





KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ  
İLÂHİYAT  
FAKÜLTESİ  
DERGİSİ  
CİLT: 2 SAYI: 3 2015 / 2

JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

مجلة كلية الإلهيات

Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi yılda iki sayı olarak yayınlanan hakemli, bilimsel ve süreli bir yayındır. Yayınlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayınlanan yazıların yayın hakkı dergimize ait olup izinsiz olarak kısmen veya tamamen bir başka yerde yayınlanamaz.

**KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

ISSN: 2148-7634

**SAHİBİ**

Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
adına Prof. Dr. Osman TÜRER (Dekan)

**EDİTÖR**

Yrd. Doç. Dr. Muammer BAYRAKTUTAR

**EDİTÖR YARDIMCILARI**

Yrd. Doç. Dr. Bünyamin AÇIKALIN  
Yrd. Doç. Dr. Muharrem ŞAHİNER

**YAYIN KURULU**

Prof. Dr. Osman TÜRER  
Prof. Dr. M. Doğan KARACOŞKUN  
Doç. Dr. Halil ALDEMİR  
Doç. Dr. Emrullah FATİŞ  
Yrd. Doç. Dr. Muammer BAYRAKTUTAR  
Yrd. Doç. Dr. Bünyamin AÇIKALIN  
Yrd. Doç. Dr. Hüseyin BAYSA  
Yrd. Doç. Dr. Metin CEYLAN  
Yrd. Doç. Dr. Hasan PEKER  
Yrd. Doç. Dr. Ömer CİDE  
Yrd. Doç. Dr. M. İsmail DÖNMEZ

**DİL EDİTÖRLERİ**

Okt. Hasan HİJAZI (Arapça)  
Arş. Gör. Osman ÜLKER (İngilizce)

**SEKRETARYA**

Arş. Gör. Abdullah ALTUNCU  
Arş. Gör. Yusuf AĞKUŞ

**YAYIN TÜRÜ**

Yaygın Süreli

**GRAFİK TASARIM  
TAVOOS**

**UYGULAMA  
TAVOOS**

**BASKI YERİ**

Hermes Ofset Ltd. Şti.  
İskitler/ Ankara

**BASKI TARİHİ**

Aralık 2015

**YAZIŞMA ADRESİ**

Kilis 7 Aralık Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi KİLİS

e-posta: ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr

Tel: 0 348 814 26 66

Faks: 0 348 814 58 65

## DANIŐMA KURULU

PROF. DR. OSMAN TÜRER	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. M. DOĞAN KARACOŞKUN	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. AHMET YÜCEL	(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MUHSİN DEMİRCİ	(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. BİLAL KEMİKLİ	(ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. KADİR ÖZKÖSE	(CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. TALAT SAKALLI	(SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MUSTAFA KARA	(ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. LÜTFULLAH CEBECİ	(ERCİYES ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ABDULLAH KAHRAMAN	(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ORHAN ÇEKER	(NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. HALİL İBRAHİM KAÇAR	(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MEHMET AKKUŐ	(ANKARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. M. HAYRİ KIRBAŐOĐLU	(ANKARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. H. MEHMET GÜNAY	(SAKARYA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. DAVUT YAYLALI	(ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MUSTAFA AĐIRMAN	(ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. SADIK KILIÇ	(ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. İBRAHİM ÇAPAK	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ALİ RAFET ÖZKAN	(KASTAMONU ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. SAMİ KILIÇ	(FIRAT ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. CAĞFER KARADAŞ	(ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ALİ ÇELİK	(OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. M. ZEKİ AYDIN	(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. EKREM DEMİRLİ	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MAHFUZ SÖYLEMEZ	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ÖMER MAHİR ALPER	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. BAYRAM ALİ ÇETİNKAYA	(BÜLENT ECEVİT ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. BAHATTİN YAMAN	(SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. İSMAIL DEMİREZEN	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. HAMDİ GÜNDOĐAR	(ŞIRNAK ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. HALİL ALDEMİR	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. EMRULLAH FATIŐ	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)

## SAYI HAKEMLERİ

Prof. Dr. Bayram DALKILIÇ	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Cevdet KILIÇ	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Prof. Dr. Hasan HACAĞ	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Resul ÖZTÜRK	Atatürk Üniversitesi
Doç. Dr. Abdulmuttalip ARPA	Sabahattin Zaim Üniversitesi
Doç. Dr. Arif ULU	Atatürk Üniversitesi
Doç. Dr. Celil ABUZER	Harran Üniversitesi
Doç. Dr. Halil ALDEMİR	Kilis 7 Aralık Üniversitesi
Doç. Dr. Hüseyin ÇELİK	Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Doç. Dr. Veysel ÖZDEMİR	İnönü Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Asad LAYEK	Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Bünyamin AÇIKALIN	Kilis 7 Aralık Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Emine ÖĞÜK	Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Enver DEMİRPOLAT	Fırat Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Halil HACİMÜFTÜOĞLU	Gaziantep Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Mehmet DEMİRCİ	Erciyes Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Mesut KAYA	Şırnak Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Muhittin ÖZDEMİR	Bingöl Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Mustafa BOZKURT	İnönü Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Mustafa KAYAPINAR	Cumhuriyet Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Rıza BAKIŞ	Cumhuriyet Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Süleyman TAAN	Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Vehbi ÜNAL	Cumhuriyet Üniversitesi

## İçindekiler

---

---

Muammer BAYRAKTUTAR	EDİTÖRDEN	9-10
Mübarek ÇELİK	DEYLEMÎ VE TASDÎKU'L- MA'ÂRİF'TEKİ TEFSİR METODU Deylemî and His Method of Exegesis In Tasdiku'l-Ma'ârif	13-42
Hacı ÇİÇEK	ZEMAŞERÎ'NİN "ATWAQU'Z- ZEHEB" ADLI ESERİNİN EDEBÎ SANATLAR AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ The Evaluation of Zemakhşeri's "Atwaqu'z-Zahab" In Terms of Arts of Eloquence	43-66
Hasan PEKER	FELSEFE VE DİNDE TANRI'YI İDRAK İMKÂNI BAĞLAMINDA ŞÜPHENİN VARLIK İMKÂNI SORUNUNA BİR GİRİŞ An Introduction to The Problem of The Excistence Possibility of Doubt in Philosophy and Religion: In Case Of Possibility of Comprehension Of God	67-86

---

---

Osman ORAL	MUHAMMED ZÂHİD EL-KEVSERÎ'NİN HULÛD/ CENNET VE CEHENNEMİN EBEDÎLÎĞİ KONUSUNA YAKLAŞIMI  Muhammed Zahid Al-Kawthari and Hulud/Eternity of Heaven and Hell View Subject	87-108
Hasan PEKER	FELSEFEDE TANRI'YI İDRAK İMKÂNI BAĞLAMINDA ŞÜPHENİN VARLIK İMKÂNI SORUNU  The Excistence Possibility of Doubt In Case of Possibility of Comprehension of God In Philosophy	109-133
Nedim Öz	İLAHİYAT FAKÜLTESİ ÖĞRENCİLERİNİN DİN/ İSLAM VE ŞİDDET İLİŞKİSİNİ ALGILAYIŞI (KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ ÖRNEĞİ)  The Perception of The Relationship Between Religion/ Islam And Violence By The Students of The Faculty of Theology (Example Of Kilis December 7 University)	135-165
MehmetKARAKUŞ	SON DÖNEM OSMANLI AYDINLARINDAN AHMET ŞUAYB'İN FİKRÎ YAPISI  The Frame of Mind of Ahmet Şuayb Who Is Late Ottoman Intellectuals	167-187
Muhammed Fâlih Mutlak Benî Sâlih Çeviri: Hüseyin BAYSA	FABRİKA YEMLERİNİN HAYVANLARIN TEMİZLİĞİ VE HELÂLLİĞİNE ETKİSİ	189-214
Ramazan ÇOBAN	Kitap Değerlendirmesi HADİS-SÜNNET ÜZERİNE TARTIŞMALAR VE DEĞERLENDİRMELER İ. Lütfü ÇAKAN	217-223

---



## EDITÖRDEN

---

**M**erhaba değerli okurlarımız,  
Dergimizin 3. sayısı ile sizlerle tekrar birlikte olmanın sevinçini içerisindedir. Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi bu sayısıyla ikinci yılını doldurmuş bulunmaktadır. Bu sayıda da yazarlarımızın farklı ilim dalları kapsamında ele aldıkları birbirinden farklı makaleleri ve çalışmaları yer almaktadır.

Dr. Mübarek ÇELİK “Deylemî ve Tasdîku'l-ma'ârif'teki Tefsir Metodu” adlı makalesinde Deylemî'nin hayatı, ilmî şahsiyeti ve eserlerine ilişkin bilgiler vermekte, akabinde işârî bir tefsir olan Tasdîku'l-ma'ârif adlı eserinde izlediği metodu değerlendirmektedir. “Zemahşeri'nin “Atwâqu'z-zehab” Adlı Eserinin Edebî Sanatlar Açısından Değerlendirilmesi” isimli makalesinde Yrd. Doç. Dr. Hacı ÇİÇEK, Arap Dili alanında yetkinliği ile tanınan Zemahşeri'nin kısa ve orta ölçekli yüz makalesinden oluşan Atwâqu'z-zehab adlı eserinde, cinas, seci ve teşbih sanatlarının bütün çeşitleri yanında istiare, istifham, mecâz, medih-zem, ta'riz ve tıbak gibi edebî sanatları nasıl kullandığını incelemekte ve değerlendirmektedir. Yrd. Doç. Dr. Hasan PEKER'in “Felsefe ve Dinde Tanrı'yı İdrak İmkânı Bağlamında Şüphenin Varlık İmkânı Sorununa Bir Giriş” adlı makalesi ise, yazar tarafından Tanrı'yı idrak imkânı bağlamında şüphe problemine ilişkin bir felsefe, diğeri din ekseninde kaleme alındığı belirtilen iki ayrı çalışmaya alt yapı oluşturmak düşüncesiyle söz konusu probleme ilişkin kavramları ele alan ve değerlendiren bir yazıdır. Yrd. Doç. Dr. Osman ORAL ta-

rafından hazırlanan “Muhammed Zâhid el-Kevserî'nin Hulûd/Cennet ve Cehennem Ebedîliği Konusuna Yaklaşımı” adlı makalede ise, son devir Osmanlı âlimlerinden Muhammed Zahid el-Kevserî'nin, İslâm âlimleri arasında tartışma konusu olan Cennet ve Cehennem ebedîliği konusuna ilişkin görüş ve yaklaşımları değerlendirilmektedir. “Felsefede Tanrı'yı İdrak İmkânı Bağlamında Şüphenin Varlık İmkânı Sorunu” adlı makalesinde Yrd. Doç. Dr. Hasan PEKER, felsefede önemli bir yer tutan Tanrı'nın varlığı ve bilgiye konu olması hususunda, sadece filozoflar için değil, bütün insanlar için bir realite olan şüphenin yerini ve rolünü irdelemekte ve değerlendirmektedir. Öğr. Gör. Nedim Öz tarafından kaleme alınan “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din/İslam ve Şiddet İlişisini Algılayışı (Kilis 7 Aralık Üniversitesi Örneği)” adlı çalışmada ise, günümüzde şiddetle anılır hale gelen İslâm ve müslümanların, söz konusu algıya yönelik, lisans düzeyinde din eğitimi alan İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin tutum ve yaklaşımı, kendileriyle yapılan görüşmelere dayanılarak sosyolojik bakış ile ele alınmakta ve değerlendirilmektedir. “Son Dönem Osmanlı Aydınlarından Ahmet Şuayb'ın Fikrî Yapısı” adlı makalesinde ise Öğr. Gör. Mehmet KARAKUŞ, günümüzde çok fazla tanınmayan Osmanlı aydınlarından Ahmet Şuayb'ı tanıtmakta, bu arada düşünce olarak Pozitivizm'i benimsemekle birlikte, katı bir pozitivist yaklaşım sergilemeyen ve İslam dinini toplumun en önemli unsuru olarak gören yazarın öncelikle hayatı ve eserleri hakkında bilgiler vermekte, akabinde düşünce yapısını irdeleyerek değerlendirmelerde bulunmaktadır. Dergimizin bu sayısında ayrıca Yrd. Doç. Dr. Hüseyin BAYSA'nın “Fabrika Yemlerinin Hayvanların Temizliği ve Helâllğine Etkisi” isimli çeviri makalesi yer almaktadır. Dergimizde son olarak yer alan yazıda ise, Arş. Gör. Ramazan ÇOBAN'ın, Prof. Dr. İ. Lütfi ÇAKAN'a ait Hadis-Sünnet Üzerine Tartışmalar ve Değerlendirmeler adlı esere ilişkin kitap tanıtımı bulunmaktadır.

Dergimize bilimsel çalışmalarıyla katkıda bulunan kıymetli yazarlarımıza, sayı hakemleri olarak yazıları değerlendirmede emeğini esirgemeyen saygıdeğer bilim insanı hocalarımıza selâm ve saygılarımı sunar, Fakültemizde dergimizin yayınında emeği geçenlere, özellikle yazıların takibinde ve arşivlenmesinde gösterdiği özveri ve gayretten dolayı Arş. Gör. Abdullah ALTUNCU'ya teşekkürlerimi bildiririm.

Gelecek sayıda buluşmak dileğiyle...

Aralık 2015

Yrd. Doç. Dr. Muammer BAYRAKTUTAR

KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

## MAKALELER

JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

---

2015/2 | CİLT: 2 | SAYI: 3



# DEYLEMÎ ve TASDÎKU'L-MA'ÂRİF'TEKİ TEFSİR METODU\*

**MÜBAREK ÇELİK**  
DR., KİLİS İL MÜFTÜLÜĞÜ  
mumecelik@hotmail.com

## Öz

Bu çalışmamızda, *Ebû Sâbit Muhammed b. Abdilmelik ed-Deylemi ve Tefsiru'd-Deylemi* adlı tefsiri incelenmiştir. Çalışma; giriş, iki bölüm ve bir sonuç kısmından oluşmaktadır. Giriş kısmında; çalışmamızın önemi, Deylemî ve Tefsiri'ni - Tasdîku'l-Maârif- seçmemizin nedeni ve çalışmamızda izlediğimiz metod üzerinde durduk. Birinci Bölümde Deylemî'nin hayatı ve eserlerini konu edindik. Mevcut kaynaklarda, Deylemî'nin hayatına dair sınırlı ve birbirleriyle çelişen bilgilerin olduğunu gördük. Ancak Deylemî'nin kendi kitaplarını dikkatlice incelenerek hayatıyla ilgili malumata ulaşmaya çalıştık. Yaptığımız incelemeler sonucunda Deylemî'nin Hicri 525- 593 yılları arasında yaşadığı kanaatine vardık. Bu bölümde ayrıca, Deylemî'nin yazma ve basılı – ulaşabildiğimiz- otuza yakın eserini, bize ulaşan ve ulaşmayan şekilde taksim ederek liste halinde verdik. İkinci Bölümde ise, Deylemî'nin Tasdîku'l-Maârif adlı tefsirinde yararlandığı kaynakları ve izlediği tefsir metodunu sunduk. Bir makale sınırlarını aşmamak için ayetle, hadisle ve benzeri usullerle tefsirine olabildiğince kısa örneklere yer verdik. Deylemî'nin tefsir usulüne dair, esbab-ı nüzul, huruf-u mukattaa ve müteşabih ayetler gibi konulara yaklaşımına da kısaca temas ettik. Sonuç bölümünde, çalışmamız neticesinde elde edilen bulguları zikrettik.

**Anahtar Sözcükler:** Deylemî, Tasdîku'l-Maârif, Şemsuddîn Ebû Sâbit Muhammed b. Abdilmelik ed-Deylemî, işârî tefsir, Deylemî Tefsiri.

\* Bu makale, tarafımızdan hazırlanan doktora tezinden faydalanılarak yazılmıştır.

## DEYLEMÎ AND HIS METHOD OF EXEGESIS IN TAsDIKU'L-MAÂRİF

## Abstract

In our study, we covered *Ebû Sâbit Muhammed b. Abdilmelik ed-Deylemi and Tefsiru'd- Deylemî* as our topic. The study consists of Introduction, two Chapters, and a Conclusion. In the Introductions, we focused on the significance of the study, the reason we chose Deylemî and his Exegesis- Tasdiku'l-Maârif- as our topic and method utilized. In the First Section, Deylemî's life and his work were explored. It was observed that the existing sources on Deylemî's life contained limited and contradictory information. However, it was tried to reach to information about his life by undergoing a thorough examination of Deylemî's own books.

In this examination, we came to conclusion that Deylemî lived between the years of Hijri 525-593. In this section, we tried to introduce approximately thirty sources by Deylemî, both hand-written and printed formats, -as we could obtain- by dividing them into two sections: which reached hitherto and which did not. In the Second Section, sources of Tasdiku'l-Maârif and exegesis which Deylemî applied were recorded. Then, method utilized by Deylemî, in his work Tasdiku'l-Maârif was introduced. For not exceeding the limit of the article, we touched on Deylemî's approach regarding to exegesis of a verse with a verse, hadith and the like as short as possible. We also, mentioned the Deylemî's perception regarding some concepts of exegesis method, such as *esbab-ı nüzul* (occasion of revelation), *huruf-u mukattaa* (unique letter combinations that appear in the beginning of *suras*) ve *müteşâbih* (allegorical) verses. In the Conclusion, the findings as a result of our study are provided.

**Keywords:** Deylemî, Tasdiku'l-Maârif, Şemsuddîn Ebû Sâbit Muhammed b. Abdilmelik ed-Deylemî, işâri exegesis, Deylemî Exegesis.

## Giriş

**K**ur'an'ın yüce manalarını konu edinen ilim dalı olarak tefsir ilminin gelişim sürecini ele alan Tefsir Tarihi incelendiğinde görülecektir ki Allah'ın kitabı, nüzulünden günümüze kadar çok farklı açılardan yorumlamalara konu olmuştur. Hz. Peygamber (s.a.v.) asrından itibaren oluşturulmaya başlanmış bu tefsir mirası, genel olarak bütün Müslümanların, hususî olarak da tefsir sahasında özel gayret sarf ederek araştırma yapanların merakını celp etmiştir. Bu mirasın önemli bir kısmı bize ulaşmış ve şöhret bulmuştur. Günümüze ulaştığı halde, hala üzerinde çalışılmamış nice kıymetli eserler araştırmacıları beklemektedir.

Kur'an-ı Kerim, Muhammed Mustafa'ya (s.a.v.) indirildiği dönemden bu güne kadar gerek İslam âleminde ve gerekse bütün dünyada, üzerinde farklı yöntem ve yaklaşımlarla ilmi çalışma yapılan metinlerin başında gelmektedir. Kur'an'ı anlama ve yorumlama yöntemlerinden birisi de *işârî* tefsir metodudur.<sup>1</sup>

Hicri VI. asırda yaşamış olan Şemsuddîn Ebu Sâbit Muhammed b. Ab-

<sup>1</sup> Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi*, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2006, s. 25,

dulmelik ed- Deylemî'nin *Tasdiku'l-Maârif* adlı eseri de - işârî tefsir konusunda- nadide bir eser olarak dikkat çekmektedir. Eser, erken dönem sayılabilecek bir zamana ait olmasına rağmen çok az tanınmıştır. Bu durum karşısında biz, hem eserin müellifi olan Deylemî'nin, hem de *Tasdiku'l-Maârif* tefsirinde uyguladığı tefsir metodunun ele alınmasını gerekli gördük.<sup>2</sup>

Biz bu çalışmada önce, hayatı hakkında çok az malumat bulunan Deylemî'nin biyografisine dair malumatı - kendi eserlerini tetkik etmek suretiyle<sup>3</sup>- sunmayı, sonra da *işârî* yöntemle kaleme alınmış olan *Tasdiku'l-Maârif*'teki tefsir usulünü ele almayı amaçladık.

### 1. Deylemî'nin Hayatı

Deylemî'nin nispet edildiği Deylem genel hatlarıyla, Hazar deniziyle Kazvin arasındaki bölgenin ve bu bölgede yaşayan kavmin adıdır.<sup>4</sup>

Tarih, rical ve tabakât kitapları ile batılı araştırmacıların eserlerinden Deylemî, *Şemsuddîn Ebu Sâbit Muhammed b. Abdilmelik ed-Deylemî et-Tûsî* olarak anılmaktadır.<sup>5</sup> Adı *Muhammed*, künyesi *Ebu Sâbit*, lakabı *Şemsuddîn*, soy nisbesi *İbn-u Abdilmelik*, memleket nisbesi ise *Deylemî*, *Tusî* ve *Hamedanî*'dir.<sup>6</sup>

Doğduğu şehir, anne-babası ve çocukluğuyla ilgili bilgiye ulaşamadığımız Deylemî'nin, belli bir yaştan sonra ilim tahsili için babası tarafından başka şehirlere gönderildiğini, hangi ilimleri tahsil ettiğini, o zamanlar tasavvufa nasıl karşı olduğunu kendi ifadelerinden öğrenmekteyiz.<sup>7</sup>

<sup>2</sup> Makalemizin sınırlarına riayet etme endişesiyle, *İşârî Tefsir*'in makbul ve muteber olup olmamasından sarf-ı nazar ederek, vakîda var olagelen bir tefsir türü olduğunu ifade etmek istedik. Müsellem bir yol olduğunu kabul veya ret ettiğimizden dolayı değil. Bununla birlikte *İşârî Tefsir* ve kabulü için ileri sürülen şartlar şunlardır:

- Batın mananın, zahir manaya aykırı olmaması,
- Başka bir yerde bu mananın doğruluğuna bir şahid (delil) bulunması,
- Bu manaya şer'i ve akli bir muârizin bulunmaması,
- Bâtın mananın, tek mana olduğu ileri sürülmemesi.

Daha fazla bilgi için bkz: ez- Zehebî, Muhammed, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Dâru'l-Kalem, 1. Baskı, Beyrut, C 2, s. 381- 411; Ateş, Süleyman, *İşârî Tefsîr Okulu*, Yeni Ufuk Neşriyat, İstanbul, 1974, s. 20-21, 27 vd.

İnceleyebildiğimiz kadariyle Deylemî bu şartların dışında çıkmamıştır.

<sup>3</sup> *Tasdiku'l-Maârif*'in ulaşabildiğimiz yazma nüshaları için bkz: *Ebu Sâbit Muhammed b. Abdilmelik ed-Deylemî ve Tefsîrû'd-Deylemî*, Mehmet Mübarek ÇELİK, hazırlanan Doktora Tezi.

<sup>4</sup> Deylemî'nin yazma ve basılı - ulaşabildiğimiz- otuz yakın eserini incelenerek tanıtmaya çalıştık.

<sup>5</sup> Tahsin Yazıcı, "Deylem" maddesi, *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1994.

<sup>6</sup> Mustafa Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütubi ve'l-Fünûn*, Bağdat, Mektebetu'l-Müsni, 1941, Cilt 2, s. 1916; İsmâil Bağdadî, *Hediyetu'l-Arifin Esmâu'l-Müellifin ve Âsârî'l-Musannifin*, Maarif Vekâleti, İstanbul, 1941, Cilt 1, s. 498; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifin*, Beyrut, Dâru İhyâ-i Turâsî'l-Arabî, Cilt 10, s. 257; İsmâil el- Bağdadî, *İdahü'l-Meknûn fi'z-Zeyli alâ Keşfi'z-Zunûn*, Beyrut, Daru İhyâ'u't-Turâsu'l-Arabî Cilt 2, s. 610; Fuat Sëzgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, Leiden, 1967, Cilt 2, s. 648, 803, 827.

<sup>7</sup> İsmâil el- Bağdadî, *Hediyetu'l-Arifin Esmâu'l-Müellifin ve Âsârü'l-Musannifin*, İstanbul, Behiyye Matbaası, 1951, Cilt 1, s. 498; Gerhard Böwering, *The Writings of Shams al-Din al-Daylamî*, *Islamic Studies*, S. 26, 1987, s. 231-36.

En'âm Sûresi'nin 125. ayetinde yer alan '*Allah kimi doğru yola iletmek isterse onun göğsünü İslâm'a açar*'<sup>8</sup> ibaresini önce tefsir etmekte, sonra da çocukluğuna dair ipuçları vermektedir.<sup>9</sup>

İlim talebiyle evden ayrıldığını, babasının kendisini buna yönlendirdiğini ve o zamanlar kendisinin küçük yaşlarda olduğunu anlatan Deylemî; daha o yıllarda yukarıdaki ayette kastedilen hidayet ve inşiraha şahit olduğunu, ancak yıllar sonra bunun farkına vardığını nakleder. Yola çıkarken babasının tavsiyelerde bulunduğunu, ancak kendisinin iç âlemindeki fırtınalarla uğraştığını ve kendisini Allah'a havale etmeye, vakf etmeye çalıştığını kaydetmektedir. Bu haleti ruhiyede iken şeytanın kendisini hedefinden saptırmak için çok çaba sarf ettiğini, ancak Allah'ın inayetiyle bundan korunduğunu, o anda Allah'a nasıl iltica ettiğini anlatmaktadır.<sup>10</sup>

İlmi tahsilinin ilk dönemlerinde tasavvufu ilgili durumunu da şöyle dile getirmektedir:

*"Gayet tabii ki o anda marifet/tasavvuf ilmini de bilmiyordum, hatta ona inanmıyordum da!"*<sup>11</sup>

Yukarıdaki anlatımda, *marifet/tasavvuf* ilmine inanmadığını söylemesi, Deylemî'nin bu yolculuğa çıkmadan önce bir miktar ilim tahsil ettiğini ihsas etmektedir. Çünkü hiç ilim tahsili olmadan *marifet* ilmine inanıp inanmama söz konusu olamaz. Muhtemelen ailesinin yaşadığı yerde ilk tahsiline başlamış, ileri düzeyde ilim tahsili için de daha uygun yerlere yolculuk yapmıştır.

