemahşeri in terms of both the interpretation techniques and itizâl opinions.

Keywords: Mu'tazilite, Interpretation, Annotation, Zemahşeri, Keşşâf

* Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı.
e-mail: muhammeddag@hotmail.com

Giriş

“Herkes teolojik yaklaşımlarını, bu mukaddes kitapta arar ve herkes arzu ettiği şeyi yine bu kitapta bulur.” Peter Werenfels’in İncil için kullanmış olduğu bu ifadelerin Kur’an için de geçerli olduğunu söyler meşhur oryantalist Goldziher.¹ Gerçekten de İslam’ın ilk ve temel kaynağı olan Kur’an, tarih sahnesinde kendine yer bulan her mezhebin ve düşünce hareketinin temel kaynağı konumundadır. Tüm fikri hareketler hayatini devam ettirmek için bu ana kaynağı referans almakla kendilerini ilzam etmişlerdir. Bu bağlamda Mutezile ekolü de, kendine ait fikir ve düşüncelerinin doğruluk ve geçerlilik zemini olarak Kur’an’ı temel almıştır. Mutezile murad-ı ilahiyi anlama ve yorumlama gayretini, en önemli hedef olarak belirlemiş ve anlama çabalarını belirledikleri ilke ve esaslar (usul-ü hamse) etrafında gerçekleştirmiştir. Rasyonel alan, retorik unsurlar, dilbilim kuralları ve kıraat, beş ilke çerçevesinde gerçekleşen anlama faaliyetinin temel argümanlarıdır.

Mutezilî âlimlerin tefsir alanında çokça eser verdikleri belirtilmektedir. Bu eserlerin büyük bir kısmı değişik nedenlerden dolayı günümüze kadar gelememiştir. Bunlarla ilgili bilgiler, tabakat ve tefsir tarihi kaynaklarında aktarılanlarla sınırlıdır. Bu kaynakların verdiği bilgilere göre ilk Mutezilî müfessir Ebu-bekir el-Esamm (201/816)’dır. Ebû Ali el-Cubbâi (303/915); İsa er-Rummânî (384/994); Kâdî Abdulcebâr (415/1025); Şerif el-Murtadâ (436/1044); Yusuf el-Kazvînî (483/1090); Muhammed b. Cevr (487/1094) kaynaklarda zikredilen diğer Mutezilî müfessirlerdir.² Tefsir literatüründe Mutezilî tefsirlerden günümüze kadar gelen en meşhur eser ise, hiç şüphesiz Zemahşerî’nin “el-Keşşâf” adlı eseridir. Zemahşerî’nin bu tefsiri, müellif henüz hayattayken erbabinca takdir görmüş ve tefsir sahasında taraflı tarafsız herkesin başvurduğu temel kaynaklar arasına girmeyi başarmıştır. Günümüze kadar eserle ilgili özellikle sünnî âlimler tarafından birçok şerh ve haşiye yapılmış ve bu çalışmalarda müfessir, ayetleri mezhebinin görüşleri doğrultusunda yorumlamasından dolayı eleştiriye tabi tutulmuş ve karşı cevaplar geliştirilmiştir.

Bu makale de, bu tür çalışmalardan biri olan Bâbertî’nin Hâşiyetü Keşşâf adlı yazma eserini ve bu eserde Zemahşerî’ye gerek teknik tefsir ve gerekse i’tizâlî söylemleri bakımından yöneltilen eleştirileri objektif bir perspektifle ele almayı amaçlamaktadır. Bunu yaparken ilk önce Keşşâf’ın tefsir tarihindeki yeri ve öneminden; Bâbertî’nin Hâşiyetü Keşşâf adlı eseriyle ilgili tarihsel ve

1 Goldziher, Ignaz, *Mezâhibü’l-Tefsîrî’l-İslâmî*, Arapça’ya çev: Abdülhâlim Neccâr, Mektebetü’l-Hanâicî, Kahire, 1955, s. 3.

2 Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve’l-Müfessirûn*, Dâru İhyâi’t-Türâsî’l-Arabî, Beyrut, 1976, I/387-388.

güncel verilerden bahsedilecek ve hem üslup hem de metodolojik açıdan Hâşiyetü Keşşâf'ın kısaca tanıtımı yapılacaktır.

1. Keşşâf Tefsiri: Tarihsel Değeri ve Etkileri

Tefsir sahasının en önemli çalışmalarından olan bu eser, dil konusundaki yorumları, retorik unsurları ön plana çıkaran üslubu ile tefsir ilminde ve tarihinde yeni bir çığır açmış, alanındaki üstünlüğü ve orjinallığı sayesinde, mezhep farklılığına rağmen her dönemde dikkate alınmış, hatta Mutezile ile aralarında yoğun bir çekişme olan Ehl-i Sünnet ulemâsı, mütezilî görüşlerin savunulduğu bu eseri okumaktan ve okutmaktan kendilerini alıkoyamamışlardır. Yazıldığı günden itibaren bütün müfessirlerin ilgisini çeken bu tefsir, belagat ilkeleri yanında Kur'anî kavram ve deyimleri mükemmel bir şekilde açıklaması; Kur'an'ın i'caz yönlerini, özellikle edebi ve nazım güzelliğini eşsiz bir biçimde ortaya koyması, her kesimin içinde olduğu geniş ölçekli bir ilgiye ve takdire mazhar olmuştur. Gelenek içerisinde Râzî, Beydâvî, Neseфі, Ebu's-Suûd ve Elmalılı Muhammed Hamdi gibi birçok müfessir Keşşâf'ın etkisinde kalmış ve eserlerinde onun gerek dilsel ve gerekse retorik inceliklerle tezyin edilmiş ayet yorumlarından kendilerini alamamışlardır. Sünnî dünyanın önemli müfessirlerinden Fahreddin er-Râzî'yi derinden etkilemiş ve Mefâtihu'l-Ğayb adlı eserinde en çok müracaat ettiği kaynak olmuştur Keşşâf. Oldukça objektif bir tavır sergileyen Râzî, kimi zaman eleştirel yaklaşmış kimi zaman da methiyeler dizmekten geri durmamıştır. Osmanlı medreselerinin vazgeçilmezi olan Beydâvî'nin tefsiri, Keşşâf'ın i'tizâlî yorumlardan arındırılarak muhtasar hale getirilmiş Sünnî formu; Neseфі tefsiri ise, her iki tefsirin özeti olarak kabul edilmiştir.³

Bu özel çalışmalar üzerindeki etkisi yanında Keşşâf'ın, yukarda da zikredildiği gibi üzerine yapılmış birçok hâşiyeye ve şerhlerinin olduğu da bilinmektedir. Aslında her müellifin amacı, şerhe ve ilave açıklamalara gerek kalmadan anlaşılmasıdır. Ancak yine de, gerek yazarın bilimsel seviyesi gerek eserde takip ettiği üslup ve gerekse dilsel ve retorik özellikler gibi bazı nedenlerle şerhe veya hâşiyeye ihtiyaç duyulabilmektedir. Zemahşeri'nin "*el-Keşşâf*"ı da, şerh ve hâşiyeyi gerektiren bu nedenlerin tümünü içermektedir. Müellifin ilmi seviyesi, Keşşâf'ta takip ettiği edebi üslup ve dilsel maharetlerle ördüğü cümleler, onun hâşiyesinin yapılmasını bir anlamda zorunlu kılmıştır. Üzerinde bu kadar çok çalışılmasının ve şerh ve hâşiyesinin yapılmasının ana nedenlerinden bir diğeri de, onun Mutezilî olması ve eserinin ve yorumlarının merkezine mezhebinin ilkelerini koymasındır. Böylece i'rab vecihlerinin gösterilmesi, beyitlerinin açık-

3 Bkz., Özek, Ali, "el-Keşşâf", *DİA.*, İstanbul, 2002, XXV/330; Polat, Fethi Ahmet, *İslam Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler*, İz Yayınları, İstanbul, 2009, s. 107.

lanması, i'tizâlî yorumlarının dışında kalan hususların özetlenmesi, mezhebine ait fikirlerine karşı cevap verilmesi ve hadislerinin tahriç edilmesi gibi konular olmak üzere elliye aşkın çalışma yapılmıştır.⁴ Hatta gelenek içerisinde yapılan bu çalışmaların yanında modern dönemde bile birçok akademik çalışmaya konu olmuş ve eser, belagat, dilbilim, kıraat vs. gibi birçok açıdan incelemeye tabi tutulmuştur.⁵ “*Keşşâf*”ın hem i'tizâlî görüşlerine reddiye hem de gerekli yerleri şerh etme niteliğindeki bu eserlerden günümüze kadar gelen ve basımı yapılan İbn Müneyyir’in “*el-İntisâf*” adlı çalışmasıdır. Çalışmamızın merkezinde yer alan “*Hâşiyetü Keşşâf*” adlı yazma eser ise, metodolojik açıdan İbn Müneyyir ile benzerlik gösterse de, eksik ve henüz basımının gerçekleştirilmemiş olması hasebiyle farklılık arz etmektedir. Ancak her iki çalışma, tefsir geleceğinde akılcı söyleme yöneltelen eleştirilerin örneklerini teşkil etmektedir.

Bununla birlikte Zemahşerî, hem tefsir materyallerine yaklaşımı hem de bu materyalleri kullanım biçimi bakımından gelenekte ciddi şekilde eleştirilmiştir. Özellikle surelerin faziletleri hakkında zayıf veya uydurma hadisleri kullanması, kıraatleri ele alırken oldukça rahat davranması, terğîb ve terhîb amaçlı asılsız haberlere yer vermesi onun en önemli eksikleri arasında gösterilir. Yine birçok Sünnî alim tarafından mezhebinin görüşlerini doğrulamak için zorlama teviller yaptığı; ehl-i sünnete satır aralarında çok ağır ithamlarda bulunduğu gerekçesiyle eleştirilmiştir.⁶ Hatta belli bir dönem Keşşâf, okunması sakıncalı eserler arasına girmiş ve bazı İslam hukukçuları tarafından okunması haram sayılmıştır. İbn Teymiyye, Sübkî, İbn Hacer el-Askalânî gibi âlimler, Kur’an’ın, Mutezilî yaklaşımlar için malzeme olarak kullanıldığını öne sürerek Keşşâf’ın okunmasını caiz görmemişlerdir.⁷ Ehl-i Sünnet âlimleri tarafından oluşturulan bu olumsuz imaja rağmen Zemahşerî’nin tefsiri, medreselerde ve değişik ilmi ortamlarda bir şekilde okunmuş ve okutulmuştur.

2. Bâbertî’nin Hâşiyetü Keşşâf’ına Genel Bir Bakış

Hâşiyetü Keşşâf, h. 710 yılında Bayburt’ta doğduğu iddia edilen⁸ ve h. 786 yılında vefat eden Bâbertî’ye aittir. İslami ilimlerin hemen hemen tüm

4 Bu şerh ve Hâşiyeler için bkz., Kâtip Çelebî, Mustafa b. Abdullah, *Keşfu’z-Zunûn an Asâmi’l-Kütüb ve’l-Funûn*, İstanbul, 1972, II/1475-1484.

5 Bazıları için bkz., Özek, *Keşşâf*, XXV/330.

6 Özek, *Keşşâf*, XXV/329-330.

7 Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Fecr Yayınları, Ankara, 2005, s. 293-295

8 Bâbertî, doğduğu yer veya bölge bakımından kaynaklarda iki yere nispet edilmektedir. Bunlardan bir tanesi, Bayburt iline nispetle Bâbertî; diğeri de Bağdat yakınlarındaki Baberta köyüdür. Son dönemlerde konu ile ilgili araştırma yapan müellifler, Bâbertî’nin doğduğu yerin Bayburt iline nispetle Bâbertî olduğu sonucuna ulaştıklarını belirtmektedirler. (Geniş bilgi için bkz., Aytekin, Arif, “Bâbertî”, *DİA*, İstanbul, 1991, IV/377-378; Kumbasar,

alanlarıyla ilgilenen Bâbertî, bu alanlarla ilgili geneli şerh ve hâşiye olmak üzere 40'ın üzerinde çalışma yapmıştır.⁹ Hâşiyetü Keşşâf ta bunlardan biridir. Bâbertî'nin yetiştiği ve hayatını devam ettirdiği dönemin ve coğrafyanın bilimsel ve kültürel yönleri araştırıldığında, müellifin çalışmalarının neden hâşiye ve şerh merkezli olduğunu anlamak zor olmayacaktır. Çünkü müellif, şerh ve hâşiye türü çalışmaların oldukça yaygınlaştığı Memlûklular döneminde yaşamış ve dönemin telif geleneğinden kendisini alıkoyamamıştır. Bununla birlikte İslam dünyasında büyük ölçüde medrese sistemiyle bağlantılı olarak geliştiği ve pratik gayeleri olduğu belirtilen şerh-hâşiye geleneği, Bâbertî'nin de yaşadığı 8. asırda tefsirin de içinde olduğu tüm İslami ilimleri içine aldığı görülmektedir.¹⁰

Fatiha, Bakara ve Al-i İmran surelerini içeren¹¹ “Hâşiyetü Keşşâf”ın Süleymaniye kütüphanesinde beş yazması bulunmaktadır. Bunlar, Karaçelebîzâde No: 30; Cârullah No: 198; Beyazîd No: 722; Veliyyüddin Efendi No: 301 ve Ayasofya No: 4800' de kayıtlıdır. Bu yazmaların varak sayısı farklılık arz etse de tüm nüshaların başlangıç ve bitiş yerleri aynıdır. Biz bunlar arasında en okunaklı olan Cârullah: 198 numarada kayıtlı olan yazmayı tercih ettik. Bu nüsha 198 varaktır. Sayfa numaraları varakların sol üst köşesinde yer almaktadır. Yazma, harekeli olmayıp rahatça okunabilmektedir. Ancak bazı sayfaların çok küçük bölümlerinde, muhtemelen su alması sebebiyle mürekkep yayılmasıyla silikler bulunmaktadır. Çoğu sayfada olmasa da, bazı varaklarda yoğun bir şekilde kenarlarda açıklayıcı notlar bulunmaktadır. Sure isimlerinde, “قوله، قال” ifadelerinde kırmızı, diğerlerinde siyah mürekkep kullanılmıştır. Kitabın ferağ kaydı/istinsah kaydı h. 838 şeklindedir. Bazı varakların kenarlarındaki bahsedilen açıklayıcı notlar ve söz konusu istinsah kaydı, nüshanın müellif nüshası olmadığını ortaya koymaktadır.

Murat, “Ekmelüddin Bâbertî ve Ebu Hanife İle İlgili Risalesi”, *EKEV Akademi Dergisi*, yıl:3, sayı: 41, Erzurum, 2009, s. 242-243)

9 bkz., Aytekin, *Bâbertî*, IV/378; Kumbasar, *Ekmelüddin Bâbertî*, s. 243-246; Karaaslan, Nasuhi Ünal, “*Bayburtlı Ekmeleddin*”, *Türk Tarihinde ve Kültüründe Bayburt Sempozyumu*, Erzurum, 1989, s. 101-102.

10 Özşenel, Mehmet, “*Bir Kriz Dönemi Alimi Olarak İbnü's-Salah ve Ulümü'l-Hadis*”, *SÜİFD.*, sayı: 15, Sakarya, 2007, s. 65.

11 Eserin sadece bu sureleri içermesi, birkaç ihtimali beraberinde getirmektedir. Ya bu haliyle hâşiye, müellifin özel isteği sonucu oluşmuştur veya ömrü tamamlamaya vefa etmemiştir ya da diğer varaklar süreç içerisinde kaybolmuştur. Ancak hâşiye'ye ait tüm nüshaların sadece bu üç sureyi içermesi, son ihtimali; ilk inen ayetin hangisi olduğuna dair tartışmayı, Müddessir suresine havale etmesi ise birinci ihtimali olumsuzlamakta ve her iki durum da ikinci ihtimali kuvvetlendirmektedir. Dolayısıyla büyük bir ihtimalle hâşiyeyi tamamlamaya müellifin ömrü yetmemiştir.

Şerh ve Hâşiye türü eserlerin kendilerine ait metodolojileri, sistematikleri ve üslupları vardır. Her şeyden önce şerh, bir ilim dalında meşhur olmuş ve genel olarak eğitim öğretimde ders kitabı olarak benimsenmiş muhtasar metinlerin, kapalı ifadelerini açıklayan, eksik yönlerini tamamlayan, hatalara işaret eden çalışmalardır. Şerhler, genel itibariyle eserin bütününe açıklamak amacıyla yazılmışlardır.¹² Hâşiye ise teknik olarak, metinden ziyade şerhteki bazı güç ve kapalı ifadeleri açıklayan, tamamlayıcı bilgi veren ve duruma göre de eleştiriler getiren eserlerdir. Yani hâşiyeler, şerhlere dair yapılan açıklama, eleştiri ve ilave tarzı notlardan oluşmaktadır.¹³

Eserin isminde (Hâşiyetü Keşşâf), “*Hâşiye*” kavramını kullanması Bâbertî’nin, hâşiyede takip edilen ilke ve yöntemleri icra ettiği izlenimini vermektedir. Oysa eser incelendiğinde Bâbertî’nin, hem şerh hem de hâşiye metodolojisini mezcederek beraber kullandığı görülmektedir. Hatta çalışmada şerh yöntemleri ve üslubunun daha ağır bastığı dikkatlerden kaçmamaktadır. Bâbertî’nin, eserin isminde “*Hâşiye*” kelimesini kullanıp, içerikte şerh yöntemlerini uygulamasının nedeni, yaşadığı VIII. yüzyıllarda şerh mahiyetindeki müstakil eserlere de, hâşiye isminin kullanılmasıdır. Dolayısıyla esere teknik olarak bakıldığında, herhangi bir şerh çalışmasına ilave bilgiler ve eleştiriler şeklinde oluşturulmadığı, aksine eserin tümüne yönelik bir şerh çalışması yapıldığı için hâşiyeden çok şerh isminin daha uygun olduğu görülmektedir.

Şerh ve hâşiyeler, şekil bakımından (قال – اقول) ve (قوله) olmak üzere iki tarzda kaleme alınırlar.¹⁴ Şerhlerde genelde (قال – اقول); hâşiye türü teliflerde ise, “قوله” tarzı tercih edilmektedir. Bâbertî’nin her iki tekniği de kullandığı görülmektedir. Ancak genel itibariyle ikinci şekli kullandığı da vurgulanmalıdır. Özellikle şerhin başlangıcında yani Zemahşerî’nin mukaddimesinin şerhinde asıl metni “قال” ifadesiyle tırnak içinde vermekte ve şerhin başlangıcında da teknik olarak kullanması gereken “اقول” ifadesini kullanmadan doğrudan açıklamaya geçmektedir. Daha sonraki kısımlarda ayetleri “قال”; asıl metni ise tırnak içinde “قوله” ifadesiyle vermektedir. Ancak tırnak içinde verilen, asıl metnin tamamı değildir. Cümlenin başlangıcını vermekte, devamını ise şerhin içinde eritmektedir.

Bâbertî’nin hâşiyede tekdüze, sıradan, sıkıcı bir açıklama üslubunu değil, oldukça akıcı, açıkladığı ifadelerle alakalı yerine göre bir telif eserde olduğu kadar faydalı bilgiler veren, sadece açıklama ile yetinmeyen, konu ile alakalı

12 Şensoy, Sedat, “Şerh”, *DİA.*, İstanbul, 2010, XXXVIII/555.

13 Topuzoğlu, Tefvik Rüştü, “Hâşiye”, *DİA.*, İstanbul, 1997, XVI/420.

14 Bkz., Katip Çelebî, *Keşf*, I/37; Çakan, Lütfi, *Hadis Edebiyatı*, İFAV., İstanbul, 1989, s. 144-145

gerek tarihsel bilgilere ve gerekse kendi yorumlarına yer veren zengin ve renkli bir yöntem takip ettiği görülmektedir. Zaten hâşiyesine yazmış olduğu kısa mukaddimesinde takip edeceği üslubu ve içerikte hangi hususlara yer vereceğini açıkça belirtmektedir. Böyle bir çalışmayı niçin kaleme aldığı, hangi hususları ve nasıl bir üslup ve yöntemle ele alacağını şöyle açıklamaktadır. “*Bu kelimeler mecmuası, âlimlerin Keşşâf hakkında ortaya koydukları itirazları, verilen cevapları ve onda var olan hata ve doğruları açıklamaktadır. Bunları tümünü öğrencilere açıklamak için topladım. Yalnız bu çalışmanın özü, sadece söz konusu tefsiri talebeye açıklamakla kalmamakta, Allah'ın yardımıyla kendi düşüncem ve yaklaşımımı da içermektedir.*”¹⁵ Bu ifadeler, Bâbertî'nin sadece Keşşâf'ın gizemli ibarelerini açıklamakla¹⁶ ve önceki alimlerin yazdıkları red-diye ve cevapları nakletmekle yetinmeyeceğini aynı zamanda yeri geldikçe kendi düşünce ve yaklaşımlarını da katarak eseri tenkitçi bir mantıkla izah edeceğini ortaya koymaktadır. Nitekim Bâbertî'nin, bu ifadelerine bağlı kalarak, Keşşâf'ı objektif bir bakışla izah ettiği görülmektedir. Birçok yerde gerek mezhepsel yaklaşımlarından ve gerekse üslup açısından Zemahşerî'ye ciddi eleştiriler getirirken, birçok yerde de hakkını teslim etmekte ve onu övücü ifadelerle takdir etmektedir.

3. Bâbertî'nin Zemahşerî'ye Yönelttiği Eleştiriler

Genelde Mutezileye özeldir ise Zemahşerî'ye yöneltilen eleştirilerin en önemlilerinden biri, onların ayetleri kendi itikâdî anlayışlarına uygun bir şekilde kullandıkları iddiasıdır. Bu iddia, iki yönlü olarak yansıtılmaktadır: Birincisi, bir ayetten itizâlî görüşe yol bulmak; ikincisi ise ortaya koydukları itizâlî bir görüş için ayetleri kanıt olarak kullanmaktır. Bâbertî'nin, üç sureyi içeren bu hâşiyesinde, Zemahşerî'ye yönelttiği eleştiriler iki alanda yoğunlaşmaktadır. Birincisi Zemahşerî'nin ayetleri tefsir biçimine veya yöntemine yönelik eleştirilerdir ki, bunlar kıraatleri kullanım biçimi, üslubu, kullandığı referanslar, dilsel yaklaşım gibi konuları kapsamaktadır. Diğerisi ise itizâlî görüşlerine yönelik eleştirilerdir ki, bunlar da Mutezilî söylemin ana damarları olan beş temel ilkenin içeriğini oluşturan konularda kendini göstermektedir.

15 Bâbertî, Ekmelüddîn, *Hâşiyetü Keşşâf*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, no: 198, varak: 2a

16 Bâbertî, Zemahşerî'nin kullandığı edebi sanatları açıklamak suretiyle metnin anlaşılmasına ciddi katkı sağlamıştır (bkz., Bâbertî, *Hâşiyetü*, varak: 8b). Yine istişhad için kullandığı şiirlerin de açılımını yapan Bâbertî, bazı yerlerde de tamamı verilmeyen şiirlerin öncesini ve sonrasını vererek bu alandaki maharetini ortaya koyar. (Bâbertî, *Hâşiyetü*, varak: 15b)

1.1. Tefsir Biçimi/Yöntemine Yönelik Eleştiriler

Zemahşerî'nin, ayetleri anlamlandırma ve yorumlamada kullandığı materyaller oldukça zengin ve çeşitlidir. Bunlar arasında dilsel enstrümanlar daha çok ön plana çıksa da, diğerleri de azımsanmayacak kadar bir niceliğe sahiptir. Zemahşerî'nin, bu tefsir malzemelerini kullanmada takip ettiği yöntem ve üslup kendine mahsustur. Bâbertî, oldukça kısa olan bu eserinde Zemahşerî'nin bu tefsir kaynaklarını değerlendirme şekline ve takip ettiği üsluba yönelik bir takım eleştiriler getirmektedir. Bu eleştiriler kıraat, yorum, dilbilim, kaynaklar ve üslup ile ilgilidir.

a) Kıraatler

Zemahşerî'nin, kıraatlerle ilgili Ehl-i sünnet âlimleri tarafından eleştirildiği bazı konular mevcuttur. Bunlar, kıraatlerin içtihadî olduğunu savunduğu iddiası, resm-i mushafa itibar etmediği iddiası, dili, nakle tercîh edecek ölçüde etkin kriter olarak kullandığı iddiası, şâzz kırâatı mütevâtire tercîh ettiği iddiası ve itizâlî görüşlerini desteklemek için kıraatleri kullandığı iddiasıdır. İlk iki iddianın yapılan özel bir makale çalışmasında doğru olmadığı tespit edilmiştir.¹⁷ Bazı kıraatlerin öncelenmesi, bazılarının da ötelenmesini ifade eden üçüncü ve dördüncü iddiaların arka planında ise mezhepsel hassasiyetler değil, dilsel yaklaşımlar vardır. Yani dilin kıraatlere veya zayıf kıraatlerin sahihe tercih edilmesi Mutezi'leye has bir durum değil, ehl-i sünnet çizgisinde olan birçok dilciye mahsus bir durumdur.¹⁸ Son iddia ise (nicelik bakımından dikkate değer olmasa da) Zemahşerî'nin mezhebini önceleyen tefsir yönteminin kıraatteki izdüşümüdür.

Bâbertî bu kısa çalışmasında Zemahşerî'yi bir yerde şaz kıraati meşhur kıraate tercih ettiği için bir yerde de, mezhebi anlayışına uygun olması hasebiyle şaz kıraati referans olarak kullandığı için eleştirmektedir.

Zemahşerî, Fatıha suresinde geçen “غير المغضوب” kelimesinin hal olmak üzere mansub olarak okunduğunu belirtmektedir. Yaygın ve sahih olan kıraate aykırı olan bu okuyuşun, Hz. Peygamber ve Hz. Ömer'in kıraati olduğunu ve İbn Kesir'den rivayet edildiğini ileri sürmektedir. Zemahşerî'nin nasb kıraati ile ilgili verdiği bilgilerin, kıraat kitaplarından sağlaması yapıldığında doğru olduğu görülmektedir.¹⁹ Ancak Zemahşerî'nin yaşadığı dönemde kıraat ilminin

17 Dağ, Mehmet, “Mutezile Mezhebine Ehl-i Sünnetin İsnadı: Kırâatlar Tevkifi Değil İctihadidir –Zemahşerî Özelinde Bir İddianın Değerlendirilmesi-”, *Marife*, yıl: 3, sayı: 3, Konya, 2003, s.221-229.

18 Dağ, Mehmet, *Mutezile* s. 230-256.

19 Krş., Zemahşerî, Cârullah Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil ve Uyûni'l Ekâvil fi Vücûhi't-Tevîl*, Beyrut, ts., I/11; el-Hatîb, Abdullatîf, *Mu'cemu'l-Kıraat*, Dâru Sa'di'd-Dîn, Dımeşk, 2000, I/23.

kavramsal alanının kısmen şekillenmesine rağmen onun bu kavramlara itibar ve dikkat etmemesi, yaygın olmayan bir kıraati Hz. Peygamber'e dayandırarak sahih gibi vermesi Bâbertî'nin tepkisine neden olmuştur. O, Zemahşeri'nin kıraatlere yönelik bu tavrının garip karşılanacak bir durum olmadığını; bu nedenle de mütevatir olmayan ancak karizmatik olan kişilere (İbn Kesir) nispet edilen kıraatleri kabul ettiğini belirtmektedir. Bâbertî, sahih kıraat ilkelerine göre değerlendirmesini yaparak, bu kıraatin meşhur olmadığını, yedi kıraat imamlarından birine (İbn Kesir) nispet edilse de, tek kaldığı için bunun şaz olduğunu ifade etmektedir.²⁰

Yine Zemahşeri'nin “*Bizim kalplerimiz kılıftır dediler. Öyle değil! Allah onları kâfirlikleri sebebiyle lanetledi; onun için çok az imana gelirler*” (2. Bakara, 88) ayetinde mezhepsel reflekslerini ön plana çıkardığı görülmektedir. O, Yahudilerin kalplerinde perdeler olduğu için hidayete gelme güçlerinin bulunmadığını; Allah'ın “*Öyle değil! Allah onları kâfirlikleri sebebiyle lanetledi; onun için çok az imana gelirler*” şeklindeki cevabının kulların fiillerini ancak kendilerinin tayin edebileceklerine delil olduğunu ifade eder. Bu mezhebi yaklaşımını desteklemek için de ayette “**غُف**” kelimesiyle alakalı Ebu Amr'dan rivayet edilen ve çift zamme ile “*ğuluf*” şeklinde okunan gayri sahih kıraati kullanır. Bu kıraate göre anlam, “*kalpleri ilimle dolmuş ve bu nedenle de dışardan söylenenlere karşı kalpleri müstağni durumdadır*” şeklinde olur.²¹ Bâbertî, Zemahşeri'nin bu kıraati, i'tizâlî anlayışını desteklemek için kullandığını; oysa bu kıraatin yedi kıraat imamından biri olan Ebu Amr'a nispet edilse de, şaz olduğunu söyleyerek, farklı okumalara yönelik bu yaklaşım biçiminin doğru olmadığını ifade etmektedir.²²

b) Yorum

İslami çerçeve içerisinde değerlendirilen her mezhep gibi Mutezilenin de en önemli hedefi, Kur'an'ı anlamak olmuştur. Bunu da kendi anlayışlarına uygun olarak geliştirdikleri anlama ve yorumlama yöntemleri çerçevesinde icra etmişlerdir. Bu yöntemlerin başında zihinsel çaba ve dilbilim-belağat kaideleri gelmektedir. Diğer argümanlar ise rasyonel ölçütlere vurulduktan ve mezhebin resmi görüşüne uygun hale getirildikten sonra değerlendirilmektedir. Bâbertî, i'tizâlî görüşlerinin dışında Zemahşeri'nin ayetler üzerinde yaptığı bazı yorumlara katılmadığını ve beğenmediğini belirtmektedir. Mesela O, Fatiha suresinde geçen “**غَيْرِ الْمَغْضُوبِ**” ifadesinden kastedilenin Yahudiler olduğunu söylemektedir. Bâbertî ise, bu tahsisin doğru olmadığını, bu ifadenin

20 Bâbertî, *Hâşiye*, varak: 14b

21 Zemahşeri, *Keşşâf*, I/81

22 Bâbertî, *Hâşiye*, varak: 80a

Yahudilerle birlikte müminlerden asi olanları da kapsayabileceğini söylemektedir.²³

c) Dilbilim

Keşşâf tefsirinin Mutezilî söylemleri kadar öne çıktığı diğer bir husus, dile ait tüm argümanları kullanmasıdır. Sünni alimlerin ondan vazgeçememesinin temel nedeni, dilsel incelikleri ustaca kullanarak tefsirine edebi zenginlik katmasıdır. Ayetlerin anlamsal derinliklerinden keşfettiği ve erbabına sunduğu birçok edebi sanat, onun sayesinde literatüre girmiştir. Bütün bunlara rağmen bazı dilsel tevcih ve tercihlerinde Zemahşerî tenkide tabi tutulmuştur. Bâbertî, zorlama olduğunu düşündüğü bazı yerlerde itirazlarda bulunmakta ve ilave bilgiler sunmaktadır. Zemahşerî Fatıha suresinde geçen “رحمن” kelimesinin munsarıf olup olmadığını sorgularken birtakım analogilerde bulunmakta ve onun benzerinin “عطشان”, “سكران” kelimeleri olduğunu ileri sürmektedir. Bu dilsel kıyasa göre “رحمن” kelimesi munsarıf değildir.²⁴ Bâbertî, bu kıyas biçimini “*fihî nazar*” olarak nitelemekte ve dilbilime ait genel kuralları işleterek katkı amaçlı açıklamalar getirmektedir. O, “*isimlerde asıl olan, onların munsarıf olmalarıdır*” genel kaidesinden hareketle bu kelimenin kıyas edilmesi gereken benzerlerinin, söz konusu kelimeler değil, “ندمان” gibi kelimeler olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla “رحمن” kelimesi, bu genel kurala göre munsarıftır.²⁵

Bir diğer örnek Bakara 52.ayette geçen “لعلكم تشكرون” ifadesindeki “لعل” edatıdır. Zemahşerî’nin buradaki gramatik çözümlemesi tamamen itizâlî hassasiyetinden kaynaklanmaktadır. O, “لعل” edatını temenni anlamına alır ve irade olarak tefsir eder. Bu iradenin de mecazen Allaha raci olduğu belirtilir. Yani Allah kullarının şükretmesini murad ederek onları affetmiştir. Dolayısıyla Allah onların hayrına olan şeyi murad etmiş, fakat onlar kendi tercihleri ile buna uymamış ve böylece Allah kötü olan bir şeyi murad etmemiştir.²⁶ Buradaki tek amaç, kabihin Allah’a nispet edilemeyeceği görüşünü haklı çıkarmaktır. Bunu da söz konusu edat üzerinden yapmaktadır. Bâbertî, bu gramatik tahlili eleştirmekte ve bu açıklamanın mezhebi bağlılıktan kaynaklandığını söylemektedir. Ehl-i sünnete göre Allahın muradının hiçbir şeyden geri kalmayacağını ve her şeyi murad edebileceğini ifade ederek, edatın da terecci manasına alınması gerektiğini vurgular.²⁷

23 Bâbertî, *Hâşiye*, varak: 14a

24 Zemahşeri, *Keşşâf*, I/6.

25 Bâbertî, *Hâşiye*, varak: 10a

26 Zemahşeri, *Keşşâf*, I/68-69.

27 Bâbertî, *Hâşiye*, varak: 70a. Diğer örnek için bkz., Bâbertî, *Hâşiye*, varak: 84a.

Bâbertî, “Size bir iyilik dokunursa bu onları üzer. Başınıza bir kötülük gelse ona sevinirler...” (3. Al-i İmran, 120) ayetiyle ilgili dilsel yaklaşımını da, İbn Müneyyir üzerinden yapmaktadır. Ayette iyiliğin dokunması “ان تمسکم”; kötülüğün dokunması ise “وان تصبکم” şeklinde ifade edilmektedir. Zemahşerî’ye göre “مس” kelimesi de istiare yoluyla “اصاب” anlamında kullanılmaktadır. Gereğe olarak da, 4. Nisa, 79 ve 9. Tevbe, 50. ayetlerde “iyilik dokunması”nın “اصاب” kelimesiyle ifade edilmesini göstermektedir. Bâbertî, Zemahşerî’nin bu yaklaşımını İbn Müneyyir’den alıntuladığı ve furuku’l-luğaviyye’nin anlama kattığı incelikleri gösteren şu güzel bilgilerle değerlendirmektedir. “(مس) kelimesi, (اصاب) kelimesine göre daha az dokunuşu, sanki ondan daha aşağı bir dereceyi ifade etmektedir. Yani size en düşük seviyede bile bir iyilik dokunsa, bu onların haset etmesine sebep olur. Eğer başınıza bir kötülük gelse, bu kötülük düşmanları merhamete getirecek bir şey dahi olsa, onlar buna sevinirler ve hasetlerinden vazgeçmezler.”²⁸

d) Referanslar

Zemahşerî kendisinden önce kaleme alınmış birçok eserden istifade eder. Bunlar arasında mezhebine mensup alimler olduğu gibi ilk dönem tefsirleri diyebileceğimiz dilsel yönü ağır basan lüğavi tefsir müellifleri de vardır. Bu bağlamda Keşşâf’ta önceki âlimlerden birçok alıntı yer almaktadır. Bu alıntılarının bir kısmına Bâbertî itiraz eder ve eleştirir. Örneğin Bakara 155’deki “Andolsun ki sizi biraz korku ve açlıkla, bir de mallar, canlar ve ürünlerden eksilterek sınarız. Sabredenleri müjdele” ayetini izah ederken Zemahşerî, İmam Şafi’den nakilde bulunmakta ve korkunun Allah korkusu; açlığın ramazan orucu; mallardan eksiltmenin zekât ve sadaka; nefislerden eksiltmenin hasatalıklar; meyvelerden eksiltmenin ise evlatların ölümü anlamında olduğunu söylemektedir.²⁹ Bâbertî, İmam Şafi’den alıntulandığı söylenen bu anlayışa itiraz ederek şöyle demektedir: “Bu tartışmaya açık bir yorumdur. Çünkü bu imtihanın önceden haber verilmiş olması, gerçekleşmesi durumunda buna hazırlıklı olunması içindir. Ayette bildirilen belaların her biri, ayetlerin nüzulünden önce de insanların başlarına gelmiş olabilir. Nitekim Allah korkusu her zaman müminlerin kalbinde vardır. Ancak malda artışı ifade eden zekât ve sadaka kavramlarının, malların eksiltmesi ile anlamlandırmak mümkün değildir...”³⁰ Yine Bakara 178’deki “Hüre karşı hür, köleye karşı köle, kadına karşı kadın kısas edilir” ayetiyle ilgili olarak Zemahşerî, Ömer b. Abdulaziz, Hasan Basrî,

28 Krş., İbn Müneyyir, Ahmed b. Muhammed, *el-İntisâf fî mâ Tazammenehu’l-Keşşâf mine’l-İ’tizâl*, (Keşşâf’ın hâmişinde), Beyrut, ts., I/213; Bâbertî, *Hâşiye*, varak: 155a.

29 Zemahşerî, *Keşşâf*, I/104.

30 Bâbertî, *Hâşiye*, varak: 96b

Ata, İkrime, Mâlikî ve Şâfiî mezhebinin köleye karşı hürün; kadına karşı erkeğin öldürülemeyeceğini benimsediklerini söylemektedir. Bâbertî, Zemahşerî tarafından İmam Malik ve Şafiî'yi nispet edilen bu görüşün doğru olmadığını söyleyerek, var olan bir hukuki yanlış düzeltmekte ve Mâlikî ve Şâfîlere göre kadına karşı erkeğin öldürüleceğini belirtmektedir.³¹

e) Üslup

Her müellifin, gerek bilgi birikimini gerek kendine ait düşüncelerini ve gerekse eleştirilerini sözel alana taşımada kendine has üslubu vardır. Bu üslup, özellikle bir başkasına ait düşünceyi değerlendirirken veya tenkit ederken tüm yönleriyle ortaya çıkmaktadır. Kimi, çok net ve sert ifade biçimini benimserken, kimi de daha geniş içerikli ve yumuşak anlatım yöntemini takip etmektedir. Zemahşerî de, bazı yerlerde anlatısına konu olan meselenin önemine dikkat etmeden cüretkâr çıkışlar yapmaktadır. Bâbertî, dikkatli olunması gereken bu tür konularda çok rahat ve cesur davrandığı ve bu nedenle de üslup sorunu yaşadığı için Zemahşerî'ye tepki göstermektedir. Ayetleri tefsir ederken onların ilahîliğine yakışmayan bir takım nahoş ifadeler kullanması Bâbertî'nin tepkisini çekmiştir.

Mesela Al-i İmran 7. ayetteki vakfın “*ilimde derin kavrayış sahibi olanlar*” kısmını kapsayacak şekilde olmasını söyleyen Zemahşerî, müteşâbih ayetlerin hakiki tevili Yüce Allah ve ilimde derinliği olanların ancak bileceklerini ifade etmektedir. Zemahşerî bu yaklaşımını “لا يهتدي الا تأويله الحق” ifadesiyle dillendirmekte ve açıklamaktadır. Bâbertî, bu açıklamada Zemahşerî'nin “*ihtida*” kelimesini kullanmasından duyduğu rahatsızlığı dile getirmekte ve eleştirilerini İbn Müneyyir'den yaptığı alıntılarla desteklemektedir. “*ihtida*” kelimesinin Allah'ın ilmini ifade etmek üzere kullanıldığının vaki olmadığını ifade eden Bâbertî, bu kelimenin kullanılmasıyla bir şüphe uyandırıldığını, çünkü “*ihtida*” kelimesinin ancak bir cehalet ve sapıklıktan sonra kullanılabileceğini, Yüce Allah'ın ise bundan münezzeh olduğunu belirtmektedir. Bu kısa bilgilendirmenin ardından oldukça kibar bir üslupla Zemahşerî'nin kullandığı “لا يهتدي الا تأويله الحق” cümlesinin rahatsız edici bir cümle olduğunu söylemekte ve Yüce Allah için kullanılacak ifadelerde seçici olunması gereğine vurgu yapmaktadır.³²

Al-i İmran 117'deki “*Onların bu dünya hayatında yapmakta oldukları harcamaların durumu, kendilerine zulmetmiş olan bir kavmin ekinlerini vurup da mahveden kavurucu bir rüzgârın durumu gibidir...*” ayetini Zemahşerî,

31 Bâbertî, *Hâşiye*, varak: 99a

32 Krş., İbn Müneyyir, *İntisâf*, I/175; Bâbertî, *Hâşiye*, varak: 136b

“فان قلت\قلت” soru-cevap yöntemini kullanarak anlamaya çalışmaktadır. Ona göre ayette bahsedilen kimselerin harcadıkları, hem faydalı olmaması hem de zayı olup gitmesi bakımından kavurucu rüzgârın yok ettiği ekine benzetilmektedir. Oysa ayette onların harcadıkları, rüzgâra benzetilmiştir ki, bu zahiren maksada uygun bir anlam değildir. Zahiren maksada uygun olmadığını iddia eden birine karşı ayetin bu anlamını Zemahşerî, teşbih-i mürekkep sanatıyla açıklamakta ve aslında anlamın, harcadıkları yüzünden yok olan mallarının benzeri, rüzgârın yok ettiklerinin benzeridir, şeklinde olduğunu söylemektedir.³³ Bâbertî, Zemahşerî'nin Kur'an için uygun olmayan soru biçimini yine İbn Müneyyir'den yaptığı alıntılarla değerlendirmektedir. Zemahşerî'nin Kur'an'da şüphe uyandıracak sorular sormasının edep dışı bir davranış olduğunu; ayetler hakkında konuşurken itiraz kalıplarının değil, doğruyu gösteren söz kalıplarının kullanılması gerektiğini söylemektedir. Bâbertî'ye göre doğru olan ifade biçimi ise “maksada uygun olan anlam nedir?” şeklinde olmalıdır. Çünkü masum olmayan bir âlime dahi soru esnasında nezaket kuralları işletilirken, ne önünden ne de ardından hiçbir batılın yaklaşmadığı ilahi kelama bu tür sorular nasıl uygun görülebilir?³⁴

Bâbertî, Zemahşerî'nin Peygamberlere yönelik üslubunu da hoş karşılamamaktadır. “Bir peygambere emanete hıyanet yakışmaz. Kim emanete hıyanet ederse kıyamet günü hainlik ettiği şeyin günahı boynuna asılı olarak gelir...” (3. Al-i İmran, 161) ayetiyle ilgili olarak Zemahşerî, iki yaklaşımdan bahsetmektedir. Birincisi, hiç kimsenin aklına kötü bir şey gelmemesi ve şüpheye düşmemesi için Yüce Allah'ın Hz. Peygamberi bundan beri kıldığı, tenzih ettiği ve onun ismetine dikkat çektiğidir. İkincisi ise Hz. Peygamberin Uhud günü öncü birliklere ganimetten pay vermemesi sebebiyle kendisinin mübalağalı bir şekilde uyarılmasıdır. Yani Peygambere, kavminin bir kısmına ganimetten pay verip diğerlerine vermemesi yakışmaz. Bilakis hepsine eşit bir şekilde pay etmesi gerekir.³⁵ Bâbertî, özellikle ikinci yaklaşımda Zemahşerî'nin Hz. Peygamberle ilgili çok rahat ve cesur ifadeler kullanmasının hoş olmadığını vurgular ve Yüce Allah'ın Hz. Peygambere karşı kullandığı itab türü ifadelerde bile bir nezaketin ve zarafetin olduğunu söyler. Bu yaklaşımlarını da yine İbn Müneyyir'e dayandırır.³⁶

33 Zemahşerî, *Keşşâf*, I/212

34 Krş., İbn Müneyyir, *İntisâf*, I/212; Bâbertî, *Hâşiye*, varak: 154a

35 Zemahşerî, *Keşşâf*, I/227

36 Krş., İbn Müneyyir, *İntisâf*, I/227; Bâbertî, *Hâşiye*, varak:163b

1.2. İtızali Görüşlere Yönelik Eleştiriler

Zemahşerî, ayetleri mensubu bulunduğu mezhebin beş temel ilkesine uygun olarak yorumlamaktadır. Farklı anlaşılmaya veya yorumlanmaya müsait pasajlar yanında salt mezhebi hassasiyetten dolayı ayetlerin anlam ve yorumlarını değişik argümanlar kullanarak fikirlerine uygun hale getirme çabaları da dikkatlerden kaçmamaktadır. Bâbertî ile Zemahşerî'nin fikirlerinin karşı karşıya geldiği noktalar ise genel itibarıyla itızâlî görüşlerinin ön plana çıktığı ve ehl-i sünnetin genel ilkelerine aykırı söylemlerinin olduğu yerlerdir. Aslında Maturidi öğretiyi kabul eden Bâbertî'nin Zemahşerî ile kesiştiği noktalar da yok değildir. Bâbertî, üç sureyi içeren bu Keşşâf haşiyesinde, Zemahşerî'ye yönelik eleştirilerini beş temel ilkenin altına giren konular çerçevesinde yapmaktadır. Bu konular üç surede var olanlarla sınırlı olduğu için tüm konuları içermemektedir. Bu nedenle Bâbertî'nin eleştiri getirdiği konuları, tematik sıralama yapmak suretiyle ele almak zorlama olacağından, genel olarak ele almak anlaşılabilirlik ve sistematik bakımdan daha uygun olacaktır. Bâbertî'nin eleştirileri Halku'l-Kur'an, Müminleri Mükâfatlandırmanın Gerekliliği, Tevhid ve Adalet İlkesi, Salah-Aslah, Kabih Olanın Allah'a Nispeti, Kulların Fiilleri, Lütuf-Hizlan Teorisi, Büyük Günah İşleyeninin Durumu ve Şefaahat konularıyla alakalıdır.

a) Halku'l-Kur'an/Kelâmullah

Mutezil'e göre Kur'an, Yüce Allah tarafından Hz. Peygambere vahyedilen muciz bir kelimedir. Elimize alıp okuduğumuz, camilerde dinlediğimiz ve Mushafalarda kayıtlı olan Kur'an, şüphesiz Allah kelimidir. Ancak bu kelam, mahlûk ve muhdes bir kelimedir. Onlara göre mahlûk olan Kur'an, Allah'ın zatından ayrı bir varlıktır, kulların faydası için Allah'ın yaratmasıyla sonradan meydana gelmiştir. Bu bağlamda Kur'an ezelde var olan bir kelam değildir. Eğer Kur'an ezeli olursa ondaki emir nehiy gibi hususların da ezelde olması gerekir ki, bunlar zamanla farklılık arz ettikleri için bu mümkün değildir. Dolayısıyla tarihe inmiş bir kelam kadim olarak görülmez.³⁷ Zemahşerî de bu genel kabule uygun olarak Kur'an'ın mahlûk olduğunu kabul eder.

Bâbertî, Zemahşerî'nin mukaddimesine Kur'an'ın mahlûk olduğunu anlatan "الحمد لله الذي خلق القرآن" cümlesiyle başladığını, ancak olası bir takım gelişmelerden korkarak bu ifadeyi değiştirdiği ve "خلق" yerine "انزل" kelimesini yazdığı şeklinde bir iddiayı nakletmektedir. Bâbertî, gerçekçi ve inandırıcı bulmadığı bu iddiaya şöyle cevap verildiğini kaydetmektedir: "*Zemahşerî mezhebini gizlemeyen, açıkça ortaya koyan ve muhaliflerine de hakaret eden, cahillikle*

37 Abdu'l-Cebbâr, el-Kâdî Ebu'l-Hasan, *el-Muğni fi Ebvâbi'r-Tevhid ve'l-Adl*, Düz: Emîn el-Hülî, Kahire, 1960, VII/ 3.

*suçlayan biridir. Korku veya çekinme bunun neresinde...*³⁸ Zemahşerî ile ilgili bu iddiayı, Bâbertî'den yaklaşık bir asır önce yaşamış olan İbn Hallikan nakletmektedir. O rivayete göre Zemahşerî, "خلق" kelimesini Mutezileye göre yaratma anlamına gelen "جعل" kelimesiyle değiştirmiştir. Sonraki nüshalarda yer alan "انزل" ifadesinin ise müellifin kendisi değil, tefsiri yazıp çoğaltan kâtiplerin yazdığı ileri sürülmektedir.³⁹ Bâbertînin de, muhtemelen İbn Hallikan'dan naklettiği bu iddia, erbabı nezdinde değer bulmamış, gerek Zemahşerî'nin tefsirinin ilerleyen bölümlerinde itizâlî yaklaşımlarına cesaretle yer vermesi, onları hararetle savunması ve gerekse bilimsel donanımı bu iddianın gerçeklik ihtimalinin ne kadar düşük olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.⁴⁰

Bâbertî, bir yandan bu rivayete inanmadığını ifadeleriyle açıkça ortaya koyarken diğer yandan böyle bir ifadenin kullanıldığını takdir ederek şöyle bir itirazda bulunur: "*Kur'an'ın mahlûk oluşu ile lafızlar, harfler ve konuşulan, işitilen sesler kastediliyorsa bu hususta zaten herhangi bir tartışma söz konusu değildir. Bu hususta farklı düşünen Hanbelîlerdir. Çünkü onlar bunları da kadim olarak kabul etmektedirler. Ama Kur'an Hz. Peygambere indirilmiş ve ondan tevâtürle nakledilmiş Allah kelamıdır.*"⁴¹ Gerçekten de tefsirinin ilerleyen sayfalarında Kur'an'ın mahlûk olduğunu hararetle savunan birinin bu ifadeyi kendisinin değiştirmesi akla da mantığa da uygun değildir. Dolayısıyla inandığı görüşleri hiç çekinmeden savunan ve ayetleri fırsat bulduğu her platformda mezhebine uygun bir biçimde yorumlayan Zemahşerî gibi bir kimsenin ifadelerinde, müstensihlerin tahrifatta bulunması da tutarlı bir yaklaşım değildir.

Zemahşerî, "*Eğer boşanmaya karar verirlerse, şüphesiz Allah söylediklerini işitir ve bilir*" (2. Bakara, 227) ayetinde geçen "فان الله سميع عليم" ifadesini, genel üslubunun bir yansıması olarak soru-cevap tarzıyla anlamlandırmaya çalışır. Onların boşanmaya karar vermelerini, Allah'ın bilmesi fakat duymaması hakkında takdiren bir soru sormakta ve boşanmaya karar vermenin ve karısına dönmeyi reddetmenin bir konuşma ve fısıldama yanında içte meydana gelen bir şey de olabileceğini belirtmektedir. Dolayısıyla insanın içinde oluşan böyle bir niyeti Yüce Allah, şeytanın vesvesesini duyduğu gibi duyar (bilir). İbn Müneyyir, Zemahşerî'nin bu yaklaşımına karşı çıkararak, mevcut olan her şeyi Yüce Allah'ın duyabileceğini; işitmek için işitilenin ses veya telaffuzdan mey-

38 Bâbertî, *Hâşiye*, varak: 2a

39 İbn Hallikân, Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân*, Tah: Muhammed Muhyiddin Abdulhamit, Mektebetü'n-Nahda, Kahire, 1949, V/170.

40 Bkz., Polat, *Akılcı Söylem*, s. 100-102

41 Bâbertî, *Hâşiye*, varak: 2a

dana gelmesinin zorunlu olmadığını belirtmekte ve Zemahşerî'nin, seslerin dışında kalan şeylerin "işitilmesi"nin aklen caiz olduğu yaklaşımından kesinlikle uzak olduklarını söylemektedir.⁴² Bâbertî ise, haşiyesinde bu ayetle ilgili Zemahşerî'nin yaklaşımını hiçbir değerlendirmeye tabi tutmamaktadır. Ehl-i sünnetin genel kabulüne aykırı olan bu konuda, Bâbertî'nin sessiz kalması, ifadelerin dilsel boyutuna yoğunlaşması oldukça ilgi çekici bir durumdur.⁴³

b) Müminleri Mükâfatlandırmanın Gerekliği

Mutezileye göre nasıl ki, günahkârı cezalandırmak Allah'a vacip ise; müminleri mükâfatlandırması da aynı şekilde vaciptir. Bu yaklaşım vâd ve vaid ilkesinin bir gereğidir. Yüce Allah vâdinden de vaidinden de geri durmaz.⁴⁴ Fatiha suresinde "Yalnız sana ibadet ederiz ve yalnızca senden yardım dileriz" ayetinde Zemahşerî, ibadetin yardım talebinden önce gelmesinin sebebi olarak ibadetin mükâfatı zorunlu kılmasını gösterir. Bâbertî, özellikle ibadetin yardım talebinden önce kullanılmasını filolojik açıdan değerlendirmekte ve konuyla alakalı birçok farklı yaklaşımı paylaşmaktadır. İbadetin karşılıksız olamayacağı ve mutlaka mükâfatının Yüce Allah tarafından verilmesi gerektiği hususunu ise Bâbertî, deyim yerindeyse geçiştirmiştir. Sadece bu anlayışın Zemahşerî'nin itizâlî görüşlerinden kaynaklandığını söylemekle yetinmektedir. Oysa bu konuda ehli sünnetin karşı argümanları güçlü ve oldukça zengindir.⁴⁵ Ancak Bâbertî, bunları değerlendirmek yerine dilsel tahlilleri tercih etmiştir.⁴⁶

c) Lütuf-Hızlan Teorisi

Allah'ın, iman ve itaatle yükümlü kıldığı kullarına lütufta bulunduğu hususunda İslam kelamcıları arasında görüş birliği vardır. Ancak bu lütfun müminler ve kâfirler hakkında tezahür biçimi, bu konuda ilahi kudretin alanı ve Allah'a vacip olup olmaması hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Lütuf teorisi, Mutezileye göre kulu taata sevk eden ya da kötüyü yapmaktan uzaklaştıran şeydir. Allah'ın, dini sorumluluk yüklediği kullarına lütufta bulunması vaciptir.⁴⁷ Hızlan ise mümin kullara verilen lütfun kâfir kullardan esirgenmesidir. Zemahşerî, konu ile ilgili ayetlerin tamamında bu konuya vur-

42 İbn Müneyyir, *İntisâf*, I/136-137.

43 Bâbertî, *Hâşiye*, varak: 117a

44 Abdu'l-Cebbâr, el-Kâdî Ebu'l-Hasan, , *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, tah.: Ahmet b. Hüseyin b. Ebî Hâşim, Mektebetü Vehbe, Kahire, 1996, s. 613-614.

45 Bkz., İbn Müneyyir, *İntisâf*, I/10-11

46 Bâbertî, *Hâşiye*, varak: 13a-b

47 Çelebi, İlyas, "Lütuf", *DİA*, Ankara, 2003, XXVII, 239-240.

gu yapar ve ayetleri mezhebinin lütuf kavramına yüklediği anlam çerçevesinde değerlendirir. Yüce Allah, Bakara 272. ayette şöyle buyurur: “*Onları hidayete erdirmek sana düşmez. Allah dilediğini hidayete erdirir...*” Zemahşerî bu ayeti, lütuf ve hızlan teorisine göre yorumlar ve Allahın kullarına lütufta bulunması, kulun özgür iradesiyle faydalı olan şeyleri yapmasıyla gerçekleşir. Bâbertî, Zemahşerî'nin bu yorumuna karşı çıkar ve onun ayeti “*kul, hidayeti kendi nefsinde yaratır; Allah ise buna karşılık lütfu yaratır (buna karşılık lütufta bulunur)*” şeklindeki mezhebinin görüşüne uygun olarak yorumladığını belirtir. Ehli sünnete göre ise lütfun Allah'tan olduğunu, istediği kişiye verebileceğini ve hidayete erdirebileceğini ifade eder.⁴⁸

d) Kabih Olanın Allah'a Nispeti

Mutezileye göre Kabih olan bir fiil Allah'a nispet edilemez. Zemahşerî, kabih olarak nitelendirdiği fiilleri Allah'a isnat etmemek için birçok ayeti değişik gerekçelerle tevil eder. “*Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürledi...*” (2. Bakara, 7) ayetini Zemahşerî, mühürleme eylemini Allah'a nispet etmemek için birkaç şekilde yorumlar. Ona göre ayette bahsedilen mühürleme hakiki değil, mecazidir. Bu mecaz da, ya istiare ya da temsildir. İstiare olarak alınırsa ayetin anlamı, yüz çevirmeleri ve hakkı kabul etmeye, ona inanmaya karşı büyüklük taslamaları sebebiyle hakikatin kalplerine girememesi şeklinde olur. Temsil olarak değerlendirildiğinde ise anlam, sorumlu tutuldukları dini gayeleri gerçekleştirmede bu uzuvlarından faydalanamadıkları için kalpleri mühürlenmiştir, şeklinde olur. Bunların dışında Zemahşerî, ayetin, mühürleme eyleminin hakikaten başkasına, mecazen ise Allah'a isnat edilmesi veya kâfirlerden umudun kesilmesine bağlı olarak lütfun onlara verilmemesi ya da ayetin bir gerçekliği değil, kâfirlerin istihza amacıyla söyledikleri sözleri, onları aşağılamak amacıyla onlara hikâye etmek, anlatmak şeklinde de yorumlanabileceğini ifade eder.⁴⁹ Dilsel tahlillerle de desteklediği bu yorumların temel amacı, kabih olan bir fiili Allah'a isnat etmeme çabasıdır.

Zemahşerî'nin mühürleme eylemini Allah'a nispet etmeme çabasının ürünü olan bu yorum biçimlerini Bâbertî, ayrı yarı şerh etmekte ve anlamı kapalı olan, izah edilmesi gereken ifadelerine açıklık getirmektedir. Özellikle mühürlemenin hakiki olmayıp mecaz veya istiare olduğu yönündeki görüşünü, geniş bir değerlendirmeye tabi tutmaktadır. İlk dönem belagat kaynaklarını da desteğine alarak, teknik açıdan mecazın neliğini sorgulamakta ve geniş bir şekilde izah etmektedir. Zemahşerî'nin ayete getirdiği her bir yorumun,

48 Bâbertî, *Hâşiye*, varak: 130b

49 Zemahşeri, *Keşşâf*, I/26-28.

itizâlî görüşlerinin ve mezhep refleksinin bir yansıması olmasına rağmen Bâbertî'nin, bunlara sistematik bir şekilde cevap vermediği, sadece bu görüşlerin haşiyesinden sonra bir genel değerlendirme yapmakla yetindiği görülmektedir. O, Zemahşerî'nin ayetin anlam alanını zemininden uzaklaştıran yorumlarının ve bunlara bağlı olarak ulaştığı sonuçların zorlama olduğunu belirtmektedir. “*Herkes kendi küpünü doldurmaya çalışıyor veya nalıncı keseri gibi herkes kendine yontuyor*” ifadesiyle de, Zemahşerî'nin sırf mezhebine ait fikirleri desteklemek için ayeti değişik zihinsel manevralarla ve akıl yürütmelemlerle açıkladığını anlatmaktadır. Bunu da ancak ayetin zahiriyle inatlaşarcasına her türlü zorlamaya giren, haddi aşan ve işi gücü aşırılık olan kimsenin yapacağını söylemektedir.⁵⁰

Zemahşerî, “*Allah onunla birçok kimseyi saptırır, birçoklarını da doğru yola getirir*” (2. Bakara, 26) ayetinde geçen saptırma fiilinin Allah'a isnadını, fiilin sebebe isnadı olarak görür ve Allah'ın verdiği sivrisinek örneğiyle bazı insanların hidayete, bazılarının ise dalalete düştüğünü söyler. Bâbertî, Zemahşerî'nin bu yaklaşımına karşı çıkmakta ve şöyle demektedir: “*Bu, Zemahşerî'nin yolunu takip ettiği mezhebinden bir örnektir. Zira o, dalaleti Allaha isnad etmeyi muhal görmektedir ve Allahtan vaki olan şeyi (dalaleti), sebebe hamletmektedir. Bana göre bunun tamamen doğru olduğunu söylemek zordur. Çünkü Zemahşerî'ye göre Yüce Allah bir misal verdi ve bu misalden dolayı bir kavim hidayete erdi; bir kavim ise dalalete düştü. Dolayısıyla onların hidayete ulaşmalarının veya dalalete düşmelerinin sebebi, Yüce Allah'ın verdiği bu sivrisinek örneğidir. Oysa durum böyle değildir. Müminler, hidayete erenlerin sadece yol göstericisi, kâfirler ise sapıklığa düşmüşlerin yalnız saptıcılarıdır.*”⁵¹ Bâbertî, çok detaya inmeden Zemahşerî'ye verdiği cevapta, hidayetin ve dalaletin kaynağının insan olmadığını; müminlerin ancak hidayete erenlere yol gösterebileceklerini; kâfirlerin ise sapıklığa düşmüş olanların küfrünü artırabileceklerini belirtmektedir. Aslında Zemahşerî'nin kabih olan bir eylemi Allah'a nispet etmemek adına faaliyete geçirdiği mantıki manevralara ve zorlamalara, Bâbertî'den yeterli ve doyurucu değerlendirmeler gelmemiştir. Muhtemelen bunun nedeni tekrara düşme endişesidir. Zira önceki ayetlerde benzer yaklaşımları daha detaylı değerlendirmeye tabi tutmuştur.

e) Büyük Günah İşleyen Durumu

el-Menzile beyne'l-menzileteyn ilkesi Mutezile ekolünün ortaya çıkmasının temel dinamiklerindedir. Bu ilke, kulların dünya ve ahiretteki konumlarının dinsel açıdan tanımlanmasıdır. Onlara göre büyük günah işleyen kişiye

50 Bâbertî, *Hâşiye*, varak: 26b

51 Bâbertî, *Hâşiye*, varak: 59a. Diğer örnek için bkz., Bâbertî, *Hâşiye*, varak: 134a

mümin denilemeyeceği gibi kâfir veya münafık kavramlarıyla da tanımlanamaz. Bu kategoriye en iyi şekilde ifade eden el-Menzile beyne'l-menzileteyn (iman ile küfür arasında kalanlar) isimlendirmesidir. Bu kavram, kulların dünyada imana veya küfre nispet edilmemelerini; ahirette ise ebedi ceennemde kalmalarını ifade etmektedir.⁵² Bu ilkenin, Zemahşerî'nin ayetleri yorumlamasında oldukça işlevsel olduğu görülmektedir. Yüce Allah Bakara 25. ayette şöyle buyurmaktadır. *"İman edip iyi davranışlarda bulunanlara, içinden ırmaklar akan cennetler olduğunu müjdele!"* Zemahşerî, bu ayetten hareketle iman ve salih amel ile sevap kazanmak için kişinin küfre düşmemesinin veya büyük günahlardan sakınmasının şart olup olmadığı şeklindeki takdiri bir soruya, ancak iman ve salih amel ile kişinin cennete gireceğini, bunun yegâne yolunun da küfre girmemek ve büyük günah işlemekten geçtiğini belirtir. Böylece Zemahşerî'ye göre büyük günah işleyenler, asla cennete giremezler.⁵³ Bâbertî bu yorum biçimine karşı çıkararak Zemahşerî'nin ayeti, el-menzile beyne'l-menzileteyn sahasına çekerek ekseninden kaydırıldığını anlatmaya çalışır ve şöyle der: *"Hem sorulan soru hem de verilen cevap, mensubu bulunduğu ekolün ilkelerine göredir. Onlara göre sevaba müstahak olmak ancak iman ve salih amel ile mümkündür. Bu yanlış bir yaklaşımdır. Bilakis sevap, iman ve salih amelle değil, Allah'ın faziletiyle olan bir şeydir. Âlimlerimize göre iman şarttır/ esastır, salih amel ise sevabın hâsıl olması için imanın bir alametidir."*⁵⁴

f) Şefaât

Şefaât konusunda Mutezile ekolüne mensup âlimler arasında görüş birliğinin olmadığı belirtilmektedir. Bazılarının şefaati mutlak olarak kabul etmediği ifade edilirken bazılarının da şefaatin asiler için olamayacağı görüşünde oldukları ileri sürülmektedir.⁵⁵ Zemahşerî de, asilerin, günah sahiplerinin şefaate nail olamayacaklarını savunulardandır. Ona göre şefaât etme yetkisi Hz. Peygambere verilmiştir, ancak o, asiler için değil, müminlere özeldir. Delili ise Bakara 48'deki *"Öyle bir günden sakının ki, o gün hiç kimse bir başkası adına bir şey ödeyemez. Hiçbir kimseden herhangi bir şefaât kabul olunmaz, fide alınmaz. Onlara yardım da edilmez"* ayetidir. Zemahşerî, ayetin gramatik dizilişinden hareketle şefaatin müminlerin asileri için geçerli olamayacağını iddia eder. Ayet öncelikle yapmak veya yapmamak suretiyle bir hakkı ihlal eden bir nefse, başka bir nefsin yardım etmesini, ardından da herhangi bir şefaâtçinin

52 Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, s. 697.

53 Zemahşerî, *Keşşâf*, I/52.

54 Bâbertî, *Hâşiye*, varak: 54a

55 Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, s. 687.

şefaatinin yasakladığını söyler.⁵⁶ Bâbertî, Zemahşerî'ye belki en sert eleştirilerinden birini şefaatinde yapmaktadır. Onun “عدل” kelimesini tövbe ile açıklamasına Bâbertî sert tepki gösterir ve bunu mezhebinin bir gereği olduğu için böyle yorumladığını belirtir. Çünkü onlara göre kul, tövbe ettiği zaman onu kabul etmek Allaha vaciptir. Bu genel ilkeye ters düşmemek için kelimeyi tövbe ile açıkladığını söylemektedir. Zemahşerî'nin, asilerin tövbesinin kabul edilmeyeceğine dair cümlesini şerh ederken Bâbertî, ağır ifadeler kullanarak kendine has eleştiri tarzının dışına çıkar ve onun fasid mezhebine udul ettiğini belirtir. Şefaatin asiler için de geçerli olduğunu hem nakli hem de filolojik açılımlarla ispata çalışır. Ona göre ayette geçen “يوما” kelimesinin nekre gelmesi, şefaatin hem varlığını hem de asiler için geçerli olduğunu ortaya koyar. Zira ahirette farklı zamanlar vardır. Orada bir gün elli bin yıla denk gelir. Böylece orada bazı zamanların şefaatin zamanı; bazı zamanların ise Hz. Peygamberin Makam-ı Mahmudu'nun yer alacağı vakit olabilir. Ahiretteki bu zaman farklılığını destekleyen ve doğrulayan ayetler de mevcuttur. “O gün artık aralarında ne akrabalık bağları vardır ne de birbirlerinden hal hatır sorarlar.” (Müminun, 23/101) “Belki onlar o gün teslim olurlar ve zillete boyun eğerler. Onlardan bir kısmı, diğerlerine yönelirler ve birbirlerini sorumlu tutmaya çalışırlar.” (37. Safâât, 26-27) Bâbertî, ayetlerle desteklediği bu açıklamalarından sonra meşhur hadislerin de Hz. Peygamberin şefaatinin varlığına delalet ettiğini söyleyerek, değerlendirmelerini şöyle bir dua ile bitirmektedir: “Allah'ım Hz. Peygamberin şefaati ile bizi rızıklandır ve ehli sünnet ve'l-cemaat zümresi ile haşret”⁵⁷

g) Kulların Fiilleri

Mutezile ile ehl-i sünnet arasındaki en ciddi tartışmalardan biri de, insanın fiillerinin gerçek failinin kim olduğu meselesidir. Mutezileye göre insan özgür bir varlıktır. İyi olsun kötü olsun insan, fiillerin gerçek faili ve yaratıcısıdır. Dolayısıyla kullar, işledikleri fiilleri kendileri irade eder, kendileri yaratırlar. Allah'ın bu açıdan kulların fiilleri üzerinde herhangi bir dahli ve etkisi yoktur⁵⁸. Bu düşünceleri paylaşan Zemahşerî de, ilgili ayetleri bu çerçevede anlamaya ve yorumlamaya çalışır. Bakara 88. ayette şöyle buyrulmaktadır. “Kalplerimiz kılıftır dediler. Bilakis Allah onların küfürleri sebebiyle lanetledi. Onun için çok az imana gelirler.” Ayette geçen “Kalplerimiz kılıftır” ifadesini Zemahşerî, mezhebinin söz konusu prensibine uygun olarak anlamakta ve kalpleri kılıflı olmaları sebebiyle hidayete gelme kudretlerinin bulunmadığını söylemektedir. Ayette Yüce Allah'ın Yahudilere “Bilakis Allah onların küfürleri

56 Zemahşerî, *Keşşâf*, I/67.

57 Bâbertî, *Hâşiye*, varak: 69a

58 Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, s. 323-325

sebebiyle lanetledi” şeklinde verdiği cevap, Zemahşerî’ye göre kulların kendi fiillerinin yaratıcısı olduğuna açık delildir. Çünkü Allah onları selim bir fitrat üzere yarattı, fakat onlar dine uygun olmayan eylemleri sebebiyle kalplerinin hakikati bulamayacak derecede perdelenmesine sebep oldular ve böylece lütfun da kendilerine verilmesini engellediler.⁵⁹ Bâbertî, Zemahşerî’nin burada fırsatçılık yaptığını ve kulların fiillerinin gerçek failinin kim olduğu meselesini araya sıkıştırdığını belirtmekte ve onu, İbn Müneyyir’den yaptığı nakillerle tenkit etmektedir. Yüce Allah, onların imana güç yetirememelerinin temel nedeninin kalplerinin kılıflı olması şeklindeki iddialarını yalanlamış ve onların küfürleri sebebiyle lanetlendiklerini belirtmiştir. Allah onları selim bir fitrat üzere yarattı, ancak onlar tercihlerini küfürden yana kullandılar. Onların küfrü tercih etmeleri ve bu tercihlerinin kalplerinde yaratılması Allah’a nispet edilmektedir. Bu yaklaşım ehl-i sünnetin ayeti anlama biçimine kesinlikle aykırı değildir. Nitekim ehl-i sünnete göre Yüce Allah’ın kalplerde yarattığı, onların tercihine uygun olmandır.⁶⁰

h) Adalet (Salah-Aslah)

Mutezilenin beş temel ilkesinden biri adalettir. Salah-aslah ilkesi de adalet prensibinin en önemli başlıklarındandır. Mutezileye göre iyi fiil fayda gözetilerek yapılan, kötü fiil ise zarar doğuran şeydir. Gayesiz iş yapmak abestir. Şu halde Allah bütün fiillerinde bir faydayı gayeyi hedeflemiş; kötü olan şey zararlı olduğundan onu murad etmemiştir. Dolayısıyla bu ilkeye Allah’ın riayet etmesi, kendisi için vaciptir.⁶¹ Zemahşerî’nin tefsirinde öne çıkan itizâlî görüşlerinden biri de bu konudur. Bakara 258. ayette şöyle buyrulmaktadır. “*Allah kendisine mülk verdiği için şımararak Rabbi hakkında İbrahim ile tartışmaya gireni görmedin mi?...*” Ayette, kendisine dünyevi nimetler verilen kişiden bahsedilmektedir. Bu nimetler karşısında kişinin şükretmesi gerekirken, aksine onu şımarıklığa ve Allah ile mücadeleyle sevk etmiştir. Salah-aslah ilkesine aykırı gibi duran bu ayeti Zemahşerî “*Allah’ın kâfire mülk vermesi nasıl caiz olur?*” şeklindeki bir soru etrafında yorumlamaya ve mezhebinin resmi görüşüne uygun hale getirmeye çalışır. Bu soruya iki açıdan cevap verileceğini söyler. Birincisi Nemrutun galip duruma geçmesine imkân veren söz konusu ihsanlar kendisine verilmiştir, fakat bunlar bu münakaşada onu haklı çıkarcak, üstün kılacak tarzda değildir. Diğeri ise Allahın imtihan amacıyla kuluna verdiği mal-mülk kabilindedir.⁶² Bâbertî, bu yaklaşımın mutezilenin adalet/

59 Zemahşeri, *Keşşâf*, I/80-81.

60 Bâbertî, *Hâşiye*, varak: 80a

61 Kadı Abdulcebbar, *Şerhu’l-Usuli’l-Hamse*, s. 313-318.

62 Zemahşeri, *Keşşâf*, I/155-156.

salah-aslah ilkesine dayandığını ve ayeti de bu şekilde yorumladığını söylemektedir. Allah'ın ona verdiği mal ve saltanatın müminlere galip gelmesi veya onu tartışmadan haklı çıkarmak için olmadığı şeklindeki tevil, onların salah-aslah ilkelerine bina edilmiş ve ona uymak için yapılmış bir yorumdur.⁶³

j) Tevhid ve Adalet İlkesi

Mutezilenin beş temel prensibinden ikisi tevhit ve adalettir. Her iki prensibin altında itikada ait birçok ikincil konular ele alınır. Zemahşerî her iki konuda da oldukça hassas olduğu gözlenir ve her iki prensibin altına giren konuları tefsirinin değişik yerlerinde gündeme getirir ve mezhebine uygun olarak yorumlamaya çalışır. Al-i İmran 18. ayette ise tevhit ve adalet ilkelerini doğrudan ele alır ve söz konusu ayet çerçevesinde anlamlandırmaya çalışır. Ayette şöyle buyrulmaktadır. “Allah, melekler ve adalette sebat eden ilim adamları şahitlik etmiştir ki, O’ndan başka ilah yoktur. Mutlak güç ve hikmet sahibi Allah’tan başka ilah yoktur.” Zemahşerî, “Allahtan başka ilah yoktur” ifadesinden tevhidi; “adalette sebat eden ilim adamları” ifadesinden de adaleti anlamaktadır. Buna bağlı olarak İslam dininin sadece bu ikisi olduğunu, bunun dışında hiçbir şeyin din olarak Allah katında değer görmediğini söylemektedir. Değersiz olan inançların içeriğini ise teşbihçilerin, ruyetullahı caiz görenlerin ve sadece zulüm olan cebrîliği savunanların oluşturduğunu belirtmektedir.⁶⁴ Bâbertî bu kısa haşiyesinde nezaketten ve yumuşaklıktan ödün vermediği eleştiri üslubunu, burada bir kenara bırakarak Zemahşerî’nin bu yaklaşımına çok sert ifadelerle karşı çıkmaktadır. Bâbertî, Zemahşerî’nin kendilerini İslam dairesi içinde görürken, ehli sünneti kendince çizdiği bu dairenin dışına ittiğini söylemektedir. Böyle bir anlayışın yanlışlığına dikkat çeken Bâbertî, fasitlik üzerine fasitlik yapmanın ne kadar kötü bir durum olduğunu anlatmaktadır. Yine ahirette Yüce Allah’ın görülmesiyle alakalı Zemahşerî’ye mantık kuramlarıyla cevap vermekte ve ruyetullahın tahakkuk edeceğini vurgulamaktadır. Bâbertî, Zemahşerî’nin ayetteki kıraatlerin de gerçek dinin tevhid ve adalet dini olduğunu desteklediği söylemine karşı ise çok sert cevap verir ve şöyle der: “Kıraatlerin adaleti ve tevhidi desteklediği doğrudur, fakat Mutezile tevhit ehli değildir. Çünkü onlar kulun kendi fillerini tercihlerine göre kendileri yarattığını kabul etmektedirler. Bu şirktir. Hz. Peygamber “Kaderiyye bu ümmetin Mecusileridir” buyurmaktadır”⁶⁵ Bâbertî’nin birçok konuda eleştiri getirdiği Zemahşerî’ye en sert ifadeleri burada kullandığı görülmektedir.

63 Bâbertî, *Hâşiye*, varak: 126b

64 Zemahşerî, *Keşşâf*, I/179.

65 Bâbertî, *Hâşiye*, varak: 139a-b

1.3. Bâbertî'nin Zemahşeri'ye Katıldığı Yerler

Bâbertî, Zemahşeri'nin ehl-i sünnetin genel ilkelerine aykırı yorumlarını ciddi şekilde eleştirirken, bir iki yerde de onunla aynı fikirde olduğunu ve takdir ettiğini açıkça beyan etmektedir. Hatta Eş'ari doktrini benimseyen İbn Müneyyir gibi şarihler karşı Zemahşeri'yi savunduğu gözlenmektedir. Bazı hukuki meselelerde de Zemahşeri ile Bâbertî'nin aynı çizgide oldukları dikkati çekmektedir ki, her iki müellifte Hanefi mezhebinin takipçisidir. Bakara 29. ayette geçen "خلق لكم" ifadesini Zemahşeri, mezhebine uygun bir şekilde yorumlar. Ona göre yeryüzü ve gökyüzünde var olanlar, insanların hem dini hem de dünyevi maslahatlarına uygun olarak var edilmişlerdir. Aklın kendisinden istifadeyi mümkün ve caiz gördüğü ve aynı zamanda mahzurlu olmayan şeyler asıl itibarıyla mutlak anlamda mübah olan şeylerdir, kul bunları elde edebilir.⁶⁶ İbn Müneyyir, bu görüşün mutezileden bir guruba ait bir yaklaşım olduğunu ve bunu da husun-kubuh konusundaki yaklaşımlarına bina ettiklerini söylemektedir.⁶⁷ Bâbertî, İbn Müneyyir'in bu iddiasını kabul etmemektedir. O, ehli sünnetten olan Hanefilerin ve diğer mezheplerdeki bazı âlimlerin de, ayetten istidlal edilen bu yaklaşımı benimsediklerini, bu yaklaşımın küllî kaidelerden biri olarak belirlendiğini ve İbn Müneyyirin iddia ettiği gibi bu görüşün sadece mutezileye ait bir görüş olmadığını vurgulamaktadır. Bâbertî, bu objektif yaklaşımıyla İbn Müneyyir'e ince bir eleştiri getirmekte ve Zemahşeri'yi savunmaktadır.⁶⁸

Fıkıhla alakalı olarak ise Zemahşeri "ثم اتموا الصيام الي الليل" (Bakara, 2/187) ayetine dayanarak ramazan orucunun niyetini gündüze bırakmaya cevaz verildiğini söylemektedir. Bâbertî bu ifadeleri şerh ederken Zemahşeri'nin bu ifadeleri hakkında bir çok şarihin konuştuğunu, yorum getirdiğini belirtmekte ve kendisi Zemahşeri'nin bu yaklaşımına "bu bizim Hanefi âlimlerimizden nakledilen bir görüştür" diyerek destek vermektedir. Daha sonra alanı fıkıh olduğu için de bu hususu geniş geniş açıklamakta ve bütün ihtimalleri bir fıkıh kitabında olduğu kadar değerlendirmektedir.⁶⁹

Sonuç

İslam düşüncesinin temel dinamiklerinden olan Mutezile ekolünün, gelenek içerisinde ehli sünnetle arasındaki ciddi mesafenin ana nedeni, anlayış farklılığından ziyade dönemsel ve konjonktürel şartlardır. Bu şartların getirdiği

66 Zemahşeri, *Keşşâf*, I/60.

67 İbn Müneyyir, *İntisâf*, I/60.

68 Bâbertî, *Hâşiye*, varak: 61b.

69 Bâbertî, *Hâşiye*, varak: 103a-b.

olumsuzluklar, her iki ekolün birbirini anlamalarının da önündeki en büyük engel olarak görülür. Ehli sünnetin teorik alanda mutezileye bakışı en azından tefsir özelinde pratiğe yansımadağı söylenebilir. Kur'an'ın edebi i'cazını öne çıkaran tefsir biçimi daha çok mutezileye aittir ve bu yöntemden Sünni tefsir geleneği de etkilenmiştir. Zira mutezilenin tefsir metodu, temelde Kur'an'ın i'cazını ortaya koyan terkiplerin derinliklerine inmek ve orada var olan sanatsal incelikleri belirlemektir. Bunun için dilbilime ait tüm argümanları ustalıkla kullanır ve ayetlerin içinde gizli cevherleri ortaya çıkarırlar. Bu anlayışın yansıdığı en önemli tefsir ise Zemahşeri'nin Keşşâf'ıdır. Keşşâf, ehli sünnet âlimlerinin birçoğunu derinden etkilemiş ve eserlerinin temel kaynaklarından biri olmuştur. Medreselerde ve özel mekânlarda ders kitabı olarak okutulmuş ve retorik inceliklerle örülmüş metnin süreç içerisinde onlarca şerhi ve haşiyesi yapılmıştır. Bâbertî'ye ait olan Hâşiyetü Keşşâf ta bunlardan biridir. Sadece üç sureden müteşekkil olan haşiyeyi, muhtemelen müellifin tamamlamaya ömrü yetmemiştir.

Öte yandan Hâşiyetü Keşşâf, Bâbertî'nin özel olarak kaleme aldığı bir çalışma değildir. Ders esnasında öğrencilerine yapmış olduğu açıklamaların yazıya dökülmüş şeklidir. Bu nedenle şerh ve haşiyeye yöntemlerine göre düzenlenmiş olsa da, çalışmanın içerisinde bir sistematikten bahsetmek zordur. Haşiyesinde fıkıh, kelim ve dilbilim alanında öne çıktığı ve bu alanlarda yetkin olduğu dikkatlerden kaçmamaktadır. Böylece bir tefsir çalışmasını aşacak derecede gramatik tahliller, fıkhi ve teolojik tartışmalar ön plandadır.

Bâbertî, Keşşâf gibi edebi incelikleri ve retorik unsurları ön planda tutan bir şaheseri şerh etmekle kalmamış, gerek tefsir tekniği ve gerekse i'tizâlî yaklaşımları açısından onu tenkide tabi tutmuştur. Yeri geldiğinde de az da olsa takdir etmekten geri durmamıştır. Hâşiyetü Keşşâf, İbn Müneyyir'in İntisâf adlı eseri gibi Zemahşeri'nin sadece i'tizâlî görüşlerini cevaplamak için kaleme alınmamıştır. Metnin tamamını açıklamak ve ilave bilgilerle zenginleştirmek için yazılmıştır. Nitekim Bâbertî, onun hemen hemen her ifadesini açıklamış, yerine göre tevil yöntemini, kullandığı malzemeyi, üslubunu yerine göre de ayetleri mezhebinin prensiplerine göre yorumlama çabasını eleştirmiştir. Çalışmanın temel kaynaklarından biri İbn Müneyyir'in el-İntisâf'ıdır. Zira eleştirilerini ve değerlendirmelerini bu eserden yaptığı alıntılarla desteklemiştir. Bâbertî, duygusal davrandığı yerler olsa da, takipçilerine iyi bir eleştirel üslup sunarak tenkitlerini bilimsel, objektif ve çok dikkatli bir dil kullanarak yapmaya gayret etmiştir.

Kaynakça

- Abdu'l-Cebbâr, el-Kâdî Ebu'l-Hasan, , *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, tah.: Ahmet b. Hüseyin b. Ebî Hâşim, Mektebetü Vehbe, Kahire, 1996.
- Abdu'l-Cebbâr, el-Kâdî Ebu'l-Hasan, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, Düz: Emîn el-Hülî, Kahire, 1960.
- Aytekin, Arif, "Bâbertî", *DİA.*, İstanbul, 1991.
- Bâbertî, Ekmelüddîn, *Hâşiyetü Keşşâf*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, no: 198.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Fecr Yayınları, Ankara, 2005.
- Çakan, Lütfi, *Hadis Edebiyatı*, İFAV., İstanbul, 1989.
- Çelebi, İlyas, "Lütuf", *DİA*, Ankara, 2003.
- Dağ, Mehmet, "Mutezile Mezhebine Ehl-i Sünnetin İsnadı: Kırâatlar Tevkifi Değil İctihadidir –Zemahşerî Özelinde Bir İddianın Değerlendirilmesi-", *Marife*, yıl: 3, sayı: 3, Konya, 2003.
- el-Hatîb, Abdullatîf, *Mu'cemu'l-Kıraat*, Dâru Sa'dî'd-Dîn, Dimeşk, 2000.
- Goldziher, Ignaz, *Mezâhibü't-Tefsîri'l-İslâmî*, Arapça'ya çev: Abdülhâlim Neccâr, Mektebetü'l-Hanâicî, Kahire, 1955, 3.
- İbn Hallikân, Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân*, Tah: Muhammed Muhyiddin Abdulhamit, Mektebetü'n-Nahda, Kahire, 1949.
- İbn Müneyyir, Ahmed b. Muhammed, *el-İntisâf fîmâ Tazammenehu'l-Keşşâf mine'l-İ'tizâl*, (*Keşşâf*'ın hâmişinde), Beyrut, ts.
- Karaaslan, Nasuhi Ünal, "*Bayburtlı Ekmeleddin*", *Türk Tarihinde ve Kültüründe Bayburt Sempozyumu*, Erzurum, 1989.
- Kâtip Çelebî, Mustafa b. Abdullah, *Keşfu'z-Zunûn an Asâmi'l-Kütüb ve'l-Funûn*, İstanbul, 1972.
- Kumbasar, Murat, "Ekmelüddin Bâbertî ve Ebu Hanife İle İlgili Risalesi", *EKEV Akademi Dergisi*, yıl:3, sayı: 41, Erzurum, 2009.
- Özek, Ali, "el-Keşşâf", *DİA.*, İstanbul, 2002
- Özşenel, Mehmet, "*Bir Kriz Dönemi Alimi Olarak İbnü's-Salah ve Ulûmu'l-Hadis*", *SÜİFD.*, sayı: 15, Sakarya, 2007.
- Polat, Fethi Ahmet, *İslam Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler*, İz Yayınları, İstanbul, 2009.
- Şensoy, Sedat, "Şerh", *DİA.*, İstanbul, 2010.
- Topuzoğlu, Tefvîk Rüştü, "Hâşiyeye", *DİA.*, İstanbul, 1997.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1976
- Zemahşerî, Cârullah Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vücûhi't-Tevîl*, Beyrut, ts.

TANRI İNANCININ RASYONELLİĞİ VE KANIT İHTİYACI

Celal BÜYÜK (*)

ÖZ

İnsan, rasyonel bir varlık olması nedeniyle, tutum ve tercihlerini, iddialarını sürekli olarak temellendirme, onları rasyonel kalıplar içinde ifade etme eğilimindedir. Gerek teizmin ve gerekse ateizmin önde gelen düşünürleri bu konuda ciddi tartışmalara girmiş inanma veya reddetme gerekçelerini de kanıtlarla açıklamaya çalışmışlardır. Tanrı'nın varlığı konusunda insanlık, dinlerin vazettikleriyle yetinmemiş, O'nun varlığı ile ilgili kanıtlar bulma yoluna gitmiş, böylece konuyu aklileştirerek, adeta Tanrı'nın varlığından emin olmanın yollarını aramıştır. Kanıt ve ispat çabaları, dinî inançların ve düşüncelerin temelde mâkul olduklarının gösterilmesine yöneliktir. Bu çalışmamızda, insanın Tanrı inancını aklileştirme çabasını ve O'nun varlığına dair kanıt aramaya iten nedenleri incelemeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Tanrı, Kanıt, Akıl, Fideizm, Temelcilik

ABSTRACT

The Rationality of Belief in God and Needs for Evidence

Owing to the fact that man is a rational being, he or she has been in tendency to found his or her attitudes and choices and express them in rational patterns. The leading philosophers of theism and atheism made serious discussions about this topic and tried to express their justification of believing or refusal by using evidence. For the existence of God, mankind wasn't contented with the ones that was provided by religions, but they tried to find evidence about the existence of God, thus in fact by making the subject intellectual they looked for the ways that would make them sure for the existence of God. Effort of evidence and proof intends to show that religious beliefs and thoughts are basically reasonable. In this study, we are going to investigate the man's effort of making his belief of God as intellectual and the reasons that drive us to look for the evidence for the existence of God.

Keywords: God, Evidence, Intellect, Fideism, Foundationalism

* Yrd. Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Bölümü. e-mail: celal.buyuk@atauni.edu.tr

Giriş

İnsanın bir inanç sahibi olmasında rol oynayan çeşitli faktörler vardır. Bunlar arasında en önemlisi “akıl” kabul edilmektedir. İnsan, akıl sayesinde güzellikleri ve çirkinlikleri tanımakta ve diğer canlılardan üstünlüğünü de onun sayesinde elde etmektedir. Akıl devre dışı kaldığı zaman ne insanlıktan ne de dinden söz edilebilir.² Dolayısıyla akıllı bir varlık olarak insandan, olguları, olayları ve varlığı rasyonel prensipler çerçevesinde değerlendirip açıklaması beklenir. İslam’da aklın sorumluluğun sebebi sayılması da dinî hükümlerin akılla anlaşılacağı ve yorumlanacağına işaret eder. Kur’ân’da geçen birçok ayette İlahî hakikatleri anlama, eşyanın sınırlarını çözme eylemi bakımından akletme ve doğru düşünme manası önemle vurgulanmaktadır.

İnsan yalnızca inanan değil, aynı zamanda bilen, sahip olduğu bilme yetileriyle kendisi ve diğer var olanlar hakkında şu veya bu ölçüde bilgiye ulaşabilen rasyonel bir varlıktır. O, rasyonel bir varlık olması nedeniyle, tutum ve tercihlerini, iddialarını sürekli olarak temellendirme, onları rasyonel kalıplar içinde ifade etme eğilimindedir. Başka bir ifadeyle, insanın bütün tutum ve tercihlerinde, kararlarında rasyonel yanının etkilerini görmek mümkündür. Bu bakımdan, iman ya da inkâr tercihlerinin de insanın bu rasyonel yanından bağımsız kalamayacağı açıktır. Nitekim iman ya da inkâr yolunu seçenler, her zaman kendi tercihlerinin en rasyonel düşünce olduğunu göstermeye çalışmışlardır.³ İnsanlar, var oldukları sürece hem kendi hem de çevresindekilerin hayatlarını şu veya bu şekilde etkileyecek olan iman veya imansızlığı seçerken, her zaman mevcut bilgi ve tecrübeler ışığında ve akıllarının gücü nispetinde en doğruyu veya doğruya en yakın olanı bulmaya çalışmışlardır. Mutlak doğruyu ve gerçeği bulamayacakları ihtimali onları hakikati arama çabasından uzaklaştırmamıştır.⁴

Tanrı’nın varlığına inanma veya inanmama konusunda kanıtlara ihtiyaç olup olmadığı daima tartışma konusu olmuştur. Gerek teizmin ve gerekse ateizmin önde gelen düşünürleri bu konuda ciddi tartışmalara girmiş, inanma veya reddetme gerekçelerini de kanıtlarla açıklamaya çalışmışlardır. Sıradan

1 el-Maturîdî, Ebu Mansur, “İstidlal/Tefekkür Yoluyla Bilgi Edinme”, *Geleneksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar I*, (der. Recep Alpyağıl), İz Yayıncılık, İstanbul, 2011, ss. 140-144, s. 142-143; Başcı, Vahdettin, “Akıl ve Vahiy Yönünden Doğru Düşünme”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 13, Erzurum, 1997, ss. 209-221, s. 212.

2 Çetin, İsmail, “İman ve İnkârın Rasyonel Değeri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 11, sayı: 1, 2002, ss. 87-102, s. 88-89.

3 Işık, Aydın, *İnanç Krizi*, Ötüken Yayınevi, İstanbul, 2009, s. 15-16.

4 Topaloğlu, Aydın, *Teizm ya da Ateizm: Tanrı Tanımsızlığın Felsefi Boyutları*, Furkan Kitaplığı, İstanbul, 2001, s. 145.

insanlar için felsefî kanıtların önemli olmadığı görülmektedir. Tanrı'nın varlığına inanan insanların büyük bölümü de felsefî eserlerde ileri sürülen kanıtların en azından bir kısmıyla karşılaşmadan tercihini yapmış ve kararını vermiştir. Yine ateistlerin büyük bir kısmı da söz konusu kanıtlarla veya onlara karşı ileri sürülen tezlerle ciddi biçimde hesaplaşmadan tercihini yapmış ve yaşam biçimini öylece oluşturmuştur. Hatta felsefî çevrelerin dışındaki ateistlerin büyük çoğunluğu psikolojik, sosyolojik ve birtakım pratik gerekçelerden dolayı bir anda kendisini Tanrı inancının karşısında hissetmiş veya ona karşı olumsuz bir tutum içerisinde bulunmuştur. Ancak Tanrı'nın varlığıyla ilgili olarak ileri sürülen kanıtların veya yapılan eleştirilerin sıradan insanlar için problem olmaması onların teorik değerini gölgelemez.⁵

Tanrı'nın varlığına inanan insanlar, dinlerin vazettikleriyle yetinmemiş, O'nun varlığı ile ilgili kanıtlar ileri sürmüştür. Bu da bize insanların inandıkları Tanrı inancını rasyonel kılma çabalarının olduğunu göstermektedir. Kanıtlar ile konuyu aklileştirerek, adeta Tanrı'nın varlığından emin olmanın yollarını aramışlardır.⁶

Tanrı düşüncesi ya da inancının dinlerde ve felsefe tarihinde tuttuğu yerin önemi kadar, Tanrı'nın varlığını "ispat etmek" veya en azından böyle bir fikrî çabaya koyulmak da, felsefe ve ilâhiyatın en önemli problemi olmuştur. Kendisini çepeçevre saran evrene varlık veren, onu idare eden fakat, ondan bağımsız bir "varlığın", "gücün" bulunup bulunmadığı sorusu, tarihin her döneminde merak konusu olmuş, sorgulanmıştır. Bu yüzden, Tanrı'yı evrenin temelinde "zorunlu bir neden" olarak koyup, tüm süreci onunla ilişki kurarak izah edip anlamaya çalışan filozof ve ilâhiyatçılar olduğu gibi⁷, evreni O'ndan bağımsız, kendi başına ve kendi nedeni olarak gören, harici bir sebebe asla ihtimal vermeyen yaklaşımlar⁸ da olmuştur. Felsefede gerek metafizik gerekse ontolojinin ilgi alanına giren bu konu, insanın geçmişi ile ilgili bulunduğu kadar, geleceğini, kaderini, bu âlemdeki yerini, varlık sebebinin düşünmesi zorunluluğundan doğmuştur denebilir. Tanrı'ya yönelen, O'nu beşerî bilgiye konu edinen, tanıyıp kanıtlamaya çalışan insanın bizzat kendisidir.⁹ Kendi varlığının ve kâinatın varlığının şuuruna eren insan, zorunlu olarak, bu iki varlık tarzlarının sebebinin ne olduğu, neden bir benin ve neden bir dünyanın

5 Swinburne, Richard, *The Existence of God*, Calenderon Press, New York, Oxford, 1979, s. 131.

6 Swinburne, *a.g.e.*, s. 131.

7 Marx, Karl-Engels, Friedrich, *Felsefe İncelemeleri*, (çev. Sevim Ballı), Sol Yayınları, İstanbul, 1997, s. 22.

8 Taylan, Necip, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, Ayışığı Kitapları, İstanbul, 1998, s. 9.

9 Birand, Kamıran, "Tanrı Şuuru Hakkında", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: IV, Ankara, 1953, ss. 89-91, s. 90.

var olduğu sorusunu sorar. İşte bu noktada, âlemin düzenini yaratan ve idare eden bir ‘Tanrı’ kavramı kendiliğinden ortaya çıkar. Bu, insana saygı ve kutsallık duyguları telkin eden sonsuz ve mutlak bir varlık kavramıdır. İnsanda artık bu ‘Mutlak Varlık’ı kavramak, Mutlak’ın kendine ulaşmak için sonsuz bir çaba uyanır. Bu çaba da Tanrı’nın varlığını esas alan bir metafiziğin kaynağına meydana getirir.¹⁰

Tanrı’nın varlığına dair kanıtlar, kanıtı ileri sürenlerin “Tanrı’nın varlığı hakkındaki inançlarını aklileştirme çabasıdır.”¹¹ Bu nedenle İlkçağ’dan günümüze, bilim ve felsefenin verilerinden ve insanlığın çeşitli tecrübelerinden yararlanılarak bu gücün varlığı rasyonelleştirilmeye çalışılmıştır. Birçok insan, Tanrı’nın var olduğuna dair inancını, birbirine benzerlik arzeden fakat çoğu kez iddiasız veya müphem bir dille ifade edilen zeminlere dayandırır. Filozofların yapmaya çalıştıkları, bunların dışında apayrı kanıtlar geliştirmek değil, herkesin kullandığı bu kanıtları daha titiz ve kesin bir ifade tarzına kavuşturmak ve tutarlı bir sisteme bağlamaktır.¹²

Kanıt ve ispat çabaları, dinî inançların ve düşüncelerin temelde mâkul olduklarının gösterilmesine yöneliktir. Bir düşüncenin rasyonelliğini göstermek, ya o düşüncenin mantıkî bir düzen içinde dile getirildiğini, yahut doğruluğun, en azından, muhtemel tecrübî bir genellemeye dayandığını, bazen de onda bir hikmetin olduğunu ortaya koymak demektir. Genel olarak kanıtlar veya çıkarımlar, önermeler halindeki bir veya birden çok öncülün sonuca giden akıl yürütmeleridir. Öncüller, doğru kabul edilen hususları belirtirler ve eğer kanıt, geçerli mantık kurallarına uygun olarak oluşturulmuşsa, bu öncüller sonucu doğrulayıcı gerekçeler sağlarlar. Kanıtlar, sonuçlarının doğru olduğunu, ancak doğru öncüllerden başlanırsa gösterirler.¹³ Dolayısıyla bir kanıtın sağlamlığı, sadece onun geçerliliğine değil aynı zamanda öncüllerinin de doğruluğuna dayanmaktadır. Başkası tarafından şüpkeli bulunsa da, birçok durumda anahar öncülün, ilgili kimse tarafından makul ya da kabul edilebilir olduğu ileri sürülmektedir. Örneğin Tanrı’nın varlığının mümkün olduğu onaylanırsa,

10 Öner, Necati, “Allah İnancı”, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1995, s. 188.

11 Yaran, Cafer Sadık, *Din Felsefesine Giriş*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2010, s. 118; Swinburne, Richard, “Evidence for God”, *Beyond Reasonable Doubt*, ed. Richard Harries, The Canterbury Press, Norfolk, 1991, s. 3.

12 Swinburne, a.g.m., s. 1; Swinburne, Richard, “Arguments for the Existence of God”, *Key Themes in Philosophy*, ed. A. Phillips Griffiths, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, s. 121; Evans, C. Stephan-Manis, R. Zachary, *Din Felsefesi; İman Üzerine Rasyonel Düşünme*, (çev. Ferhat Akdemir), Elis Yayınları, Ankara, 2010, s. 61; Yaran, *Din Felsefesine Giriş*, s. 112.

13 Evans-Manis, a.g.e., s. 209.

ontolojik kanıt sağlam kabul edilebilir. Ya da eğer bir kimse, doğal dünyadaki belirli fenomenleri faydalı düzenin örnekleri olarak yorumlarsa, teleolojik kanıtın sağlam olduğuna karar verilebilir. Yine ahlakın mahiyetine ilişkin belirli görüşler onaylanırsa, ahlâk kanıtının ikna edici olduğuna hükmedilebilir.¹⁴

Tanrı İnancının Rasyonelliği ve Tanrı'nın Varlığına Yönelik Kanıt İhtiyacı

Epistemoloji, bilginin kaynağını, doğasını, doğruluğunu ve sınırlarını incelemektedir. Dinî epistemoloji ise bu sorunları, dinî inançlara, özellikle de Tanrı'nın varlığına ve doğasına ilişkin inançlara referansla ele almaktadır. Buna göre dinî epistemoloji, genel olarak, dinî inancın ya da dinî bilginin felsefi bir şekilde değerlendirilmesidir. Dinî inancın epistemik statüsü, yani hangi aklı veya haklı çıkarımsal temelin dinî inancın mahiyetine uygun düştüğü din felsefecileri arasında süregelen bir tartışmanın konusudur.¹⁵ “Dinî inancın temelleri nelerdir?”, “Onlar rasyonel açıdan doğrulanabilir mi?”, “Tanrı'nın varlığına ilişkin inanç, entelektüel açıdan doğru mudur?”, “Tanrı'nın varlığını akılla bilebilir miyiz?”, “Bir kimsenin Tanrı'ya rasyonel bir şekilde inanabilmesi için bir kanıt getirmesi gerekli midir?”, “Eğer değilse, hiçbir kanıt getirmeksizin rasyonel bir şekilde Tanrı'ya inanabilir mi?” soruları, dinî epistemolojinin yanıtlamaya çalıştığı sorulardır.

“Niçin inanıyorsunuz?” sorusuna verilen cevap, doğrudan doğruya inancın rasyonelliği ile ilgilidir.¹⁶ Tanrı'nın varlığına inanma, temelde bir bilgi meselesidir. Bilmek, sübjektif bir değerdir; bu yüzden Tanrı'nın varlığını veya yokluğunu bilmekle, var olduğunu veya yok olduğunu bilmek ayrı ayrı değerlendirilmelidir. Diğer taraftan var olduğunu bildiğimiz bir şeyin, bileni olduğu için veya bilindiği için var olduğunu, aynı şekilde yok olduğunu bildiğimiz bir şeyin yokluğu hakkındaki bilgimizden dolayı yok olduğunu söyleyemeyiz. Yani bilinmek veya bilinmemek, bir şeyin mutlak anlamda varlık şartı olarak düşünülemez. Aksi halde “Tanrı, bilindiği için vardır” demek; Tanrı, insan var olduğu için vardır anlamına gelecektir. Ayrıca bir şeyin varlığını bilmek veya var olmadığını bilmek, o şeyin varlık alanı ile bu varlık alanında geçerliliği olan bilgi türü sayesinde mümkündür. Bundan başka, bir şey hakkındaki bilgimizin dayandığı kanıtlar belli bir metoda ve mantığa göre

14 Reçber, Mehmet Sait, “Plantinga ve Tanrı İnancının Temelselliği”, *Felsefe Dünyası*, sayı: 39, 2004/1, ss. 20-41, s. 20; Reçber, Mehmet Sait, *Tanrı'ya İnanmanın İmkânı ve Mahiyeti*, Kitâbiyât Yayınları, Ankara, 2004, s. 28; Mehdiyev, Nebi, *Din Felsefesinde Epistemolojik Yaklaşımlar ve Tanrı İnancının Rasyonelliği*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul, 2007, s. 9.

15 Aydın, Mehmet S. “Allah'ın Varlığına İnanmanın Akliliği”, *İslâmî Araştırmalar*, sayı: 2, Ekim 1986, s. 21.

16 Reçber, *a.g.e.*, s. 8; Işık, *a.g.e.*, s. 229.

kurulabilirler. Böyle olunca her ispatın, konusunu ne ölçüde ispat ettiği ise bir epistemoloji sorunu olmaktadır. Bu durumda, Tanrı'nın var olduğunu veya var olmadığını gösteren kanıtların denkleştirilmesinden ziyade, kuvvetinden bahsetmek daha makul olacaktır. Aksi takdirde nitelik ve nicelik kavramları birbirine karışacaktır. Çoğu zaman klasik teist filozof ve teologlar tarafından Tanrı'ya inanma ile bilme veya kanıtlama arasında bir ilişkinin kurulduğu görülmektedir.¹⁷

Gerek teist, gerekse ateist olsun birçok filozof bir inancın rasyonel olup olmadığını anlaşılabilmesi için göz önünde bulundurulması gereken kriterin ne olduğu konusunda görüş birliği içerisindedirler. Meselâ, St. Thomas, Descartes ve Russell gibi filozoflar bir inancın rasyonel olup olmadığını tesbit edilebilmesi için, o inancın, bilginin köklerini oluşturan temel önermelerle olan ilişkisiyle test edilmesi gerektiğini belirtmektedirler. Buna göre, bir inancın rasyonel olabilmesi için, inanılan şeyin ya bizzat kendisinin duyulara açık olması, ya da duyulara açık olana doğrudan veya dolaylı olarak dayanması gerekmektedir. Bir başka deyişle, rasyonel inanç ve bizzat kendisi duyulara apaçık olan bir önermeye inanmayı, ya da bizzat apaçık olan önermeler tarafından sağlanan kanıta göre açık olan bir önermeye inanmayı dile getirir.¹⁸

Bir inancın rasyonelliği, en genel anlamıyla, bilgiye dönüşme noktasındaki başarısına bağlıdır. Bunun bir devamı olarak, bilginin “ne”liği gündeme gelmektedir. Bilgi, gerekçelendirilmiş doğru bir inançtır. Tanım içerisinde yer almasına rağmen, bilgi bahsinden ziyade ontolojinin konusu olan “doğruluk” bileşenini konumuzun dışında tutmak durumundayız. Şimdi, irrasyonel-rasyonel ayırım bağlamında dinî inançları değerlendirmek gerekirse, gerekçelendirilmiş olması durumunda belirli bir dinî inancın rasyonel olmasının önünde herhangi bir engel söz konusu değildir. Bu anlamda, sözgelimi Tanrı inancı gibi belirli bir dinî inanç, nesnel olduğu kadar aynı zamanda rasyonel olarak kabul edilebilir.¹⁹

Dine rasyonel açıdan bakmak, akıl gücümüzün imkânlarını kullanmak suretiyle dinin ana iddialarının temellendirilmesi çabasında gidebileceğimiz yere kadar gitmek şeklinde anlaşılmalıdır. Mesela, Tanrı'nın varlığı, ruhun ölümsüzlüğü, vahyin imkânı gibi köklü dinî iddialar, akli kanıtlara başvurularak

17 Özcan, Hanifi, “Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım: Temelcilik ve İmancılık”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XL, sayı: 1, 1999, ss. 157-176, s. 159; Tüzer, Abdüllatif, *Din ve Rasyonalite: Postmodern Bir Yaklaşım*, Lotus Yayınları, Ankara, 2009, s. 107.

18 Mehdiyev, Nebi, “Fideizm ya da Tanrı İnancının İrrasyonelliği”, *Bakı Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Elmi Mecmuesi*, sayı: 11, 2009, ss. 309-325; Özcan, Hanifi, *Epistemolojik Açıdan İman*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1997, s. 103; Özcan, a.g.m., s. 159.

19 Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir, 2010, s. 3.

temellendirilmek istenmiştir.²⁰ “Din alanında rasyonellik derken öncelikle, bir Yaratıcı’nın varlığına ve O’nun gerek kendi hayatımız, gerekse diğer varlıkların hayatıyla ilgili olduğuna inanmanın makul sebeplere dayandığını anlatmak istiyoruz”²¹ diyen Mehmet S. Aydın’a göre, Kur’an açısından irrasyonel olan, iman değil küfürdür. Ona göre, Tertullianus’un söylediği “İnanıyorum çünkü saçmadır” anlayışı, Kur’an’ın ruhuna tamamen terstir. İslâm filozof ve kelamcıları, Tanrı’nın varlığı ile ilgili kanıtların her problemi halletmeye, herkesi inandırmaya yetmeyeceğini biliyorlardı. Fakat kanıtların eksikliğini görmek, müslüman alimleri hiçbir zaman “iman konusunda aklın hiçbir rolü yoktur” düşüncesine götürmedi. “Bundan dolayıdır ki Kur’an, “Âlim, Hakîm, Kadîr, Mürîd, ve Rahîm olan bir Yaratıcı”nın filleri üzerinde düşünmeyi ve bilgi sahibi olmayı, imana giden yolun başlangıcı saymıştır. Aynı fikrî çaba, iman yolunda derinleşmenin de bir vasıtası olmaktadır.”²²

Teizm lehindeki geleneksel kanıtların etkili olduğu dönem boyunca Tanrı’nın varlığı, filozoflar tarafından genellikle akıl yürütme aracılığıyla ortaya konulması gereken bir problem olarak görülmüştür. Yani Tanrı’nın varlığı bir çıkarsamanın sonucu olarak görülüyor ve bu inancın ne kadar rasyonel olduğu sorusu, o çıkarsamanın geçerliliğine oranlanıyordu.²³ Dolayısıyla Teist, ileri sürmüş olduğu kanıtlarla Tanrı’nın varlığı konusunda akılcı bir çaba içerisinde bulunduğunu göstermiş olmaktadır.

Dinî inancın rasyonelliği sorusu beraberinde rasyonelliğin ne olduğu sorusunu da getirmektedir. Bir kimsenin rasyonel bir gerekçeyle bir şeye inanmasının genel geçer, nesnel ve değişmez koşulları var mıdır? Bir başka deyişle, bir şeye inanmak noktasında rasyonel bir tutumda bulunması gereken olmazsa olmaz koşullardan söz edilebilir mi? Öyle ki buna bağlı olarak bir kimsenin rasyonel olan ve rasyonel olmayan bir tutum içinde olduğu belirlenebilsin. Üzerinde ittifak edilebilecek böyle genel geçer bir rasyonellik ölçütünün olmadığı ve olamayacağını kestirmek güç değildir. Bu yüzden bazı düşünürler aklın ne olduğunu tanımlamayı, imanın ne olduğunu tanımlamaktan daha güç bulmuşlardır. Ancak, eğer bir şeye rasyonel bir gerekçeyle inanmanın ittifakla genel-geçer bir kriteri yoksa, Tanrı’ya rasyonel bir şekilde inanılıp inanılmadığı noktasında bir yargıya nasıl varılabilir? Öyle görünüyor ki, konuya epistemolojik açıdan yaklaşıncı, bu noktadaki rasyonellik kriteri temelcilik, tutarlılık, güvenilirlik gibi farklı haklı çıkarım kuramlarına bağlı olarak değişecektir.²⁴

20 Aydın, *a.g.m.*, s. 15.

21 Aydın, *a.g.m.*, s. 18-19.

22 Hick, John, “Kanıtı Dayanmayan Rasyonel Teist İnanç”, (çev. Ferit Uslu), *Hitit Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002/2, ss. 305-324, s. 313.

23 Reçber, *a.g.m.*, s. 20.

24 Albayrak, Mevlüt, “Skolastik Felsefe’de Tanrı’nın Varlığı ile İlgili Deliller ve Kant’ın Eleştirileri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 2, 1995, s.

Kelâm ve felsefede asırlardır tartışılan kanıtlar, Tanrı'nın varlığına olan inancın mâkul olduğunun gösterilmesi için ortaya konmuş beşerî çabanın, fikir bakımından en yüksek seviyedeki ifadesidir. Belki çoğumuz, kelâm ve felsefedeki kanıtlara hiç kulak asmadan inanç hayatımızı devam ettiririz. Buna rağmen, inancımızın akla yatkın sebeplere dayandığını kabul ederiz. İnancın mâkul olduğunu düşünme, herkesi bir takım kanıtlar öne sürecektir seviyede fikrî bir tartışmanın içine getirmeyebilir. Hakkında konuştuğum şeyleri bilen bir varlık olarak "ben", Tanrı hakkında konuşurken, bu bilen "ben"den nasıl uzaklaşabilirim? Kendi terminolojimle "vardır" dediğim bir hüküm nasıl sadece inanç alanıyla sınırlandırılabilir? Benim "vardır" şeklinde tanımladığım "mutlak bir varlığın" hükmü, benim terimlerimle doğrulanıp yanlışlanabiliyorsa, bu güç benim bilgimin sınırları içinde değil midir? Tanrı'nın var olduğunun akılla ispatlanamaz olduğunu söylemek, her ne kadar Tanrı'nın yok olduğu anlamına gelmiyorsa da, Tanrı anlayışının rasyonel kabulüne bir darbe olmuştur.²⁵

Sahip olduğu sonsuz bilgi, sonsuz irade, sonsuz kudret vb. gibi sıfatlarla evren ve orada bulunanları yaratan bir Tanrı'nın varlığını reddeden hiçbir insanın, 'iddiasını ispatlamak, yalnızca Tanrı'nın varlığını kabul eden insanlara düşen bir görevdir; ben iddiamı savunmak için herhangi bir çaba sarfetmek durumunda değilim' demesi elbette mümkün değildir. Bu açıdan, inkâr yolunu seçenler de yapıları gereği rasyonel varlık oldukları için, kendi tutumlarını temellendirmek adına, genel olarak "ateistik kanıtlar" şeklinde adlandırılan bir takım iddia ve kanıt şekilleri geliştirmişlerdir. Ateistik kanıtlar çoğunlukla, teistik kanıtlarda bulunduğu düşünülen bir takım zayıf noktalar ve teist Tanrı anlayışında var olduğu söylenen tutarsızlıklar üzerine inşa edilmiştir.²⁶

İman tutumunu temellendirmek için ortaya konmuş teistik kanıtlar kadar, inkâr tutumunu savunmak için geliştirilmiş ateistik kanıtlar da bütün insanlar tarafından ittifakla kabul edilmiyor ve bir takım eleştirilerle karşı karşıya bulunuyorsa, gerek iman önermelerinin ve gerekse inkâr önermelerinin, bilgide bulunması gereken kesinlikten ve bütün insanlar üzerinde zorlayıcı ve bağlayıcı bir etkisi olan objektif yeterlikten mahrum olduğunun kabul edilmesi kaçınılmazdır.²⁷ İman ve inkâr önermelerinin ve onların doğruluğunu göstermek için geliştirilmiş olan teistik ve ateistik kanıtların bilgide bulunan kesinlikten mahrum olmaları, Tanrı'nın varlığı ve mahiyetinin bizim bilme alanımızın dışında olmasının bir sonucudur. Bilme alanımızın dışında yer alan

298; Peterson, Micheal vd., *Akil ve İnanç; Din Felsefesine Giriş*, (çev. Rahim Acar), Küre Yayınları, İstanbul, 2009, s. 7-8.

25 Çetin, a.g.m., s. 95.

26 Çetin, a.g.m., s. 96.

27 Taylan, a.g.e., s. 139 vd.; Çetin, a.g.m., s. 97.

bir şeyin varlığı ya da yokluğu, bilme alanımızda baş vuracağımız doğrulama ve yanlışlamaların konusu olamaz. Doğrusu, bu konuyu bilimsel yöntemlerle araştırarak herhangi bir bilim de yoktur. O halde, Tanrı'nın varlığı ya da yokluğu, bilmenin değil, yalnızca inanmanın ve metafizik araştırmaların bir konusu olabilir.²⁸

Gerek Tanrı'nın varlığını, gerekse yokluğunu iddia eden kanıtlardan hiçbiri bütün insanların onları kabul etmelerini sağlamaya yetecek zorlayıcı ve bağlayıcı bir kesinliğe sahip değildir. Bu nedenle, iman ve inkâr önermelerini birer bilgi önermesi olarak değil de, inanç önermesi olarak görmek daha doğru olacaktır.²⁹ Mehmet S. Aydın'a göre iman ve inkâr önermelerinin bilginin kesinliğinden mahrum olmaları, iman ve inkârın mahiyeti ile tam bir uygunluk taşımaktadır. Eğer iman ya da inkâr önermelerinden biri, bilgide bulunan kesinliğe ve bütün insanlar için zorlayıcı ve bağlayıcı açıklığa sahip olsaydı, bu taktirde iman ya da inkâr etmede iradenin oynadığı rol sona erer, dolayısıyla insanın inanma ya da inkâr etme hürriyeti ortadan kalkardı. Bu da, kesinliğe sahip herhangi bir bilgi önermesinin kabulünde olduğu gibi, iman ya da inkâr etme tutumlarından yalnızca birinin bütün insanların kabul etmek zorunda olduğu tek seçenek halini almasına yol açardı. Böyle bir durumun iman ve inkârın özüne ters düştüğü açıkça ortadadır. Çünkü iman ve inkâr, düşünerek ve araştırarak hür irade ile bir seçimde bulunma ve karar verme işidir; onları anlamlı ve değerli kılan şey, karşı alternatifin seçilmesinin imkân ve hürriyetinin her zaman mevcut olmasıdır.³⁰

Oxfordlu filozof J. L. Mackie (1917-1981) *The Miracle of Theism* adlı kitabının başında şunları söylemektedir:

Bana göre, bir Tanrı'nın olup olmadığı sorusu, rasyonel ve makul bir şekilde tartışılabilir ve tartışılması da gerekir. Böyle bir tartışma, belli sonuçlar ortaya koyacağı için denemeye değer olabilir. Bu, hakiki, anlamlı ve önemli bir sorudur; bizim için, keyfi veya rastgele taraf tutulamayacak kadar önemlidir. Bu soruya verilen ne olumlu ne de olumsuz cevap açıkça doğrudur. Fakat bu mesele hakkında anlamlı argümanlar ve kanıtlar getirilemeyecek kadar muğlak da değildir.³¹

Mackie, teizmin muteber bir düşünce olarak yüzyıllar boyunca akıllı insanların zihninde yer almasını şaşırtıcı veya "mucizevi" bulur. Ona göre,

28 Çetin, a.g.m., s. 99.

29 Aydın, Mehmet S. "Ateizm ve Çıkmazları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXIV, sayı: 1, Ankara, 1981, ss. 187-204, s. 202; Çetin, a.g.m., s. 97.

30 Mackie, J. L. *The Miracle of Theism: Arguments for and against the Existence of God*, Clarendon Press, Oxford, 1982, s. 1-12.

31 Peterson vd., a.g.e., s. 443.

kanıtlar doğru bir şekilde değerlendirildiğinde, teizmin yanlış olduğuna inanmak, doğru olduğuna inanmaktan daha makuldür.³² Mackie'nin bu noktada üzerinde ilk durduğu konu, Tanrı'nın varlığı iddiasının veya "Tanrı vardır" önermesinin doğrulanıp doğrulanamayacağı konusudur. O, Tanrı'nın varlığının doğrudan veya dolaylı olarak doğrulanamayacağını savunur.³³ Tanrı'nın varlığına dair kanıtların tutarlılığı veya tutarsızlığını kabul ya da reddetmenin en doğru yol olduğuna inanan Mackie, rasyonel akıl yürütme ve argüman metodunu dinî gerçekliği tayinde en önemli yol olarak görmektedir. O, Tanrı'nın varlığı ve diğer dinî iddiaların ispatında vahyin bilgi kaynağı olduğunu iddia edenlerin, rasyonelliğin gücüne inanmadıkları için değil, vahye inandıkları için böyle düşündüklerine inanmaktadır. Ona göre, Tanrı'nın varlığı ve dinî iddiaları ispatlamak için vahiylerle, ilahî kesinliğe ve hâkim geleneğe dayananlar, herkesin bildiği Tanrı'nın varlığı, mucizenin gerçekleşmesi gibi konularda sorular ortaya atmanın yersiz olduğunu iddia ederler. Fakat Mackie, dinî iddiaları sadece vahye müracaatla savunmanın yeterli olmayacağını ve dinin iddiaları hakkındaki rasyonel soruları tekrar vahye, ilhama ve geleneğe müracaatla cevaplamının bir kısır döngü olduğunu ileri sürer. Ona göre bu çıkmazdan ancak, rasyonel düşünce ile çıkmak mümkündür.³³

Antony Flew ise, din adamlarına meydan okuyarak Karl Popper'in 'yanlışlama' kuramını dinî önermelerle ilgili tartışmalara uygulamıştır. O, anlamlı bir cümlenin yanlışlanabilir özellikte olması gerektiğini savunmaktadır. Flew, teist için, Tanrı'nın varlığı aleyhine hiç bir kanıtın geçerli olamayacağını iddia eder. Dolayısıyla 'Tanrı vardır' ifadesinin gerçekliği yoktur; çünkü yanlışlanamaz ve eğer yanlışlanamıyorsa, bu ifade, teistin içinde bulunduğu koşul gereği, anlamsızdır.³⁴ Flew bu konuda şunları söylemektedir: "Sözgelimi 'Tanrı beni seviyor' diyen bir mümini hiçbir şey inancından vazgeçiremez. Acaba onun öne sürdüğü iddianın yanlış olduğunu gösteren herhangi bir olgu veya olay bulunabilir mi? Nimet ve iyilik içinde yüzse de, çeşitli belalara uğrasa da mümin aynı inancını devam ettirebilir. Yani her iki olayda da bir hikmet görülebilir. Flew, bu ifadelerden şöyle bir sonuç çıkarmaktadır: Teizmin önermeleri, gözlemin her çeşidini kendi lehlerinde yorumlamakta ve onları kendilerini doğrulayan veya en azından yanlışlamayan veriler olarak görmektedirler. Oysa

32 Aslan, Adnan, *Tanrının Varlığına Dair Argümanlar ve Çağdaş Ateist Din Felsefesi Eleştirileri*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2006, s. 16.

33 Mackie, *a.g.e.*, s. 5; Aslan, *a.g.e.*, s. 16.

34 Flew, Anthony, "Theology and Falsification", *New Essays in Philosophical Theology*, eds. A.C. MacIntyre, A. Flew, The Macmillan Co., London, 1955, s. 97; Mohapatra, A. Ranjan, "Tanrının Varlığı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (çev. Metin Yasa), sayı: 16, 2003, ss. 351-364, s. 361.

Flew ve onun gibi düşünenlere göre, bir hüküm hiçbir şeyi inkar etmiyor, dışarıda tutmuyorsa, doğruladığı bir şey de yok demektir. Bu da onun kognitif bir içerikten yoksun olduğu anlamına gelir. O, mevcut bilgilerimize yeni bir şey katmaz.³⁵

Ateizm, Tanrı'yı işaret eden kanıtların yokluğundan dolayı, Tanrı'nın var olmadığını öngörülmesi gerektiği iddiasındadır. Böyle anlaşıldığında, öne sürülen bu türden bir varsayım, ateizmi agnostik düşünceyle birleştirmektedir. Ancak, ateizmin bu varsayımını savunanların 'ateist' sözcüğünü nasıl kullandıklarına daha ayrıntılı bakıldığında, onu sadece Tanrı inancının yokluğuna işaret edecek şekilde tanımladıkları görülmektedir. Böyle bir tanımlama, ateist varsayımın iddiasını önemsizleştirmektedir. Çünkü bu tanıma göre ateizm, bir bakış açısı olmaktan çıkarken, küçük çocuklar bile ateist kabul edilebilirler. Tanrı'nın var olmadığı bilgisi için kanıt gerekmektedir.

Ateist varsayımın diğer destekçileri ise kavramı standart anlamıyla kullanmakta, ancak Tek-Tanrı inancı için kanıt olmamasının, Tanrı'nın var olmadığı iddialarını kanıtlayan şeyin ta kendisi olduğunda ısrar etmektedirler. Böyle bir durumda, soruna hukukçuların sık olarak kullandığı "kanıt yokluğu, yokluğun kanıtı değildir" aforizmasıyla yaklaşılmaktadır. Kanıt yokluğu, sadece iddia edilen şey gerçekten var olsaydı, onun varlığına dair elimizdekienden daha çok kanıt olurdu diye düşünüldüğünde yokluğun kanıtıdır.³⁶

Mantıkçı pozitivistler ise doğrulama ilkesi ile Tanrı'nın varlığı ya da yokluğunun doğrulanamayacağını, dolayısıyla bu konunun rasyonel düşünme ve konuşma alanımızdan çıkarılması gerektiğini savunmaktadırlar. Mantıkçı pozitivistlerin bu konudaki samimiyet ve objektiflikleri sorgulanmaktadır. Çünkü, bilme faaliyetlerimizde ulaştığımız bütün bilgilerin kesinliği doğrulanmış bilgiler ve hakkında bilgi sahibi olduğumuzu düşündüğümüz bütün objelerin gözlemlenebilir şeyler olduğunu söylememiz mümkün değildir. Rasyonel düşünme ve konuşmalarımızda, yalnızca kesinliği doğrulanmış önermeleri değil, belki onlardan fazla, doğrulanma imkânına sahip olduğuna inandığımız ve ihtimale dayalı bilgi olarak değerlendirdiğimiz önermeleri de kullandığımızı her gün yaşamakta olduğumuz tecrübelerimizden bilmekteyiz. Tanrı'nın varlığını ya da yokluğunu iddia eden inanç önermelerinin doğrulama ilkesi ile doğrulanamayacağını, bu nedenle de onlarla ilgilenilmemesi gerektiğini³⁷ savunan

35 Flew, Antony- Hare, R. M., Mitchell, Basil, "Theology and Falsification", *New Essays in Philosophical Theology*, ed. Antony Flew, Alasdair MacIntyre, SCM Press Ltd., London, 1972, s. 96-99; Aydın, Mehmet S. "Tanrı Hakkında Konuşmak: Felsefi Bir Tahlil", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 1, İzmir, 1983, ss. 25-44, s. 30.

36 Craig, William Lane, "Ateizm'in Teistik (Tek-Tanrı) Yaklaşımıyla Eleştirisi", (çev. Yaşar Ünal), *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 11/1, 2013, ss. 556-574, s. 558.

37 Ayer, Alfred Jules, *Language, Truth and Logic*, Harmondsworth, Penguin, London, 1990, s. 27; Koç, Turan, *Din Dili*, Rey Yayıncılık, Kayseri, 1995, s. 145-169.

mantıkçı pozitivistler, tutumlarında tutarlı ve haklı olabilmek için, her şeyden önce ve mutlaka, hayatlarının (sosyolojik, psikolojik, epistemolojik vb.) hiçbir alanında doğrulama ilkesinin süzgecinden geçmemiş önermelere yer vermediklerini göstermek zorundadırlar. İnsanın ilgi alanının, hakkında doğrulanmış bilgilere ulaşabildiğimiz varlıklarla sınırlı olduğunu kim iddia edebilir?³⁸

Kanıtçılık, Aydınlanma hareketinin ürettiği bir kavramdır. Aydınlanmanın gayesi, düşüncenin sekülerleşmesi yani vahiy ve her türlü otoriteyi sorgulamak suretiyle Tanrı'nın varlığına inanmanın ne kadar rasyonel olduğunu keşfetmektir. Bu rasyonellik arayışı, çağdaş din felsefesinde kanıtçılığın epistemolojik bir tavır olarak algılanmasına zemin hazırlamıştır. Günümüz din felsefesi açısından tartışmaya yol açan husus, Tanrı'nın varlığının imkanından ziyade bu sorunun gerekçelendirilebilme gücüdür. Dolayısıyla, dinî bilgilerin imkanına ilişkin süregelen tartışmaları birleştiren nokta, şu temel iddiaya dayanan kanıtçı yöntem olmuştur: Bir inancın rasyonel oluşu, inanan birisinin söz konusu inancın lehinde yeterli neden veya gerekçeye sahip olmasıyla orantılıdır.³⁹ Bu iddia, yeni bir "inanma ahlakı" ilkesine dönüşmüştür: "Ne zaman ve nerede olursa olsun, bir kimsenin yetersiz kanıta dayanarak herhangi bir şeye inanması yanlıştır."⁴⁰ Dolayısıyla Aydınlanma ile beraber artık imana dayanan kanıtlar yerine, kanıta dayanan bir iman ortaya çıkmıştır.

Batı'da, dinle ilgili teemmül ve tefekküre birbirinden farklı iki akımın yön verdiğini görmekteyiz. Birincisi, bilim adamlarının gayet başarılı bir şekilde ortaya koydukları modern bilgi birikimine başvurmak suretiyle dinî hükümlerin, özellikle de Tanrı'nın varlığına dair iddiaların aklî bir temele dayandığını ortaya koymak; ikincisi ise, yeterli kanıtın bulunup bulunmadığına ya da inanmanın makul olup olmadığına bakmaksızın tamamen fideist bir tutumu benimseyerek dinin rasyonel olduğu iddiasından vazgeçmektir. Birinci görüş ile "temelcilik", ikincisiyle de "fideizm" kastedilmektedir.⁴¹ "Temelcilik" daha bilimsel ve daha objektif bir tutumu; "imancılık" ise daha teslimiyetçi ve bir bakıma daha faydacı bir tutumu temsil eder.⁴²

Temelci anlayışa göre, Tanrı inancı "temel" bir inanç olmadığından ancak kanıta dayandığı veya gerekçelendirildiği ölçüde rasyonel bir inanç olabilir.

38 Çetin, a.g.m., s. 98.

39 Yaran, Cafer Sadık, *Günümüz Din Felsefesinde Tanrı İnancının Akliliği*, Etüt Yayınları, Samsun, 2000, s. 18; Batak, Kemal, "Doğal Teoloji ve Teistik Argümanların Gücü", *Kahramanmaraş Sütçü İmam İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11, 2008, ss. 45-76, s. 62; Özcan, a.g.m., s. 158.

40 Clifford, W. K. "The Ethics of Belief", *The Theory of Knowledge*, ed. Louis P. Pojman, Wadsworth, Belmont CA, 2003, s. 515-518.

41 Aydın, "Allah'ın Varlığına İnanmanın Akliliği", s. 12; Özcan, a.g.m., s. 157-176; Işık, a.g.e., s. 18.

42 Özcan, a.g.m., s. 157.

Aksi takdirde, Tanrı'ya inanmanın rasyonel bir gerekçesinden söz edilemez. Böyle bir yaklaşımı öngören bir çok ateist, Tanrı inancının gerekli kanıtı sahip olmadığından hareketle rasyonel temellere dayalı olarak kabul edilebilecek bir inanç olmadığını savunmuştur.⁴³ Temelci anlayışı benimseyen teist, Tanrı'nın varlığı sorununu kanıtların ışığında ele alır ve sonuçta ortaya çıkan dengeyle Tanrı'ya inanmanın makul olup olmadığını belirler. O, bu bağlamda en muhtemel doğru ya da en rasyonel görüşün teizminki olduğu yargısında bulunur.

Kanıtı dayanarak inanma anlayışı, felsefe tarihinde Eski Yunan'dan Hume ile Kant'a kadar neredeyse tek egemen düşüncedir. Hume ve Kant, bilginin sınırlarını belirlerken, dinî inançların akılla bilinmeyeceği sonucuna varırlar. Kant ve Hume felsefelerinin etkisi kısa sürede kendisini gerek felsefede gerekse teolojide göstermiş, dinî inançlara kanıtı dayanarak inanmanın savunulamayacağı, neredeyse genel bir kabul halini almıştır. Günümüzde teist filozoflar, hatta teologlar bile metafizik konularda doğru karar vermemizi ve felsefi görüş birliğine ulaşmamızı sağlayacak evrensel rasyonellik ilkelerinin ve yöntemlerinin olmadığına inanmaktadırlar. İşte bu aşamada felsefe tarihinde "fideizm" olarak adlandırılan felsefi yaklaşımın güç kazanmaya başladığını görmekteyiz.⁴⁴

Fideizm, dinî inançların muhakeme ve kanıttan ziyade nihaî olarak imana dayandığını iddia eden epistemolojik bir tutumdur.⁴⁵ Fideist anlayışa göre dinsel dünya görüşünün içinde olmadığımız sürece, onun ne anlam ifade ettiğini kavrayamayız. Fideizmde dinin rasyonelliği konusuna da bu "içinde olma" açısından bakılır. Teorik kanıtlar bunu başaramadıkları için dini, bir düşünce objesi gibi ele alırlar; bu yüzden de mümini tatmin etmekten uzaktırlar.

Fideistlere göre dinî inanç sistemleri, rasyonel değerlendirmeye tâbi tutulamayacağı gibi dinî önermeleri kabul ettiğimiz de, herhangi bir kanıtı veya akıl yürütmeye dayanmaz. Aslında, imanın aklın desteğine ihtiyacı olmadığı gibi, her tür kanıt ve ispat da iman için zararlıdır. Çünkü fideistlere göre, bu konuda kanıt ve ispata başvurmanın bir sonu yoktur. Fideiste göre, samimi bir dindar mümin için en aslı varsayımlar, dinî inanç sisteminin kendisinde bulunmaktadır. Mesela, "Tanrı'nın varlığına ve onun bizi sevdiğine iman ettik" demek, "biz bunları hiçbir kanıtı ve akıl yürütmeye dayanmadan kabul ettik ve biz

43 Plantinga, Alvin, "Reason and Belief in God", *Faith and Rationality; Reason and Belief in God*, eds. Alvin Plantinga, Nicholas Wolterstorff, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2004, s. 17-18.

44 Deniz, Osman Murat, *Akıl İman İlişkisi Açısından Fideizm*, Emin Yayınları, Bursa, 2012, s. 26 vd.; Işık, a.g.e., s. 19-20.

45 Popkin, Richard H. "Fideism", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, c. 3, Macmillan Publishing Co., New York, 1972, s. 201; Taylan, a.g.e., s. 10; Farklı tanımlar için bkz. Deniz, a.g.e., s. 30-34.

Tanrı'nın bizi sevdiğini ispatlamaya veya çürütmeye çalışan hiçbir şeyimiz olsun istemiyoruz" demektir.⁴⁶ Dindeki imanın kendisi, insan hayatının temelidir; Paul Tillich'in ifadesiyle, kişinin "nihai kaygı" sıdır.⁴⁷

Tanrı'nın varlığını bir problem olarak görmeyen Sören Kierkegaard'a göre, normal hayattan iman hayatına geçiş, muhakemeye dayanan bir geçiş değil, aksine, bir "kişisel olma" durumundan, bir başka "şu veya bu olma" durumuna sıçrayış, bir tür "yeniden doğuş"tur. Böyle bir durumda rasyonellik bulunamayacağı gibi, zaten ona ihtiyaç da yoktur. Çünkü burada inanma, kanıt ve ispat standartlarına uygun bir eylem değildir. Eğer öyle olsaydı, yani Tanrı başta olmak üzere, inanılması gereken diğer konular objektif ölçülerle kavranmaya müsait şeyler olsaydı, o zaman zaten inanmaya, dolayısıyla riske girmeye gerek kalmazdı.⁴⁸ Ona göre "eğer Tanrı yoksa, bu durumda onun var olduğunu ispatlamak tabii ki imkansız olurdu; ama, eğer varsa, var olanı ispatlamak aptalca bir şey olurdu."⁴⁹ Mesela bir taşın var olduğunu göstermenin bir anlamı yoktur; burada anlamlı olan, bir şeyin taş olduğunu ispatlamaktır. Ama her şeyin, bir taşın varlığı kadar açık olmadığı da bir gerçektir. Metafizik geleneğin işe yarar bir tarafının bulunmadığını düşünen Kierkegaard için, dini savunmanın tek yolu, Tanrı'yı rasyonel olarak kavramanın imkansız olduğunu temel olarak kabul etmektir.⁵⁰ Kierkegaard'a göre "iman, tamamen bireyin iç dünyasındaki sonsuz tutku ile nesnel kesinsizlik arasındaki tezattır. Tanrı'nın varlığını nesnel olarak kavrayabilirsem inanmam, fakat bunu yapamadığım için inanmak zorundayım."⁵¹ Bu noktada, eğer herhangi bir rasyonel kanıt ulaşılmış olursak, risk ortadan kalkmış olacak ve imanımızı kaybedeceğiz.⁵²

Çağdaş din felsefesinde fideist arka plandan beslenen Alvin Plantinga'ya göre ise Tanrı inancı, temel bir inançtır ve herhangi bir kanıt tarafından desteklenmeye ihtiyacı yoktur.⁵³ Ona göre, inançları destekleyen hiçbir kanıt ol-

46 Peterson vd., *a.g.e.*, s. 57; Özcan, a.g.m., s. 164-166.

47 Tillich, Paul, *İmanın Dinamikleri*, (çev. F. Terkan-S. Özer), Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2000, s. 15.

48 Kierkegaard, Sören, *Concluding Unscientific Postscript*, (trans. David F. Swenson), Princeton University Press, Princeton, 1968, s. 189; Özcan, a.g.m., s. 167; Işık, *a.g.e.*, s. 20.

49 Kierkegaard, Sören, *Philosophical Fragments or A Fragment of Philosophy*, (trans. Hovard V. Hong), Princeton University Press, New Jersey, 1967, s. 49.

50 Hamilton, Christopher, "Kierkegaard on Truth as Subjectivity: Christianity, Ethics and Asceticism", *Religious Studies*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, c. 34, sayı: 1, s. 62-63; Mehdiyev, a.g.m., s. 313-314.

51 Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, s. 182.

52 Wainwright, William J. *Philosophy of Religion*, Wadsworth Publishing Co., Belmont CA, 1999, s. 141-142; Mehdiyev, a.g.m., s. 314.

53 Plantinga, "Reason and Belief in God", s. 16, 76 vd.; Evans, C. Stephen, "Kierkegaard and Plantinga on Belief in God Subjectivity as the Ground of Properly Basic Religious Beliefs", *Faith and Philosophy*, c. 5, sayı: 1, 1988, s. 25 vd.

masa bile, dinî inançların tamamen rasyonel ve tam anlamıyla tasdik edilmiş inançlar olması mümkündür. Çünkü Tanrı'ya inanç, “temel bir inanç” olup, bu tamamıyla rasyonel, makul ve doğru bir inançtır. Plantinga, inançlarımızın doğrudan tecrübelerimizin tasdikine dayandığına inanmakta ve Tanrı'nın bize kendisini evrende ve oradaki varlıklarda görülen güzel bir düzen içinde ifşa ettiğini iddia etmektedir. Ona göre, “kanıtsız inanç”, dayanaksız bir inanç demek değildir. Bu yüzden ateistler, Tanrı inancı aleyhine kesin kanıtlar ileri sürmeksizin inananları akıl dışı olmakla suçlayamazlar. Tanrı inancının sağlam bir temeli vardır; ama bu temel, en içte ve özde bulunan bir temeldir. Böyle bir temele dayanan inanç da tamamen rasyoneldir.⁵⁴

Fideist anlayışı eleştiren kanıtçı Richard Swinburne, “bir takım ‘doğru’ inançlar olmaksızın, bırakın Cennete gitmeyi, Londra'ya bile varılmayacağı”⁵⁵ söyleyerek onları alaya alır. Swinburne'e göre, herkesi inandırmak mümkün olmasa da, imanın olabildiğince aklî gerekçelere dayanmasının iyi ve makul ölçütlerinin ortaya konulması imkân dâhilindedir. Eğer bir kimse, inanca sahip olma hususunda kendini epistemolojik nedenlerden dolayı haklı görüyorsa, onun inanç karşısındaki bu tutumunun rasyonel bir tutum olduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda Swinburne, doğru inançların epistemolojik ihtimaliyetinin daha yüksek olan inançlar olduğunu söylemekte ve dış dünyada ya da iç dünyamızda yaşanan tecrübelere dayanarak gerekçelendirdiğimiz inançlara ihtimalli de olsa inanabileceğimizi iddia etmektedir. Böyle bir yaklaşımla inanılan şeyler, daha fazla objektiflik ve eleştirel düşünce gerektireceğinden,⁵⁶ inandığımız şeylerin rasyonel ya da makul olduğunu söylemek mümkün olacaktır. Kısacası Swinburne'e göre, metafizik konularda akıl, şüphe duyulamayacak bir sonuca değil, ancak ihtimalli bir sonuca ulaşabilir; bu ihtimaller içerisinde epistemolojik ihtimaliyeti en fazla olan görüş, geniş anlamıyla teizmin görüşüdür ve teizmi kabul etmek de en makul yaklaşımdır.⁵⁷

Çağdaş din felsefecisi George I. Mavrodes, neredeyse her rasyonel insanın kabul edebileceği argümanlarla ilgili şu çözümlmeyi yapar: “Elbette biz, özellikle Tanrı'nın varlığını herkese kanıtlayacak herhangi bir argümanın olup olmadığıyla ilgileniyoruz. Görünüşe bakılırsa böyle bir argüman

54 Plantinga, Alvin, “Is Belief in God Properly Basic?”, *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*, eds. R. Douglas Geivett and Brendan Sweetman, Oxford University Press, New York, Oxford, 1992, s. 133-141; Yaran, *Tanrı İnancının Akliliği*, s. 20-26; Reçber, a.g.m., s. 27; Batak, Kemal, *Tanrı'yı Bilmek; Alvin Plantinga'nın Din Felsefesinde Tanrı ve Epistemoloji*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2008, s. 91 vd.

55 Swinburne, Richard, “Reviews”, *Religious Studies*, sayı: 16, 1980, s. 242; Yaran, *Tanrı İnancının Akliliği*, s. 36.

56 Swinburne, Richard, *Faith and Reason*, Clarendon Press, Oxford, 1981, s. 33.

57 Yaran, *Tanrı İnancının Akliliği*, s. 9-120; Işık, a.g.e., s. 26.

henüz bulunamamıştır. Eğer bulunursa, herkes tarafından bilinen mantıksal bağıntılar vasıtasıyla, herkesin bildiği ve Tanrı'nın varlığını da gerektiren bir önermeler kümesi olmak zorundadır. Elbette böyle bir argümanın bulunması bütün hastalıkları iyileştiren bir ilaç gibi olağanüstü bir şey olurdu. Ancak bu ikisinin de mümkün olduğuna inanmak için yeteri kadar neden yoktur.”⁵⁸ Mavrodes, kanıt için “geçerlilik” ve “sağlamlığın” yanında, “ikna kuvveti” şartını da ileri sürer. Eğer bir argüman sağlamsa ve onu anlayan bazı kişileri ikna ediyorsa, o zaman o ikna edicidir. Dolayısıyla ikna edici bir kanıtın tüm rasyonel insanların kabul etmek zorunda olduğu öncüller kullanmasına gerek yoktur. Örneğin, eğer Tanrı varsa ve yeter neden ilkesi doğru ise ve bir kişi kozmolojik argümanı geçerli olarak benimsiyorsa, bu argüman söz konusu kişiye göre, Tanrı'nın varlığı için bir kanıt teşkil eder. Mavrodes, pek çok geleneksel argümanın kanıt olduğunu; ancak bunun “kişi-bağımlı” kanıt olduğunu ileri sürer.⁵⁹

İslâm düşünce tarihinde özellikle çeşitli tasavvufî yönelişler içinde bulunan birçok düşünür de, iman konusunda nazarı aklın gücüne güvenmedikleri için felsefî kanıtların yararına da inanmamışlardır. Onlar, derin teemmül ve tefekkür hayatını benimsemelerine rağmen, tefekkürün istidlâlî bir yapıda olmasının inanç hayatı açısından verimsizlik doğurmaktan başka işe yaramayacağını düşünmüşlerdir. Böyle bir tutumun arka planındaki duygu ve düşünceleri görmeye çalışmamız ve onların neticelerini bir tarafa itmeyi düşünmememiz gerekir. İnanç, çoğunlukla, rasyonel kanıtlarla gelip yerleşmediği için devamı da kanıtların varlığına bağlı değildir. Bir insan kanıt getirmediği, yahut getirdiği kanıtlar zayıf olduğu halde huzurlu bir inanç hayatına sahip olabilir.⁶⁰

Makul bir kişiye inandırıcı olacak şekilde belirli bir dinî inanç sisteminin doğruluğunu göstermek mümkün müdür? Katı akılcılarca⁶¹ ve diğerlerince yüzyıllardır sürdürülen tartışmaya rağmen hiçbir dinî inanç sistemi “bütün

58 Mavrodes, George I. *Belief in God; A Study in the Epistemology of Religion*, Random House, New York, 1970, s. 46.

59 Yaran, Cafer S. “Dinî Epistemolojide Eleştirel Akılcılık ve Tahkiki İmanlık”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 9, Samsun, 1997, s. 225; Batak, Kemal, “Doğal Teoloji ve Teistik Argümanların Gücü”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 11, 2008, s. 45-76, s. 59; Uslu, Ferit, “Düzen ve Gaye Delili Üzerine Bir Analiz”, *Dinî Araştırmalar*, Ocak- Nisan 2002, c. 4, sayı: 12, ss. 31-48, s. 46-47.