İlim tahsili için evinden ayrılırken sadece fıkıh ilmini öğrenmeyi hedefleyen musannif; *"Daha sonra usûl ve furû' ilminden - Allah'ın yardımıyla ve tevfiğiyle - iyice nasiplenince, Yüce Rabbim bana marifet kapısını açtı, o kapıya cezp etti ve bu marifetten, daha önce düşünemeyeceğim kadar çokça rızıklandırdı,"*<sup>12</sup> demek suretiyle zahiri ilimleri elde ettikten sonra tasavvufa yöneldiğini, ilimdeki terakki ve inkişafının seviyesini de kendisinden öğrenmiş oluyoruz.

Bu anısını aktarırken kullandığı *"Babam- Allah rahmet eylesin..."*<sup>13</sup> ifadesinden, onun *Tasdiku'l-Maârif*'i yazdığı zaman babasının vefat etmiş olduğu anlaşılmaktadır. Deylemî'nin bundan sonraki hayatının nerede

<sup>8</sup> Muhammd b. Abdilmelik ed- Deylemî, *Tasdiku'l-Maârif*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Cami Bölümü, No: 57, v. 55a- b.

<sup>9</sup> En'âm Sûresi: 6/ 125.

<sup>10</sup> Deylemî, *Tasdiku'l-Maârif*, v. 55a- b.

<sup>11</sup> A.g.y.

<sup>12</sup> Deylemî, *Tasdiku'l-Maârif*, Yeni Cami nüshası v. 55a- b.

<sup>13</sup> A.g.y.



ve nasıl geçtiğine dair detaylara sahip değiliz. Bir kitabında Mecdüddin Mahmud'un Hamedan'a gelip kendisiyle buluştuğunu söylemesi, Deylemî'nin Hamedan'da yaşadığını ve müntesiplerinin toplandığı bir dergâhının olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>14</sup>

Memleket hasretini çektiğini “...İlim talebi için yola çıktım ve kırk yıla yakın bir süre geçti de hâlâ baba evine dönmedim”<sup>15</sup> diyerek dile getiren Deylemî'nin, zamanındaki devlet erkânından ve siyasetten uzak durmaya çalıştığını ancak, muhtemelen ilmi şöhreti dolayısıyla veya mensup olduğu ailenin konumu gereği idari çevreden ve askeri komuta kademesinden yakından tanıdıklarının olduğunu kendi ifadelerinden anlıyoruz.<sup>16</sup>

Önceleri tasavvufa karşı olduğunu söyleyen<sup>17</sup> Deylemî'nin Kehf Sûresi'nin 64. ayetini<sup>18</sup> tefsir ederken üstü kapalı olarak bir zâta intisap ettiği şu ifadelerden anlaşılmaktadır:

“Ben kendim, iki şeyh konusunda iki defa yanıldım ve onlardan ayrıldım. Nihayet Allah'ın bana kâfi kıldığı üçüncü şeyhi buldum.”<sup>19</sup> Fakat bu ifadelerden yola çıkarak hangi tarikat şeyhlerine intisap ettiği, hangi şehirlere yolculuk yaptığını tespit edemiyoruz. Zahiri ilimleri tahsil edip ilmi vukufa sahip olduktan sonra tasavvufa yönelmiş ve kendisini tatmin eden bir mürşit buluncaya kadar da durmamıştır. Uzun araştırmalarda bulunduğunu ve birkaç fırkayı inceledikten sonra onların yolundan yüz çevirip tasavvufa yöneldiğini söylemektedir.<sup>20</sup>

Birçok salih zatın, zamanlarındaki Müslümanlardan şikâyet ettiği gibi Deylemî de kötü ahlâk sahibi, harama dalmış ve ibadetten yüz çevirmiş insanlardan şikâyet etmesi, onun dini emir ve yasaklara karşı hassasiyetinden ileri geldiği açıktır. Çevresinde yaşananlara karşı duyarlı olan Deylemî, Müslümanların hallerinin ıslahı için, her ıslahatçı gibi çabalamış, vaaz ve irşatta bulunmuş ve birçok kitap kaleme almıştır.<sup>21</sup>

Doğum tarihine hiç yer verilmeyen kaynaklarda, Deylemî'nin vefatıyla ilgili de çok farklı tarihler verilmiştir. Bazı kitaplarda ise Deylemî'nin eser-

<sup>14</sup> Deylemî, *Tasdîku'l-Maârif*, v. 55a- b.

<sup>15</sup> Deylemî, *el- Mesâilü'l-Mulemme' bi'l-Vekâi'i'l-Bedâi'i'l-Muberhan bi Delâilîş- Şera'i*, v. 12b. Ayrıca bkz: Muhammed b. Abdilmelik ed- Deylemî, *İslâhu'l-Ahlâk*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa Bölümü, No: 1346. v. 16.

<sup>16</sup> Muhammed b. Abdilmelik ed- Deylemî, *Mirâtu'l-Ervâh ve Sûretu'l-Vicâh*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa Bölümü, No: 1346. v. 35b.

<sup>17</sup> Deylemî, *Tasdîku'l-Maârif*, v. 48a.

<sup>18</sup> Bak. Deylemî, *a.g.e.*, önsöz.

<sup>19</sup> “(Mûsâ): ‘İşte aradığımız bu idi’ dedi. Tekrar izlerini takip ederek geriye döndüler, (kayaya vardılar). Kehf Sûresi, 18/64.

<sup>20</sup> Deylemî, *a.g.e.*, v., 91a- b.

<sup>21</sup> Deylemî, *Cevâhiru'l-Esrar*, v.39-40.

lerinin adları zikredildikten sonra “589 yılında yaşıyordu/ كان حيا في سنة تسع وثمانين وخمسمائة”<sup>22</sup> ifadesi yer almaktadır.

*İzâhu'l-Meknûn*'da, “*Deylemî Keşfu'l-Hakâik bi Kunhi'd-Dekaik (Cevâhiru'l-Esrâr) kitabını 589 yılında bitirmiştir*”<sup>23</sup> kaydına rağmen, aynı kaynağın *Deylemî*'nin vefat tarihini 573 olarak vermesi düşündürücüdür.<sup>24</sup>

*Keşfu'z-Zunûn* ise, “*ed-Deylemî'nin El-Cem' beyne't-Tevhîd ve't-Ta'zîm kitabını 699 yılından önce yazmıştır*” şeklinde çok farklı tarihi vermektedir.<sup>25</sup>

Yukarıda verilen çelişkili tarihlerin yanında şaşırtıcı olan Brockelmann'ın, *Deylemî*'in vefat tarihi olarak 899/ 1493 olarak vermesidir ki buna katılmak mümkün değildir. Çünkü *Deylemî*, kendisine aidiyetinde tartışma olmayan *Cevâhiru'l-Esrâr* adlı eserinde bir münasebetle “572 yılının Ramazan ayında bir kişi bana sordu ki...” demektedir.<sup>26</sup> Başka bir kitabında da bir rüyayı 582 yılında, Ramazan ayının 28'inde gördüğünü ifade etmektedir.<sup>27</sup> Bu ifadeler bize *Deylemî*'nin yaşadığı yüzyılı kesin olarak tespit etme imkânı vermektedir.<sup>28</sup>

*Deylemî* ile ilgili araştırma yapan Gerhard Böwering ile John Renan<sup>29</sup>, musannifin vefat tarihi olarak 593/1197 yılı vermeleri makul<sup>30</sup> kabul edilmektedir.<sup>31</sup>

Diğer taraftan *Deylemî*, *Cevâhiru'l-Esrâr*'da kitabı yazarken 64 yaşında olduğunu<sup>32</sup> ifade etmektedir. *İzâhu'l-Meknûn* aynı kitap için şu bilgiyi vermiştir:

“*Deylemî bu kitabını 589 yılında bitirmiştir ve bir cilt halinde, bap ve fasıllara ayrılmış bir kitaptır.*”<sup>33</sup>

<sup>22</sup> *Deylemî, Tasdîku'l-Maârif*, v. 141b.; *Deylemî, İslâhu'l-Ahlâk*, v. 9.

<sup>23</sup> Bağdadî, *İdâhu'l-Meknûn*, Cilt 1, s. 179;

<sup>24</sup> Bağdadî, *a.g.e.*, Cilt 2, s. 359.

<sup>25</sup> Bağdadî, *a.g.e.*, Cilt 1, s. 375.

<sup>26</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, Cilt 1, s. 601.

<sup>27</sup> Bak. *Deylemî, Cevâhiru'l-Esrâr*, v. 20.

<sup>28</sup> Bkz: *Deylemî, el-Mesâilu'l-Mulemme' bi'l-Vekâi'i'l-Bedâi'i'l-Muberhan bi Delâilî-Şerai'*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa Bölümü, No: 1346, v. 18b.

<sup>29</sup> Brockelmann'ın bu yanlışlığının sebebinin araştırdığımızda A. J. Abbeery'nin konuyla ilgili şu notuyla karşılaşmaktayız: “*Brockelmann, bir kere kesin bir şekilde Şemseddin Ebu Sabit Muhammed b. Abdîmelik ed-Deylemî'yi Mirâtu'l-Ervâh ve Süretu'l-Evcah adlı eserin müellifi olarak anar. (...) Bu ender çalışmanın yegâne nüshası Gotha'da muhafaza edilmektedir ve W. Pertsch bunu kataloğa kaydederken, Hacı Halîfede adı geçen bu Deylemî'nin 899/1493 yılında el-Cam' beyne't-Tevhîd ve't-Ta'zîm adlı eseri de telif etmiş olduğunun yazılı olduğunu görür. Gayet tabii olarak bu tarihi Deylemî'nin yaşadığı dönem olarak verir ve Brockelmann da sonuç olarak Pertsch'i taklit etmiştir.*” Abbeery, A. J., *The Works of Shams al-Din al-Dailamî, Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Volume 29- Issue 01, 1966, pp 49-56.

<sup>30</sup> Renan, John, *The A to Z of Sufism*, USA, The A to Z Guide Series 44, the Scarecrow Press, Inc. 2009, s. 72.

<sup>31</sup> Rical kitaplarında, *Deylemî'nin 589 yılında hayattaydı* diye kayıt düşmeleri, bizim de Böwering'in verdiği vefat tarihini kabul etmemize yol açmaktadır.

<sup>32</sup> Böwering, Gerhard, *The Writings of Shams al-Din al-Daylamî, Islamic Studies* 26, 1987, s. 231-236

<sup>33</sup> *Deylemî, Cevâhiru'l-Esrâr*, v. 13a. Aynı yerde birkaç dil bildiğini vurgulamakta ve selef-i salihin mez-

589 yılında 64 yaşında olduğuna göre, bu durumda Deylemî'nin 525 yılında doğmuş olduğu söylenebilir. 593 yılında vefat eden Deylemî'nin 68 yıl yaşadığını söylemek de mümkün olabilmektedir. Böylece Deylemî'nin doğum yılı ile kaç sene yaşadığı bu çalışmamızda ortaya çıkmış bulunmaktadır.

### 1.1. İlmî Şahsiyeti

Başta *Mu'tezile* olmak üzere, ehl-i sünnet dışındaki birçok fırkayı tenkit-ten geri durmayan Deylemî,<sup>34</sup> Ehl-i sünnet akidesine sahiptir.<sup>35</sup>

Deylemî'nin yaşadığı fikrî değişime değinen J. Renan, onun tasavvuf ahlâkı, kozmoloji ve tasavvuf akidesine dair önemli kitaplar yazdığını belirttiğinden sonra, onun tasavvufa yüklediği manayı da şöyle kaydeder:

“*Deylemî, dinî düşüncenin bir ekolü olarak tasavvufun, dinî yetki ve itibar bakımından herhangi bir hukuk/fıkıh ekolü ile eşdeğer olduğunu ileri sürmüştür.*”<sup>36</sup>

Deylemî, detaylı bir şekilde yer küreden, yer kürenin çapından ve Ay'ın yer küreye oranla küçüklüğünden, ikisinin de yuvarlaklığından ve sair gezegenlerle birlikte her birinin kendi yörüngesinde hareketinden söz etmektedir. Bütün görünen yıldızların üstünde dünya semasının ve sonra diğer semaların yer aldığını, ancak sair semaların- uzaklıkları dolayısıyla- gözle görülemeyeceğini de ilave ettikten sonra, (astronomiyle ilgili) daha geniş malumata *Kitabu'l-Ardi ve's-Sema'* eserinde yer verdiğini belirtmektedir.<sup>37</sup> Güneşin ışınlarını, bulunduğu konuma göre, dünyaya farklı açılardan gönderdiğini, dördüncü burçta bulunduğu 15 derecelik bir açıyla ışınlarını yer küreye gönderdiğini ifade etmektedir.<sup>38</sup>

Gerhard Böwering'in Deylemî'nin tasnifatı üzerine yazdığı makalede, yeterince tanınmamasına rağmen onun, 12. asrın özgün sûfî bir müellifi olduğunu kaydetmektedir. Aynı makalede, Camî'nin (Nafahât, s.355) Deylemî'yi 13. asrın üstadı Sûfî Mahmûd Uşnuvî'nin hocası olarak naklettiğini söylemek-

---

hebine/yoluna tabi olduğunu bildirmektedir.

<sup>34</sup> Bağdadî, *İdâhu'l-Meknûn*, Cilt 2, s. 359.

<sup>35</sup> Bak. Deylemî, *Cevâhiru'l-Esrâr*, v. 18b, 19b; Deylemî, *İslâhu'l-Ahlâk*, 17 vd.

<sup>36</sup> Deylemî, *İslâhu'l-Ahlâk*, v. 17a.

<sup>37</sup> Renan, John, *The A to Z of Sufism*, s. 72. Deylemî'nin kendi ifadelerden de, *Tasavvufu* bir düşünce ve yaşam tarzı olarak benimsediği tespit edilmektedir. Bir düşünce ekolü olarak tasavvufu fıkıhla birlikte ve ona paralel olarak, kelâm ve felsefeye ise alternatif olarak kabul etmektedir. Bkz: Bkz: Deylemî, *Tasdikü'l-Maârif*, önsöz; Deylemî, *Acâibu'l-Maârif ve Bedâi'u'l-Ğarâib*, v. 3- 5.

Tasavvufun dinî yetki ve itibar bakımından herhangi bir fıkıh ekolü ile eşdeğer kabul edilmiş olması, ikisinin de temel dayanaklarının nasslar olması bakımındandır. Fıkıh gibi tasavvuf da ayet ve hadislerle müstenit olduğu iddiasındadır.

<sup>38</sup> Muhammd b. Abdilmelik ed- Deylemî, *Acâibu'l-Meârif ve Bedâi'u'l-Ğarâib*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, No: 1346, v. 3b- 5a.

tedir. Camî'nin ayrıca Deylemî için, “öğretisi- yazdıklarında açıkça görüldüğü üzere- başkalarının telifatında ender rastlanan, zamanın gerçeklerine dair olan büyük bir mürşit/üstat ve büyük bir âlimdir” dediğini belirten G. Böwering, Deylemî'nin felsefe, iman ve tasavvuf konularında yazılmış yaklaşık iki düzine kitabın yazarı olduğunu da nakletmektedir.<sup>39</sup> Her ne kadar Deylemî filozof Yahya Suhreverdi (ö.587/1191) kadar şöhret sahibi olmasa da o, Kübrevî tarikatı ile Hurûfî ekolünde ortaya çıkan fikirleri önceden ima ederek, 12. asır 'Ayna'l-Kuzât el- Hamedani ile Necmeddin-i Kübra arasındaki tasavvufi boşluğu kapatan bir köprü oluşturduğunu dile getirmektedir.<sup>40</sup>

Deylemî'nin çalışmalarında tasavvufun müşahede dünyası tamamen hakikat olarak muamele görmüştür. İnsanın iç âlemi ile görünmeyen yüce âlemin uyum ve benzerliği, Deylemî'nin ilahi mahiyetin çift kutupluluğu (rahmet-gazap) düşüncesine ve onun (Deylemî'nin) üç boyutlu zaman ile ebedi ve ezeli mekân (ilahi mekân) fikrine, bir de onun sezgisel bilgi ile vasıtasız ilahî müşahedeye vurgu yapma eğilimine bir zemin teşkil etmiştir.<sup>41</sup>

Elizabeth Alexandrin'in dile getirdiği gibi Deylemî, zaman ve mekân ile ilgili kavramlara ait geniş bir yelpaze yanında, ortaçağ İslâm dünyasındaki rüyaya dayalı müşahedelere<sup>42</sup> - nisbeten erken sayılan- hermonetik yaklaşımı da sunmaktadır.<sup>43</sup> Her ne kadar ilmi kariyerinin sonlarına doğru Deylemî kendisini, çağındaki kelâmî eğilimlerden ve klasik felsefeden uzak tutacak ise de, potansiyel tasavvufi- teolojik 'Allah'ı müşahede etmenin (imkânı)' sorusunu o başlatmıştır.<sup>44</sup>

E. Alexandrin, Deylemî'nin *Cevâhiru'l-Esrâr*'ı vasıtasıyla müellifin zaman ve mekân konusundaki müzakeresi birçok Azerbaycanlı ve orta Asyalı mutasavvıfa aktarılmış olduğunu da iddia etmektedir.<sup>45</sup>

Deylemî'nin mensupları arasında Mecduddîn Mahmûd el- Uşnûvî,<sup>46</sup> Azîzuddîn en- Neseî (1287) ile Seyfeddin el- Baharzî de zikredilmektedir.<sup>47</sup>

<sup>39</sup> Deylemî, *Cevâhiru'l-Esrâr*, v. 16a.

<sup>40</sup> Gerhard Böwering, a.g.e, *İslamic Studies* 26, 1987, s. 231- 236.

<sup>41</sup> Gerhard Böwering, a.g.e, *İslamic Studies* 26, 1987, s. 231- 236.

<sup>42</sup> Bkz: Deylemî, *Acâibu'l-Maârif ve Bedâ'i'u'l-Garâib*; Gerhard Böwering, a.g.e, *İslamic Studies* 26, 1987, s. 231- 236.

<sup>43</sup> Deylemî'nin hayatına dair detaylı malumata sahip olmadık. Deylemî'den keramet sadır olmadığı için mi, yoksa kendisinden sadır olduğu halde kerametlere değer atfetmediğinden mi iltifat etmemiştir, bilemiyoruz. Ancak kendisi, mahiyetleri ve kaynaklık değerleri birbirine çok yakın olan mistik hallerden hangilerini referans almış olduğunu belirtmemiz, kendisini daha iyi tanıtılabile çabamızdan kaynaklanmaktadır.

<sup>44</sup> Alexandrin, Elizabeth, *Dream Vision of Mystical Time: Shams al-Din al-Daylami between Sufism, Theology and Philosophy*, (Felek Özgen ile birlikte, *Dreams and Visions in Islamic Societies* adıyla, 2012 yılında yayınlandı) Albany: State University of New York Press tarafından kitap içinde, s.215- 232.

<sup>45</sup> Bkz: Deylemî, *Mirâtu'l-Ervâh* ile *Cevâhiru'l-Esrâr*; Alexandrin, Elizabeth, a.g.e. s.215- 231.

<sup>46</sup> Alexandrin, Elizabeth, a.g.e, s.215- 231.

<sup>47</sup> Bkz: Deylemî, *el- Mesâilu'l-Mulleme' bi'l-Vekâ'i'l-Bedâ'i'l-Muberhan bi Delâliş- Şerai'*, v. 3a; Camî,

## 1.2. Eserleri

Deylemî'nin eserlerinin kronolojik sıralamasını yapmak mümkün olmamıştır. Bunun nedeni bu konuda, kendi eserlerinde bir bilgiye ulaşamamamız yanında Deylemî'in sistematik bir şekilde eserlerini yeniden ele alıp geliştirdiği gerçeği de yatmaktadır. Okuduğumuz bütün eserlerinde kendi kitaplarına çaprazlama atıfta bulunmakta veya referans göstermektedir.

### 1.2.1. Deylemî'nin Bize Ulaşan Eserleri

Deylemî'nin gerek basımı yapılmış ve gerekse yazma halindeki eserlerinden günümüze ulaşanları şunlardır:

1. El-Cem' beyn et-Tevhîd ve't-Te'zîm,<sup>48</sup> 2. Cevâhîru'l el-Esrâr<sup>49</sup> (Keşf el-Hakâik bi Kühn ed-Dekâik fi't-Tasavvuf),<sup>50</sup> 3. El-Mesâil el- Mulemmé' bi'l-Vekâi' el-Bedâi' el-Muberhan bi Delâil eş-Şerâi',<sup>51</sup> 4. İslâh el-Ahlâk ve Mefâtih el- Ağlâk,<sup>52</sup> 5. 'Acâibu'l-Meârif ve Bedâi'u'l-Ġarâib,<sup>53</sup> 6. 'Uyûn el-Maârif,<sup>54</sup> 7. Kitab Mir'ât el- Ervâh ve Sûreh el- Vicâh,<sup>55</sup> 8. Kitab el-Me'âric en- Nûfûs,<sup>56</sup> 9. Ğayeh el-İmkân fi Dirâyeh el-Mekân (Kitab el-Mekân),<sup>57</sup> 10.

<sup>48</sup> *Nafahât*, s. 233.

<sup>48</sup> Nureddin Abdurrahmân Câmî, *Nafahât el- Üns min Hadarât el- Kuds*, Kitap Furûşî Mahmûdî, 1958, s. 234; Alexandrin, Elizabeth, *a.g.e.*, s.215- 231; Uludağ, Süleyman, *BÂHARZÎ, Seyfeddin*, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 4, s. 475.

<sup>49</sup> Deylemî, *Cevâhîru'l-Esrar*, v. 23b, 30b; Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, Cilt 1, s. 351, 601; Bağdadî, *Hediyetu'l-Arifin*, Cilt 1, s. 498; Bağdadî, *İdâhu'l-Meknûn*, Cilt 1, s. 179, 269; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin*, Cilt 10, s. 257. Kitap bir giriş vâ on fasıldan meydana gelmektedir. Deylemî'nin *Kitabu'l-Cem'i beyne't-Tevhîdî ve't-Ta'z'im* kitabı, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 1346 numarada kayıtlı mecmuanın 7. kitabıdır, 12 varaktır.

<sup>50</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, Cilt 1, s. 612; Bağdadî, *Hediyetu'l-Arifin*, Cilt 1, s. 498, Cilt 2, s. 103; Bağdadî, *İdâhu'l-Meknûn*, Cilt 1, s. 375, Cilt 2, s. 359.

<sup>51</sup> Bağdadî, *Hediyetu'l-Arifin*, Cilt 1, s. 498; Bağdadî, *İdâhu'l-Meknûn*, Cilt 2, s. 359. Deylemî'nin bu kitabı tasavvufla ilgilidir ve bir dibace ile on üç bölümden (fasıldan) oluşmaktadır. Deylemî'nin *Cevâhîru'l-Esrâr* kitabı, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 1346 numarada kayıtlı mecmuanın 1. kitabıdır, 40 varaktır. Nüsha H. 795 yılında istinsah edilmiştir.

<sup>52</sup> Deylemî, *Cevâhîru'l-Esrâr*, v. 13b-34b; Bağdadî, *Hediyetu'l-Arifin*, Cilt 1, s. 498, Cilt 2, s. 103; Bağdadî, *İdâhu'l-Meknûn*, Cilt 2, s. 475. Eser, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa Bölümü, 1346 numarada kayıtlıdır. Kitap el yazması ve Arapçadır, içinde Farsça anlatımlar da vardır.

Deylemî'nin bu kitabı bir giriş ve on dokuz fasıldan oluşmakta ve 21 varaktır.

<sup>53</sup> Bağdadî, *Hediyetu'l-Arifin*, Cilt 2, s. 498. Kitap tasavvufla ilgilidir, elli dört *bâb*, on altı fasıl ve iki kitaptan oluşmakta ve 96 varaktır. *İslâhu'l-Ahlâk*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa Bölümü, 1346 numarada kayıtlıdır.

<sup>54</sup> Deylemî, *Cevâhîru'l-Esrâr*, v. 22b; Bağdadî, *Hediyetu'l-Arifin*, Cilt 1, s. 498, Cilt 2, s. 103; Bağdadî, *İdâhu'l-Meknûn*, Cilt 2, s. 94. Eser, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 1346 numarada kayıtlıdır ve Deylemî'ye ait mecmuanın beşinci kitabı olarak yer almaktadır.

Kitap 12 varaktan oluşmakta olup bir giriş ve 14 fasıl ihtiva etmektedir.

<sup>55</sup> Deylemî, *Tasdîku'l-Maârif*, v.63b; Deylemî, *Cevâhîru'l-Esrar*, v. 15a, 16b, 18a, 24a, 25b, 27a-29a, 36b.; Deylemî, *Mirâtu'l-Ervâh*, 45b, 48b, 49a-51b; Bağdadî, *Hediyetu'l-Arifin*, Cilt 1, s. 498, Cilt 2, s. 103; Bağdadî, *İdâhu'l-Meknûn*, Cilt 2, s. 135. *Uyûnu'l-Maârif*, Ankara Milli Kütüphane, el yazmaları bölümü, 26 hk 1048. Mahmut b. Muhtar isimli bir müstensih tarafından Hicrî 911 yılında istinsah edilmiş olan eser 172 varaktır.

<sup>56</sup> Deylemî, *Cevâhîru'l-Esrâr*, v. 11b, 16b, 39b; Bağdadî, *Hediyetu'l-Arifin*, Cilt 1, s. 498, Cilt 2, s. 103; Bağdadî, *İdâhu'l-Meknûn*, Cilt 2, s. 330. Kitap, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa Bölümü, 1346 numarada kayıtlı mecmuasındaki iki kitaptır. 43 varaktır.

<sup>57</sup> Deylemî, *Cevâhîru'l-Esrâr*, v. 16b, 29a, 30b,38a; Bağdadî, *Hediyetu'l-Arifin*, Cilt 1, s. 498, Cilt 2, s.

Mühimmât el-Vâsilîn min es-Sûfiyyeh el-Bâliğîn,<sup>58</sup> 11. Şerh el-Enfâs er-Rûhâniyyeh li Eimmeh es- Selefi's- Sûfiyyeh,<sup>59</sup> 12. Mihakk en-Nüfûs,<sup>60</sup> 13. Rehnüma-i Marifet,<sup>61</sup> 14. Risâleh fi Redd el-Hulûliyye.<sup>62</sup>

### 1.2.2. Deylemî'nin Bize Ulaşmayan Eserleri

Gerek Deylemî'nin kendi eserlerinde zikrettiği, gerekse kaynaklarda isimlerine rastladığımız, ancak bütün çabalarımıza rağmen günümüze ulaştıklarına dair malumat sahibi olamadığımız eserleri de şunlardır:

1. Usûl Mezâhib el-‘Urafâ bi’llâh,<sup>63</sup> 2. Et-Telhîs min el-Usûl,<sup>64</sup> 3. Burhân el-Muhabbet fi’t-Tasavvuf,<sup>65</sup> 4. Et-Tecrîd min<sup>66</sup> Redd el-Makâsîd el-Felâsifeh bi'l-Berâhîn el-‘Akliyyeh,<sup>67</sup> 5. El-Câmi’ li Delâil en-Nübüvvât,<sup>68</sup> 6.

103; Bağdadî, *İdâhu'l-Meknûn*, Cilt 2, s. 333. *Kitabu Meâricü'n- Nüfûs*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 1696 numarada kayıtlı olup 31 varaktır.

<sup>58</sup> Deylemî, *Cevâhiru'l-Esrâr*, v. 20a, 39b; Bağdadî, *Hediiyetu'l-Arifin*, Cilt 1, s. 498, Cilt 2, s. 103; Bağdadî, *İdâhu'l-Meknûn*, Cilt 2, s. 336. *Gayetu'l-İmkân fi Dirâyeti'l-Mekân* eserinin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 1346 numarada kayıtlı mecmuanın 4. kitabıdır ve 12 varaktan ibarettir. İstisna tarihi ve müstensihî belirtilmemiştir.

<sup>59</sup> Deylemî, a.g.e. v. 20b, 22b; Deylemî, *Kitabu'l-Mirât*, v. 44a; Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, Cilt 2, s. 1916; Bağdadî, *Hediiyetu'l-Arifin*, Cilt 1, s. 498, Cilt 2, s. 103, 610; Bağdadî, *İdâhu'l-Meknûn*, Cilt 2, s. 336, 610; Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifin*, Cilt 10, s.; Zirikli, *el- Âlâm*, Cilt 6, s. 250. *Muhimmâtü'l-Vasilin mine's- Sûfiyeti'l-Baliğîn*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 1346 numarada kayıtlı mecmuanın altıncı kitabıdır.

<sup>60</sup> Deylemî, *Cevâhiru'l-Esrâr*, v. 33b; Deylemî, *Kitabu'l-Mirât*, v. 48a; Deylemî, *Tasdiğu'l-Maârif*, v. 41a-42a; Zirikli, *el- E'lâm*, Cilt 6, s. 250. Ezher âlimlerinden Ahmed Ferid el- Mezîdî tarafından tahkiki yapılarak basılmıştır (Bkz: Muhammed b. Abdilmelik ed- Deylemî, *Şerhu'l-Enfâs er- Rûhâniyye li Eimmeti's- Selefi's- Sûfiyyeh*, 1. Baskı, Kahire, 2007, tahkik: Ahmed Ferid el- Mezîdî).

<sup>61</sup> Deylemî, *Cevâhiru'l-Esrâr*, v. 39b; Bağdadî, *Hediiyetu'l-Arifin*, Cilt 1, s. 498, Cilt 2, s. 103. Eser, Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya bölümü, 1696 numarada kayıtlı olup 59 varaktır. Hicri 767 yılında istinsah edilmiştir.

<sup>62</sup> Bu risaleyi Osmanlıca tercüme eden merhum Ahmet Remzi Akyürek (1872- 1944) tarafından *Rehnüma- i Marifet* Deylemî'ye atfedilmektedir ama hangi eserinin tercümesi olduğu konusunda bir bilgi vermemektedir. Bizim, Deylemî'nin mevcut eserleriyle yaptığımız karşılaştırmalarda da *Rehnüma- i Marifet* risalesinin aslına tesbit etmemiz mümkün olmamıştır. Bak. Deylemî, *Rehnüma- i Marifet*, Hilâl Matbaası, İstanbul, 1928. Konuyla ilgili bir münakaşa için Bkz: Yusuf Turan Günaydın, "Ahmet Remzi Efendi'nin Reh-Nümâ- yı Marifet Tercümesi," *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, S. 16 2006, s. 247- 264.

<sup>63</sup> Bir mecmua içerisinde yer alan *Risâle fi Reddi'l-Hulûliyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi Bölümü, No: 860'ta kayıtlıdır.

<sup>64</sup> Bağdadî, *Hediiyetu'l-Arifin*, Cilt 1, s. 498, Cilt 2, s. 103; Bağdadî, *İdâhu'l-Meknûn*, Cilt 1, s. 317; Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, Cilt 2, s. 81; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifin*, Beyrut, Dâru İhyâ-i Turâsi'l-Ârabî, Cilt 10, s. 257. Deylemî'nin kendisi de *Cevâhiru'l-Esrar* isimli eserinden bu kitabına atıfta bulunmaktadır. Bkz: Deylemî, *Cevâhiru'l-Esrâr*, v. 39b;

<sup>65</sup> Bazı kaynaklarda kitabın ismi *Kitabu't- Telhis fi'l-Usûl* diye geçmektedir. Bağdadî, *Hediiyetu'l-Arifin*, Cilt 1, s. 498, Cilt 2, s. 103; Bağdadî, *İdâhu'l-Meknûn*, Cilt 1, s. 317. Deylemî de bu kitabından söz eder. Bkz: Deylemî, *Cevâhiru'l-Esrâr*, Cilt 10, s. 257;

<sup>66</sup> Deylemî, a.g.e. v. 34a; Bağdadî, *Hediiyetu'l-Arifin*, Cilt 1, s. 498, Cilt 2, s. 103; Bağdadî, *İdâhu'l-Meknûn*, Cilt 1, s.179, 269, 317, 357; Bağdadî, *İdâhu'l-Meknûn*, Cilt 2, s. 30, 94, 135, 265, 329-36; Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifin*, Cilt 10, s. 257.

<sup>67</sup> Bak. Deylemî, *Cevâhiru'l-Esrâr*, v. 16b, 20a-b; Deylemî, *Mirâtü'l-Ervâh*, v. 43b, 44a, 54a.

<sup>68</sup> Deylemî, *Cevâhiru'l-Esrâr*, v. 16b, 20a-b; Deylemî, *Mirâtü'l-Ervâh*, v. 43b, 44a, 54a; Bağdadî, *Hediiyetu'l-Arifin*, Cilt 1, s. 498, Cilt 2, s. 103; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin*, Cilt 10, s. 257; Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, Cilt 1, s. 351; Hayrettin ez-Zirikli, *el- Âlâm*, Dâru'l-İlm li'l-Melayin, 2002, Cilt 6, s. 256;

Tehcîl el-Felâsifeh,<sup>69</sup> 7. Sevânih es-Sevânih,<sup>70</sup> 8. Ma'rifeh Elfâz el-'Urafâ,<sup>71</sup> 9. Kitâb el- Âzâl ve'l-Âbâd,<sup>72</sup> 10. Kitâb el-Muhabbeh ve'l-Hulleh,<sup>73</sup> 11. Mekâid eş-Şeytân,<sup>74</sup> 12. Usûl el-Kelâm ve Usûl et-Tasavvuf,<sup>75</sup> 13. Tenzih Meşâyih es-Sûfiyye,<sup>76</sup> 14. Kitâb Nusreh el-Milleh<sup>77</sup> 15. Kitâb el- Arz ve's- Semâ,<sup>78</sup> 16. Kitâb el- Yevâsîn,<sup>79</sup> 17. Kitâb en- Necât,<sup>80</sup> 1.3.2.19. Kitâb el- Bidâyât.<sup>81</sup>

## 2. Tasdîku'l-Ma'ârif Eseri ve Tefsirdeki Metodu

Deylemî'nin çalışmamıza konu olan bu eseri işarî bir tefsirdir.<sup>82</sup> Kur'an'ın bütün sûrelerini kapsamaktadır.<sup>83</sup>

Girişte Tefsir Usûlüne dair açıklamalar yapan Deylemî, Kur'an'ın muhtevasını: 1. İbâdât, 2. İşârât, 3. Latâif ve 4. Hakâik olarak saymaktadır. İbadât avâmın, işârât havâsın, latâif evliyânın ve hakikatler ise enbiyâlarıdır, demektedir. Bir başka sınıflandırmayla, ibâdât sem' için, işârât akıl için, latâif müşâhede için ve hakâik da Allah içindir, demektedir.

Tasdîku'l-Maârif, işarî metotla kaleme alınmış olmasıyla birlikte Deylemî, zahir ulemasının izledikleri metotları da uygulamıştır.

Deylemî, bir ayetin tefsirini yaparken 'ulemâ katında...' derken zahir âlimlerini, 'urefâ', 'meşayih', 'hakikat ehli' derken de tasavvuf ehlini kastetmektedir.<sup>84</sup>

*Tasdîku'l-Maârif* incelendiğinde görülecektir ki Deylemî, tartışmacı bir üslûba sahiptir. Diğer kitaplarında olduğu gibi, *Tasdîku'l-Maârif*i de

<sup>69</sup> Deylemî, *Cevâhiru'l-Esrâr*, v. 9b; Bağdadî, *Hediyetu'l-Arifin*, Cilt 1, s. 498, Cilt 2, s. 103; Bağdadî, *İdâhu'l-Meknûn*, Cilt 3, s. 357; Zirikli, *el-A'lâm*, Cilt 6, s. 250.

<sup>70</sup> Deylemî, *Cevâhiru'l-Esrâr*, v. 5a; Bağdadî, *Hediyetu'l-Arifin*, Cilt 1, s. 498, Cilt 2, s. 103; Bağdadî, *İdâhu'l-Meknûn*, Cilt 3, s. 269.

<sup>71</sup> Bağdadî, *Hediyetu'l-Arifin*, Cilt 1, s. 498, Cilt 2, s. 103; Bağdadî, *İdâhu'l-Meknûn*, Cilt 4, s.30. Ayrıca bkz: Deylemî, *el- Mesâilü'l-Mulemme' bi'l-Vekâi'i'l-Bedâi'i'l-Muberhan bi Delâilîş- Şerai'*, v. 22a.

<sup>72</sup> Deylemî, *Cevâhiru'l-Esrâr*, v. 29a; Bağdadî, *Hediyetu'l-Arifin*, Cilt 1, s. 498 ve Cilt 2, s. 103; Bağdadî, *İdâhu'l-Meknûn*, Cilt 2, s. 512.

<sup>73</sup> Deylemî, *Cevâhiru'l-Esrâr*, v. 22a.; Deylemî, *el- Cem' bene't- Tevhîd ve't- Ta'zîm*, v. 7a; *Hediyetu'l-Arifin*, Cilt 1, s. 498, Cilt 2, s. 103; Bağdadî, *İdâhu'l-Meknûn*, Cilt 2, s. 265; Zirikli, *el- E'lâm*, Cilt 2, s. 250.

<sup>74</sup> Deylemî, *Cevâhiru'l-Esrâr*, v. 33b.; Bağdadî, *Hediyetu'l-Arifin*, Cilt 1, s. 498, Cilt 2, s. 103; Bağdadî, *İdâhu'l-Meknûn*, Cilt 2, s. 329.

<sup>75</sup> Deylemî, *Muhimmâtu'l-Vasilîn mine's- Sûfiyeti'l-Baliğîn*, v. 4b.

<sup>76</sup> Deylemî, *a.g.e.*, v. 10a.

<sup>77</sup> Deylemî, *a.g.e.*, v. 14b.

<sup>78</sup> Deylemî, *El- Mesâilü'l-Mulemme' bi'l-Vekâi'i'l-Bedâi'i'l-Muberhan bi Delâilîş- Şerai'*, v. 18b; Deylemî, *Muhimmâtu'l-Vasilîn mine's- Sûfiyeti'l-Baliğîn*, v. 15a; Deylemî, *el- Cem' bene't- Tevhîdî ve't- Ta'zîm*, v. 2b; Kâtip Çelebi, *Keşfu'z- Zunun'an Esmâil-Kutubi ve'l-Funûn*, Cilt 2, s. 1956.

<sup>79</sup> Deylemî, *Acâibu'l-Mearif ve Bedâi'u'l-Ğarâib*, v. 3b- 5a.

<sup>80</sup> Deylemî, *El- Mesâilü'l-Mulemme' bi'l-Vekâi'i'l-Bedâi'i'l-Muberhan bi Delâilîş- Şerai'*, v. 18a.

<sup>81</sup> Deylemî, *a.g.e.*, v. 10b; Deylemî, *Muhimmâtu'l-Vasilîn mine's- Sûfiyeti'l-Baliğîn*, v. 1b.

<sup>82</sup> Bkz: Deylemî, *Tasdîku'l-Maârif*, Necm Süresi, ayet: 53/42 tefsiri.

<sup>83</sup> Eser, çalışmamızın II. bölümünde daha geniş bir şekilde ele alınacak, III. bölümünde de tahkiki metniyer olacaktır.

<sup>84</sup> Belirtmek gerekir ki Deylemî, sûrelerdeki bütün ayetleri tefsir etmemektedir.

soru cevap veya mukadder sorulara cevap şeklide diyalektik bir tarzda yazmıştır.<sup>85</sup>

Müellif, te'vil ve işarî tefsirin cevazı için şartlar ortaya koymakta ve bu şartlar çerçevesinde ancak zahiri mananın dışına çıkılabileceğini söylemektedir. Bakara Sûresi'nin 186. ayetini<sup>86</sup> tefsir ederken konuya şöyle değinmektedir:<sup>87</sup>

1. *Zâhirî manadan sapma* istisnâî bir yöntemdir. Asıl olan *zâhirî* manadır.
2. Yapılan te'vil, zahiri manayı iptal etmemelidir.
3. Faydası bulunmalıdır.<sup>88</sup>

Böylece batınlıktan/hurufilikten ayrılan Deylemî, zahirî lafızdan kopmadığı gibi, zahirî manayı yok saymamıştır.<sup>89</sup>

### 2.1. Deylemî'nin Kaynakları

Deylemî'nin, Kur'an ayetleri ve Rasulullah'ın (s.a.v.) hadisleri dışında, başta ashab-ı kiram (r.a.) olmak üzere tabiîn ve sonraki dönemlerde yaşamış birçok âlimden yararlandığı görülmektedir.

Sahabeden Ebu Bekir (ö.13/ 634), Muaz b. Cebel (ö.18/ 639), Hz. Ömer (ö. 23/ 643), Abdullah b. Mesûd (ö.32/ 652- 653), Ka'bu'l-Ahbar (ö. 32/ 652), Hz. Ali (ö. 40/ 661), Abdullah b. Abbas (68/ 687) Deylemî'nin kaynakları arasında yer almaktadır.

Tabiîn ve sonrası dönemde - kendi çağına kadar- yaşamış âlimlerden de yararlandığı görülen Deylemî'nin kaynakları arasında aşağıdaki zatları saymak da mümkün:

Tavûs b. Keysân (ö.106),<sup>90</sup> Hasan el-Basrî (ö.110),<sup>91</sup> el- İmam Muhammed el- Bakır (d.57- ö.114),<sup>92</sup> Cafer b. Muhammed es-Sadık (d.80- ö.148),<sup>93</sup> Ebu-

<sup>85</sup> Bkz: Muhammed b. Abdilmelik ed- Deylemî, *Tasdiku'l-Maârif*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni cami Bölümü, No: 57, v. 5a.

<sup>86</sup> Deylemî; incelediğimiz kitaplarında ve konu edindiğimiz *Tasdiku'l-Maârifte*, ele aldığı konunun doğruluğuna, akıl yürütme yoluyla ve mantıksal sonuçları irdelemek suretiyle- bazen naslardan da yararlanarak- ulaşma yöntemini kullanmıştır. Sık sık mukadder sorular dile getirmekte ve soru-cevap metodundan yararlanmaktadır. Bkz: Deylemî, *Tasdiku'l-Maârif*, v. 7a.

<sup>87</sup> "Kullarım sana benden sorarlarsa (söyle): Ben yakınum. Dua eden, bana dua ettiği zaman onun duasına karşılık veririm. Ol halde onlar da bana karşılık versinler, bana inansınlar ki, doğru yolu bulmuş olalar." Bakara, 2/ 186.

<sup>88</sup> Deylemî, *Tasdiku'l-Maârif*, v. 17b.

<sup>89</sup> Deylemî, *a.g.e.* v. 17b.

<sup>90</sup> Deylemî, *Tasdiku'l-Maârif*, v. 57a.

<sup>91</sup> Bkz: Deylemî, *Tasdiku'l-Maârif*, v. 123a; Deylemî, *a.g.e.* Yâsin Sûresi, 36/ 55. ayetin tefsiri, 2257 numaralı dipnot.

<sup>92</sup> Bkz: Deylemî, *a.g.e.* v. 121b; Deylemî, *a.g.e.* Fatır Sûresi, 35/ 32-35. ayetlerin tefsiri, 2227 numaralı dipnot.

<sup>93</sup> Bkz: Deylemî, *a.g.e.* v. 21b; Deylemî, *a.g.e.* Âl-i İmran Sûresi, 3/ 6. ayetin tefsiri, 352 numaralı dipnot.



bekir b. Ayyâş (ö.193)<sup>94</sup> Ebu Süleyman ed- Dârânî (ö.215/ 830),<sup>95</sup> Ebubekir el- Varrâk (ö.240),<sup>96</sup> Zinnûn el- Mısırî (ö.245/859),<sup>97</sup> Ahmed b. Ebi el- Hivarî (ö.246),<sup>98</sup> es- Sirriy es- Sakatî (ö.253/ 867),<sup>99</sup> Ebu Yezid el- Bistamî (d.188- ö.261),<sup>100</sup> Ebu Hafs el- Haddad en- Nisabûrî (ö.264),<sup>101</sup> Ahmed b. İsa ebu Said el- Harraz (ö.277),<sup>102</sup> Fudayl b. İyâd (ö.287),<sup>103</sup> İbrahim el- Havâs (ö.291/ 904),<sup>104</sup> Ebu Hasan Ahmed b. Muhammed en- Nurî (ö.295/908),<sup>105</sup> Cüneyd el- Bağdadî (d.207/822- ö.297/910),<sup>106</sup> Yusuf b. Hüseyin er- Razî (ö.304),<sup>107</sup> Ebu Yakub es- Sûsî (ö.307),<sup>108</sup> Hüseyin b. Mansur el- Hellâc (ö.309),<sup>109</sup> Ebu Muhammed Ahmed Cerirî (ö.311),<sup>110</sup> Muhammed b. Ahmed Ruzbârî (ö.323/934),<sup>111</sup> Ebu İmrân et- Tabarî (ö.324),<sup>112</sup> Ebu Yakub İshak en- Nehrecurî (ö.330),<sup>113</sup> Ebubekir b. Tahir et-Taî (ö.330'lu yıllarda),<sup>114</sup> Ebubekir eş- Şiblî (d.247/861- ö.334/946),<sup>115</sup> Ebu Abdillâh Ahmed b. 'Ata er- Ruzbarî (ö.369),<sup>116</sup> Ebu Abdillâh b. Hafif (ö.371),<sup>117</sup> Said b. Abdisselam el- Mağribî (ö.373),<sup>118</sup> Faris b. Ahmed (ö.401/1011),<sup>119</sup> el- Hüseyin ed- Dekkak (ö.405 veya 406),<sup>120</sup> Ebu'l-Kasım Abdülkerim Kuşeyrî (ö.465/1072),<sup>121</sup> Begavî Ebu Muhammed Hüseyin b.

<sup>94</sup> Cafer b. Muhammed es- Sadık ile ilgili malumat için Bkz: Deylemî, *a.g.e.* v. 1; Çalışmamızın III. Bölümü dipnot 26 (giriş faslı).

<sup>95</sup> Bkz: Deylemî, *a.g.e.* v. 156b; Deylemî, *a.g.e.* İhlâs Süresi, 112/ 2. ayetin tefsiri, 2921 numaralı dipnot.

<sup>96</sup> Bkz: Deylemî, *a.g.e.* v. 146b- 147a; Deylemî, *a.g.e.* Kiyamet Süresi, 75/ 22- 23. ayetlerin tefsiri, 2748 numaralı dipnot.

<sup>97</sup> Bkz: Deylemî, *a.g.e.* v. 146a; Deylemî, *a.g.e.* Kiyamet Süresi, 75/ 1. ayetin tefsiri, 2729 numaralı dipnot.

<sup>98</sup> Bkz: Deylemî, *a.g.e.* v. 40a; Deylemî, *a.g.e.* Maide Süresi, 5/ 23. ayetin tefsiri, 707 numaralı dipnot.

<sup>99</sup> Bkz: Deylemî, *a.g.e.* v. 140a; Deylemî, *a.g.e.* Hadid Süresi, 57/ 16. ayetin tefsiri, 2612 numaralı dipnot.

<sup>100</sup> Bkz: Deylemî, *a.g.e.* v. 76a; Deylemî, *a.g.e.* Hüd Süresi, 11/ 79. ayetin tefsiri, 1374 numaralı dipnot.

<sup>101</sup> Bkz: Deylemî, *a.g.e.* v. 6; Deylemî, *a.g.e.* Bakara Süresi, 2/ 4. ayetin tefsiri, 63. numaralı dipnot.

<sup>102</sup> Bkz: Deylemî, *a.g.e.* v. 128a; Deylemî, *a.g.e.* Fussilet Süresi, 41/ 36. ayetin tefsiri, 2362 numaralı dipnot.

<sup>103</sup> Bkz: Deylemî, *a.g.e.* v. 89a; Deylemî, *a.g.e.* İsrâ Süresi, 17/ 85. ayetin tefsiri, 1625 numaralı dipnot.

<sup>104</sup> Bkz: Deylemî, *Tasdîku'l-Ma'arif*, v. 134a; Deylemî, *a.g.e.* Fetih Süresi, 48/ 29. ayetin tefsiri, 2487 numaralı dipnot.

<sup>105</sup> Bkz: Deylemî, *a.g.e.* v. 52a; Deylemî, *a.g.e.* En'âm Süresi, 6/ 104. ayetin tefsiri, 919 numaralı dipnot.

<sup>106</sup> Bkz: Deylemî, *a.g.e.* v. 31b; Deylemî, *a.g.e.* Nisa Süresi, 4/ 36. ayetin tefsiri, 541 numaralı dipnot.

<sup>107</sup> Bkz: Deylemî, *a.g.e.* v. 9b; Deylemî, *a.g.e.* Bakara Süresi, 2/ 19. ayetin tefsiri, 115 numaralı dipnot.

<sup>108</sup> Bkz: Deylemî, *a.g.e.* v. 110b; Deylemî, *a.g.e.* Kasas Süresi, 28/ 7. ayetin tefsiri, 2027 numaralı dipnot.

<sup>109</sup> Bkz: Deylemî, *a.g.e.* v. 86b; Deylemî, *a.g.e.* Nahl Süresi, 16/ 97. ayetin tefsiri, 1582 numaralı dipnot.

<sup>110</sup> Bkz: Deylemî, *a.g.e.* v. 9b; Deylemî, *a.g.e.* Bakara Süresi, 2/ 19. ayetin tefsiri, 131 numaralı dipnot.

<sup>111</sup> Bkz: Deylemî, *a.g.e.* v. 47a; Deylemî, *a.g.e.* En'âm Süresi, 6/ 59. ayetin tefsiri, 837 numaralı dipnot.