60 Batak, a.g.m., s. 62.

61 Katı akılcılık, bir dinî inanç sisteminin hakkıyla ve aklen kabul edilmesi için bu inanç sisteminin doğruluğunun ispatının mümkün olması zorunludur diyen görüştür. Bu anlamda akılcılık genel olarak inançlarımız ve fiillerimiz konusunda akla veya zekaya güvenmeyi tazammun eder. Katı akılcılığın en büyük temsilcisi kabul edilen W. K. Clifford (1845-1879), yetersiz kanıt üzerine herhangi bir şeye inanmanın her zaman her yerde ve herkes için yanlış olduğunu söylemektedir. Ona göre, “inandığımız her şeyi” sorgula-

makul insanları tatmin edecek” tarzda ispatlanmışlık emaresi göstermemektedir.⁶² O halde Tanrı’nın kanıtlanmasında böyle kesin bir kanıt bulmak imkânsızsa, felsefe ve teolojilerde neden bu kadar çaba gösterilmektedir? Eğer Tanrı’nın varlığı tamamen apaçık bir gerçekse, neden bu kadar inanmayan vardır ve inananlar inanmayanları nasıl olup da bu konuda ikna edememektedirler? Bu tür sorular bizi Tanrı kanıtlarının sebeplerine götürmektedir. Bunları şöyle özetleyebiliriz:

a. Kanıt ve ispat aramanın arka planındaki itici güçlerin başında birçok dinin sahip olduğu kutsal metinlerde yer alan ifadeler gelir. Büyük dinlerin hiçbiri, hemen ortaya çıkarak kendisini kabul ettirmiş değildir. Bir din doğarken çok çeşitli itirazlara muhatap olur. Bu karşı çıkmaların bir kısmı şahsî, bir kısmı siyasî, diğer bazıları da fikrî mahiyette olabilir. Özellikle bu fikrî mahiyette olanlara cevap verme, onların oluşturduğu engelleri ortadan kaldırma, bir dinin toplum hayatında kök salması için hayatî öneme sahiptir. Fikrî bir itiraza fikirle mukabelede bulunma, ciddi bir tartışmaya koyulma anlamına gelir. Tartışma ise, her türlü kelâmî ve felsefî faaliyetin özünü oluşturur.⁶³ Mesela, İslam’a inanmayan Mekkeli Araplar, Kur’an’ın getirdiği ulûhiyet anlayışına, hayatın ölümden sonra da devam edeceğine dair inanca çeşitli açılardan itiraz etmekteydiler. Kur’an’ın, bu itirazları ciddiye alarak cevap verdiğini görmekteyiz.⁶⁴ Kur’an, düşünmeyi, tahlil ve tenkidi, akla değer vermeyi, meseleleri derinliğine araştırmayı bir metod haline getirmiş ve bir takım açık, net kaidelere bağlamıştır.⁶⁵

Allah’ın varlığı ile ilgili tartışmalarda en sık geçen kanıt, burhan, ispat vs. gibi kelimeler, Kur’an’da geçmektedir. Kur’an, Allah’tan başka tanrılara inananlara hitaben “burhanınızı getiriniz” (Enbiya/24; Neml/64) demektedir. Yine Kur’an, gerek Hz. Muhammed’e, gerekse daha önceki peygamberlere “burhan”ın gönderildiğinden yahut gösterildiğinden söz etmektedir.⁶⁶

Kur’ân, muhataplarına sadece belirli verileri sunmakla yetinmemekte, aksine onlardan, bu verilerin gerçekliğini zihnî yetenekleriyle tahkik edip biz-

mak, “evrensel bir görev”dir. Emin olmak gerekir ki, inançlarımızın pek çoğu, birinci-el tecrübeden ziyade, kültürün bir üyesi oluşumuzla elde edilmektedir. Ona göre hiçbir dinî inanç sistemi, bütün inançlarımıza hakim olması gereken yüksek ispatlama standartlarını karşılamaya elverişli değildir ve o halde makul (ve ahlaklı) bir kişinin inançsızca idare etmesi zorunludur. (Clifford, a.g.m., s. 515-518; Yaran, a.g.m., s. 218-219)

62 Peterson vd., *a.g.e.*, s. 55.

63 Aydın, *a.g.e.*, s. 17-18.

64 Aydın, *a.g.e.*, s. 18.

65 Erdem, Hüsamettin, “İslamda Rasyonalist (Akılcı) Hareketin Sebepleri”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 7, 1997, s. 17.

66 Aydın, *a.g.e.*, s. 18; Erdem, Hüsamettin, “Allah’ın Varlığının Delillerinin Kur’anî Temelleri”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: VIII, Konya, 1999, ss. 19-29, s. 19.

zat akletmek suretiyle kendilerine sunulan hakikate ulaşmalarını istemektedir. Akla, kesin kanıta ve bilgiye dayalı bir inancı öngören Kur'ân (Bakara, 170; Mâide, 104; Enbiyâ, 24), belirli merci ve otoritelere körü körüne uymayı reddederek kendisini de sorgulamaya açmakta ve aynı zamanda dinî bilginin aktarıcısı olan peygamber ve Kur'ân'ın da doğru ve hak olup olmadığını düşünmeye ve araştırmaya çağırılmaktadır (Nisâ, 82; Yûnus, 16; Nahl, 43-44). Elbette Kur'ân, son tahlilde muhataplarından, kendisinin Allah katından indirilmiş hak bir kitap olduğuna şüphesiz iman etmelerini ve ona uymalarını istemektedir. Ama o, gerçek bir imanın kör ve dogmatik bir biçimde değil, aksine akla, kanıta ve bilgiye dayalı olarak gerçekleşmesini talep etmektedir. Bu bağlamda Kur'ân, akli kullanmaya o kadar önem vermektedir ki, imanın karşıtı olan küfrün/inkârın ve bunun sonucunda ortaya çıkan bir takım olumsuzlukların ancak akli kullanmamaktan kaynaklandığını açıkça belirtmektedir (Yûnus, 100). Daha başka âyetler ki bunlar istidlale teşvik etmiş, duyulur âlem aracılığı ile duyulmayı anlamayı gerekli kılmış, düşünmeyi ve akıl yürütmeyi emretmiş ve bu yöntemin kişileri gerçeğe vâkıf kıldığını, onlara doğru yolu gösterdiğini haber vermiştir.⁶⁷ Demek oluyor ki fikrî tartışmalar, dinin kendi bünyesinde zaten mevcuttur.

b. Dinî fikir ve kanaatlerin kişilerin hayatında taklit derecesinden çıkararak tahkik derecesine doğru yol alması, ciddî bir düşünce sürecini de beraberinde getirmektedir. Uyanmış, dogmatik olmayan bir zihin, tatmin olabilmek için, bu tür kanıtlar talep edebilir. Ayrıca, teolojiler ve teist bir iddia rasyonel bir tutum içinde bulunduğunu göstermek isteyecektir. Tanrı'nın varlığına iman, çoğunlukla taklit derecesinde bir başlangıç gösterir. İkinci derece ilim derecesidir. Burada insan, inancını makul gerekçelere dayandırma ihtiyacını duyar. Üçüncü derece ise, inancın yaşandığı, derunî tecrübenin konusu olduğu merhaledir. Kanıt arama daha çok ikinci merhalede kendisini gösterir. Kanıt arama sürecinde dinî hayat, bir yandan da derinlik kazanır.⁶⁸ Bu kanıtlar, bizim Tanrı'nın varlığı hakkındaki bilgilerimizi artırmakta ve içleri şüphe ile dolu olanların gözlerinin önünden bu ilmî keşifler perdeleri kaldırmakta ve gerçekleri olduğu gibi görüp Tanrı'nın varlığını kabul etmelerini sağlamaktadır.

Taklit ya da katı fideizmde imanın bir risk olgusu olarak düşünülmesi ve sorgulanamaz kabul edilmesi, aslında, insanın düşünce ve tutumlarında bir rasyonellik arama eğilimine, tutarlı ve doğrulanabilir açıklamalara dayalı imanı daha değerli bulan bir psikolojiye sahip olduğunu göstermektedir.⁶⁹ Dolayısıyla, imanda tahkik, tabîî bir gerekliliktir. Taklit olayında rasyonellik arama

67 Alper, Ömer Mahir, "İslâm, Akıl ve Hakikat", *Milel ve Nihal; İnanç Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, c. VII, sayı: 3, Eylül-Aralık 2010, ss. 39-72, s. 40; el-Maturidi, a.g.m., s. 141.

68 Aydın, a.g.e., s. 19.

69 Alper, Hülya, *İmanın Psikolojik Yapısı*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2002, s. 173-175.

eğilimi, önkabullerle akılı biçimlendirme ve uzlaştırmaya, tahkikde ise inancı akla göre oluşturmaya sevk eder. Yani akıl, her iki durumda da sürecin içinde olmakla birlikte, birincide irade, sosyal etkenler ve bireysel temayüller yönünde akılı yönlendirirken; ikincide akıl, nispeten özgür zihinsel süreçlerle iradeyi geliştirmekte ve güçlendirmektedir.⁷⁰

Taklitte iman eden kimsenin, imanının kognitif temelini oluşturan şeye, şüpheden uzak bir inancı söz konusudur. Üstelik iman, itikadı da aşan bir hal olmakla birlikte, zihinde şüphe ve vesveselerin çağrışması her durumda mümkündür. Bununla birlikte, istidlale dayanan kimse bu çağrışımların cevabına da sahiptir.⁷¹

Körü körüne bağlılığı iman olarak nitelendirmek mümkün değildir. Çünkü ortada bilinçli bir seçim varsa, orada imandan sözedilebilir.⁷² Çok sayıda insanın bir düşünce etrafında toplanması, hiç bir zaman taklide bir haklılık payı vermez.⁷³ Mümin olmak için körü körüne inanmalı ve inanmanın vahyedilenleri olduğu gibi kabul etmek olduğunu söyleyen Malebranche'nin aksine⁷⁴ Gazali, akıllı olmakla imanlı olmak arasında kopmaz bir bağ bulunduğunu vurgulamaktadır. O, insan aklının aşkın alemle ilgili meselelerde sınırlı olduğunu fakat din prensiplerinin akıl olmaksızın anlamının olmadığını belirtmektedir.⁷⁵

c. İnsan, inanç konusunda bir takım şüphelere düşebilir; yahut şüphe içinde olan insanların bazı itirazlarıyla karşı karşıya kalabilir. Bu durumda insan, yerine göre kendisini, yerine göre de başkalarını tatmin etmek için bir takım kanıtlar arayıp bulma ihtiyacı hissedebilir. Din, açıklanmaya ihtiyaç hissetmeyen ve körü körüne bağlanılan bir müessese değildir. Tanrı'nın varlığına dair ontolojik, kozmolojik ve teleolojik argümanların her biri, Tanrı'nın varlığını kısmî olarak ispat etmekle beraber, bu argümanlar birlikte ele alındığında, Tanrı'nın varlığı ihtimalini daha da güçlendirmektedir.⁷⁶

70 Akdoğan, Recep, "Kelamcılara göre Allah'a İmanda Akıl Yürütmenin Değeri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. VIII, sayı: 1, Sivas, Haziran 2004, ss. 133-157, s. 140.

71 Akdoğan, a.g.m., s. 144.

72 Sönmez, Bülent, *Peygamber ve Filozof*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2002, s. 99.

73 Pessagno, J. Meric, "Maturîdî'ye Göre Akıl ve Dinî Tasdik", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (çev. İlhami Güler), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXXV, ss. 425-435, s. 427.

74 Malebranche, M. *Hakikatin Araştırılması I*, (çev. Miraç Katırcıoğlu), Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1997, s. 34 vd.

75 Gazali, *İhyau Ulumiddin*, (çev. Ahmed Serdaroglu), c. I, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1989, s. 216; Sönmez, a.g.e., s. 111, 113; Başçı, Vahdettin, *Gazali'de İbadet Kavramının Felsefi Bir Tahlihi*, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Erzurum, 1994, s. 26-27.

76 Aydın, a.g.e., s. 19; Aslan, a.g.e., s. 123.

Şüphe, herhangi bir çıkar beklemeksizin salt hakikatin ne olduğuna dair bir soruşturmayı gerektirir. Dolayısıyla felsefi düşünmenin ihmal edilmemesi gereken bir unsurudur.⁷⁷ Gazali'den itibaren İslâm dünyasında, Descartes'ten itibaren de Batı dünyasında şüphe ve şüphencilik, hakikate ulaşmak için gerekli epistemolojik bir metod⁷⁸ olarak kullanılmaktadır. Metodik şüphe, imanın daha da kuvvetlenmesine yardımcı bir unsur ve imanın gelişiminin önemli ve ayrılmaz bir parçası olarak görülmüştür. Bu doğrultuda Francis Bacon, *Denemeler*'inde İtalyanların "şüphe, inancı savar"⁷⁹ sözünü naklederek bunun yanlış olduğunu; doğru olanın ise şüphenin inancı körüklediği yönündeki Descartes'ten beri gelen genel kanaat olduğunu vurgular. Buna göre şüphe, bizi tehlikeli inançlardan koruyan ve gerçek imanın kapısını aralayan pozitif bir değer olmaktadır. Bu doğrultuda Miguel de Unamuno, Gabriel Marcel gibi modern egzistansiyalist filozoflar, şüphe ile sarsılmayan imanın güvenilir bir iman olamayacağını vurgulamışlardır.⁸⁰

Varoluşsal şüphe, bir kimsenin kendi inancının ciddî şekilde kusurlu ya da büyük bir olasılıkla yanlış olabileceğine ilişkin gerçek bir endişedir. Belli ölçüdeki varoluşsal şüphe kabul edilebilir ve hatta dinî hayat açısından da normal görülmektedir. Eğer bir kimse inancının doğru olduğuna gerçekten kanaat getirmişse karşıt görüşleri değerlendirmekten çekinmez. İnancından ne kadar emin olursa ve onun doğruluğuna ne kadar güvenirse onu test etmeyi de o kadar normal karşılar. Eleştirel sorulardan kaçınan bir iman, güven vermeyen, hakikate ulaşma güvencesi sunmayan bir iman olarak kabul edilmektedir.⁸¹

d. Dinî düşünce ve bilgiler diğer alanlarda elde edilen düşünce ve bilgilerle temas halindedir. Mesela Tanrı'nın varlığına inanma temelde bir bilgi problemidir.⁸² Ontolojik kanıt bir yana bırakılırsa, öteki klasik kanıtların hepsi, âlem hakkındaki bilgimizden yola çıkmaktadır. Kanıtların dayandığı bu bilgi zemini durmadan değişmekte ve gelişmektedir. İnsan, bildiklerini bir yana, inandıklarını da başka bir yana koyarak bölünmüş bir hayat yaşayamayacağına göre, bütünlük arzeden fikrî ve manevî bir yaşayış tarzına kavuşmak mecburiyetindedir. O, bu işi ilmî, ahlâkî, bedî ve dinî hayatın verileri ışığında

77 Tüzer, *a.g.e.*, s. 76-78.

78 Descartes, Rene, *Felsefenin İlkeleri*, (çev. Mesut Akın), Say Yayınları, İstanbul 1995, s. 51; Descartes, Rene, *Yöntem Üzerine*, (çev. Bülent Kenar), Düşünen Adam Yayınları, İstanbul 1996, s. 96; Özcan, *a.g.e.*, s. 50.

79 Bacon, Francis, *Denemeler*, (çev. Akşit Göktürk), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1998, s. 134.

80 MacGregor, Geddes, "Doubt and Belief", *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, c. 4, Macmillan Pub., New York, 1987, s. 425; Özcan, *a.g.e.*, s. 41.

81 Evans-Manis, *a.g.e.*, s. 232.

82 Aydın, *a.g.e.*, s. 20.

gerçekleştirir. Mehmet S. Aydın'a göre, felsefenin insan hayatına sunacağı en önemli katkı, böyle bir gerçekleşme sürecine olan ihtiyacı en derin şekilde hissettirmesidir. İnançın duygu ile ilgili yanının ağır bastığı doğrudur; ama onun bir de kognitif yanı vardır. Belli bir uluhiyet anlayışına sahip olmak, aynı zamanda tabiat, insan ve tarih hakkında da belli fikirlere sahip olmak anlamına gelir. Başka bir deyişle, çevremizdeki dünya hakkındaki fikirlerimiz, bilgilerimiz ve tecrübelerimiz ile Tanrı'nın varlığına olan inancımız arasında bir münasebet vardır. Tanrı'nın varlığı ile ilgili klasik kanıtlar, işte bu münasebeti kelimelerle ifade etmeye çalışmaktadır. Onların bize Tanrı'nın varlığı konusunda empirik bir sonuç veya mantıkî bir çıkarım getirmediği doğrudur; fakat Tanrı'nın varlığına olan inancını haklı ve makul göstermek için insanoglunun ne büyük ve samimi bir çaba içinde olduğunu, içindeki ve dışındaki her çeşit veriyi nasıl değerlendirdiğini göstermesi bakımından söz konusu kanıtlar son derece önemlidir. Eğer rasyonelliği bilim ve mantık alanıyla sınırlandırırsak, dinin bu istikametteki gayretleri tamamen boşa gider.⁸³ Teistler kanıtları ileri sürmekle, entelektüel düzeyde dünyaya nasıl baktıklarını ve onu nasıl yorumladıklarını açıklamışlar ve bu tavırlarını önermeler halinde dile getirmişlerdir. Bu durum özellikle "kozmojik", "teolojik" ve "dinî tecrübe" kanıtında açıkça görülür.

Ateistler de teistlerin iddialarını her ne amaçla olursa olsun dikkate almak ve karşılamak zorunluluğunu hissetmiştir. Bunun yanında kanıtlara karşı çıkarken sadece felsefi bir eleştiri gayesi gütmemiş, teist gibi, dünyaya nasıl baktığının ipuçlarını da vermiştir. Ayrıca ateist, teist tarafından ileri sürülen iddiaları çürütmeye çalışmakla bir anlamda ateizmini de temellendirmeye çalışmıştır. En azından teistin dünya görüşünü yanlışlamaya ve aksini göstermeye gayret göstermiştir.⁸⁴

e. Bazen belli bir felsefi sistem de Tanrı'nın varlığı problemini -dolayısıyla kanıtları- tartışmayı gerekli kılabilir. Tanrı'nın varlığı, iman, dua, mucize ve teizme ait diğer kavramları aklen oldukça anlamlı bulabildiğine inanan köklü bir teist düşünürler geleneği vardır. Buna karşılık, çağlar boyunca, böyle kavramların reddedilmesinin zorunluluğuna inanan, dikkate değer bir grup da olmuştur.⁸⁵ Aristoteles'ten⁸⁶ Fârâbî'ye⁸⁷, ondan Whitehead'e kadar birçok fi-

83 Aydın, "Allah'ın Varlığına İnanmanın Aklılığı", s. 16.

84 Topaloğlu, *a.g.e.*, s. 145.

85 Peterson vd., *a.g.e.*, s. 11

86 Aristoteles, "biz Tanrı'yı ezeli-ebedî, mükemmel bir canlı olarak adlandırmaktayız, o halde hayat ve sürekli ve ezeli-ebedî ömür Tanrı'ya aittir. Çünkü "Tanrı bunun kendisidir" diyerek, Tanrı'nın mükemmel ve zorunlu olduğunu belirtir. (Aristoteles, *Metafizik*, (çev. Ahmet Arslan), Sosyal Yayınları, İstanbul, 1996, s. 506-508)

87 Fârâbî, "bütün eksikliklerden münezze" varlık ve "varlık mükemmeliyetinin en yüksek mertebesi" olarak nitelediği Tanrı'nın bu özelliğini O'nun diğer varlıklardan farkı olarak

lozof sırf bir ispata varalım diye değil, sistemlerinin bir gereği olarak Tanrı'nın varlığı üzerinde durmuşlardır. Aristoteles, Tanrı'yı âleme ilk hareketi veren bir ilke olarak görüyordu. Farabî, her mertebedeki varolmayı açıklayabilmek için Zorunlu Varlık'a muhtaçtı. Whitehead'in ilmî ve felsefî kozmolojisi, Tanrı'nın mânâ ve fonksiyonunu belirlemeyi gerekli kılıyordu. Bu söylediklerimiz, sadece kanıt arama psikolojisini değil, mevcut kanıtları daima gözden geçirme ve yeni bilgiler, tecrübeler ışığında yeni kanıtlar ortaya koyma ihtiyacını da açıklar niteliktedir.⁸⁸

Süreç ekolü filozoflarından Charles Harsthorne'un da ifade ettiği gibi, Tanrı ile ilgili terimleri anlamsız bulmalarına rağmen, herhangi bir yolla da olsa bu terimlere işaret etmeyen hiç bir felsefeci yok gibidir.⁸⁹ "Tanrı, tabiatla özdeş midir?", "Yoksa tabiatın bir parçası mıdır?", "Tanrı var olmadan âlem var olabilir mi?", "Eğer Tanrı varsa O'nu nasıl bilebiliriz?", "Tanrı, âlem ve insanlar arasında nasıl bir ilişki vardır?", "Bilmeye çalıştığımız Tanrı kimin Tanrısıdır?" gibi sorular, insan zihnini devamlı meşgul etmiştir. Bu meşguliyette filozofun özel bir yeri vardır. "Felsefenin sonu, göğün ve yerin yaratıcısı olarak Tanrı'yı bilmektir"⁹⁰ diyen Fârâbî, "Tanrı'nın varlığının ispatlanması, felsefenin birinci ve belli başlı işidir"⁹¹ diyen Aquino'lu Thomas gibi filozofların yanısıra, mesela "Tanrı'nın öldüğünü" ifade eden Nietzsche⁹², Tanrı hakkındaki kanıtlarla başlayarak niçin Hıristiyan olmadığını anlatmaya çalışan Russell⁹³, Tanrı'nın olmaması gerektiğini haykırıp duran Sartre,⁹⁴ Tanrı'nın varlığı problemini hep baş köşeye yerleştirmişlerdir.⁹⁵ Birçok filozof da ispat işlevi gördüğü ileri sürülen kanıtlar geliştirmişlerdir, yine bir çoğu da bu kanıtlarda kusurlar bulmaya çalışmışlardır.

Sonuç

İnsanın aklî arayışının mahiyeti, karşılaştığımız problemleri derinliğine düşünmek, ulaştığımız sonuçların geçici ve eksik olduğunun tümüyle farkın-

ortaya koyar. (Fârâbî, *el-Medinetül Fâzıla*, (çev. Nafiz Danışman), Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1989, s.17)

88 Aydın, *a.g.e.*, s. 20.

89 Pailin, David A. *God and The Process of Reality; Foundations of a Credible Theism*, Routledge, London, 1989, s. 66; Albayrak, *a.g.m.*, s. 277-278.

90 Hammond, Robert, *The Philosophy of Al-Farabi and its Influence on Medieval Thought*, The Hopson Book Press, New York, 1947, s. XVI.

91 Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, (çev. H. Vehbi Eralp), Sosyal Yayınları, İstanbul, 1991, s. 170.

92 Pailin, David A. *Groundwork of Philosophy of Religion*, Epworth Press, London, 1986, s. 159.

93 Russel, Bertrand, *Why I am not a Christian?*, Unwin, London, 1967, s. 13-20,

94 Sartre, J. Paul, *Existansializm*, (çev. Asım Bezirci), Say Yayınları, İstanbul, 1993, s. 62-64,

95 Albayrak, *a.g.m.*, s. 277.

da olmak ve onları gözden geçirip tedbirli hareket etmek gibi görünüyor. Fakat elimizde olan bu süreçtir. Bir vahiy doğru olsa veya bir dinî vizyon sahih olsa bile, onun dayandığı kaynaklar, aklî olarak değerlendirilmek zorundadır ve o görüş, Peterson ve arkadaşlarının belirttiği gibi,⁹⁶ argümanların veya kanıtın ışığında ya ayakta kalmalı ya da çürütülmelidir. Tanrı'ya inanmanın pek çok farklı yolu bulunmaktadır. Fakat bu inancı rasyonel kılan şey, uzun bir geçmişe sahip teolojik bir geleneğe göre, ispat ve ispatın en temel unsuru olan kanıttır. Tanrı'nın varlığını ispatlama iddiasındaki mevcut kanıtlar, çağımızın bilgi birikimi ve düşünme biçimiyle orantılı olarak klasik tümdengelimsel yöntemden ziyade tümevarımsal bir yapı üzerine inşa edilmiş durumdadır. Bu anlamda kanıtları, Kur'an'ın üslubuyla da bağdaşır bir şekilde, kesin bir ispat olmaktan öteye Tanrı'nın varlığını rasyonel kılan ya da O'nun varlığının birer işareti olarak değerlendirmek mümkündür. "İnanan" ve "reddeden" arasındaki epistemik kavga ise, esasında "Tanrı vardır" önermesi lehinde ileri sürülen kanıtların öncüllerinin inanç düzeyinde benimsenip benimsenmemesinden kaynaklanmaktadır.

Tanrı'nın varlığı ile ilgili kanıtlara bilim adına bugüne kadar yapılan itirazlar, insanın bu konudaki faaliyetinin irrasyonel olduğunu ortaya koymayı başaramamıştır. Tanrı bilgisini temellendirme girişiminde tek başına empirik gerekçelerin de yeterli olmadığı açıktır. Çünkü empirik test ve kavrayış düzeyimizi ne kadar geliştiresek geliştirelim, son anlamda Tanrı, bütün bilişimizi aşmaktadır. Bu da, O'nun 'aşkın' oluşunun gereğidir.⁹⁷ O halde Tanrı'nın varlığı sorunu bilimsel bir sorun değil, egzistansiyel yani insanın "varoluş" sorunudur.

Tanrı'nın varlığına dair rasyonel istidlaller veya bu istidlallerin geçersiz olduğunu iddia eden rasyonel çıkarsamalar, çoğu zaman, ne Tanrı'ya inanmayan birini imana ne de inanan birini imansızlığa sevk etmede aslı rol oynarlar. O halde bu rasyonel istidlaller niçin ortaya konulmaktadır? Klasik kanıtları ortaya atanlar, yahut onları geliştirmeye çalışanlar, mevcut inançlarının rasyonel olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadırlar. Bu rasyonel istidlaller ve onların eleştirisi, inançsız imana veya inananı imansızlığa sevk etmekten başka bir fonksiyon yerine getirmektedir. Meselâ, Tanrı'nın varlığı hususunda yapılan tartışmalar, dolaylı da olsa, modern öncesi İslâm ve Batı dinî kültüründeki rasyonelliğin önemli tezahür alanlarından biri olarak felsefî düşüncenin oluşmasına önemli katkılarda bulunmuştur. Fakat bu argümanların asıl görevi

96 Peterson vd., *a.g.e.*, s. 446.

97 Yeşilyurt, Temel, "Tanrı Bilgisinin Empirik Temelleri", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 5, Elazığ, 2000, s. 354; Aydın, "Allah'ın Varlığına İnanmanın Akliliği", s. 17.

elbette bu değildir. Bu tartışmaların asıl gayesi, herhangi bir inancı icat ve inşadan ziyade, var olanı teyittir. Meselâ İslâm düşünce geleneğinde varlık bulan ispat-ı vacip tartışmaları, inançsızları imana sevk etmek yerine, inananların imanlarına rasyonel temeller oluşturmaya, müminin taklîdî imandan tahkiki iman mertebesine ulaşmasına hizmet etmiştir.⁹⁸ Muhammed İkbal'in işaret ettiği gibi, hiç kimse şüphe götüren prensiplerle tüm benlik ve yaşamını şekillendirmeyi göze alamayacağına göre, hakikatte dinin temel prensiplerinin aklî temele bilimin dogmalarından daha çok ihtiyacı vardır.

Kur'an'da geçen "Hani İbrahim: 'Rabbim ölüleri nasıl dirilttiğini bana göster' demişti de, 'İnanmıyor musun?' deyince, 'Hayır öyle değil, ama kalbim iyice mutmain olsun' demişti." (Bakara, 260) ayetin de de görüleceği gibi meseleyi inanıp inanmamak açısından değil de inanılan gerçekleri, mutmain olmak açısından ele almak gerekir. İşte bunun için biz, Allah'ın varlığını ispat eden kanıtları inanmak bakımından değil, itminan olmak bakımından değerlendirmek gerektiği kanaatindeyiz. Birçok insan Tanrı'nın varlığı için kanıt aramaya gerek olmadığı, nereye bakılsa O'nun varlığının kanıtlarıyla dolu olduğu iddiasındadırlar. Bunları kabul etmekle birlikte bilgimizin bir yakîn ve itminan haline gelebilmesi için dinî, aklî ve ilmî kanıtları değerlendirmenin gereğine inanıyoruz. Manevî inançların elbetteki temeli sezgiye ve ruhî hayata dayanır, ama bunların bilgiyle desteklenmesi ve bilimin verileriyle beslenmesi de gerekir. Kur'an'da ve sünnette bütün inançların temelini saf bilgiye dayandığı belirtilmiştir. Ancak bu şekilde inandığımız değerlerin bir sarsıntı ile yıkılması önlenemez ve ancak bu sayede bilim iman için bir engel değil, bir âlet durumuna gelebilir. Herşeye rağmen insanlar, Allah'ı hiçbir kanıtı dayanmadan olduğu gibi kabul edip inandıklarını söyleseler de biz bu kabulün mutlaka temelli bir bilgi esasına dayanması, tecrübelerle güçlenmesi ve bir temel düşünceye dayanması gerektiğini kabul ediyoruz.

Cafer S. Yaran'ın söylediği gibi⁹⁹ aklî değerlendirmeye hiç önem verilmediği zaman, varolan birçok din arasında inandığımızın en doğru olduğu nereden bilinecektir? Doğru dinlerin yanında uydurma dinlerin de olduğu bilinen bir gerçektir. İnsan dinini ve elinden geldiğince öteki dinleri, gücü ve bilgisi oranında değerlendirmeye tabi tutmazsa, batıl bir dine bağlı olmadığından nasıl emin olacaktır? Kendisi dinini bir değerlendirmeye tabi tutmayan insan, gerektiğinde başkalarını kendi dinine hangi gerekçelerle davet edebilecektir? Ayrıca insan dininin doğruluğuna hiç güvenmemekte midir ki, onu rasyonel değerlendirmeye tabi tutmaktan bu kadar uzak durmaktadır? Felsefî düşüncenin ve insan aklının olumlu bakmadığı dogmatizmin bir kenara bırakılması,

98 Aydın, *a.g.e.*, s. 26; Aslan, *a.g.e.*, s. 117-118.

99 Yaran, *a.g.m.*, s. 80-81.

insanın o düşüncelere hangi gerekçeyle inandığını veya inanmadığını anlamaya çalışmakla mümkün olacaktır. Bu ve benzeri sorular, inanan bir insanın Tanrı'nın varlığına dair niçin kanıtlar ortaya koyması ve inandığını rasyonel bir temele dayandırması gerektiğinin önemini vurgulamaktadır.

Kaynakça

- Akdoğan, Recep, "Kelamcılara Göre Allah'a İmanda Akıl Yürütmenin Değeri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. VIII, sayı: 1, Sivas, Haziran 2004, ss. 133-157.
- Albayrak, Mevlüt, "Skolastik Felsefe'de Tanrı'nın Varlığı ile İlgili Deliller ve Kant'ın Eleştirileri", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 2, 1995.
- Alper, Hülya, *İmanın Psikolojik Yapısı*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2002.
- Alper, Ömer Mahir, "İslâm, Akıl ve Hakikat", *Milel ve Nihal; İnanç Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, c. VII, sayı: 3, Eylül-Aralık 2010, ss. 39-72.
- Aristoteles, *Metafizik*, (çev. Ahmet Arslan), Sosyal Yayınları, İstanbul, 1996.
- Aslan, Adnan, *Tanrının Varlığına Dair Argümanlar ve Çağdaş Ateist Din Felsefesi Eleştirileri*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2006.
- Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir, 2010.
- _____, "Allah'ın Varlığına İnanmanın Akliliği", *İslâmî Araştırmalar*, sayı: 2, Ekim 1986.
- _____, "Ateizm ve Çıkmazları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXIV, sayı: 1, Ankara, 1981, ss. 187-204.
- _____, "Tanrı Hakkında Konuşmak: Felsefi Bir Tahlil", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 1, İzmir, 1983, ss. 25-44.
- Ayer, Alfred Jules, *Language, Truth and Logic*, Harmondsworth, Penguin, London, 1990.
- Bacon, Francis, *Denemeler*, (çev. Akşit Göktürk), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1998.
- Başcı, Vahdettin, "Akıl ve Vahiy Yönünden Doğru Düşünme", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 13, Erzurum, 1997.
- _____, *Gazali'de İbadet Kavramının Felsefi Bir Tablili*, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Erzurum, 1994.
- Batak, Kemal, "Doğal Teoloji ve Teistik Argümanların Gücü", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 11, 2008, ss. 45-76.
- _____, *Tanrı'yı Bilmek; Alvin Plantinga'nın Din Felsefesinde Tanrı ve Epistemoloji*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2008.
- Birand, Kamıran, "Tanrı Şuuru Hakkında", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: IV, Ankara, 1953, ss. 89-91.
- Çetin, İsmail, "İman ve İnkârın Rasyonel Değeri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 11, sayı: 1, 2002, ss. 88-102.
- Clifford, W. K. "The Ethics of Belief", *The Theory of Knowledge*, ed. Louis P. Pojman, Wadsworth, Belmont CA, 2003.

- Craig, William Lane, "Ateizm'in Teistik (Tek-Tanrıcı) Yaklaşımına Eleştirisi", (çev. Yaşar Ünal), *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 11/1, 2013, ss. 556-574.
- Deniz, Osman Murat, *Akıl İman İlişkisi Açısından Fideizm*, Emin Yayınları, Bursa, 2012.
- Descartes, Rene, *Felsefenin İlkeleri*, (çev. Mesut Akın), Say Yayınları, İstanbul 1995,
- _____ *Yöntem Üzerine*, (çev. Bülent Kenar), Düşünen Adam Yayınları, İstanbul 1996.
- Erdem, Hüsamettin, "İslamda Rasyonalist (Akılcı) Hareketin Sebepleri", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 7, Konya, 1997.
- _____ "Allah'ın Varlığının Delillerinin Kur'anî Temelleri", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: VIII, Konya, 1999, ss. 19-29.
- Evans, C. Stephan-Manis, R. Zachary, *Din Felsefesi; İman Üzerine Rasyonel Düşünme*, (çev. Ferhat Akdemir), Elis Yayınları, Ankara, 2010.
- Evans, C. Stephen, "Kierkegaard and Plantinga on Belief in God Subjectivity as the Ground of Properly Basic Religious Beliefs", *Faith and Philosophy*, c. 5, sayı: 1, 1988.
- Farabi, *el-Medinetü'l Fâzıla*, (çev. Nafiz Danışman), Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1989.
- Flew, Antony- Hare, R. M., Mitchell, Basil, "Theology and Falsification", *New Essays in Philosophical Theology*, ed. Antony Flew, Alasdair MacIntyre, SCM Press, London, 1972.
- Flew, Anthony, "Theology and Falsification", *New Essays in Philosophical Theology*, eds. A.C. MacIntyre, A. Flew, The Macmillan Co., London, 1955.
- Gazali, *Ihyau Uhumiddin*, c. I, (çev. Ahmed Serdaroglu), Bedir Yayınevi, İstanbul, 1989.
- Hamilton, Christopher, "Kierkegaard on Truth as Subjectivity: Christianity, Ethics and Asceticism", *Religious Studies*, Cilt: 34, Sayı: 1, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.
- Hammond, Robert, *The Philosophy of Al-Farabi and its Influence on Medieval Thought*, The Hopson Book Press, New York, 1947.
- Hick, John, "Kanıtı Dayanmayan Rasyonel Teist İnanç", *Hitit Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002/2, ss. 305-324.
- Işık, Aydın, *İnanç Krizi*, Ötüken Yayınevi, İstanbul, 2009.
- Kierkegaard, Sören, *Concluding Unscientific Postscript*, (trans. David F. Swenson), Princeton University Press, Princeton, 1968.
- _____ *Philosophical Fragments or A Fragment of Philosophy*, (trans. Howard V. Hong), Princeton University Press, New Jersey, 1967.
- Koç, Turan, *Din Dili*, Rey Yayıncılık, Kayseri, 1995.
- MacGregor, Geddes, "Doubt and Belief", *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, c. 4, Macmillan Pub., New York, 1987.
- Mackie, J. L. *The Miracle of Theism; Arguments for and against the Existence of God*, Clarendon Press, Oxford, 1982.

Malebranche, M. *Hakikatin Araştırılması I*, (çev. Miraç Katırcıoğlu), Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1997.

el-Maturîdî, Ebu Mansur, "İstidlal/Tefekkür Yoluyla Bilgi Edinme", *Geleneksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar I*, der. Recep Alpyağıl, İz Yayıncılık, İstanbul, 2011.

Marx, Karl-Engels, Friedrich, *Felsefe İncelemeleri*, çev. Sevim Ballı, Sol Yayınları, İstanbul, 1997.

Mavrodes, George I. *Belief in God; A Study in the Epistemology of Religion*, Random House, New York, 1970.

Mehdiyev, Nebi, "Fideizm ya da Tanrı İnancının İrrasyonelliği", *Bakı Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Elmi Mecmuesi*, sayı: 11, 2009.

_____ *Din Felsefesinde Epistemolojik Yaklaşımlar ve Tanrı İnancının Rasyonelliği*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul, 2007.

Mohapatra, A. Ranjan, "Tanrının Varlığı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (çev. Metin Yasa), sayı: 16, 2003, ss. 351-364.

Öner, Necati, "Allah İnancı", *Felsefe Yolunda Düşünceler*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1995.

Özcan, Hanifi, "Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım: Temelcilik ve İmancılık", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Necati Öner Armağanı*, c. XL, sayı: 1, Ankara, 1999.

_____ *Epistemolojik Açından İman*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1997.

Pailin, David A., *Groundwork of Philosophy of Religion*, Epworth Press, London, 1986.

_____ *God and The Process of Reality; Foundations of a Credible Theism*, Routledge, London, 1989.

Pessagno, J. Meric, "Maturidiye Göre Akıl ve Dinî Tasdik", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (çev. İlhami Güler), c. XXXV, ss. 425-435.

Peterson, Micheal vd., *Akıl ve İnanç; Din Felsefesine Giriş*, (çev. Rahim Acar), Küre Yayınları, İstanbul, 2009.

Plantinga, Alvin, "Is Belief in God Properly Basic?", *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*, eds. R. D. Geivett and B. Sweetman, Oxford University Press, New York, Oxford, 1992.

_____ "Reason and Belief in God", *Faith and Rationality; Reason and Belief in God*, eds. Alvin Plantinga, Nicholas Wolterstorff, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2004.

Popkin, Richard H. "Fideism", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, c. 3, Macmillan Publishing Co., New York, 1972.

Reçber, Mehmet Sait, "Plantinga ve Tanrı İnancının Temelselliği", *Felsefe Dünyası*, sayı: 39, 2004/1, ss. 20-41.

- _____ *Tanrı'ya İnanmanın İmkânı ve Mahiyeti*, Kitâbiyât Yayınları, Ankara, 2004.
- Russel, Bertrand, *Why I am not a Christian?*, Unwin, London, 1967.
- Sartre, J. Paul, *Existansializm*, (çev. Asım Bezirci), Say Yayınları, İstanbul, 1993.
- Sönmez, Bülent, *Peygamber ve Filozof*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2002.
- Swinburne, Richard, *The Existence of God*, Calenderon Press, New York, Oxford, 1979.
- _____ "Evidence for God", *Beyond Reasonable Doubt*, ed. Richard Harries, The Canterbury Press, Norfolk, 1991.
- _____ "Reviews", *Religious Studies*, sayı: 16, 1980.
- _____ *Faith and Reason*, Clarendon Press, Oxford, 1981.
- _____ "Arguments for the Existence of God", *Key Themes in Philosophy*, ed. A. Phillips Griffiths, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.
- Taylan, Necip, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, Ayışığı Kitapları, İstanbul, 1998.
- Tillich, Paul, *İmanın Dinamikleri*, (çev. F. Terkan-S. Özer), Ankara Okulu Yay., Ankara, 2000.
- Topaloğlu, Aydın, *Teizm ya da Ateizm: Tanrı Tanınamazlığın Felsefi Boyutları*, Furkan Kitaplığı, İstanbul, 2001.
- Tüzer, Abdüllatif, *Din ve Rasyonalite: Postmodern Bir Yaklaşım*, Lotus Yayınları, Ankara, 2009.
- Uslu, Ferit, "Düzen ve Gaye Delili Üzerine Bir Analiz", *Dini Araştırmalar*, Ocak-Nisan 2002, c. 4, sayı: 12, ss. 31-48.
- Wainwright, William J. *Philosophy of Religion*, Wadsworth Publishing Co., Belmont CA, 1999.
- Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, (çev. H. Vehbi Eralp), Sosyal Yayınları, İstanbul, 1991.
- Yaran, Cafer Sadık, *Günümüz Din Felsefesinde Tanrı İnancının Akliliği*, Etüt Yayınları, Samsun, 2000.
- _____ "Dinî Epistemolojide Eleştirel Akılcılık ve Tahkiki İmançılık", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 9, Samsun, 1997.
- _____ *Din Felsefesine Giriş*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2010.
- Yeşilyurt, Temel, "Tanrı Bilgisinin Empirik Temelleri", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 5, Elazığ, 2000.

KUŞEYRÎ'DEN İBNÜ'L-ARABÎ'YE İŞÂRÎ YORUMCULUK HAKKINDA BİR DEĞERLENDİRME: İŞARÎ YORUMDAN TAHKÎKE DOĞRU KUR'ÂN-I KERİM YORUMCULUĞUNUN GELİŞİMİ

Ekrem DEMİRLİ (*)

ÖZ

'İşaret' önce bağlayıcılığı olmayan 'ikincil' yorumların genel adı olmuşken aynı zamanda tasavvufî bilginin cedel ve tartışmalardan korunmasını sağlamıştır. Sufiler 'işaret' tabirini kullanırken iki şeyi amaçladılar: Birincisi fıkıh ve akide alanıyla ilgili ayetler söz konusu olunca, Ehl-i Sünnet'in fakih ve kelam alimlerinin görüşlerine bağlı olduklarını ifade etmek istediler. Buna mukabil ahlakla ve nefsin terbiyesiyle ilgili naslarda kendi görüşlerini dile getirmekteydiler. Bu durumda işari yorum 'alimlerin' belirli bir yöntemle 'istinbat' ettikleri ayetlerin kıyas yoluyla ahlaktaki karşılıklarını bulmak demektir. İkincisi ise bu sayede delillendirme sıkıntısından kurtulmak istemişlerdir. Bu durumda işaret, tasavvuf ehlini tartışmanın dışında tutarak kendi görüşlerini 'ehli' ile konuşmak imkanı kazandırmıştı. Bununla birlikte işaret tabiri tasavvufun gelişim süreçlerinin bir şahidi olarak zamanla 'tahkik' anlamını kazanarak bir anlam derinliği elde etmişti. Daha doğrusu yerini tahkik tabirine bırakmıştı. Bunu asıl ve fer terimlerinin ilişkisiyle açıklarsak, birinci döneminde işaret tabiri asıl anlamı temsil eden Ehl-i sünnet fakih ve kelimcülerinin yorumlarının karşısında fer idi. İbnü'l-Arabî'yle birlikte fer olan 'alimlerin' yorumları olurken işaret denilen şey gerçek anlama ve asla döndü. Bu bakımdan işaret tabiri bize bir yandan sufilerin naslar üzerindeki yorumları hakkında bilgi verirken aynı zamanda din bilimleri içerisinde tasavvufun gelişim sürecini en iyi açıklayan kavramlardan birisi olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Kuran-ı Kerim, sünnet, nas, tefsir, işaret, şatahat, tasavvuf, Kuşeyri, İbn Arabî, tahkik, metafizik

* Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Bilim Dalı Öğretim Üyesi.
e-mail: demirliiekrem@yahoo.com

ABSTRACT

Some Considerations on Esoteric Interpretation of the Qur'an from Qushairi to Ibn Arabi: The Development of Qur'anic Exegesis from Esoterism to Determinism

Initially, indication (isharat) as not being of serious consideration was a general name of secondary interpretations. In time, this approach has protected sufi knowledge from any dispute and quarrels. The ultimate objective of Sufis when using the term isharat was two: First, they aimed to demonstrate their obedience to the perspectives of Sunni jurists and theologians. Beside of this, they just expressed their views on ethics and purification of nafs in reference to Islamic texts. In this respect, esoteric exegesis referred to the efforts of these sufis in finding out Islamic moral values in connection with the texts using analogy as their ultimate method. Secondly, they intentionally wanted to escape from the difficulties of demonstration. Thus, isharat kept sufis out of any discussion and gave them the opportunity to talk to the one who is qualified enough in the field of tasawwuf (ahl). However this term as being one of the demonstrations of the periodic developments of tasawwuf has gradually gained an extent meaning which is determination (tahqiq). In a proper sense, the term isharat has been progressively replaced by tahqiq. If we try to explain this with the relation between asl (fundament) and far' (branch), initially the term isharat was a far' (branch) of the commentaries of Muslim jurists and theologians which was regarded then as asl (fundament). Yet, by Ibn Arabi this term has begun to be considered as asl while the interpretation of Sunni scholars regarded as far'. In this respect, it must be said here that the term isharat not only gives us the commentaries of the Sufis in reference to the Islamic texts it also gives us the clear expression about the formative period of tasawwuf among other Islamic disciplines.

Keywords: *The Qur'an, Prophetic Tradition, Religious Texts, Exegesis, Indication, shatahat, tasawwuf, Qushairi, Ibn Arabi, Determination, Metaphysics*

Giriş

Sufilerin Kur'ân-ı Kerim ve hadis yorumları *ışarî yorum* diye isimlendirilmiş, birçok tam veya eksik *ışarî* tefsir ve hadis şerhi tefsir ve hadis şerhi literatüründe yerini almıştır. 'İşarî' tabiri sufilerin *eşaret ileyye*, '(ayet) bana gösterdi, işaret etti' anlamındaki ifadelerinden türetilmiş olsa bile, sufilerin tabire yükledikleri anlam ile muhataplarının bundan anladıkları arasındaki çelişki, sufilerin eserlerinde yer verilen bir husus olmuştur. Sufi olmayan birisi için 'işaret' tabiri dirayet ve rivayet diye tasnif edilen tefsir türleri içinde

müstakil bir tür olmasa da yine de sufilerin 'açıklamalarını' içeren bir alt tür olarak kabul edilebilir. Hâlbuki sufilerin sözlerine baktığımızda 'işaret' tabiri aynı anlamda 'beyan etmek' ve 'gizleme'yi içeren paradoksal bir muhtevaya dönüşür.¹ Bu itibarla 'işaret', göstermek-gizlemek anlamlarıyla, uzun bir süreç içerisinde tasavvufun din bilimleriyle ilişkilerini anlayabileceğimiz merkez kavramlardan birine döner. Serrac'ın işaret kavramını tanımlarken söylediği "manası latîf olup sözle açıklanması mümkün olmayan ve manası konuşan taraftan gizli tutulan şeydir"² cümlesi 'işaret' tabirini hangi çerçevede ele almamız gerektiği hususunda dikkatimizi çeker. Bu anlamıyla işaret tabiri en çok remiz ile yakın anlamlı olabilir.

Tefsir tarihinde yorum yöntemlerine atıfla tefsirler 'rivayet tefsirleri', 'dirayet tefsirleri' ana başlıkları altında tasnif edilirken çağdaş araştırmalarda başka tasnifler ortaya çıkmıştır. Bu bakımdan tefsirler bağlı oldukları bilim geleneklerine göre tasnif edildiği kadar takip ettikleri yöneme göre de tasnif edilmişlerdir. Bununla birlikte bu tasnifler arasında *işari tefsir* tabiri farklı bir yerde durur: Tefsirleri rivayet veya dirayet tefsirleri diye tasnif ederken bir değer hükmü vermiş olmayız, sadece yöneme bakarak bir tasnif yapmış sayılırız.³ Fakat *işari* denildiğinde sadece bir tasnife dikkat çekmiş olmakla kalmayız, aynı zamanda bir hüküm vermiş oluruz: *İşari tefsir*, tefsir literatürü arasında 'ikincil tefsir' demektir. İşârî tefsir 'asıl' tefsirlerden onaya gerek duyan, daha doğrusu asıl tefsirler için 'destekleyici' bir göreve sahip tefsir olarak görülmüştür. Bu durumun din bilimlerinden kaynaklanan sebepleri olabileceği gibi bizzat tasavvuftan kaynaklanan nedenleri de vardır. Bu itibarla 'işari' tefsirlerin bilgi değerleri üzerindeki tartışmalar İslam bilim geleneği içerisinde tasavvufun yeriyile ilgili telakkiyle yakından irtibatlıdır. Nedenlerin bir kısmı sufilerin de itiraf ettikleri üzere her zaman geçerli sayılabilecek tasavvufun özellikleriyle ilgiliyken bir kısmında mezhebi-tarihsel eğilimlerin etkileri baskındır. Bununla birlikte genel bir tespit olarak söylemeliyiz ki, sufilerin

- 1 Kuşeyrî'nin tasavvufta istilahların ortaya çıkışı hakkındaki yorumu bunu gösterir. Bkz. Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi: Tasavvuf İlimine Dâir*, (çev. Süleyman Uludağ), Dergâh Yay., 3.bsk., İstanbul, 1999, s. 147.
- 2 Tûsî, Ebû Nasr Serrâc, el-Lüma': İslam Tasavvufu, (çev. Hasan Kamil Yılmaz), Altınoluk Yay., İstanbul, 1996, s. 330. Serrac Ebu Ali Rûzbârî'nin bir sözüyle işareti şöyle izah eder: 'Bizim ilmimiz işaret ilmidir, söze dönüşürse gizli kalır.' Serrâc, agy.
- 3 'İşari tefsir' üzerinde yazılmış bir kitap Süleyman Ateş'in *İşari Tefsir Okulu* isimli kitabıdır. Yazarın eserinde verdiği tarihsel bilgiler ve alıntılar bir yana, kitabın henüz girişinde bir tasnif yaparak 'nazari' ve 'ameli' tasavvuf ayrımına ve buradan hareketle de bunun tefsirlere yansımalarına değinmektedir. Doğrusu bu konudaki fikirlerinin bir mesnedini bulmak mümkün değildir. Bkz. Ateş, Süleyman, *İşari Tefsir Okulu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1998, s. 18 vd.

nas yorumları ikincil yorum olma halinden nadir durumlarda çıkabilmiştir. Günümüzde dahi Kuran-ı Kerim üzerindeki araştırma ve tefsirlerin tasavvufi yorum geleneğinden istifade edebildiğini söylemek güçtür. Hatta doğruluğu tartışmalı bilim teorilerinden bile yararlanırken hiçbir sınır tanımayan çağımızdaki Kuran-ı Kerim araştırmalarının sufilerin görüşlerine kapalı kalmaları tasavvufi tefsirlerle ilgili yanlış algının sonuçlarından biri olarak görülebilir.

Sufilerin yorumlarının ikincil yorum sayılmasının iki önemli nedeni aklı gelir: Birincisi yorum yöntemiyle ilgilidir. Sufiler daha sonra üzerinde durduğumuz gibi sınırları belli, kavramları oturmuş, delilleri serd edilmiş ve her şeyden önce takip edilebilir-nesnel bir yorum yöntemi geliştirmiş değillerdi. İşin doğrusu böyle bir niyetleri de yoktu. Hatta bizzat tasavvufun ilk dönemlerine baktığımızda –*ki bu döneme çağdaş araştırmalardaki bir yanılığın etkisiyle ‘tasavvufun doğuşu’ değil, Serrac, Kuşeyrî vb. sufi yazarların görüşüne uyarak ‘tasavvufun yaygınlaşma dönemi’⁴ diyoruz-* tasavvuf mevcut din ilimlerinin yol açtığı kısır ve katı dini düşünceye karşı bir tepki olarak yaygınlaşmıştı. Tasavvuf amel ve ahlak üzerinde odaklanarak nazari ve yöntemsel olanı ‘ikincil’ görmüştü. Bu durumda ‘nazari düşünceyi’ ve yöntemi esas alanların da bu tavrı ‘ikincil’ sayması tabii bir netice sayılabilir. Nazari düşüncenin tasavvufta yer bulması ilk zahitlik temayüllerinden itibaren ortaya çıkan ibahilik veya çeşitli din dışı akımlara vb. karşı İslam dindarlığının mahiyetini, sınırlarını belirlerken ortaya çıkmıştı.⁵ Esas itibarıyla tasavvufta ‘nazari’ yönelimlerin başlamasıyla “batıl inançlara karşı İslam inancının savunulmasını” maksat edinmiş kelam ilminin gelişimi arasında paralellik vardır. Başka bir ifadeyle ‘savunma’ refleksi sadece akide ve kelam ilmi alanında değil, manevi hayatın ilkelerini vaz eden ahlak ve amel alanında da geçerli, belki daha öncelikliydi. Bu nedenle tasavvufta ‘nazari’ düşüncenin gelişim seyrini kelam-fıkıh geleneğiyle birlikte dini düşüncenin gelişiminin bir kısmı saymak gerektiği gibi ‘işari’ yorumculuğu da bu sürecin bir parçası olarak mütalaa etmek gerekir. Bununla birlikte tasavvufun yaygınlaşmasına yol açan ‘teпки’ tasavvufun gelişim seyrini, bundan daha önemli olarak da din bilimlerindeki ‘tasavvuf’ telakkisini belirlemiş olmalıdır. Bu telakki ‘tasavvuf -bir ilim değil- hal ilmidir’ şeklinde bilim tasnif kitaplarında yer almış, ‘işari’ yorumun ikincil sayılması bu telakkinin bir neticesi olmuştur.

Sufilerin yorumlarının ‘ikincil yorum’ sayılmasıyla ilgili üzerinde durulması gereken ikinci sebep tasavvufi olan ile batınî olanın ilişkilerinin tespitindeki

4 Kelâbâzî, *et-Taarruf: Doğuş Devrinde Tasavvuf*, (çev. Süleyman Uludağ), Dergâh Yay., İstanbul, 1992, s. 49 vd.

5 Tasavvufun bu gelişim süreci hakkında bkz. Demirli, Ekrem, *Sadreddin Konevi’de Bilgi ve Varlık*, İz Yay., İstanbul, 2005, s. 30 vd.

belirsizliktir. Bu noktada Sünni gelenekteki ilimler 'özel' olanı Batını olanla özdeşleştirme temayülünde olmuştur. Tasavvufî yorum batınî yorum demek midir? Batınî yorum nedir? Batınîlik ile birlikte ondan daha menfî bir çağrışıma sahip olan Hurufîlik arasındaki ilişkiyi de hatırlamalıyız.⁶ Ehl-i sünnet mezhebinin tarihsel tecrübesini dikkate aldığımızda bu mezhebin muhaliflerinden birisinin batınîlik olduğu aşikardır. Şii-Batınîlik ile tasavvuf arasındaki ilişkileri tespit kolay değildir. Her şeyden önce batınîlik iki yönden tasavvufu karışma ihtimaline açıktır: Birincisi Ehl-i beyt sevgisi, ikincisi adını kendisinden aldığı *zahir-dil* karşısında manaya yönelmiş olmasıdır. Bununla birlikte tasavvuf ile batınîlik arasında bu iki alanda da bariz ayrımlar tespit edilebilir. Gazzali'nin çeşitli eserlerinde dile getirdiği batınîlik eleştirisi sufilerin de benimsediği bir eleştiridir. İbnü'l-Arabî ve Konevi'yle birlikte bu ayrım daha açık bir şekilde dile getirilmiştir. Bununla birlikte tasavvufun batınîlik-hurufîlik ile irtibatlı görülmesi ve bilhassa da 'özel bir hal' şeklinde telakkisi tasavvufun olduğu kadar bilhassa İbnü'l-Arabî'yle gelişen metafizik düşüncenin İslam bilimleri üzerindeki etkisini önemli ölçüde zayıflatmıştır. İşarî tefsirlerin 'ikincil' sayılmasını böyle izah etmek mümkündür.

I. Arka Plan: Tasavvufun Din Bilimleri Arasına Girme Sürecini Açıklayan Bir Kavram Olarak 'İşaret'

Bir tasavvuf terimi olan işareten türetilen işaret ve işarî yorum belirli bir yöneme göre yapılan tefsire kıyasla 'bağlayıcı olmayan yorum'dur dedik. Sufilerin naslarla ilgili yorumlarını anlatmak üzere böyle bir terimi tercih etmiş olmaları, tasavvufun, ilk zahitlik temayüllerden yöntemi bakımından fıkıh-kelam geleneğini model alan fıkıh-ı batın denilebilecek bir bilime doğru gelişimine şahitlik eder.⁷ İslam toplumunda züht hareketlerinin doğuşu kısa sürede bir takım sorunlara yol açmıştı. Sorunların başında ameli bir hareketin bilimlerin din yorumlarına getirdiği eleştiriler vardı. Eleştiriler zamanla "*şeriat-form*" ve "*hakikat-mana*" ilişkilerinin nasıl tespit edileceği sorununda odaklanmıştı. Daha doğrusu sufilerin hakikat üzerindeki vurguları şeriatın temsil ettiği dini yorumun hakikat karşısındaki yerini tartışılır hale getirmişti. Züht hayatının yol açtığı bu durumun kısa zamanda farkına varılarak tasavvufun İslam bilimleri içerisindeki yeri tartışılmaya başlanmıştı.

Bu dönemde iki hususun belirginleştiğini görmekteyiz: Birincisi tasavvuf kendine İslam ilimleri arasında bir yer bulmuş, bu yer dini bilimlerin gayesini teşkil eden 'ahlak' alanı sayılmış, kendini fıkıh-ı batın olarak görmüştü. İkinci

6 Batını yorumculuk için bkz. Ateş, *a.g.e.*, s. 20 vd.

7 Demirli, *Sadreddin Konevi'de Bilgi ve Varlık*, s. 35.

mesele; tasavvufun doğrudan ahlakla ilgili olmayan amel ve akide gibi konularda ilgili alanının âlimlerine bağlı olmasaydı. Başka bir ifadeyle tasavvuf amel alanında fıkha ve akide alanında kelama –Ehl-i sünnet fıkıh ve akide mezhepleri- bağlı bir ilim olacaktı. Bu konularda sufilerin herhangi bir yeni görüşü olmadığı gibi tasavvuf da o alanlarla ilgili bir ilim olma iddiası taşımamıştı. Bu husus özellikle ‘işaret’ kavramını anlamak için önemlidir. Çünkü işaret bu bağlılığın istilzam ettiği üzere ‘yorumda ikincil olmak’ demektir. İşari yorum denildiğinde akla itikadî ve ameli alanla ilgili bir hüküm gelmez. Başka bir ifadeyle işarî yorum amel ve akide alanında gerçekleşen ‘istinbat’ ve ‘tefsir’ ameliyesi değildir. İşarî yorumun iki maksadı vardır: Birincisi fıkıh ve kelam vb. ‘zahiri’ ilimlerin bağlayıcı hükümleri kendilerinden istinbat ettikleri ayetlerin ikincil anlamlarını ve onların manevi hayatla irtibatlı hükümlerini bulmaktır. ‘İşaret’ ifadesi tam da buna karşılık gelir. Söz gelişi savaştan bahseden bir ayetin tefsiri savaş hukukunu ortaya çıkartır. Aynı ayetin işarî yorumunun maksadı ise savaş veya ganimetle ilgili bir hüküm çıkartmak değildir; bu husus kelam veya fıkıhın alanına girer. İşari yorum fıkıh ve kelamın belirlemiş olduğu çerçevenin dahilinde daha özel olan bir yorumu tespit etmektir. Söz konusu olan savaşla ilgili ayetler olunca sufînin ‘istinbat’ etmek istediği hüküm ‘nefsle cihat’ olabilir. Sufî nefsi düşman sayan hadislerden hareket ederek ilgili ayeti nefisle savaşa tatbik eder, nefisle savaşmanın neticesinde elde edilen marifetleri ise düşmanı yenmekle kazanılan ganimetlerden söz eden ayete dayandırır. Bunu ‘savaş ayeti bana nefisle savaşmayı işaret etti, ganimet de marifetleri işaret etti’ şeklinde ifade edebilir. Her ayetin bu tarz işari yorumu bulunabilir ve bir sufi ayetin zahirinden batınına -tam olarak aradaki irtibatı göstermeksizin- geçiş yapabilir. Bu geçişi –söz gelişi- İbnü’l-Arabi bazen *tabir* bazen *itibar* kelimesiyle anlatır. Sufilerin böyle yorumları sadece ayetler ve hadislerle de sınırlı değildir. Bu noktada onlar ibadetleri –mesela *Fütuhât-ı Mekkiyye*’de⁸ olduğu gibi-, bazen dilbilgisi kurallarını –Kuşeyrî’nin (v. 465/1072)⁹ nahiv kurallarıyla ibadetler ve ahlak arasındaki ilişkiyi ele aldığı eserindeki gibi-¹⁰ kısaca her şeyle düşünceleri arasında irtibat kurabilirler.

8 İbnü’l-Arabi’nin *Fütuhât-ı Mekkiyye*’nin ilk ciltlerinde ibadetlerin batınî anlamları zikredilirken bu yorum tarzına şahit olunur. Bkz. İbnü’l-Arabi, Muhyiddîn, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, (çev. Ekrem Demirli), Litera Yay., İstanbul, 2006, I-IV. ciltler içinde çeşitli bahisler. Burada İbnü’l-Arabi ibadetlerin her bahsini ‘itibarda’ veya ‘batında’ diye geçiş yaparak manevi anlamları üzerinde durur.

9 Hayâtı ve eserleri hakkında muhtasar bir bilgi için bkz. Uludağ, Süleyman, “Kuşeyrî”, *DİA*, XXVI, 473-475.

10 Kuşeyrî, *Nahvü’l-Kulûb*, (Tahkik ve şerh: İbrahim Besyuni-Ahmed Alemüddin el-Cendi), Mektebetü’l-Âlemi’l-Fikr, Kâhire, 1994.

Bu tarz yorumlar daha sonra büyük-küçük âlem ilişkileri teorisiyle birlikte daha sistematik hale gelmiştir.

İşari yorumun ikinci maksadı ahlakla ilgili ayetlerin yorumlanmasıdır. Ahlak tasavvufun İslam bilimleri içerisinde kendisine mahsus saydığı alandır. Sünni tasavvufun teşekkülü bunu sağlamış, tasavvuf din bilimleri arasında fikh-ı batın veya ahlak olarak yerleşmişti. Serrac'ın temel iddiası buydu. Serrac'a göre her bilimin bir mevzusu olduğu gibi her bilim adamının otoritesi de bilim alanıyla sınırlıdır. Fakihlerin kendi alanlarını taşarak başka bir alanda otorite sahibi olmaları doğru değildir. Bu itibarla ahlak veya fikh-ı batında otorite sufilere aittir. Sufiler bu konuyla ilgili ayetleri yorumlar, hükümleri 'istinbat'¹¹ eder, içtihatlar da bulunur, bazen her alim gibi içtihatlarında yarıdır, aralarında görüş ayrılıkları ortaya çıkar vs. Bu bilim anlayışı, ahlakla ilgili ayetlere yönelik sufilerin yorumlarını iddialı hale getirmiştir. Kuşeyrî'nin yaklaşımlarını dikkate aldığımızda, sufilerin işarî yorumu birinci alana göre belirgin bir şekilde ifade ettiklerini bilmeliyiz. Sufiler ahlakla ilgili ayetlerde fıkıh ve kelam bilginlerinin otoritesini kabul etmemiş, o alanla ilgili ayetleri sadece kendilerinin yorumlayabileceklerini düşünmüşlerdi.

Sufilerin yorum yöntemleri açık bir şekilde dile getirilmiş olmasa bile bütün dönemlerde kendini gösteren bariz özellikleri vardır ki, bunların bir kısmını şöyle sıralayabiliriz:

a.İşarî Yorumun Maksadı: Pratiklik veya Amelî Olanı Nazariye Tercih

İşari yorumun bariz özelliği maksadının amel olmasıdır. Kuşeyrî'nin bir cümlesi bu bakış açısını yansıtır, Kuşeyrî şöyle der: 'Akıl ve sahv sahibi az lafızdan çok anlam çıkartırken gaybet ve mahv halinde olan çok kelimadan az anlam çıkartır.' Bu bakış açısı her dönemde sufi yorumculuğun vazgeçilmez ilkesiydi. İbnü'l-Arabî'nin mürşitlerinden Ebu Medyen'in 'Kişi Kuran'da her şeyi bulabilmelidir' cümlesi her ayeti 'amel' maksadıyla yorumlamak ilkesini izah eder. Sufiler 'amel için olmayan bilgi bilgi değildir' diye düşünmüş, bilginin değerini amelle doğrudan irtibatlı saymışlardır. Bütün ayetleri amel için yorumlamak nasların vürûd sebebini göz ardı etmek anlamına gelebilir. Bu maksatla sufiler imanla ilgili ayetleri veya nifak, şirk, küfür vb. ayetleri her bir insana hitap ettiğini düşünerek yorumlamışlardır. Bu anlayışın neticesi bütün Kuran'ın sanki her bir insana inmiş gibi okunmasıdır. Sufiler bu düşüncüyü daha ileri götürerek Kuran'ın inzal ve tenzilinden söz ederler. İnzal Kuran'ın Peygambere indirilmesiyle tenzil onun her müminin kalbine indirilmesidir ki, kast edilen Kuran'ı belirtilen anlamda yorumlamaktır. Serrac

11 İstinbat'ın anlamı için bkz. Serrac, *el-Lüma'*, s. 24. Burada Serrac bir ayeti aktardıktan sonra '... Ayette geçen istinbat, ilm-i bätindir' der.

Kuran'ı dinleme adabından söz ederken sufler arasında çokça zikredilen bir hususa dikkat çeker: Kuran'ı dinlemenin üç derecesi vardır: Birinci derece Kuran'ı Peygamber'den dinlemek, ikinci derece Cebrail'den dinlemek, üçüncü derece ise bizzat Allah'tan dinlemektir. Bu derecelerin gerçekleşmesi ise kısaca tasavvufun gayesini teşkil eden 'ahlakî terakki ve kemal' ile mümkündür.¹² Kuşeyrî'nin tefsirinden vereceğimiz bazı misaller bu yaklaşımın ayetlere nasıl tatbik edildiğini gösterecektir.

Kuşeyrî Lokman suresinin başlangıcındaki 'Elif, lam, mim' hakkında şöyle der: 'Elif Allah'ın nimetlerine, Lam lütfuna ve ihsanlarına, Mim Allah'ın mecdine ve senasına işaret eder.' Ardından zikredilen yorumun dereceli bir şekilde insanlara nasıl hitap ettiğine dikkat çeker: 'Allah nimetleriyle velilerinin kalplerinden inkarı kaldırır, lütfuyla asfiyanın kalplerine muhabbet yerleşir, mecdiyle ve senasıyla herkesten müstağni kalır.' Benzer bir ayette yorumun nasıl değiştiğini görmekteyiz. Secde suresindeki Elif, Lam ve Mim'i yorumlarken şöyle der: 'Muhibler için Elif Allah'a yakınlık demekken arifler için Hakk'ın mecdi demektir.' Bu yorumda dikkat çeken özellik ayetlerin anlamlarının tespitidir. Bu ayetleri seçmemizin sebebi bu tarz ayetlerin manasının meçhul olabileceği hakkındaki yaygın kanaattir. Kuşeyri için bu ayetler de amelle ve amel sahipleriyle ilgilidir ve her birinin bilinen bir anlamı olmalıdır. Bu tarz misaller tasavvuf tefsirlerinde çoktur.

b. Yöntem: Kıyas (büyük âlem-küçük âlem benzerliği) veya Ayetin Batınî Yorumu

İşârî yorum hakkında dikkat çekilmesi gereken ikinci mesele, herhangi bir hükmün kıyas yoluyla başka bir alandaki tezahürünün bulunmasıdır. Bu yönüyle bir ayeti birden çok yerde kullanma imkânı ortaya çıkar ki, aslında suflerinin yorumlarını zayıflatan da aradaki orta terimin gösterilemediği böyle kıyaslardır. Sufler bunu ayetin batınî anlamı veya hakikati şeklinde ifade edebilirler. Kuşeyrî Secde suresinde namazla ilgili ayeti yorumlarken namazın şartlarıyla ilgili olarak zahiri ve batınî şartlarından söz eder. Zahiri şartlar bilinen hususlardır ve bunlar fıkıh ilminin konusunu teşkil eder. Batında temizliğin şartı sırrın ve kalbin temizlenmesidir. Kibleye dönmenin batındaki karşılığı, bir mekan belirlemeden kalbini Allah'a bağlamaktır.¹³ Başka bir misal ise ganimet ayetlerinin yorumlanma tarzıdır: Kuşeyrî 'Ganimet olarak aldığınız her şeyin beşte biri Allah'a, resulüne, fakirlere aittir' (Enfal, 8/41) ayetini yorumlarken önce düşman ile nefis arasında irtibat kurar. Bu yorumu başka bir

¹² Bkz. Serrac, *Lüma'*, s. 78.

¹³ Kuşeyri, *Letâifü'l-işârât*, (thk. İbrâhim Besyuni), el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 2. Bsk., Kâhire, 1981, II, 127.

ayetten de çıkartır. 'Kâfirlerden sizi takip edenlerle savaşın' (Tövbe, 9/123) ayetini yorumlarken kast edilenin nefis olduğunu söyler. Düşman nefis ise o zaman nefisle savaşın ganimetinden ve ganimetin nasıl dağıtılması gerektiğinden söz edebiliriz. Kuşeyrî şöyle der: 'Ganimet müslümanların savaş esnasında galip geldiklerinde kâfirlerin mallarından aldıkları şeye verilen isimdir. Savaş ve bu anlamda bir şey olmadan alınana fey denilir. Cihat iki kısımdır: kâfirlerle savaştan ibaret olan zahiri cihat, şeytan ve nefis ile olan batını cihattır. Hadiste geçtiği gibi bu büyük cihat demektir. Küçük savaşta zafer esnasında ganimet olduğu gibi zafer esnasında büyük cihatta da ganimet vardır. Bu ganimet de düşmanın egemenliği altındaki nefse hâkimiyettir. Düşman heva ve şeytandır. Nefsin zahiri yönleri kötü amellerden batını da taşıdığı çirkin huy-lardan temizlendikten sonra artık hevanın yerini rıza alır. Şehvet ve arzunun yerleştiği yerler, Mevlâ'nın emirlerinden gelen şeylerdir. Nihayet nefis şeytanın esaretinden kurtulmuş, kalb gaffet vasfından kurtulmuş, ruh tutkularından uzaklaşmış, sır hatıralardan korunmuş olur. Nefsin hükümranlılığı ortadan kalkar, hakikatler hâkim olur.' Ardından ganimetlere gelir ve onların nasıl taksim edileceğini söyler: 'Şeriat diliyle elde edilen ganimetin beşte birinin Allah ve peygamberine ait olması gibi bu kısımda da bir ganimet vardır. Ahiretin ikramlarından veya kurbiyet neticelerinden olmayan bu kısım kulun payının bulunmadığı kısımdır. Bu esnada kul her türlü nasipten uzaklaşarak Allah ile ve Allah için kalır ve başkasını yok sayar.'¹⁴ Kuşeyrî'nin fikhın ilgili alanına giren bir konunun bütün aşamalarıyla tasavvufun ilgi alanına giren başka bir konuyla –nefs terbiyesi- tam olarak birbirine uyumlu olduğunu ortaya koymakta ve birinciyi asıl sayarken ikinciyi fer saymaktadır. Başka bir misal 'Gökleri gördüğünüz bir direk olmaksızın yarattı, yeryüzüne revasiye yerleştirdi' ayetidir. Ayetin zahiri anlamı yeryüzüne yerleştirilen dağlar iken batınî anlamı ümmeti ayakta tutan ebdal (bedeller) ve velilerdir. Burada ümmet-insanlık ile yeryüzü arasında benzerlik kurarak biri fer öteki asıl sayılmıştır. Benzer bir yorum 'Yeryüzünü sizin için döşek yaptı' ayetinde yapılır. Beden ile yeryüzü arasındaki ilişkinin benzeri ruh ile beden arasında vardır. Ayetin devamındaki 'yağmur ile ölü toprağı diriltir' ayetiyle 'bilgiyle kalplerin diriltilmesi anlamında yorumlar.

Başka bir misalde Kuşeyrî'nin tasavvuf terimleriyle ayetler arasında nasıl irtibat kurduğunu görmekteyiz. Orada da yorumun asıl-fer ilişkisiyle benzerliği dikkate alarak yapıldığı açıktır. Aynı zamanda Kuşeyrî böyle bir yoruma varmakla sünnî tasavvufun temel ilkelerinden biri olan 'iki şahit', yani Kur'an-ı Kerim ve Sünnet ile bilginin meşruiyet kazanması ilkesinden hareket ettiğini göstermektedir. Zuhruf suresindeki bir ayette 'Bize bunu amade kılan

14 Bkz. Abdülkerim Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, I, 626.

Allah münezzehdir' denilir.¹⁵ Allah denizde gemileri, karada hayvanları amade kılmıştır. Kuşeyrî bineklerin işlevleriyle tasavvuf terimleri arasında irtibat kurarak şöyle der: 'Allah müminlere tevfik bineğini amade kılmış, onları binek üzerinde itaat makamına taşımıştır. Müritlere irade bineğini kolaylaştırmış, onları bu binek üzerinde cömertlik alanlarına taşımıştır. Ariflere himmet bineklerini kolaylaştırmıştır vs.'

c. İşarî Tefsirin Alanı: Fer ve Asıl Yorum Olarak İşarî Yorum

Kuşeyrî fikhın yorumunu asıl saydığı yerde tasavvufi yorumu fer olarak ifade eder. Buna mukabil doğrudan ahlakî içerik taşıyan ayetlerde daha kesin bir üslupla yorum yapar. Sözelimi Kuşeyrî Lokman suresindeki bir ayette (Lokman'ın oğluna tavsiyeleri) gizli ve açık şirkten söz ederken¹⁶ gizli şirkin yaratıklardan birisine bel bağlamak olduğunu söyler. Veya 'şirk kalbe zülumdur' der. Ardından ekler: 'Günahlar nefse karşı zülumdur. Nefse karşı zülüm başlanırken kalbe karşı zülüm affedilmez.' Hikmeti tanımlarken 'hevanın otoritesinden kurtulmak' veya 'nefsin himmetiyle değil Hakk'ın tevfiği yönünden yola uymaktır' der. Şükrü tanımlarken 'şükür kalp gözünün Rabbin lütuflarıyla açılmasıdır' der. Başka bir tarifte 'Hakk'ın şükrünü yerine getirmekten acizliğini itiraf etmendir' der. Takva tevekkül kanaat gibi terimler de aynı üslupla açıklanır ve buralarda başka bir ilmin yorumuna atıf yapmaya gerek olmaz. Bu durum Kuşeyrî'nin tasavvufun İslam ilimlerindeki yeri ve o yerde sadece sufilerin otorite sahibi olduğu görüşünü dikkatle tatbik ettiğini gösterir.

Bu değerlendirmelerden hareketle işari yorum geleneğinin İbnü'l-Arabî ve takipçilerine iki temel miras bıraktığını söylemeliyiz: Birincisi yukarıda belirttiğimiz üzere ameli esas alarak bütün hükümlerin kişiselleştirilmesi ve özelleştirilmesi ilkesidir. Bu yaklaşım İbnü'l-Arabî'yle birlikte büyük alem-küçük alem ilişkileri hakkındaki teoriyle düzenli bir şekilde işlenmiştir. İşari yorumun ikinci mirası kelimelerin ikincil anlamlarını olduğu kadar ayetlerin zahir, batın, had ve matla gibi anlam derecelerine dikkat çekerek, Kur'an yorumculuğunu zenginleştirme temayülüydü. Bu yaklaşım İbnü'l-Arabî'nin yorum yönteminde belirgin bir şekilde gözlenir. Gerçi bu yaklaşım da tefsir ilmi içerisinde bilinen bir durumdu. Fakat burada dikkate değer husus, Hakim Tirmizi'den itibaren bilindiği haliyle, idrak araçlarıyla ayetlerin anlam dereceleri arasında kurulan ilişkiydi. Sufiler her ayetin bir zahiri, bir batını, haddi ve matlaı olduğunu düşündükleri kadar ayetin farklı yönlerini anla-

15 43.Zuhruf, 13.

16 31.Lokman, 13 vd.

mak için insanın farklı idrak araçlarından söz etmişlerdir. Tirmizi'nin meşhur eseri *el-Fark* isimli eseri bu anlayışla yazılmıştı.¹⁷ Tirmizi'nin dile getirdiği bu düşünce bütün dönemlerinde tasavvufa hâkimdir. Böyle bir yaklaşım İbnü'l-Arabî'yle birlikte düşünülebileceğinden daha önemli sonuçlar ortaya çıkartmıştır. Bu düşünce insanın dikkatini yorumlanan metne olduğu kadar idrak araçlarının geliştirilmesine vermesi demektir. Buradan çıkan sonuç ise insanın manevi hayattaki kemaliyle orantılı bir şekilde nasları anlayabilmesidir. Başka bir ifadeyle buradan hareketle amelî bilgiyi önceleyebileceğini düşünmüş, dikkatlerini ahlakî hayata vermiş, ahlakî olgunlaştıkları ölçüde ayetleri anlayabileceklerini öğrenmişlerdir. Onlara göre 'Takva sahibi olursanız, Allah size Furkan verir' veya 'Allah'tan sakınırsanız O size öğretir' gibi ayetlerde amelî ilim ilişkisi amelî lehine olacak şekilde tespit edilmiştir.

Bu iki yaklaşım İbnü'l-Arabî'nin yorum yönteminin istikametini belirlemiştir. Ancak İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf tarihindeki yerini anlamadan bu iki mirasla onun düşüncelerini izah etmek mümkün olmayacaktır.

II. İşarî Yorumdan Tahkîk'e Yorumun Gelişimi: İbnü'l-Arabî'nin Kuran-ı Kerim Tasavvuru

İbnü'l-Arabî'yle birlikte tasavvuf olgunluk dönemine ulaşırken bu değişim *işaret* kavramıyla dile getirilen ve fıkıh-kelam ilimlerinin çerçevesini belirlediği yorum yönteminin değişmesini de beraberinde getirmişti. İbnü'l-Arabî'yle birlikte tasavvuf kendini sadece bir mezhebin –Ehl-i sünnet, bilhassa Eşarilik-takipçisi değil, bütün ilimlerden ve mezheplerden yararlanabilen merkezî bir ilim sayarak Tanrının varlığı, birliği, zat ve sıfatlar ilişkisi, insanın özgürlüğü, Tanrı-alem irtibatı gibi dini düşüncenin temel sorunları hakkında görüşleri süren bir metafizik haline gelecekti. Böyle bir gelişmenin Kuran-ı Kerim yorumundaki tezahürü 'yorumda kesinlik' olacaktır. Başka bir ifadeyle ilk sufilere 'bağlayıcı olmayan' yorum anlamında kullandıkları işaret tabiri yerini –ki terim kullanılmaya devam etse bile anlam değişmiştir- tahkike, yani bir şey hakkında kesin ve değişmez bilgiye bırakacaktı. Ancak dikkate değer hususlardan birisi İbnü'l-Arabî'nin şu iddiasıdır: İşaret kavramının içeriğindeki bu değişim, sufilere işarî yorumla ilgili temel görüşlerinde herhangi bir değişim olmadan, başka bir ifadeyle, tasavvuf tarihinde kökten bir kırılmaya yol açmadan gerçekleşmiştir. Bunun tersini düşünmek sufiler arasında tarihsel bile olsa görüş ayrılığı bulunduğunu iddia etmek, tasavvufun bilgiye ulaştırma yönteminde bir tutarsızlıktan söz etmek demek olurdu. Bu nedenle İbnü'l-Arabî tasavvuf tarihindeki değişimin bir kırılma ve kopma olmadığını, bü-

¹⁷ Bkz. Hakîm Tirmizî, *Beyânü'l-fark beyne's-sadri ve'l-kalbi ve'l-fuâdi ve'l-lübbi: Kalbin Anlamı*, (çev. Ekrem Demirli), Hayy Kitap, 2. Bsk., İstanbul 2009.

tün dönemlerinde sufilerin aynı görüşleri benimsediklerini iddia ederek işarî yorum hakkındaki görüşlerini de dile getirir. Ona göre ilk sufilerin nas yorumculuğunun 'işaret' diye isimlendirilmiş olması zannedildiği gibi yorumun delile ve yöneme dayanmadığı anlamına gelmez. Bu yorumlar sufilerin riya-zet ve mücahedeyle tasfiye ettikleri kalplerine 'ilka edilen manalardır.' Benzer ifade Kuşeyrî tarafından da zikredilmişti. Fakat Kuşeyrî veya Serrac gibi sufi-ler bu yorumlar için 'işarî' tabirini belirttiğimiz anlamda kullanırken İbnü'l-Arabî'nin söylediği gibi bir mazeret zikretmemişlerdi. İbnü'l-Arabî buradan hareketle tasavvufta işarî yorumun gelişimiyle sırrî dilin gelişimi arasındaki ilişkiye dikkat çekerek bu gelişmeleri fakih ve kelimcilerin sufiler üzerindeki baskılarına bağlar. Baskılar Hallac-ı Mansur'un öldürülmesiyle birlikte ileri bir dereceye ulaşmıştır.¹⁸ İbnü'l-Arabî Hallac'ın öldürülmesine de atıf yaparak bu hadisenin sufilerin 'sırrî' bir dili tercih etmelerinin amillerinden biri-si olduğuna dikkat çeker. İbnü'l-Arabî'nin tespitleri, sırrî dil ile işaret tabiri arasındaki ilişkiyi anlamak için önemli görünmektedir. Bu ikisinin ilişkisini anlarken başka bir terime daha dikkat çekmeliyiz. O da 'şathiyat' tabiridir.¹⁹ Tasavvuf tarihinde şathiyat meselesinin ortaya çıkmasıyla Sünni tasavvuf dönemi, başka bir ifadeyle ilimler ile tasavvufun uzlaşma süreci arasında bariz bir irtibat vardır. Çünkü şathiyat bu uzlaşmayı güçleştiren hususları bazen mazur görmek bazen de eleştirmek üzere ortaya çıkan bir terimleştirmedir. Şathiyatın taşkınlık ve kontrolsüz davranış anlamına gelmesi aynı zamanda şatahat türü ifadelerde bulunan salikin henüz yetkinleşmediğine işaret eder. Serrac bu terim üzerindeki görüşleriyle Sünni tasavvufta bağdaşmayan bazı görüşleri o görüş sahiplerini tasavvufun dışına itmeksizin bir 'uzlaştırma' imkânı aramıştı. Bu bakımdan Sünni tasavvufun gelişim süreci 'işaret' ve 'şathiyat' terimleri üzerinden takip edilebilir. Birincisi yorumda öznelliği kabul ederek fıkıh-ke-lam geleneğinin otoritesini itiraf etmekle tasavvufu ikincil bir ilim haline getirmişken şathiyat tabiri ise tasavvufun bazı unsurlarını 'çözumsuz' bir şekilde içeride tutmak maksadı taşımıştı. Sufiler için 'zındık' veya 'ibahi' diye isimlen-dirilebilecek bazı insanları tasavvufun dışına itmek kolaydı. Fakat Bayezid-i Bestami gibi sufileri dışarıda bırakmak mümkün olmadığı gibi onların sözleri ortadayken uzlaşma da mümkün değildi. Şathiyat Bayezid-i Bestami'yi vb. isimleri –ki en önemli isim oydu- tasavvufun içinde tutarak uzlaşma sürecini tamamlamak maksadı taşımıştır. Bu noktada dikkate değer husus, tasavvufun bir bütün olarak sekr-sahv kavramları ekseninde tasnif edilmesiydi ki, burada hiç kuşkusuz öne çıkan ve tercih edilen kavram sahiv, yani ayıklık olmuş, sekr ise bir tür noksanlık veya Serrac'ın tabiriyle 'içtihat hatası' sayılmıştı. Her ha-

18 Bu konuda bkz. Demirli, Ekrem, *Sadreddin Konevi'de Bilgi ve Varlık*, s. 42.

19 Tabir hakkında bkz. Ebu Nasr es-Serrac, *el-Lüma'*, s. 369.

lükarda 'işaret' İbnü'l-Arabî'ye göre sufilerin cedelden uzaklaşmak için tercih ettikleri bir terimdi. İbnü'l-Arabî böyle bir yorumla tasavvufun farklı dönemleri arasındaki çelişkileri gidermek istemiştir.

İbnü'l-Arabî'nin ilk dönem sufilerin işaret hakkındaki görüşlerini hatırlamamız önemlidir. Bu husustaki görüşleriyle İbnü'l-Arabî tasavvufun bütün dönemlerinde aynı hakikati dile getirdiklerini anlatmak istemiştir. Üstelik başta *Fütühât-ı Mekkiyye* olmak üzere eserleri bu iddiaya dayanır. Bu bağlamda *Fütühât-ı Mekkiyye* tarihsel dönemler arasında belirli farklılıklarla birlikte, bütün tasavvufun ana konularda tutarlığı fikrine dayanır. Nitekim hem İbnü'l-Arabî ve hem Konevi sufilerin bilgilerindeki bu tutarlılığı, bir yandan nebilerin getirdikleri bilgilerde birbirlerini doğrulamalarıyla aynı bağlamda görürken öte yandan bilhassa akılcıların bilgi yöntemine karşı –istidlal- en güçlü delil olarak zikrederler: Tutarlılık bir yöntemin doğruluğunun en önemli delilidir.²⁰ Her halükarda İbnü'l-Arabî'yle birlikte ortaya çıkan tasavvuf anlayışı tek başına geleneksel tasavvufun takipçisi olmadığı gibi yine bu nedenle sadece o tasavvufa müracaatla da açıklanamaz. Yeni dönemde tasavvuf, özellikle nazari geleneklerle yani felsefe ve kelamla irtibatıyla yeni bir üslup ve dil geliştirmiş, nefis, nefsin bilgi imkânları, hakikate ulaşmak vb. hakkındaki iddialarında felsefe ve kelama yönelik eleştiriler getirmiş, kendi ilimlerini İslam filozoflarının kullandığı anlamıyla bir metafizik saymış ve sufilerin geleneksel konularını daha derinlikli bir bakış açısıyla ifade etmiştir. İbnü'l-Arabî'nin yorum yöntemi derken bu tarihsel süreci göz bulundurmamak zorundayız.

İbnü'l-Arabî'nin Kuran-ı Kerim tasavvurunda göze çarpan belli başlı hususlara değinmek gerekir. Üzerinde durulması gereken ilk mesele kelimenin anlamı ve irtibatlı olduğu kelimeler-terimlerle ilgili görüşleridir. Bu konudaki görüşleri daha önce tefsir tarihinde bilinen görüşler olmalıdır. Bu yönüyle yedinci asırda yaşamış İbnü'l-Arabî'nin bir kelimenin sözlük anlamı hakkında yeni bir bilgi vermesini beklemeyiz. Fakat dikkate değer husus İbnü'l-Arabî'nin bu görüşlerden hareketle 'tarihin seyri' diye niteleyebileceğimiz ve İslam ümmetinin tarihteki konumu hakkındaki görüşleriyle Kuran'ın kelime anlamı arasında kurduğu ilişkilerdir. İbnü'l-Arabî bu görüşlerini sadece Kuran kelimesinin sözlük anlamından hareketle dile getirmez. Kuran kelimesinin anlamını daha derinden idrakimizi sağlayacak şekilde geniş bir bağlamda pek çok kelimenin anlam ilişkilerini tespit ederek dikkatimizi 'tekâmül' fikrine odaklandırır. Bu itibarla İbnü'l-Arabî ve ardından Konevi'nin tarih anlayışı, kemal, tamlık, ihata, devrilik, daire, itidal, cem-camilik ve en nihayetinde bütün bu kavramların bir neticesi olarak bitiş ve sona ermek (hatm) fikrine ulaşan bir

20 Bkz. Konevî, Sadreddin, *İ'câzül-beyân fi t'evîli'l-ümmi'l-Kur'ân: Fatıha Suresi Tefsiri*, (çev. Ekrem Demirli) İz Yay., İstanbul, 2002, s. 55 vd.

dizi düşünceye dayanır. Üstelik bu terimlerle dile getirilen düşünceler, Tanrı-insan ilişkileri, Tanrı'nın maksadı, nebilik, ümmetler ve dinler arası ilişkiler, zaman-mekan-insan ilişkileri, hatta zamanın ruhu gibi bir kısmı farklı nazarı geleneklerde işlenmiş olsa bile bütün olarak sadece İbnü'l-Arabî'de bulabileceğimiz düşüncelerdir. İşte İbnü'l-Arabî'nin Kuran kelimesinin sözlük anlamı hakkında verdiği bilgiler, bu bağlamda meselenin işlenmesi nedeniyle yeni ve günümüzde de anlamını ve ehemmiyetini koruyan bilgiler olarak sayılmalıdır.

a. Allah (ism-i cami), Kuran (kitab-ı cami) insan (kevn-i cami) ve Hz. Peygamber (cevamiü'l-kelim sahibi): Evrensel-Kuşatıcı Bilginin Kaynağı Olarak Kuran

İbnü'l-Arabî'nin düşüncesi, tarihin ve zaman içinde yaratılmış eşyanın (muhtesat) bir gayeye doğru hareket ettiği fikrini benimser. Bu gaye her şey adına belirlenen kemaldır: 'Her şey kendisi için belirlenen kemale doğru hareket eder' cümlesi İbnü'l-Arabî'nin yaratılış görüşünün ana fikri olduğu kadar ahlak anlayışını da belirler. Kemalın ortaya çıkmasıyla da zaman kendi seyrini itmam eder. İbnü'l-Arabî bu bahisteki düşüncelerini izah ederken Hz. Peygamber'in 'Bugün zaman Allah'ın onu yarattığı ilk ana döndü' anlamındaki hadisiyle 'Bugün sizin için dininizi ikmal ettim' (Maide,5/3) ayetine atıf yapar. Vakıa ayet ile hadis arasında zorunlu bir ilişki olduğu gibi dinin kemale ermesiyle zamanın başladığı ana dönmesi arasında da sebep-sonuç ilişkisi görülmelidir.²¹ Fakat tarihin veya zamanın dinin ikmal edildiği bir ana doğru hareketi ve orada kemaline ulaşmasını izah etmek için öncelikle derecelenme fikrini izah etmek gerekir. Daha doğrusu böyle bir tekamül fikrini açıklayabilmek için varlıkta derecelenme var mıdır, yok mudur sorusu hakkında açık bir cevaba sahip olmalıyız. İlk bakışta böyle bir soru anlamlı gelmeyebilir. Fiziksel dünyada olduğu kadar manevi hayatta ve belki ilahi isimler arasında da bir derecelenme olduğundan emin olabiliriz. Fakat metafizikçi gözüyle soruna yaklaşırsak, derecelenmenin mutlaka bir boşluktan ve eşitsizlik halinden kaynaklandığını biliriz. Bu durumda hem fiziksel alemde hem ruhani alemde ve özellikle dini düşüncede ilahi isimler arasında derecelenmenin izah edilmesi gereken bir sorun olduğunu anlarız. İbnü'l-Arabî her üç alanda bir derecelenme bulunduğunu izah ederken felsefe tarihinden aşına olduğumuz çeşitli tartışmalara atıflar yapar ve boşluk, karanlık, izafi yokluk vb. farklı alanlarda derecelenmenin kaynağı olan ilkeler hakkında görüşlerini serdeder.

Meselenin ayrıntısına girmeksizin derecelenmenin üç boyutuna dikkat çekmeliyiz: Birincisi ilahi isimler arasında bir derecelenme vardır ve varlıktaki

21 Demirli, Ekrem, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, Kabalcı Yay., İstanbul, 2011, s. 34 vd.

bütün derecelenmelerin sebebi bu derecelenmedir. İsimler esas itibarıyla bir zatı göstermeleri bakımından bir, kendilerine mahsus anlamları bakımından derece derecedirler. Bu düşünce açık bir paradoksa dayanır ve izahı sadece tecrübeye ve vahye atıfla mümkün olabilir. İbnü'l-Arabî de bunun farkındadır ve 'isimlerdeki çokluk' meselesi onun açısından da bir paradokstur. Bu bağlamda Rahman ismi Rahim isminden, Rahim ismi Muntakim isminden ihatalı ve üstündür vb. En nihayetinde bu derecelenme Allah ismine ulaşır. Allah bütün isimleri kendinde toplayan isimdir. İbnü'l-Arabî Allah ismine cami isim (ism-i cami), bütün manaları kendinde toplayan isim der. Vahdet-i vücudu esas alan bir düşünce bu isimler yorumunun neticeleri olacaktır. Çünkü her ismin tecelligahı vardır ve âlem bütün olarak ilahi isimlerin tecelligahıdır. İbnü'l-Arabî ilahi isimlerdeki bu derecelenmeyi bir sebep sayarak bu sebebin sonucu olarak da âlemde bir derecelenme olduğu fikrini kabul eder. Âlemdeki derecelenmeyi iki merhalede görebiliriz: Birinci merhalede derecelenme varlıklar arasındadır. Bu derecelenme cemadat, nebatat, hayvanat, yani donuklar, bitkiler ve hayvanlar diye sınıflanır. Buna bağlı olarak her sınıftaki varlıklarda bir derecelenme vardır. En nihayetinde bütün bu derecelenme bir varlıkta kemale erer ki o da insandır. İbnü'l-Arabî'nin derecelenme fikrinden hareketle varmak istediği yer insanın âlemdeki yeridir. Çünkü insanın âlemdeki yeri hakkında açık ve kesin bir fikre sahip değilseniz ne Allah hakkında ne âlemdeki diğer varlıklar hakkında bir fikre sahip olabiliriz.

İbnü'l-Arabî'ye göre insan ile diğer varlıklar arasındaki ilişki Allah ismiyle diğer isimler arasındaki ilişkinin bir benzeridir. Bunu asıl-fer ilişkisiyle kavramlaştırırsak 'büyük âlem' ile 'küçük âlem' ilişkilerinin esas dayanağının ilahi isimler ile âlem arasındaki ilişkiler olduğunu düşünmemiz gerekir. Buradan hareketle Allah ismiyle aynı anlamda kullanılan ism-i cami kalıbına benzer bir şekilde bir terimleştirme yaparak insanın bu müstesna konumunu ifade eder. İnsan kevn-i cami, yani âlemdeki bütün tekil hakikatleri kendinde toplayan varlıktır. Bu anlamıyla kevn-i cami, ism-i cami'nin, yani Allah'ın âlemi var etme maksadıdır. Bu maksat ism-i cami'nin sahip olduğu kemallerin zuhur etmesidir ve zuhur ancak kevn-i cami, yani bütün kemallere mazhar olabilecek tecelligahın varlığıyla gerçekleşebilir.²² Ancak insan türü içinde de bir derecelenmeden söz etmeliyiz. Bu derecelenme ahlakla ilgilidir ve bu sayede insanın kemali fikrine ulaşırız. İbnü'l-Arabî kevn-i cami'nin gerçekte insan-ı kâmil olduğunu söyler. Bu düşüncesini açıklamak üzere bilhassa *Fususul-Hikem*'de nebilere getirdikleri vahyin tarihinden hareketle bir derecelenme ve maksada doğru hareket fikri ortaya koyar: Her nebi belli bir tarihsel dönemde gelerek

22 Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fususul-Hikem*, (Çeviri ve Şerh: Ekrem Demirli), İstanbul, Kabcacı Yay., 2006, s. 235, 263, 523-525.

geldiği şartlar –bilhassa zaman, insan ve mekân şartları ve en nihayetinde nebinin kendi istidadı- onun getirdiği vahyin en azından formunu belirlemiştir. İbnü'l-Arabî'nin nübüvvet görüşü üzerinde henüz yeterli çalışma yapılmış değildir. Bu konudaki görüşleri daha çok velayet-nübüvvet bahsiyle sınırlandırılarak genel İslam düşüncesindeki nübüvvet anlayışları içerisindeki yeri hakkında karşılaştırmalı çalışmalar ihmal edilmiştir. İbnü'l-Arabî'nin nübüvvet görüşü iki akımın bariz tesirlerini taşır. Daha doğru bir ifadeyle iki alanda nübüvvet üzerindeki tartışmalar İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde karşılıklarını bulmuş, sorunlar benzer bir eksende tartışılmıştır. Bunlardan birincisi İslam filozoflarının özellikle de Farabî'nin filozofun kim olduğu hakkındaki görüşleridir. Farabî'de filozof metafizik bilgiye ulaşmış kişiyken peygamber o bilgiyi muhayyile gücünün yardımıyla insanların anlayabileceği imgelere dönüştürebilen kişidir. Bu teoride filozof ile muhayyile gücünü kullanan nebi arasındaki ilişki veya çelişkiler, İbnü'l-Arabî'de–ve tasavvufta- velayet ile nübüvvet ilişkileri sorununda karşılığını bulmuştur. Başka bir ifadeyle filozofun bilgisiyle nübüvvetin bilgisi arasında hangi tartışmalar ortaya çıkmışsa, İbnü'l-Arabî'nin nübüvvet anlayışında bu tartışmalar velayet ile nübüvvet ilişkisinde ortaya çıkmıştır. İbnü'l-Arabî'nin bu alandaki ikinci kaynağı ise kelimcilerdir. İbnü'l-Arabî kelimcilerin dile getirdiği nebi-resul ayırımına uyarak nebilik anlayışını ortaya koyar. Fakat esas dikkat çektiği nokta, bütün nebiler ile Hz. Peygamber arasında yaptığı ayırımdır. Hz. Peygamber'in dışındaki bütün nebiler belirli bir zaman, mekân ve insan gurubuyla sınırlı yerel bir vahiy ve şeriat getirmede ortaktır. Buna mukabil Hz. Peygamber -bütün nebilerden farklı olarak- evrensel vahiy getirebilen yegâne nebidir. Bu durum İbnü'l-Arabî'nin maksada doğru hareket eden tarih düşüncesinin istilzam ettiği en önemli sonuçtur. Başka bir ifadeyle bütün varlıklar kevn-i cami olan insana varmak üzere derecelendiği ve bu durum da ilahi isimler arasındaki derecelenmeden kaynaklandığı gibi bütün nebiler de tek bir peygambere varmak üzere bir derecelenmeyle kemale erer. O halde kevn-i cami ve ism-i caminin yanında üçüncü bir terime daha ulaşırız ki o da cevamiü'l-kelim'dir.²³ Hz. Peygamber bir hadisinde kendi ayrı-

23 Kuşeyri bu hadisi yorumlarken İslam ümmeti ve İsrailoğulları arasındaki kabiliyet farkına işaret ederek şöyle der: “Sizinle denizi yardığımızda ve sizi kurtardığımızda siz bakarken Firavun ailesini boğmuştuk. İsrailoğullarının basiretleri zayıf kalmış, bu nedenle Allah onlara mucizeleri açıkça gösterilmiştir. Bu ümmetin basiretleri ise keskin olmuş, Allah ayetlerini onlara gizlice mükâşefe ettirmiştir. Allah'ın ayeti böyle gerçekleşmiştir. Kimin basireti keskin olursa hakikat o kişiye daha kapalı olur. Ona yönelik işaretler ise daha çok olur. Hz. Peygamber ‘Bana cevamiü'l-kelim verildi, söz benim için muhtasar kılındı’ demiştir. Onlar denizin yarılması, Firavun ailesinin boğulması gibi açık mucizeleri gördüklerinde bile kuşku kendilerine girmiş ve şöyle demişlerdir: Firavun boğulmamıştır ta ki deniz onları dışarıya attığında İsrailoğulları boğulmuş bir halde onları görmüşlerdir. Bu ümmet Hz. Peygamberin sözünü tasdik etmiştir. Onların basiretlerinin gücü ise içlerinden birisininin

calıklarından söz ederken ona cevamiü'l-kelim, yani bütün hakikatleri toplama ve ihata etme özelliğinin verildiğini söylemiştir. İbnü'l-Arabî bu özelliğiyle peygamberi tüm nebilerden ayırır. Burada şunu sormamız gerekir: Hz. Peygamberi diğer nebilerden ayırtıran özelliği nedir?

İbnü'l-Arabî'nin nübüvvet anlayışında zaman-mekân şartları ile nebinin istidadının nübüvveti etkilediğinden söz etmiştik. Hz. Peygamber kâmil nebi ise bu durumda söz konusu şartların bu kemale elverişli olması gerekir. Başka bir ifadeyle zaman-mekân şartları ve nihayet nebinin istidadı kemalin ortaya çıkabileceği bir ehliyete sahiptir. İbnü'l-Arabî bu görüştedir ve bu görüşünü izah için önceki nebilerde eksik olan şeyi açıklamaya döner. Vahiylere geldiği toplumsal şartlar vahyin belirli bir yönü öne çıkartmasına yol açmıştır. Bu durum vahyin tek yönlü bir bilgi getirmesine neden olmuştur. Söz gelişi Nuh Peygamber'in vahyinde bu durum sürekli tenzih yönünün öne çıkmasıyla kendini gösterir. Başka bir ifadeyle Nuh Peygamber, insanları sürekli olarak Allah'ın onlardan 'uzak' ve 'münezzeh' vasıflarıyla tevhide davet ediyordu. Vahiye teşbih yönünün öne çıkması ise Hakk'ın bazen merhamet bazen de gazap veya adalet özelliğinin dile getirilmesi şeklindedir. Ancak bu noktada ana kavram tenzih ve teşbih kavramları arasındaki ilişkidir. Bilginin kemali bu ikisi arasında kurulan dengeyle ortaya çıkabileceği gibi eksiklik veya sınırlılık bunlardan birisinin ötekine baskın gelmesiyle ortaya çıkar. Hz. Peygamber'de vahiy, vahye mazhar olan şartların kemale ulaşması nedeniyle, kâmil bir bilgi getirmiştir. İbnü'l-Arabî bu karşıtlığı iki terimle anlatır ki bunlar ayırım demek olan furkan ile kuşatıcılığa işaret eden kuran terimleridir. İbnü'l-Arabî bu sınırlılığı anlatmak üzere esas itibarıyla Kuran'ın isimlerinden biri olan furkan kelimesinin anlamından yararlanır. Furkan ayırım, ayırma demektir ve vahyin getirdiği bilgideki tek yönlülüğe işaret eder. Mesela furkan Hz. Nuh'un davetinde akli önceleyerek tenzih şeklinde tezahür etmiş ve putperestlikteki aşırılık nedeniyle hayal gücüne yeterince önem vermemiştir. Tenzih yönü baskın bir davetin kabul görmesi mümkün değildir, çünkü böyle bir davette insanın başka bilgi güçleri dikkate alınmış değildir ve bunun neticesinde insanlar Nuh peygamberin davetine icabet etmemişlerdir.

İbnü'l-Arabî'nin tarihin bir gayeye doğru hareketini açıklarken başvurduğu ana kavramlardan furkan (ayırıcı) ile onun mukabili kuran'ı (birleştiren, bütünleştiren) nasıl yorumladığına dikkat etmeliyiz: İnsan sürekli soyutlayan akıl ile benzeştiren hayal gücüne sahiptir ve iki güç daima çatışma halindedir.

şöyle demesinde tecelli etmiştir: 'Sanki ben cennet ehlini birbirini ziyaret ederken cehennem ehlini ise yardım dilerken görüyorum. Adeta Rabbimin arşına bakıyorum.' Gördüğü halde kuşkuya kapılan ile imanının gücü nedeniyle duyduğu karşısındaki hali görmek ile olan arasında ne kadar da fark vardır." Bkz. Kuşeyri, *Letâifü'l-İşârât*, (Bakara 2/50. ayetin tefsiri), I, 131.

Bu iki gücün ana meselemizi teşkil eden Tanrı hakkındaki bilgimizdeki tezahürü ise teşbihçi Tanrı anlayışıyla tenzihçi Tanrı anlayışıdır. Furkan iki güçten birisini öne çıkartmak demekken kuran insanın iki gücünü birden dikkate alarak gelen vahiydir. İbnü'l-Arabî'nin bilgideki derecelenme anlayışı furkandan kuran'a, başka bir ifadeyle insanın bir gücünü dikkate alan ve ona hitap eden bir dereceden bütün güçlerini dikkate alan bir bilgiye doğru tekâmülün ortaya çıkmasından başka bir şey değildir. Tenzih Allah'ı yaratılmışlardan farklı sayarak 'selbî' yolla bilmek demektir. Böyle bir Tanrı anlayışının getirdiği en önemli netice insan-âlem ile Tanrı arasındaki irtibatın açıklanamayışıdır. İbnü'l-Arabî'ye göre böyle bir tenzih anlayışı deizm yol açar *-ta'til-*. Deizmin Tanrı tasavvurunun çürütülmesi, yeni dönem tasavvufunun en önemli metafizik sorunu. Tanrı'nın tikellerle ilişkisi ve ilahi sıfatlar meselesini dikkate alırsak, bütün dönemlerinde dini düşüncenin en önemli sorununun deizm olduğunu söylemek mümkündür. Fakat deizm hiçbir zaman rasyonel bilgi imkânlarıyla çürütülemeyeceği kadar deizm esas itibarıyla aklın yegâne bilgi kaynağı olmasının bir neticesiydi. Bu sebeple deizmin Tanrı tasavvuru ancak vahiyle aşılabileceği gibi yine bu sebeple İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin metafizik anlayışı akla karşı vahyin savunulmasını da gerekli kılmıştır.

Deizm aklın Tanrı hakkındaki tasavvurunun bir neticesiydi. İnsanın hayal gücü Tanrı'yı insan biçimli tahayyül eder ve bu kez başka bir sorun ortaya çıkar. Bu sorunun en ileri derecedeki tezahürü putperestlik ve cisimleştirici Tanrı anlayışı demek olan teşbihçi anlayıştır. İbnü'l-Arabî'nin temel sorunu bu iki temayül arasında sahih bir Tanrı anlayışını ortaya koymaktır. Başka bir ifadeyle deizm *-salt akılcılık-* veya paganizm *-salt hayal gücü-* arasında bir Tanrı anlayışı geliştirmektir. Nebiler tarihi bu iki anlayışla mücadele tarihi olduğu kadar bütün vahiylerin varmak istediği şey de bu iki gücü birden dikkate alan bir tanrı anlayışıdır. İki gücü birden dikkate alarak insana bir bütün olarak hitap edebilen Tanrı anlayışı, tenzih ve teşbih hükümlerini aynı anda içeren anlayıştır ki İbnü'l-Arabî onu *el-cem beyn'e't-tenzih ve't-teşbih*, yani 'tenzih ve teşbihin uzlaşması' olarak görür.²⁴ İbnü'l-Arabî'nin furkana karşı kuran diye nitelediği anlayış bu anlayıştır. İbnü'l-Arabî'nin bu noktada yine belirttiğimiz şartlar nedeniyle Kuran-ı Kerim ile diğer nebler ve kitapları arasında bir ayırım yapar. Daha doğrusu teknik bir terim olan 'kuran' teriminden bir kitabın adı olan Kuran'a geçerek bu bilginin ancak Kuran'-ı Kerim'de geldiğini

24 Bu konuda bkz. Demirli, Ekrem, "İbnü'l-Arabî'nin Akıl Eleştirisi: Tenzih ve Teşbih Arasında Allah'ı Bilmek", *Doğu ve Batı: Ortak Manevi Değerler, Bilimsel - Kültürel İlişkiler [Profesör Aida İmanguliyeva'nın Doğumunun 70. Yılı Anısına Düzenlenen Uluslararası İbn Arabî Sempozyumu (Bakü 2009)]*, İnsan Yay., İstanbul, 2010, s. 363-371; A.mlf., "İbnü'l-Arabî ve Takipçilerinin Tanrı Anlayışı: Tenzih ve Teşbih Hükümlerinin Birleştirilmesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2008, sayı: 19, s. 25-44.

söyler. Bunun anlamı, insanın bütününü dikkate alan bilginin sadece Kuran-ı Kerim'de yer almış olmasıdır. Fakat bu kitaptan bu bilginin çıkartılması insanın bütün güçlerinin kemale ermesine bağlıdır. Çünkü insan tıpkı Kuran gibi kevn-i cami, yani kuşatıcı varlıktır. Kevn-i cami insanın bütün güçleriyle birlikte hakikate yönelmesini gerektirir. Burada İbnü'l-Arabî'nin başından beri tasavvufta bilinen bir kavrama sıkça atıf yaptığını görmekteyiz. O da cem-i himmet, yeni bütün güçlerin bir noktada toplanmasını anlatan bir kavramdır. Esasında bu düşünce zahitlerin bütün ilgileri dünyevi olandan keserek ahrete yönlendirmek hakkındaki düşüncelerinden ortaya çıkmıştır.

İbnü'l-Arabî'nin ilahi dinler ve kitaplar hakkındaki düşüncesi buradan ortaya çıkar. Ona göre evrensel, yani tüm zaman, mekân ve şahıslar için geçerli yegâne kitap Kuran olabilir. Kuran'ın gelmesiyle birlikte de bütün kitaplar, hükümlerini yitirir. Sadece Kuran'ın onların hükümlerinden geçerli saydıkları meşru olarak kalır. Bütün dinler İslam'ın gelmesiyle birlikte geçerliliklerini yitirir. Öyleyse Kuran'ın bu kuşatıcılığı insan için yeterlilik demektir. Bu yeterlilikten hareketle İbnü'l-Arabî Kuran ile insan ve âlem arasında bir irtibat kurarak başka bazı özellikleri üzerinde durur. Bunların başında ilahi kelamın tezahürü olan Kuran ile yine ilahi kelam olan yaratma sözünün mazharı olan insan ve âlem arasındaki benzerliklerdir.

b. Nokta, Harf, Kelime, Ayet: İnsan-Âlem ve Kuran Benzerliği

İbnü'l-Arabî bir cümlesinde 'Kuran ile insan ikiz kardeşir' der. Kast edilen şeyin Kuran'ın insana hitap etmesi ve insanın anlayabileceği bir kitap olduğu aşıkârdır. Ancak İbnü'l-Arabî bu ifadesini daha ileri taşıyarak Kuran ile insan arasında benzerlikler tespit eder. Bunlardan birisi Kuran'ın teşkil eden harfler, ayetler, kelimeler ve sureler ile insan arasında kurduğu ilişkilere dir. Bu yorumlardan en çok bilineni kelime ile varlıklar arasında kurulan ilişkidir. Bu yönüyle bu ilişkinin anlaşılması diğer kavramların, yani harf, ayet ve hatta sure gibi Kuran'ı oluşturan diğer unsurlarla insan ve toplum arasındaki ilişkiler anlaşılabilir. İbnü'l-Arabî varlıklara kelimeler der ve kelimelerin yorumlanmasıyla (tevil veya tahkik) kelamın yorumlanması arasındaki yöntem ilişkisine dikkat çeker. Bu isimlendirmenin üç nedeni vardır. Birincisi bizzat Kuran'da yaratılmışların Allah'ın kelimeleri olarak zikredilmesidir. Ayette 'Allah'ın sonsuz kelimelerinden söz edilir. Âlemin bir bütün olarak ayet ve alamet anlamına gelmiş olması da bununla ilgilidir. Ancak tek başına böyle bir neden varlıklar ile kelimeler arasında kurulan ilişkiyi açıklamada yetersiz kalacağı için başka sebeplerle görüşünü destekler. İkinci neden eşyanın kün (ol) sözüyle var edilmeleridir. Bunun anlamı her şeyin bir sözden yaratılmış olmasıdır. İbnü'l-Arabî 'kün' ifadesinden varlık sözü veya yaratma sözü şeklinde terimleştirdiği

bir ifade çıkartmış olduğu kadar aynı zamanda yaratılan şey ile yaratma ilkesi arasında irtibat kurarak yaratılanı da bir tür söz olarak isimlendirmenin mümkün olduğunu düşünür. Ancak İbnü'l-Arabî'nin böyle bir isimlendirmeye gitmesini mümkün kılan ana neden ikinci nedenle irtibatlı olacak şekilde onun yaratılış düşüncesidir. İbnü'l-Arabî varlıkların ilkesini Nefes-i Rahman olarak görür. Başka bir ifadeyle her şey Rahman'ın nefesiyle var edilmiştir ve nefesle var edilen şey kelime olarak isimlendirilmeye uygundur.

İbnü'l-Arabî'nin buradan çıkarttığı sonuçlar önemlidir. Ona göre her ayetin bir zahiri ve batını olduğu gibi var olan her şeyin bir zahiri, bir batını, haddi ve matlaı vardır. Yeni dönemde sufilerin tezkiye ve tasfiyeden daha çok kullandıkları *tahkik*, her şeyin hakikatini tespit etme ve onu tam olarak öğrenmek demektir. Bu durumda İbnü'l-Arabî için tahkik, ya da bir ayetin yorumu demek olan *tefsir* veya *tevil* veya bir rüyanın yorumu demek olan *tabir* aynı anlama gelerek görünür olandan işin hakikatine doğru gidişi anlatan yöntemi ifade ederler. İbnü'l-Arabî için Kuran ve onun yorumlanma yöntemi, aynı zamanda her varlığın hakikatini öğrenmek ve buradan ise insanın kendi hakikatini öğrenmenin yöntemi demektir. Burada tevil, tabir ve tefsir hakkındaki bazı değerlendirmeleri hatırlamalıyız: Tefsir yöntemi hakkında İbnü'l-Arabî söz konusu olduğunda söylemesi gereken bir şey yoktur. Çünkü İbnü'l-Arabî bu alanda geleneksel tasavvufun söylediklerinin yanında tefsir ilminin yorum yönteminden yararlanmanın ötesinde bize fazla bir şey söylemez. Fakat daha önce dikkat çektiğimiz üzere İbnü'l-Arabî'nin bu alandaki esas katkısı yorumun neticesinde ortaya çıkan bilgileri işari düzeyden tahkike, yani ikincil olmaktan birincillığe ulaştırmadaki katkısıdır. Üzerinde durulması gereken şey tahkik ve aynı anlamda kullanabileceğimiz tevil tabiridir.

c. Tefsir, Tabir, Tevil ve Tahkik: 'Ayet' ve 'Kelime'yi Yorumlama Yönteminde Birlik

Yorum yöntemindeki birliğin önemli neticeleri vardır. Bunların başında daha önce sufilerin dile getirdiği düşüncenin bir gereği olarak insanın kendi hakkındaki bilgisinin artmasıyla naslar hakkındaki bilgisinin artması arasında kurulan ilişki gelir. Sufiler her şeyden önce 'Allah'tan takva sahibi olursanız, Allah size öğretir' ayetinden hareketle ahlaken olgunlaşmak ile anlamak arasındaki irtibat üzerinde durmuşlardır. Bu düşünceye kaynaklık eden başka ayetler de vardır. Mesela 'Allah size öğretir', 'Allah sizin için Furkan yaratır' şeklindeki ayetler bu kapsamda yorumlanır. Öyleyse bir sufünün ilgisi sürekli amele dönüktür ve amel yaptıkça bilgisinin artacağını bilmelidir. Bu düşünceyle sufiler ayetleri amelî amaçla okumayı sürdürmüşlerdir. Bu düşüncenin tabii neticesi ise Kuran'ı en çok en ahlaklı ve amelleri en çok yerine getirenle-

rin anlayabileceğidir. Burada sufiler Hz. Peygamber hakkında söylenen 'Onun ahlakı Kuran'dı' hadisine sıkça atıf yaparlar. Bir insanın ahlakının Kuran olması ile o Kuran'ın kendisine inmesi ve onun anlaşılması sufilere göre birbirini istilzam eden durumlardır. Aynı zamanda bu durum sufiler için bir ideali temsil eder. Başka bir ifadeyle Hz. Peygamber hakkında söylenen şey her insan için bir ideal olmalıdır. Peki, bu nasıl olacaktır?

Buradan hareketle sufilerin tenzil ve inzal ayrımı yaptıkları bir noktaya ulaşırız. Kuran'ın Peygambere inmesine *inzal* diyoruz. Peygamberden başka bir insanın bu inzalden bir nasibi olamaz. Fakat inzal ile birlikte bir de tenzil vardır. *Tenzil* indirilmiş olan ayetler sanki yeni iniyormuş gibi insanın kalbine indirildiğini var saymaktır. Bunu ifade ederken sufilerin kullandığı bazı ifadeler yanlış anlaşılmaya müsaittir ve bir tür nebilik iddiasında buldukları izlenimini verebilir. Ancak İbnü'l-Arabî'nin velayet/nübüvvet arasında kurduğu kesin ayrım bu yanlış anlamaların önünü alacak mahiyettedir. Her şeyden önce söylenmesi gereken şey, nübüvvetin sona erdiği ve nübüvvetin kaynağı olan vahyin nüzulünün söz konusu olamayacağıdır. Fakat vahiy her defasında mümin kul kalbine yeniden indirilir. Buradan tenzil tabirinin anlatma, yani tefhim ile aynı anlamda kullanıldığı açıktır. Esas itibarıyla tenzil tabiri ilk sufilerin ifadelerinde farklı bağlamlarda geçer. Mesela sufiler bilgileri Allah'tan almaktan, Kuran'ı Allah'tan öğrenmekten söz ederlerken bu tabiri kullanmış sayılırlar. Ancak bundan daha önemlisi *istizhar* tabiridir. '*İstizhar*'²⁵ inzal edilmiş Kuran'ın insandan çıkartılması demektir ve 'Kuran ile insan arasında kurulan ayniyetin tabii bir neticesidir.

Sonuç

Tasavvuf İslam bilimleri arasında geç teşekkül eden bir bilimdir. Daha doğrusu tasavvufun bir ahlak ve amelî hareket olarak doğuşu ile bilim olarak gelişmesi arasında farklılıklar vardır. Tasavvuf ancak ahlaki ve amelî devrin ardından ortaya çıkan sorunları çözmek üzere nazari bir dile yönelme ihtiyacı duydu. Bu nedenle tasavvufun ilk dönemlerinde daha çok olmak üzere sufilerin metinlerinde 'savunma' ve buna bağlı olarak da 'açıklama-gizleme' tavrı yaygındır. Bunun çeşitli sebepleri olmuştur. Bu bağlamda fıkıh-kelam geleceğinin baskılarından söz edilebileceği kadar bilim olmanın gerektirdiği bazı yükümlülüklerden kaçınma hali de etkili olmuştur. Tasavvuf bir yandan bilim haline gelmek istiyor, öte yandan müntesipleri arasından bilim yapabilme kabiliyeti olmayan insanların bulunabileceğini ve hatta bunların en ileri makamlara ulaşabileceğini kabul ediyordu. Bu çelişki tasavvuf tarihinde sürekli ortaya

25 Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütühat-ı Mekkiyye*, (çev. Ekrem Demirli), Litera Yay., İstanbul 2008-2009, XI, 183; VII, s. 423 vd.

çıkan bir çelişkidir. Etkili sufilerin önemli bir kısmı tabii olarak bilim geleneğinden gelmeyen ve hatta bilim yapabilecek bir kabiliyete sahip olmayanlardı. Ancak tasavvuf nazarî bir bilim haline gelme sürecinde de velüd yazarlar ortaya çıkartmış, çok önemli bir literatür alanı geliştirmiştir. İşari tefsirler de bu literatürün önemli bir kısmını teşkil ederken aynı zamanda bahsettiğimiz sorunları da havi olmuştur. Bu sorunu 'beyan-gizleme' paradoksu olarak ifade etmek mümkündür. Sufilerin dini otorite ile ilişkileri dikkate alındığında işaret, tefsirin yanında ikincil bir yorum yöntemi olarak tebarüz etti. Ancak İbnü'l-Arabi'yle birlikte yeni bir tasavvuf anlayışı ortaya çıktı. Bu anlayış esas itibarıyla tasavvufun metafizik dönemine karşılık gelir. Bu dönemde tasavvuf 'beyan-gizleme' paradokslu bir dilden 'tahkik' esaslı bir dile yönelmiş, işaret kesinliğe dönüşmüş, fer asıl haline gelmiştir. Bütün bunlar ise insan-Tanrı ilişkileri başta olmak üzere geniş bir varlık yorumunun sağlanmasıyla yapılabilmektedir. Bu itibarla 'işaret' kavramı tasavvufun tekâmüle doğru giden seyrini üzerinden takip edebileceğimiz merkezi bir kavram olarak kabul edilmelidir.

Kaynakça

- Ateş, Süleyman, *İşari Tefsir Okulu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1998.
- Demirli, Ekrem, *Sadreddin Konevi'de Bilgi ve Varlık*, İz Yay., İstanbul, 2005.
- _____ *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, Kabcacı Yay., İstanbul, 2011.
- İbnü'l-Arabi, Muhyiddin, *Fusûsu'l-Hikem*, (çeviri ve şerh: Ekrem Demirli), Kabcacı Yay. İstanbul, 2006.
- _____ *Fütubat-ı Mekkiyye*, (çev. Ekrem Demirli), Litera Yay., İstanbul, 2006-2012, I-XVIII.
- Kelâbâzî, *et-Taarruf: Doğuş Devrinde Tasavvuf*, (çev. Süleyman Uludağ), Dergâh Yay., İstanbul, 1992.
- Konevî, Sadreddin, *İ'câzü'l-beyân fî tevîli'l-ümmi'l-Kur'ân: Fatiha Suresi Tefsiri*, (çev. Ekrem Demirli) İz Yay., İstanbul, 2002.
- Kuşeyrî, Abdülkerim, *Kuşeyrî Risâlesi: Tasavvuf İlmine Dâir*, (çev. Süleyman Uludağ), Dergâh Yay., 3.bsk., İstanbul, 1999.
- _____ *Letâifü'l-işârât*, (thk. İbrâhim Besyuni), el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 2. Bsk., Kâhire, 1981, I-II.
- _____ *Nahvu'l-Kulûb*, (Tahkik ve şerh: İbrahim Besyuni-Ahmed Ale-müddin el-Cendi), Mektebetü'l-Âlemi'l-Fikr, Kâhire, 1994.
- Tirmizî, Hakîm, *Beyânü'l-fark beyne's-sadri ve'l-kalbi ve'l-fuâdi ve'l-lübbi: Kalbin Anlamı*, (çev. Ekrem Demirli), Hayy Kitap, 2. Bsk., İstanbul 2009.
- Tüsî, Ebû Nasr Serrâc, *eLüma': İslam Tasavvufu*, (çev. Hasan Kamil Yılmaz), Altınoluk Yay., İstanbul, 1996.
- Uludağ, Süleyman, "Kuşeyrî", *DİA*, XXVI, 473-475.

HULÂSATÜ'L-HAKÂYİK'TA İRANLI ŞAİRLER

A.Hilâl KALKANDELEN (*)

ÖZ

Mutasavvif, şair, şeyh Muhammed Lutfi Efendi; halk arasında "Alvar İmamı", "Efe hazretleri" unvanıyla meşhurdur. Erzurum'un Hasankale ilçesi Kındığı köyünde doğmuştur. İlk tahsilini babası Hoca Hüseyin Efendi'den almış, Erzurum'un tanınmış bazı âlimlerinin derslerine katılmıştır.

Şiirlerini Türkçe, Arapça ve Farsça olarak yazmış olup, bunlar "Hulâsatü'l-hakâyik" adlı eserde oğlu tarafından bir araya getirilmiştir.

Alvarlı Muhammed Lutfi'nin şiirlerinde Firdevsî, Enverî, Sa'dî, Mevlânâ ve Hâfız gibi birçok İranlı şairden izlere de rastlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Alvarlı, Erzurum, İranlı şairler.

ABSTRACT

Iranian Poets in the Hulâsatü'l-Hakâyik

Mystic, poet, shekh Muhammad Lutfi; among people is famous for "The imam of Alvar", "Hazrat Efe". He was born in Erzurum, Hasankale, Kındığı. He received his first education from his father Hodja Huseyin, he participated in classes of some well known scholars of Erzurum.

Poems in Turkish, Arabic and Persian is written in the "Hulâsatü'l-Hakâyik" combined by his son.

In the poems of Muhammad Lutfi from Alvar observed many Iranian poets such as Firdevsi, Enveri, Sa'di, Mevlânâ and Hâfız.

Keywords: From Alvar, Erzurum, Iranian poets.

* Yrd. Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Tarihi ve Sanatları Bölümü Türk İslam Edebiyatı Anabilim Dalı. e-mail: ahilal@atauni.edu.tr

Giriş

Alvarlı Muhammed Lutfi (1868-1956), 1891 yılında Hasankale'de imamlığa başlamış, aynı yıl babasıyla birlikte Bitlis'te Nakşibendî şeyhi Muhammed Pîr-i Küfrevî'ye intisab etmiştir. Riyâzetini tamamladıktan sonra Hasankale'de görevine devam eden Alvarlı, Erzurum-Dinarkom, Tercan-Yavi köylerinde imamlık yapmış, Erzurum'un kurtuluşundan sonra 1939 yılına kadar Hasankale-Alvar köyünde yaşamış, cenazesi de oraya defnedilmiştir. Oğlu Seyfettin Mazlumoğlu tarafından derlenen şiirleri *Hulâsatü'l-hakâyyık* adıyla yayımlanmıştır. (İstanbul 1974) Bu divanda çeşitli nazım şekilleriyle yedi yüzü aşkın şiir vardır. Bunlardan bir kısmı bestelenmiştir.¹

Hulâsatü'l-hakâyyık, şairin sanatı yanında dinî, tasavvufî, ahlâkî düşüncelerinin yoğun olduğu şiir dünyasıdır. Bu dünyada divan edebiyatı ile halk edebiyatını bir arada görmek mümkündür. Divan edebiyatı tarzındaki şiirleri hisli, hikmetli, manalı; halk edebiyatı tarzındaki şiirleri de bir o kadar zevkli, neşelidir. Toplumsal, ahlâkî olaylar, siyâsî baskılar, sel, kıtlık onun şiirlerinde bahsettiği konulardır. Alvarlı bu konuları itikad, amel, ahlâk cihetiyle yansıtmıştır; çünkü o toplumun rehberi, mürşidi, en önemlisi koruyucusudur.

Hulâsatü'l-hakâyyık'ta İranlı şairlerden Firdevsî (ö. 411/1020), Enverî (ö.1184-1187), Mevlânâ (ö.672/1273), Sâdî (ö.1292) ve Hâfız-ı Şîrâzî (ö.1390?)'nin adları, yine onların eserleri *Mesnevî* ve *Şâhnâme* zikredilmektedir. Eserde Firdevsî üç kere, eseri *Şâhnâme* üç kere; Enverî iki kere; Sâdî üç kere; Mevlânâ iki kere, eseri *Mesnevî üç kere*; Hâfız-ı Şîrâzî de bir kere geçmektedir. Alvarlı'nın gözüyle tanıtılacak olan bu şairlerin zikredildiği yerler belirtilirken, şairlerin hayatları ve eserleri hakkında kısa bilgiler de verilecektir.

Firdevsî ve Şâhnâme

Firdevsî, İran edebiyatında kahramanlık şiir tarzını zirveye çıkararak, İran'ın millî şairidir. O, İran tarihi, kültür ve medeniyeti, felsefe ve islâmî bilimler konusunda son derece birikimlidir.² Dili sade ve akıcıdır, güzel lafızları seçmede, uyumlu tamlama ve cümle kurmada takdire şayandır. O, İranlı sûfler tarafından güzel ifadelerle övülmüştür. Pek çok şair ve yazar onu hekîm, üstâd, söz ustası ve dânâ sıfatlarıyla nitelendirmişlerdir. Alvarlı da diğer şairler gibi onu şiirinin güzelliğiyle, bilgisiyle, irfaniyle şöyle ele almıştır:

*Nice bin Hassân-ı sâni Tûsî Firdevsî gibi
Şi'r ile meclis-i irfân içre aldı kıymetî³*

1 Kıyıcı, Selahattin, "Alvarlı Muhammed Lutfi Efendi", *DİA*, İstanbul 1989,II, 552.

2 Firdevsî, *Şâhnâme*, çev: Prof. Necati Lugal, Kabalcı Yay., İstanbul 2009, s. 17.

3 Hâce Muhammed Lütî, *Hulâsatü'l-hakâyyık ve Mektûbât-ı Hâce Muhammed Lutfi*, Efe Hazretleri Vakfı Yay., İstanbul 2013, 537/2.

İran'ın millî destanı *Şâhnâme*'nin müellifi olarak Firdevsî, birçok divanda “adını eseriyle ölümsüzleştiren insan” olarak zikredilir. Bu özelliğiyle *Şâhnâme* ve dolayısıyla Firdevsî, Alvarlı tarafından eserinde en çok zikredilen İranlı şairdir.

Şâhnâme Allah'ı öven beyitlerle başlamaktadır, ardından aklı övüş, âlemin yaratılışı, insanın yaratılışı, güneşin, ayın yaratılışı, Hazreti Peygamberi ve ashabını övüş, *şâhnâmenin* yazılışı ile devam etmektedir. İran tarihi ve konuları mitolojik ve tarihî akışıyla aktarılmış, yeri geldiğinde çeşitli öğütler ve özlü sözler de kullanılmıştır. Firdevsî, İran milletinin gelenek ve göreneklerini, millî, dinî, ahlâkî değerlerini, kahramanlık serüvenlerini, aşklarını en veciz şekilde ifade etmiştir. Bu açıdan Alvarlı da âşıkların sırlarını ancak *Şâhnâme*'nin söyleyebileceğini şöyle dile getirmektedir:

*Âşıkân esrârını Şâh-nâme söyler söylese
Bezmi-meyde bâde-i gül-fâme söyler söylese⁴*

Yine bir başka beyitte Alvarlı, o cilveli altını (yüzü) gösteren zülfün her bir telinin *şâhnâme* olduğunu ifade etmektedir:

*O zülf-i zer nümâyîş cilve mendân
Yazar her bir teli bir şâhnâme⁵*

İskender'in İran'da egemen oluşu ve ilginç hayat hikâyesi, *Şâhnâme*'nin ünlü destanlarından. Alvarlı da İskenderlere yazıldığını söylediği *Şâhnâme*'yi güzelin her telinin yazdığını şöyle belirtmektedir:

*Her teli bir Şâh-nâme yazmış İskenderlere
Gerdeninde halları âlemde bir şân eylemiş⁶*

Enverî

Enverî, Fars edebiyatının büyük kaside ustalarındandır. O genellikle sözün sade, anlaşılır olmasına dikkat etmiştir. Şiirleri bazen günlük konuşmanın bir bölümü şeklinde bazen de şerhe muhtaç olunacak türdedir. Övgü, hiciv, vaaz ve temsil gibi tüm dallarda manayı ve toplumsal eleştiriyi en iyi kullananlardandır. İran edebiyatında Fars şiirinin üç peygamberinden biri kabul edilir. Bu konuda şu ifade kullanılır: “*Her ne kadar bir daha peygamber gelmeyecekse de şiirde üç kişi peygamberdir. Bu herkesin kabul ettiği ve inandığı bir sözdür:*

4 Muhammed Lütfî, *a.g.e.*, 417/1.

5 Muhammed Lütfî, *a.g.e.*, 452/5.

6 Muhammed Lütfî, *a.g.e.*, 285/2.

*Firdevsî, Enverî, ve Sa'dî*⁷. Bunu Alvarlı da kabul etmiş olacak ki üç şairi o da iki beyitte bir arada zikretmektedir.

Enverî, Firdevsî ve Sa'dî, İran'ın en büyük şairlerindendir. Şiirlerinin güzelliği sebebiyle söz konusu edilirler. Bu şairlerin sözlerinin güzel sûreler, dualar olduğunu Alvarlı şöyle ifade etmektedir:

*Enverî, Firdevsî, Sa'dî nice bin emsâlleri
Kevser-i cennât-ı âcil sözleri vird-i cemîl⁸*

Yine başka bir beyitte Alvarlı; Enverî, Sa'dî ve Firdevsî gibi nicelerinin hikmet ilmini şiir ile göstermelerini dile getiriyor, bu şairlerin felsefeye vakıf olduklarını vurguluyor.

*Nice Enverî vü Sa'dî dahî Firdevsî gibi
Gün gibi gösterdiler şi'r ile ilm-i hikmeti⁹*

Mevlânâ ve Mesnevî

Alvarlı, Mevlânâ'dan Molla Celâleddîn ve Mollâ-yı Rûm lakaplarıyla bahseder. Kaynaklarda belirtildiği üzere Mevlânâ ile Muhyiddin İbnü'l-Arabî Şam'da bir süre bir araya gelip sohbet etmişlerdir.¹⁰ Alvarlı bunu ifade ederken, Molla Celâleddîn lakabıyla da Mevlânâ'yı suyu bol olan nehir sıfatıyla vasfetmektedir:

*Molla Celâleddin nehr-i füyûzât
Vâridât-ı kâmil sâhib-fütûhât
Aşk-ı Mevlâ ile olmuş zuhûrât
İbn-i Arabî ile meydân iledir¹¹*

Başka bir beyitte Alvarlı, Mevlânâ'yı Mollâ-yı Rûm lakabıyla zikretmektedir. Burada Mevlânâ hidayet şarabının kadehidir; yani o, doğru yola ulaşmada çeşitli unsurları, düşünce ve tasavvurları vermek üzere bir vasitadır:

7 Zebîhullâh Safâ, *İran Edebiyatı Tarihi*, çev: Hasan Almaz, Nüşa Yay., Ankara 2002, I, 217.

8 Muhammed Lütfî, *a.g.e.*, 321/5.

9 Muhammed Lütfî, *a.g.e.*, 501/4.

10 Feridûn b. Ahmed Sipehsâlâr, *Risâle-i Sipehsâlâr Der Menâkib-i Hazret-i Hüdâvendigâr*, Tahran 1385, s. 21.

11 Muhammed Lütfî, *a.g.e.*, 148/27.

*Mey-i ma'nâ-yı hidâyet câmidir Mollâ-yı Rûm
Kâ'betullâh-ı hakikat vâcib oldu hürmeti*¹²

Mesnevî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin uzun yıllar süren bir çalışmasının ürünüdür. Altı defter/cilt hâlinde, yaklaşık olarak yirmi altı bin beyti ihtiva eden eser, asırlarca ilgi ve dikkatleri üzerine çekmiş, çeşitli şerhleri, tercümeleri, seçmeleri yapılmıştır. Daha çok Türkçe ve Farsça olmak üzere, çeşitli dillerde yazılmış kırkın üzerinde şerhi bulunmaktadır. Eserde dinî ve tasavvufî bilgiler bilgilendirici ve öğretici bir yolla verilmektedir.

Sa'dî

Sa'dî, İran edebiyatının en büyük şairlerindedir. XII-XIII. yüzyıl şairlerinin aksine şiirlerinde Arapça terkip ve cümleler çok değildir. Eserlerinde Farsça'da kullanılan Türkçe kelimelere de yer vermiştir. Şiir ve nesri akıcıdır, gazeli müstakil bir edebî tür olarak mükemmelliğe ulaştırmıştır. Manzum ve mensur eserlerinde eskiden beri yaygın olarak kullanılan atasözlerinden faydalanmış, toplumun düşünce ve isteklerine tercüman olan sözler, atasözü halinde günümüze kadar gelmiştir. Sa'dî'nin tesiri Fars edebiyatıyla sınırlı değildir. O, Türk ve Urdu edebiyatıyla Batı dünyasında da izler bırakmıştır. Alvarlı, üç beyitte yer verdiği Sa'dî'yi şiirinin güzelliğiyle ele almış, güzeli ancak Sa'dî gibi bir erin vasfedeceğini şöyle ifade etmiştir:

*Lutfî letâfetli güzel intihâb-ı rûz-i ezel
Vasf edemez anı gazel Sa'dî gibi er olmalı*¹³

Hâfız

Hâfız, İran edebiyatının en büyük lirik şairlerindedir. Her türlü ilmî, ah-lâkî, felsefî mazmunları ihtiva eden gazelleriyle şöhrete ulaşmıştır. Bu gazeller arasında başka şairlerin beyitleri de yer almaktadır. Dili tekellüfsüz ve sadedir. Türk divan şiirine büyük bir etkisi olmuştur. XIV ve XV. yüzyıl divan şiirinde Hâfız'ın şiirlerinin tercümesi denilecek kadar benzerlik gösteren gazeller vardır. Bazı şairlerde bu benzerlik tazminler ve farklı söyleyiş tarzıyla kendini göstermektedir. Fuzûlî'nin şiirlerinde de Hâfız tesirinin olduğu beyitler bulunmaktadır. Alvarlı da bu etkiyi feyz olarak nitelendirmiş ve bunu şöyle ifade etmiştir:

*Hâfız-ı Şîrâzî'den almış Fuzûlî feyzini
Bu muhabbet nehri ile dilleri şâd eylemiş*¹⁴

12 Muhammed Lütfî, *a.g.e.*, 501/5.

13 Muhammed Lütfî, *a.g.e.*, 483/7.

14 Muhammed Lütfî, *a.g.e.*, 283/5.

Sonuç

Alvarlı'nın bu İranlı şairleri özellikleri ile dile getirmesi, onları şiirinde güzel ve akıcı şekliyle anması onun sadece kendi zamanı şairlerini değil, İranlı şairleri de çok iyi tanıdığı ve bize de aynı şekilde tanıttığını göstermektedir. O, Firdevsî'yi hekim, üstad, usta ve dâna gibi vasfeden diğer şairler gibi bilgisiyle ele almış, *Şâhnâme*'den bahsederken eseri iyi tanıdığını ortaya koymuştur. İran'ın en büyük şairleri Enverî, Firdevsî ve Sa'dî'yi anlatırken onların sözlerine duâ ve sûre diyerek çok güzel teşbihler yapmıştır. Mevlânâ ve *Mesnevî*'yi en belirgin özellikleriyle ortaya koymuş, şiiriyle Mevlânâ ile Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin sohbetlerine vâkıf olduğunu da göstermiştir. Yine O, Hâfız'ın Divan şiirine etkisini feyiz olarak görmüş, bunu da şiirine çok güzel şekilde yansıtmıştır.

Kaynakça

- Amîd, Hasan, *Ferheng-i Amid*, Tahran 1363 hş.
- Bihîştî, Muhammed, *Ferheng-i Saba*, Tahran 1365 hş.
- Develloğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat*, Ankara 1998.
- Hâce Muhammed Lutfî, *Hulâsatü'l-Hakâyk ve Mektûbât-ı Hâce Muhammed Lutfî*, İstanbul 2013.
- Firdevsî, *Şâhnâme*, çev. Prof. Dr. Necati Lugal, İstanbul 2009.
- Kanar, Mehmet, *Farsça-Türkçe Sözlük*, İstanbul 1998.
- Kanar, Mehmet, "Firdevsî", *DİA*, İstanbul 1996, XIII.
- _____, *Hâfız Divanı* I-II, çev. Prof. Dr. Mehmet Kanar, İstanbul 2011.
- Kıyıcı, Selahattin, "Alvarlı Muhammed Lütfî Efendi", *DİA*, İstanbul 1989, II.
- Köprülü, M.Fuad, *Edebiyat Araştırmaları I*, Ankara 1966.
- Levend Ağâh Sırrı, *Divan Edebiyatı*, İstanbul 1980.
- Mevlânâ Celâluddin-i Muhammed Belhî, *Mesnevî-yi Ma'nevî*, (nşr. Reynold A. Nicholson), Tahran 1384 hş.,
- Onay, Ahmet Talât, *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı* (haz.Cemal Kurnaz), Ankara 2000.
- Pala, İskender, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, Ankara 2004.
- Sa'dî-i Şîrâzî, *Kulliyât-ı Sa'dî*, (nşr. Nizâmuddîn Nuri), Tahran 1386hş.
- Sa'dî-i Şîrâzî, *Bustân* (tsh. Muhammed Ali Furuği), Tahran 1382 hş.
- Safâ, Zebihullah, *Târih-i Edebiyyât Der İrân*, Tahran 1371 hş..
- Sîrûs, Şemîsâ, *Ferheng-i Telmihât (İşârât-ı Esâtîrî, Dâstânî, Târihî, Mezhebî, Der Edebiyyât-ı Fârsî)*, Tahran 1386 hş.
- Şemseddin Sâmî, *Kâmûsü'l-A'lâm*, İstanbul 1889, II, 1420.
- Türk Dünyası Edebiyat Kavramları ve Terimleri Ansiklopedik Sözlüğü*, Ankara 2001.
- Yazıcı, Tahsin, "Hâfız-ı Şîrâzî", *DİA*, İstanbul, 1996, XV.
- Yıldırım, Nimet, *Fars Mitolojisi Sözlüğü*, İstanbul 2006.
- Zavotçu, Gencay, *Divan Edebiyatı Kişiler-Kişilikler Sözlüğü*, Ankara 2006.

GAYE- ANLAM BAĞLAMINDA KENDİNİ GERÇEKLEŞTİRMEK

Behlül TOKUR (*)

ÖZ

Bu makale gaye-anlam bağlamında Tasavvufta yer alan nefis mertebelerinin nasıl psikoterapik bir işlev gördüğünü konu almaktadır.

Makale, bütünleşme ve iç evrim yolunda insan-ı kâmil yolcusunun geçeceği yedi mertebenin tasavvufta ruhsal gelişimin ilerleme aşamaları olarak işlev gördüğüne ve her aşamanın kişiliğin daha mükemmel bir seviyeye dönüşümüne katkıda bulunduğuna yer vermekte ve bu bağlamda kendini gerçekleştirme ve gaye-anlam ilişkisi üzerinde durmaktadır.

Anahtar Kelimeler: *Gaye, Anlam, Kendini gerçekleştirmek, Nefis mertebeleri*

ABSTRACT

Self Actualization in terms of Aim-Meaning

This article discusses how nefis stages ,which takes places in mysticism in terms of aim-meaning, function as psychotherapy

The article gives place seven stages which insan-ı kamil passenger will pass in the path of integration and internal evolution and each stages function as development stages of spiritual progress in Sufism and contributes to a greater level of personality transformation, so the article focus on self actualization and aim-meaning relationship

Keywords : *Aim, Meaning, Self Actualization, Nefis stages*

* Yrd. Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi. e-mail: behlultokur@hotmail.com

Varlık düzeylerini incelediğinde, dört varlık düzeyinin edilgenlikten etkinliğe doğru bir hareket halinde olduğu görülebilir. “En aşağı düzeyde “madenler” veya cansız madde düzeyinde salt edilgenlik vardır. Bir taş tamamen edilgendir, hiçbir şey yapamaz, hiçbir şey düzenleyemez ve hiçbir şey kullanamaz. Bir bitki bütünüyle olmasa da esas olarak edilgendir, sınırlı bir uyarılma yeteneği vardır; ışığa doğru bütün ve köklerini topraktaki nem ve gıdalara doğru uzatır. Hayvan düzeyinde şuurun görünmesiyle beraber, edilgenlikten etkinliğe doğru bir kayma olur. Sadece ışığa doğru tedrici bir dönüş değil, gıda temin etmek veya tehlikeden sakınmak için süratli hareket söz konusudur. İnsan düzeyinde ise “Ben” diyebilen bir kişi kendi çevresi ve dolayısıyla hayatı üzerinde denetim kurarak, eşyayı kendi amaçları için kullanabilir. Kendinin farkında olma gücü onu, irade, yani ortada hiçbir fiziki zorlama, hiçbir fiziki dürtü ve hiçbir güdüleyici güç bulunmadan hareket edebilme kuvveti verir.”¹

Her ne kadar bilinmezlerle dolu olsa da, “İnsan” adını alan canlının ayırıcı en temel özelliklerinden biri onun kendi varlığının farkında olması, bir başka deyişle ben bilincine sahip olmasıdır. Bu sayede o, bir ben- ben olmayan ayrımına varır, ben olmayana, yani çevresine nesne olarak bakar, onu anlamlandırır ve bilir. Ben olmayanın bu bilgisi, ben bilincine sahip olan varlığın bu kez kendisine bakmasına, kendisini anlamlandırması ve bilmesi katılır. Böylece insan, dünyadaki yerini belirleyebilir.²

Çevresini değiştirebilen, dünya ve evrene açılan, konuşan ve yaratıcı düşünme yeteneği olan, deney dünyasını aşabilen, kendisinin ve evrenin bilincine varmış, eylemlerinden sorumlu olan³ insanın hayatı, gayesi ile belirlenmiştir. İnsanın bütün etkinlikleri her zaman için var olan belli bir gayeye doğru yönelmedikçe, etkinliklerini belirleyen, değiştiren ve sürekliliğini sağlayan bir gaye bulunmadıkça, bir insanın düşünmesi, istemesi ve hayal kurması çoğu zaman mümkün değildir. İnsan hayatının bedensel ve ruhsal etkinliklerinin temeli işte budur. Bir ruhsal gelişme, ancak var olan bir gayeyle daha iyi anlaşılabilir.⁴ Zira bireyi geleceğe, dolayısıyla hayata, amaçladığı hedefler bağlar.

Kendini gerçekleştirmek kavramının gaye- anlam bağlamında incelendiği bu makalede kendini gerçekleştiren (İnsan-ı kamil) insan tipi üzerinde durul-

1 Schumacher, Erik F., *Aklı Karışıklıklar İçin Kılavuz*, Çev. Mustafa Özel, İz Yayınları, III. Baskı, İstanbul 1999, s. 14.

2 Soykan, Ömer Naci, “İnsanın Dünyadaki Yerini Yeniden Sorgulaması Üzerine”, *Felsefe Dünyası*, 2001/1, s. 11.

3 Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1979, s. 102.