<sup>112</sup> Bkz: Deylemî, *a.g.e.* v. 26a; Deylemî, *a.g.e.* Âl- İmran Süresi, 3/ 49. ayetin tefsiri, 414 numaralı dipnot.

<sup>113</sup> Bkz: Deylemî, *a.g.e.* v. 110a; Deylemî, *a.g.e.* Kasas Süresi, 28/ 7. ayetin tefsiri, 2026 numaralı dipnot.

<sup>114</sup> Bkz: Deylemî, *a.g.e.* v. 55b; Deylemî, *a.g.e.* En'âm Süresi, 6/ 125. ayetin tefsiri, 972 numaralı dipnot.

<sup>115</sup> Bkz: Deylemî, *a.g.e.* v. 60a; Deylemî, *a.g.e.* Âraf Süresi, 7/ 142. ayetin tefsiri, 1079 numaralı dipnot.

<sup>116</sup> Bkz: Deylemî, *a.g.e.* v. 9b; Deylemî, *a.g.e.* Bakara Süresi, 2/ 19. ayetin tefsiri, 116 numaralı dipnot.

<sup>117</sup> Bkz: Deylemî, *a.g.e.* v. 9b; Deylemî, *a.g.e.* Bakara Süresi, 2/ 19. ayetin tefsiri, 117 numaralı dipnot.

<sup>118</sup> Bkz: Deylemî, *a.g.e.* v. 143b; Deylemî, *a.g.e.* Talak Süresi, 65/3. ayetin tefsiri, 2686 numaralı dipnot.

<sup>119</sup> Bkz: Deylemî, *a.g.e.* v. 9a- 9b; Deylemî, *a.g.e.* Bakara Süresi, 2/ 19. ayetin tefsiri, 121 numaralı dipnot.

<sup>120</sup> Bkz: Deylemî, *a.g.e.* v. 96a-b; Deylemî, *a.g.e.* Tâhâ Süresi, 20/ 41. ayetin tefsiri, 1763 numaralı dipnot.

<sup>121</sup> Bkz: Deylemî, *a.g.e.* v. 9b; Deylemî, *a.g.e.* Bakara Süresi, 2/ 19. ayetin tefsiri, 128 numaralı dipnot.

Mes'ud (ö.510 veya 516),<sup>122</sup> Carullah ez-Zemahşerî (ö.538/1143),<sup>123</sup> Muhammed b. Fadlillah el-Medevî (d.408- ö.541).<sup>124</sup>

## 2.2. Yararlandığı Tefsirler

Tasdiku'l-Maârif eserinde Deylemî, başta işârî tefsirler olmak üzere birçok tefsirden yararlandığı görülmektedir. Musannif bazı yerlerde yaptığı nakillerin kaynağını vermekle beraber bazen kaynak belirtmeksizin alıntılar yapmaktadır. Başlıca yararlandığı kaynakları şu şekilde zikredebiliriz:

1. Tenvîru'l-Mikbas min Tefsiri İbn-i Abbas, Abdullah b. Abbas (ö.68),<sup>125</sup> 2. Tefsir, Ebu Kasım Cuveybir b. Said el- Ezdî el- Belhî<sup>126</sup> (ö.140 ile 160 arası),<sup>127</sup> 3. Tefsîru't- Tusterî, Sehl b. Abdullah et- Tusterî (ö.283/891),<sup>128</sup> 4. El- Camî'u'l-Beyân fi Te'vîli'l-Kur'an, Muhammed b. Cerîr et- Taberî (ö.310/923),<sup>129</sup> 5. Me'âni'l-Kur'an ve İrâbuh, İbrahim ez- Zeccâc (ö.311/923),<sup>130</sup> 6. Latâifu'l-İşârât, Abdülkerim el- Kuşeyrî (ö.465/1072),<sup>131</sup> 7. Me'âlimu't- Tenzil fi Tefsiri'l-Kur'an, Huseyn b. Mesûd el- Beğavî (ö.510 veya 516),<sup>132</sup> 8. Tefsîru'l-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil, ez- Zemahşerî Carullah (ö. 538/ 1143),<sup>133</sup> 9. Tefsir, Vastî (?).<sup>134</sup>

<sup>122</sup>Bkz: Deylemî, *Tasdiku'l-Maârif*, v. 6b; Deylemî, *a.g.e.* Bakara Süresi, 2/ 4. ayetin tefsiri, 64 numaralı dipnot.

<sup>123</sup>Bkz: Deylemî, *a.g.e.* v. 4b; Deylemî, *a.g.e.* Çalışmamızın III. Bölümü dipnot 25 (giriş faslı).

<sup>124</sup>Bkz: Deylemî, *a.g.e.* v. 75b; Deylemî, *a.g.e.* Yunus Süresi, 10/ 94. ayetin tefsiri, 1360 numaralı dipnot.

<sup>125</sup>Bkz: Deylemî, *a.g.e.* v. 34b; Deylemî, *a.g.e.* Nisa Süresi: 4/ 108. ayetin tefsiri, 600 numaralı dipnot.

<sup>126</sup>İbn-i Abbas, *Tenvîru'l-Mikbas min Tefsiri İbn-i Abbas*, Lübnan, neşreden: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Cem eden: Firûzâbâdi.

<sup>127</sup>Cuveybir'in yaptığı rivayetler zayıf ve metruk olarak değerlendirilmiş, özellikle Dahhak yoluyla İ. Abbas'tan yaptığı rivayetler tenkit edilmiştir. Bkz: Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz ez-Zehabi, *Mizânu'l-İtidâl fi Nakdi'r- Ricâl*, Beyrut, Daru'l-Ma'rife li't- Tiba'a ve'n- Neşr, Tahkik: Ali Muhammed el-Becâvî, 1. Baskı, 1963, Cilt 1, s. 427; Hasan b. Mesûd b. Muhammed b. Ferrâ' el-Bağavî, *Me'âlimu't-Tenzil fi Tefsiri'l-Kur'an*, Beyrut, Daru İhyai't- Turâsi'l-Arabî, Tahkik: Abdurrezzak el- Mehdî, 1. Baskı, H. 1420, Cilt 1, s. 20, Cilt 4, s. 162; Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el- Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr fi İlmi't- Tefsîr*, Beyrut, Dâru'l-Kitâbu'l-Arabî, Tahkik: Abdurrezzak el- Mehdî, 1. Baskı, Hicrî 1422, Cilt 1, s. 29; Abdurrahman b. Ebubekir Celâleddin es- Suyûtî, *ed- Durru'l-Mensûr fi't-Tefsiri bi'l-Mesûr*, Beyrut, Dâru'l-Fikr, Cilt 8, s. 700; Ali b. Ömer b. Ahmed ed- Dârekutnî, *ed-Duâfâ ve'l-Metrükûn*, Medine, Mecelletu'l-Câmi'atu'l-İslâmiyye, Tahkik: Abdurrahman Muhammed Kaşkarî, 1403- 1404, Cüz 1, s. 261.

<sup>128</sup>Deylemî *Tasdiku'l-Maârif*'ta, Cuveybir b. Said el- Ezdî'den altı yerde sözedir. Adı geçen yerlerin dördünde Cuveybir'in tefsirine atıfta bulunur. Fakat tefsirin adı ve mahiyetiyle ilgili bilgi vermez. Biz de yaptığımız araştırma sonucu adı geçen tefsir ile ilgili malumata rastlayamadık. Cuveybir'e ait bir tefsire rastlayamadık.

<sup>129</sup>Sehl b. Abdullah b. Yûnus b. Refî' et-Tusterî, *Tefsîru't- Tusterî*, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l- İlmiyye, Derleyen: Ebu Bekir Muhammed el- Beledî, Tahkik: Muhammed Basil 'Uyûn es- Sûd, 1. Baskı, Hicrî 1423.

<sup>130</sup>Muhammed b. Cerîr et- Taberî, *Cami'u'l-Beyân fi Te'vîli'l-Kur'an*, Müessesü't- Risâle, Tahkik: Ahmed Muhammed Şâkir, 1. Baskı, Cilt 1, s. 24.

<sup>131</sup>İbrahim b. es- Sırrî b. Sehl Ebu İshâk ez- Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an ve İrâbuh*, Beyrut, 'Alemlu'l-Kutup, Tahkik: Abdulcelil Abduh Çelebi, 1. Baskı, 1988, Cilt 1-5.

<sup>132</sup>Abdülkerim b. Hevâzin b. Abdülmelik el- Kuşeyrî, *Latâifu'l-İşârât (Tefsîr)*, Mısır, Tahkik: İbrahim el- Busyûnî, Neşreden: el- Heyetü'l-Mısıriyyetu'l-'Ammetu lil Küttab, 3. Baskı.

<sup>133</sup>Hasan b. Mesûd b. Muhammed b. Ferrâ' el-Bağavî, *Me'âlimu't- Tenzil fi Tefsiri'l-Kur'an (Tefsîru'l-Bağavî)*, Beyrut, Daru't- Tayyibe li'n- Neşr ve't- Tevzi, Tahkik: Muhammed Abdullah en- Nemir- Osman Cuma Damiriyye- Süleyman Müslim el-Harş, neşreden: IV. Baskı, 1997, Cilt: 1-8.

<sup>134</sup>Ebu'l-Kasım Mahmûd b. 'Amr b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el- Keşşâf an Hakâiki Çavâmidit- Tenzil*,

### 2.3. Ayetin Ayetle Tefsiri

Deylemî, ayetleri tefsir ederken ilgili Kur'an-ı Kerim ayetlerine sık sık başvurur. Müfessir, diğer müfessirlerin söz konusu ayete verdikleri manayı kaydeder, sonra da bunları eleştirir ve kendi görüşünü ortaya koyar. Daha sonra da, kendisinin yaptığı tefsirin isabetini göstermek için Kur'an'dan peş peşe ayetler serdetmektedir. Bir ayette geçen mücmel, muğlak, müteşabih, garip veya müphem bir kelimeyi ya da bir ifadeyi tebyin için çok nadir olarak ayetin ayetle tefsirine başvurur.<sup>135</sup>

Deylemî'nin ayeti ayetle tefsiri konusunda fikir vermesi bakımından şu örneği aktaralım:

“Yüce Allah şöyle buyurdu: ‘Rableri katında esenlik yurdu onlarıdır.’<sup>136</sup> Bu sırat-ı müstakimi takip edenlere selam yurdu vardır, yani Allah yurdu vardır. Selam<sup>137</sup> ise yüce Allah'tır, şu ayette geçtiği gibi: ‘ (O) Padişah'tır, mukaddestir, selâm (esenlik veren) mü'min (güvenlik veren)...<sup>138</sup> Zira Allah yanında dünya ve ahiret, cennet ve cehennem olmaz. Çünkü ‘Allah'ın katı’ cismani varlıkların ulaşamayacağı yüceliktedir. Şu ayette geçen ‘Allah; esenlik yurduna çağırır...<sup>139</sup> selam ise burada Cennet'tir. Çünkü ‘Allah katında’ kelimesiyle kayıtlanmamış ve bu bütün insanlar içindir. Hâlbuki bütün insanlar Allah katına ulaşamazlar. ‘Allah yurdu nerededir, diye sorulursa derim ki, ‘Güçlü padişahın huzurunda doğruluk koltuklarında (memnunluk içinde) dirler.’<sup>140</sup> (ayetinde geçen) yerdir ve orada ‘nerede’ yoktur, anla!’<sup>141</sup>

Deylemî, önce ayette geçen “selam” kelimesini kendi metoduyla tefsir eder, sonra da yorumunu desteklemek için de Haşr Sûresinin ilgili ayetini şahit olarak getirir. Muhtemel itirazlara da cevap vermiş olmak için soru-cevap yoluyla açıklamalar sunar.<sup>142</sup>

### 2.4. Ayetlerin Hadisle Tefsiri

Deylemî, gerek işârî ve gerekse işârî olmayan yorumlarını yaparken hadisten bolca istifade etmiştir. Fakat naklettiği hadislerin hepsinin sahih ha-

Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 3. Baskı, Hicrî 1407, I- IV cilt.

<sup>135</sup> Deylemî'nin Vasıtî'ye ait bir tefsirden söz etmesi dikkatimizi celb etmiştir. Fakat ne yazık ki Deylemî'den önce yaşamış, gerek tasavvuf erbabı ve gerek diğer ilimlerde ün sahibi birçok- *Vasıtî* ismiyle anılan- kişiye rastladık. Dolayısıyla Deylemî'nin atfta bulunduğu *Vasıtî*'yi tespit etmek mümkün olmadı.

<sup>136</sup> Deylemî, *Tasdikü'l-Maârif*, v. 7a-b, 7b- 9a, v. 11b- 12a, v. 17b., 56a.

<sup>137</sup> En'am Sûresi: 6/ 127.

<sup>138</sup> En'am Sûresi: 6/ 127.

<sup>139</sup> Haşr Sûresi: 59/ 23.

<sup>140</sup> Yunus Sûresi: 10/ 25.

<sup>141</sup> Kamer Sûresi: 54/ 55.

<sup>142</sup> Deylemî, *Tasdikü'l-Maârif*, Yeni cami nüshası, v. 56a.

disler olduğunu söylemek zordur. Kaynaklarda rastlayamadığımız hadisleri naklettiği gibi mevzû hadis kaynaklarında yer alanları da tefsirine aldığı müşahede edilmektedir. Musannif, genelde hadisleri mana olarak rivayet etmekte, lafızları olduğu gibi aktarmadığı görülmektedir. Deylemî'nin, hem ayeti daha anlaşılır kılmak, hem de sebab-i nüzul beyanı için hadis naklettiği anlaşılmalıdır.<sup>147</sup>

Örnek:

“Yüce Allah şöyle buyuruyor: ‘Kimin arkadaşı şeytan ise, o(nun) ne kötü bir arkadaş(ı var)dır!’<sup>144</sup>

Bu ayetin, şeytanın her asinin arkadaşı olduğunu ve ona yaptıklarını süslü gösterdiğini söyleyen müfessir, ‘Şeytan onlara işlerini süsledi...’<sup>145</sup> ayetini de delil olarak nakletmektedir.

Hemen akabinde hadislere yer vermektedir:

“Rasulullah (s.a.v) şöyle buyurmuştur: ‘Şeytan, kanın (damarlarda) dolaştığı gibi Âdemoğlunun içinde dolaşır.’<sup>146</sup>

Şöyle de buyurmuştur: ‘Şeytan, hortumunu Âdemoğlunun kalbinin üstüne koyar. (Kul) Allah’ı andı mı, hemen siner. Allah’ı anmayı unutursa kalbini emer/yutar. İşte bu sinsice vesvese vermedir.’<sup>147</sup>

Yine Rasulullah şöyle buyurmuştur: ‘Ömer müslüman olduğundan beri, şeytan onunla her karşılaştığında yüzüne karşı eğilmiş/zelil olmuştur (ondan kaçmıştır).’<sup>148</sup>

Görüldüğü üzere nakledilen hadislerin kaynağı verilmediği gibi, hadislerin senetleri de hazf edilmiştir.<sup>149</sup>

## 2.5. Sahabe Kavliyle Tefsir

Müfessirin, ayetlerin tefsirinde sahabe sözlerinden de yararlandığı gö-

<sup>143</sup>Deylemî, a.g.e, v. 56a.

<sup>144</sup>Deylemî, *Tasdikü'l-Maârif*, v. 5a. Ayrıca bkz: Deylemî, *Tasdikü'l-Maârif*, Bakara Sûresi: 2/ 1. ayetin tefsiri; Deylemî, *Tasdikü'l-Maârif*, v. 5a; Deylemî, *Tasdikü'l-Maârif*, v. 9b; Deylemî, *Tasdikü'l-Maârif*, v. 9b; Deylemî, a.g.e. v. 20a; Deylemî, *Tasdikü'l-Maârif*, v. 20a; Deylemî, *Tasdikü'l-Maârif*, v. 5b; Deylemî, *Tasdikü'l-Maârif*, v. 20a.

<sup>145</sup>Nisa Sûresi: 4/ 38.

<sup>146</sup>Neml Sûresi: 27/ 24; Ankebût Sûresi: 29/ 38.

<sup>147</sup>Buhârî, *Sahihi*, Cüz 22, s. 94; Ebu Davûd, *Sünen*, Cüz 12, s. 328; İbn-u Mâce, *Sünen*, Cüz 5, s. 338; İbn-i Hanbel, *Müsned*, Cüz 25, s. 178.

<sup>148</sup>Ebu Ye'lâ Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ b. Yahyâ b. İsâ b. Hilâl el- Mavsili, *Müsnedu Ebu Ye'lâ*, Dimaşk, Dâru'l-Me'mûn li't- Türaş, Tahkik: Hüseyin Selim Esed, 1. Baskı, 1984, Cüz 9, s. 336; Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer el 'Askalânî, *el- Metâlibi'l-Âliye bi Zevâidi'l-Mesânidi's-Semâniye*, Saudi Arabistan, Dâru'l-'Asima- Dâru'l-Ğays, 1. Baskı, Hicri 1419, Cilt 9, s. 496; Ebu'l-Hasan Nureddin Ali b. Ebubekir b. Süleyman el- Heysemî, *Mecme'uz-Zevâid ve Menbe'u'l-Fevâid*, Kahire, Mektebetu'l-Kudsî, Tahkik: Hüsamuddin el- Kudsî, 1994, Cilt 3, s. 237.

<sup>149</sup>et-Tabarî, *el- Mu'cemu'l-Kebir*, Cüz 18, s. 42; Ebu Na'im Ahmed b. Abdillâh el- İsbahânî, *Ma'rifetu's- Sahâbe*, Riyad, Dâru'l-Vatan li'n- Neşr, Tahkik: 'Adil b. Yusuf el- Gazzâzi, 1. Baskı, 1998, Cüz 23, s. 273; el- Heysemî, *Mecme'uz-Zevâid ve Menbe'u'l-Fevâid*, Cüz 4, s. 97; Kâdihân, *Kenzu'l- Ummâl*, Cüz 11, s. 574.

rûlmektedir. Bununla beraber sık olarak sahabe kavline müracaat ettiği söylenemez.

Sözlerini naklettiği sahabelerin başında Ebu Bekir (ö.13/ 634), Muaz b. Cebel (ö.18/ 639), Hz. Ömer (ö. 23/ 643), Abdullah b. Mesûd (ö.32/ 652-653), Ka'bu'l-Ahbar (ö. 32/ 652), Hz. Ali (ö. 40/ 661), Abdullah b. Abbas (68/ 687) gelmektedir.<sup>150</sup>

Sahabe kavlini naklettiği yerlere misal olması bakımından, aşağıda birkaç örnek vermekle yetinilecektir:

Örnek:

Yâsîn Süresi'nin 1. ayeti ile ilgili olarak, Muaz b. Cebel ile Ka'bu'l-Ahbar'dan şunları nakletmektedir:

*"Bir topluluk, Muaz ibn-i Cebel ile Ka'bu'l-Ahbar'dan şöyle dediklerini rivayet etmişlerdir: 'Yâsîn/يس ' kelimesi, Allah'ın, Hz. Muhammed'e hitaben kendisiyle yemin ettiği bir yemindir. Yani, ey Muhammed! Hiç şüphe yok, sen gönderilmiş elçilerdensin, demektir."*<sup>151</sup>

## 2.6. Ayetlerin Mutasavvıfların Görüşleriyle Tefsiri

Mutasavvıflar, Deylemî'in önemli referansları arasında yer almıştır. Başlangıçtan kendi dönemine kadar yaşamış belli başlı şahsiyetlerden aktarımlar yapmıştır.

Ayeti tefsir ederken –genellikle- önce zahiri manaya işaret ettikten sonra Deylemî, görüşlerini ünlü mutasavvıflardan nakiller yaparak takviye etmeye çalışmaktadır.<sup>152</sup>

Örnek:

Deylemî, Nisa Süresi, 36. ayetiyle ilgili olarak birçok mutasavvıftan nakiller yapmaktadır.<sup>153</sup>

*"Allah'a kulluk edin, O'na hiçbir şeyi ortak koşmayın..."*<sup>154</sup>

Müfessirin naklettikleri daha ziyade, tasavvuf ehlinin ayette geçen *ortak koşma* konusundaki görüşleri, ölçüleri ve prensipleridir.

*"Nurî şöyle demiştir: 'Kim marifet yanında bilirse (marifet makamına ulaşan kişinin Allah'ın varlığı yanında hala kendisinden söz edip, bilmek-*

<sup>150</sup> Deylemî, *Tasdîku'l-Maârif*, Yeni cami nüshası, v. 32b.

<sup>151</sup> Deylemî, *a.g.e.* v. 122b; Deylemî, *Tasdîku'l-Maârif*, v. 140b; Deylemî, *Tasdîku'l-Maârif*, v. 144a; Deylemî, *Tasdîku'l-Maârif*, v. 145b.

<sup>152</sup> Benzer yorumlar için bkz: es- Semarkandî, *Tefsîr-u Bahru'l-'Ulûm*, C. 3, s. 115; Kâdi 'İyâd, *eş- Şifâ (eş- Şummi* haşiyesiyle), C. 1, s.32. Deylemî, *a.g.e.* Yeni cami nüshası, v. 122b.

<sup>153</sup> Deylemî, *Tasdîku'l-Maârif*, v. 7b- 9b; Deylemî, *Tasdîku'l-Maârif*, v. 21b; Deylemî, *Tasdîku'l-Maârif*, v. 26b- 27b; Deylemî, *Tasdîku'l-Maârif*, v. 31b- 32a;

<sup>154</sup> Ancak, burada nakledilen sözlerin çoğuna -araştırmamıza rağmen- kaynaklarda rastlamak mümkün olmamıştır.

ten söze derse) *şirke düşmüş olur. Kim de müşahede yanında irfan iddia ederse küfre düşmüş olur. Yani, yakın (bilgisi) varken nazari ilme dönerse şirke düşmüş olur. Kim de müşahedeye rağmen yakinî marifetle ilgilenirse, müşahede ettiğini inkâr etmiş (küfre düşmüş) olur.*<sup>155</sup>

Şibli de şöyle demiştir: ‘İlim inkâr, marifet red etmek, tevhit de ilhâttır.’<sup>156</sup>

Ebu Yezid ise şöyle demiştir: ‘Kim Allah’ı, kendisine sunduğu nimetleri dolayısıyla severse o kişi müşriktir.’<sup>157</sup>

Cüneyd şöyle dedi: ‘Seni bir şey üzdüğünde, yardım istemek için aklına gelen ilk şey senin mabudundur.’<sup>158</sup>

İbn-u Ata da şöyle demiştir: ‘Şirk, O’ndan (c.c.) başkasına bakman, ya da O’ndan başkasından zarar veya fayda ummandır.’<sup>159</sup>

Görüldüğü üzere ortak koşma konusunda mutasavvıfların yukarıda ortaya koydukları prensipler, kendi meşrepleri doğrultusunda hassas bir yaklaşımla varılmış sonuçlardır.<sup>160</sup> Deylemî bunları aktarmakla aynı istikametteki bir düşünceye sahip olduğunu beyan etmek istemektedir. Çünkü hemen sonra bunların isabetli ifadeler olduğunu belirtmekte ve şunları eklemektedir:

‘Allah’tan başkasına yapılan her iltifat ya şirk, ya küfür, ya da riddettir. Şayet bu iltifat, hem Allah’a hem de Allah’la birlikte başka bir şeye ise bu şirktir. İltifat, sadece başka bir şeye ise, şayet bu iltifat imandan sonra ise bu riddettir. Yok, eğer başlangıçtan beri böyleyse bu da küfürdür, anla!’<sup>161</sup>

Deylemî’nin nakillerde bulunduğu zevat şunlardır:

Tavûs b. Keysân (ö.106),<sup>162</sup> Hasan el-Basrî (ö.110),<sup>163</sup> el- İmam Muhammed

<sup>155</sup>Nisa Süresi: 4/ 36.

<sup>156</sup>Deylemî’nin tasavvuf erbabından sözlü olarak aldığı düşündüğümüz bu habere kaynaklarda rastlayamadık.

<sup>157</sup>Deylemî, *Tasdikü'l-Maârif*, Yeni cami nüshası, v. 31b- 32a.

<sup>158</sup>Kaynaklarda bu sözler Şibli’ye atfadilmiştir. Bkz: İsbahâni, *Hulyetu'l-Evliyâ*, C. 10, s. 369.

<sup>159</sup>Cüneyd’de atfiteilen bu ifadeye rastlayamadık.

<sup>160</sup>Bkz: İsmâil Hakkî, *Rûhu'l-Beyân*, C. 4, s. 195. Deylemî, *Tasdikü'l-Maârif*, Yeni cami nüshası, v. 31b- 32a.

<sup>161</sup>Mutasavvıf olmayan müfessirler ise bu ayete farklı yaklaşmışlardır. Müfessirler ayeti: “Hiçbir riya-yı karıştırmadan, ihlaslı olarak sadece Allah’a kulluk edin ve O’na hiçbir şeyi veya kimseyi ortak edinmeyin” şeklinde tefsir etmişlerdir. Mutasavvıfların yukarıdaki geçen yorumları gibi te’villere yeltenmemişlerdir. İşâri tefsire yeltenenlerin dışındaki müfessirlerin bu ayeti tefsirleri için bkz: Taberî, *Câmi’ul- Beyân*, C. 7, s. 5; Râzi, *Mefâtihu'l-Ğayb*, C. 10, s. 75; Kurtûbî, *el- Câmi’ li Ahkâmi'l-Kur’an*, C. 5, s. 179; İ. Kesir, *Tefsîr*, C. 1, s. 209; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, C. 1, s. 535.

Mutasavvıfların rüya, mükâşefât, vâkiât ve benzeri hallerde vakıf olduklarını ileri sürdükleri bilgiler, sübjektif oldukları ve ispata ihtiyaç duydukları için bağlayıcı hüküm ifade etmezler. Bu bilgiler nassa muhalif iseler reddedilir, muhalif değilse tasdik edilmezse de red de edilmeyebilirler. Rüya, mükâşefe ve benzeri yolların din açısından kaynak değeri için bkz: Taftazânî, *Şerhu'l-Akâidî'n- Nese-fiyeh*, Mektebetu'n- Nebeviyyeh, Karaçi, Pakistan, 2012, s. 69.

<sup>162</sup>Deylemî, *Tasdikü'l-Maârif*, Yeni cami nüshası, v. 31b- 32a.

<sup>163</sup>Bkz: Deylemî, *Tasdikü'l-Maârif*, v. 123a; Deylemî, *a.g.e.* Yasin Süresi, 36/ 55. ayetin tefsiri.

el- Bakır (d.57- ö.114),<sup>164</sup> Cafer b. Muhammed es-Sadık (d.80- ö.148),<sup>165</sup> Ebu-bekir b. 'Ayyâş (ö.193)<sup>166</sup> Ebu Süleyman ed- Dârânî (ö.215/ 830),<sup>167</sup> Ebubekir el- Varrâk (ö.240),<sup>168</sup> Zinnûn el- Mısrî (ö.245/859),<sup>169</sup> Ahmed b. Ebi el- Hivarî (ö.246),<sup>170</sup> es- Sirriy es- Sakatî (ö.253/ 867),<sup>171</sup> Ebu Yezid el- Bistamî (d.188- ö.261),<sup>172</sup> Ebu Hafs el- Haddad en- Nisabûrî (ö.264),<sup>173</sup> Ahmed b. İsa ebu Said el- Harraz (ö.277),<sup>174</sup> Fudayl b. İyâd (ö.287),<sup>175</sup> İbrahim el- Havâs (ö.291/ 904),<sup>176</sup> Ebu Hasan Ahmed b. Muhammed en- Nurî (ö.295/908),<sup>177</sup> Cüneyd el- Bağdadî (d.207/822- ö.297/910),<sup>178</sup> Ebu Yakub es- Sûsî (ö.307),<sup>179</sup> Hüseyin b. Mansur el- Hellâc (ö.309),<sup>180</sup> Muhammed b. Ahmed Ruzbârî (ö.323/934),<sup>181</sup> Ebu Yakub İshak en- Nehrecurî (ö.330),<sup>182</sup> Ebubekir b. Tahir et-Taî (ö.330'lu yıllarda),<sup>183</sup> Ebubekir eş- Şiblî (d.247/861-ö.334/946),<sup>184</sup> Ebu Abdillâh Ahmed b. 'Ata er- Ruzbarî (ö.369),<sup>185</sup> Ebu Abdillâh b. Hafif (ö.371),<sup>186</sup> Said b. Abdissalam el- Mağribî (ö.373),<sup>187</sup> Faris b. Ahmed (ö.401/1011),<sup>188</sup> el- Hüseyin ed- Dekkak (ö.405 veya 406),<sup>189</sup> Ebu'l-Kasım Abdülkerim Kuşeyrî (ö.465/1072),<sup>190</sup> Muhammed b. Fadlillâh el-Medevî (d.408- ö.541).<sup>191</sup>

## 2.7. İlham ve Mükâşefâta Dayalı Tefsir

Ayetleri tefsir ederken *ilham*, Deylemî için bilgi kaynağıdır. Tefsirinde ilhama ve mükâşefâta dayalı olarak ayetleri tefsir ederken ilham ve mükâşefâti zahirî manaya muhalif olmamasını şart koşmuştur.

<sup>164</sup>Bkz: Deylemî, *a.g.e.* v. 121b; Deylemî, *a.g.e.* Fatur Süresi, 35/ 32-35. ayetlerin tefsiri.

<sup>165</sup>Bkz: Deylemî, *a.g.e.* v. 21b; Deylemî, *a.g.e.* Âl-i İmran Süresi, 3/ 6. ayetin tefsiri.

<sup>166</sup>Deylemî, *a.g.e.* v. 1.

<sup>167</sup>Bkz: Deylemî, *a.g.e.* v. 156b; Deylemî, *a.g.e.* İhlâs Süresi, 112/ 2. ayetin tefsiri.

<sup>168</sup>Bkz: Deylemî, *a.g.e.* v. 146b- 147a; Deylemî, *a.g.e.* Kiyamet Süresi, 75/ 22- 23. ayetlerin tefsiri.

<sup>169</sup>Bkz: Deylemî, *a.g.e.* v. 146a; Deylemî, *a.g.e.* Kiyamet Süresi, 75/ 1. ayetin tefsiri.

<sup>170</sup>Bkz: Deylemî, *a.g.e.* v. 40a; Deylemî, *a.g.e.* Maide Süresi, 5/ 23. ayetin tefsiri.

<sup>171</sup>Bkz: Deylemî, *a.g.e.* v. 140a; Deylemî, *a.g.e.* Hadid Süresi, 57/ 16. ayetin tefsiri.

<sup>172</sup>Bkz: Deylemî, *a.g.e.* v. 76a; Deylemî, *a.g.e.* Hûd Süresi, 11/ 79. ayetin tefsiri.

<sup>173</sup>Bkz: Deylemî, *a.g.e.* v. 6; Deylemî, *a.g.e.* Bakara Süresi, 2/ 4. ayetin tefsiri.

<sup>174</sup>Bkz: Deylemî, *a.g.e.* v. 128a; Deylemî, *a.g.e.* Fussilet Süresi, 41/ 36. ayetin tefsiri.

<sup>175</sup>Bkz: Deylemî, *a.g.e.* v. 89a; Deylemî, *a.g.e.* İsrâ Süresi, 17/ 85. ayetin tefsiri.

<sup>176</sup>Bkz: Deylemî, *Tasdîku'l-Maârif*, v. 134a; Deylemî, *a.g.e.* Fetih Süresi, 48/ 29. ayetin tefsiri.

<sup>177</sup>Bkz: Deylemî, *a.g.e.* v. 52a; Deylemî, *a.g.e.* En'am Süresi, 6/ 104. ayetin tefsiri.

<sup>178</sup>Bkz: Deylemî, *a.g.e.* v. 31b; Deylemî, *a.g.e.* Nisa Süresi, 4/ 36. ayetin tefsiri.

<sup>179</sup>Bkz: Deylemî, *a.g.e.* v. 9b; Deylemî, *a.g.e.* Bakara Süresi, 2/ 19. ayetin tefsiri.

<sup>180</sup>Bkz: Deylemî, *a.g.e.* v. 86b; Deylemî, *a.g.e.* Nahl Süresi, 16/ 97. ayetin tefsiri.

<sup>181</sup>Bkz: Deylemî, *a.g.e.* v. 9b; Deylemî, *a.g.e.* Bakara Süresi, 2/ 19. ayetin tefsiri.

<sup>182</sup>Bkz: Deylemî, *a.g.e.* v. 26a; Deylemî, *a.g.e.* Âl- İmran Süresi, 3/ 49. ayetin tefsiri.

<sup>183</sup>Bkz: Deylemî, *a.g.e.* v. 55b; Deylemî, *a.g.e.* En'am Süresi, 6/ 125. ayetin tefsiri.

<sup>184</sup>Bkz: Deylemî, *a.g.e.* v. 60a; Deylemî, *a.g.e.* A'raf Süresi, 7/ 142. ayetin tefsiri.

<sup>185</sup>Bkz: Deylemî, *a.g.e.* v. 9b; Deylemî, *a.g.e.* Bakara Süresi, 2/ 19. ayetin tefsiri.

<sup>186</sup>Bkz: Deylemî, *a.g.e.* v. 9b; Deylemî, *a.g.e.* Bakara Süresi, 2/ 19. ayetin tefsiri.

<sup>187</sup>Bkz: Deylemî, *a.g.e.* v. 143b; Deylemî, *a.g.e.* Talak Süresi, 65/3. ayetin tefsiri.

<sup>188</sup>Bkz: Deylemî, *a.g.e.* v. 9a- 9b; Deylemî, *a.g.e.* Bakara Süresi, 2/ 19. ayetin tefsiri.

<sup>189</sup>Bkz: Deylemî, *a.g.e.* v. 96a-b; Deylemî, *a.g.e.* Tâhâ Süresi, 20/ 41. ayetin tefsiri.

<sup>190</sup>Bkz: Deylemî, *a.g.e.* v. 9b; Deylemî, *a.g.e.* Bakara Süresi, 2/ 19. ayetin tefsiri.

<sup>191</sup>Bkz: Deylemî, *Tasdîku'l-Maârif*, v. 6b; Deylemî, *a.g.e.* Bakara Süresi, 2/ 4. ayetin tefsiri.

Bazen ayetin tefsirinin bizzat Allah tarafından kendisine öğretildiğini, müşahede ettiği makamlarda buna muttali olduğunu söylemektedir. Muttali olduğu âlemin fenâ âleminin fenâsının yukarısındaki âlem olduğunu, meçhul olan ilim âleminin de üstünde olduğunu ve bu âleme *hayret* âlemi dendiğini kaydetmektedir.<sup>192</sup> Bazen bir ayetin tefsirini yapmakta zorlandığında a'la illiyyine yükseldiğini ve kendine ait makamda durup, ayetin tefsirini sorduğunu ve cevabı aldığını söylemektedir.<sup>193</sup>

Görüldüğü üzere Deylemî, mana âleminde müşahede ettiklerine dayalı olarak ayetleri tefsir etmiştir.<sup>194</sup>

Örnek:

“Yüce Allah şöyle buyurur: ‘Mûsa’nın annesine, O (çocuğu)nu emzir, başına bir şey gelmesinden korkuyorsan (bir sandık içinde) onu suya bırak... diye vahy ettik.’<sup>195</sup>

Bu ayette Hz. Musa’nın annesine yapılan *vahyin* mahiyetine değindikten sonra Deylemî, “sonra bir münacatımda Rabbime (bunun hakikatını) sordum.” demekte, Allah’ın da kendisine bunun mahiyetini beyan ettiğini yazmaktadır.<sup>196</sup>

## 2.8. Rüyalarla Tefsir

Deylemî, her zaman tasavvuf ehlerinden nakiller yaparak ayetleri tefsir etmez. Zaman zaman rüyalarındaki müşahede, mükâsefe ve aldığı ilham sonucu elde ettiğini söylediği bilgilerle de ayetleri tefsir etmektedir. Rüya âleminde muttali olduğunu söylediği hakikatler doğrultusunda tefsir yapmaktadır.<sup>197</sup>

Örnek:

Nisa Sûresi, 97. ayeti - gördüğü rüya sonucu- şöyle tefsir etmektedir:

“Melekler dediler ki: Allah’ın yeri geniş değil miydi ki onda göç ed(ip gönlünüzce yaşayabileceğiniz bir yere gid)eydiniz?”<sup>198</sup>

Bu ayeti, “Allah’ın (seyr ve sülük edilip terakki edilecek) âlemi ve yüce mekânı geniş değil miydi ki ona, kalpleriniz ve sırlarınızla hicret edeydiniz.” şeklinde yorumlayan müfessir, bu mananın kendisine rüyada söylendiğini bildirmektedir.<sup>199</sup>

<sup>192</sup>Bkz: Deylemî, a.g.e. v. 34b; Deylemî, a.g.e. Nisa Sûresi: 4/ 108. ayetin tefsiri.

<sup>193</sup>Deylemî, *Tasdikü'l-Maârif*, v. 102a. Deylemî, a.g.e. v. 110a- b.

<sup>194</sup>Deylemî, a.g.e. v. 115b.

<sup>195</sup>Deylemî, *Tasdikü'l-Maârif*, v. 124b.

<sup>196</sup>Kasas Sûresi: 28/ 7.

<sup>197</sup>Deylemî, *Tasdikü'l-Maârif*, Yeni cami nüshası, v. 110a- b.

<sup>198</sup>Deylemî, a.g.e., v. 34a. Deylemî, a.g.e. v. 110b- 111a.

<sup>199</sup>Nisa Sûresi: 4/ 97.



## 2.9. Kitab-ı Mukaddes'ten Yaptığı Nakiller

Deylemî zaman zaman, önceden indirilmiş ilahî kitaplara atıflar yapmakta, kendisinin gördüğü nüshalardan alıntılar aktarmaktadır. *Tasdiku'l-Maarifi* kitabında yer verdiği bu alıntıları bazen metin içerisinde açıklamakta, bazen de açıklamasız olarak metin içinde yer vermektedir.<sup>200</sup>

Deylemî, Tevrat, Zebur ve Hz. İdris'in sahifelerini de okuduğunu söylemektedir.<sup>201</sup> İbrânice olarak naklettiği ifadeleri tercüme ederek Deylemî, İbrânice bildiğini ihsas etmektedir.<sup>202</sup> Kimi zaman Deylemî, zamanındaki Tevrat tercümelerinden de alıntılar yapmaktadır.<sup>203</sup>

Örnek:

Bakara Sûresi'nin, “*Bir zamanlar Rabbin melekleri: Ben yeryüzünde bir halife yapacağım, demişti*”<sup>204</sup> ayetinin tefsirini yapan Deylemî, konuyla ilgili birkaç hadis naklettikten sonra, Tevrat'tan şunları aktarır:<sup>205</sup>

“في التوراة: وبور والوهيم اث هو او ذم بصليمنو كذ موثنيوا (مثنوا) بصليم الوهيم بول ووادوم. وقال”

İbrânice olarak naklettiği bu ifade bize, Deylemî'nin İbrânice bildiğini ihsas etmektedir. Ancak kitaplarında yer verdiği nakillerin dışında musannifin İbrânice bilip bilmediğine dair başka bir kayda rastlayamadığımızı söylemeliyiz. Bazen de okuduğunu söylediği Tevrat tercümelerinden yaptığı nakillerden anlaşılıyor ki Deylemî, hem yaşadığı çağdaki İbrânice Tevrat nüshalarına hem de tercümelerine vakıftır.<sup>207</sup>

## 2.10. Ayetleri Dil Açısından Tahlilleri

Dil tahlillerinden kastedilen hususlar, Deylemî'nin, ayetleri tefsir ederken ayetlerdeki kelime ve terkipleri Arap dili açısından incelemeleri kastedilmektedir.

Deylemî bazen, yaptığı tefsiri teyit maksadıyla, ele aldığı kelimeleri umum- husus, hakikat- mecaz vb. açılardan değerlendirdiği gibi, bazen de kelimelerin Araplar tarafından kullanılmasına deyimler, atasözleri ve benzeri örnekler sunmaktadır.<sup>208</sup>

<sup>200</sup>Deylemî, *Tasdiku'l-Maârif*, Yeni cami nüshası, v. 34a.

<sup>201</sup>Kitab-ı Mukaddes, *Tekvîn*, 1/ 26.

<sup>202</sup>Deylemî, a.g.e. v. 31a.

<sup>203</sup>Deylemî, *Tasdiku'l-Maârif*, v. 39a-b.

<sup>204</sup>Deylemî, *Tasdiku'l-Maârif*, v. 60b; Deylemî'nin Tevrat'a atıfta bulunduğu diğer yerler için Bkz: Deylemî, *Tasdiku'l-Maârif*, v. 61a, v. 65a, v. 103b, v. 108b- 109a, v. 121a, v. 135a.

<sup>205</sup>Bakara Sûresi: 2/30.

<sup>206</sup>Kitab-ı Mukaddes, *Tekvîn*, 1/ 26.

<sup>207</sup>Bu ifade, *Tasdiku'l-Maârif*, Yeni cami, v. 10a'da farsça olarak şöyle tercüme edilmiştir: *ترجمة وبور يعني بافريدم الوهيم الله تعالى اث هو وذوم آدم رايصلمينوا بصورت خویش.*

<sup>208</sup>Deylemî'nin Tevrat'a atıfta bulunduğu diğer yerler için Bkz: Deylemî, *Tasdiku'l-Maârif*, Yeni cami nüshası, v. 61a, v. 65a, v. 103b, v. 108b- 109a, v. 121a, v. 135a. Gerek yukarıdaki örnek ve gerekse

### Örnek:

Aşağıdaki örnekte, ayette geçen مُحَرَّرًا kelimesinin tahlilinde Arapların kullandığı ifadelerle başvurmaktadır:

“İmran’ın karısı demişti ki: *Rabbim, karnımda olanı tam hür olarak sana adadım, benden kabul buyur; şüphesiz sen işitensin, bilensin.*”<sup>209</sup>

مُحَرَّرًا kelimesinin hür bir kulu ifade ettiğini ve bunun anlamı,(ya Rabbi,) senin kulluğun dışında her şeyden arınmış, halis olarak (sana adadım), demek olduğu kaydeden Deylemî, Arapların kelime kökünü kullanış tarzlarına işaret etmekte ve şu misali vermektedir:<sup>210</sup> طين حر, diyen Arapların bundan halis ve arınmış çamur kastettiklerini aktarmaktadır.<sup>211</sup>

### 2.11. Şiir

Ayetlerin tefsirinde önce ayet, hadis ve benzeri dayanakları zikrettikten sonra konuyla mütenasip beyitlere yer vermiştir.<sup>212</sup>

Bazen kendi yorumunu teyit, bazen da ayette geçen bir kelimeyi açıklamak için şiiirden yararlanmıştı. Hurûf-u mukatta’alara yaptığı yorumlar için de şiiirden deliller ileri sürmüştür.<sup>213</sup> Genellikle tasavvufa nispet edilen Hüseyin b. Mansur benzeri şahsiyetlerden beyitler naklettiği gibi,<sup>214</sup> şair Lebîd gibi dâililerden de nakillerde bulunmuştur.<sup>215</sup>

### Örnek:

Deylemî, Yasin Sûresi’nin başındaki mukatta’ harflerini yorumlarken ileri sürdüğü iddiasını yine bir Arap şiiirinden bir beyitle güçlendirmek istemektedir:

“*Ya sin!*”<sup>216</sup> Bu ibarenin *ey efendi!* demek olduğunu ileri süren Deylemî, bunun Muhammed Nebî’ye (s.a.v.) hitap olduğunu kaydetmekte ve Cafer-i Sadık ile müfessirlerden birçok kimsenin ayeti böyle açıkladıklarını belirtmektedir.

*Tasdîku’l-Maârif* eserinde Kitab-ı Mukaddes’ten yapılan diğer alıntılar muhteva olarak günümüzdeki Kitab-ı Mukaddes’te yer almaktadır. Metinlerde kullanılan farklı kelimeler, muhtemelen Kitab-ı Mukaddes’in geçirdiği tercüme süreçlerinden kaynaklanmaktadır.

<sup>209</sup>Deylemî, *Tasdîku’l-Maârif*, v. 11b- 12a; Deylemî, *Tasdîku’l-Maârif*, v. 16b; Deylemî, *Tasdîku’l-Maârif*, v. 25b. Deylemî, *Tasdîku’l-Maârif*, v. 42b. Deylemî’nin, ayetleri tefsir ederken Arap dili ile ilgili tahlilleri için bkz: Deylemî, *Tasdîku’l-Maârif*, v. 56b, v. 68b, v. 85b, v. 102b- 103a-b, v. 104b, v. 140a, v. 146a.

<sup>210</sup>Âl-i İmran: 3/ 35.

<sup>211</sup> مُحَرَّرًا kelimesi ile ilgili dil tahlilleri için bkz: ez- Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân ve İrâbu’l- C. 2, s. 83; er- Râzi, Me’âtihi’l-Gayb, C. 1, s. 203; ez- Zebîdî, Tâcu’l-Arûs, C. 10, s. 573.*

<sup>212</sup>Deylemî, *Tasdîku’l-Maârif*, Yeni cami nüshası, v. 25b.

<sup>213</sup>Deylemî, *Tasdîku’l-Maârif*, v. 9b, 36a- b, 73a.

<sup>214</sup>Deylemî, *Tasdîku’l-Maârif*, v. 122a.

<sup>215</sup>Deylemî, *Tasdîku’l-Maârif*, v. 9b.

<sup>216</sup>Deylemî, *Tasdîku’l-Maârif*, v. 59a. Deylemî, *a.g.e.*, v. 122a. Deylemî’nin yorumlarına şiiirden şahit geldiği diğer yerler için bkz: Deylemî, *Tasdîku’l-Maârif*, v. 129b, v. 137b, v. 140a.

Bu şekilde hitap etmenin Araplarda adet olduğunu aktaran müfessir, Arapların; *Ya Mal (ya Malik)! Ya Sah (ya sahibi)!* dediklerini nakletmekte ve Nebi (s.a.v.) minberden şöyle seslendiğini bildirmektedir: *ey Mal! Yani, ey Malik!*<sup>217</sup>

Bu açıklamaların akabinde şahit olarak şu beyti getirmektedir:  
*İmruu'l-Kays da şöyle demiştir:*

وقال امر القيس:  
اصاح تري برقا أريك وميضه  
كلمع اليدين في حبي مكلل<sup>18</sup>.

Ey arkadaşım, taçlı bulutların arasında kıpırdayan iki elin ışması gibi, sana gösterdiğim şu şimşegın çakışını görüyor musun?

Beyitte yer alan *E Sahi! Ey sahibi= ey arkadaşım demek olduğunu ifade ederek* ” “*Ya sin!*” ayetinin de “*ey efendi!*” anlamında Peygamber’e hitap olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır.<sup>219</sup>

## 2.12. Esbab-ı Nüzûl

Deylemî, genellikle ayetlerin nüzûl sebeplerini zikretmemektedir. Çok nadir olarak nüzûl sebebini zikrettiği yerlerde de, naklettiği haberin sene-dini bildirmemekte, doğrudan, “*ayet şu konuda veya falan şahıs hakkında inmiştir*” demekle yetinmektedir. Bazen de sadece “*İbn- i Abbas, bu ayetin şu konuda indiğini söylemiştir*” gibi genel ifadeler kullanmaktadır.<sup>220</sup>

Örnek:

“*Allah’a karşı yalan uydurandan, ya da kendisine bir şey vahyedilmemiş iken ‘Bana vahyolundu’ diyenden ve ‘Ben de Allah’ın indirdiği gibi indireceğim!’ diyenden daha zalim kim olabilir?*”<sup>221</sup>

Bu ayetin iniş sebebi ile ilgili, “...*Ayet, Müseylemetü'l-Kezzap ve el- Esved el- Absî hakkında inmiştir*” diyen Deylemî; ancak, kendisine vahyedildiğini iddia eden bütün yalancıları kapsadığını, yalancı ister nübüvvet iddiasında bulunsun ister velilik iddiasında bulunsun fark etmediğini beyan etmektedir. Yalancının iddiası nasıl, ne zaman ve nerede olursa olsun durumu değişmez, müfteridir<sup>222</sup> ifadelerini kullanan Deylemî, burada da iniş sebebiyle ilgili bilgiyi nereden aldığı zikretmez.<sup>223</sup>

<sup>217</sup>Yasin Süresi: 36/ 1.

<sup>218</sup>Deylemî, *Tasdikul-Maârif*, Yeni cami nüshası, v. 122a.

<sup>219</sup>İmruu'l-Kays'ın bu beyiti için bkz: El- Hemedâni, *Sifah Ceziretu'l-Arab*, C. 1, s. 229; İbn-i Manzûr, *Lisânu'l-Arabi*, Cüz 7, s. 252; ez- Zebidi, *Tâcu'l-Arûs*, Cüz 19, s. 110.

<sup>220</sup>Deylemî, a.g.e. Yeni cami nüshası, v. 122a. Deylemî'nin yorumlarına şairden şahit getirdiği diğer yerler için Bkz: Deylemî, *Tasdikul-Maârif*, Yeni cami nüshası, v. 129b, v. 137b, v. 140a.

<sup>221</sup>Deylemî, *Tasdikul-Maârif*, v. 43a- b, 50b, 157a.

<sup>222</sup>Enâm Süresi: 6/ 93.

<sup>223</sup>Deylemî, *Tasdikul-Maârif*, Yeni cami nüshası, v. 50b.

### 2.13. Hurûf-u Mukatta'a<sup>224</sup>

Deylemî, îşarî usûle uygun olarak *hurûf-u mukatta'ayı*<sup>225</sup> yorumlamaktadır.

Deylemî, *hurûf- u mukatta'ayı* müteşabih ayetlerden saysa da, bunların ilimde rasih olanlar tarafından anlaşılabilceğini söylemektedir. Deylemî'ye göre rûsûh sahibi olanlar kalp ve batın göz sahipleridir ki bunlar, müteşabih ayetlerin mahiyetine müşahede ve muayene yoluyla vakıf olmaktadır. Bu anlamlarda bütün insanlar onları şüpheye düşürmeye çalışsa da asla kuşku duymayacaklarını iddia etmektedir.<sup>226</sup>

Örnek:

“*Elif Lâm Mîm Sâd.*”<sup>227</sup>

Deylemî bu harfleri açıklamada farklı bir yol izlemektedir. Önce “*De-dim ki: ‘Elif lâm mîm sâd’ ne anlama gelir?’*” şeklinde bir soru sormaktadır. Fakat Deylemî “*sordum*” derken; soruyu, bir üstadına mı, Allah’a mı, yakaza halinde mi, uyku halinde mi soruyor, anlamılamıyor. Yine de bu harflerin manasını bu soruya verilen cevaptan bize aktarmaktadır.