4 Adler, Alfred, *İnsan Tabiatını Tanıma*, Çev. Ayda Yörükkan, Türkiye İş Bankası Yayınları, İkinci Baskı, 1995, s. 118.

muş ve bu anlamda tasavvuf tarafından sistematize edilmiş nefis mertebelerinin nasıl psikoterapik bir işlev gördüğüyle ilgili kısa ve öz bilgiler verilmiştir.

a. Gaye - Anlam

İnsan, sahip olduğu değer ve inançlar çerçevesinde gayesini şekillendirmeye çalışır. “Benim için önemli olan nedir?” sorusuna verilecek cevap değer ve inançları, dolayısıyla da yaşam gayesini ortaya koyar. Cevaplar iş ve kariyer, aile, hobiler, ilgiler, kişisel gelişim, ruhsal konular veya din gibi birçok alanı kapsayabilir. Onlardan her biri yaşam içinde mevcuttur ama birey, genelde bunlardan birini ötekilere tercih etme eğilimi içinde olur.

İhtiyaçlar hiyerarşisi teorisinin sahibi hümanist psikolog Maslow, hayatının sonlarına doğru kendisiyle yapılan bir söyleşide teorisinin yeniden gözden geçirilmeye ihtiyacı olduğunu belirtmiştir. Çünkü o, özellikle aşağı düzeydeki tüm fiziksel ihtiyaçlarını karşıladığı halde kendini gerçekleştirememiş genç insanlar görmüş, yüksek düzeydeki ihtiyaçlar tahmin edildiği gibi çıkmamıştı. Kimileri tüm temel ihtiyaçları karşılandığı halde canı sıkın, mutsuz ve tasalıydı.⁵ Sadece maddi bir çerçeveye içine sıkıştırılmış ihtiyaçların, insanın kendisini gerçekleştirme serüveninde yeterli ve etkin olması beklenemez.. Bu noktada logo terapinin korucusu Victor Frankl “Kendini aşma” kavramını ileri sürerek, kendini gerçekleştirme teorisini bir üst seviyeye taşımıştır. Bu anlamda O, geliştirdiği yeni kavramla öteden beri savunduğu kendini gerçekleştirme düşüncesini daha önce eksik kalan “kutsal” bağlamını gündeme getirerek tamamlamış ve böylece insanı mükemmellik arayışında kendi ötesine taşımıştır.⁶

İnsanın var oluşunu, en üst seviyede anlamlı kılabilmesi büyük ölçüde “kendini aşma” sürecinde göstereceği başarıya bağlıdır. Kendini aşma, insanın, kendinin dışında veya ötesinde bir şeye, bir insana, bir amaca veya inanca yönelmesi, bu uğurda kendini adanması anlamına gelir. İnsan, var oluşunun derinliklerinde kök salmış bu yeteneğini güncelleştirdiği andan itibaren kişiliğinin gizli yönlerini keşfedebilir ve onları en üst seviyede pekiştirebilir.⁷

Hayatın anlamı sorunu sadece insana özgü bir sorundur. Her insan, bilecek ya da bilmeyerek, fakat her durumda anlam arayan bir varlıktır. Çünkü yaratılış gereği bir “anlam” a inanmak zorundadır. Bu noktada “anlam” inancı, insanüstü, manevi bir kategoride yer alır. İnsan nefes aldığı sürece olumlu-

5 Wilcox, Lynn, *Sufizm ve Psikoloji*, Çev. Orhan Düz, İnsan Yayınları, İstanbul 2001, s. 176.

6 Bahadır, Aldülkerim, *İnsanın Anlam Arayışı*, İnsan Yayınları, İstanbul 2001, s. 31

7 Frankl, Victor, *Duyulmayan Anlam Çılgılığı*, Çev. Selçuk Budak, Öteki Yayınevi, II. Baskı, Ankara 1994, s. 29.

olumsuz, iradeli-iradesiz tüm tutum ve davranışları anlam bulmaya yöneliktir. İntihar teşebbüsünde bulunan kimse bile, ölümle sonuçlanacak bu hareketine “anlam” yüklemiştir. Başka bir ifadeyle kendisi için yaşamak ne kadar anlamsızlaşmışsa, ölmek o derece anlam kazanmıştır.⁸

Transpersonel ve gelişim psikolojisi alanındaki yeni katkılar, yetişkin hayat döngüsü üzerinde odaklanarak insan yaşantısı içinde aşkın bir boyutun var olduğunu öne sürmektedir. Bu boyut, birey kendi kişisel varlığının anlamını sorguladığında ve benliğini daha geniş bir ontolojik bağlam içine oturtmak istediğinde ortaya çıkmaktadır. İnsan yaşantısının bu vechesi manevi boyut olarak kavramlaştırılabilir ve burada gelişimin yeni bir evresi görülebilir.⁹ Tolstoy’un, “Artık, sadece yaşantımın bir anlamı olduğundan emin olduğum zamanlarda yaşamdan bir tat alıyorum”¹⁰ ifadesindeki sır perdesi de bu noktada aydınlanır ki; yapılan araştırmalar bunu destekler niteliktedir:

Amerika’da intihar girişiminde bulunan 60 öğrenci üzerinde yapılan bir araştırmada, öğrencilerin %85’inin intihar girişimlerine gerekçe olarak “yaşamın anlamsız gözüktüğünü” ifade etmişlerdir. Ama daha da önemlisi, yaşamı anlamsız gören bu öğrencilerin %93’ünün aktif bir sosyal yaşamları vardır, akademik performansları yüksektir ve aileleriyle ilişkilerinin normal olmasıdır.¹¹

Fransa’da yapılan bir başka kamuoyu araştırmasına göre insanların %89’u, insanın uğruna yaşayacağı bir şeye ihtiyaç duyduğunu kabul etmiştir. Buna ek olarak araştırmaya katılanların %61’i, yaşamlarında, uğruna ölmeye bile hazır oldukları bir şey ya da bir insan bulunduğu yolunda sözler söylemiştir.¹²

Bir başka istatistiksel araştırma kırk sekiz üniversitede 7948 öğrenci üzerinde Johns Hopkins Üniversitesinden sosyal bilimciler tarafından yürütülmüş; öğrencilere “Kendileri için neyin çok önemli” olduğu sorusuna öğrencilerin %16’su çok para kazanma, buna karşılık %78’i ise ilk hedeflerinin yaşamında bir amaç ve anlam bulmak şikkını işaretlemişlerdir.¹³

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı gibi anlam ve amaç kavramları bir-biriyle yakından ilişkilidir. Eğer bir şey, birey tarafından anlamlı bulunuyorsa, ancak o şeyle ilgili bir takım davranışlarda bulunmayı amaç edinebilir. An-

8 Bahadır, s. 14-15.

9 Sayar, Kemal, *Sufi Psikolojisi*, İnsan Yayınları, III. Baskı, İstanbul 2003, s. 12.

10 Tolstoy, *İtirafılarım*, Çev. Ahmet Özpınar, Aden Yayıncılık, İstanbul, s. 31.

11 Frankl, Duyulmayan Anlam Çılgılığı, s. 15.

12 Frankl, Victor E., *İnsanın Anlam Arayışı*, Çev. Selçuk Budak, Öteki Yayınevi, V. baskı, Ankara 1997, s.97

13 Frankl, İnsanın Anlam Arayışı, s. 98.

lamlı bulunan bir şeyi yapmayı amaçlamak var oluşu zenginleştirebilir ve bireyi özgür kılabilir. Anlamlı bulunmayan ve dolayısıyla da amaç edinilmeyen işleri yapmak zorunda kalmak bireyi sıkabilir. Bu yüzden, gerçekten bir takım şeyleri anlamlı bulduğunda ve bunun bir uzantısı olarak bir takım amaçlara sahip olduğunda bireyin var olması, kendisini pekiştirmesi ve çevresine yararlı olması kolaylaşabilir. Bunun yanı sıra bireyin, ancak yaşamı anlamlı bulduğu anlarda var olmaktan coşku duyması mümkün olacaktır.¹⁴

Anlam arayışının en önemli özelliklerinden biri de temelde evrensel bir karaktere sahip olmasıdır;¹⁵ ancak anlam arayışında en büyük farkı yaratan sorular, bireyin kendisini adadığı geleceğin anlamının ne olduğu, yaşantısında kaçınılmaz olan ölümle yok olmayacak bir anlamın bulunup bulunmadığıdır? Her birey için maddi anlamda hedefler olmak zorundadır ama maddi anlamda hedefler gerçek anlamda hedef değildir. Onlar birer basamaktır. K. Kerim bu gerçeğin üzerinde önemle durarak; “Aile kurmanın, mal-mülk edinip biriktirmenin, güzel bineklere ve arazilere sahip olmanın dünya hayatı için kaçınılmaz hedefler olduğunu ama bütün bu hedeflerin Allah kavramı altında sıralanması gerektiğini, çünkü en güzel hedeflerin Allah katında olduğunu”¹⁶ ifade eder.

Bireyi yücelten gerçekçi bir amaç, hem bireyin kendisini geliştirmesini hem de insanlığa yararlı bir geleceğin hazırlanmasında birey olarak üzerine düşeni yerine getirmesini ifade eder. Bu noktada amaç-sorumluluk ilişkisi kendiliğinden devreye girer. Sorumluluk, amacın veya hedefin ürünlerini belirleyen en önemli unsurlardan biridir. Sorumluluğun eşlik etmediği amaçların çoğu zaman bencil ve yıkıcı eğilimlere yol açtığı açık bir vakıdır. Başkalarına hayat hakkı tanımayan (baskı, terör, cinayet...) ve mutlak kişisel çıkarlara (bağnazlık, bencillik, yoksulluk...) dayalı davranışları, sorumluluktan uzak amaçların olumsuz sonuçları olarak değerlendirmek mümkündür.¹⁷

Bireyin davranışlarının kontrollü olabilmesi ve istenilen yönde yapılabilmesi için mesuliyet duygusunun gelişmiş olması gerekir. Bunun için de bireyin bir dünya görüşüne, bir hayat anlayışına sahip olması icap eder.¹⁸

14 Dökmen, Üstün, *Varolmak, Gelişmek, Uzlaşmak*, Sistem Yayıncılık, 14. baskı, İstanbul 2005, s. 150-151.

15 Bahadır, s. 31.

16 3. Âl-i İmran, 4

17 Bahadır, s. 97-98.

18 Krech, David – Crutchfield, Richard S., *Sosyal Psikoloji*, Çev. Erol Güngör, Ötügen Yayınları, İstanbul 1980, s. 181.

Birey genelde inandığı gibi yaşama eğilimi içerisindedir. İnancına ters düşen bir iş yaptığında, kendi içindeki mahkemeye karşı sorumluluk duyar ve vicdanı onu rahatsız eder. İşte bu mahkemenin iyi işlemesi, dışındaki mahkemelere fazla gerek kalmaması için bireylerin inanç sistemleri, manevi dünyaları, sağlıklı bir din eğitimi ile geliştirilip, oluşturulmalıdır.¹⁹

Dinler, hayata anlam katan sistemlerin başında gelir. Her dinin en temel amacı, insanları kurtuluşa ulaştırmaktır. Dinler, henüz ulaşılmamış, ancak ulaşılmak istenen en yüce amaçlara işaret ederek bireyi bu amaçlar üzerinde düşünmeye ve onları gerçekleştirme yolunda aktif olmaya yönlendirir.²⁰ Amacı olmayan salt duygusal içeriğe sahip hiçbir din insanlık tarihinde var olmamıştır. Bütün dinler, insanları huzura ulaştırmaya yönelik mesajlarını amaç ve hedeflere yüklemişlerdir. İlahi dinlerin her biri aşkın varlığı, yani Tanrı'yı nihai amaç olarak takdim eder. Dini hayatın temeli, Tanrı'nın emirlerini amaç olarak algılamaktır. Bu noktada dindarın en büyük hedefi yaratıcısının tüm mesajlarını yerine getirmek ve dinin "iyi insan-iyi kul" kavramları ile tanımladığı değerli bir kişiliğe sahip olmaktır.²¹

Dinleri insanın isteklerinin, yani olmak istediklerinin bir dışavurumu olarak gören Maslow, yaşayan dinlerin varlığının da insanın kendini gerçekleştirme eğiliminin bir göstergesi olarak değerlendirir. Ona göre kendini gerçekleştiren insanların özellikleri ile dinlerin ortaya koyduğu idealler aynı doğrultudadır. Benliğin aşkınlığı, gerçek, iyi ve güzelin bir potada eritilmesi, diğer insanlara katkı, bilgelik, dürüstlük ve doğallık, bencil ve kişisel güdüleri aşma, daha alt düzeydeki tutkuların daha yüce olan için terk edilmesi, düşmanlık ve acımasızlık duygularının bırakılması gibi özellikler hem kendini gerçekleştiren insanın özellikleri, hem de dinlerin ideal hedefleri arasında yer alır.²²

"Her edimi, yaşamının en sonra edimiymiş gibi, yöneldiği amacın bilincinde olarak yaparsan, dingin ve dindar bir yaşam sürmek için ne denli az şeyin gerektiğini göreceksin."²³ diyen Stoa felsefesinin ünlü filozoflarından M. Aurelius, "İnsanla ilgili hiçbir şeyde, onu tanrısal olana, tanrısal olanı da in-

19 Şentürk, Habil, *Kişilik ve Din*, Diyanet İlkesi Dergisi, sayı:3 Temmuz, Ağustos, Eylül, 1994, s. 71.

20 Adler, Alfred, *Hayatın Anlam ve Amacı*, Çev. Kamuran Sipal, Say Yayınları İstanbul 1993, s. 56.

21 Bahadır, s. 96.

22 Maslow, Abraham, *The Further Reaches of Human Nature*, New York 1971, s. 168-169.

23 Aurelius, Marcus, *Düşünceler*, Çev. Şadan Karadeniz, Yapı Kredi Kültür Sanat Yayınları, İstanbul 2002, s. 41.

24 Aurelius, s. 54.

sansal olana bağlamadıkça başarılı olamazsın” diyerek “anlam + amaç = başarı” denklemini dine bağlamaktadır.²⁴ Çünkü yalnızca dini inanç bireyin yaşamın anlamına dair sorduğu sorulara cevaplar bulabilir ve bunun sonucunda da bireye mutlu yaşama imkanı sağlayabilir.

Dini inanç, yalnızca görülmeyen varlıkların açığa çıkması, yalnızca vahiy değildir. (Bu, inancın özelliklerinden yalnızca birinin tanımıdır). İnanç, insan yaşamının ya da anlamının öğrenilmesidir. O sayede bireyin kendi varlığını yok etmeyerek yaşamını sürdürdüğü şeydir.²⁵ Dünya üzerindeki bütün acılar, ölüm dahil, ancak bir anlam bulduğunda; yani onlar hakkında farklı bir inanç geliştirildiğinde acı olmaktan çıkarlar.

b. Kendini Gerçekleştirmek - Nefis Mertebeleri

Kur’an, özgür ve iradeli bir varlık olan insanın, aynı zamanda anlamlı, gayeli; ötesi ve deruni boyutu olan, bir bakıma büyük bir var oluş projesinin odak noktasında yer alan, gerçek anlamda var ve etkin bir özne olduğunu ortaya koymaktadır.²⁶

Allah’ın halifesi statüsü, aynı zamanda “İnsanın Allah’ın sıfatlarından pay almış olması, ilahi plandaki Allah’ın sıfatlarına insani planda sahip olması²⁷ anlamına da gelir ki bu anlamda “Allah’ın isimleri, kişilik dönüşümünün temeli” olarak nitelendirilebilir.²⁸ İslam geleneğinde kişilik dönüşümü ise “insanı kamil” kavramıyla ifade edilir. İslam’ın kişisel gelişim anlayışının öngördüğü insan tipi olan kamil insan, hem kendi hayatının hem de etrafındaki insanların hayatlarının merkezinde olan; sahip olduğu tüm vasıflarla, daha dünyadayken yüce yaratıcının rızasını kazanmış, tüm yaratılmışların ve kâinatın merkezine yerleşmiş,²⁹ “iyi söz, iyi davranış, iyi ahlak ve bilgi bakımından tam olan insandır”.³⁰

İnsanı kamil süreci “makamat” (bu sözcük önceleri kervanların duraklama yerleri olarak kullanılırdı) adı verilen ruhsal gelişim aşamalarından oluşur. Her aşama kişiliğin daha mükemmel bir seviyeye dönüşümüne katkıda bulunur.³¹ Yedi aşamadan oluşan bu süreç kısaca şöyle tasnif olunur:

25 Tolstoy, s. 66.

26 Kılıç, Sadık, *Benliğin İnşası*, İnsan Yayınları, İstanbul, s. 76.

27 Aydın, Hüseyin, *Yaratılış ve Gaye*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1987, s. 148.

28 Sayar, s. 66.

29 Şirin, Turgay, *Kişisel Gelişim Medeniyeti*, Armoni Yayınları, İstanbul 2005, s. 217.

30 Nesefi, Azizüddin, *Tasavvufia İnsan Meselesi*, Dergah Yayınları, İstanbul 1990 s. 14.

31 Sayar, s. 19.

Nefs-i Emmare: Kulu Rabbinden uzaklaştırarak kötülükleri işlemeye tahrik eden en aşağı durumdaki isyankar nefistir.³²

Nefs-i emmare, kişisel gelişim yolculuğunda bireyi yolundan döndürmeye çalışan, vicdanın sesini bastırmaya gayret eden iç sesi ifade eder. Bu nefsin adıyla sıfatlanan birey kendini gerçekleştirememiş, kısa hazların peşinden koşan, kendi üzerindeki kontrolü kaybeden kimsedir.³³ Nefsin bu çeşidiyle mücadelede mutasavvıfların öne sürdükleri çare manevi yoldaki ilk adım ya da başlangıç noktası olan “tövbe” dir. Tövbe, günahlardan uzak durmak, her türlü dünyevi kaygıdan vazgeçmektir.³⁴

Cüneyd-i Bağdadi’ye göre tövbenin üç anlamı vardır. İlki suçluluk ve pişmanlıktır ki, psikoterapide kişinin gelişime motive edilebilmesi için yapıcı bir suçluluk duygusu ve anksiyete gereklidir. İkincisi, alışkanlıklardan kurtulmaktır. Psikoterapide de sıkıntı verici alışkanlıklar ve patolojik karakter yapılarından kurtulmak önemli bir hedefdir. Üçüncüsü, kişinin kendisini haksızlık ve husumetten arındırmasıdır. Önyargı, haksızlık ve bölücülüğün tahripkâr güçlerinden özgürleşmek, bu gelişim aşamasının son hedefidir. Psikodinamik bakış açısından tövbe, bir kendini gözleme ve inceleme sürecidir ve kararlı bir pratik gerektirir. Kendini gözleme, inceleme ve dürtüleri gözden geçirme, etkin bir gelişimin önemli vecheleridir.³⁵

Nefs-i Levvame: Yaptığı kötülüklerden, Allah’ın emir ve yasaklarına karşı gösterdiği ihmal ve kusurlardan pişmanlık duymak, vicdanı acı çeken ve bu sebeple de kendisini şiddetle kınayan nefistir.³⁶

Bireyin kendini düzeltmesi, onda ancak levvame (eleştirici) özelliğinin ortaya çıkışı ile gerçekleşmektedir. Bu nokta eğitim açısından çok önemlidir. Bireyin hatalarını görmesi, onları eleştirebilmesi, onları düzeltmesinin asgari şartıdır. Burada dikkati çeken nokta, nefsin müsbet aşamalarının başlangıcı olan nefs-i levvamenin ortaya çıkış şartlarıdır. Bilindiği gibi nefs-i levvame, ancak günahkarlık psikolojisinden doğan güçlü bir pişmanlık duygusu ile işlev görmektedir. Bu psikolojiye girmek için de sanki teorik bilgi yetersiz gibi gözükmektedir. İnsanda ahlaki bilincin uyanması ve bireyin, kendini eleştirici bir tutuma ulaşması, ancak pratikten elde edilebilir bir haldir.³⁷

32 Yılmaz H. Kamil, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2000, s. 234.

33 Şirin, s. 193-194.

34 Schimmel, Annemarie, *İslam’ın Mistik Boyutları*, Çev. Ergün Kocabıyık, Kabala Yayınevi, İstanbul, s. 117.

35 Sayar, s. 20-21.

36 Yılmaz, s. 235.

37 Dodurgalı, Abdurrahman, “Nefs ve Eğitimi”, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 5, İstanbul 1998, s. 80-81.

Nefs-i levvameye denk düşen kavram “günahtan ısrarla kaçınmak ve korkmak gibi anlamlara gelen “vera”dır.”³⁸ Vera aşamasında insan-ı kamil yolcusu umudu korkuyla birlikte yaşar. Umut, önemli ego işlevlerinden birisi olarak kabul edilmektedir. İnsanların düş kırıklığına katlanmasını, arzu ve isteklerini erteleyebilmesini, gerçekliği iyi tartmasını sağlar. Umut insanı geleceği hazırlar. Arzulara takılıp kalmak ise kişilik gelişimini ketleyebilir ve ciddi psikolojik huzursuzluklara yol açabilir. Tasavvuf ehli arzuların farkına varmayı ve arzulara yatırılan güçlerin umut için yakıt, bir dönüştürücü olarak kabul edilmesi üzerinde önemle dururlar.³⁹

Nefs-i Mülhime: İlhama mazhar olan nefis demektir. Bu mertebede birey, Allah’ın lütfuyla hayır ve şerri hassas bir şekilde ayırt edebilme ve shevi duygularının aşırılıklarına direnebilme dirayetine kavuşabilir.⁴⁰

Bu aşamaya, “zühd” kavramı denk düşer. Zühd, kalbi Allah’tan ayıran her şeyi terk etmektir.⁴¹ Zühd evresi, batılı psikoterapilerde olgunluk ve kişilik bütünleşmesi evrelerine karşılık gelir. Bu evrede birey kendisine, hayatına ve başkalarına biraz uzaktan bakmayı dener. Eski değer ve arzuların terk edilmesiyle başlayan bu evre, infantil -çocukluk dönemi- yanılısma ve yaşantıların bırakıldığı bir içsel dönüşüme işaret eder. Bu evrede birey kendi narsist arzularının ve dürtüsel isteklerinin sürekli farkında olmak ve bu arzuları baskılamak yerine onları tedrici olarak ıslah etmek, etkisizleştirmek ödevindedir.⁴²

Nefs-i Mutmainne: Allah’ın emirlerine layıkıyla uyup men ettiklerinden titizlikle sakınmak suretiyle manevi hastalıklardan kurtulmuş, hakiki ve kuvvetli bir iman ile de huzura ve sükuna kavuşmuş nefistir. Kalp, bu mertebede sürekli Allah’ı hatırlamanın bereketiyle şüphe ve tereddütlerden arınmış, her an şükür ve sena halindedir. Kötü ve çirkin vasıflar yerini güzel ahlaka terk etmiştir.⁴³

Bu makama karşılık gelen kavram “fakr” dır. Fakr, “Allah’tan başka herhangi bir şeye ihtiyaç duyma halinden uzaklaşmak, yalnız Allah’a muhtaç olmaktır”⁴⁴ ki; tasavvufi hayatın temel tutumu “fakr” dır. Sadık fakir, her şeye sahip olan, hiçbir şeyin kendisine sahip olmadığı kişidir.⁴⁵ Pek çok gelenek

38 Kara, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergah Yayınları, II. Baskı İstanbul 1990, s. 110.

39 Sayar, s. 21.

40 Şirin, s. 197.

41 Schimmel, s.118.

42 Sayar, s. 22-23.

43 Şirin, s. 100.

44 Ateş, Süleyman, *İslam Tasavvufu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1992, s. 262.

45 Schimmel, s. 128.

ruhsal ve manevi gelişimde dünyevi ağırlıklardan kurtulmanın önemini vurgulamışlardır. Nefs-i mutmainneye ulaşmak; içsel çatışmalardan, dünyevi bağlanmalardan ve sahip olma eğilimlerinden kurtulmak, hayatın ve varoluşun görünmez ritmine yaklaşmak demektir. Psikodinamik bir bakış açısından sürekli istemek, hırs, tamahkarlık ve biriktirmek temel içsel güvensizlik ve yoksunluğa bağlı psikopatolojik özellikleridir. İnsan-ı kamil bu dünyadan el etek çekmeden ondan özgürleşebilmeyi başarabilmelidir. Gerçek yoksulluk ve fakr halinin göstergesi, bireyin iç dünyasında maddi nesnelere algılama biçimidir. Daha fazla edinme arzusuna, mevki kaygısına köle olmadığı sürece kişi fakirdir, erdemlidir.⁴⁶

Nefs-i Raziye: Daima Hakk'a yönelmek suretiyle Allah ile beraber olma şuuruna erişmiş, hikmete nail olarak Rabbinden razı ve hoşnut hale gelmiş olan nefistir. Bu mertebeye yükselen birey, kendi iradesinden vazgeçip Hakk'ın iradesinde fani olmuştur.⁴⁷

Bu makama karşılık gelen kavram "sabır" dır. Sabır, Allah'tan gelen her şeyi bu, kaderin en sert darbesi bile olsa kabul etmektir.⁴⁸ Sabır, sabredilen şey bakımından üç çeşittir: Allah'a ibadetlere sabır, günah işlememeye sabır, Allah'ın sınavı olan üzücü olaylara sabır... İlk ikisi, bireyin iradesi ile yapacağı işlerle ilgili sabırdır. Üçüncüsü ise bireyin kendi iradesi ve eylemi dışındaki olaylara sabırdır.⁴⁹

Sabır bir yönüyle de bilişsel, duygulanımsal ve bilinçdışı düzeylerde yaşantılanan bir psikolojik süreçtir. Bir yanıyla da psikolojik süreçleri aşan bir manevi haldir. İnsan-ı kamil, içsel sabır yaşantısı üzerinde durarak seksüel/ agresif güdülerin yıkıcı güçlerini dizginlemek ister. Bu güçlerin sabır yordamıyla bütünleşmiş bir aşk enerjisine dönüştürülmesi, kişinin iç huzur ve ahengini artırır. Sessizlik sabrın davranışa yansıyan tarafıdır ve içsel sessizlik yaşantısı daha fazla kişilik bütünleşmesi sağlayan güçlü bir psikolojik kuvvettir.⁵⁰

Nefs-i Merziyye: Bu mertebede nefis Allah'tan razı olduğu gibi Allah da ondan razıdır. Bu makama ulaşan eşyanın hakikat ve sırlarına vakıf olmuştur.⁵¹

Bu makama karşılık gelen kavram "tevekkül"dür. Tevekkül, bütün gücü nefiste bulmak değil de Tanrı'nın her şeyin üstünde hüküm ve egemenlik sahibi olduğunu kabuldür.⁵²

46 Sayar, s. 24-25.

47 Şirin, s. 201.

48 Schimmel, s. 131.

49 Ateş, s. 302.

50 Sayar, s. 25.

51 Türer, Osman, *Tasavvuf Tarihi*, Seha Nesriyat, İstanbul 1995, s. 138.

52 Sayar, s. 26.

Detaycılık, sorumluluk duygusu ve mümkün merteye iyisini yapmaya çalışmak verilen kararları olumlu yönde etkileyebileceği gibi bu hususlarda aşırılık, kısacası aşırı tedbircilik kaygı seviyesini yükseltebilir. İlerisini görememek de tedbirin yol açtığı kaygıyı artırabilir. Kaygı ileride yaşanabilecek hadiselerle ilişkilidir ve birey dışında pek çok faktör bu durumda etkili olabilmektedir. Böyle anlarda birey, zararlıdan kaçınmak, güzel, kolay ve yararlı olanı seçmeyi istese de hayrın hangi tarafta olduğunu çoğu kez bilemeyebilir. Bazen bir hususta alınan tedbir diğer bir hususta sıkıntıya yol açabilir. Kişi ne kadar bilgili olursa olsun yaşanan hadiseler bilginin sınırlı olduğunu göstermektedir. İşte böyle durumlarda, her şeyi bilene işin sonucunu bırakma yani tevekkül etme, kaygıyı azaltıcı bir güç haline dönüşebilir.

Sabra sarılanın, tevekkülle yüz yüze gelmesi kaçınılmazdır. Yalnız burada unutulmaması gereken, Allah'ı vekil etme, işin yapılması için değil, birey tarafından yapılan işin sonucunu Allah'ın tayin etmesi içindir.⁵³

Nefs-i Kamile: Bu merteye manevi bir kişisel gelişim yolculuğunun son durağıdır. Bu başarıya ulaşan birey, kendi özüne, potansiyelinin zirvesine ulaşmış, kısacası kendini gerçekleştirmiş demektir. Bu basamak aynı zamanda insan-ı kamilin de bulunduğu basamaktır.⁵⁴

Bu son mertebeye düşen son kavram “rıza”dır. Derin bir içsel tatmin, adanmış bir aşk, diğerlerine karşı empati, samimiyet ve insanlığa sürekli hizmet rızanın görünümüdür. Artık bireyin kaybedeceği bir şey yoktur, hiçbir kayıptan ızdırap duymaz. Hiçbir şeye sahip olmakla zenginleşmez, hiçbir şeyi yitirmekle yoksullaşmaz. Her iki durum arasında onun için fark yoktur. Rıza, bireyin hayatı olduğu gibi kabul edebilmesini sağlar ve geleceğin arzu ve kaygılarından kurtarır. İnsan-ı kamil, rıza makamında anda yaşar ve anı yaşar. O, çokça kullanılan bir nitelemeyle ibn'ul vakt (vaktin oğlu)'dur. Onunla birlikte olmak demek, özne-nesne, ben-sen, geçmiş-gelecek ikilemenin yitirilmesi demektir.⁵⁵

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı gibi Kur'anda'ki psikolojik vokabularının insan kişiliğini sürekli deneyim halinde bir süreç olarak gösterdiği ortadadır. Buna göre nefis, sadece bedensel arzuların etkisindeyse en düşük aşamasında bulunur. Birey, yaşamın tüm anlamını kişisel arzusuyla özdeşleştiriyorsa, bu arzu ve istekler bireyin taptığı birer sahte ilah olmaktadır. Bundan sonraki aşamada birey, insanın sadece hedonistçe yaşayamayacağını kav-

53 Öztürk Yaşar Nuri, *Kur'an-ı Kerim ve Sünnete Göre Tasavvuf*, Fatih Yayınevi, İstanbul 1979, s. 231.

54 Şirin, s. 205.

55 Sayar, s. 26.

rar ve giderek hayatında bir üst anlam bulmaya çalışır.⁵⁶ Bu bağlamda insan-ı kamil yokuşu bütün bu makamları aşarak ve bütün bu süreçleri geçerek hem içindeki sırları, hem de dışındaki esrarı keşfetmiş olacaktır:

“Yeryüzünde yakın sahipleri için (hiç şüphe duymada inanan) pek çok ayet vardır. Sizin benliklerinizde de pek çok ayet bulunmaktadır. Hala görmüyor musunuz?”⁵⁷

Bu noktada Kur’an gelişimsel insan anlayışına dayalı olarak insan- Allah ilişkisini vurgulayan iman filini de değişime açık insani bir süreç olarak ortaya koymuştur. İman kelime olarak bir insanın güvenini ve bağlılığını bir değer merkezine -ki bu merkez kabile reisi olabileceği gibi bir ideoloji de olabilir- odaklaştırmasıdır. Bu bağlamda iman insanın bilişsel, duygusal ve ahlaki boyutlarını kapsayan ve insan hayatını yönlendiren en temel varoluşsal anlamı ifade etmektedir. Kur’an sürekli olarak, bu en temel anlamın; insanı kendisine yabancılaştıran beşeri değer merkezlerine yönlendirildiğinde nasıl sahte bilinçlenmelerle neticelendiğini ne insanın sömürülmesine neden olduğunu her fırsatta vurgulamaya çalışmıştır. İnsani bir eylem olan iman her şeyden önce yaşam karşısında varoluşsal bir duruşu ifade eder ki, bu da sürekli bir dinamizm gerektirir. Dolayısıyla klasik İslam teolojisindeki iman – amel ilişkisine ilişkin tartışma, Kur’an dikkate alındığında anlamını yitirmektedir. Kur’an’da imanın diğer insani süreçler gibi gelişime açık oluşunu gösteren örnek, Hz. İbrahim’in Allah’ı buluşunu anlatan kıssada çarpıcı bir şekilde gösterilmiştir. Bu bağlamda Kur’an’da iman bir yığın sabitelerin, doğmaların yazılı olduğu bir metni kabullenisten çok, bireysel ve sosyal hayattaki bir etkinliği ifade eder. Kur’ani imanı kabulleniş, insanın yaşamında bütün bağlılığın ve anlam merkezinin Allah’da olduğuna şahit olmak (eşhedü) anlamına gelmektedir.⁵⁸

Maslow, elde ettiği bulgularda, “kendini gerçekleştiren bireylerin normal algılarında ve ortalama bireyin daha çok arada sırada gerçekleşen doruk deneyimlerinde, algının ben-aşkın, kendini unutan, ben-siz bir niteliğe büründüğünü ifade eder. Yani güdülenmemiş, kişisel olmayan, arzusuz, bencil olmayan, gereksinim duymayan, bağlantısız bir algı söz konusudur. Bu, ben merkezli değil, nesne merkezli bir algı olabilir. Bu da nesnenin kendi içinde bağımsız bir gerçekliğe sahipmiş, görenden bağımsızmış gibi algılanması anlamına gelir.⁵⁹

56 Abdullah Şahin, “Kişilik Gelişimi ve Din Eğitimi”, *İslamiyat* 1/2, 1998, s. 59.

57 51. Zariyat, 20-21.

58 Şahin, s. 69-70.

59 Abraham Maslow, *İnsan olmanın Psikolojisi*, Çev. Orhan Gündüz, Kuraldışı Yayınları, İstanbul 2001, s. 84.

Maslow'un hissedip de tam olarak ifade edemediği bu merkez algı, semavi dinlerde Tanrı'ya atfedilir. Kur'an'a göre de kişisel gelişim yolculuğunda insan-ı kamilin nihai hedefi Allah merkezli bir algı sistemi oluşturmaktır. Bireyin içinde gizli ve varlığı için hayati olan daha derin algılar kapasiteyi geliştirme yöntemi olan insan-ı kamil sürecinde erişilecek sonuç insan hayatının manasını ve sıradan olayların derindeki anlamını doğrudan bilme ve yaşama kapasitesidir.⁶⁰ Böyle bir durum doruk deneyimde olmayı vecd halinde yaşamay; kısaca Maslow'a göre var oluşsal değerlere "V değerlerine" sahip olmayı gerektirir.

Maslow'a göre V-değerlerine sahipken birey doruk deneyimi kontrol edemeyebilir. Çünkü, o bireye gelir ve gerçekleşir. Doruk deneyimde birey büyük bir şeyi karşısındaymış gibi şaşkınlık hayret derin saygı uysallık, alçak gönüllülük, teslimiyet gibi duyguları içeren bir tepki verir. Bu duyguya zaman zaman büyük bir şeyin karşısında eriyip gitme korkusu da karışır. Bu durum tipik bir şekilde şöyle dile getirilir. "Bu çok fazla kusursuz. Buna nasıl dayanacağım bilemiyorum. Şu anda ölebilirim ve hiç sorun değil." Bu durum, belki de bireyin deneyimi yaşamayı sürdürme isteğinden, doruktan vadiye, sıradan dünyaya inmeyi gönlünün istememesinden kaynaklanmaktadır.⁶¹

Sonuç

Dinlerin her şeyden önce insanlığa bir anlam sunan sistemler olması kaçınılmaz olarak gelişimsel, kendini aşma potansiyeli olan insanoğluluyla ilişkisini zorunlu kılar. Bu ilişki İslam'da tasavvuf kültürüyle işlenmiş ve işlenmektedir.

İslam'a göre insanın gelişim ve değişim sürecinde ilk olarak incelenecek konu İslam'ın temel prensiplerinde varoluşun nasıl algılandığıdır. Bu bağlamda Kur'an'a bakıldığında, yaşamın dinamik süreçler bütünü olarak algılandığı ve buna bağlı olarak Allah'ın yaşamla iç içe, sürekli yeni bir işte olan ve insanlara şah damarından daha yakın, canlı bir hakikat olarak tasvir edildiği, geleceğin önceden belirlenmediği, özgür iradeye sahip insanların yapıp etmelerinden dolayı sorumlu tutuldukları ve insanın iyiyi ve kötüyü seçişinin denenmesi, insan yaratılışının nedeni olarak da sunulduğu görülebilir. Tasavvuf ise, bütün bu durumları tek ve en büyük bir anlam merkezinden hareketle ki- Bu anlam merkezi Allah'tır- Kur'an ve hadisler ışığında sistematize ederek bir gelişim modeli ve bunu gerçekleştirebilecek bir ideal insan tipi -"İnsan-ı kamil"- ortaya koyar. Bu kültür gideceği yol ve varacağı hedef konusunda belirsizlik yaşayan bireye "rol-model" olabilecek zengin bir malzeme sunabilir.

60 Sayar, s. 128.

61 Maslow, s. 94.

Kaynakça

- Adler, Alfred (1995). *İnsan Tabiatını Tanıma*, Çev. Ayda Yörükan, Türkiye İş Bankası Yayınları, İkinci Baskı.
- Adler, Alfred (1993). *Hayatın Anlam ve Amacı*, Çev. Kamuran Sıpal, Say Yayınları, İstanbul.
- Akarsu, Bedia (1979). *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Ankara.
- Areş, Süleyman (1992). *İslam Tasavvufu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul.
- Aurelius, Marcus (2002). *Düşünceler*, Çev. Şadan Karadeniz, Yapı Kredi Kültür Sanat Yayınları, İstanbul.
- Aydın, Hüseyin (1987). *Yaratılış ve Gaye*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara.
- Bahadır, Aldülkerim (2001). *İnsanın Anlam Arayışı*, İnsan Yayınları, İstanbul.
- Dodurgalı, Abdurrahman (1998). "Nefs ve Eğitimi", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* Sayı: 5, İstanbul.
- Dökmen, Üstün (2005). *Varolmak, Gelişmek, Uzlaşmak*, Sistem Yayıncılık, 14. baskı, İstanbul.
- Frankl, Victor (1994). *Duyulmayan Anlam Çılgılığı*, Çev. Selçuk Budak Öteki Yayınevi, II. Baskı, Ankara.
- İşentürk, Habil (1994). "Kişilik ve Din", *Diyanet İlmî Dergisi*, sayı:3 Temmuz, Ağustos, Eylül.
- Kara, Mustafa (1990). *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergah Yayınları, II. Baskı İstanbul.
- Kılıç, Sadık (2000). *Benliğin İnşası*, İnsan Yayınları, İstanbul.
- Krech, David - S. Crutchfield (1980). *Richard Sosyal Psikoloji*, Çev. Erol Güngör, Ötügen Yayınları, İstanbul.
- Maslow, Abraham (1971). *The Further Reaches of Human Nature*, New York.
- Maslow, Abraham (2001). *İnsan Olmanın Psikolojisi*, Çev. Orhan Gündüz, Kuraldışı Yayınları, İstanbul.
- Nesefi, Azizüddin (1990). *Tasavvufta İnsan Meselesi*, Dergah Yayınları, İstanbul.
- Öztürk, Yaşar Nuri (1979). *Kur'an-ı Kerim ve Sünnete Göre Tasavvuf*, Fatih Yayınevi, İstanbul.
- Sayar, Kemal (2003). *Sufi Psikolojisi*, İnsan Yayınları, III. Baskı, İstanbul.
- Schumacher, Erik F. (1999). *Akli Karışıklıklar İçin Klavuz*, Çev. Mustafa Özel, İz Yayınları, III. Baskı, İstanbul.
- Soykan, Ömer Naci (2001). "İnsanın Dünyadaki Yerini Yeniden Sorgulaması Üzerine", *Felsefe Dünyası*.
- 24- Schimmel, Annemarie (2001). *İslam'ın Mistik Boyutları*, Çev. Ergün Kocabıyık, Kabala Yayınevi, İstanbul.
- Şirin, Turgay (2005). *Kişisel Gelişim Medeniyeti*, Armoni Yayınları, İstanbul.
- Tolstoy, *İtirafımlarım*, Çev. Ahmet Özpınar, Aden Yayıncılık, İstanbul.
- Türer, Osman (1995). *Tasavvuf Tarihi*, Seha Neşriyat, İstanbul.
- Wilcox, Lynn (2001). *Sufizm ve Psikoloji*, Çev. Orhan Düz, İnsan Yayınları İstanbul.
- Yılmaz, H. Kamil (2000). *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul.

EHL-İ SÜNNET'E GÖRE TEKFİR PROBLEMATİĞİ

Hilmi KARAAĞAÇ (*)

ÖZ

Tekfir, başkalarını küfürle ve iman sınırlarının dışına çıkmakla itham etmek anlamına gelir. İslam, inanç esaslarını tasdik edenleri Müslüman olarak kabul eder. Ehl-i Sünnet, ehl-i kıblenin tekfir edilemeyeceğini temel bir ilke olarak benimsemiştir. Buna rağmen bazı âlimlerin tekfire başvurdukları görülmektedir. Tekfir en çok Allah'ın sıfatları, insanın fiilleri, halk'ul-Kur'an, ru'yetullah, kabir hayatı, ecel ve rızık konuları etrafında oluşur. Bu çalışmada tekfire neden olan hususlar ve tekfirin nedenleri ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, tekfir, fırka, Ehl-i sünnet, Mu'tezile

ABSTRACT

The Problem of Takfir in Ahl Sunna

Takfir means accusing others of being unbelief and takes them out of the faith limits. Islam, accepts as muslim who approved the principles of faith. Ahl sunna agrees as a basic principle that the moslim can not be accused out of Islam. However, some Sunni scholars are applied takfir on some issues. For example; the attributes of God, the human being, the creation of Qur'an (khalq al-Qur'an), the possibility of seeing God, the life in grave, the sustenance and death. In this study we have tried to examine these issues and causes of takfir.

Keywords: Qur'an, takfir, fırqa, Ahl sunna, Mu'tazila

* Yrd. Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelam ABD.
e-mail: hkaraagac@gumushane.edu.tr

Giriş

Tekfir, itikâdî İslam mezheplerinin inanç konularına ilişkin tartışmalarda muhaliflerine galip gelmek amacıyla başvurduğu yöntemlerden birisidir. Muzarızın farklı görüşleri nedeniyle sahip olunan ortak inanç sisteminden ihracını amaçlayan tekfir ile hem psikolojik hem de sosyolojik olarak muhatabın susturulması ve dışlanması amaçlanmaktadır. Tekfirin dindar toplum içerisindeki somut ve etkin rolü, her mezhebin farklı gerekçelerle de olsa başvurduğu bir olgu olması sonucunu doğurmuştur.

Hz. Muhammed, hangi gerekçe ile İslam'ı kabul ettiğine bakmaksızın dini tasdik eden herkesi Müslüman olarak kabul etmiş ve hiç kimseyi tekfir etmemiştir. Medine döneminde İslam toplumu içinde Kur'an'ın kendilerini azapla tehdit ettiği münafıkların varlığı bilinmekle¹ beraber yine de tekfire başvurulmamıştır.² Kur'an, kalplerine iman girmeyip, ancak mümin olduklarını ifade eden Bedevileri İslam dairesinin içinde kabul etmiştir.³ Bu bağlamda Hz. Peygamber'in, mü'minlerin birbirlerine küfür isnadını yasakladığı da haber verilmiştir.⁴

Kişiyi imandan çıkararak küfür dairesine girmesine sebep olan inanç, ifade ve davranışların tespiti hicri I. asırdan itibaren günümüze kadar süren tartışmalara neden olmuştur. İslam tarihinde tekfir ithamları; üçüncü Halife Hz. Osman'ın son dönemlerinde baş gösteren ve halifenin şehadeti ile sona eren siyasi ihtilaflar, Hz. Ali döneminde yaşanan iç savaşlar ve Hakem olayının kaynaklık ettiği itikâdî problemlerden sonra ortaya çıkmıştır.

İman konusunda sergiledikleri yaklaşım neticesinde mümin toplumdaki atılması gerekenlerin tespitiyle yola çıkan Haricilerin açtığı tekfirci yaklaşım günümüze kadar devam etmiştir. Tekfir, İslam tarihi boyunca Müslümanların birbirlerine uyguladıkları etkili bir silah olmuştur. Karşılıklı tekfir ithamları, tedvin döneminden ve mezheplerin teşekkülünden sonra ortaya çıkan taklit, taassup ve cedel metodunun hakim olduğu asırlarda daha belirgindir. Tekfir, hizip politikasının bir gereğidir.⁵ Mutlak hakikatin kendi elinde olduğunu düşünen ve buna "taassup" derecesinde kat'î bir itikatla bağlı olan kişi, kendisiyle aynı kanaati paylaşmayanları tekfir etme yoluna gitmiştir.

1 4.Nisâ, 145; 2.Bakara, 8,13; 3.Âl-i İmrân, 167-168.

2 Kılavuz, A. Saim, *İman Küfür Sınırı Tekfir Meselesi*, Marifet Yay. İstanbul, 1977, s. 94.

3 49.Hucûrât,14.

4 el-Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, *es-Sahîh*, Çağrı Yay. İstanbul, 1992, Kitâbu'l- Edep, 73; Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc, *es-Sahîh*, Çağrı Yay. İstanbul, 1992, Kitâbu'l-İman,111: "Kim mü'min kardeşine 'Ey Kafir! derse, küfür ikisinden birine döner."

5 İzutsu, Toshihiko, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, (çev.Selahattin Ayaz), Pınar Yay. İstanbul, 2012, s. 29.

Tekfir meselesi, Kelam ilminin konusu olduğu kadar Fıkıh ilminin de konusudur. Kelam; kişiyi imandan çıkararak onun mü'min vasfını kaybetmesi sorununu, yani iman ile küfrün muhtevasının neler olduğunu ele alırken, Fıkıh; imandan çıkarak küfre düştüğü tespit edilen, yani tekfir edilen kişiye dünyada uygulanacak hükümlerle ilgilenmektedir.

Tekfir, Müslüman olduğunu ifade eden bir kişinin veya zümrenin bazı görüşleri nedeniyle İslam dairesinin dışında sayılması olarak kabul edildiğinde, İslam toplumlarının dâhilî bir sorunudur. Bu nedenle İslam'ı kabul etmeyenlerin (Allah'a inanmama, şirk koşma, putlara tapma, vahyi ve nübüvveti inkâr, ahireti kabul etmeme... gibi) küfre ilişkin inançları çalışmamızda ele alınmayacaktır. Aynı şekilde Müslümanların başka din mensuplarını tazim ve onlara benzemek amacıyla yaptıkları ve fıkıhta tekfir nedeni olarak kabul edilen davranışlar, kılık-kıyafette onlara özenme, sihir, dinin hükümlerini hafife alma ve alay etme, sahabeyi veya Müslümanları tahkir ve tekfir edenleri tekfir etme gibi konular çalışmamızın dışında tutulacaktır. Yani, tekfire neden olan ve tekfire götüren söz, fiil ve davranışlar çalışmamızın dışında tutulacak, böylelikle çalışmamız Ehl-i Sünnet'in muhaliflerini tekfirle itham ettiği itikâdî konularla sınırlandırılmış olacaktır.

Diğer bir sınırlandırma ise "Ehl-i Sünnet" isimlendirmesi ve kullanım sahası üzerinde yapılacaktır. Söz konusu isimlendirmenin hicri III. asra kadar olan devredeki kullanımı ile daha sonraki kullanımı arasında farklılıklar mevcuttur. Yapılan bu tasniften birincisine "Ehl-i Sünnet-i Hassa", ikincisine ise "Ehl-i Sünnet-i Âme" denilir.⁶ İlk üç asırda Ehl-i Sünnet terimiyle, kendisinden öncesinin metodolojisini temsil eden "Ashabu'l-hadis" veya "Selefiye" kastedilmektedir.⁷ Ancak bugün Ehl-i Sünnet'le hicri III. asrın sonlarından itibaren teşekkül ederek günümüze kadar varlığını sürdüren öncülüğünü Ebu'l-Hasan el-Eş'ârî (ö.324/936)'nin yaptığı Eş'arîlik ile Ebu Mansur el-Mâturîdî (ö.333/944)'ye nispet edilen Mâturîdîlik kastedildiğinden⁸ çalışmamızın ana eksenini bu iki mezhebin görüşleri oluşturmaktadır.

6 Topaloğlu, Bekir, *Kelam İlmi-Giriş*, Damla Yay. İstanbul, 1996, s. 104; Kırbaoğlu, Hayri, "Ehlu's-Sunne Kavramı Üzerine Yeni Bazı Mülahazalar", *İslami Araştırmalar*, cilt 1, sayı 1, s. 73.

7 Özler, Mevlüt, *Tarihsel Bir Adlandırmanın Tablîli, Ehl-i sünnet-Ehl-i bid'at*, Ankara Okulu Yay. Ankara, 2010, s. 36; Macit, Nadim, *Ehl-i Sünnet Ekolünün Doğuşu*, İhtar Yay. Erzurum, 1995, s. 48.

8 Özler, Mevlüt, *İslam Düşüncesinde 73 Fırka Anlayışı*, Rağbet Yay. İstanbul, 2010, s. 75.

1- Küfür Kavramı ve Tekfir'in İmkânı

Küfür/kefir, (كفر) fiilinden masdar olup, bir şeyi örtmek, gizlemek ve saklamak demektir. Kalbindeki imanı örten kişiye, tohumu toprağa gizlediği için çiftçiye, karanlığı ile her şeyi örttüğünden geceye ve kılıç içinde gizlendiği için kınına kâfir denmiştir. Günahları örten keffâret de aynı kökten gelmektedir. Aynı kökten türeyen tekfir ise, “kâfir saymak, birini küfre nispet etmek, küfürle itham etmek” gibi anlamlara gelir. Tekfir eden kişiye mükeffir denir.⁹ Buna göre tekfir, inanç sahibi birisinin, kendisinin de mensubu olduğu inançtaki başka bir kişiyi inkârcı ve kâfir saymasıdır.¹⁰

Tekfirin mümkün olup olmadığının tespiti, iman kavramına yüklenen içerik ile doğrudan alakalıdır. Bu nedenle konunun vuzûha kavuşabilmesi için Ehl-i Sünnet'in iman anlayışının belirlenmesi gerekmektedir.

Ehl-i Sünnet'in kurucuları olarak kabul edilen İmam Eş'arî ve İmam Mâturîdî imanı kalbin tasdiki olarak tanımlar ve ikrarı zorunlu bir unsur olarak görmezler. Ebu Hanife'ye göre ise iman, kalbî tasdik ve dil ile ikrardır. Bundan dolayı Ehl-i Sünnet'e göre ameller imana dahil değildir. İlahi emir ve yasaklara uysun ya da uymasın bunları inkâr etmediği sürece Hz. Muhammed'in Allah'tan getirdiklerini kalben tasdik eden kişi mü'mindir. Onun itaat fiillerini yerine getirmemesi imanına zarar vermez.¹¹ Ebu Hanife'nin ifadesiyle, “Allah'ın kitabından herhangi bir şeyi inkâr etmedikçe Hz. Muhammed'in ümmetinden asi kimselerin hepsi gerçekten mümin olup, kâfir değillerdir.”¹²

İlk dönemde iman çerçevesi içerisinde tartışılan konulardan birisi olan tekfir düşüncesinin temelinde “amellerin imana dahil edilmesi” anlayışı yatmaktadır. Tasdik ve ikrarla birlikte amelleri imanının ayrılmaz bir cüzü olarak kabul eden Hariciler, Mu'tezile ve Şia, bu kabullerinin bir neticesi olarak amelleri yerine getirmeyen tasdik sahiplerini iman dairesinin dışına çıkmakla itham etmişlerdir.¹³ Bu anlayış, kendi içerisinde bir takım tutarsızlıkları barındırmak-

9 İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâleddîn Muhammed b. Mükrim, *Lisânu'l-arab*, Beyrut, 1997, XII/118-123; Kılavuz, *a.g.e.*, s. 70.

10 Esen, Muammer, “Tekfir Söyleminin Dinî ve İdeolojik Boyutları”, AÜİFD. cilt 52, sayı 2, s. 98.

11 Ebu Hanife, Numan b. Sabit, *el-Fıkhü'l-ekber*, (İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde, çev. Mustafa Öz), MÜİFV. Yay., İstanbul, 1992, s. 73.

12 Ebu Hanife, *el-Fıkhü'l-ebser*, (İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde, çev. Mustafa Öz), MÜİFV. Yay., İstanbul, 1992, s. 53; *el-Vasiyyet*, (İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde, çev. Mustafa Öz), MÜİFV. Yay., İstanbul, 1992, s. 87.

13 İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal*, Dâru'l-Ceyl, Beyrut, 1996, III/227-228; Akbulut, Ahmet, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelami Problemlere Etkileri*, Birleşik Yay. İstanbul, 1992, s.265.

tadır. Eğer Allah'ın bütün emrettiklerini yapmak ve bütün nehyettiklerinden kaçınmak iman olsa idi, bu durumda Allah'ın emrettiklerinden herhangi birini terk eden yahut nehyettiklerinden herhangi bir şeyi işleyen kimse, Allah'ın dinini terk etmiş ve kâfir olmuş olurdu.¹⁴

İman, Arap dilinde mutlak olarak tasdik anlamına gelir. Tasdik ise haber verenin hükmüne boyun eğmek, onu kabul etmek ve doğru olduğunu kabul etmektir.¹⁵ İman etmenin zıddı olarak inkâr etmek anlamındaki küfür; yalanlama demektir. Örneğin borçlu, ödeme günü geldiğinde borcunu inkâr ederse, bu kişi için “kâferenî” (beni inkâr etti) ifadesi kullanılırken, borcunu kabul etmekle birlikte ödemeyen için aynı ifade kullanılmaz. Aynı şekilde mü'min de ret ve inkâr etmeksizin, bir farizayı terk ederse günahkâr olarak kabul edilir. Eğer, farizayı terk etmekle birlikte inkâr da ederse bu durumda kafir olarak isimlendirilir.¹⁶ Buna göre tekfir, kesin delillerle sabit olan inanç esaslarından birisini inkâr edenler için söz konusu olmaktadır.

İmanı “kalbin tasdiki” olarak kabul eden Eş'âri ve Mâturîdîler, inkâr söz konusu olmadıkça ehli kibleyi iman dairesinin dışına çıkarmamayı genel bir ilke olarak benimsemiştir.¹⁷ Ehl-i kible ifadesi ile “inanılması zaruri olan inançlar üzerinde ittifak edenler”¹⁸ kastedildiği kabul edildiğinde söz konusu inanç esaslarına iman edenlerin tekfiri Ehl-i Sünnet'e göre imkânsız hale gelmektedir. Hal böyle olunca bazı rivayetlerde “kurtuluşa eren fırkanın yani ‘fırka-i nâciye’nin Ehl-i sünnet’i ifade ettiği” ön kabulü ve diğerlerinin ise “ehl-i bid'at, ehl-i ehvâ, mübtedia, fırak-ı dâlle” şeklinde isimlendirilmesi onları tekfir etmeye kadar götürmüştür.¹⁹

14 Ebu Hanife, *el-Âlim ve'l-müteallim*, (İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde, çev. Mustafa Öz), MÜİFV. Yay., İstanbul, 1992, s.17.

15 İbn Manzûr, *a.g.e.*, VII/307.

16 Ebu Hanife, *el-Âlim ve'l-müteallim*, s. 26.

17 Ebu Hanife, *el-Fıkhu'l-ebvat*, s.44.

18 Ali el-Kâri, Ebu'l-Hasen Nûruddîn Ali b. Sultan Muhammed, *Minehu'r-ravzi'l-ezher fi şerhi'l-fıkhi'l-ekber*, Dârul-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 1998, s. 429.

19 Makâlât eserlerinin tasnifinde temel bir işleve sahip olan rivayette Hz. Peygamber şöyle buyurmaktadır: *Yahudiler 71 fırkaya ayrıldılar. Birisi cennette, 70'i nardadır. Hıristiyanlar 72 fırkaya bölündüler. 71'i narda, birisi cennettedir. Muhammed'in nefsi kudret elinde olan Allah'a yemin ederim ki; şüphesiz benim ümmetim de 73 fırkaya ayrılacaktır. Birisi cennette, 72'si narda olacaktır. Denildi ki; Ey Allah'ın Resulü! Onlar kimlerdir? Cemaattir, buyurdu. Diğer bir rivayette ise Hz. Peygamber'in cevabı “Ben ve ashabımın buldukları şey üzere olanlardır.” şeklindedir. İbn Mâce, Ebu Abdillah Muhammed b. Yezid, *es-Sünen*, Çağrı Yay. İstanbul 1992, Kitabul-Fiten, bâb no: 17, hadis no: 3991-3992-3993; et-Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevre, *es-Sünen*, Çağrı Yay. İstanbul, 1992, Kitâbu'l- İman, bâb No:18, hadis no: 2640-2641; Bak: Özler, *73 Fırka Anlayışı*, s. 15-28.*

Cennette olacak fırkayı rivayetlerde “*Ben ve ashabımın buldukları şey üzere olanlardır*” şeklinde açıklayan ifade, “Hz. Peygamber ile O’nun ashabının akâid sahasında takip ettikleri yolu izleyenler”²⁰ anlamında Ehl-i Sünnet terkihiyle ifade edilmiştir. Bu ifadeden doğal olarak çıkarılacak sonuç ise “Ehl-i Sünnet’in görüşlerini benimsemeyerek onlara muhalefet eden 72 fırkanın (ehl-i bid’atin) ateşte olacağı”dır. Buna göre “Ehl-i bid’at” ifadesi, akâid sahasında Resulullah ile ashabın takip ettikleri yolu terk edip bid’ate düşen ve itikâden Ehl-i Sünnet’e muhalif bir anlayış üzere bulunan Şiâ, Hariciler, Mu’tezile, Mürcie, Cebriye ve Müşebbihe gibi fırkalara verilen isim olmaktadır. Bunların bid’at ehli olarak adlandırılmalarının nedeni, sünnete muhalif bir yöntem izleyerek dinde tefrika çıkarmaları ve Hz. Peygamber’in getirdiği ahkamı kendi yanlış düşünce ve anlayışlarına göre yorumlamaya çalışmalarıdır.²¹ Yani onların söz konusu filleri, onları İslam dairesinin dışına çıkarmaktadır. Zira Hz. Peygamber rivayetlerde geçtiği üzere onları ümmetinden kabul etmiştir.²² Bundan dolayıdır ki Eş’ârî’ye göre Ehl-i Sünnet, ehli kıbleden birinin zina, hırsızlık, şarap içme günahlarını işlediğinde bu filleri nedeniyle onun kafır olacağını kabul etmez. Ancak zina, hırsızlık ve benzeri büyük günahlardan birinin haram olduğunu kabul etmeyerek işlerse onun küfrüne hükmeder.²³

İmam Gazzâlî’ye göre birisi hakkında tekfir iddiasında bulunmak, doğrudan iman ile ilgili bir husustur. İman, Hz. Peygamber’in getirdiklerinin tamamını tasdik etmek; küfür ise bunlardan herhangi birisinde O’nu yalamaktır. Bu durumda Allah’tan başka ilah olmadığına ve Hz. Muhammed’in O’nun resulü olduğuna samimiyetle inanan ve bu inancını bozacak bir davranışta bulunmayan Müslümanları küfür ile suçlamaktan kaçınmak gerekir.²⁴ Gazzâlî’ye göre tekfiri gerektirecek hususlarla gerektirmeyecek hususları ayırt edebilmek için tek geçerli ölçü, tekziptir.²⁵ Bu durumda tekzibin olmaması tekfirin de olmayacağı sonucunu doğurmaktadır.

20 Pezdevî, Ebu’l-Yusr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn, *Usûli’l-dîn*, (thk. Hans Peter Linss), Mektebetu’l-Ezheriyye, Kahire, 2003, s. 244.

21 Özler, *73 Fırka Anlayışı*, s.85.

22 Özler, *73 Fırka Anlayışı*, s.91.

23 el-Eş’ârî, Ebu’l-Hasan Ali b. İsmail, *el-İbâne an usûli’l-diyâne*, Müessesetü’l-‘Ulyâ, Kahire, 2007, s. 48.

24 el-Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *Faysalu’t-tefrika beyne’l-islam ve’zenâdika*, Dımeşk, 1993, s.61; Özler, *73 Fırka Anlayışı*, s.93.

25 el-Gazzâlî, *Faysalu’t-tefrika*, s.92; el-Bağdâdî, Ebu Mansur Abdülkâhir b. Tahir, *el-Fark beyne’l-fırak*, Beyrut, 2004, s.16.

Genel anlamda ehli kıblenin tekfirine cevaz vermeyen Ehl-i Sünnet, bir kimsenin tekfirinin mümkün olabilmesi için bir takım inançları benimsemesi gerektiğini şart koşar. Bazı cüz'î farklılıklar taşımakla birlikte bunlar: 1- Allah'tan başka ilah bulunduğuna veya O'nun bazı şahıslara hulûl ettiğine inanmak. 2- Hz. Peygamber'in nübüvvetini inkâr etmek veya onu zemmetmek ve küçümsemek. 3- Haramları helal kabul etmek, farzların farziyetini kabul etmemek ve Hz. Peygamber'in getirmiş olduğu şeylerin bir kısmını inkâr etmektir.²⁶

Sonuç itibariyle Ehl-i sünnet, bid'at ehli olarak isimlendirilen fırkaları, Hz. Muhammed'in getirdiği ve dinin temel inanç esaslarını oluşturan ilkeleri benimsediği için tekfir etmez. Zira onların bid'at'a nispet edilmeleri, benimsedikleri temel inanç esaslarının anlaşılması ve yorumlanmasında hata ettikleri içindir. Söz konusu hatanın kasti olmaması onların te'vil ve içtihat hatası olarak değerlendirilmesine olanak tanır.²⁷ İmam Gazzâli'ye göre te'vil kanunlarına riayet ettikleri sürece farklı te'vil ve içtihatları nedeniyle hiç kimseyi tekfir etmek gerekir. Zira mezhebi ne olursa olsun, nassları anlamada bütün İslam müçtehitleri zaruri olarak te'vile başvurmuşlardır.²⁸

Hal böyle olmasına rağmen Kelam kaynaklarına göz atıldığında genel anlamda tekfîre karşı olmakla birlikte Ehl-i Sünnet'in birbirlerini ve diğer fırkaları tekfir ettiği görülmektedir. İmam Gazzâli, Hanbelilerle Eş'âriilerin, Eş'âriilerle Mu'tezilenin karşılıklı olarak birbirlerini tekfir ettiklerini belirtmektedir.²⁹ Hatta kaynakları incelediğimizde Maturîdîlerin de karşılıklı tekfir ithamlarına dâhil oldukları görülmektedir.

2- Tekfir'in Alanları:

Kelam tarihine en küçük bir göz atma bize, itikâdî mezheplerin temel ihtilaf noktaları hakkında genel bir malumat verecektir. Dört halife döneminin sonlarına doğru etkin bir şekilde ortaya çıkan bu ihtilaflar, mezheplerin teşekkülünde önemli rol oynamıştır. Mezheplerin teşekkülünden sonra ise ihtilaf edilen bu hususlar, fırkalar arası sistematik mücadeleye dönüşmüştür. Karşılıklı tekfir ithamlarına varan bu mücadelelerde ilahi sıfatlar, tekvin-mükavven, salah-aslah, halku'l-Kur'an, irade, kabir azabı, ru'yetullah... gibi bazı problemler, diğerlerine nazaran etrafında daha hararetli tartışmaların yürütüldüğü problematik alanlardır. Çalışmamızın bu bölümünde Ehl-i Sünnet'in bazı tekfir alanlarını ele almaya ve tahlil etmeye çalışacağız.

26 el-Îcî, Adüddiddin Abdurrahman b. Ahmed, *el-Mevâkıfî ilmi'l-kelâm*, Beyrut, tsz. s. 430.

27 el-Gazzâli, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, AÜİF. Yay., Ankara, 1962, s. 250-251; İbn Hazm, *a.g.e.*, III/301-302; Özler, *73 Fırka Anlayışı*, s.91.

28 el-Gazzâli, *Faysalü't-tefrika*, s.41.

29 el-Gazzâli, *Faysalü't-tefrika*, s.27.

a. Allah'ın Sıfatları

İslam inanç sisteminde Allah'ın bütün kemal sıfatlarla muttasıf olduğunda tüm mezhepler ittifak etmişlerdir. Ancak bu sıfatların mahiyeti, isimlendirilmesi, ilahi zat ile ilişkileri ve tasnifi hususunda ihtilaflar vardır. Genel olarak söz konusu ihtilaflar; sıfatların varlığı-yokluğu (ontolojik anlamda yokluğu), zât-sıfat ilişkisi ve sıfatların kadim/hâdis olması hususlarındadır.

Sıfatların bu anlamda yokluğunu söyleyen ilk olarak Ca'd b. Dirhem (118/736) ve Cehm b. Safvan (128-745)'dir. Cehm, teşbihe yol açacağı endişesiyle naslarda geçen ve yaratıklarda bulunan sıfatların Allah'a nispet edilmesini imkansız görür. Ca'd ve Cehm'in sıfatlara ilişkin görüşleri Mu'tezilenin kurucusu olarak kabul edilen Vasıl b. Atâ ve ilk Mu'tezililer tarafından geliştirilerek sistematik hale getirilmiştir. Kendi içerisinde farklılıklar ihtiva etmekle birlikte genel anlamda Mu'tezile'ye göre Allah'ın bir sıfatla tavsif edilmesi imkansızdır. O, ilimsiz âlim, kudretsiz kâdir, hayatsız hay'dır. Mu'tezile'yi Allah'ı zatıyla kâim, kadim sıfatlarla tavsif etmekten alıkoyan neden tevhit inancındaki hassasiyetleri, "teaddüd-ü kudema"dan sakınma arzusu, teşbihe ve şirke düşme korkusudur.³⁰ Ehl-i Sünnet kelimcileri ise Allah'ın zatıyla kâim, kadim sıfatlarla muttasıf olduğu hususunda icma etmişlerdir. İlimsiz âlim, kudretsiz kâdir, hayatsız hay düşünülemez olduğundan O, zatıyla kâim, kadim ve ebedî bir ilimle âlim, kudretle kâdir, hayatla hay ve kelamla mütekellimdir.³¹ Ancak fiilî sıfatlar konusunda Ehl-i sünnet arasında ihtilaf bulunmaktadır. Maturîdîlere göre yaratmak, rızık vermek gibi fiilî sıfatlar kadim iken, Eş'ârilere göre hâdistir.³² Maturîdî ve Eş'ârilere arasındaki bu ihtilafı Gazzâlî, sıfatların bilkuvve hali ile taalluk halini birbirinden ayırarak çözüme kavuşturur. Ona göre sıfatlardaki sonradan olma; ilim, kudret ve tekvin gibi sıfatların kendisiyle değil bunların taalluk ettikleri nesnelere ilgilidir. Allah hakkında bir sıfat mutlak olarak kullanıldığında, Allah'ın vasıflandığı o sıfat ile ezelde vasıflanması gerekir. Ancak bu sıfatın taalluku olan nesne hâdistir. Yani sıfatların potansiyel ve aktif halleri kâdim ve hâdis olma açısından farklılık arz eder. Örneğin, kılıç hem kınında olduğunda hem de bir nesneyi kestğinde "kesici" olmakla vasıflandırılır. An-

30 Kadı Abdülcebbar, Ebu'l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, Mektebetu Vehbe, Kahire, 2006, s. 201; el-Eş'âri, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l-islamiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 1995, 1/244; eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-nihal*, Dâru'l-Marife, Beyrut, 1993, s. 57; bak. Tunçbilek, Hasan Hüseyin, "Allah'ın Sıfatlarının Mahiyeti Problemi", HRÜİFD., c.VII, sayı,1, s. 71-75.

31 Ebu Hanife, *el-Fıkhu'l-ekber*, s.70; Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.139; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırâk*, s.234; es-Sabûnî, Nureddin Ahmed b. Mahmûd, *el-Bidâye fî usûli'd-din* (çev. Bekir Topaloğlu), Diyanet İşleri Başkanlığı Yay. Ankara, 1998, s.25.

32 Ali el-Kâri, *a.g.e.*, s. 66.

cak kılıç, kınında iken potansiyel olarak, kesme işlemi yapıldığında ise aktif olarak kesicidir. Bundan hareketle sıfatların kâdim olduğunu savunanlar bu görüşleri ile sıfatların bilkuvve ve potansiyel varlığını kastederken, hâdisliğini savunanlar ise bu potansiyelin taallukunu kastetmektedirler.³³

Mu'tezilenin Allah'ın âlim, kâdir, basîr ve hay olmakla birlikte bu vasıfların O'nda bir sıfat olarak mevcudiyetini inkâr etmesi muhaliflerce küfür nedeni olarak telakki edilmiştir. Bu hususta Mu'tezileyi tekfir edenlere göre sıfatların nefyi, Allah'ın âlim, kâdir, hay, semi' ve basîr olduğunu nefyetmek demektir. Zira ilimsiz âlim, akılsız akıl sahibi, hareketsiz müteharrik, beyazsız beyaz, oturansız oturan nasıl düşünülemezse, ilim sıfatı olmayan Allah düşünülemez.³⁴ Ayrıca fiilin nefyinin fâili, kelamın nefyinin de konuşanı nefyedişi gibi sıfatların inkârı da vasıflandırılanın inkârı³⁵ anlamına geleceğinden ilahi sıfatları kabul etmeyenler Allah'ı inkâr etmiş olmaktadır. Eş'âri'ye göre aslında sıfatları nefyedenler Allah'ın bu sıfatlarla muttasıf olduğunu inkâr etmekle birlikte bu niyetlerini izhar edecek güçte olmadıklarından dolayı kılıç korkusu sebebiyle düşüncelerini gizlemektedirler.³⁶ en-Nesefti'ye göre ise sıfatları inkâr etmek, ilmi olmayan bir âlim, kudreti olmayan bir kâdir kabul etmek demektir ki bu da Yüce Allah'ın bize ilişkin bir bilgisi ve üzerimizde herhangi bir kudreti olmadığı anlamına gelmektedir. Bu anlayış ile "Yüce Allah bizi bilmez ve bize gücü yetmez." iddiası arasında fark görmeyen en-Nesefti, bu iddiaları kabul etmeyi tekfir nedeni olarak görmektedir.³⁷

Ebu Hanife'nin sıfat anlayışı şöyledir: Allah'ın sıfatları mahlûk ve sonradan olma değildir. Allah'ın sıfatlarının yaratılmış ve sonradan olduğunu söyleyen veya bu hususta tereddüt ve şüphe eden kimse Yüce Allah'ı inkâr etmiş olur.³⁸ Bu sıfatlar; hayat, ilim, kudret, kelam, semi', basar, irade, tahlik ve terzik sıfatlarıdır. Fiili sıfatlar ezeli sıfatlardandır. Zira yapılan işin yaratılmış olması iş yapmanın yaratılmış olduğu sonucunu doğurmaz. Eğer Allah'ın fiili yaratılmış olsaydı, yaratanların da birkaç tane olması gerekirdi ki bu da küfürdür.³⁹ Burada Ebu Hanife, sıfatların varlığına, zât ile kâim ve zâttan ayrı olmadığına ama zât ile aynı da olmadığına ve bunların mahlûk olmadığına işaret etmektedir.

33 Gazzâli, *el-İktisâd*, s.158; Öge, Sinan, *Allah'ın Alem'e İlâhî Fiiller*, Araştırma Yay. Ankara, 2009, s. 36-38.

34 Pezdevi, *a.g.e.*, s.50.

35 el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırâk*, s.234.

36 el-Eş'âri, *el-İbâne*, s.143.

37 en-Nesefti, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Kitabu't-temhid li kavâidit-tevhid*, Daru't-Tabaati'l-Muhammediyye, Kahire, 1986, s.168.

38 Ebu Hanife, *el-Fıkhu'l-ekber*, s.70.

39 Ali el-Kâri, *a.g.e.*, s. 89-91.

Görüldüğü üzere Allah'ın kâdir, âlim, hay olduğunu kabul etmekle beraber Mu'tezile'nin ilahi sıfatları nefyetmesinin tek nedeni, beş temel esasının ilki olan tevhit inancındaki hassasiyetleridir. Ancak bu hassasiyet Ehl-i Sünnet tarafından Allah'ın inkârı, O'nun ilim, kudret, hayat, sem'i ve basar sahibi olmadığının kabulü ve öldürülme korkusuyla gerçek niyetini gizleme şeklinde yorumlanarak tekfir nedeni olarak kabul edilmiştir. Lâkin Âmidî'ye göre bu anlamda sıfatların inkârı Mu'tezilenin tekfir edilmesini gerektirmemelidir. Zira zâid sıfatlarda Ehl-i sünnet dahi ihtilaf etmiş ve bazıları bu sıfatların hâdis olduğunu kabul etmişleridir. Bu durumda aynı gerekçe ile zâid sıfatları inkâr edenler de tekfir edilmemelidir.⁴⁰ Gerçektende Âmidî bu hususta haksız da değildir. Zira Gazzâlî'ye göre Bakillânî de, bekâ sıfatının zât üzerine zâid bir sıfat olmadığını ileri sürerek Eş'âri'ye muhalefet etmiştir. Gazzâlî, Bakillânî'nin muhalefetine lafzî ve sözdendir gibi bir gerekçe ile müsamaha gösterilirken, Allah'ın kâdir ve âlim olduğunu kabul ettikleri halde ilahi sıfatları kabul etmeyen Mu'tezile'nin şiddetle tekfir edilmesini sorgulamaktadır. Ona göre bu tekfirin tek nedeni taklit ve taassuptur.⁴¹

b. Tekvin-Mükevven

“Mâdum (yok olanı)’u yoktan varlığa çıkarmak” anlamında bir fiili sıfat olan tekvin⁴², Maturîdîlerle diğer mezhepler arasında yoğun tartışmaların yaşanmasına neden olan önemli ihtilaf noktalarından biridir. Bu ihtilafın ana nedeni mezheplerin fiilî sıfatlara yaklaşımından kaynaklanmaktadır. Mu'tezile ve Eş'ârilere göre fiilî sıfatlar hâdis sıfatlar olduklarından Yüce Allah'ın zâtı ile kâim birer sıfat olma niteliğine sahip değillerdir.⁴³

Tekvin meselesinde yaşanan ihtilaf iki noktada ortaya çıkmaktadır. Bunlar: tekvin sıfatının ezeli olup-olmaması ve tekvin-mükevven ilişkisidir. Eş'ârilere tekvini, Allah'ın kudret sıfatının iradeye uygun olarak mümkünlere taalluk etmesine ve yaratılma vakti gelenleri var etmesine yönelik hâdis bir sıfat olarak değerlendirirler. Buna göre Allah, yaratmadan önce “yaratıcı”, rızık vermeden önce de “rızık verici” değildir. Yaratılmışlar ezeli olmadığından ezeli bir tekvin sıfatından da bahsedilemez. Aynı şekilde Eş'ârilere tekvin ile mükevven bir ve aynı şeydir. Yani mef'ul fiilin kendisidir. Nasıl ki kırılan olmadan kırma, dövülen olmadan dövme fiili düşünülemezse mükevven olmaksızın tekvin de düşünülemez. Tekvin sıfatının ezeliğinin mükevvenin ezeliğini doğuracağı

40 Âmidî, Ali b. Muhammed b. Sâlim, *Ebkârü'l-efkâr fi usulu'd-din*, Beyrut, 2003, s. 399.

41 el-Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*, s.20-21.

42 en-Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Tabîratu'l-edille fi usûli'd-dîn*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay. Ankara, 2004, I/400.

43 es-Sâbûnî, *a.g.e.*, s. 36.

endişesiyle onlar, tekvin sıfatının zât'a ilişkin kadim bir sıfat olmasını muhal görmekte-dirler.⁴⁴

Maturîdilere göre ise bu sıfatlar Allah'ın diğer sıfatları gibi kadim, zâta kâim ve ezeli sıfatlardır. Bu nedenle onlar, "tekvin"i de dâhil ederek subûti sıfatları sekiz olarak kabul ederler. Allah tekvin sıfatı ile mahlûkatı yoktan yaratmıştır. Ancak O, yaratıcı vasfını varlıkları yaratmadan önce almıştır. Tıpkı ölüleri diriltmeden "muhyî", terbiye edilen yokken "rabb", din gününü yaratmadan "mâliki yevmi'd-dîn" isimlerini aldığı gibi. Maturîdiler, tekvin ile mükevven'in bir ve aynı olduğu şeklindeki düşünceye de karşı çıkarlar. Onlara göre fil mef'ûlün aynı değildir. Kıрма fiili ile kırılanın, dövme fiili ile dövülenin, yeme fiili ile yenilenin aynı olmadığı gibi. Tekvin'in mükevven'den farklı olduğu kabul edildiğinde tekvin sıfatının ezeliğinin mükevvenâtın ezeliğini doğuracağı şeklindeki Eş'ârilerin endişesi giderilmiş olmaktadır.⁴⁵

Mu'tezile'nin çoğunluğunun, Neccâriye'nin ve Eş'âriler'in "Tekvin ve mükevven birdir" şeklindeki sözlerini bazı Maturîdiler küfür nedeni olarak kabul ederler. Şayet tekvin mükevvenle aynı olup, mükevven tekvin ile oluşsaydı, o zaman mükevven yüce Allah ile değil, kendi kendine ortaya çıkacaktı. Bu durumda âlemin Allah tarafından yaratılmadığı, onun her bir unsurunun kendi kendisinin yaratıcısı olduğu kabul edilmiş olmaktadır.⁴⁶ Dolayısıyla tekvin ile mükevvenin aynılığı görüşü, yüce Allah'ı âlemin yaratıcısı, âlemi de Allah'ın mahlûku olmaktan çıkarır ki böyle bir hüküm küfürdür. Diğer yandan âlem, kendi kendisi olan bir tekvin ile meydana gelince, söz konusu meydana gelişin başkası ile değil kendi kendisiyle olması gerekir. Meydana gelişinde başkasına ihtiyaç duymayan, kadim olur. O halde tekvin ile mükevvenin aynı olduğuna hükmetmek, âlemin kâdemi görüşüne götürür ki; bu da apaçık küfürdür.⁴⁷

Âlemin kadimliği fikrinden kaçınmak amacıyla kabul edilen tekvin-mükevven aynılığı ve tekvin sıfatının hâdis olduğu düşüncesi, Allah'tan başka yaratıcıların kabulü ve âlemin kâdemi gibi bir sonuç doğuracağından tekfir nedeni olmuştur. Diğer bir ifadeyle âlemin kadimliği düşüncesinden kaçınma gayretinin, nihayetinde âlemin kâdimliğinin kabulü gibi bir sonuç doğurduğu iddia edilmiştir. Bu noktada Ehl-i Sünnet'in bu iki mezhebi arasındaki ihtilafın büyüterek arzu edilmeyen noktalara ulaşmasını önleyen kişi Gazzâlî

44 Pezdevi, *a.g.e.*, s. 80; Ali el-Kâri, *a.g.e.*, s. 83; Yücedoğru, Tevfik, "Ehl-i Sünnet Kelamcılarında Tekvin Tartışması", UÜİFD., s. 2, c. 2, s. 259.

45 el-Mâturîdî, Ebu Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, *Kitâbu't-tevhid*, Dâru's-Sâdır, Beyrut, 2010, s. 110-111; Pezdevi, *a.g.e.*, s.76; Ali el-Kâri, *a.g.e.*, s. 84.

46 es-Sabûnî, *a.g.e.*, s.37.

47 en-Nesefî, *Kitâbu't-tevhid*, s.193-194.

olmuştur. Gazzâlî bu ihtilafın lafzî olduğunu, her iki mezhep taraftarlarının da ifade etmek istedikleri şeyin aynı olduğunu belirtmiştir.⁴⁸

c. İnsan Fiilleri

Kelam tarihinde hararetli tartışmaların yaşandığı diğer bir konu ise “insandan sadır olan fiillerin yaratılması” meselesidir. Konuya “insan iradesi ve sorumluluğu” cephesinden yaklaşan Mu‘tezile’ye göre insan, Allah’ın kendisinde yarattığı kudretle fiillerini yaratmaya kâdirdir ve fiillerini hür bir şekilde yaratır. Allah, insan fiillerinin yaratıcısı değildir. İnsanı, fiillerinin yaratıcısı kabul eden Mu‘tezile, bunun tabii bir sonucu olarak zulüm ve şer fiillerin yaratılmasını Allah’a nispet etmez. Onlara göre şer ve kötü şeylerin Allah’tan meydana gelmesi muhaldir.⁴⁹ Ehl-i Sünnet’e göre ise “Allah her şeyin yaratıcısıdır”⁵⁰, “Sizi de yaptıklarınızı da Allah yaratmıştır”⁵¹ ayetlerinin gereği olarak insan fiillerinin yaratıcısı Allah’tır.⁵²

Mu‘tezile’nin şerr kabilinden olan fiilleri insana nispet etmesi, onların hayır ve şerrin yaratıcısı olarak iki tanrıyı kabul eden Mecûsîlikle itham edilmesine neden olmuştur. Mu‘tezile’ye yapılan bu itham bir çok kelamcı tarafından da delil olarak kullanılan “Kaderiyye bu ümmetin Mecûsîleridir”⁵³ rivayetiyle delillendirilmiştir. Ayrıca fiillerin insana atfedilerek onun fiillerinin yaratıcısı olarak görülmesi “Allah’ın dilediği olmazken, dilemediğinin olabilirliliği” şeklinde formüle edilmek suretiyle ilahi irade ve kudrete hâlel getirdiği şeklinde yorumlanmıştır. Bu anlayışla Mu‘tezile “Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz”⁵⁴ şeklindeki ayetleri, tevhidi ve Allah’ı inkâr etmekle itham edilmiştir.⁵⁵

en-Nesefî’ye göre eğer kulların fiillerini yaratma kudreti olsaydı, o zaman âlemin bir kısmı yüce Allah’ın yaratması ile diğer bir kısmı ise Allah’tan başkalarının yaratması ile meydana gelmiş olurdu. Bu ise Mecûsîlerin yaptığı gibi âlemin yaratılışında yüce Allah’la birlikte başkalarının ortaklığını kabul et-

48 Yücedoğru, a.g.m., s. 253.

49 Kadı Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 345,354; eş-Şehristânî, *a.g.e.*, s.57; el-Bağdadi, *el-Fark beyne’l-fırâk*, s. 237.

50 6.En’am,102; 13.Ra’d,16; 39.Zümer, 62; 40.Mü’min, 62.

51 37.Sâffât, 96.

52 el-Eş’âri, *el-İbâne*, s.46; el-Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-fırâk*, s. 237.

53 Ebu Dâvûd, Süleyman b. Eş’âs es-Sicistânî, *es-Sünen*, Çağrı Yay. İstanbul, 1992, Kitabı’s-Sünen, bâb no:17, hadis no: 4691-4692; İbn Mâce, Sünnet, 92; İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed, *el-Müsned*, Çağrı Yay. İstanbul, 1992, II/86,135; V/407.

54 76.İnsan, 30; 2.Bakara, 253; 32.Secde, 13.

55 Ebu Hanife, *el-Vasiyyet*, s. 88; el-Mâturidî, *a.g.e.*, s.404-406; el-Eş’âri, *el-İbâne*, s.40.

mek demektir. Hatta Mecûsiler, kötülük tanrısı Ehriman'ı, iyilik tanrısı Ahura Mazda'nın yaratılışta tek ortağı kabul ettiklerinden, sayılamayacak miktarda ortak kabul edenlerden daha iyi durumdadırlar. Çünkü canlı olup ta kendisinde ihtiyârî fiili olan herkes, yüce Allah'la birlikte yaratıcı olmaktadır.⁵⁶

İnsan fiillerindeki görüşleri nedeniyle Mu'tezileye yöneltilen tekfir oklarının ve Mecûsîlik ithamının hakikati yansıtmadığını ifade eden et-Taftazânî'ye göre "İnsan, fiillerinin hâlıkıdır" diyen "Muvahhid ve Müslüman değil, müşrik" denilemez. Zira şirik; Mecûsîlerde olduğu gibi "vacibu'l-vücûd" manasında "ulûhiyette ortak" kabul etmek ya da putperestlerdeki gibi "ibadete layık olma" manasında Allah'ın ortağı bulunduğu inanmaktır. Hâlbuki Mu'tezile böyle bir şeyi kabul etmemekte ve insanın yaratıcılığını, Allah'ın yaratıcılığı gibi görmemektedir. Onlara göre insanın yaratıcılığı, Allah tarafından yaratılan sebep ve âletlere (organ, beden, kuvvet ve vasıtalara) dayanmaktadır.

Mâveraünnehir âlimleri Mu'tezilenin sapıklığını ilan etmede pek fazla ileri giderek Mecûsîlerin saadete yakın olma bakımından Mu'tezileden daha iyi olduğuna hükmetmişlerdir. Zira Mecûsîler Allah'ın sadece bir tek ortağı bulunduğunu kabul ettikleri halde Mu'tezile, çok sayıda ortak ve şerik kabul etmekle itham edilmiştir.⁵⁷ Tevhid inancında aşırı hassasiyetleri ile bilinen Mu'tezile'nin, Allah'a ortak koşmakla suçlanması kanaatimize göre önyargılı tutum ve mezhebî taassuptan kaynaklanan savunma psikolojisinin bir yansımasıdır.

d. Halku'l-Kur'an

İslam tarihinde siyasi ve içtimâî sorunlara neden olan "halku'l-Kur'an" meselesi "ilahi kelamın ve Kur'an'ın yaratılmış olup-olmaması" düşüncesi etrafında şekillenmiştir. Allah'ın kelam sıfatını "ezeli bir sıfat" olarak kabul etmeyen Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvan, "Kur'an'ın yaratılmış olduğunu" iddia etmiştir.⁵⁸ Ca'd ve Cehm'in bu iddiaları Mu'tezile tarafından geliştirilerek sistemleştirilmiştir. Mu'tezile ile birlikte Haricîler, Mürcie ve Şia'nın bir kısmı Kur'an'ın yaratılmışlığını savunmuşlardır.⁵⁹ Ehl-i Sünnet'e göre ise

56 en-Nesefî, *Kitabu't-temhid*, s.285-286.

57 et-Taftazânî, Sa'düddin Mesud b. Ömer, *Kelam İlmi ve İslam Akaidi, Şerhu'l-Akaid*, (Haz. Süleyman Uludağ), Dergah Yay. İstanbul, 1991, s.191-192.

58 el-Bağdadi, *el-Fark beyne'l-fırak*, s.146; Yavuz, Yusuf Şevki, "Halku'l-Kur'an", DİA, XV/371; Öz, Mustafa, "Ca'd b. Dirhem", DİA, VI/543.

59 el-Eş'ari, *el-İbâne*, s.39; *Makâlâtü'l-islamiyyin*, 1/187,233: II/256; Kadı Abdülcebbar, Ebu'l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed, *Muğni fi ebvâbi't-tevhid ve'l-adl*, Mısır, ty. VII/3; *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 528; en-Nesefî, *Kitabu't-temhid*, s.176; Esen, Muammer, *Kelamullah Tartışmaları ve el-Hayde*, Araştırma Yay. Ankara, 2005, s.17-22.

Kur'an, Allah kelamı olup yaratılmamıştır.⁶⁰ Ebu Hanife'ye göre Kur'an-ı Kerim, Allah'ın kitabı olup, mushaflarda yazılı, kalplerde mahfuz, dil ile okunur ve Hz. Peygamber'e indirilmiştir. Onun telaffuzu, kitâbeti ve kıraatı mahlûktur. Fakat, Allah'ın kelim-ı nefisi olarak Kur'an mahlûk değildir.⁶¹

Ehl-i Sünnet'e göre Allah'ın kelamının mahlûk olduğunu söyleyen kimse kafir olur.⁶² Zira Kur'an'ın mahlûk olduğunu iddia edenler bu iddiaları ile "Bu sadece bir insan sözüdür."⁶³ diyen müşrik kardeşlerinin konumuna düşmüşlerdir.⁶⁴ Görüldüğü üzere Kur'an'ın yaratılmış olduğunu öne sürmek, muhalifler tarafında "onun Allah katından olmadığı"ni kabul etmek olarak kabul edilmiş ve iddia sahipleri tekfir edilmiştir. Ancak Kur'an'ın yaratılmışlığını iddia edenlerin hiçbirisi bu iddialarıyla müşriklerin "Kur'an'ı inkâr" sadedinde ileri sürdükleri görüşlere benzer bir düşünceyi ifade etmemişlerdir.⁶⁵

en-Nesefî'ye göre kelam sıfatının hâdis olduğuna hükmetmek, iki açıdan küfrü gerektirir. Birincisi; hâdis olan kelam'ın yüce Allah'ın bir sıfatına dönüştüğünü kabul etmek demektir ki bu imkânsızdır. Bu durumda emir ve nehyin iptali ortaya çıkar. Burada da iman ve taatın farz kılınması, küfür ve isyanın haram olması ve bütünüyle dinin ortadan kalkması söz konusudur ki bu küfürdür. İkincisi; hâdis kelam sıfatıyla yüce Allah'ın zâtı hâdis olan şeylere mahal (yer) teşkil edecektir. Bu ise O'nun yaratılmış olduğuna delalet eder ki bu da açık küfürdür.⁶⁶

Ali el-Kârî'ye göre Ebu Hanife'nin Kur'an'ın mahlûk olduğunu iddia edenleri tekfir etmesi İslam dininden ve imandan çıkmak anlamında bir tekfir olmayıp küfran-ı nimet cinsindedir.⁶⁷

"Kur'an mahlûktur" diyenin tekfir edilmemesi gerektiğini öne süren Âmidî'ye göre bu düşüncenin temeli olan "Kur'an yaratılmıştır diyen kafirdir."⁶⁸ rivayeti ahad haber olup bununla tekfirden bulunulamaz. Ayrıca "Kur'an

60 el-Eş'ârî, *el-İbâne*, s.46-47; el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırâk*, s.236.

61 Ebu Hanife, *el-Fıkhü'l-ekber*, s.71; *el-Vasiyyet*, s.88; Ali el-Kârî, *a.g.e.*, s. 91; Ebu Hanife'nin görüşlerinin tahlili için bak: Yavuz, Yusuf Şevki, "Ebu Hanife", *DİA*, X/140; Esen, *Kelâmullah Tartışmaları*, s. 23-25.

62 Ebu Hanife, *el-Vasiyyet*, s. 89; el-Eş'ârî, *el-İbâne*, s. s.47; Ali el-Kârî, *a.g.e.*, s. 95.

63 74.Müddessir, 25.

64 el-Eş'ârî, *el-İbâne*, s. 39,79.

65 Erkol, Ahmet, "Kelami Bilgi Yöntemi Olarak Cedel ve Cedeli Kullanmada el-Eş'ârî Örneği", *DÜİFD*. cilt.IV, sayı:II, s.74.

66 en-Nesefî, *Kitabu'r-temhid*, s.178-179.

67 Ali el-Kârî, *a.g.e.*, s.100.

68 Bu rivayet Hz. Peygamber'e isnad edilmeksizin çok sayıda sahabîden mevkuflar olarak rivayet edilmiştir. el- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali, *es-Sünenü'l-kübrâ*, Haydarabâd,

yaratılmıştır” diyenler bununla onun “Allah katından olmadığı”nı kastetmektedirler. Âmidî, Kur’an’ın mevzûkiyetine hâlel getirmeyeceğinden⁶⁹ bu düşüncenin tekfir nedeni olmasını kabul etmez.

Kanaatimizce her şeyden önce zarurat-ı diniyye arasında yer almayan bu meselenin, tekfire konu teşkil etmediğini belirtmek gerekir. Çünkü Kur’an’ın mahlûk olduğunu savunanlar da onun Allah tarafından insanlara gönderilen ilahi bir kitap olduğunda müttefiktirler. Diğer yandan benimsenen görüşün sahiplerince kastedilmeyen, ileride ortaya çıkabilecek ve zarurât-ı diniyyeden birini inkâr anlamına gelebilecek muhtemel sonuçları da tekfire konu olmamalıdır. Zira tasdik irâdi olduğu gibi tezkîp de irâdîdir. Kasıt taşımayan muhtemel sonuçların irâdî olması ise düşünülemez. Bu durumda Kur’an’ın yaratılmışlığını kabul edenlerin tekfir edilmesi genel anlamda fırkalar arası mücadelenin bir sonucu, özelde ise Mu’tezile’ye ve onun eliyle gerçekleşen mihne’ye karşı bir tepki olarak değerlendirilmelidir.⁷⁰

e. Ecel ve Rızık

Ecel ve rızık, “ezeli takdir” ve “insan sorumluluğu” bağlamında İslam düşünce tarihinin ilk dönemlerinden itibaren günümüze kadar tartışılan konulardandır. Tartışmaların temel nedeni konuya “ilahi kudret” ve “insan sorumluluğu” gibi farklı iki zaviyeden yaklaşıyor olmasında yatmaktadır. Ehl-i sünnet’e göre “her şey Allah tarafından tayin ve tespit edildiği” temel ilkesinden dolayı ölen kimse, kendisi için takdir edilen vakitte eceliyle öldürülmüştür. Ecel tek olup takdim (öne alınması) ve tehiri (geriye bırakılması) mümkün değildir.⁷¹ Konuya “maktûl (öldürülen)” sorunu merkezinde yaklaşan Mu’tezile’nin cumhuru, “eceli”; “ecel-i kaza” ve “ecel-i müsemma” olarak ikiye ayırır. Ecel-i kaza ile kişinin harici bir müdahale ile ölümü kastedilirken, ecel-i müsemma ile müdahalesiz ölüm ifade edilmiştir. Bu durumda kâtil, ölenin ecelini keserek onun esas eceline ulaşmasını engellediği için cezalandırılmıştır.⁷²

“Kâtil, öldürmeseydi, maktûl yaşamaya devam edecekti” şeklindeki Mu’tezili anlayışın, “insanın bir başkasının ömrünü uzatmaya, kısaltmaya,

1344, c. 10, s.207; el-Lâlekâi, Hasan b. Mansûr, *Şerhu itikadı ehli’s-sünne*, Riyad 1995, I/172, II/257,263,265.

69 Âmidî, *a.g.e.*, s. 399.

70 Yavuz, “Halku’l-Kur’an”, *DİA*, XV/372-374.

71 el-Eş’ârî, *el-İbâne*, s. 52; Mâturidî, *a.g.e.*, s. 370 ; el-Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-fırâk*, s. 239.

72 el-Eş’ârî, *el-İbâne*, s. 181; el-Lâmişi, Ebu’l-Senâ Mahmûd b. Zeyd, *Kitabu’t-tevhid li-kavâidi’r-tevhid*, Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, Beyrut,1995, s. 105; Okumuş, Namık Kemal, *Kelam’da Ecel Problemi*, Araştırma Yay. Ankara, 2012, s. 26.

bekletmeye, eceline ulaştırmaya ve ruhunu çıkarmaya gücünün yeteceği” şeklinde bir sonuç doğuracağı Ehl-i Sünnet tarafından iddia edilmiştir. Onlara göre bu sonuç, Allah’ın irade ve kudretine eş varlıklar kabul etmek olup din-den çıkmak anlamına geleceğinden tekfir nedeni kabul edilmiştir.⁷³

Ehli Sünnetçe rızık meselesi de aynı şekilde değerlendirilmiştir. Onlara göre, helal ve haram ayırımı yapılmaksızın “insanın faydalandığı şey” olarak tanımlanan rızık, Allah katından ve O’nun takdiriyledir.⁷⁴ Mu’tezile ise rızıkı “insanın sahip olduğu mülk” şeklinde tanımlamakta ve haramları rızık olarak kabul etmemektedir.⁷⁵

Ehli sünnete göre Allah’ın tekeffül ettiği (üstlendiği) rızıkı tekeffül ettiği yoldan vermemesi, O’na birisinin engel olduğu, O’nun va’dinden caydığı ve tekeffül ettiğini yerine getirmekten aciz olduğu gibi bir sonucu doğurmaktadır.⁷⁶ Diğer yandan Allah’ın haram rızık vermediğini kabul etmek, “helal rızık veren” ve “haram rızık veren” olmak üzere iki tane rızık vericinin kabul edildiği şeklinde yorumlanmıştır. Bu kabul, “kişinin Allah dışında haramı rızık olarak veren başka bir rızık tarafından rızıklandırıldığı” anlamına gelir ki; bu da küfürdür.⁷⁷

Görüldüğü üzere ecel ve rızık konularının ele alınmasında sergilenen yaklaşım farklılıkları sorunun temelini teşkil etmektedir. Yaklaşımlardan birincisi; “meselenin ilahi irade ve kudret noktasından hareketle ele alınması insan sorumluluğunu ortadan kaldıran cebri bir sonuç doğurmaktadır” düşüncesi-dir. İkincisi ise “Allah’ın kudretine ve rezzâk sıfatına eş varlıklar kabul etme” endişesidir. Bu düşüncede olanlar, insan sorumluluğunu önceleyen kişileri “Allah’ın rezzâk sıfatına eş varlıklar” kabul etme endişesinden tekfir edilmişlerdir.

f. Kabir Hayatı

İnsanın ölümüyle başlayıp kıyamete kadar devam edecek sürede yer alan sual, azap ve nimetten müteşekkil olan ve kabir hayatı olarak isimlendirilen bu hayatın varlığı itikâdî fırkalar arasında ihtilaf edilen hususlardan birisidir. Ehl-i Sünnet kabirde sual, azap ve nimetten müteşekkil bir hayatın varlığı

73 el-Eş’arî, *el-İbâne*, s. 181; el-Bağdâdî, Ebu Mansur Abdülkâhîr b. Tahir, *Usûli’l-dîn*, Matbaatu’t-Devlet, İstanbul, 1928, s.143.

74 el-Mâturîdî, *a.g.e.*, s.373; el-Eş’arî, *el-İbâne*, s. 52,181; el-Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-fırak*, s. 239.

75 el-Eş’arî, *Makâlâtü’l-islamiyyîn*, I/322; Kadı Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 787; es-Sâbûnî, *a.g.e.*, s. 75.

76 el-Mâturîdî, *a.g.e.*, s.373.

77 el-Eş’arî, *el-İbâne*, s.182.

hususunda ittifak halindedir.⁷⁸ Kabir azabına ilişkin Mu'tezile'ye atfedilen görüşler hakkında bir birliktelik yoktur. Bazı sünni kaynaklarda Mu'tezile'nin kabir azabını inkâr ettiği belirtilmiş olsa da,⁷⁹ Kadı Abdülcebbar, Mu'tezile'den Dırrar b. Amr dışında kabir azabını inkâr edenin bulunmadığını ifade etmekte, aklî ve naklî delillerle kabirde azabın varlığını ortaya koymaktadır.⁸⁰ Kadı Abdülcebbar'ın bu ifadesini destekler mahiyette İbn Hazm; Ehl-i Sünnet, Bısr b. Mu'temir, Cubbâi ve diğer Mutezili alimlerin kabir azabını benimsediklerini belirtmektedir.⁸¹ Şu halde Ehl-i Sünnet'le birlikte Mu'tezile'nin de kabirde sual, azap ve nimetten müteşekkil bir hayatın varlığını kabul ettiğini söylemek daha doğru bir ifade olacaktır.

Kabir azabının Cehmiyye fırkası tarafından kabul edilmediği kaynaklarda ifade edilmektedir. Ebu Hanife'ye göre "kabir azabını bilmem" diyen kimse helâka uğrayan Cehmiyye'dendir. Çünkü onlar kabir azabını kabul etmemekle, Allah'ın "*Çevrenizdeki bedevi Araplardan ve Medine halkından iki yüzlüğe iyice alışmış münaflıklar vardır. Sen onları bilmezsin, onları biz biliriz. Onlara iki kere azap edeceğiz, sonra da onlar büyük azaba itileceklerdir.*"⁸² ayeti ile "*Zulmedenlere bundan başka bir azap daha vardır.*"⁸³ ayetini inkâr etmişlerdir. Eğer "Ben ayete inanıyorum, fakat tefsir ve teviline inanmıyorum." derse kâfir olur. Çünkü Kur'an'da te'vili tenzilinin aynı olan ayetler vardır.⁸⁴ Kim bunu inkâr ederse kâfir olur.⁸⁵

Kabir azabının varlığı ayetlerde sabit olduğu gerekçesiyle söz konusu azabı inkâr edenler tekfir edilirken, hadislerle sabit olan kabir sualini inkâr eden sapıklıkla itham edilmiş, hatta bu hususta içtihat ve te'vil ma'zur görülmemiştir. Çünkü Kur'an'da var olan şeyin sübutu katidir. Ama hadiste var olanın sübutu zannî olabilir. Zannîliğin sözkonusu olduğu yerde ise küfür ihtimali ortadan kalkar.

78 Ebu Hanife, *el-Fıkhu'l-ekber*, s.76; *el-Vasiyyet*, s.90; el-Eş'ari, *el-İbâne*, s.52,210.

79 el-Eş'ari, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn*, II/116; *el-İbâne*, s. 210-211; Pezdevî, *a.g.e.*, s. 167; et-Taf-tazânî, *a.g.e.*, s. 47; el-Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 216; es-Sâbüni, *a.g.e.*, s. 91.

80 Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 730.

81 İbn Hazm, *a.g.e.*, II/372.

82 9.Tevbe, 101.

83 52.Tür, 47.

84 Kur'an-ı Kerim'in kavramları tatbik edildikleri konuları bakımından açık ve gizli olmak üzere ikiye ayrılır. Açık olanlar, ayetin lafzının ilk bakışta açık ve anlaşılabilir olması iken gizliliği ise ilk bakışta anlaşılamayan, zaman sürecinde tedebbür, tefekkür gibi akli ameliyelerle anlaşılabilirliğidir. Bu durumda ayeti açık örneklerine uygulamak onun tenzili, kapalı örneklerine ve özellikle zaman sürecinde ortaya çıkan ve nüzul anında olmayan örneklerine uygulanması ise onun tevilidir.

85 Ebu Hanife, *el-Fıkhu'l-ebsat*, s. 57.

Gerçekten de gaybî alanlar hakkında bilgi sahibi olmak ve fikir yürütebilmek için hâricî bir rehber ihtiyacı vardır ki, bu vahiydir. Gaybî birer konu olan kabir hayatı ve kabir azabı hakkında bilgi sahibi olmak sadece vahiy vasıtasıyla mümkündür. İslam düşünce tarihinde itikâdî fırkaların tamamına yakını (Cehmiyye hariç) ayetlerin kabre delaletini vurgulayarak kabir hayatının varlığını kabul etmişlerdir. Ancak bir takım çağdaş çalışmalarda söz konusu ayetler ele alınarak bu ayetlerin kabir hayatı ve kabir azabına açık bir şekilde delalet etmediği iddia edilmiştir.⁸⁶ Onlara göre bu husustaki ayetlerin kabre delaleti zannîdir. Çünkü söz konusu ayetler açık bir ifade ile değil te'vil yoluyla kabre delalet etmektedir. Bu iddiaya göre ayetlerin delâletinin zannî oluşu ve hadislerin de bir kısmı sahih olmakla beraber tevatür derecesine ulaşmamış bulunması sebebiyle sübût yönünden kesin bilgi ifade edecek yeterlilikte olmadıkları için kabir hayatını inkâr edenleri küfürle itham etmek mümkün değildir.⁸⁷

g. Ru'yetullah

“Mü'minler tarafından Allah'ın görülmesi” anlamına gelen ru'yetullah meselesi kelamcılar arasındaki ihtilafı bir diğer konudur. Ehl-i Sünnet, Allah'ın ahirette müminler tarafından görülebileceğini savunurken⁸⁸ Mu'tezile, Hâriciler ve Mürcie'nin bir kısmı buna cevaz vermeyerek imkânsız görürler. Onlara göre ru'yeti kabul etmek: yön, yer, şekil, cisim, bir alanda yer tutma, mekâna ilişerek hareket, yok olma, değişme ve etkilenme gibi yaratılanlara ait niteliklerin Allah'a izafe edilmesi anlamına gelmektedir. Hâlbuki Allah mekândan münezzeh olup O'nun için yön ve mesafe söz konusu değildir. Tevhid prensibine göre, Allah'ın sıfatları beşerin ve cisimlerin sıfatlarına hiçbir şekilde benzerlik göstermez. Bu durumda Allah'ın gözle görülmesi akla ve mantığa göre imkânsız bir husus olmaktadır.⁸⁹

Ru'yetullah'ın hem ispatı hem de nefyi için A'raf 7/143. ayeti ortak delildir. “*Musa tayin ettiğimiz vakitte buluşmaya gelip de Rabbi ona konuşunca 'Rabb'im*

86 Kaynaklarımızda kabir hayatının varlığının delilleri olarak getirilen onüç ayet için bak. Okuyan, Mehmet; *Kur'an-ı Kerim'e Göre Kabir Azabı Var mı?*, Etüt Yay., Samsun, 2007, s.171-217.

87 Topaloğlu, Bekir, Yavuz, Y.Şevki, Çelebi, İlyas, *İslam'da İnanç Esasları*, Çamlıca Yay. İstanbul, 2011, s.243-246.

88 Ebu Hanife, *el-Fıkhu'l-ekber*, s.74; el-Eş'ari, *el-İbâne*, s.47; Mâturidî, *a.g.e.*, s.141; eş-Şehristânî, *a.g.e.*, s. 113-114; el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırâk*, s. 235; es-Sâbûnî, *a.g.e.*, s.38.

89 el-Eş'ari, *Makâlâtü'l-İslamiyyin*, I/233,238; Kadı Abdülcebbar, *el-Muğni*, IV/234-240; *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 248-276; eş-Şehristânî, *a.g.e.*, s. 57; Yazıcıoğlu, M. Sait, *Kelam Ders Notları*, Ankara 1996, s. 43.

bana görün, sana bakayım' dedi. (Rabb'i) buyurdu ki; 'sen beni göremezsın, fakat dağa bak, eğer o yerinde durursa, sen de beni göreceksın!' Rabb'i dağa görününce onu darmadağın etti ve Musa da baygın düştü."⁹⁰

Ehl-i Sünnet'e göre Hz. Musa'nın imkânsız bir talepte bulunması caiz olmadığından "Ey Rabbim! Bana kendini göster, sana bakayım" ayetindeki ifadeyle o, Allah'ı görmeyi murat etmiştir. Ru'yetullahı imkânsız gören kişi Hz. Musa'nın Allah'ı tanımadığını ve bu hususta kendisinin ondan daha fazla bilgiye sahip olduğunu iddia etmiş olacaktır ki bu anlayışıyla o, Müslümanların dininden uzaklaşarak küfre girmiştir.⁹¹ Ayrıca Allah'ın kıyamet günü görünür-lüğünü inkâr edenler, açıkça Kur'an lafzına, sahih sünnete ve Hadis'e aykırı bir düşünceye sahip oldukları için kâfirdirler.⁹² Ali el-Kari'ye göre cennet nimetlerinin en üstünü Allahü Teâlâ'nın cemalini görmek olduğundan ru'yetullahı inkâr etmek cennetin ruhunu inkâr etmektir.⁹³

Mu'tezile'ye göre ise Allah, Hz. Musa'nın kendisini görmesini nefyettiğinden ayetten O'nun görülemeyeceği manası çıkmaktadır. Ru'yet hadisesi önce dağın yerinde durmasına bağlanmış, sonra dağın parçalanması ile bu işin imkânsızlığı gösterilmiştir.⁹⁴

Ehl-i Sünnet, ru'yetullahı imkânsız görenleri tekfir ederken, buna mukabil Mu'tezile ru'yetullahı caiz görenleri tekfir etmiştir. Zira Allah'ın görülebileceğini ileri sürmek, teşbih yani Allah'ı yaratılmışlara benzetmek anlamına gelir ki, bu açık küfürdür.⁹⁵

Mu'tezile, ru'yetin imkânsızlığını akli delillerle ispat etme yoluna giderken, Ehl-i Sünnet nakli delillerden yola çıkarak ru'yeti savunur. Konuya ilişkin her iki yaklaşımın görüşlerini aynı ayetlerle⁹⁶ delillendirdikleri görülmektedir.⁹⁷ Aynı ayetlerin karşıt görüşlere delil olarak öne sürülmesi, ayetlerin konuya delaletinin kat'i olmayıp te'vil ve yorumla dayalı zannî delalet olduğunu göstermektedir. Bu durum, Ehl-i Sünnet'in, nasları inkâr ettiği gerekçesiyle muhaliflerini tekfir etmesini geçersiz hale getirmektedir. el-Gazzâlî'ye göre rivayet yoluyla gelen ve naslara dayanan inançlarda, inancının dayandığı delilin yanlış ve temelsiz olduğunu ileri sürerek muhalifleri tekfir etmek doğru olmaz.

90 7.A'râf, 143.

91 el-Eş'âri, *el-İbâne*, s.57-58; en-Nesefî, *Kitabu't-temhid*, s.219-220.

92 İzutsu, *İman Kavramı*, s.31.

93 Ali el-Kâri, *a.g.e.*, s. 112.

94 Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s.264-265.

95 eş-Şehristânî, *a.g.e.*, s. 83.

96 7.A'râf,143; 6.En'am,103; 75.Kıyâmet, 22-23; 10.Yûnus, 26; 83.Mutaffifin,15.

97 el-Mâturîdî, *a.g.e.*, s.141-143; Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 233-242.

Çünkü delilin ne olduğunu hatasız olarak bilmek kolay bir şey değildir. Delilin, delil oluşu hususunda ittifak lazımdır.⁹⁸

Diğer yandan Ehl-i Sünnet, teşbih ithamlarına karşı “Mutlak kudret sahibi olan Allah, kendisini görebilecek olanlar için özel bir nitelik yaratarak ru’yetin gerçekleşmesini sağlayacaktır” tezini öne sürerek teşbihten kaçındıklarını göstermek istemişlerdir. Sonuç itibarıyla ru’yet kaynaklı karşılıklı tekfir ithamları fırkalar arası mücadelede muarıza galip gelme arzusunun bir neticesidir.

Değerlendirme

Ehl-i sünnet âlimlerinin “Kible ehinden hiç kimseye kâfir denemez” genel prensipleri ile Allah’ın sıfatları, yaratması, halku’l-Kur’an, kabir hayatı ve ru’yetullah gibi ihtilafı itikâdî konularda farklı düşünce sahiplerinin tekfiri bir tezat olarak kabul edilmelidir.⁹⁹ Diğer yandan Ehl-i Sünnet, büyük günah sahiplerini küfürle itham edenleri Allah’ın rahmetini daraltmakla itham etmişlerdir.¹⁰⁰ Benzer bir durum söz konusu hususlarda tekfir yolunu seçenler için de geçerli olmalıdır. Onlar da dinin asıllarından olmayan hususlarda tekfire başvurmakla Allah’ın rahmetini daraltmış olmaktadırlar. Ehl-i Sünnet’in kible ehlini tekfir etmeme ilkesine aykırı davranarak bazı ihtilafı hususlarda tekfire başvurarak çelişki içerisine düşmesinin altında yatan nedenlerin irde-lenmesi gerekmektedir.

Ali el-Kari, bu çelişkiyi mütekellim ve fakihlerin yöntem farklılığına bağlar. Ona göre tekfire fetva kitaplarında rastlanır. Ancak fetva kitaplarının bilmeden ve delilini açıklamadan naklettikleri fetvalar delil olamaz. Zira dini meselelerde inançlar kesin delillere dayanmalıdır. Kible ehline kafir dememek kelam âlimlerinin, kible ehline kafir demek ise müçtehitlerin görüşüdür. Dolayısıyla iki zıddın birleşmesi gerekmez.¹⁰¹ Oysaki tekfir, fetva kitaplarındaki boyutlarda olmamakla birlikte kelam kaynaklarında da mevcuttur. Kelamcılarının da tekfirda buldukları tespit edildiğinden, söz konusu tezadın “metodoloji farklılığından kaynaklandığı” şeklindeki açıklama da geçerliliğini yitirmektedir.

Tekfir’e neden olan en önemli etken, cehalete bağlı taassup, taklit ve mezhepler arası tartışmalarda mezhebini savunma gayretiyle benimsenen “cedel” yöntemidir. Cedel, bir fikri aşırı ölçüde ve kavga yaparcasına savunmak, sözü

98 el-Gazzâli, *Faysalü’t-tefrika*, s. 49.

99 Ali el-Kâri, *a.g.e.*, s. 427.

100 el-Mâturîdî, *a.g.e.*, s. 429.

101 Ali el-Kâri, *a.g.e.*, s. 428-430.

peşi peşine yetiştirmek, ipi veya muhatabı evirip çevirmek anlamına gelir.¹⁰² Cedeli bir ilim olarak kabul etmeyen Hasan Hanefi'ye göre Kelam ilmi cedele dayanmaktadır. Cedelden amaç hakikate ulaşmak olmayıp rakibe galip gelerek onu susturmaktır. Cedel, fert ve toplumu psikolojik etki altında bırakarak onlara düşüncesini kabul ettirmeyi amaçlayan bir yöntem izler.¹⁰³ Bu psikolojik etkiyi oluşturmak için de muhalifleri ehl-i bid'at ve ehl-i heva olarak tavsif etmek, hatta tekfir ithamlarında bulunmak en muteber yol olarak kullanılmıştır.

Rivayette, 73 fırkaya ayrılacağına işaret edilen İslam ümmetinden her fırka kendisinin kurtuluşa eren fırka olduğunu iddia ederek diğerlerini tekfire yönelmiştir. Bu nedenle fırkaların tekfiri meselesinin kökeninde “fırka-ı Naciye” hadisinin etkin rolünden bahsetmek mümkündür. “Kurtuluşa eren fırka” ön kabulüyle “hakikatin kendi fırkasının uhdesinde olduğuna” taassup derecesinde inananların ötekini tekfir etmesi kaçınılmazdır. el-Gazzâlî'ye göre böyle birisi için küfür demek; Eş'ari, Mu'tezile veya Hanbeli gibi muayyen bir mezhebe muhalefet etmek demektir.¹⁰⁴

Kelam tarihinde “tekfirin gerçekleştiği alanları” incelediğimizde tekfir ithamlarının fırkaların muhalife galip gelme arzusu, cehalet, taklit ve taassuptan kaynaklandığını, bu ithamların tevhid, nübüvvet ve mead gibi temel esasların inkârına, yani Hz. Peygamber'i Allah'tan getirdiği şeyler hususunda tekzibe dayanmadığını gördük. Bu durumda tekfir, “itikad perdesi” altında muhaliflere karşı kullanılan siyasi, sosyal ve psikolojik bir silahtır.¹⁰⁵

Tekfir ithamlarının genellikle muhalif görüş ve yorumların doğurduğu muhtemel neticeler üzerinden yapıldığı görülmektedir. Ancak kaynaklarımızda bu sorunun, “Lâzım-ı mezhep, mezhep değildir, (Lüzûm-i küfür değil de, iltizâm-ı küfür, küfrü gerektirir)” prensibiyle çözülmeye çalışıldığı görülmektedir.¹⁰⁶ Buna göre bir kimsenin İslam dairesinden dışarı çıkması için küfrü bilerek ve gönülden benimsemiş olması gerekir. Kişi, küfrü gönülden ve bilekerek benimsemediği müddetçe, “onun bir yorum veya davranışı, bir başkasına göre dinden çıkmasını gerektiriyor” diye o kâfir sayılamaz. Yani kişinin sahip

102 İbn Manzûr, *a.g.e.*, II/211-212; el-Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, *et-Ta'rifât*, Mektebetü Lübnan, Beyrut, 1985, s.78.

103 Hanefi, Hasan, *Minel-akide ile's-sevra*, Mektebetü Medbûlî, Kahire, 1988, I/104-105; Kelami tartışmalarda cedelin bir yöntem olarak kullanılışı için bak: Erkol, “a.g.m.”, s.68-71.

104 el-Gazzâlî, *Faysalû't-tefrika*, s.19.

105 Hanefi, *a.g.e.*, VI/406,411.

106 Keşmîrî, Muhammed Enver Şâh, *İkfârul-mülhidîn fi zarûriyyâtî'd-dîn*, Pakistan, 2004, s.73.

olduğu düşüncesi iltizamen küfre delâlet ediyorsa, böyle bir şahıs düşüncesinin gereğini (sonucunu) amaçlamadan bu sözü söylemişse bu kişinin tekfiri uygun değildir.¹⁰⁷

Sonuç

İslam düşünce tarihi siyasi, sosyal ve itikâdî alanlarda yoğun ihtilaflara ve bu ihtilaf kaynaklı mücadelelere sahne olmuştur. Sükunet anlarında akl-ı selimle tespit edilen ilkelerin ihtilafların alevlendiği anlarda ve tartışmalı konularda göz ardı edilmesi beşeri bir zaafiyettir. Hz. Peygamber'i, Allah'tan getirdiği şeyler hususunda tasdik etmek iman, tekzip etmek ise küfürdür. İman ve küfür içten bağlanılan birer inançtır ve inançlara sonsuza kadar sadakat gösterilir. O halde küfrü gerektirecek hususlarla gerektirmeyecek hususları tam olarak tespit için tek ölçü tekziptir. Tekzip olmaksızın tekfir söz konusu olmaz. Bununla birlikte imanın ikrarı ihtiva etmesi ve zorunlu sonuçlar olarak amel doğurması nasıl kaçınılmaz ise tekzibinde ikrarla birlikte tavır, düşünce ve davranış boyutlarının varlığı da kaçınılmazdır. Söylenilen sözün söylendiği anda, söylendiği ortam ve şartlarda ki durumu önemli olduğu kadar, sözün vardığı netice de inkar edilemez bir öneme haizdir.

Kaynakça

Akbulut, Ahmet, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelâmî Problemlere Etkileri*, Birleşik Yay. İstanbul, 1992.

Ali el-Kâri, Ebu'l-Hasen Nûruddîn Ali b. Sultan Muhammed, *Minehu'r-ravzi'l-ezher fi şerhi'l-fikhi'l-ekber*, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 1998.

Âmidî, Ali b. Muhammed b. Sâlim, *Ebkâru'l-efkâr fi usulu'd-din*, Beyrut, 2003.

el-Bağdâdî, Ebu Mansur Abdülkâhir b. Tahir, *el-Fark beyne'l-firak*, Beyrut, 2004.

....., *Usûli'd-dîn*, Matbaatu't-Devlet, İstanbul, 1928.

el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali, *es-Sünenü'l-kübrâ*, Haydarabâd, 1344.

el-Buhâri, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail, *es-Sabîh*, Çağrı Yay. İstanbul, 1992.

el-Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, *et-Târifât*, Mektebetü Lübnan. Beyrut, 1985.

Ebu Dâvud, Süleyman b. Eş'âs es-Sicistânî, *es-Sünen*, Çağrı Yay. İstanbul, 1992.

Ebu Hanife, Nu'man b. Sabit, *el-Âlim ve'l-müte'allim*, (İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde, çev. Mustafa Öz, ss. 11-42), MÜİFV. Yay., İstanbul, 1992.

....., *el-Fikhu'l-ebvat*, (İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde, çev. Mustafa Öz, ss. 43-67), MÜİFV. Yay., İstanbul, 1992.

107 Keşmîrî, *a.g.e.*, s. 78-79.

....., *el-Fıkhu'l-ekber, (İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde, çev. Mustafa Öz, ss. 69-77)*, MÜİFV. Yay., İstanbul, 1992.

....., *el-Vasiyyet, (İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde, çev. Mustafa Öz, ss. 86-92)*, MÜİFV. Yay., İstanbul, 1992.

Erkol, Ahmet, "Kelami Bilgi Yöntemi Olarak Cedel ve Cedeli Kullanmada Eş'ari Örneği", DÜİFD. cilt.IV, sayı:II, s.67-94.

Esen, Muammer; *Kelânullah Tartışmaları ve el-Hayde*, Araştırma Yay. Ankara, 2005.

....., "Tekfir Söyleminin Dinî ve İdeolojik Boyutları", AÜİFD. cilt 52, sayı 2, s.97 -110.

el-Eş'ari, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, Müessesetü'l-'Ulyâ, Kahire, 2007.

....., *Makâlâtul-islâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*, Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut, 1995.

el-Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *Faysalu't-tefrika beyne'l-islam ve'z-zenâdika*, Dımeşk, 1993.

....., *el-İktisâd fi'l-irikâd*, AÜİF. Yay., Ankara, 1962.

Hanefî, Hasan, *Mine'l-akide ile's-sevra*, Mektebetü Medbûlî, Kahire, 1988.

İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed, *el-Müsned*, Çağrı Yay. İstanbul, 1992

İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal*, Dâru'l-Ceyl, Beyrut, 1996.

İbn Mâce, Ebu Abdillah Muhammed b. Yezid el-Kazvinî, *es-Sünen*, Çağrı Yay. İstanbul, 1992.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâleddîn Muhammed b. Mükrim, *Lisânu'l-arab*, Beyrut, 1997.

el-Îcî, Adûdiddin Abdurrahman b. Ahmed, *el-Mevâkıf fi ilmi'l-kelâm*, Beyrut, tsz.

İzutsu, Toshihiko, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, (çev. Selahattin Ayaz), Pınar Yay. İstanbul, 2012.

Kâdı Abdulcebbar, Ebu'l-Hasan Abdulcebbar b. Ahmed, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhid ve'l-adl*, Mısır, ty.

....., *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, (neşr. Abdülkerim Osman), Mektebetu Vehbe, Kahire, 2006.

Keşmîrî, Muhammed Enver Şâh, *İkfâru'l-mülhidîn fi zarûriyyâti'd-dîn*, Pakistan, 2004.

Kılavuz, Ahmet Saim, *İman Küfür Sınırı Tekfir Meselesi*, Marifet Yay. İstanbul, 1977.

Kırbaçoğlu, Hayri, "Ehlu's-Sunne Kavramı Üzerine Yeni Bazı Mülâhazalar", İslami Araştırmalar, cilt 1, sayı 1, s.71-79.

el-Lâlekâî, Hasan b. Mansûr, *Şerhu i'tikâdi ehli's-sünne ve'l-cemâat*, Riyad, 1995.

el-Lâmişî, Ebu'l-Senâ Mahmud b. Zeyd, *Kitâbu't-tevhid li-kavâidi't-tevhid*, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1995.

- Macit, Nadim, *Ehl-i Sünnet Ekolünün Doğuşu*, İhtar Yay. Erzurum, 1995.
- el-Mâturîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, *Kitâbu't-tevhid*, Dâru's-Sâdır, Beyrut, 2010.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc, *es-Sahih*, Çağrı Yay. İstanbul, 1992.
- en-Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn, *Kitâbu't-tevhid li kavâidi't-tevhid*, Daru't-Tabaati'l-Muhammediyye, Kahire, 1986.
-, *Tabsıratu'l-edille fi usûli'd-dîn*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay. Ankara, 2004.
- Okumuş, Namık Kemal, *Kelam'da Ecel Problemi*, Araştırma Yay. Ankara, 2012.
- Okuyan, Mehmet; *Kur'an-ı Kerim'e Göre Kabir Azabı Var mı?*, Etüt Yay. Samsun, 2007.
- Öge, Sinan, *Allah'tan Âlem'e İlâhî Fiiller*, Araştırma Yay. Ankara, 2009.
- Öz, Mustafa, "Ca'd b. Dirhem", DİA, VI/542-543.
- Özler, Mevlüt, *İslam Düşüncesinde 73 Fırka Anlayışı*, Rağbet Yay. İstanbul, 2010.
- , *Tarihsel Bir Adlandırmanın Tahlihi, Ehl-i sünnet-Ehl-i bid'at*, Ankara Okulu Yay. Ankara, 2010.
- Pezdevî, Ebu'l-Yusr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn, *Usûli'd-dîn*, (thk. Hans Peter Linss), Mektebetu'l-Ezheriyye, Kahire, 2003.
- es-Sâbûnî, Nureddin Ahmed b. Mahmûd, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn*, (çev. Bekir Topaloğlu), Diyanet İşleri Başkanlığı Yay. Ankara, 1998.
- eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-nihal*, Dâru'l-Marife, Beyrut, 1993.
- et-Taftazânî, Sâduddîn Mesud b. Ömer, *Kelam İlmi ve İslam Akaidi, Şerhu'l-Akâid*, (Haz. Süleyman Uludağ), Dergah Yay., İstanbul, 1991.
- et-Tirmîzî, Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevre, *es-Sünen*, Çağrı Yay. İstanbul, 1992.
- Topaloğlu, Bekir, *Kelam İlmi-Giriş*, Damla Yay. İstanbul, 1996.
- Topaloğlu, Bekir, Yavuz, Y. Şevki, Çelebi, İ., *İslam'da İnanç Esasları*, Çamlıca Yay. İstanbul, 2011.
- Tunçbilek, Hasan Hüseyin, "Allah'ın Sıfatlarının Mahiyeti Problemi", HRÜİFD. c.VII, s.1, ss. 63-87.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Ebu Hanife", DİA, X/138-143.
-, "Halku'l-Kur'an", DİA, XV/371-375.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Sait, *Kelam Ders Notları*, Ankara, 1996.
- Yücedoğru, Tevfik, "Ehl-i Sünnet Kelamcılarında Tekvin Tartışması", UÜİFD. cilt 2, sayı 2, ss. 253-261.

İBN FÛREK'İN TEFSİR METODU

Ali CAN (*)

ÖZ

Ebu Bekri Muhammed b. el-Hasan b. Fûrek el isfahani en-Nisaburi (ö. 406/1015) İslam ilim ve kültür tarihinde Ebü'l-Hasan el-Eş'ârî'nin görüşlerini sistemleştirmesi yönüyle Eşari kelam âlimi olarak tanınmış bir şahsiyettir. Yine o tasavvufla ilgili kaleme aldığı el-İbâne adlı müstakil eseriyle de sufi bir kimliğe sahip olduğunu açıkça göstermiştir. Bunun yanı sıra ona nisbet edilen Tefsiru Kur'ani'l-Azim adlı eser, tefsir tarihi açısından oldukça önemlidir. Bu eseriyle İbn Fûrek, kelamcı ve sufi olduğu kadar yetkin bir müfessir olduğunu da göstermiştir. İşte bu makalede onun tefsir anlayışına, ayetleri yorumlama metoduna ve tefsir kültürümüze kazandırdıklarını ele alacağız.

Anahtar Kelimeler: İbn Fûrek, Kur'an, Tefsiru Kur'ani'l-Azim, Tefsir metodu, Müteşabih ayetler.

ABSTRACT

Ibn Furak's Method of Tafsir

Abu Bakri Muhammad ibn Furak al-Isfahani al-Nishaburi (d. 406/1015) is an important scholar of Islamic Theology, who is famous in the Muslim World for systemizing the views of Abu'l Hasan al-Ashari. His work al-Ibana reflects his Sufi identity. Also, Tafsir al-Qur'an al-Azim has an important place in the history of tafsir, showing his ability as a scholar of tafsir. This article aims to discuss his understanding of tafsir, method of interpreting verses and his contributions to the study of tafsir.

Keywords: Ibn Furak, Qur'an, Tafsir al-Qur'an al-Azim, method of tafsir, mutashabih (metaphorical) verses.

* Yrd. Doç Dr., Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Bölümü Öğretim Üyesi.

Giriş

Yüce Allah'ın tüm beşeriyete sunduğu İlahî sözler bütünü olan Kur'an, İslam dininin en temel esası ve başvuru kaynağıdır. Müslüman âlimler, nazil olduğu dönemden itibaren bu ilahî hitabı anlama, anlatma, yaşama ve yaşatma çabası içerisinde olmuşlardır. Bir başka ifadeyle Kur'an'dan hareketle murad-ı ilahîyi doğru anlama gayreti, müfessirlerin en birincil uğraşısı haline gelmiştir. İşte bu çaba ve gayretler, İslamî literatürde tefsir ve te'vil faaliyetleri olarak isimlendirilmiştir. Tefsir ve tevil esasen bir takım argümanlarla Kur'an metninin anlaşılmasına yönelik uğraş sarfetmektir. Asr-ı saadetten günümüze onu anlama ve yorumlama gayretlerinin sonucunda ortaya büyük bir tefsir külliyatı çıkmıştır. Şüphesiz bu, Müslümanlar için çok büyük bir birikimdir. Bu tefsir külliyatı, sistematik ve objektif bir şekilde değerlendirildiği takdirde Müslümanların Kur'an'ı doğru anlamaları dolayısıyla da Kur'anın hem ne dediğini hem de ne demek istediğini ortaya koymaları daha da kolay hale gelecektir. Buna göre geleneğin bilgisinden imkân ölçüsünde yararlanma ve onu yeterince inceleme, Kur'an'a daha salim bakabilmenin ve onu daha müstakim yorumlayabilmenin önemli bir göstergesidir.

Bu çerçevede sahip olduğumuz tefsir mirasımızdan her biri, apayrı bir öneme sahip bulunmakta ve hepsi de ilahi kelamın anlaşılmasına ışık tutmaktadır. Biz bu tefsir külliyatı içerisinde hicri 4. Asırda yaşamış olan İbn Fûrek'i ve yapılan akademik çalışmalar sayesinde matbu' hale getirilerek ona nisbet edilen *Tefsiru İbn-i Fûrek* adlı eseri araştırma konusu yapacağız. Böylece İslamî ilimlerin hemen hepsinde yetkin olan bu zatın tefsir ilmindeki yerini, âyetleri yorumlama metodunu ve Kur'an'ın anlaşılmasına yönelik katkılarını ortaya koymaya çalışacağız. Zira bugüne kadar İbn Fûrek, özellikle Ebû'l Hasen el Eş'ari'nin görüşlerini sistemleştiren bir Eş'ari âlimi¹ olarak bilinir. O, genellikle kelimeler ve tasavvuf sahasındaki çalışmaları ve yetkinliğiyle tanınmış bir şahsiyettir. Bu yüzden onun Kur'an ilimlerine ve tefsir alanına kazandırdıkları üzerinde çok durulmamıştır.

Öteden beri genellikle Kelâmcı kimliği ile bilinen İbn Fûrek'in tefsîr ilmindeki yerini göstermesi açısından, yazmış olduğu tefsîrinin önemi büyüktür. Yaptığımız araştırmalar neticesinde, İbn Fûrek'in tefsîrinin baştan sona yapılmış bir baskısını tespit edemedik. Ancak Suûdi Arabistan'da hizmet veren

1 İbn Fûrek, Eş'ari'ye ait makaleleri bir araya toplamış ve onun görüşlerinin sonraki devirlere intikal etmesinde hayati bir rol oynamıştır. O'nun hazırlamış olduğu ve Eş'ari akaid sistemi açısından da son derece önemli olan bu eser, değişik yayın evleri tarafından basılmıştır. Eserde başta akaid konuları olmak üzere İmam Eş'ari'nin düşüncesi sistematik olarak kayıt altına alınmıştır. Eserin matbû nüshası için bakınız: İbn Fûrek el-Ensârî, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan, *Mücerred Makalati's-Seyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ari*, Dârü'l-Maşrık, Beyrut, 1987.

Ümmü'l-Kura Üniversitesinde yapılan dört akademik çalışma kapsamında el-Müminûn Sûresi'nden başlayıp sonuna kadar olan sûrelerin tefsirini içeren yazma nüshası matbû hale getirilmiştir. Görebildiğimiz kadarıyla akademik çalışmalar sayesinde matbû hâle getirilen İbn Fûrek'in *Tefsîr*'inin bu kısmı, üçüncü cild olmaktadır. Yani onun tefsirinin ilk iki cildi kayıptır. Çünkü İstanbul Millet Kütüphanesi'nde bulunan ve Müminûn Sûresi'nden Nâs Sûresi'ne kadar olan sûrelerin tefsirini kapsayan yazma nüshanın ilk sayfasında "İbn Fûrek'in Tefsîr'inin Üçüncü Cildi" şeklinde bir not dikkatleri çekmektedir.²

İbn Fûrek tefsirinin yazma nüshalarını neşre hazırlayan akademik çalışmaları şu şekilde sıralamak mümkündür:

- 1- *Tefsîru İbn Fûrek*, tahkik: Abdü'l-Kadir Bindevşî, Suûdiyye: Câmiâtü Ümmi'l-Kura, 2009/1430.³
- 2- *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* tahkik: Âtîf b. Kâmil b. Sâlih, Suûdiyye: Camiâtü Ümmi'l-Kura.⁴
- 3- *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, tahkik: Muhsin b. Avid b. Aydete el-Harisi, Suudiyye: Camiatü Ümmi'l-Kura.⁵
- 4- *Tefsîrü İbn Fûrek*, tahkik: Süheyme Binti Muhammed Saîd Muhammed Ahmed, Suûdiyye: Camiatü Ümmi'l-Kura, 2009/1430.⁶

Biz bu dört nüshayı esas alarak, İbn Fûrek'in tefsir ilmindeki konumuna temas etmek istiyoruz. Bundan önce İbn Fûrek'in yaşadığı döneme, hayatına ve eserlerine anahatlarıyla değinmek bu çalışmanın daha iyi anlaşılmasına ışık tutacaktır.

1. İbn Fûrek'in Yaşadığı Döneme Genel Bir Bakış

İslam tarihinde hicri dördüncü asır, İslam devletinin başında bulunan Abbasilerin dağılarak kollara ayrıldığı, siyasi otoritelerini kaybederek değişik gruplara bölündüğü bir dönem olarak dikkat çekmektedir. Bu zaman diliminde siyasi iktidar, Endülüs bölgesinde Ümeyye oğulları, Afrika'da Abidiler, Mısır ve Şam'da İhşitler, Amman, Bahreyn ve Yemame'de Karmatiler, Horasan ve Maveraynnehir'de Samaniler, Fars'ta Büveyhoğulları, Hindistan'ın kuzeyinde ise Gazneliler tarafından temsil edilmiştir.⁷

2 İstanbul Millet Kütüphanesi'nde kayıtlı bulunan bu nüsha gayet okunaklı olup 231 varaktan oluşmaktadır. Bknz. Millet Ktp., Feyzullah Efendi, no:56.

3 el-Müminûn Sûresi- Secde Sûresi.

4 el-Ahzâb Sûresi- Gâfir Sûresi.

5 Fussilet Sûresi- Kâf Sûresi.

6 Nûh Sûresi- Nâs Sûresi.

7 İbn Kesir, Ebû'l-Fidâ İmâmdüddin İsmâil b. Ömer, *el-Bidaye ve'n-Nihâye*, Mektebetü'l-meârif, Beyrut, 1981, 11/189, 190-197; ed-Duri, Abdü'l-aziz, *el-Usuri'l-Abbasiyye el-Mu-*

İbn Fûrek, siyasî çalkantıların yaşandığı, müslüman devletlerin birçok beyliklere ayrılıp güçlerini yitirdiği ve İslam dünyasının zayıfladığı bir dönemde⁸ kabuğuna çekilmeyi tercih etmemiş, yaşadığı devrin problemlerine karşı çözüm arayışları içerisinde olmuştur. Bu çerçevede İslamın fikri yapısına katkı sağlayacak talebeler yetiştirmiş, ilmi faaliyetleri ara vermeden sürdürmüş ve birçok sahada yüzden fazla kalıcı eser ortaya koymuştur. Böylece İslami ilimlerin pek çoğunda adından söz ettiren bir ilmi şahsiyet olarak tarihteki seçkin yerini almıştır.

Ancak hemen belirtelim ki siyasi çalkantılara rağmen bu dönemde ilmî ve fikri hayat, oldukça canlı bir yapı arz etmektedir.⁹ Zira bu dönemde sultanlar, bir taraftan yönetimleri altındaki yerlerde ilim merkezleri kurarak buralarda fikri hayatı canlı tutmaya çalışmışlar diğer taraftan da ilim merkezlerindeki hoca ve talebelerin ihtiyaç duyacağı hemen her şeyi sağlama hususunda ellerinden gelen gayreti göstermişlerdir. Yine bu dönemin yöneticileri farklı görüşlere mensup âlimleri hususi davet ederek onlara kendi görüşlerini hür bir şekilde ifade edebilecekleri bir zemin hazırlamışlardır. Bu cümleden olarak, Şii kökenli Büveyhi Atabeklerinden Adudü'd-devle'nin (ö.372/983) Ehl-i Sünnetin görüşlerini savunması için Bakıllani'yi (ö. 403/1013) Basra'dan Şiraz'a davet etmiştir. Müeyyidüdevlenin veziri Sahib b. Abbad (ö. 385/995) Mutezile mezhebine mensup Kadı Abdül-cebbarı (ö.415/1013) Rey'e çağırmıştır. Yine aynı vezir, Ehl-i Sünnetten İbn Fûrek'i de İsfahan'a davet etmiştir. Bütün bunlar, o dönemde yönetici konumunda olan kimselerin ilmî ve fikrî hürriyete saygı duyduklarının açık bir göstergesidir.¹⁰

Öyle görünüyor ki bu fikri ve ilmi müsamaha ortamında değişik İslamî ilimlerde çok önemli ve muteber ilmi şahsiyetler de yetişmiştir. Mesela, Söz

teahhire, Beyrut, 1986, s.72-73; Ayrıca bakınız: Yavuz, Yusuf Şevki, *İslam Akaidinin Üç Şahsiyeti*, Kültür Matbaacılık, İstanbul, 1989, s. 66.

- 8 Bu bağlamda bilhassa Büveyhoğulları'nın hâkim olduğu İran bölgesinde Müslümanların ciddi darboğaz içerisinde olduğunu vurgulamak gerekir. Büveyhoğulları döneminde bir tarafta yönetici ve idareciler lüks ve sefahate düşkün bir hayat tarzını benimserlerken diğer taraftan halk ekonomik sıkıntılarla mücadele içerisinde olmuş, açlık sebebiyle de pek çok müslüman aile, yaşamlarını yitirmiştir. Hatta ekonomik çöküş sonucu toplumda yaşanan dramı, Müslümanların köpek etini yemek zorunda kalmaları çok acı bir şekilde göstermektedir. Geniş bilgi için bknz: İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihâye*, 11/214; Suyutî, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr, *Tarihü'l-Hulefa*, Matbaa es-Seadet, Mısır, 1952 s. 305, 316; Hudari, Muhammed, *Muhadaratu tarihi'l-ümemi'l-İslâmiyye: ed-devletü'l-abbasiyye*. Kahire, 1364, 2/378-383.
- 9 *Tefsirü'l-Kur'ani'l-Azim (Fussilet Süresi- Kaf Süresi)*, Hazırlayan: Muhsin b. Avid b. Aydete el-Harisi, Camiatü Ümmi'l-kura, Suudiyye. Mukaddime, s. 17.
- 10 İbn Asakir, *Tebyinu Kezibi'l-Müfteri*, Dımeşk, 1347, s. 118; el-Mukri et-Tilmisânî, Ahmed b. Muhammed, *Nefhu't-Tayyib*, Dâru Sadr, Beyrut, 1388, 5/302.

gelimi dil alanında Zeccac, Ebu'l-Ferec el-Isbehani, Seyrafi, Ebu'l-Feth İbn Cinni; hadis sahasında Taberani, Ebu'l-Kasım, Hafız el-İsmaili, Ebu Abdullah b. Mende, Hâkim en-Nisaburi; fıkıh ilminde Ebu Bekir Bakıllani, Ebu Hamid el-İsferayinî ve benzeri âlimler, bu dönemde yetişen nadide âlimlerdendir. Dönemin siyasi yapısından hareketle bu ilmi zenginliği değerlendirecek olursak, muhtemelen, diktatör ve halktan kopuk bir devlet politikası karşısında fitneden korunabilmek için ciddi anlamda ilme ve onda derinleşmeye gayret edilmiş, bunun neticesinde ismi anılan ve İslamî ilimlerde haklı konumu elde etmiş pek çok âlim yetişmiştir.¹¹ İbn Fûrek'in yaşadığı döneme kuş bakışı bir göz attıktan sonra onun hayatına ve ilmi kişiliğine da kısaca değinmek yerinde olacaktır.

2. İbn Fûrek'in Kısaca Hayatı ve İlmî Kişiliği

Tarihî kaynaklardaki bilgilere göre 330/941 yılında İsfahan'da dünyaya geldiği tahmin edilen İbn Fûrek¹² oldukça çalkantılı bir dönemde yaşam sürmüştür. O, önce Şafii fikhını okumaya başlamıştır. Daha sonra kendi döneminde karşılaştığı problemlerden ve bunlara çözüm arayışı içine girmesinden dolayı, kelimine yönelmiştir. Fıkıh hocasına "*Haceru'l-esved Allah'ın yeminidir (sağ elidir).*"¹³ hadîsinin ne anlama geldiğini sormuş, ancak tatmin edici bir cevap alamayınca kelimine yönelmiş ve İmam Eş'ari'nin (ö.324/936) talebelerinden Eş'ari kelimini tahsil etmiştir.¹⁴ Hiç şüphesiz onun yaşadığı asrın problemlerine çözüm arayışı içinde olması, hayatında böyle bir değişiklik yapmasına etki eden sebeplerin arasında yer almıştır. Ayrıca, hakkında bilgi veren kaynaklar onu, kelamcılığının yanı sıra, büyük bir usulcü, müfessir ve dilci olarak tanıtmaktadırlar.¹⁵ Her ne kadar o, birçok ilimle iştigal etmiş

11 Bkz. İbn Fûrek, *a.g.e.*, (*Fussilet Süresi-Kâf Süresi*), Mukaddime, s. 17.

12 Hayatı hakkında daha geniş bilgi için bkz. Zirikli, Hayruddin b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali, *el-A'lam*, Dâru'l-İlmi lî'l-melâyn, 2002, VI/83; Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru a'lâmi'n-nübela*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, XVII/214-215; İbn Hallikan, Ebû'l-abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî bekir, *Vefeyâtü'l-âyan*, Dâru Sâdır, Beyrut, trz., IV/272-273; Yavuz, Yusuf Şevki, *İslam Akaidinin Üç Şahsiyeti*, Kültür Matbaacılık, İstanbul 1989, s. 65-120; Öge, Ali, *İbn Fûrek, Hayatı ve Kelami Görüşleri*, Kömen Yay, Konya, 2011.

13 Taberânî, Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-Evsat*, Daru'l-haremeyn, Kahire, 1415, 1/177; Abdü'r-Rezzak b. Hemmam es-San'anî, Musannef, el-Mektebetü'l-İslamiyye, Beyrut, 1403, 5/39.

14 İbn Fûrek, *Müşkilü'l-Hadis ve Beyânuhu*, Âlemü'l-kütüb, Beyrut, 1985, Mukaddime, s.21.

15 İbn Hallikan, *Vefeyâtü'l-âyan*, 4/272; İbn İmad, *Şezerâtü'z-zeheb fi abbâri men zehebe*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiye, 3/180; Zirikli, *el-A'lam*, 6/83.

olsa da, asıl ününe kelim ilmi ile kavuşmuşur. Zehebî onu tanıtırken “Kelimcülerin şeyhi”, “Kelim ilminde liderdi.” gibi ifadeleriyle bu duruma işaret eder.¹⁶ Eserleri arasında özellikle “*Müşkilü'l-Hadis ve Beyanuhu*” adlı eseri, bir taraftan onun kelimci kimliğini açıkça göstermesi açısından oldukça önemli olmakla birlikte diğer taraftan dönemindeki sapık fırkalara bir anlamda red-diye özelliğini taşıması ayrıca önem taşımaktadır.

Makalemizin önceki bölümünde de üzerinde durulduğu üzere İbn Fûrek'in yaşadığı devirde İslami ilimlerin değişik sahalarında meşhur olan pek çok âlim vardır. Haliyle İbn Fûrek'in yetişmesinde ders aldığı hocaların da ciddi rol oynadıkları göz ardı edilmemelidir. Bu çerçevede İbn Fûrek'in en meşhur hocaları arasında Ebu's-Sehl es-Sa'luki (v.290),¹⁷ Ebu'l-Hasen el-Bâhili¹⁸ ve Abdullah b. Ca'fer b. Fâris el-İsbehâni¹⁹yi özellikle zikretmek gerekir. Hayatı boyunca ilmi uğraş içerisinde olan İbn Fûrek, Irak ve Rey şehrinde ün salmış âlimlerin halkasında ilmi yeterliliğini ortaya koymuştur. Daha sonra Nişabur ehli tarafından kendisine yöneltilen davete icabet ederek bu şehre gitmiştir. Orada kendisi adına açılan medresede İslamî ilimler alanında dersler vermek sûretiyle talebe yetiştirmeye gayret göstermiştir.²⁰ Hayatının büyük bir kısmını burada geçiren İbn Fûrek'in yetiştirmiş olduğu en meşhur talebeleri arasında sûfi bir kimliğe sahip olan Ebu'l-Kâsım el-Kuşeyrî (ö.465/1072) ve Ebû Bekir el-Beyhakî'yi (ö. 458/1066) sayabiliriz.²¹

Burada yeri gelmişken hemen belirtelim ki İbn Fûreke ait önemli özelliklerden birisi de şüphesiz onun, zühd ve ibadete düşkün bir yaşam tarzını benimsemiş olması ve sûfi bir kimliğe sahip bulunmasıdır.²² Devrinin önde gelen sûfileriyle yapmış olduğu sohbetler, onun tasavvufa yönelmesinde etkili olmuştur.