“*Buyurdu ki: (Bu harflerin manası) Halisim, muhlisim ve hulasamdır.*”

Müfessir bunun bir anlamının, *kişinin pişmanlığını bana sunup, günahları konusunda elleriyle bana yönelince, ben tövbeleri çokça kabul eden ve çokça hikmet sahibiyim*, olduğunu ama bütün bu harflerin tefsirinde söylenenlerden elde edilen sonucun, “*Ey Halis ve Muhlisim (Muhammed)! Bu, sana indirilen kitaptır*”<sup>228</sup> olduğunu iddia etmektedir.

İleri sürdüklerini destekleme amacıyla dil açıdan da kendine dayanak

<sup>224</sup> Ayetin nüzul sebebi için bkz: Taberî, *Tefsîr*, C. 11, s. 532- 536; İbn-i Kesir, *Tefsîr*, C. 3, s. 301-302; Suyûtî, *ed-Duru'l-Mensûr*, C. 3, s. 317- 318; Kâsimî, *Mehâsinu't- Te'vîl*, C. 4, s. 431.

<sup>225</sup> Kur'an-ı Kerim'in 29 süresinin başında yer alan bu harfler konusunda iki ana görüş var olagelmıştır. Bir kısım âlimler, bunların müteşabih olduğunu ve Allah'tan başka kimsenin manalarını bilemeyeceği kanaatinde idirler. İkinci kısım âlimler ise bunların manaları etrafında çeşitli görüşler ileri sürmüşlerdir. Çok farklı yaklaşımlar sergileyen bu âlimler arasında görüş birliği olamamıştır. Tasavvuf ehli âlimlerin ileri sürdüğü manalarda da çok aşırı farklılıklar bulunmaktadır. Huruf- u Mukatta'a konusunda daha geniş bilgi için bkz: Taberî, *Tefsîr*, C. 1, s. 211; Kurtûbî, *el- Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'an*, C. 1, s. 154; İ. Kesir, *Tefsîr*, C. 1, s. 1v; ez-Zerkeşi, *el-Burhân fi 'Ulûmi'l-Kur'an*, C. 1, s. 172; Suyûtî, *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'an*, C. 3, s. 4.

<sup>226</sup> El-Hurûfu'l-Mukakatta'a için Bkz: Bedruddin Muhammed b. Abdillâh b. Bahâdir ez- Zerkeşi, *El-Burhân fi 'Ulûmi'l-Kur'an*, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife- Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabîyye, Tahkik: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, 1. Baskı, 1957, Cilt 1, s. 172; Abdurrahman b. Ebubekr Celâleddin es-Suyûtî, *el- İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'an*, Mısır, el- Hey'tu'l-Mısriyyetu'l-'Amme li'l-Kutub, Tahkik: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, 1974, Cilt 3, s. 30; Muhammed es-Seyyid Hüseyin ez-Zehabi, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirân*, Kahire, Mektebetu Vehbe, Cilt 2, s. 54; Subhî Salih, *Mebâhis fi 'Ulûmi'l-Kur'an*, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin, 24. Baskı, 2000, s. 234; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü*, s. 134- 148.

<sup>227</sup> Deylemî, *Tasdikü'l-Maârif*, v. 56b. Deylemî'nin *hurûf-i mukatta'a* ile ilgili yorumları için Bkz: Deylemî, *Tasdikü'l-Maârif*, v. 72b, v. 75b, v. 81a, v. 94b- 96a, v. 107a, v. 108b- 109a, v. 122a, v. 123b, v. 127a, v. 128b, v. 134b, v. 144a.

<sup>228</sup> Araf Sûresi: 7/ 1.

sunmak isteyen Deylemî, “*elmass, sözlükte ihlâs demektir;*<sup>229</sup> ‘*halkın masâsı*’<sup>230</sup> da *halkın halis ve aslı demektir. ‘Masasa’ ise hulasa demektir, ‘ilmas’ ise hırs (ve gayret) demektir*”<sup>231</sup> şeklinde bir açıklama yapmakta ve bu sözlük manalarını için, “*dil uzmanları böyle söylemiştir*”<sup>232</sup> demektedir

Burada dikkat çeken nokta, Deylemî'nin *Elif Lâm Mîm Sâd* harflerini ayrı ayrı değil de bir kelime olarak ele almasıdır. *Elmasa* olarak değerlendirmekte ve sözlük anlamından yola çıkarak tefsir yapmaktadır.<sup>233</sup>

## 2.14. Müteşabih Ayetler

Deylemî, muhkem ayetlerin bütün mü'minler tarafından anlaşıldığını, müteşabih ayetlerin de derin ilim sahipleri tarafından, uyanık kalp ve manevî gözle anlaşılabilirdiğini söylemektedir.<sup>234</sup>

Müteşabih ayetlerden kastedilene, Allah'tan ve ilimde derin bilgiye sahip olanlardan başkasının bilemeyeceğini, ilimde derin bilgiye sahip olanların da, bâtinî kalp ve göz sahipleri olduğunu ileri süren Deylemî, “*Onlar müteşabih ayetlere müşahede ve muayene yoluyla vakıf olur ve inanırlar. Bütün insanlar onları müteşabih ayetler hakkında şüpheye düşürmek üzere birleşse de onlar asla şüpheye düşmezler*”<sup>235</sup> demektedir.

Âl-i İmrân Sûresi'nin 7. ayetini<sup>236</sup> tefsir ederken müteşabih ayetler konusunda yaklaşımını ortaya koymaktadır.

Ayette yer alan “*diğerleri de müteşabihtirler*”<sup>237</sup> kısmı için, “*yani, zahirleri itibariyle asıl kastedilmeyene karıştırılanlardır.*” diyen müfessir, “*kalplerinde eğrilik olanlar*”<sup>238</sup> için de “*yani kalpleri, doğru olmaya yönelenler ya da kalpleri mühürlenip kapananlardır*” açıklamasını yapmaktadır.

Ayet okunurken vakfedilmesi gereken yerin, ‘*Oysa onun te'vilini Allah'tan*

<sup>229</sup> Araf Sûresi: 7/ 2.

<sup>230</sup> *مص* kelimesinin diğer anlamları için Bkz: Muhammed b. Mukrem b. Ali Cemâluddîn ibn-u Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, Beyrut, Dâru Sâdir, 3. Baskı, Hicrî 1414, Cilt 7, s. 88; Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk el- Hüseyinî ez- Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Dâru'l-Hidâye, Cilt 18, s. 150.

<sup>231</sup> *مصاص القوم خالصهم وأصلهم.* Deylemî, *Tasdikü'l-Maârif*, v. 56b.

<sup>232</sup> *مص* kelimesi için Bkz: İbn-u Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, Cilt 6, s. 205; ez- Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Cilt 16, s. 473.

<sup>233</sup> Deylemî, *Tasdikü'l-Maârif*, v. 56b.

<sup>234</sup> Deylemî'nin *hurûf-i mukattâa* ile ilgili diğer yorumları için Bkz: Deylemî, *Tasdikü'l-Maârif*, Yeni cami nüshası, v. 72b, v. 75b, v. 81a, v. 94b- 96a, v. 107a, v. 108b- 109a, v. 122a, v. 123b, v. 127a, v. 128b, v. 134b, v. 144a.

<sup>235</sup> Deylemî, *Tasdikü'l-Maârif*, v. 5b.

<sup>236</sup> Deylemî, a.g.e, v. 5b.

<sup>237</sup> Âl-i İmrân Sûresi, 3/7: “*Sana Kitabı indiren O'dur. Ondan, kitabın anası (temeli) olan bir kısım ayetler muhkemdir; diğerleri de benzeşen (müteşabih) lerdir. Kalplerinde bir kayma olanlar, fitne (ve karışıklık) çıkarmak ve onun olmadık yorumlarını yapmak için ondan müteşabih olanına uyarlar. Oysa onun yorumunu Allah'tan başkası bilmez. İlimde derinleşenler ise: «Biz ona inandık, onun tümü Rabbimizin katındandır.» derler. Temiz akıl sahiplerinden başkası öğüt alıp düşünmez.*”

<sup>238</sup> Âl-i İmrân Sûresi: 3/ 7.

ve ilimde ileri gidenlerden başka kimse bilmez<sup>239</sup> cümlesinin sonu olduğunu söyleyen Deylemî, ilimde ileri olanların da, şeriat ilimlerinde tam pay sahibi, marifet ilminde de büyük bir nasip sahibi olan tasavvuf âlimleri olduğunu kaydetmektedir.

İlimde râsih olanların müteşâbih ayetlerin te'vilini bilmelerinin sebebi de, bunların müşahede ve mükâşefelere dayalı olarak müteşâbih ayetlerin anlamlarının mahiyetini tam bilmeleri ve buna kendilerinin de inanmaları olduğunu söylemektedir.<sup>240</sup>

### Sonuç

Bu çalışmada tanıtılmaya çalıştığımız Şemsuddîn Ebu Sabit Muhammed b. Abdulmelik ed- Deylemî'nin *Tasdîku'l-Maârif* adlı eserinin, tefsir sahasında ve özellikle de işârî tefsir ekolü alanında önemli katkılar sağlayacağı kanaatindeyiz.

Genel olarak işârî tefsirlerde izlenen, Kur'an-ı Kerim'in bazı ayetlerinin tefsir edilmesi yöntemi Deylemî tarafından da izlenmiş olmakla birlikte, her sureden birkaç ayet de olsa tefsir edilerek Kur'an'ın baştan sona kadar hiçbir suresi atlanmamıştır. Bu da bize *Tasdîku'l-Maârif*'in işârî tefsir alanında önemli bir başvuru kaynağı olabileceğini göstermektedir.

*Tasdîku'l-Maârif*'te atıfta bulunulan mutasavvıflar, Deylemî'nin kimlerden etkilendiğini de ortaya koyması bakımından önemlidir.

Tefsirinde Deylemî, diyalektik bir metot kullanmıştır. Dönemindeki, *hulûliyye*, *dehriyye*, gibi fırkalar yanında genelde felsefî akımlara ait görüşleri sık sık tenkit etmekten geri durmamakta ve kendi görüşünü ayet, hadis ve aklî delillerle desteklemektedir. Bu durum bize, Deylemî'nin ayetleri tefsirde işârî yaklaşımlar yanında aklî ve naklî yöntemi de kullandığını göstermektedir. Eğitiminin ilk yıllarında ve sonraki çalışmalarında kelimeler ve felsefeyle uğraşmış olması, Deylemî'ye adı geçen konularda derin ilmi vukûfiyet kazandırmış ve kritik salahiyeti vermiştir.

Doğumu, vefatı, yaşadığı yerler, tahsil hayatı ve benzeri konularda kaynaklarda çok az bilgiye ulaşabilmiştir. Bu zorluk, Deylemî'nin kendi eserle-

<sup>239</sup> Âl-i İmrân Sûresi: 3/ 7.

<sup>240</sup> Âl-i İmrân Sûresi: 3/ 7. Ayette vakf edilecek yer konusunda ihtilaf edilmiştir. Er- Râzî; aralarında İbn-i Abbâs, Hz. Aişe, Malik b. Enes, el- Kissâî ve el- Ferrâ'nın bulundu birçok âlimin, vakfedilecek yerin, "وما يعلم تأويله إلا الله" cümlesinin sonu olduğunu söylediklerini kaydetmektedir. İkinci bir grup âlimin ise, "والساجدون في العلم" kısmının sonda durulması gerektiğini belirttiklerini yazmaktadır. Kendisinin ve ekseri İslâm âlimlerinin birinci görüşü kabul ettiğini ifade eden er- Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb* tefsirinde iki grubun da iddia ve delillerini zikretmekte, sonuçta da "وما يعلم تأويله إلا الله" ile vakfetmenin isabetli olduğunu ifade etmektedir. Bkz: er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, C. 7, s. 146 vd.

rini titiz bir şekilde incelemekle aşmaya gayret edilmiştir. Biyografisiyle ilgili olarak verilen yanlış tarihleri böylece tashih etme imkânı bulabilmiştir.

Önemle üzerinde durulan bir husus da Deylemî'nin eserleri olmuştur. Matbu, yazma ve kaynaklarda sadece isimlerine muttali olunabilen bütün eserlerini kaydedilmiştir. Günümüze ulaşmamış veya bizim ulaşamadığımız eserlerinin isimlerini zikredilmiş ve araştırmacıların dikkatine sunulmuştur.

Bir mutasavvıf olarak Deylemî, kerametlere iltifat etmeyip, *rüya* ve *mükâşefelere* dayalı bilgi kaynaklarını ön planda tutması ona önemli bir özgünlük kazandırmaktadır.

Birçok araştırmacı; tanınmamasına karşın Deylemî'nin XII. asrın özgün sûfi müellifi, büyük bir mürşit ve âlim olduğu ve kendisinden sonraki mutasavvıfları derinden etkilediği kanaatindedirler. Aynı araştırmacılar; Deylemî'nin fikirlerinin Azerbaycan ve Orta Asyalı mutasavvıflara aktarıldığı, özellikle Mahmûd ed-Din el Uşnûnî, Seyfüddin el- Baharzî ve Aziz'u-Din Nesefî gibi zevata tesir ettiğini dile getirmişlerdir.

Deylemî'in, ayetleri ayetlerle, hadislerle, sahabe ve kendisinden önceki âlimlerin kavilleriyle, Arap dili ve benzeri dayanaklarla tefsir etmeye çalışmıştır. Bununla birlikte *Tasdîku'l-Maârif* 'in asıl özgünlüğü ilham, mükâşefât ve rüyalara dayalı olarak ayetlerin tefsir edilmiş olmasıdır.

#### KAYNAKÇA

- Abbeery, A. J. (ö. 1969). J, The Works of Shams al-Din al-Dailamî, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Volume 29- Issue 01, 1966.
- Ateş, Süleyman, *Kur'ân- ı Kerîm Meâli*, Yeni Ufuk Yay, İstanbul, 1974.
- el- Bağavî, Hasan b. Mesûd b. Muhammed b. Ferra' (ö. 516/1122), *Me'âlimu't-Tenzîl fi Tefsîri'l-Kur'an*, Beyrut, Daru İhyai't- Turâsi'l-Arabî, Tahkik: Abdurrezzak el- Mehdî, 1. Baskı, H. 1420.
- el- Bağdâdî, İsmâil (ö. 1920), *Hediyyetu'l-Ârifin Esmâu'l-Müellifin ve Âsâri'l-Musannifin*, Maarif Vekâleti, İstanbul, 1941.
- \_\_\_\_\_, *İdâhu'l-Meknûn fi'z-Zeyli 'alâ Keşfi'z-Zunûn*, Beyrut, Daru İhyâu't-Turâsu'l-Arabî.
- Böwering, Gerhard, The Writings of Shams al-Din al-Daylamî, *İslamic Studies*, S. 26, 1987.
- Brockelmann, Carl (ö. 1956), *Geschichte des Arabischen Literatur*, Leiden, 1937-1949.

el- Buhârî, Muhammed b. İsmâ'îl Ebû 'Abdillâh el- Ca'fî (ö. 256/870),  
el- *Câmi'u'l-Musnedu's- Sahîhu'l-Muhtasar min Umûri Rasûlillâh-  
sallallâhu 'aleyh ve sellem- ve Sunenih ve Eyyâmih= Sahîhu'l-Buhârî*,  
Dâru Turuki'n- Necât, Muhakkik: Muhammed Zuheyr b. Nâsır, 1.  
Baskı, h. 1422.

Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları,  
1993.

\_\_\_\_\_, *Zâdu'l-Mesîr fi 'İlmi't- Tefsîr*, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-'Arabî, Mu-  
hakkik: 'Abdurrazzâk el- Mehdî, 1. Baskı, h. 1422.

ed- Dârekutnî, Ali b. Ömer b. Ahmed (ö. 385/995), *ed'Du'âfâ ve'l-Metrûkûn*,  
Medine, Mecelletu'l-Câmi'atu'l-İslâmiyye, Tahkik: Abdurrahman  
Muhammed Kaşkarî, 1403- 1404.

Demirci, Muhsin, *Tefsir Tarihi*, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fa-  
kültesi Vakfı Yayınları, 2006, İstanbul.

ed- Deylemî, Şemsuddîn Ebû Sâbit Muhammd b. Abdilmelik (ö. 593/1197),  
*El- Mesâilu'l-Mulemme' bi'l-Vekâi'i'l-Bedâi'i'l-Muberhan bi Delâilî's-  
Şerai'*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa Bölümü, No: 1346.

\_\_\_\_\_, *Cevâhiru'l-Esrâr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa Bölü-  
mü, No: 1346.

\_\_\_\_\_, *Tasdîku'l-Maârif*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni cami Bölümü,  
No: 57.

\_\_\_\_\_, *İslâhu'l-Ahlâk*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa Bölümü,  
No: 1346.

\_\_\_\_\_, *Mirâtu'l-Ervâh ve Sûretu'l-Vicâh*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit  
Ali Paşa Bölümü, No: 1346.

\_\_\_\_\_, *'Acâibu'l-Meârif ve Bedâi'u'l-Ğarâib*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şe-  
hit Ali Paşa, No: 1346.

\_\_\_\_\_, *Kitabu'l-Cem'i beyn'e't-Tevhîdi ve't-Ta'z'im* kitabı, Süleymaniye Kü-  
tüphanesi, Şehit Ali Paşa, 1346.

\_\_\_\_\_, *Muhimmâtu'l-Vasilîn mine's- Sûfiyeti'l-Balîğîn*, Süleymaniye Kü-  
tüphanesi, Şehit Ali Paşa, 1346.

\_\_\_\_\_, *Şerhu'l-Enfâs er- Rûhâniyye li Eimmeti's- Selefi's- Sûfiyyeh*, 1. Baskı,  
Kahire, 2007, tahkik: Ahmed Ferid el- Mezîdî.

\_\_\_\_\_, *Rehnüma- i Ma'rifet*, Hilâl Matbaası, İstanbul, 1928.

\_\_\_\_\_, *Risâle fi Reddi'l-Hulûliyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim  
Efendi Bölümü, No: 860.

**Alexandrin**, Elizabeth, *Dream Vision of Mystical Time: Shams al-Din al-*



- Daylami between Sufism, Theology and Philosophy* (Bir tebliğ olarak hazırlanan çalışma, yazarı tafından bize gönderilmişti. Daha sonra, Felek Özgen ve Alexander D. Knysh tarafından, *Dreams and Visions in Islamic Societies* adıyla, 2012 yılında, Albany: State University of New York Press tarafından kitap içinde, sh.215- 231'de yayınlandı).
- Günaydın, Yusuf Turan, "Ahmet Remzî Efendi'nin Reh-Nümâ- yı Ma'rifet Tercümesi," *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, S. 16 2006.
- İbn-i Abbas, Abdullah (ö. 68/687-88), *Tenvîru'l-Mikbâs min Tefsîri İbn-i Abbas*, Lübnan, neşreden: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Cem eden: Firûzâbâdî.
- Kâtip Çelebi, Mustafa (ö. 1067/1657), *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütubi ve'l-Fünûn*, Bağdat, Mektebetu'l-Müsni, 1941.
- Kehhâle, 'Umer b. Ridâ b. Muhammed Râğib b. 'Abdilğani ed- Dimaşkî (ö. 1987), *Mu'cemu'l-Muellifîn*, Beyrut, Mektebetu'l-Musennâ.
- el- Kuşeyrî, Abdulkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik (ö. 465/1072), *Letâifu'l-İşârât= Tefsîru'l-Kuşeyrî*, Mısır, el- Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-'Âmme li'l-Kutub, Muhakkik: İbrâhîm el- Busyûnî, 3. Baskı.
- Mâlik b. Enes b. Mâlik b. 'Âmir el- Esbehî el- Medenî (ö. 179/795), *el- Muvatta'= Muvatta'u Mâlik*, Ebudabi, Muessesetu Zâyid b. Sultân Âl Nehyân li'l-E'mâl el- Hayriyye ve'l-İnsâniyye, Muhakkik: Muhammed Mustafâ el- A'zamî, 1. Baskı, 2004.
- Muslim, b. el- Haccâc Ebû'l-Hasan el- Kuşeyrî en- Nisâbûrî (ö. 261/875), *el-Musnedu's- Sahîh el- Muhtasar bi Nakli'l-'Adli 'ani'l-'Adli ilâ Rasûlillâh (sallallâhu 'aleyhi ve sellem)= Sahîhu Muslim*, Beyrut, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Muhakkik: Muhammed Fuâd 'Abdilbâkî.
- Renan, John, *The A to Z of Sufism*, USA, The A to Z Guide Series 44, the Scarecrow Press, Inc. 2009.
- Sezgin, Fuat, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, Leiden, 1967.
- Subhî Salih (ö. 1986), *Mebâhis fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-'İlmi li'l-Melâyîn, 24. Baskı, 2000.
- es- Suyûtî, 'Abdurramân b. Ebîbekr Celâluddîn (ö. 911/1505), *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't- Tefsîri bi'l-Me'sûr*, Beyrut, Dâru'l-Fikri.
- \_\_\_\_\_, *el- İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Mısır, el- Hey'tu'l-Mısriyyetu'l-'Âmme li'l-Kutub, Tahkik: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, 1974.
- et- Tabarî, Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr b. Ğâlib el- Âmilî Ebû Ca'fer

- (ö. 310/923), *Cami'u'l-Beyân fi Te'vili'l-Kur'ân*, Müessestür- Risâle, Tahkik: Ahmed Muhammed Şâkir, 1. Baskı, 2000.
- et-Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî (ö. 792/1390), *Şerhu'l-'Akâidi'n- Nesefiyyeh*, Mektebetu'n- Nebeviyyeh, Karaçi, Pakistan, 2012.
- et- Tirmizî, Muhammed b. 'Îsâ b. Sevre b. Mûsâ b. el- Dahhâk Ebû 'Îsâ (ö. 279/892), *Sunenu't- Tirmizî*, Mısır, Şeriketu Mektebe ve Matba'a Mustafâ el-Bâbî el- Halebî, Tahkik ve Ta'lik: Ahmed Muhammed Şâkir ve Muhammed Fuâd 'Abdubâkî ve İbrâhîm 'Utva, 2. Baskı, 1975.
- et- Tusterî, Ebû Muhammed Sehl b. 'Abdillâh b. Yûnus b. Rafî' (ö. 283/896), *Tefsîru't- Tusterî*, Beyrut, Menşûrât Muhammed 'Alî Beydûn/ Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Muhakkik: Muhammed Bâsil 'Uyûni's- Sûd, Derleyen: Ebûbekir Muhammed el- Beledî, 1. Baskı, h. 1423.
- Yazıcı, Tahsin, "Deylem" maddesi, *İslâm Ansiklopedisi*, TDV, İSAM, İstanbul, 1994.
- Yıldırım, Suat, *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, Define Yayınları, 1998.
- ez- Zeccâc, İbrâhîm b. es- Sırrî b. Sehl Ebu İshâk (ö. 311/923), *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuh*, Beyrut, 'Alemlü'l-Kutup, Tahkik: Abdulcelil Abduh Çelebî, 1. Baskı, 1988.
- ez- Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. 'Usman b. Kaymaz (ö. 748/1348), *Mizânu'l-İ'tidâl fi Nakdi'r- Ricâl*, Beyrut, Daru'l-Mâ'rifet li't- Tiba'a ve'n- Neşr, Tahkik: Ali Muhammed el-Becâvî, 1. Baskı, 1963.
- ez- Zehebî, Muhammed es-Seyyid Hüseyin (ö. 1398/1977), *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Kahire, Mektebetu Vehbe.
- ez-Zemahşerî, Ebû'l-Kasım Mahmûd b. 'Ömer b. Ahmed (ö. 538/1144), *el- Keşşâf 'an Hakâiki Gavâmidit- Tenzîl*, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 3. Baskı, Hicrî 1407.
- ez- Zerkeşî, Ebû 'Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. 'Abdillâh b. Bahâdir eş- Şâfi'î (ö. 794/1392), *El- Burhân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut, Dâru'l-Mâ'rifet- Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, Tahkik: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, 1. Baskı, 1957.
- ez-Zirikli, Hayruddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. 'Alî b. Fâris ed- Dimâşkî (ö. 1976), *el- 'Alâm*, Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 2002.
- Deylemî, *Tasdîku'l-Maârif*, v. 22a, 134a.

# ZEMAŞERÎ'NİN “ATWAQU'Z-ZEHEB” ADLI ESERİNİN EDEBÎ SANATLAR AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ\*

HACI ÇİÇEK

YRD. DOÇ. DR. ADIYAMAN ÜNV. EĞT. FAK. ARAP DİLİ EĞİTİMİ.  
hcicek02@hotmail.com

## Özet

Gerek Arap gerekse yabancı olsun, her dönemde birçok âlim Arap dili ve edebiyatına hizmet etmiştir. Kimisi İslâm'a olan aidiyetinden, kimisi de kültürel ve oryantalist hassasiyetinden Arapçaya ilgi duymuştur. İslâm'a aidiyetinden dolayı Arap dili ve edebiyatına katkı verenlerden birisi de Zemahşerî'dir. Zemahşerî, etnik köken olarak Harezmi Türklerindedir. Onun Arap dili ve belagati konusundaki yetkinliği, bütün ilim erbabınca kabul edilmiştir. Arapça yazdığı “Newabiğu'l-Kelim”, “Maqâmât” ve “Atwâqu'z-Zehab fi'l-Mewâ'iz we'l-Hutab” adlı eserleri edebî sanatlar açısından zengin malzemelerdir. Atwâq adlı eseri, kısa ve orta ölçekli 100 makeden oluşmuştur. Makaleler, genellikle öğüt ve ders veren bir içeriğe sahiptir. Makaleler, nesir olarak yazılmasına rağmen şiirsel bir formata sahiptir. Zemahşerî, edebî sanatları kolayca kullanmada öne çıkmış olduğundan Atwâq'ında neredeyse kullanmadığı edebî sanat yoktur. O, sıklıkla kullandığı cinas, seci ve teşbih sanatlarının bütün çeşitleri yanında istiare, istifham, mecaz, medih-zem, ta'riz ve tıbak sanatlarını da vurgulamaktan geri durmamıştır. Atwâq adlı eser, kendi emsalleri yanında edebî sanatlar konusunda özgün bir formata sahiptir. Biz, bu makalemizde Zemahşerî'nin edebî sanatlarla ördüğü, Arap dili ve edebiyatı alanında bir vesika sayılabilecek “Atwâqu'z-Zehab”ini değerlendireceğiz.

Anahtar Kelimeler: Zemahşerî, Atwâqu'z-Zehab, Edebiyat, Edebî sanatlar, Arapça.

\* Bu makale, “Zemahşerî ve Atwâqu'z-Zehab fi'l-Mewâ'iz we'l-Hutab Adlı Eseri” adlı doktora (Malatya-2015) tezimizden kısmen yararlanılarak hazırlanmıştır.

## THE EVALUATION OF ZEMAKHŞERİ'S "ATWAQU'Z-ZAHAB" IN TERMS OF ARTS OF ELOQUENCE

### Abstract

Many scholars both Arabic and foreigner have contirbuted to Arabic language and literature in each period. Some of them have interested in Arabic language because of their religious affiliation with Islam, and others have interested in due to their cultural and oriental sensitivty. One of them is Zamakhşarî who is interested in Arabic language due to his membership of Islam. Zamakhşerî ethnically belongs to origin of Harezum Turks. His competence in Arabic language and rhetoric has been accepted by all scientific circumstances. His "Newabiğû'l-Kelim", "Maqâmât" and "Atwâqu'z-Zehbe fi'l-Mewâ'iz we'l-Hutab" books written in Arabic language are rich in terms of eloquent materials they have. Atwâq work, short and medium-sized, consisted of 100 articles. Articles generally have a content which gives advice and lesson. Although articles are written as prose, they also have a poetic format. Since Zamakhshari is prominent in using literary arts, there is almost no literary art he didn't use. Beside his generally using arts of pun, simile and metaphor; he didn't refrain himself from placing emphasis on trope, inquiry, figurative expression, praise-disparagement, allusion and contradiction. The work named Atwaq has an original format in literary arts alongside their peers. In this paper, we will evaluate "Atwâqu'z-Zahab" which is a magnum opus in the field of Arabic language interwoven with eloquent arts.

Keywords: Zamakhşarî, Atwaqu'z-Zahab, Literature, Eloquent Arts, Arabic language.

### Giriş

Malum olduğu üzere lisan/dil, insanlık tarihi ile özdeş bir ömre sahiptir. Dilin, aynen insan gibi doğum, çocukluk, gençlik, ihtiyarlık ve ölüm evreleri vardır. Zamanla kimi diller, hayatiyetlerini yitirip tarih sahnesinden çekilmiş, kimi diller ise ilerleme kaydetmiş, gelişmiş ve asırlarca fonksiyonunu korumuştur.

Tarihte hem filolojik bağlamdaki gelişmesi hem onu konuşanlarının günden güne artması konusunda kayda değer yol kateden dillerin başında Arapçanın geldiğini söylemek, mübalağa sayılmaz.<sup>1</sup> Arap dili ve edebiyatının belâgat alanı; çeşitli üslup ve fesahat örneklerini çeşitli kalıplara koyabilme yeteneği bağlamında Arapların üstün oldukları bir alandı<sup>2</sup> denilebilir.

Sosyal hayatta öyle belîğ ve natuk konuşanlar vardır ki onların söyledikleri size adeta bir müzik, bir şiir, enstrümantal bir parça gibi gelir; belki de susmalarını hiç istemezsiniz. Çünkü ifade ve beyanda insanı büyüleyen ve etkileyen bir boyut vardır. Nitekim Hz. Peygamber, kendisinin huzurunda

<sup>1</sup> Arapçanın filolojik açıdan kaydettiği evreler hakkında geniş bilgi için bkz. Nâsiruddin el-Esed, *Mesâdiru'ş-Şi'ri'l-Câhili*, Dârul-Ma'ârif, Mısır, 1988, s. 24 ve devamı.

<sup>2</sup> Bkz. Ebû İshâq İbrâhîm b. Muhammed eş-Şâtîbî, *el-Muvâfaqât fi Usûli'ş-Şer'i'a*, *el-Muvâfaqât*, thk Ebu Ubeyde Meşhur b. Hasan, nşr. Daru İbn Affan, Qahire, 1997, II/121.

veciz konuşan birisi hakkında, “Bu adamın yaptığı, helal bir sihirdir”; başka bir rivayette de “Muhakkak ki beyanda sihir; şiirde de hikmet vardır”<sup>3</sup> buyurarak doğuştan gelen maharet ve marifetlerin etkileyciliğine parmak basmıştır.

Arap dili ve belagati alanında farklı zaman ve mekânlarda birçok eser telif edilmiştir. Söz konusu bu alanda telif edilen eserlerden bir tanesi de baştan sona kadar “helal sihir” sadedinde sayabileceğimiz Zemaşeri'nin irili ufaklı 100 makaleden oluşan Atwâqu'z-Zeheb fi'l-Mewâ'iz we'l-Hutab adlı eseridir. Bir nasihat ve mev'ize formatında kaleme alınan bu eser, bütünüyle edebî sanatlar ile tezyin edilmiştir.

Zemaşeri'den önce ve sonra da nasihat içerikli bazı kitaplar telif edilmiştir. Mesela Muhammed b. 'Ubeyd b. Ebi'd-Dunyâ (ö.281/894)'nın yazdığı Mekârimu'l-Ahlâq adlı eseri, hadisler ışığında verilen mev'ize ve nasihatlerden oluşmuştur. Bu eser, dört yüz seksen sekiz (488) hadisten ibarettir.<sup>4</sup> Mesela «أَتَقَامُمْ؟ قَالَ: «يَا رَسُولَ اللَّهِ مَنْ أَسْرَمَ النَّاسَ؟ قَالَ: «أَتَقَامُمْ؟» Hz. Peygamber'e “İnsanların en asili kimdir?” diye sorulduğunda o : “Onların en takvalı olanıdır” cevabını verdiler<sup>5</sup> ve «بُعِثْتُ لَأُتِمَّمَّ صَالِحَ الْأَخْلَاقِ» “Ahlakın en güzelini tamamlamak için gönderildim” hadislerini örnek olarak vermemiz mümkündür.<sup>6</sup>

Ebû Hasan Eş'arî (ö.324/936)'nin Maqâlâtu'l-İslâmiyyîn adlı eseri her ne kadar Maqâlât adını taşıyorsa da içerik bağlamında Atwâq ile örtüşmemektedir. Onun ele aldığı konular, daha çok, inanç kategorisindeki Şia, Havaric, Murcie, Mu'tezile, Cehmiyye gibi mezheplere dair kelamî analitik yorum ve tenkitlerdir.<sup>7</sup> Örneğin Ebû Hasan Eş'arî, Maqâlât'ında Şia (41-83); Havaric (84-113); Murcie (114-129); Mu'tezile (130-164) ve Cehmiyye fırkalarına (219-221) arası sayfaları ayırmıştır.<sup>8</sup> Üstelik Eş'arî'nin adı geçen eserinde edebî sanatların icrası diye bir duyarlılık da söz konusu değildir. Yani hem içerik hem şekil bağlamında Atwâq ile ortak bir özelliğe sahip olduğu söylenemez. el-Harâitî (ö.327/945) tarafından yazılan Mekârimu'l-Ahlâq'<sup>9</sup> ile et-Taberânî (ö.360/971)'nin Mekârimu'l-Ahlâq'ı, hadisler ile

<sup>3</sup> Buhârî, *Tip* 51; Ebû Dawud, *Edeb* 95; Tirmizî, *Birr* 63; Muwatta, *Kelam* 7.

<sup>4</sup> Bkz. Ebû Bekr 'Abdullah b. Muhammed b. 'Ubeyd b. Ebi'd-Dunyâ, *Mekârimu'l-Ahlâq*, thk. Mecdî Seyyid İbrâhîm, Mektebetu'l-Qur'an, Qâhire, ts.

<sup>5</sup> İbn Ebi'd-Dunyâ, *age*, s. 18.

<sup>6</sup> İbn Ebi'd-Dunyâ, *age*, s. 21.

<sup>7</sup> Bkz. Ebû Hasan Eş'arî, *Maqâlâtu'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, thk Nuaym Zerkâr, el-Mektebetu'l-Asriyye, 2005, II/25.

<sup>8</sup> Bkz. Eş'arî, *age*, I/41-221 ve sonrası.

<sup>9</sup> Bkz. Ebû Bekr Muhammed b. Cafer Sehl el **Haraitî**, *Mekârimu'l-Ahlaq we Me'âlihâ we Mahmûdu Tarâiqihâ*, thk. Eymen 'Abdulaziz el-Buhayrî, Dâru'l-Âfâqî'l-'Arabiyye, Qâhire, 1999. el **Haraitî**, **eserinde ahlaki merkeze alan bin doksan yedi (1097) hadis zikretmiştir. İlk hadis** “Ahlakın en güzelini tamamlamak için gönderildim”; son hadis ise “Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla, kovulmuş şeytandan her şeyi iştien ve bilen Allah'a sığınırım” hadisidir. Bkz. *age*, s.27, 353.

ahlak ve mev'ize kurallarını vermeye çalışan eserlerdir. Konuları bağlamında Zemahşerî'nin makaleleriyle örtüşmeler de, hacim ve edebî format noktasında ondan ayrılan eserlerdir.<sup>10</sup> et-Taberânî, eserinde iki yüz otuz dokuz (239) hadisi ele almıştır. İlk hadis takva erdeminin insanlara tavsiye eden; son hadis ise konu komşuya eziyeti yasaklayan hadistir.<sup>11</sup>

Zemahşerî'den önce Bedî'uzzaman el-Hemedânî (ö.398/008) ve el-Harîrî (ö.516/1122) gibi edipler tarafından maqamât formatında bazı eserler de yazılmıştır. Bu her iki müellifin müseccca eserleri, genellikle İslâm beldelerini (el-Belhiyye, es-Sicistâniyye, el-Ahwâziyye, el-Curcâniyye, el-Buhâriyye, el-Merâğiyye, el-İskenderiyye, el-Bağdâdiyye, el-Mekkiyye vb.) belîğ bir üslupla tasvir eden makameler ile örülüdür.<sup>12</sup> Adı geçen her iki eser, edebî sanatlar açısından Atwâq'ı andırsa da verdikleri mesaj bağlamında ondan ayrılmaktadır.

Ama Atwâq, alanında nev'i şahsına münhasır bir eserdir. O, sanatsal değeri ve donanımı bağlamında yani makale/makalât formatında yazılmış diğer eserlerin arasında müstesna bir yere sahiptir.

Biz, bu çalışmamızda Zemahşerî'nin "Atwâqu'z-Zeheb fi'l-Mewâ'iz we'l-Hutab" adlı eserini edebî sanatlar açısından değerlendireceğiz.<sup>13</sup>

### Atwâq'ta Vurgulanan Başlıca Edebî Sanatlar

Zemahşerî'nin, edebiyat ve belâgat alanında kendine has bir metodunun olduğu söylenebilir. Örneğin, 71. Makalesinde ilkin akıllı, sonra ise ahmak kimseyi zikreder. Akabinde ise akıllı ve ahmak kimsenin özelliklerini bir tertip üzere sayar.<sup>14</sup>

Zemahşerî, adı geçen eserinde birçok edebî sanatı kullanmıştır. Biz onun eserine hâkim olan edebî desen ve motiflerden bazı örnekler vereceğiz.

#### 1.1. Cinâs/Tecnîs التجنيس / الجناس

Zemahşerî'nin, adı geçen eserinde sıklıkla kullandığı sanatların başında cinâsın geldiğini söylemek yerinde olacaktır.

<sup>10</sup> Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *Mekârimu'l-Ahlâq*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1989.

<sup>11</sup> Bkz. et-Taberânî, *age*, s. 1, 239.

<sup>12</sup> Daha geniş bilgi için bkz. Ebu'l-Fazl Bediuzzamân Ahmed b. el-Huseyn b. Yahyâ el-Hemedânî, *Makâmât*, thk. Muhammed Muhyiddin 'Abdulhamid, neşr. el-Mektebetu'l-Ezheriyye, Qâhire, 1923; Ebu Muhammed el-Kâsım b. 'Ali el-Harîrî, *Makâmât*, neşr. Matbaatu'l-Ma'arif, Beyrût, 1873.

<sup>13</sup> Şu noktayı da belirtmemizde yarar vardır: Ülkemizde yazım alanında resmî olarak kabul görmesi vesilesiyle transkrip bağlamında, Arapça eser, müellif, muhakkik ve musahhîh isimlerindeki "vav" (و) (harfini "W, w"; "kaf" (ك) harfini ise "Q, q" şeklinde yazmayı uygun gördük.

<sup>14</sup> Esmâ Ebûbekir Muhammed, *Atwâqu'z-Zeheb fi'l-Mewâ'iz we'l-Hutab Tahkiki*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1994, s. 134.

Lâfzî bediî sanatlar kategorisinde sayılan cinâs, aynı zamanda tecnîs<sup>15</sup>, tecanüs ve mücânese<sup>16</sup> diye de bilinir. Bu edebî sanat; iki kelimenin şekil olarak birbirine benzemesi, mana olarak ise farklı anlamlar taşımasıdır.<sup>17</sup> Cinâs sanatının, hem şiirlerde hem rutin konuşma ve hitabetlerde olması mümkündür.<sup>18</sup> Cinâs, tam ve eksik cinâs olmak üzere ikiye ayrılır.<sup>19</sup> Tam cinâsta harflerin türleri, sayıları, sıraları ve hareketleri aynı olur. Tam olmayan (eksik) cinâs ise benzeyen kelimelerde bu dört öğeden (vucûh-u erba'a) biri noksan olduğunda söz konusu olur.<sup>20</sup> Cinâs sanatının mumâsil, mukkebb, mefrûk, merfu, lâhik, muzeyyel<sup>21</sup>, iştikâk, multefak, muzdevic ve muşâbehe gibi çeşitleri vardır.<sup>22</sup>

Zemaşerî, eserinde en çok Cinâs sanatını kullanmıştır. Mesela 1. Makalede فأحرز نفسك في حرزهما "ilim ve takvaya sığın" cümlesinde altı çizili kelimelerde cinâs-ı iştikâk; 2. Makalede ise الفخار kelimesi iki kez kullanılmış; birinci anlamı "çanak- çömlek", ikinci anlamı ise "talih, kismet" olarak verilmiş; dolayısıyla burada bir tecnîs-i mumâsil sanatı icra edilmiştir. Yine 2. Makalede geçen تارة بالأب والجد، وأخرى بالدولة والجد "Kimi zaman baban ve dedenle; kimi zaman ise mal ve yaver şansın ile büyükleniyorsun" cümlesinin altı çizili kelimelerde bir cinâs-ı mumâsil sanatı mevcuttur; zira sözcüğün birinci anlamı "baba-dede"; ikinci anlamı ise "dünya nimeti, talih, kismet" bağlamında kullanılmıştır.

3. Makalede الأعصار – الإعصار sözcüklerinde cinâs-ı mustevfa (kelimelerin, lafızda benzer, manada farklı olması; kelimelerden birinin isim, diğerinin fiil veya edat olması durumudur) " denir. 4. Makalede الأوزار – الأوزار cinâs-ı muşâbehe; محسود – حاسد; محسود – حاسد; المسحوب – الحوب cinâs-ı muzeyyel; 7. Makalede محسود – حاسد; محسود – حاسد; محسود – حاسد cinâs-ı iştikâk; ve 20. Makalede خليقة – خليقة cinâs-ı mumâsil vardır. 20.

<sup>15</sup> Abdulaziz Atik, *İlmu'l-Bedi'*, Daru'n-Nahda, Beyrut, ts. s. 195.

<sup>16</sup> Bkz. 'Ali Sadrüddin b. Ma'sûm el-Medenî, *Enwâru'r-Rabi' fi Enwâ'i'l-Bedi'*, thk. Şakir Hadî Şukr, Matba'atu Nu'man, Necef, 1968, I/97; Seyyid Ahmed el-Haşimî, *Cewâhiru'l-Belağa fi'l-Meanî we'l-Beyani we'l-Bedi'*, thk. Yûsuf es-Sumayli, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrût, ts. s. 325.

<sup>17</sup> Ebû Bekir 'Abdulgâhir b. 'Abdurrahman b. Muhammed Curcânî, *Esrâru'l-Belâğa*, thk. Mahmûd Muhammed Şakir, Matba'atu'l-Medenî, Qâhire, ts, s. 7; Qâdi 'Abdu'n-Nebî b. 'Abdu'r-Resûl Ahmed Nekrî, *Dustûru'l-'Ulemâ (Camîu'l-'Ulûm fi Istilahâti'l-Funûn)*, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût, 2000, II/187; Ebû'l-Hasan 'Ali b. Muhammed Şerif Curcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût, ts. s. 53; el-Medenî, *Enwâru'r-Rabi'*, I/97.

<sup>18</sup> Bkz. Ebû'l-Abbas Abdullah b. Muhammed el-Mu'tezz-Billâh, *el-Bedi' fi'l-Bedi'*, Daru'l-Ciyl, Beyrut, 1990, s. 108.

<sup>19</sup> 'Abdulaziz 'Atik, *İlmu'l-Bedi'*, s. 195.

<sup>20</sup> Bkz. el-Medenî, *Enwâru'r-Rabi'*, I/148; Ahmed b. Mustafa Merâğî, *'Ulûmu'l-Belâğa*, yayınevi ve basım târihi yok, s. 356; 'Ali el-Cârim- Mustafa Emin, *el-Belağatu'l-Wadiha fi'l-Beyani we'l-Meanî we'l-Bedi'*, Dâru'n-Nu'man li'l-Ulûm, Dımaşq, ts. s. 483.

<sup>21</sup> el-Medenî, *Enwâru'r-Rabi'*, 1968, I/134.

<sup>22</sup> Bolelli, *age*, s. 407- 433. Şâtibî (ö.790/1388), cinâs gibi sanatların, halis Araplarda olmadığını; onların saflığını kaybetmiş Araplarda mevcut olduğunu söylemektedir. Bkz. eş-Şâtibî, *el-Muvâfaqât*, IV/264.

Makaledeki خليقة kelimesi, birinci anlamı “insanın doğası, karakteri”; ikinci anlamı ise “layık olma, uygun olma” bağlamında kullanılmıştır.

23. Makaledeki إن اشتهاره بقوله الفج طوح به وراء كل فج “O, ham sözüyle derin vadilerde dolandığını ve kaybolduğunu (bilemiyor)” cümlesinde geçen الفج sözcüğü, birinci anlamıyla “olgunlaşmamış meyve”; ikinci anlamıyla ise “iki dağ arasındaki yol” olarak vurgulandığından mumâsil bir tecnîs sanatı yer almıştır. Aynı makalede geçen اعقل منه التيس الذكي و اعقل منه التيس الذكي “O tabiatçı kişi, kendini akıllı ve zeki sanır ama boğazlanmış teke bile ondan daha akıllıdır” cümlesinde iki kez geçen الذكي kelimesi, ilkin “keskin zekâlı kişi” sonra ise “boğazlanmış teke” bağlamında kullanılmıştır. Burada mumâsil bir cinâs sanatı mevcuttur.

39. Makalede ise اربع - الرابع kelimeleri ile Cinâsın en güzel örneklerinden biri verilmiştir. اربع kelimesi “dur” anlamında kullanılırken اربع sözcüğü ise “ihtiyarlık” anlamında kullanılmıştır. Çünkü insan hayatının dört evresinden üçü olan “çocukluk”, “gençlik” ve “orta yaşlılık”<sup>23</sup> geride kalmış, sıra ihtiyarlık dönemine gelmiştir. Bu nedenle Zemahşerî, aynı makalede “Ey saç sakalı ağarmış ihtiyar! Seni perişan edecek şeylerden uzak dur, çünkü sen, hayatının dördüncü aşamasındasın” demiştir.

40. Makalede كان لم يسمع أن الرشوة من السحت. ووان السحت مأخوذ من السحت “Rüşvet yiyenler, sanki onun haram olduğunu duymamış ve kişiyi helak eden bir cezayı gerektirdiğini bilmemiş gibi davranıyorlar” cümlesinde geçen السحت sözcüğünde güzel bir tecnîs sanatı vardır. Söz konusu kelime birinci anlamı “kötü yollardan ve onursuzca elde edilen mal”; ikinci anlamı ise “kişiyi helak eden ceza” bağlamındadır. Dolayısıyla burada bir tecnîs-i mumâsil sanatı bulunmaktadır. Aynı makalede geçen مزاح - مزاحه kelimelerinde de tecnîs-i mumâsil mevcuttur; Birincisinde gerçek anlamı olan “mizah” formunda; ikincisinde ise اراح fiilinin ism-i mefulu olup “bir şeyi yerinden etmek” anlamında kullanılmıştır.

52. Makalede ولا تنس أن فوقك أميراً عظيماً أمرك هذا إليه أمير. وأمراً ناهياً أمرك ونهيك لديه نهي “Senin üstünde öyle yüce saltanat sahibi bir Emir var ki senin konumunun, onun yanında sözü bile olamaz. Yine senin üstünde öyle emreden ve yasaklayan bir Emir var ki onun nezdinde senin hükmünün hiçbir kıymet-i harbiyesi olamaz” ibaresinde iki kez geçen أمير kelimesinde, bir cinâs-ı mumâsil sanatı vardır. Zira adı geçen sözcük, her iki yerde de ism-i tasğir/

<sup>23</sup> Zeynuddin Muhammed 'Abdurrezzâq el-Munâwî el-Haddâdî, *et-Tewqîf 'ala Muhimmâtî't-Te'ârîf*, neşr. 'Alemlü'l-Kutub, Qahire, 1990, s. 285.



küçültme kipinde gelmiş; birinci anlamı, "konum, durum, olay", ikinci anlamı ise "istek, hüküm" bağlamında kullanılmıştır.

69. Makaledeki العقاب واحذر العقاب. فلا تذر العقاب. cümlelerde geçen العقاب kelimesinin birinci anlamı "Allah'ın azabından sakın"; ikinci anlamı ise "Yol arkadaşınla bineğe nöbetleşe binmeyi unutmama" olduğundan ibarede bir cinâs-ı mumâsil sanatı meydana gelmiştir.

74. Makaledeki المذال أيها العبد المذال. ما هذا البرد المذال. kelimesi, önce "değersiz kişi/adam", sonra ise "yerlerde sürünen elbise" anlamında kullanıldığından bir cinâs-ı mumâsil sanatı icra edilmiştir.

81. Makalede المضي أمر مضي وليس مع المضي altı çizili kelime, birinci anlamıyla "geçen, giden, fani" iken ikincide ise "parlayan, yanan" formunda kullanıldığından, burada cinâs-ı mustevfa; 83. Makalede قبل من أتاه يريد الموت بالإشخاص. - قبل altı çizili kelime, birincide "yolculuğa çıkarmak/göndermek"; ikincide ise "şahıslar, insanlar" manasında kullanıldığından, aynı şekilde cinâs-ı mustevfa sanatı icra edilmiştir.

98. Makalede الدوائب وقد شابت منك الدوائب. أين أدمعك الدوائب. altı çizili kelimeler, birincide "Allah rızası için dökülen gözyaşları" anlamında; ikincide "kâkül, perçem" anlamında kullanıldığından burada tecnîs-i mumâsil sanatı icra edilmiştir.