Bundan başka İbn Fûrek'in talebeleri arasında yer alan Abdü'l-kerim el-Kuşeyrî, tasavvuf ilminin öncü şahsiyetlerinden birisi olarak bilinmektedir.

16 Zehebi, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 17/214-216.

17 Sübkî, Ebû Nasr Taceddin ibnü's-Subkî Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkâfi, *Tabakatü's-Şâfiyyeti'l-Kübra*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, ty. 3/171.

18 Tabakâtu İbni's-Subkî, 4/256.

19 Tabakâtu İbni's-Subkî, 4/128.

20 İbn İmad, *Şezerâtü'z-zeheb*, 3/180; Zirikli, *el-A'lam*, 6/83.

21 İbn Hallikan, *Vefeyâtü'l-a'yan*, 4/272.

22 İbn İmad, *Şezerâtü'z-Zeheb*, 3/180; Zirikli, *el-A'lam*, 6/83; Ülkemizde yapılan akademik çalışmaların birinde İbn Fûrek üzerinden Hicri 4. Asırda kelim-tasavvuf ilişkisi inceleme konusu yapılmıştır. Geniş bilgi için bknz. Aslan, Abdulgaffar, *Hicri IX, X Asırda Yüzyılda Kelim-Tasavvuf İlişkisi- İbn Fûrek Örneği*- Dini Araştırmalar, c. 5, sayı, 14, s. 61-77, Ankara, 2002.

Kuşeyri, “*Risale*” ismiyle meşhur eserinde, hocasını sufler arasında zikretmiş ve pek çok yerde onun görüşlerine yer vermiştir.²³ Ayrıca İbn Fûrek’in değişik alanlarda eser yazmış olduğu bilinmekle birlikte tasavvufa ilgili kaleme aldığı “el-İbâne” adlı müstakil eseri de onun tasavvufi ve sûfi kimliğe sahip bir âlim olduğunun açık bir göstergesidir.²⁴ İbn Fûrek’in zühd ve takvasına dair kaynaklarda değişik örnekler zikredilmekle birlikte, bunların en başında Allah’ın kelamına hürmeten içerisinde mushaf bulunan bir evde asla yatmaması, istirahat etmek istediğinde Kur’ân’ın olmadığı başka bir yere geçmesi gelmektedir.²⁵

Diğer taraftan sünnî çizgide İslam inanç sisteminin doğru ve saf haliyle gelecek nesillere aktarılması hususunda gayret içerisinde olan İbn Fûrek, yazmış olduğu eserleriyle İslam dışı görüşlerin savunucusu olan fırkalara reddiyede bulunmuş ve onların tesirlerini kırmaya çalışmıştır. Onun mücadele içerisinde olduğu fırkaların başında ise Kerramiye fırkası gelmektedir. Bu fırka, Allah’ın cisim ve cevher olduğunu iddia eden Abdullah b. Kerrâm’ın öncülüğünde ortaya çıkmış daha sonra da müstakil bir fırka haline gelmiştir.²⁶ Bu anlayış karşısında İbn Fûrek, inanç esaslarındaki tenzih ilkesini koruma gayreti içerisine girmiştir. Hatta o, ahir ömründe yolunun düştüğü Gazne şehrinde bizzat Sultan Mahmûd’un huzuruna çıkmış ve burada ehl-i sünnetin görüşlerini savunmaktan geri durmamıştır. Öyle görünüyor ki İbn Fûrek, Kerramiye fırkasının görüşlerini çürütmek ve bu düşüncelerin İslami akideyle bağdaşmadığını isbât etmek için elinden gelen çabayı göstermiştir.²⁷ Yine o, ateşli münazaralara iştirak ederek inandığı istikamette bildiklerini etrafa yaymaya çalışmıştır. Ziyaret için gitmiş olduğu Gazne şehrinden Nişabur’a dönerken yolda muhtemelen mücadele içerisinde olduğu Kerramiye fırkasına mensup kimseler tarafından zehirlenmiş ve bu zehirin etkisiyle de hicri 406 senesinde vefat etmiştir.²⁸ Kaynaklarda nakledildiğine göre cenazesi, Nişabur’a taşınarak oraya defnedilmiştir.²⁹

23 Kuşeyri, Ebûl-Kâsım Zeynü’l-islâm Abdül-kerim b. Hevâzin, *Risâle*, Dâru’l-kütübî’l-Hadîse, Kâhire, 1972, s. 3, 29, 44, 60, 67, 75, 82-83, 94.

24 Bu eser “*Kitâbu’l-İbâne an turuki’l-Kasidin ve’l-Keşf an Menâhici’s-sâlikin ve’t-Teveffür ila ibâdeti Rabbil Âlemin*” ismiyle tahkik edilip basılmıştır. Eseri yayına hazırlayanlar: Abdül-gaffar Candan, Ahmet Yıldırım, Isparta, 2003.

25 İbn Fûrek, *a.g.e.*, Mukaddime, s. 22.

26 Kerramiye fırkasının doğuşu ve itikadi görüşleri hakkında geniş bilgi için bkz. Karadaş, Çağfer, *Kerramiye ve İtikadi*, Kelam Araştırmaları, 2007, c. 5, sayı, 2, s. 41-62.

27 İbn İmad, *Şezerâtü’z-zeheb*, 3/181; Ziriklî, *el-Âlam*, 6/83; Ayrıca bkz: Şerefeddin, Mehmet, “Kerramiler” Dâru’l-Funun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, İstanbul, Nisan 1929, sayı,11, s. 6-7.

28 İbn Hallikan, *Vefeyâtü’l-a’yan*, 4/272; İbn İmad, *Şezerâtü’z-zeheb*, 3/181.

29 İbn Hallikan, *Vefeyâtü’l-a’yan*, 4/272; İbn İmad, *Şezerâtü’z-zeheb*, 3/181.

Çok yönlü ilmi kişiliğe sahip olarak birçok alanda önemli çalışmalar ortaya koyan İbn Fûrek'e, yaklaşık olarak yüz kadar eser nisbet edilmektedir.³⁰ Bunların başlıcaları, “*er-Risale fi İlmi't-tevhid*”, “*Şerhu'l-âlim ve'l-müteallim*”, “*Mücerredu Makalati'l-Eş'ari*”, “*Müşkilü'l-hadis ve beyanuhu*”, “*el-İbane*” ve üzerinde araştırma yapacağımız “*Tefsiru'l-Kur'an*” isimli eserlerdir.³¹ Burada özellikle vurgulamak gerekir ki, zikredilen bu eserler, onun birçok sahada yetkin bir İslam âlimi ve mütefekkiri olduğunu göstermektedir. Zira o, bu eserleriyle İslami ilimlerin hemen her bir alanıyla yakından ilgili olduğunu ortaya koymuştur. Bütün bunlardan sonra diyebiliriz ki İbn Fûrek, kelamcı ve sufi olduğu kadar da müfessirdir. Ancak onun müfessir kimliği pek bilinmemektedir. İşte biz bu makalade onun tefsir anlayışına, ayetleri yorumlama metoduna ve tefsir külliyatına kazandırdıklarına temas edeceğiz.

3. İbn Fûrek'in “Tefsiru Kur'ani'l-Azim” Adlı Tefsiri

3.1. Genel Özellikleri

İbn Fûrek'in eserleri içerisinde ona nisbet edilen “Tefsiru Kur'ani'l-Azim” adlı tefsir, tefsir tarihi açısından önemli bir konumu haiz bulunmaktadır. Müfessir Sa'lebi'nin beyanına göre İbn Fûrek, ilk olarak Kur'an-ı baştan sona geniş bir şekilde tefsir eden bir eser kaleme almış, daha sonra onu ihtisar etmiştir.³² Yazma nüshalar halindeki bu tefsir farklı akademik çalışmalar aracılığı ile matbu hale getirilmiştir. Yazma eserler kütüphanesindeki bu nüshalar her ne kadar akademik çalışmalar sayesinde yayına hazırlanmış olsa da, bu tefsirin ilk yarısı kayıptır. Bu açıdan İbn Fûrek'in bugün elimizde bulunan tefsiri, el-Müminün Sûresinden başlayıp, Kur'an'ın sonuna kadar olan kısımlarını içermektedir. Ayrıca Süleymaniye kütüphanesinde mevcut olan yazma nüsha da incelenmiş³³ aynı şekilde bu nüshanın da ziyade bir bölüm içermediği tespit edilmiştir.

Bilindiği gibi İslam âlimleri, tefsirleri genel bir ayırıma tabi tutarak rivâyet ve dirâyet olmak üzere iki şekilde kategorize etmişlerdir. İlahî muradın ne olduğunu belirlemeye yönelik âyetlerin yorumlanmasında, doğrudan Kur'an'a, Hadis'e, sahabe ve tabiün sözlerine dayanan tefsirlere rivâyet tefsiri denilmektedir. Dirâyet tefsiri ise rivâyetlere yer vermekle beraber daha çok dil, edebiyat

30 İbn İmad, *Şezerâtü'z-zeheb*, 3/181; Zirikli, *el-A'lam*, 6/83.

31 Zirikli, *el-A'lam*, 6/83; İbn Fûrek'in eserleri hakkında geniş bilgi için bkz: Öge, *İbn Fûrek, Hayatı ve Kelami Görüşleri*, s.40-56; Yavuz, *İslam Akaidinin Üç Şahsiyeti*, s. 82-92.

32 Sa'lebi, Ebu İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrahim en-Nisaburi, *el-Kesf ve'l-Beyan*, Daru İhyai't-türasi'l-arabi, Beyrut, 2002, s. 83.

33 İstanbul Millet Kütüphanesi'nde kayıtlı bulunan bu nüsha 231 varaktan oluşmaktadır. Bkz. Millet Ktp., Feyzullah Efendi, no: 56.

ve devrin kültür anlayışı çerçevesinde âyetleri yorumlama şeklinde tanımlanabilir.³⁴ Bu açıdan İbn Fûrek'in tefsirine bakıldığında söz konusu tefsiri, hem rivâyet hem de dirâyet tefsiri olarak kabul etmek mümkündür. Çünkü İbn Fûrek, bir âyeti tefsir ederken ilgili rivâyetlere, sahabe ve tâbiun kavillerine yer vermekle birlikte, birçok âyeti kendi bakış açısıyla yorumlamaktadır. Bu da onun dirâyet yönünü açıkça göstermektedir. Dirayet yönünü etkin bir şekilde kullanması yönüyle ona ait tefsirin, nakle dayanan ancak dirayet yönü de ağır basan bir eser hüviyetinde olduğu söylenebilir.

İbn Fûrek, Kur'ân-ı Kerim'in 23 yıllık bir süre zarfında parça parça indirildiğini, diğer ilahi kitapların ise peygamberlere bir bütün olarak vahyedildiğini savunmaktadır. Bu çerçevede Kur'an'ın diğer kitaplardan farklı olarak parça parça indirilmesini İbn Fûrek şöyle açıklamaktadır: "Allah, Hz. Musa'ya kitabı levha halinde indirmiştir. Çünkü o, okuyan ve yazan bir peygamberdir. Hz. Peygamber'e ise Kur'an, parça parça indirildi. Zira o, okuma-yazma bilmeyen ümmi bir peygamberdi."³⁵ Bu noktada İbn Fûrek, Hz. Peygamber'e vahyin parça parça indirilmesi hususuna delil olarak da, Kur'ân'da neshi göstermiştir. Buna göre, daha önce zikri geçen bir hükmün, daha sonra nazil olan başka bir âyetin hükmüyle neshedilmesi, Kur'ânın diğer ilahi kitapların aksine parça parça indirildiğini ortaya koymaktadır.³⁶

İbn Fûrek'in tefsirini orijinal kılan özelliklerin en başında onun, tefsir geleneğinde daha önce benzeri görülmemeyen bir metodla âyetleri tefsir etmesi gelmektedir. O metod ise, âyetlerin soru cevap yöntemiyle tefsir edilmesidir. Bu çerçevede İbn Fûrek, önce âyeti zikretmekte, peşi sıra âyet etrafında akla gelebilecek değişik soruları serdetmekte, son olarak da, bu soruları genellikle tatminkâr bir şekilde cevaplamaktadır.³⁷ Şurası bir gerçek ki soru cevap metodu, hem okuyucunun dikkatini çekmekte hem de konunun muhatap tarafından iyice anlaşılmasına katkı sağlamaktadır. Bu nedenle İbn Fûrek kendisinden sonra gelecek Kur'ân müfessirlerine ve okuyucularına pek çok faydalar içeren bir metod göstermiş olmaktadır.

Bu noktada, İbn Fûrek tarafından uygulanan soru-cevap yöntemine örneklemeye bulunmak isabetli olacaktır. Müminûn Sûresinin baş tarafından

34 Suyuti, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *el-İtkan*, fî ulumi'l-Kur'ân, Dârü'l-Ma'rife, 1899, 1-152; Bilmen, Ömer Nasuhî, *Büyük Tefsir Tarihi*, İstanbul, Bilmen Yayınevi, 1973, 1/113.

35 İbn Fûrek, *a.g.e.*, (*el-Müminûn Sûresi*, *Secde Sûresi*) s. 191.

36 İbn Fûrek, *a.g.e.*, (*el-Müminûn Sûresi*, *Secde Sûresi*) s. 191.

37 İbn Fûrek, hemen hemen her bir âyetin tefsirinde soru cevap metodunu tatbik etmiştir. Örnek için bkz. İbn Fûrek, *Tefsirü'l-Kur'ani'l-Azim (el-Ahzâb Sûresi- Gâfir Sûresi)*, s. 273-274.

itibaren ilk dört âyeti zikreden İbn Fûrek, daha sonra âyetlerle ilgili olarak akla gelebilecek bir takım sorulara şöyle yer vermiştir:

“Kad edatının anlamı nedir?”, “Felah ne demektir?”, “Namazda huşu nasıl olur?” “Lağv nedir.”, “Zekât ne anlama gelir.?”

İşte o, bu ve buna benzer kelimeler ve âyetler etrafında değişik sorular sormuş ve bunlara cevaplar vermiştir.³⁸ Bu şekilde İbn Fûrek hem akıllarda oluşabilecek istifhamları gidermiş hem de zihinlerin daha canlı tutulmasını sağlamıştır.

Yine bu tefsirde âyetler, mushaftaki tertip sırasına riâyet edilerek ele alınmıştır. Ancak İbn Fûrek, âyetleri tefsir ederken “mesele” başlığı altında onlu bir şekilde tasnif ederek tefsirini yazmıştır. Ancak onun gruplayarak tefsirini yapmaya çalıştığı âyetler içerisinde, her âyetin tefsirini yapma gayretinde olmadığı da dikkatleri çekmektedir. Yeri gelmişken şunu da belirtelim İbn Fûrek yazdığı tefsirinde âyetleri tasnif ederken onların öncesi ve sonrasıyla münasebetini genellikle göz ardı etmiştir.

İlk dönemde birçok tefsirde yaygın olarak bulunan israilî rivâyetler, bu tefsirde de yer almıştır. Ancak İbn Fûrek’e ait bu eserde âyetler kısa ve veciz bir şekilde tefsir edildiği için israilî bilgiler uzunca serdedilmeyip özetlenerek zikredilmiştir.

Öte yandan âyetlerdeki mübhem lafızların ne anlama geldiği ve neye tekkabül ettiğini bilmek tefsir usûlünde önem arz etmektedir.³⁹ Bu yüzden İbn Fûrek de tefsirinde müphem ifadelerin mahiyeti hakkında ortaya konan rivâyetleri nakletmiş ancak çoğu kez bunlar arasında herhangi bir tercihde bulunmamıştır.⁴⁰ Mesela “*Derken, iki gün içinde, gökleri yedi kat olarak şekillendirdi ve her bir göğe kendisine ait işi vahyetti. Biz dünya semasını kandillerle, yıldızlarla süsledik, bozulup yıkılmaktan koruduk. İşte bu, azîz ve alîm (üstün kudret sahibi, her şeyi en mükemmel tarzda bilen Allah)’ın takdiridir.*”⁴¹ âyetinde zikredilen “yevmeyn (iki gün)” kelimesi, müphem bir ifade olup, bununla neyin kastedildiği tayin edilmemiştir. İbn Fûrek, bu müphemî kendince izâle etmiş ve bu iki günden maksadın, perşembe ve cuma günü olduğunu ifade etmiştir.⁴²

38 İbn Fûrek, *a.g.e.*, (*el-Müminûn Sûresi, Secde Sûresi*) s. 62-63.

39 Mübhemat hakkında geniş bilgi için bkz. Zerkeşi, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah, *el-Burhan fî ulumi'l-Kur'an*, Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire, 1957, 1/155-164.

40 Örnek için bkz: İbn Fûrek, *a.g.e.*, (*el-Abzâb Sûresi- Gâfir Sûresi*), s. 117, 148.

41 41.Fussilet, 12.

42 İbn Fûrek, *a.g.e.*, (*Fussilet Sûresi-Kâf Sûresi*) s. 142.

Burada özellikle belirtmek gerekir ki İbn Fûrek, ilgili ayetlerin tefsirinde kalamî fırkalara cevap vermeyi ihmal etmemiştir. Bir Eş'ari kelamcısı olan İbn Fûrek'in asıl ihtisas alanının kalam olduğunu ve onun kalam ilmi ile üne kavuştuğunu ifade etmiştik. Zira İbn Fûrek, özellikle müteşâbih hadislerin te'viline dair yazmış olduğu "Müşkil" adlı eserinde hadisleri yanlış yorumlayarak tevhid ve tenzih ilkesine zıt görüşler ileri süren fırkalara bir anlamda reddiyede bulunmuştur. Aynı metodu tefsirinde de tatbik eden İbn Fûrek, başta mutezile olmak üzere ehl-i sünnet dışındaki birçok fırkanın görüşlerini çürütmeye delil teşkil edecek âyetleri yoruma tabi tutmuştur. Böylece onların görüşlerinin geçersizliğini vurgulamak istemiştir. Bunu Fâtır sûresinin üçüncü âyetinde görmek mümkündür. İbn Fûrek, "*Ey iman edenler! Allah'ın size vermiş olduğu nimetleri hatırlayın. Yerden ve gökten size rızık ihsan eden Allah'tan başka yaratıcı var mıdır?*"⁴³ âyetini tefsir ederken şu açıklamalarda bulunmuştur: "Bu âyette zikredilen *'Allah'tan başka yaratıcı mı vardır.'* kısmı, Kaderiye⁴⁴ fırkasına bir reddiyedir. Çünkü onlar, Allah'la birlikte pek çok yaratıcının varlığına inanmaktadırlar."⁴⁵

Yine benzer bir yaklaşım "*Hem önlerinden hem arkalarından bir set yaparak, öylesine çepeçevre sardık ki, artık hiç göremezler onlar...*"⁴⁶ âyetinde de görülmektedir. İbn Fûrek bu âyette zikredilen "es-Sedd" kelimesinin "insanın fiili", "es-Südd" kelimesinin ise "Allah'ın fiili" anlamına geldiğini ifâde etmiş,⁴⁷ bu kapsamda ilgili âyetin, kulun kendi fiillerini yaratacağına kâil olan Mutezile'nin görüşlerini iptal ettiğini vurgulamıştır.⁴⁸

43 35.Fâtır, 3.

44 Kader konusunda ilk defa konuşan kimsenin Ma'bed el-Cüheni (öl.H.80/M.699) olduğu kaydedilmektedir. Ma'bed, Basra'da Hasan el-Basri (öl.H.110/M.728)'nin ders meclisine devam etmesine rağmen, daha sonraları ilâhi kaderi redde yönelmiştir. Rivâyet edildiğine göre Ma'bed el-Cüheni'nin kaderî görüşüne sahip olması devrindeki bazı idarecilerin, Müslümanların malını, canını alıp da "Bizim fiillerimiz Allah'ın kaderi üzerine cereyan ediyor." diyerek yaptıkları haksızlığı kadere yüklemelerine dayandırılır. Belki Ma'bed ve taraftarlarının gayesi kula sorumluluğu yükleme düşüncesi olmaktadır. Ancak ilâhi kaderi inkâr ettiği gerekçesiyle halife Abdülmelik bin Mervan'ın emriyle Haccac tarafından H.80/M.699'da idam edilerek öldürülmüştür. Cüheni'den sonra onun görüşlerini Geylan ed-Dimeşki devam ettirmiştir. Geylan da halife Hişam bin Abdülmelik tarafından Şam'da idam ettirilmiştir. Kaderiyye'nin, kulların fiilleriyle ve kaderle ilgili görüşleri hicri II. yüzyıl başlarında Vasil bin Ata (öl.H.131/M.748) tarafından kurulduğu kabul edilen Mutezile tarafından devam ettirilmiştir. (Geniş bilgi için bkz. Şerafettin Gölcük, Süleyman Toprak, *Kelam Tarihi Ekoller Problemler*, Konya, Tekin Kitabevi, 2006, s.37-38)

45 İbn Fûrek, *a.g.e.*, (*el-Abzâb Sûresi- Gâfir Sûresi*), s. 74.

46 36.Yasin, 9.

47 Kelimenin değişik manaları için bkz. İbn. *Manzûr, Lisânu'l-arab*, 3/208.

48 İbn Fûrek, *a.g.e.*, (*el-Abzâb Sûresi- Gâfir Sûresi*), s. 74.

Ele alınan konuyla ilgili dikkat çekici bir başka örnek ise Ra'd suresinde geçmektedir. İbn Fûrek *"Allah bir kimseyi dalalete sürüklerse, onun için artık hidâyet yolu yoktur."*⁴⁹ âyetinden yola çıkarak Allah'ın yegane hidâyet kaynağı olduğunu, dolayısıyla onun dışında başka bir hidâyet kaynağı söz konusu olmadığını ileri sürmektedir. İbn Fûrek bu âyeti delil göstererek Mutezile'nin *"Bir kimseyi Allah sapıtırmışsa, başkası onun hidâyetine sebep olabilir. Yine bir kimseye Allah hidâyet nasip etmişse o kimseyi başka birisi saptırabilir"* şeklindeki görüşlerine reddiyede bulunmuştur. İbn Fûrek'e göre Mutezile'nin savunduğu bu fikir, âyetin zahiri ile çatışmaktadır.⁵⁰

Aynı şekilde İbn Fûrek, Nûr Sûresinin 21. ayetini yorumlarken Mutezile'nin görüşlerindeki bir başka tutarsızlığa değinmektedir. Bu âyette Yüce Allah, şöyle buyurmaktadır: *"Şâyet Allahın fazlı ve rahmeti olmasaydı içinizden hiç kimseyi tezkiye etmezdi."*⁵¹ Bu âyette kulun Allah'a itaat etmesi, ona kullukta bulunması onun yaratmasıyla söz konusu olmaktadır. Çünkü Allah Teâlâ, kullarına ihsanı ve lutfu bol olandır. Şâyet Allah Teâlâ, başkalarına da lutuf ve ihsanda bulunsa idi onlar da tıpkı müminlerin iman ettiği gibi imana ererlerdi. Mutezile ise, bunun aksini iddia etmektedir. Hâlbuki bu âyet onların görüşlerine zıttır.⁵² Bu açıklamalardan anlaşıldığı üzere İbn Fûrek, kelami konulara temas eden âyetlerin tefsirinde, ehl-i sünnete ait görüşlerin savunuculuğunu yapmış böylece bidat ehli kabul edilen fırkaların görüşlerini çürütmeye çalışmıştır.

İbn Fûrek'in tefsirinde dikkatleri çeken önemli özelliklerinden bir tanesi de, onun kıraat farklılıklarına önem vermesidir.⁵³ Malum olduğu üzere tefsir ilminde kıraat farklılıkları, âyetlerin yorumlanmasında ve farklı şekillerde anlaşılmasında önemli rol oynamaktadır.

Bünyesinde kısmen farklılıklar ve orijinal yorumlar ihtiva eden bu eser, kendisinden sonraki âlimler tarafından referans gösterilmiş ve bu eserle ilgili takdîrîkâr ifadeler kaynaklarda yer almıştır. Endülüslü büyük müfessir, İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Veciz* isimli tefsirinin pek çok yerinde İbn Fûrek'in âyetlere getirmiş olduğu yorumlara yer vermiştir.⁵⁴ Bunun dışında yine meş-

49 13.Ra'd, 33.

50 İbn Fûrek, a.g.e., (*el-Abzâb Sûresi- Gâfir Sûresi*), s. 74.

51 24.Nur, 21.

52 İbn Fûrek, a.g.e., (*el-Müminün Sûresi, Secde Sûresi*) s.130.

53 Geniş bilgi için bkz. İbn Fûrek, a.g.e., (*el-Abzâb Sûresi- Gâfir Sûresi*), s. 77, 92, 116, 144, 160, 251, 282; İbn Fûrek, a.g.e., (*el-Müminün Sûresi, Secde Sûresi*) s.67-68, 73, 79, 80, 85-86, 95-96.

54 Geniş bilgi için bkz. Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib, b Atıyye, *el-Muharrerü'l-veciz fi tefsiri'l-kitâbi'l-aziz*, Dâru kütübî'l-ilmîye, Beyrut, 1993, 1/147, 218-220, 373-374, 399, 505, 509, 2/518-519, 3/431, 466.

hur müfessirlerden Sealibî, Maverdî, İbn Kesir, Şevkanî, Kurtubî, Âlusî, Sa'lebi, Suyûtî ve Zerkeşî gibi zatlar, İbn Fûrek'in ayetlere ait yorumlarından ve görüşlerinden istifade etmişlerdir.⁵⁵

Kısaca belirtmek gerekirse diyebiliriz ki İbn Fûrek, âyeti zikrettikten sonra ilk olarak âyette bulunan kelimelerin anlamlarını, daha sonra ise isnad zikretmeksiz âyetin yorumu hakkında seleften nakledilen rivâyetleri zikretmiştir. Bunun dışında âyetleri arap dilinde mevcut olan nahiv ve sarf kuralları çerçevesinde de yoruma tabi tutmuş, kıraat farklılıklarına da temas etmiştir. Ancak bu hususta da daha ziyade meşhur olan kıraat-i seb'a'yı zikretmekle yetinmiştir. Hayatını daha ziyâde inanç ile ilgili problemlere adanmış bulunan İbn Fûrek, Şâfi mezhebine müntesip olmasına rağmen, furûata ait bazı meselelerde hür düşünce prensibinden hareketle mezhebine muhalafet ettiği de nakledilmiştir.⁵⁶ Öte yandan İbn Fûrek'in bu eseri, kendisinden önce yazılmış fakat kayıp olan pekçok tefsirin bilgilerini sonraki devirlere aktarması itibariyle ayrıca önemli görülmüştür.⁵⁷ Nitekim İbnü'l-Arabî, İbn Fûrek'in bu eserini hacim bakımından az saymakla birlikte içerdiği bilgi ve muhteva yönüyle en kıymetli tefsir olarak değerlendirmiştir.⁵⁸

3.2. Başlıca Kaynakları

İbn Fûrek, şüphesiz kendisinden önceki devirlerde yazılmış olan eserlerden yararlanmıştı. Çalışmamızda inceleme imkânı bulduğumuz tefsirin değişik kısımlarında dikkatimizi çeken başlıca kaynakları şu şekilde sıralamak mümkündür:

- Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyad b. Abdullah ed-Deylemi Ferra'nın (207/822) *Meanî'l-Kur'anî*,

55 Geniş bilgi için bkz. İbn Kesir, Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer, *Tefsirü'l-Kur'ânî'l-Azim*, Müessesetü'l-Kütübî's-Sekafiye, Beyrut, 1996, 1/79; Sealibi, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed b. Mahluf el-Cezairi, *Tefsirü's-Sealibi*, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut, 1997, 1/38, 50-52, 66, 226, 317, 2/95, 4/45; Kurtubi, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmi li abkâmi'l-Kur'an*, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad, 2003, 1/101; Alusi, Ebü's-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd b. Abdullâh b. Mahmûd, *Ruhü'l-meanî fi tefsiri'l-Kur'ânî'l-azim ve's-seb'il-mesani*, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut, 5/18, 15/98, 30/45; Şevkanî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlanî, *Fethü'l-kadir*, Kahire, 1964, 1/50, 66, 312, 317, 439, 504, 2/195, 3/390, 5/384; Suyuti, *el-İtkan*, 1/121, 489, 2/491; Zerkeşî, *el-Burhan*, 1/231, 2/505, 4/310.

56 Bkz. İbn Fûrek, *a.g.e.*, (*Fussilet Süresi-Kâf Süresi*), Mukaddime, s. 64.

57 Bkz. İbn Fûrek, *a.g.e.*, (*Fussilet Süresi-Kâf Süresi*), Mukaddime, s. 115.

58 İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah b. Muhammed, *Kanûnu't-tevîl*, Dâru'l-Kible, Cidde, 1986, s. 119.

- Ebû Ubeyde et-Teymi el-Basri Ma'mer b. Müsenna'nın (209/824) *Mecâzü'l-Kur'ânî*,
- Abdu'r-Rezzak b. Hümâm'ın (ö.211) *Tefsiru'l-Kur'ânî'l-Azîz*,
- Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe'nin (276/889) *Tefsiru Garibi'l-Kur'ân'ı*,
- Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid Taberî'nin (310/923) *Câmiü'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'ânî*.
- Ebû İshak İbrâhim b. es-Seri b. Sehl Zeccac'ın (311/923) *Meâni'l-Kur'ân'ı*,
- Ezherî'nin (ö. 370) *Tehzîbü'l-Luğa* adlı eseri,
- Semerkandî'nin (ö.375) *Bahru'l-Ulûm'u*.

Bu müfessirler arasında İbn Fûrek, Taberî'nin tefsirinden oldukça fazla istifade etmiştir. Özellikle de sahabe ve tâbiinden yaptığı nakillerde, Taberî'nin tefsiri ile İbn Fûrek'in tefsiri arasında önemli ölçüde benzerliğin olduğu dikkatleri çekmektedir. Bu da göstermektedir ki İbn Fûrek, İmam Taberî'yi tefsirde önemli bir âlim olarak saymış ve onun nakillerini büyük ölçüde aktarmıştır.⁵⁹ O halde İbn Fûrek zikri geçen eserlerden ciddi anlamda istifade etmekle birlikte onun asıl kaynağının İmam Taberî olduğunu söylemek mümkündür.

İbn Fûrek'in tefsirinde istifade ettiği kaynakları bu şekilde sıraladıktan sonra, şimdi de onun tefsir metodundan söz etmek istiyoruz.

4. İbn Fûrek'in Tefsir Metodu

Müslüman âlimler, nazil olmasından bu yana Kur'an'ın doğru anlaşılmasına yönelik çok büyük gayret sarfederek belirli ilke ve prensipler çerçevesinde bir takım metodlar geliştirmişlerdir. İşte bu noktada İbn Fûrek'in eserinde dikkatimizi çeken tefsir metodlarını şu ana başlıklar altında incelemek istiyoruz.

4.1. Âyeti Âyetle Tefsir Etmesi

En doğru ve en sağlıklı tefsir yöntemlerinden biri, Allah Kelamı olan Kur'an'ı Kur'an'la anlayıp yorumlama metodudur. Bu da, Kur'an-ı kendi bütünlüğü içerisinde anlamaya çalışmak ve âyetler arası uyuma riâyet etmekle olur. Kur'an'ın her bir âyetinin başka bir âyetle münasebet içerisinde olma durumu, bu bütünlüğün dikkate alınması gerektiğini açıkça göstermektedir. Zira bir ayette mücmel olarak zikredilen bir husus başka bir ayette açıklanabi-

⁵⁹ İbn Fûrek, a.g.e., (*el-Ahzâb Sûresi- Gâfir Sûresi*), s. 48.

lir. Aynı şekilde bir ayette kısaca belirtilen bir husus bir başka ayette etraflıca izah edilebilir.⁶⁰

Ancak hemen ifade edelim ki İbn Fûrek, Kur'an-ı, Kur'an'la yorumlama metoduna sıkça başvurmamıştır. Bununla birlikte bazı âyetlere getirmiş olduğu yorumlarda, bu prensibe göre bir tefsir yaptığı da dikkatleri çekmektedir.

Onun Kur'an-ı Kur'an'la tefsir etmesine verilebilecek örneklerin başında “De ki: “İşte gerçek geldi, bütün açıklığıyla ortaya çıktı. Yalan ve sahte olan ise sönüp gitmeye mahkûmdur.” (34.Sebe, 49.) şeklindeki âyete getirdiği yorum gelmektedir. İbn Fûrek bu âyeti, bir başka surede geçen

“Hayır! Biz gerçeği söyler, gerçeği yaparız! Hakkı batılın tepesine indiririz de beynini parçalar, bir anda canı çıkar o batılın!” (21. Enbiya, 18.) âyeti ile tefsir etmiştir.⁶¹ Görüldüğü üzere bu iki âyet, birlikte ele alınıp yorumlandığında bir bütünlük arz etmekte ve daha rahat anlaşılmalıdır.

Bu noktada verilebilecek bir başka örnek ise Ğafir suresinde geçen şu ayettir:

“Değerli halkım! Ben sizin hakkınızda o feryadu fi-gan gününden, birbirinizden imdad isteyeceğiniz günden endişe ediyorum.” (40. Ğafir, 32.) Bu ayette geçen التَّنَادِ ifâdesini cennet ehlinin, cehenneme girmiş kimselere nida ettiği gün şeklinde yorumlayan İbn Fûrek, buna delil olarak şu âyeti getirmiştir⁶²:

وَنَادَى أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ أَنْ قَدْ وَجَدْنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقًّا فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا قَالُوا نَعَمْ

“Cennetlikler cehennemliklere: “Biz, Rabbimizin bize vaad ettiği şeylerin gerçek olduğunu gördük; siz de Rabbinizin size vaad ettiklerinin gerçekleştiğini gördünüz mü?” deyince onlar: “Evet” diye cevap verirler.” (7.El-Araf, 44.)

Ayrıca İbn Fûrek, manası anlaşılmayan garip bir lafzı açıklarken bazen başka ayetlerden istifade etme yoluna gitmiştir. Söz gelimi o, وَمَا كَيْدُ فِرْعَوْنَ إِلَّا فِي تَبَابٍ, “Firavun’un düzeni, ancak ziyana uğradı, boşa çıktı.”⁶³ âyetinde zikredilen تَبَابٍ kelimesinin ne anlama geldiğini izah ederken başka âyetteki bir kullanıma dikkat çekerek bu kelimeyi anlamlandırmıştır. Bu münasebetle İbn Fûrek,

60 İbn Teymiyye, *Mecmû’u Fetâvâ*, Mektebetü İbn Teymiyye, 13/363; Zerkeşi, *el-Burhan.*, 2/175.

61 İbn Fûrek, *a.g.e.*, (*el-Abzâb Süresi- Ğâfir Süresi*), s. 127.

62 İbn Fûrek, *a.g.e.*, (*el-Abzâb Süresi- Ğâfir Süresi*), s. 50.

تَبَّتْ يَدَا أَبِي هَبٍ وَتَبَّ “Ebu Leheb’in elleri kurusun, zaten kurudu da.”⁶⁴ âyetini zikretmiş ve âyeti, “Allahın rahmetinden ümidini yitirdiğinden dolayı Firavn hüsrana uğradı.” şeklinde tefsir etmiştir.⁶⁵

Netice itibariyle İbn Fûrek, yaygın olmamakla birlikte yeri geldiğinde Kur’an’ı bir bütün olarak ele alarak, âyeti âyetle tefsir etmeyi tercih etmiştir. Hiç şüphesiz onun bu metodu, âyetleri yorumlamada Kur’an’a bütüncül bir yaklaşım sergilemenin önemine dikkat çekmesi yönüyle ayrıca önemlidir.

4. 2. Âyeti Hadisle Tefsir Etmesi

Kur’an tefsirinin âyetlerden sonra en önemli kaynağını Allah Resülü’nden nakledilen hadisler oluşturmaktadır. Zira Kur’an’ın en yetkili müfessiri Hz. Peygamber’dir. Ancak Hz. Peygamber’in bütün olarak Kur’an’ı tefsir ettiği bilinmemekte ise de ashabına kapalı ve anlaşılmaz gelen pek çok âyeti açıkladığı da bilinen bir husustur.⁶⁶ Zira Hz. Peygamber, Kur’an’ı hem tebliğ hem de tebyin etmek üzere gönderilmiştir.⁶⁷ Bu yüzden sünnet, Kur’an karşısında Kur’an’ı tefsir edici, ondaki müphem ve muğlak bırakılan noktaları tebyin edici rollere sahiptir.⁶⁸ Bu durumda sünnetin Kur’an karşısındaki fonksiyonel bir yapısının olduğu ortaya çıkmaktadır.⁶⁹ Ancak hemen belirtelim ki, bu ifâdeyle, sünnetin Kur’an’dan daha değerli olduğunu değil, Kur’anın kendisini anlatan ve kendi muhtevasına uygun hükümler getiren sünneti önemseydiği ortaya konmaktadır. Bu açıklamalardan yola çıkarak bakıldığında görülecektir ki İbn Fûrek, asırlar boyunca Kur’an’ın anlaşılmasında müstağni kalınamayan ve pek çok âyetin manasını vuzuha kavuşturan Hz. Peygamber’in sözlerini değerlendirmiş ve pek çok âyeti sünnet perspektifinden hareketle yorumlamıştır.

Söz gelimi İbn Fûrek “Sura üflendi, “Kalk! ” borusu çaldı! İşte mezarlarından kalkıp, Rab’lerinin huzurunda duruşmaya koşuyorlar.”⁷⁰ âyetini açıklarken “Sura üflendi.” ifadesini, Hz. Peygamber’den nakledilen “O gün, sura üç kez

63 40. Ğafir, 37.

64 111.Tebbet, 1.

65 İbn Fûrek, a.g.e., (*el-Abzâb Süresi- Ğafir Süresi*), s. 230.

66 Geniş bilgi için bkz. Yıldırım, Suat, *Peygamberimizin Kur’an’ı Tefsiri*, Işık Akademi Yayınları, İstanbul, 2009.

67 5.Maide, 67; 14.İbrahim, 4.

68 Mervezi, Muhammed b. Nasr, *es-Sünne*, Beyrut, 1988, s. 33; Tekineş, Ayhan, *Bilgi Kaynağı Olarak Hadis*, Yeni Akademi Yay. İstanbul, 2005, s. 72.

69 Dârimî, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Fadl, *Sünenü'd-Darimi*, Dâru'l-kitâbi'l-arabi, Beyrut, 1407, s. 49.

70 36.Yasin, 51.

üflenir: Korku nefhası, çılgılık nefhası, Allah'ın huzurunda kıyam nefhası."⁷¹ hadîsiyle tefsir etmiştir.⁷²

İbn Fûrek'in Kur'an-Sünnet iç içeliği içerisinde yorumladığı bir diğer âyet-i kerime ise şudur: "Onların beklediği: Sadece bir ses! . . Çekişip dururlarken kendilerini çarpacak bir ses."⁷³ Bu âyette kıyametin kopmasının ansızın vuku bulacağı haber verilmiştir. İbn Fûrek, bu âyetin tefsirinde de şu nebevî beyanlara yer vermiştir.⁷⁴ "Kıyamet, iki adam alışveriş için elbiseyi açıp, alışverişi bitirmeden ve elbiseyi de dürmeden evvel ansızın kopar. Bir adam lokmayı ağzına götürür de yemeye imkân bulamadan kıyamet kopar."⁷⁵ Yine o, "De ki! Siz, iki günde yeryüzünü yaratan Allah'ı inkâr mı ediyorsunuz."⁷⁶ âyetini, hadis kaynaklarında zikredilen "Allah, yeryüzünü Pazar ve pazartesi günü, dağları ise Salı günü yaratmıştır."⁷⁷ şeklindeki rivayetle tefsir etmektedir.

Görüldüğü gibi bu hadis, Kur'an'ın müphem bir ifâdesi olan "yevmeyn" yani iki gün kelimesine izah getirerek söz konusu ayeti anlaşılmasına ışık tutmaktadır.⁷⁸

Şu halde İbn Fûrek'in, bazı âyetlerin yorumunda hadislerden delil getirme yoluna gittiği görülmektedir. Ancak o, Hz. Peygamber'in hadislerini zikrederken ne onların senetlerine yer vermiş ne de ilgili hadisin sahih ya da zayıf olup olmadığına temas etmiştir. Öyle anlaşılıyor ki İbn Fûrek, muhtasar bir tefsir yazmayı tercih ettiğinden, hadislerdeki rivâyet zincirini hafzetmiştir. Ayrıca onun daha ziyade kelimeler üzerinde derinleşip hadisçiliğinin geri planda olması da buna etki etmiş olabilir.

4.3. Sahabe ve Tabiûn Kavline Yer Vermesi

Öncelikle belirtmek gerekir ki nuzül ortamına tanıklık yapan sahabe Hz. Peygamber ile birlikte bir ömür geçirmiş ve O'(s.a.v.)nun değişik zaman ve

71 İshak b. Rahuveyh, *Müsned*, Mektebetü'l-eyman, Medine, 1991, 1/83; İbn Fûrek'in delil getirdiği bu hadis, kütübü sitte başta olmak üzere hadis külliyyatının önemli eserlerinden hiç birinde zikredilmemiştir.

72 İbn Fûrek, *a.g.e.*, (el-Ahzâb Sûresi- Gâfir Sûresi), s. 56,159.

73 36.Yasin, 49.

74 İbn Fûrek, *a.g.e.*, (el-Ahzâb Sûresi- Gâfir Sûresi), s. 52.

75 Hakim en-Nisâbü'rî, Ebû Abdullah Muhammed, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, Haydarabad, 1915, 4/538.

76 41.Fussilet, 9.

77 Hâkim, bu hadîsin isnadının sahih olduğunu görüşünü ifâde etmiştir. Bkz. Hâkim, *el-Müstedrek*, 2/543) Zehebi ise hadisin senedinde yer alan Ebû Saîd el-Bakkal'ın, hadis ilminde zayıf kabul edildiğini belirtmiştir. Bkz. Zehebi, *Siyeru Alâmi'n-Nübela*,3/445.)

78 İbn Fûrek, *a.g.e.*, (*Fussilet Sûresi-Kaf Sûresi*). s. 130-131.

mekânlardaki söz fiil ve uygulamalarına şahit olmuştur. Hatta bu özelliklerinden dolayı, sahabeden nakledilen bir takım rivâyetler, bazı konularda muhakkak sem’i bir karineye dayandığı, yani sahabenin bir konuda mutlaka Allah Resulü’nün bir uygulamasına şahit olduğu ve bunu dile getirdiği gerçeğinden hareketle, hükmen merfu olarak kabul edilmiştir.⁷⁹

Bu bakımdan tefsir ilminde sahabenin âyetlere getirmiş olduğu izahlar nazar-ı dikkate alınmıştır. Tabiun nesli de sahabenin ilmine varis oldukları için onlardan gelen nakiller önemli görülmüş ve birçok konuda hüccet kabul edilmiştir. Özellikle esbab-ı nüzûle dair rivayetlerde tabiîn sahabeden ilim almak suretiyle onların tecrübelerine ortak olmuşlardır. Dolayısıyla sahabilerden sonra tabiun da -bir takım şartlar aranmakla birlikte- esbab-ı nüzûl rivayetleri konusunda kaynak sayılmış ve önemli görülmüştür. Nitekim bu önemin farkında olan İbn Fûrek, kendi tefsirinde sahabe ve tabiun kavillerine yer vermiştir. Ancak Onun, genellikle istifade ettiği bir takım sahabe ve tabiun sözlerinin kime ait olduğunu belirtmediği görülür. Bununla birlikte İbn Fûrek, çok az yerde de yararlandığı sahabe ve tabiun kavillerinin kime ait olduğunu belirtmiştir.⁸⁰ Genel itibarıyla onun bu konuda en dikkat çeken metodu, “Bu konuda pek çok kavil vardır.” diyerek, pek çok değişik görüşleri nakletmesi fakat bu kavilleri sahibine isnad etmemek şeklindedir.⁸¹

Sözünü ettiğimiz bu tefsirde sahabe’den Hz Âişe, İbn Abbas, İkrime, Mâlik b. Enes ve tabiun âlimlerinden Dahhak, İbn Cüreyc, Hasan Basri, İbrahim en-Nehâi, Şureyh, Said b. Müseyyeb, Atâ ve Mücâhid’in görüşlerinden istifade ettiği de dikkatleri çekmektedir.⁸²

İbn Fûrek’in özellikle İbn Abbas’tan yaptığı nakiller pek çok olmasına rağmen burada şu örneği zikretmek faydalı olacaktır:

Fetih Sûresinde geçen وَأَلَزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَى “Takvâ kelimesini onlara yoldaş etti.”⁸³ âyetinde, takvâ kelimesi İbn Abbas’tan gelen bir rivayetle “La ilâhe illallah” şeklinde yorumlanmıştır.⁸⁴ Yine aynı sûredeki مِنْ أَمْرِ السُّجُودِ “Onların alâmeti, yüzlerindeki secde izi, secde aydınlığıdır.” (48.Fetih, 29.) âyetinin tefsirinde İbn Fûrek, İbn Abbas’ın simâ kelimesi ile ilgili, “Kıyamet gününde mümin kulların alâmeti.” olduğu görüşüne yer vermiştir.⁸⁵

79 Bkz. Ali el-Kârî, *Fethu Bab-ı İnaye*, Daru Kütüb’i-İlmiye, Beyrut, 2009, 1/210..

80 İbn Fûrek, *a.g.e.*, (*el-Abzâb Sûresi- Gâfir Sûresi*), s. 190.

81 İbn Fûrek, *a.g.e.*, (*el-Abzâb Sûresi- Gâfir Sûresi*), s. 188.

82 Geniş bilgi için bkz. Tefsiru İbn Fûrek, *a.g.e.*, (*Müminün Sûresi- Secde Sûresi*), s. 98-99, 101, 106-108, 115-116, 118-119, 121, 151,

83 48.Fetih, 26.

84 İbn Fûrek, *a.g.e.*, (*Fussilet Sûresi- Kaf Sûresi*) s. 347.

85 İbn Fûrek, *a.g.e.*, (*Fussilet Sûresi- Kaf Sûresi*) s. 348.

Bu çerçevede zikredilebilecek örneklerinden birisi de “*Biz semaları, yeri ve o ikisi arasındakileri altı günde yarattık. Bize herhangi bir yorgunluk dokunmadı.*” (50.Kaf, 38.) âyetidir. Bu âyetin tefsirinde İbn Fûrek, Katade'den nakledilen “Bu âyetle Allah Teâlâ, Yahudileri yalanlamıştır. Çünkü onlar, Allah Teâlâ Cumartesi günü dinlendi demişlerdir. Cumartesi günü de onlar için istirahat günüdür.” şeklindeki değerlendirmeyi zikreder.⁸⁶ Burada yeri gelmişken hemen belirtelim ki İbn Fûrek, bazen sahabe ve tabiun âlimlerine nisbet edilen görüşleri ta'lil etmeyi tercih etmiştir. Nitekim İbn Fûrek, “*De ki: “İşte gerçek geldi, bütün açıklığıyla ortaya çıktı. Batıl ise ne yeni bir şey ortaya koyabilir ne de gidene geri döndürebilir.”* (34.Sebe, 49.) âyetinin yorumuyla ilgili olarak önce bâtil kelimesini iblis olarak yorumlayan Katade'nin görüşünü zikretmiş sonra da “*Katade bu sözülle Allah'tan başka ibadet edilen her şeyi kasd etmiştir.*” diyerek onun bu görüşünü izah etmiştir.⁸⁷

Görüldüğü üzere İbn Fûrek, âyetlerin tefsirinde herhangi bir yorumda bulunmadan evvel sahabe ve tabiun âlimlerinin yaptıkları açıklamalardan istifade etmiş ve oldukça zengin sayılabilecek bir şekilde sefefe ait yorumlara yer vermiştir. Yerine göre de bazen sözü sahibine izafe etmiş, çoğu zaman da sözü söyleyene nispet etmeden nakletmiştir.

4.4. Arapçanın Edebi Yönünden İstifade Etmesi

Kur'an, Arapça olarak nazil olduğu için, bir müfessirin en başta gelen hususiyetlerinden birisi de onun iyi bir dil bilgisine sahip olmasıdır. Buna göre müfessirin sadece gramatik yönden dil bilgisine değil, mecaz-hakikat, teşbih-istiare, kinaye- tariz, hasr-ihtisar, i'caz- itnab, haber ve inşa gibi arap dilinin edebî yönlerini bilmesi gerekir ki o, âyetlerin içerdiği derin anlamları ve latif nükteleri anlayabilsin.

Birçok İslamî ilim dalında mahir birisi olan İbn Fûrek, âyetleri arap dilinden getirdiği delillerle açıklayarak bu alanda da yetkin olduğunu göstermiştir. Bu çerçevede İbn Fûrek, âyetlerde geçen kelimelerin nahiv açısından hangi konumda olduğu üzerinde sıkça durmuş ve yorumsal zenginlik anlamından arap dilini dikkate almıştır.⁸⁸ Yine İbn Fûrek, âyetlerde geçen kelimeleri etimolojik yönden incelemeyi ve anlamsal çerçevesini belirtmeyi de ihmal et-

86 İbn Fûrek, a.g.e., (*Fussilet Süresi- Kaf Süresi*) s. 384.

87 İbn Fûrek, a.g.e., (*el-Ahzâb Süresi- Gâfir Süresi*), s. 127; Ayrıca bkz. İbn Fûrek, a.g.e., (*el-Müminün Süresi, Secde Süresi*) s. 116.

88 Geniş bilgi için bkz. İbn Fûrek, a.g.e., (*el-Ahzâb Süresi- Gâfir Süresi*), s. 86, 101, 261,

memiştir.⁸⁹ Ayrıca İbn Fûrek ilk dönemlerden itibaren Kur'ân'ı tefsir etmede istifade edilen şiirden istihadlarda da bulunmuştur.⁹⁰

Sözünü ettiğimiz çerçevede tesbit edebildiğimiz kadarıyla İbn Fûrek, tefsirinde arap dilindeki eş anlamlı kelimelerin kullanım şekillerine ve lugavî farklarına da temas etmiştir. Bu noktada o, el-Ekber ile el-A'zam,⁹¹ Rekûb ile Rukûb⁹² Lev'm ile Zem⁹³ Farz ile Vâcip⁹⁴ ve Nasr ile Meûnet⁹⁵ gibi lafızlara dikkat çekmiştir. Zira bu kelimeler, aynı manaları içermekle birlikte aralarında anlamsal farklılıklar bulunan lafızlardır. İbn Fûrek buradan hareketle, ilgili lafızların geçtiği âyetleri açıklarken değişik bir bakış açısı ve yorumsal zenginlik ortaya koymuştur.

Söz gelimi, İbn Fûrek'e göre Nasr ile Meûnet kelimeleri ifade ettikleri anlam itibarıyla aynı içeriğe sahip olsalar da aslında bu kelimeler arasında bir takım farklar söz konusudur. Buna göre "meûnat" bir şahsa karşı yapılan yardımcı ifade etmek için kullanılırken, Nasr kelimesi ise bir kişiye özellikle düşman karşısında yardım etmeyi ifade etmek için kullanılmaktadır.⁹⁶ Lev'm ile zemm kelimeleri arasındaki farka da dikkat çeken İbn Fûrek, zemm'in daha ziyade kusur ifade eden sıfatların kullanımında yaygın olduğunu belirtmiştir. Buna göre "Falancanın ahlâkı zemmedilmiştir." demek mümkün iken "Falancanın ahlâkı lev'm edilmiştir." denilmez.⁹⁷

Yine İbn Fûrek, rukûb ve rekûb kelimelerini de aynı kapsamda tahlil etmiş, rukûb'ün binmek anlamına gelen bir masdar, rekûb'ün ise üzerine binilen binek anlamında kullanıldığını ifade ederek, iki kelime arasındaki farka dikkat çekmiştir.⁹⁸

89 İbn Fûrek, *a.g.e.*, (el-Ahzâb Sûresi- Gâfir Sûresi), s.116, 161, 164, 178, 259; Söz gelimi İbn Fûrek, وَشَجَرَةٌ تَخْرُجُ مِنْ طُورِ سَيْنَاءَ "Turi Sinâ'dan çıkan bir ağaç..." (23.Müminûn, 20) âyetinde yer alan سَيْنَاءَ kelimesini zikrettikten sonra bu kelimenin arap dilinde yaygın bir kullanım olan فِعَالٌ Fîâl kalıbında gelmiş olmasının da muhtemel olduğuna işaret etmiştir. Geniş bilgi için bkz. İbn Fûrek, *a.g.e.*, (el-Müminûn Sûresi, Secde Sûresi) s.75-76.

90 İbn Fûrek, *a.g.e.*, (el-Ahzâb Sûresi- Gâfir Sûresi), s.184, 231, 252; İbn Fûrek, *a.g.e.*, (el-Müminûn Sûresi, Secde Sûresi) s.77-78, 128.

91 İbn Fûrek, *a.g.e.*, (el-Ahzâb Sûresi- Gâfir Sûresi), s. 70.

92 İbn Fûrek, *a.g.e.*, (el-Ahzâb Sûresi- Gâfir Sûresi), s. 70.

93 İbn Fûrek, *a.g.e.*, (el-Müminûn Sûresi, Secde Sûresi) s. 64-65.

94 İbn Fûrek, *a.g.e.*, (el-Müminûn Sûresi, Secde Sûresi) s. 114.

95 İbn Fûrek, *a.g.e.*, (el-Ahzâb Sûresi- Gâfir Sûresi), s. 70.

96 İbn Fûrek, *a.g.e.*, (el-Ahzâb Sûresi- Gâfir Sûresi), s.70.

97 İbn Fûrek, *a.g.e.*, (el-Müminûn Sûresi, Secde Sûresi) s. 64-65.

98 İbn Fûrek, *a.g.e.*, (el-Ahzâb Sûresi- Gâfir Sûresi), s. 70

Bunların yanı sıra Arap dilindeki edatların ne anlama geldiği üzerinde de duran İbn Fûrek, tefsirinde bunları tahlil etmeyi de ihmal etmemiştir. O, *قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ* “Hiç şüphesiz müminler kurtuluşa ermişlerdir.” (23. Müminûn, 1.) âyetindeki tekit anlamı ifade eden “kad” edatının kullanımını kritik eden İbn Fûrek, bunun dilde geçmiş zamanı şimdiki zamana yaklaştırma görevi üstlendiğini söylemektedir. Buna göre âyet, müminlerin iman üzere oldukları müddetçe kurtuluşa erdiklerini gelecek zaman sığasıyla değil, mazi sığasını kullanmak suretiyle daha vurgulu ifade etmiş olmaktadır.⁹⁹

Ayrıca İbn Fûrek, âyetlerin anlaşılması için masdar ve değişik edatların takdir edilmesine de ihtimam göstermiştir. Bu noktada onun tefsirinde dikkat çekici şu yorumu örnek olarak vermek mümkündür:

“*وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ وَأَنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ حَكِيمٌ* “*Ya Allâh'ın size lutfu ve rahmeti olmasaydı ve Allâh, tevbeleri çok kabul eden ve hikmet sâhibi olmasaydı.*” (24. Nur, 10.) şeklindeki ayette şart edatı olan “lev”in cevabının mahzup olduğunu ifade eden İbn Fûrek bu hazfî şu cümle ile takdir etmiştir: *لَعَا جَلَّتُمْ بِالْعَثُوبَةِ بِمَا تَزْتَكِبُونَ مِنَ الْفَاحِشَةِ* “*İşlemiş olduğunuz çirkin işlerden ötürü azabı size hemen getirirdi.*”¹⁰⁰

Bu başlık altında sunmaya çalışılan örneklerden hareketle ifade edecek olursak İbn Fûrek, âyetleri yorumlamada dilin zenginlikleri ve edebi yönleri ile ilgili bir çok argüman kullanarak insanların zihinlerinde oluşacak mana boşluklarını gidermeye çalışmıştır.

4.5. Sebeb-i Nüzûl İlminden İstifade Etmesi

Kur’ân âyetlerinin anlaşılmasında ve yorumlanmasında sebep-i nüzûl rivayetlerinin, önemli bir fonksiyon icra ettiği bilinmektedir. Zira diğer ilahi kitaplardan farklı olarak Kur’ân, -bir kısmı itibariyle- nüzûl ortamında meydana gelen bir takım olaylar üzerine tedricen nazil olmuştur. Bu açıdan bir âyetin hangi olay münasebetiyle indiğinin bilinmesi, şüphesiz ilahi maksadı doğru bir şekilde ortaya koymaya yardımcı olacaktır. Buna bağlı olarak âyetlerin daha doğru yorumlanmasında bu ilim dalının verilerinden yararlanmak gerekmektedir. Bu sebeple İbn Fûrek’in tefsirinde temel bir metod olarak benimsediği konuların başında sebep-i nüzûl ilmi gelmektedir.

İbn Fûrek’in âyetlerin tefsirinde sebep-i nüzûl ilminden istifade ettiğini şu âyet hakkındaki rivâyetler ortaya koymaktadır. “*Hem vakarla evinizde durun da, daha önceki Cahiliye döneminde olduğu gibi süslenip dışarı çıkmayın, namazı hakkıyla ifa edin, zekâtınızı verin, hülâsa Allah ve Resulüne itaat edin. Ey Peygamberin şerefli hane halkı, ey Ehl-i beyt! Allah sizden her türlü keri giderip*

99 İbn Fûrek, a.g.e., (el-Müminün Sûresi- Secde Sûresi), s. 63.

100 Tefsiri İbn Fûrek, a.g.e., (el-Müminün Sûresi- Secde Sûresi), s. 123.

*sizi tertemiz yapmak istiyor.*¹⁰¹ Bu âyetin sebab-i nüzûlüyle ilgili olarak o, söz konusu ilahi beyanın Hz. Peygamber, Hz. Ali, Hz. Fatıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin hakkında nazil olduğuna dair bilgiler sunmuştur.¹⁰² Yine o, benzer şekilde söz konusu âyetin sadece Hz. Peygamber'in eşleri hakkında nazil olduğuna dair başka rivâyetler de zikredildiğini belirtmektedir.¹⁰³

Bu noktada İbn Fûrek'in sebab-i nüzûle dair vermiş olduğu örneklerden birisi de Nûr Sûresinde geçmektedir: Buna göre ilgili âyette Yüce Allah "*Zinâkâr bir erkek, ancak zina etmiş bir kadın ya da müşrik bir kadınla evlenebilir, zinâkar bir kadını da ancak zina etmiş bir erkek ya da müşrik bir erkek nikâhına alabilir*"¹⁰⁴ buyurmaktadır. Buna göre bir adam Allah Resûlü'ne gelip zina yapmış bir kadınla nikâh yapmak için izin istedi. Bunun üzerine Allah Teâlâ bu haldeki kadınların ancak kendileri gibi zinaya düşmüş bir erkek ya da şirk üzere olan bir erkekle nikâh yapabileceklerini haber vermiş, (böylece) mümin erkeklere zikredilen özellikteki kadınlarla evlenmelerini haram kılmıştır.¹⁰⁵ Yine "*Muhsan kadınlara zina iftirasında bulunan kimseler, dört delil getirmedikçe...*"¹⁰⁶ âyetini tefsir eden İbn Fûrek, âyetin sebab-i nüzûlüyle ilgili olarak Said b. Cübeyr ve Dahhak'tan iki farklı görüş nakletmiştir. Said b. Cübeyr'e göre bu âyet, kendisine zina iftirası atılan Hz. Âişe hakkında nazil olmuş iken, Dahhak'ın yaklaşımı söz konusu âyetin zina iftirasına maruz kalan bütün Müslüman kadınlara şamil olduğu şeklindedir.¹⁰⁷ Âyette belirli bir isim söz konusu olmadığından Dahhak'ın görüşü tercihe şayandır.

Şunu hemen belirtelim ki İbn Fûrek, bazen bir âyetle ilgili birden fazla sebab-i nüzûl zikretmiş ancak bunlar arasında bir tercihte bulunmamıştır. Bu husus, şu âyeti kerimenin tefsirinde daha somut olarak görülmektedir. İbn Fûrek "*Allah bir adamın göğsünde iki kalb yaratmadı.*"¹⁰⁸ âyetiyle ilgili olarak iki farklı sebab-i nüzûle yer vermektedir. Bunlardan ilki İbn Abbas'tan gelen "*Münafıklar, Hz. Peygamber için 'İki kalbi var.' diyorlardı. Bunun üzerine onları yalanlamak için bu âyet nazil oldu.*" şeklindeki rivâyettir. Bir diğeri ise şudur: "*Bir adam 'bende iki nefis var, birisi iyiliği, diğeri ise kötülüğü emrediyor.' diyordu. Bunun üzerine bu âyet nazil oldu.*"¹⁰⁹ Âyetin sebebi nüzûlü olarak

101 33.Ahzâb, 33.

102 İbn Fûrek, a.g.e., (el-Ahzâb Sûresi- Gâfir Sûresi), s. 105.

103 İbn Fûrek, a.g.e., (el-Ahzâb Sûresi- Gâfir Sûresi), s. 107.

104 24.Nûr, 3.

105 İbn Fûrek, a.g.e., (el-Müminûn Sûresi, Secde Sûresi) s. 117.

106 24.Nur, 4.

107 İbn Fûrek, a.g.e., (el-Müminûn Sûresi, Secde Sûresi) s. 118.

108 33.Ahzâb, 4.

109 İbn Fûrek, a.g.e., (el-Ahzâb Sûresi- Gâfir Sûresi) s. 81.

nakledilen her iki rivâyetten ikincisinin genel bir mana ifade etmesi yönüyle daha ziyade tercihe layık olduğunu ifade etmemiz mümkündür.

Bu bölümde son olarak Nur Sûresinde geçen bir ayeti ve onunla ilgili zikredilen rivayetleri örnek olarak verebiliriz: “İçinizden fazilet ve imkân sahibi olanlar, akrabalara, fakirlere, Allah yolunda hicret etmiş olanlara sadaka vermeme hususunda yemin etmesinler! Affedip müsamaha gösterinler. Siz de Allah'ın sizi affedip müsamaha göstermesini arzu etmez misiniz?” (24.Nur, 22.) Tâbiundan bir kısım âlimler bu âyetin Hz. Ebû Bekir hakkında nazil olduğunu söylemişlerdir. Çünkü Hz. Ebû Bekir, Hz. Âişe hakkında ortaya atılan iftira kampanyasına katılan Mistah b. Esâse'nin nafakasını kesmiştir. Bunun üzerine söz konusu ayet nazil olmuştur. Bir başka görüşe göre ise bu âyet, yine Hz. Ebû Bekir kendi himayesi altında bulunan bir yetimin nafakasını sonlandırması üzerine nazil olmuştur.¹¹⁰ Açıkça görüldüğü üzere her iki rivâyette de sonuç aynıdır.

Kısaca belirtmek gerekirse diyebiliriz ki İbn Fûrek âyetlerin anlaşılmasında sebep-i nüzûl rivâyetlerini önemli bir yardımcı kaynak olarak görmüştür. Bununla birlikte o, bir ayetin iniş sebebiyle ilgili olarak bir ya da birden fazla rivâyete yer verdiğinde, bunlar arasında herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır. Netice itibarıyla esbab-ı nüzûl ilmi rivâyete dayandığından hem metin hem de sened yönüyle tahlil edilmesi gerekmektedir.

4.6. Münâsebet İlminden İstifade Etmesi

Münâsebet ilmi, Kur'ân ilimlerinin önemli kısımlarından birini oluşturmaktadır. Çünkü Kur'ân'ın kendi içyapısı ve düzeni eşsiz bir şekilde inşa edilmiştir. Bu yüzden ondaki âyet ve surelerin kendi arasında mükemmel bir uyum bulunmakta ve bu yönüyle de mucizevi bir yapı arz etmektedir.¹¹¹ Hatta büyük müfessir Razi, Kur'ân âyetlerini anlamada pek çok latif nüktenin sure ve âyetlerin tertibinde ve aralarındaki münasebette olduğu vurgulamaktadır.¹¹² Bununla birlikte sûreler arası münâsebeti kabul etmeyen âlimlerin olduğu da bilinmektedir. Bu görüşü savunanlara göre sûrelerin tertibi tevkîfi olmadığından sûreler ve âyetler arasında münasebetten söz edilemez.¹¹³

Ne var ki İbn Fûrek, Kur'an'daki mana derinliklerini ortaya çıkarmada önemli bir yeri bulunan münasebet ilminden oldukça faydalanmış ve bel-

110 İbn Fûrek, a.g.e., (*el-Müminîn Sûresi, Secde Sûresi*) s. 131.

111 Zerkeşi, *el-Burhan*, 1/36.

112 Fahreddin Razi, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Mefâihul-Gayb*, Daru İhyai't-türasi'l-Arabi, 1/1473.

113 Konuyla ilgili geniş bilgi alma için bkz. Musa Bilgiz, *Âyetler ve Sûreler Arasında Münâsebet: Said Havva Örneği*, Ankara, Araştırma yayınları, 2006.

ki de bunu, ilk kullanan müfessirlerden birisi olmuştur. Ondan önceki müfessirlerin, Kur'ân'ı yorumlamada bu ilimden yararlanma yoluna gittikleri söylenemez. Nitekim İbn Fûrek'le aynı dönemde yaşamış olan Ebu'l-Hasen eş-Şehribârî'nin konuyla ilgili şu ifadeleri onun Münâsebetü'l-Kur'an ilmine önem veren ilk müfessirlerden birisi olduğunu açıkça göstermektedir: “Biz ondan önce bu ilmi hiç duymamıştık. İbn Fûrek, ilk olarak onu Bağdat'ta ortaya çıkardı. O, kürsüde vaaz ederken, ‘Bu âyet neden burada zikredildi? Neden bu kısmı böyle geldi.’ gibi farklı söylemlerle münasebet ilmine temas ederdi.”¹¹⁴ Buna göre denebilir ki sonraki dönemlerde ortaya çıkan bu ilim dalının müfessirler arasında şöhret salmasında İbn Fûrek'in şüphesiz büyük bir katkısı olmuştur.

İbn Fûrek'in, münasebet ilmine yer verdiğini gösteren örneklerden birisi, Ahzab suresinin ilk âyetinde geçmektedir. Burada müfessir, “*Ey Allahın Nebisi! Allah'tan kork kâfirlere ve münafıklara itaat etme. Muhakkak ki Allah her şeyi bilen ve hikmet sahibidir.*”¹¹⁵ âyetini tefsir ederken söz konusu âyetin başı ile sonunun münasebetinden bahsetmekte ve şu yorumu yapmaktadır. “*Allah o münafık ve kâfirlerin durumlarını pekiyi bilir ve Allah onlar hakkında sana emrettiği konularda da hikmet sahibidir.*”¹¹⁶ Yine benzer bir yaklaşım, “*Onların söylediklerine karşı sabırlı ol. Kulumuz güçlü kuvvetli olan Davud'u hatırla ki o, Allaha karşı çokça yalvarandı.*”¹¹⁷ âyetinin yorumunda da görülmektedir. Bu ilâhî beyan etrafında İbn Fûrek, “*Âyetin sonunun bu şekilde Dâvûd Aleyhisselamla bitmesi, Allah Resulü'nü sabr etmeye teşvik amacı taşımaktadır. Yani bununla Yüce Allah tarafından Dâvûd Aleyhisselama verilen ihsanın bir benzerinin Hz. Peygamber'e de verileceği ifade edilmiş olmaktadır.*”¹¹⁸

Bunların yanı sıra İbn Fûrek, sûre başlarında geçen bazı mukatta' harflerinin de geçtikleri sûre ile münasebetleri üzerinde durmuştur. Bu noktada Fussilet Sûresinin başında zikredilen hurûf-u mukatta' üzerinde duran İbn Fûrek'e göre bu surenin “ha mim” harfleri ile başlaması, aynı harflerle başlayan diğer yedi sure ile arasındaki ortak bir yönden kaynaklanmaktadır. Buna göre “ha mim” harfleriyle başlayan surelerin hepsinde temel nokta ise, bu harflerden sonra Kur'ân'ın ya da onun sıfatının zikredilmiş olmasıdır. Fussilet Sûresinin baş kısmındaki âyetlerde de aynı durum söz konusudur.¹¹⁹ Bu dikkat çekici yorumuyla İbn Fûrek ilgili harflerden sonraki pasajlarda ya Kur'ân'dan ya da vahiyden bahsedildiğini, eğer vahiyden bahsedilmişse, bunun da Kur'an'a ait

114 İbn Fûrek, a.g.e., (Fussilet Sûresi-Kâf Sûresi) Mukaddime, s. 109.

115 33.Ahzab, 1.

116 İbn Fûrek, a.g.e., (el-Ahzâb Sûresi- Gâfir Sûresi), s. 72.

117 38.Sad, 17.

118 İbn Fûrek, a.g.e., (el-Ahzâb Sûresi- Gâfir Sûresi), s. 238.

119 İbn Fûrek, a.g.e., (Fussilet Sûresi- Kaf Sûresi) s. 126-127.

bir sıfatı tazammun ettiğini vurgulamaktadır. Yine Şûra Sûresi de aynı harflerle başlamaktadır. Hatta İbn Fûrek'e göre "ha mim" harfleriyle başlayan bütün sûrelerin sarıh bir şekilde Kur'an'la devam ettiğini vurgulamaktadır.¹²⁰

Bütün bu örneklerden sonra şunu ifade edelim ki İbn Fûrek, âyetlerin kendi içindeki anlamsal bütünlüğüne dikkat etmekte, âyetlerin anlaşılmasında müstesna bir yeri bulunan münasebet ilminden faydalanmakta ve bir müfessir için bu ilmin önemli bir yorum kaynağı olduğunu göstermektedir.

4.8. Müteşâbih Âyetlere Yaklaşımı

Müteşâbih konusu İslam düşünce tarihinde pek çok tartışmaya konu olmuştur. Başlı başına bir inceleme konusu olan müteşâbih meselesine girmeden önce şunu ifade etmek gerekir. İslâmî düşüncenin gelişip boy atmasında müteşâbih mevzuunun şüphesiz çok faydalı etkileri olmuştur. Biz bu bölümde ilk dönemlerden beri tartışılmalı olan bu konuya İbn Fûrek'in bakış açısını, onları nasıl yorumladığını ve bu yorumlamada hangi kriterleri esas aldığını açıklamaya çalışacağız.

Bilindiği üzere Kur'an, manası açıkça anlaşılabilen muhkem naslar ile ilk bakışta rahatça anlaşılabilen, belirli ilke ve metodlarla yorumlanması gereken bir takım müteşâbih beyanlardan oluşmaktadır. Müteşâbih naslara yaklaşımın tarihî arka planına bakıldığında, bu gibi nasların anlaşılmasında temelde dört farklı metodun bulunduğunu görmek mümkündür. Bunları kısaca selef metodu, Mücessime ve Müşebbihe metodu, Mutezile metodu ve Halef metodu olarak açıklayabiliriz. Her bir yaklaşım hakkında detaylı bilgi vermek makalemizin hacmini aşacağından birkaç cümle ile bu farklı yaklaşımlara temas etmek konumuz açısından önem arz etmektedir. Sef, müteşâbih âyetler karşısında nassın anlamını ortadan kaldırma endişesinden hareketle tevakkuf mesleğini benimserken, Müşebbihe ve Mücessime ise nasların zahirine takılarak Allah Teâlâ hakkında asla uygun düşmeyen yorumlara başvurmuştur. Mutezile ise, temelde müteşâbihlerin tevil edilmesi gerektiği kanaatinde olmakla birlikte nakle karşı akla büyük bir hâkimiyet alanı tanımış, dolayısıyla da aklen tam idrak edemedikleri bazı nasları inkâr yoluna gitmişlerdir. Halef âlimleri ise selef temsil ettiği tefviz ve tevakkuf mesleğinden farklı olarak, sonraki dönemlerde bu naslar etrafında kümelenmiş bazı itikadi sapmaların da önünü almak için tevil yoluna gitmiştir. Ancak hemen ifade edelim ki, halef âlimlerinin benimsediği tevil yolu, belirli ilke ve metodlar çerçevesinde işlerlik kazanmıştır.¹²¹

120 İbn Fûrek, *a.g.e.*, (*Fussilet Sûresi- Kaf Sûresi*) s. 170.

121 Müteşâbih nasların anlaşılması ile ilgili geniş bilgi için bkz. Gazzalî, Ebû Hamid,, *Kanûnu't-te'vîl*, Matbaatü'l-Envar, Kahire, 1940; a.mlf, *İlcâmu'l-avâm an İlmi'l-kelam*,

Bu kısa girişten sonra İbn Fûrek'in bu konudaki görüşüne gelince o, müteşâbih âyetlerin akli ve nakli bilgilerden istifade edilerek tevîl edilmesi gerektiğini ileri sürmüştür. Bu anlayıştan hareketle İbn Fûrek tefsirinde müteşâbih âyetleri te'vîl etme yoluna giderek, selefın tevakkuf mesleğinden oldukça farklı bir metod takip etmiştir. Burada yeri gelmişken hemen belirtelim ki onun müteşâbih âyet ve hadîsleri beraberce zikredip te'vîl ettiği "*Müşkilü'l-hadis ve Beyanühu*" adlı eseri bu konuda oldukça önemli bilgiler içermektedir.¹²²

Bu konu çerçevesinde örnek vermek gerekirse o, "*Yeryüzü Allah'ın kabzasındadır.*" (39. Zümer, 57) âyetindeki müteşâbih beyanı yorumlarken, *Allah'ın kabzası* ifâdesini Allah'ın kudreti olarak tevîl etmiştir.¹²³ Bir başka müteşâbih âyette ise semavâtın Allah'ın elinde dürülü olduğu belirtilmiştir. (39.Zümer, 67.) Söz konusu âyette zikredilen "yemin" kelimesi Arapçada "sağ el" anlamına geldiği gibi "kudret, kuvvet" manalarına da gelmektedir. Söz konusu kelimenin mana zenginliği bir tarafa bırakıp sadece teccimi çağrıştıran "sağ el" anlamını alarak âyeti yorumlamak tevhid ve tenzih prensibine aykırıdır. İbn Fûrek de bu gerekçeden dolayı, yemin kelimesinin diğer manasını tercih ederek ilgili âyeti şu şekilde izah etmiştir: "*Âyetteki yemin kelimesi, Allah'ın güç ve kuvvetini ifade etmek için mübalağa olsun diye zikredilmiştir.*"¹²⁴ Yani bu ifade ile, Allah'ın her şeyin sahibi olduğu ve her şeye malik olduğu ifade edilmiş olmaktadır.

Öte yandan İbn Fûrek, "*Yeryüzü, Rabbinin nûru ile aydınlanır.*" (39.Zümer, 69.) âyetinde Allah'a izafe edilen nur kelimesiyle Allah'ın adaletinin ve

Dârü'l-fıkr Beyrut, 2010; Fahreddin Razi, *Esasü't-takdis*, Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, Kâhire, 1986; Abdülhamid, İrfan, *İslam'da İtikadi Mezhepler*, (tercüme: Prof Dr Saim Yeprem) Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2011, s. 203-258; Yurdağür, Metin, "*Haberî Sıfatları Anlamada Metod*" Erciyes Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi, Kayseri, 1983; Çoşkun, İbrahim, "*Teşbih İle Tenzih Arasında S.Âmidî'nin Allah'ın Sıfatlarını Yorumlamadaki Metodu*" Dicle Üniv. İlahiyat Fakültesi, Hakemli Dergi, c.3, s.1, Diyarbakır, 2001; Doğan, Hüseyin, *İlk Dönem İslam Kelamcılarında Dinsel Metinleri Anlama Ve Têvîl Metodu*, (Basılmamış Doktora Tezi) On Dokuz Mayıs Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 2010; Demirci, Muhsin, *Kur'an'ın Müteşâbihleri Üzerine*, Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1996; Erkol, Ahmet, *Nassın Anlaşılmasında Têvîl Ve Müteşâbih Sorunu*, Dicle Üniv. İlahiyat Fak. Derg. C.8, S. 2, Diyarbakır, 2006; Esmer, Mahmut, "*Kelâm İlmi Açısından Müteşâbih Kavramı*" Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Dicle Üniv. Sosyal Bil. Fak. Diyarbakır, 2006; Kırbaçoğlu, M.Hayri, *Ehl-i Sünnetin Kurucu Ataları Ashâbu'l-hadîse Göre Allah'ın Sıfatları Meselesi*, Otta Yay, Ankara 2011; Şimşek, M.Sait, *Kur'an'ın Anlaşılmasında İki Mesele*, Kitap Dünyası Yay., Konya, 2012.

122 İbn Fûrek'in bu eseri müteşâbih hadislerin anlaşılmasında oldukça önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Ayrıca bu eserde sadece hadisler değil, konuyla ilgisi bulunan âyetler de derli toplu bir şekilde te'vîl edilmiştir.

123 İbn Fûrek, a.g.e., (*el-Abzâb Süresi- Gâfir Süresi*), s. 174.

124 İbn Fûrek, a.g.e., (*el-Abzâb Süresi- Gâfir Süresi*), s. 262.

adaletle hükmetmesinin kasd edildiğini ifade etmiştir.¹²⁵ İbn Fûrek'e ait bu yorum Maverdî, Kurtubî ve Sem'ânî gibi müfessirler tarafından da paylaşılmış ancak söz konusu tefsirlerde bu görüşün asıl sahibinin Hasan-ı Basrî olduğu vurgulanmıştır.¹²⁶

Bilindiği üzere Kur'ân-ı Kerim'in muhtelif âyetlerinde "Allah'ın vechi" ibaresi de geçmektedir. "Vech" kelimesinin, arap dilinde uzuv anlamında (yüz) ve birşeyin zatı gibi manalara gelmektedir. Kelimenin ilk anlamını Allah'a izâfe etmek, tecsim ve teşbihi çağrıştırmaktadır. Bu nedenle vech kelimesinin dildeki en münasip manalarından birisi tercih edilerek tevil edilmesi münasip görülmüştür. Bundan dolayıdır ki İbn Fûrek, Allah'ın vechi ifadesiyle kasd edilen asıl anlamın Allah'ın zatı olduğunu, ondan başka hiçbir şeyin ebedi olmadığını söylemektedir. Ayrıca bu kelimenin, Allah'ın rızası için yapılan her türlü amel anlamında da kullanılmış olması ihtimaline de değinen eden İbn Fûrek, sadece Allah rızası için yapılan amellerin insana bir fayda vereceğini vurgulamıştır.¹²⁷ Diğer yandan İbn Fûrek, bu âyet ile hüküm verme yetkisinin sadece Allah'a mahsus olduğuna işâret edildiğini de ifade etmiştir.¹²⁸

Bunların yanı sıra bazı âyetlerde Allah Teâlâ'ya "ayn" kelimesi izafe edilmiştir. Ona göre Allah'a izâfe edilen "ayn" kelimesi, arap dilinde sadece tek bir anlama gelen kelimelerden olmayıp, himaye etmek, gözetimi altına almak ve korumak gibi manaları da içine almaktadır.¹²⁹ Bu bağlamda İbn Fûrek, "Ona bizim gözetimimiz altında gemi yapmasını ferman ettik." (23.Müminûn, 27.) âyetinde Allaha izafe edilen "a'yûn" kelimesini tefsir ederken bunu iki şekilde yorumlanabileceğini ifade etmiştir: 1- Mahlûkatın hadiseyi müşahede ettiği gibi Allah'ın da bu olayı müşahede etmesi 2- Allah'ın, evliya kulları ve meleklerin gözleriyle Allah Resûlü'nü koruması.¹³⁰

Öte yandan Kelâmullah'ta Allah Teâlâ'ya mecî (gelme) eylemi izâfe edilmiş, (89.Fecr, 22.) bunun hakiki anlamı itibarıyla kabul edilmesi ise tevhit

125 İbn Fûrek, a.g.e., (el-Abzâb Sûresi- Gâfir Sûresi), s. 292;

126 Bkz. Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habib el-Basrî el-Bağdadî el-Mâverdî, en-Nüket ve'l-Uyûn, thk. es-Seyyid İbn Abdî'l-Maksûd b. Abdî'r-rahman, Beyrut, Dâru'l-kütübî'l-ilmîye, 5/136; Kurtubi, el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'an, 15/282; Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdî'l-Cebbâr b. Ahmed el-Mervezî, Tefsîru'l-Kur'an, thk. Yâsir b. İbrâhim, Ganim b. Abbas b. Ganim, Riyad: Dâru'l-vatan, 1997/1418.4/481.

127 İbn Fûrek, a.g.e., (el-Müminûn Sûresi- Secde Sûresi) s. 375.

128 İbn Fûrek, a.g.e., (el-Müminûn Sûresi- Secde Sûresi) s. 375; İbn Fûrek, a.g.e., (Nûh Sûresi- Nâs Sûresi) s. 233.

129 İbn Fûrek, Müşkilü'l-Hadis ve Beyanuh, s. 261-262.

130 İbn Fûrek, a.g.e., (el-Müminûn Sûresi- Secde Sûresi) s. 83.

ve tenzih ilkesine aykırı kabul edilmiştir. İbn Fûrek, “*Rabbin gelmesi*” ile kast edilen anlamın bizzat Allah’ın zâtı olmadığını, bu ifade ile Allah’ın büyük ve azametli âyetlerinin gelmesinin murad edildiğini ifade etmiştir. O günün dehşetli ve azametli olduğunu ifade etme adına bu şekilde bir kullanımın tercih edildiğini ifade eden İbn Fûrek, âyet-i kerime’de zikredilen “Câe” (geldi) fiilinin “zahera” (ortaya çıkma) anlamına gelebileceğine de dikkat çekmiştir. Bu açıklamalar çerçevesinde âyetin te’vili “*Bir zaruret olarak kıyamet günü Allah’ın marifeti veya âyetleri zahir olduğu vakit...*” şeklinde olmaktadır.¹³¹

Yukarıdaki örneklerden açıkça anlaşıldığı üzere İbn Fûrek, müteşâbih âyetlerin te’vil edilmesi gerektiği görüşündedir. İbn Fûrek’in, selevin yaklaşımından farklı bir yol izleyerek böyle bir yöntem takip etmesinde etkili olan husus, onun Kelamcı bir kimliğe sahip olmasıdır. Ayrıca yaşadığı dönemde müteşâbih âyetleri farklı yorumlayarak teşbih ve teccime kayan fırkaların olması da, onun böyle bir metodu benisemesine yol açmış olabilir. Ancak hemen belirtelim ki İbn Fûrek, her ne kadar müteşâbih âyetlerin yorumlanması gerektiği görüşünde olsa da, bunu asla kuralsız ve sınırsız bir şekilde icra etmemiştir. Aksine bilhassa müteşâbih âyetlere getirmiş olduğu yorumlarda açıkça görüldüğü üzere o, âyetlerin yorumunda dilin kullanım özelliklerini önemli bir argüman olarak görerek keyfi ve indî yorumlara gitmenin bir anlamda önünü kapamıştır.

Sonuç

Netice olarak diyebiliriz ki farklı ilim dallarında ortaya koyduğu eserleriyle çok yönlü bir âlim olduğu anlaşılan İbn Fûrek’in, tefsir ilmine de önemli hizmet ve katkıları olmuştur. Daha çok kelam ilmi ile şöhret kazanmış olsa da, Kur’an’ı baştan sona tefsir etmesi, âyetleri yorumlamada tefsir usulünün sebep-i nüzûl, mübhemâtü’l-Kur’an, Münâsebet’ül-Kur’ân ve kıraat gibi önemli konularını ustaca kullanması onun tefsir alanında önemli bir şahsiyet olduğunun göstergesidir. Ayrıca âyetleri tefsir ederken sade ve anlaşılır bir dil kullanması, eserinde Arap dilindeki kullanımlara yer vermesi, âyetleri yorumlamada ehl-i sünnet çizgisinden ayrılarak yanlış ya da eksik tevellere başvuran farklı ekollere cevap vermesi de, onun bu sahadaki etkin ve yetkinliği gösteren önemli veriler olarak karşımızda durmaktadır. Yine müteşâbih âyetlerin anlaşılmasında seleften farklı bir yol izleyerek haberî sıfatların te’vil edilmesi gerektiği görüşünde olması, yapmış olduğu tevellere de aklî, lugavî deliller getirmesi ve bu alanda başta mutezile olmak üzere bidat ehli fırkaların görüşlerini çürütmeye çalışması onun tefsir ilmindeki yerini anlamamız açısından

131 İbn Fûrek, *a.g.e.*, (*Nûh Sûresi –Fecr Sûresi*), s. 218.

dikkate değer noktalar. Burada özellikle vurgulamak gerekir ki -bilebildiğimiz kadarıyla- âyetleri yorumlamak ilk defa soru cevap yöntemini kullanması onun bu sahadaki özgünlüğünü de ortaya koymaktadır.

Yine, İbn Fûrek'e ait bu tefsirden kendisinden sonraki gelen müfessirlerin birçoğunun istifade etmesi onun görüşlerini dikkate almaları, onun bu sahadaki etkisini ve müfessir kimliğini daha da belirgin hale getirmektedir. Hatta onun, ilk olarak geniş hacimli bir tefsir yazması, sonra bu eseri ihtisar etmesi onun tefsir ilmiyle yakından ilgili bulunduğunu göstermektedir. Ayrıca aynı dönemde yaşamış olan meşhur müfessir Sa'lebi' tarafından döneminin önemli müfessirleri arasında gösterilmesi, İbn Fûrek'in Kur'an'ın anlaşılmasında ve yorumlanmasında otorite bir şahsiyet olarak değerlendirilebileceğini de ortaya koymaktadır.

Kaynakça

Alusi, Ebû's-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd b. Abdullâh b. Mahmûd Alusi, *Ruhü'l-Meani*, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut.

Abdü'l-aziz ed-Duri, *el-Usuri'l-Abbasiyye el-Muteahhire*, Beyrut, 1986.

Abdü'r-Rezzak, Ebu Bekir Abdü'r-Rezzak b. Hemmam es-San'ani, *Musannef*, tahkik: Habib er-Rahman el-A'zami, Beyrut, el-Mektebetü'l-islamiyye, 1403.

Ahmed b. Muhammed el-Mukri et-Tilmisânî, *Nefhu't-Tayyib*, Dâru Sadr, Beyrut, 1388.

Ali el-Kari, *Fethu Bab-ı İnye*, Daru Kütüb'i-İlmiye, Beyrut, 2009.

Aslan, Abdulgaffar, *Hicri IX, X Asırda Yüzyılda Kelam-Tasavvuf İlişkisi- İbn Fûrek Örneği-Dini Araştırmalar*, 5(14) 61-77, Ankara.

Bikaî, Burhaneddin Ebi'l-Hasen İbrahim b. Ömer, *Nazmu'd-Dürer fi Tenasubi'l-Ayati ve's-Süver*, Daru Kütüb'i-İlmiye, Beyrut, 1995.

Bilgiz, Musa, *Âyetler ve Süreler Arasında Münâsebet: Said Havva Örneği*, Ankara, Araştırma yayınları, 2006.

Bilmen, Ömer Nasuhî, *Büyük Tefsir Tarihi*, İstanbul, Bilmen Yayınevi, 1973.

Budak, Ali, "Haberî Sıfatlara Dair Rivâyetlerin Têvil Yoluyla Çözümü Bağlamında Râzi'nin Esâsu't-Takdis Adlı Eseri" Hitit Üniv. İlah. Fak. Dergisi, 2011/1, c. 10, sayı: 19.

Çoşkun, İbrahim, "Teşbih İle Tenzih Arasında S. Âmidî'nin Allah'ın Sıfatlarını Yorumlamadaki Metodu" Dicle Üniv. İlahiyat Fakültesi, Hakemli Dergisi, Cilt:III, Sayı 1. Diyarbakır, 2001.

Dârimi, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Fadl, *Sünenü'd-Darimi*, Dâru'l-kitâbi'l-arabi, Beyrut, 1407.

Demirci, Muhsin, *Kur'an'ın Mütешâbihleri Üzerine*, Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1996.

Doğan, Hüseyin, *İlk Dönem İslâm Kelamcılarında Dinsel Metinleri Anlama Ve Têvil Metodu*, (Basılmamış Doktora Tezi) On Dokuz Mayıs Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 2010.

Erkol, Ahmet, *Nassın Anlaşılmasında Têvil Ve Müteşâbih Sorunu*, Dicle Üniv. İlahiyat Fak. Derg. Cilt: VIII, Sayı: II, Diyarbakır, 2006.

Esmer, Mahmut, “*Kelam İlmi Açısından Müteşâbih Kavramı*” (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.) Dicle Üniv. Sosyal Bil. Fak. Diyarbakır, 2006.

Fahreddin Razi, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabi, trz.

.....*Esasu't-takdis*, tahkik: Ahmed Hicâzi es-Sekka, Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, Kâhire, 1986.

Gazzalî, Ebû Hamid, *Kanûnu't-Têvil*, Matbaatü'l-Envar, Kahire, 1940.

.....*İlcâmü'l-avâm an İlmî'l-kelem*, *Mecmuatü Resaili'l-imâm el-Gazzalî*, Beyrut, Dâru'l-fikr 2010.

Gölcük, Şerafettin, Süleyman Toprak, *Kelam Tarihi Ekoller Problemler*, Konya, Tekin Kitabevi, 2006.

Hâkim en-Nisâburî, Ebû Abdullah Muhammed, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, Haydarabad, 1915.

İbn Asakir, *Tebyinu Kezibi'l-Müfteri*, Dimeşk, 1347.

İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib, *el-Muharrerü'l-Veciz fi Tefsiri'l-Kitâbi'l-Aziz*, Dâru kütübî'l-ilmîyye, Beyrut, 1993.

İbn Fûrek, *Tefsiru İbn Fûrek*, (*el-Müminûn Sûresi- Secde Sûresi*), Alal Abdül-Kadir Bindevşi, Camiatü Ümmi'l-kura, Suudiyye, 2009/1430.

.....*Tefsirü'l-Kur'ani'l-Azim* (el-Ahzâb Sûresi- Gafir Sûresi) (Ahzab Sûresi- Gafir Sûresi), Hazırlayan: Atıf b. Kamil b. Salih, Camiatü Ümmi'l-kura, Suudiyye,

.....*Tefsirü'l-Kur'ani'l-Azim* (Fussilet Sûresi- Kaf Sûresi), Hazırlayan: Muhsin b. Avid b. Aydete el-Harisi, Camiatü Ümmi'l-kura, Suudiyye.

.....*Tefsirü İbn Fûrek*, (Nûh Sûresi- Nas Sûresi) Hazırlayan: Süheyme Binti Muhammed Said Muhammed Ahmed, Neşreden: Camiatü Ümmi'l-kura, Suudiyye, 2009/1430.

.....İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed el-Hasen el-İsbahânî, *Müşkilü'l-Hadis ve Beyânuhu*, Beyrut, Âlemü'l-kütüb 1985.

.....*Mücerred makalati's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ari*, Dârü'l-Maşrık, Beyrut, 1987.

İbn İmad, *Şezerâtü'z-Zeheb fi Abbâri men Zehebe*, Daru'l-Kütübî'l-İlmîyye.

İbn Kesir, Ebû'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-azim*, 5. Bs, Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekafiyye, 1996/1416.

.....*el-Bidaye ve'n-Nihâye*, Mektebetü'l-meârif, Beyrut, 1981.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Têvilü Muhtelifi'l-Hadis*, Müessesetü'l-kütübî's-sekâfiyye, Lübnan, 1988.

İbn Hallikan, Ebû'l-abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed b. Ebi Bekir, *Vefeyâtü'l-A'yan ve Enbâu ebni'z-zaman*, Tahkik: İhsan Abbas, Beyrut, Dâru Sâdır.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer Ebu'l-fadl el-Askalani, *el-İsabe fi Temyizi's-Sahabe*, tahkik: Ali Muhammed el-Becavi, Beyrut, Daru'l-ciyl, 1412.

İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ*, Mektebetü İbn Teymiyye.

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah b. Muhammed, *Kanûnu't-Têvil*, thk. Muhammed Süleymânî, Cidde: Dâru'l-Kible, 1986/1406.

- İrfan Abdülhamid, *İslam'da İtikadi Mezhepler*, (tercüme: Prof Dr Saim Yeprem) Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2011.
- İshak b. Rahuveyh, Müsned, Mektebetü'l-Eyman, Medine, 1991.
- Karadaş, Cağfer, *Kerramiye ve İtikâdı*, Kelam Araştırmaları 5: 2 (2007), ss.41-62.
- Kurtubi, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmi li ahkâmî'l-Kur'an*, Tas-hih: Hişam Semîr el-Buhari, Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003/1423.
- Kuşeyri, Ebû'l-Kâsım Zeynü'l-islâm Abdül-kerim b. Hevâzin, *Risâle*, Dâru'l-kütübî'l-Ha-dîse, Kâhire, 1972.
- Kırbaçoğlu, M.Hayri, *Ehl-i Sünnetin Kurucu Ataları Ashâbu'l-hadise Göre Allah'ın Sıfatları Meselesi*, Otta Yay, Ankara 2011.
- Mâverdi, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habib el-Basrî el-Bağdadî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîye, Beyrut.
- Mervezî, Muhammed b. Nasr, *es-Sünne*, Beyrut, 1988.
- Muhammed Hudari, *Muhadaratu tarihi'l-ümemî'l-İslâmiyye*, Kahire, 1364.
- Öge, Ali, *İbn Fûrek, Hayatı ve Kelami Görüşleri*, Kömen Yay, Konya, 2011.
- Reşid Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, el-Hey'etü'l-mısıriyyeti'l-âmmeti li'l-kitâb, 1990.
- Sa'lebi, Ebu İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrahim en-Nisaburi, *el-Kesf ve'l-Beyan*, Daru İhyai't-türasi'l-arabi, Beyrut, 2002.
- Seâlibi, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed b. Mahluf el-Cezairi, *Tefsirüs-Sealibi*, tahkik: Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavviz, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1997/1418.
- Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdi'l-Cebbâr b. Ahmed el-Mer-vezî, *Tefsiru'l-Kur'an, tsk.Yâsir b. İbrâhim, Ganim b. Abbas b. Ganim, Dâru'l-vatan, Riyad, 1997/1418*.
- Suyutî, Ebû'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *el-İtikan fî ulumi'l-Kur'an*, Dâru'l-Ma'rife, 1899.
- *Tarihü'l-Hulefa*, Matbaa es-Seadet, Mısır, 1952.
- Subkî, Ebû Nasr Taceddin ibnü's-Subkî Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkâfi, *Tabakatü's-Şâfiyyeti'l-Kübra*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, ty.
- Şevkanî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlani, *Fethü'l-kadir*, Ka-hire, 1964.
- Şerefeddin, Mehmet "Kerramiler" Dâru'l-Funun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, İstanbul, Nisan 1929, sayı:11.
- Şimşek, M.Sait, *Kur'an'ın Anlaşılmasında İki Mesele*, Kitap Dünyası Yay., Konya, 2012.
- Taberânî, Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemül-Evsat*, Tahkik: Tarık b. İvadu'l-lah b. Muhammed, Abdü'lmuhsin b. İbrahim el-Hüseyni, Kahire, Daru'l-haremeyn, 1415.
- Tekineş, Ayhan, *Bilgi Kaynağı Olarak Hadis*, Yeni Akademi Yay., İstanbul, 2005.
- Yavuz, Yusuf Şevki, *İslam Akaidinin Üç Şahsiyeti*, Kültür Matbaacılık, İstanbul 1989.
- Yurdağür, Metin, "Haberî Sıfatları Anlamada Metod" Erciyes Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi, Kayseri, 1983.

Yıldırım, Suat, *Peygamberimizin Kur'an'ı Tefsiri*, Işık Akademi Yayınları, İstanbul 2009.

Zehebi, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru âlâmi'n-nübe-la*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut.

Zerkeşi, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah, *el-Burhan fî ulumi'l-Kur'ân*, Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire, 1957.

Zirikli, Hayruddin b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali, *el-A'lam*, Dâru'l-ilmî li'l-melâyîn, 2002.

DİN, AHLAK VE DEĞERLER ALANI SEÇMELİ DERSLERİNİN ÖĞRENCİ GÖRÜŞLERİ DOĞRULTUSUNDA DEĞERLENDİRİLMESİ

Hasan MEYDAN (*)

ÖZ

Türkiye’de 2012 yılında eğitim sisteminde yapılan köklü değişikliklerle birlikte örgün genel eğitimde 2012-2013 öğretim yılında seçmeli din eğitimi dersleri okutulmaya başlandı. Çalışmamızın amacı; lise ve ortaokullarda öğrenim gören öğrencilerin seçmeli din eğitimi derslerini seçerkenki motivasyon ve beklentilerini, derslerin ilk yılının ardından memnuniyet düzeylerini, derslerden edindikleri kazanımlara ve din kültürü ve ahlak bilgisi dersi ile farklılaşan noktalara dair algılarını belirlemektir. Bu amaçla Zonguldak ili merkezinde sosyoekonomik çevre ve öğrencilerinin başarı durumları dikkate alınarak belirlenen dört ortaokul ve üç lisede öğrenim gören 340 öğrenciyle anket çalışması gerçekleştirilmiştir. Çalışma sonucunda öğrencilerin çok büyük kısmının dersleri kendi ilgi ve istekleri doğrultusunda; dinlerini daha iyi öğrenmek ve daha ahlaklı bir insan olmak beklentisi ile tercih ettikleri belirlenmiştir. Öğrencilerin derslerden memnuniyet düzeyleri yüksektir. Ancak içerik ve öğretim materyalleri açısından özellikle ortaöğretimde ve akademik düzeyi yüksek öğrencilerde beklentileri karşılamada yetersiz kaldığı anlaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Seçmeli din eğitimi dersleri; din, ahlak ve değerler alanı dersleri.

ABSTRACT

Evaluation of Religion, Morals and Values Field Elective Courses according to the Student’s Opinions

With the drastic changes in the education system in Turkey in 2012 elective courses of religious education started to be taught in formal general education in academic year 2012-2013. The aim of the study, to determine the motivation and expectation of secondary and high school students when choosing the elective

* Yrd. Doç. Dr., Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Eğitimi Bilim Dalı, Merkez Kampüsü, Zonguldak.
e-mail: www.hasanmeydan77@gmail.com

courses of religious education, the satisfaction levels of them after first year of the courses, and their perceptions about acquisitions they have acquired in the courses and perceptions about differing points from religious culture and ethical knowledge courses. For this purpose, taking into account the socio-economic and academic criteria, a survey of 340 students in the four secondary schools and three high schools at the center of the Zonguldak Province was conducted. As a result we identified that vast majority of the students chose the courses in accordance with their own interests and desires, to learn about their religion and to be more moral person. Satisfaction level of the students is high. However, to meet the expectations of students especially in secondary education and a high level of academic is insufficient in terms of content and teaching materials.

Keywords: *Selective religious education courses; selective courses of religion, ethic and values field.*

Giriş

Türkiye’de okullarda din eğitim-öğretiminin konumu eğitim olgusunun din-yoğunluklu özelliğini kaybetmeye ve dinin okullarda derslerden bir ders haline gelmeye başladığı Tanzimat döneminden itibaren çoğu zaman dönemin siyasi şartlarına bağlı olarak şekillenmiştir. Bu süreçte din eğitim-öğretiminin sıklıkla birey, toplum ve insanlık açısından sahip olduğu psikolojik, sosyolojik ve kültürel kazanımlar göz ardı edilerek ideolojik bakış açlarına sıkışmış tartışmalara konu edildiği görülür. Sınırlı sayılabilecek bazı dönemlerde ise toplumsal ihtiyaç ve talepler eğitim olgusunun şekillenmesine katkı sunabilmiş, demokratik süreçlerin yardımıyla halkın çocuklarına talep ettiği düzey ve doğrultuda din eğitimi aldirabilmesinin imkânı oluşmuştur.

Cumhuriyet öncesi dönemde örgün genel eğitim içerisinde din eğitim-öğretimi İlmihal, Kıraat, Kur’an-ı Kerim ve Tecvid, Ahlak, Ulûm-ı Diniye, Elif-bâ gibi dersler vasıtasıyla kendine yer bulmuştur. Cumhuriyet dönemi ile birlikte ilk, orta ve lise programlarında Din Bilgisi adıyla yer alan din dersleri 1924’te lise programlarından, 1927’de ortaokul programlarından, 1929’da ilkokul programlarından, 1939’da ise köy ilkokulları programlarından kaldırıldı. Din bilgisi dersleri 1949’da program dışı ve isteğe bağlı olarak ilkokulların dört ve beşinci sınıflarında tekrar kendine yer bulabildi. 1956’da ortaokulların bir ve ikinci sınıflarına, 1966’da ise liselerin bir ve ikinci sınıflarına haftada birer saat seçmeli din bilgisi dersleri kondu. 1974’de ise ilkokul dört ve beşinci sınıfla birlikte ortaokul ve liselerin tüm sınıflarına zorunlu ahlak dersi konuldu. 1976’da ortaokul ve liselerin üçüncü sınıflarında da isteğe bağlı din bilgisi dersi okutulması kararlaştırıldı. Yine aynı yıl Din Öğretimi Genel

Müdürlüğü'nün valiliklere gönderdiği bir genelge ile din bilgisi dersinin uygulanması yapılabileceği belirtildi¹. Dersin isteğe bağlı alınan bir ders olmasına rağmen böyle bir meşrulaştırmaya ihtiyaç duyulmuş olması ilginçtir.

1982'de okullardaki din bilgisi ve ahlak dersleri Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi adı altında kültür ve bilgi temelli bir ders olarak birleştirilerek 4-8 sınıflar arasında haftada iki saat; liselerde haftada bir saat zorunlu bir ders olarak okutulmaya başlanmıştır. Yeni statü de örgün genel eğitimde din eğitim-öğretimi üzerine tartışma ve taleplerin önüne geçememiştir. Talepler bir yandan derslerin iyi bir Müslümanın hayatında kendisine gerekli olacak bilgi ve pratikleri yeterince içermediği yönünde gelişirken diğer yandan da derslerin tek tipte bir din yorumunu dikte ettiği dolayısıyla da din ve vicdan özgürlüğünü ihlal ettiği noktasında toplanmıştır. Bu bağlamda ilk olarak 1990 yılında gayr-ı Müslim vatandaşların talep etmeleri durumunda kendilerine bu dersten muafiyet hakkı tanınmıştır². İslam dini içindeki farklı dini yorumlara ilişkin talepler ise hukuki anlaşmazlıklara konu olmuş nihayetinde 2007 yılında Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi, DKAB derslerinin içeriğinin farklı İslam yorumlarını içerecek; bu dersin tam anlamıyla bir kültür dersi olarak tanımlanmasını sağlayabilecek tarzda esnetilmesi gerektiği yönünde karar almıştır³. Söz konusu karar ve Türkiye'de son yıllarda her alanda yaşanan demokratikleşme çabalarının bir sonucu olarak 2010 yılında yapılan program değişiklikleri ile hem ilköğretim hem de ortaöğretimde DKAB ders programlarına İslam'ın farklı yorumlarına özellikle de Aleviliğe ilişkin konular eklenmiştir⁴.

- 1 Türkiye'de cumhuriyet öncesi ve sonrası genel örgün eğitim sistemi içinde din eğitim öğretiminin yerine dair ayrıntılı bilgi için bkz: Zengin, Z. S. II. Abdülhamit Dönemi Örgün Eğitim Kurumlarında Din Eğitimi ve Öğretimi, Çamlıca Yayınları, İstanbul, 2009.; Zengin, Z.S., Tanzimat Dönemi Osmanlı Örgün Eğitim Kurumlarında Din Eğitimi ve Öğretimi(1839-1876), Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 2004; Ağrakça, G. P., Mekteplerde Ahlak Eğitim ve Öğretimi (1839-1923), Çamlıca Yayınları, İstanbul, 2013.; Kaya, U. Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Osmanlıda Ahlak Eğitimi, Dem Yayınları, İstanbul, 2013. Ayhan, H., *Türkiye'de Din Eğitimi*, İstanbul: Dem Yayınları, 2004.; Gündüz, T. Türkiye'de Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Öğretimi Kronolojisi, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 7 (7), 1998, s:543-557.
- 2 Eğitim ve Öğretim Yüksek Kurulu, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Girme Zorunluluğu Olmayan Öğrenciler, Karar Tarih ve Sayısı: 09.07.1990/1. (<http://dogm.meb.gov.tr/www/egitim-ve-ogretim-yuksekkurulu-karari/icerik/13>) Adresinden 01.07.2012 tarihinde edinilmiştir.
- 3 AİHM (Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi), *Hasan ve Eylem Zengin/Türkiye Davası Kararı*, Başvuru No: 1448/04, Strasbourg, 2007.
- 4 2010 yılında yayınlanan ilköğretim ve ortaöğretim DKAB programları sonrasında bu dersin içermiş olduğu Alevilik ve Bektaşiliğe ilişkin konuların genel bir özeti için bkz: Taştekin, O. ve İnan, M., *Alevi Gözüyle Din kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri* (Erzincan Örneği), Rağbet Yayınları, İstanbul, 2013.

DKAB derslerinin toplumun dindar kesimlerinin din eğitimi taleplerini karşılamakta yetersiz kaldığı, isteyen öğrencilere okullarda uygulamayı da içeren din dersleri verilmesi gerektiği yönündeki talepler de toplumun çeşitli kesimlerinde dile getirilmiş ve bu talepler hem sivil toplum kuruluşlarında (STK) hem de din eğitiminin yapılandırılmasına ilişkin resmi organizasyonlarda karşılık bulmuştur. Özellikle yeni anayasa tartışmalarının yoğunlaştığı 2007 yılından itibaren örgün genel eğitim içerisinde dinin inanç, ibadet ve ahlak boyutlarının uygulamasını da içeren seçmeli derslerin konması talepleri yoğunlaşmıştır. Bu cümleden olmak üzere bazı STK'lar isteğe bağlı din eğitimi raporları yayınlamış⁵ ve konu 18. Milli Eğitim Şurasının sonuç bildirisinde kendisine yer bulmuştur. Neticede 2012/6287 sayılı İlköğretim ve Eğitim Kanunu İle Bazı Kanunlarda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanunla⁶ 4+4+4 şeklinde yeniden şekillendirilen örgün genel eğitim sisteminin beş ve dokuzuncu sınıflarından 2012-2013 öğretim yılından itibaren kademeli bir şekilde başlanarak seçmeli din, ahlak ve değerler alanı dersleri konulmuştur. Böylelikle bir yandan toplumda kendine yer bulan İslam'ın farklı yorumlarının diğer yandan da toplumun çoğunluğunu temsil eden geleneksel dini anlayışın taleplerinin karşılanması yönünde adımlar atılmıştır.

Günümüzde örgün genel eğitim sistemi içerisinde din eğitim-öğretimi mesleki eğitimin yanında dördüncü sınıftan on ikinci sınıfa kadar zorunlu müfredatın bir parçası olarak okutulan din kültürü ve ahlak bilgisi (DKAB) dersi ve eğitim sistemimiz için çok yeni bir olgu olan din, ahlak ve değerler alanı seçmeli dersleri ile yer bulmaktadır. Eğitim sistemimizdeki her iki din eğitim-öğretimi kanalı yasal olarak Türkiye Cumhuriyeti Anayasası'na ve Türkiye'nin tarafı olduğu uluslararası anlaşmalara dayanmaktadır⁷. Anayasa'da yer alan "Din kültürü ve ahlak eğitimi ilk ve ortaöğretim kurumlarında okutulan zorunlu dersler arasında yer alır." ifadesi DKAB dersine; hemen devamında gelen "Bunun dışındaki din eğitim ve öğretimi ancak, kişilerin kendi isteğine, küçüklerin de kanuni temsilcisinin talebine bağlıdır" ifadesi ise din, ahlak ve değerler alanı derslerine dayanak oluşturmaktadır.

Okullarda din eğitim-öğretimine dayanak oluşturan uluslararası sözleşmelerin başında Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi (1950, md: 9), Avrupa İn-

5 4+4+4 Eğitim Sistemi Yeni Anayasada Dini Kurumlar ve din Öğretimi İsteğe Bağlı Din Eğitimi, Ensar Vakfı, İstanbul, 2012.

6 Resmi Gazete, (2012/28261) İlköğretim ve Eğitim Kanunu İle Bazı Kanunlarda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun (2012/6287).

7 1982 Anayasası'90. Maddesinde 7.5.2004 tarihinde yapılan 5170/7 numaralı değişiklikle usulüne uygun olarak yürürlüğe girmiş uluslararası anlaşmalar kanun hükmünde kabul edilmiş ve özellikle de temel hak ve özgürlüklere ilişkin olanların kendi yasalarımızla çelişmesi halinde uluslararası hükümlerin geçerli olacağı belirtilmiştir.

san Hakları Sözleşmesi Ek Protokol (1952, md:2) Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Evrensel Beyanname (1948, md: 18) ve Birleşmiş Milletler Uluslar arası Medeni ve Siyasi Haklara İlişkin Sözleşme (1966, md:18) gelmektedir. Sözleşmeler birbirine oldukça yakın ifadelerle din eğitim ve öğretimi ile ilgili iki temel esası güvence altına almaktadır.⁸ Bunlardan birincisi kişilerin inandıkları dinin tatbikatını ve eğitimini yapma özgürlüğünün din ve vicdan özgürlüğünün bir parçası olarak garanti altına alınmasıdır. İkincisi ise devletlerin eğitim sistemini şekillendirirken anne-babaların kendi inançlarına uygun biçimde çocuklarına din ve ahlak eğitimi verilmesini isteme özgürlüğüne saygı gösterme yükümlülüğü altına sokulmasıdır. Sonuçta Anayasa ve uluslar arası mevzuatın hem çocuklara din ve ahlak alanına ilişkin genel bilgilerin kazandırılmasına yönelik bir kültür dersi olan DKAB derslerinin hem de isteyen öğrenci ve velilerin çocuklarına kendi inançları doğrultusunda ayrıntılı ve uygulamalı eğitim almalarına imkân veren seçmeli derslere dayanak oluşturduğu anlaşılmaktadır.

Din, Ahlak ve Değerler Alanı Seçmeli Dersleri

Eğitimde bireyin ilgi, ihtiyaç ve yeteneklerinin giderek daha önemli hale geldiği günümüzde program geliştirme çalışmalarını bireylerin ilgi ve ihtiyaçlarının karşılanmasına; yeteneklerinin geliştirilmesine imkân verecek doğrultuda yürütme eğilimi artmıştır. Bu doğrultuda aynı eğitim kademesindeki bireylerin hepsinin sahip olması gereken konuları merkeze alıp bunun dışındaki pek çok konuyu öğrencilerin kendi ilgi, ihtiyaç ve yetenekleri doğrultusunda seçimlik dersler aracılığıyla almasını sağlayan çekirdek programlama yaklaşımı önemli hale gelmiştir. Merkezde yer alan çekirdek konular dışında öğrencinin tercihine bağlı olarak alınan bu dersler seçmeli/seçimlik dersler olarak adlandırılmaktadır⁹.

Seçimlik dersler okulun genel amaçları içinde iki temel amacı gerçekleştirmeyi sağlarlar: (i) merkezde yer alan ana derslerin takviye edilmesi. (ii) Özel ilgi ve ihtiyaçların karşılanması ve yeteneklerin geliştirilmesi¹⁰. Okullarımızda

8 Sözleşmelerin güvence altına aldıkları iki temel esasa ilişkin metinlere örnek olarak Ek Protokol 1952'nin 9. ve 2. Maddeleri şöyledir: "Herkes düşünce, vicdan ve din özgürlüğüne sahiptir. Bu hak, din veya inanç değiştirme özgürlüğü ile tek başına veya topluca, açıkça veya özel tarzda ibadet, öğretim, uygulama ve ayin yapmak suretiyle dinini veya inancını açıklama özgürlüğünü de içerir." "Hiç kimse eğitim hakkından yoksun bırakılamaz. Devlet, eğitim ve öğretim alanında yükleneceği görevlerin yerine getirilmesinde, ana ve babanın bu eğitim ve öğretimin kendi dini ve felsefi inançlarına göre yapılmasını sağlama haklarına saygı gösterir."

9 Baykara, Kevser, İçeriğin ve Eğitim Durumlarının Düzenlenmesi, Eğitimde Program Geliştirme içinde, H. Şeker (Edit), Anı Yayınları, Ankara, 2012.

10 Baykara, *a.g.e.*, s.170-171.

okutulmaya başlanan ve bu çalışmanın konusunu teşkil eden seçmeli dersleri de bu bağlamda değerlendirmek gerekmektedir. Bu dersler bir yandan öğrenciye kazandıracakları dini ve kültürel formasyonla okulda din kültürü ve ahlak bilgisi, tarih, edebiyat gibi çekirdek dersleri takviye edecek; diğer yandan kendini din eğitimi alanında yetiştirmek isteyen öğrencilere imkân sunmuş olacaktır. Söz konusu derslerin programlarının dersleri gerekçelendirmesi ve derslerin amaçlarına dair açıklamaları da bu beklentiyi doğrulamaktadır.

2012/6287 sayılı kanuna dayanarak Talim Terbiye Kurulu 25.06.2012 tarih ve 69 sayılı “İlköğretim Kurumları (İlkokul ve Ortaokul) Haftalık Ders Çizelgesi” ve 24.08.2012 tarih ve 124 sayılı “Ortaöğretim Kurumları Haftalık Ders Çizelgesinde Değişiklik Yapılması” kararlarıyla ortaokul ve liselerde okutulacak seçmeli din, ahlak ve değerler alanı dersleri olarak Temel Dini Bilgiler, Kur’an-ı Kerim ve Hz. Muhammed’in Hayatı derslerini belirlemiştir. Söz konusu derslerin öğretim programları Talim Terbiye Kurulunun 31.08.2012/143, 03.09.2012/144, 27.08.2012/136, 27.08.2012/137 ve 03.09.2012/144 sayılı kararlarıyla yayınlanmış ve dersler 2012-2013 eğitim öğretim yılında uygulanmaya başlanmıştır. Derslerin öğretim materyalleri ise öğretim yılının ilk döneminin ortalarında bakanlık tarafından hazırlanarak okullara ulaştırılmıştır.

Ortaokul ve imam hatip liseleri ile ortaöğretim için ayrı yayınlanan Kur’an-ı Kerim Dersi Öğretim Programları¹¹ dersin önem ve gerekçelerinin açıklandığı giriş bölümü, genel amaçlar, programın uygulanmasına ilişkin ilke ve açıklamalar ve ölçme ve değerlendirmeye ilişkin ilkeler açısından birebir aynıdır. Dersin öneminin ve gerekliliğinin açıklandığı girişte Müslümanın günlük hayatında İslam’ı yaşayabilmesi için Kur’an-ı Kerimi gerek lafız gerekse mana yönünden doğru öğrenmesinin gerekliliğine vurgu yapılarak ders temellendirilmektedir. Beş madde şeklinde verilen dersin genel amaçlarını son madde özetler niteliktedir: “Öğrencilerin... Kur’an-ı Kerim’i seyerek ve isteyerek okuma, anlama ve ezberlemeleri amaçlanmaktadır.” Toplamda dokuz maddeden oluşan dersin uygulanmasına ilişkin ilke ve açıklamalar arasında dersin öğrencilere sevdirilerek ve öğrenciyi düşünmeye, anlamaya sevk ederek işlenmesinin ikişer madde ile tekrarlanarak (dersi sevdirek işleme 4 ve 8. maddeler; düşünmeye, anlamaya sevk etme 5 ve 7. maddeler) vurgulanması dikkat çekicidir. Hem genel amaçlarda hem de ilke ve açıklamalarda kendine yer bulun bu vurgu Kur’an-ı Kerim öğretiminde sevginin ve Müslümanın hayatında O’nu lafızlardan hayata aktarmanın önemi düşünüldüğünde der-

11 Ortaokul, İmam-Hatip Ortaokulu Kur’an-ı Kerim Dersi (5-8. Sınıflar) Öğretim Programı, Talim Terbiye Kurulu Başkanlığı, Ankara 2012. Ortaöğretim Kur’an-ı Kerim Dersi (9-12. Sınıflar) Öğretim Programı, Talim Terbiye Kurulu Başkanlığı, Ankara, 2012.

sin temel gerekçeleri açısından isabetli görülmektedir. Ders konuları Kur'an-ı Kerim ve içeriği hakkında bilgilerin verildiği Kur'an-ı Kerim ve Mesajı (tüm sınıflarda Kur'an-ı Kerimi Tanıyalım ünitesi olarak yer almakta) ve Kur'an okuma çalışmalarını içeren Kur'an-ı Kerimi Okuma ve Ezberleme öğrenme alanlarından (beşinci sınıfta Kur'an -ı Kerim Okumaya Giriş diğer sınıflarda Kur'an-ı Kerimi Güzel Okuma ünitesi olarak yer almaktadır) oluşmaktadır.

Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Hz. Muhammed'in Hayatı Dersi Öğretim Programı¹² ile Ortaöğretim Hz. Muhammed'in Hayatı Dersleri Öğretim Programı¹³ giriş, genel amaçlar, uygulamaya ilişkin ilke ve açıklamalar ve ölçme değerlendirme ilkeleri açısından aynıdır. Hz. Muhammed'in tüm insanlığın istifade edebileceği örnek bir yaşam modeli olduğu, bu modelden insanlığın istifadesinin onu tanımaya bağlı olduğu gerçeğinden hareketle dersin temellendirmesi yapılmıştır. Derste Hz. Peygamberin hayatının tematik bir yaklaşımla sunulduğu belirtilmiş ve konuların işlenmesinde ayet ve hadislerden azami ölçüde istifade edilmesi istenmiştir. Dersin içeriği her yıl için Hz. Peygamberin hayatını kronolojik bir şekilde ele alan birinci ünite (Hz. Muhammed'in Hayat Hikâyesini Hatırlayalım) ve ardından O'nun hayatının ahlaki ve sosyal boyutlarını tematik bir yaklaşımla ele alan beş üniteden oluşturulmuştur.

Ortaokul Temel Dini Bilgiler Dersi Öğretim Programı¹⁴ ve Ortaöğretim Temel Dini Bilgiler Dersi Öğretim Programı¹⁵ de aynı giriş, genel amaçlar, uygulama ilke ve açıklamaları ve ölçme değerlendirme ilkelerine sahiptir. Girişte dersin temellendirilmesi "Dinin temel kaynaklarından yalın ve doğru biçimde öğrenilmesi, toplumun inanç ve ibadet birlikteliğinin sağlanması açısından büyük önem taşır." ifadeleriyle yapılmaktadır. Genel amaçlarda ise ders aracılığıyla öğrencilerin İslam'ın dört boyutunu bilmeleri/kavramalarının amaçlandığı anlaşılmaktadır: evrene ve hayata bakış, inanç esasları, ibadetler ve uygulamaları, temel ahlak kuralları ve toplumsal ilkeler. Temel Dini Bilgiler dersi içeriği ortaokul ve liseler için ikişer yıllık olarak planlanmıştır. Öğrenci dersi ortaokul veya lisenin herhangi bir sınıfında iki defa alabilmektedir. Gerek ortaokul gerekse lisede yer alan dersin içeriği İslam dininin inanç, ibadet,

12 Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Hz. Muhammed'in Hayatı Dersi Öğretim Programı, Talim Terbiye Kurulu, Ankara, 2012.

13 Ortaöğretim Hz. Muhammed'in Hayatı Dersleri Öğretim Programı, Talim Terbiye Kurulu, Ankara, 2012.

14 Ortaokul Temel Dini Bilgiler Dersi Öğretim Programı, Talim Terbiye Kurulu, Ankara, 2012, s: 2.

15 Ortaöğretim Temel Dini Bilgiler Dersi Öğretim Programı, Talim Terbiye Kurulu, Ankara, 2012, s. 2.

ahlak, kültür ve medeniyet, evren ve hayata yüklediği anlam, sosyal konulara bakışına dair ünitelerle şekillendirilmiştir.

Din, ahlak ve değerler alanı seçmeli derslerinin tüm programlarında amaç-kazanım uygunluğu, süreç değerlendirmesi, ölçme araçlarında çeşitlilik, öz değerlendirme, bireysel farklılıklar gibi eğitim alanında genel kabul gören veya yapılandırmacı yaklaşıma uygun ölçme-değerlendirme ilkeleri önerilmektedir. Tüm derslerin uygulama ilke ve açıklamaları arasında dersin işlenişinde görsel, işitsel öğrenme araçlarının kullanılması; öğrenci merkezli yöntemlerin tercih edilmesi; konuların kolaylaştırılarak ve sevdilerek öğretilmesi ve ayet ve hadislerden bolca istifade ederek ve bunların bir bütünlük içinde anlaşılmasına yönelik ders işlenmesine vurgu yapılmaktadır. Bu durum derslerin işlenişinde yeni eğitim anlayışlarından ve eğitim teknolojilerinden istifadeye ve dinin tüm inananlarını birleştiren ana kaynaklarından öğrenilmesine önem verildiğini göstermektedir.

Din, ahlak ve değerler alanı dersleri eğitim sistemimizde kültür ve bilgi temelli din öğretimi yanında seçmeli olarak yer bulan ve dinin inanma ve uygulamayı da içeren boyutlarını da haiz olan/olması beklenen ilk tecrübe olması nedeniyle önemlidir. Bu nedenle bu derslerin planlama, uygulama ve ölçme-değerlendirme süreçlerinin bilimsel yöntemlerle ele alınarak iyileştirmelerin yapılması gerekecektir. Nitekim bu doğrultuda Din Öğretimi Genel Müdürlüğü 26.03.2013 tarih ve 321536 sayılı yazısıyla öğretmenlerden seçmeli derslerin öğretim programlarını da içeren kendi sorumluluğundaki derslerin öğretim programlarının iyileştirilmesine yönelik eleştiri ve önerileri almaya yönelik bir çalışma başlatmıştır.

Seçmeli din eğitimi dersleri üzerine yapılan ilk ve tespit edebildiğimiz tek akademik çalışma ise Kaymakcan ve arkadaşları tarafından gerçekleştirilmiştir¹⁶. Çalışmada üç dersin öğretim programı uzman görüşüne dayalı doküman incelemesi yöntemi ile amaç, içerik, öğrenme-öğretme süreçleri ve değerlendirme boyutları açısından incelenmiş ve gereken durumlarda DKAB dersi ile karşılaştırmalar yapılmıştır. Çalışma sonucunda ulaşılan ve yaptığımız incelemelerde bizim de eksikliğini tespit ettiğimiz hususları şu şekilde özetlemek mümkündür:

- a) Öğretim programları öğretmenlere yeterince yol gösterici olması için gerekli öğelerin bir kısmını içermemektedir. Bunların başında dersin hangi din eğitim öğretimi yaklaşımlarını esas aldığı hususu gelmektedir. Din eğitim-öğretimi alanında mezhebe dayalı-mezhepler üstü, dini

16 Kaymakcan, R.; Aşlamacı, İ.; Yılmaz, M. ve Telli, A., Seçmeli Din eğitimi Dersleri İnceleme ve Değerlendirme Raporu, Değerler Eğitimi Merkezi, İstanbul, 2013.

öğrenme-din hakkında öğrenme, dinden öğrenme gibi yaklaşımlarla genel eğitim yaklaşımlarından hangilerinin ön plana çıkarılması gerektiği programda yer bulmamıştır.

- b) Öğretim programlarında derslerin genel amaçları ve kazanımların büyük kısmı bilişsel öğrenme alanlarından bilgi ve kavrama basamaklarında planlanmıştır. Duyuşsal ve psikomotor öğrenme alanlarına ait kazanımların sayısı yetersizdir. Bu durum derslerin teorik temelli bir kültür dersi olan DKAB dersinden ne kadar farklı olduğu sorusunu akla getirmektedir. Oysa bu dersler seçmeli olmaları nedeniyle İslam dininin inanç, ibadet ve ahlakını sadece bilme değil benimseme ve yaşamaya yönelik olarak öğrenmeyi içermelidir.
- c) Derslerin öğretim programları öğretmenlere öğrenme yaşantıları ve ölçme değerlendirme süreçlerinde yararlanabilecekleri özel öğretim yöntemleri önermemektedir. Programlarda bu doğrultuda bir bölüm bulunmamakta uygulamaya dair ilke ve açıklamalar bölümünde ise genel (görsellerden yararlanma, ayet ve hadisleri kullanma, sevgiye dayalı ders işleme gibi) birkaç etkinlik ve öneri ile yetinilmektedir.
- d) Derslerin içeriğinin belirlenmesinde modüler program yapısına uygun olarak bilgi hiyerarşisi doğru kurulamamıştır. Özellikle Temel Dini Bilgiler dersinde ortaokul programında yer alan dokuz ünite lise programında da farklı isim; ancak aynı içerik, kazanım ve açıklamalarla tekrar etmektedir.

Eğitim sistemimizde yeni bir olgu olan örgün genel eğitimde seçmeli din eğitimi dersleri fıkirden uygulamaya 4-5 ay gibi kısa sayılabilecek bir süre içinde geçmiştir. Kısa bir süre içerisinde uygulamaya geçen bu seçmeli derslerin başarısı mevcut imkânlar içerisinde öğrencilerin ilgi, ihtiyaç ve beklentilerini ne derece tatmin ettikleri ile yakından ilgilidir. Bu bağlamda çalışmamızın konusu 2012-2013 öğretim yılından itibaren okutulmaya başlanan seçmeli din ahlak ve değerler alanı seçmeli derslerinin bu dersleri bir yıl boyunca alan öğrenciler tarafından nasıl değerlendirildiğinin araştırılmasıdır

Araştırmanın Amacı

Araştırmamızın amacı; *Zonguldak il merkezindeki lise ve ortaokullarda öğrenim gören öğrencileri; 2012-2013 öğretim yılı itibarıyla okullarda ilk olarak okutulmaya başlanan din, ahlak ve değerler alanı seçmeli derslerini almaya yönlendiren faktörleri, derslerden memnuniyet düzeylerini ve kazanımlarına dair algılarını çeşitli değişkenler açısından incelemektir.* Bu amaç doğrultusunda araştırma sonucunda test edilmesi beklenen hipotezler şunlardır:

- a) Din ahlak ve değerler alanı seçmeli derslerini alan öğrenciler, ebeveynlerinin gelir ve eğitim durumları açısından orta düzeyde yoğunlaşmaktadır.
- b) Öğrencilerin büyük çoğunluğu din ahlak ve değerler alanı seçmeli derslerini ailelerinin yönlendirmesi ile almışlardır.
- c) Öğrencilerin bir yıllık tecrübenin ardından almış oldukları seçmeli derse karşı ilgileri azalmıştır.
- d) Öğrencilerin aldıkları dersten memnuniyet düzeyleri aldıkları derse göre değişkenlik göstermektedir.
- e) Öğrenciler derslerin içeriklerini – DKAB dersi ile karşılaştırdıklarında – yeterince orijinal bulmamaktadırlar.
- f) Öğrencinin devam ettiği okul türü derslerden memnuniyet düzeyini etkilemektedir.

Araştırmanın Yöntemi

Çalışmamız nicel araştırma yöntemlerinden yararlanılarak gerçekleştirilen betimsel bir alan araştırmasıdır. Çalışma ilişkisel tarama modelinde gerçekleştirilmiştir. İlişkisel tarama modeli iki veya daha fazla sayıda değişken arasında birlikte değişimin varlığını ve/veya derecesini belirlemeye çalışan araştırma modelidir¹⁷. Öğrencilerin almış oldukları dersin türü (Hz. Muhammed'in Hayatı, Kur'an-ı Kerim ve Temel Dini Bilgiler), devam edilen okul türü ve sınıf, yaş, ebeveynlerin eğitim ve gelir durumu araştırmanın bağımsız değişkenleridir. Araştırmanın bağımlı değişkenleri ise öğrencileri bu dersleri almaya yönlendiren faktörler, dersleri alırkenki beklentiler, derslerden memnuniyet düzeyi ve derslerden elde edilen kazanımlara dair algılardır.

Verilerin toplanmasında anket tekniği kullanılmıştır. Anket insanların yaşam koşullarını, davranışlarını, inançlarını veya tutumlarını betimlemeye yönelik bir dizi sorudan oluşan bir araştırma materyalidir¹⁸. Araştırmada kullanılan anket araştırmacı tarafından geliştirilmiştir. Anket geliştirme süreci öncesinde araştırma konusunu teşkil eden seçmeli derslerin öğretim programları, mevzuat ve literatür incelenmiş; okullarda söz konusu dersleri okutan öğretmenlerle görüşmeler yapılmış ve araştırmada odaklanılması gereken sorular/sorunlar tespit edilmiştir. Araştırmacı tarafından soru havuzu oluşturularak çalışmanın uygulama alanı olan Zonguldak merkezde görev yapan

17 Büyüköztürk, Ş., Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı İstatistik, Araştırma Deseni, SPSS Uygulamaları ve Yorumu, Pegem Akademi, Ankara: 2005.

18 Büyüköztürk, Ş.; Çakmak, E.K.; Akğün, Ö.E.; Karadeniz, Ş. Ve Demirel, F., Bilimsel Araştırma Yöntemleri, 8. Baskı, Pegem Akademi, Ankara, 2011.

ve seçmeli dersleri okutan dört DKAB öğretmeni ve alanın uzmanlarından görüş alınmıştır. Ardından örnekleme oluşturması planlanan öğrencilerle aynı özelliklere sahip üç ortaokul ve iki lise öğrencisiyle yüz yüze görüşme yoluyla anket sorularının anlaşılabilirliği ve anket maddelerinin ölçülmek istenen görüşü yansıtıp yansıtmadığı değerlendirilerek anket formuna son şekli verilmiştir.

Araştırmada veri toplama aracı olarak kullanılan anket formu toplam 43 sorudan oluşmaktadır. Sorulardan on beş tanesi çoktan seçmeli 28 tanesi ise üçlü likert tipte hazırlanmıştır. Sorularda üçlü ölçek noktalarının kullanılmasında – öğrencilerin yaşlarının küçüklüğü dikkate alınarak – ölçek noktalarının çokluğunun onları gereksiz ve rahatsız edici kafa karışıklıklarına yönlendirmesinden kaçınılması ve daha net sonuçlara ulaşılması amaçlanmıştır. Zira araştırmalar ölçek noktalarının küçük farklılıklara yönelik olarak çoğaltılmasının deneklerin güvenilir şekilde ayırım yapmasını zorlaştırdığını göstermiştir¹⁹.

Anketlerin okullarda uygulanması 25 Mayıs-05 Haziran 2013 tarihleri arasında gerçekleştirilmiştir. Uygulama öncesinde Zonguldak İl Millî Eğitim Müdürlüğü'nden gerekli izin alınmış ve uygulama seçmeli dersleri okutan öğretmenler vasıtasıyla gerçekleştirilmiştir. İl Millî Eğitim Müdürlüğü, okul idarecileri ve okullarda görevli öğretmenlerle yapılan görüşmeler sonucunda okulların başarı durumları ile öğrenci potansiyelleri göz önünde bulundurularak Zonguldak Fen Lisesi, Atatürk Anadolu Lisesi, Endüstri Meslek Lisesi, Gazi Ortaokulu, Yayla Ortaokulu, Gazi Mustafa Kemal Ortaokulu ve Mimar Sinan Ortaokulunda uygulama gerçekleştirilmiştir. Okullara toplam 400 anket bırakılmış bunlardan 354 tanesi doldurulmuş olarak geri alınmış, geri dönen anketlerden 14 tanesinin özensiz doldurulduğu veya çok fazla sorunun boş bırakıldığı tespit edildiği için toplam 340 anket değerlendirmeye alınmıştır. Anketlerin değerlendirmesinde SPSS programı kullanılmış, verilerin yorumlanması ve sunumunda ise frekans, yüzde ve ki-kare ($p<0,005$) testi uygulanmıştır.

Evren, Örneklem ve Özellikleri

Araştırmamızın ideal evrenini Zonguldak il merkezinde 2012-2013 öğretim yılında ahlak ve değerler alanı seçmeli derslerini okuyan yaklaşık 3000 öğrenci oluşturmaktadır. Uygulamanın gerçekleştirildiği üç lise ve dört ilköğretim okulunda din, ahlak ve değerler seçmeli derslerini yaklaşık 600 öğrenci okumuştur²⁰. Bu öğrencilerden kendilerine ulaşılabilen ve sağlıklı veri alınabilen 340 öğrenci araştırmamızın örneklemini oluşturmaktadır. Örnekleme-

19 Büyüköztürk ve diğerleri, *a.g.e.*

20 Söz konusu rakamlar İl Millî Eğitim Müdürlüğü yetkilileri ile yapılan görüşmelerden elde edilmiştir. Bazı öğrencilerin birden fazla seçmeli din ahlak ve değerler alanı seçmeli dersi alması gibi nedenlerle kesin sayı verilememektedir.

mizde yer alan öğrencilerin % 60,3'ü erkek; % 39,7'si kızdır.²¹ Öğrencilerin % 52,9'u ortaokul (beşinci sınıf) % 47,1'i ise lise (9. Sınıf) öğrencisidir. Lise öğrencilerinin genel örneklem içindeki (% 52,9 ortaokul dâhil) lise türüne göre dağılımı ise % 7,6 Fen Lisesi, % 16,8 Anadolu Lisesi ve % 22,6 Meslek Lisesi şeklindedir. Örneklemin özelliklerine ilişkin diğer bilgiler Tablo1, Tablo2, Tablo3, Tablo4 ve Tablo5'te sunulduğu gibidir.

Tablo 1: Ailenin Gelir Durumuna İlişkin Algı

	Frekans	Yüzde	Birikimli Yüzde
Çok düşük	9	2,7	2,7
Düşük	18	5,3	8,0
Orta	102	30,1	38,1
İyi	153	45,1	83,2
Çok iyi	57	16,8	100,0
Toplam	339	100,0	
Yanıt Vermeyen	1		
Toplam	340		

Tablo 1'e göre öğrencilerin büyük kısmı ailelerinin gelir durumunu orta ve iyi olarak tanımlamaktadır. Öğrencilerden soru köküne ilave olarak parantez içinde yapılan bir ilave ile soruyu temel ihtiyaçlarını zorlanmadan karşılayabilme durumuna göre cevaplamaları istenmiştir. Orta ve iyi cevabını verenlerin oranı toplamda % 75,2'dir. Bu durumda öğrencilerin dörtte üçünden fazlasının orta düzeyde gelire sahip ailelerden gelen çocuklar olduğu söylenebilir. Öğrencilerin % 16,8'i ailelerinin gelir durumunu çok iyi; % 8'i ise düşük ve çok düşük olarak nitelendirmiştir.

21 Türkiye İstatistik Kurumu verilerine göre 2012-2013 öğretim yılında ortaokullarda 2.815.534 erkek, 2.751.452 kız öğrenci; ortaöğretimde ise 2.643.414 erkek, 2.352.209 kız öğrenci öğrenim görmektedir. Veriler kız ve erkek öğrenciler arasında yaklaşık % 2'lik erkekler lehine bir fazlalığa işaret etmektedir. Buna rağmen örneklemimizde erkek öğrencilerin yaklaşık 10 puanlık bir fazlalığa sahip olmasının çalışmanın yürütüldüğü okullardan bir tanesinin büyük oranda erkek öğrencilerin devam ettiği EML olmasına bağlı olduğu değerlendirilmektedir (http://www.tuik.gov.tr/PreTablo.do?alt_id=1018)

Tablo 2: Anne-Baba'nın Eğitim Durumu

	Frekans		Yüzde		Birikimli Yüzde	
	Anne	Baba	Anne	Baba	Anne	Baba
Okuryazar değil	4	2	1,2	,6	1,2	,6
Sadece okuryazar	10	4	3,0	1,2	4,1	1,8
İlkokul mezunu	148	98	43,8	29,3	47,9	31,0
Ortaokul mezunu	71	72	21,0	21,5	68,9	52,5
Lise mezunu	65	85	19,2	25,4	88,2	77,9
Üniversite mezunu	40	74	11,8	22,1	100,0	100,0
Toplam	338	335	100,0	100,0		
Yanıt Vermeyen	2	5				
Toplam	340		340			

Örnekleminizde yer alan öğrencilerin anne-babalarının eğitim durumlarına ilişkin Tablo 2'de sunulan bilgiler ebeveynlerin eğitim durumunun en çok ilkokul mezunu seçeneğinde yoğunlaştığını, okuryazar olmayan veya sadece okuryazar olan ebeveynlerin oranınınsa oldukça düşük olduğunu göstermektedir. Veriler özellikle babaların eğitim durumunda ilkokuldan üniversiteye kadar tüm kademelerde dengeli bir dağılıma işaret etmektedir. Annelerin eğitim durumu oranında ise ilkokuldan yükseköğretime gidildikçe düşüş yaşandığı anlaşılmaktadır. Söz konusu düşüş ile birlikte – ebeveynlerin öğrenim çağında oldukları 20-25 yıl öncesindeki okullaşma oranlarına göre – ebeveynlerin eğitim durumunun yüksek, güncel adrese dayalı nüfus sistemi verilerine ise benzer olduğu anlaşılmaktadır²².

Tablo 3: Yaz Kur'an Kursu'na devam etme durumunuz.

	Frekans	Yüzde	Birikimli Yüzde
Her yaz mutlaka düzenli giderim	129	37,9	37,9
Hiç yaz Kur'an Kursu'na gitmedim.	49	14,4	52,4
Yaz Kur'an Kurslarına katıldım ancak düzenli devam etmedim	162	47,6	100,0
Toplam	340	100,0	

Seçmeli din, ahlak ve değerler alanı dersleri İslam dininin bilişsel, duyuşsal ve psikomotor amaçlar gözetilerek verilebilecek dersler olarak yaz tatillerinde

22 1994-1995 yılı itibarıyla Türkiye'de yükseköğretimde okullaşma oranı kadınlarda %7,35, erkeklerde %9,82'dir. Zonguldak iline ait Adrese Dayalı Nüfus Sayımı (ADNS) sonuçlarına göre ise 35-49 yaş arası yükseköğretim mezuniyet oranı (kadın, erkek birlikte) 17,5 civarındadır (http://www.tuik.gov.tr/PreTablo.do?alt_id=1018).

kısa süreliğine öğrencilerin isteğe bağlı olarak devam ettiği yaz Kur'an Kurslarına benzer içerik ve amaçlara sahiptir. Bu nedenle her iki eğitim kanalının birbirini desteklemesi ya da farklı nedenlerle yaz kurslarına devam edemeyen öğrenciler için bu derslerin bir imkân oluşturması beklenmektedir. Örneklemimizde yer alan öğrencilerin yaz kurslarına devam etme durumlarına ilişkin Tablo 3'deki veriler öğrencilerin %37,9'unun kurslara düzenli devam ederken %14,4'ünün yaz kurslarına hiç gitmediğini %47,6'sının ise düzenli bir şekilde yaz kursuna gitmediğini göstermektedir. Veriler derslerin yaz kurslarına düzenli devam etmeyen ve hiç yaz kursuna gitmeyen öğrenci ve aileleri için önemli bir imkân oluşturduğunu göstermektedir.

Tablo 4: Bu yıl boyunca (2012-2013 öğretim yılı) aldığınız seçmeli ders.

	Frekans	Yüzde	Birikimli Yüzde
Temel Dini Bilgiler (İslam I-II)	90	26,5	26,5
Hız. Muhammed'in Hayatı	94	27,6	54,1
Kur'an-ı Kerim	156	45,9	100,0
Toplam	340	100,0	

Örneklemimizde yer alan öğrencilerin % 45,9'u Kur'an-ı Kerim; % 27,6'sı Hız. Muhammed'in Hayatı; % 26,5'i ise Temel Dini Bilgiler dersini almıştır. Seçmeli derslerin Türkiye genelinde seçilme oranlarına ilişkin Ekim 2012 itibarıyla Bakanlık tarafından kamuoyuna yapılan açıklamada Kur'an-ı Kerim dersinin Matematik Uygulamaları ve Yabancı Dil derslerinin ardından en çok (yaklaşık 480.000 öğrenci) seçilen ders olduğu; bunu Hız. Muhammed'in Hayatı (305.000) dersinin izlediği; Temel Dini Bilgiler Dersi'nin ise genel sıralamada yedinci sırada (180.000) tercih edildiği belirtilmiştir²³.

Tablo 5: Kur'an-ı Kerim'i yüzünden okuma durumunuzla ilgili size uyan seçeneği işaretleyiniz.

	Frekans	Yüzde	Birikimli Yüzde
Kur'an okumayı seçmeli Kur'an-ı Kerim dersinde öğrendim	76	22,6	22,6
Kur'an okumayı önceden biliyordum	139	41,2	63,8
Kur'an okumayı bilmiyorum	122	36,2	100,0
Toplam	337	100,0	
Yanıt Vermeyen	3		
Toplam	340		

23 <http://www.meb.gov.tr/haberler/haberayrinti.asp?ID=9757>.

Tablo 5'deki verilere göre öğrencilerin % 41,2'si Kur'an- Kerim okumayı seçmeli din ahlak ve değerler alanı derslerini almadan önce bildiğini ifade etmektedir. % 36,2'si ise Kur'an-ı Kerim okumayı bilmediğini belirtmiştir. Örneklemin tamamı içindeki % 22,6'lık oran ise Kur'an-ı Kerim okumayı seçmeli Kur'an-ı Kerim dersinde öğrenmiştir. Tablo 4 ve Tablo 5'deki veriler üzerine yapmış olduğumuz karşılaştırmalı analizde ise Kur'an-ı Kerim dersini alan öğrencilerden % 38,7'sinin Kur'an-ı Kerim okumayı bu derste öğrendiği; %44,5'inin Kur'an-ı Kerim okumayı önceden bildiği; %16,8'inin ise Kur'an-ı Kerim okumayı bilmediği anlaşılmıştır. Bir yıl boyunca haftada iki saat Kur'an-ı Kerim dersi almasına rağmen öğrencilerin yaklaşık altıda birinin Kur'an okumayı bilmediğini ifade etmesi, kanaatimizce söz konusu derste başarının artırılmasına yönelik kapsamlı çalışmalara ivedilikle ihtiyaç duyulduğunu göstermektedir.

Öğrencileri Din Ahlak ve Değerler Alanına Ait Seçmeli Dersleri Almaya Yönlendiren Nedenler

Tablo 6: İleride hangi meslek alanında çalışmak istersiniz?

	Frekans	Yüzde	Birikimli Yüzde
İşçi olmak isterim.	31	9,1	9,1
Memur olmak isterim. (Din dersi öğretmenini vb. dışında)	115	33,8	42,9
İlahiyatçı, din dersi öğretmenini veya din görevlisi olmak isterim.	17	5,0	47,9
Serbest meslek veya ticaretle uğraşmak isterim.	75	22,1	70,0
Diğer	102	30,0	100,0
Toplam	340	100,0	

Örgün genel eğitimdeki din, ahlak ve değerler alanı seçmeli dersleri, örgün mesleki din eğitimine bir alternatif değil; çocuklarına genel eğitimle birlikte din ve ahlak eğitimi alanındaki temel bilgileri uygulamalı olarak aldırarak isteyen veliler için bir imkândır. Bununla birlikte örgün genel eğitimin ortaokul veya lise kademesinden imam-hatip liselerine veya ilahiyat eğitimi veren fakültelere geçmek mümkündür. Dolayısıyla bu dersler bir yandan da bu tür bir düşünceye sahip – en azından bir alternatif olarak bu fikri barındıran – veli ve öğrenciler için de bir imkân oluşturmaktadır. Bu bağlamda öğrencilere ileride hangi meslek alanında çalışmak istersiniz sorusu yöneltilmiştir. Öğrencilerin kendilerine sunulan seçenekler arasında en az oranda (% 5,0) ilahiyat, din dersi öğretmenliği veya din görevliliğini tercih ettikleri anlaşılmaktadır. Bu

sonuç en yüksek oranda tercih edilen diğer memurlukların (%33,8) yaklaşık yedide birine; kendisine en yakın sonuç olan işçi olmak (%9,1) isterim cevabının ise yaklaşık yarısına eşittir. Bu durumda derslerin programlarının gerekçelendirmelerinde de ortaya konan dinini hayattaki uygulamalarıyla birlikte öğrenmek isteyenler için bir imkân oluşturma fonksiyonunun ön plana çıktığı söylenebilir.

Tablo 7: Sizi seçmeli din eğitimi dersini almaya yönlendiren sebep nedir?

	Frekans	Yüzde	Birikimli Yüzde
Kendi ilgi ve merakım	237	69,7	69,7
Ailemin isteği	52	15,3	85,0
Öğretmenlerimin teşviki	20	5,9	90,9
Çevremın veya arkadaşlarımlın teşvik etmesi	6	1,8	92,6
Bilinçli ve istekli bir tercih değildi	18	5,3	97,9
Diğer	7	2,1	100,0
Toplam	340	100,0	

Tablo 7'de öğrencileri seçmeli din eğitimi dersini almaya yönlendiren sebebin ne olduğuna ilişkin veriler sunulmuştur. Öğrencilerin çok büyük bir kısmı (%69,7) dersleri kendi ilgi ve merakı nedeniyle aldığını belirtmiştir. Öğrencileri ikinci sırada bu dersleri almaya yönlendiren sebep ise %15,3 ile ailenin isteğidir. Öğretmenlerin teşviki %5,9 ile üçüncü sırada çevre teşviki ise % 1,8 ile üçüncü sıradadır. Öğrencilerden % 5,3'ü ise dersleri bilinçli ve istekli bir şekilde tercih etmediğini belirtmiştir. Sonuçlar derslerin öğrenciler ve aileleri tarafından bilinçli ve istekli bir şekilde tercih edildiğini, toplumda var olan ihtiyaca karşılık geldiklerini göstermektedir. Okulda öğretmenlerin teşvikine bağlı yapılan (%5,3) tercihlerin bir kısmının ise okulun imkânları çerçevesinde bazı derslerin zaten açılmaması nedeniyle bu derslere yöneltilenleri de kapsadığı düşünüldüğünde oldukça düşük bir oran olarak görülmektedir. Öğrencileri seçmeli din eğitimi derslerini almaya yönlendiren sebepler okul değişkenine bağlı olarak değişiklik arz etmiştir.

**Tablo 8: Okul Türü* Seçmeli Din Eğitimi Dersini Almaya
Yönlendiren Sebep.**

Okul	Sizi seçmeli din eğitimi dersini almaya yönlendiren sebep nedir?								Ki-Kare
		Kendi ilgi ve merakım	Ailemin isteği	Öğretmenlerimin teşviki	Çevremin veya arkadaşlarımın teşvik etmesi	Bilinçli ve istekli bir tercih değildi	Diğer	Toplam	
Ortaokul	Frekans	133	32	4	3	7	1	180	0,000
	Yüzde	73,9%	17,8%	2,2%	1,7%	3,9%	,6%	100,0%	
Fen Lisesi	Frekans	19	4	1	1	1		26	
	Yüzde	73,1%	15,4%	3,8%	3,8%	3,8%		100,0%	
Anadolu Lisesi	Frekans	42	12		1	2		57	
	Yüzde	73,7%	21,1%		1,8%	3,5%		100,0%	
Meslek Lisesi	Frekans	43	4	15	1	8	6	77	
	Yüzde	55,8%	5,2%	19,5%	1,3%	10,4%	7,8%	100,0%	
Toplam	Frekans	237	52	20	6	18	7	340	
	Yüzde	69,7%	15,3%	5,9%	1,8%	5,3%	2,1%	100,0%	

Kendi ilgi ve merakı nedeniyle dersleri aldığını belirten öğrencilerin oranı ortaokul, fen lisesi ve Anadolu liselerinde bir birine çok yakın oranlarda gerçekleşmiştir (%73,1, %73,7,%73,9). Meslek lisesinde ise bu oran %55,8'e düşmektedir. Meslek lisesinde diğer okulların üçte birinden daha düşük oranda aile teşviki seçeneği işaretlenmiştir. Öte yandan meslek lisesinde öğretmenlerin teşvikinin diğer okullardan yüksek (%10,4) olduğu belirlenmiştir. Veriler – özellikle aynı eğitim kademesinde yer alan fen ve Anadolu liseleri arasındaki farklılık – seviye belirleme sınavı ile akademik başarı seviyesi yüksek öğrencileri alan okullarda öğrenci ve velilerin daha bilinçli bir şekilde bu dersleri tercih ettiklerini göstermektedir. Meslek lisesinde öğretmenlerin teşvikinin biraz daha fazla olmasını ise söz konusu okulların imkânları ve bu okullarda idare veya öğretmenlerin öğrencilerde akademik disiplini de artıracak değerlere bu derslerin yapması muhtemel katkıları düşünmeleri ile açıklanabilir.

Tablo 9: Seçmeli din eğitimi dersini seçerken bu dersin size en çok hangi yönden katkıda bulunacağını düşünmüştünüz?

	Frekans	Yüzde	Birikimli Yüzde
Dinimi daha iyi öğrenmemi sağlayacak	208	61,2	61,2
Daha dindar bir insan olmamı sağlayacak	10	2,9	64,1
Daha ahlaklı bir insan olmamı sağlayacak	88	25,9	90,0
Bir beklentim yoktu	22	6,5	96,5
Diğer	12	3,5	100,0
Toplam	340	100,0	

Tablo 9'daki veriler öğrencilerin bu dersleri seçerken dini ve ahlaki açıdan ne tür beklentiler içinde olduklarını göstermektedir. Öğrencilerin büyük kısmı (%61,2) dersleri dinini daha iyi öğrenmek beklentisi ile seçmiştir. Dersleri daha ahlaklı bir insan olmalarına katkı sağlaması için seçen öğrencilerin oranı % 25,9; daha dindar bir insan olmalarına katkı sağlaması düşüncesiyle seçenlerin oranı ise % 2,9dur. %6,5lik bir oran ise herhangi bir beklenti içinde olmadığını belirtmiştir. Veriler öğrenciler tarafından derslerin büyük oranda bilgi temelli olarak ele alındığını göstermektedir. İbadet ve muamelat açısından uygulama boyutunu daha çok ima eden daha dindar bir insan olmama katkı sağlayacak seçeneği oldukça düşük oranda tercih edilmiştir. Dinin sosyal boyutlu uygulamalarını işaret eden daha ahlaklı bir insan olma seçeneği ise oldukça yüksek oranda (%25,9) tercih edilmiştir. Bu sonuç öğrenciler tarafından dinin ahlaki boyutunun öğrenilip yaşanmasına dair ihtiyacın yüksek oranda hissedildiği şeklinde anlaşılabilir.

Öğrencinin Almış Olduğu Seçmeli Dersten Memnuniyet Durumu

Tablo 10: Seçmeli din eğitimi dersini iyi ki almışım.

	Frekans	Yüzde	Birikimli Yüzde
Katılmıyorum	12	3,5	3,5
Kararsızım	65	19,2	22,7
Katılıyorum	262	77,3	100,0
Toplam	339	100,0	
Yanıt Vermeyen	1		
Toplam	340		

Tablo 10'daki veriler öğrencilerin almış oldukları seçmeli din, ahlak ve değerler alanı derslerinden memnuniyet oranlarının yüksek olduğunu göster-

mektedir. Öğrencilerin % 77,3'ü almış olduğu dersi iyi ki almışım derken; olumsuz görüş bildirenlerin oranı %3,5'te kalmıştır. Kararsızların oranı ise % 19,2'dir. Veriler genel anlamda memnuniyetin yüksek olduğunu gösterse de kararsız öğrencilerin oranının yüksekliği dikkat çekicidir.

Tablo 11: Sonraki senelerde de seçmeli din eğitimi dersi almak istiyorum.

	Frekans	Yüzde	Birikimli Yüzde
Katılmıyorum	37	10,9	10,9
Kararsızım	121	35,7	46,6
Katılıyorum	181	53,4	100,0
Toplam	339	100,0	
Yanıt Vermeyen	1		
Toplam	340		

Öğrencilerin seçmeli din eğitimi derslerinden memnuniyet durumlarını başka bir yönden ortaya koyan Tablo11'deki verilere göre öğrencilerin ancak %53,4'ü seneye tekrar seçmeli din eğitimi dersi almak istediğini belirtmiştir. Bu oran dersi ilk kez aldığı için memnun olduğunu belirten Tablo 10'daki %77,3'ün oldukça altındadır. Kararsızlar ve olumsuz görüş bildirenlerin oranı ise %46,6 gibi oldukça yüksek bir rakama ulaşmıştır. Tablo 10 ve Tablo 11'deki verileri öğrencilerin derslerin içerik ve işleniş açısından yeterince doyurulmadığı şeklinde yorumlamak yerinde olacaktır. Zira öğrencilerin önemli bir kısmı dersleri bir defa almayı yeterli görmekte seneye aynı dersin devamını veya farklı bir seçmeli din eğitimi dersi alma konusunda kararsız veya negatif kalmaktadır.

Tablo 12: Seçmeli din eğitimi dersi yerine başka bir seçmeli dersi tercih etmek isterdim.

	Frekans	Yüzde	Birikimli Yüzde
Katılmıyorum	156	46,2	46,2
Kararsızım	88	26,0	72,2
Katılıyorum	94	27,8	100,0
Toplam	338	100,0	
Yanıt Vermeyen	2		
Toplam	340		

Öğrencilere almış oldukları seçmeli din eğitimi dersi yerine başka bir ders almış olmayı isteyip istemedikleri sorulduğunda derslere ilişkin memnuniyet düzeyi biraz daha düşmektedir. Öğrencilerin %46,2'si başka bir ders almış olmayı istemediğini belirtirken; % 27,8'i başka bir ders almış olmayı istediğini belirtmiş; %26,0 gibi yüksek bir oran da kararsız kalmıştır. Veriler öğrencilerin yarısından fazlasının bir yıl boyunca almış olduğu seçmeli din eğitimi dersi yerine başka bir ders almış olmayı istediğini veya en azından bu konuda kararsız olduğunu; almış olduğu dersten yeterince tatmin olamadığını göstermektedir.

Tablo 13: Seçmeli din eğitimi dersinde kendimi diğer bütün derslerden daha huzurlu ve mutlu hissediyorum.

	Frekans	Yüzde	Birikimli Yüzde
Katılmıyorum	35	10,4	10,4
Kararsızım	113	33,7	44,2
Katılıyorum	187	55,8	100,0
Toplam	335	100,0	
Yanıt Vermeyen	5		
Toplam	340		

Öğrencilerin derse ilişkin memnuniyet düzeylerini belirlemeye yönelik bir başka soruda öğrencilerin %55,8'i kendilerini seçmeli din eğitimi derslerinde diğer bütün derslerden daha mutlu ve huzurlu hissettiklerini belirtmişlerdir. Öğrencilerin %33,7'si kararsız kalmış; % 10,4'ü ise negatif görüş bildirmiş; beş öğrenci ise yanıt vermemiştir. Din eğitimi derslerinin içeriği, işleniş ve amaçları yönünden öğrencinin manevi duygularına daha fazla hitap etmesi, dini bir sorumluluğu da yerine getirmenin verdiği huzuru öğrenciye hissettirmesi beklenebilir. Bu anlamda derslerin genel anlamda başarılı olduğu söylenebilir. Zira soru kökü oldukça iddialıdır. Ancak öğrencilerin yarısına yakınının dersleri bir yıl boyunca almış olmasına karşın söz konusu derslerin içerik, işleniş ve amaçlarının huzur ve mutluluk verici yönünü yeterince hissedememiş oluşu kanaatimizce derslerin içerik, işleniş ve amaçları yönünden alınması gereken mesafelerin olduğunu göstermektedir. Soruya verilen cevaplar alınan seçmeli din eğitimi dersi değişkenine bağlı olarak istatistiksel açıdan anlamlı farklılık göstermiştir.

Tablo 14: Alınan Ders/Seçmeli Din Eğitimi Dersinde Kendimi Diğer Bütün Derslerden Daha Mutlu ve Huzurlu Hissediyorum.

Öğrencinin Aldığı Ders	Seçmeli din eğitimi dersinde kendimi diğer bütün derslerden daha huzurlu ve mutlu hissediyorum.			Toplam	Ki-Kare
	Katılmıyorum	Kararsızım	Katılıyorum		
Temel Dini Bilgiler (İslam I-II)	Frekans	16	32	41	89
	Yüzde	18,0%	36,0%	46,1%	100,0%
Hz. Muhammed'in Hayatı	Frekans	4	40	49	93
	Yüzde	4,3%	43,0%	52,7%	100,0%
Kur'an-ı Kerim	Frekans	15	41	97	153
	Yüzde	9,8%	26,8%	63,4%	100,0%
Toplam	Frekans	35	113	187	335
	Yüzde	10,4%	33,7%	55,8%	100,0%

0,003

Öğrenciler seçmeli din eğitimi derslerinde kendimi diğer derslerden daha huzurlu ve mutlu hissediyorum görüşüne en yüksek oranda (%63,4) Kur'an-ı Kerim dersinde katılmışlardır. Hz. Muhammed'in Hayatı dersinde bu oran %52,7'ye Temel dini bilgiler dersinde ise % 46,1'e düşmektedir.

Öğrencinin Ders İçeriği ve Materyallerinden Memnuniyet Durumu

Tablo 15: Seçmeli din eğitimi dersinden kullandığımız öğretim materyali (ders kitabı) yeterince ilgi çekicidir.

	Frekans	Yüzde	Birikimli Yüzde
Katılmıyorum	38	11,2	11,2
Kararsızım	60	17,7	28,9
Katılıyorum	241	71,1	100,0
Toplam	339	100,0	
Yanıt Vermeyen	1		
Toplam	340		

Tablo 15'deki veriler öğrencilerin derste kullanmış oldukları ders kitabından memnuniyet durumlarını göstermektedir. Öğrencilerin %71,1'i ders kitabından memnun olduğunu belirtirken; % 11,2'lik bir oran olumsuz görüş bildirmiş; % 17,7 ise kararsız kalmıştır. Öğrencilerin ders materyalinden memnuniyet düzeyleri öğrencinin aldığı derse göre farklılık göstermemiş ancak okul türü değişkenine bağlı olarak istatistiksel açıdan anlamlı oluşmuştur.

Tablo 16: Okul Türü Değişkenine Göre Ders Materyalinden Memnuniyet Durumu.

Okul Türü	Seçmeli din eğitimi dersinden kullandığımız öğretim materyali (ders kitabı) yeterince ilgi çekicidir.			Total	Ki-Kare
	Katılmıyorum	Kararsızım	Katılıyorum		
Ortaokul	Frekans	14	25	141	0,000
	Yüzde	7,8%	13,9%	78,3%	
Fen Lisesi	Frekans	7	6	13	
	Yüzde	26,9%	23,1%	50,0%	
Anadolu Lisesi	Frekans	11	19	27	
	Yüzde	19,3%	33,3%	47,4%	
Meslek Lisesi	Frekans	6	10	60	
	Yüzde	7,9%	13,2%	78,9%	
Toplam	Frekans	38	60	241	
	Yüzde	11,2%	17,7%	71,1%	

Tablo 16'daki veriler fen lisesi ve Anadolu Lisesi öğrencilerinin ders kitabından memnuniyet düzeyinin ortaokul ve meslek lisesi öğrencilerine oranla daha düşük olduğunu göstermektedir. Ortaokul ve meslek lisesi öğrencilerinde memnuniyet oranı %78,3 ve %78,9 iken fen lisesi ve Anadolu lisesinde oran % 50 ve aşığına inmektedir. Bu durumu Anadolu ve fen lisesi öğrencilerinin eğitim materyali konusundaki kalite standartlarının yüksek olması ile açıklamak mümkündür. Bu durumun din eğitimi araştırmacı, planlayıcı ve uygulayıcılarına mesajı ise çok nettir: akademik standartları yüksek öğrenci ve bireylere yönelik kalitede içerik ve içerik sunumuna sahip materyaller üretilmesine ihtiyaç vardır.

Tablo 17: Bu yıl boyunca almış olduğum seçmeli din eğitimi dersindeki konular yeterince ilgi çekici değildi.

	Frekans	Yüzde	Birikimli Yüzde
Katılmıyorum	168	49,6	49,6
Kararsızım	93	27,4	77,0
Katılıyorum	78	23,0	100,0
Toplam	339	100,0	
Yanıt Vermeyen	1		
Toplam	340		

Öğrencilerin ders içeriklerini yeterince ilgi çekici bulup bulmadıklarını belirlemeye yönelik soruya verdikleri cevaplar %49,6'lık bir memnuniyeti

göstermiştir. Öğrencilerin %23,0'ı ders içeriklerini yeterince ilgi çekici bulmazken; %27,4'ü kararsız kalmıştır. Bu veriler öğrencilerin ilgisini çekme anlamında ders içeriklerinin de yeterince başarılı olamadığı şeklinde yorumlanabilir. Zira her iki öğrenciden birisi ders içeriğini tatmin edici bulmamıştır. Bu memnuniyetsizlikte ders konularının yanında derslerin işlenişi, konuların sunuluşu vb. faktörlerin de etkili olduğu düşünülse bile sonuçların ders veya okul türüne göre istatistiksel açıdan anlamlı farklılık oluşturmamış oluşu önemli bir veridir. Çünkü bu durum yetersiz düzeydeki memnuniyet oranının okul, öğretmen, öğrenci profili vb. açılardan farklılaşmadığını; doğrudan konuların öğrenci ilgisini çekecek biçimde seçilip sunulması ile bağlantılı olduğu gerçeğini güçlendirmektedir.

Öğrencilerin Seçmeli Dersten Elde Edilen Kazanımlara Dair Algıları

Tablo 18: Dinimle ilgili merak ettiğim soruların cevaplarını ve öğrenmek istediğim konuları seçmeli din eğitimi dersinde öğrenme imkânı buldum.

	Frekans	Yüzde	Birikimli Yüzde
Katılmıyorum	16	4,7	4,7
Kararsızım	54	15,9	20,6
Katılıyorum	269	79,4	100,0
Toplam	339	100,0	
Yanıt Vermeyen	1		
Toplam	340		

Tablo 18'de öğrencilerin seçmeli din ahlak ve değerler alanı derslerinden kazanımlarından dinin bilgi boyutuna ilişkin algı durumları verilmektedir. Öğrencilerin büyük kısmı (%79,4) derslerde dinleri ile ilgili merak ettikleri soruların cevaplarını ve öğrenmek istedikleri konuları öğrenme imkânı bulduklarını belirtmişlerdir. Derslerde merak ettiği soruların cevaplarını ve konuları öğrenemediğini belirten öğrencilerin oranı %4,7'de kalırken; kararsızların oranı %15,9 olmuştur. Öğrencilerin yaklaşık beşte dördünün olumlu görüş bildirmesini derslerin bilgi düzeyinde, bilişsel alandaki başarısı açısından olumlu bir sonuç olarak değerlendirmek mümkündür. Öğrencilerin verdikleri cevaplar seçtikleri derse göre istatistiksel açıdan anlamlı şekilde farklılaşmamış; kendilerini bu dersleri almaya yönlendiren etkenlere göre ise farklılaşmıştır.

Tablo 19: Öğrencileri dersi almaya yönlendiren sebep*dinimle ilgili merak ettiğim soruların cevaplarını ve öğrenmek istediğim konuları öğrenme imkânı buldum.

Dersi almaya yönlendiren sebep		Dinimle ilgili merak ettiğim soruların cevaplarını ve öğrenmek istediğim konuları seçmeli din eğitimi dersinde öğrenme imkânı buldum.				Ki-Kare
		Katılmıyorum	Kararsızım	Katılıyorum	Toplam	
Kendi ilgi ve merakım	Frekans	4	26	207	237	0,000
	Yüzde	1,7%	11,0%	87,3%	100,0%	
Ailemin isteği	Frekans	6	15	30	51	
	Yüzde	11,8%	29,4%	58,8%	100,0%	
Öğretmenlerimin teşviki	Frekans	2	2	16	20	
	Yüzde	10,0%	10,0%	80,0%	100,0%	
Çevrem ve arkadaşlarımla teşvik etmesi	Frekans		2	4	6	
	Yüzde		33,3%	66,7%	100,0%	
Bilinçli ve istekli bir tercih değildi	Frekans	3	8	7	18	
	Yüzde	16,7%	44,4%	38,9%	100,0%	
Diğer	Frekans	1	1	5	7	
	Yüzde	14,3%	14,3%	71,4%	100,0%	
Toplam	Frekans	16	54	269	339	
	Yüzde	4,7%	15,9%	79,4%	100,0%	

Öğrencilerin almış oldukları dersten dinin/dindarlığın bilgi boyutuna ilişkin kazanımlarına dair algıları en yüksek oranda (%87,3) kendi ilgi ve merakları ile bu derslere yönelmeleri durumunda gerçekleşmiştir. Bunu %80,0 ile öğretmenlerimin teşviki seçeneği ortalamasının üstünde bir oranla takip ederken; en düşük oran %38,9 ile bilinçli ve istekli bir tercih değildi seçeneğini işaretleyen öğrencilerde görülmüştür. Bu öğrencilerde kararsız kalma (%44,4) ve olumsuz görüş bildirme (%16,7) oranları ortalamaların üç katından fazladır. Bu durum genel anlamda eğitimde, özelde ise din eğitim öğretiminde çok temel bir ilkeyi doğrular niteliktedir: eğitimin başarısı öğrencinin ilgi ve merakını uyandırmaya, severek öğrenmesini sağlamaya bağlıdır.

Tablo 20: Seçmeli din eğitimi dersi ibadetlerimi daha özenle yapmama katkıda bulundu.

	Frekans	Yüzde	Birikimli Yüzde
Katılmıyorum	24	7,1	7,1
Kararsızım	61	18,0	25,1
Katılıyorum	253	74,9	100,0
Toplam	338	100,0	
Yanıt Vermeyen	2		
Toplam	340		

Seçmeli derslerin öğrencilerde dinin ibadet boyutuna ilişkin bir gelişme sağlayıp sağlamadığına ilişkin soruya vermiş oldukları cevaplar büyük oranda olumludur. Öğrencilerin % 74,9'u dersleri almış oluşunun ibadetlerini daha özenle yapmasına katkıda bulunduğunu belirtmiştir. Olumsuz görüş bildirenlerin oranı %7,1 olurken; kararsızların oranı %18dir. Öğrencilerin cevapları almış oldukları derse göre istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık göstermezken; dersi alırkenki beklenti durumu açısından farklılaşmıştır.

Tablo 21: Dersi alırkenki beklenti*ibadetlerimi daha özenle yapmama katkıda bulundu.

Dersi alırken beklenti		Seçmeli din eğitimi dersi ibadetlerimi daha özenle yapmama katkıda bulundu.			Toplam	Ki-Kare
		Katılmıyorum	Kararsızım	Katılıyorum		
Dinimi daha iyi öğrenmemi sağlayacak	Frekans	10	31	166	207	0,000
	Yüzde	4,8%	15,0%	80,2%	100,0%	
Daha dindar bir insan olmamı sağlayacak	Frekans	1	6	3	10	
	Yüzde	10,0%	60,0%	30,0%	100,0%	
Daha ahlaklı bir insan olmamı sağlayacak	Frekans	3	17	68	88	
	Yüzde	3,4%	19,3%	77,3%	100,0%	
Bir beklentim yoktu	Frekans	8	6	8	22	
	Yüzde	36,4%	27,3%	36,4%	100,0%	
Diğer	Frekans	2	1	8	11	
	Yüzde	18,2%	9,1%	72,7%	100,0%	
Toplam	Frekans	24	61	253	338	
	Yüzde	7,1%	18,0%	74,9%	100,0%	

Seçmeli din eğitimi dersi ibadetlerimi daha özenle yapmama katkıda bulundu görüşüne en yüksek (%80,2) düzeyde katılım, dersi dinimi daha iyi öğrenmemi sağlayacak beklentisi ile alan öğrencilerde gerçekleşmiştir. Daha ahlaklı bir insan olma beklentisi ile dersi seçen öğrencilerde (%77,3) de ortalamanın (%74,9) üzerinde bir oran gerçekleşmiştir. Daha dindar bir insan olma beklentisi ile dersi seçtiğini söyleyen öğrencilerde ise en düşük (%30,0) oranın gerçekleşmiş olması ilginçtir. Bu oran bir beklenti içinde olmadan dersi seçen öğrencilerin oranından (%36,4) da aşağıdadır. Bu sonucun oluşmasının nedenini verilerimiz dâhilinde kesin olarak belirlemek mümkün olmasa da bu öğrencilerin dindarlığa dair beklentilerinin farklı ve yüksek olmasının bunda etkili olma ihtimali göz önünde bulundurulabilir.

Tablo 22: Seçmeli din eğitimi dersi daha ahlaklı bir insan olmama katkıda bulundu.

	Frekans	Yüzde	Birikimli Yüzde
Katılmıyorum	18	5,3	5,3
Kararsızım	66	19,5	24,8
Katılıyorum	255	75,2	100,0
Toplam	339	100,0	
Yanıt Vermeyen	1		
Toplam	340		

Tablo 22’de öğrencilerin seçmeli din eğitimi dersleri sayesinde ahlaki gelişimlerinde olumlu yönde bir gelişim olup olmadığına yönelik algılarına ilişkin veriler sunulmuştur. Dinin/dindarlığın ahlaki boyutu olarak tanımlayabileceğimiz bu boyutta da öğrencilerin algıları olumlu yöndedir. Öğrencilerin %75,2’si dersin kendilerinin daha ahlaklı bir insan olmasına katkı sağladığını belirtmiştir. Olumsuz görüş bildirenlerin oranı %5,3’tedir; kararsız kalanlar %19,5 olmuştur. Öğrencilerin görüşleri cinsiyet değişkenine göre istatistiksel açıdan anlamlı şekilde farklılaşmıştır.

Tablo 23: Cinsiyet*Seçmeli din eğitimi dersi daha ahlaklı bir insan olmama katkı yaptı.

Cinsiyet		Seçmeli din eğitimi dersi daha ahlaklı bir insan olmama katkıda bulundu			Toplam	Ki-Kare
		Katılmıyorum	Kararsızım	Katılıyorum		
Erkek	Frekans	12	51	141	204	0,004
	Yüzde	5,9%	25,0%	69,1%	100,0%	
Kız	Frekans	6	15	114	135	
	Yüzde	4,4%	11,1%	84,4%	100,0%	
Toplam	Frekans	18	66	255	339	
	Yüzde	5,3%	19,5%	75,2%	100,0%	

Örnekleme yer alan kız öğrenciler almış oldukları din eğitimi dersinin daha ahlaklı bir insan olmalarına katkı yaptığı görüşüne erkeklere göre daha yüksek oranda katılmaktadırlar. Kız öğrencilerde oran %84,4; erkeklerde ise %69,1 olarak gerçekleşmiştir. Olumsuz görüşler açısından kız ve erkek öğrenciler arasında önemli bir fark yokken; farklılığın daha çok erkeklerde kararsız oranınının (%25,0) kızlara (%11,1) oranla çok yüksek oluşundan kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

Tablo 24: Seçmeli din eğitimi dersinin zamanla diğer derslerimdeki başarımın yükselmesine katkı yapacağına inanıyorum.

	Frekans	Yüzde	Birikimli Yüzde
Katılmıyorum	33	9,7	9,7
Kararsızım	99	29,2	38,9
Katılıyorum	207	61,1	100,0
Toplam	339	100,0	
Yanıt Vermeyen	1		
Toplam	340		

İnsanda bilişsel, duyuşsal, sosyal, ahlaki, psikomotor vb. gelişim alanları birbiri ile yakından ilişkilidir. Bu nedenle öğrencide inançtan ve dini değerlerden destek alan özdenetimi güçlendirmesi beklenen din eğitimi derslerinin öğrencinin farklı alanlardaki başarısına da katkı yapması beklenebilir. Tablo 24' göre öğrencilerin önemli kısmının (%61,1) almış oldukları seçmeli dersin onların diğer derslerdeki başarılarına da katkı yapacağı yönünde beklenti içinde oldukları anlaşılmaktadır. Derslerin kendi başarısında böyle bir katkısı olacağına inanmadığını belirten öğrencilerin oranı %9,7; kararsızların oranı ise %29,2 gerçekleşmiştir.

Seçmeli Din Eğitimi Dersinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Yanındaki İşlevine Dair Öğrenci Algısı

Tablo 25: Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinde öğrenemediğim pek çok şeyi bu derste öğrendim.

	Frekans	Yüzde	Birikimli Yüzde
Katılmıyorum	37	10,9	10,9
Kararsızım	85	25,1	36,1
Katılıyorum	216	63,9	100,0
Toplam	338	100,0	
Yanıt Vermeyen	2		
Toplam	340		

Öğrencilere almış oldukları seçmeli derslerde öğrendiklerinin pek çoğunun DKAB dersinde öğrenemedikleri konulardan olduğu görüşüne katılma durumları sorulmuştur. Öğrencilerden %63,9'u seçmeli derste DKAB dersinde öğrenemediği pek çok konuyu öğrendiğini belirtmiştir. Öğrencilerin %10,9'una göre ise derste görmüş olduğu konular DKAB dersindekilerden pek farklı değildir. %25,1'lik bir oranın kararsız kalmış olması da göz önünde

bulundurularak öğrencilerin önemli bir kısmının (yaklaşık üçte bir) seçmeli derslerdeki konuları kendileri için DKAB derslerinden yeterince farklı ve orijinal gelmediği anlaşılmaktadır. Soruya verilen cevaplar ders türüne göre anlamlı bir farklılık göstermezken, sınıf (p:0,004), okul (p: 0,001) ve yaş (p: 0,005)değişkenine bağlı olarak istatistiksel açıdan anlamlı şekilde farklılaşmıştır. Araştırmayı gereksiz yere uzatmamak için burada tüm bu farklılıklara ait tablolara yer verilmemiştir. Ancak üç alanda da farklılık yaş ve sınıf değişkenlerini de kapsayan ortaokul öğrencileri (5 sınıf: %72,1 katılıyorum) ile lise öğrencileri (dokuzuncu sınıf: %54,7 katılıyorum) arasında oluşmuştur. Bu durumda konuların lise öğrencileri için ortaokul öğrencileri kadar cazip ve tatmin edici olmadığı anlaşılmaktadır.

Tablo 26: Seçmeli din eğitimi dersinde konular Din kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin tekrarı gibidir.

	Frekans	Yüzde	Birikimli Yüzde
Katılmıyorum	54	15,9	15,9
Kararsızım	92	27,1	43,1
Katılıyorum	193	56,9	100,0
Toplam	339	100,0	
Yanıt Vermeyen	1		
Toplam	340		

Öğrencilere almış oldukları seçmeli derslerdeki konuların DKAB dersindeki konuların tekrarı gibi olup olmadığı sorulmuştur. Öğrencilerin %56,9'u konuların DKAB dersinin tekrarı gibi olduğunu belirtirken; %15,9'u konuların DKAB dersindeki konuların tekrarı gibi algınamayacağını belirtmiştir. Öğrencilerin %27,1'i ise kararsız kalmıştır. Verileri derslerin DKAB dersi açısından tekrar imkânı vermesi açısından olumlu yorumlamak mümkün olsa da bu durum derslerin kendilerine has amaçları gerçekleştirme noktasındaki yeterliliği açısından sorunlu görülmektedir. Görüşlerin; alınan ders, sınıf ve okul gibi değişkenler açısından farklılık göstermemiş oluşu bu kanaatin tüm dersler için geçerli olduğunu göstermektedir. Kur'an-ı Kerim dersi için bile benzer sonucun oluşması derslerin içerikleri ile birlikte sunumda da problemler olduğu kanaatini güçlendirmektedir.

Sonuç ve Öneriler

Türkiye'de okullarda din eğitim ve öğretimi çoğu zaman varlık-yokluk nokta-i nazarından tartışmalara konu edildiği için var olanın kalitesinin geliştirilmesine yönelik çalışmalar bu tartışmaların gölgesinde kalmıştır. Oysa

hâlihazırda din eğitim-öğretimi adına örgün genel eğitimde sahip olunan imkânlar din eğitimcilerine yeni bir sorumluluk yüklemektedir: Din eğitim-öğretiminin kalitesini bu imkândan yararlanan herkes için en iyi düzeye çıkarmak, henüz yararlanmayanları da yararlanma isteği duyar hale getirmek. Bu ise ancak mevcut süreçlerin işleyişini anlama, açıklama ve yararlanılabilecek yeni yöntem ve materyalleri aramakla gerçekleşebilir. Bu bağlamda çalışmamız seçmeli din, ahlak ve değerler alanı derslerinin ilk uygulandığı yıl itibariyle öğrenciler tarafından nasıl algılandığını anlama amacıyla gerçekleştirilmiştir. Çalışma sonucunda hipotezlerin doğrulanma durumu, ulaşılan sonuçlar ve derslerin iyileştirilmesine yönelik öneriler aşağıda sunulmuştur.

Din, ahlak ve değerler alanı seçmeli derslerini alan öğrencilerin ailelerinin gelir ve eğitim durumları orta düzeyde yoğunlaşmaktadır. Öğrencilerin ailelerinin gelir ve eğitim durumu ile din, ahlak ve değerler seçmeli derslerine karşı tutumları arasında istatistiksel açıdan anlamlı farklılıklar oluşmamaktadır.

Öğrenciler din, ahlak ve değerler alanı seçmeli derslerini büyük oranda kendi ilgi ve istekleri doğrultusunda seçmişlerdir. Aile yönlendirmesi yaklaşık yedide bir oranında gerçekleşirken çevre ve öğretmenlerin yönlendirmesi ve bilinçsiz tercih oranı oldukça düşüktür. Yapılan karşılaştırmalı analizler akademik başarı düzeyi yüksek okullarda öğrenim gören öğrencilerin dersleri kendi ilgisi doğrultusunda tercih etme oranının diğer okullardan daha yüksek olduğunu göstermiştir. Bu sonuçlar öğrencilerin büyük çoğunluğunun dersleri ailelerinin yönlendirmesi ile seçtiği yönündeki hipotezimizin doğrulanmadığını göstermektedir.

Seçmeli dersleri alan öğrencilerin yarısından fazlası yaz Kur'an kursuna ya hiç gitmeyen ya da düzenli devam etmeyen öğrencilerdir. Ayrıca dersleri alan öğrencilerin ancak yirmide biri ilerde ilahiyat alanı ile ilgili bir meslekte çalışmayı düşünmektedir. Bu durumun öğrencilerin bir yandan modern hayatı ve bu hayatın gerektirdiği ekonomik faaliyetleri yürütürken bunu kendi inanç ve geleneğinden kopmadan yapma arzularını ve derslerin bu bağlamda gördüğü işlevi gösterdiği kanaatindeyiz.

Bir yıllık öğrenim süresi sonucunda öğrencilerin derslerden ve ders içeriklerinden memnuniyet durumları dersi kendi ilgi ve merakı doğrultusunda tercih etme ve dersten beklentilerdeki oranlardan daha aşağıda gerçekleşmektedir. Bir sonraki yılda aynı dersleri alma isteği de aynı şekilde düşüktür. Almış olduğu seçmeli ders yerine başka bir ders almış olmayı isteme düzeyi ise oldukça yüksektir. Sonuçlar öğrencilerin bir yıllık tecrübenin ardından seçmeli derslere karşı ilgilerinin azaldığı yönündeki hipotezimizi doğrulamaktadır. Bu durum derslerin, içerik ve işleniş açısından öğrencileri yeterince tatmin etmediğini göstermektedir.

Öğrencileri dersleri almaya yönlendiren faktörler ile dersten memnuniyet düzeyleri arasında ilişki belirlenmemiştir. Öğrencinin devam ettiği okul türünün derslerden memnuniyet düzeyini etkilediği yönündeki hipotezimiz ise iki açıdan doğrulanmıştır: (i) Fen ve Anadolu lisesindeki öğrenciler ders materyallerini diğer okullara göre daha yetersiz bulmaktadır, (ii) lise öğrencileri ders içeriklerinin ilgi çekicilik ve orijinalliği konusunda ortaokul öğrencilerine göre daha negatiftirler. Bu sonuçları Kur'an-ı Kerim dersini alan her altı öğrenciden birisinin yılsonunda Kur'an okumayı bilmediği sonucu ile birleştirdiğimizde derslerin her akademik düzeyde öğrenci için daha doyurucu ve verimli işlenmesini sağlayacak hale getirilmesi için içerik, materyal, etkinlik ve eğitimci yönünden iyileştirmelere ihtiyaç olduğunu söylemek uygun olacaktır.

Dersleri tercih ederken öğrencilerin beklentileri daha çok dinin bilgi ve ahlak boyutlarına yöneliktir. Öğrencilerin büyük kısmı dinini daha iyi öğrenme beklentisi içinde dersleri seçerken, diğer yüksek bir oran ahlaki yönden gelişim beklentisidir. Daha dindar bir insan olmak beklentisi ise çok düşük oranda gerçekleşmiştir. Bir yıllık eğitim sonunda ise öğrenciler derslerin kendilerini dinin bilgi, ibadet ve ahlak boyutlarında geliştirdiği görüşüne yüksek oranda katılmaktadırlar. Derslerin kendilerinde sağladığı gelişimin onların diğer derslerine de olumlu katkı yapacağını düşünmektedirler.

Öğrencilerin büyük kısmı DKAB dersinde öğrenme imkânı bulamadığı konuları bu derste öğrenme imkânı bulduğunu belirtmiştir. Ancak bu oran lise öğrencilerinde ciddi oranda düşüş göstermektedir. Aynı zamanda öğrencilerin büyük kısmı derslerin DKAB'ın tekrarı olduğu görüşüne katılmaktadır. Sonuçlar "öğrencilerin derslerin içeriklerini - DKAB dersi ile karşılaştırdıklarında - yeterince orijinal bulmadıkları" yönündeki hipotezimizin kısmen doğrulandığını göstermektedir. Bu durum derslerin kendilerine has amaçları gerçekleştirme noktasındaki yeterliliği açısından sorunlu görülmektedir. Konu ve işlenişlerin özellikle lise öğrencileri için cazip ve tatmin edici şekilde düzenlenmesi, sunulması gerektiği anlaşılmaktadır.

Araştırma konumuza ilişkin olarak daha kapsamlı ve karşılaştırılabilir sonuçlara ulaşılması için farklı örneklemeler üzerinde benzer nicel çalışmaların yapılması yararlı olacaktır. Aynı zamanda seçmeli derslerin işleniş süreçlerinin geliştirilmesine, görsel ve işitsel materyallerin derslerde kullanılmasına; öğrenci merkezli etkinliklerle derslerin verimliliğinin artırılmasına yönelik deneysel ve nitel çalışmaların yapılması gerekli görülen bir diğer husustur. Böylelikle veli ve öğrencilerimize din eğitim-öğretimi adına önemli bir imkân sunan derslerin hakkının verilmesi mümkün olabilecektir.

Kaynakça

- 4+4+4 Eğitim Sistemi Yeni Anayasada Dini Kurumlar ve Din Öğretimi İsteğe Bağlı Din Eğitimi, Ensar Vakfı, İstanbul, 2012.
- Ağırakça, P. Gülsüm, Mekteplerde Ahlak Eğitimi ve Öğretimi (1839-1923), Çamlıca Yayınları, İstanbul, 2013.
- AİHM (Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi), *Hasan ve Eylem Zengin/Türkiye Davası Kararı*, Başvuru No: 1448/04, Strasbourg, 2007.
- Ayhan, Halis, *Türkiye’de Din Eğitimi*, Dem Yayınları, İstanbul, 2004.
- Baykara, Kevser, İçeriğin ve Eğitim Durumlarının Düzenlenmesi, Eğitimde Program Geliştirme içinde, H. Şeker (Edit), Anı Yayınları, Ankara, 2012.
- Büyüköztürk, Ş., Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı İstatistik, Araştırma Deseni, SPSS Uygulamaları ve Yorumu, Pegem Akademi, Ankara: 2005.
- Büyüköztürk, Şener; Çakmak, E.K.; Akgün, Ö.E.; Karadeniz, Ş. Ve Demirel, F., Bilimsel Araştırma Yöntemleri, 8. Baskı, Pegem Akademi, Ankara, 2011.
- Eğitim ve Öğretim Yüksek Kurulu (1990) Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Girme Zorunluluğu Olmayan Öğrenciler, Karar Tarih ve Sayısı: 09.07.1990/1. (<http://dogm.meb.gov.tr/www/egitim-ve-ogretim-yuksekkurulu-karari/icerik/13>) Adresinden 01.07.2012 tarihinde edinilmiştir.
- Gündüz, Turgay, Türkiye’de Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Öğretimi Kronolojisi, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 7 (7), 1998, s:543-557.
<http://www.meb.gov.tr/haberler/haberayrinti.asp?ID=9757>.
http://www.tuik.gov.tr/PreTablo.do?alt_id=1018.
- Kaya, Umut, Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Osmanlıda Ahlak Eğitimi, Dem Yayınları, İstanbul, 2013.
- Kaymakcan, R.; Aşlamacı, İ.; Yılmaz, M. ve Telli, A., Seçmeli Din eğitimi Dersleri İnceleme ve Değerlendirme Raporu, Değerler Eğitimi Merkezi, İstanbul, 2013.
- Ortaokul Temel Dini Bilgiler Dersi Öğretim Programı, Talim Terbiye Kurulu Başkanlığı, Ankara, 2012.
- Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Hz. Muhammed’in Hayatı Dersi Öğretim Programı, Talim Terbiye Kurulu Başkanlığı, Ankara, 2012.
- Ortaokul, İmam-Hatip Ortaokulu Kur’an-ı Kerim Dersi (5-8. Sınıflar) Öğretim Programı, Talim Terbiye Kurulu Başkanlığı, Ankara, 2012.
- Ortaöğretim Hz. Muhammed’in Hayatı Dersleri Öğretim Programı, Talim Terbiye Kurulu Başkanlığı, Ankara, 2012.
- Ortaöğretim Kur’an-ı Kerim Dersi (9-12. Sınıflar) Öğretim Programı, Talim Terbiye Kurulu Başkanlığı, Ankara, 2012.
- Ortaöğretim Temel Dini Bilgiler Dersi Öğretim Programı, Talim Terbiye Kurulu Başkanlığı, Ankara, 2012.

Resmi Gazete, (2012/28261) İlköğretim ve Eğitim Kanunu İle Bazı Kanunlarda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun (2012/6287).

Taştekin, Osman ve İnan, Mesut, Alevi Gözüyle Din kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri (Erzincan Örneği, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2013).

Zengin, Zeki Salih, Tanzimat Dönemi Osmanlı Örgün Eğitim Kurumlarında Din Eğitimi ve Öğretimi(1839-1876), Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 2004.

Zengin, Zeki Salih., II. Abdülhamit Dönemi Örgün Eğitim Kurumlarında Din Eğitimi ve Öğretimi, Çamlıca Yayınları, İstanbul, 2009.

DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ ÖĞRETMENLERİNİN ÖĞRETME STİLLERİ (DİYARBAKIR ÖRNEĞİ)

Mücahit ARPACI (*)

ÖZ

Bu araştırmada Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmenlerinin öğretim stillerine sahip olma durumlarının tespit edilmesi, çeşitli değişkenlere (cinsiyet, meslekteki kıdem ve mezun olunan lisans programı) göre değerlendirilmesi amaçlanmıştır. Araştırma, betimsel araştırma desenlerinden tarama modelinde yapılmıştır. Araştırmanın örneklemini, 2012-2013 eğitim-öğretim Diyarbakır ili Sur, Bağlar, Kayapınar ve Yenişehir ilçelerinde görev yapan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmenleri oluşturmaktadır. Araştırma verileri bilgi formu ve öğretim stilleri ölçeği formu ile toplanmıştır. Elde edilen bulgulardan, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmenlerinin öğretim sürecinde daha çok uzman ve temsilci öğretim stillerine sahip olduğu, bununla yanısıra diğer öğretim stillerine orta düzeyde sahip oldukları belirlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmeni, öğretim stilleri, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi, Din Öğretimi.*

ABSTRACT

Teaching Styles of Religion and Morals Teachers (The Sample of Diyarbakır)

In this study it is aimed to identify whether religion and morals teachers have teaching styles and evaluation of the state according to different variables (gender, tenure, undergraduate program). The survey is conducted via the use of scanning method among the other scientific researching methodology. The sample of the study consists of religion and morals teachers of Diyarbakır city center, Sur, Bağlar, Kayapınar and Yenişehir districts in 2012-13 educational year. Data collection is performed by the utilization of teaching styles form. The results of the study indicate that religion and morals teachers dominantly prefer expert and representative teaching styles and they have intermediate teaching styles.

Keywords: *Religion and morals teacher, teaching styles, Religion and morals lesson, Religious education*

* Yrd. Doç. Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Bölümü. e-mail: mucahitarpaci@hotmail.com

Giriş

Öğrencilerde öğrenme yaşantı çeşitliliğini sağlama bakımından sınıftaki en önemli kişi öğretmendir ve bir sınıfta süregelen şeylerin çoğu doğrudan veya dolaylı olarak öğretmenle ilgilidir¹. Öğretme-öğrenme sürecinde, önemli bir faktör olan öğretmenin tutum ve davranışları öğretim sürecini etkiler. Bu açıdan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmenin ders ortamındaki tutum ve davranışlarını, kullandığı öğretim yöntemlerini, öğrencilerle etkileşimlerini belirleyen öğretim stilleri, öğrencilerin dinî bilgileri öğrenmesinde en önemli faktörlerdendir. Din öğretimi açısından farklı öğrenme stillerine sahip olan öğrencilerin öğrenim hayatı boyunca farklı yöntem ve tekniklere kullanılarak öğretilmesi ve bu öğretimin sonuçlarının farklı değerlendirilmesi gerekir. Ancak Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinde öğretmenler, farklı öğrenme özellikleri olan öğrencilere aynı yöntemleri kullanarak ders işlemekte ve onları aynı yöntemlerle değerlendirmektedir. Ayrıca Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmenleri, kendi öğretim stilini de göz ardı etmektedir. Farklı öğretim stillerine sahip Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmenlerinin, kendi öğretim stillerinin farkında olması, öğrenmeyi daha etkili, kalıcı ve sürekli kılacaktır. Çünkü okul, sınıf, program, materyal vb. tüm diğer faktörler öğretmene göre şekillenmektedir.

Öğretmenin başarılı olabilmesi için bir takım yeterliklere sahip olması gerekmektedir. Bu yeterlikler Milli Eğitim Bakanlığı tarafından belirlenmiştir. Milli Eğitim Bakanlığı, YÖK ile işbirliği içerisinde öğretmen yeterliklerini belirlemiştir. Belirlenen genel yeterlikler 17 Nisan 2006 tarihinde yürürlüğe girmiş ve 2590 sayılı Tebliğler Dergisi'nde yayımlanmıştır. Genel yeterlikler altı ana yeterlik, 31 alt yeterlik ve 233 performans göstergesinden oluşmaktadır. Kişisel ve mesleki değerler- mesleki gelişim, öğrenciyi tanıma, öğrenme ve öğretme süreci, öğrenmeyi, gelişimi izleme ve değerlendirme, okul aile toplum ilişkileri, program ve içerik bilgisi öğretmenlik mesleği ana yeterlikleri olarak belirlenmiştir². Daha sonra MEB tarafından özel alan yeterlikleri belirlenmiş ve Bakanlığın 25 Temmuz 2008 tarih ve 2391 sayılı onayı ile yürürlüğe konulmuştur. Öğretimi planlama, düzenleme ve değerlendirme, din olgusu, inanç, ibadet, ahlak ve değerler, meslek öğretmenlerinin özel alan yeterlikleri olarak belirlenmiştir. Ancak bu yeterliklerin sınıf içerisinde sergilenmesi, öğretmenin sahip olduğu öğretim alışkanlık ve davranışları arasında sıkı bir bağ bulunmaktadır. Dolayısıyla öğrenme sürecindeki başarıda etkili ve isteni-

1 Akt. Sünbül, A. Murat, "Öğretmen Niteliği ve Geliştirilmesi", Eğitim Yönetimi Dergisi, 1996, S. 4, s.597-608.

2 MEB, Öğretmen Yeterlikleri: Öğretmenlik Mesleği Genel ve Özel Alan Yeterlikleri, Devlet kitapları Ankara 2008.

len öğretmen özellikleri öğretme stillerine göre değişiklik gösterebilmektedir. Örneğin temsilci öğretme stiline sahip bir öğretmen otoriter öğretme stiline baskın olduğu bir öğretmenden daha farklı öğretmen özelliklerine sahip olabilir veya aynı özellikleri farklı davranışlarla yansıtabilir. Bu bakımdan öğretme stilleri sınıf ortamında öğretmenlik mesleğinin icrasında ve öğrenme sürecinin başarılı olmasında dikkate alınması gereken bir unsurdur.

Öğretme stili kavramı, eğitim literatüründe sıkça kullanılan kavramlardan biridir. Araştırmacılar tarafından öğretme stili ile ilgili farklı tanımlamalar yapılmıştır. Fischer ve Fischer³ öğretme stilini, bir öğretmenin öğretim sürecinde benimsediği ve tutarlı olarak sergilediği öğretime yönelik davranışlar olarak tanımlamıştır. Cross⁴ öğretme stilini, her öğretmenin kendine has bilgiyi toplama, organize etme, dönüştürme ve öğretim şekli olarak tanımlar. Dunn ve Dunn⁵ öğretme stilini, öğretmenlerin öğretim programlarına, yöntemlerine, öğretim ortamlarına ve kullandıkları araç-gereçlere karşı tutumları olarak tanımlamışlardır. Conti⁶ (1985)'ye göre öğretme stili, bir öğretmenin ısrarla devam ettirdiği kendine has öğretim şeklidir. Heimlich ve Norland⁷ tarafından öğretme stili, öğretmenlerin öğretime ilişkin sahip oldukları inanç ve değerleri ile öğrenme-öğretme sürecindeki davranışlarını bütünleştirme çabası olarak tanımlanmıştır. Öğretme stilleri, öğretme-öğrenme ortamında öğretmenlerin öğrencilere bilgiyi nasıl sunduğu, öğrencilerle nasıl etkileşimde bulunduğu, öğrencileri nasıl sosyalleştirdiğine ilişkin öğretimsel davranışlarını içerir⁸ Grasha'ya⁹ göre öğretme stili, öğretmenin sınıf ortamındaki davranışlarının, performansının, inançlarının, ihtiyaçlarının ve pedagoji hakkındaki bilgilerinin özel bir görünüşüdür. Yine aynı yazara göre öğrenme stili öğretmenlerin öğrencilerle olan eğitim öğretim ve öğrenme etkileşimleri sürecinde sürekli ve tutarlı olarak gösterdikleri davranışlardır.

- 3 Fischer, Barbara Bree, Fischer, Louis, "Styles in Teaching and Learning", *Educational Leadership*, 1979, 36(4), s. 245-254.
- 4 Akt. Heimlich, Joe E.; Norland, Emmalou, "Teaching Style: Where Are We Now?". *New Directions for Adult ve Continuing Education*, Spring 2002 (93), s.17. Ebscohost veri tabanından 11/07/2013 tarihinde ulaşılmıştır.
- 5 Dunn,Rita, Dunn, Kenneth, "Learning Styles / Teaching Styles: Should They... Can They... Be Matched?" *Educational Leadership*, 1979 36 (4), s. 238.
- 6 Conti, G.J., "The Relationship Between Teaching Style and Adult Student Learning", *Adult Education Quarterly*. 1985 35(4), s.220-228.
- 7 Heimlich, Joe E vd., agm.
- 8 Üredi, Lütfi, Üredi, Işıl, Sınıf Öğretmenlerinin Tercih Ettikleri Öğretim Stillерinin Yordayıcısı Olarak Öğretmenlik Mesleğine İlişkin Alguları. *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 3(2), 2007 Aralık, s.133-144.
- 9 Grasha, A. F, *Teaching With Style*. San Bernadino: Alliance Publishers 2002.

Stil bir öğretmenin ne olduğu ise, bu durumda ne kadar öğretmen varsa o kadar da stil olmalıdır. Sistematik olarak stil, bir öğretmenin yaptıklarını ve yapmadıklarını ifade eder¹⁰.

Öğretme stili ile öğretmenin davranışlarında sergilediği eğilimler ve süreklilik arz eden eylemler ifade edilmektedir. Öğretmenin birey olarak kim olduğu değil, onun öğretirken öğrencilere nasıl davrandığı kastedilmektedir¹¹. Öğretmenin mesleki yönünü oluşturan hususlar; nasıl sorular sorduğu, ses tonunu nasıl kullandığı, öğrencilere nasıl hitap ettiği, öğrencileri nasıl değerlendirdiği, nasıl sınav yaptığı, derse nasıl başladığı, hangi araçları kullandığı, bilgiyi nasıl aktardığı, sorunları nasıl çözdüğü vb. durumlara işaret edilmektedir. Bu davranışlar ve alışkanlıklar öğretmenlerin özel yaşamını değil öğretim ortamındaki yaşamı ile ilgili ve gözlenebilir eylemlerdir. Eğer stil bir öğretmeni tanımlayan, mesleki kimliği ortaya koyan bir özellik ise, bu durumda ne kadar öğretmen varsa potansiyel olarak o kadar da stil olmalıdır. Sistematik anlamda stil, bir öğretmenin ne yaptığı ya da ne yapmadığıdır¹². Heimlich ve Norland¹³ bazı bilim adamlarının öğretme stilini, öğretme yöntemi ya da öğretme tekniği ile eş anlamlı olarak kullandığına dikkat çekmişlerdir. Bazı araştırmacılar ise bu kavramı öğretme davranışı yerine kullanmaktadır ve eğitimcilerin öğretme davranışları ile öğretme inançları arasında bir kavram olarak düşünmektedirler. Bazıları, eğitimcinin özellikle içerik değiştiğinde sürdürdüğü eğitim etkinliklerindeki kalıcı özellikler, bazıları ise veriyi düzenlemenin, toplamanın ve anlamlı bilgiye aktarmanın belirgin yolları olarak tanımlamaktadırlar.

Grasha¹⁴ öğretme stillerini öğretmenlerin sınıftaki dinamik yapılarını gösteren bir denklemin yarısı olarak görür. Sınıftaki tüm yapıyı izah edebilmek için öğretmenin hazır bulunuşluğu ve karşılaştığı öğrencinin niteliği ve doğal yapısının yani öğrenme stillerinin bilinmesi gerekir. Öğretmenin kendi öğrenme stilini bilmesi ve bunun farkında olması ona öğretme ve öğrenme ve değerlendirme süreci açısından neler kazandırabilir? Öğretmenlerin kendi öğretme biçimlerini bilmesi ve özelliklerinin farkında olması kendilerinin öğretme özellik ve durumlarını daha iyi anlamalarına neden olabilir¹⁵.

10 Grasha, A. F. *a.g.e.*, s. 1.

11 Hyman, R., Rosoff, B., "Matching Learning and Teaching Styles: The Jug and What's in It", *Theory Into Practice, Matching Teaching and Learning Styles*, 1984 23(1), 35-43. s. 36.

12 Grasha, A. F. *a.g.e.*, s. 1.

13 Heimlich, Joe E vd., agm.

14 Grasha, A. F., *Teaching with Style: a Practical Guide to Enhancing Learning by Understanding Teaching and Learning Styles*. San Bernardino, CA: Alliance Publishers 1996.

15 Bilgin, İbrahim, Bahar, Mehmet., "Sınıf Öğretmenlerinin Öğretme ve Öğrenme Stilleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 2008 28(1), 19-38.

Araştırmacıların öğretmenlerin öğretme sürecindeki davranışlarına ilişkin olarak yaptıkları gözlemler, öğretim stiline ilişkin farklı sınıflandırmaları ortaya çıkarmıştır. Bu çalışmada kullanılan Grasha¹⁶ tarafından tanımlanan öğretme stilleri öğretmen davranışlarını temel alarak oluşturduğu modelinde öğretim stillerini; uzman [expert], otoriter [formal authority], kişisel model [personal model], kolaylaştırıcı/yol gösterici [facilitator] ve temsilci [delegator] olmak üzere beş kategoriye ayırmıştır. Bu kategorilere ilişkin özellikleri de şu şekilde belirtmiştir¹⁷:

Uzman: Uzman öğretmenler, öğrencilerin ihtiyaç duydukları bilgilere ve uzmanlığa sahiptirler. Öğrencilere yeterliliklerini kabul ettirmek için meydan okuyucu davranışlar sergileyerek bir uzman statüsü sağlamaya çalışırlar. Gerçek olay, durum ve kaynaklardan yola çıkarak öğrencilere yol gösterir, rehberlik eder ve onları yönlendirir. Öğrenimi ne zaman ve nasıl destekleyeceklerine kendileri karar verirler. Bu nedenle içerik, materyaller, fiziki ortam ve öğrencilerin öğrenme özellikleri arasındaki ilişkileri gözden geçirirler. Bir uzman olarak öğrencilere ayrıntılı bilgiler vererek sık sık öğrencilerin çelişkiye düşmelerine yol açacak durumlar yaratırlar. Buradaki amaç; öğrencilerin yetkinlik seviyelerini yükseltmektir. Bilgi aktarımı ve öğrencinin derse iyi hazırlanmasını sağlamakla ilgilenirler. Ayrıca, uzman öğretmenler öğrencilerin sorularına daha önce var olan yöntemlerle cevap vermeyebilirler. Uygulamada geleneksel öğretmen merkezli sınıf süreci baskındır

Otoriter: Otoriter öğretmenler, kendi alan bilgileri sayesinde öğrencilerden daha üst bir seviyeye sahiptirler. Resmi örgütsel rollere sahip oldukları için öğrenciler arasında belli bir statüye sahiptirler. Otorite öğretmenler öğrencilere pozitif ve negatif geribildirim verirler, beklenen davranışları ve uyulması gereken kuralları açıklarlar. Belirtilen kuralların yerine getirilip getirilmediğini kontrol ederler. Ayrıca, bu stile sahip öğretmenler doğru ve kabul edilebilir standartlardan yola çıkarak öğrencilere rehberlik ederek onları yönlendirirler. Bu öğretmenler, öğrencileri yönlendirirken katı olabilirler; bu tutum öğrencileri olumsuz bir şekilde etkileyebilir. Geleneksel öğretmen merkezli sınıf süreci baskındır.

Kişisel Model: Kişisel model öğretmenler, kişisel model olarak düşünülen örnekleri izlemeyi temel alırlar. Öğrencilere nasıl düşünüp davranacak-

16 Grasha, *a.g.e.*.

17 Grasha, A. F., Teaching with Style: a Practical Guide to Enhancing Learning by Understanding Teaching and Learning Styles. San Bernardino, CA: Alliance Publishers 1996., Grasha, A.F. (), "A Matter Of Style: The Teacher As Expert, Formal Authority, Personal Model, Facilitator and Delegator, College Teaching, 1994 42(4), 12-20., Grasha, A.F., "Teaching With Style: The Integration Of Teaching and Learning Styles In The Classroom", Social Studies, 94(4), 179-187.

larına ilişkin örnek alabilecekleri bir prototip sunarlar. Öğrencilere, kendi yaklaşımlarını izlemeleri ve bunları anlamaya çalışmaları için yol gösterirler. Öğrencilere kendilerini kişisel bir model olarak göstererek, onlardan kendilerini gözlemlemesini isterler. Böylelikle öğrencileri kendi gösterdiği davranışları taklit etmeye teşvik ederler. Öğrencilerin öncelikli amaçları gözlem yapmak ve bu gözlemi takip etmektir. Bu amaçlar öğretmenlerin öğrencilerle birlikte çalışması ve onlara yol göstermesi ile gerçekleştirilebilir. Öğrenciler bu beklentileri gerçekleştirebilecek düzeyde olmadıkları zaman kendilerini yetersiz hissedebilirler. Bu nedenle, sınıf sürecinde öğretmenin rehberlik ve danışmanlık özellikleri baskındır.

Yol Gösterici: Yol gösterici öğretmenler, esnek bir şekilde öğrencilerin bireysel ihtiyaçlarını ve hedeflerini anlamaya çalışırlar. Öğretmen-öğrenci etkileşiminde kişisel doğallığı vurgularlar. Öğrencilere doğrudan sorular sorarak, seçenekler sunar ve onlara çeşitli davranış şekilleri arasında seçim yapmada kullanabilecekleri kriterleri göstererek onlara rehberlik ederek yönlendirirler. İçerik, amaç ve stratejileri öğrencilerin özelliklerine uygun hale getirmeye çalışırlar. Bu stilin en önemli görevi öğrencilerin düşünme kapasitesini geliştirerek bağımsız davranmalarını ve kendi öğrenimleri için sorumluluk almalarını sağlamaktır. Öğretmenler danışmanlık yapacağı bir projede öğrencilerle birlikte çalışarak mümkün olduğu kadar onlara rehberlik etmeye, destek vermeye ve onları cesaretlendirmeye çaba gösterirler. Öğrencilerin kaygılarını dinler ve onların kaygılanmalarına neden olan durumları anlamadan herhangi bir yargıda bulunmaktan kaçınırlar. Bu tarz öğretme stiline sahip öğretmenler öğrencilerine kendi kararlarını alma imkânını vererek sınıf içi disiplini sağlamaya, bazı öğrencilerin aşırı hareketlerini önlemeye, pozitif ve destekleyici bir üslup kullanarak öğrencilerin becerilerini geliştirmeye çalışırlar. Bu öğretmenlerin en önemli amacı; öğrencilerin bağımsız hareket edebilme, girişimde bulunabilme ve sorumluluk alabilme kapasitelerini geliştirmektir. Bu öğretme stiline işbirlikçi ve öğrenci merkezli bir sınıf süreci baskındır.

Temsilci: Temsilci öğretmenler, bir yandan öğrencilerin bağımsız bir şekilde hareket edebilmeleri, özerk bir şekilde çalışabilmeleri için onların kapasitelerini geliştirmeye çalışırken diğer yandan da onları sorumluluk almaya ve girişimde bulunmaya teşvik ederler. Öğrenciler bağımsız olarak projelerde veya özerk takımlarda çalışırlar. Öğretmenler bir araştırmacı gibi öğrencilerde var olan isteği ortaya çıkartmaya çalışırlar. Ayrıca, öğretmenler, öğrenci herhangi bir girişimde bulunurken veya herhangi bir ödev yaparken onun sorularını cevaplayan ve yaptıklarını değerlendiren kaynak kişi konumundadır. Bu süreçte öğrenciler kendilerini bağımsız öğrenenler olarak görürler, ancak öğrencilerin bağımsız çalışma için hazır olmayışları onlarda kaygıya neden

olabilir. Sınıf sürecinde öğrenci merkezli bağımsız grup ve bireysel öğrenme etkinlikleri baskındır.

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi, yapısı gereği çok fazla soyut bilgi, kavram ve ilke içerir. Bu bilgiler öğrenciler için anlamlı hale getirilmedikçe, bilgiler hatırlama düzeyinde öğrenilecek yani ezberlenecek ve muhtemelen kısa bir süre sonra da unutulacaktır. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinde öğrencilere bilgilerin ezberletildiği ve sürekli bilgi yüklendiği şikayetleri dikkate alındığında, öğrencilerin her birinin farklı öğrenme stillerine sahip olması daha da önemli hale gelmektedir. Her öğrenci farklı şekilde öğrenmekte, bazı öğrenciler, küçük grup tartışmalarıyla, bazıları kendi kendine araştırarak, bazıları ise arkadaşlarıyla birlikte bir proje üreterek bilgileri daha kolay öğrenip, daha iyi anlayabilirler. Öğretmenin de öğretme stilini öğrencilerin ilgi, ihtiyaç ve yeteneklerindeki farklılıkları belirleyip bunları göz önünde bulundurarak öğretimi gerçekleştirilmesi gerekmektedir. Yapılandırmacı öğrenme yaklaşımını temele alan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programı da bunu gerektirmektedir. Öğretmen bilgiyi aktaran değil, öğrencinin bilgiyi öğrenmesine, yapılandırmasına rehberlik eden bir rol model, öğrenci ise bilgiyi yaşantı sonucu süreç aktif katılımı yapılandıran bir rol almaya başlamıştır. Öğretmen, öğrenci merkezli bir öğretim yaklaşımını benimsemeli ve öğretimi gerçekleştirirken öğrencilerin bireysel farklılıklarını göz önünde bulundurmalıdır.

Grasha tarafından geliştirilen Öğretme Stili Modeli'ni temele alındığında; yeni öğretim programına göre; öğretmenlerin uzman/otoriter ve kişisel model/uzman/otoriter stil grupları yerine; yol gösterici/kişisel model/uzman ve temsilci/yol gösterici/uzman gruplarını tercih etmesi gerekmektedir. Çünkü uzman/otoriter ve kişisel model/uzman/otoriter stil grupları öğretmen merkezli öğretim yaklaşımlarını benimserken; yol gösterici/kişisel model/uzman ve temsilci/yol gösterici/uzman grupları ise öğrenci merkezli öğretim yaklaşımlarını benimserler.

Öğretme stili araştırmaları öğretmenlerin öğretim becerilerinin ve kişisel özelliklerinin farkında olmaları açısından büyük önem taşımaktadır. Çünkü öğretmenin öğretim esnasında nasıl öğreteceğini; öğretirken hangi yöntemleri kullanacağını, sınıfında öğrencileriyle nasıl bir etkileşim kuracağını, sınıf yönetimini nasıl organize edeceğini öğretmenin öğretme stili şekillendirir. Bu yüzden öğretme süreci içinde öğretme stili kapsamlı ve önemli bir kavramdır. Ayrıca, öğretme stili bilgisi, öğretmenlerin öğretimin mantığını daha iyi kavramalarına, çeşitli öğretim yolları içinde kendilerine en uygun olanını seçmelerine ve kendi öğretim stillerinin güçlü ve zayıf yönlerini tespit etmelerine fırsat tanır.

Öğretmenlerin çağdaş eğitim anlayışının gerektirdiği öğretim stillerine sahip olma düzeylerinin incelenmesinin, öğretim stili tercihlerini etkileyen fak-

törlerin belirlenmesinin ve öğretmen yetiştirme programlarının çağdaş eğitim anlayışının gerektirdiği nitelik ve stillere sahip öğretmenler yetiştirme açısından etkililiğinin değerlendirilmesinin bu alanda ihtiyaç duyulan çalışmalar olduğu düşünülmektedir¹⁸. Bu bağlamda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmenlerinin öğretim stili ile ilgili araştırmaların yapılması oldukça önemlidir. Literatür incelendiğinde, yurt dışında yapılan çalışmalarda öğretim stilleri ile ilgili çok sayıda araştırma olduğu ancak Türkiye’de öğretim stilleri ile ilgili araştırmaların sayısının az olduğu ve bu araştırmaların da genellikle fen bilimleri, bilgisayar, yabancı dil alanlarında¹⁹ yapıldığı görülmektedir. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmenlerinin mesleki, özel alan yeterlikleri, öz yeterlikleri ve nitelikleri ile ilgili alanda yapılmış çalışmalar incelendiğinde, öğretim stilleri ile ilgili bir bulgu ve değerlendirmeye rastlanmamıştır²⁰

18 Üredi, Lütfi, Üredi, Işıl, agm., s.143.

19 Bilgin, İbrahim, Bahar, Mehmet, Sınıf Öğretmenlerinin Öğretim ve Öğrenme Stilleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi. Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi, 28(1), 19-38., Bilgin, İ., Uzuntiryaki, E. ve Geban, Ö., “Kimya Öğretmenlerinin Öğretim Yaklaşımlarının Lise 1 ve 2. Sınıf Öğrencilerinin Kimya Dersi Başarılarına ve Tutumlarına Etkisinin İncelenmesi”, V. Ulusal Fen Bilimleri ve Matematik Eğitimi Kongresi, Ankara Eylül, 2002., Karataş, E. Bilgisayara Giriş Dersini Veren Öğretmenlerin Öğretim Stilleri ile Dersi Alan Öğrencilerin Öğrenme Stillерinin Eşleştirilmesinin Öğrenci Başarısı Üzerindeki Etkisi. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: 2004, Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü., Üredi, L. ve Üredi, İ., “Sınıf Öğretmenlerinin Tercih Ettikleri Öğretim Stillерinin Yordayıcısı Olarak Öğretmenlik Mesleğine İlişkin Algıları”, Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, 3(2), 2007 Aralık, s. 133-144., Uzuntiryaki, E., Bilgin, İ. ve Geban, Ö., The Effect of Learning Styles on High School Students’ achievement and Attitudes in Chemistry. Paper was be presented an annual meeting of National Association Research in Science Teaching, Philadelphia March, 2003, Pennsylvania. Maden, S. “Türkçe Öğretmenlerinin Öğretim Stilleri” Uluslararası Türkçe Edebiyat *Kültür Eğitim Dergisi Sayı: 1/1 2012 s. 178-200.*

20 Akyürek, Süleyman. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Öğretim-Öğrenme Sürecine İlişkin Yeterlikleri, *Türkiye’de Okullarda Din Öğretimi* içinde, DEM Yayınları; İstanbul 2011, s. 491-522., Arpacı, Mücahit, İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Yeterlikleri (İzmir İli Örneğinde Bir Alan Araştırması). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi 2004., Asri, Safnaz, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Mesleki Yeterlikleri (Göller Bölgesi Örneği). Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi 2005., Aşıkoğlu, N. Yaşar, “Din Öğretiminde Öğretmenin Rolü ve Din Dersi Öğretmeni Yeterlilikleri (Türkiye Örneği)”. C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi. Cilt: XV, Sayı: 1, 5-13., Doğan, Recai ve Altaş, Nurullah, “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenleri Yeterlik Ölçeği Üzerine bir Ön Araştırma”. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2002 C. XLIII, S.1, 109-122., Doğan, Recai ve Altaş, Nurullah, “İlköğretim DKAB Öğretmenlerinin Yeterlik Düzeylerini Etkileyen Faktörler (Ankara Örneği)”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. XLIV, S.2, 173-186., Işıkdogan, Davut, İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümü Mezunu Öğretmenlerin Yeterlikleri. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2006., Koç,

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmeni yetiştiren lisans programı ders içerikleri değerlendirildiğinde, öğretmen adaylarının öğretim stillerinin belirlenmesi veya geliştirilmesine yönelik bir açıklama ve uygulama önerisi de görülmemektedir. Bu açıdan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretim stillerinin ne durumda olduğu, bu tür bir özelliğin var olduğu ve öğretim başarısı ve kalitesi üzerinde etkili olduğunun ortaya konması yapılacak araştırma ve program düzenlemeleri için önemli katkılar sağlayabilir. Bu gerekçelerden hareketle araştırmada Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmenlerinin öğretim stilleri tespit edilmeye çalışılmıştır.

Araştırmanın Amacı ve Önemi

Araştırmanın genel amacı, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmenlerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersindeki öğretim stillerini incelemektir. Araştırmanın genel amacı doğrultusunda;

- ✓ Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmenlerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinde tercih ettikleri öğretim stilleri nasıldır?
- ✓ Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmenlerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinde tercih ettikleri öğretim stillerinin,
 - cinsiyete,
 - kıdeme,
 - mezun oldukları programa göre dağılımları nasıldır?

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmenlerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinde kendi öğretim stilleri ile ilgili görüşleri nelerdir? sorularına cevap aranmıştır.

Yapılandırmacı öğrenme anlayışına göre hazırlanan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi programı, öğretmenin ve öğrencinin üstlendiği rolleri önceki programlara nazaran değiştirmektedir. Yeni programa göre öğretmen bilgiyi aktaran değil, öğrencinin bilgiyi öğrenmesine, yapılandırmasına rehberlik eden bir rol, öğrenci ise bilgiyi yaşantı sonucu sürece aktif katılımı yapılandıran bir rol almaya başlamıştır. Bu yönüyle öğretim stili araştırmaları öğretmenlerin

Ahmet, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Öğretim-Öğrenme Sürecine İlişkin Yeterlikleri. Türkiye’de Okullarda Din Öğretimi içinde, DEM Yayınları; İstanbul 2011 523-552. Şimşek, Eyüp, İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Yeterlikleri: Erzurum Örneği. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: Yayınlanmamış Doktora Tezi 2006.,Yazıcı, Işıl, İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenleri Yeterlikleri: İstanbul İli Örneği Üzerinde Bir Alan Araştırması. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2004. Zengin, Mahmut “Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Eğitim Öğretim Yeterlik Algıları” Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt:XV, Sayı: 27 (2013/1)

kendilerini değerlendirmelerini sağlayarak, öğretimin mantığını daha iyi kavramalarına, çeşitli öğretim yolları içinde kendilerine en uygun olanını seçmelerine ve kendi öğretim stillerinin güçlü ve zayıf yönlerini tespit etmelerine fırsat tanır. Öğretmenlerin öğretme stillerinin araştırılması öğretim becerilerinin ve kişisel özelliklerinin farkında olmaları açısından büyük önem taşımaktadır. Bu sayede öğretim stili üzerinde çalışarak öğretmenlerin ve onların eğitim verdiği öğrencilerin yararına olacak adımlar atılabilir.

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmenlerinin öğretim stili konusunda yapılan bu çalışmaların öğretmenlerin öğretimlerinin niteliklerini artırma yolunda yeni açılımlar sağlayacağı ve araştırma sonuçlarının, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmenlerinin çalışmalarına katkıda bulunacağı düşünülmektedir.

Araştırmanın Modeli ve Yöntem

Araştırma genel tarama modelinde yapılandırılmıştır. Bu araştırma betimsel nitelikli bir çalışma olup, araştırmada tarama modeli kullanılmıştır. Tarama modeli, var olan bir durumu olduğu şekliyle betimlemeyi amaçlar²¹. Tarama modelinin tercih edilme nedenlerinden biri olarak birçok bireyden oluşan bir örneklemden bilgi edinilmesi gösterilebilir²². Bu çalışma, ilişkisel tarama modeline²³ uygundur. Bu tür modellerde ihtiyaç duyulan veriler, hedef kitle olarak tanımlanan çalışma evrenindeki birey ya da objelerden çeşitli araçlar kullanılarak toplanır. Soruna ilişkin mevcut durum herhangi bir müdahale olmaksızın betimlenmeye çalışılır²⁴. Çalışmamızda ayrıca öğretmenlerin öğrenme stillerinin belirlenmesinde öğretmenlerle yarı yapılandırılmış form kullanılarak derinlemesine görüşme yapılmıştır.

Çalışma Örnekleme ve Sınırlılıkları

Araştırma evrenini, Diyarbakır ili Sur, Bağlar, Kayapınar ve Yenişehir ilçelerinde görev yapan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmenleri oluşturmaktadır. Araştırmanın evrenini temsil edebilecek özelliğe sahip örneklem ise 2012-2013 eğitim-öğretim döneminde Diyarbakır ili Sur, Bağlar, Kayapınar ve Yenişehir ilçelerinde görev yapan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmenleri arasından rastgele seçilmiştir. Örnekleme seçilen Din Kültürü ve

21 Karasar, Niyazi, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, Ankara: Nobel Yayınları (19 Baskı) 2009, s. 77

22 Büyüköztürk, Şener ve Diğerleri, *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, Ankara: Pegem Yayınları (11. Baskı) 2012, s. 177

23 Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, s. 79-81.

24 Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, s. 79-81.

Ahlak Bilgisi dersi öğretilerinin belirlenen değişkenlere göre özellikleri aşağıda verilmiştir. Araştırmada ele alınan öğretmenlerin öğretim stili tercihleri, Grasha'nın²⁵ öğretim stili modeline dayanan uzman, otoriter, kişisel model, yol gösterici ve temsilci öğretim stilleri ve uzman/otoriter, kişisel model/uzman/otoriter, yol gösterici/kişisel model/uzman ve temsilci/yol gösterici/uzman öğretim stili gruplarıyla sınırlıdır. Araştırma, Diyarbakır ili Sur, Yenişehir, Kayapınar ve Bağlar ilçelerinde görev yapan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmenleri ile sınırlıdır. Araştırma, 2012-2013 eğitim-öğretim yılı ve veri toplama araçlarıyla elde edilen bilgilerle sınırlıdır.

Tablo 1: Araştırma örneğine ait özellikler

Değişkenler		N	%
Cinsiyet	Erkek	120	60,9
	Kadın	77	39,1
Kıdem	1-10 Yıl Arası	146	74,1
	11-20 Yıl Arası	21	10,7
	21 Yıl ve Üzeri	30	15,2
Mezun Olunan Bölüm	İlahiyat (Formasyonlu)	140	71,1
	İlahiyat DKAB Öğretmenliği	25	12,7
	Eğitim Fakültesi DKAB Öğretmenliği	32	16,2
Toplam		197	100

Tablo 1'deki verilere göre, öğretmenlerin % 39,1 Kadın, % 60,9'u Erkek öğretmenlerden oluşmaktadır. Öğretmenlerin çalıştıkları mesleki kıdemleri incelendiğinde, katılımcıların % 74,1'i 1-10 yıl arası kıdeme sahip öğretmenlerden oluşmaktadır. Öğretmenlerin ağırlıklı olarak da (% 71,1) İlahiyat (Formasyonlu) programından mezun oldukları görülmektedir.

Verilerin Toplanması ve Değerlendirilmesi

Çalışma örneğindeki öğretmenlerle ilgili bilgileri toplamak amacıyla bilgi formu kullanılmıştır. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmenlerinin öğretim stillerini belirlemek amacıyla, kullanılan ölçme araçlarından öğretim stilleri ölçeği; uzman, otoriter, kişisel model, yol gösterici ve temsilci alt boyutları olan ve her boyuta ait 8 cümle olmak üzere yedili likert tipi toplam 40

25 Grasha, Anthony F, *a.g.e.*

26 Grasha, Anthony F, A matter of style: The teacher as expert, formal authority, personnel model, facilitator and delegator. *College Teaching*, 1994, 42(4), s. 12-20.

cümleden oluşmaktadır. Anketin orijinali Grasha²⁶ tarafından geliştirilmiş ve Bilgin, Uzuntiryaki ve Geban²⁷ tarafından Türkçe'ye çevrilerek adapte edilmiş ve Ankara'da bulunan farklı liselerden değişik branşlardaki 137 öğretmene uygulanarak Cronbach-alpha güvenirlik katsayısı 0,89 olarak bulunmuştur. Ankette bulunan her bir boyut için birer örnek verilmiştir. Ankette bulunan her bir öğretilme stili boyutu için bir örnek cümle verilmiştir.

Uzman: İlkeler, kavramlar ve gerçekler öğrencilerin kazanması, elde etmesi gerekenden önemli şeyler olarak görülür.

Otoriter: Sınıftaki öğrenciler için yüksek hedefler belirlenir.

Kişisel model: Söylediğim ve kullandığım modeller, öğrencilerin o konudaki problemler hakkında düşünmeleri için uygun yöntemlerdir.

Yol gösterici: Öğrencilerin kritik düşünme yeteneklerini geliştirmelerine yardımcı olması amacıyla küçük grup tartışmalarına ve bireysel ve grupla uygulamalı çalışmalara yer verilir.

Temsilci: Öğrenciler bireysel olarak kazandıkları öğrenim deneyimlerinin bir veya daha fazlasının planını yapar (Bilgin ve Bahar, 2008).

Öğretme stillerinin alt boyutlarını gruplandırmak için değerlendirme ölçütü olarak öğretim stilleri ölçeğinden alınan puanların aritmetik ortalamasının aşağıda belirtilen sınırları esas alınmıştır²⁸.

	Düşük	Orta	Yüksek
Uzman	[1.0-3.2]	[3.3-4.8]	[4.7-7.0]
Otoriter	[1.0-4.0]	[4.1-5.4]	[5.5-7.0]
Kişisel Model	[1.0-4.3]	[4.4-5.7]	[5.8-7.0]
Yol Gösterici	[1.0-3.7]	[3.8-5.3]	[5.4-7.0]
Temsilci	[1.0-2.6]	[2.7-4.2]	[4.3-7.0]

Öğretme stilleri ölçeği, öğretmenlere araştırmacı tarafından elden ulaştırılmış ve geri toplanmıştır. Veri toplama aracından elde edilen veriler, SPSS 15 paket programı aracılığıyla ortalama, t-testi ve Anova testi kullanılarak analiz edilmiştir.

27 Bilgin, İbrahim, vd. *Kimya öğretmenlerinin öğretim yaklaşımlarının lise 1 ve 2. sınıf öğrencilerinin kimya dersi başarılarına ve tutumlarına etkisinin incelenmesi*. V. Ulusal Fen Bilimleri ve Matematik Eğitimi Kongresi, Ankara 2002.

28 Grasha, Anthony, agm., s. 16.

Bulgular ve Yorumlar

Bu bölümde; araştırma sorularının cevaplarına ait bulgulara yer verilmiştir. Elde edilen bulgular araştırmanın alt problemlerine göre sıralanmıştır.

Tablo 2: Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmenlerinin öğretim stilleri (N=197)

ÖĞRETME STİLLERİ					
Ortalama	Kişisel Model	Uzman	Otoriter	Yol Gösterici	Temsilci
X	5,78	5,42	5,34	5,20	4,77
Derece	Orta	Yüksek	Orta	Orta	Yüksek

Tablo 2’de görüldüğü gibi Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmenlerinin öğretim stilleri anketi değerlendirme sonuçlarına göre uzman/temsilci alt boyutlarının ortalamaları yüksek, öğretim stili (kişisel model/otoriter/yol gösterici) alt boyutları orta düzeyde çıkmıştır. Uzman/temsilci alt boyutlarının yüksek olması: öğrencilerin ihtiyaç duydukları bilgilere ve uzmanlığa sahip, öğrencilere yeterliliklerini kabul ettirmek için meydan okuyucu davranışlar sergileyen, gerçek olay, durum ve kaynaklardan yola çıkarak öğrencilere yol gösteren, rehberlik ederek ve onları yönlendiren, öğrenimi ne zaman ve nasıl destekleyeceklerine kendileri karar veren, içerik, materyaller, fiziki ortam ve öğrencilerin öğrenme özellikleri arasındaki ilişkileri gözden geçiren, öğrencilere ayrıntılı bilgiler vererek sık sık öğrencilerin çelişkiye düşmelerine yol açacak durumlar oluşturan, geleneksel öğretmen merkezli sınıf süreci tercih eden, öğrencilerin bağımsız bir şekilde hareket edebilmeleri, özerk bir şekilde çalışabilmeleri için onların kapasitelerini geliştirmeye çalışırken diğer yandan da onları sorumluluk almaya ve girişimde bulunmaya teşvik eden, öğretmen özelliklerinin ön plana çıktığını göstermektedir. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmenlerinin öğretim stilleri ile ilgili bulgular incelendiğinde, öğretmenlerin sırasıyla, uzman, temsilci, kişisel model, otoriter ve yol gösterici öğretim stiline sahip olduğu görülmüştür. Bulgulara göre Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmenlerinin öğretim sürecinde daha çok uzman ve temsilci öğretim stillerine sahip olduğu söylenebilir. Yol gösterici öğretim stiline düşük oranda olması, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmenlerinin pozitif ve destekleyici bir üslupla öğrencilerin becerilerini geliştirmeye çalışmada, öğrencilerin bağımsız hareket edebilme, girişimde bulunabilme ve sorumluluk alabilme kapasitelerini geliştirmede, işbirlikçi ve öğrenci merkezli bir sınıf oluşturmada daha yetersiz kaldıklarını ortaya koymaktadır.

Tablo 3: Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmenlerinin öğretim stillerinin cinsiyete değişkenine göre analizi

Öğretim Stilleri	Cinsiyet	N	Mean	Ss	t	p
Uzman	Erkek	120	5,46	,65	1,275	,204
	Bayan	77	5,34	,64		
Otoriter	Erkek	120	5,38	,68	,981	,328
	Bayan	77	5,27	,75		
Kişisel Model	Erkek	120	5,82	,56	1,207	,229
	Bayan	77	5,72	,59		
Yol Gösterici	Erkek	120	5,25	,69	1,365	,174
	Bayan	77	5,12	,68		
Temsilci	Erkek	120	5,00	,86	4,460	,000
	Bayan	77	4,42	,90		

p < 0,05

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmenlerinin öğretim stillerinin cinsiyete göre değerlendirilmesi için yapılan bağımsız örneklem t testi sonuçlarına göre; sadece temsilci öğretim stilinde öğretmenlerin cinsiyetlerinin anlamlı bir fark oluşturduğu tespit edilmiştir (t; 4,640-p<0,05).

Bulgulara göre erkek öğretmenler, kadın Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmenlerine göre daha temsilci bir öğretim anlayışına ve alışkanlığına sahiptir.

Tablo 4: Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmenlerinin öğretim stillerinin mesleki kıdeme değişkenine göre analizi

Öğretim Stilleri	Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	sd	Kareler Ortalaması	F	p
Uzman	Gruplar arası	,091	2	,045	,106	,900
	Gruplar içi	83,408	194	,430		
	Toplam	83,499	196			
Otoriter	Gruplar arası	3,508	2	1,754	3,505	,032
	Gruplar içi	97,080	194	,500		
	Toplam	100,588	196			
Kişisel Model	Gruplar arası	,385	2	,193	,570	,566
	Gruplar içi	65,588	194	,338		
	Toplam	65,973	196			
Yol Gösterici	Gruplar arası	1,152	2	,576	1,194	,305
	Gruplar içi	93,562	194	,482		
	Toplam	94,714	196			
Temsilci	Gruplar arası	2,623	2	1,311	1,543	,216
	Gruplar içi	164,883	194	,850		
	Toplam	167,506	196			

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmenlerinin öğretme stillerinin mesleki kıdeme göre değerlendirilmesi için yapılan One Way Anova testi sonuçlarına göre; öğretmenlerin sadece otoriter öğretme stillerinin meslekteki kıdeme göre anlamlı bir fark oluşturduğu tespit edilmiştir ($F_{(196)}: 3,505$ - $p<0,05$). Bulgular, mesleki kıdemin öğretme alışkanlıkları üzerinde büyük bir etkiye sahip olmadığını göstermektedir. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmenlerinin *Otoriter* öğretme stillerinin meslekteki kıdeme göre anlamlı fark oluşturduğu görülmüş, bunun üzerine hangi gruplar arasında farkın belirgin olduğu Post- Hoc analizi ile tespit edilmiştir. Analiz sonucunda, 1-10 yıl kıdeme sahip öğretmenler ile 11-20 yıl kıdeme sahip öğretmenlerin Otoriter öğretme stilleri arasında anlamlı fark olduğu belirlenmiştir. Buradan hareketle, 1-10 yıl arası kıdeme sahip öğretmenlerin otoriter öğrenme stitilini benimsedikleri tespit edilmiştir. Öğretmenleri kıdem arttıkça otoriter öğretme stilini daha az kullandıkları tespit edilmiştir.

Tablo 5: Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmenlerinin mezun olunan bölüme (mezuniyet) göre öğretme stilleri

Öğretme Stilleri	Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	sd	Kareler Ortalaması	F	p
Uzman	Gruplar arası	1,313	2	,657	1,550	,215
	Gruplar içi	82,186	194	,424		
	Toplam	83,499	196			
Otoriter	Gruplar arası	,121	2	,061	,117	,890
	Gruplar içi	100,467	194	,518		
	Toplam	100,588	196			
Kişisel Model	Gruplar arası	,323	2	,162	,478	,621
	Gruplar içi	65,650	194	,338		
	Toplam	65,973	196			
Yol Gösterici	Gruplar arası	1,358	2	,679	1,411	,246
	Gruplar içi	93,356	194	,481		
	Toplam	94,714	196			
Temsilci	Gruplar arası	,142	2	,071	,082	,921
	Gruplar içi	167,364	194	,863		
	Toplam	167,506	196			

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmenlerinin öğretme stillerinin mezun olunan bölüm/programa göre değerlendirilmesi için yapılan One Way Anova testi sonuçlarına göre; öğretmenlerin öğretme stillerinin mezuniyete göre anlamlı bir farklılaşma olmadığı tespit edilmiştir.

Tartışma ve Sonuç

Bu bölümde Öğretme Stili Ölçeği ve görüşme verilerinden elde edilen bulgular tartışılıp yorumlanmıştır.

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmenlerinin sahip oldukları öğretim stillerinin çeşitli değişkenlere (cinsiyet, mesleki kıdem ve mezun olunan lisans programı) göre belirlenmesini ve kendi görüşlerine göre değerlendirilmesini amaçlayan bu çalışmada Öğretme Stili Ölçeği alt boyutlarından aldıkları puan ortalamaları Grasha'nın belirlediği değer aralıklarına göre Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmenlerinin öğretim sürecinde daha çok uzman ve temsilci öğretim stili alt boyutlarında puan ortalamalarının yüksek olduğu tespit edilmiştir. Bununla birlikte yol gösterici öğretim stili alt boyutunda puan ortalamasının düşük olduğu tespit edilmiştir. Bu öğretim stillerine ait puan ortalamalarının yüksek çıkması; öğrencilerin kendi kendilerine yetebilmeleri için seviyeleriyle ilgilenerken onların kendilerini bağımsız hissetmelerine yardım eden, öğretmen- öğrenci etkileşimi üzerinde duran ve öğrencilere konularda yol gösteren ve rehberlik yapan, öğrencilerin ihtiyacı olan bilgi ve deneyimleri taşıyan, öğrencilere ayrıntılı bilgiler veren ve öğrencilerin bilgilerini geliştirmek için onları özendirilen öğretmen özelliklerinin ön plana çıktığını göstermektedir.

Araştırmada öğretmenlerin öğretim stillerine yönelik ulaşılan sonuçlar, literatürde yapılmış bazı çalışmaların sonuçları ile benzerlik göstermektedir. Grasha'nın ve aynı zamanda Karataş²⁹'ın yaptığı iki farklı çalışmada öğretmenlerin baskın öğretim stilleri göz önünde bulundurulduğunda, Uzman öğretim stiline daha fazla sahip oldukları tespit edilmiştir. Bilgin ve Bahar³⁰ tarafından yapılan benzer bir çalışmada sınıf öğretmenlerinin öğretim ve öğrenme stilleri belirlenerek öğrenme ve öğretim stilleri arasındaki ilişkiler incelenmiş; sınıf öğretmenlerinin uzman ve temsilci öğretim stillerini otoriter ve kişisel model öğretim stillerinden daha baskın olarak kullandıkları tespit edilmiştir. Üredi³¹ tarafından ilköğretim okullarında çeşitli branşlarda görev yapan öğretmenlerin katıldığı bir çalışmada öğretmenlerin en fazla yol gösterici/kişisel, model/uzman öğretim stili grubunu tercih ettikleri tespit edilmiştir. Üredi'nin araştırma bulgularından farklı olarak bu çalışmanın sonucunda öğretmenlerin en fazla tercih ettikleri öğretim stili grubunun

29 Karataş, Erinç, Bilgisayara Giriş Dersini Veren Öğretmenlerin Öğretim Stilleri İle Dersi Alan Öğrencilerin Öğrenme Stillерinin Eşleştirilmesinin Öğrenci Başarısı Üzerindeki Etkisi, Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara 2004.

30 Bilgin, İbrahim, Bahar, Mehmet, agm., s. 19-38.

31 Üredi, Lütfi, Üredi, Işıl, agm., s.133-144.

temsilci/yol gösterici/uzman olduğu tespit edilmiştir. Bu araştırmaların ortak yönü olarak ise öğretmenlerin öğrenci merkezli öğretim stili gruplarını baskın olarak tercih ettikleri söylenebilir. Buradan hareketle Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmenlerinin öğrencilerin yeteneklerini geliştirmek için öğrencilere bilgiyi açık ve örtük bir şekilde veren, izleyici ve rehber olarak öğrencileri bilgiye ve olaylara yönlendiren, öğrencinin ihtiyacını karşılayan ve arayış içinde olan deneyim ve bilgi sahibi oldukları söylenebilir. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmenlerinin bu durumu onların aldıkları eğitim ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi programında yer alana eğitsel temel olan yapılandırmacı öğrenme anlayışına uygun olacak şekilde öğretim yaptıkları şeklinde de izah edilebilir.

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmenlerinin cinsiyetlerine göre öğretim stillerinin değerlendirilmesi sonucunda; sadece Temsilci öğretim stiline öğretmenlerin erkek veya kadın olmalarının anlamlı bir fark oluşturduğu tespit edilmiştir. Ayrıca, erkek öğretmenler kadın Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmenlerine göre daha temsilci öğretim anlayışına ve alışkanlığına sahiptir.

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmenlerinin öğretim stillerinden sadece Otoriter öğretim stillerinin meslekteki kıdeme göre anlamlı bir fark oluşturduğu tespit edilmiştir. Öğretim stillerinin mezun olunan bölüm/programa göre değerlendirilmesi sonucunda anlamlı fark ortaya çıkmamıştır.

Araştırma sonuçlarından hareketle, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmenlerine lisans öğrenimleri sırasında öğretim stillerini keşfetmelerini ve geliştirmelerini sağlayacak bir eğitim verilmesi, aynı şekilde görev yapan öğretmenlere de öğretim stili ile ilgili hizmet içi eğitimler düzenlenip; öğretmenlerin öğretim mantığını daha iyi kavramaları, çeşitli öğretim yolları içinde kendilerine en uygun öğretim stilini/stillerini seçmeleri ve kendi öğretim stillerinin güçlü ve zayıf yönlerini tespit etmeleri sağlanarak öğretim stilleri konusunda bilgilerini geliştirilebilir.

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmenlerinin öğretim stili tercihleri ile mesleki doyumları, düşünme stilleri, kişilikleri, mesleki yeterlilikleri, mesleki kaygıları, benlik algıları ve öğrenme stili tercihleri arasındaki ilişkileri inceleyen araştırmalar yapılabilir. Öğretim Stili Ölçeği'nin daha büyük bir örneklem üzerinde uygulanması öğretim stillerinin çeşitli değişkenler açısından daha rahat incelenmesine imkân vereceği düşünülmektedir. Ayrıca öğrencilerin gözüyle Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmenlerinin öğretim stillerini belirleyen araştırmalar yapılabilir.

Kaynakça

Akyürek, Süleyman, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Öğretme-Öğrenme Sürecine İlişkin Yeterlikleri”, *Türkiye’de Okullarda Din Öğretimi* içinde, DEM Yayınları; İstanbul 2011, s. 491-522.

Arpacı, Mücahit, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Yeterlikleri (İzmir İli Örneğinde Bir Alan Araştırması)*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi 2004.

Asri, Safinaz, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Mesleki Yeterlikleri (Göller Bölgesi Örneği)*, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi 2005.

Aşıkoğlu, N. Yaşar, “Din Öğretiminde Öğretmenin Rolü ve Din Dersi Öğretmeni Yeterlilikleri (Türkiye Örneği)”. C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi. Cilt: XV, Sayı: 1, 5-13.

Bilgin, İbrahim, Uzuntiryaki, Esen, Geban, Ömer “Kimya Öğretmenlerinin Öğretim Yaklaşımlarının Lise 1 ve 2. Sınıf Öğrencilerinin Kimya Dersi Başarılarına ve Tutumlarına Etkisinin İncelenmesi”, V. Ulusal Fen Bilimleri ve Matematik Eğitimi Kongresi, Ankara Eylül, 2002.

Bilgin, İbrahim, Bahar, Mehmet., “Sınıf Öğretmenlerinin Öğretme ve Öğrenme Stilleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”. *Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 2008 28(1), 19-38.

Bilgin, İbrahim, vd. *Kimya öğretmenlerinin öğretim yaklaşımlarının lise 1 ve 2. sınıf öğrencilerinin kimya dersi başarılarına ve tutumlarına etkisinin incelenmesi*. V. Ulusal Fen Bilimleri ve Matematik Eğitimi Kongresi, Ankara 2002.

Büyüköztürk, Şener ve Diğerleri, *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, Ankara: Pegem Yayınları (11. Baskı) 2012, s. 177

Conti, G.J., “The Relationship Between Teaching Style and Adult Student Learning”, *Adult Education Quarterly*. 1985 35(4), s.220-228.

Doğan, Recai ve Altaş, Nurullah , “İlköğretim DKAB Öğretmenlerinin Yeterlik Düzeylerini Etkileyen Faktörler (Ankara Örneği)”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. XLIV, S.2, 173-186.

Doğan, Recai ve Altaş, Nurullah, “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenleri Yeterlik Ölçeği Üzerine bir Ön Araştırma”. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2002 C. XLIII, S.1, 109-122.

Dunn, Rita, Dunn, Kenneth, “Learning Styles / Teaching Styles: Should They... Can They... Be Matched?” *Educational Leadership*, 1979 36 (4), s. 238.

Fischer, Barbara Bree, Fischer, Louis, “Styles in Teaching and Learning”, *Educational Leadership*, 1979, 36(4), s. 245-254.

Grasha, A. Franklin, *Teaching With Style*, Alliance Publishers . San Bernadino 2002.

_____, “A Matter Of Style: The Teacher As Expert, Formal Authority, Personal Model, Facilitator and Delegator, *College Teaching*, 1994 42(4), 12-20.,

_____, Teaching with Style: a Practical Guide to Enhancing Learning by Understanding Teaching and Learning Styles, Alliance Publishers: San Bernardino 1996.

_____, "Teaching With Style: The Integration Of Teaching and Learning Styles In The Classroom", *Social Studies*, 94(4), 179-187.

Heimlich, Joe E.; Norland, Emmalou, "Teaching Style: Where Are We Now?". *New Directions for Adult ve Continuing Education*, Spring 2002 (93), s.17. Ebscohost veri tabanından 11/07/2013 tarihinde ulaşılmıştır.

Hyman, R., Rosoff, B., "Matching Learning and Teaching Styles: The Jug and What's in It", *Theory Into Practice, Matching Teaching and Learning Styles*, 1984 23(1), 35-43. s. 36.

Işıkdoğan, Davut, İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümü Mezunu Öğretmenlerin Yeterlikleri. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2006.

Karataş, Erinç, Bilgisayara Giriş Dersini Veren Öğretmenlerin Öğretme Stilleri ile Dersi Alan Öğrencilerin Öğrenme Stillерinin Eşleştirilmesinin Öğrenci Başarısı Üzerindeki Etkisi. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: 2004, Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü.

_____, Bilgisayara Giriş Dersini Veren Öğretmenlerin Öğretme Stilleri İle Dersi Alan Öğrencilerin Öğrenme Stillерinin Eşleştirilmesinin Öğrenci Başarısı Üzerindeki Etkisi, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü; Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2004.

Koç, Ahmet, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Öğretme-Öğrenme Sürecine İlişkin Yeterlikleri. Türkiye'de Okullarda Din Öğretimi içinde, DEM Yayınları; İstanbul 2011 523-552.

Maden, Sedat, "Türkçe Öğretmenlerinin Öğretme Stilleri" *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi Sayı: 1/1 2012 s. 178-200.*

MEB, Öğretmen Yeterlikleri: Öğretmenlik Mesleği Genel ve Özel Alan Yeterlikleri, Devlet kitapları Ankara 2008.

Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, Ankara: Nobel Yayınları (19 Baskı) 2009, s. 77

Sünbül, A. Murat, "Öğretmen Niteliği ve Geliştirilmesi", *Eğitim Yönetimi Dergisi*, 1996,S. 4, s.597-608.

Şimşek, Eyüp, İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Yeterlikleri: Erzurum Örneği. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: Yayınlanmamış Doktora Tezi 2006.

Üredi, Lütfi, Üredi, Işıl, Sınıf Öğretmenlerinin Tercih Ettikleri Öğretim Stillерinin Yordayıcısı Olarak Öğretmenlik Mesleğine İlişkin Algıları. *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 3(2), 2007 Aralık, s.133-144.

Yazıcı, Işıl, İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenleri Yeterlikleri: İstanbul İli Örneği Üzerinde Bir Alan Araştırması. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2004.

Zengin, Mahmut “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Eğitim Öğretim Yeterlik Algıları” Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt:XV, Sayı: 27 (2013/1).

GENÇLİK DÖNEMİNDE GÖRÜLEN AHLAKİ SORUNLAR KARŞISINDA DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ DERSİNİN YERİ

İbrahim TURAN (*)

ÖZ

Günümüzde teknolojik gelişmeler bireyin yaşamını her bakımından kolaylaştırırken, bazı tehlikeleri de beraberinde getirmektedir. Enformasyon devriminin bir sonucu olarak bireyler artık dünyanın farklı yerlerinde meydana gelen olaylardan çok hızla haberdar olmakla birlikte aynı zamanda kolayca etkilenebilmektedirler. Bu etki, ekonomik ve sosyal alanda olduğu kadar dini ve ahlaki alanda da kendini göstermektedir.

Her bakımdan hızlı bir değişim sürecini yaşayan dünyamızda ahlaki değer problemi günümüz toplumlarının en önemli sorunlarından birisi haline gelmiştir. Özellikle gençler arasında görülen cinsellik, şiddet ve cinayet, alkol ve uyuşturucu bağımlılığı gibi sorunlara ek olarak bu dönemde yaşanan ruhsal bunalımlar ve intihar, artık sadece bireysel nitelikli küçük sorunlar değildir. Başlangıçta bireysel bir durum olarak görülen bu sorunlar belirli bir süre sonra bireysel olmaktan çıkıp toplumsal hatta küresel ölçekte problemlere dönüşmektedir.

Bu çalışmada, gençlik döneminde görülen bazı ahlaki sorunlara değinilmekte ve bu sorunlar karşısında spesifik olarak, Türkiye'de Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi çerçevesinde eğitim ve din eğitiminin rolü tartışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ahlak eğitimi, din eğitimi, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi, gençlik dönemi, ahlaki sorunlar.

ABSTRACT

Moral Problems of Youth and the Place of Religion Culture and Moral Knowledge

While technological developments make easier every aspect of lives of people today, they have also brought some important risks for them. As a result of the revolution of information, all people might have knowledge about the events

* Yrd. Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi. e-mail: i.turan@omu.edu.tr

happened in the various parts of the world and have been effected by them easily. This effect shows itself in religious and moral sphere as well as socio-economic area of people.

One of the most important problems of our modern society in the world which has changed in every aspect is the question of moral values. Especially young people have many moral problems such as sexuality, violence and crime, alcohol and drugs use and some psychological problems including suicide. These problems are not only individualistic moral problems but also social moral problems. While these moral problems seem to be individualistic in the beginning, but after a certain time, they might be social, even global moral problems.

This paper deals with some moral problems seen during the youth and discusses the role of education and religion especially in the frame of Religion Culture and Moral Knowledge Course.

Keywords: *Moral education, religious education, Religion Culture and Moral Knowledge, youth period, moral problems.*

Giriş

Günümüzde dünyada yaşanan bilimsel ve teknolojik gelişmeler insan yaşamına çok önemli katkılar sağladığı gibi, bazı olumsuz gelişmeleri de beraberinde getirmiştir. Kitle iletişim araçlarının yaygınlaşması ile birlikte dünyanın küresel köye dönüştüğü çağımızda “küresel kültür”, bireyin yaşamını bir bütün olarak etkilemektedir. Bu etki hiç şüphesiz ekonomik alanda olduğu kadar siyasi, sosyal, kültürel ve ahlaki alanda da kendini göstermektedir. Kökeni her ne kadar 16. yüzyıla kadar gitse de 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren etkisini iyice hissettiren küreselleşmenin, ahlak üzerinde ahlak üzerinde ciddi etkileri olmuştur. Bu etki de genel olarak bir olumsuzluğu ifade etmektedir. Bu durumu bugün sadece küreselleşmeden olumsuz yönde etkilenen geri kalmış ülke insanları değil, gelişmiş ülkelere mensup bilim insanları da itiraf etmektedir. Benjamin R. Barber’ın şu ifadeleri, küreselleşmenin ahlak üzerindeki olumsuz etkilerini ifade etmesi bakımından önemlidir: “*Medeni ve siyasi küreselleşmenin yokluğundaki ekonomik küreselleşme, kendi değerlerimizi küreselleştirmeksizin, kötülüklerimizi küreselleştirmemiz anlamına gelmektedir. Biz cinayeti, şeytani silah ticaretini, terörü ve nefret propagandasını küreselleştirdik. ... Biz uyuşturucu kullanımını, pornografiyi, kadın ve çocukları ticari meta haline getiren ‘pornografik turizmi’ küreselleştirdik.*”¹

1 Barber, Benjamin R., “Challenges to the Common Good in the Age of Globalism,” *Social Education*, vol. 64, no. 1 (Jan/Feb 2000), s. 9’dan aktaran Köylü, Mustafa, *Küresel Ahlak Eğitimi*, Dem Yay., İstanbul 2006, s. 81.

Gelinen noktada, Barber'ın da belirttiği gibi, ahlaki değer problemi günümüz dünyasının en önemli sorunlarından birisi haline gelmiştir. Özellikle gençler arasında görülen cinsellik, şiddet ve cinayet, alkol ve uyuşturucu bağımlılığı gibi sorunlara ek olarak bu dönemde yaşanan ruhsal bunalımlar ve intihar artık sadece bireysel nitelikli sorunlar değildir. Başlangıçta bireysel bir durum olarak görülen bu sorunlar, belirli bir süre sonra bireysel olmaktan çıkıp toplumsal hatta küresel ölçekte problemlere dönüşmektedir. Dolayısıyla bu sorunları ele alırken konuya sadece bireysel bir sorun olarak bakmak meselelerin özünü kavramamak demektir. Zira bu konular artık ülkelerin sağlık ve sosyal politikaları üzerine çalışanları ciddi şekilde meşgul etmekte ve bu sorunların çözümü için her geçen gün artan oranda ekonomik kaynak ayırmak durumunda kalınmaktadır. Ekonomik maliyetin ötesinde konuya insan açısından bakıldığında da bu tür toplumsal nitelikli ahlaki sorunlar büyük oranda gençlerde görülmektedir. Örneğin cinsellik sorunu ve cinsel yolla bulaşan hastalıkların yaşlara göre dağılımına bakıldığında, dünyada HIV ile infekte olanların yarısının 25 yaş altı kişiler olması dikkat çekicidir.² Dolayısıyla bu tür problemlerin çözümü sadece ekonomik ya da sosyal politikalarla değil aynı zamanda eğitim politikaları ile de ciddi şekilde ilintilidir. Bu nedenle sorunların büyük çoğunlukla ergenlik döneminde yaşandığı göz önünde bulundurulursa, ilgili dönemde verilecek olan ahlak eğitimi ve bu yöndeki çabalar büyük önem taşımaktadır. Bu bağlamda okullarımızda ahlak eğitimi ile ilgili en önemli derslerden birisi Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) dersidir. Bu derste bir taraftan dinin kültürel boyutu ön plana çıkarılırken diğer taraftan da ahlak ve değerlere ilişkin bilgiler aktarılmaktadır. Bu da doğal olarak gençlerde görülen ahlaki sorunların gittikçe artması karşısında DKAB derslerinin ahlak eğitimi açısından yeterliliğini yeniden gözden geçirmeyi gerekli kılmaktadır.

Bu çalışmada, artık neredeyse tüm ülkeleri doğrudan ya da dolaylı olarak ilgilendiren bazı ahlaki sorunlara yer verilerek, böyle bir durum karşısında din eğitiminin rolü ve yeri ele alınmaktadır. Günümüz dünyasında küresel ölçekte pek çok sorun olmasına rağmen, bu çalışmada sadece toplumsal nitelikli bazı ahlaki sorunlara değinilmekte ve konu DKAB derslerinde yer verilen ahlak eğitimi açısından incelenmektedir. Bu bağlamda ilk olarak gençlerde görülen bazı toplumsal nitelikli ahlaki sorunlara yer verilmektedir. Bunlar; 1. Cinsellik sorunu, 2. Şiddet ve cinayet, 3. Psikolojik sorunlar ve intihar, 4. Alkol ve uyuşturucu kullanımı şeklinde sıralanmaktadır. İkinci başlık altında ise, toplumsal nitelikli ahlaki sorunlar karşısında eğitim ve din eğitiminin yeri tartışılmaktadır.

2 Çilingiroğlu, Nesrin E., "HIV/AIDS Epidemisinin Ekonomik Yönü", *Güncel Bilgiler Işığında HIV/AIDS*, Serhat Ünal (Ed.), Bilimsel Tıp Yayınevi, Ankara 1998, s. 233.

A. Gençlerde Görülen Bazı Ahlaki Problemler

1. Cinsellik Sorunu

Belki de günümüz dünyasında gençliğin karşılaştığı en ciddi sorunların başında cinsellik sorunu gelmektedir. Bir taraftan günümüzde gençler daha erken yaşlarda ergenlik dönemine girerken³, diğer taraftan da çeşitli nedenlerden dolayı evlilik yaşı daha geç yaşlarda gerçekleşmektedir. Böylece, gençler geçmişe kıyasla cinsel olarak aktif bir şekilde daha uzun süre beklemek zorunda kalmaktadırlar. Özellikle günümüzde kitle iletişim araçları da çeşitli yollarla ergenlerdeki cinsel duyguları tahrik ederek bunu özendirilmekte ve cinsel arzu ve istekleri tetiklemektedir.⁴ Antivirüs yazılımı üreten Bitdefender'in dünya genelinde 19 bin ebeveyn üzerinde yaptığı araştırmaya göre; çocukların internette ilgilendiği içeriklerin başında yüzde 11,35 ile pornografi gelmektedir. Araştırmaya göre çocukların internet üzerinden porno içeriklere ulaşma yaşı 6'ya, internet üzerinden flört etme yaşının ise 8'e düştüğü tespit edilmiştir.⁵

Türkiye'de de cinsel ilişkiye girme yaşı her yıl daha aşağıya inmektedir. Tempo Dergisi tarafından 2012 yılında yayınlanan bir araştırmaya göre, ülkemizde cinsel ilişkiye girme yaşı 14-15 aralığında olduğu tespit edilmiştir. Araştırmaya katılan 18-25 yaşlar arası gençler arasında kadınların % 57,1'i kızların evlilik öncesi ilişkisinde herhangi bir sakınca görmezken, erkeklerin % 30'u da aynı görüşü paylaşmaktadır. Aynı araştırmada gençlerin % 45'i ise nikâhsız birlikteliği onaylamaktadır.⁶

Evlilik öncesi cinsel ilişkinin en önemli olumsuzluklarından birisi hiç şüphesiz cinsel yolla bulaşan hastalıklara maruz kalmaktır. Zira ergenler ve gençler arasında bu oran her yıl artış eğilimi göstermektedir. Dünyada yılda her dört gençten birisi cinsel yolla bulaşan hastalıklara (CYBH) maruz kalırken, olgula-

3 Ergenliğe girme konusunda temel etkenlerden birisi vücutta belirli oranda bir yağ dokusunun olmasıdır. Çocuklar ortalama 30 kilo olduklarında ergenliğe girmektedirler. Günümüzde yeme-içme alışkanlıklarındaki değişime paralel olarak, vücutta meydana gelen hızlı yağ dokusu oluşumu, çocukların daha erken yaşlarda ergenlik dönemine girmesinin önemli nedenlerinden birisidir. Bkz. Kulaksızoğlu, Adnan, *Ergenlik Psikolojisi*, Remzi Kitabevi, 13. Basım, İstanbul 2011, ss. 44-45; Büyükgebiz, Atilla, "Ergenliğe Girme Yaşını Neler Etkiler?", <http://www.anneoluncaanladim.com/yazarlar/5/atilla-buyukgebiz/109/ergenlige-girme-yasini-neler-etkiler> (10.06.2013).

4 Kitle iletişim araçlarının cinsel duyguları tahrik etmesi hakkında bkz. L'Engle, Kelly Ladin, Jane D. Brown and, Kristin Kenneavy, "The Mass Media Are An Important Context For Adolescents' Sexual Behavior", *Journal of Adolescent Health* 38 (2006), s. 188.

5 "Sanal Âlemde Çocukları Bekleyen Tehlike", <http://www.haber7.com/internet/haber/1037067-sanal-alemde-cocuklari-bekleyen-tehlike> (11.06.2013).

6 Kohen, Sidni, "Gençlerin Bekârete Bakışı", *Tempo Dergisi*, Yıl. 2012, Sayı 43. s. 103. <http://www.tempodergisi.com.tr/haberdetay/57718.aspx> (15.05.2013).

rın 2/3'ü 25 yaşın altındaki gençlerde görülmektedir. CYBH'den korunmanın en kesin şeklinin cinsel ilişkiye girmemek olduğu ifade edilmektedir.⁷ Dünya Sağlık Örgütü'nün verilerine göre HIV virüsü taşıyanların % 11,6'sının 15-24 yaş arası gençlerden oluştuğu görülmektedir. Türkiye'de rastlanan olguların en sık görüldüğü yaş grubu ise 25-49 yaş aralığı olarak tespit edilmiştir.⁸

Evlilik öncesi cinsel ilişkiye girme ile dindarlık durumu arasındaki ilişkiyi araştıran çalışmalarda, dindar bireylerin evlilik öncesi cinsel ilişkiyi ileri yaşlara öteledikleri hatta evliliğe kadar cinsel ilişkiyi normal karşılamadıkları ortaya konulmuştur.⁹ Bu da dindarlığın, gayri meşru cinsel ilişkiye girme konusunda koruyucu bir faktör olduğunu göstermektedir. Türkiye'de yapılan çalışmalarda da dindarlıkla evlilik öncesi cinsel ilişki konusunda Batıda yapılan çalışmaların sonuçlarına benzer bulgulara ulaşılmıştır.¹⁰ Her ne kadar din, gayri meşru cinsel ilişkiye girme konusunda koruyucu bir faktör ise de gençlik döneminde bireyler, çeşitli değişkenlerin de etkisi ile cinsel arzularıyla dini duyguları arasında sıkışıp kalabildiklerinden, bu durum onlarda ciddi gerilimlere neden olmaktadır.¹¹ Bu durum, evlilik öncesi cinsel duyguların kontrol altına alınması noktasında bir olumsuzluk olarak değil, ergenlik dönemi dini gelişiminin dinamik kaynaklarından birisi olarak kabul edilmektedir.¹²

2. Şiddet ve Cinayet

İnsanlık onurunu hiçe sayan önemli olaylardan birisi hiç şüphesiz bireylerin her geçen gün artan bir şekilde şiddete maruz kalmasıdır. Dünya Sağlık Örgütü'nün tanımlamasına göre şiddet, "Fiziksel güç ya da kuvvetin, amaçlı bir şekilde kendine, başkasına, bir gruba ya da topluluğa karşı fiziksel zarara ya da fiziksel zararlar sonucunda ihtimalini artırmasına, psikolojik zarara, ölüme, gelişim sorunlarına ya da yoksunluğa neden olacak şekilde tehdit edici

7 AİDS ve Cinsel Yolla Bulaşan Hastalıklar Derneği, http://www.cinselhastaliklar.net/index.php?option=com_content&task=view&id=18&Itemid=32 (15.05.2013).

8 Gökengin, Deniz, "Cinsel Yolla Bulaşan Hastalıklarda Epidemiyolojik Durum", *ANKEM Dergisi*, Sayı: 26 (Ek 2), Yıl: 2012, s. 187.

9 Yapıcı, Asım, *Ruh Sağlığı ve Din*, Karahan Kitabevi, Adana, 2007, s. 72; Fonda, Marc, "Potential Impacts of Religion and Spirituality on First Nation Teenage Fertility", *The International Indigenous Policy Journal*, Vol. 4, Iss. 1, (2013), s. 2; Adamczyk, Amy and Hayes, Brittany E., "Religion and Sexual Behaviors: Understanding the Influence of Islamic Cultures and Religious Affiliation for Explaining Sex Outside of Marriage", *American Sociological Review*, 77(5), (2012), s. 725.

10 Bkz. Kurt, Abdurrahman, "Dindarlığı Etkileyen Faktörler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 18, Sayı: 2, Yıl: 2009, ss. 6-7.

11 Hökekleli, Hayati, *Din Psikolojisi*, TDV Yay., Ankara 2001, s. 274.

12 Hökekleli, a.g.e., s. 276.

biçimde ya da gerçekten kullanılmasıdır.”¹³ şeklinde tanımlanırken, şiddetin üç farklı boyutu ortaya konulmaktadır. Bunlar; kişinin kendine karşı uyguladığı şiddet, kişilerarası şiddet ve kolektif şiddet.¹⁴

Gençlik döneminde öfke ve kızgınlığın farklı ifade biçimleri vardır. Bunlar genellikle bağırma, küfretme ve saldırganlık şeklinde tezahür etmektedir. Bu dönemde yaşanan şiddet olaylarına bakıldığında, bunların genellikle akran zorbalığı, çete şiddeti, cinsel tecavüz ve cadde veya sokaklarda yapılan saldırganlıklar şeklinde sıralandığı görülmektedir. Gerek failleri gerekse maruz kalanlar açısından şiddetin sonuçları oldukça yıkıcı olabilmektedir. Dünya genelinde günde, yaşları 10-29 arası değişen yaklaşık 565 genç, kişilerarası şiddet sebebiyle yaşamını yitirirken, risk grubu içerisinde erkekler daha fazla yer almaktadır.¹⁵ Ergenlik döneminde saldırgan tutum ve davranışların temelinde öfke ve kızgınlığın derecesinden çok içinde yaşanan kültürün ve çevrenin, anne-babanın, model aldığı kişi ve çevrelerin etkisinin olduğu ifade edilmektedir.¹⁶

Şiddet ve cinayet olaylarında Türkiye’de de Batı ülkelerinde olduğu gibi¹⁷, son yıllarda önemli bir artış görülmektedir. 2008 yılı itibariyle Türkiye’de adam öldürme, yaralama veya kötü muameleden hüküm giyenlerin toplam sayısı 11.441’dir. Bunların 3.447’si adam öldürme suçundan hüküm giyerken, yaralamadan hüküm giyenlerin sayısı 7.802, kötü muameleden hüküm giyenlerin sayısı ise, 192’dir.¹⁸ Suç oranlardaki artışlara paralel olarak çocuk

13 Page Ayten Zara, İnci, Merve, “Aile İçi Şiddet Konusunda Bir Derleme”, *Türk Psikoloji Yazıları*, 2008, 11 (22), s. 82.

14 Page-İnci, a.g.m., s. 82.

15 World Health Organization, “*Youth Violence and Alcohol*”, http://www.who.int/violence_injury_prevention/violence/world_report/factsheets/fs_youth.pdf, s. 1.

16 Kulaksızoğlu, a.g.e., ss. 75-76.

17 Dünya genelinde artan şiddet olaylarında ilk sırayı ABD almaktadır. ABD’de 1960’lardan itibaren cinayet oranları % 200 oranında artış göstermiş ve son yirmi yılda hapisanelerdeki mahkum sayısı dört kat artarak 2 milyona ulaşmıştır. Köylü, Mustafa, *Küresel Ahlak Eğitimi*, DEM Yay., İstanbul 2006, s. 101; Ayrıca, araştırmalar ABD’de şiddet suçuna karışan gençlerin % 20-45’inin 16-17 yaş arasında olduğunu göstermektedir. İngiltere’de, karakter eğitimini savunan politikacılar ise, gençler arasında daha sıklıkla görülen toplumsal sorunları dile getirirken, suç işleyen çocukların çoğunlukla 14-24 yaşlar arası gençlerden oluştuğuna dikkat çekmişlerdir. National Youth Violence Prevention Resource Center, “*Facts for Teens: Youth Violence*”, <http://www.herkimercounty.org/content/Departments/View/11:field=services;/content/DepartmentServices/View/68:field=documents;/content/Documents/File/122.PDF>, s. 3; Arthur, James, “The Re-emergence of Character Education in British Education Policy”, *British Journal of Educational Studies*, vol: 53, no: 3, 2005, s. 248.

18 TÜİK, “*Ceza İnfaz Kurumuna Giren Hükümlü İstatistikleri Veri Tabanı*”, http://rapor.tuik.gov.tr/reports/rwservlet?adaletdb2=&report=GIRHUK_TEK_TR_DIL.RDF&pyil

ve gençlerin suç işleme eğilimlerinde de artış görülmektedir. Örneğin TÜİK verilerine göre 2007-2009 yılları arasında iki yıllık bir sürenin karşılaştırıldığı istatistiksel verilere göre, iki yıllık bir dönem içinde suç işleme oranlarında % 276'lık bir artış olduğu görülmektedir. Aynı dönemde 11-17 yaş arası gençlerde suç işleyenlerin sayısı 2007 yılında 840 iken, 2009 yılında 1.087'ye yükselmiştir. İşlenen suç türlerine bakıldığında ise, öldürme olayına karşınların sayısı aynı dönemde 21'den 34'e, hırsızlık suçu işleyenler 47'den 194'e yükselmiştir. 2007'de cinsel suç işleyenlere rastlanmazken 2009'da 42 kişi bu suçu işlemiş ve gasp suçu işleyenler de 100'den 271'e yükselmiştir.¹⁹

3. Psikolojik Sorunlar ve İntihar

Modern hayat inanan/inanmayan herkese maddi olarak çok geniş imkanlar sağlasa da, insanın yaşamını olumlu etkileyecek herhangi bir katkı sunmamış, hatta insanın ruhsal yönünü daha olumsuz ve karmaşık bir hale sokmuştur. Geçmişte pek çok yetişkinin maruz kaldığı psikolojik sorunlar, artık çocuk ve gençlerin de sorunu haline gelmeye başlamıştır.

Tarhan, günümüzde Batı toplumlarında sıkça rastlanan ve artık ülkemizde de belirtilerini görmeye başladığımız üç temel sorunu üç kelime ile ortaya koymaktadır. Bunlar; *Hedonizm*, *Egoizm* ve *Konfortizm*'dir. Ona göre, "Zevkçiliği, bencilliği ve kişisel rahatını yücelten bireylerin çoğunlukta olduğu hiçbir aile mutlu olamaz, hiçbir kurum devam edemez ve hiçbir toplum ayakta kalamaz." Bu üç hastalığın sonucunda ise, ortaya çıkabilecek muhtemel sonuç, bugün başta Amerika olmak üzere, tüm dünya ülkelerinde görülen *Kaliforniya Sendromu*'dur.²⁰ Bu sendromun belirtileri ise, insanların tembelleşmesi, lüks ve eğlencenin yüceltilmesi, görev ve sorumluluk duygusunun azalması, israfın, aç gözlülük ve doyumsuzluğun yaygınlaşması, sosyal ilişkilerde saygının ve empatinin değerini yitirmesi, bencilliğin teşvik edilmesi ve intihar girişimlerinin artmasıdır.²¹

Tüm bu olaylar bireyselleşmeyi getirirken, aynı zamanda ruhsal bunalımları da tetiklemektedir. Zira kendi içine kapanan toplumsal yaşamdan kopan in-

kod=1&p_yil=2008&p_satir=curum_grup&p_sutun=yas_grup&p_satir_kod=1&p_satir1=20&p_sutun_kod=2&tablo=girhuk_ikamet_edilen_il&p_dil=1&desformat=html&ENVID=adaletEnv (20.03.2013).

19 TÜİK, *İstatistiklerle Türkiye 2011 Yılı*, Türkiye İstatistik Kurumu, Ankara 2011, ss. 34-35.

20 Kaliforniya Sendromu hakkında bkz. Merter, Mustafa, *Dokuz Yüz Katlı İnsan*, Kaknüs Yay., İstanbul 2008, ss. 427-437.

21 Tarhan, Nevzat, "Üç Yuva Yıkıcı", <http://www.e-psikiyatri.com/uc-yuva-yikici-34382> (17.03.2013).

sanlarda ruhsal çöküntü ve sorunlarla başa çıkma kapasitesi bakımından zayıflık, sosyalleşmiş bireylere göre daha fazladır. Bu nedenle kalabalıklar içinde yalnızlık çeken bireylerin ruhsal bunalım yaşamaları ve netice olarak da intiharı seçmesi aslında tesadüf değildir. Dindarlık durumunun daha fazla olduğu ülkelerde intihar oranı görece olarak diğerlerine göre daha düşüktür. Çünkü dinin toplumsallaştırıcı etkisi bunu belirli oranda azaltmaktadır. Örneğin 2010 yılında AB ülkelerinde yaklaşık 60 bin kişi intihar etmiştir. Bu intiharların en yüksek olduğu ülkeler genellikle Estonya, Litvanya ve Slovenya gibi Orta Avrupa ülkeleri iken, en düşük olduğu ülkeler de Yunanistan, Kıbrıs ve İtalya gibi Güney Avrupa ülkeleri şeklinde sıralanmaktadır. Orta Avrupa ülkelerinde intihar oranı yüz binde 17 iken, Güney Avrupa ülkelerinde yüz binde 8 olarak hesaplanmıştır.²² Türkiye’de ise bu oran toplamda yüz binde 4,29, 15-19 yaş aralığında ise yüz binde 5,8’dir.²³ Her ne kadar burada dini ve ahlaki değerlerle birlikte daha başka faktörlerin de göz önünde bulundurulması gerekse de dindarlık oranının daha düşük olduğu toplumlarda, bu oranın fazla olduğu toplumlara oranla intihar olaylarına daha sık rastlandığı, yapılan çalışmalarda ortaya konulmaktadır.²⁴ Ayrıca dinin bu anlamda sadece intiharı engelleme konusunda koruyucu bir faktör olduğu değil, aynı zamanda ruh sağlığı ile birlikte beden sağlığını da olumlu etkilediği sonucuna ulaşılmıştır. Örneğin bu konuda önde gelen isimlerden birisi olan Koenig, 2000 yılından önce yapılan 700 çalışmadan 500’ünün dinle ruh ve beden sağlığı arasında olumlu bir ilişkiyi ortaya koyduğunu belirlemiştir. Bu analize göre, 93 çalışmanın 60’ında, dindarlık seviyesi yüksek olan kişilerin daha az depresyona girdikleri, 68 çalışmanın 57’sinde intihar olaylarının daha az görüldüğü ve 114 çalışmanın 94’ünde de kişilerin psikolojik açıdan daha iyi durumda oldukları bilgisine yer verilmiştir.²⁵

22 OECD, *Health at a Glance: Europe 2012*, OECD Publishing, 2012, s. 28.

23 TÜİK, “*İntihar İstatistikleri 2012*”, <http://www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=15853> (21.06.2013).

24 Bkz. Yapıcı, *a.g.e.*, s. 146. Ülkelere göre dindarlık durumlarını gösteren bir çalışmada, Tanrıya inananların oranı Slovenya’da % 13,2 ve Litvanya’da % 18,3 iken, bu oranın İtalya’da % 5,9, Kıbrıs’ta ise, % 1,9 olduğu bilgisine yer verilmektedir. Aynı çalışmada Tanrıya inananların oranı Slovenya’da % 23,6 ve Litvanya’da % 21,7 iken, bu oran İtalya’da % 41 ve Kıbrıs’ta ise, % 59’dur. Smith, Tom W., “*Beliefs about God across Time and Countries*”, s. 7, http://www.norc.org/PDFs/Beliefs_about_God_Report.pdf (08.07.2012).

25 Koenig, Harold G., “Religion, Spirituality, and Medicine: Research Findings and Implications for Clinical Practice,” *Southern Medical Journal*, vol. 97, no. 12 (December 2004), s. 1195’den aktaran, Köylü, Mustafa, “Ruh Sağlığı ve Din İlişkisi: Batı Toplumunu Açısından Bir Değerlendirme”, *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 23, Yıl: 2007, s. 80; Ayrıca dinin ruh sağlığı üzerindeki etkileri hakkında bkz. Jeff Levin, “Religion and Mental Health: Theory and Research”, *International Journal of Applied Psychoanalytic Studies*,

Türkiye açısından bakıldığında, Batıdaki kadar olmasa da intihar olaylarında her geçen gün artış gözlenmektedir. İstatistiklere göre, 2002 yılında Türkiye’de 2301 kişi intihar ederken, 2011 yılında bu rakam 2677’ye ulaşmıştır.²⁶ Her ne kadar Kulaksızoğlu, son 20 yılda Türkiye’de gençler arasındaki intihar olaylarında bir artışın olmadığını ifade etse de²⁷ istatistikler az da olsa bir artışın olduğunu göstermektedir.

4. Alkol ve Uyuşturucu Kullanımı

Bugün dünyada gençliği tehdit eden en temel sorunlardan bir tanesi de alkol ve uyuşturucu kullanımıdır. Alkol ve uyuşturucu, intihar eğilimlerini açığa çıkarması bakımından önemli bir sorun olmakla birlikte fiziksel ve ruhsal bağımlılık yaratan maddeler olmaları sebebiyle de bireylerin geleceğini tehdit etmektedir.²⁸ Uzmanlar uyuşturucu kullanımının, hastalıklara karşı dayanma gücünü de zayıflattığından özellikle AIDS hastalığına yakalanma oranlarının çok daha yükseleceğini ifade etmektedirler. Dahası, uyuşturucu kullanımının gün geçtikçe daha küçük yaşlara doğru inmesidir. Amerikan Tıpçılar Derneği Dergisine göre, 1975’ten bu yana altıncı sınıftaki çocukların uyuşturucu kullanımı % 300 oranında artmıştır.²⁹ Alkol ve uyuşturucu kullanımı özellikle gençlerde ciddi sağlık sorunlarına da neden olmaktadır. Yapılan araştırmalar, alkol ve uyuşturucu kullanan gençlerin sosyal, duygusal ve davranışsal olarak bir dizi problem yaşadığını ortaya koymaktadır. Örneğin O’Malley ve arkadaşları yaptıkları bir araştırmada lise son sınıf öğrencilerinin % 18’inin üç veya daha fazla sayıda alkolle ilgili bir sağlık sorunu (düşünme becerilerini zayıflatma, trafik kazası, Cinsel bir hastalığa kapılma vb.) yaşadıklarını tespit etmiştir.³⁰

İçki ve uyuşturucu açısından ülkemize bakıldığında, alkol tüketiminin yüksek düzeyde olduğu, bununla birlikte az da olsa uyuşturucu madde kullanımının yaygınlaştığı görülmektedir. Gür ve arkadaşlarının yaptığı araştırmada 15-19 yaş arası gençlerin % 14,9’unun alkol kullandığı görülürken, bu

(2010), http://www.baylorisr.org/wp-content/uploads/levin_religion_mental_health.pdf (12.06.2013).

26 TÜİK, *İntihar İstatistikleri 2011*, TÜİK, Ankara, 2012, s. 1.

27 Bkz. Kulaksızoğlu, *a.g.e.*, s. 242.

28 Kulaksızoğlu, *a.g.e.*, s. 244.

29 Lickona, Thomas, *Educating for Character: How Our Schools Can Teach Respect and Responsibility*. New York: Bantam Books, 1992, s. 377.

30 Chen, Chiung M., Yi, Hsiao-ye, and Faden, Vivian B., *Trends in Underage Drinking in The United States, 1991–2011*, National Institute on Alcohol Abuse and Alcoholism (NIAAA), 2013, s. 2.

oran 20-24 yaş arası gençlerde % 27,1'e yükselmektedir.³¹ TBMM Araştırma Komisyonu Raporuna göre ise, gençlerde alkol tüketim oranı daha yüksektir. Buna göre, lise çağında olan 16 yaş grubundaki öğrencilerin %50'sinin sigara ve %45'inin alkol kullandıkları belirtilirken, raporda erkeklerin %6'sı ve kızların %2'sinin esrar kullandığı ifade edilmektedir.³²

Alkol ve uyuşturucu kullanımı ile dindarlık arasındaki ilişkiye bakıldığında, yapılan araştırmalar ikisi arasında negatif bir ilişkinin olduğunu ortaya koymaktadır. Örneğin, Gardner ve arkadaşlarının 12 araştırmanın sonucunu inceledikleri çalışmada, bu çalışmaların 11'inde alkol ile dindarlık arasında negatif bir ilişki bulunduğu, yani dindarlık arttıkça alkol ve uyuşturucu kullanımının azaldığını tespit etmişlerdir. Aynı şekilde Johnson ve arkadaşlarının da literatür taramasına dayalı elde ettiği bulgulara göre, yapılan 54 çalışmanın % 94'ünde dindarlıkla alkol kullanımı, 97 çalışmanın % 87'sinde dindarlıkla madde bağımlılığı arasında negatif bir ilişki tespit edilmiştir.³³

Sonuç olarak, yukarıda da istatistiklerle ifade edildiği gibi dünyanın her tarafında ciddi bir ahlaki çözülme yaşanmakta ve bu durum tüm Batı toplumlarını ve kurumlarını ilgilendirdiği kadar ülkemizi de yakından ilgilendirmektedir. O halde burada sorulması gereken temel sorulardan birisi şudur: Gençlerde görülen bu ahlaki ve psikolojik problemler karşısında genel de eğitimin özelde ise din eğitiminin rolü ve yeri nedir? Nitekim araştırma sonuçlarından da görüldüğü üzere, dindarlık durumu genel olarak ahlaki sorunların çözümüne olumlu katkı sağlamaktadır. Bu bağlamda Türkiye'de İlkokul 4. sınıftan itibaren lise son sınıfa kadar zorunlu olarak yer verilen DKAB derslerinde yukarıda sayılan sorunların çözümüne katkı sağlayacak değerlere gerektiğince yer verilmekte midir? Bu sorulara cevap verebilmek için toplumsal nitelikli ahlaki sorunlar karşısında eğitim ve din eğitiminin yerini tartışmak gerekmektedir.

B. Toplumsal Nitelikli Ahlaki Sorunlar Karşısında Eğitim ve Din Eğitimi

1. Ahlaki Sorunlar ve Eğitim

Eğitim felsefesinin temel amaçlarından birisi “*nasıl bir insan yetiştirmek istiyoruz*” un cevabını bulmaya yönelik sorgulamalar yapmaktır. Bu anlamda

31 Gür, Bekir ve Arkadaşları, *Türkiye'nin Gençlik Profili*, SETA Yay., Ankara 2012, s. 90.

32 TBMM, *Uyuşturucu Başta Olmak Üzere Madde Bağımlılığı ve Kaçakçılığı Sorunlarının Araştırılarak Alınması Gereken Önlemlerin Belirlenmesi Amacıyla Kurulan Meclis Araştırma Komisyon Raporu*, Ankara, Kasım 2008, s. 120.

33 Geniş bilgi için bkz. Yapıcı, *a.g.e.*, ss. 63-64.

eğitimde farklı felsefi yaklaşımlar ortaya konulurken her bir yaklaşım bireyi farklı kabiliyetleri açısından yetiştirmeyi amaçlamaktadır. Örneğin ortaçağ boyunca birçok fikrin yanında felsefi ve teolojik temellerle beslenen “Daimicilik” idealizm ve realizmi temele almaktadır.³⁴ İdealizm, bireyi iyiye, doğruya ve güzele yöneltmeyi amaçlarken, eğitimin, bireyin doğuştan getirdiği yeteneklerinin farkına varmasına yardımcı olması için bir enstrüman olarak düşünülmektedir. Realizme göre ise, eğitimin ve okulun temel fonksiyonu, öğrencilere bilgi aktarmak ve onların zihinsel yeteneklerini geliştirmektir.³⁵

Öncülüğünü John Dewey’in yaptığı pragmatizm ise, deneyci bakış açısıyla, soyut ve değişmez kuramlar yerine deneyci araştırmayı temele almaktadır. Bu anlamda insan bilgisinin mutlak kesinlikten ziyade kanıtlara dayalı genellemeleri içerdiğini düşünmekte ve metafizik açıklamalara karşı çıkmaktadır.³⁶ Dewey’in Cumhuriyet’in kuruluşunu takip eden yıl (1924) Türkiye’ye geleerek Türk Eğitim Sistemi Hakkında hazırladığı rapor doğrultusunda eğitim sisteminin Dewey’in görüşleri dikkate alınarak hazırlandığı, özellikle İkinci Dünya Savaşından itibaren Amerikan eğitim sisteminin izlerini taşıdığı ifade edilmektedir.³⁷ 1933 yılında din derslerinin kaldırılmasının ardından okullarda hümanist ahlak anlayışı benimsenmiş, ahlak öğretiminin, örgün eğitim kurumlarında bir ders olarak mı, yoksa yurttaşlık bilgisi ve sosyoloji dersleri içerisinde mi yer alması gerektiği tartışılmıştır.³⁸ Hatta 1943 tarihinde toplanan II. Milli Eğitim Şûrası’nda okullarda ahlak terbiyesinin geliştirilmesi meselesi, şûranın birinci gündem maddesi olmuş ve milli ahlaka vurgu yapan “iyi vatandaş” yetiştirme ilkesini öngörecektir şekilde bir rapor hazırlanmıştır.³⁹ Bütün bunlar birlikte değerlendirildiğinde, Türk milli eğitim sisteminin Batı eğitim sistemlerinden etkilenecek, dini ya da metafiziği dışlayan pragmatist eğitim felsefesini benimsediği görülmektedir.

34 Kaygısız, İbrahim, “Eğitim Felsefesi ve Türk Eğitim Sisteminin Felsefi Temelleri”, *Eğitim ve Yaşam*, Kış 1997, s. 6.

35 Gutek, Gerald L., *Eğitime Felsefi ve İdeolojik Yaklaşımlar*, (Çev. Nesrin Kale), Ütopya Yay., 3. Basım, Ankara 2006, s. 26; 51.

36 Geniş bilgi için bkz. Gutek, Gerald L., *a.g.e.*, ss. 99-121; Cevizci, Ahmet, *Eğitim Felsefesi*, Say Yay., İstanbul 2011, s. 124.

37 Kaygısız, a.g.m., s. 13.

38 Şimşek, Eyüp, “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitapları Ahlak Öğrenme Alanlarının İncelenmesi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 38, Yıl: 2012, s. 196.

39 Bkz. Aslaner, Nilgül, *Milli Eğitim Şûraları ve Eğitim Politikaları: 1939-1946*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), *Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Ankara 2008, s. 112.

Günümüzde artarak devam eden ahlaki sorunlar karşısında eğitimin pozitivist bir bakış açısıyla, metafiziği dışlayarak ortaya koyduğu performans artık ciddi anlamda sorgulanması gereken bir konudur. Esasında bu durum, yalnızca günümüz eğitiminin temel sorunlarından birisi değildir. Zira 18. yüzyıldan itibaren eğitim felsefesinde ortaya konulan yaklaşımlara bakıldığında, daha çok pozitivist anlayışa dayalı olarak genç kuşaklara bilgi yığmak ve mevcut bilgiyi bilimsel ve teknolojik gelişmelerle desteklemek şeklinde bir yöntem takip edildiği görülmektedir. Nitekim Darwinizmin biyoloji alanında getirdiği evrim teorisinin sosyal Darwinizm aracılığı ile insan bilimlerine uyarlanmasıyla birlikte ahlak da dahil olmak üzere her şeyin değişebileceği fikri, Batı üniversitelerinden Amerika'ya sirayet eden felsefe ve mantıksal pozitivistimin, ahlaki ve değer kavramını yok sayarak sadece ampirik bilgiye yer veren ve onun dışında bir şeyi kabul etmeyen yaklaşımı, değerlerde bir yozlaşmayı getirirken, aslında bu durum, Batı ve daha özeldir Amerikan gençliği için geleceğe yönelik ahlaki sorunlar yumağı olarak geri dönmüştür.⁴⁰ Nitekim Bulaç'ın da belirttiği gibi, din, ahiret ve yaratılış gayesini kavramış iyi insan modelini oluşturmak, modern eğitimin amaçları arasında yer almamaktadır.⁴¹ Nitekim günümüzde ABD ve Kıta Avrupası'nda ortaya çıkan karakter eğitimi, değerler eğitimi, barış eğitimi vb. çabalar genç kuşakların artık pozitif bilimlerle mükemmelere ulaşamayacağını, bunun yanında manevi olarak ahlaki bir kişiliğe de sahip olmasının zorunluluğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla bu süreçte bireyin zihni kadar duygularının da geliştirilmesi önemlidir. O halde böyle bir durum karşısında genel eğitimin yanında din eğitiminin katkısı ne olabilir? Bu bağlamda üzerinde düşünülmesi gereken temel konu, okulda verilen din eğitiminde dini ve ahlaki değerlere ne kadar yer verildiği ve bu değerlerin içselleştirilmesi için ortaya konulan çabaların yeterli olup olmadığıdır. Bu da ülkemiz açısından ağırlıklı olarak lise çağlarını kapsayan ergenlik döneminde görülen ahlaki problemler karşısında DKAB derslerinde yer alan değerleri incelemeyi ve gençlerde görülen ahlaki problemlerin çözümüne ne kadar katkı sağladığını tespit etmeyi gerekli kılmaktadır.

2. Ahlaki Sorunlar ve DKAB Dersleri

Türkiye'de de son yıllarda değerler eğitimine ilişkin bazı çabalar ortaya konmakla birlikte biz burada esas olarak ortaöğretim DKAB derslerinde yer verilen değerler üzerinden konuyu ele almaya çalışacağız. Bu anlamda ortaöğ-

40 Lickona, Thomas, "The Return of Character Education", *Educational Leadership*, vol: 51, no: 3, 1993, ss. 8-9.

41 Bulaç, Ali, "Sistem İçinde Din Eğitiminin Yeri", *Zaman Gazetesi*, 09 Temmuz 2012.

retim müfredatında yer alan değerler ve bu değerlerin pekiştirilmesine uygun olarak hazırlanmış olan ders içeriklerini inceleyerek, günümüz gençliğinin ihtiyaçlarına cevap verip vermemesi açısından konuyu irdelemeye çalışacağız.

Ortaöğretim DKAB Programının Hedefleri ve Amaçları: Ortaöğretim DKAB programına bakıldığında, din öğretiminde dikkat edilecek hususlar konusunda tıpkı ilköğretim programında olduğu gibi, insana, düşünceye, hürriyete, ahlaki olana ve kültürel mirasa saygıya vurgu yapılmaktadır. Bu bakış açısının ders kitaplarının hazırlanmasından öğrencinin dinle iletişime geçmesi sürecine kadar her alanda dikkate alınmasının gerekliliği vurgulanmaktadır. Ayrıca program, hızla değişen bilimsel ve teknolojik gelişmeler neticesinde ortaya çıkan problemler karşısında öğrencinin bilişsel, duyuşsal ve psiko-motor gelişimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.⁴² Program hazırlanırken göz önünde bulundurulmuş hususlardan birisi de “*Dinin sadece bilgi olarak öğretilmesiyle yetinilmeyip öğrencilerin aynı zamanda ahlaki erdemleri ve değerleri içselleştirmelerine yardımcı olmak*” şeklinde ifade edilen, değerleri içselleştirmiş, ahlaklı bireyler yetiştirmektir. Bu, programın bilişsel olduğu kadar duyuşsal ve devinimsel alana da vurgu yaptığını göstermektedir.

Programın genel amaçlarına bakıldığında, konumuzla ilgili olarak, öğrencilerin, dinin sevgi ve hoşgörü boyutunu ön plana çıkaran, bireyin dini ve ahlaki alandaki sorularına cevap arayan, bireylerin inanma ve yaşama özgürlüğünün bilincine varmalarına yardımcı olan, toplumdaki dini ve ahlaki kuralların tanınması ve içselleştirilmesine yardımcı olan, birlikte yaşama ve hoşgörü kültürünü kazanmış ve hayatın amacını kavramış bireyler olmalarına yardım etmek şeklinde sıralanmaktadır.⁴³

Programda Yer Alan Değerler: Ortaöğretim DKAB dersi programında öğrenme alanları ve çeşitli sınıf düzeylerine göre değerlerin yapılandırılması şu şekildedir:

42 MEB, *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı*, Devlet Kitapları Müdürlüğü, Ankara 2010, ss. 6-7.

43 MEB, *a.g.e.*, ss. 12-13.

Öğrenme Alanları	Sınıf Düzeyleri			
	9	10	11	12
İnanç	- bilimsellik - sorumluluk	- güven - saygı - sevgi	- bilimsellik, - sorumluluk, - güven, - tevekkül	- sorumluluk - sabır - vefa
İbadet	- temizlik	- duyarlılık - sorumluluk - temizlik - samimiyet	- güven - sorumluluk - doğruluk ve dürüstlük - sabır - diğerkamlık - yardımlaşma ve dayanışma - temizlik - samimiyet	- bağışlama ve affetme - sorumluluk - hoşgörü
Hz. Muhammed	- gerçek sevgisi - sorumluluk	- bilimsellik - güven - sevgi - saygı	- güven - merhamet - adil olma - hoşgörü - sabır - sevgi, - dürüstlük - samimiyet	- bilimsellik - sorumluluk - kültürel mirasa - saygı
Vahiy ve akıl	- duyarlılık - saygı	- hakikat sevgisi - bilimsellik - saygı	- saygı, - hoşgörü - bilimsellik	- hoşgörü - duyarlılık, - saygı, güven
Ahlak ve değerler	- dayanışma - duyarlılık - hoşgörü - saygı - sevgi - sorumluluk - vatanseverlik - güven	- adil olma - bağımsızlık - dayanışma - hoşgörü - saygı - sorumluluk - vatanseverlik	- aile birliğine önem verme, - dayanışma, - duyarlılık, - hoşgörü, - saygı, - sevgi, - sorumluluk, - güven	- hoşgörü, - saygı, - kardeşlik
Din ve laiklik	- bağımsızlık, - bilimsellik - sorumluluk	- bilimsellik	- bilimsellik - kültürel mirasa saygı	- bilimsellik - çalışkanlık - sorumluluk - güven - gerçek sevgisi - kültürel mirasa saygı
Din, Kültür ve Medeniyet	- duyarlılık - kültürel mirasa saygı - hoşgörü	- gerçek sevgisi - kültürel mirasa saygı - bilimsellik	- doğruluk - dürüstlük - estetik - sorumluluk - samimiyet	- hoşgörü - saygı

Yukarıda sınıf ve öğrenme alanları verilen tablodaki değerlere bakıldığında saygı, sevgi, hoşgörü, sorumluluk ve bilimsellik kavramlarının öne çıktığı görülmektedir. Ancak burada temel soru(n), programda yer alan değerlerin gençlik dönemi temel ahlaki problemlerinden hangisi ya da hangilerine yönelik katkı sağladığıdır. Bu bağlamda, programda yer alan değerlerin temel ahlaki problemlere katkı açısından analizine ihtiyaç vardır.

Program İçeriğinin Toplumsal Nitelikli Ahlaki Sorunlar Açısından Analizi: Ortaöğretim DKAB öğretim programı toplumsal nitelikli ahlaki sorunlar açısından sınıf ve ünite bazında değerlendirildiğinde, yukarıda yer verilen sorunlar çerçevesinde ortaya konulan kazanımlar şunlardır:

Sıra	DEĞERLER	DKAB KAZANIMLARINDA DEĞER İFADELERİ
1	Hayatın Anlamı	<ul style="list-style-type: none">- Dinin insan hayatındaki yeri ve önemi ile ilgili hayattan örnekler verir. (9. Sınıf, İnanç Ö.A.)- Niçin ibadet edildiğinin önemini vurgular. (9. Sınıf, İbadet Ö.A.)- Dünya hayatının bir amacı olduğunu fark eder ve kendi hayatının amacını sorgular. (12. Sınıf, İnanç Ö.A.)
2	İnsan Hakları	<ul style="list-style-type: none">- Veda hutbesinin insan hakları bakımından değerini irdeler ve günümüz insan hakları ile karşılaştırır. (9. Sınıf, Hz. Muhammed Ö.A.)- Temel hak ve özgürlüklerin birey ve toplum için önemini açıklar. (10. Sınıf, Ahlak ve Değerler Ö.A.)- Hak ve özgürlüklerin kullanım sınırlarını açıklar. (10. Sınıf, Ahlak ve Değerler Ö.A.)- Temel hak ve özgürlüklerin ihlal edildiği durumlarda ortaya çıkabilecek sorunları öngörerek bunlara çözüm önerileri geliştirir. (10. Sınıf, Ahlak ve Değerler Ö.A.)- İslamın yaşama hakkına verdiği değeri yorumlar. (12. Sınıf, Ahlak ve Değerler Ö.A.)

3	Duyarlılık/ Sorumluluk	<ul style="list-style-type: none"> - Değerleri oluşturan süreçleri sıralar ve kendi değerlerini fark eder. (9. Sınıf, Ahlak ve Değerler Ö.A.) - Ahlaki değerlerin dinle ilişkisini açıklar. (9. Sınıf, Ahlak ve Değerler Ö.A.) - Kişilik gelişiminde dini ve ahlaki değerlerin etkisini açıklar. (9. Sınıf, Ahlak ve Değerler Ö.A.) - Toplumu birleştiren değerleri korumaya özen gösterir. (9. Sınıf, Ahlak ve Değerler Ö.A.) - Kendi değerleri ile eylemleri arasında ilişki kurar. (9. Sınıf, Ahlak ve Değerler Ö.A.) - Namaz, zekat, sadaka ve kurbanın bireysel ve toplumsal işlevini fark eder. (10. Sınıf, İbadet Ö.A.) - Kul hakkı ihlallerine karşı duyarlı olur. (10. Sınıf, Ahlak ve Değerler Ö.A.) - Alkol, uyuşturucu, kumar, sigara vb. zararlı alışkanlıkların, hak ve özgürlüklerin kullanımını engellediğini fark eder. (10. Sınıf, Ahlak ve Değerler Ö.A.) - İnsanın kaderle ilgili olarak akıl ve irade sahibi, özgür ve sorumlu olmak gibi özelliklerini sorgular. (11. Sınıf, İnanç Ö.A.)
4	Saygı/Sevgi/ Hoşgörü ⁴⁴	<ul style="list-style-type: none"> - Hz. Muhammed'in Medine'de toplumsal barışa yönelik faaliyetlerini yorumlar. (9. Sınıf, Hz. Muhammed Ö.A.) - Başkalarının özel yaşamının gizliliği hakkına saygı duyar. (10. Sınıf, Ahlak ve Değerler Ö.A.) - Başkaların hak ve özgürlüklerine saygı duyar. (10. Sınıf, Ahlak ve Değerler Ö.A.) - İnanç ve fıkıhla ilgili oluşumların dini düşüncede zenginlik ve dinde çoğulculuk olduğunu bilincine varır. (11. Sınıf, Vahiy ve Akıl Ö.A.) - Bağışlamayı başaran bireylerin oluşturduğu bir toplumda, hoşgörünün hakim olacağını fark eder. (12. Sınıf, İbadet ÖA) - Kendisinin de hata yapabilen bir varlık olduğunu farkına varır. (12. Sınıf, İbadet ÖA) - Birlikte yaşama ve hoşgörü bilincini kazanır ve bununla ilgili tasavvuf anlayışından örnekler verir. (12. Sınıf, Vahiy ve Akıl ÖA) - İslam düşüncesindeki farklı yorumların dinde zenginlik ve çoğulculuk olduğunu kavrar. (12. Sınıf, Vahiy ve Akıl ÖA) - Toplumsal barış ve huzurun sağlanmasında inanca saygının önemini kavrar. (12. Sınıf, Din, Kültür ve Medeniyet Ö.A.)

5	Güven	- İbadetlerin bireye iç huzuru sağladığını ve kendine güveni geliştirdiğini fark eder. (11. Sınıf, İbadet Ö.A.)
6	Evlilik ve Aile	- Dinlerin evliliğe verdiği önemi örneklerle açıklar. (11. Sınıf, Ahlak ve Değerler Ö.A.) - Ailenin kurulması, korunması ve aile içi iletişimle ilgili sorunları gözlemleyerek çözüm önerileri geliştirir.
7	Barış	- Barışın insanlık için önemini açıklar. (12. Sınıf, Ahlak ve Değerler Ö.A.) - İslamın sosyal çevresiyle uyumlu barışık bireyler yetiştirmeyi hedeflediğini açıklar. (12. Sınıf, Ahlak ve Değerler Ö.A.) - Zorunlu olmadıkça savaşın bir insanlık suçu olduğunu kavrar. (12. Sınıf, Ahlak ve Değerler Ö.A.) - İslamın barışsever bir kişilik öngördüğünü fark eder ve buna uygun davranışlar sergiler. (12. Sınıf, Ahlak ve Değerler Ö.A.)

Toplumsal nitelikli ahlaki sorunlar açısından programda yer alan kazanımlara bakıldığında şu sonuçlara ulaşılmaktadır:

Cinsellik Sorunu: 9, 10 ve 12. sınıflarda cinsellik sorunu ile ilgili herhangi bir kazanıma yer verilmemektedir. Yalnızca 11. sınıf “Ahlak ve Değerler” öğrenme alanında “Aile ve Din” ünitesinde “*dinlerin evliliğe verdiği önemi örneklerle açıklar.*” şeklinde ifade edilen kazanımda, cinsellik sorunu karşısında evlilik kurumunun desteklenmesi öngörülmektedir.⁴⁵

Şiddet ve Cinayet: Programda şiddet sorunu karşısında, sevgi, saygı ve hoşgörü değerlerinin öne çıktığı görülmektedir. Özellikle yukarıdaki tabloda 2 (insan hakları), 4 (saygı/sevgi/hosgörü) ve 7 (barış) numaralı başlıklar altında yer alan değerlerin genelinin sevgi, saygı, hoşgörü ve barış kavramlarını öncelediği görülmektedir. Bu değerlerin yoğun bir biçimde işlenmesi, şiddet eğilimlerinin önüne geçmek ve gençlerde din ya da inanca dayalı ayrımcılığa karşı hoşgörü ve saygı kültürünün geliştirilmeye çalışıldığı izlenimini vermektedir. Bunun yanında “Barış” başlığı altında toplanan kazanımların da sosyo-kültürel yaşamda temel insan hak ve özgürlüklerinin kullanımına ilişkin hoşgörü kültürünü geliştirmeye yönelik değerleri ifade ettiği söylenebilir. Bu haliyle programın aslında toplumda iyi vatandaş yetiştirme çabalarını desteklediği, bireyin ahlaki ve manevi kişiliğinin inşasından çok, iyi vatandaş inşa etme çabasına matuf olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁶

44 Burada yer alan saygı ve hoşgörü, genel olarak inanca dayalı, dinsel bir hoşgörüü ifade etmektedir.

45 MEB, *a.g.e.*, s. 50.

46 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Nazıroğlu, Bayramalı, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programlarında Vatandaşlık Eğitimi, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), *OMÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Samsun 2011, ss. 204-207.

Psikolojik Sorunlar ve İntihar: Psikolojik sorunlar ve intihar, daha önce de ifade edildiği gibi gençlik döneminin bunalımları ile doğru orantılı olarak görülmektedir. Bu bağlamda DKAB programında yer verilen kazanımlara bakıldığında, bunların da daha çok hayatın anlamına dair değerlerde kendini gösterdiği görülmektedir. Bu konuda özellikle 12. sınıf “İnanç Öğrenme Alanı”nda yer alan “*Dünya hayatının bir amacı olduğunu fark eder ve kendi hayatının amacını sorgular.*” kazanımı önemlidir. Esasında, kazandırılmak istenen bu değer, bireylere hayatın anlamı ve amacı konusunda yol gösterici bir rehber olarak dinin ortaya koyduğu temel ilkeleri hatırlatmaktadır. Bunun yanında 12. sınıfta yer alan tövbe kavramı da bireylerin hatalarından kurtulma ve psikolojik olarak rahatlama konusunda önemli bir görev üstlendiğini hatırlatmaktadır. Nitekim ergenlik dönemi dini özellikleri arasında önemli bir yer tutan tövbe ve pişmanlığın, bu dönemde yapılacak hataların telafisinde önemli olduğu ifade edilmektedir.⁴⁷

Alkol ve Uyuşturucu Kullanımı: Alkol ve uyuşturucu kullanımı, günümüzde gençler için ciddi bir tehdit olmasına rağmen programda bu konuda önemli sayılabilecek sayıda kazanıma rastlanmamakla birlikte yalnızca 10. sınıfın 5. ünitesinde “*Alkol, uyuşturucu, kumar, sigara vb. zararlı alışkanlıkların, hak ve özgürlüklerin kullanımını engellediğini fark eder.*”⁴⁸ denilerek alkol ve uyuşturucunun zararlarına ilişkin kazanıma yer verilmektedir.

Yukarıda görüldüğü üzere, ortaöğretim DKAB programında cinsellik konusunda doğrudan bir kazanıma yer verilmemekte, bunun yerine konu, aile kısmında ele alınmaktadır. Konumuzla ilgili kazanımların en yoğun yer aldığı kısım, şiddet sorununa yönelik kazanımlardır. Programda şiddetle ilgili kazanımlara, diğerlerine göre daha fazla yer verildiği görülmektedir.

Amaçlanan kazanımların hedef davranışa dönüşmesi açısından Bloom Taksonomisi’ne göre bir değerlendirme yapıldığında, anılan sorunların çözümüne katkı sağlayacak kazanımların bilişsel basamakta toplandığı, bunun yanında duyuşsal olarak her hangi bir kazanıma yer verilmediği görülmektedir. Bu durum ortaöğretim müfredatının genelinde göze çarpan bir sorun olarak da öne çıkmaktadır. Nitekim ortaöğretim DKAB müfredatının geneli bilişsel, duyuşsal ve psikomotor açıdan incelendiğinde şu sonuçlara ulaşılmaktadır: 9, 10, 11 ve 12. sınıflarda toplam 213 kazanım bulunmaktadır.⁴⁹ Bu kazanımların 132 tanesi (% 62) bilişsel alana, 74 tanesi (% 35) psikomotor alana, 7 tanesi (% 3) ise, duyuşsal alana aittir. Oysa DKAB programında bi-

47 Hökelekli, *a.g.e.*, ss. 277-278.

48 MEB, *a.g.e.*, s. 43.

49 MEB, *a.g.e.*, s. 27.

lişsel alanla birlikte duyuşsal alanın da önemli olduğu bir gerçektir. Nitekim dinin, bireyin duyuş dünyasında bazı çağrışımlar yapması, aktarılan değerlerin kalıcı olması ve bireyin yaşantısına yön vermesi açısından bilgi boyutu ile birlikte duyuş boyutunun da işe koşulması gerekmektedir. Ancak programa bakıldığında, mevcut kazanımların sadece % 3 gibi çok az bir kısmının duyuşsal alana ait olduğu görülmektedir. Özellikle 10. sınıf programında ahlak ve değerler öğrenme alanı, 10. sınıf programının % 30'unu teşkil etmesine karşın, ilgili öğrenme alanında yer alan 15 kazanımın yalnızca 4 tanesi duyuşsal alanla ilgili, geri kalan 11 tanesi ise bilişsel alanın çeşitli basamaklarını içermektedir.⁵⁰ Bu da İslam eğitim geleneğinde çok önemli bir yeri bulunan duyuş eğitimine programda yeterince yer verilmediğini göstermektedir.⁵¹ Nitekim "Ahlak ve Değerler" öğrenme alanında yer verilen kazanımların gerçekleşmesi her şeyden önce ilgili değerlerin içselleştirilmiş olması ile yakından ilgilidir. Akto tarafından ortaöğretim düzeyindeki öğrenciler üzerinde yapılan bir araştırmada, "Ahlak ve Değerler" öğrenme alanında yer alan kazanımların gerçekleşme düzeyine bakılmıştır. Araştırma sonucunda en düşük düzeydeki üç kazanımdan birisi "*Değerler hiyerarşisinde dini ve ahlaki değerlerin örneğini fark ederek kendim ve toplum açısından etkilerini açıklayabilirim*" kazanımında ortaya çıkmıştır.⁵² Ayrıca inanç öğrenme alanındaki en düşük üç kazanımdan birincisinin de "*Dünya hayatının ve içinde kendi hayatımın bir amacı, bir gayesi olduğunun bilincindeyim ve hayattaki kendi amaçlarımı belirledim*"⁵³ olması, gençlik döneminde görülen psikolojik sorunların çözümü konusunda DKAB derslerinin çok yeterli olmadığı şeklinde yorumlanabilir.

Programın "Ahlak ve Değerler" öğrenme alanında 9, 10, 11 ve 12. sınıflarda yer verilen değerler ise, şu şekilde sıralanmaktadır: -adil olma, -aile birliğine önem verme, -bağımsızlık, -dayanışma, -duyarlılık, -güven, -hoşgörü, -kardeşlik, -saygı, -sevgi, -sorumluluk, -vatanseverlik. Ergenlik döneminde yaşanan psikolojik ve ahlaki sorunlar karşısında bu değerlerin içselleştirilmesi şüphesiz çok önemlidir. Ancak programda, bu değerler daha çok bilişsel alanın çeşitli basamaklarında ele alındığı için bu tür değerlerin gençlerde yaptığı çağrışımların ne kadar içselleştirildiği soru işaretidir.

50 MEB, *a.g.e.*, s. 43.

51 Din eğitiminde duyuş eğitiminin önemi hakkında bkz. Fersahoğlu, Yaşar, Demir Mehmet Akif, *Din Eğitim ve Öğretiminde Duyuş Eğitimi*, Çamlıca Yay., İstanbul 2012, ss.73-143.

52 Akto, Akif, Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programlarında Öğrenci Kazanımlarının Gerçekleşme Düzeyleri: Van Örneği, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), *Ankara Üniversitesi SBE*, Ankara 2010, s. 91.

53 Akto, *a.g.t.*, s. 80.

C. Sonuç ve Değerlendirme

Gençlik döneminde birey, biyolojik gelişimine paralel olarak psiko-sosyal açıdan hızlı bir gelişim sürecine girerken fiziksel ve duygusal gelişimine bağlı olarak da bazı sorunlar yaşamaktadır. Ergenlik dönemi ile özdeşleşen bu sorunların başında cinsellik sorunu gelmektedir. Bireyde hormonal değişime bağlı olarak ortaya çıkan cinsel arzu ve istekler onu karşıt cinsle ilişki kurmaya yöneltirken, bunların engellenmesi ise, öfke ve kızgınlığa yol açmaktadır. Ergen, bu durum karşısında duyduğu öfke ve kızgınlığı çeşitli şekillerde gösterdiği tepkilerle dışarıya vurmaktadır ki, bu bazen sözel veya fiziksel şiddete de dönüşebilmektedir. Bunun yanında yaşanan duygusal çalkantılar, bireyde yaşamın anlam ve amacının sorgulanmasını beraberinde getirmektedir. Bütün bu arayışlar ve sorgulamalar neticesinde sağlıklı bir sonuca ulaşamayan bireylerde psikolojik sorunlar ortaya çıkabilmektedir.

Günümüz modern dünyasında, küreselleşme süreci ile birlikte her alanda popüler bir kavram olarak kullanılan özgürlük, ergenler için adeta istedikleri her şey yapmak anlamına gelen bir slogana dönüşmüştür. Küreselleşme ile birlikte her alanda dilediği gibi yaşama arzusunda olan bireyler karşısında eğitimin ve din eğitiminin yeniden konumlandırılması kaçınılmazdır. Zira dinin insanın yaşamına sadece bilişsel düzeyde bir birikim kazandırmanın ötesinde duygu dünyasında da bazı etkilerinin olması gerekmektedir. Çünkü bilmek tek başına bireyi kötü veya zararlı davranışlardan alıkoymaya yetmemektedir. Bunun yanında onun duyuşsal olarak da davranışlarının farkına varması ve olumsuz tutum ve davranışlardan uzak durmayı istemesi gerekmektedir. İşte bu noktada DKAB dersinin, gençlerde görülen ahlaki sorunların ortadan kaldırılması noktasındaki katkısı tartışılmalıdır.

Yapılan incelemeden görülmektedir ki, gençlerde görülen ahlaki sorunlara karşı DKAB derslerinde doğrudan ya da dolaylı olarak bazı kazanımlara yer verilmekle birlikte bunların çok büyük bir kısmının bilişsel düzeyde işlendiği, duyuşsal olarak yer verilen kazanımların oranının toplam müfredat içindeki yerinin sadece % 3 gibi küçük bir oranda kaldığı görülmektedir. Dolayısıyla birey, yaptığı davranışın hatalı veya yanlış olduğunu bilse bile, bilmek tek başına yeterli olmamaktadır. Bunun yanı sıra bu tür davranışlara yönelmesini önleyecek bir otokontrol mekanizmasına ihtiyaç bulunmaktadır. O halde ortaöğretim DKAB dersinin içeriğinde yer alan özellikle "Ahlak ve Değerler" öğrenme alanında duygu boyutuna daha fazla yer verilmesi gerekmektedir. İlgili dersin adından da anlaşılacağı üzere burada ahlakın sadece bilgi boyutuna ağırlık verilmekte, bu da sorunların çözümü konusunda DKAB müfredatının şu haliyle yeterli olmadığı kanaatini uyandırmaktadır. Gençlik döneminde görülen ahlaki sorunların çözümüne katkı sağlamak üzere yapılması gere-

kenlerin başında belki de DKAB programında yer alan “Ahlak ve Değerler” öğrenme alanının içerik ve kazanımlar açısından güncellenmesi gelmektedir. Ancak DKAB dersinin program yükü ve kazandırılmak isten hedef davranışların yoğunluğu dikkate alındığında, dersin mevcut sorunların çözümüne katkı sağlayabilecek şekilde revize edilmesinin ne kadar gerçekçi bir çözüm önerisi olabileceği tartışmalıdır. Bu nedenle seçmeli din derslerinde yer verilen konular dikkate alınarak DKAB müfredatında yeni bir düzenleme yapılarak, programdaki “Ahlak ve Değerler” öğrenme alanına daha fazla yer verilebilir.

Bunun yanında din ve değerlerin içselleştirilmesini amaçlayan, duygu boyutunun öne çıkarıldığı seçmeli bir “Ahlak Eğitimi” dersi belki problemlerin çözümüne katkı sağlayacak bir adım olabilir. Anılan bu ders seçmeli dersler arasında yer almakla birlikte, içeriğinde hoşgörü eğitimi, kanaat eğitimi, barış eğitimi ve cinsel eğitim gibi konulara yer verilerek, gençlik dönemi problemlerinin çözümüne doğrudan katkı sağlayacak bir niteliğe kavuşturulabilir. Ancak bu eğitimin verilmesi sırasında dikkat edilmesi gereken temel husus, konunun sadece bilgi boyutunun değil aynı zamanda duygu-davranış boyutunu ön planda tutan kazanımların yer aldığı bir programın hazırlanmasıdır. Bunun için de ders içi etkinlik örneklerinin iyi hazırlanmış olması ve yaşanan hayatın içinden örnekleri barındırması önemlidir.

Kaynakça

“Sanal Âlemde Çocukları Bekleyen Tehlike”, <http://www.haber7.com/internet/haber/1037067-sanal-alemde-cocuklari-bekleyen-tehlike> (11.06.2013).

Adamczyk Amy and Hayes, Brittany E, “Religion and Sexual Behaviors: Understanding the Influence of Islamic Cultures and Religious Affiliation for Explaining Sex Outside of Marriage”, *American Sociological Review*, 77 (5), (2012), ss. 723–746.

AIDS ve Cinsel Yolla Bulaşan Hastalıklar Derneği, http://www.cinselhastaliklar.net/index.php?option=com_content&task=view&id=18&Itemid=32 (15.05.2013).

Akto, Akif, Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programlarında Öğrenci Kazanımlarının Gerçekleşme Düzeyleri: Van Örneği, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), *Ankara Üniversitesi SBE*, Ankara 2010.

Arthur, James, “The Re-emergence of Character Education in British Education Policy”, *British Journal of Educational Studies*, vol: 53, no: 3, 2005, ss. 239-254.

Aslaner, Nilgül, Milli Eğitim Şûraları ve Eğitim Politikaları: 1939-1946, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), *Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Ankara 2008.

Bulaç, Ali, “Sistem İçinde Din Eğitiminin Yeri”, *Zaman Gazetesi*, 09 Temmuz 2012.

Büyükgebiz, Atilla, “Ergenliğe Girme Yaşını Neler Etkiler?”, <http://www.anneoluncaanladim.com/yazarlar/5/atilla-buyukgebiz/109/ergenlige-girme-yasini-neler-etkiler> (10.06.2013).

Cevizci, Ahmet, *Eğitim Felsefesi*, Say Yay., İstanbul 2011.

Chen, Chiung M., YI, Hsiao-ye and, Faden, Vivian B., *Trends in Underage Drinking in The United States, 1991–2011*, National Institute on Alcohol Abuse and Alcoholism (NIAAA), 2013.

Çilingiroğlu, Nesrin E., “HIV/AIDS Epidemisinin Ekonomik Yönü”, *Güncel Bilgiler Işığında HIV/AIDS*, Serhat Ünal (Ed.), Bilimsel Tıp Yayınevi, Ankara 1998, ss. 224-244.

Fersahoglu, Yaşar, Demir, Mehmet Akif, *Din Eğitim ve Öğretiminde Duygu Eğitimi*, Çamlıca Yay., İstanbul 2012.

Fonda, Marc, “Potential Impacts of Religion and Spirituality on First Nation Teenage Fertility”, *The International Indigenous Policy Journal*, Vol. 4, Iss. 1, (2013), ss. 1-13.

Gökengin, Deniz, “Cinsel Yolla Bulaşan Hastalıklarda Epidemiyolojik Durum”, *ANKEM Dergisi*, Sayı: 26 (Ek 2), Yıl: 2012, ss. 186-188.

Gutek, Gerald L., *Eğitime Felsefi ve İdeolojik Yaklaşımlar*, (Çev. Nesrin Kale), Ütopya Yay., 3. Basım, Ankara 2006.

Gür, Bekir ve Arkadaşları, *Türkiye'nin Gençlik Profili*, SETA Yay., Ankara 2012.

Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi*, TDV Yay., Ankara 2001.

Kaygısız, İbrahim, “Eğitim Felsefesi ve Türk Eğitim Sisteminin Felsefi Temelleri”, *Eğitim ve Yaşam*, Kış 1997, ss. 5-15.

Kohen, Sidni, “Gençlerin Bekârete Bakışı”, *Tempo Dergisi*, Yıl: 2012, Sayı 43. <http://www.tempodergisi.com.tr/haberdetay/57718.aspx> (15.05.2013).

Köylü, Mustafa, “Ruh Sağlığı ve Din İlişkisi: Batı Toplumu Açısından Bir Değerlendirme”, *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 23, Yıl: 2007, ss. 65-91.

_____, *Küresel Ahlak Eğitimi*, DEM Yay., İstanbul 2006.

Kulaksızoğlu, Adnan, *Ergenlik Psikolojisi*, Remzi Kitabevi, 13. Basım, İstanbul 2011.

Kurt, Abdurrahman, “Dindarlığı Etkileyen Faktörler, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 18, Sayı: 2, Yıl: 2009, ss. 1-26.

L'engle, Kelly Ladin- Brown Jane D. and, Kenneavy Kristin, “The Mass Media Are An Important Context For Adolescents' Sexual Behavior”, *Journal of Adolescent Health*, 38, (2006) ss. 186–192.

Levin, Jeff, “Religion and Mental Health: Theory and Research”, *International Journal of Applied Psychoanalytic Studies*, (2010), http://www.baylorisr.org/wp-content/uploads/levin_religion_mental_health.pdf (12.06.2013).

Lickona, Thomas, “The Return of Character Education”, *Educational Leadership*, vol: 51, no: 3, 1993, ss. 6-11.

_____, *Educating for Character: How Our Schools Can Teach Respect and Responsibility*. New York: Bantam Boks, 1992.

MEB, *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı*, Devlet Kitapları Müdürlüğü, Ankara 2010.

Merter, Mustafa, *Dokuz Yüz Katlı İnsan*, Kaknüs Yay., İstanbul 2008.

National Youth Violence Prevention Resource Center, “*Facts for Teens: Youth Violence*”, <http://www.herkimercounty.org/content/Departments/View/11:field=services;/content/DepartmentServices/View/68:field=documents;/content/Documents/File/122.PDF>, ss. 1-7

Nazıroğlu, Bayramali, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programlarında Vatandaşlık Eğitimi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), *OMÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Samsun 2011.

OECD, *Health at a Glance: Europe 2012*, OECD Publishing, 2012.

Page Ayten Zara - İnci, Merve, “Aile İçi Şiddet Konusunda Bir Derleme”, *Türk Psikoloji Yazıları*, 2008, 11 (22), ss. 81-94.

Smith, Tom W., “*Beliefs about God across Time and Countries*”, http://www.norc.org/PDFs/Beliefs_about_God_Report.pdf (08.07.2012).

Şimşek, Eyüp, “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitapları Ahlak Öğrenme Alanlarının İncelenmesi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 38, Yıl: 2012, s.

Tarhan, Nevzat, “*Üç Yuva Yıkıcı*”, <http://www.e-psikiyatri.com/uc-yuva-yikici-34382> (17.03.2013).

TBMM, *Uyuşturucu Başta Olmak Üzere Madde Bağımlılığı ve Kaçakçılığı Sorunlarının Araştırılarak Alınması Gereken Önlemlerin Belirlenmesi Amacıyla Kurulan Meclis Araştırma Komisyon Raporu*, Ankara, Kasım 2008.

TÜİK, “*Ceza İnfaz Kurumuna Giren Hükümlü İstatistikleri Veri Tabanı*”, http://rapor.tuik.gov.tr/reports/rwservlet?adaletdb2=&report=GIRHUK_TEK_TR_DIL.RDF&p_yil_kod=1&p_yil=2008&p_satir=curum_grup&p_sutun=yas_grup&p_satir_kod=1&p_satir1=20&p_sutun_kod=2&tablo=girhuk_ikamet_edilen_il&p_dil=1&dformat=html&ENVID=adaletEnv (20.03.2013).

TÜİK, “*İntihar İstatistikleri 2012*”, <http://www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=15853> (21.06.2013).

TÜİK, *İntihar İstatistikleri 2011*, TÜİK, Ankara, 2012.

TÜİK, *İstatistiklerle Türkiye 2011 Yılı*, Türkiye İstatistik Kurumu, Ankara 2011.

World Health Organization, “*Youth Violence and Alcohol*”, http://www.who.int/violence_injury_prevention/violence/world_report/factsheets/fs_youth.pdf, ss. 1-16.

Yapıcı, Asım, *Ruh Sağlığı ve Din*, Karahan Kitabevi, Adana, 2007.

ENDÜLÜS TEFSİR GELENEĞİ VE MÜFESSİR İBN EBÎ ZEMENİN (324-399/935-1008)

Ali KARATAŞ (*)

ÖZ

Bu makele ilk dönem âlimlerinden olan İbn Ebî Zemenîn ve tefsiri hakkında bilgi vermektedir. İbn Ebî Zemenîn Endülüs İslam dünyasının önemli müfessirlerinden birisidir. Hakkında Arap dünyasında bazı araştırmalar yapılmış; ancak ülkemizde bir kaç çalışmada ismine yer verilmiş, tefsirciliği ve tefsiri üzerine bildiğimiz kadarı ile herhangi bir araştırma yapılmamıştır. Müfessir, Yahya b. Sellâm'ın tefsirinin muhtasarını yapmış; Yahya'nın tefsir etmediği ayetleri kendisi açıklamış ve tefsirinde rivayetlere bolca yer vermiştir. Kolay anlaşılması, ayetleri Arap diline uygun bir şekilde tefsir etmesi ve israiliyyat konusunda problemlili olması tefsirinin öne çıkan bazı yönleridir.

Anahtar Kelimeler: İbn Ebî Zemenîn, Tefsir, Endülüs Tefsiri

ABSTRACT

Andalusia Tafsir Tradition and Commentator Ibn Abî Zemenîn (324-399/935-1008)

Aim of the present study is to give information about Ibn Abî Zemenîn who is the first time scholar and his commentary. He is one of the important commentators of the Andalusia. Some studies were carried out in the Arab world, however his name was mentioned in several research in our country; up to the present, any research hasn't been conducted about his commentary method and his studies about commentary. He summarized the interpretation of Yahyâ b. Sellâm and interpreted the verses which Yahyâ did not explain. He rumored a lot of narratives in his work. Understanding his studies easily, his commentaries which is suitable to Arabic language and his weakness for israiliyyat are important characteristics of his commentary

Keywords: Ibn Abî Zemenîn, Tafsir, tafsir of the Andalusia

* Yrd. Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir ABD.

Giriş

Tefsir tarihinde Endülüs tefsir geleneği ve müfessirleri önemli bir yere sahip olmasına rağmen, bu alana ait sayılı araştırma yapılmış; bunlar da daha çok belirli müfessirler üzerinde yoğunlaşmıştır. Sayıca epey bir yekün tutmakla birlikte bu coğrafyadaki müfessirlerin pek azı meşhur olmuş; bazılarının ismine araştırmalarda çok az yer verilmiş, hatta bir kısmına hiç temas edilmemiştir. Bahsi geçen isimlerden birisi de daha çok fakihliği ile ön plana çıkan Muhammed b. Abdillâh İbn Ebî Zemenî'nin. İbn Ebî Zemenî'nin (324-399/935-1008) hayatına ve tefsir yöntemine dair Arap dünyasında karşılaştığımız iki çalışma olmakla birlikte, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*'nde¹ bir madde olarak yer almasının dışında bizim ulaşabildiğimiz kadarı ile ülkemizde henüz bir araştırma yapılmamıştır. Bu maddede ise tefsirinin ismine yer verilmiş; fakat müfessir yönünden bahsedilmemiştir.

İbn Ebî Zemenî'nin tefsir geleneğinde çeşitli açılardan kıymetli bir yere sahiptir. Bunlar; Endülüs coğrafyasında yaşayan ilk eser telif eden müfessirin Bâki b. Mahled (ö. 276) olduğu kabul edildiğine göre İbn Ebî Zemenî'nin ilk dönem müfessirleri arasında olması hasebi ile bölgenin tefsir tarihinde önemli konumda olması, tebe-i tabiîn müfessirlerinden olan Yahyâ b. Sellâm'ın tefsirinin muhtasar bir şekilde günümüze ulaşmasını sağlaması, ilk dönem alimlerinden biri olması sebebiyle tefsir yöntemini ve tasavvurunu bilmenin gerekliliği, bazı ayetlerin tefsirine ilişkin yaptığı izahlar ve hakkındaki araştırmaların azlığı sebebi ile yeterince bilinmemesidir. İşte kanaatimize göre bu sebeplerden dolayı İbn Ebî Zemenî'nin hayatının ve tefsir yönünün bir araştırmada ele alınarak ilim dünyasına kazandırılması önemli bir husus olarak karşımızda durmaktadır. Biz de bu makalemizde İbn Ebî Zemenî'nin hayatı, eserleri, yaşadığı dönemin özellikleri, Yahya b. Sellâm'ın tefsirinin İbn Ebî Zemenî'ye ulaşması ve kendisinin eserinin sontaki dönemlere intikalini inceleyeceğiz. Tefsir yöntemine genel olarak değinip önemli bazı yönlerine işaret edeceğiz ve bir makale çalışmasının boyutunu aşacağını düşündüğümüz için usulünü ayrıntılı olarak ele almayacağız. Son olarak, tefsirin kuvvetli ve zayıf yönlerine kısaca işaret etmekle yetineceğiz. Karakteristik vasıflarını ortaya koymak açısından Endülüs tefsirinin bazı özelliklerini aktarmaya çalışacağız.

1. İbn Ebî Zemenî'nin Hayatı

Müfessir Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. İsâ el-Mürrî el-Kurtubî, "İbn Ebî Zemenî" diye meşhur olmuştur.² Bu isimle tanınmasının sebebini

1 Köse, Saffet, "İbn Ebû Zemenî", *DİA*, c. IXX, s. 449.

2 Müfessirin ismi kaynaklarda İbn Ebî Zemenî şeklinde geçmektedir. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*'nde ise İbn Ebu Zemenî olarak kaydedilmiştir. Bkz Köse, "İbn Ebû Zemenî", *DİA*, c. IXX, s. 449.

kendisinin de bilmediği rivayet edilmektedir.³ Klasik kaynakların çoğunda bu şekilde tespit edilmesinin yanı sıra, bazı yeni çalışmalarda İbn Ebî Zemeneyn şeklinde kaydedilmiştir.⁴

Künyesi Ebû Abdillâh olan müfessir, Muharrem 324'te (935) İlbîre'de (Elvira) dünyaya gelmiş, Kurtubâ'da yaşamış ve h. 399 (1008) tarihinde İlbîre'de vefat etmiştir.⁵ Endülüs'e yerleşen Gatafân kabilesi kollarından Benî Mürre'ye mensuptur. Bazı kaynaklara göre aslen Cezayir, bazılarına göre ise Adveli (Mağrib) ve Nefze kabilesindedir. İlköğrenimini babasından ve İlbîre ulemâsından görmüş ve daha sonra Beccâne ve Kurtuba'da tahsiline devam etmiştir. Saîd b. Fahlûn, Vehb b. Meserre, İshak b. İbrahim b. et-Tuletilî, İbnü'l-Cezzâr, İbnü's-Şâme, Ebân b. İsa el-Gâfikî, Ahmed b. Mutarrif el-Ezdi⁶ gibi âlimlerden başta fıkıh ve hadis olmak üzere çeşitli konularda ilim tahsil etmiştir. Eğitimini bitirmesinin peşinden İlbîre'ye dönmüş, bir süre sonra tekrar Kurtuba'ya giderek burada ders vermiştir.⁷

İbn Ebî Zemenîn, Mâlikî mezhebinin fikhını bilmekteydi. Ayrıca Hadis, Tefsir, Tarih, Arap Dili ve Edebiyatı gibi çeşitli ilim dallarında bilgi sahibiydi ve birçok talebe yetiştirdi. Zühd ve takva sahibi bir âlim olup yöneticilerden uzak bir hayat yaşamış,⁸ kendisine Kurtuba kadısı ve müftüsü ünvanı verilmişti.⁹ Birçok âlim zâhid, sûfî, edip, şair, müfessir, kitaplarının faydalı olması,

3 Süyûtî, Celâlüddin Abdurrahman (ö. 911), *Tabakâtü'l-müfessirin*, tahk. Ali Muhammed Ömer, Mektebetü Vehbe, Kahire 1976, s. 104.; Zirikli, Hayreddin (ö. 1396), *el-A'lâm*, Dâru'l-İlmi'l-Melâyn, Beyrut 2006, c. VI, s. 227.

4 Atik, Kemal, "Endülüs ve Kur'an İlimlerindeki Yeri", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1985, sayı: 2, s. 282.; Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, DİB Yay., Ankara 1988, c. II, s. 245.

5 Zirikli, *el-A'lâm*, c. VI, s. 227.; Sezgin, Fuad, *Târihu't-türâsi'l-Arabiyyi*, çev. Mahmud Fehmi Hicâzî, Riyâd 1991, c. I, s. 107.; Köse, "İbn Ebû Zemenîn", *DİA*, c. IXX, s. 449.

6 Kâdî İyâz, Ebu'l-Fadl (ö. 544), *Tertibü'l-medârik ve tagribü'l-mesâlik*, tahk. Saîd Ahmed Arâb, Matbaatü el-Muhammedî, Mağrib 1973, c. VII, s. 183.; el-Kenûni, Abdu's-Selam Ahmed, *el-Medresetü'l-Kur'âniyye fi'l-Mağrib*, Rabat 1981, c. I, s. 165.; İbn Ebî Zemenîn'in hocaları hakkında ayrıntılı bilgiler için bkz. Abdullah, Hannân İbrahim, *İbn ebî Zemenîn ve menbecühü fi't-tefsir min hilâli ihtisârihi litefsiri Yahya bin Sallâm* (Yüksek Lisans Tezi), Câmiâtü'l-Hartûm, Ümmü Dermân 2009, s. 7-9.

7 Zemenîn'in hayatı, eserleri, hocaları ve öğrencileri için bkz. ez-Zehebî, Şemseddin (ö. 748), *Siyeru Alâmi'n-nübelâ*, Dâru'l-hadis, Kahire 2006, c. XIII, s. XI.; İbn Beşkuvâl (ö. 578), *es-Sılatü fi târihi'l-eimmeti'l-Endelüs*, neşr. es-Seyyid İzzet el-Attâr el-Hüseynî, Mektebetü el-Hâneci, 1955, s. 478.; Köse, "İbn Ebû Zemenîn", *DİA*, c. IXX, s. 449.; el-Amrî, Ali Said Muhammed, *el-İhtisar fi't-tefsir: dirâsetün nazariyyetün ve dirâsetün tadbiiyyetün alâ muhtesar ibn ebî Zemeneyn li tefsiri Yahya b. Sellâm ve el-Begaviyyü li tefsiri es-Sâlebiyyi* (Yüksek Lisans Tezi), Câmiâtü Ümmü'l-Kurâ, Suudi Arabistan 1425, s. 106-109.

8 Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, s. 104.; Köse, "İbn Ebû Zemenîn", *DİA*, c. IXX, s. 449.

9 Atik, Kemal, "Endülüs ve Kur'an İlimlerindeki Yeri", s. 282.

selef çizgisine bağlı olması, ilimde derinliği, takvası, ihlası, anlayış derinliği, bidatlerden uzak olması gibi vasıflarla kendisini övmüştür.¹⁰ İlimi babasından alması ve kardeşinin de fakih olmasından hareketle ailesinin ilimde meşhur olduğu sonucu çıkmaktadır.¹¹

Eserleri Müntehabü'l-ahkâm¹², Kudvetü'l-ğâzi, Muhtasarı Tefsîri İbn Selâm, Usûlü's-sünne, el-Muğrib fi't-tişâri'l-müdevvene, el-Mühezzeb, el-Müştemil fi ilmi'l-vesâik, Hayâtü'l-kulûb, Ünsü'l-mürîdîn, el-Mevâizü'l-manzûme, Âdâbü'l-İslâm ve Müntehabü'd-du'âdır.¹³ Bunlar fıkıh, hadis, tefsir ve tasavvuf alanında yazılmış eserlerdir.

2. Yaşadığı Dönem Siyasi, Sosyal ve Kültürel Çevre

İslam Medeniyeti'nin Endülüs'e intikali Emeviler'in buraya gelip Endülüs Emevi devletini kurması ile başlamıştır. Emeviler, doğuda gelişen İslam Medeniyeti'ni buraya taşımış, bu medeniyet bir çok alanda önemli gelişmeler sağlamış ve böylece İslam hem Doğu'da hem de Batı'da büyük etkiler meydana getirmiştir.¹⁴

Endülüs'ün fethinin¹⁵ ilk olarak bazı kaynaklarda h. 27'de Hz. Osman zamanında tanzim edilen ordunun buraya girmesi ile başladığı ve Tarık b. Ziyad zamanında 92/711'de tamamlandığı zikredilmektedir.¹⁶ Tarık b. Ziyad'ın fetih hareketini gerçekleştirdiği dönemlerde İspanya'da Vizigot Kırallığı'nın

10 Bkz. Kenûnî, *el-Medresetü'l-Kur'âniyye fi'l-Mağrib*, c. I, s. 165.; Abdullah, *İbn ebî Zemenîn ve menbecühü*, s. 10-12.

11 Amrî, *el-İbtisar fi't-tefsir*, s. 106. ; “Mukaddimetü't-Tahkîk”, *Tefsîru'l-Kur'ân'il-Azîz* içinde, tahk. Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ukkâşe, Muhammed b. Mustafa el-Kenz, c. I, s. 22. ; Köse, “İbn Ebû Zemenîn”, *DİA*, c. IXX, s. 449.

12 İşbilî, İbn Hayr (ö. 575.), *Fehrese* (haş. Muhammed Fuad Mansûr), Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1998, s. 217.

13 Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, s. 104.; Zirikli, *el-A'lâm*, c. VI, s. 227.; “Mukaddimetü't-Tahkîk”, *Tefsîru'l-Kur'ân'il-Azîz* içinde, c. I, s. 24.; Köse, “İbn Ebû Zemenîn”, *DİA*, c. IXX, s. 449.; Abdül-Cevvâd Muhammed el-Estal, *Menbecü'l-imâmü'l-Muhammed b. Ebî Zemenîn fi tefsîri'l-Kur'âni'l-azîz* (Yüksek Lisans Tezi), el-Câmiâtü'l-İslâmiyye, Gazze 2006, s. 23-24.

14 Baltacı, Cahit, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, MÜİFV Yay., İstanbul 2007, s. 55.

15 Endülüs fethinin sebepleri için bkz. Atçeken, İsmail Hakkı, *Endülüs'ün Fethi ve Mûsâ b. Nusayr*, Araştırma Yay., Ankara 2002, s. 47-50.; İspanya fetih süreci, Endelüs Emevi devleti ve İslam kültürünün buradaki aşamaları için bkz. Watt, Montgomery, *fi târihi'l-İspanya'l-İslâmi*, terc. Muhammed Rıza el-Mısıryî, Beyrut 1998.

16 Atik, Kemal, “Endülüs ve Kur'an İlimlerindeki Yeri”, s. 3.; Endülüs'ün fethinin Hz. Osman zamanında başladığına dair görüşler bazılarınca doğru kabul edilmemektedir. Bkz. Özdemir, Mehmet, *Endülüs Müslümanları Siyasi Tarih*, TDV Yay., Ankara 2012, s. 45-46.

taht kavgaları, toplumsal çatışmalar ve Yahudileri zorla Hıristiyanlaştıma çabalarının sebep olduğu problemler vardı. Bu dönemde Vizigotlar'la ilişkileri sorunlu olan Sebte Hakimi Julianos'un¹⁷ Tarık b. Ziyad'a yardımları olduğu kaynaklarda belirtilmektedir.¹⁸ Endülüs Emevi Devleti'nin 756 yılında kurulma dönemine kadar İspanya valiler ile idare edildi. Abbasiler'in Emeviler'i yıkmasının ardından Abdurrahman b. Muaviye Abbasiler'den kaçarak Kuzey Afrika'ya, daha sonra da İspanya'ya geçmesi ile Endülüs Emevi devletinin kuruluşu 756'de gerçekleşmiştir.¹⁹

Fetihten Endülüs Emevi Devleti'nin yıkıldığı 1031 yılına kadar buraya gelen Araplar idari, ekonomik ve sosyal hayatın hakim ve yönlendiricisi konumunda oldular. İslam öncesi asabiyet duygusu sebebi ile buraya yerleşen Kayıllılar ve Yemenliler arasında çekişmeler devletin otoritesini zayıflattı. Bunun yanında Berberiler ve diğer kabileler arasında da mücadeleler oldu.²⁰

Endülüste çoğunluğu Şam'dan gelen Arap, Berberî, Esbân ve Berberiler ile evlenen Araplardan doğan Müslümanlar veya Endülüslü Araplar vardı.²¹ Bu dönemde İslam'a girenlerin sayısında artış oldu. Bunlar Arapça konuşmaya başladılar. Kur'an'a verdikleri değer bir sonucu olarak Arapça çok önemli oldu ve insanların Arap dilini öğrendikten sonra imkanları ölçüsünde Kur'an'ı ezberlediklerine şahit olundu.²² IX. yüzyıldan itibaren Endülüste müslüman nüfusun çoğunluğunu yerli halktan İslam'ı kabul eden *müvelledün* denilen kimseler oluşturuyordu. Bazı Arap gurupları bunlarla iyi ilişkiler kuramamışlar ve birbirleri ile mücadele etmişlerdir.²³

17 Atçeken, *Endülüs'ün Fethi ve Mûsâ b. Nusayr*, s. 51.

18 Özdemir, "Endülüs", *DİA*, c. X, s. 211.; Fetih öncesi İspanya'nın genel durumu ile ilgili bkz. Atçeken, *Endülüs'ün Fethi ve Mûsâ b. Nusayr*, s. 45-47.

19 Endülüs Emevi Devleti'nin kuruluş süreci için bkz. Özdemir, *Endülüs Müslümanları Siyasi Tarih*, s. 83-87.; Mustafa, Şakir, *el-Endelüs fi't-târih*, Menşûrâtü Vezâreti's-Segâfeti, Şam 1990, s. 30.; Hizmetli, Mustafa, *Endülüste Hisbe Teşkilatı*, TDV Yay., Ankara 2011, s. 25-26.

20 Üçok, Bahriye, *İslam Tarihi Emeviler-Abbasiler*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1968, s. 58-59.; Mustafa, *el-Endelüs fi't-târih*, s. 32.; Özdemir, "Endülüs", *DİA*, c. X, s. 216-217.

21 Estal, *Menhecül-İmam*, s. 10-11.; Endülüste etnik unsurlarla ilgili ayrıntılı bilgiler için bkz. Özdemir, *Endülüs Müslümanları Kültür ve Medeniyet*, TDV Yay., Ankara 2012, s. 17-23.

22 İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 2008, c. II, s. 785.; el-Meşîni, Mustafa İbrahim, *Medresetü't-tefsîr fi'l-Endelüs*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1986, s. 34, 36.; Abdullah, *İbn ebî Zemenîn ve menhecübü*, s. 10-12.

Amrî, s. 14.; Estal, *Menhecül-İmam*, s. 12.

23 Özdemir, "Endülüs", *DİA*, c. X, s. 217.

Endülüs'te gayri müslim olan Yahudi ve Hıristiyanlar da vardı. Bunlar vergilerini verirler ve dini inançlarını özgürce yaşarlardı. Hıristiyanlar zamanla İslam kültürünün etkisinde kalmaya başlamışlar, yerli halk gibi Arapça'ya vukufiyet kazanmışlardı. Hatta bundan dolayı *müstârib* diye adlandırılmışlardır.²⁴ Onların İslam kültürünü benimsemeleri Avrupa ile İslam arasında köprü kurmalarına zemin teşkil etmiştir.²⁵ Yahudiler İslam'ın buraya gelmesinden önce özgürce yaşama imkanı bulamadıkları dini hayatlarını²⁶ rahatça ifa etme haklarına kavuşmuşlardır.²⁷ Endülüs'te müslümanlar ile hristiyanlar zaman zaman savaşmakla birlikte, ilişkilerin iyi olduğu durumlar da olmuştur. Öyleki karşılıklı olarak birbirlerinin kızları ile evlenenler vardı. Müslümanların yahudilerle olan ilişkileri hristiyanlara oranla daha yumuşak olmuştur. Bunun sebebi yahudilerin daha önceden Hristiyan Vizigotlar'dan baskı görmeleri²⁸ ve fetihten sonra müslümanların yahudilere toleranslı davranmaları sebep gösterilmektedir.²⁹

Özdemir'in İbn Sâid'den naklettiği bilgiye göre Endülüs, fetihten önce önemli bir ilmi birikime sahip değildi. Hıristiyan idareciler zamanında sihir ve münecimlik gözde bir konumda idi.³⁰ Endülüs'te İslamî ilimlerin gelişmesi ve yayılmasında fetihten sonra ilk iş olarak mescitlerin yapılması etkili olmuştur. Mescitler burada sadece ibadet için değil, aksine eğitim ve öğretim amaçlı kullanılmıştır. Camilerden sonra medrese ve enstitüler yapılmış, telif eserler ortaya çıkmaya başlamış ve bu ilmin Avrupada yayılması ve gelişmesinde önemli bir adım olmuştur.³¹

Endülüste İslami ilimlerin ortaya çıkması Musa bin Nasr ile yapılan fetihle birlikte bazı sahabe ve tabiînin buraya gelmesi ile başlamış ve ilk nüveler

24 Bal, Faruk, *Endülüs Emevi Devleti Sosyo-Ekonomik Yapısı (756-1031)* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniv. Sos. Bil. Enst., İstanbul 2008, s. 41.

25 Özdemir, Mehmet Turhan, "İslamiyet'in Dünya Kültürüne Hizmetleri" *Diyanet İlmi Dergisi* [*Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*], 1973, cilt: XII, sayı: 2, s. 117.; Özdemir, *Endülüs Müslümanları Kültür ve Medeniyet*, s. 387.

26 Yahudilere uygulanan baskılarla ilgili örnekler için bkz. Özdemir, *Endülüs Müslümanları Kültür ve Medeniyet*, s. 43.

27 Özdemir, "Endülüs", *DİA*, c. X, s. 221'den özet.; Endülüs'te sosyal yapı ile ilgili bkz. Hizmetli, *Endülüste Hisbe Teşkilatı*, s. 33-38.

28 Müslümanların gayri Müslimlerle ilişkileri hakkında bilgi için bkz. Koç, Mehmet Akif, "Endülüs Tefsirciliği Üzerine", *İslâmiyât*, cilt: 7, sayı: 3, s. 44-45.

29 Özdemir, *Endülüs Müslümanları Kültür ve Medeniyet*, s. 43.

30 Özdemir, *Endülüs Müslümanları Kültür ve Medeniyet*, s. 160.

31 Rûmî, Fehd ibn Abdurrahman b. Süleyman, *Menbecül-medreseti'l-Endelüsiyyeti fi't-tefsîr, Mektebetü't-Tevbe, Suudi Arabistan 1997*, s. 8. ; Özdemir, *Endülüs Müslümanları Kültür ve Medeniyet*, s. 82.

oluşmuştur.³² Kahire, Bağdat, Dımaşk, Mekke ve Medine'ye yapılan seferler ile ilim yakından takip edilmiştir.³³ İbn Hayr'ın *Fehrese'si* ile İbn Atiyye'nin *Fihrist'i* Endülüs alimlerinin Doğu'daki eserlerden haberleri olduğunu göstermektedir.³⁴ Bunda, Câbirî'nin verdiği bilgilere göre halife Abdurrahman en-Nâsır'ın vefatından sonra hilafeti devralan oğlu II. Hakem el-Mustansır'ın katkısı çok büyüktür. Mustansır, kitap toplanması, çoğaltılması ve bu bölgeye kitapların getirilmesine büyük gayret gösteriyordu. Öyleki Kahire, Şam ve Bağdat gibi ilim merkezlerinde tayin ettiği görevlileri vardı. Onlar eski ve yeni kitapları toplayıp çoğaltıp Endülüs'e göndermekle yükümlüydüler. Onların bu faaliyetleri neticesinde halifenin kütüphanesi çok zenginleşti ve bu devirde bölge ilmin zirvesine yükseldi.³⁵

Tefsir ilminde başlangıçta doğulu alimler takip edilmekle birlikte zamanla önemli alimler yetişti. Öyleki tefsirde burada ilk eser yazan Bâkî b. Mahled'in *Tefsîru'l-kebir'i* çağdaşı olan Taberî'nin tefsirinden daha üstün görüldü. Kıraat ilmine önem verildi ve doğuda üzerinde ittifak edilen kıraatlerin muhafazası kutsal bir görev addedildi.³⁶

Hadis için öğrenciler Doğu'ya gitmişler ve döndüklerinde bu ilmi öğretmişler; hatta bunlardan bazıları hadis külliyyatına vakıf olmuştur. Hadis ilmindeki gelişmenin neticesinde bazı hadis yönleriyle ilgili eserler yazıldı.³⁷ Fıkıhta mezhep olarak Evzâî imam kabul edilmekle birlikte, Endülüs Emevi Devleti'nin kuruluşundan sonra Medine'de İmam Malik'in görüşlerini tercih edip buraya dönen bazı talebelerin etkisiyle Mâlikîlik, Evzâîlik'in yerini aldı.³⁸ Böylece bu mezhebe bağlı alimlerin yanısıra Zâhirî ve Şâfî mezheplerine bağlı az sayıda da olsa alim burada yetişmişti.³⁹

32 Mukrî, Şihâbüddîn Ahmed bin Muhammed, *Nefhu't-tayyib*, tahk. İhsan Abbâs, Dâru Sâdır, Beyrut 1990-1997, c. I, s. 288, c. III, s. 8.; Meşîni, *Medresetü't-tefsîr fi'l-Endelüs*, s. 39.

33 Meşîni, *Medresetü't-tefsîr fi'l-Endelüs*, s. 29; Özdemir, "Endülüs", *DİA*, c. X, s. 221.; Baltaç, *İslam Medeniyeti Tarihi*, s. 421.; Endülüs'ten ilim için Doğu'ya giden âlimlerin ismi için bkz. el-Meşîni, *Medresetü't-tefsîr fi'l-Endelüs*, s. 29

34 Örnek olarak bkz. İbn Atiyye, *Fihristü İbn Atiyye*, tahk. Muhammed Ebû'l-Ecfân-Muhammed ez-Zâhî, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1983, s. 181-187.; Koç, Mehmet Akif, "Endülüs Tefsirciliği Üzerine", *İslâmiyât*, cilt: 7, sayı: 3, s. 56.

35 Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, İz Yayıncılık, İstanbul 1997, s. 428-429.

36 Endülüs'ün kıraat ilmindeki yeri için bkz. Atik, Kemal, "Endülüs ve Kur'an İlimlerindeki Yeri", s. 276-280.

37 Endülüs'ün hadis ilmindeki yeri için bkz. Özdemir, *Endülüs Müslümanları Kültür ve Medeniyet*, s. 164-173.

38 Rûmî, *Menbecül-medrese*, s. 27.

39 Özdemir, *Endülüs Müslümanları Kültür ve Medeniyet*, s. 182. Ayrıntılar için bkz. aynı eser s. 173-189.

Kelam ilmi ise Endülüs'te en az gelişme kaydeden ilimdir. Bunun sebebi olarak Doğu'daki kelami tartışmalara sıcak bakmayan Mâlikî mezhebinin hakimiyeti gösterilmektedir. Az da olsa bazı kelâmî eser ve Mutezile fikirleri buraya sızmıştır.⁴⁰ Tasavvuf da Endülüs'ün fethi ile birlikte bu bölgede neşvü nema bulmuş, bazılarınca zühd hayatı yaşanmıştır. Siyasi çalkantı ve karışıklıkların olduğu dönemlerde bazı sûfilerin etrafında toplanan kişiler birer sûfi gurup olarak ortaya çıkmıştır. Burada yetişen en önemli isim İbn Ar'âbî'dir.⁴¹

İbn Ebî Zemenîn'in yaşadığı 4. asır Emevilerin sonu ve Abbasiler devrinin başına rastlamaktadır. Bu dönem, İslam dünyasında medeniyet ve kültürün her türlü yönleri ile ortaya çıktığı bir zaman dilimidir. Abbasilerden itibaren İslam coğrafyasında Tefsir, Arap Dili, Hadis'in cemi, Arap şiirinin tedvin edilmesi, Fıkıh ve Nahiv gibi her türlü ilim kurulmaya başlamıştır. Sibevey ve Halil b. Ahmed gibi dilcilerin eserleri bu dönemde ortaya çıkmıştır.⁴² Yine tarih ilmi de bu çağda tedvin edilmiştir. Vâkîdî ve İbn İshâk bu dönemin tarihçileridir.⁴³ Doğudaki ilmi gelişmenin paralelinde Endülüs'te de bilgi ilerlemiş ve Endülüs beldeleri ilim için seyahatlerin yapıldığı yerler olmuştur.⁴⁴

Ebû Abdillâh İbn Ebî Zemenîn işte bu devrede hayatın her aşamasında kültürel hareketliliğe vakıf olmuştur. Bu dönemde İslam dünyasında siyasi ve mezhep çalkantıları yoğun olmakla birlikte İbn Ebî Zemenîn fıkıh ve tefsir açısından kendisini geliştirmeye katkı sağlayacak unsurlar dışında dönemin diğer ilmî, siyasî ve sosyal vs. hareketliliklerinden etkilenmemiştir. Mezhep ihtilaflarından ve dönemin idareci ve yöneticilerinden uzak durmuş, zühd ve takvası ile ön plana çıkmıştır.⁴⁵ Yaşadığı dönem İspanya'nın hilafetle yönetildiği bir dönemdir. Bu dönemde yönetimde çalkantılar ve çeşitli olumsuzluklar giderilmiş, toplumsal kaynaşma sağlanmış, kültürel gelişmişliğin yanında siyasi açıdan istikrar yakalanmıştır.⁴⁶

3. Genel Olarak Endülüs'te Tefsir İlmi ve Özellikleri

Endülüs'teki tefsir geleneği üzerine Arap dünyasında ve Türkiye'de tespit edebildiğimiz kadarı ile beş araştırma yapılmıştır. Ülkemizdeki iki çalışma

40 Özdemir, *Endülüs Müslümanları Kültür ve Medeniyet*, s. 190. Ayrıntılar için bkz. aynı eser s. 190-194.

41 Özdemir, "Endülüs", *DİA*, c. X, s. 221'den özet; Dînî ilimlerde Endülüs'ün yeri için bkz. Bkz. Sâlim, Seyyid Abdü'l-Aziz, *Kurtubâ hadâratü'l-hilâfe fi'l-Endelüs*, Müessesetü Şebâbi'l-Câmia, İskenderiye 1997, c. II, s. 197-201.

42 İbn Haldûn, *Mukaddime*, c. II, s. 1004.

43 Abdullah, *İbn ebî Zemenîn*, s. 15.

44 Estal, *Menhecû'l-imâm*, s. 13.; el-Meşîni, *Medresetü't-tefsîr fi'l-Endelüs*, s. 30.

45 Abdullah, *İbn ebî Zemenîn ve menhecühû fi't-tefsîr*, s. 15.

46 Estal, *Menhecû'l-imâm*, s. 11-12.

makale olarak yayınlanmış, Arap dünyasında ise bir tanesi hacimli ve diğeri de çok geniş olmamakla birlikte önemli sayılabilecek nitelikte çalışma neşredilmiştir.⁴⁷ Burada, Endülüs tefsir geleneği hakkındaki bir doktora risalesine bolca atıf yapılmıştır. Ancak bu çalışmaya biz ulaşamadığımız için istifade etme imkanını bulamadık.⁴⁸ Bir bütün halinde ele alınmamakla birlikte, bu gelenekteki bazı müfessirler hakkında yüksek lisans ve doktora düzeyinde çalışmalar da vardır. Biz de bu çalışmalardan hareketle Endülüs tefsir geleneğinin genel karakteristiğini inceleyeceğiz.

Endülüs Emevi Devleti'nin kurulduğu dönemlerde genel olarak naklî ilimlerde yöntem, rivayet ve sahih isnat temelliydi. Müfessirler sahabe ve tabiinden gelen rivayetlere dayanmaktaydılar. Şiirle istişhad, lügat ve kıraata başvurmak ilmin genel bir yaklaşımıydı.⁴⁹ Bu özellik Endülüs tefsirinde de görülmekteydi. Çünkü Batı'dan Doğu'ya ve Doğu'dan Batı'ya yapılan seferler ilimdeki karakteristik yapıyı farklı bölgelere yaymıştı. Bunun yanısıra temel olarak Endülüs'teki tefsir geleneği doğudaki tefsir geleneğinden farklılık göstermektedir. Doğuda tefsir; neşet, doğum ve bir oluşum iken, Endülüs tefsiri başka bir yerden alma ve onun üzerine eklemeydi.⁵⁰ Endülüs ekolünün ilk temsilcisi Bakî b. Mahled'in-İbn Hazm'ın ifadesine göre-eseri *et-Tefsîru'l-Kebîr* o zaman kadar yazılan en mükemmel tefsirdi, hatta Taberî'nin tefsirinden daha üstün bir konumdaydı. Ancak bugün elimizde bu tefsirin bir nüshası mevcut değildir.⁵¹

Endülüs tefsiri genel olarak rivayet, akide, fıkıh, üslup ve lügat açısından değerlendirilebilir. Bir araştırmasında er-Rûmî, bu ekolün tefsir özelliklerini on beş maddede toplamıştır. Bunları genel olarak burada zikrettikten sonra bunların içinden bazısını kısaca ele alacağız.

Endülüs tefsirinde mananın fasih bir şekilde ve süslü ifadelerle anlatılması ile ifadelerin kolay anlaşılması ve açık olması birarada toplanmıştır. İfadelerde felsefenin etkisinin olmadığı ve tekellüften uzak olduğu dikkati çekmektedir.

47 Meşîni, Mustafa İbrahim, *Medresetü'l-tefsîr fi'l-Endelüs*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1986.; er-Rûmî, Fehd ibn Abdurrahman b. Süleyman, *Menhecül-medrese*, Mektebetü't-Tevbe, Suudi Arabistan 1997.; Ekin, Yunus, "Endülüs'te Tefsir Geleneği", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, sayı: 3, s. 247-266.; Koç, "Endülüs Tefsirciliği", s. 43-58.; Şentürk, Mustafa, "Endülüs'te Tefsir Kültürü", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, cilt: XI, sayı: 21, ss. 53-72.

48 Abdullah, Zeyd Ömer, *el-Medresetü'l-Endelüsiyyetü fi'r-tefsîr* (Doktora Tezi), Külliyyetü Usûlî'd-Dîn, 1404.

49 Abdullah, *İbn ebî Zemenîn*, s. 15.

50 Rûmî, *Menhecül-medrese*, s. 8.

51 Zehebî, *Tezkirâtü'l-buffâz*, c. II, s. 151.; Atik, Kemal, "Endülüs ve Kur'an İlimlerindeki Yeri", s. 82.; Kandemir, Yaşar, "Bakî b. Mahled", *DİA*, c. IV, s. 542.

Yazılan eserlerin hemen başında müfessir izleyeceği yöntemi belirlemiş ve büyük oranda da buna sadık kalmıştır.⁵² Bu ekolde sahabe ve sonraki nesillerden yapılan rivayetlerin çokluğu hemen dikkat çekmektedir. Ayrıca, ekolde bu anlamda temayüz eden bir özellik de müfessirlerin kendinden önceki tefsirlerden bolca nakilde bulunmaları ve onlardan yararlanmaları ve görüşlerini güvenilir kaynaklara dayandırmalarıdır.⁵³ Naklin öne çıkan bu etkisinin yanısıra, ekol akla da başvurmuştur.⁵⁴ Bu ekolde rivayetlere önem kuru bir nakilcilik değil; rivayetleri anlama, düşünme, eleştiri ve ihtisarı içermektedir.⁵⁵

Endülüs tefsirinde rivayetleri ve haberleri incelemeye tabi tutmak önemlidir. Bu sebeple müfessirler bunu sahih bir usul ve doğru kurallar üzerine inşa etmeye gayret göstermişlerdir. Kur'ân'ın zahirine uyanları sahih kabul edip, uymayanları batıl olarak değerlendirmişler ve bu noktada doğulu müfessirlerin görüşlerini dikkate almışlardır.⁵⁶ Bu ekol, rivayetler konusunda Doğu ile olan bağlantısını koruduğu gibi kıraat konusunda da bu tutumda olmuş ve bu sebeple Kıraat ilmi büyük itibar görmüş ve kıraatle ilgili eserler telif edilmiştir.⁵⁷ Hatta Endülüs, İslam dünyasında Kıraat öğretiminin merkezi haline gelmiştir.⁵⁸ Yaklaşım olarak kıraatin sahih ve mütevatir olmasına özen göstermiştir. Bu sebeple bazı mütevatir kıraati reddeden Mutezile'ye karşı durmuştur. Endülüs tefsir ekolünde özel bir yeri olduğu için eserlerin mukaddimelerinde Kur'ân ilimlerine yer verildiği görülmektedir. Yine eserlerin geniş bir şekilde fihri meseleleri ele aldığı dikkat çekmektedir.⁵⁹ Tefsirlerde surenin başında hemen ahkam ayetleri zikredilir. Ahkam ayetleri zikredilirken müfessirlerin anlattığı kıssalardan ve haberlerden sakınma ve hüküm çıkarma yöntem olarak takip edilmektedir. Hükme medar olmayan ayetler ise icmâlî bir şekilde tefsir edilmiştir.⁶⁰

Araştırmalardaki bulgulara göre Endülüs tefsirinin bariz olan hususlardan birisi de yıkıcı cereyanlardan uzak olması, çeşitli fırka ve mezheplerin tesirinin nerdeyse hiç olmamasıdır.⁶¹ Buna göre bölge Râfîzî, Kaderiyye, Karâmitî ve

52 Rûmî, *Menhecül-medrese*, s. 63.

53 Mesela Endülüslü müfessirlerden el-Mehdevî ve el-Kaysî'den, Doğulu müfessirlerden Taberî, Zemaşerî ve Râzî'den istifade etmişlerdir. Bkz. Ekin, "Endülüs'te Tefsir Geleneği", s. 264.

54 Rûmî, *Menhecül-medrese*, s. 18, 64–65.

55 Rûmî, *Menhecül-medrese*, s. 23.

56 Rûmî, *Menhecül-medrese*, s. 65.; Ekin, "Endülüs Tefsir Geleneği", s. 264

57 Ayrıntılı bilgiler için bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, c. I, s. 784-785.

58 Akif Koç, "Endülüs Tefsirciliği", s. 55–56.

59 Rûmî, *Menhecül-medrese*, s. 65. ; Ekin, "Endülüs Tefsir Geleneği", s. 264.

60 Rûmî, *Menhecül-medrese*, s. 29.; Ekin, "Endülüs Tefsir Geleneği", s. 265.

61 Rûmî, *Menhecül-medrese*, s. 23, 65.

Haricî gibi çeşitli cereyanlardan ve sapık olarak kabul edilen fikirlerden kendisini korumuş hatta böyle bir mezhep kabul edilen Mutezile'ye karşı savaş açılmıştı. Mutezile'nin fikirleri tefsirlerde ancak açıklanarak çürütülmek maksadı ile yer almıştı. Genel olarak Zemaşerî bunun dışında kalmıştır.⁶² Buna bağlı olarak müfessirler felsefi ve kelami bahislerden yüz çevirmiş ve cedele dalmamıştı. Yine bölge tefsirinin belagata çok yer vermediği, daha çok icaza yöneldiği görülmektedir.⁶³ Burada Keşşâf'tan istifade eden Ebû Hayyân'ın tefsiri⁶⁴ hariç tutulursa belagatın azlığı, bu ilmin burada doğuşu ve gelişiminin geç dönemlere kalması ile izah edilmiştir.⁶⁵

Bölgenin tefsir açısından en önemli kabul edilebilecek hususlardan birisi de İsrailiyata karşı mesafeli durmasıdır.⁶⁶ Hatta kaynaklarda teknik anlamda bu kavramı ilk kullananın İbnü'l-Arabi (543/1148) olduğu ve bu konuda titiz davrandığı⁶⁷, İbn Atiyye'nin isrâliyata fazla yer vermediği⁶⁸, Ebû Hayyan'ın isrâliyattan yararlanan müfessirleri eleştirdiği⁶⁹ ifade edilmektedir. İlke olarak karşı olsalar da az miktarda bazı müfessirlerin israliyyata başvurduğu; ancak genel olarak Endülüs ekolünün Doğu'ya kıyasla bu hususta daha hassas olduğu zikredilen bilgilerdendir.⁷⁰ Endülüslü müfessirler isrâiliyat tehlikesine dikat çekmişler ve bu tür haberlerden sakındırmışlardır. Bu sebeple, tefsir kitaplarında alelde zikredilmesi yerine rivayet için bir yöntem ve usul belirlemişler; dine aykırı olanlarına çoğunlukla yer vermemişlerdir.⁷¹ Akif Koç, Endülüs müfessirlerinin israliyata karşı olan tutumlarını bölgenin yapısı ile ilişkilendirmiştir. Ona göre bölgede müslümanların gayri müslimlerle çetin

62 Ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. er-Rûmî, *Menhecül-medrese*, s. 23–27.

63 Rûmî, *Menhecül-medrese*, s. 67.

64 Ekin, "Endülüs'te Tefsir Geleneği", s. 265.; Çelik, Hüseyin Avni, "Ebu Hayyân el-Endelûsî ve Tefsirdeki Metodu", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum 1991, sayı: 10, s. 129.

65 Rûmî, *Menhecül-medrese*, s. 43.

66 Ekin, "Endülüs'te Tefsir Geleneği", s. 265.

67 Koç, Akif, "Endülüs Tefsirciliği Üzerine", s. 52; Ünver, Mustafa, *Tefsirde Öteki Celâleyn'de İsrailiyyat*, Sidre Yay., Samsun 2008, s. 37. Bu eserde 81. dipnotta zikredilen bilgilere göre İbn Arabî, *Abkâmu'l-Kur'ân* adlı tefsirinde isrâiliyât kavramını aşağıdaki ayetlerin yorumunu yaparken kullanmaktadır: 7. Arâf, 59 ; 11. Hûd, 69 ; 20. Tâhâ, 44 ; 21. Enbiyâ, 78 ; 24. Nûr, 30 ; 25. Furkân, 63 ; 26. Şuarâ, 63 ; 28. Kasas, 27; 34. Sebe, 13.

68 Kutlu, Enise, *İbn Atiyye'nin el-Muharrerü'l-veciz İsimli Eserinde Kur'an İlimlerine Yaklaşımı* (Yüksek Lisans Tezi), DEÜSBE, İzmir 2007, s. 9.

69 Endelûsî, Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-mubîr*, tahk. Âdil Ahmet, Dâru'l-Mektebi'l-İlmiyye, Beyrut 1993, c. IV, s. 176.

70 Bkz. Koç, Akif, "Endülüs Tefsirciliği Üzerine", s. 52–53.

71 Rûmî, *Menhecül-medrese*, s. 67.

mücadele yürütürken israliyata dalması, onları muhtaç olmanın bir göstergesi olacaktır. Bundan dolayı müfessirler muhalif dini guruplara karşı böyle bir duruma düşmeden kendi kutsal kitaplarını tefsir etmenin gerekliliği, isrâliyattan sakınmada etkili olmuştur.⁷²

Bir araştırmada dikkat çekildiği gibi Endülüs ekolünde en önemli hususlardan birisi de ayetlerin tefsirininin vakıa ve toplumla irtibatlandırılmasıdır. Bu tefsirin olgu ile ilişkisini ortaya koymaktadır. Buna göre müfessirler yaşadığı bölgedeki var olan gayri müslimlerle ilişkilerini tefsirlerine yansıtılmışlardır. Bu sebeple toplumu cihad konusunda sürekli bir şekilde motive etmeye çalışmışlar; toplumun ıslahı için zararlı görülebilecek fikir ve cereyenlere işaret etmişler; zındıklıkla ve bidatla savaşmışlardır.⁷³ Yine fikhî ayetleri açıklarken bölgenin özelliklerini dikkate almışlardır.⁷⁴

Endülüs ekolünün farklı mezhep ve akımların görüşlerinden uzak durması, bidate savaş açması, zındıklıkla mücadele etmeleri ve isrâliyattan uzak durması kanaatimizce bölgenin toplumsal yapı ile alakalı bir husustur.⁷⁵ Buna göre, bölge toplumsal birliğe önem verdiği için bu birliği bozabilecek etkenlerden uzak durmak istemiştir. Bunun bir sonucu olarak Kur'ân'dan sonra etkin ve yetkin kaynak *Muvatta* görülmüştür. Toplumun düşünce ve inancını bir tutmak için Mutezile, Hâricî ve Râfîzî gibi akımlara savaş açılmıştır. Bu durumun bir neticesi olarak da Muvatta'da yer almayan hadisleri⁷⁶ ve Doğu'daki fikhî ihtilafları İspanya'ya taşıyan Bâki b. Mahled zındıklıkla itham edilmişti.⁷⁷ Fıkıhta Malikilik, itikatta ise Eş'ârilik ön plana çıkmıştır. Fikhî ayetler Maliki Mezhebi'ne göre ele alınmış, doğu'daki kelamî tartışmaların etkisi burada az görülmüştür.⁷⁸ Câbirî'ye göre Maliki Mezhebi'nin etkin olması buradaki yöneticilerin siyasi tutumları ile alakalı bir husustur. Ona göre "Endülüslü yöneticiler için Abbasiler ve Fatımiler birer düşman devlet idi. Abbasiler Hanefî ve Şâfiî, Fâtımiler ise kendine özgü bir Şii fikhına sahipti. Dolayısıyla kullanılmamış tek mezhep olarak sadece Mâlikîlik kalmıştı ve resmi mezhep olmak için siyasi açıdan en uygun mezhepti. Bu mezhep kullanılarak bu iki

72 Koç, "Endülüs Tefsirciliği Üzerine", s. 58.

73 Rûmî, *Menhecül-medrese*, s. 68.

74 Bölgenin tefsir-olgu ilişkisi ile ilgili ayrıntılı değerlendirmeler için bkz. Koç, "Endülüs Tefsirciliği Üzerine", s. 47-51.

75 Koç, "Endülüs Tefsirciliği Üzerine", s. 46.

76 Md. Raisuddin, Abu Nayeem, "Bâki b. Mahled el-Kurtubî (201-276/816-889) ve Endülüs'teki Hadis Çalışmalarına Katkısı", çev. Murat Gökalp, *Dini Araştırmalar*, 2005, cilt: VII, sayı: 21, s. 325

77 Özdemir, Mehmet, "IX. Yüzyıl Endülüsü'nde Zındıklık Suçlamaları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1998, cilt: XXXVIII, s. 212

78 Ekin, "Endülüs'te Tefsir Geleneği", s. 265.

devlet tarafından kullanılan mezheplerin etkisi daraltılabilirdi”⁷⁹ ve böylece onların yıkıcı faaliyetlerin önüne geçilebilirdi.

Kur’ân lafızlarının anlamlarında Arapların kullanım şekillerinin özellikle öne çıkarılması İspanya müfessirlerinin üzerinde dikkatle durduğu önemli hususlardandır. Bu manada ayetlerdeki kelimelerin etimolojik ve cümle anlamlarına, nahiv ilmi açısından ele alınmasına önem vermektedirler.⁸⁰ Müfessirlere göre ayetlerin asıl anlamı Arapların anladığıdır. Dolayısıyla kelimelere Arapça’nın muktezasına göre mana verilmeli, zahirine uygun anlam alınmalı ve diğerleri terkedilmelidir. Bu beraberinde batınî tefsirin reddini doğuran bir sonuç olmuş⁸¹ ve sûfi tefsirlerden nakiller az yapılmıştır.⁸² Mesela Ebû Hayyan, sûfi tefsirin bir çoğunu Kur’ân’ın manalarını ifade etmekten çok uzak ve garip bir tefsir olarak nitelendirmiştir.⁸³ Sûfi tefsirin daha çok nazarı sufi tefsire giren kısmının reddedildiği de ayrıca bir araştırmada zikredilmiştir.⁸⁴

Endülüs tefsirinin bu genel özelliklerinden edindiğimiz kanaate göre aslında bu özellikler bölgenin yapısı ve İslam’ın asıl yurdundan uzakta bir diyarda yaşanması ile ilişkili gibi gözükmemektedir. Buna göre bölgedeki müslümanlar bir çok alanda kendi öz yapılarını koruma gerekliliğini hissetmektedirler. Mesela Arap dilinin aslına göre ayetleri anlama, çeşitli akımların fikri yapılarına karşı durma, israliyyata mesafeli yaklaşma; haberleri rivayet ve doğulu müfessirlerden nakil müslümanların asıl ile irtibatlarını sağlama ve devam ettirme ihtiyacının gereği ortaya çıkmış sonuçlar olarak görülmelidir. Bu ise beraberinde bölge tefsirinde sistematikliği getirmiştir. Nitekim bölge müfessirlerinin birer mukaddime ile eserlerine başlamaları ve buna büyük oranda sadık kalmaları bu ihtiyacın pratik sonuçları olarak karşımıza çıkmıştır.

4. İbn Ebî Zemenîn’in “*Tefsiru’l-Kur’ân’il-Azîz*” Adlı Tefsiri

İbn Ebî Zemenîn, tefsirinin mukaddimesinde Yahya b. Sellâm’ın (ö. 200) tefsirindeki tekrarları atarak ve Yahyâ’nın tefsirini yapmadığı ayetleri açıklayarak eserini telif etmiştir.⁸⁵ İsmail Cerrahoğlu’nun *Tefsir Tarihi*’nde verdiği

79 Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 424. Bu durumla ilgili kapsamlı bir değerlendirme makalemizin boyutlarını aşacağı için bu kadarı ile yetindik. Ayrıntılı değerlendirmeler için bkz. Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, ss. 420-442.

80 Ekin, “Endülüs’te Tefsir Geleneği”, s. 264.

81 Rûmî, *Menbecü’l-medreseti’l-Endelüsiyyeti*, s. 38.

82 Rûmî, *Menbecü’l-medreseti’l-Endelüsiyyeti*, s. 42.

83 Çelik, “Ebu Hayyân el-Endelüsî ve Tefsirdeki Metodu”, s. 125.

84 Ekin, “Endülüs’te Tefsir Geleneği”, s. 265.

85 İbn Ebî Zemenîn, c. I, s. 111.

bilgilere göre Yahyâ'nın tefsiri ilk asırlardaki İslami ilimleri toplayan bir ansiklopedi mahiyetindedir. Sahabe, tabiîn ve selef âlimlerinin fikirlerini dercetmiştir; ancak tefsir, bugün tam olarak elimizde mevcut değildir. Çeşitli isnat kanalları ile sonraki dönemlere nakledilmiş;⁸⁶ Kuzey Afrika, Mısır, Bağdat ve Endülüs'e ulaşmıştır. İbn Hayr'ın (ö. 575) *Febrese*'sinde yer verdiği Endülüs'te var olan kitaplar arasında Yahyâ'nın tefsiri de zikredilmektedir.⁸⁷

Yahyâ'nın tefsiri tarihte şöhret kazanmış; ihtisarlara ve şerhleri yapılmıştır. Bu ihtisarlardan birisi de araştırmamıza konu ettiğimiz İbn Ebî Zemenîn muhtasarıdır. Cerrahoğlu'nun verdiği bilgiye göre Brockellman, İbn Ebî Zemenîn'in bir tefsiri olduğunu bildirmiştir. Buradaki ifadeden Cerrahoğlu'nun tefsiri görmediği anlaşılmaktadır.⁸⁸ Türkiye'de ise Endülüs tefsir geleneği üzerinde iki çalışma yapılmış, bu çalışmalarda Zemenîn'in ismine yer verilmemiştir; ancak Kemal Atık, Endülüs'ün Kur'ân ilimlerindeki yeri üzerine yaptığı araştırmada bir müfessir olarak İbn Ebî Zemenîn'den bahsetmiştir.⁸⁹

Yahya b. Sellâm'ın tefsirinin kendisine aidiyeti noktasında şüphe görülmemiştir. Buna sebep olarak İbn Ebî Zemenîn, İbn Ferîd, İbn Hayr el-İşbilî, İbn Hacer ve Ravendî gibi âlimlerin Yahya b. Sellâm'a tefsiri isnat etmeleri gerekçe gösterilmiştir. Yine Mâverdî, İbn Cevzî ve Kurtubî⁹⁰ gibi birçok müfessir kendisinden nakilde bulunmuş, birçok tabakat ve teracîm kitapları da tefsiri Yahya b. Sellâm'a dayandırmışlardır.⁹¹ Yahyâ'nın tefsirini İbn Ebî Zemenîn'den sonra Endülüslü bir âlim olan İmam Ebû'l-Mutarrif el-Kanâî Abdurrahman b. Merrân da muhtasarını yapmıştır;⁹² ancak Hannan İbrahim Abdullah, bu-

86 Yahya b. Sellâm'dan rivayet edenler: Döneminden İbn Vehb, oğlu Muhammed, Ahmed b. Mûsâ, Muhammed b. Abdullah b. Abdü'l-Hakîm, Bahr b. Nasr ve diğerleri. Bkz. Zehebî, *Siyeru alâmi'n-nübelâ*, c. VIII, s. 120. ; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, c. II, s. 241.

87 İşbilî, *Febrese*, s. 51.

88 Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, c. II, s. 240-245'den özetle; Sammoud, Hamid, "Kuzey Afrika'da Şarklı Bir Müfessir: Yahyâ İbn Sallâm", çev. Salih Akdemir, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1992, cilt: XXXII, s. 35.

89 Atık, "Endülüs ve Kur'ân İlimlerindeki Yeri", s. 282.

90 Örnek olarak bkz. el-Kurtubî, Muhammed b. Ahmed b. Ferh (ö. 671), *el-Câmi' li abkâmi'l-Kur'ân*, tah. Ahmet el-Berduni-İbrahim İtfiyiş, Dâru'l-Kütübî'l-Mısıriyyi, Kahire 1963, c. V, s. 376; c. VII, s. 316; c. X, s. 397.

91 Örnek olarak bkz. Ebu'l-Arab (ö. 333), *Tabakâtü ulemâi İfrikiyye*, Dâru'l-Kitâbi'l-Lübânîyyi, Lübnan t.y., c. I, s. 117. ; Ebû Saîd (ö. 347), *Târîhu ibni Yunûs el-Mısıriyyi*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyyi, Beyrut 1421, c. II, s. 251. ; Dabiyyi, Ebû Ca'fer (ö. 599), *Beğyyetü'l-mültemis fi târihi ricâli ehlî'l-Endelüs*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyyi, Kahire 1967, c. I, s. 514.

92 Ukkâşe, Ebû Abdillâh Muhammed b. - el-Kenz, Muhammed b. Mustafa, "Mukaddimetü'l-Tahkîk", *Tefsiru'l-Kur'ân'il azîz li-ibni ebî Zemenîn* içinde, c. I, s. 99-100.

nun kaybolduğunu ifade etmiştir.⁹³ Yahya'nın tefsiri oğlu Muhammed ve talebesi Ebû Dâvûd Ahmed b. Musa b. Cerîr tarafından nakledilmiştir. Yahyâ'nın oğlu tarafından bazı ziyadeler yapılan⁹⁴ bu tefsir farklı nüshalar halinde bulunmaktadır. Cerrahoğlu'nun ifadesine göre bu kısımlar ancak Kur'ân'ın yaklaşık üçte birlik bir kısmının tefsiridir.⁹⁵

Yahyâ b. Sellâm'ın tefsirinin İbn Ebî Zemenîn'e ulaşması iki isnad ile olmuştur. Birincisi tefsirin çoğunluğu bununla gelmiştir ki bu en çok bilinenidir. İbn Ebî Zemenîn muakddimede Yahyâ'ya isnadını şu şekilde vermiştir: Birinci isnad, Ebû Zemenîn-Ebû'l-Hasan Ali b. el-Hasan-Ebû'l-Hasan-Ebû Dâvûd Ahmed b. Mûsâ-Ebû Dâvûd-Yahya b. Sellâm şeklindedir. İkinci isnad, Ebû Zemenîn-Ebû'l-Hasan Ali b. el-Hasan-Yahyâ b. Muhammed b. Yahya b. Sellâm-Muhammed b. Yahyâ b. Sellâm-Yahyâ b. Sellâm'dır⁹⁶ ki bu birincisine göre daha az kullanılmaktadır.⁹⁷

Tefsirin tahkikinde ise iki nüsha kullanılmıştır. Birincisi asıl esas alınan Faşta'ki Karaviyyin külliyesi hazinesindeki nüshadır ve ikincisi de Britanya müzesinde bulunmaktadır.⁹⁸ Her iki nüshanın başlangıcındaki bilgiler tefsirin müfessire nisbetinde birleşmektedir.⁹⁹ Bu bilgilere göre müfessir *Usulü's-sünne*'sinde hadisleri Yahyâ b. Sellâm'a isnad etmiş, ondan da İmam Ebû Amr ed-Dâni *es-Sünenü'l-varide fi'l-fiten* adlı eserinde bu isnad ile pek çok hadis rivayet etmiştir. Yine, tefsirin başında şöyle bir ifade vardır: "Ebû Ömer dedi ki: Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Ebî Zemenîn'e Kurtubâ'da 395 senesinde arzedildi." İşte bu ifade tefsirin ona nisbetini göstermektedir.¹⁰⁰

İbn Beşkuvâl'ın *es-Sıla*'da verdiği bilgiye göre Ebû Ömer'in babası el-Kâdî Ebû Ömer b. el-Hazzâi, Zemenîn'i 395'de Kurtubâ'da gördüğünü, eserleri ve rivayetleri için kendisine icazet verdiğini söylemiştir.¹⁰¹ Bu kişi imam, muhad-

93 Abdullah, *İbn ebî Zemenîn*, s. 19. Burada Yahyâ b. Sellâm'ın başka muhtasarlarından da bahsedilmektedir.

94 İşbilî, *Fehrese*, s. 51.; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, c. VIII, s. 120.; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, c. II, s. 241.

95 Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, c. II, s. 241.

96 İbn Ebî Zemenîn, c. I, s. 114.

97 Ayrıntılı bilgi için bkz. "Mukaddimetüt-Tahkik", *Tefsiru'l-Kur'âni'l-aziz* içinde, c. I, s. 65-68.

98 "Mukaddimetüt-Tahkik", *Tefsiru'l-Kur'âni'l-aziz* içinde, c. I, s. 70-71.

99 "Mukaddimetüt-Tahkik", *Tefsiru'l-Kur'âni'l-aziz* içinde, c. I, s. 27.

100 İbn Ebî Zemenîn, c. I, s. 111.; "Mukaddimetüt-Tahkik", *Tefsiru'l-Kur'âni'l-aziz* içinde, c. I, s.28.

101 İbn Beşkuvâl, *es-Sıla*, s. 458, 496.

dis, doğru sözlü ve hıfzı sağlam bir kişi olarak bilinmektedir;¹⁰² Endülüs âlim ve kadılarından, fıkıh ve şiir âlimidir.¹⁰³

Ebû Zekeriyâ da onun yanındakilerin hepsini rivayet ettiğini bildirmiş,¹⁰⁴ yine İbn Battal *Şerhu'l-buhârî*'de müellifin ismini söyleyerek kendisinden nakil yapmıştır.¹⁰⁵ Birçok tabakat kitabı da tefsiri müellife nispet etmiştir. Ayrıca Kurtubî; müfessirin bazı görüşlerine açıkça atıf yapmış,¹⁰⁶ İbn Atiyye ve Ebû Hayyân da Bakara suresi 204. ayetin tefsirinde müfessirin görüşünü nakletmişlerdir.¹⁰⁷

5. Tefsirin Özelliklerine Genel Bir Bakış

İbn Ebî Zemenîn ayetlerin tefsirine başlamadan önce surelerin Mekkî ve Medenî oluşunu zikretmiş, surelerin içinde farklı yerlerde inen ayetler olsa bile sureyi tamamen ya Mekkî ya da Medenî olarak isimlendirmiştir. Mesela Bakara'yı Medenî, En'âm Suresi'ni de Mekkî kabul etmiştir. A'râf Suresi'nde olduğu gibi bazen, bazı ayetleri istisna ederek nerede indiğini belirtmiş; bunun yanında Mekkî veya Medenî oluşunda ihtilaf olanlar hakkındaki görüşleri belirttiği de olmuştur.¹⁰⁸ Ayetlerin tefsirinde bazen Yahyâ'nın bazen de kendi açıklamalarını getirmiştir. Kaynak olarak Kur'an, sünnet, sahabe ve tâbiîn, sebebi nüzul, Arap dili, şiir ve kıraate başvurmuştur.

Hız. Peygamber'den itibaren öne çıkan tefsir hususlarından birisi bilindiği üzere müfessirlerin Kur'an'ı kendisi ile açıklama yöntemine –her ne kadar son dönemlerde bu tefsir yönteminin göreceliliğe çok açık olması sebebiyle sakıncalı bir tefsir tarzı olduğu ifade edilmiş olsa da- başvurmasıdır. İbn Ebî Zemenîn de çeşitli açılardan Kur'an'ı yine Kur'an ile tefsir etmiştir. “بِنَاء” kelimesini “سَفْقًا” ile açıklamasında¹⁰⁹ olduğu gibi bazen bir kelimeyi başka bir kelime ile beyan etmiş, bazen tefsirini yaptığı ayetin anlamını desteklemek için başka ayetleri delil getirmiştir.¹¹⁰ Yine Kur'an'ı kendisi ile açıklarken bazen de

102 Zehebi, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, c. XIII, s. 455.; “Mukaddimetü't-Tahkik”, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-azîz* içinde, c. I, s. 69.

103 Dabıyyi, Ebû Ca'fer, *Buğyetü'l-mültemis fi târihi ricâli'l-Endelüs*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyyi, Kahire 1967, s. 527.

104 İbn Beşkivâl, *es-Sıla*, s. 631.

105 İbn Hacer, *Fethul-bârî*, Beyrut 1379, c. X, s. 592.

106 “Mukaddimetü't-Tahkik”, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-azîz*, c. I, s. 27.

107 Kendisinden sonraki tefsirlere etkisi ile ilgili ayrıntılı bilgiler için bkz. Abdullah, *İbn ebî Zemenîn*, s. 40–47.

108 Krş. Estal, *Menhecül-imâm*, s. 69.

109 İbn Ebî Zemenîn, c. I, s. 127.

110 İbn Ebî Zemenîn, c. I, s. 274.

tefsir ettiği ayetin anlamını tefsir edici mahiyetteki ayetleri zikretmeden ayetlerin içeriğinden bahsetmiştir.¹¹¹ Bazen aynı konudaki ayetleri bir arada zikretmiş,¹¹² bazen de aralarında ihtilaf varmış gibi gözükten ayetleri cem etmiştir.¹¹³ İbn Ebî Zemenîn tefsirde birçok unsurda ihtisar yoluna gitmiş olmakla birlikte, Kur'ân'ı kendisi ile açıklama noktasında birçok örnek ortaya koymuş; kıraat ve nahiv ihtilaflarında Kur'ân'dan delil getirmiştir.¹¹⁴

Tefsirde Kur'an'dan sonra ikinci kaynak malumu üzere sünnettir. Müfessir, tefsirinde sünneti kaynak kabul etmiş; merfu hadisleri delil getirmiş;¹¹⁵ ancak hadislerin derecesini ve sıhhatini belirtmemiştir. Genel olarak ravileri zikretmekle birlikte hazfettiği zamanlar da olmuştur.¹¹⁶ Hadis ile tefsir ederken Hz. Peygamber'in tefsirini¹¹⁷ ve sahabeye bir ayet üzerinde müşkil gelen bir durumu ifade eden hadisleri delil getirmiş,¹¹⁸ bir ayetteki kelimenin veya ayetin manasını açıklayan hadisi zikretmiştir.¹¹⁹ Şer'î bir hükmü beyan eden sünnetle tefsir etme,¹²⁰ ayetin konusuyla alakalı hadisleri bir araya getirme,¹²¹ ayetle ilgili soruya cevap sadedindeki hadislerle¹²² istidlalde bulunma ve yaptığı tefsiri destekleyecek bir hadisi şahit gösterme¹²³ şeklinde bir yöntem takip etmiştir.¹²⁴ Meşhur hadis âlimlerinden Buhârî, Müslim, Tirmizî ve Nesâî'den hadislerini nakletmiştir.¹²⁵ Zayıf hadis noktasından değerlendirildiğinde el-Estal'a göre müfessirin çokça mevzu haberleri rivayet etmesi müfessire yakışmayan bir husustur.¹²⁶ Çünkü o mevzu hadislerin tasnif edildiği bir dönemde yaşamıştır. Sahabe ve tabiîn açısından tefsiri değerlendirilecek olursa İbn Ebî

111 Örnek İbn Ebî Zemenîn, Tefsîru'l-Kur'ân'il azîz, c. I, s. 213.

112 İbn Ebî Zemenîn, c. I, s. 251.

113 Bkz. İbn Ebî Zemenîn, c. II, s. 290.; Bkz. Estal, *Menhecül-imâm*, s. 28-35.; Abdullah, *İbn ebî Zemenîn*, s. 90-95.

114 Abdullah, *İbn ebî Zemenîn*, s. 90.

115 Ukkâşe, Muhammed b., Ebû Abdillâh, el-Kenz, Muhammed b. Mustafa, "Mukaddime", Tefsîru'l-Kur'ân'il-azîz, c. I, s. 56.

116 Estal, *Menhecül-imâm*, s. 35; Örnek İbn Ebî Zemenîn, c. I, s. 326.

117 İbn Ebî Zemenîn, c. II, s. 64.

118 İbn Ebî Zemenîn, c. I, s. 408.

119 İbn Ebî Zemenîn, c. I, s. 240.

120 İbn Ebî Zemenîn, c. I, s. 230.

121 İbn Ebî Zemenîn, c. S. 364.

122 İbn Ebî Zemenîn, c. II, s. 264.

123 İbn Ebî Zemenîn, c. II, 246.

124 Krş. Estal, *Menhecül-imâm*, s. 35-48.

125 Krş. Abdullah, *İbn ebî Zemenîn*, s. 96.

126 Estal, *Menhecül-imâm*, s. 64.

Zemenîn, bu kaynaklardan da yararlanmıştı.¹²⁷ Hasan-ı Basrî müfessirin görüşlerine sıkça yer verdiği sahabelerdendir.¹²⁸ Sahabe ve tabiîn dışındaki müfessirlerin isimlerini ise zikretmemiştir.¹²⁹ Hannan İbrahim'in araştırmasına göre en çok yararlandığı tefsir Taberî'nin tefsiridir.¹³⁰ Yine Abdürrezzak b. Hemmâm da istifade ettiği müfessirlerden birisidir.¹³¹ Kur'an'ın anlaşılmasındaki önemine binaen İbn Ebî Zemenîn ayetlerin iniş sebeplerini, kıssaların maksudını veya nasların indiği gayeyi anlamak için dikkate almıştır.¹³²

Kıraatler de müfessirin temel kaynaklarından birisidir. İbn Ebî Zemenîn için kıraatler ayetlerin manasını açıklayan temel bir kaynaktır. Bu sebeple mütevatir, sahih, sahabe ve tabiinden gelen kıraatlere sıkça başvurmuş ve bu amaçla meşhur kıraatle ilgili eserlerden istifade etmiştir.¹³³ Müfessirin diğer önemli bir kaynağı ise Arap dilidir. Kelimelerin manalarını açıklamaya özen göstermiş ve anlamı açıklamada Arapların kullanımını dikkate almıştır.¹³⁴ Bize göre onun bu yöntemi son derece önemlidir. Mesela “*Elbiseni temiz tut*” (Müddessir 74/4) şeklinde Türkçe'ye yapılan bir çeviri müfessirin tefsirinden onay almamaktadır. O, وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ, ayetini Arapların kullanımını esas alarak tefsir etmiştir. Araplar günaha uzak duran insanları nitelemek için *tâhîru's-siyâbe* tabirini kullanmaktadırlar.¹³⁵ Dolayısıyla ayet, İbn Ebî Zemenîn'in tercihi dikkate alındığında günümüzdeki bu çeviri doğru olmamaktadır. Mukâtil b. Süleyman'ın da ayeti böyle açıklaması dikkat çekicidir.¹³⁶ Yine günümüzde bilimsel yoruma konu edilen “*Bizim, yeryüzüne gelip onu uçlarından eksilttiğimizi görmediler mi?*” (Ra'd 13/41) mealindeki ayeti, Hasan-ı Basrî'nin görüşünün naklederek kendi tarihi bağlamı içinde anlamış ve anakronizme düşmemiştir. Ona göre Hz. Peygamber, her ne zaman Mekke müşrikleriyle karşılaşırsa galip gelmiş ve müşriklerin alanı iyice daralmıştır.¹³⁷ “*Ona ancak temizlenenler*

127 Abdullah, *İbn ebî Zemenîn*, s. 102.; Amrî, *el-İhtisar fi't-tefsir*, s. 115.

128 Örnek olarak bkz. İbn Ebî Zemenîn, , c. I, s. 117, 119, 122, 131.

129 Estal, *Menhecül'imâm*, s. 64.; Örnek olarak bkz. İbn Ebî Zemenîn, , c. I, s. 236.; c. IV, s. 8, 9.

130 Abdullah, *İbn ebî Zemenîn*, s. 20.

131 Abdullah, *İbn ebî Zemenîn*, s. 22.

132 Abdullah, *İbn ebî Zemenîn*, s. 80.

133 Abdullah, *İbn ebî Zemenîn*, s. 27.; Kenz, “Mukaddime”, c. I, s. 57.

134 Örnek olarak bkz. İbn Ebî Zemenîn, c. III, s. 29, 68, 75; Krş. Abdullah, *İbn ebî Zemenîn*, s. 30. ; Estal, *Menhecül'imâm*, s. 165.

135 İbn Ebî Zemenîn, c. V, s. 54

136 Süleyman, Mukâtil b., *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, tahk. Mahmûd Şahâtâ, Dâru İhyâi't-Türâs, Beyrut 1423, c. IV, s. 490.

137 İbn Ebî Zemenîn, c. II, s. 359.

dokunabilir.” (Vākıa 56/79) ayetinin tefsiri de vahyin indiği bağlama uygun olarak anlaşılmıştır. İbn Ebî Zemenîn’e göre temiz olmaktan maksat günahlardan uzak olmaktır ki bu vasıf ona göre meleklerin vasfıdır.¹³⁸

İbn Ebî Zemenîn, garip lafızların tefsirinde sahabe ve tabiînin sözlerine müracaat etmiş¹³⁹, dilin sarf ve nahiv gibi ilimlerini önemsemiştir. Halil b. Ahmed, Ebû Ubeyde, Zeccâc ve diğer dil âlimlerinin görüşlerini nakletmiş,¹⁴⁰ ayrıca Arap şiirine de anlamı açıklamak için başvurmuştur.¹⁴¹ Tefsirde Kur’ân ilimlerine verilen önem de dikkati çekmektedir. Bu maksatla müfessir nasihmensuh,¹⁴² Mekkî-Medenî, sebep-i nüzul¹⁴³ gibi ilimlere yer vermiştir. İbn Ebî Zemenîn, haberi sıfatlarla ilgili ayetleri selef akidesini benimseyerek olduğu gibi kabul etmiş ve tefsir etmemiştir.¹⁴⁴ Mesela *Usûlüs-Sünne* adlı eserde ehl-i sünnetin görüşlerini aktarmıştır. Buna göre Allah kendisi nasıl haber vermiş ise istivası o şekildedir.¹⁴⁵ Onun bu görüşü Endülüs’te hâkim olan İmam Malik’e atfedilen görüşü ile paralellik arz etmektedir. İmam Malik, istivâ hakkında “*İstivâ (Arap dilinde anlamı) meçhul değildir. Keyfiyeti akıl ile bilinmez. Buna iman etmek vaciptir ve bu konuda soru sormak bid’attir*” demiştir.¹⁴⁶ Ayrıca sapkın kabul edilen fırkaların görüşlerine de yer vermemiştir.¹⁴⁷

İbn Ebî Zemenîn’in tefsirinde akla uymayan isrâliyyatı nakletmesi eserin problemleri bir yanısırdır. Nitekim bu hususu araştırmacılar tenkit etmişlerdir.¹⁴⁸ Mesela Kur’ân’da, Cennet’te oturan ve orada diledikleri gibi yaşayan Hz. Âdem’le Havva’nın şeytan tarafından aldatıldığı ve buradan çıkarıldığı anlatılır; ancak şeytanın nasıl olup da Âdem ve eşine vesvese verdiği noktası ayetlerde belirtilmemiştir. Hz. Âdem kıssasında şeytanın yılan kılığında cennete girmesi

138 İbn Ebî Zemenîn, c. IV, s. 344.

139 Ukkâşe-Kenz, “Mukaddime”, c. I, s. 57.; İbn Ebî Zemenîn, c. II, s. 123.

140 Estal, *Menhecül-imâm*, s. 169, 173, 181. ; İbn Ebî Zemenîn, c. I, s. 228.

141 İbn Ebî Zemenîn c. III, s. 76, 92.; Abdullah, *İbn ebî Zemenîn*, s. 37. ; Ayrıntılar için bkz. Estal, s. 172–180.; Ukkâşe-Kenz, “Mukaddime”, c. I, s. 57.

142 İbn Ebî Zemenîn, c. I, s. 168, 199, 354.; c. II, s. 419.; c. III, s. 217.; c. V, s. 121,

143 Örnek olarak bkz. İbn Ebî Zemenîn, c. I, s. 137, 222, c. II, s. 134, 146, c. III, s.207, 330.

144 Krş. Estal, *Menhecül-imâm*, s. 183., Ukkâşe-Kenz, “Mukaddime”, c. I, s. 60.; Amrî, *el-İhtisâr fi’t-tefsir*, s. 116.

145 İbn Ebî Zemenîn, *Usûlüs-sünne*, tahk. Abdurrahim b. Hüseyin el-Buhârî, Mektebetü’l-Ğurabâi’l-Eseriyyeti, b.y.y. 1415, s. 88.

146 Beyhakî, *el-Esmâü ve’s-sıfât*, c. II, s. 305.

147 Ukkâşe-Kenz, “Mukaddime”, c. I, s. 60.

148 Krş. Estal, *Menhecül-imâm*, s. 247-248, 253.; Ukkâşe-Kenz, “Mukaddime”, c. I, s. 60.; Amrî, *el-İhtisâr fi’t-tefsir*, s. 115.

hususu reddedilmesi gereken rivayetlerden olmasına rağmen müfessir, Yahyâ b. Sellâm'ın rivayetine yer vermiş ve ayeti buna göre tefsir etmiştir. “*Derken, şeytan ayaklarını oradan kaydırdı. Onları içinde buldukları konumdan çıkardı. Bunun üzerine biz de “Birbirinize düşman olarak inin.”* (Bakara 2/36) ayetin tefsirinde Yahyâ şöyle bir rivayet nakletmiştir: “Bize ulaştığına göre İblis yılan kılığına girmiş, Âdem ile Havva’dan birisine konuşmuştur. O, canlıların en güzeli idi. Allah, onun şeklini değiştirmiştir. Ayaklarını karnına sokmuş ve onu karnı üzerinde yürütmüştür.” Daha sonra müfessir ayeti “Allah; Âdem, beraberinde Havva, İblis ve İblisin içine girdiği yılanı birbirinize düşman olarak inin demiştir...” şeklinde tefsir etmiştir. Şeytanın yılanın girmesi sebebi olarak da şeytanın başka bir şekilde Hz. Âdem’i kandırmasının mümkün olmadığı gibi garip bir gerekçe zikretmiştir.¹⁴⁹ Burada görüldüğü üzere müfessir isrâiliyât kabilinden böyle bir haber rivayet etmiş; ancak haberin sıhhat derecesine yönelik bir değerlendirme yapmamıştır. Abdullah Aydemir’in tefsirde isrâiliyâtı ele aldığı eserinde şeytanın bir yol bularak yılanın içinde veya yılan kılığında cennete girmesini ifade eden haberleri isrâiliyât kabul etmiştir. Ona göre bu tür rivayetleri çeşitli şekillerde izah ederek “mantıkî yönden açıklamanın gereği yoktur. Çünkü bunların isrâiliyât olduğu açıktır ve bunlar kesinlikle iltifat edilmemesi gereken hurafelerdendir.”¹⁵⁰

Müfessirin tefsirinde tarihsel açıdan tutarlık arz etmeyen tefsir örneğine de rastlanmaktadır. Mesela Mâûn Suresi’nin hepsini Mekki kabul etmekle birlikte “*Yazıklar olsun o namaz kılanlara*” ayetinde namaz kılanları münafik kimseler olarak tefsir etmiştir.¹⁵¹ Bilindiği üzere Mekke’de münafıklardan bahsetmek zordur. Zaten Mekke’nin yapısı itibarıyla Müslümanlar burada zayıf durumda olduğu için müşriklerin inançlarını gizleme gibi bir korkaklıkları olmayacaktır. Medine’de ise toplumsal yapı tam tersidir ve Müslümanlar güçlü durumdadır. Bu sebeple surenin tamamı Mekke’de indiği kabul edildiğinde bu kimselerden müşrikler kastedilmektedir ve yine burada bizim bildiğimiz anlamda namazdan ziyade müşriklerin ibadet diye yerine getirdikleri belirli hareketlerden oluşan bir ibadet şekli anlaşılmalıdır. Zaten İbn Ebî Zemenîn, hesap gününü yalanlayanları müşrikler olarak açıkladıktan sonra musallinden de müşrikleri anlaması gerekirdi.

İbn Ebî Zemenîn’e yöneltilen önemli bir eleştiri neshi çoğaltmasıdır.¹⁵² Müfessir kıtal ve seyf aletin birçok ayeti neshettiğini belirtmiştir. Mesela ona göre A’râf 180, Sâffât 178, Şûrâ 37 ve 43 gibi ayetler kıtal ayetli ile nes-

149 İbn Ebî Zemenîn, c. I, s. 134.

150 Aydemir, *Tefsirde İsrailiyyat*, DİB Yay., Ankara 1979, s. 255-256.

151 İbn Ebî Zemenîn, c. V, s. 166.

152 Örnek olarak bkz. İbn Ebî Zemenîn, c. II, s. 162, c. II, s. 155.

hedilmiştir. Yine A'râf 199. ayet gibi fıkhi bir hükme işaret etmediği halde bazı ayetleri neshe konu edebilmiştir. Zayıf ve münkir hadisleri rivayet etmesi, müfessir Süddî ve Kelbî'nin tefsirine yer vermesi,¹⁵³ yaşadığı dönemin şartlarına ışık tutacak açıklamalar yapmaması, görüşleri sahibine nispet etmemesi, kıraatlerin şaz olanı sahihinden ayırmaması gibi noktalar da¹⁵⁴ müfessirin eleştirisi aldığı diğer hususlar olmuştur.

İbn Ebî Zemenîn'in Kelbî gibi müfessirlerden rivayet etmesi sebebi ile eleştirilmesi kanaatimce üzerinde araştırılma yapılması gereken bir husustur. Çünkü bilindiği üzere Kelbî'nin tüm nakilleri ve tefsiri problemlidir. Mesela "فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَأْكُولٍ" (Fil 105/5) ayetindeki الْعَصْفُ kelimesini birçok tefsirde olduğu gibi ekin yaprağı olarak tefsir etmiştir.¹⁵⁵ Bu sebeple müfessirin ondan yaptığı nakiller araştırılıp sihat açısından değerlendirilmelidir. Ayrıca, bazı görüşleri sahibine isnat etmemesi de sadece İbn Ebî Zemenîn'e has olan bir durum değildir. İşte bu sebeple eleştiriye neden olan bazı hususların ayrıntılı bir şekilde araştırılması daha sağlıklı değerlendirme yapma imkânı sağlayacaktır.

Sonuç

Endülüs, İslam ilim geleneğinde önemli bir coğrafya konumunda olmuştur. İlim buraya başlangıç itibarıyla her ne kadar Doğu'dan intikal etmiş olsa bile bu bölge zamanla kendine münhasır bir yapı kazanmış; bu şekli ile tarihte önemli rol oynamış ve aynı zamanda Batı biliminin temel yapı taşlarının meydana gelmesine büyük katkı sağlamıştır. Aynı zamanda kanaatimize göre bu gelenek, temel özellikleri açısından bir ekol olma özelliğini de taşımaktadır.

İslam ilimleri içinde Kur'an'ı inceleyen bir ilim dalı olması hasebi ile mühim bir konumda olan tefsir, halkının Kur'an'a ilgi duymasının bir sonucu olarak Endülüste de büyük gelişmeler kaydetmiş ve bu alanda önemli şahsiyetleri ilim dünyasına kazandırmıştır. Bölgedeki gelenek incelendiğinde tefsirin teşekkül, tedvin ve olgunlaşması gibi çeşitli aşamalardan geçerek zirveye ulaştığını göstermektedir. Çünkü zirve döneminde ortaya çıkan eserlerle kendi has yapısını oluşturan tefsirin ilk dönemlerde tam anlamı ile bu yapısını yansıtmadığı hemen dikkati çekmektedir. Mesela isrâiliyâta mesafeli duran Endülüs ekolünün bu özelliğinin, ilk dönem müfessirleri arasında gösterilebilecek İbn Ebî Zemenîn de olmadığı ve yine fıkhi konuların ayrıntıları ile ele alınması durumunun bu müfessirde ortaya çıkmadığı fark edilmektedir.

153 Örnek olarak bkz. İbn Ebî Zemenîn, c. I, s. 245, 164.

154 Ukkâşe-Kenz, "Mukaddime", s. 61.; Estal, *Menhecül-imâm*, s. 247-249.

155 İbn Ebî Zemenîn, c. V, s. 164.

Bölge tefsir ekolünde düşünce geleneğimizde öteki şeklinde tabir edilebilecek çeşitli fikir ve mezhepsel akımlara mesafeli durma birçok müfessirde görüldüğü gibi İbn Ebî Zemenîn'de de vardır. İbn Ebî Zemenîn, tefsirine bu tür görüşleri almamış ve ehl-i sünnet geleneği çerçevesinde düşüncesini ortaya koymuştur. O, İslam'ın Doğu geleneğinin farkında olarak ve bölgesinin de dinamiklerini dikkate alarak eserini telif etmiş; İslam'ın asıl öze bağını koparmamak için Kur'ân'ı, indiği dil çerçevesinde anlamış ve farklı din gurupları içinde yaşadığı bölgeye tefsirini kurban etmemiştir. Bu husus, hem müfessirin hem de Endülüs tefsirinin belki de dikkati çeken en önemli özelliğidir. Tefsirde kıraatlerin derece bakımından bir ayrıma tabi tutulmaması araştırmacıların müfessire eleştiri yöneltmesine sebep olmuşsa da eserin kıraatleri sonraki dönemlere nakletmesi kıraatlerin hem muhafazası hem de ilim dünyası için bir kazançtır.

Kaynakça

- Abdullah, Hannân İbrahim, *İbn ebî Zemenîn ve menbecübü fi't-tefsîr min hilâli ihtisârîhi li-tefsîri Yahya bin Sellâm* (Yüksek Lisans Tezi), Câmîâtü'l-Hartûm, Ümmü Dermân 2009.
- Amrî, Ali Said Muhammed, *el-İhtisar fi't-tefsîr: dirâsetün nazariyyetün ve dirâsetün tadbîgiyyetün alâ muhtesar ibn ebî Zemenîyn li tefsîri Yahya b. Sellâm ve el-Begaviyyü li tefsîri es-Sa'lebiyyi* (Yüksek Lisans Tezi), Câmîâtü Ümmü'l-Kurâ, Suudi Arabistan 1425.
- Atçeken, İsmail Hakkı, *Endülüs'ün Fethi ve Mûsâ b. Nusayr*, Araştırma Yayınları, Ankara 2002.
- Atık, Kemal, "Endülüs ve Kur'an İlimlerindeki Yeri", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1985, sayı: 2.
- Aydemir, Abdullah, *Tefsirde İsrailiyyat*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1979.
- Bal, Faruk, *Endülüs Emevî Devleti Sosyo-Ekonomik Yapısı (756-1031)* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2008.
- Baltacı, Cahit, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınevi, İstanbul 2007.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, İz Yayıncılık, İstanbul 1997.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1988.
- Çelik, Hüseyin Avni, "Ebû Hayyân el-Endelüsî ve Tefsirdeki Metodu", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum 1991, sayı: 10.
- Dabıyyi, Ebû Ca'fer, *Beğıyyetü'l-mültemis fi târihi ricâli ehli'l-Endelüs*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyyi, Kahire 1967.
- Ebû Saîd, *Târîhu ibn Yünûs el-Mısıriyyi*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyyi, Beyrut 1421.
- Ekin, Yunus, "Endülüs'te Tefsir Geleneği", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, sayı: 3.

Endelüsî, Ebû Hayyân, *el-Babru'l-muhît*, tahk. Âdil Ahmet, Dâru'l-Mektebi'l-İlmiyye, Beyrut 1993.

Estal, Abdü'l-Cevvâd Muhammed, *Menbecü'l-imâmü'l-Muhammed b. Ebî Zemenîn fi tefsiri'l-Kur'ânî'l-azîz* (Yüksek Lisans Tezi), el-Câmiâtü'l-İslâmiyye, Gazze 2006.

Hizmetli, Mustafa, *Endülüste Hisbe Teşkilatı*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2011.

İbn Atiyye, *Fihrisü ibn Atiyye*, tahk. Muhammed Ebû'l-Ecfân-Muhammed ez-Zâhî, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1983.

İbn Beşkuvâl, *es-Sılatü fi târihi'l-eimmeti'l-Endelüs*, neşr. Es-Seyyid İzzet el-Attâr el-Hüseynî, Mektebetü el-Hâneci, 1955.

İbn Ebî Zemenîn, *Usûlü's-sünne*, tahk. Abdurrahim b. Hüseyin el-Buhârî, Mektebetü'l-Ğurabâi'l-Eseriyyeti, b.y.y. 1415.

_____, *Tefsiru'l-Kur'ânî'l-azîz*, tahk. Hüseyin b. Ukkâşe, Muhammed Mustafa el-Kenz, Kâhire 2002.

İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 2008.

İşbili, İbn Hayr, *Fehrese* (haş. Muhammed Fuad Mansûr), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyyi, Beyrut 1998.

Kâdî İyâz, Ebû'l-Fadl, *Tertibül-medârik ve tağribül-mesâlik*, tahk. Saîd Ahmed A'râb, Matbaatü el-Muhammedî, Mağrib 1973.

Kandemir, Yaşar, "Bakî b. Mahled", *DİA*, c. IV.

Kenûnî, Abdu's-Selam Ahmed, *el-Medresetü'l-Kur'âniyye fi'l-Mağrib*, Rabat 1981.

Koç, Mehmet Akif, "Endülüs Tefsirciliği Üzerine Bir Giriş Denemesi", *İslâmiyât*, cilt: 7, sayı: 3.

Köse, Saffet, "İbn Ebî Zemenîn", *DİA*, c. IXX.

Kurtubî, Ebû'l-Arab, *Tabakâtü ulemâi İfrikiyye*, Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnâniyyi, Lübnan t.y.

Kurtubî, Muhammed b. Ahmed b. Ferh, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, tah. Ahmet el-Berdunî-İbrahim İtfiyyeş, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyyi, Kahire 1963.

Kutlu, Enise, *İbn Atiyye'nin el-Muharrerü'l-veciz İsimli Eserinde Kur'an İlimlerine Yaklaşımı* (Yüksek Lisans Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2007.

Md. Raisuddîn, Abu Nayeem, "Bakî b. Mahled el-Kurtubî (ve Endülüste)teki Hadis Çalışmalarına Katkısı", çev. Murat Gökalp, *Dini Araştırmalar*, 2005, cilt: VII, sayı: 21.

Meşînî, Mustafa İbrahim, *Medresetü't-tefsir fi'l-Endelüs*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1986.

Mukrî, Şihâbü'ddîn Ahmed bin Muhammed, *Nefhu't-tayyib*, tahk. İhsan Abbâs, Dâru Sâdir, Beyrut 1990–1997.

Mustafa, Şakir, *el-Endelüs fi't-târih*, Menşûrâtü Vezâreti's-Segâfeti, Şam 1990.

Özdemir, Mehmet Turhan, “İslamiyet’in Dünya Kültürüne Hizmetleri” *Diyanet İlmî Dergi* [*Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*], 1973, cilt: XII, sayı: 2.

Özdemir, Mehmet, “IX. Yüzyıl Endülü’sü’nde Zındıklık Suçlamaları”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1998, cilt: XXXVIII.

_____, *Endülü’s Müslümanları Siyasi Tarih*, TDV Yayınları, Ankara 2012.

_____, *Endülü’s Müslümanları Kültür ve Medeniyet*, TDV Yayınları, Ankara 2012.

Rûmî, Fehd ibn Abdurrahman b. Süleyman *Menhecü’l-medreseti’l-Endelüsiyyeti fi’l-tefsîr*, Mektebetü’t-Tevbe, Suudi Arabistan 1997.

Sâlim, Seyyid Abdü’l-Aziz, *Kurtubâ hadâratü’l-bilâfe fi’l-Endelüs*, Müessesetü Şebâbi’l-Câmia, İskenderiye 1997.

Sammoud, Hamid, “Kuzey Afrika’da Şarklı Bir Müfessir: Yahyâ İbn Sellâm”, çev. Salih Akdemir, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1992, cilt: XXXII.

Sezgin, Fuad, *Târihu’t-türâsi’l-Arabîyyi*, çev. Mahmud Fehmi Hıcâzî, Riyâd 1991.

Süleyman, Mukâtil b., *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, tahk. Mahmûd Şahâtâ, Dâru İhyâi’t-Türâs, Beyrut 1423

Süyûtî, Celâlüddin Abdurrahman, *Tabakâtü’l-müfessirîn*, tahk. Ali Muhammed Ömer, Mektebetü Vehbe, Kahire 1976.

Ukkâşe, Muhammed b., Ebû Abdillâh, el-Kenz, Muhammed b. Mustafa, “Mukaddîmetü’l-Tahkîk”, *Tefsîru’l-Kur’ân’il azîz li-ibni ebî Zemenîn* içinde.

Üçok, Bahriye, *İslam Tarihi Emeviler-Abbasiler*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1968.

Ünver, Mustafa, *Tefsirde Öteki Celâleyn’de İsrailiyyat*, Sidre Yayınları, Samsun 2008.

Watt, Montgomery, *fi târihi’l-İspanya’l-İslâmî*, terc. Muhammed Rıza el-Mısıriyyi, Beyrut 1998.

Zehebî, Şemseddin, *Siyeru A’lâmi’n-nübelâ*, Dâru’l-hadîs, Kahire 2006.

Zirikli, Hayreddîn, *el-A’lâm*, Dâru’l-İlmi’l-Melâyîn, Beyrut 2006.

İLM-İ UMRAN'IN KONUSU VE YÖNTEMİ ÜZERİNE BİR LİTERATÜR ANALİZİ

Sefer YAVUZ (*)

ÖZ

İbn Haldun hem ele aldığı konu hem de bu konuya yaklaşımı bakımından dönemindeki pek çok düşünürden önemli farklılıklar taşır. Bu yüzden ortaya attığı yeni ilim İlm-i Umran, pek çok çalışmaya konu edilmiştir. İlm-i Umran'ın anlaşılması ve açıklanması çabalarının sonucu olan bu çalışmaların çoğu modern sosyal bilimler veya bu çatı altındaki bazı disiplinlerden hareketle anlayıp açıklama girişimlerinin ürünleridir. Çeşitli disiplinler altında çeşitli yazarlar tarafından gerçekleştirilen bu çalışmaların zaman zaman paralel sonuçlara ulaşırken; zaman zaman da birbirlerine zıt bir takım açıklamalara sahne olduğu gözlenmektedir.

Anahtar Kelimeler: İbn Haldun, Mukaddime, İlm-i Umran, İlm-i Umran'ın Konusu, İlm-i Umran'ın Yöntemi

ABSTRACT

A Literature Analysis on the Subject Matter and the Methodology of the Alm Al-Umran

Ibn Khaldun differs from many thinkers in his period in terms of both the subject which he is study and his approach to it. Therefore, Alm Al-Umran, this new science proposed by him, it has been subject for a lot of studies. Most of these studies are the results of efforts to understand and explain the Alm Al-Umran. And these are the products of the attempts of the some disciplines under the modern social sciences and acting in accordance with it. It is observed that the studies performed under various disciplines and writers sometime reach parallel conclusions and sometime they reach opposite conclusions about it.

Keywords: Ibn Khaldun, The Muqaddimah, Subject Matter of Alm Al-Umran, Methodology of Alm Al-Umran

* Yrd. Doç. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

Giriş

İbn Haldun ele aldığı konu ve ele alış tarzıyla kendi dönemindeki pek çok düşünürden farklı şekilde değerlendirilmiş ve değerlendirilmektedir. Tarihçilerden farklı görülür çünkü tarihin kaydedilen masallardan ibaret bir alan değil, her şeyden önce araştırmaya değer bir alan olduğunu düşünür.¹ Tarihçilerin benimsediği, kronoloji takip etmeyi dikte eden, doğrusal ilerleyen (lineer) tarih anlayışı yerine² döngüsel tarih tasavvurunu benimser. Bunun göstergelerinden biri, toplumların ve devletlerin ömrü ile insan yaşamı arasında benzerlik kurmasıdır.³ Bu görüşleri organizmacı yaklaşımla da ilişkilendirilir.

İslam âlimleri arasında da ayrı bir yere sahiptir. Her şeyden önce Müslüman gelenekte Onun Mukaddime’de yaptığı kadar⁴ ve yaptığı gibi toplumla uğraşmış bir başka düşünür yoktur denebilir.

İbn Haldun bu çok yönlü yapısından dolayı çeşitli şekillerde tavsif edilmiştir. Sözgelimi A. Comte’dan beş asır önce sosyoloji biliminin temellerini atan kimse⁵ olarak görülür. Çünkü normatif bir karakter taşıyan Sosyoloji öncesi toplumsal düşüncede olduğu gibi, toplumun doğası nedir ve ne olmalıdır? sorularının sorulduğu bir yaklaşım yerine; modern Sosyolojinin de benimsediği toplum nasıl işlemektedir?, bu işleyişi düzenleyen yasalar nedir? soruları çerçevesinde bir yaklaşım benimsemiştir.⁶ Bundan dolayı olsa gerek, sosyolojisinin gerçek bir öncüsü,⁷ ortaya attığı sebep-sonuç ilişkisine dayanan yeni metot anlayışıyla bir tür sosyal felsefeci⁸ olarak görülmüş; yine tam bir

- 1 Enan, Mohammad Abdullah, *İbn Khaldun His Life and Works*, Kitab Bhavan, New Delhi, 1997, s. 109.
- 2 Amri, Laroussi, “The concept of ‘umran: the heuristic knot in Ibn Khaldun”, (Fransızca’dan Çeviren: Professor Adel Manai), *The Journal of North African Studies*, cilt: 13, sayı: 3, 2008, s. 346.
- 3 Ayrıntılı bilgi için bakınız: *İbn Haldun Mukaddime I*, (Hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergah Yay., İst., 1988, s. 711, 713, vd.
- 4 Günay, Ünver, “İslam Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü İbn Haldun (1332-1406)”, *Atatürk Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, 1986, sayı: 6, s. 65.
- 5 Günay, “İslam Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü İbn Haldun (1332-1406)”, s. 71. Ayrıca
- 6 Canatan, *Kadir, İslam Sosyolojisi*, Beyan Yay., İstanbul, 2005, s. 12.
- 7 Haşşab’a göre modern Sosyolojinin benimsediği pek çok yaklaşımı daha 14. Asırda önermesi nedeniyle İbn Haldun, pek çok Batılı düşünürden daha fazla Sosyolojinin kurucusu olma vasfını hak eder. Bakınız: Haşşab, Samiye Mustafa, *İslam Sosyolojisi*, (Çev., Ali Coşkun ve Nebile Özmen), Çamlıca Yay., İstanbul, 2010, s. 123-126. Ayrıca bakınız; Günay, a.g.m., s. 65.
- 8 Enan, *İbn Khaldun His Life and Works*, s. 109.

rasyonalist ve bilimsel tutuma sahip düşünür,⁹ objektif ve detaylı analizler yapan bir bilgin¹⁰, naturalist ve empirist¹¹, eleştirel¹², determinist¹³, pozitivist¹⁴, pesimist¹⁵, tarihi materyalist¹⁶ olarak çeşitli şekillerde tavsif edilmiştir.¹⁷ Ayrıca İbn Haldun'un fikirleri bazı yazarlara göre "organizmacı" yaklaşımlar içerir. Böyle düşünenlerden biri de Ü. Günay'dır. Günay'a göre Onun organizmacı perspektifle ilişkilendirilmesinin sebebi, devletin ömrü ile bireyin ömrü arasında benzerlik kurarak, bir devletin tıpkı bir insan gibi büyüme, gelişme ve çöküş aşamalarından oluşan üç evreden geçeceğini belirtmesidir.¹⁸

Yine bir taraftan meşhur eseri Mukaddime'nin ve bu çerçevedeki çalışmalarının, Doğu ve Batı'da birçok düşünürü etkilediği¹⁹, din sosyolojisinin klasiklerinden kabul edilmesi gerektiği²⁰, sosyoloji, ekonomi, siyaset bilimi gibi modern sosyal bilim disiplinlerine göre incelenebileceği²¹, sosyal bilimler

- 9 Günay, "İslam Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü İbn Haldun (1332-1406, s. 68., Haşşab, *İslam Sosyolojisi*, s. 121..
- 10 Gibb, H. A. R., "The Islamic Background of Ibn Khaldun's Political Theory", *Bulletin of the Scholl of Oriental Studies*, University of London 1933, cilt: 7, sayı:1, s. 25.
- 11 Choudhury, Masudul Alam ve Silvia, Bayu "A Critique of Ibn Khaldun's Causality Concept", *JKAU: Islamic Economy 2008*, cilt: 21, sayı: 1, s. 53.
- 12 İbn Haldun ve Thucydides'in karşılaştırıldığı çalışma için bakınız; Goodman, Leen Evan, "Ibn Khaldun and Thucydides", *Journal of the American Oriental Society*, 1972, cilt: 92, sayı: 2, ss 250-270.
- 13 Gibb, "The Islamic Background of Ibn Khaldun's Political Theory", s. 31.
- 14 Ülken, Hilmi Ziya, *İçtimai Doktrinler Tarihi*, İstanbul Üniv. Neşriyatı, İst., 1941, s. 38.
- 15 Gibb, "The Islamic Background of Ibn Khaldun's Political Theory", *Bulletin of the Schollof Oriental Studies*, s. 31.
- 16 Diğer tanımlamalar için bk. Kozak, İ. Erol, *İbn Haldun'a Göre İnsan, Toplum, İktisat*, İstanbul 1984, s. 50.
- 17 Ayrıca bu ve benzeri yaklaşımlarından dolayı olacak ki, düşünürün eserlerini İslam'a hizmet amacıyla kaleme aldığı söylenemeyeceğini belirten çalışmalara da rastlanır. Bakınız: Ba-Yunus, İlyas ve Ferid, Ahmed, *İslam Sosyolojisi: Bir Giriş Denemesi*, Çev., Rıdvan Kaya, İstanbul 1986, s. 47.
- 18 Bakınız: Günay, "İslam Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü İbn Haldun (1332-1406)", s. 82-83.
- 19 Yazar bu bağlamda İbn Haldun'un özellikle son dönem Osmanlı Uleması tarafından tekrar keşfedildiğini, bir taraftan sosyolojiye zemin oluşturulması, diğer taraftan imparatorluğun çöküşünün gecikmesine kadar pek çok etkisinin olduğunu belirtir. Ayrıntılı bilgi için bakınız: Okumuş, Ejder, "İbn Haldun'un Osmanlı Düşüncesine Etkisi", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 2006, sayı: 15, ss 141-185, s. 144, 184.
- 20 Günay, "İslam Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü İbn Haldun (1332-1406)", s. 70.
- 21 Erbaş, Yıldırım, "İbn Haldun'un Bilgi Kuramı ve Disiplinlerarası Düşünmek", *Akademik İncelemeler*, 2008, cilt:3, sayı: 1, s. 233.

alanında gerçek bir atılım olduğu²², müstakil bir toplum bilimi icat etmenin gerekliliğini ilk seslendiren düşünür olarak toplum bilim tarihinde önemli bir yeri olduğu²³ hem iç hem de dış sosyal fenomenlerin incelenmesinde uygulanabilecek ilginç yollar önerdiği²⁴ ileri sürülür.

Ancak diğer taraftan karşı görüşlere de rastlanır. Örneğin Onun, ekonomik materyalist ya da tarihi maddeci olarak değerlendirilemeyeceği, indirgemeci bir düşünür olarak görülemeyeceği²⁵, bunlardan bazılarıdır. Canatan'a göre, bu ve benzeri değerlendirmelerin nedeni, İbn Haldun'un ekonominin temelini emeği koyması, ekonominin belli derece toplumsal yapıyı belirlediğini kabul etmesi, yine özel mülkiyet ve iş bölümünü belli ölçülerde akılcı bir örgütlenme olarak kabul etmesidir.²⁶

Diğer taraftan O, Görgün'e göre öncesi ve öncüsü olmayan bir düşünür olarak da görülemez. Çünkü İbn Haldun aslında klasik metafizik geleneği içinde bulunur. En azından Fahreddin Razi'nin fikirleri çerçevesinde klasik metafiziği bilmeyenlerin İbn Haldûn'u eksik anlayacaklarını ifade eden Görgün, İbn Haldûn'un, klasik metafiziğin yaklaşımıyla toplumu varlık olarak kabul ettiğini, bu konuda Tefâtâzânî tarafından ortaya konan ilişkiyi genişleterek, insan-toplum-ahval arasında zorunlu ilişkiler bulunduğu tezine dayanan bir toplum metafiziği geliştirmeye teşebbüs ettiğini belirtir. Dolayısıyla öncüsü ve öncesi olmayan bir düşünür değil, aksine bir düşünce geleneğine bağlı ve o düşünce geleneği içinden konuşan bir düşünürdür.²⁷

Yine bu çerçevede Erbaş'a göre Onun çalışmaları, ekonomi, siyaset bilimi, sosyoloji açısından ayrı ayrı ele alınıp anlaşılabilir. Bunun yerine İbn Haldun'un yaklaşımına toplumsal olanı bütün boyutlarıyla kapsayan bir yaklaşım olarak bakmak gerekir. Bu belki de sosyal bilimlerde çokça tartışılan disiplinler arası yaklaşıma ilişkin yeni bir yorum da kazandırabilir.²⁸

22 Dhaouadi, Mahmoud, "The Ibar: Lessons of Ibn Khaldun's Umrân Mind", *Contemporary Sociology: A Journal of Reviews*, 2005, 34:6, s. 590.

23 Haşşab, *İslam Sosyolojisi*, s. 121.

24 Alatas, Syed Farit, "Ibn Khaldun and Contemporary Sociology", *International Sociology*, 2006, sayı: 21, s. 790.

25 Ayrıntılı bilgi için bakınız; Goodman, Leen Evan "Ibn Khaldun and Thucydides", *Journal of the American Oriental Society*, 1972, cilt: 92, sayı: 2, ss 250-270.

26 Toku, Neşet, *İlm-i Umrân*, Akçağ Yay., Ankara, 2002, s. 122.

27 Ayrıntılı bilgi için bakınız; Görgün, Tahsin, "Tarih ve Toplum Araştırmalarında Bir Yöntem Kaynağı Olarak Klasik Metafizik: Fahreddin er-Razi Ekolü ve İbn Haldun", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 2007, sayı: 17, ss 49-78, s. 51, 78, 85 vd.

28 Bakınız; Erbaş, Yıldırım, "İbn Haldun'un Bilgi Kuramı ve Disiplinlerarası Düşünmek", *Akademik İncelemeler*, 2008, cilt:3, sayı: 1, s. 244.

Baali ise Onun düşüncesinde döngüsel nedensellik sürecinin içedönük doğası, sürekli etkileşim, entegrasyon ve akılcı evrim bulunmadığı²⁹ ve zaman zaman normatif değerlendirmeler bile yaptığını belirtmektedir. Normatif değerlendirmelerine örnek olarak Mukaddime'de anlatılan, Halife Memun'un başından geçen bir olay ile Ehl-i Beyt konusundaki değerlendirmesini göstermektedir³⁰, bu durumu Arap düşünürlerin tamamı üzerinden yorumlayarak, genel olarak bakıldığında Arap düşünürlerinin idealizmden uzak olduklarının söylenemeyeceğinden yola çıkmakta ve İbn Haldun'un da bu geleneğin dışında olmadığını eklemektedir.³¹

Bu çalışmada İlm-i Umrان'ın konusu ve yöntemiyle sınırlı kalmak üzere bir literatür analizi yapmak hedeflenmektedir.

İlm-i Umrان/Toplumsal Gerçeklik Biliminin Konusu

İbn Haldun, umran diye isimlendirdiği toplumsal gerçekliğin çeşitli boyutları üzerinde durur. Bunlar Mukaddime'de sistematik olmasa da ele alınmıştır. Bu başlık altında, konuyla ilgili çalışmalar çerçevesinde, toplumsal gerçekliğin tarih, toplum, ekonomi, siyaset, asabiyet ve din boyutları merkez alınarak İbn Haldun'un bütüncül sosyal bilim yaklaşımının konu sınırları çizilmeye çalışılacaktır.

İbn Haldun umran adını verdiği insan toplumu üzerinde konuşurken insan varlığı için sosyal organizasyon ve toplumun zorunluluğunu belirterek³² şöyle der; "Tanrı insanı yarattığında, hayatını idame ettirebilmesi ve geçimini temin edebilmesi için kendisine bir takım yetenekler / güçler vermiştir. Verilen bu güçlerle her şeyi kendisinin yapması gerektiğini ona bildirmiştir. Ancak insanların tek başlarına bunu becermeleri mümkün olmadığından bir arada yaşamaları kaçınılmazdır. Ayrıca yaratılışıyla birlikte, tabiatla yüz yüze gelen insanın kendini tabiatla karşı tek başına savunması da mümkün değildir. Demek ki, birlikte yaşamının (toplumun / toplum oluşturmanın) zorunlu bir diğer sebebi de savunma ihtiyacıdır. Bütün bunlardan anlaşılacağı üzere insan türü için toplumsal hayat tabii ve zorunludur".³³ Görüldüğü gibi İbn

29 Choudhury ve Silvia, "A Critique of Ibn Khaldun's Causality Concept", s. 65.

30 İbn Haldun'un konuyla ilişkilendirilen, Halife Memun ve Ehl-i Beyt ile ilgili değerlendirmeleri için bakınız; *Mukaddime I*, (Hazırlayan Süleyman Uludağ), s. 218-229, 235-236.

31 Baali, *Society, State and Urbanism: Ibn Khaldun's Sociological Thought*, s. 21-22.

32 *Mukaddime I*, (Hazırlayan Süleyman Uludağ), s. 273.

33 *Mukaddime I*, (Çev., Süleyman Uludağ), Dergah Yay., 1982, İstanbul, s. 271-273. İbn Khaldun, *The Muqaddimah, An Introduction to History*, (Translated from the Arabic by Franz Rosental), *Bollingen Series XLIII*, Princeton University Press, 1980, s. 89-91

Haldun'a göre toplum ihtiyaçlar kaynaklı ortaya çıkan zorunlu bir olgudur.³⁴ Baali'ye göre İbn Haldun, zorunluluk olarak gördüğü bu gerçekliği incelerken politik, dîni, ekonomik askeri ve kültürel alanlara gönderme yapar, aralarında ilişkiler arar, değişim prensiplerini bulmaya çalışır.³⁵

Aynı zamanda İbn Haldun umran / toplum analizlerinde tipolojiler oluşturur. Bedevi ve Hadari Umrandan bahseder, Ona göre Bedevilik ve Hadarilik milletler ve toplumlar için mutlaka yaşamaları gereken doğal bir süreçtir.³⁶

İbn Haldun toplumsal gerçekliği inceleyen bu yeni ilme İlm-i Umran der. İlm-i Umran için "İlm-i Tabiat-ı Umran"³⁷, "sosyal düzen bilimi" (science of social organization)³⁸, bir tür toplum metafiziği gibi farklı isimlendirme ve tanımlamalar kullanılmıştır. Bu paralelde İbn Haldun'un Mukaddime'de yaptığı şeyin bir tür ontoloji olduğunu ileri sürenlerin de bulunduğunu belirten Yaslıçimen ve Sunar ise buna karşı çıkararak, onun ontolojiden farklı olduğunu çünkü tarihî-toplumsal varlık alanını inceleme konusu yaptığını belirtmektedir.³⁹

İlm-i Umran, umranı konu alır. Günay'a göre Mukaddime baştan sona umranın tezahürlerinin objektif incelenmesi olarak karşımıza çıkmaktadır.⁴⁰ Cabane ise Umranın ve incelenmesi çabalarının baştan sonra Mukaddimeyi şekillendiren unsur olarak görülebileceğini belirtir. Ona göre Umran, Mukaddimenin mimarisindeki anahtar kavramdır, çünkü Mukaddimedeki bütün bölümler ona göre düzenlenmiştir.⁴¹

Diğer taraftan Türker, İbn Haldun Mukaddime'de "İlm-i Umran" diye adlandırdığı yeni bir ilim kurduğunu ve bu ilmin toplumsal varlık alanını konu aldığını belirttikten sonra toplumsal varlığın ispatını yapmaya yöneldiğini be-

34 Baali, Society, *State and Urbanism: Ibn Khaldun's Sociological Thought*, s. 29.

35 Baali, Society, *a.g.e.*, s. 31.

36 Ayrıntılı bilgi için bakınız: *Mukaddime I*, (Hazırlayan Süleyman Uludağ), s. 417, 348-351, 266, 289, 419, 421, 424, 425, 474 ve diğerleri.

37 Günay, "İslam Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü İbn Haldun (1332-1406)", s. 76.

38 Ayrıntılı bilgi için bakınız: Baali, Society, *State and Urbanism: Ibn Khaldun's Sociological Thought*, s. 107.

39 Ayrıntılı bilgi için bakınız; Yaslıçimen, Faruk ve Sunar, Lütfi "Sosyal Bilimlerde Bir Yenilenme İmkânı Olarak İbn Haldun", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 2006, sayı: 16, ss 137-167, s. 150-151.

40 Günay, "İslam Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü İbn Haldun (1332-1406)", s. 76.

41 Mukaddime'de yapılan bir bakıma Umranın çeşitli boyutlarını ele alıp açıklığa kavuşturmak da denebilir. Ayrıntılı bilgi için bakınız: Chabane, Djamel, "The structure of 'umran al-'alam of Ibn Khaldun", *The Journal of North African Studies*, cilt: 13, no: 3, 2008, s. 327.

lirtmektedir. Çünkü bir ilmin var olabilmesi için o ilme ait bir varlık alanının bulunması gerekir. Dolayısıyla toplumsal varlığın kurucu özellikleri ve onu doğrudan ilgilendiren durumlar bu ilmin konusu / konuları olacaktır.⁴²

İmar etmek, sosyal kalkınma ve uygarlık gibi anlamlara gelen ve çeşitli çevirileri bulunan kavram⁴³, çeşitli yazarlara göre insanın potansiyelini dış dünyaya yansıtması, içinde yaşadığı çevreyi yaşamını sürdürdürebileceği, kendini ifade edebileceği bir ortam haline dönüştürmesi, bir “dünya”, uygarlık inşa etmesi⁴⁴ sürecini, toplumsal yapı, toplumsal organizasyon⁴⁵ ve burada ortaya çıkan ilişkiler ağını içerir. Özünde, toplumun üyelerinin bir arada yaşama çabalarıyla giriştikleri örgütlenmeler ve bunlar sonucu ortaya çıkan bütün ilişkileri kapsar⁴⁶, demografik ve ekonomik problemlerden sosyal, politik ve kültürel faaliyetlere, her türlü koşuldan, materyallere, sosyal ve manevi hallere kadar geniş bir yelpazeyi ifade eder.⁴⁷

Mukaddime'nin Uludağ ve Rosental tercümelemleri karşılaştırıldığında, İlm-i Umrân'ın ele aldığı konular özetle şöyle sıralanır; toplumsal birliğin meydana gelmesi, köy veya şehir gibi oluşumlarda toplum halinde yaşamının nedenleri, siyasi otorite ve beraberinde getirdiği yapılanmalar, bunlara duyulan ihtiyaç, ekonomik faaliyetler ve beraberinde getirdiği sosyal ilişkiler, entelektüel faaliyetler...⁴⁸

Baali ise daha ayrıntılı bir analizle bu yeni ilmin konularını Mukaddime'nin bölümlerini de dikkate alarak altı başlık altında toplar. Bunlar; 1. İnsan medeniyeti, insan medeniyetinin farklı türleri ve dünya üzerindeki örnekleri, 2. Kabileler ve vahşi milletlerin de dâhil olduğu çöl medeniyeti, 3. Siyasi otorite ve buradaki mücadeleler, sultanlıklar, halifelik ve kraliyet, 4. Yerleşik medeniyet, ülkeler ve şehirler, 5. Meslekler, yaşam tarzları, kazançlı meslekler ve çeşitli yönleri, 6. İlimler ve öğrenilmesi. Baali'ye göre günümüz terminolojisi ile düşünecek olursak 1. kısım insan ve sosyal çevre ile, 2. kısım kırsal sosyoloji

42 Türker, Ömer, “Mukaddime’de Aklı İlimler Algısı: İbn Haldun’un ‘Bireysel Yetenekler’ Teorisi”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, İstanbul 2006, sayı: 15, s. 35.

43 Umrân kavramının çeşitli şekillerde tercümesi ile ilgili bakınız: Chabane, “The structure of ‘umran al-’alam of Ibn Khaldun”, s. 328.

44 Nişancı, Ensar, “Umrân Anlayışı Perspektifinden Günümüz Türkiye’sinde Yaşanan Krizlerin Analizi”, *Doğuş Üniversitesi Dergisi*, cilt: 6, sayı: 2, 2005, s. 239-240.

45 Baali, Society, *State and Urbanism: Ibn Khaldun’s Sociological Thought*, s. 13.

46 Toka, *İlm-i Umrân*, s. 83.

47 Chabane, “The structure of ‘umran al-’alam of Ibn Khaldun”, s. 328.

48 Ayrıntılı bilgi için bakınız: Mukaddime I, (Çev.; Süleyman Uludağ), s. 266-267., *The Muqaddimah An Introduction to History*, (Arapça’dan Çeviren Franz Rosenthal), *Bollingen Series XLIII*, Princeton University Press, 1980, s. 84-85.

ile 3. kısım politik sosyoloji, 4. kısım şehir sosyolojisi ve 5. kısım ekonomik sosyoloji iş ve mesleklerle ilgilidir.⁴⁹

Günay da Mukaddime'deki bölümlerden yola çıkarak İbn Haldun'un, Mukaddime'nin altı bölümünden birincisinde makro sosyoloji ve din sosyolojisi; ikinci bölümde ilkel toplumların sosyolojisi ve siyaset sosyolojisi; dördüncü bölümde köy sosyolojisi ve şehir sosyolojisi; beşinci bölümde iktisat sosyolojisi; altıncı bölümde ise bilgi sosyolojisi, eğitim ve edebiyat sosyolojisi yaptığını belirtir.⁵⁰

Umrandan meydana gelen olayların bir boyutu da tarihi ilgilendirir. Yıldız, Tarih'in, toplumsal gerçekliği yansıtan tek tek pek çok olayı haber verdiği için deneyimsel yaklaşıma uygun olduğunu belirtir. Dolayısıyla umranı çeşitli boyutlarıyla inceleyip bir takım yasalar ortaya koymaya çalışırken başvurabilecek en önemli kaynaklardandır. Bu nedenle İbn Haldun tarihi olayları ele alır.⁵¹

İbn Haldun İlm-i Umran'ın hedefini ortaya koyarken tarihi verilerde pek çok tutarsızlık ve abartıların olduğunu belirterek başlar. Bunun sebeplerini sıralarken de mezhepçilik, nakledenin, olayların naklediliş amaçlarını bilmemesi, olayları birbirine karıştırmak, kişisel çıkarlar gibi bir dizi neden sayar.⁵² Ayrıca tarihi verilerdeki tutarsızlıkların sebeplerinden biri de tarihçilerin, tarihi verileri kaydederken onları nakledenlerin güvenilirliği ile naklettikleri tarihi verinin güvenilirliği arasında paralel ilişki bulunduğu varsayımıyla hareket etmeleridir. Yıldız bu konuya önceki tarihçilerin tarihsel olayların doğrulanmasında daha çok hadisçilerin kullandığı cerh ve tādil (nakledeni doğrulama veya zayıf bulma) yöntemiyle yetindiklerini, fakat bu yöntemin tarihsel olaylar için yetersiz kaldığını belirterek açıklama getirmektedir.⁵³

Ceyhan ise İbn Haldun'un cerh ve tādil geleneğini yetersiz görerek, bu geleneksel yaklaşım dışında daha güvenilir bir yaklaşım arayışı içinde olmasını, Moğol akınlarının İslam dünyasını tahrip etmesinin ardından Müslümanların yeni bir tahkik arayışına girmeleri süreciyle ilişkilendirir. Ona göre İbn Haldun'un klasik rivayet tarihçiliği yerine umran ilmini ortaya atmasının sebepleri bu tarihsel gelişmelerde aranmalıdır.⁵⁴

49 Ayrıntılı bilgi için bakınız: Baali, *Society, State and Urbanism: Ibn Khaldun's Sociological Thought*, s. 15.

50 Ayrıntılı bilgi için bakınız: Günay, "İslam Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü İbn Haldun (1332-1406)", s. 71.

51 Yıldız, Mustafa, "İbn Haldun'un Tarihselci Devlet Kuramı", *FLSF*, 2010, sayı: 10, ss 25-55, s. 36.

52 *Mukaddime I*, (Hazırlayan Süleyman Uludağ), s. 210-213.

53 Ayrıntılı bilgi için bakınız: Yıldız, "İbn Haldun'un Tarihselci Devlet Kuramı", s. 35.

54 Bkz: Semih, Ceyhan, "İbn Haldun'un Sufilere ve Tasavvufa Bakışı: Umrandan Tasavvuf İlmî", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 2006, sayı: 15, ss 51-82, s. 81.

İbn Haldun'a göre, tarihi verilerdeki tutarsızlık ve abartıların en önemli sebebi, tarihçilerin umranın doğasını, bir başka deyişle umrandaki yasalılığı bilmemeleridir. Çünkü tarih kitaplarında umranın doğasına uymayan rivayetler mevcuttur. İbn Haldun bu konuyla ilgili Mukaddime'de şu örneği verir; "Roma'daki sığırcık kuşu heykeli hakkında Mesudi'nin verdiği haber imkânsız şeylerdendir. Onun haber verdiğine göre sığırcık kuşları senenin belli bir gününde bu heykelin etrafında toplanmakta, her kuş bir zeytin de getirmekte ve buradaki halk zeytinleri toplayarak zeytinyağı ihtiyacını böyle karşılamaktadır."⁵⁵

Ceyhan'a göre İbn Haldun'un tarih yaklaşımında zahiri ve batını olmak üzere iki boyuttan bahsetmek mümkündür. Zahiri boyut olayların nakledilmesi ile ilgilidir.⁵⁶ Başka deyişle olayların sadece nakledilmesi ve bu anlamda bir tarih yazıcılığı zahiri yaklaşım olarak görülmektedir. Amri'ye göre o, özünde kronoloji yani olayları tarihsel öncelik ve sonralığa göre kaydetme / nakletme bulunan tarih yaklaşımı, doğrusal ilerleyen / lineer tarih yaklaşımını temsil eder.⁵⁷ Diğer taraftan batını yönüyle tarihi-toplumsal olayların oluş ve bozuluşu, onları var ve mümkün kılan esaslar⁵⁸ incelenir. Bu bir anlamda tarihi olayların arka planı, sebepleri ile ilgili, dolayısıyla sahip oldukları yasalılığa ulaşmayı hedefleyen bir yaklaşımdır. Böyle bir yaklaşımın günümüzdeki karşılığı daha çok tarih felsefesidir. İşte İbn Haldun daha çok ikinci yaklaşımla paralel bir görüşü ve bu çerçevede döngüsel bir tarih anlayışını benimser.

M. İkbâl'e göre İbn Haldun'un doğrusal çizgide ilerleyen / lineer tarih anlayışına uzak olması, başka deyişle döngüsel tarih anlayışını benimsemesi onun "modern" değil, İslam geleneği çizgisine bağlı olduğunun göstergesidir.⁵⁹ Diğer taraftan tarih anlayışı konusunda aynı kanaati paylaşan Choudhury ve Silvia ise İbn Haldun'un medeniyetlerin doğuş ve yükselişleri arasındaki döngüsel hareketi açıklamak için Kur'anî hukukun tarihselciliğine başvurmadığını, en azından onu açıkça belirtmediğini ortaya atmaktadır.⁶⁰

İbn Haldun'un bütüncül sosyal bilim anlayışının konu sınırları içinde kalan bir başka alan da modern sosyal bilimlerde Sosyoloji biliminin konusu

55 Ayrıntılı bilgi için bakınız: *Mukaddime I*, (Hazırlayan Süleyman Uludağ), s. 252-256.

56 Ceyhan, "İbn Haldun'un Sufilere ve Tasavvufa Bakışı: Umrandaki Tasavvuf İlmî", s. 67.

57 Amri, "The concept of 'umran: the heuristic knot in Ibn Khaldun", s. 346.

58 Ceyhan, "İbn Haldun'un Sufilere ve Tasavvufa Bakışı: Umrandaki Tasavvuf İlmî", s. 67.

59 Ayrıntılı bilgi için bakınız: İkbâl, Muhammed, *İslamda Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, Çev.; Ahmed Asrar, Birleşik Yay., İstanbul, s. 190. Ayrıca döngüsel tarih anlayışı için bakınız: Yıldız, "İbn Haldun'un Tarihselci Devlet Kuramı", s. 44-45.

60 Ayrıntılı bilgi için bakınız: Choudhury ve Silvia, "A Critique of Ibn Khaldun's Causality Concept", s. 50.

kabul edilen toplumdur. İbn Haldun'a göre toplum bir gerçekliktir, bireylerin ihtiyaçlarını karşılamak için şehir veya köye yerleşerek diğer insanlarla orada birlikte ikamet etmeleriyle meydana gelir. Birlikte yaşamın sebebi ise geçimlerini temin ederken doğası gereği insanların yardımlaşmalarıdır.⁶¹ İhtiyaçlar öncelikle zaruri ve basit ihtiyaçlardan meydana gelir.⁶² Toplumun dönüşmesiyle ihtiyaçlar da değişime uğrayacaktır.

Mukaddime'de O, insanın tek başına yaşayamayacağını, çünkü pek çok konuda ve özellikle de savunma konusunda yardıma muhtaç olduğunu yazar. Ona göre Allah diğer canlılara tek başlarına yaşayabilmeleri için bazı özellikler vermiş, ancak insana vermemiştir, insanların ihtiyaçlarını kendi başına karşılayamamalarının sebebi budur. Bu ihtiyaçların karşılanmasının yolu ise umrandır. Umran olmazsa insan nesli yok olur. Bu nedenle İbn Haldun'a göre insan için sosyal organizasyon ve toplum zaruridir.⁶³

Baali'ye göre İbn Haldun bütün yönleriyle toplumu, toplumsal yapı ve fonksiyonları, toplumsal değişimi konu almasına rağmen şekilsel bir toplum tanımı yapmamıştır. Ancak genel olarak toplum konusunda sosyal birlik ve sosyal etkileşime dikkat çeker. Bu nedenle Ona göre sosyal organizasyon, işbirliği ve sosyal birlik olmadan toplum mümkün değildir. Bu bağlamda İbn Haldun'un temel vurgusu olan sosyal etkileşim ancak toplumda / toplumla mümkündür. Ancak diğer taraftan İbn Haldun her ne kadar ihtiyaçlarla temellendirilen korunma ve savunma gibi konularda konsensüs fikrine vurgu yapsa da toplumda kaçınılmaz bir çatışma potansiyeline de inanır. Çünkü çatışmaya sebep olacak, saldırganlık başta olmak üzere bir takım nitelikler insanoğlunun doğasında vardır. Dolayısıyla toplumda her zaman işbirliği ve çatışma birlikte bulunur. Ancak insan daha çok iyiye eğilimli olduğundan işbirliği olasılığı her zaman daha yüksektir.⁶⁴

Toku'ya göre ekonomi, eğitim, siyaset ve din gibi toplumsal yapı unsurlarının, sistematik bir etkileşim içinde oldukları ilk kez İlm-i Umran tarafından ortaya konmuştur.⁶⁵ Bu bakımdan Baali İbn Haldun'un toplumun rastgele ortaya çıkmış bir varlık değil, aksine politik, dini, ekonomik, askeri ve kültürel boyutları ayrılmaz şekilde birbirine bağlı olan, dolayısıyla birindeki değişimin diğerlerini de etkilediği bir yapı olarak gördüğünü belirtir. Ona göre İbn

61 *Mukaddime I*, (Hazırlayan Süleyman Uludağ), s. 266.

62 *A.g.e.*, s. 416.

63 *A.g.e.*, s. 271-273.

64 Ayrıntılı bilgi için bakınız: Baali, *Society, State and Urbanism: Ibn Khaldun's Sociological Thought*, s. 27, 28, 31-32, 107.

65 Toku, *İlm-i Umran*, s. 140.

Haldun böyle bir yapı olarak gördüğü toplumun hastalıklarına çare bulmaktan çok, onu tasvir etmeyi tercih eder. Yine bu çerçevede kültürü, gelişigüzel oluşmayan, öğrenilen paylaşılan bir yaşam tarzı olarak gören İbn Haldun'a göre toplumların koşulları, gelenek-göreneklere, mezhepler, siyasi otorite ve yönetim hep değişime tabidir. Dolayısıyla umranda zamanın değişmesiyle değişikliğe uğramayan bir boyut yok gibidir. Özetle Onun toplumsal değişiminin önemini kabul ederek öncelikle kendi dönemindeki / toplumundaki güncel değişim ile ilgilendiği söylenebilir.⁶⁶

Toku, İlm-i Umrana göre hangi toplumsal yapı olursa olsun değişim, dejenerasyon ve yok olmanın kaçınılmaz olduğunu belirttikten sonra, İbn Haldun'un kast ettiği değişimin doğrusal çizgide, modern olmayandan modern olana doğru gerçekleşen bir değişim değil, toplumların kendi tarihsel bütünlüğü içerisinde, kendi dinamikleri doğrultusunda doğma, büyüme, gelişme ve yok olma şeklinde ortaya çıktığını ekler. Başka deyişle İbn Haldun'a göre bu değişimin yönü iyiye doğru olmak zorunda değildir.⁶⁷

İlm-i Umranın konu aldığı bir başka alan da ekonomidir. İbn Haldun Mukaddime'nin çeşitli yerlerinde Umrana analizleri çerçevesinde ekonomik hayata gönderme yapar. Ekonomik hayatın önemine vurgu yapar. Ona göre Umranın maddesi ekonomik yapıdır. Ekonomik yapının bozulması devletin bozulmasına, devletin bozulması ise ülkenin imarının bozulmasına sebep olacaktır.⁶⁸ Toplumsal yapının farklılaşmasını analiz ederken de yine ekonomik temelli bir açıklamayı tercih eden İbn Haldun, toplumların çeşitli alanlardaki farklılaşmalarını onların geçim kaynakları ile ilişkilendirmektedir.⁶⁹ Dolayısıyla Ona göre toplumsal değişim ve farklılaşma ekonomik yapı ile yakından ilgilidir denebilir. Sivers'e göre O, Mukaddime'de bu çerçevede emek ve üretimin muhteşem bir analizi ile başlar.⁷⁰ Hem insan hayatı hem de toplumsal hayatın devamı için tabii ve zorunlu gördüğü ekonomik hayatın temelinde yeryüzündeki her şeyin insanlar için yaratılmış olduğu fikrini yerleştirerek devam eder. İbn Haldun'a göre insanın emeğiyle elde edebileceği şeylerden biri,

66 Baali, *Society, State and Urbanism: Ibn Khaldun's Sociological Thought*, s. 21-23, 31-33, 108.

67 Toku, *İlm-i Umrana*, s. 140,142.

68 Mukaddime II, (Çev., Süleyman Uludağ), Dergah Yay., 1982, İstanbul, s. 9714-716., İbn Khaldun, *The Muqaddimah II An Introduction to History*, (Translated from the Arabic by Franz Rosental), *Bollingen Series XLIII*, Princeton University Press, 1980, s. 316-320.

69 Ayrıntılı bilgi için bakınız: *Mukaddime I*, (Hazırlayan Süleyman Uludağ), s. 416.

70 Sivers, P. Von, *Back to Nature: The Agrarian Foundations of Society According to Ibn Khaldun*, *Source: Arabica*, T. 27, Fasc. 1 1980, ss 68-91, BRILL,; <http://www.jstor.org/stable/4056501> Erişim 13/12/2011 s. 89.

temel ihtiyaçlarını karşılamayı ifade eden maişet iken, diğeri ise ihtiyaçlardan fazlası / ötesi anlamına gelen mal ve servettir.⁷¹ Ülken ve Fındıkoğlu'na göre İbn Haldun, doğaya ikinci sırada ve pasif bir rol verirken temel bir ekonomik faktör olarak gördüğü emeğe birinci sırada ve aktif bir rol vermiştir. Emeği temel bir faktör olarak görmesi nedeniyle O, Maksizmin öncülerinden biri olarak değerlendirilmiştir.⁷²

Toku, ekonomiyi toplumsal yapının açıklanmasında önemli bir faktör olarak değerlendiren İbn Haldun'un her hangi bir ekonomik modeli toplumlar için zorunlu gören bir anlayışa sahip olmadığını belirtir. Ona göre İbn Haldun bu çerçevede daha ziyade toplumsal bir faaliyet alanı olarak ekonomiyi ele almış, bunu yaparken de ne ahlakı dışlayan bir serbest piyasa ekonomisini ne de her şeyi ekonomiye indirgeyen müdahaleci sosyalist bir modeli öngörmüştür.⁷³

İbn Haldun umranla ekonomik hayat arasındaki ilişki çerçevesinde iş ve üretim, aynı zamanda iş hayatında güven gibi konularda da fikirler ortaya atar. Ona göre umranın devamı ve mükemmelliği ile umrandaki iş ve çalışma oranları arasında doğru orantı vardır. Yani iş ve çalışma oranı arttıkça umran zenginleşeceği ve gelişeceği gibi, iş ve çalışma oranının azalmasıyla piyasalar durgunlaşacak, insan nüfusu azalacak ve şehirler harap olacaktır, bu umranın sonu demektir. Ayrıca iş dünyasında güven de çok önemlidir. Güvensiz ve istikrarsız bir sosyo-politik zemin, halkın, sahip olduğu mal ve mülk konusunda endişe duymalarına sebep olacak, daha fazla kazanç elde etme isteklerini yok edecek, böylece çalışma ve ekonomik faaliyet zayıflayacak hatta son bulacaktır.⁷⁴

Dolayısıyla İbn Haldun'a göre iş ve çalışma oranları ile üretim biçiminin toplumların farklılaşmasında etkili faktör olduğu söylenebilir. Baali'ye göre O, uzmanlaşmaya, iş ve mesleklere dikkat çekerek, bunlarla toplumsal koşullar arasında ilişki kurar.⁷⁵ Siver, İbn Haldun'un bu tür değerlendirmelere özellikle hadari toplumları açıklarken daha açık ve net şekilde başvurduğunu belirtir. Bunun sebebi bedavette ekonomik faaliyetin karakteristik şekli tarım

71 İbn Haldun, *Mukaddime II*, (Hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergah Yay., İstanbul, 1982, s. 899-900. İbn Khaldun, *The Muqaddimah II, An Introduction to History*, (Arapçadan Çeviren Franz Rosental), Bollingen Series XLIII, Princeton University Press, 1967, s. 311-312.

72 Ayrıntılı bilgi için bakınız: Ülken, Hilmi Ziya ve Fındıkoğlu, Ziyaüddin Fahri, İbn Haldun, Kanaat Kitabevi, İstanbul, 1940, s151-152.

73 Toku, *İlm-i Umran*, s. 138.

74 Bakınız: *Mukaddime I*, (Hazırlayan Süleyman Uludağ), s. 711.

75 Baali, *Society, State and Urbanism: Ibn Khaldun's Sociological Thought*, s. 23.

ve hayvancılık ile sınırlıyken, yerleşik hayatı temsil eden hadarete ise işbölümü ve mesleklerin ön plana çıkması⁷⁶, bu çerçevede daha gelişmiş ve çok boyutlu bir ekonomik hayatın öngörülmesidir.

İbn Haldun'un Mukaddime'de umran analizleri çerçevesinde değindiği bir başka toplumsal alan da politikadır. Hülagu, bu çerçevede İbn Haldun'un toplumun insanlar için zorunlu olduğunu belirttikten hemen sonra siyasi otoriteye vurgu yaptığına dikkat çeker. Çünkü Ona göre toplum hayatı, her zaman, işlevi insanları iyiye yönlendirmek ve zararlı şeylerden korumak olan bir otoriteye ihtiyaç duyar.⁷⁷

İbn Haldun'a göre siyasi otorite toplumda çeşitli işlevler yerine getirir. Bunlardan birisi toplumsal tabakalaşmadaki işlevi iken, diğeri de iş bölümü ve uzmanlaşma üzerindeki etkileridir. Bu nedenle siyasi yapı, Hadari Umranda iş bölümü ile toplumsal tabakalaşmada önemli bir yere sahiptir.⁷⁸ Diğer taraftan Katsiaficas'a göre İbn Haldun'un, toplumu, bedevi ve hadari olarak⁷⁹ stereotiplere ayırmasındaki amaç da siyasi gücü anlamaktır.⁸⁰ Toku ise İbn Haldun'un siyaset olgusunu her toplumsal gerçeklik için zorunlu bir faktör olarak görmekle birlikte, bütün toplumlar için geçerli, ideal bir model belirlemediğinden yola çıkarak Onun politik parametresinin ideolojik olarak algılanamayacağını vurgular.⁸¹

Bu bağlamda Mukaddime'ye baktığımızda İbn Haldun'un öncelikle otorite tipleri üzerinde durduğunu görmekteyiz. O, otorite tipleri ile ilgili olarak temelde ikili bir yaklaşım sergiler. Ona göre siyasi otorite kaçınılmaz olmakla birlikte asıl önemli nokta otoritenin meşruiyeti meselesidir. Otorite / otoriteler Ona göre meşruiyetini sağlamak noktasında iki kaynaktan beslenir. Bunlar akli / rasyonel kaynaklı ve nakli / dini kaynaklı otorite olarak isimlendirilebi-

76 Sivers, Back to Nature: *The Agrarian Foundations of Society according to Ibn Khaldun*, s. 71.

77 Hülagü, Orhan, *Farabi ve İbn-i Haldun'da Devlet Düşüncesi*, Kırkambar Yay., İst., 1999, s. 53., Baali, Society, State and Urbanism: *Ibn Khaldun's Sociological Thought*, s. 30.

78 Ayrıntılı bilgi için bakınız: *Mukaddime II*, (Çev., Süleyman Uludağ), s. 918-920. *The Muqaddimah II An Introduction to History*, (Arapçadan Çeviren Franz Rosental), s. 329-330.

79 Onun bedevi ve hadari toplum tipolojisi ile Sosyolojiye F. Tönnies'in kazandırdığı "cemaat" ve "cemiyet" tipolojileri arasında benzerlikler için bakınız: Baali, Society, State and Urbanism: *Ibn Khaldun's Sociological Thought*, s. 108. Ayrıca her iki tipolojik yaklaşımın karşılaştırılmasının yer aldığı bir çalışma için bakınız: Canatan, *İslam Sosyolojisi*, s. 110.

80 Katsiaficas, George, "Ibn Khaldun: A Dialectical Philosopher for the 21st Century", *New Political Science*, 1999, cilt: 21, sayı: 1, s. 53.

81 Toku, *İlm-i Umran*, s. 139.

lır. Eğer siyasi güç Allah tarafından gönderilen ilahi hükümlere dayandırılıyor, bu yolla otorite ve meşruiyet elde ediliyorsa dini kaynaklı otorite; ya da rasyonel esaslara dayanarak bir otorite elde ediliyor ve meşruiyet kazanılıyorsa buna da akli kaynaklı otorite denir. Yine İbn Haldun bu çerçevede dini hükümlere dayanan / dayandırılan bir otorite ve bu çerçevede yapılan siyasetin, insanlara hem dünya hem de ahiret için faydalarının olacağını, ancak rasyonel-akli siyasetin sadece bu dünyaya yönelik bir faydasının olacağını ekler.⁸²

İbn Haldun siyasi görüşleri bağlamında “devlet”e büyük bir önem verir. Ona göre umranın sureti siyasi otorite yani devlettir. Devletin fonksiyon alanlarının dışına çıkması bozulmasına sebep olur, devletin bozulması ise ülkenin imarının bozulması demektir.⁸³ Çaksu’ya göre O, toplumsal gerçeklikteki devleti merkez alır, filozofların “ideal şehir” ya da “erdemli şehir” olarak isimlendirdiği ideal devletle ilgilenmez.⁸⁴ Korkut da bu paralelde İbn Haldun’un bir ideal devletin kurulması veya devam etmesinde faal akılla ilişki kurarak toplumu gerçek mutluluğa ulaştıracak filozof ve peygamber anlayışını bir kurgu olarak gördüğünü belirtmektedir.⁸⁵

Ona göre bir devletin ömrü üç nesildir.⁸⁶ Doğuşu ve yıkılışı arasında bulunan bir takım aşamalar ile bu aşamalarda yaşanan değişim ve dönüşümler İbn Haldun’un devlet nazariyesini meydana getirmektedir. Toplumsal ve siyasi koşullardan dolayı farklılıklar gösterse de, her devlet tekrarlanan aşamalardan oluşan döngüsel, doğal ve zorunlu olarak bu süreci yaşar. Bu aşamalar ve

82 Ayrıntılı bilgi için bakınız: *Mukaddime I*, (Hazırlayan Süleyman Uludağ), s. 740.

83 Mukaddime II, (Çev., Süleyman Uludağ), Dergah Yay., 1982, İstanbul, s. 9714-716. İbn Khaldun, *The Muqaddimah II An Introduction to History*, (Translated from the Arabic by Franz Rosental), Bollingen Series XLIII, Princeton University Press, 1980, s. 316-320.

84 Ayrıntılı bilgi için bakınız: Çaksu, Ali, “İdealler ve Gerçekler: İbn Haldun’un Asabiyet ve Siyasi İktidarı Meşrulaştırması”, *Felsefe Dünyası*, 2007, cilt: 2, sayı: 46, s. 139-140. Bazı yazarlara göre Platon’un Cumhuriyet (Republic)’inden esinlendiği de iddia edilen Farabi’nin Medinet-ül Fadılâ’sı böyle bir ideal şehir devleti tanımlama teşebbüsüdür. Farabi bu çalışmada şehir hayatını tamamen onu kınamak amacıyla gözlemliyor gibi görünür. Ayrıntılı bilgi için bakınız; Baali, Society, State and Urbanism: *Ibn Khaldun’s Sociological Thought*, s. 20. Ayrıca Farabi’nin yaklaşımını ütöpik gören değerlendirmeler için bakınız: Haşşab, *İslam Sosyolojisi*, s. 127.

85 Başka bir ifadeyle es-Siyaset-ül Medeniye teorisini toplumsal ve tarihsel açıdan tutarsız bulur. Ayrıntılı bilgi için bakınız: Korkut, Şenol, “İbn Haldun’un “es-Siyaset’l-Medeniyye” Teorisini Eleştirisi”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 2006, sayı: 15, ss 115-140, s. 117. Ayrıca İbn Haldun felsefeden çok tarihi merkez alan devlete ilişkin görüşleri nedeniyle Müslüman gelenekte Gazali’den sonra felsefeden kopuşu ifade eden ikinci düşünür olarak da görülür. Ayrıntılı bilgi için bakınız: Yıldız, “İbn Haldun’un Tarihselci Devlet Kuramı”, s. 35.

86 Üç nesil yüz yirmi yıl olarak hesaplanmaktadır. Bakınız: *Mukaddime I*, (Hazırlayan Süleyman Uludağ), s. 116.

aşamalar arasındaki geçiş toplumsal yapıdaki doğal güçlerle açıklanır. Yıldız'a göre bu, bir anlamda kişileri aşan bir yasalılığa gönderme yapmaktır.⁸⁷

Haşşab Onun devlet anlayışında kuruluş, gelişme ve hadaret olmak üzere üçe ayrılan gelişim aşamalarını nitelerken; devletin ilk aşamada yani kuruluş aşamasında kavmiyetçilik, erdemlilik ve din üzerine inşa edilen bir yapı görünümünü arz ettiğini, gelişim aşamasının, siyasi otoritenin güçlendiği, bunun yanı sıra kanun ve yasaların ortaya çıkmasıyla, bunlara dayalı bir yapıya doğru evrilmenin yaşandığını ve son aşamanın ise bu evrilmenin sonucu ortaya çıkan hadari toplum aşaması olduğunu belirtir. Ona göre hadari toplum / devlet aynı zamanda sonun başlangıcını temsil etmektedir.⁸⁸

Siyaset ve devlet görüşlerinden başka İbn Haldun Mukaddime'nin çeşitli yerlerinde toplumsal gerçekliğin önemli bir boyutundan daha bahseder; asabiyet. Bu çerçevede asabiyetin her şeyden önce birlik / topluluk oluşturmada anahtar kavram olarak açıklandığı görülür. Bunun yanı sıra İbn Haldun asabiyeti coğrafi ve iktisadi şartlarla, iklimle, liderlik, devlet ve siyasetle, mülkle ilişkilendirerek her iki toplum tipinde ayrı ayrı ele alır.⁸⁹ Haşşab, İbn Haldun'un anlayışında toplumsal gerçekliğin önemli boyutlarından birinin de asabiyet olduğunu belirttikten sonra Ona göre insan toplumunu hayvanlardan ayıran en önemli unsurlardan olduğunu söyler.⁹⁰

Asabiyet⁹¹ Günay'a göre Mukaddimenin İkinci bölümünde göçebelerdeki kan bağı, üçüncü bölümde iktidar ve devletin temeli, dördüncü bölümde şehirlerin sosyal bağı olarak ele alınır.⁹² Ona göre asabiyetin birinci kaynağı kan bağıdır, çünkü insan, kan bağı bulunan kimselere karşı tabii bir temayül taşır.⁹³ Gierer asabiyetin ikinci kaynağının ise sosyalizasyon olduğunu belirtmektedir. Buna göre insanlar biyolojik bağlara sahip olmadığı halde sosyalizasyon süreciyle asabiyet kazanabilirler.⁹⁴ Ayrıca Baali'ye göre, İbn Haldun'un asabiyet

87 Ayrıntılı bilgi için bakınız: Yıldız, "İbn Haldun'un Tarihselci Devlet Kuramı", s. 44-45.

88 Haşşab, *İslam Sosyolojisi*, s. 135.

89 *Mukaddime I*, (Hazırlayan Süleyman Uludağ), s. 432, 433, 436, 450, 451, 453 vd.

90 Haşşab, *İslam Sosyolojisi*, s. 26.

91 "Asabiyet" in çeşitli dillere ve Türkçe'ye tercümesiyle ilgili bakınız: İbn Haldun *Mukaddime I*, (Hazırlayan Süleyman Uludağ), s. 120-121., Canatan, *İslam Sosyolojisi*, s. 124.

92 Ayrıntılı bilgi için bakınız: Günay, "İslam Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü İbn Haldun (1332-1406)", s. 80.

93 *Mukaddime I*, (Hazırlayan Süleyman Uludağ), s. 432.

94 Gierer, Alfred, "Ibn Khaldun on Solidarity ("Asabiyah") – Modern Science on Cooperativeness and Emphaty: a Comprasion", http://www.eb.tuebingen.mpg.de/fileadmin/uploads/images/Research/emeriti/Alfred_Gierer/ibnkhal.pdf (erişim 14.07.2013, s. 6. Ayrıntılı bilgi için bakınız: Baali, *Society, State and Urbanism: Ibn Khaldun's Sociological Thought*, s. 29.

yaklaşımı birincil ve ikincil ilişkiler bağlamında da ele alınabilir. Birincil ilişkiler, yakınlık hissi üzerine kurulu ilişkilerdir, dost ilişkisi, uzun aşinalıklar ve birlikte büyümenin sonucu olarak ortaya çıkan arkadaşlık gibi. İkincil ilişkiler yabancıların ilişkileri ya da daha çok müşteri ilişkilerine benzetilebilir.⁹⁵

Günay'a göre Bedevi Umrandan Hadari Umrana geçişin temel dinamiği de asabiyettir.⁹⁶ İbn Haldun Mukaddime'de asabiyet ve mülk arasında zorunlu bir ilişki görür. Ona göre mülk, asabiyetin tabii gayesidir.⁹⁷ Ancak maddi zenginlik ile ardından gelen lüks ve rahat bir yaşam asabiyetin mülk haline dönüşmesine engel olabilir.⁹⁸

İbn Haldun'a göre asabiyet liderlikle de yakından ilgilidir. Çünkü siyasi otoritenin ve liderliğin temel niteliklerinden ikisi mücadele ve üstünlüktür. İbn Haldun bir toplumda mücadele edebilmek ve üstünlük sağlayabilmek için o toplumun asabiyetinden olmak gerektiğini belirtir.⁹⁹ Hâkimiyet ve savunma başta olmak üzere pek çok koşul da asabiyetle mümkün olur.¹⁰⁰ Özetle asabiyet, siyasi otoritenin yönetilenler gözünde meşruiyet kazanması, yönetilenlerin de siyasi otoriteyi kabul ve ona itaatleri açısından kilit bir role sahiptir denebilir.

Siyasi yapılanma olgunluğa ulaştıktan sonra İbn Haldun'a göre asabiyete ihtiyaç duyulmayabilir. Çünkü zamanla itaat ve boyun eğme kanıksanmış ya da dinin de etkisiyle zihinlerde meşrulaşmış / meşrulaştırılmış, bu nedenle asabiyetin başlangıçta yerine getirdiği işleve, yani insanların siyasi otoriteye itaat ve boyun eğmesi doğrultusundaki işleve artık ihtiyaç kalmamıştır.¹⁰¹ Bu aşamadan sonra asabiyetin yok olmasından da bahsetmek mümkündür. Asabiyetin yok olduğunun göstergesi toplumların içinde buldukları kötü siyasi, sosyal, ahlaki durumu kanıksamaları hatta bu durumdan hoşlanırlar hale gelmeleri ve bir takım haklarını talep etmekten bile aciz bir duruma düşmeleridir.¹⁰²

95 Ayrıntılı bilgi için bakınız: Baali, *Society, State and Urbanism: Ibn Khaldun's Sociological Thought*, s. 29.

96 Günay, "İslam Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü İbn Haldun (1332-1406)", s. 83.

97 Ona göre asabiyet ve mülk arasındaki ilişki varlığın ve varlıktaki mertebelerin zorunlu sonucudur. Ayrıntılı bilgi için bakınız: *Mukaddime I*, (Hazırlayan Süleyman Uludağ), s. 566.

98 *Mukaddime I*, (Hazırlayan Süleyman Uludağ), s. 453.

99 *A.g.e.*, s. 436.

100 *A.g.e.*, s. 450.

101 *A.g.e.*, s. 480-481.

102 *A.g.e.*, s. 454.

Diğer taraftan asabiyetle yakından ilişkili bir olgu da dindir. Din toplumda en vazgeçilmez unsurlardandır. Tarihin akışı ve gelişmesinde rol oynayan dinamiklerden olup insan hayatını erdemli kılan bir işleve sahiptir.¹⁰³ Gibb'e göre İbn Haldun, İlm-i Umrân çerçevesinde dine daha çok kültürel bir değer taşıması ve tarihi süreçte önemli bir sosyo-psikolojik faktör olması yönüyle yaklaşır.¹⁰⁴ Ancak diğer taraftan İlm-i Umrân'ın tamamen kültürel olarak din dışı, seküler bir toplumsal gerçekliği esas aldığı da söylenemez. Böyle bir gerçeklik mümkün görülmeyle birlikte kaçınılmaz, nihai bir toplumsal yapı olarak algılanmaz. Toku'ya göre İbn Haldun bu çerçevede seküler bir toplumsal pratikte hukuka riayet edilmeyeceğini, toplumsal ilişkilerin etik temelli olamayacağını ve aynı zamanda böylesi bir toplumun doğal olarak ömrünün de uzun sürmeyeceğini savunur. Yani İbn Haldun, bir taraftan ahlaki ve dini hükümleri dışlamaz ya da onları reddetmezken, diğer taraftan onlardan bağımsızdır denebilir. Dolayısıyla İlm-i Umrânın kültürel modelinin din dışı, seküler bir toplumsal pratiği tamamen mümkün görmediği, onu kaçınılmaz bir model olarak da kabul etmediği, bunun yerine empirizmle kutsalı mezcettiği,¹⁰⁵ başka bir ifadeyle dini ve dünyevi olanı birleştirdiği söylenebilir.¹⁰⁶

Baali de aynı değerlendirmeyi yapar, Ona göre de İbn Haldun İlm-i Umrân'ı açıklarken Kuran'ı, bilgi kaynağı olarak kabul eder, ancak teolojik terimlere başvurmaz.¹⁰⁷ Canatan'a göre ise O, kutsal metinlere, tarihi bilgileri ve kişisel gözlemleriyle ulaştığı sonuçlar arasındaki uyumu desteklemek için başvurur.¹⁰⁸ Haşşab'a göre de genel olarak bakıldığında İbn Haldun bu paralelde bir yaklaşım ortaya koyarak, sosyal olayları nesnel ve tarafsızca açıklamayı amaçlamıştır.¹⁰⁹

Günay, İbn Haldun'un asabiyet ve din arasında ilişki kurarak, bunları toplumda birliği koruyan ve sosyal bütünleşmeyi sağlayan, birbirine bağlı iki güçlü unsur olarak ele aldığını belirtir.¹¹⁰ Kayapınar da İbn Haldun'a göre din ya

103 Ayrıntılı bilgi için bakınız: Haşşab, *İslam Sosyolojisi*, s. 26-28.

104 Ayrıntılı bilgi için bakınız: Gibb, "The Islamic Background of Ibn Khaldun's Political Theory", s. 27. ve Günay, "İslam Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü İbn Haldun (1332-1406)", s. 102.

105 Ayrıntılı bilgi için bakınız: Toku, *İlm-i Umrân*, s. 148.

106 *A.g.e.*, s. 89, 135, 139.

107 Mukaddime'nin her bölümünü ayetlerle bitirmesi yazar tarafında geleneksel bir yazma şekli olarak tasvir edilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bakınız: Baali, *a.g.e.*, s. 21.

108 Canatan, *İslam Sosyolojisi*, s. 98.

109 İbn Haldun'da nesnellikle ilgili bakınız: Haşşab, *İslam Sosyolojisi*, s. 150-151.

110 Günay, "İslam Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü İbn Haldun (1332-1406)", s. 102-103. Bazı yazarlara göre asabiyet kavramı günümüz siyaset felsefesinde konu edilen

da ideolojinin asabiyetin temel bileşenlerinden kabul edildiğini belirtmektedir. Çünkü İbn Haldun'a göre toplum için iki önemli sosyal tutum olan işbirliği ve yardımlaşmanın kaynağı en başta biyolojik iken, ikinci olarak toplumsaldır. Toplumsallığın temelini aileler ve kabileler meydana getirir. Kesin sınırlarını çizmek mümkün olmasa da din, daha yoğun olarak ikincisinde devreye girer ve olumlu sosyal tutuma katkı sağlar. Diğer taraftan dinden soyutlanmış bir asabiyet ise bütünleştirici olmaktan çok, bölücü ve parçalayıcı olabilir. Bu nedenle Kayapınar'a göre İbn Haldun'un yaklaşımında din ile asabiyet arasında hem tamamlayıcı hem de mülk bağlamında ayrılmaz bir birliktelik¹¹¹, hayati bir ilişki vardır.

Günay'a göre umranın her aşamasında dini yaşayışı gözleyen İbn Haldun, bedevi toplumların hadari toplumların aksine sıkı bir dini yaşayışa sahip olduklarına inanır.¹¹² Diğer taraftan içinde buldukları koşullar dolayısıyla bedevi toplumlar biyolojik temellere dayalı nesep asabiyetine daha fazla ihtiyaç duyan topluluklardır. İbn Haldun Mukaddime'de bu değerlendirmeyi yaptıktan sonra nesep asabiyetini tespit etmeye çalışmanın boş bir iş olduğunu da eklemektedir.¹¹³ Ona göre topluluğu oluşturan her bir aile aynı zamanda bir asabiyeti temsil eder. Dolayısıyla bir kabilede aileler sayısınca asabiyet vardır denebilir. İbn Haldun'a göre birden fazla asabiyetin bulunduğu böyle durumlarda ya asabiyetlerden güçlü olanı diğerlerine üstün gelip onlar üzerinde hâkimiyet kurar ve böylece bütün asabiyetler birleşerek tek bir asabiyet halini alır; ya da ihtilaflar ve çekişmeler devam eder ve çöküşe doğru gidiş başlar.¹¹⁴

Özetle İlm-i Umran bir taraftan tek başına politik, felsefi, retorik ya da tarihi olmayan kendine özgü bir yapıya sahip iken¹¹⁵, diğer taraftan içinde ekolojik¹¹⁶ tarihsel, ekonomik, siyasal, dini, coğrafi vb. gerçekliklerin hepsini

eşitlik, özgürlük, özerklik, güç, erdem, hak, adalet, meşruiyet gibi parametrelerden daha açıklayıcı bir kavramdır. Ayrıntılı bilgi için bakınız: Kayapınar, Akif, "İbn Haldun'un Asabiyet Kavramı: Siyaset Teorisinde Yeni Bir Açılım", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 2006, Sayı: 15, s. 97., Çaksu, "İdealler ve Gerçekler: İbn Haldun'un Asabiyet ve Siyasi İktidarı Meşrulaştırması", s. 126.

111 Kayapınar, "İbn Haldun'un Asabiyet Kavramı: Siyaset Teorisinde Yeni Bir Açılım", s. 104-105. Ayrıca din-asabiyet ilişkisi için bakınız: Çaksu, "İdealler ve Gerçekler: İbn Haldun'un Asabiyet ve Siyasi İktidarı Meşrulaştırması", s. 137.

112 Günay, "İslam Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü İbn Haldun (1332-1406)", s. 92.

113 Ayrıntılı bilgi için bakınız: *Mukaddime I*, (Hazırlayan Süleyman Uludağ), s. 432.

114 *A.g.e.*, s. 451.

115 Baali, *a.g.e.*, s. 22.

116 Ayrıntılı bilgi için bakınız: Canatan, *İslam Sosyolojisi*, s. 112., Haşşab, *İslam Sosyolojisi*, s. 137.

barındıran, bu alanı ne eksik ne fazla ve fakat tamamen kapsayan komple bir sosyal bilim görünümü ortaya koyar.¹¹⁷ Ancak Toku'ya göre böyle olmakla birlikte modern sosyal bilimlerle İlm-i Umran arasında önemli bir farklılık da gözden kaçırılmamalıdır. İlm-i Umran, her ne kadar epistemolojik, ekonomik, politik ve kültürel konuları inceliyor ise de, modern sosyoloji gibi onların bir sonucu olarak ortaya çıkmamıştır.¹¹⁸

Sonuç olarak, İbn Haldun'un önerdiği İlm-i Umran'ın konusu umrandan ibaret olan insan toplumlarıdır.¹¹⁹ Bedevilik ve hadarilik olmak üzere ikiye ayrılan umran¹²⁰, milletler ve toplumlar için mutlaka yaşamaları gereken doğal, zorunlu bir süreci ifade eder.¹²¹ İbn Haldun analizlerinde, bir yönüyle bedevi ve Hadari Umran arasındaki diyalektik süreci ele alırken bir taraftan da umranın tabiatını¹²², söz konusu toplumun sosyal yapısını, adet-gelenek ve geleneklerini, kültürünü,¹²³ umrandan meydana gelen her türlü olgu ve olayların, ondan zorunlu olarak çıkan hallerin nedenlerini¹²⁴ inceler. Onun ifadesiyle "bu dünyanın umranı ve umranın tabiatına arız olan vahşilik, asabiyet, mücadele, mülk, devletler, kazanç yolları..." gibi insan toplumunda meydana gelen doğal, toplumsal, siyasi, tarihi... bütün durumları kapsar.¹²⁵ Kısaca ifade etmek istersek İlm-i Umran'ın bütün boyutlarıyla toplumsal gerçekliği konu aldığını söyleyebiliriz.

İlm-i Umran/Toplumsal Gerçeklik Biliminin Yöntemi

İbn Haldun'un epistemoloji, bilgi sosyolojisi ve bilimler tasnifiyle ilgili fikirleri çoğunlukla Mukaddime'nin Altıncı Bölümünde yer alır. Bu bölüm bir

117 İbn Haldun'un ortaya attığı şekliyle toplumsal hayatı bir bütün olarak algılayıp inceleme konusu yapan böyle bir yaklaşımın o döneme kadar ne Batı'da ne de Doğu'da olmadığı iddiasıyla ilgili bakınız: Toku, *a.g.e.*, s. 83.

118 Toku, *a.g.e.*, s. 86.

119 *A.g.e.*, s. 252.

120 Bazı yazarlara göre Bedevi ve Hadari aşamalarının arasında devlet kurma aşaması da yer alır. Buna göre birinci aşama Bedevi toplum, ikinci aşama devlet kurma ve üçüncü aşama da Hadari toplum olmak üzere üçlü bir gelişme modelinden bahsedilebilir. Ayrıntılı bilgi için bakınız: Haşşab, *İslam Sosyolojisi*, s. 132-133.

121 *Mukaddime I*, (Hazırlayan Süleyman Uludağ), s. 417.

122 *A.g.e.*, s. 252.

123 Haşşab, *İslam Sosyolojisi*, s. 147.

124 Nişancı, "Umran Anlayışı Perspektifinden Günümüz Türkiye'sinde Yaşanan Krizlerin Analizi", s. 241.

125 Bakınız: *Mukaddime I*, (Hazırlayan Süleyman Uludağ), s. 252. Bu yaklaşım Tasvirî Metoda benzetilebilir, bakınız: Bedir, "İslam Düşünce Geleneğinde Nakli İlim Kavramı ve İbn Haldun", s. 18.

bakıma onun toplumsal gerçeklik biliminin temellerinin atıldığı bölümdür. İbn Haldun, Altıncı Bölüme düşünme yetisine vurgu yaparak başlar. Ona göre düşünme insana özgü bir yetidir.¹²⁶ O, bu kabiliyetin insana özgü olması, bütün eylemlerin biçimi ve kalıbını belirlediği için insanoğlunun yaşamında oynadığı merkezi rol, bilme süreci ve bilimlerin meydana gelmesi / getirilmesi ve gelişmesine etkisi, peygamberler aracılığıyla gönderilen vahyi kabul ve anlamadaki rolü üzerinde durur.¹²⁷ Kısacası İbn Haldun'a göre insanoğlunun yaşamını, ruhsal, entelektüel, fiziksel, sosyal ve politik olarak organize eden bir yeti¹²⁸ olması dolayısıyla "düşünmek" çok önemlidir.

İkinci olarak Onun ilimleri iki kategori altında topladığını görüyoruz.¹²⁹ Akyol'a göre bu durum İbn Haldun'un temelde "cismânî âlem" ve "emir âlemi" ayrımına dayanan varlık anlayışıyla yakından ilgilidir. Buna göre, cismânî âlem "kesbî ilimler" de denen aklî / felsefî ilimlere karşılık gelirken; emir âlemi "vehbî ilimlere" yani, naklî / dinî ilimlere karşılık gelir.¹³⁰ Bedir'e göre bu yaklaşım, geleneksel tasnife uygundur. Geleneksel tasnif gibi ikili bir oluşumu temel alan¹³¹ bu ayırmada ilimler, Akli (Hikemi / Felsefi) ilimler ve Nakli ilimler başlığı altında toplanır. Canatan akli ilimler-nakli ilimler şeklindeki bu ayırımın temelini daha çok Müslüman dünya görüşünün ürünü olarak ortaya çıkmış olan ilim-hikmet ayrımına dayandığını belirtir. Buna göre "ilim" "gayb alemini" konu alır ve geleneksel dini bilimleri ifade ederken; "hikmet" "şehadet alemini" konu alır ve daha çok felsefi bilimleri ifade eder.¹³² Daha sonra bu iki kavramı merkez alarak "Akli İlimler (Hikemi ya da Felsefi İlimler)" ve "Nakli ilimler" ayrımı oluşturulmuştur. Diğer taraftan Ona göre İbn Haldun Gazalî'nin, "akli ilimler"- "dini ilimler" şeklinde ikiye ayırarak, Kur'an ilim-

126 Bakınız; *Mukaddime II*, Çev.; Zakir Kadirî Ugan, MEB Yay, Maarif Basımevi, Ankara, 1954, s. 478.

127 *Mukaddime II*, Çev.; Zakir Kadirî Ugan, s. 478-479.

128 *The Muqaddimah II*, Çev.; Franz Rosenthal, s. 411,412 vd., *Mukaddime II*, Çev.; Zakir Kadirî Ugan, MEB Yay, Maarif Basımevi, Ankara, 1954, s. 479. Ahmad, Zaid, *The Epistemology of Ibn Khaldun*, Routledge Curzon, London 2003, s. 156-157. Ayrıntılı bilgi için bakınız; Günay, "İslam Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü İbn Haldun (1332-1406)", s. 71.

129 İlgili bölüm Rosenthal çevirisinde 435-436 sayfalar arasında; Ugan çevirisinde ise 493'te yer alır. Ayrıntılı bilgi için bakınız; *The Muqaddimah II*, Çev.; Franz Rosenthal, s. 435-436., *Mukaddime II*, Çev.; Zakir Kadirî Ugan, s. 493.

130 Ayrıntılı bilgi için bakınız; Akyol, Aygün "İbn Haldun'un İlim Anlayışında Felsefe ve Tarih Tasavvuru", *Hittit Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, 2011, c. 10, sayı: 20, s. 35.

131 Bedir, "İslam Düşünce Geleneğinde Nakli İlim Kavramı ve İbn Haldun", s. 18.

132 Müslüman gelenekteki bilimler tasnifi ile ilgili olarak bakınız; Canatan, *İslam Sosyolojisi*, s. 16-17.

leri olan Fıkıh, Hadis, Ahlak ve Tasavvuf'u dini ilimler kategorisine, bunlar dışındaki tüm ilimleri akli ilimler kategorisine yerleştirdiği yaklaşımı daha da geliştirerek üçüncü bir kategori daha ekler; "Medeniyet İlimleri". İbn Haldun, daha önce de bilinen, Tarih, Siyaset, Sosyoloji ve Ekonomiden oluşan, bu ilimlere, Medeniyet İlimleri başlığı altında yeni bir yaklaşım getirmiş ve statü kazandırmıştır.¹³³ Türker'e göre İbn Haldun İlm-i Umrân'ı akli ilimler, başka bir ifadeyle Hikemi / Felsefi ilimler arasına yerleştirir ancak bununla da kalmaz ona akli ilimler içerisinde de farklı bir konum verir.¹³⁴

Hikemi / Felsefi ilimler İbn Haldun'un ifadesiyle tabii¹³⁵ ilimlerdir. Bu ilimlerin ortaya çıkması ve gelişmesinde "düşünme" ve akıl söz sahibidir, başka bir unsura ihtiyaç duyulmaz. Naklî İlimler ise büyük oranda nakil ve rivayetlere, ayetler ve hadislerle dayanır, bu ilimlerin esas ve usullerinde entelektüel faaliyetin işlevi, İbn Haldun'un ifadesiyle, "dal ve budaklarını asıllara bağlamak",¹³⁶ ya da "nüansları temel prensiplerle ilişkilendirmek"¹³⁷ gibi küçük ve daha çok pasif bir işlevdir. Rivayetlerin ayet ve hadislerle karşılaştırılması buna örnek verilebilir.¹³⁸

Bedir'in de belirttiği gibi, böylece, insanoğlu, kendisine verilen düşünce yeteneğiyle iki tür kazanım elde etmiş olur. Bunlar bir taraftan dünyevi hayat, işbirliği, dayanışma ve bir arada yaşama ile ilgili kazanımlar iken; diğer taraftan vahiy ve peygamberlerin mesajını kavramak gibi dini hayatla ilgili kazanımlardır.¹³⁹

İbn Haldun'un Mukaddime'de ilimlerden bahsederken sosyal gerçekliği esas alarak, herhangi bir soyut değerlendirme yapmaksızın bütün ilimleri sıraladığını görürüz. Bu nedenle ilimleri sınıflarken, onların çeşitlerini sayarken, din, siyaset, ekonomi ve tarihle ilgili analizler yaparken hareket noktasının ve hedefinin toplumsal gerçeklik olduğu rahatlıkla görülebilir. Bu çerçevede Mukaddime'de belirtildiği gibi Ona göre kelam, tıp, cedel, feraiz, tasavvuf gibi ilimlerin yanı sıra, sihir, hurufilik, kimya, rüya tabiri, metafizik de incelen-

133 Canatan, *a.g.e.*, s. 23-25.

134 Ayrıntılı bilgi için bakınız: Türker, "Mukaddime'de Akli İlimler Algısı: İbn Haldun'un 'Bireysel Yetenekler' Teorisi", s. 88.

135 *The Muqaddimah II*, Çev.: Franz Rosenthal, s. 496. Ayrıca bakınız: *Mukaddime II*, Çev.: Zakir Kadirî Ugan, s. 493.

136 *Mukaddime II*, Çev.: Zakir Kadirî Ugan, s. 494.

137 *The Muqaddimah II*, Çev.: Franz Rosenthal, s. 437.

138 Nakli ilimlerden sadece Kelam söz konusu olduğunda aklın yerinden bahsetmesi ile ilgili bakınız: Hacıbekiroğlu, Abudullah İbn Haldun'un Kelamcılığı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ 2008, s. 40.

139 Bedir, "İslam Düşünce Geleneğinde Nakli İlim Kavramı ve İbn Haldun", s. 19.

meye değer ilimler arasındadır.¹⁴⁰ Bunun sebebinin toplumsal gerçekliği esas almak olduğunu belirten Ceyhan'a göre bu ilimler toplum içinde nesnellik kazanıp faaliyet gösterdikleri için incelemeye değer görülmüşlerdir.¹⁴¹

Ceyhan, ilimlerin ortaya çıkışı ve gelişmesi ile Hadari toplum arasındaki ilişkiye dikkat çekerek İbn Haldun'a göre ilimlerin mülkün tesis ettiği bir toplumda¹⁴², Haşşab'ın ifadesiyle, kalkınma halini, müreffeh bir yaşamı temsil eden¹⁴³ hadari toplumda ortaya çıkıp geliştiklerini, aynı zamanda, siyasi hayattaki yükseliş ve düşüşlerden de doğrudan etkilendiklerini ortaya atar.¹⁴⁴

Uludağ'a göre İlm-i-Umran ile bir taraftan doğru ve gerçek olan sosyal olayların tespiti yapılarak, tarihe asılsız bilgilerin karışması engellenecek, diğer taraftan tarihi-toplumsal olaylarda "mümkün" ile "imkânsız" olan ayırt edilebilecektir.¹⁴⁵ Toku'ya göre de İlm-i Umran'ın iki amacından biri tarihi bilgilerin doğrulanması iken, diğeri ve daha önemlisi toplumsal hayatın karakteristiklerinin anlaşılmasıdır.¹⁴⁶ Bu nedenle olsa gerek, İbn Haldun'un Mukaddime'deki yaklaşımı modern sosyal bilimlerdeki gibi tek bir tarih, ekonomi, sosyoloji, siyaset bilimi ve bu çerçevedeki bilim paradigmasından farklıdır. Tek bir model önermediği gibi, her toplumu tarihsel-yorumsamacı yaklaşımla kendi bağlamında değerlendirmeyi esas alır. Bundan dolayı tek sebepli indirgemeci bir yaklaşım olarak görülemez.¹⁴⁷

Sivers ise Mukaddime boyunca bütün analizlerde kaba ve basit kırsalcılığı temsil eden Bedevi Umranın karşısında, yumuşak ve lüks içindeki şehirliliği temsil eden Hadari Umran anlayışına dikkat çekerek, İbn Haldun'un yaklaşımında bu ikili ayrımın temel analitik bir varsayım olarak yer aldığını belirtmektedir.¹⁴⁸

İbn Haldun'un yaklaşımında nedenselliğin yeri bir başka önemli tartışmadır. Her ne kadar ağırlıklı olarak, Onun yaklaşımında nedenselliğin bu-

140 *Mukaddime II*, Çev.; Zakir Kadirî Ugan, s. 493-653.

141 Ceyhan, "İbn Haldun'un Sufilere ve Tasavvufa Bakışı: Umrandan Tasavvuf İlimi", s. 51.

142 Ceyhan, a.g.m., s. 52.

143 Haşşab, *İslam Sosyolojisi*, s. 132-133.

144 Ceyhan, a.g.m., s. 52.

145 *Mukaddime I*, (Hazırlayan Süleyman Uludağ), s. 110.

146 Toku, *a.g.e.*, s. 83.

147 Toku, *İlm-i Umran*, s. 122, 148. Ayrıca İbn Haldun'a göre bilimin amacını "gelecekte haber verme bilimi (Futuroloji) ile" ilişkilendiren açıklamalar için bakınız: Haşşab, *İslam Sosyolojisi*, s. 135-136.

148 Sivers, *Back to Nature: The Agrarian Foundations of Society according to Ibn Khaldun*, s. 71.

lunduğu ve önemli bir yeri olduğu kabul edilse de, aksini belirten görüşlere de rastlamaktayız. Birinci yaklaşıma göre İbn Haldun'un çalışmalarında "nedensellik" açık bir şekilde ortaya konmuştur.¹⁴⁹ Bunu, en başta tarihi olayları ele alışımda görürüz. Onun temel uğraşı, tarihi olayların batını yönü üzerinde yoğunlaşmasıdır. Tarihi olayların batını yönü ise bir anlamda tarihi olayların nedenleri üzerinde konuşmak demektir. İbn Haldun bu boyuta yoğunlaşarak, başka bir deyişle olayların nedenleri ve nasıl bir düzenle sıralandığı konusuna odaklanarak, onları doğal ve toplumsal bir zeminde açıklamayı hedefler. Ancak İbn Haldun'daki nedensellik düşüncesi klasik felsefe geleneğindeki nedensellik düşüncesinden farklıdır. Geleneksel felsefede nedensellik ilk Nedene dayanır, tüm nedenler bu ilk nedene bağlanmıştır. Yıldız'a göre İbn Haldun'da ise nedensellik somut olgu ve olaylar alanında kurulur.¹⁵⁰ Bedir'e göre nedenselliğin bu şekilde anlaşılması İbn Haldun'un sebep-sonuç ilişkisini takip ederek ilk sebebe ulaşmaya çalışmayı boş bir uğraş olarak görmesinden kaynaklanır. Çünkü nedenleri takip ederek izlenecek yolda geriye doğru gidilgikçe nedenler artacak, karmaşıklaşacak ve insanın kavrayamayacağı bir hal alacaktır.¹⁵¹ Oysa somut olgular dünyasındaki gibi bir nedensellik tarihe uygulandığında olayların geriye doğru gidiş zinciri takip edilerek tarihsel ve dolayısıyla toplumsal yasalar ortaya konabilir. Bu anlamda bir nedenselliğe bağlı kalınırsa tarihsel olaylar tarihi-toplumsal doğalarına göre anlaşılıp açıklanabilir ve doğrulukları denetlenebilir.¹⁵² Amri, İbn Haldun'un kendisinin de böyle yaptığını söyler. Ona göre İbn Haldun, nedenler çizgisinde geriye doğru giderek çöl yaşamı ve bedevi hayata ulaşmıştır.¹⁵³

Nedensellik ile ilgili ikinci iddia tam tersini ileri sürer; bu iddiayı paylaşanlardan olan Bayraktar'a göre İbn Haldun'un yaklaşımında hiçbir sosyal olay diğer sosyal olay ya da olaylar için sebep teşkil etmez.¹⁵⁴ Bunun sebebi Korkut'a göre İbn Haldun'un, sosyal olayları insan düşüncesinin bir ürünü olarak kabul etmesidir. Her düşünce kendi yapısında özel ve ayrı olduğu için onun ürünü olan sosyal olay da ayrı ve özel olmalıdır. Başka bir ifadeyle, her bir toplumsal olay bizzat kendisiyle özdeş olduğundan başka olaylarla ilgisi ya

149 Amri, "The concept of 'umran: the heuristic knot in Ibn Khaldun", s. 347.

150 Ayrıntılı bilgi için bakınız: Yıldız, "İbn Haldun'un Tarihselci Devlet Kuramı", s. 37.

151 Bedir, "İslam Düşünce Geleneğinde Nakli İlim Kavramı ve İbn Haldun", s. 21. İbn Haldun'un bu yaklaşımı günümüzde bilimin konusu olan ve olmayan konular ayrımını çağrıştırmaktadır.

152 Ayrıntılı bilgi için bakınız: Yıldız, "İbn Haldun'un Tarihselci Devlet Kuramı", s. 37.

153 Amri, "The concept of 'umran: the heuristic knot in Ibn Khaldun", s. 347.

154 Bayraktar, Mehmet "İbn Haldun'un Sosyal Atomculuğu", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1984, cilt: 26, sayı: 1, s. 626.

da başka olaylarla bir benzerliği yoktur, her biri bağımsız olarak vardır. Bununla birlikte toplumsal olaylar ortaya çıktıkları toplumun üyelerinin sahip oldukları biyolojik, ekonomik, psikolojik, fiziki ve ahlaki dürtülere göre şekillenirler. Bu dürtüler farklı olacağından sosyal olaylar da farklı olacaktır. Sonuç olarak eğer sosyal olaylar arasında farklılık esas ise, yani benzerlik yoksa bu, aynı zamanda onlar arasında ortak ve genel bir yasalılığın da olamayacağını göstergesidir. Buna paralel olarak O, sosyal olayın statik olmamasından dolayı herhangi bir sosyal problemin çözümünün başka bir sosyal problemin çözümünde kullanılmayacağına¹⁵⁵ da işaret eder. Bu nedenlerle İbn Haldun'un yaklaşımında nedensellikten bahsedilemez denilmektedir.

Aynı şekilde Wolfson'a göre de İbn Haldun ortodoks kelamın bir temsilcisi olduğundan onun anlayışında bu manada bir nedenselliğe yer yoktur. Çünkü Ona göre dünya, Tanrı tarafından doğrudan yaratılan tek tek olayların ard arda gelmesinden oluşur. Bu noktada Tanrı anlayışı önem kazanmaktadır. Tanrı'nın varlığının ispatı hakkındaki görüşleri incelendiğinde İbn Haldun'un ne Platoncu ne de Aristocu¹⁵⁶ yaklaşımı benimsediği, aksine ikisinin bileşimine ne yakın bir Tanrı anlayışına sahip olduğu görülür.¹⁵⁷

Yaslıçimen ve Sunar ise İbn Haldun'un sosyal gerçekliğin bilgisi ile varlık bilgisi arasında ayırım yaptığını ileri sürer. Buna göre İslam'daki tevhid inancının İbn Haldun'un yaklaşımında merkezi bir yeri vardır. Tevhid inancına göre Allah olmadan varlık, varlık olmadan alem, alem olmadan dünya, dünya olmadan insan, insan olmadan toplum ve toplum olmadan umran olmaz. Dolayısıyla hem umranın ortaya çıkmasının nedeni, hem de onu murat eden Allah'tır.¹⁵⁸

Choudhury ve Bayu ise İbn Haldun'un benimsediği nedenselliğe, tüm-dengelim ve tümevarımsal yolu müteselsilen birleştiren döngüsel nedensellik adını verir.¹⁵⁹

155 Korkut, "İbn Haldun'un "es-Siyaset'l-medeniyye" Teorisini Eleştirisi", s. 117.

156 Platoncu ispat tipi dünyanın yok iken var edildiği / yaratıldığı varsayımından hareketle her şeyin yaratılmış olduğunu belirtirerek, dolayısıyla bir yaratıcının olması gerektiği sonucuna ulaşır. Aristocu ispata göre ise dünya sonsuzdur, dünya içindeki varlıkların her biri bir sebepten etkilenmiştir, dünya sonsuz olduğu için sebepler ve etkiler silsilesi de sonsuzdur. Oysa sonsuz bir sebep silsilesi mümkün değildir, öyleyse ilk sebep olmalıdır. Ayrıntılı bilgi için bakınız: Wolfson, Harry A., "Ibn Khaldun on Attributes and Predestination", *Speculum*, 1959, cilt: 34, sayı: 4, s. 585-586.

157 Ayrıntılı bilgi için bakınız: Wolfson, "Ibn Khaldun on Attributes and Predestination", s. 586.

158 Yaslıçimen ve Sunar, "Sosyal Bililerde Bir Yenilenme İmkkanı Olarak İbn Haldun", s. 155-156.

159 Ayrıntılı bilgi için bakınız: Choudhury ve Silvia, "A Critique of Ibn Khaldun's Causality Concepts 61.

Özetlemek gerekirse İbn Haldun'a göre maddi-fiziki doğa ve buna hâkim yasalar bulunduğu gibi bir de toplumsal hayat ve onu düzenleyen yasalar vardır.¹⁶⁰ Bu nedenle İbn Haldun naslar yerine tecrübe ve gözleme dayalı, akli merkeze alan incelemeyi esas alır.¹⁶¹ Ele aldığı konu / konular modern sosyal bilimler ve sosyoloji ile örtüşse de metot ve yaklaşımları farklılıklar taşır. İlm-i Umran modern sosyal bilimler ve sosyolojide olduğu gibi her toplumu kapsayıcı genellemeler yerine, tarihsel ve toplumsal süreçlerin kendine has özelliklerine vurgu yapar ve onların kendi bağlamlarında değerlendirilmesini esas alır.¹⁶² Bunu yaparken “olanı” betimlemeyi, başka bir deyişle olduğu gibi ortaya koymayı hedefler.¹⁶³ “Olması gereken”le değil, “olan”la ilgilenir, somut olgular dünyasını¹⁶⁴ başka bir ifadeyle fiziksel tecrübe dünyasını ya da deneysel unsurları esas alır.¹⁶⁵ Böyle bir varlık alanının durumlarını incelemek amacıyla toplumu bilimsel bakımdan kullanılabilir kategorilere ayırır ve bu verilerden genellemeler geliştirir.¹⁶⁶

Doğal yasalarla analogi kurarak toplumsal yaşamın kurallarını keşfetmeye yönelir¹⁶⁷, bu, aynı zamanda bir başka açıdan metafizik etkilerden uzaklaşmak da demektir.¹⁶⁸ Çünkü Ona göre tecrübî verilerle ispatlanıp, maddenin gerçekliği ile sınanmayan bilgi zanna dayalı bilgidir.¹⁶⁹ Bu bakımdan filozofların ileri sürdükleri “varlığın bütünüün bilgisini” mümkün görmez.¹⁷⁰ Genel çizgileriyle tecrübe ve deneyimi esas alan bu yaklaşım, İbn Haldun'u gelenek içindeki pek çok düşünürden ayıran en belirgin özellik olarak da görülmektedir.¹⁷¹

160 *Mukaddime I*, (Hazırlayan Süleyman Uludağ), s. 107.

161 Türker, “Mukaddime’de Akli İlimler Algısı: İbn Haldun’un ‘Bireysel Yetenekler’ Teorisi”, s. 35.

162 Toku, *İlm-i Umran*, s. 134.

163 Türker, “Mukaddime’de Akli İlimler Algısı: İbn Haldun’un ‘Bireysel Yetenekler’ Teorisi”, s. 36.

164 Baali, *Society, State and Urbanism: Ibn Khaldun’s Sociological Thought*, s. 29.

165 Amri, “The concept of ‘umran: the heuristic knot in Ibn Khaldun”, s. 345.

166 Baali, *Society, State and Urbanism: Ibn Khaldun’s Sociological Thought*, s. 29.

167 Toplumsal hayattaki yasalılığa ulaşılabilceği fikri, insan doğasının her yer de aynı olduğu ön kabulüne işaret eder. Ayrıntılı bilgi için bakınız: Baali, *Society, State and Urbanism*: s. 23.

168 Baali, *a.g.e.*, s. 21-22.

169 Korkut, “İbn Haldun’un “es-Siyaset’l-medeniyye” Teorisini Eleştirisi”, s. 120.

170 Ayrıntılı bilgi için bakınız: Yılmaz, Zehra, İbn Haldun’un Tasavvufa ve Felsefeye Yönelttiği Eleştiriler, Gazi Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2006, s35.

171 Ayrıntılı bilgi için bakınız: Amri, “The concept of ‘umran: the heuristic knot in Ibn Khaldun”, s. 346. Toku, *İlm-i Umran*, s. 84.

Sonuç

Şüphesiz İbn Haldun hakkında bunlardan çok daha fazlası yazılmış ve yazılmaya da devam edecektir. Ancak yapılan çalışmalar çerçevesinde Onun İlm-i Umran merkezli anlayışının modern sosyal bilimlerin dikte ettiği yaklaşımlar çerçevesinde anlaşılıp açıklanması gayretlerinin ağırlıkta olduğu görülmektedir. Bu durumun konuyu belli boyutlarıyla, kısmen yansıtsa dahi yeterli derecede açıklama işlevinden uzak, zorlama bir takım sonuçlarla malül olacağını tahmin etmek çok da zor olmasa gerektir. Çünkü en başta modern sosyal bilimler ve Sosyoloji Batı toplumlarında meydana gelen epistemolojik, kültürel ve ekonomik değişimler sonucu ortaya çıkmışlar ve bu değişimleri temel almışlardır. Parametrelerini bu değişimler oluşturmuştur. Oysa İlm-i Umran böyle bir geçmişe sahip değildir, dolayısıyla bu parametrelere göre analizler yapmaz ve çözümler üretmez.¹⁷²

Özünde toplumsal gerçekliği esas alan İlm-i Umran kendine özgü bir konu ve yöntemle sahiptir. İnsan için toplumsal hayatın zorunlu olduğu temel varsayımından hareketle, toplumsal gerçekliğin politik, dini, ekonomik askeri, kültürel, demografik, ekonomik, sosyal, ekolojik boyutlarını ele alır, bunlar arasında ilişkiler arar, toplumsal yapıya ve toplumsal değişimlere yönelir, değişim prensiplerini tespit eder, tipolojiler oluşturur. Toplumların meydana gelmesi gelişmesi ve çöküşünü determinist bir yaklaşımla ele alarak, bu bağlamda en önemli unsur olarak gördüğü asabiyeti konu alır.

Entelektüel faaliyetin temelini “düşünme”yi yerleştirir, “düşünmek” insanoglunun yaşamını, bütün yönleriyle organize eden bir yeti olarak değerlendirilir. Her toplumu kendi bağlamında değerlendirmeyi esas alarak, bütün toplumları kapsayıcı genellemeler yerine, tarihsel ve toplumsal süreçlerin kendine has özelliklerine vurgu ön plana çıkarılır. Asıl hareket noktası ve amacı toplumsal yapının istikrara kavuşmasını sağlamak, toplumsal yapıda gerçekleşen herhangi bir değişimi kontrol altına almak veya yeni bir toplumsal yapı oluşturmak değildir.¹⁷³ Temelde toplumsal gerçekliği açıklamayı konu edindiğinden bir toplum mühendisliği olarak değerlendirilemez. Bedevi Umran ve Hadari Umran ayrımını temel analitik bir varsayım olarak kabul ve analiz eder. Analizlerinde “nedensellik” açık bir şekilde görülebilir, ona göre maddi-fiziki doğa ve buna hâkim yasalar gibi toplumsal hayat ve onu düzenleyen yasalar da vardır.

172 *A.g.e.*, s. 135.

173 Modern sosyal bilimler ve Sosyolojinin hareket noktası 19. Yüzyılda Batı toplumlarında doruk noktasına ulaşmış epistemolojik, ekonomik, politik ve kültürel değişimler olduğu gibi, amacı da toplumsal değişimlerin sonuçlarını kontrol altına almak, modernite merkezli yeni ve istikrarlı bir toplumsal yapı oluşturmaktır. Ayrıntılı bilgi için bakınız: Toku, *a.g.e.*, s. 133.

Empiriktir; gözlemlere dayanır, karşılaştırma yapar ve tarihi verileri kullanır. Tarihsel-toplumsal olayların bir bütün halinde kavranmasını esas alarak kümülatif bir tavır ortaya koyar.

Netice itibariyle İlm-i Umrân ele aldığı konu ve benimsediği metodoloji ile özgün bir yaklaşımdır. İçinden doğduğu tarihsel, toplumsal, ekonomik, kültürel... tecrübeler öncelenmeden, salt modern sosyal bilimlere ya da bu çatı altındaki herhangi bir disiplin temel alınarak tam anlamıyla anlaşılabilir açıklanması mümkün değildir.

Kaynakça

- Ahmad, Zaid, *The Epistemology of Ibn Khaldun*, Routledge Curzon, London 2003.
- Alatas, Syed Farit, "Ibn Khaldun and Contemporary Sociology", *International Sociology*, 2006, sayı: 21.
- Amri, Laroussi, "The concept of 'umran: the heuristic knot in Ibn Khaldun", (Translated from the French by Professor Adel Manai), *The Journal of North African Studies*, Cilt: 13, Sayı: 3, 2008.
- Arslantürk, Zeki, *Arastırma Metot ve Teknikleri*, Çamlıca Yay., İstanbul, 1995.
- Akyol, Aygün "İbn Haldun'un İlim Anlayışında Felsefe ve Tarih Tasavvuru", *Hitit Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, 2011, c. 10, sayı: 20.
- Baali, Fuad, *Society, State and Urbanism: Ibn Khaldun's Sociological Thought*, State University of New York Press, Albany, 1998.
- Bayraktar, Mehmet, "İbn Haldun'un Sosyal Atomculuğu", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1984, cilt: 26, sayı: 1.
- Ba-Yunus, İlyas ve Ferid, Ahmed, *İslam Sosyolojisi: Bir Giriş Denemesi*, Çev., Rıdvan Kaya, İstanbul 1986.
- Bedir, Mürteza, "İslam Düşünce Geleneğinde Nakli İlim Kavramı ve İbn Haldun", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 2006, sayı: 15.
- Canatan, Kadir, *İslam Sosyolojisi*, Beyan Yay., İstanbul, 2005.
- Ceyhan, Semih, "İbn Haldun'un Sufilere ve Tasavvufa Bakışı: Umrandaki Tasavvuf İlimi", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 2006, sayı: 15.
- Chabane, Djamel, "The structure of 'umran al-'alam of Ibn Khaldun", *The Journal of North African Studies*, Cilt: 13, Sayı: 3, 2008.
- Choudhury, Masudul Alam ve Silvia, Bayu "A Critique of Ibn Khaldun's Causality Concept", *JKAU: Islamic Econ*, 2008, cilt: 21, sayı: 1.
- Çaksu, Ali, "İdealler ve Gerçekler: İbn Haldun'un Asabiyet ve Siyasi İktidarı Meşrulaştırması", *Felsefe Dünyası*, 2007, Cilt: 2, Sayı: 46.
- Çelebi, Nilgün "Metodolojik Sorunlara Bir Bakış", *Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 1991, cilt: 35, sayı: 2.

Çelebi, Nilgün, “Sosyoloji ve Nedensellik”, *Araştırma Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi*, 1992, cilt: 14, sayı: 0.

Çelebi, Nilgün, “Yorumlayıcı Etkileşim: Yöntem mi, Teknik mi?”, *Araştırma Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi*, 1992, cilt: 15, sayı: 0.

Dhaouadi, Mahmoud, “The Ibar: Lessons of Ibn Khaldun’s Umran Mind”, *Contemporary Sociology: A Journal of Reviews*, 2005, cilt: 34, sayı:6.

Enan, Mohammad Abdullah, *İbn Khaldun His Life and Works*, Kitab Bhavan, New Delhi, 1997.

Erbaş, Yıldırım, “İbn Haldun’un Bilgi Kuramı ve Disiplinlerarası Düşünmek”, *Akademik İncelemeler*, 2008, Cilt:3, Sayı: 1.

Gibb, H. A. R., “The Islamic Background of Ibn Khaldun’s Political Theory”, *Bulletin of the Scholof Oriental Studies, University of London*, 1933, Cilt: 7, Sayı:1.

Gierer, Alfred, “İbn Khaldun on Solidarity (“Asabiyah”) – Modern Science on Cooperativeness and Emphaty: a Comprasion”, http://www.eb.tuebingen.mpg.de/fileadmin/uploads/images/Research/emeriti/Alfred_Gierer/ibnkhal.pdf (erişim 14.07.2013.)

Goodman, Leen Evan, “İbn Khaldun and Thucydides”, *Journal of the American Oriental Society*, 1972, Cilt: 92, Sayı: 2.

Gökçe, Birsen, *Toplumsal Bilimlerde Araştırma*, Savaş Yay., Ankara, 1999.

Görgün, Tahsin, “Tarih ve Toplum Araştırmalarında Bir Yöntem Kaynağı Olarak Klasik Metafizik: Fahreddin er-Razi Ekölü ve İbn Haldun”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 2007, sayı: 17.

Günay, Ünver, “İslam Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü İbn Haldun (1332-1406)”, *Atatürk Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, 1986, Sayı: 6.

Hacıbekiroğlu, Abudullah, “İbn Haldun’un Kelamcılığı”, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ 2008.

Haşşab, Samiye Mustafa, *İslam Sosyolojisi*, (Çev., Ali Coşkun ve Nebile Özmen), Çamlıca Yay., İstanbul, 2010.

Ibn Khaldun, *The Muqaddimah An Introduction to History*, (Translated from The Arabic by Franz Rosenthal), Bollingen Series XLIII, Princeton University Press, 1980.

Ibn Khaldûn, *The Muqaddimah II*, Çev.: Franz Rosenthal, Bollingen Series XLIII, Princeton University Press, 1967, New Jersey.

İbn Haldun, *Mukaddime I*, (Hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergah Yay., İst., 1988.

İbn Haldun, *Mukaddime II*, Çev.: Zakir Kadirî Ugan, MEB Yay, Maarif Basımevi, Ankara, 1954.

İbn Khaldun, *The Muqaddimah II An Introduction to History*, (Translated from the Arabic by Franz Rosental), Bollingen Series XLIII, Princeton University Press, 1967.

İkbal, Muhammed, *İslam’da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, Çev.: Ahmed Asrar, Birleşik Yay., İstanbul.

İnal, Kemal, “Sosyolojik Açıdan Yorumcu Paradigma ve Eğitime Uygulanması”, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 1994, cilt: 27, sayı: 1.

Kalpakistan, Jack "İbn Khaldun's Influence on Current International Relations Theory", *The Journal of North African Studies*, 2008, Cilt: 13, Sayı: 3.

Karasar, Niyazi, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, Araştırma Eğitim Danışmanlık Yay., Ankara, 1994.

Katsiaficas, George, "İbn Khaldun: A Dialectical Philosopher for the 21st Century", *New Political Science*, 1999, Cilt: 21, Sayı: 1.

Kayapınar, Akif, "İbn Haldun'un Asabiyet Kavramı: Siyaset Teorisinde Yeni Bir Açılım", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 2006, Sayı: 15.

Korkut, Şenol, "İbn Haldun'un "es-Siyaset'l-Medeniyye" Teorisini Eleştirisi", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 2006, sayı: 15.

Kozak, İbrahim Erol, *İbn Haldun'a Göre İnsan, Toplum, İktisat*, Pınar Yay., İstanbul 1984.

Mukaddime II, (Çev., Süleyman Uludağ), Dergah Yay., 1982, İstanbul.

Nişancı, Ensar, "Umran Anlayışı Perspektifinden Günümüz Türkiye'sinde Yaşanan Krizlerin Analizi", *Doğuş Üniversitesi Dergisi*, 2005, cilt: 6, sayı: 2.

Okumuş, Ejder "İbn Haldun'un Osmanlı Düşüncesine Etkisi", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 2006, sayı: 15.

Ozansoy, Cüneyt, "Bilimde Değer Sorunu ve Pozitivizm İlişkisi Üzerine Bazı Gözlemler" *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 1998, cilt: 47, sayı: 1, Ankara.

Sivers, P. Von, "Back to Nature: The Agrarian Foundations of Society According to Ibn Khaldun", Source: Arabica, T. 27, Fasc. 1 1980. BRILL URL: <http://www.jstor.org/stable/4056501>, Erişim 13/12/2011.

Toku, Neşet, *İlm-i Umran*, Akçağ Yay., Ankara, 2002.

Türker, Ömer, "Mukaddime'de Akli İlimler Algısı: İbn Haldun'un 'Bireysel Yetenekler' Teorisi", *İslam Araştırmaları Dergisi*, İstanbul 2006, sayı: 15.

Ülken, Hilmi Ziya ve Fındıkoğlu, Ziyaüddin Fahri, İbn Haldun, Kanaat Kitabevi, İstanbul, 1940.

Ülken, Hilmi Ziya, *İçtimai Doktrinler Tarihi*, İstanbul Üniv. Neşriyatı, İst., 1941.

Wolfson, Harry A., "İbn Khaldun on Attributes and Predestination", *Speculum*, 1959, Cilt: 34, Sayı: 4.

Yalıçimen, Faruk ve Sunar, Lütfi "Sosyal Bililerde Bir Yenilenme İmkânı Olarak İbn Haldun", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 2006, sayı: 16, ss 137-167.

Yıldız, Mustafa "İbn Haldun'un Tarihselci Devlet Kuramı", *FLSF*, 2010, sayı: 10.

Yılmaz, Zehra, *İbn Haldun'un Tasavvufa ve Felsefeye Yöneltiği Eleştiriler*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2006.

AHLÂKIN TEMELİ ÜZERİNE BİR TARTIŞMA: AHMET HAMDİ AKSEKİ -IMMANUEL KANT

Fatih TOPALOĞLU (*)

ÖZ

Ahmet Hamdi Akseki'nin ahlâk ekolleri içerisinde en fazla önem atfettiği ekol, Kant'ın ödev ve hürriyete dayalı ahlâk anlayışıdır. Bu ahlâk anlayışının, felsefi açıdan ahlâkı inceleyen en sağlam nazariye olduğunu düşünen Akseki, yine de onun ahlâkı tam olarak temellendiremediğini ifade etmektedir. Çünkü Akseki'ye göre, ahlâkın dine yani Yüce Varlığa dayandırılması, akla yani insana dayandırılmasından daha sağlam bir temel oluşturmaktadır. Ancak Akseki bu durumun ahlâka aklî değerinden bir şey kaybettiremeyeceğini, zira dinin de netice itibarıyla akla dayandığını ve akli muhatap aldığını belirtmektedir.

Bu çalışmanın konusunu, Akseki'nin ahlâk anlayışı ve bu anlayış doğrultusunda Kant'ın rasyonalist ahlâk felsefesine yönelttiği takdir ve tenkitlerin değerlendirilmesi oluşturmaktadır. Çalışmamız şu sorulara yanıt arama çabasının bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır: Akseki din-ahlâk ilişkisini nasıl temellendirmektedir? Akseki, Kantçı anlayışta yer alan 'ödev', 'insan hürriyeti', 'vicdan' gibi kavramları nasıl anlamıştır? Akseki'nin bu ahlâk anlayışına yönelttiği eleştiriler nasıl değerlendirilebilir?

Anahtar Kelimeler: Ahlâk, ödev, insan hürriyeti, vicdan.

ABSTRACT

A Discussion on the Basis of Morality:

Ahmet Hamdi Akseki- Immanuel Kant

Among the schools of morality, Ahmet Hamdi Akseki attaches the biggest importance to Kant's understanding of morality which is based on duty and freedom. Akseki who believes that this understanding of morality is the soundest theory which studies morality with a philosophical point of view, still notes that it has some problems in grounding the morality. Because, Akseki believes that

* Yrd. Doç. Dr., Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Trabzon/Türkiye,
e-mail: topaloglu37@hotmail.com

founding morality on religion, i.e. on the Supreme Being provides sounder grounds than basing it on reason, i.e. on mankind. Yet, Akseki notes that such an approach will not cause morality to lose any of its rational worth since the religion is already based on reason and addresses reason.

This study deals with evaluation of Akseki's understanding of morality and his praise and criticism on Kant's rationalist philosophy of morality. Our study is a product of the efforts to seek answers for the following questions: How does Akseki gronds religion-morality relationship? How does Akseki understand the notions 'duty', 'human freedom' and 'conscience' which are included in Kantian understanding? How can we evaluate these criticisms that Akseki levels against that sense of morality?

Keywords: *Morality, duty, human freedom, conscience.*

Giriş

İslam medeniyetini diğer büyük medeniyetlerden ayıran ve onu orijinal kılan en önemli vasıf, sistemli ve işlevsel bir ahlâk anlayışına sahip olmasıdır. Şüphesiz düşünce tarihinde ahlâkî değerleri yücelten ve onları felsefî bir şekilde temellendiren öğretiler bulmak mümkündür. Ancak bu öğretiler çoğu zaman şahsi bir mülâhaza olmanın ötesine geçememiş, bu yöndeki isteklere birer ütopya olarak kalmıştır.

İslam medeniyetinin bir ahlâk medeniyeti olduğu söylenebilir. Bu durum onun ahlâkî felsefî anlamda bir mesele olarak ele alan, insan fiillerinin ahlâkî değerini sorgulayan bir düşünce sistemi ve ahlâk anlayışı geliştirmesini sağlamıştır. İşte, Ahmet Hamdi Akseki bu ahlâk sistemini sahip olduğu felsefî ve fikrî altyapısıyla yeniden yorumlayan önemli bir İslam mütefekkiridir. İslam Dinini bir ahlâk dini olarak tanımlayan Akseki, İslam dünyasının gerek Batı'dan gerekse bizzat kendi içinden gelen fiziksel ve düşünsel taarruzlara karşı durabilmesinin tek yolunun, İslâm toplumunu yeniden İslâm ahlâk öğretisiyle buluşturmak olduğunu görmüştür. Akseki bu gayeye ulaşmak için ne geçmişten bir bakiye olarak devraldığı kültürel mirası inkâr etmiş ne de kendini yeniliğe ve değişime kapalı bir dünyaya mahkûm etmiştir.

Çalışmamız içerisinde işlenecek konular öncelikle Akseki'nin kendi düşünce perspektifinden sunulmaya çalışılacak, daha sonra onun Kant'la ilgili değerlendirmelerinden bahsedilecek, son olarak da Kant'ın bizzat kendi eserleri açısından durum ele alınacaktır. Doğrusu böyle bir çalışma ile amacımız, bir yandan Akseki'nin Kant'ın ahlâk felsefesiyle ilgili oldukça kıymetli görüş ve eleştirilerini ortaya koyarken, diğer yandan da sözü Kant'a vererek bu şekilde onun kendisini savunmasına izin vermektir. Ya da başka bir anlatımla

yalnızca Akseki'nin görüşlerinin aktarıldığı betimsel bir çalışmanın ötesinde, bu görüşlerin Kant'taki karşılığını arama ve mümkün olduğunca bu konuda değerlendirmeler yapmayı amaçlamaktayız. Öncelikle konunun altyapısını daha sağlıklı bir şekilde oluşturmak için burada ahlâkla ilgili bazı temel bilgilerin verilmesinin gerekli olduğu kanaatindeyiz.

1. Ahlâkın Mahiyeti ve Ahlâk Felsefesinin İşlevi

En genel anlamda ahlâk, insanda yerleşmiş bulunan bir hareket yapısına işaret etmekte ve fertlerin iradi hareketleriyle ilgilenen bir alan olmaktadır.¹ Bu tanımdan hareketle ahlâkta iki temel unsurun öne çıktığı söylenebilir. Bunlardan birincisi ahlâkî davranışın yerleşik olması yani zaman ve toplumsal şartlara göre değişmemesi, diğeri ise onun iradi yani bilinçli ve istekli olarak yapılmış olmasıdır. Gayesi insan davranışlarının ahlâkî değerini tespit etmek olan ahlâk, sonuç itibarıyla din gibi insan ruhunu temizlemeyi, yükseltmeyi ve sonsuza doğru yüceltmeyi amaçlamaktadır.²

Ahlâk felsefesi ise, “ahlâkî hayat hakkında sistemli bir biçimde düşünme, soruşturma, araştırma ve tartışma”³yı ifade etmektedir. Bu amaçla o, davranışların betimlenmesinin ötesinde, onları normatif olarak değerlendirmekte, hangi davranışın iyi, hangisinin ise kötü olduğunu belirlemeye çalışmaktadır. Aslında insan, tabiatı itibarıyla, biz onun hakkında böyle bir felsefî faaliyete girişmesek dahi ahlâkî eylemlerde bulunan, ahlâkla ilgili konularda düşünen, başkalarının yapıp etmelerini gözleyen, değerlendiren ve onlar hakkında konuşan bir varlıktır. Ancak ahlâk felsefesi bu doğal faaliyetin ötesinde, ahlâkî davranışın üzerinde sistemli, tutarlı ve geniş kapsamlı bir değerlendirme çabasıdır denilebilir.

Ahlâka yargısal bir işlev kazandıran bu durum, onun bir ahlâkî yargıyı hangi kritere ve neye göre yapacağı meselesini gündeme getirmektedir. Yani bir davranışın iyi ya da kötü olarak nitelendirilmesinin temel belirleyeni nedir? Böyle bir değerlendirme neye göre yapılmaktadır? Akseki'nin Kant'ın ahlâk anlayışı ile ilgili görüşleri ve ona yönelttiği eleştiriler, ahlâk felsefesinin işte bu temel problemi üzerinde odaklanmıştır.

2. Akseki'ye Göre Ahlâkın Temellendirilmesi

Ahmet Hamdi Akseki, İslam dinini bir ahlâk dini olarak nitelendirmektedir. Onun düşünce dünyasına hâkim olan temel unsurun, ahlâk olduğu söyle-

1 Kılıç, Recep, *Ahlâkın Dini Temeli*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1992, s. 2.

2 Topçu, Nurettin, *Ahlâk*, Dergah Yayınları, İstanbul, 2012, s. 31.

3 Aydın, Mehmet, *Ahlâk Felsefesi*, (Basılmamış Ders Notları), s. 2.

nebilir. Ona göre, dinin inanç ve ibadete dayalı esasları ile ahlâka dair esasları arasında önem bakımından bir fark yoktur.⁴

Akseki temeli din olan bir ahlâk anlayışına sahiptir. O, bu durumu şöyle ifade etmektedir: “Tabiidir ki biz Müslümanlarca bütün vazifelerin temeli dindir.”⁵ Ahlâk anlayışının temelini bu şekilde ifade eden Akseki’ye göre, “ahlâk kaideleri dediğimiz umdeler, itikat ile fillerimiz arasındaki vicdani münasebetleri terbiye ve tasfiyeye hizmet eden şeylerdir. Bunları insanlara ilk talim eden dindir.”⁶

Bu görüşüyle Akseki, ahlâkı din ile temellendirirken, dinin ortaya koyduğu ahlâkî hükümlerin bizzat muhatabı olan insanı ve onun karar verme yetisi olan aklını görmezden mi gelmektedir? İfade etmeliyiz ki bu sorunun yanıtı, Akseki’nin bizzat kendi ifadesiyle şöyledir: “Ahlâk dine müstenittir. Ahlâkî kaideyi yalnız akıldan değil, aklın irşadı ile dinden çıkarıyoruz. Ahlâkî vazifelerin İslamiyet’te din boyasına boyanması, onun aklî mahiyetini hiçbir vakitte zedelememiştir.”⁷ Bu ifadeden anlaşılacağı üzere Akseki, eylemin ahlâkî değerini belirlemede temel unsurun din olduğunu söylerken, akli yok saymamakta bilakis ona önemli bir işlev kazandırmaktadır.

Peki, Akseki bu temellendirmeyi nasıl açıklamakta ya da aklın ve dinin görev ve yetki alanını neye göre belirlemektedir? Kanaatimizce bu sorunun yanıtını Akseki’nin din anlayışında bulabiliriz. Şöyle ki, Akseki’nin din anlayışı, bizzat insanı önceleyen, onun anlam ve önemini vurgulayan bir mahiyet arz etmektedir. Ona göre, “din, beşeriyetin mevzuat ve ihtiraatında değildir. Dinin mebdî ve menşei, fitrat-ı beşeriyedir.”⁸ Yani, Akseki dini, insanın fitrî bir özelliği olarak görmektedir. Diğer yandan Akseki’ye göre, “Allah Teâla Hazretleri, nüfuzu beşerde akıl ve basiret denilen kuvveti, garızı olarak halk etmiştir.”⁹ Daha açık bir ifadeyle, Akseki’ye göre, din de akıl da insanın fitrî bir özelliğidir. İşte insan bu fitrî özellikleri sayesinde, “iradesi bütün mevcudat üzerinde hâkim olan bir Allah’ın varlığını, hayr ile şerrin, fazilet ile reziletin ayrı ayrı şeyler olduğunu anlayabilecek ruhi ve fitrî bir nitelikte donatılmıştır.”¹⁰

4 Akseki, Ahmet Hamdi, *İslâm Fitrî Tabîî Umumî Bir Dindir*, Sebil Yayınevi, İstanbul, 2004, s. 383. (Bu eser, bundan sonraki atıflarda “*İslâm Fitrî Bir Dindir*” şeklinde geçecektir.)

5 Akseki, Ahmet Hamdi, *Ahlâk Dersleri- Ahlâk İlmi ve İslam Ahlâkı*, Yasin Yayınevi, İstanbul, 2006, s. 25. (Bu eser, bundan sonraki atıflarda “*İslâm Fitrî Bir Dindir*” şeklinde geçecektir.)

6 Akseki, *İslâm Fitrî Tabîî Umumî Bir Dindir*, s. 375.

7 Akseki, *Ahlâk Dersleri*, 2006, s. 63.

8 Akseki, *İslâm Fitrî Bir Dindir*, s. 185.

9 Akseki, *İslâm Fitrî Bir Dindir*, s. 185.

10 Akseki, *İslâm Fitrî Bir Dindir*, s. 175.

Dolayısıyla Akseki, İslam dinini makul ve umumi bir din olarak gördüğünü ifade etmekte ve “İslam’da ahlâkın dine dayandığının kabul edilmesinin, felsefe tarafından ahlâk için tayin edilen mebdelerin ihlali anlamına gelmediğini”¹¹ önemle belirtmektedir. Akseki’ye göre, ahlâki ilkelerin dine dayanması, bu konuda aklın bir fonksiyonunun olmadığı anlamına gelmemekte, bilakis bu, dinin de aklın da insan fıtratının temel iki özelliği olmasından dolayı, bunlar arasında bir çatışma fikrinin kabul edilemeyeceği anlamına gelmektedir. Kaldı ki Akseki’ye göre, zaten “İslam’da akıl en büyük bir mevkidedir. Zira İslam’ın temeli akıldır ve bütün kitaplar akla müteveccihdir.”¹² Dolayısıyla vahiy ve nübüvvet olmasaydı da, insanın akliselimi ile hangi davranışın iyi, hangisinin ise kötü olduğunu belirleme konusunda, genel anlamda bir fikre sahip olabileceğini düşünen Akseki, bunun ötesini idrak etme hususunda ise akli yeterli görmemektedir. İşte bunun içindir ki, insanlarda fitri olan bu fikir, zaman zaman vahyi ilahiye mazhar olan peygamberler tarafından desteklenmiştir.

Akseki ahlâkın dine dayandırılması konusundaki yaklaşımını şu üç gerekçeye dayandırmaktadır:

1. Akıl üzerine kurulmuş olan ahlâk kanunları insanların çoğu tarafından uygulanması gerekli görülen kurallar olarak görülmeyecektir.
2. Ahlâkın din tarafından belirlenmesi, onun temel dayanağının zaman ve şahıs üstü bir mahiyet arz etmesini sağlar ki, bu da ahlâki her görüş sahibinin kendi anlayış ve inanışları doğrultusunda belirlediği, değişken ve mesnetsiz bir alan olmaktan çıkarır.
3. İnsanlar, fıtratlarından kaynaklanan özelliklerin tam farkında olmadıklarından dolayı vahye ihtiyaç duyarlar.

Akseki’nin ahlâki nasıl temellendirdiği ile ilgili görüşlerini bu şekilde ortaya koyduktan sonra, şimdi onun “felsefi açıdan ahlâki inceleyen en sağlam nazariye” olarak gördüğü Kant’ın rasyonalist ahlâk anlayışı hakkındaki görüş ve değerlendirmelerine geçebiliriz.

3. Akseki’ye Göre Kant’ın Ödev Ahlâkı

Akseki, ahlâkın mahiyeti ve din-ahlâk ilişkisi konusunda farklı görüşlerden kaynaklanan birçok ahlâk nazariyesi ortaya çıktığını ifade etmektedir. Bu bağlamda eserlerinde haz ahlâki (hedonizm), menfaat ahlâki (pragmatist ahlâk yada utilitarizm), tekâmülcü ahlâk vb. ahlâk teorilerini inceleyip eleştirdikten sonra, ahlâkın temeli üzerine görüş bildiren ekoller içerisinde en sağlamı ola-

11 Akseki, *İslâm Fıtrî Bir Dindir*, s. 376. Karş. Elmalı, Osman, *Ömer Nasuhi Bilmen’de Dini Ahlak*, Arı Sanat Yayınları, İstanbul, 2012.

12 Akseki, *İslâm Fıtrî Bir Dindir*, s. 376.

rak ifade ettiği, ahlâkî esasları akıl üzerine yerleştiren Kant'ın ödev ahlâkını ele almıştır. Akseki, özellikle “insan hürriyeti”, “ödev ve sorumluluk”, “vicdan” gibi konulara özel bir önem atfeden bu ahlâk anlayışını takdir etmektedir.¹³ Buna göre rasyonalist ahlâk anlayışının insanın seçme hürriyetine atfettiği önem, zaten İslâm inancında ve ahlâk anlayışında mevcuttur. Hatta insanın bilinçli bütün davranışlarından sorumlu olması, onun ahlâkî anlamda kıymetini belirlemektedir. Diğer yandan, Kant'ın doğru davranışı bir ödev olarak gören anlayışı, “ödev, Allah'ın emri olduğu için yapılmalıdır”¹⁴ düsturuna sahip İslâm inancı açısından çelişik bir durum değildir. Akseki'ye göre, “bir müminin kendine yapılan kötülüğe misli ile mukabelede bulunması, dinin verdiği bir müsaadedir. Ancak onun ödevi, kötülüğe iyilikle mukabele etmektir.”¹⁵ Netice itibariyle ahlâklı davranmak her iki ahlâk anlayışı tarafından da bir ödev olarak görülmektedir. Aslında bu yaklaşımıyla Akseki'nin, ileride detaylı olarak inceleyeceğimiz gibi, Kant'ın rasyonalist ahlâk anlayışının da temeli olan, insan davranışlarının ahlâkî niteliğini belirleyebilecek genel bir ahlâk yasası fikrine sahip olduğu söylenebilir.

Kant'ın ödev ahlâkının bu şekilde haklı ve geçerli yönleri olduğunu belirten Akseki'ye göre, bu ahlâk anlayışının eleştirilmesi gereken bazı yönleri de mevcuttur. Bunların başında ahlâkın temellendirilme problemi gelmektedir. Zira “din üzerine müesses olmayıp, sırf akla müstenit bulunan” bir ahlâk görüşü, sağlam bir dayanaktan yoksundur. Çünkü ahlâkın dine yani Yüce Varlığa dayandırılması, akla yani insana dayandırılmasından daha sağlam bir temel oluşturacaktır. Kaldı ki akli temel alan bir ahlâk anlayışı, her ne kadar doğru da olsa ve “kuvvetli bir şekilde iman derecesinde inanmış olan mütefekkirler zümresi için belki bir hareket düsturu da olsa”,¹⁶ değişken ve mesnetsiz bir alan olarak kalmaya mahkûmdur. Bunun sonucu ise, bu ahlâk anlayışının geniş halk kitleleri için uygulanması gerekli görülen “bir fazilet ve sağlam bir dayanak noktası olamayacağıdır.”¹⁷

Dikkat edilirse bu görüşüyle Akseki, dini, ahlâka temel kılmak suretiyle, dinden ahlâka giden bir anlayışı savunmaktadır. Ona göre, ancak böyle bir ahlâk anlayışı insanların kalplerine hitap etme ve onları etkileme konusunda başarılı olabilir.

Akseki'nin Kant'a yönelttiği eleştiriler ana hatlarıyla şunlardır:

13 Akseki, *Ahlâk Dersleri*, s. 31.

14 Akseki, *İslâm Fıtrî Bir Dindir*, s. 377.

15 Akseki, *İslâm Fıtrî Bir Dindir*, s. 378.

16 Akseki, *İslâm Fıtrî Bir Dindir*, s. 379.

17 Akseki, *İslâm Fıtrî Bir Dindir*, s. 379.

- Ödevin yalnızca ödev olduğu için yapılması gerektiği düşüncesi, bir davranışın ahlâkî olarak temellendirilmesi açısından yetersizdir.
- Niyet-fil ilişkisinin sağlıklı bir şekilde kurulmamış olması, davranışın ahlâkîliğini tayin ve tespit etmede problemlere neden olmaktadır.
- Kant'ın ahlâkî davranışın temel kriteri olarak belirlediği vicdan anlayışı yetersizdir.

Şimdi, Akseki'nin Kant'a yönelttiği bu eleştirileri sırasıyla değerlendirmeye çalışacağız.

a. Ödevin Kaynağı Eleştirisi

Ahlâkın temelini “ödev” olarak gören Akseki (tabii ki burada dinî ödevi kastediyoruz), Kant'ın ahlâk felsefesinin bu anlamda İslâm ahlâkıyla uyumlu olduğunu ifade etmektedir. Burada öncelikle Akseki'nin “ödev” kavramından ne anladığını ifade etmeye, daha sonra da Kant'a yönelik eleştirilerini değerlendirmeye çalışacağız.

Akseki ‘ödev’i şöyle tanımlamaktadır: “Ödev, ulvî ve süflî bütün kâinatı teşkil eden anasırın; en ufak bir zerreden en büyük kütleyle kadar her mevcudun; inkıyada mecbur olduğu umumi bir kanundur.”¹⁸ Bu genel ödev tarifıyla Akseki'nin ödev ile ahlâk kanunu arasında, her ikisine de uyulmasının zorunlu olması bağlamında bir benzerlik kurduğu anlaşılmaktadır. Peki, bu tariftan hareketle ahlâkî olanın ödev olarak kabul edildiği genel bir ahlâk yasasına ulaşmak mümkün müdür? Akseki böyle bir yasa fikrinin mümkün olduğunu ifade etmekte ve onu şöyle açıklamaktadır: “Başkalarının bize yapmalarını arzu ettiğimizi, bizim de onlara yapmamız, yapılmasını istemediğimizi de onlara yapmamamızdır.”¹⁹ Bu şekilde ahlâkî fiilin bir ilkeye bağlı olması gerektiğini savunan Akseki, Kant'la ilgili görüşlerini onun ödev ahlâkının temel düşüncesi olan, “Ödev, insan fiilinin genel bir kaide olacak şekilde hareket etmesidir.” prensibini gündeme getirmektedir. Akseki'ye göre, aslında Kant'ın belirlediği bu prensip, İslâm ahlâkındaki ödev anlayışıyla son derece uyumludur. Zira her iki tarifte de vazife olarak kabul edilen şeyler “ifasına mecbur olduğumuz hayr”²⁰ dır. Kaldı ki, “şer olan vazife olarak yapılmaz.” Ancak belirtmeliyiz ki, bu iki görüş arasındaki temel bir fark bulunmaktadır ki bu, Kant'ın ödev ahlâkının dayandığı temel kanun fikrinin, “hariçten değil, bizzat insanın kendinde ve kendi aklıyla bulduğu bir yükümlülük”²¹ olmasıdır. Hâlbuki İslâm

18 Akseki, *İslâm Fıtrî Bir Dindir*, s. 395.

19 Akseki, *Ahlâk Dersleri*, s. 114.

20 Akseki, *İslâm Fıtrî Bir Dindir*, s. 376.

21 Akseki, *İslâm Fıtrî Bir Dindir*, s. 377.

ahlâkının ödev anlayışında, ahlâkî hüküm dine yani vahye dayanmaktadır. Akseki, son tahlilde bu iki görüşün sonuçları itibariyle aynı şeyi ifade ettiğini, dolayısıyla aralarında bir çelişkinin bulunmadığını düşünmektedir. Şöyle ki; insanın kendi dışında bir kaynaktan gelen emir ve nehiylere uyması, bu ödev tasavvurunun da bizzat akıl yoluyla bilinmesinden dolayı, rasyonalist ahlâkla çelişmemektedir.²² Yani ödevde uyma, netice itibariyle insani ve makul bir şeydir. Ödevin ödev olduğunun bilinmesi için, vahyin akla muhatap olması gerekmektedir.

Aslında Akseki her ne kadar böyle bir yorumla İslâm ahlâkındaki ödev anlayışının Kant'ınkiyle paralel olduğunu ifade etse de, temelde bir görüş ayrılığının bulunduğu farkındadır. Zira Kant, insanın hariçten teklif edilecek bir kanunla mükellef tutulmasının, irade ve seçme hürriyetiyle bağdaşmaz olduğunu düşünmektedir. Hâlbuki Akseki'ye göre, ahlâkî bu şekilde sırf hariçten belirlenen bir ödev veya kanun fikrine dayandırmak, bireyin davranışını yüce bir gerekçeden mahrum bırakacak ve onun "niçin öyle değil de, böyle davrandığı" sorusuna tatmin edici bir yanıt bulamamasına neden olacaktır. Akseki'ye göre Kant, her ne kadar ahlâkî kanunun kesin ve şartsız bir emir olduğunu²³ iddia etse de, bu kanun neticede bireyin sosyal ya da psikolojik bir gerçekliğine dayanacak, dolayısıyla o, kesin değil şartlı bir emir haline gelecektir.

İmdi, Akseki'nin Kant'a yönelttiği bu eleştirinin Kant açısından değerlendirilmesine geçebiliriz. Yani Kant'ın ödev anlayışı, ahlâkî gerekçesiz veya mesnetsiz mi bırakmaktadır? Kant bu konuda ne düşünmektedir?

Öncelikle ifade edelim ki, Kant'a göre dinin özü ahlâktır. Kant, bu yargısını Tanrısal buyruğu ahlâkî ödevlerde görmemizle açıklamaktadır.²⁴ O, dinle ahlâk arasında kurduğu bu sıkı ilişkiye rağmen, ahlâkın din üzerine bina edilmesine karşıdır. Zira ahlâk dine dayandırılırsa, duyular üstü alan bizim için bilgi konusu olmadığından, ahlâkın kaynağı bilgi değil bir çeşit duygu olur. Böyle olunca da, ahlâkın kaynağı mistik bir niteliğe büründürülmüş olur ki, Kant bunu kabul etmez.

Peki, Kant'ta ahlâkî hükümlerin kaynağı nedir? Kant'a göre bu sorunun yanıtı şudur: "İmanın temeli ahlâk; salt akıl yoluyla apodiktik kesinlikle a priori olarak bilinen tüm ödevler sistemidir."²⁵ Yani, ödevin ahlâkî olarak nite-

22 Akseki, *İslâm Fitri Bir Dindir*, s. 396.

23 Akseki, *Ahlâk Dersleri*, s. 54.

24 Kant, Immanuel, "Felsefi Teolojiye Giriş", (Çev. Mehmet Sait Reçber), *Felsefe Dünyası*, S: 2, Ankara, 2004, s. 156.

25 Kant, "Felsefi Teolojiye Giriş", s. 163.

liğini belirleyen şeylerden birincisi, bizzat eylemin tabiatı, ikincisi de eylemde bulunan rasyonel bir varlık olan insandır. Bu durum duygusallıktan arınmış bir gerçeklik, hatta bir zorunluluk ortaya çıkarmaktadır.²⁶ O kadar ki ödevde uygun eylemle ödevden kaynaklanan eylemi birbirinden ayıran Kant, bunlardan ikincisini ahlâkî saymaktadır. Hemen belirtelim ki, buradaki zorunluluk doğa zorunluluğu değil, doğrudan doğruya akla dayanan bir eylemin gerekli olmasıdır.²⁷ Kant, ödevci ahlâk anlayışına bu şekilde rasyonel bir temel bulmak suretiyle Akseki'nin iddiasının aksine, "ahlâkî eylemlere yükümlülüğümüzden daha sağlam ve kesin bir dayanak bulduğunu"²⁸ belirtmektedir. Aslında Akseki, Kant'ın ahlâkî duygusal içerikten yoksun bıraktığını, sevgi, şefkat, merhamet gibi hislere yer vermeyip, yalnızca kanuna ve itaate dayalı bir zorunluluğa indirgediğini, bunun davranışta lezzet ve fazilet bırakmayacağını iddia ederken,²⁹ Kant tam aksine bu anlayışın insana güven ve rahatlık vereceğini, onu manevi olarak asil ve mutluluğa layık hale getireceğini savunmaktadır.³⁰ Kant her ne kadar rasyonel olarak temellendirilmiş evrensel bir kanun fikrinin, insana diğer rasyonel varlıklarla birlikte olma umudu verdiğini söylese de, kabul etmek gerekir ki, bir eylemin ahlâkîliğinin saptanmasında oldukça güç bir açıklama getirmiştir.³¹ Dikkat edilirse gerek Akseki'nin gerekse Kant'ın ahlâkî fiillerin kaynağı olarak belirlediği esaslar, her ikisi tarafından da ahlâka sağlam bir temel oluşturma fikrine dayandırılmıştır.

Burada şöyle bir soru akla gelebilir: Acaba Kant niçin evrensel kanun fikrini dini temelden uzak tutmak istemektedir? Kanaatimizce Kant'ta bu sorunun yanıtı, iradenin otonomluğu prensibiyle açıklanabilir. Daha açık bir ifadeyle Kant'ın özgürlük anlayışı, ahlâk yasasının en belirgin özelliğidir.³² Bu anlamda, her rasyonel varlığın iradesi, evrensel kanuna bizzat kendisi uyar. Durum böyle olunca da, irade sadece kanuna tabi olmakla kalmaz, bizzat kendisi kanun koyar. İradenin otonomluğu söz konusu olunca, rasyonel davranışın kanununu ne kendi dışımızdaki bir varlıkta (örneğin Tanrı'da) ne de tecrübe dünyasında değil, bireyin rasyonel aktivitesinde buluruz.³³

26 Türkeri, Mehmet, *Etik Kuramları*, Lotus Yayınevi, Ankara, 2013, s. 126.

27 Akarsu, Bedia, *Immanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi*, İnkılâp Yayınevi, İstanbul, 1999, s. 65.

28 Kant, "Felsefi Teolojiye Giriş", s. 156.

29 Akseki, *Ahlâk Dersleri*, s. 53.

30 Kant, "Felsefi Teolojiye Giriş", s. 163.

31 Tepe, Harun, *Etik ve Metaetik*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2011, s. 20.

32 Akarsu, *Immanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi*, s. 115.

33 Kant, Immanuel, "Saf Pratik Aklın Bir Postulatu Olarak Tanrı'nın Varlığı", *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, (Çev. Cafer Sadık Yaran), Etüt Yayınları, Samsun, 1997, s. 105. Ayrıca bkz. Mehmet Aydın, *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1991, s. 35.

Aslında Akseki, Kant'ın ahlâkı niçin akıl üzerine kurduğunun farkındadır. O, Kant'ın meseleyi insanın seçme hürriyeti bağlamında ele aldığını şu şekilde ifade etmektedir: “Kant, insanı, irade, ihtiyar ve akıl sahibi bir yaratık saydığı cihetle, hariçten teklif edilecek olan din ve kanun ile mükellef olması, irade ve ihtiyar sahibi olması ile bağdaşır ve uyuşur bulmamış ve bunun için ameli aklın tabi olacağı kanunların yine kendi kanunları olması gerektiğini iddia etmiş ve vazifeyi akıl üzerine kurmuştur.”³⁴ Ahlâkta genel yasa olarak ifade edilen ödevin din tarafından belirlenmesi, bu yasanın muhatabı akıl ve irade sahibi bir varlık olduğu sürece, insanın seçme hürriyeti ile arasında bir çelişki yoktur. Daha açık bir ifadeyle, “X, iyidir” ya da “X’i yapınız” gibi ödev bildiren ifadelerin, iradenin otonomluğuna engel olduğu söylenemez. Kaldı ki böyle bir önermenin Kant'ın iddiasında olduğu gibi genel bir yasa haline gelmesi için, bireysel akıl her zaman yeterli olmayabilir. Sözelimi “karanlıkta yalnızsan ılık çal” ya da “önce sol ayakkabını bağla” gibi ifadelerin kişilerce evrensel bir yasa olması talebi, onların bir ödev olarak görülmesini gerektirmez.³⁵ Dolayısıyla Akseki'nin Kant tarafından insanın seçme hürriyetini koruma adına ahlâki yargıyı büyük oranda içeriksiz bıraktığı eleştirisi, büyük oranda haklı görünmektedir.

b. Niyet-Fiil İlişkisi

Akseki, Kant'ın niyet-fiil ilişkisini ahlâki sorumluluk bağlamında doğru bir şekilde kuramadığını düşünmektedir. Ona göre, Kant'ın ahlâki fiiller için belirlediği temel esasta ifade edilen “davran” sözü, somut davranışlar üzerine bir değerlendirme içeriyorken, uygulamaya geçmemiş eylemlerle ilgili olarak bir niyet sorgulamasına girmemiş, dolayısıyla niyet ihmal edilmiştir. Hâlbuki Akseki'ye göre, İslam ahlâk anlayışı içerisinde niyetler de sorumluluk alanına dâhildir. Zira insanın ahlâki kıymetini eylemlerinden ziyade o eylemin ardındaki niyet belirler.³⁶

“Ahlâk Metafiziği”nde niyet-fiil ilişkisini ele alan Kant, görebildiğimiz kadarıyla bu ilişkiyi göz ardı etmemekte, ancak onu genel ahlâk anlayışı doğrultusunda yorumlamaktadır. Kant'ın niyet-fiil ilişkisini ihmal etmediği, onun şu ifadelerinde açıkça görülmektedir:

“İyi niyet hariç, bu dünyada hiçbir şey, hatta dünya dışındaki hiçbir şey sınırsız bir biçimde iyi kabul edilemez. Zekâ, basiret, hüküm verebilme ve nasıl adlandırılırsa adlandırılırsın diğer entelektüel hassalara sahip olmak, şüphesiz

34 Akseki, *Ahlâk Dersleri*, s. 50.

35 Tepe, *Etik ve Metaetik*, s. 74.

36 Akseki, *Ahlâk Dersleri*, s. 54.

arzulanan bir şeydir. Ayrıca, doğal cesaret, kararlılık ve azim gibi niteliklere sahip olmak da birçok açıdan iyi ve arzulanacak bir şeydir. Ancak doğanın tüm bu hassaları, onları yönlendiren niyet iyi değilse kötü ve can acıtan bir hale gelebilir.”³⁷

Yine Kant’a göre, ödev, belirli göreceli sınırlamalar ve engellerle birlikte tanımlanan bir iyi niyet fikrini içerir. Dolayısıyla ahlâkiliğin özü, eylemin arkasındaki amaçta bulunmaktadır. Kant’ın burada ayrıldığı nokta, bu amacın tek tek eylemler için belirlenmiş tekil niyetlerden ziyade, genel anlamda “ödev uyma” şeklinde belirlenmiş olmasıdır. Ödevci ahlâk teorilerini; ödevi genel kurallar veren ve tekil durumlarda tekil yargılarda bulunan diye ikiye ayıran çağdaş ahlâk felsefecilerinden Frankena’nın bu ayrımına göre, Kant’ı ikinci gruba giren bir kural ödevcisi olarak görmek mümkündür.³⁸ Buna göre, sözelimi daha çok müşteri kazanmak için onlara güler yüz gösteren bir tüccar, ahlâklı biri değildir. Bu tüccarın iyi ahlâklı biri olmadığı yargısını Akseki, eylemin ardındaki niyet düşüncesinden hareketle ortaya koyarken, Kant ise, “kişinin sonuçlarını düşünmeksizin, sırf ödevi olduğu için ahlâk yasasına uyması gerektiği” prensibinden hareketle ortaya koymaktadır. Kant da zaten bu durumu, “görev yüzünden gerçekleştirilmiş bir eylem, ahlâki değerini, arkasındaki amaçtan değil, onu belirleyen yasadan alır”³⁹ diyerek ifade etmektedir.

Sonuç olarak Kant’ın niyet-fil ilişkisini ihmal ettiği düşüncesinin tam olarak mevcut durumu karşılamadığını söyleyebiliriz. Ancak belirtmek gerekir ki, Kant’ın tabiriyle, ahlâki değerlendirme açısından “kafa karıştırıcı durumlarda”, yani hangi ahlâk yasasına göre eylemde bulunmamız gerektiğinin tam olarak belirlenemediği durumlarda bazı problemlerin ortaya çıkacağı da kaçınılmaz görünmektedir.

c. Ahlâki Yargı Sürecinde Vicdan

İnsanı ahlâki bir varlık kılan temel özelliklerinden biri de vicdandır. İç hallerimizi ve hareketlerimizi tanımlayan ve onlar hakkında değer hükümleri veren vicdan, en genel anlamda iyi ile kötüyü ayırt etme yetisi olarak tanımlanabilir.⁴⁰

Akseki, vicdanı aklî ve duyusal olmak üzere iki boyutta ele almaktadır.⁴¹ Bu durumda, aklî boyutuyla vicdan, eylemin iyiliği veya kötülüğü hakkında

37 Kant, Immanuel, *Foundations of the Metaphysics of Morals*, (Trans. Lewis White Beck), Bobbs-Merill Educational Publishing, Indianapolis, 1983, s. 9.

38 Frankena, William, *Etik*, (Çev. Azmi Aydın), İmge Kitabevi, Ankara, 2007, s. 43.

39 Kant, *Foundations of the Metaphysics of Morals*, s. 10.

40 Topçu, *Ahlâk*, s. 139.

41 Akseki, *Ahlâk Dersleri*, s. 101.

hüküm verme, duygusal boyutuyla da bu verdiği hükümlerin sonucunda his ve duyguların oluşması süreçlerini içermektedir. Daha açık bir ifadeyle, vicdanın akılla kurduğu ilişki sonucunda sevgi, merhamet, zevk, pişmanlık gibi duygular meydana gelmekte, vicdan bu yönüyle insana sorumluluk yükleyen önemli bir unsur olmaktadır.

Ahlâk konusunda vicdana büyük bir önem veren Akseki, buna rağmen eylemlerin ahlâki değerinin belirlenmesinde vicdani hükmü yeterli bulmaz.⁴² Zira vicdan tarafından verilen hükümlerin ahlâken salim olabilmesi için, vicdanın dış etkilerden uzak bir şekilde saflığını muhafaza etmesi gerekmektedir. Hâlbuki, birçok sebep ya da etken vicdan üzerinde etkili olmakta, onun vereceği kararları etkilemektedir. Bu anlamda vicdanın yapısında etkili olan zekâ, duygular ve toplumsal değerler, her ne kadar teorik düzeyde vicdanın verdiği hükümler üzerinde etkili olmasa da, pratik uygulamalar açısından, ‘farklı iyileri’ ortaya çıkabilmekte ve bu durum vicdanın yanılmaz bir rehber olma niteliğini engellemektedir.

Akseki'nin Kant'ın ahlâk anlayışına yönelttiği eleştiri, işte bu noktaya odaklanmaktadır. Akseki, “ahlâki kaideleri sırf akıldan çıkarmak isteyen Ras-yonalist ahlâk anlayışının, hayrı şerden, fazileti reziletten ayırarak, bizi hayra yönelten, şerden alıkoyan, yolumuzu şaşırdığımızda, ‘oradan değil, buradan yürü’ diye emir veren bir kuvvet olarak gördüğünü”⁴³ belirtmektedir. Akseki, vicdanı akıl ile eşdeğer gören bu anlayışın, doğru ile yanlış belirleme konusunda başarılı olamayacağını, aklın tabiat itibariyle zaten yetersiz olduğunu ifade etmektedir.⁴⁴ Aklın bu konudaki başarısını külliyen reddetmeyen Akseki, ancak bu durumun mutlak olmadığının altını çizmektedir. Akseki bu iddiasını Alexis Bertrand'dan⁴⁵ yaptığı bir alıntıda şöyle bir kıyasla ortaya koymaktadır:⁴⁶

- Hayır yapmak ve şerden kaçınmak gerekir.
- Filan iş hayır olmak üzere emrolunmuştur.
- Öyle ise bu iş yapılmalıdır.

Akseki'ye göre bu kıyasta büyük önerme, hayır ve şerrin ne demek olduğunu bilen aklın hataya düşmeksizin verebileceği bir hükümdür. Hâlbuki küçük önerme, yani bir işin yapılmasının gerekliliğine karar vermede akıl hata

42 Akseki, *Ahlâk Dersleri*, s. 102.

43 Akseki, *Ahlâk Dersleri*, s. 109.

44 Akseki, *İslâm Fıtrî Bir Dindir*, s. 136.

45 Bkz. Bertrand, Alexis, *Ahlâk Felsefesi*, (Çev. Salih Zeki), Akçağ Yayınları, Ankara, 2001, s. 22.

46 Akseki, *İslâm Fıtrî Bir Dindir*, s. 136.

yapabilir. Bu kararı verirken o, menfaatler, zevkler, eğitim, çevre vb. unsurlar tarafından etkilenebilir. Bu durum çıkarımın kesinlik içermeyeceği anlamına gelmektedir. Zira akıl tarafından yanlış bir şekilde verilen ahlâki bir hükmün yerine getirilmesi gerektiği söylenemez. Sonuç olarak Akseki'ye göre, “kutsi esasa müstenit, hayr ve fazilet telkin eden bir terbiye ile inkişaf etmemiş bir vicdan, hayır ve şer hakkında kat'i bir miyar olamaz. Böyle bir vicdanın vereceği hüküm, her zaman itimada şayan olamayacağından, onun üzerine bir ahlâk da tesis edilemez.”⁴⁷ Daha açık bir ifadeyle Akseki, vicdanın ontolojik olarak doğru karar verebilme imkânını reddetmemekle birlikte, çeşitli etkenlerden dolayı yanılma ihtimalinin yüksek olduğunu, bu ihtimalin azaltılarak doğru bir rehber olabilmesi için, yolunun “kutsi ve ilahi bir nur ile aydınlatılması gerektiğini”,⁴⁸ düşünmektedir.

Peki, Kant açısından durum nasıldır? Gerçekten de Kant, vicdanı akıl ile eşdeğer mi görmekte ve onu eylemin ahlâki değerinin belirlenmesinde tek söz sahibi olarak mı telakki etmektedir?

Kant vicdanı, “kendinde ödev duygusu barındıran bir bilinç hali”⁴⁹ olarak tanımlamaktadır. Özgür bireyin kendini gerçekleştirme sonucu ortaya çıkan yargının kaynağı olan vicdan, Kant'a göre, “kafa karıştırıcı ahlâk problemleri” konusunda bireye rehberlik etmektedir. Ancak Kant'ta ahlâk yasası akılla belirlendiğine göre, vicdan bu anlayışta nerede durmakta, nasıl bir görev ifa etmektedir?

Kant, özgür ve bilinçli bireyin ahlâki eylemde bulunma sürecini iki aşamada ele almaktadır. Bunlardan birincisi, bireyin ahlak yasasına uygun bir şekilde hareket ederek, bir ödev bilinciyle yaptığı aşamadır. Bu aşamada bir eylemin gerçekte doğru mu yoksa yanlış mı olduğuna karar veren, vicdan değil akıldır. Ancak Kant, bu sürecin aklın faaliyetiyle tamamlandığını düşünmemektedir. Birey eylemde bulunurken yalnızca karar vermez, onun yanında bu kararının yanlış olmadığından en azından duygusal anlamda emin olmak ister. İşte Kant ahlâkında, bireye bu gerekçeyi veren, vicdandır.⁵⁰ Böylece Kant vicdanı, o davranışın doğru ya da yanlış olduğunun belirlenmesinde bir garanti unsuru olarak görmektedir. Dolayısıyla vicdan, “yapılması istenen şeyin yanlış olmadığını” n kararını vermektedir. Bunu Kant şöyle ifade etmektedir:

47 Akseki, *İslâm Fitrî Bir Dindir*, s. 148.

48 Akseki, *İslâm Fitrî Bir Dindir*, s. 149.

49 Kant, Immanuel, *Religion Within the Limits of Reason Alone*, (Trans. Theodore M. Green, Hoyt H. Hudson), Harper Torchbooks, New York, 1960, s. 173. (Bu eser, bundan sonraki atıflarda “*Religion*” şeklinde geçecektir.)

50 Kant, *Religion*, s. 174.

“Vicdan adını verdiğimiz, içimizdeki şu şaşkırtıcı yetinin yargılamaları, bu söylenenlere tamamıyla uyar. Bir insan, anımsadığı yasaya aykırı bir davranışını, istemeden yapılmış bir hata, hiçbir zaman tam olarak kaçınılamayacak salt bir dikkatsizlik, dolayısıyla doğa zorunluluğunun akışınca sürüklenip götürüldüğü bir şey olarak istediği kadar süslemeğe ve kendisini suçsuz ilân etmeğe uğraşırsa uğraşsın, yine de farkındadır ki, savunmasını yapan avukat, içindeki davacıyı bir türlü susturamamaktadır; meğerki bu haksızlığı yaptığı sırada sırf kendinde olsun, yani özgürlüğünü kullanıyor olsun.”⁵¹

Bu durumda Kant’a göre vicdan, “yargının ahlâkî kararlar veren bölümüdür.”⁵² denilebilir. O, bu görüşünü şöyle bir örnekle açıklamaya çalışmaktadır: Bir yargıç, inançsızlıkla suçlanan bir mürtedi yargılayıp idama mahkûm etmiştir. Bu yargıç suçlu olarak hükmettiği şahsı öldürme yetkisini doğaüstü bir şekilde vahyedilmiş olan Kutsal İmandan aldığını düşünmektedir. Kant bu noktada şu soruyu sormaktan kendini alamaz: Yargıç gerçekten de böyle bir vahyedilmiş doktrinin, bu cezanın doğruluğu konusunda sağlam bir dayanak oluşturduğundan emin olabilir mi? Kant açısından Kutsal irade öyle istese de, sırf dini inancından dolayı bir insanın yaşamına son vermek yanlıştır. Görüldüğü gibi Kant, (Akseki’nin de savunduğu şekliyle) ahlâkî yargıya dayanak olarak dinî inançtan kaynaklanan yargıları reddetmekte ve bu konuda ahlâk yasası olarak belirlediği prensibe uygun hareket etmektedir. Kant bu yaklaşımının gerekçesini ise şöyle açıklamaktadır: Tanrı, bu kötü ahlâkî durumu, tarihsel bir dokümanda açıklamaktadır. Bu ise ahlâkî yargıda kesin bir zorunluluk ifade etmemektedir. Kaldı ki, örnekten devam edersek, yargıcın verdiği karara dayanak teşkil eden vahiy, bir insan yoluyla ve bir insan tarafından ulaştırılmıştır. Kant buradan hareketle, Tanrı’nın emrini yargıca bizzat iletmış olması durumunda dahi (Kant bu noktada Hz. İbrahim örneğini vermektedir), bunun bir hata olacağını belirtmektedir. Vahyedilmiş bir kanuna dayanmak suretiyle, kendi inandığı ahlâkî hükümleri, bir inanç meselesi olarak, başkalarına empoze edilmesine karşı olan Kant’a göre, yargıç kararında çok yüksek bir oranda yanılma riskiyle karşı karşıyadır ve bu kararında vicdansızca davranmaktadır. Bu temelde uygulanacak eylemlerin ise tarihsel bir dokümana dayanma dışında bir garantisi yoktur.⁵³ Görüleceği üzere Kant açısından bir eylemin vicdanlı bir şekilde yapılıp yapılmadığı, onun genel ahlâk yasası tarafından belirlenip belirlenmediği ile ilgilidir.

51 Kant, Immanuel, *Pratik Aklın Eleştirisi*, (Çev. İonna Kuçuradi), Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1999, s. 107.

52 Kant, *Religion*, 1960, s. 174.

53 Kant, *Religion*, s. 176.

Kant'ın vicdan anlayışıyla ilgili değerlendirmelerden sonra, Akseki'nin eleştirilerinin önemli bir haklılık payı olduğunu söyleyebiliriz. Zira Kant, bir yandan "vicdan"ın kendisinin bir rehberine ihtiyaç duymayan, gerçek bir yol gösterici olduğunu söylerken,⁵⁴ diğer yandan onun ahlâki sahada hüküm verme yetkisi olmayan bir bilinç hali olarak nitelendirmekte ve onu da ahlâk yasasına tabi kılmaktadır. Açıkçası Kant'ın bu yaklaşımı, bize kendi denetmenini kendisi atayan bir kurum müdürünü çağrıştırmaktadır. Frankena'nın tabiriyle, "vicdanı temel olarak bize genel kurallar veren ya da tekil durumlarda tekil yargılarda bulunan bir şey olarak"⁵⁵ gören Kant, onun bu yetkisini yine aklın hizmetine vermiş ve ancak bu şekilde yargının doğruluğunu garanti altına aldığına inanmıştır.

Sonuç

Ahmet Hamdi Akseki, felsefi konulara olan vukufiyeti ile ahlâk meselesini bir yandan İslami gelenek açısından diğer yandan ise Batı felsefi geleneği içerisindeki gelişimi açısından incelemiş ve sahip olduğu birikim ile ahlâk sahasına oldukça orijinal katkılar sunmuştur. Akseki'nin bu konudaki görüşlerini, Kant ahlâkının İslami motiflerle yeniden şekillendirilmesi olarak görmek mümkündür. Akseki, ahlâki davranışın bir yasa fikrine bağlı olması gerektiği konusunda Kant gibi düşünmektedir. Ancak onun Kant'tan ayrıldığı nokta, bu yasanın mutlak varlığa dayandırılmasının, ahlâka otonomluğundan bir şey kaybettirmeyeceği hususudur. Bu konuyu temellendirirken o, vahyi, akıldan ayrı bir unsur olmadığının bilakis bu ikisi arasında tam bir uyum ve eşgüdüm olduğunun altını çizmektedir. Bunun sonucu ise, ahlâki yasanın vahye dayanmasının ahlâka sağlam bir temel kazandıracağıdır.

Akseki, Kant'ın ahlâk anlayışını, ahlâkın dayanacağı bir "yasa" ve bu yasanın temeline koyduğu "ödev" fikirleriyle takdir etmekle birlikte, bazı konularda eleştirmektedir. Bu eleştiriler içerisinde ödevin kaynağına yönelik olanı konusunda temel ayrışmanın ahlâkın otonomluğu prensibi konusunda olduğu söylenebilir. Her ne kadar Kant, Tanrı'yı bu alanda etkin kılmamanın bu prensibe aykırı olacağını düşünse de, Akseki, söz sahibi olan varlığın mutlak bir akıl ve irade sahibi olduğundan hareketle bu düşüncenin yanlış olduğunu ifade ederken haklı görünmektedir. Diğer yandan niyet-fiil ilişkisi konusunda Akseki'nin Kant'a yönelttiği eleştirilerin kısmen yersiz olduğu kanaatindeyiz. Zira Kant, eylemin ahlâki niteliğini belirlemede niyeti ihmal etmemiş, her eylem için belirlenmiş bir niyet fikri yerine, bu görüşü genel yasa fikri içeri-

54 Kant, *Religion*, s. 174.

55 Frankena, *Etik*, s. 42.

sine yerleştirmiştir. Son olarak ahlâki davranışın değerlendirilmesi sürecinde vicdanın yeri ve önemi konusunda, Akseki'nin eleştirilerinin yerinde olduğunu söyleyebiliriz. Bu noktada Kant, otonomluğun zarar görmesi kaygısıyla ahlâkta Tanrısal vahyin etkinliğini reddederken, aklın bu konuda salt bir hüküm mercii olamayacağını anlamış, bu hükmü duygusal yönü olan ikincil bir güvence altına almak istemiştir. Bunun sonucu ise ahlâkın temelini daha da zayıflatılması olmuştur.

Kaynakça

- Akarsu, Bedia, *Immanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi*, İnkılâp Yayınevi, İstanbul, 1999.
- Akseki, Ahmet Hamdi, *Ahlâk Dersleri- Ahlâk İlmi ve İslam Ahlâkı*, Yasin Yayınevi, İstanbul, 2006.
- , *İslâm Fitrî Tabîî Umumî Bir Dindir*, Sebil Yayınevi, İstanbul, 2004.
- Aydın, Mehmet, *Ahlâk Felsefesi* (Basılmamış Ders Notları).
- , *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1991.
- Bertrand Alexis, *Ahlâk Felsefesi*, (Çev. Salih Zeki), Akçağ Yayınları, Ankara, 2001.
- Elmalı Osman, *Ömer Nasuhi Bilmen'de Dinî Ahlak*, Arı Sanat Yayınları, İstanbul, 2012.
- Frankena, William, *Etik*, (Çev. Azmi Aydın), (Ankara: İmge Kitabevi, 2007).
- Kant, Immanuel, "Felsefî Teolojiye Giriş", (Çev. Mehmet Sait Reçber), *Felsefe Dünyası*, S: 2, Ankara, 2004.
- , *Foundations of the Metaphysics of Morals*, (Trans. Lewis White Beck), Bobbs-Merill Educational Publishing, Indianapolis, 1983.
- , *Pratik Aklın Eleştirisi*, (Çev. İonna Kuçuradi), Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1999.
- , *Religion Within the Limits of Reason Alone*, (Trans. Theodore M. Green, Hoyt H. Hudson),: Harper Torchbooks, New York, 1960.
- , "Saf Pratik Aklın Bir Postulatu Olarak Tanrı'nın Varlığı", *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, (Çev. Cafer Sadık Yaran), Etüt Yayınları, Samsun 1997.
- Kılıç, Recep, *Ahlâkın Dinî Temeli*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1992.
- Tepe, Harun, *Etik ve Metaetik*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2011.
- Topçu, Nurettin, *Ahlâk*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2012.
- Türkeri, Mehmet, *Etik Kuramları*, Lotus Yayınevi, Ankara, 2013.

NEVÂZİL KAVRAMI VE FETVÂ, KAZÂ İLİŞKİSİ (Kavramsal Bir Analiz)

Hafsa KESGİN (*)

ÖZ

Fıkıh ve hayat birbirleriyle sürekli ilişki içinde devam eden iki alan olarak gelişimlerini sürdürmüşlerdir. Fıkıh değişken ve gelişim halinde olan insan hayatıyla uyumlu olabilmek için kendi içinde bazı kavramlar ortaya çıkarmıştır. Söz konusu bu kavramlar içtihad ve fetvâ kurumlarıdır. Biz bu makalede bu iki kavramla yakından ilgili ve fıkıhın tatbik sahasıyla ve dolayısıyla olaylarla alakalı olan nevâzil kavramının klasik Mâlikî fıkıhında ve Endülüüs özelinde kavramsal bir tahlilini yapmaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Endülüüs, Fetvâ, Fıkıh, Olay, Nevâzil

ABSTRACT

The Nawâzil Concept and Associated with Fatwa, Kadâ (A Conceptual Analysis)

Fiqh and living as two domains that are continuously in relation with each other have continued their development. Fiqh to correspond with volatile and developing nature of human life has created some mechanisms within itself. These in question mechanisms are interpretation ijthâd and fatwa establishments. In this article, we aim to do a conceptual analysis of these two closely related concepts, the field of fiqh practice, and hence, events that are related to the concept of nawazil's classical Maliki fiqh and Andalusia particularly.

Keywords: Andalus, Fatwa, Fiqh, Case, Nawâzil

* Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri İslam Hukuku Bilim Dalı doktora öğrencisi.

Giriş

İslam kültür, tarih ve medeniyet geçmişinde muazzam bir yer edinen Endülüs, sadece fıkıh ilmi bağlamında değil diğer İslami ilimler açısından da çok aydınlatılmış değildir. Gerek İslam hukuk tarihi gerekse de İslam hukuku sahasında da henüz kapsamlı çalışmalara konu edilmemiştir.¹ Halbuki İslam hukukunun ve özelde nevâzil sahasının Endülüs'te ortaya çıkardığı zengin bir literatür mevcuttur. Bu kadar yoğun telifata rağmen Endülüs üzerine yapılmış olan çalışmalar genellikle Mâlikî mezhebi çerçevesinde ve Endülüs'te Mâlikî mezhebinin gelişim evreleri temelindedir.² Biz bu çalışmamızda makale formatı sınırlarını aşacağı düşüncesiyle mezhebin Endülüs'e girmesiyle ilgili tartışmalara ve Endülüs'te geçirmiş olduğu evrelere yer vermeyeceğiz. Bu makalenin temel kurgusu nevâzil kavramının söz konusu coğrafyada anlam çerçevesinin ve muhtevasının ne olduğu ve İslam fıkıhı açısından oldukça önemli olan içtihad, fetvâ ve kazâ kavramları arasında nasıl bir konuma sahip olduğu gibi temel sorular üzerinde şekillenecektir. Kavramın bir fıkıh geleneğinde terminolojik olarak hangi anlama tekabül ettiğini ortaya koyabilmenin, oryantalistlerin İslam hukukunun realiteden kopuk, idealist bir niteliğe sahip olduğu ve toplumdaki sorunlara pratik çözümler sunmadığı³ temel savı açısından oldukça önemli bir tesbit olduğunu düşünüyoruz.

Nevâzil Kavramının Tanımı

Sözlük Anlamı

“*Nâzile*” kelimesinin çoğulu olan “*Nevâzil*” sözlükte, “şiddetli musibet, felaket, olay, hadise, insanların başına gelen veya bir kavim üzerine inen bela, zamanın felaketlerinden bir felaket, sonradan meydana gelen veya insanlar için sıkıntı doğuran durum” gibi anlamların yanında “çözmek, açmak, yüksek yerden alçalmak” gibi lugavî manalara sahiptir. Tunus'ta ise, lehçe ve hukuk dilinde “dava” anlamında kullanılmaktadır.⁴

- 1 İslam hukuk tarihiyle ilgili en kapsamlı çalışma 1991 yılında Muhammed Halid Mesud'un “Endülüs İslam Hukuk Tarihi: Genel Bakış” isimli makale formatındaki çalışmasıdır. Bkz. Muhammed Halid Mesud, “Endülüs İslam Hukuk Tarihi: Genel Bakış”, (Çev., Muhammed Tayyib Okiç), İSTEM, Konya, 2009, sayı. 14, ss. 403-433.
- 2 Lopez Ortiz, Brunschvig ve Levi Provençal'ın çalışmaları genellikle bu tarz eserlere örnek olarak verilirken, Hacvî ve Palencia gibi araştırmacıların telifleri daha ziyade bütün Endülüs dönemlerine yöneliktir. Muhammed Halid, a.g.m., s. 405.
- 3 Bedir, Mürteza, “Oryantalizm ve İslam Hukuku”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 4, 2004, 11-42, s. 13.
- 4 Cevherî, İsmâil b. Hammâd, *es-Sihâb tâcu'l-luğa ve sihâbu'l-arabiyye*, tahk. Ahmed Abdulğafûr Attâr, Dâru'l-İlmî'l-melâyîn, Beyrût, 1990, V, 1829, Zebîdî, Seyyid Muhamed Murtaza, *Tâcu'l-Arûs*, tahk. Ahmed Muhtâr Ömer, et-Turâsî'l-arabî, Kuveyt, 1998, XXX,

Terim Anlamı

Klasik Mâlikî Literatüründe Nevâzil Kavramı

Nevâzil alanına özel telif edilen eserlerin tamamında nevâzil kavramından isim olarak da bahsedilmeksizin esere direk giriş yapılmıştır.⁵ Mâlikî mezhebinin belli klasik usûl eserleri çerçevesinde gerek tarama gerekse de eserin tüm konularını inceleme yöntemiyle yapmış olduğumuz araştırmada kavramla ilgili terminolojik bir tanıma rastlayamadık.⁶ Ancak satır aralarında nevâzil kavramına bazı anlamların yüklendiğini de görmekteyiz. Meselâ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*'da, nevâzil kavramından “Hz. Peygamber'den sonra ortaya çıkan” şeklinde bahsetmiştir.⁷ Mezhep furu metinlerinden Adevî'nin *Hâşiyeye*'sinde ise “havâdis” kavramı “nevâzil” olarak şerhedilmiştir.⁸

Nevâzil diğer mezheplerde ve genel olarak fukahanın dilinde “*icthad etme-yi ve hükümünün açıklanmasını gerektiren yeni vuku bulan meseleler*” şeklinde

478; *el-Mu'cemu'l-vasit*, Mektebetü's-şurûki'd-düveliyye, Kâhire, 2004, 915; İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, XI, 656; Firuzabâdî, b. Yâkub, *el-Kâmusu'l-muhît*, Müesseset'l-risâle, Beyrût, 2005, s. 1338.

- 5 Söz konusu kullanıma örnek olarak bkz. İbn Serrâc, *Fetâvâ Kâdi'l-cema'a İbn Serrâc*, tahk. Muhammed Ebu'l-Ecfân, yy. 2000, 83; Erken dönem nevâzil eserleri arasında bulunan İbn Ebî Zemenîn'in *Müntehabu'l-abkâm* isimli eserinde müellif nevâzil veya nâzile kelimeleri yerine “akdiyyât ve ahkâm meseleleri (min mesaili'l-akdiyyât ve'l-ahkâm)” kavramlarını kullanmış ve bu meseleleri ele aldığı beyan etmiştir. İbn Ebî Zemenîn, *Müntehabu'l-abkâm*, tahk. Abdullah b. 'Atiyye el-Gâmidî, Mekke 1318, I, 83.
- 6 Makkarî vuku bulması nadir olan meselelerle meşgul olmanın kerahiyeti faslında hem *nâzile* hem de *nevâzil* kavramlarını kullanmıştır. Bir olay (nazile) olduğunda bu olay naslara götürülür, eğer orada hakkında bir hüküm varsa onunla amel edilir, aksi halde usule götürülür. Makkarî, *el-Kavâ'id*, tahk. Ahmed b. Abdullah b. Hamîd, Mektebetü Ümmü'l-Kurâ, yy., ty., II, 467; Erken dönem Endülüslü Nevâzil eserlerinden olan *el-İ'lâm*'da ise müellif kadılık görevini ifa ederken elinde “nevâzil” bulunduğunu ve bu konuda geçmiş dönem ulemanın görüşlerini araştırdığını ifade etmiştir. İlgili kullanım için bkz. Ebu'l-Esbağ 'Isâ b. Sehl, *el-İ'lâm bi nevâzili'l-abkâm ve kutrin min siyeri'l-hükkâm* thk. Yahyâ Murâd, Dâru'l-hadîs, Kâhire 2007, s. 25-26. İncelemiş olduğumuz bazı Mâlikî usul eserlerini şöyle sıralayabiliriz. Karâfî'nin *Şerhu tenkîhi'l-fusûl*, *Muhtasaru İbni'l-Hâcib*, Bâcî'nin *İhkâmü'l-fusûl*, İbnu'l-Hâcib'in *Neşru'l-bunûd şerhu Merâki's-suûd*, İbnu'l-Kassâr'ın *Mukaddime fi usûli'l-fikh*. Mâlikî furu kaynaklarından bazıları ise, Adevî'nin *et-Tâc ve'l-iklîl*, Abdulvehhâb'ın *et-Telkîn*, Haraşî *Şerhu muhtasari'l-Halîl*, Halîl b. İshâk'ın *Muhtasaru Halîl*, Hattâb'ın *Mevâhibu'l-celîl li şerhi muhtasari Halîl*, Desûkî'nin *Şerhu Desûkî* gibi eserlerdir.
- 7 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, nşr. Mehmet Erdoğan, İstanbul 2003, İz yayıncılık, III, 157.
- 8 Kavluhû (ve'l-Havâdis): “ey en-nevâzil”. Bkz. Adevî, Ali es-Saidî el-Mâlikî, *Hâşiyetü'l-Adevî alâ şerhi kifâyeti't-tâlib er-rabbânî*, tahk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed el-Bekâ'î, Dâru'l-fikr, Beyrût, 1412, II, 667.
- 9 Cîzânî, Muhammed b. Huseyn, “Menhecû's-selef fi'teamüli mea'n-nevâzili”, *Mecelletu'l-usûl ve'n-nevâzil*, sy. 1, Cidde, 2009, s. 30.

şuyu bulmuştur. Böyle bir tanıma kapı aralayan ifadeler klasik literatürde ilk defa İmâm Şâfiî tarafından sarfedilmiştir. İmâm Şâfiî er-Risâle'nin giriş bölümünde “*Allah'ın kitabında Müslümanlardan birinin karşılaşacağı herhangi bir hadisenin (nâzile) hükmünü doğru olarak gösterecek bir delil mutlaka vardır.*”¹⁰ şeklindeki ifadesinde kavramın tekili olan “nâzile” sözcüğünü metindeki anlamıyla kullanmıştır. İbn Abdilber ise, “*herhangi bir olay (nâzile) meydana geldiğinde hakkında naslarda bir hüküm olmadığında rey ile içtihad*” şeklindeki bab başlıklandırmasında ilgili kavramdan bahsetmiş ve fıkıh ilminde meşhur olarak bilinen Mu'az hadisiyle örneklendirmede bulunmuştur.¹¹ İbn Kayyim de bir fasıl ayırmış ve “*Hz. Peygamber'in ashâbı nevâzil hususunda içtihat ederlerdi*”¹² ifadelerine yer vermiştir. Genel olarak fukaha tarafından bu şekilde ifadelendirilen kavram, Hanefi mezhebinde bu manadan farklı bir anlamda kullanılmıştır. Söz konusu manayı İbn Âbidîn “*fetâvâ ve vâkiât, yani müteahhirîn ulemanın mütekaddiminden bir rivayet bulunmadığında istinbatta bulunduğu meselelerdir.*”¹³ şeklinde tanımlayarak son dönem ulema içinde bu kavrama terminolojik olarak biraz genişçe değinen nadir şahsiyetlerden olmuştur.

Günümüzde dahi güncelliğini koruyan ve hakkında akademilerin tesis edildiği, internet sitelerinin¹⁴ kurulduğu, dergilerin neşredildiği¹⁵ bu ilimle ilgili geçmiş Mâlikî ulema tarafından bir vasıflandırma yapılmaması dikkat çekici bir durumdur. Bu durumun sebeplerinin geçmişe yönelik yeniden okunmaya çalışılmasının ihtimal ve tartışmaları içinde barındırması kaçınılmazdır. Çağdaş araştırmacılardan Kahtânî bu durumu, *nevâzil kavramının bir kısım usulcü ve fukaha tarafından ancak son devirlerde yaygın olarak kullanılması, bazı terimlerin manasında bulunan açıklık ve yaygınlık bazen ilgili terim hakkında tafsili bir tarifinin yapılmasına ihtiyaç hissettirmez, işte nevâzil teriminin de bu kabilden bir kavram olması, nevâzil kavramının murâdifleri ve yakın anlamda kullanılan ıstılahlarının tedavülde ve yaygın olarak kullanımının nevâzil kavramından daha az olmaması, nevâzil konusunda telif yapanların, onun hükümleri*

10 İmâm Şâfiî, *er-Risâle*, tahk. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut, ty., s. 20.

11 İbn Abdilber, *Câmi'u beyani'l-İlmi ve Fadlihî*, tahk. Ebu'l-Eşbâl ez-Züheyrî, Dâru İbni'l-Cevzî, I-II, ty. yy., II, 844.

12 İbn Kayyim, Şemseddin Ebî Abdullâh Muhammed b Ebûbekir, *İ'lâmu'l-muvakkîin 'an rabbi'l-âlemîn*, tahk. Ebû 'Ubeyde Meşhûr b. Hasân, Riyâd 1423, II, 354. İbnu'l-Kayyim nevâzile, Hz. Peygamber'in ashâbına Ahzab savaşında ikinci namazını Benî Kureyza'da kılmalarını emretmesine binâen bir kısmının yolda bir kısmının ise, namazı tehir ederek Benî Kureyza'ya ulaşınca gece kılmaları hususunda içtihad ettikleri örneğini getirmiştir.

13 İbn Âbidîn, *Ukûdu resmî'l-müftî min mecmu'âti resâil*, yy. ty., I, 17.

14 Örnek olarak bkz. <http://www.nwazel.com/>

15 Örnek olarak bkz. *Mecelletü'l-usûl ve'n-nevâzil*, Cidde 2009, Senede iki sayı neşredilmektedir.

çıkarmadaki yöntemini ve ıstılahını açıklayan nazari ve teorik boyutundan daha ziyade insanların problemlerine çare olacak fetvâyı içeren ameli ve pratik boyutunu öne çıkarmış olmaları¹⁶, gibi çeşitli sebeplerle irtibatlandırmıştır.

Bu ve buna benzer sebepler ilave edilebilecek olsa da aslında bu durum Nevâzil'in sistematik bir ilim olarak henüz temayüz etmemiş ve kavramsallaşma sürecini tamamlamamış olmasıyla ilişkilendirilebilir. Zira günümüzde bu ilmin hakim olduğu coğrafyada nevâzil kavramından bahsedildiğinde tekabül ettiği meseleler artık belirgin hale gelmiştir.¹⁷

Modern Literatürde Nevâzil Kavramı

Klasik eserlerde tanımını bulamadığımız nevâzil kavramının tanımlanma çabasını ancak çağdaş araştırmacıların eserlerinde bulabiliyoruz. Abdulaziz b. Abdullah, “kadıların (kudât) İslam fıkhihına uyumlu olarak açıkladıkları sorunlar (el-kadâyâ) ve olaylardır (el-vakâi’)”¹⁸, şeklinde tanımlarken, Hasan Filâlî ise, “kişiyi, şer’î hükmünü öğrenmek için fetva verene yönlendiren muamelat, ahlak ve ibâdât sahasındaki hâdise ve olaylardır (vâki’a)”¹⁹ şeklinde tanımlamıştır.

Fıkhu’n-nevâzil adı altında çağdaş fıkhi meseleleri ele alan Ebû Bekir Zeyd ise, nevâzil kavramıyla, “güncel ifadesiyle teori (nazariyât) ve olgu (zevâhir) olarak isimlendirilen, meşhur durum (hadise), yeni mesele ve olayları”²⁰ manasını kastettiğini beyan etmiştir. *el-Medhal ilâ fıkhi’n-nevâzil* isimli eserde ise, “şer’î

16 Kahtânî, Ali b. Muhammed, *Menbecu İstinbâti Ahkâmi’n-nevâzili’l-fikhiyyeti’l-muâsıra*, Cidde, 2003, s. 89-90.

17 “Fıkhu’n-nevâzil” veya “el-fıkhu’n-nevâziliyye” kavramları veya kitapları, yeni ortaya çıkan güncel mesele anlamında çağdaş fikhî meseleler veya problemlere karşılık olarak yerleşmiştir.

18 Abdulaziz b. Abdullah, “el-Kadâu’l-Mağribiyye ve havâssuhû: el-Fetvâ ve’n-nevâzil ve’l-vesâik”, *Mecelletu da’veti’l-hakki’l-Mağribiyye*, sy. 225, Rabat, 1982, s. 48; *Ma’lemeti’l-fikhi’l-Mâlikî*, yy. 1983, s. 18; Abdullatîf Hidâyetullâh, “en-Nevâzilu’l-fikhiyye fi’l-‘ameli’l-kadâi’l-Mağribî”, *en-Nevâzilu’l-fikhiyye ve eseruhâ fi’l-fetvâ ve’l-içtibâd*, Rabat 2001, s. 319; Muhammed el-Cizânî, *Fıkhu’n-nevâzil: Dirâse tatbikiyye tésiliyye*, Cidde, 2006, I, 20; Nevâzil bu ıstılahî anlamıyla konu başlığının da etkisiyle daraltılarak sadece “akdiyye” diğer bir ifadeyle “kadı fetvâları/kadı kararları” manasına hasredilmiştir. Bu ise nevâzilin sadece bir yönüdür.

19 Filâlî, Hasan Zeyn, “en-Nevâzilu’l-fikhiyye Kıymetuhâ’t-teşri’iyye ve’l-fikriyye”, *en-Nevâzilu’l-fikhiyye ve eseruhâ fi’l-fetvâ ve’l-içtibâd*, Rabat 2001, s. 55-59; Filâlî, “en-Nevâzilu’l-Mağribiyye ve devruhâ fi hıfzi fetâvâ e’lâmi’l-mezhebi’l-mâlikî bi’l-Kayrevân”, *Muhâdarât mültekâ el-Kayrevân merkezi ‘ilmi mâlikî beyne’l-meşriki ve’l-Mağrib hattâ nihâyeti’l-karni’l-hâmis li’l-hicrî*, yy. 1995, s. 230.

20 Bekir, Ebû Zeyd, *Fıkhu’n-nevâzil kadâyâ fikhiyye mu’âsıra*, Beyrût 2006, I, 9; Müellif eserinde mukaddimeye geniş bir yer ayırarak, “nazariye” kavramından “nevâzil” söylemine dönüşün sebeplerini tahlil etmiştir.

*hükümü talep edilen meseleler (mesâil) ve olaylar (vakat)*²¹ şeklinde çok genel bir tanım yapılmıştır. Böyle bir tanımla nevâzil, eski ya da yeni, tekrar eden yahut nadir olan olaylardan şeri hükümü açıklanması için içtihat ya da fetvaya ihtiyaç duyulan bütün olayları kapsayıcı bir tanıma sahip olmuştur. Diğer taraftan bu anlamıyla fetvâ kavramına da karşılık gelmektedir. Ebu'l-Basal bu çalışmada nevâzil kavramının genel olarak bu anlama geldiğini ancak günümüzde zihinlerde *daha önce benzeri olmaksızın meydana gelen yeni olayları* çağrıştırdığını vurgulamıştır.²² Müellifin bu ifadelerinden, kavramın günümüzde “yeni olaylar” manasıyla algılandığını ancak klasik olarak daha genel bir anlama sahip olduğunu anlıyoruz. Ancak modern iktisâdi muamelelere dair kaleme aldığı bir makalesinde, çağımızdaki iktisâdi işlemlerde çağdaşlık ve yenilik özelliği mevcut olduğundan bu muamelelerin nevâzil statüsüne dahil edilmesi gerekliliğini belirtmiştir. Böyle bir statüyü ise daha önce birçoğunun hakkında özel bir araştırma yapılmadığı düşüncesiyle vermiştir.²³ Ebu'l-Basal'ın aslında *fikh'un-nevâzil* olarak ifade edilen bu manayı, *nevâzil* kavramına yüklediğini görüyoruz. Müellifin bu algı ve kullanımı, kavramın artık klasik dönemden tamamen koptuğu “daha önce benzeri bulunmayan yeni olaylar”²⁴ olarak algılandığının açık bir göstergesi olarak yorumlanabilir.

21 Abdunnâsır, Ebu'l-Basal, “el-Medhal ilâ fikhî'n-nevâzil”, *en-Nevâzilu'l-fikhiyye ve eseruhâ fi'l-fetvâ ve'l-ıctihâd*, Rabad 2001, s. 11.

22 Ebu'l-Basal, *a.g.e.*, s. 11.

23 Ebu'l-Basal, “Modern İktisâdi İşlemlerin Hükümlerini Belirlemede Uygulanan Fetvâ Metodu”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* (Çev. İsmail Cebeci), sy. 16, 2010, 347-374, s. 351.

24 Hanefi mezhebinde nevâzil ilminin ortaya çıkmasıyla ilgili “Hanefi Mezhebinde Nevâzil Literatürünün Doğuşu ve Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin Kitâbu'n-Nevâzil'i” isminde yüksek lisans çalışması yapan Eyüp Sait Kaya kavramın Hanefi mezhebinde “yeni ortaya çıkan fikhî meseleleri” ifade ettiğini ancak sonraları anlam kaymasına uğrayarak mezhepte terimleştiğini ifade etmektedir. Bu çerçevede eski ya da yeni vuku bulmuş ya da farazî olan bütün meseleler nevâzil kapsamında değerlendirilmiştir. Kaya, kavramın lugavi manasını ihtiva eden “sonradan meydana gelmiş” olma özelliğinin fikhî meselelere nispeti yerine ilgili meseleler hakkında görüşlerini beyan eden fakihlere nispetinin daha doğru bir tanımlamaya imkan vereceğini vurgulamıştır. Bu meyanda kavramı “haklarında mezhep imamlarından bir rivayet gelmeyen ve onların yaşadığı dönemden sonra ortaya çıkan fikhî meseleler” olarak tanımlamak yerine “seleften sonra faaliyette bulunan fakihlerin fikhî kaidesi vazetme yönündeki mesailer” olarak vasıflandırmıştır. Bkz. Kaya, Eyüp Sait, Hanefi Mezhebinde Nevâzil Literatürünün Doğuşu ve Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin Kitâbu'n-Nevâzil'i, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 1996, s. 44. Vakıât ya da vakâi' sözcüklerinde göze çarpan anlam “vuku bulmuş, olmuş” manası olmasına ve gerek Endülüs gerek Mağrib Mâlikilerince nevâzil kavramının en temel vasfı olarak nitelenmesine rağmen, Hanefi çevrelerce vuku bulan ve bulmayan tüm olayların kavram kapsamında değerlendirilmesi, iki düşünce yapısı arasındaki farkı ortaya çıkarmaktadır.

Yakın zamanlarda çağdaş fıkhi meselelerden hüküm istinbat etmede metodlarının nasıl ve neler olacağına dair bir eser kaleme alan Kahtâni ise, Ebu'l-Basal'ın yaptığı tanımı esas almış ve bunun üzerinden kendisi de yeni bir tanım geliştirmiştir.²⁵ Söz konusu tanım, “*Nevâzil, daha önce hakkında bir nas veya icthad bulunmayan yeni olaylardır (el-vakâi’u’l-cedide)*”²⁶ şeklindedir.

Kahtâni yaptığı bu tanımlama ile kavrama bir çerçeve çizmeye çalışmış ve her kelimenin tanımda şümülünün ne olduğunu da ayrıca ifade etmiştir. Tanımda geçen “olay” sözüyle, siyasi, içtimai, iktisâdi meselelerde gerek ibadât gerek muamelât gerek aile meseleleri gerekse de hadler, beyanât, daavâ konularında şer’i hükmünün açıklanmasına ihtiyaç duyulan mesele ve sorunları kastettiğini ifade etmektedir. “Yeni” diye bir ilave yapmasını ise, eski olayları istisna etmek için kullandığını belirterek, “nas” ile Kur’an, sünnet, icma, “icthad” ile de, ulema ve müçtehitlerin şer’i hükmünü veya fetvâsını kastettiğini beyan etmiştir.

Yapılmış tasvirlerden kavrama yönelik detaylı bir analizi ancak Kahtâni’nin yapmış olduğu tafsilatlı tanımda görüyoruz. Zira o her kelimenin hangi manayı ifade etmek üzere kullanacağını detaylandırmıştır. Her ne kadar Kahtâni’nin tanımlaması en kapsamlı tanım olmayı hak etse de, müellifin Endülüs Malikileri ve genel olarak Mâlikî mezhebinde İmam Mâlik’in icthad metodunun etkisiyle yerleşmiş olan “*vuku bulma*” ilkesine gereken vurguyu yapmadığını da göstermektedir. Zira İmâm Mâlik farazî değil olmuş ve yaşanmış olayları dikkate almıştır. Öte yandan yapılan diğer tanımlamalara baktığımızda ise, Ebû Bekr Zeyd, Mustafa Kudâh ve Kahtâni’nin yapmış oldukları tanımda ortak olarak göze çarpan anlam “*hakkında daha önce nas ve icthad bulunmayan yeni mesele*” ifadesidir. Söz konusu bu ifade hem nevâzil müdevvenâtı tarafından desteklenmeyen hem de fikh’un-nevâzil başlığı altında yapılan özel çalışmalara ait bir tanımlamadır. Dolayısıyla müelliflerin bu tanımlamadan amaçları kendi konu başlıklarını izaha yönelik olarak değerlendirilmelidir. Bu bağlamda yukarıda geçen ortak ifadeyi “*fikh’un-nevâzil*”

25 Türkiye, Hindistan, Suriye, Mağrib gibi bölgelerin tümünde ve kütüphanelerde yaptığı araştırmalarında Abdunnâsir Ebu'l-Basal'ın Yermük dergisinde yayımladığı ve Hasan Zeyn el-Filâlî'nin telif ettiği yukarıda mezkur makalelerinin hacimleri küçük de olsa bu sahada yazılan önemli araştırmalardan olduğuna dikkati çeken Kahtâni, Ebu'l-Basal'ın yaptığı tanımı esas almıştır. Bkz. Kahtâni, *Menhecü istinbâti abkâmi'n-nevâzili'l-fikhiyyeti'l-mu'âsıra*, Cidde, 2003, s. 16.

26 Kahtâni, *Menhec*, 90; Buna benzer bir tanımı da Mustafâ el-Kudâh yapmaktadır: “*H. 3 asrın başlarında mutlak icthadın sona erdiği dolayısıyla mezheplerin istikrar bulduğu dönemden sonra ortaya çıkan ve hakkında Kur’an, sünnet ve müçtehid imamlardan birisinin görüşü bulunmayan yeni meselelerdir (mesail müstecdede)*”. Mustafâ el-Kudâh, “Hukmü ğarasi e’dâi’l-insâni ve’l-istifâdetu min eczâihi”, *en-Nevâzilu’l-fikhiyye*, s. 245.

ya da “*en-nevâzilu’l-fikhiyye*” kavramlarının karşılığı olarak anlamak daha isabetli bir yaklaşım olacaktır. Zaten günümüzde bu ifadelerin güncel/çağdaş fikhî meseleler olarak kabul edilen ortaya çıkan yeni meselelere²⁷ tekabül ettiği malumdur. Abdulazîz b. Abdullah’ın yaptığı tanım ise, nevâzilin sadece kaza/yargı alanındaki kapsamına vurgu yapmaktadır. Diğer bir deyişle nevâzilin kaza sahasına taalluk eden *nevâzilu’l-ahkâm*’a tekâbüle etmektedir. Söz konusu tanımlar içinden nevâzil telifâtı çerçevesinde bize en yakın tanım Eb’ul-Basal ve Hasân Filâlî’nin yaptığı tanımlamadır. Her iki tanım da esasen aynı manayı ihtiva edecek şekilde yapılmıştır.

Nevâzil Telifâtı Çerçevesinde Kavramın Terim Anlamı

Yukarıda ifade etmeye çalıştığımız üzere daha ziyâde çağdaş araştırmacılar tarafından tanımı yapılmaya çalışılan nevâzil kavramının terim anlamı üzerinde çok farklı mülahazalar yapılmıştır. Bazı araştırmacılar kavramı daraltırken bazıları ise, genişletmiştir. Her araştırmacı kendi metodu ve inceleme konusu olan alan bağlamında bir tanımlama yapmıştır. Söz konusu bu çabalar ancak nevâzil eserleri çerçevesinde testedilebilir. Farklı kavram ve alanlarla girişik bir ilişki içinde olan ve çalışmamızın ana eksenini oluşturan bu kavramın, ortaya çıkarmış olduğu telifât bağlamında tanımlanmasının kavramın şumülü ve yapısı bakımından en kuşatıcı metod olduğunu düşünüyoruz. Ancak söz konusu telifât içerisinde de yukarıda ifade ettiğimiz diğer literatür de olduğu gibi hiçbir tanımlama mevcut değildir. Bundan dolayı biz söz konusu telif geleneğinin ortaya çıkarmış olduğu önde gelen çalışmalar çerçevesinde bir tanımlama yapmaya çalışacağız.

Aynı şekilde yine kazai faaliyetler çerçevesinde Ebû’l-Asbağ İsâ b. Sehl b. Abdullah el-Esedî el-Ceyyanî el-Endelüsî (ö. 486) tarafından oluşturulan *el-İ’lâm bi nevâzili’l-ahkâm ve ktrin min siyeri’-hükkâm* adlı eser de h. 5. asrın en önemli nevâzil derlemeleri arasındadır. İsâ b. Sehl, özellikle nevâzil ve bunların çözümü konusunda bilgi sahibiydi. Zira kaynaklar kendisini “nevâzil alanında ârifdi” şeklinde tavsif etmişlerdir.²⁸ Kadıların hüküm verirken danıştığı

27 İbn Lübb’ün *Nevâzili*’nin muhakkiki bu kavramı “İnsanları şer’i hükmünü ortaya çıkarması için fukahaya yönlendiren karşılaştıkları günlük olay ve hadiselerdir” şeklinde ifade etmektedir. Bkz. İbn Lübb, Ebû Sa’îd, *Takribu’l-emeli’l-ba’id fi nevâzili’l-üstâz Ebî Sa’îd İbn Lübb*, tahk. Hüseyin Muhtâr, Hişâm er-Râmî, Beyrût 2003, I, 36; Diğer bir tanımlama ise, dinin şeahiri, ahvâli’s-şahsiyye ile ilgili kadâyâ ve bazen de muâmelât, cinâyât, mevâris gibi çeşitli konularda kendi döneminde fukahaya yöneltilmiş sorulara verilen cevapları kayıt altına alan telifât kastedilmektedir. İbn Rüşd ve Kâdî İyâd’ın eserleri bu türe örnek getirilmiştir. Bkz. Muhammed Menûnî, *el-Mesâdiru’l-arabiyye li-târîhi’l-Mağrib*, Rabât, 1983, I, 32.

28 Huşenî, *Kudâtu Kurtubâ ve ‘ulemâu Ifrikiyye*, tahk. İzzet el-Attâr Huseynî, Kâhire 1994, s. 97.

heyetin üyesi olması ve çeşitli şehirlerde kadılık yapmasının verdiği birikimini yargı hukuku ve muamelâta dair diğer adı *el-Ahkâmü'l-Kübrâ* olan bu eserde bir araya getirmistir.²⁹ Mütেকaddimîn ulemâ, inceleme ve içtihad mahalli olan nevâzil ve vakıalar konusunda fetvâ ve içtihadları muhtevî olan bu telifte çok fazlaca ihtimâm göstermişlerdir.³⁰ Eser, alışveriş, şufa, ikrâr, şahitlik, nikâh, yeminler gibi muâmelât alanına dahil olan bir çok meselede Endülüs kadılarının kendilerine getirilen vakalara verdikleri hükümlerini bir araya getirmesinden dolayı yargı sahasında bir ansiklopedi olarak kabul edilmektedir.³¹

6.asrın bu alandaki öncü isimlerinden biri olan İbn Rüşd el-Ced (ö. 520) ise, Utbî'nin *el-Müstahrece*'sine yazmış olduğu "*el-Beyân ve't-tahsîl ve's-şerh ve't-tevcîh ve't-ta'lîl fi mesâilil-Müstahrece*"³² isimli nevâzil literatürüne dahil olan şerhle meşhur olmuştur. Söz konusu bu eser haricinde nevâzil ismiyle neşredilmiş başka bir eseri daha bulunmaktadır. Bu eserin en temel özelliği birçok paragrafında müellifin yaşadığı döneme ilişkin Endülüs ve Mağrib'de yaşayan insanların hayatları ve günlük/güncel işleriyle bağlantılı verileri ihtivâ etmesidir.³³ Müellif eserini mukaddimede isimlendirmedikten telif mesâil³⁴, ecvibe³⁵, nevâzil³⁶, es'ile, cevâbât gibi farklı isimlendirilmiştir. konu edi Esasen telifin tamamının nevâzili ihtiva etmemiş olması farklı isimlendirmenin temel dayanağı olarak nitelenebilir. Genel sıfatı itibarıyla nevâzilin ağırlıkta olduğu yorumu ise, fiilen olmuş olan olaylara şamil olmasıyla ilgilidir. Zira nevâzilin

29 İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb*, II, 170; İbn Beskuvâl, *Kitâbu's-Sıla*, I, 140.

30 'Isâ b. Sehl, *el-İ'lâm bi nevâzili'l-ahkâm*, (Muhakkik Girişi), s. 4.

31 Kütüphanelerde birçok nüshası söz konusu olan bu yazma eser, Enes el-Allânî, Tunus el-Külliyetü'z-Zeytûniyye li's-şerîa ve usûli'd-dîn'de el-Ahkâmü'l-kübrâ'yı doktora tezi olarak neşre hazırlamış (1982), ayrıca Reşid en-Nuaymî, Saint Andrevs Üniversitesi'nde yine doktora tezi olarak eseri yayıma hazırlayıp Dîvânü'l-ahkâmi'l-kübrâ: en-Nevâzil ve'l-İ'lâm adıyla neşretmiştir (Riyad 1997).

32 Söz konusu olan bu eser Muhammed Haccî ve bir grup araştırmacı tarafından yirmi cilt halinde tahkik edilerek neşredilmiştir. Bkz. İbn Rüşd, Ebu'l-Velid, *el-Beyân ve't-tahsîl ve's-şerh ve't-tevcîh ve't-ta'lîl fi mesâilil-Müstahrece*, tahk. Muhammed Haccî, Dâru'l-ğarbi'l-islâmî, I-XX, Beyrût 1988.

33 Menûnî, *el-Mesâdiru'l-arabiyye*, I, 32,

34 Nübâhî, Ebu'l-Hasan b. Abdillâh, *Târîhu kudâti'l-Endeliûs*, tahk. Lecnetü ihyâi'l-turâsi'l-arabî, Beyrût 1983, s. 99; İbn Başkuvâl, *Kitâbu's-Sıla*, II, 547.

35 Desûkî, *Hâşiyetu'-Desûkî 'alâ's-Şerhi'l-kebir*, tahk. Muhammed 'Illîş, Beyrût ty., I, 263; Hattâbî, Berakât b. Muhammed b. Abdirrahmân, *Mevâhibu'l-celil lişerhi Muhtasari Halil*, Beyrut, 2003, VI, 644; 'Illîş, Muhammed b. Ahmed, *Munahu'l-celil şerhu Muhtasari Halil*, Beyrût, 1989, VI, 331.

36 'Abderî, Muhammed b. Yûsuf b. Ebi'l-Kâsım, *et-Tâc ve'l-İklil li Muhtasari Halil*, I-VI, Beyrût, 1398, V, 54.

doğasında olayların bilfiil olması genel bir esastır. İbn Rüşd aynı zamanda yaşadığı asrın çeşitli örf ve adetlerini de nakletmiştir.

Söz konusu bu nevâzil derlemesinin muhtevası esas itibariyle birkaç konu başlığı altında toplanabilir. Müellif öncelikle kaza alanına tekabül eden nevâzil meselelerini bir araya getirmiştir. Kadılcemâa sıfatıyla kendisine kadılar tarafından getirilen nevâzile cevap vermiştir.³⁷ Kazai meseleler yanında kaza alanına talluk etmeyen sadece fetvâya ihtiyaç duyulan nevâzilin de hükmü hakkında sorular yöneltilmiştir. Söz konusu bu meseleler daha ziyâde ibâdât alanına şamil soruları ihtiva etmektedir.³⁸ İbn Rüşd eserinde mezhebin temel görüşlerinden iktibâsta da bulunmuştur. Diğer bir deyişle bir mesele hakkında İmâm Mâlik ve ashabından zikredilen fikhî görüşleri de nakletmiştir.³⁹

Muhammed b. İyâd eserde babası ve onun döneminde kaza ve fetvâ makamını üstlenen İbn Rüşd, İbnu'l-Hâc gibi çağdaşlarının da cevaplarını içeren fetvâları toplamıştır. Kitabını fikhın tamamını ihtiva eden dîvân türünde bir çalışma olduğunu vurgulayan müellif, Endülüslüler yanında Kayraanlılar ve bunların dışındakilerinin de bazı nevâzillerini ilave ettiğini beyan etmiştir.⁴⁰ Kitabın ilk bölümünü kitâbu'l-akdiyye olarak isimlendirilen yargılama usulüne dair konu başlığı oluşturmaktadır.

Eser üzerine çalışma yapan Delfina Serrano nevâzil kavramını “a collection of legal cases” ifadesi mukabilinde kullanmıştır. Yazar söz konusu olan bu konuların (cases) Mağrib ve Endülüs şehirlerinde meydana gelen güncel/aktüel/fiili hukuki tartışmalara dayandığını vurgulamıştır. Fetvâ kavramını ise, “a

37 Bu tarz meselelere Ebu'l-Fadl b. İyâd'ın Sebte kadısı iken sormuş olduğu 15 nevâzil meselesi gösterilebilir. Burada nevâzille soruyu soran kişinin başına gelen ve şikayetçi olduğu mesele kastedilmektedir. Söz konusu nevâzil meselesinin metni şu şekildedir: Bir adamın zevcesi kocasından muhala ile boşanmak istiyor. Bazıları adama bunu kabul et ve onu bu sadak karşılığında boşa dediler. Adam ben onu üç defa boşadım dedi. Ona denildi ki, ne dedin, o da, ben onu bain talakla boşadım dedi. Adam bana geldi. Ben ona ilk boşamadaki muradını sordum. Bana bilmiyorum aklımda değil. Belki şöyle dedi: ben onu bir kere boşamak istedim. Gelen şahit şöyle söyledi: Ben bu durumdan bir şey anlamadım. Adama gelince o da ben sadece bir kere boşamayı istedim dedi. Adama şöyle denildiğinde: Sözünle neyi istedin, biz onu üç talakla boşayalım mı? Adam benim aklımda değil, bilmiyorum dedi. İbn Rüşd bu olaya yazılı olarak cevap yazmış ve boşamanın bir defa olarak gerçekleştiğini beyan etmiştir. Bkz. İbn Rüşd, *Mesâilu İbn Rüşd*, tahk. Muhammed Habîb et-Tickâni, Beyrût 1993., I,1090.

38 Kazai meseleler dışında getirilen nevâzil konulara dair “hangi duanın daha faziletli olduğu” sorusu örnek olarak verilebilir. Bkz. İbn Rüşd, *Mesâil*, I, 469.

39 Meselâ sefer durumunda yolcunun namazlarını kısaltması konusunda İmâm Mâlik ve ashabının tümüne göre sünnetlerden bir sünnet olduğunu nakletmesi bu alıntıya örnek verilebilir. Bkz. İbn Rüşd, *Mesâil*, I, 734.

40 Kâdi İyâd, *Mezâhibu'l-hükkâm*, s.30.

collection of legal responsa” ifadesiyle kullanan Delfina her iki kavramın ortaya çıkardığı literatürün hukuki pratiğin nakledilmesinde çok önemli detayları barındırdığını beyan etmiştir.⁴¹

Söz konusu makalede de görüldüğü üzere fetvâ ve nevâzil kavramları arasında net bir ayırımı gidilmiştir. Fetvânın daha ziyade müfti tarafından sorulara verilen hukuki cevaplar olduğu vurgulanırken, nevâzilin ortaya çıkan güncel/fili hukuki durum/olgu/vakalar olduğu beyan edilmiştir.

Ebû Saîd Ferec b. Lüb el-Gırnâtî (ö. 782) tarafından *Takribu'l-emeli'l-bâid fi nevâzili'l-Ebî Saîd* ismiyle kaleme alınan telif iki cilt halinde neşredilmiştir.⁴² Tipik bir nevâzil eseri örneğini gördüğümüz bu telifte meseleler fıkıh bablarına göre tertib edilmiş, son kısımda da fıkıhın muhtelif meseleleri nakledilmiştir.⁴³ Tipik bir telif olması itibarıyla nakledilmiş olan bir nevâzili örnek olarak zikretmek istiyoruz.

“Abdestte iki ayağı yıkama:

Abdest alırken diğer azalar gibi iki ayağı üç avuç dolu suyla yıkamada tahdîd var mıdır?

Bu konuyla ilgili mezhepte iki görüş bulunmaktadır. Bunlardan biri İmâm Mâlik'e ait olan üç veya daha fazlasıyla sınırlamanın olmamasıdır. “Ayaklarınızı temizleninceye kadar yıkayın” hadisi de bir sınırlama getirmez. İkinci görüş ise, er-Risâle'de Şeyh Ebû Muhammed'in benimsediği iki ayağın yıkamada üç ile sınırlanmasıdır. Kâfi⁴⁴ yazarının ise, üç ile temizleme arasında muahayyerliğin bulunduğu görüşünü benimsediği nakledilir. Sınırlayan görüşe göre, iki ayak diğer azalar gibi yıkanmış olur. Üç üzerine ziyade yapmayla ilgili ise yasaklayan ve mekruh gören olmak üzere iki görüş mevcuttur. Mekruh olması diğerine göre daha hafif ve özellikle meşhur olan görüştür.”⁴⁵

41 Serrano, Delfina, “Legal Practice In An Andalusî ve Maghribî Source From the Twelfth Century Ce: The Madhâhib Al-Hukkâm Fi Nawâzil El-Ahkâm”, *Islamic Law And Society* 7.2, Leiden 2000, s. 187.

42 İbn Lüb, *Takribu'l-emeli'l-bâid fi nevâzili'l-Ebî Saîd*, tahk. Hüseyin Muhtar, Hişâm er-Râmî, Beyrût 2004, 2 cilt

43 Daha ziyade ibâdât ve muamelât sahasını ilgilendiren konuların ele alındığı telif klasik fıkıh bablarına uygun olarak taharet babıyla başlayıp, namaz, cenaze, oruç, zekat gibi ibadi konulardan sonra yeminler, kismet gibi muamelât fasıllarını ele almıştır. Eserin genel fihristi için bkz. İbn Lüb, *Takribu'l-emeli'l-bâid*, I, 57.

44 *Kâfi* isimli eserin müellifi Yusuf b. Abdullâh b. Muhammed b. Abdilber en-Nemerî el-Kurtubî (ö. 463) h. 386'da Kurtubâ 'da doğdu. Müellif İbn Abdilber olarak meşhurdur. *el-İstizkâr, el-İstîâb, et-Temhîd* isimli eserlerin de yazarıdır. Daha geniş bilgi için bkz. Mahlûf, Muhammed b. Muhammed, *Şeceretu'n-nûru'z-zekiyye fi tabakâti'l-Mâlikîyye*, (nşr. Ali Ömer), Kâhire 2007, I, 289.

45 İbn Lüb, *Takribu'l-emeli'l-bâid*, I, 62.

Klasik fıkıh tertibine göre tasnif edilen telifin son bölümünde yer alan muhtelif meseleler ise, kaza ve kader gibi kelâmi konular, usulü fıkıhla ilgili mulahazalar ve bazı furu fıkha dair konulara şâmilidir. İbn Lübb meselelerin ve soruların çözümünde mezhebin temel görüşlerini referans almıştır. İbn Habîb gibi Endülüs fıkıh geleneğinin önde gelen isimlerinin fikhî görüş ve değerlendirmeleri⁴⁶, Lahmî, İbnu'l-Kâsım⁴⁷, Bâcî gibi mezhebin diğer ekol temsilcilerinin fikhî görüş ve rivâyetleri yanında Mâzerî⁴⁸, İbn Rüşd⁴⁹ gibi nevâzil alanında da telifleri olan isimlerin rivâyetlerini de esas almıştır. Müellif bazı meselelerde ise, Endülüs meşâyihinin konu ile ilgili olan farklı değerlendirmelerini de nakletmiştir.⁵⁰

Yukarıda Endülüs nevâzil telifâtı içinde en önde gelen eserlerin muhtevalarına dair kısa beyanlarda bulunduk. Zira bu sahaya dair bugün Mağrib kütüphanelerinde çoğunluğunun yazma olduğu oldukça fazla kaynak bulunmaktadır.⁵¹ Biz makalenin sınırları bakımından sadece matbu olan bazı eserleri bu makalede kısaca verdik.

İşte söz konusu bu telifâtın muhtevalarına dayanarak nevâzil kavramını, “*kişiyi, şer’i hükümünü öğrenmek için hüküm verene (fakih, kadı veya müftiye) yönlendiren muamelât, ahlak, ibâdât ve kazâ sahasında vuku bulan olay ve sorunlar*” şeklinde tanımlayabiliriz.

Kavramın sınırlarını ve kapsamını daha net çizgilerle belirleme amacına matuf olarak da nevâzil kavramının kendine ait başat unsurlarını belirlemeye çalışacağız.

46 İbn Lübb, *Takribu'l-emeli'l-bâid*, I, 65.

47 Yolculuk halinde namazların cem edilmesine dair ele alınan bir meseleye İbnu'l-Kâsım'ın İmâm Mâlik'ten yapmış olduğu bir rivâyetle temellendirmiş, İbnu'l-Kâsım'ın da aynı kanaatte olduğuna vurgu yapmıştır. Bkz. İbn Lübb, *Takribu'l-emeli'l-bâid*, I, 66.

48 İbn Lübb, *Takribu'l-emeli'l-bâid*, I, 68.

49 İbn Rüşd'ün hem mezhebin temel metni olan hem de Endülüs nevâzil telifleri arasında önemli bir konuma sahip olan *el-Beyân ve't-tahsil* isimli eserinden nakillerde bulunmuştur. İbn Lübb, *Takribu'l-emeli'l-bâid*, I, 72.

50 Mesela, zekatla ilgili Hz. Peygamber'in bir tahıl ölçüğünün miktarı hakkındaki bir soruya, söz konusu zekat ölçüsünün bir rıtl olduğu ancak kendilerinin güncel ağırlık ölçülerine göre bunun bir sa' karşılığında dört rıtl olduğunu beyan etmiştir. Ancak belde meşâyihinin bu soruya ihtiyaten 4,5 rıtl olarak fetvâ verdiklerini de ilave etmiştir. Bkz. İbn Lübb, *Takribu'l-emeli'l-bâid*, I, 85.

51 Mağrib kütüphaneleri, katalogları ve fihristleri referans alınarak oluşturulan yazma eserler literatür listesi için bkz. İdris el-Harşâfi, “*Delîlu'l-mahtûtâti'l-Mağribiyye fi 'ilmi'n-nevâzil*”, *en-Nevâzilu'l-fikhiyye ve eseruhâ fi'l-fetvâ ve'i-içtihâd*, Külliyyetu'l-âdâb ve 'ulûmi'l-insâniyye, Rabat, 2001, ss. 79-148.

Şeri hükmü araştırılmaya ihtiyaç duyulan her olay için “vuku bulma” veya “takdiri olma (farazi)”⁵² ihtimalleri söz konusudur. Vuku bulmuş bir mesele ise bunun için de ya şeri hükme ihtiyaç duyan bir mesele ya da aksi olma ihtimalleri söz konusudur. Şayet mesele şer’i hükmü zorunlu olan bir özelliğe haizse işte bu takdirde nevâzil meseleleri arasında yerine almış demektir. Bu itibarla ve yukarıda vermiş olduğumuz diğer bilgiler ışığında nevâzilin “vuku bulma (filen olmuş olma)” ve “şer’i hükmü zorunlu” şeklinde iki temel vasıfla nitelenebileceğini ifade edebiliriz.

Fetvâ, Kazâ Kavramları ve Nevâzil İle İrtibatları

Fetvâ Kavramı

Fıkıh literatüründe kavramın ıstılahi anlamı işlevselliğine göre farklılaşmıştır. Fetva işiyle meşgul olan müftî tarafından kullanımına göre nasıl tanımlandığı Karâfi’nin müftî tanımında görülebilir. Karâfi’ye göre müftî, *kendisine göre, delilin gerektirdiğini haber veren kişi diğer bir yönüyle Allah’tan geleni açıklayan mütercim gibi bir kişilik*⁵³ olarak tasvir edilmektedir. Karâfi’ye göre, müftînin bu işlevinden yani haber veren, açıklayan bir kişilik olarak tasvir edilmesinden dolayı müftînin getirdiği delil kendisini ilzam ederken, soran kişi için mübahlık durumu söz konusudur.⁵⁴ Şâtîbî ise, fetva konusuna müftüyü tanımlayarak giriş yapmış ve “müftî Peygamber yerindedir” görüşünü ifade ederek, “*müftî, Peygamber gibi Allah’tan haber verendir*”⁵⁵ şeklinde bir tanım yapmıştır. Mâliki Kayrevan ulemasından Bürzülî “*Nevâzil*”inde fıkıh kitaplarında fakihin tanımı olarak zikredilen “*fakih istidlâl ile, şer’i fer’i hükümleri tafsili delilleriyle birlikte bilendir*”⁵⁶ şeklindeki tanımda, fakih kavramı yerine müftü kelimesini koyarak, müftüyü fakih yerine ikame etmiştir.

Fetva işini yerine getiren kişi bakımından yapılan tanımlamalar yanında, fetva verme işi (iftâ) bakımından da tanımlamalar yapılmıştır. Maliki alimlerden Halîl’in *Muhtasar*’ına *Mevâhibu’l-celil* adlı şerh yazan Hattâb da eserinde iftâyı, “*bağlayıcı(ilzam edici) olmaksızın şeri bir hükmü haber vermektir*”⁵⁷,

52 Kendi mezhep imamlarının fikhi içtihad metodlarının da etkisiyle, kadîm iki ekolü temsil eden Hanefî doktrinin “farazî fıkıhla” Malikî doktrinin ise “vuku bulmuş olaylar fıkıhıyla” ön plana çıktığı ve birbirinden bu iki temel fikhi metoda göre farklılaştığı malumdur.

53 Karâfi, *el-İhkâm fi temyizi’l-fetâvâ ‘ani’l-abkâm ve tasarrufâti’l-kâdi ve’l-imâm*, tahk. Ebû Bekr Abdîrrezzâk, Kâhire, 1989, s. 50.

54 Karâfi, *el-İhkâm*, s. 55.

55 Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, IV, 246-247.

56 Ebu’l-Kâsım el-Bürzülî, *Câmi’u mesâili’l-abkâm limâ nezele mine’l-kadâyâ bi’l-müftiyyîn ve’l-hükkâm* tahk. Muhammed el-Habîb el-Hile, Beyrut, 2002, I, 62.

57 Hattâbî, *Mevâhibu’l-celil*, I, 45; Şâtîbî, *Fetâvâ*, (Muhakkik Girişi), s. 68.

şeklinde ifade etmiştir. Gerek müftinin işlevi gerekse de fetva verme işini yerine getirme bakımından yapılan bu tanımlamalarda fetva kavramının, “bir işte *şer’i bir delille Allah’ın hükmünü haber vermek ve açıklamak*” şeklindeki özelliğinin öne çıktığı görülmektedir. Dolayısıyla fetva kavramı günümüzdeki pratiğine paralel olarak, insanların *şer’i ahkâmla alakalı sordukları sorulara verilen cevapları kapsayan bir kavram olarak nitelenmiştir*. Müsteftî ibadet ve muamelât alanında “*olmuş*” ve “*olasi*” her türlü soruyu sorabilir.⁵⁸ Bu veriler çerçevesinde fetvâ kavramını, *insanların ibadet, muamelat alanında olmuş ve olması muhtemel olayların şer’i hükmü hakkındaki sorularına bağlayıcı olmaksızın, şer’i bir delille verilen cevaplar ve açıklamalar*, şeklinde tanımlamak mümkündür. Diğer taraftan fetvâ verme işinin pratik uygulamasına bakıldığında özellikle bir müfti tarafından verilmesi şart olmadığı gibi daha önce mevcut olan bir bilginin herhangi bir akıl yürütmeye gerek duymaksızın aktarılması da fetvânın şumülünden kabul edilmiştir.

Usulcüler yukarıda da görüldüğü üzere fetvâ kavramının akıl yürütmeye gerek olmaksızın sadece hükmü haber verme özelliğine vurgu yapmışlardır. Biz de nevâzil teliflerini incelediğimizde fetvâ kavramının nevâzille eşanamlı kullanıldığını gördük. Usulde bu şekilde anlamlandırılan fetvâ kavramının nevâzille neden aynı anlama sahip olarak kullanıldığını sorusu temel bir sorun olarak zihinlerimizi meşgul etmekteydi. Zirâ nevâzil “müftî ya da fakihe getirilen fiili bir olay” şeklinde çok bariz bir niteliğe sahiptir. Bu bağlamda fetvânın da böyle bir yönünün bulunup bulunmadığının tespiti iki kavram arasındaki bu yakın ilişkiyi büyük ölçüde açıklayacaktı. Ancak ne usul ne furu ne de nevâzil teliflerinde bu yakınlığı veya ilişkiyi anlayabilecek ifadeler ve kullanımlarda bir netliğin olduğunu söylemek çok zordu.

Kaynaklardaki bu muğlaklığa açıklık getiren ifadeleri, Mâlikî mezhebi usul anlayışında da büyük bir çığır açan Şâtıbî’nin ifadelerinde görebiliyoruz. Zirâ o fetvâ kavramını içtihadî bir faaliyet olmasından dolayı içtihad teriminin bir uzantısı olarak kabul etmiş ve usulcülerin ortak kanaat olarak belirttikleri “bağlayıcı olmaksızın” tabirine de itiraz etmiştir. Bu çerçevede fetvâ kavramıyla alakalı meydana gelen özel bir durum hakkında müsteftîye *şer’i hükmü* ya nakletmek yahut istinbât etmek suretiyle *şer’i açıdan bağlayıcı* olacak şekilde bildirme konusuna vurgu yapmıştır.⁵⁹ Böylece fetvâyı sadece “bildirme” işle-

58 Yahyâ Saîdî, “Huttatu’l-fetvâ fi’l-mezhebi’l-Mâlikî”, *Âmâlu’l-mülteka’l-vatanî*, yy., 2007, III, 161-187, s. 168; el-Kahtânî, *Menbec*, s. 95.

59 Şâtıbî, *el-Muwâfakât*, IV, 259. Şâtıbî klasik usulcülerin “bağlayıcı olmaksızın” kaydının aksine “bağlayıcı olarak” ifadesini özellikle zikretmiştir. Bu durum muhtemelen usulcülerin fetvâ kavramını genellikle kaza kavramıyla birlikte ele almalarının bir ürünü olarak yorumlanabilir. Zira iki kavram arasındaki en temel fark bu ifade üzerinde şekillenmek-

vinden çıkararak genişletmiştir. Şâtıbî'nin fetvâ işini bu şekilde tavsif etmesi içtihad kavramıyla yaklaşık aynı anlama sahip olması sonucunu doğurmuş gibi görünse de, Şâtıbî içtihadın genel bir faaliyet fetvânın ise, özel bir faaliyet olması açısından ayırdıklarını da beyan etmektedir. Şöyle ki, müçtehidin faaliyet alanı sadece bir takım olay ve yeni durumlarla sınırlı değilken, fetvâ, yaptığı tanımla da uygun olarak özel olaylara has kılınmıştır. Diğer bir ifadeyle fetvâ da bir içtihadıdır ancak bu içtihad fetvâ isteyen birinin soru sormasına yani yeni bir olay meydana gelip de onunla ilgili bir soru sorulmasına bağlıdır. Böylece her fetvânın içtihadı bir boyutu olduğu ancak her içtihadın da fetvâ olmadığı ortaya çıkacaktır.

Fetvâ bir hükmü nakletmek, bildirmek veya istinbatta bulunarak üretme ya da söz konusu olaya hükmü uygulama şeklindeki nitelikleri yanında cevap verme anlamına da sahiptir. Fetvâ kavramının getirilen sorulara cevap niteliği söz konusu olunca nevâzil eserlerinin es'ile veya ecvibe şeklinde nitelenmelerinin aslında fetvâ kavramından kaynaklanan bir yakınlık sebebiyle mümkün olabileceğini düşünüyoruz. Zira es'ile/(soru)'nin bir problemin ya da meydana gelen olayın formüle edilmiş şeklidir.

Fetvâ ve Nevâzil Kavramları Arasındaki İrtibat

Aslında fetvâ bir bilgiyi veya hükmü üretme mekanizmasının bir parçasıdır. Diğer bir ifadeyle içtihad ve fetvâ arasındaki irtibat şü tespiti yapmanın uygun olacağını düşünüyoruz. İchtihad ve fetvâ aynı işleve sahip olmak kaydıyla, içtihad fetvâdan daha genel ve geniş fetvâ ise, içtihadın bir uzantısı ve kapsamı içerisinde ondan daha dar bir alana tekâbül etmektedir.⁶⁰

Bu iki terim arasında söz konusu bu yorumun aksine bir irtibat olduğunu beyan eden görüşler de mevzu bahistir. Nitekim, Mâlikî fetvâ usûlü üzerine çalışma yapan Muhammed Riyâd, fetvânın kendine has olan ihbârî olma özelliğine ilaveten bilfiil olmamış olan olaylarda da mümkün olması bakımından içtihadla müşterek bir işleve de sahip olduğu deliline dayanarak fetvânın içtihadından daha umumi olduğunu ifade etmiştir.⁶¹ Riyâd'ın savunmuş olduğu

tedir. Diğer yandan klasik Mâlikî usulcülerin “bağlayıcı olmama” kaydını kazai bağlamda Şâtıbî'nin “bağlayıcı olma” kaydını ise şer'i bağlamda düşünürsek aralarında bir ölçüde uyum olduğunu da görebiliriz.

60 Ensârî, Ferîd, *Usul Terminolojisi: Şâtıbî Örneği*, Çev. Soner Duman, Osman Güman, İstanbul 2012, s. 414; Muhammed Sellâm Medkûr, *el-Medhal li'l-fikhi'l-islâmî*, Kâhire 1966, s. 401. Muhammed Sellâm, içtihadın olmuş ya da olmamış bütün olaylara şamil olması bakımından fetvâdan daha geniş ve kapsamlı olduğunu beyan ederken, fetvâyı da yine Şâtıbî gibi sadece fiilen vuku bulmuş ve müftüye sorulmuş olaylara hasretmiştir.

61 Riyâd, Muhammed, *Usûlü'l-fetvâ ve'l-kadâ fi'l-mezhebi'l-Mâlikî*, yy., 1998, s. 190.

bu düşünce olmamış olaylara da/farazî şamil olması bakımından Hanefî gelenekteki anlayışla örtüşebilse de Mâlikî gelenekte vuku bulmuş olayların esas alınması temel düşüncesine aykırı bir yön taşımaktadır.

Böyle bir tespitten sonra fetvâ ve nevâzil arasındaki irtibatın açıklığa kavuşturulması konusu karşımızda durmaktadır. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Doğu'da fetvâ olarak bilinen kavram Mağrib'de/Batı'da nevâzil olarak nitelenmiştir. Ferîd el-Ensârî Şâtıbî'de fetvâ kavramının ıstılah anlamının kullanıldığı her yerde meydana gelen olayın hükmünü formüle etme bağlamında geldiğini ifade ederek, çıkarılan hükmün fetvâ olmasının ancak bir olaya uygulanması ile olabileceğini vurgulamıştır. Bu bağlamda fetvâ ancak "olaylar" hakkında düşünülebilir bir işleve sahip olmaktadır. Bu işlev ise, ya olayın mahalline uygulanması ya da pratik bir ihtiyaca cevap vermesiyle işletilebilir. İşte bu yönüyle "fetvâ" ve "olaylar" paranın iki yüzü gibi birbiriyle irtibatlı olmuşlardır.⁶² Bu veriler ışığında söz konusu irtibatı şöyle ifadelendirebiliriz. "*Olay/nevâzil*", *problem veya sorunu "fetvâ" ise, söz konusu bu soruna getirilen çözüm veya hükmü teşkil eder.* Bu formülasyon nevâzil kavramının hem fetvâ hem de kaza sahasına dahil olduğunu zımnen belirtmektedir. Zaten incelemiş olduğumuz nevâzil telifâtı da bu yorumumuzu desteklemektedir.

Endülüs Mâlikî fıkıh geleneğine has olmayan bu durum esasen Mâlikî mezhebinin genel özelliğidir. Diğer bir ifadeyle fetvâyı ancak olay meydana geldiğinde vermek mezheple özdeşleşen bir durumdur. Böylesi bir uygulama hiç şüphesiz yeni meydana gelen olaylar için söz konusu olmaktadır. Bu uygulama Şâtıbî'nin fetvânın anlamına yüklediği iki boyuttan biri olan istinbâtle ifadelendirilebilir. Fetvânın diğer boyutu olan bildirme veya nakletme işlevi ise tekrar eden ya da önceden olmuş olaylarla irtibatlandırılabilir. Her iki yönüne göre de fetvâ Şâtıbî'de içtihâd olarak daha doğrusu içtihâdın bir türü olarak algılanmıştır.

Şâtıbî fetvâyı içtihâdın şumulü içinde ve onun bir cüzü şeklinde konumlandırmıştır. Bu sebeple Ensârî bu içtihâdı "muayyen/belirli içtihâd" şeklinde isimlendirmiş ancak içtihadın görev alanından ayırma maksadıyla, fetvânın görev alanını *fıkhü'n-nevâzil* olarak da yaygın olarak kullanılan "yeni meydana gelen olay" ile sınırlanabileceğini savunmuştur.⁶³ Burada "yeni meydana gelen olay" günümüz araştırmacılarının tanımladığı kadâyâ muâsırâ, fıkhü'n-nevâzil, müsteceddât anlamında değerlendirilmemelidir. Zira Şâtıbî'nin zihninde hükmün uygulanacağı her bir durum yeni meydana gelmiş müstakil bir durumdur, bunun daha önce benzeri meydana gelmiş değildir. Gelmişse bile

62 Ensârî, *el-Mustalabu'l-usûli*, s. 422.

63 Ensârî, *el-Mustalabu'l-usûli*, s. 436.

hükmü verecek kişinin başına ilk defa geldiği için inceleme yapma zorunluluğu yine mevcuttur.⁶⁴

Yukarıda vermiş olduğumuz verilerin akabinde nevâzil ve fetvâ arasında nasıl bir ilişki kurulabileceği ilgili şunlar söylenebilir. Özellikle Şatıbî'nin söylemlerinde fetvâ kavramı içtihadla belli bir derecede kesişmekte iken, nevâzil kavramına da çok fazla yakınlaştırılmıştır. Ancak bu kadar yakın olan bu iki kavram için kullanılan ifade paranın iki yüzü gibidirler şeklindedir. Bu ifade iki kavram arasında ince de olsa bir farkın olduğunu aşikar etmektedir. Her ne kadar daha önce de bazı araştırmacılar tarafından bu iki kavramın eşanlamlı olarak telakki edildiğini söylesek de eserler üzerinde de yapmış olduğumuz incelemelerde bu farklılığa delalet edecek verilerin olduğunu da ifade etmek istiyoruz. Şöyle ki, nevâzil teliflerinin ilk önce kaza sahasında başladığını tespit etmemiz, bizi nevâzil kavramının fetvâdan daha özel ve daha dar bir alanla sınırlandırılması gerektiği kanaatine götürmüştür. *Kaza/* yargı alanı somut olayların kadınlara getirildiği yegâne müesseseler olarak tarihte yerini almıştır. Esasen yukarıda fetvâ kavramını yeni ve somut olaylara hasreden düşünce, aslında Mağrib ve Endülüste yaygın olarak fetvâ ve nevâzil kavramlarının eşanlamı olarak kullanılmasının bir tezahürü olarak yorumlanabilir. Özet olarak söylemek gerekirse biz nevâzil kavramının fetvanın özel bir bölümüne tekâbül ettiği düşüncesindeyiz. Diğer bir ifadeyle fetvânın bizatihi vuku bulmuş olan olaylarla ilgili kısmı ve istinbât gerektiren bölümü nevâzile karşılık gelmektedir. Fetvânın diğer yönü olan bildirme ve nakletme ise, fetvâ kavramına has ve nevâzilden ayrı uygulama sahası olan bir durumu ifade etmektedir.⁶⁵ Zirâ çağdaş araştırmacılar Ömer Cidî'nin özellikle fetvâ ve nevâzil arasın-

64 Ensârî, *el-Mustalabu'l-usûli*, s. 426.

65 Muhammed Eşgâr da selevin fetvâ kavramı üzerine yaptığı genel tanıma ilaveler yapacağını beyan ederek kavramı “iftâ, olmuş (nâzil) bir işin hükmünü soran kişi için şer'i bir delil yoluyla (an delilin şer'iyyin) Allah'ın hükmünü haber vermektir” şeklinde bir tanım getirmiştir. Müellif klasik tanıma “olmuş bir iş” ilavesi yaparak kendisinin de ifadesiyle “nevâzil” mefhumundan bir alıntı yapmıştır. Eşgâr fetvâ ve soruya verilen cevap arasında fark olduğunu da Şatıbî'nin fetva ve sorulara cevap verilmesi konularını iki ayrı başlık altında ele almasıyla delillendirmiştir. Dolayısıyla Şatıbî'nin zihninde bu iki kavramın müradif olmadığını vurgulamaya çalışarak fetvâ kavramını sorulara verilen cevaplar tanımından çıkarmaya gayret etmiştir. Müellif yaptığı tanımı temellendirme noktasında ise şunları dile getirmiştir: “Soru sorulmadan Allah'ın bir hükmünün verilmesi irşad, olay olmadan (fi gayri emrin nazilin) sorulardan dolayı Allah'ın hükmünün açıklanması ise ta'limdir”. Müellif yaptığı tanımla fetva kavramını klasik tanımından çıkarıp farklılaştırmaya çalışmıştır. Ancak yapmış olduğu ilaveyi yukarıda ifadelendirdiğimiz tanımlardan da görüldüğü gibi ne fıkıh müdevvenatı ne de selevin tanımları desteklemektedir. Aşkar bu tanımla fetva kavramını cevaplardan ayırmaya çalışırken nevâzile yaklaştırmıştır. Bkz. Aşkar, Muhammed Süleymân, *el-Fütüyâ ve menâhucu'l-ifûâ*, Kuveyt 1976, 9.

da bu ince ayırımın⁶⁶ farkında olması ve ifade etmesi de bizi destekler mahiyettedir.

Kazâ Kavramı

Kazâ, “şer’i bir hükmü bağlayıcı olacak tarzda haber vermek” olarak tanımlanmaktadır.⁶⁷ Kadıların çalışma sahasına tekabül eden bu kavramın fetvâya nazaran bağlayıcı olma kaydı vardır. Kazâ kavramı genelde fetvâ kavramıyla birlikte ele alınmaktadır. Kazâda kâdının hükmü söz konusu iken fetvâda müftünün hükmü söz konusudur. Endülüste dinî işlerin çözümüne tealluk eden en büyük kurum kazâ kurumudur.⁶⁸ Endülüste yaygın olan yargı kuralları, içinde ilmi derinliği yeterli olan müftü ve fakihlerin yer aldığı şûrâ müessesesine dayanıyordu. Zira Endülüs kadıları geniş bir ilmi birikime vakıf olmalarına rağmen kendilerine getirilen olaylar ve nevâzil hususunda görüşlerini bildirmeyip, çözüm için “mesâilu’l-ahkâm” kitaplarına başvuruyorlardı.⁶⁹ Diğer taraftan getirilen olayın çözümüne yönelik olarak da tek başına hareket etmeyerek daha adil karar vermek amacıyla yanında istişare yapabileceği birkaç fakih daha bulunduruyorlardı.⁷⁰ İşte söz konusu bu istişare meclisi Meclisiş-Şûrâ olarak isimlendirilmiştir. Bu meclise başkanlık yapan kişi ise, kâdılcemâa olarak isimlendirilen yine bir fakihdir.⁷¹

Nevâzil ve Kazâ Kavramı Arasındaki İrtibat

Nevâzil ve kazâ kavramları arasındaki ilişki ise diğer kavramlara nazaran daha farklı bir boyuta sahiptir. Bu ilişkinin kesiştiği nokta nevâzil teliflerinin kadıların hükmünü de muhtevi olmasıdır. Diğer bir ifadeyle Maliki doktrininde nevâzil eserlerinin içeriğinin bir kısmı yargı kararlarını içinde barındırmalarından dolayı yargı ve kaza sahasına dair eserler olarak oluşturulmuştur. Özellikle gelişim döneminde Mâlikî ulema araştırma ve teliflerini tatbiki fıkıh sahasının kazai alanında yoğunlaştırmışlardır. Yargı alanında da vesâik ve

66 Ömer Cîdî’ye göre bu iki kavram arasında nevâzil daha özel ve fetvâdan daha dakik bir anlamı ihtiva etmektedir. Fetvâ olmuş veya olmamış diğer bir ifadeyle farazî ve her alanla ilgili insanların şer’i ahkamdan olan sorularına şamilken, nevâzil olmuş olan olaylara hasır. Bkz. Cîdî, Ömer, *Muhâdarât fi târib’l-mezhebi’l-Mâlikî fi ğarbi’l-islâmî*, Rabat 1987, s. 95.

67 İbn Ferhûn, *Tabsiratu’l-hükkâm fi usuli’l-akdiyeti ve menâhici’l-ahkâm* (nşr. Cemâl Mar’aşlı), Riyâd 2003, I, 9.

68 Abdulazîz b. Abdullah, *Ma’lemetü’l-fikhi’l-Mâlikî*, yy. 1983, s. 7.

69 Samedî, *Fıkhü’n-nevâzil*, s. 58.

70 Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Kültür ve Medeniyet)*, s. 131.

71 Abdulazîz, *Mal’eme*, s. 8; Makkarî, Ahmed et-Tilimsânî, *Nefbu’t-tib fi ğusni’l-Endelûsi’r-râtib* (nşr. İhsân ‘Abbâs), Beyrût 1988, I, 338.

şurût, mâ cerâ bihi'l-'amel, fetâvâ ve nevâzil şeklindeki üç başlık öne çıkmaktadır. Malikî fetvâ ve nevâzil eserleri ise iki ana başlık altında değerlendirilebilir. Bunlardan birinci kısım kazai hükümleri/yargı kararlarını içeren ve müellifin kadı sıfatıyla kendisine gelen olayların hükmünü vermesiyle meydana gelen eserlerdir.⁷² Bu tarz çalışmalar kaza görevini üstlenen kadılar için bir nevi başvuru kaynağı olması bakımından faydalı olmuştur.⁷³ Burada ifade edilmesi gereken önemli bir bilgi de, Endülüste ilk ortaya çıkan nevâzil teliflerinin kazâ sahasında kaleme alınmış olduğudur. Aşağıda kısaca ele aldığımız eserler bu bağlamda oluşturulmuş teliflerdir.

Endülüste ilk dönem nevâzil eserleri arasında zikredilen 'Îsâ b. Sehl'in (ö. 486) *el-İ'lâm bi nevâzili'l-ahkâm* adlı eseri Kurtuba'daki iftâ meclisinin ve kazâi müşavere meclislerinin kararlarını nakletmesi bakımından kaza alanındaki nevâzil meselelerini ihtiva etmesiyle ön planda olan bir çalışmadır. Aynı şekilde Burzulî'nin "*Câmi'u mesâili'l-ahkâm*" adlı nevâzil eseri de bu tarza örnek gösterilebilir.⁷⁴

Kaza, yargı alanındaki Endülüste önemli ve tipik nevâzil eserlerinden biri de Ebu'l-Velîd el-Kurtubî'nin (ö. 606) telif etmiş olduğu *el-Mufid li'l-hükkâm fîmâ yu'radu lehum min nevâzili'l-ahkâm* isimli eserdir.⁷⁵ Müellif mukaddimede, kendisinin insanlar arasındaki ahkâmı ve hâkimlerin meclislerinde dolaşan nevâzili araştırmaya meyilli olduğunu ve olay meydana geldiğinde onun hükmünü ümmühât kitaplarından çıkarmaya da düşkün olduğunu ifade etmiştir. Bu sebeple aniden ortaya çıkan her olayı/nâzile veya ahkâmı alakalı ortaya çıkan hâdiseyi kayıt altına aldığını belirtmektedir.⁷⁶ Kurtubî, eseri fasıllara ayırarak her fasılda belli konuları ele almıştır. Kazâ adabı, şuf'a, hibe, vakıflar, vesâyâ, buyû, icâre, şirket gibi meseleleri ele alan müellif mezhebin temel eserleri çerçevesinde meydana gelen olayın hükmünü vermiştir. Nevâzil telif geleneğinde göze çarpan ve nevâzilin yargı kararlarını içerdiğini ortaya koyan diğer bir çalışma ise, *Mezâhibu'l-hükkâm fî nevâzili'l-ahkâm* isimli meşhur

72 Muhammed 'Alî, *Istulâhu'l-mezheb*, 208. Mâlikî ulema "kaza fikhı (fikhü'l-kadâ)" ve "kaza ilmi ('ilmü'l-kadâ)" kavramlarını birbirinden ayırmışlardır. "Kaza fikhı" külli ahkâmın tümünü kapsayan daha umumi bir anlama sahipken, "kaza ilmi" külli ahkâm içinde nevâzil ve vakîat konularına indirgenmiştir. Aynı şekilde fetvâ fikhı ve fetvâ ilmi arasında da benzer bir ayırım yapılmış, fetvâ ilmi nevâzil meselelerine hasredilmiştir. Venşerîsî, *Mi'yâr*, X, 78; Samedî, Mustafâ, *Fikhü'-nevâzil*, s. 28; Muhammed 'Alî, *Istulâhu'l-mezheb*, s. 208.

73 Ebu'l-Ecfân, Muhammed, "Nevâzilu Kâdi'l-cemâ'a Ebi'l-Kâsım b. Serrâc el-Endelüsî", *en-Nevâzilu'l-fikhiyye ve eseruhâ fi'l-fetvâ ve'l-içtihâd*, Rabat 2001, s. 152.

74 Söz konusu eser müftinin verdiği fetvâlar yanında kadı fetvâları/yargı kararlarını da içerir.

75 Ebu'l-Velîd el-Kurtubî, *el-Mufid li'l-hükkâm fîmâ yu'radu lehum min nevâzili'l-ahkâm*, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi Fatih Ktp. No: 2152.

76 Kurtubî, *a.g.e.*, vrk. 1a.

olan bu eser Ebu'l-Fadl 'Iyâd b. Mûsâ b. 'Iyâd el-Yahsubî'nin (ö. 544) oğlu el-Kâdı Ebû Abdullâh Muhammed b. 'Iyâd (ö. 575) tarafından telif edilmiştir.⁷⁷ Müellif babasının kadılık makamını üstlendiğinde yargı alanında kendisine getirilen nevâzili kaydettiğini beyan etmiştir.⁷⁸ Eser son bölüm dışında ağırlıklı olarak ahvâlî's-şahsiyye ve muâmelât konularıyla ilgili meseleleri kayıt altına almıştır. Yargılama usûlü, şâhitlik, yeminler, cinâyât, vesâyâ, vedâia, vekâlet, şirket, kısımet, şuf'a, nikâh, sulh gibi fıkıh babları bu konu başlıklarına örnek olarak verilebilir.

Kaza ve yargı alanında ele alınan nevâzil kadılar tarafından telif edilmiştir. Kaza meselelerini ele aldığından ahkâm olarak da isimlendirilmişlerdir. Ancak burada sadece ahkâm alanına özel eserlerin olduğu ve ahkâmın kendi literatürünü oluşturduğunu da ifade etmeliyiz. Bu bağlamda Huşenî'nin *Usûlü'fütyâ* isimli eseri bu alana örnek getirilebilir.

Sonuç

Nevâzil kavramının klasik Mâlikî fıkında belli bir tanımı olmasa da zamanla kendine has özellikleriyle belli bir forma kavuştuğunu görmekteyiz. Özellikle fetvâ ve ahkâm/kazâ kavramlarıyla eş anlamlı kullanılan bu terimin her iki alana şâmil bir niteliğe sahip olduğunu ifade etmeliyiz. Fetvâ kavramının farazî olayları da ele alan yönünü dışarıda bırakan bu kavram kaza sahasıyla ilgili olarak da daha farklı bir telif geleneği ortaya çıkarmaktadır. Nevâzil kavramını ilişkili olduğu diğer kavramlardan ayıran yönleri olduğu gibi keşiştiği yönlerinin de olduğu görülmektedir. Bu durumun daha net ortaya konulması ilgili kavramın oluşturduğu telif geleneğinin muhtevasıyla değerlendirilebilir.

Fıkın ortaya çıktığı ilk dönemlerden itibaren süregelen söz konusu bu nevâzil telifleri çoğunlukla toplumun yüzleştiği dini ve hukukî aktüel/güncel meseleler ve olaylar çerçevesinde vücut bulmuştur. Dolayısıyla nevâzil telifleri çoğunlukla tarihi ve toplumsal realiteye dayalı olayların çözüme kavuşması amacıyla matuf olarak oluşturulmuştur. Nevâzil eserlerinin toplumun gereksinimleri ve pratik ihtiyaçları doğrultusunda şekillenen ve fıkın kendi iç dinamiğini sağlamaya yardımcı olabilecek fikhi yorumları ihtiva eden bir literatür geliştirmesi bu kavramın terimsel manasının da genişlemesine sebep olmuştur. Bu durum, fık ve toplum ilişkisinin klasik oryantalist iddianın aksine bir gelişim gösterdiğini ortaya koymaktadır. Zira bu iddianın temelin-

77 Haccî, Muhammed, *Nazarât fi'n-nevâzili'l-fikhiyye*, yy. 1999, s. 39.

78 Kâdı 'Iyâd, *Mezâhibu'l-hükkâm fi nevâzili'l-ahkâm*, tahk. Muhammed b. Şerîfe, Beyrût, 1990, s. 29.

de İslam hukukunun hukuk bilginlerinin hukukuna dayalı olduğu düşüncesi yatmaktadır.

Bu tespit esasen nevâzil teliflerinin toplumun hem dini hem de kazai sahada fiili ihtiyaç ve gereksinimlerinin karşılandığı bir içeriğe sahip olmalarıyla doğrulanabilir. Genel anlamda toplum tarih bilimi ve özel olarak da fıkıh/hukuk tarihi araştırmaları bakımından yoğun bir veri portalı sunan nevâzil telifâtı Endülüs fıkıh ve kaza sahası çalışmalarının baş aktörü rolünü üstlenmiştir. Bu çerçevede nevâzilin kavramsal çerçevesi fikhin hem kazâ hem de fetvâ alanını şumulünde bulunduracak şekilde çizilmelidir.

Kaynakça

‘Abderî, Muhammed b. Yûsuf b. Ebi’l-Kâsım, *et-Tâc ve’l-İklîl li Muhtasari Halil*, I-VI, Beyrût, 1398.

Abdullatîf Hidâyetullâh, “en-Nevâzilu’l-fikhiyye fi’l-‘ameli’l-kadâi’l-Mağribî”, *en-Nevâzilu’l-fikhiyye ve eseruhâ fi’l-fetvâ ve’l-içtibâd*, Rabat 2001.

Abdullâzîz b. Abdullah, “el-Kadâu’l-Mağribiyye ve havâssuhû: el-Fetvâ ve’l-nevâzil ve’l-vesâik”, *Mecelletu da’veti’l-hakki’l-Mağribiyye*, Rabat, 1982.

Abdunnâsır, Ebu’l-Basal, “el-Medhal ilâ fikhî’n-nevâzil”, *en-Nevâzilu’l-fikhiyye ve eseruhâ fi’l-fetvâ ve’l-içtibâd*, Rabat 2001.

....., “Modern İktisâdî İşlemlerin Hükümlerini Belirlemede Uygulanan Fetvâ Metodu”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Çev. İsmail Cebeci, sy. 16, 2010, 347-374.

Adevî, Alî es-Saidî el-Mâlikî, *Hâşiyetü’l-Adevî alâ şerhi kifâyeti’t-tâlib er-rabbânî*, tahk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed el-Bekâ’î, Dâru’l-fıkr, Beyrût 1412.

Eşgâr, Muhammed Süleymân, *el-Fütüyâ ve menâhicu’l-iftâ*, Kuveyt, 1976.

Bedir, Mürteza, “Oryantalizm ve İslam Hukuku”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 4, 2004, 11-42.

Bekr, Ebû Zeyd, *Fıkhu’n-nevâzil kadâyâ fikhiyye mu’âsıra*, I-II, Müessetü’l-risâle, 1. baskı, Beyrût 2006.

Cevherî, İsmâil b. Hammâd, *es-Sihâh tâcu’l-luğa ve sihâhu’l-arabiyye*, tahk. Ahmed Abdulgâfûr Attâr, Dâru’l-‘ilmi’l-melâyîn, Beyrût, 1990.

Cîdî, Ömer, *Muhâdarât fi târihi’l-mezhebi’l-Mâlikî fi ğarbi’l-islâmî*, Rabat, 1987.

Cizânî, Muhammed b. Huseyn, “Menhecü’s-selef fi’teâmüli me’-n-nevâzili”, *Mecelletu’l-usûl ve’l-nevâzil*, sy. 1, Cidde 2009.

Desûkî, *Hâşiyetu’-Desûkî ‘alâ ş-Şerhi’l-kebîr*, tahk. Muhammed ‘Illîş, Beyrût, t. y.

Ebu’l-Ecfân, Muhammed, “Nevâzilu Kâdî’l-cemâ’a Ebi’l-Kâsım b. Serrâc el-Endelüsî”, *en-Nevâzilu’l-fikhiyye ve eseruhâ fi’l-fetvâ ve’l-içtibâd*, Rabat, 2001.

Ebu’l-Esbağ ‘Isâ b. Sehl, *el-İlâm bi nevâzili’l-ahkâm ve kâtrin min siyeri’l-hükkâm* thk. Yahyâ Murâd, Dâru’l-hadîs, Kâhire 2007.

Ebu'l-Kâsım el-Bürzüli, *Câmi'u mesâilil-abkâm limâ nezele mine'l-kadâyâ bi'l-müftiyîn ve'l-hükkâm* tahk. Muhammed el-Habib el-Hile, Beyrut, 2002.

Ebu'l-Velid el-Kurtubî, *el-Mufid li'l-hükkâm fima yu'radu lehum min nevâzili'l-abkâm*, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi Fatih Ktp. No: 2152.

Ensârî, Ferid, *Usul Terminolojisi: Şâtübî Örneği*, Çev. Soner Duman, Osman Güman, İstanbul, 2012.

Filâlî, Hasan Zeyn, "en-Nevâzilu'l-fikhiyye Kıymetuhâ't-teşri'iyye ve'l-fikriyye", *en-Nevâzilu'l-fikhiyye ve eseruhâ fi'l-fetvâ ve'l-içtibâd*, Rabat 2001.

....., "en-Nevâzilu'l-Mağribiyye ve devruhâ fi hıfzi fetâvâ e'lâmi'l-mezhebi'l-mâlikî bi'l-Kayrevân", *Muhâdarât mültekâ el-Kayrevân merkezi 'ilmî mâlikî beyne'l-meşriki ve'l-Mağrib hattâ nihâyeti'l-karni'l-hâmis li'l-hicrî*, yy. 1995.

Firuzabâdî, b. Yâkub, *el-Kâmusu'l-muhît*, Müesseset'l-risâle, Beyrût, 2005.

Haccî, Muhammed, *Nazarât fi'n-nevâzili'l-fikhiyye*, el-Cemiyetü'l-Mağribiyye, yy. 1999.

Hattâbî, Berakât b. Muhammed b. Abdirrahmân, *Mevâhibu'l-celil lişerhi Muhtasari Halil*, Beyrut, 2003.

Hentâtî, Necmuddîn, *el-Mezhebu'l-Mâlikî bi'l-ğarbi'l-islâmî ilâ muntasafil-karni'l-hâmis el-hicrî*, Tunus, 2004.

Huşenî, *Kudâtu Kurtubâ ve 'ulemâu Ifrikiyye*, tahk. İzzet el-Attâr Huseynî, Kâhire 1994.

'Illîş, Muhammed b. Ahmed, *Munahu'l-celil şerhu Muhtasari Halil*, Beyrût, 1989.

İbn Abdilber, *Câmi'u beyani'l-ilmî ve fadlihî*, tahk. Ebu'l-Eşbâl ez-Züheyrî, Dâru İbni'l-Cevzi, I-II, ty. Yy.

İbn Âbidîn, *Ukûdu resmi'l-müftî min mecmu'âti resâil*, yy. ty.

İbn Arabî, el-Kâdî Ebî Bekr, *el-Mahsûl fi usûli'l-fikh*, tahk. Hüseyin Ali el-Yedri, Beyrût, 1999.

İbn Beşkuvâl, *Kitâbu's-Sıla fi târihi ulemâi'l-Endelüs*, tahk. İbrâhim Ebyârî, I-III, Beyrût, 1989.

İbn Ferhûn, el-Mâlikî, *ed-Dibâcu'l-müzheb fi mâ'rifeti e'yânî 'ulemâi'l-mezheb*, I-II, Kâhire 2005.

....., *Tabsiratu'l-hükkâm fi usuli'l-akdiyeti ve menâhici'l-abkâm* (nşr. Cemâl Ma'aşlı), Riyâd 2003.

İbn Serrâc, *Fetâvâ Kâdî'l-cema'a İbn Serrâc*, tahk. Muhammed Ebu'l-Ecfân, el-Mecmeu's-sekâfi, yy. 2000.

İbn Ebî Zemenîn, *Müntehabu'l-abkâm*, tahk. Abdullah b. 'Atiyye el-Ğâmidî, I-II, Mekke 1318.

İbn Hâc, İbrâhim el-'Alevî, *Neşru'l-bunûd şerhu Merâki's-suûd*, tahk. Muhammedu'l-Emîn b. Muhammed, yy. 2005.

İbnu'l-Hâcib, *Muhtasaru müntehe's-sûl ve'l-emel fi 'ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*, tahk. Nezîr Hamâdû, Beyrut, 2006.

İbnu'l-Kayyîm, Şemseddîn Ebî Abdullâh Muhammed b Ebûbekîr, *İ'lâmu'l-muvakkîn 'an rabbi'l-âlemîn*, tahk. Ebû 'Ubeyde Meşhûr b. Hasân, Riyâd 1423.

İbn Lübb, Ebû Sa'îd, *Takrîbu'l-emeli'l-ba'id fî nevâzili'l üstâz Ebî Sa'îd İbn Lüb*, tahk. Hüseyin Muhtâr, Hişâm er-Râmî, I-II, Beyrût 2004.

İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd, *el-Beyân ve't-tahsîl ve's-şerh ve't-tevcîh ve't-talîl fî mesâilil-Müstahtrece*, tahk. Muhammed Haccî, Dâru'l-ğarbi'l-islâmî, I-XX, Beyrût, 1988.

....., *Mesâilu İbn Rüşd*, tahk. Muhammed Habib et-Tickânî, Beyrût, 1993.

İdrîs el-Harşâfî, "Delîlu'l-mahtûtâtî'l-Mağribiyye fî 'ilmi'n-nevâzil", *en-Nevâzilu'l-fikhiyye ve eseruhâ fî'l-fetvâ ve'l-içtibâd*, Külliyyetu'l-âdâb ve 'ulûmi'l-insâniyye, Rabat, 2001.

Kâdî İyâd, *Tertîbu'l-medârik ve takrîbu'l-mesâlik li ma'rifeti e'lâmi mezhebi Mâlik*, I-V , *Mezâhibu'l-hükkâm fî nevâzili'l-ahkâm*, tahk. Muhammed b. Şerîfe, Beyrût, 1990.

Kahtânî, Ali b. Muhammed, *Menbecu İstinbâti Ahkâmi'n-nevâzili'l-fikhiyyeti'l-muâsıra*, I-II, Cidde 2003.

Karâfî, *el-İhkâm fî temyîzi'l-fetâvâ 'ani'l-ahkâm ve tasarrufâtî'l-kâdi ve'l-imâm*, tahk. Ebû Bekr Abdirezzâk, Kâhire, 1989.

Kaya, Eyüp Sait, *Haneî Mezhebinde Nevâzil Literatürünün Doğuşu ve Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin Kitâbu'n-Nevâzil'i*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 1996.

Muhammed b. Muhammed, *Şeceretu'n-nûru'z-zekiyye fî tabakâtî'l-Mâlikîyye* (nşr. Ali Ömer), I-III, Kâhire 2007

Makkarî, *el-Kavâ'id*, tahk. Ahmed b. Abdullah b. Hamîd, Mektebetü Ümmü'l-Kurâ, yy., ty.

....., *Nefhu't-tîb fî ğusni'l-Endelûsi'r-râtib* (nşr. İhsân 'Abbâs), 8 cilt, Beyrût 1988.

Mu'cemu lugati'l-fukahâ, tahk. Muhammed Ravâs, Hamîd Sâdık, Beyrût 1985.

el-Mu'cemu'l-vasît, Mektebetü's-şurûki'd-düveliyye, Kâhire, 2004.

Muhammed el-Cizânî, *Fikhu'n-nevâzil: Dirâse tatbikiyye teşiliyye*, I-IV, Suudî Arabis-tân 2006.

Mustafâ el-Kudâh, "Hukmü ğarasi e'dâi'l-insâni ve'l-istifâdetu min eczâihi", *en-Nevâzilu'l-fikhiyye ve eseruhâ fî'l-fetvâ ve'l-içtibâd*, Rabat 2001.

Muhammed Menûnî, *el-Mesâdiru'l-arabiyye li-târîhi'l-Mağrib*, Rabât 1983.

Muhammed b. Hüseyin, *Fikhu'n-nevâzil: Dirâse teşiliyye tatbikiyye*, I-IV, Kâhire, 2006.

Muhammed Sellâm Medkûr, *el-Medhal li'l-fikhi'l-islâmî*, Kâhire, 1966.

Muhammed İbrâhîm 'Alî, *Istilâhu'l-mezheb 'inde'l-Mâlikîyye*, Mekke, 2000.

Nübâhî, Ebu'l-Hasan b. Abdillâh, *Târîhu kudâti'l-Endelûs*, tahk. Lecnetü ihyâi'l-turâsi'l-arabî, Beyrût 1983.

Riyâd, Muhammed, *Usûlü'l-fetvâ ve'l-kadâ fî'l-mezhebi'l-Mâlikî*, yy., 1998.

Samedî, Mustafâ, *Fıkhu'n-nevâzil 'inde'l-Mâlikiyye târihen ve menhecen*, Riyâd, 2007.

Serrano, Delfina, "Legal Practice In An Andalusî ve Maghribî Source From the Twelfth Century Ce: The Madhâhib Al-Hukkâm Fî Nawâzil El-Ahkâm", *Islamic Law And Society* 7.2, Leiden 2000.

Seyyid Muhamed Murtaza, *Tâcu'l-Arûs*, tahk. Ahmed Muhtâr Ömer, et-Turâsî'l-arabî, Kuveyt, 1998.

Şatibî, *el-Muwâfakât*, nşr. Mehmet Erdoğan, İz Yayıncılık, İstanbul 2003.

....., *Fetâvâ*, tahk. Muhammed Ebu'l-Ecfân, Tunus, 1985.

İmam Şâfi'î, *er-Risâle*, tahk. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut ty.

Vezzânî, Ebû 'Îsâ el-Mehdî, *Hâşiye 'ale's-serhi't-Tâvedî li Lâmiyeti'z-Zekkâk*, Fas, t.y.

Yahyâ Saîdî, "Huttatu'l-fetvâ fi'l-mezhebi'l-Mâlikî", *Âmâlu'l-mültekâ'l-vatanî*, yy., 2007.

MUTEZİLE’NİN İNSAN ANLAYIŞI (*)

Macid FAHİR (**)

Çev. Muhammet KOÇAK (***)

ÖZ

Bu makale, yazarın, İslam Kelamı'nın kurucuları ve öncüleri sayılan Mutezile ekolünün insan anlayışına yer veren ve onların insanın mahiyeti, varlık yapısı yani insanın doğası üzerinde dile getirdikleri tartışmalara ve antropolojik yaklaşımlarına değindiği bir çalışmadır. İnsan ile onun dünyadaki ahlaki konumunu temellendirmeye çalışan Mutezile antropolojisine ilişkin bir inceleme olması sebebiyle çalışma önem arz etmektedir. Dolayısıyla Mutezilenin ahlak anlayışını tam olarak anlamak ancak onların antropolojisi ya da insan hakkındaki teorileri hakkında biraz bilgi sahibi olmakla mümkün olabilmektedir.

Bu inceleme Mutezili doktorların antropolojik görüşlerinin ele alınması neticesinde şunları ortaya koyar: a) Temelde insan otonomisinin etik sorunları ile ahlaki ve dini yükümlülüklerle karşı sorumluluğu ile meşgul olma; b) Bu antropolojiyi, o dönemde teolojik çevrelerde yaygın olan ve genel kabul gören töz ve araz çerçevesine oturtma isteği.

Çalışma çerçevesinde, İslam düşünce tarihi açısından, genelde tüm düşünce ekolleri özelde ise Mutezile ekolü içerisinde dillendirilmiş olan farklı görüşlere bakıldığında gerek konunun insanın kendisi olması gerekse farklı mülahazalarla konuya yaklaşılması sebebiyle İnsan doğasının ne olduğu hususunda ortak bir kanaate ulaşılamadığı anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Mutezile, İnsan, Ruh, Nefs, Etik, İnsanbilim

* 1977 yılında Recherches d'İslamologie'de 107-121. sayfalar arasında yayınlanan bu makale, ayrıca 1994 yılında İngiltere'de basılan *Philosophy, Dogma and the Impact of Greek Thought in Islam* adlı eserde XXI. bölüm olarak yer almaktadır. Metin içerisinde yer alan köşeli parantezler ve (*) işaretli dipnotlar çevirene aittir.

** Lübnan doğumlu olan yazar, Georgetown Üniversitesi'nde doçent unvanı alarak Orta-doğu ve ABD'de farklı üniversitelerde görev yapmıştır. Beyrut Amerikan Üniversitesi'nde Felsefe Profesörü olarak emekli olmuştur. İslam Ahlak Teorileri, İslam Felsefesi Tarihi, İslam Felsefesi Kelamı ve Tasavvufuna Giriş adlı eserleri bulunmaktadır. Halen Amerika'da yaşamaktadır.

*** Arş. Gör., Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kelam Anabilim Dalı Doktora öğrencisi.

ABSTRACT***The Mu'tazilite View of Man***

This article is a study in which the author refers to human understanding of Mu'tazilite sect seen as Islamic Kalâm founders and pioners and their anthropological approaches and discussions about human nature.

The study is important because it is a review about Mu'tazilite anthropology which tries to justify human and his moral position in the world. Therefore to fully understand the morality of Mu'tazilite is only possible with having a little knowledge about their anthropology or their theories about human being.

As a result of studying anthropological opinions of Mu'tazilite doctors, the review reveals the followings ;

a) Basically, to be engaged with ethical issues of human autonomy and his responsibility against moral and religious obligations

b) The desire of placing this anthropology into a generally accepted framework of substance and accident which is common in theological circles at that time.

Within the framework of the study; because of the fact that the subject is human being and opinions mentioned in all thought sects in general and in the ecole of mu'tazilite in particular are very different, it is understood that there is not a common view about what human nature really is.

Keywords: *Mu'tazilite, Man, Spirit, Soul, Ethic, Anthropology*

I

Mutezili etik teoryi tam olarak anlamak, onların antropolojisi ya da insan hakkındaki teorileri hakkında biraz bilgi sahibi olmadan mümkün değildir. Ancak bu konuda araştırma yapacak olanlar, daha baştan, ilk *skolastik eserlerde** bu konudaki bilgi eksikliğiyle, henüz tam olgunlaşmamış ve bazı durumlarda da tamamen tutarsız yapısıyla karşılaşacaklardır. İlk heresiografların** bu konuya eğilimlerindeki isteksizliklerinin bir kısmı, Müslüman doktorların geliştirdiği soyut antropoloji teorilerinin, neticede Yunan felsefesinden alınmış olduğu şüphesinden kaynaklanmaktadır.¹

* İslam düşünce ekollerinin ortaya çıktığı ve teşekkül sürecini tamamladığı tarihi döneme (VIII. ve XV. yüzyıllar arası) ve bu dönemde telif edilen eserlere bir atıf olarak *skolastik eserler* isimlendirmesinin kullanıldığını düşünmekteyiz.

** Makâlât yazarları, mezhepler tarihçileri.

1 Örnek olarak bkz. el-Şehristani, *el-Milel ve'n Nihal*, Kahire, 1968, I, 67, 29, 53 vd. Eserden, sonraki kısımlarda kısaca *el-Milel* olarak bahsedilecektir.

Bu doktorlar hakkında bilgiyi şu isimlerden alırsız ki bu âlimler; Eş'ari (ö. 935), Bağdâdi (ö. 1037), Şehristâni (ö. 1153), 'Abdulcebbâr (ö. 1025) ve İbrahim Nazzâm (ö. 846), Mu'ammer bin Abbad (dokuzuncu yüzyılın ilk yarısı), Bişr bin el-Mu'temir (ö. 825), İbn el-Râvendî (ö. 910), Dirâr bin Amr (sekizinci yüzyılın ilk yarısı) gibi isimleri de içeren diğerleridir. Bu Mutezili doktorların antropolojik görüşleri belli ölçüde bir karmaşıklık içerse de, burada incelememizin de göstereceği gibi, şunları ortaya koyar: a) Temelde insanın otonomisinin etik sorunları ile ahlaki ve dini yükümlülüklerle (*teklif*) karşı sorumluluğu ile meşgul olma; b) Bu antropolojiyi, o dönemde teolojik çevrelerde yaygın olan ve genel kabul gören töz ve araz çerçevesine oturtma isteği.

İslam mezhepleri hakkında en eski otorite şahıs olan, eski Mutezili Ebu Hasan el-Eş'ari, aynı zamanda Mutezili antropoloji teorilerinin de en eski kaynağıdır. *Makâlât* eserindeki ilgili makalenin adı oldukça açıklayıcıdır: "İnsanın Ne Olduğu Konusunda İnsanların Anlaşmazlığı"² -ki bu isimlendirme- âlimler arasında bu konuya olan yaygın bir ilgiye ve belli ölçüde görüş ayrılığına işaret eder. Ancak onun açıklamaları da, tıpkı kendisinden sonra gelen Eşariliğe mensup Bağdâdi (ö. 1037) ve Şehristâni'nin açıklamaları gibi, kapsamlı olmak şöyle dursun, tutarlı bile değildir. Geç dönem Mutezili yazarlardan Kadî 'Abdulcebbâr'ın "*el-Muğni fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*" adlı teolojik *summasında*³ bir araya getirilen insan hakkındaki farklı teorilerin kapsamlı ve sistematik bir anlatımı için, bir yüzyıl daha beklememiz gerekmektedir. Bu teolog, insan doğası sorunu ile ahlaki ve dini zorunluluklar (*teklif*) sorunu arasındaki mantıksal ilişkiyi, seleflerinin hepsinden daha güçlü bir şekilde vurgulamıştır. "İnsan Meselesi Üzerine Görüş Ayrılıkları" ile ilgili fikirleri, "Sorumlu Etkenin (*el-mükellef*) Hakikati ve Özü (*mahiyet*)" üzerine kısa bir girizgâhla başlar ve tamamını *teklif* sorununa ayırdığı *summasının* 1. cildinin bir kısmını oluşturur.³ Bu iki sorun arasındaki mantıksal ilişki, oldukça açık bir şekilde anlatılır. "Şunu bilmelisin ki sorumlu etken (*el-mükellef*)" der, "muktedir (*kâdir*) olan, bilen (*âlim*), anlayan, yaşayan ve isteyendir; zira bir insan bir şeyi yapmaya muktedir olmadıkça, nasıl yapılacağını bilmedikçe ve belli bir şekilde yapmayı irade edemedikçe, Kadiri Mutlak onu, belli bir eylemden sorumlu tutmaz. Zaten mükellef de, engeller ortadan kalktıktan sonra yaşamadıkça... nesnelere anlamadıkça, muktedir olamaz."⁴ Sorun, 'Abdulceb-

2 Bkz. *Makâlâtü'l-İslamiyyin*, İstanbul, 1929-30, II, 329-33 ve 333-37. Eserden, sonraki kısımlarda kısaca *Makâlât* olarak bahsedilecektir.

*** İnanç öğretisinin esaslarını toplayan ilmihal bilgisi kitap, risale.

3 Bkz. *el-Muğni*, Kahire, 1965, c. XI, 309f.

4 *A.g.e.*, s. 309. Krş. el-Eş'ari, *Makâlât*, II, 329. Sonraki kısımlarda kısaca *Makâlât* olarak bahsedilecektir.

bâr için, semantik bir sorun değildir. Mükellefin bir beşer (*insan*) olduğunu söylemek işe yaramayacaktır çünkü melekler için bile zorunluluklar vardır. Öyleyse insan hakkındaki temel görüşler, kendi eleştirel açıklamaları ve iki hocası Cübbâî (ö. 915) ve oğlu Ebû Hâşim (ö. 933) ile ilgili açıklamalarına bir giriş olarak verilmiştir.

1. Basra Mutezile okulunun ünlü yöneticisi Ebû'l-Hüzeyl (ö. 841)'in, insanı, "bu belli ve görünür, yiyen ve içen beden" olarak tanımladığı ve hayatı/canı da (*life*) insandan farklı bir şey olarak tanımladığı söylenir; burada insanın araz ya da beden olarak sınıflandırılabilceğini de belirtir.⁵ Bağdat'taki rakip okulun başındaki Bişr b. el-Mu'temir (ö. 825)'in, insanla ilgili bu ikili görüşü kabul ettiği söylenir. Kendisi şöyle düşünür: İnsan aslında fiziksel çerçevedir ve ruh (*spirit*) ona can verir ve ikisinin birleşmesine canlı/yaşayan denir.

Aralarında Hayyât (dokuzuncu yüzyılın sonu)'ın, Hişâm bin Amr'ın ve büyük olasılıkla 'maddecî' Hişâm bin el-Hakem (sekizinci yüzyıl sonu)'in de bulunduğu diğer Mutezili teorisyenlerin de bu görüşü, küçük değişikliklerle kabul ettiği söylenir.⁶ Mutezile okulunun kurucusu olan Vâsıl (ö. 748)'in çağdaşı olan ve töz-araz düalitesini tamamen reddettiği bilinen Dırâr bin Amr, insanı, başka her şey gibi, arazların bir arada olması şeklinde kabul etmiştir.⁷ Çağdaşı Neccâr ve haleflerinin, insanı ruh ve bedenin bütünlüğü olarak tanımladığı söylenir.⁸

2. Diğer yandan, Nazzâm (ö. 845), insanı çok daha soyut biçimde, ruh (*rûh*) ve bu ruhu da, "bedenin hayatla kaynaşması ve birbiri içine girerek (*müdahale*) varlığını sürdürmesi" olarak tanımladı. "Bu, farklılık ve karşıtlık barındırmayan tek bir tözdür (*cevher-i vahid*) ve kendi içinde muktedir olan, canlı ve bilendir."⁹

5 *el-Muğni*, XI, 301. Ancak hem Eş'ari (bkz. *Makâlât*, II, 337) hem İbn Hazm (bkz. *el-Fasl fi'l Milel ve'n-Nihal*, Kahire, 1321 A.H., V. 74) Ebu'l Hüzeyl'in hayat veya ruhu bir araz olarak kabul ettiğini bildirmektedir.

6 *A.g.e.*, ss. 301 ve 335. Krş. *Makâlât*, II, 329f. İbn Râvendî'nin aktardıklarına göre, Hişâm bin Hakem'in görüşleri, Nazzâm'ın (aşağıda açıklanacaktır), Zurkân'ın ve onun müritlerinden biri olan Bişr'in görüşlerine paraleldir. Son iki âlim Maniheistlere ek olarak ruhun (*el-ruh*) bir ışık olduğunu ileri sürmektedir. Nitekim bu Nazzâm'ın açıkça karşı çıktığı bir görüştür. Bkz. *Makâlât*, II, 331.

7 Bkz. *el-Muğni*, XI, 310f. Krş. *Makâlât*, II, 305 ve 345. Bu yazar genelde Deterministlerden (*el-Mücbire*) biri olarak sayılır ancak Mutezililerin yetkinlik (*istitaa*) görüşünü ve [ilahî müdahale olmaksızın tabiattaki işleyiş çerçevesinde fiilin meydana gelmesi veya bir neticenin] doğması/üremesi (*tevellüd*) teorilerinin belli kısımlarını kabul etmemiştir. Bkz. *el-Milel*, ss. 90f.; *Makâlât*, I, 291f., II, 407f.; *el-Fark*, ss. 201f.

8 *el-Muğni*, XI, 310 ve 339. Krş. *Makâlât*, I, 229 ve II, 331, 318 ve Hayyât, K. *el-İntişar*, Beyrut, 1957, s. 34.

9 *A.g.e.*, XI, 310.

Doksografik* açıklamalar, bu noktada birbirinden radikal biçimde ayrılır. Temelde aynı ruh görüşünü paylaşan Eş’ari, Nazzâm’ın evrensel olarak onaylanmış atomizm reddini kabul etmesine rağmen, ruhu ‘tek atom’ (*cüz-ü vahid*) olarak nitelendirir ve onun düşüncesine herhangi bir detay vermeksizin bir incelik daha ekleyerek: “Beden, ruh için bir zaaf (*âfet*) ve bir engeldir” demiştir.¹⁰ Bağdâdi’nin açıklamaları buna benzer olsa da, etkisi, ateşli polemik tonu nedeniyle azalmıştır. O da Nazzâm’ın, ruhu “tek töz”¹¹ olarak tanımladığını bildirir. Kavrayış açısından daha güçlü olan Şehristâni, Nazzâm’ın görüşlerini, kısa ve öz bir şekilde şöyle anlatır: “İnsan aslında ruh ve candır [*nefs*]; beden ise onun aracı[dır]”¹². Ancak onu, ‘doğacı’ (naturalist) filozofların ilkelerini yanlış anlamakla ve ruhu, onlar gibi yani, “gülsuyu özünün gülün içine, susam özünün susam tohumuna ve tereyağı özünün ekşi süte yayılmasına benzer şekilde, bedenle birbirine karışan, kalbe ve bedenin kısımlarına yayılan hafif bir töz” olarak anlamakla suçlar¹³. Ruhun bu şekilde ‘bedenen var olması’, Bağdâdi ve Eş’ari tarafından da onaylanır¹⁴; ancak ‘Abdulcebbar’ın, Nazzâm’a karşı tartışmalarında bile bu bedenselliği onaylamaması dikkate değerdir; ‘Abdulcebbar daha ziyade, ruhu “bedene yayılan hayat/can” olarak tanımlar¹⁵.

Nazzâm ve Harun el-Reşid (786-809)’in çağdaşı olan Mu’ammer bin Abbâd, ruhun töz olduğunu iddia etmekte daha da ileri gitti ve ruhu insanla özdeşleştirip, tıpkı Neo-platoncular gibi, tamamen madde dışı kavramlarla nitelendirdi. Şehristâni’nin bildirdiğine göre, o, insan “bedenden ayrı bir varlık (*ma’na*) ya da tözdür (*cevher*)” diyordu. “İnsan bilen, muktedir olan, irade ve bilgi sahibidir, ancak ne hareket ettirilebilir ne de durgundur, ne genelleştirilebilir ne de sınırlandırılabilir. Görünmez, dokunulamaz ve algılanamazdır. ...: Ne boşlukta yer tutar ne de zaman tarafından sınırlandırılmıştır; bedenin/cesedin muhafızıdır, onun tedbir ve iradesini üstlenmiştir. (*müdebbir*)”¹⁶. Eş’ari,

* Sözlü olarak aktarılmış ya da yazılı olarak kalmış olan fragmanların, yine ardılları tarafından derlenmesinden oluşan eserlerden her biri.

10 Nazzâm şöyle demiştir: “İnsan ruhtur ancak bedene nüfus eder ve içinde bulunan her şeyle karışır. Bundan dolayı beden bir zafiyet, bir engel ve baskılayıcıdır. Zurkân (muridi) ruhun algılayan ve bilen bir fail olduğunu, onun da tek bir atom olduğunu söylediğini bildirir. Ancak bu ne ışık ne de karanlıktır”, *Makâlât*, II, 331 ve 404.

11 Bağdâdi, *el-Fark beyne’l-Firak*, Beyrut, 1973, ss. 117f. Eserden, sonraki kısımlarda kısaca *el-Fark* olarak bahsedilecektir.

12 *el-Milel*, I, 55.

13 *Aynı yer*.

14 *Makâlât*, II, s. 333.

15 *el-Muğni*, XI, 310, 330.

16 *el-Milel*, I, 67. Krş. Bağdâdi, *el-Fark*, s. 140 ve *el-Muğni*, XI, 321f.

belki de Mu'ammer'in *cevher* kavramını yanlış anlayarak, görüşlerinin şu anlama geldiğini söyler: İnsan, ona göre, bedeni irade vasıtasıyla yöneten ancak ona temas etmeyen 'bölünemez parçacık' ya da atomdur¹⁷. Diğer yandan Şehristâni, bu görüşü, ruhu, farklı zekâlar gibi "kendi kendine varlığını sürdüren bir varlık" olarak gören filozofların (Neo-Platoncular/Yeni Eflatuncular) görüşüyle özdeşleştirir¹⁸. Bağdâdi ise, Mu'ammer'in insan tanımını basitçe şöyle ifade eder: İnsan, "bu görünen bedenden, cesetten başka bir varlık (*şey*) olup ama yaşayan, bilen, muktedir olan ve isteyen[dir]. Ne hareket ettirilebilir ne de durgun ya da renklidir. Görülemez ve dokunulamaz; o yerde değil de bu yerde bulunuyor değildir [mekân onu ihtiva etmez]; şu ya da bu yerde muhafaza da edilemez"¹⁹.

Bu düşünceye getirdiği en önemli eleştiri, ilahi olana ait özellikleri insana atfetmesidir²⁰. Son olarak 'Abdulcebbâr, insanın töz olmasının altını daha da fazla çizerek, İbn Râvendî'nin otoritesine dayanarak, şunları söyler: "Mu'ammer, insanı, "bölünmeye elverişli olmayan, parçaları ya da bütünü olmayan, harekete, durmaya ya da bedenini diğer herhangi bir hareketine tabii olmayan bir varlık (*ayn*)" olarak tanımlar. "... bedeni yönetir, onu hareket ettirir, durmasını sağlar ama görünebilir değildir"²¹.

3. Hişâm el-Fuvati (dokuzuncu yüzyılın ilk yarısı)'ye ve Hüseyin es-Sâlihi'ye atfedilen üçüncü görüş de, insanın doğrudan kalpte bulunan "bölünmez bir parça" ya da atom olarak kabul edilmesidir. İbn Râvendî'ye atfedilen bununla bağlantılı bir görüş de insanın "kalpte bulunan tek bir şey" olduğunu söyler, ancak onun töz (atom) mü yoksa araz kategorisinde mi olduğunu söylemez; zira *Kelâm*'ın genel kabul gören ilkelerine göre, diğer her şey (Tanrı hariç) bu iki kategoriye dâhildir.²²

İnsan teriminin belirsizliği ilk Mutezili âlimleri birbiriyle yakından ilişkili ruh (*rûh*) ve nefis (*soul*) kavramlarını derinlikli bir biçimde irdelemeye, dolayısıyla temel bir kavram olan hayat [can] ile yakından ilgilenmeye itmiştir. Nitekim onların öncelikli olarak ilgilendiği kavram bu olmuştur. Spekülasyonları bu noktada da belli ölçüde bir karmaşıklıkla gözler önüne sermektedir.

17 Bkz. *Makâlât*, II, 331-2, 318 ve 405. Otto Pretzl şu makalesinde Eş'ari'nin söz konusu tutarsızlığına dikkat çekmiştir: "Die frühislamische Atomenlehre", *Der Islam*, XIX (1931), ss. 117f. 12, bkz. *el-Milel*, I, 67.

18 Bkz. *el-Milel*, I, 67.

19 Bkz. *el-Fark*, s. 140.

20 *Aynı yer*.

21 *el-Muğni*, XI, 311.

22 Bkz. *el-Muğni*, XI, 311 ve 329. Krş. *Makâlât*, II, 332.

İlk olarak, hayat [can] ve ruh (veya nefis) terimlerinin özdeşleşip özdeşleşmeyeceği hususunda hiçbir görüş birliği bulunmamaktadır. Eş'ari'nin aktardıklarına göre Nazzâm gibi âlimler iki terimi özdeşleştirmiştir; ancak Ebû'l-Hüzeyl gibi âlimler bunu yapmamıştır.²³ İkinci olarak, ruhun doğasının kendisi ciddi sorunları beraberinde getirmiştir. Ca'fer bin Harb (ö. 850) gibi kimi âlimlerce ruhun bir araz mı yoksa bir töz olarak mı tarif edilmesi gerektiği meselesi, çözülemeyen bir sorun olarak bir kenara atılmıştır. Zira Kuran'da "Ruh, Rabbin emrindedir" buyrulmuştur (17.İsra, 85) ve bundan dolayı hiçbir şekilde bilinemez. Attâr ve Ca'fer bin Harb gibi diğerleri ise Mütekellim'in çoğunluğu gibi ruhu bir araz olarak görmüşlerdir.²⁴ Başkaları ise bunu tözle ilişkilendirmişlerdir, ancak tözü farklı biçimlerde yorumlamışlardır. Bu sebeple bilindiği gibi, Nazzâm bu tözü "güç algılanan bir yapı" olarak, Ebu Bekir el-Esamm saf ve basit bir yapı olarak, Ca'fer bin Mübeşşir (ö. 848) ise onu töz ile beden arasında aracı olan bir varlık olarak tarif etmiştir.²⁵ Fuvati, Sâlihi ve muhtemelen İbn Râvendî hummalı bir sorgulamaya girmişler ve bu tözü "bölünmez töz" veya atomla özdeşleştirdiler.²⁶ Ruh ve bedene ilişkin doğrudan tanımlamalar yapmış kişilerin arasına, ruhu yaşam [can] kavramından ayıran ve onu bir araz olarak kabul eden Cübbâi ile öncesinde bahsedilen meziyetleriyle birlikte üç temel terimi yani ruh, beden ve nefsi yalın bir şekilde tanımlamış olan Nazzâm'ın isimleri de dâhil edilmelidir.

II

'Abdulcebbar'ın benimsediği görüş daha önce bahsettiğimiz gibi, iki ustanın yani Cübbâi ile oğlu Ebû Hâşim'in görüşleridir. Bu görüş birçok önemli açıdan hâlihazırda gözden geçirilmiş görüşlerden farklılık arz etmektedir ve bu nedenle teolojik spekülasyonun sonraki ve daha ileri aşamasının bir belirtisi olarak görülebilir. Mutezililer çetrefilli olan insan ve doğası sorunu üzerine girdikleri iki yüzyıllık ihtilaflardan sonra bu aşamaya gelebilmişlerdir.²⁷

23 *Makâlât*, II, 333 ve 337.

24 Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Nihal*, Kahire, 1317 A.H.D., I, 74. İbn Hazm, Galen ve Ebu'l Hüzeyl'den özellikle bahsetmiştir, ancak Eş'ari, ikincisinin yaşamı ruhtan ayrıldığını ve ruhu bir araz olarak ilan ettiğini bildirir. Bkz. *Makâlât*, II, 337 ve 339, ama krş. *el-Muğni*, XI, 310. Ayrıca krş. İbn Rüşd, *Tehafut el-Tehafut*, Beyrut, 1930, s. 586 ve Maimonides, *Guide des egares*, Paris. 1856-66, Arapça metin.

25 *Makâlât*, II, 333f.

26 *el-Muğni*, XI, 311. Fuvati, Sâlihi ve İbn Râvendî'nin insan anlayışına benzer bir görüş için bkz. *Supra*.

27 *Makâlât*, II, 333f.

“Kimi filozoflarca” nefis (soul) olarak adlandırılan insan ile ilgili olarak bize, “belirli bir biçimde şekillenmiş belirli bir şahıstan başka bir şey olmayan, insanı tüm diğer hayvanlardan ayıran ve yasaklar ile buyrukların, kınama yahut övgülerin nesnesi olan, canlı ve yetkin varlığı” anlayacağımızı söyler.²⁸ “Organik” olarak adlandırabileceğimiz bu görüş, Aristocu insan görüşüyle belli benzerliklere sahiptir ve insan faaliyetleri ile sorumluluğunun genel niteliğini kanıtlama arayışındadır. [Bu görüş] ‘Abdulcebbar tarafından rakip Mutezili-lerin görüşlerine karşı konumlandırılmıştır. Nitekim bu görüşün diğerlerine karşı üstünlüğü, gözlemlerden veya dilin günlük kullanımından çıkarılan psikolojik ve ahlaki verilere başvurularak, ustalıkla ispatlanmıştır.

İlk olarak görünüşte Ebû Hâşim örneğini takip ederek, Nazzâm ve diğerlerinin yaptığı gibi, insanı tikel şahıslara bağlı bir şey olarak tarif etmenin ve aynı zamanda içerisindeki konumdan (*mevki*) habersiz olduğunu farz etmenin saçma olduğunu ileri sürer.²⁹

İkinci olarak, bizler hareket halindeyken bizi kapsayan gerçek ve canlı failin, içimizde bulunan bir özden (*ma'na*) ziyade bizi oluşturan parçaların toplamı (*el-cümle*) olduğunu biliriz. Nitekim ayrı bir şey olarak özün bilincinde bile değildir. Böyle ayrı bir şeyin olması ise absürttür.³⁰

Üçüncü olarak psikolojik uyarma/dürtü fenomeni bu şahsi kimlik görüşünü desteklemektedir. Gözlemediğimiz eylemler nasıl uzuvlarımızla yapıyorsa, aynı şekilde gerçek fail olduğu söylenen “kalbimizle” (veya nefsimizle) de yapıyor olabilir.³¹ Eylemin uzuvlarımızdaki “yaratma” ile (*ihтира*) ortaya çıkabileceği yönündeki argümanın çürütülmesinde bu görüş ileri sürülemez. Çünkü yaratma, yaratılmış bir güç (örneğin insan) yoluyla yetkin olan bir failin değil “kendi başına yetkin olan” (Tanrı) bir failin ayrıcalığıdır.³²

Görüşünü daha sağlamlaştırmak için ‘Abdulcebbar, yukarıda izah edilen üç ayrı teoriyi ele alıp bunları tek tek çürütür. Bu teorilere yönelik en çarpıcı çürütmesi, Mu’ammer gibi, “insanın bölünmez nitelikte olduğunu, hareket halinde, durağan veya boşlukta olan bir şey olarak tarif edilemeyeceğini ve

28 *el-Muğni*, XI, 311 ve 358.

29 *el-Muğni*, XI, 314f.

30 *A.g.e.*, s. 317.

31 *A.g.e.*, s. 318. Cf. *De anima*, I, 409-b15f.’de Aristo’nun argümanı şu şekilde ifade edilir: “Hareket kimi zaman ruhta son bulur, kimi zamansa ruhtan başlar. Örneğin hissetme ruhun yol açtığı bir anı veya içsel bir dürtü olmaksızın açığa çıkar ve duyu organlarında meydana gelen gerçek veya kalıntı hareketlerle ortadan kalkar.”

32 *A.g.e.*, yaratılmış güç meselesi için bkz.: L. GARDET, *Dieu et la destinee de l’homme*, Paris, 1967, ss. 60f. ve R. BRUNSCHVIG, “Devoir et pouvoir”, *Studia Islamica*, XX (1964), 16-21.

bedeni etkileyip onun hareket etmesine veya durmasına sebep olan bir varlık veya töz (*ayn*) olduğunu” ileri sürmesidir.³³ Ona göre, insanın niyet ve arzularına göre hareket ettiği ispatlana gelmiştir. Bu süreç içinde ya gerçek bir faildir ya da değildir. İlk seçenek kendi görüşümüze yakındır, ikincisi ise iki farklı seçeneğe kapı açmaktadır: (A) Fail ya eylemle belli bir ilişki içindedir ya da (B) değildir. İlişki içindeyse üç alt seçenek daha ortaya çıkar: (a) Fail bir araz olarak harekete içkindir, (b) bir töz olarak ona bitişiktir ya da (c) Tanrı ile yaratılan failer arasındaki ilişki gibi, hareket etmeksizin onu yönlendirmeye yetkindir.³⁴

‘Abdulcebbar “olmayana ergi/saçma olana indirgeme” (*reductio ad absurdum*) süreciyle, bu üç alt seçeneği reddeder. (a) failin bir konum (*mahal*) işgal eden bir araz olduğunu ima etmektedir ve bu insanın bir töz (*ayn*) olduğuna ilişkin orijinal teze karşıttır. Dahası genel skolastik çerçevede, insanın özündeki belli nitelikler (*ma’ani*) sonucu onun ardından gelen şeyler olmaksızın failin canlı ve yetkin olması veya arazın diğer arazların konumu olması imkânsızdır. Çünkü arazların diğer arazlar içinde olamayacağı kabul edilmiş bir ilkedir.

(b) ile (c) seçeneklerinin çürütülmesi, gördüğümüz üzere Mu’ammer’e atfedilen, canlı ve yetkin failin konum, hareket veya durağanlığa karşı duyarsız olduğu yönündeki görüşün reddine dayanmaktadır. Bu görüşe göre, fail bedenin içinde olmadığından ötürü, failin yönlendirdiği farz edilen bedenle hiçbir özel ilişkisi yoktur. Bundan dolayı bu bedeni veya herhangi bir parçasını neden yönlendirmesi ya da hareket ettirmesi gerektiğine ilişkin tatmin edici bir sebep yoktur. Temas veya içkinlik (*hulül*) olmaksızın dünyayı yönlendirdiği veya hareket ettirdiği iddia edilen Yaratıcı ile kurulan benzerlikler manasızdır. Çünkü Yaratıcı tam da bu hususta yaratılanlardan farklıdır. O “Kendi başına yetkin ve canlı” iken, yaratılanlar “ömür veya kapasite yoluyla yetkin ve canlıdır”. Bundan dolayı yaratılanlar yalnızca eylemin sebepsiz/doğrudan meydana gelmesi (*mübaşere*) veya [İlahi müdahale olmaksızın tabiattaki işleyiş yoluyla bir fiilin] meydana gelmesi/üremesi (*tevlid*) yoluyla hareket edebilirler.³⁵

Yaratıcı ile yaratılanlar arasında benzerlik kurmanın geçerli bir yol olmadığı görüşüne karşı yöneltilecek savları çürütme amacıyla öne sürülecek diğer uzun soluklu argümanlar, Tanrı’nın varlığı ve dünyadaki işlerine dair bu teolojik kavramsallaştırmanın belli yanlarına dayandığı ölçüde ve buna uygun

33 *A.g.e.*, s. 321.

34 *A.g.e.*, s. 321.

* *Reductio ad absurdum*: Bir önermenin saçmalığını gözler önüne sermek ve bu yolla söz konusu önermenin olumsuzunun doğruluğunu göstermektir. Bkz. Ahmet Cevzici, Paradigma Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 1348

35 *A.g.e.*, s. 322.

olarak güncel, etik ve psikolojik tartışmaların kapsamından çıktığı derecede, bir kenara atılabilir.

İkinci başat seçeneğe (B) bakacak olursak, bunun ‘Abdulcebbar tarafından şu görüş ışığında reddedildiğini görürüz: Her birimiz izahtan vareste olarak ihtiyari ve bilen bir fail olduğumuzu biliriz. Nitekim bu faille bağlantılı olduğu farz edilen belirgin bir şahsiyet ile fail arasında hiçbir ilişki olmadığı iddiasını reddetmeye yeterlidir.³⁶

Nazzâm tarafından Mu’ammer’in görüşleri üzerinde yapılan, bahsettiğimiz düzeltmeler kısmen bu görüşten esinlenmiştir ve onun görüşlerini bu diğer âlimin antropolojisine dayandırılmış eleştiriler karşısında biraz daha sağlamlaştırmıştır. Hatırlayacak olursak, ‘Abdulcebbar’ın belirttiği gibi, Nazzâm insanın “bireyin (*şahıs*) tamamına dağılmış salt bir ruh” olduğunu söylemiştir.³⁷ Ancak bu şekilde Mu’ammer’e karşı yükseltelen suçlamalardan kaçınırken, Tecessüd (*enkarnasyon*) öğretileri sebebiyle Hıristiyanlara yüklenen aynı ciddi suçlamaları üzerine çekmiştir. “Çünkü onlar ilahi eylemlerin İsa’da ortaya çıktığından ileri gelerek, İlahiliğin (uluhiyetin) İsa’da olduğunu iddia etmektedirler.” Ancak bu, içkinlik (*hulül*) veya temas yoluyla değildir, çünkü konum ve hareket O’na yüklenemez. Gerçekte Nazzâm ile müritlerinin görüşü Hıristiyanlarınkinden daha tehlikelidir. Çünkü “insanı irrasyonel terimlerle idrak etmektedirler ve her şeye rağmen bu bedeni idrak edilemez bir biçimde yönlendirdiğini iddia etmektedirler; diğer yandan Hıristiyanlar yalnızca anlaşılabilir bir beden ile belli özel sıfatlara sahip bilinen bir Tanrı olduğu iddiasındadırlar.”³⁸ Ne bedene ne de Tanrı’ya ilişkin düşünceleri hususunda, Hıristiyanların görüşlerine karşı çıkılmalıdır. Yazara göre yalnızca Tanrı ile İsa arasındaki “irrasyonel birlik” fikirleri reddedilmelidir.

Diğer bir eleştiri, Nazzâm’ın ruh ile yaşamı (life) özdeşleştirmesine ve buna rağmen insanın “kendi içinde (*bizâtihi*) yetkin ve canlı” olduğunu iddia etmesine dayanan görüşlerine yöneliktir. Eğer insanın ona nüfuz etmiş ruh sayesinde canlı olduğunu söylersek, onun “kendi başına” yaşadığını iddia edemeyiz. Nitekim bu nitelik gördüğümüz gibi yalnızca Tanrı’ya mahsustur. Aksine içerisinde yaşamın bulunması sayesinde bu mümkündür. Nitekim bu canlı olan

36 *A.g.e.*, s. 326.

37 *A.g.e.*, s. 327. Krş. *Supra*, s. 109.

38 *A.g.e.*, s. 327. Krş. Bakillani’nin Hıristiyanların bu birlik (*ittihad*) görüşüne yönelik eleştirileri: *el-Temhid*, Beyrut, 1957, ss. 87f. Nazzâm’ın müritlerinden biri olan Ahmed bin Habîb’in şunları iddia etmekle suçlanması kayda değerdir: (a) Dünyanın iki yaratıcısı vardır, ebedi olan Tanrı ile geçici olan İsa; ve (b) “İsa insan suretine bürünmüştür ve o ebedi vücut bulmuş kelimadır”. Şehristani, *el-Milel*, I, 59f. Krş. Bağdadi, *el-Fark beyne’l-Firak*, ss. 260f.

“salt ruh” değil, insanın tümüdür. Ancak bu şekilde yukarıda bahsettiğimiz ve insanlardaki tepkileri açığa çıkaran, organ ve uzuvlardaki dürtüleri açıklayabiliriz. Eğer yaşam yalnızca ruha özgüyse, insanın uzuvlarının hareket etmesi veya duyu organlarının nesnelere algılanması mümkün değildir. Bu ancak yaşamın insanın tümüne ait olmasıyla mümkündür. Nitekim yaşam bu uzuvları ve duyu organlarını da kapsamaktadır.³⁹

Bu görüşü savunmaya devam edip, “kendi başına canlı, bilen ve yetkin olmakla” Nazzâm’ın aslında yaşam, bilgi ve yetkinliğin bütünü her bir parçasına ait olduğunu kast etmiş olduğunu söyleyecek olursak, bildiğimiz üzere, yaşam veya ruhun “tek bir töz” (*cevher-i vahid*) olduğu iddiasıyla çelişki içine girmiş oluruz.⁴⁰ Bu durumda Nazzâm’ın görüşleri bir dizi psikolojik ve ahlaki sorunla karşı karşıya kalır. Örneğin kalp insanın konuşmasını veya yürümesini dileyebilir ancak isteksiz bir dil veya ayak tarafından engellenir.⁴¹ Parçaların sürekli birbiriyle uyumlu olduğu varsayımı her zaman kabul edilemez. Böyle bir uyum ortaya çıktığında bu yalnızca bir parça veya organın diğerine hizmet etmesine yahut şansa atfedilebilir. Ancak şu görüşler ışığında her iki alternatif de mantıklı olarak kabul edilebilir değildir: (a) Nazzâm’a göre insan “farklılığa imkân vermeyen tek bir türdür” ve (b) mantıksal olarak insanın herhangi bir parçasının neden diğerleri karşısında üstün olması gerektiği veya diğerlerini zor ya da rıza yoluyla birlik içinde hareket etmeye yöneltmesi gerektiğine ilişkin yeterli bir sebep yoktur. ‘Abdulcebbâr’ın öne sürdüğü gibi, görüşümüz bu itirazlara açık değildir, çünkü bizler ihtiyari failin (*el-mürît*), niyetleri ve arzularına uygun bir şekilde hareket eden “insanoğlunun bütünü” (*el-cümle*) olduğunu savunmaktayız.⁴²

Bu yaşayan parçaların birbiriyle teması veya aynı beden içinde kaynaşmış olması gibi diğer girişimler de ahenk/uyumluluk fenomenini açıklamaktan uzaktır. ‘Abdulcebbâr muhaliflerin itirazlarını uzun uzadıya inceler ve her birini titiz bir biçimde çürütür. Ancak bu itirazlar ile çürütmelerin onun özgün töz savına bir şeyler eklediğini söylemek mümkün değildir. Bunların birçoğu arizi bir nitelik olarak failde bulunan “yaşam ve kapasite yoluyla” canlı ve yetkin olma durumu karşısında “kendi başına” canlı ve yetkin olma durumunun farklı biçimleridir.⁴³

39 *A.g.e.*, s. 339.

40 *A.g.e.*, s. 340. Eşari, hem Bağdadi (*el-Fark*, s. 117) hem de Abdulcebbâr’ın aksine, ruhu Nazzâm gibi “tek bir atom” (*cüz’ü vahid*) olarak adlandırır (*Makâlât*, II, 331).

41 Buradaki metin editörün de belirttiği gibi noksandır.

42 *el-Muğni*, XI, 341f.

43 *A.g.e.*, s. 345-58.

III

'Abdulcebbâr insana ilişkin kendi ve okulunun görüşlerini daha da sağlamlaştırmak için, tartışmalara yenilikçi bir dilsel yaklaşım getirir. Bu, yorumlarına modern bir tını veren bir unsurdur. Skolastik tartışmaların labirentinde uzun süre yol aldıktan sonra, günümüzdeki birçok dilbilim tahlilcisi gibi, dilbilimsel kullanıma başvurmanın gerekli olduğunu görür. Bu kullanımın kimi biçimleri kesin bir şekilde bilinirken diğerleri bilinmemektedir. İnsan ve tabiatı meselesi ilk kategoriye aittir. Şöyle yazar: "Bilmemiz gereken şudur ki, dilbilimciler bir insana insan diyerek bu belirgin biçimi kastetmişler, belirgin bir biçimde tasarlamışlar ve onu diğer hayvanlardan ayırmışlardır; aynı bir ağaca ağaç diyerek bu tikel biçimi diğerlerinden ayırdıkları gibi."⁴⁴ Bu görüşe yalnızca şu temelde karşı çıkılabilir: Dilbilimciler insan teriminin kullanımını yaşayanlarla sınırlandırmamışlardır, aksine bu kavramı ölü bir insan hakkında konuşurken canlanma (*iade*) kavramını dahi kullanmaksızın ölümler için de kullanmışlardır. Bildiğimiz üzere Ebû Hâşim şu olguya dikkat çekerek söz konusu argümanı desteklemiştir: Meleklerin ve cinlerin varlığına, onların yaşam, ölüm ve kelama duyarlı olduklarına inanan eski Araplar onlara insan terimini vermeyi uygun görmemişlerdir.⁴⁵

Her şeye rağmen, insanların veya ölümlerin "görülebilir vücutları" için kullanıldığı biçimiyle, insan teriminin yalnızca metafor olarak kullanılabileceği itirazının yapılması durumunda, metaforik kullanımın kendisinin metafora uygun bir gerçekliği ön koşul olarak kabul ettiği yanıtı verilebilir. Nitekim bu "gerçekliğin bütünüyle inkarı" anlamına gelecektir. Örneğin belli bir mesafeden bir kişinin silüetini algıladığımızda, hükümdarı gördüğümüzü iddia edebiliriz; oysa yalnızca hükümdarın giysilerini veya askeri donanımını görmüşüzdür, yüzünü değil. Silüet metafor olarak insan için kullanılır ancak onun gerçek insan ile olan benzerliği onla olan bağlantısından ileri gelir.⁴⁶

44 *A.g.e.*, s. 369. İnsana dair bu dilbilimsel görüşü ilk savunanlardan biri, "insanın" basitçe insanoğlu (*beşer*) olduğunu, bu sebepten ötürü *insanın beşer*, *beşerin* de gerçekte *insan* olduğunu ileri süren Abbâd bin Süleyman'dır (ö. Ca. 855). *Makâlât*, II, 330.

45 *A.g.e.*, s. 361.

* Bir şeyi başka şey ile benzetmeye, kıyaslamaya, anlatmaya yarayan mecazlardır. Bir kavramın anlatılmasında benzer özelliklerinden dolayı başka kavramların kullanılmasıdır. Genellikle görsel ya da somut ifadelerle anlatımı kuvvetlendirme amacıyla kullanılır. Yani bir şeyi başka bir şeye benzeterek anlatırken kullanılan unsurdur. Benzetmeyle arasındaki fark ise aleni yapılmamasıdır. "Beyaz bir gemidir ölüm" dediğimizde "beyaz gemi" sadece benzetmeyken, "hepimiz sonunda beyaz bir gemiye bineceğiz" deki beyaz gemi metafordur.

46 *A.g.e.*, s. 359. Terimler, *Kategoriler* adlı eserinde Aristo tarafından iki anlamlı olarak adlandırılır. Terim; "Ortak bir isme sahip olduklarında dahi, isimle ilgili tanım her ikisi için farklılık taşıyan/arz eden" şeklinde tanımlanır.

Bu metaforik (iki anlamlı/mecazi) kullanım biçimini haklı çıkarmak için psikolojik bir teori öne sürülür. İleri sürdüğü üzere dilbilimsel kullanım hakiki bilgi (*ilim*) kadar “inanca” da dayanır. Yaşamın niteliklerini (tekil *mana*) veya bu biçime içkin olan ve insanın özünü oluşturan eylemliliği algılamamalarına rağmen dilbilimcilerin insanın canlı veya aktif olduğuna inandıklarından ötürü, insan terimini gördüğü biçime veya silüete atfettikleri söylenemez. Çünkü bu dilbilimciler diğer hayvanların da canlı veya aktif olduklarına “inanmaktadırlar”, ancak onlar için insan terimini kullanmamaktadırlar. Böylelikle insan terimiyle kastettikleri metaforik insan değil gerçek insandır. Ne olursa olsun, inanışlarında hatalı olsalar dahi bu kullanımlarının geçerliliğini etkilemez. Çünkü dilde “isimler gerçek bilgiye uygun olsa da olmasa da, inanışla bağlantılı olarak kullanılır.”⁴⁷ Örneğin bir zencinin evde olduğunu söylediğimizde, zenci teriminin kullanımına ilişkin bir hata yapmamaktayız. Yalnızca gerçekte öyle olmamasına rağmen evde olduğuna ilişkin “inancımızı” dile getiriyoruzdur.⁴⁸

Eş'ari'nin *Ehli'l-Heyûla* (yani Materyalistler)⁴⁹ olarak isimlendirilen tanımlanmamış bir gruba atfettiği bir tanım, insanlardan yaşayan, ölen ve mantıklı varlıklar olarak söz etmektedir. Ancak bu tanım 'Abdulcebbâr ve onun iki ustası olan Cübbâi ve Ebû Hâşim tarafından reddedilmektedir. Bu iki âlim bu tanımın eksikliğini gözler önüne sermek için şu argümandan faydalanmıştır: Bu tanım bir yanda insana özgü niteliklerin tümünü, diğer yanda onu diğer hayvanlardan ayıranları gözetmemektedir.⁵⁰ Belki de en aşikâr olanı, babası Cübbâi'nin *İnsan Üstüne* adlı kayıp bir eserinde yaptığı bir tanımlamaya dayanan eleştiriydi. Bir tanımın gerçekte olduğu gibi tanım içeren bir sözcüğü veya ifadeyi belirlemesi gerektiğini öne sürmüştür.⁵¹ O halde insanın tek ve aynı zaman içerisinde gerçekten de yaşıyor, ölüyor ve mantıklı olması mantıken imkânsızdır. Dolayısıyla söz konusu tanım eksiktir. Ancak yazarların niyetinin bu özelliklerin basitçe insana “uyarlanabilirliğini” göstermek olduğu itirazı yapılabilecek olursa, aynı tanım şu şekilde değiştirilmelidir: “İnsan yaşama, ölüme ve mantığa (veya konuşmaya) (*el-nutuk*) duyarlı olarak tarif edilebilecek bir varlıktır.” Ancak bu tanım onun cevherini tamamen belirsiz bir konumda bır-

47 *A.g.e.*, s. 360. Aristocu mantıkla Arap mantığına göre, hata tekil terimlerle (veya kavramlarla) ilgili olan kavrayış (*tasavvur*) yerine önermelerle ilgili olan hüküme (*tasdik*) atfedilir. Bkz. *De interpretatione*, bölümler 2, 3 ve 4 ve Farabi, *Şerhü Kitâb Aristutalis fi'l-İbare*, Beyrut, 1960, ss. 26f.

48 *Aynı yer.*

49 *Makâlât*, II, 333.

50 *el-Muğni*, XI, 361.

51 *A.g.e.*, ss. 361f.

rakmakta ve yazar ile okulu tarafından önerilen özgün tanımın gerisine düşmemize sebep olmaktadır.⁵²

Bu mantıksal ihtilaf içerisindeki önemli bir nokta, bunun dayandığı tanımın kavramıdır. Söylenenlere göre Ebû Hâşim iki tanım türünü birbirinden ayırmaktadır:⁵³ (a) nitelikleri tanımlanan sözcük ve ifadelerle ilişkili olarak belirleyenler ve (b) onu diğer yapılardan ayırt edecek biçimde nitelikleri belirleyenler. İlki insanlar için kullanılamaz, çünkü daha öncesinde de bahsedildiği gibi belirleyici nitelik (veya nitelikler) insanın içerisinde eşzamanlı olarak var olamaz. Buna uygun olarak, insan ancak ilkesel olarak ona uygun olan niteliğe ve belirleyici niteliklerin bağlı olduğu şeye gönderme yapılarak tanımlanabilir. Ancak bu nitelik, insanlar, diğer hayvanlar hatta cansız nesnelere için ortak olan fiziksel vücutla (*bünye*) özdeşleştirilemez. Aksine yalnız farklılaşan nitelikle (veya niteliklerle) özdeşleştirilmelidir.⁵⁴

Farklılaşan nitelikler listesine neyin dâhil edilmesi gerektiği, görünüşe göre Cübbâi'nin okulunda oldukça tartışmalı bir meseleydi. Cübbâi'nin kendisi, her şeyin saç ve kemik gibi büyüyebileceğini belirten bir tanıma katılıyordu. Oysa oğlu Ebû Hâşim bu iki madde gibi, dar anlamda canlı olarak veya algılanmaya yahut acıya duyarlı olarak tanımlanabilecek her şeyi dışarıda bırakıyordu.⁵⁵ Ancak bu teorinin biyolojik karmaşıklıklarından habersizdi ve bundan ötürü incelikli, kimi zamansa saçma yollarla onu nitelendirme girişiminde bulundu. *Bölümler (el-Ebvab)* adlı eserinde anlatılanlara göre, babasının izlerini takip ederek kemiğin içinde hayat taşıdığını bütünüyle reddetmesine rağmen, diş gibi canlı ve acıya duyarlı kemiklerle ölü kemikleri birbirinden ayırmıştır. Ancak baba da oğul da görünüşe göre, kan, tükürük ve terin canlı olmadığı hususunda hemfikirdir.⁵⁶ Belki de en şaşırtıcı olanı, Ebû Hâşim'in beyni canlı şeyler kategorisinden çıkarması ve bu sebeple onun bilgi veya iradenin yeri olarak görülemeyeceğini savunmasıdır.⁵⁷

52 *A.g.e.*, s. 362

53 *A.g.e.*, s. 362

54 *A.g.e.*, s. 362

55 *A.g.e.*, s. 364. Benzer bir görüş, saç veya kemiği insanın tanımına dahil etmeyen Ebu'l Hüzeyl'e atfedilmiştir. Bkz. *Makâlât*, II, 329.

56 *A.g.e.*, s. 365 ve 311f.

57 *Aynı yer.* Görünüşe göre Ebû Hâşim daha sonra bu tür hususlarda "kesin delil" (*kat*) olamayacağı hükmünde bulunmuştur.

IV

'Abdulcebbar'ın Mutezili antropolojisine ilişkin tahlili, incelememizin de gösterdiği gibi son derece karmaşık bir yapıdadır ve insan ile onun dünyadaki ahlaki konumuna ilişkin çetrefilli sorun üzerine yapılan iki yüz yıla yakın spekülasyonların doruk noktasına işaret etmektedir.

Nazzâm ve Mu'ammer gibi ilk âlimler şüphesiz Yunan felsefesinden, özellikle de Platonculuk ile Neo-Platonculuktan etkilendikleri için, bu probleme son derece soyut çözümler getirme eğilimindeydi.⁵⁸ Dırâr bin Amr, Ebu-l Hüzeyl ve Fuvati gibi ötekiler ise temelde teolojik nitelikte yanıt verdiler. Dayandıkları temel, ilk dönemlerden bu yana Kelam çevrelerinde yoğun bir şekilde tartışılan beden, töz ve araza ilişkin genel kabul görmüş kategorilerdi.⁵⁹ Bu bağlamda özellikle kaydadeğer olanlar; bir yanda insanı atomla (veya bölünmez tözle) tanımlamış olan Fuvati, diğer yanda onu arazların bir silsilesi olarak tanımlamış olan Dırâr'ın verdiği iki karşıt yanıtıdır. Son derece soyut olan bu ifadelerin Mutezili âlimlerle rakiplerin karşı karşıya geldiği, ahlaki yetkinlik ve sorumluluğa ilişkin etik ikilemin çözümüne ne ölçüde katkı sağlamış olduğu ilk bakışta pek açık değildir. Lâkin Eş'ari'nin altını çizmiş olduğu gibi⁶⁰, *güç yetirebilme (istitaa)* ile *hayat* kavramları arasındaki yakın ilişki yaşam sorununa ilaştirdikleri önem ile onu mantıksal olarak kabul edilebilir terimlerle açıklama ihtiyacını gözler önüne sermektedir. Eş'ari'nin bildirdiği üzere, Ebu-l Hüzeyl, Mu'ammer ve Fuvati de dâhil olmak üzere Mutezililerin çoğunluğu insanın hem canlı hem de yetkin olduğunu iddia etmişlerdir. Ancak "insanın kendi başına canlı ve yetkin olduğunu" ileri süren Nazzâm ve Esvârî'nin aksine yaşam ile yetkinliğin onun özünden ayırt edilebilir olduğunda ısrarcı olmuşlardır.⁶¹ 'Abdulcebbar ve iki ustası Ebû Hâşim ile Cübbâi, yukarıda bahsi geçen görüşler temelinde bu son teze karşı çıkmışlardır. Ayrıca "kendi başına canlı ve yetkin" olma kavramını, [İlahi müdahale olmaksızın tabiattaki işleyiş sonucu bir fiilin] meydana gelmesi/üremesi (*tevlid*) veya eylemin sebep-siz/doğrudan meydana gelmesine (*mübaşere*) başvurmaksızın yapıların gerçek

58 Eş'ari ve diğerlerince Aristo'ya atfedilen görüşlerin bile temelinde Neo-Platoncu olması kayda değerdir. Eş'ari şunları yazar: "Bildirilmektedir ki Aristo, ruhun, (dünyevi) bir doğrultuya (*tedbir*), olgunlaşmaya ve çürümeye olan duyarlılıktan açığa çıkan bir yapı (*mana*) olduğunu ve yok edilemez olduğunu söylemiştir. Bu tüm dünyaya yayılmış olan yalın bir tözdür (*cevber*)... ve azlık ve çokluk kategorilerine sokulamaz... nitelik öz ve fiziksel yapısı içinde bölünemez. Dünyadaki tüm hayvanlarda yalnızca tek bir biçimde bulunur". *Makâlât*, II, 336. Krş. Şehristani, *el-Milel*, II, 191f.

59 Bkz. *Makâlât*, II, 301-21.

60 Bkz. *Makâlât*, I, 229f.

61 *el-Makâlât*, I, 229.

tözünü oluşturma ve eylemleri “yaratma” (*ihтира*) kapasitesine sahip tek varlık olan Tanrı için kullanmışlardır.⁶² Bundan dolayı insanı tanımlarken, en çok bu iki kavrama, yaşam ve yetkinliğe vurgu yapmış olmaları ve gördüğümüz üzere insanı belli bir şekilde oluşturmuş, bu sayede tüm diğer hayvanlardan ayrılmış, belli bir tikelliğe sahip, canlı ve yetkin (*kadir*) bir varlık olarak görmeleri doğaldır.⁶³ Ancak temel ahlaki düşüncelerini bir kat daha vurgulamak için, insanı ahlaki ve dini yükümlülüklerin (*reklif*) nesnesi haline getirenin, bu yaşam ve yetkinlik olduğunu söylemişlerdir.⁶⁴ Bu ahlaki kaygının mantıksal sonucu, daha sonraki âlimlerin spekülâtif bakış açılarını belli ölçüde hafife alma ve çığır açmak için büyük çaba sarfetmiş daha önceki dönemlerde yaşamış olan daha cesur âlimlerle didişme eğilimine girmeleri olmuştur. ‘Abdulcebbâr örneğinde gördüğümüz üzere, seleflerinin görüşlerindeki doktrinsel çıbanı ortadan kaldırmaya ve bu süreç içerisinde tamamen polemikçi bir tutum takınmaya yoğunlaşmışlardır. Lakin öğretilerinin önemli bir olumlu yönü olmuştur. Şöyle ki; özellikle bir taraftan insanın bütünlüğüne (*el-cümle*), yaşam/canlılık, bilgi ve güç sıfatlarını atfederken diğer taraftan insanı ister ruh, ister kalb, ister töz veya atom olsun onu meydana getiren parçalardan herhangi biriyle özdeşleştiren tüm teorileri reddetmişlerdir. Ahlaki ve teolojik sezgilerinin sağlamlılığı, Aristocuların insanın bütünlüğü üzerine yaptıkları vurgu kadar ortak akıl tarafından da doğrulanmıştır. Bu açıdan özellikle şaşırtıcı olan şey, görüşlerini son derece besleyebilecek, Aristocuların temel psikolojik unsurlarından faydalanamamalarıdır. Aristo şunlara vurgu yapmıştır: a) Yaşamın insan eylemliliğinde oynadığı merkezi rol ve b) ruhu da dâhil olmak üzere tek tek parçalarının hareketinden ziyade, bir bütün halinde insana ait olan eylemler ve eğilimleri değerlendirme gerekliliği. Hatırlanmaya değer bir pasajda şunları yazar: Ruhun kızgın olduğunu söylemek, ağ ören veya ev inşa edenin ruh olduğunu söylemek kadar hatalıdır. Şüphesiz ruhun acıdığını, öğrendiğini veya düşündüğünü söylemekten kaçınıp, tüm bunları yapanın ruhuyla birlikte insan olduğunu söylemek daha iyidir.”⁶⁵ Gereklî yeterliliklerle birlikte bu açıklama bahsi geçen sonraki Mutezili âlimlerin görüşlerini özetleyecektir. Ayrıca psikoloji ve ahlaka ilişkin görüşlerini ruh ile bedenın uzlaşmaz karşıtlığı üzerine inşa etmiş Plato ve Neo-Platoncular gibi düalistlerin yanı sıra, ruhun (veya nefsin) önde geldiğini savunanlara karşı ortaya attıkları polemikçi iddiaları daha da güçlendirecektir.

62 *A.g.e.*, s. 322.

63 *A.g.e.*, s. 311 ve 358.

64 *A.g.e.*, s. 309 vd.

65 *De anima*, I, 408b, 12-15.

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın İlkeleri

1. Bu Dergi, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin yayınıdır.

2. Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2001 yılından itibaren hakemli dergi olarak yayımlanmakta olup yılda iki kez (Aralık-Haziran) çıkmaktadır. Derginin yayım dili Türkçe olup İngilizce ve Arapça makaleler de yayımlanabilmektedir. Dergide yayımlanacak yazılar sosyal bilimler alanıyla alakalı bilimsel ve ilgili alana katkı sağlayacak mahiyette olmalıdır. Ayrıca her sayıda derleme, çeviri ve kitap tanıtımına (makale formatında olması koşulu ile) da yer verilebilir.

3. Dergide yer alan yazıların şekil ve içerik yönünden ön incelemesi yayın kurulu tarafından yapılır. Uygun görülen çalışmalar, bilimsel yönden değerlendirilmek üzere, yayın kurulu tarafından belirlenen çift-kör, bağımsız ve önyargısız hakemlik (preview) ilkelerine göre en az iki hakem tarafından değerlendirilir. Makalenin yayımlanması hususunda son karar yayın kuruluna aittir. Yayın kurulu hakem kurulu tarafından yayım kurallarına uygun bulunmayan yazıları yayımlamamak, düzeltmek üzere yazara geri vermek, biçimce düzenlemek ve düzeltmek ya da kısaltmak yetkisine sahiptir. Gönderilen yazılar yayımlansın yayımlanmasın, yazarlara iade edilmez.

4. Dergiye yayımlanmak üzere gönderilecek yazıların daha önce başka bir dergide yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş olması gerekmektedir. Dergide yer alan yazıların yayın hakları saklı olup tamamı veya bir kısmı kaynak gösterilmeden iktibas edilemez.

5. Üniversiteler Yayın Yönetmeliğinin 6. Maddesi uyarınca yazıların, dil, üslup ve içerik yönünden ilmî ve hukukî her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir. Açıklanan görüşler, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayın Kurulunu herhangi bir şekilde bağlamaz.

Makale Yazım Kuralları:

1. Her makalenin başlığı ve yazarından sonra Türkçe ve İngilizce özet ve anahtar kelimeler, toplamı bir sayfayı aşmamak üzere verilmelidir. Metin, CD ve biri yazarın isminin yer aldığı, diğerleri isimsiz üç adet çıktıyla Yayın Kuruluna teslim edilir.

2. Dergide yayımlanması için hazırlanan yazılar Microsoft Word programında "Arial Narrow" yazı stilinde, "11 punto" ve "Tam: 16 nk" satır aralıklı olarak yazılmalıdır. Gerek cd ortamındaki formatta, gerekse çıktısı verilen metnin kenar boşlukları, üstten 5 cm., alttan 5 cm., soldan 4.5 cm,

sağdan 4.5 cm. ve cilt payı 0 cm.; paragraf aralıkları ön ve sonra 0 cm. olarak ayarlanmalıdır. Dipnotlar ise aynı formatta, “9 punto”; “tek” satır aralıklı ve ilk satır “asılı-0.4 cm.” olarak ayarlanmalıdır.

3. Metin içerisinde kesinlikle başlık formatı kullanılmamalı ve atılan başlıklar küçük harf punto ile bold ve tüm metinde olduğu gibi iki yana yaslanmış olarak yazılmalıdır.

4. Metin içindeki ayet mealleri, hadis ve şiir tercümeleri ile dipnottaki eser adları italik olarak yazılmalıdır. Eserlere yapılan atıflarda yazar isimleri soyad, ad sırasına göre yazılmalıdır.

5. Dipnotta ilk defa referansta bulunulan kaynağın yazarı (soyad, ad sırasına göre), eserin ismi (italik), yayınevi, yayım yeri, yılı belirtildikten sonra sayfa numarası yazılmalıdır. Daha sonra aynı esere yapılan atıflarda yazarın sadece soyadı ve eser adı yerine “a.g.e.” (italik), aynı makaleye yapılan atıflarda ise “a.g.m.” (italik değil) kısaltması kullanılmalıdır. Aynı yazarın birden çok eseri kullanıldığında soyadı, eser adı verildikten sonra sayfa numarasına işaret edilmelidir.

6. Her makalenin “Giriş” ve “Sonuç” bölümü ile sonunda “Kaynakça” olmalıdır. “Kaynakça” başlığı altında yazıda kullanılan kaynaklar yazarların soyadları esas alınarak alfabetik biçimde sıralanmalıdır.

7. Metin ve dipnotta yer alan Arapça ibareler, “Traditional Arabic” yazı stilinde, metinde 14 punto, dipnotta ise 12 punto olarak yazılmalıdır. Ayetlere yapılan atıflar dipnotta gösterilirken sûre no, sûre ismi, ayet numarası (2.Bakara, 15) şeklinde verilmelidir. Hadislere yapılan atıflarda ise, Kütüb-i Sittede yer alan kitaplar için yazarın meşhur adı, bölüm adı, bab numarası (Muslim’de hadis numarası) şeklinde verilmelidir (Buhârî, Edeb,17 gibi).

8. Arapça ifade veya kaynaklara işaret edilirken orijinal metinde yer alan med harfleri uzatma (^) işareti ile gösterilmelidir (Buhârî, Mukâtebe, Muâşeret gibi).

Yazım kurallarını detaylı bir şekilde görebilmek için derginin web adresindeki bilgilerden yararlanılmalıdır:

<http://www.atauni.edu.tr/#sayfa=ilahiyat-fakultesi-fakulte-dergisi>

Not: Belirlenen formata uygun olmayan yazılar değerlendirmeye alınmayacaktır.



ATATURK UNIVERSITY FACULTY OF DIVINITY REVIEW

ISSN 1303 - 295X

Year : 2013, Number : 40 , Erzurum

ARTICLES

- Theoretical and Mystic Exegesis Sample in the Commentator Lütfullah Efendi from Erzurum
Zeki YILDIRIM
- Excuses of Disbelievers and their Invalidity in the Quran
Sinan ÖGE
- Criticisms of the Mu'tazilite Comment of the Quran in Private of Al-Zamakhshari
-The Example of Ekmelüddîn Bâbertî-
Mehmet DAĞ
- The Rationality of Belief in God and Needs for Evidence
Celal BÜYÜK
- Some Considerations on Esoteric Interpretation of the Qur'an from Qushairi to Ibn Arabi:
The Development of Qur'anic Exegesis from Esoterism to Determinism
Ekrem DEMİRLİ
- Iranian Poets in the Hulâsatü'l-Hakâyık
A.Hilal KALKANDELEN
- Self Actualization in terms of Aim-Meaning
Behlül TOKUR
- The Problem of Takfir in Ahl Sunna
Hilmi KARAAĞAÇ
- Ibn Furak's Method of Tafsir
Ali CAN
- Evaluation of Religion, Morals and Values Field Elective Courses according to the Student's Opinions
Hasan MEYDAN
- Teaching Styles of Religion and Morals Teachers (The Sample of Diyarbakır)
Mücahit ARPACI
- Moral Problems of Youth and the Place of Religion Culture and Moral Knowledge
İbrahim TURAN
- Andalusia Tafsir Tradition and Commentator Ibn Abî Zemenîn (324-399/935-1008)
Ali KARATAŞ
- A Literature Analysis on the Subject Matter and the Methodology of the Alm Al-Umran
Sefer YAVUZ
- A Discussion on the Basis of Morality: Ahmet Hamdi Akseki-Immanuel Kant
Fatih TOPALOĞLU
- The Nawâzil Concept and Associated with Fatwa, Kadâ (A Conceptual Analysis)
Hafsa KESGİN

TRANSLATION

- The Mu'tazilite View of Man
Macid FAHRİ
Trans.: Muhammet KOÇAK