Yukarıda vurguladığımız cinâsların dışında "cinâsu'l-kalb" yani kelime-deki harflerin yerlerini değiştirerek tersten anlamlı hale getirmektir. Türkçedeki "çok" sözcüğünün tersinden "koç"; "namaz" sözcüğünün tersinden "zaman" olarak getirilmesi gibi Arapçada da bu tür cinâslar vardır. Mesela "Onun kılıcı, dostlarına zafer; düşmanlarına ise bir ölümdür" ifadesindeki ح - ت - ف kelimesi ikinci aşamada tersinden alınarak ف - ت - ح kelimesine dönüştürülmüştür. Her ikisi de kendi bağlamında anlamlı sözcüklerdir. İşte bu sanata "cinâsu'l-kalb" denilmektedir.<sup>24</sup>

## 1.2. İktibâs/ الاقتباس

Sözcük anlamıyla alıntı, alıntılama olup<sup>25</sup>, başkalarına ait bir sözü, fikri veya cümleyi olduğu gibi aktarma sanatıdır. İktibas, anlam sanatları arasında kategorize edilmektedir. İstilah anlamında ise iktibâs, bir nesir veya şiirin,

<sup>24</sup> Muhammed Bilo Ahmed Ebûbekir, *el-Bedi' 'İnde'l-Harîri*, neşr. el-Câmi'a'tu'l-İslâmiyye, Medinetu'l-Munevvere, 1400, s. 307.

<sup>25</sup> Ebû'l-Hasan 'Ali b. Muhammed Curcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1983, s. 33; Muhammed Ahmed Qâsım-Muhyiddin Dayb, *'Ulumu'l-Belâğa*, Muessestu'l-Hadise, Lubnan, 2003, s. 127.

ayet veya hadislerden bir parçanın, bir bölümün alınmasıdır.<sup>26</sup> İktibas daha çok, ayet, hadis, kelam-ı kibar ve diğer şairlerin sözlerinden olur. Şayet bir sözün tamamı alınmışsa iktibâs-ı tam (tam iktibâs), yarısı veya bir parçası alınmışsa iktibâs-ı gayr-ı tam (yarım iktibâs) adını alır. İktibas, muhtevası bağlamında makbul, mubah ve merdud olmak üzere üç kısma ayrılır.<sup>27</sup>

Makale 2: لَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ “İnsanlara yanağını çevirip (büyüklenme) ve böbürlenerek yeryüzünde yürüme. Çünkü Allah, büyüklük taslayıp böbürleneni sevmez” (31/Lokman, 18) ayetinden iktibâs edilmiştir.

Makale 5: وَحَلَّتْ عَنْهُمْ الدِّيَارُ كَأَن لَّمْ يَغْنَوْا altı çizili ibaresi (7/Araf, 92) ve (11/Hud, 68, 95) ayetlerinden iktibâs edilmiştir. Anlamı ise “Sanki orada hiç oturmamış, yaşamamış gibiydiler” demektir. Burada iktibâs-ı gayr-ı tam vardır.

Makale 12: لَا تَمْنَعُ الْمَعُونُ وَالْمَاعُونُ sözcüğü, (107/Maûn, 7) ayetinden iktibâs edilmiştir ki “Zekâtı vermezler, en ufak bir yardımı esirgerler, hayra mâni olurlar” anlamlarına gelmektedir. Burada gayr-ı tam iktibâs vardır.

Makale 21: وَهَلْ يَنْفَعُكَ نَخِيلُكَ الصَّنَوَانُ وَغَيْرِ الصَّنَوَانِ. أم يدفع عنك ما يخرج من طلعتها من القنوان

Yukarıda geçen her iki iktibâs da ayetlerden alınmıştır. Birinci iktibâs (13/Ra’d, 4) ayetindedir; “Çatallı, çatalsız hurmalıklar, bir kökten ve çeşitli köklerden dallanmış hurma ağaçları” demektir. İkinci iktibâs ise (6/Enam, 99) ayetinden alınmadır. “Hurma ağacının tomurcuklarından birbirine yakın salkımlar-Hurma ağacının tomurcuğundan da yere sarkmış salkımlar” anlamlarına gelmektedir. Burada iktibâs-ı gayr-ı tam vardır.

Makale 33: 1. İktibas لَمْ يَنْفَعَكَ مَالٌ وَلَا بَنُونَ makaledeki bu ifade, yaklaşık olarak (26/Şuarâ, 88) لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ ayetin tamamına yakını iktibâs etmiştir. Anlamı ise “O gün, ne mal fayda verir, ne oğullar!” demektir. Buradaki iktibâs, iktibâs-ı tam kapsamına girmektedir.

Makale 40: وَقَدْ خَلَّتْ مِنْ قَبْلِهِمْ Zemahşerî, iktibâsı وَأَنْ آكَلَهُ مِمَّنْ يَسْحَتُهُ اللَّهُ بِمِثْلَاتِهِ (13) الْمَثَلَاتِ (Ra’d, 6) ayetinden almıştır. Anlamı ise “Onlardan önce ibret alınacak nice azap örnekleri gelip geçmiştir.” Bu iktibâs da eksik bir iktibâstır.

Makale 44: وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ الْخَائِضِينَ kısmı تَخَوَّضُ مَعَ الْخَائِضِينَ

<sup>26</sup> Curcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, s. 33; Merâğî, *‘Ulumu'l-Belâğa*, s. 372; Abdurrahman b. Ebu Bekr Celaleddin es-Suyûtî, *Mu'cemu'l-Meqâlidî'l-'Ulâm fi'l-Hudûdi ve'r-Rusûm*, thk. Muhammed İbrâhîm 'Abbâde, Mektebetu'l-Adâb, Qahire, 2004, s. 108; Qasım-Dayb, *‘Ulumu'l-Belâğa*, s. 127.

<sup>27</sup> Geniş bilgi için bkz. Qasım-Dayb, *Ulumu'l-Belâğa*, s. 130-131.

dalanlar birlikte biz de dalyorduk" (74/Müddessir, 45) ayetinden iktibâs edilmiştir.

Makale 61: والله الخصم الألد: ibaresi وَاللّٰهُ الَّذِيّٰ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِيّ الْحَيٰةِ الدُّنْيَا وَيُشْهِدُ اللّٰهَ (2) ayetinden alınmış olup nâkıs bir iktibâstır. Aynı makaledeki وحسبك ربك ibaresi, يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللّٰهُ "Ey Nebi, Allah sana yeter!" (8/Enfal, 64) ayetinden alınmıştır.

Makale 69: Zemahşeri, bu makalesinde alıntının kaynağını (Hâtım et-Tâi) vererek onun uzunca bir şiirinden beyitler ile iktibâs sanatını kullanmıştır. فلا تذر العقاب. واحذر العقاب. واحذر حاتم ظهرياً. فلا تتخذ قول حاتم ظهرياً. Hâtım'ın "Sen binekli iken arkadaşımı yaya bırakma" sözünü hatırlatmaktadır. Hâtım'ın o beyitleri şöyledir:

إِذَا كُنْتُ رَبًّا لِلْقُلُوبِ فَلَا تَدْعُ ... رَفِيقَكَ يَمْشِي خَلْفَهَا غَيْرَ رَاكِبٍ  
أَنْخَهَا فَأَزْدُهُ فَإِنْ حَمَلْتُكَمَا ... فَذَاكَ وَإِنْ كَانَ الْعِقَابُ فَعَاقِبْ

"Binekli isen ve yanında yaya birisi var ise kendi haline bırakma!

Onu ya terkine al ya da nöbetleşe binmeye çalış"<sup>28</sup>

Makale 86: إنما الأعمال بالنيات ve وأخلص الأعمال بالنية: İbaresini, ما نوى فمن ibaresi, كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو إلى امرأة ينكحها فهجرته إلى ما جاهر إليه Niyet Hadisi'nden iktibâs edilmiştir ve nâkıs bir iktibâstır.

Makale 94: لَيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ إِلَّا مِنْ ضَرِيعٍ (6) ضَرِيعٍ cümlesi, طعام من ضريع (88) ayetinden; يُسْقَوْنَ مِنْ رَحِيقٍ مَّخْتَوٍ (25) رَحِيقٍ kelimesi ise وشارب كأس رحيق (83) ayetinden alınmış eksik bir iktibâstır. ذُو قُوَّةٍ عَذَابَ الْحَرِيقِ (3) بُشْرٍ بَعْدَ الْحَرِيقِ (Ali İmrân, 181); (8/Enfal, 50); (22/Hac, 22) ayetinden iktibâs edilmiştir.

### 1.3. İsti'âre/ الاستعارة

Sözlükte ödünç alma anlamına gelen bu sözcük, bir kelimenin anlamını geçici olarak başka bir kelime hakkında kullanma sanatıdır.<sup>30</sup> Bu sanatın özünü teşbîh oluşturur. Yalnızca benzeyeni vurgulamaya kapalı İsti'âre; yalnızca benzetileni söylemeye açık isti'âre; benzeyen ve benzetilenden biri yanında birden fazla benzetme yönü gösterilerek yapılan isti'âreye de temsili

<sup>28</sup> Bkz. Zubeyr b. Bakkâr b. 'Abdullah el-Quraşi, *el-Ahbârü'l-Muvaffa'iyât li'z-Zubeyr b. Bakkâr*, thk. Sami Mekki el-'Anî, 'Alemü'l-Kutub, Beyrût, 1996, s. 178; Muhsin b. 'Ali b. Muhammed b. Ebû'l-Fehm Dawud et-Tennûhi, *el-Ferec Ba'deş-Şiddeti li't-Tennûhi*, thk. 'Abbûd eş-Şâlcî, Dâru Sâdir, Beyrût, 1978, III/10; Ebû'l-Ferec el-Me'afî b. Zekeriyya b. Yahya en-Nahrawânî, *el-Celîsü's-Sâlih el-Kâfi we'l-Enîs en-Nâsîh eş-Şâfi*, thk. 'Abdulkerim Sâmî el-Cundî, Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrût, 2005, s. 531; Ebû Hayyân 'Ali b. Muhammed b. 'Abbas et-Tewhîdî, *es-Sedâqatu we's-Sedi'qu*, thk. İbrâhîm Geylânî, Dâru'l-Fikr el-Mu'asır, Beyrût, 1998, s. 129; et-Tebrîzî, *Şerhu Dîwâni'l-Hamâse*, s. 29.

<sup>29</sup> Buhârî, *Bedü'l-Wahy* 1.

<sup>30</sup> Bkz. İbnü'l-Mu'tezz, *el-Bedi' fi'l-Bedi'*, s. 76.

isti'âre denilir. İsti'âre; mecâz-ı luğavinin bir çeşididir. İki tarafından biri hazfedilmiş teşbihtir.<sup>31</sup>

18. Makalede الموت الأحمر “kırmızı ölüm”, burada kastedilen, aşırı yoksulluktur. Yoksulluk kırmızı ölüme benzetilerek açık isti'âre yapılmıştır.

Yine 18. Makalede تحت علم الملك المطاع “Kendisine itaat edilen kralın bayrağı altında...” Buradaki kraldan kasıt, Allah'tır. Dolayısıyla Allah, bayrak sahibi, yani otorite sahibi birine benzetilerek açık isti'âre yapılmıştır.

27. Makalede بمجانيقها الضعفاء “zayıf kimselerin mancınıkları”, bu ifadeden kastedilen “yoksulların ahu feryatları”dır. Yoksulların ah-u feryatları mancınığa benzetilerek açık isti'âre yapılmıştır.

33. Makaledeki عابر هذه القنطرة “Bu köprüden geçerken” cümlesinden kastedilen şey, dünya hayatıdır. Dünya hayatı, bir köprüye benzetildiğinden burada açık isti'âre sanatı kullanılmıştır.

37. Makalede إمش في دينك تحت راية السلطان “Sultan'ın sancağı altında dinini yaşamaaya çalış!” Burada “Sultan”, Allah'tır; dolayısıyla açık bir isti'âre yapılmıştır.

52. Makalede ولا تنس أن فوقك أميراً عظيماً “Senin üstünde yüce bir saltanat sahibinin olduğunu unutma!” Bu ifadede Allah, saltanat sahibine benzetilerek açık isti'âre yapılmıştır.

83. Makaledeki بريد الموت “ölüm postacısı” ifadesinden Azrail, postacıya benzetilerek açık isti'âre yapılmıştır.

88. Makalede الأجداد أبلتهم الأجداد. والآباء أكلتهم الآباء والأبناء “Mezarlar, onların atalarını yiyip bitirmiş; çağlar da, baba ve çocuklarını çürütmüştür.” Mezarlar, canavara benzetilerek kapalı isti'âre yapılmıştır.

#### 1.4. Kinâye/ الكناية

Açık anlamı da kastedilmesi uygun olmasına rağmen manasının dolaylı olarak kastedilmesidir.<sup>32</sup> Kinâyede aslanan, açık anlamı bir şey ile örtmektir. Kinâye, hem niteleyende hem nitelenende olabilir.<sup>33</sup> İki ögesi vardır: meknî bih (kinâyenin lafzı) ve meknî anh (kinâyenin delalet ettiği mana). Kinâye bazen sıfatta/niteleyende, bazen mevsufta/nitelenende bazen de nisbette yapılır.<sup>34</sup>

17. Makalede الوجه ذو الوقاحة. من وجوه الرقاحة. “Yüzsüzlük, zengin olmanın yollarından biridir” ibaresindeki الوقاحة kelimesi “utanmayan” anlamında kullanıldığından kinâye sanatı icra edilmiştir. 46. Makalede أمر الله الروح الأمين

<sup>31</sup> Curcânî, *Delâil*, I/68, *Esrâru'l-Belâğa*, s. 31; el-Cârim, *el-Belâğa*, s.135.

<sup>32</sup> es-Sekkâki, *Miftâhu'l-'Ulûm*, s. 402; Curcânî, *Delâilu'l-'Îcâz*, I/66; 'Abdul'aziz 'Atiq, *İlmu'l-Beyân*, Daru'n-Nahda, Beyrut, 1982, s. 203.

<sup>33</sup> Hasan Habannake el-Meydâni, *el-Belâğatu'l-'Arabîyye*, II/135.

<sup>34</sup> el-Cârim, *el-Belâğa*, s.233.

cümlesinde kinâye sanatı olup Ruhü'l-Emin'den kasıt, Hz. Cebrail'dir.<sup>35</sup> 96. Makalede ise وحار الدليل. وحار السبيل. وطال السبيل. وجف المزاد. وقال السبيل. "Yol azığı oldukça azalmış, kırbada su kalmamış, yol uzadıkça uzamış, kılavuz ise şaşırmıştır" ibaresindeki kinâyeli kavramlar, aslında insanı ahrete hazırlayan ve götüren unsurlardır. Yani insan ve onun ibadetleri, burada kastedilmiştir.

### 1.5.Mecâz/ المجاز

Sözlük anlamı geçirilip gidilen yer olup edebiyatta ise bir sözcüğün gerçek anlamında kullanılmadığını gösteren bir karine ile başka bir manada kullanılmasıdır.<sup>36</sup> Ad değişimi anlamına gelen mecaz-ı mürsel ise edebiyatta bir sözü, benzetme amacı gütmeyen, gerçek anlamı dışında kullanma sanatıdır.<sup>37</sup>

6. Makalede وجه العليم "çok bilen yüzü" ibaresinden kastedilen Allah'tır, yani وجه الله amaçlanmıştır; dolayısıyla burada somutlaştırma ile mecaz sanatı kullanılmıştır.

17. Makalenin الوجه ذو الوقاحة. من وجوه الرقاحة "Yüzsüzlük, zenginliğe giden yollardandır" ibaresinde yer alan "yüzsüzlükten" kasıt ilkesizliktir, kural tanımazlıktır; dolayısıyla mecaz yapılmıştır.

32. Makalede بلد الشوم "uğursuz memleket" ifadesinde oranın halkı kastedilerek mecazı mürsel yapılmıştır. Aynı makalede بلد الجور "zalim memleket" sözünden kastedilen "idarecisi zalim olan ülke" olduğundan mecaz sanatı kullanılmıştır.

66. Makaledeki إن أول العمى. أن أرعى حول الحمى "En büyük körlük, yasak koruluğun çevresinde dönüp dolaşmaktır" kesitinde bir açıdan hadis-i şerife işaret edilmekle telmih yapılmış; diğer açıdan da körlükten kasıt şuursuzluk kastedilmiş, dolayısıyla mecaz yapılmıştır.

### 1.6.Medh ve Zemm/المدح و الذم

Medh ve zemm; övme ve yerme fiilleridir. Edatları ise نعم ve بس (güzel-kötü) fiilleridir.<sup>38</sup> Adı geçen fiillerin dışında da (deyimler ile ) övme ve yerme sanatının icrası mümkündür.<sup>39</sup>

13. Makaledeki (ولتكن القناعة خويصتك. وأقلل في الناس طمعك) "Kanaat, senin ka-

<sup>35</sup> *Ruh* veya *er-Ruh* sözcüğü ile Hz. Cebrail'in kastedildiği ayetler için bkz. 2/Bakara 87, 253; 4/Nisa 171; 5/Maide 110; 16/Nahl 2, 102; 19/Meryem 17; 21/ Enbiya 91; 26/Şu'ara 193; 40/Gafir 15; 58/Mücadele 22; 70/Mearic 4; 78/Nebe 38; 97/Kadir 4.

<sup>36</sup> el-Cârim, *el-Belâğa*, s. 121.

<sup>37</sup> Merâğî, *'Ulûmu'l-Belâğa*, s. 249.

<sup>38</sup> Bkz. el-Qazvîni, *el-İdâh fi 'Ulûmi'l-Belâğa*, III/198; el-Hâşimî, *Cewâhir*, s. 69.

<sup>39</sup> İbnu'ş-Şecerî, *Emâli*, III/31.

rakterin olsun, insanların malında da gözün olmasın” ibaresinde ise kanaat etmeyen, ona buna avuç açan kimse yerilmiştir. 36. Makalenin başında (كَبَّ الْأَصِيلَ مِنْ رَسَخٍ فِي ثَرَى الطَّاعَةِ عِرَاقِهِ. (الله على مناخره. من رَكَّى نفسه بمفاخره çıkaranlar” yerilirken; makalenin sonunda ise “Asil ve akıllı ise hayırlı işlerde yarışıp öne geçendir” şeklinde övülmüştür.

37. Makalede ise iki yerde zemm/yeri sanatı kullanılmıştır: 1- (ومن تبع ) “Dinin, itikada taalluk eden konularla mukallit olan kimse, adeta kapının arkasında anahtarını kaybeden gibidir” 2- (إن كان للضلال أمٌ فالتقليد أمُّه. قَلَدَ اللهُ حَبْلًا مِنْ مَسَدٍ مِنْ يَقْصِدُهُ وَيَوْمَهُ) “Şayet itikadî sapıklığın anası var ise o da taklittir. Allah, taklide sarılıp onu kendisine rehber edenin boynuna ip geçirsin!”

40. Makalede (القاضي تعمل فيه الرشوة. ما لم تعمل في الشارب النشوة) rüşvetle hüküm veren hâkimin, içki içenden daha tehlikeli olduğu vurgusuyla bir yergi verilmiştir.

41. Makalede (ومن لم يوقر السنة ولم يجلبها. لم يعرف قدر الفريضة ولا محلها) “Farzlara, sünnet ibadetleri kıyaslayarak, sünnetleri ihmal edenler” yerilmiştir.

42. Makalede (رضي الله عن العلماء الخاشين من الله وحسابه. الماشين على سبيل محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَصْحَابِهِ وَسَائِرِهِمْ كَالْغَنَاءِ يَطْفُو عَلَى الْمَاءِ. فلا ) Allah’tan korkan ve Hz. Peygamber’in izinden giden âlimler methedilirken; aynı makalenin sonunda ise (تُسَمِّهِمْ إِلَّا بِالْحَمَلَةِ وَالرَّوَاةِ. وَادْعُهُمْ زَوَامِلَ الْكِتَابِ وَالِدَوَاةِ) “Dünyalık için çalışan alimler ise ancak çerçöp mesabesinde dirler. Onları, sadece kitap ve divit taşıyan hammallar olarak çağırın!” şeklinde zemmedilmiştir.

47. Makalede (أَنْتَ الشَّيْخُ الْمَضْحُوكُ مِنْ كَلَامِهِ) “Sözle, muhatabını güldüren ihtiyar adam” yerilmiştir.

74. Makalede (يَهَا الْعَبْدُ الْمَذَالُ. مَا هَذَا الْبَرْدُ الْمَذَالُ. وَمَا هَذَا الْخَدُّ الْأَصْعَرُ. وَالطَّرْفُ الْأَصُورُ) ise tavır ve gıysileriyle, somurtkan çehresiyle insanları küçümseyen kibirli insan zemmedilmektedir.

79. Makalede hem medh/övgü hem zemm/yeri bir arada zikredilmiştir: (تَصَلَّبَ فِي دِينِ اللهِ رِجَالٌ فَجُهِزَ مِنْ كَلِمَاتِهِمْ جُنُودٌ مُجَنَّدَةٌ. وَجَرَّدَ مِنْ أَلْسِنَتِهِمْ سَيُوفٌ مُهَنْدَةٌ. وَنَكَسَ لَهُمْ) Övülenler; Allah’ın dinini yaşama konusunda sabr-u sebat eden, sözleriyle orduları harekete geçirenlerdir. Bu itibarla nice güçlü, cesur kral ve hükümdarlar, kendilerine saygı göstermiştir. Yerilenler ise (وَأَدَّهْنُ آخِرُونَ فَضْرِيَّتَ بِهِمُ الْأَكَالِبِ. وَبَالَتَ عَلَيْهِمُ الثُّعَالِبُ) âlim geçinen dalkavuk kimselerdir. Bu nedenle onlara köpekler musallat olmuş, tilkiler de, onların üzerine idrarını yapmıştır.

83. Makalede (طُوبَى لِمَنْ أَتَاهُ بَرِيدُ الْمَوْتِ بِالْإِشْخَاصِ. قَبْلَ أَنْ يَفْتَحَ نَاطِرِيَهُ عَلَى هَوْلَاءِ الْأَشْخَاصِ)

kendisine ölüm meleği daha gelmeden terk-i dünya edip ahirete hazırlıklı olanlar övülmüştür.

84. Makalede (يا مغرور. لا عمل مبرور. ويا شقي. لا صدر نقي. ويا غدر. غدريك كله كدر. مثلك لا ) يرضى به أحد. فهل به الأحد الصمد yaptığı işleri kabul edilmeyen, kalbi kirlerden arınmamış, sürekli bulanık bir göl misali kirli olan insan grubu yerilmektedir.

### 1.7. Nidâ/ النداء

Edebiyatta çağırma, bağıрма, sevinç, şaşma, acıma, öfke ve duyguları belirtmek için seslenmeye nidâ denir. Nidâ sanatı, أ – أى – يا – أى – أيا – هيا – وا , gibi edatlar ile yapılır.<sup>40</sup>

Zemaşerî, kimi makalelerinde nidâ sanatını da kullanmıştır. Mesela 2. Makalede كالفخار كاصلك من صلصال كالفخار “Ey insanoğlu, senin aslın, kuru balçıktandır; 5. Makalede فيا ويلتنا من يا ابن أبي وأمي “kardeşim!”; 24. Makalede هذا الداء العقاب “Bu hastalığın elinden evvah! İlacı olmayan hastalığım için imdadıma yetiş!”; 33. Makalede يا عبد الدينار والدرهم متى أنت عتبقهما “Ey para ile pulun kulu olan! Daha ne zaman onlardan kurtulacaksın?”; يا Ey bir parça ekmekle doyan; bir yudum suyla kanan!; 39. Makalede أيتها الشيخ الشيب “Ey saç başı ağarmış adam!”; 52. Makalede أيتها الملك لا يغرنك الأعلام المنصورة “Ey saltanat sahibi adam, zafer sancakları seni aldatmasın!”; 69. Makalede أيتها الشيخ الموطأ العقب “Ey peşinden bir sürü insanla gururla yürüyen adam!”; 74. Makalede أيتها العبد المذال. ما هذا البرد المذال “Ey değersiz adam, yerde sürünen bu elbiselerin hali ne?”; 84. Makalede ويا شقي. لا صدر نقي “Ey yaptıkları kabul görmeyen mağrur!”; يا مغرور. لا عمل مبرو “Ey kalbi kararmış nasipsiz asi!”; “Ey her konuda vefasız hain adam!; 91. Makalede يا دنيا كم لك من أكباد جرحى “Ey kendisi için nice kim-senin can attığı dünya!”; 98. Makalede يا جمود العين “Ey göz pınarları kurumuş adam!” nidâ edatlarını kullanarak nidâ/ünleme sanatını kullanmıştır.

### 1.8. Seci' / السجع

Nesirde sözün her iki bölümünün son harfte uyumlu olmasıdır.<sup>42</sup> En güzel sözlerin uzunluklarının da eşit olmasıdır.<sup>43</sup> Başka bir deyişle bu sanatta, cümlelerde ya da bir cümlede birden fazla sözcüğün sonunda ses benzerliği

<sup>40</sup> el-Cârim, *el-Belâğa*, s. 381.

<sup>41</sup> nidâ edatlarının başında gelmesi gereken يا harfleri, hafz edilmiştir.

<sup>42</sup> Nêkri, *Dustûru'l-'Ulemâ (Cami'ul-'Ulûm fî Istılahâti'l-Funûn)*, II/118; 'Atiq, *İlmu'l-Bedi'*, s. 215.

<sup>43</sup> Bkz. el-Hâşimî, *Cewâhir*, s. 330; el-Cârim, *el-Belâğa*, s. 501.





dokunaklı söz söylemek ve üstü kapalı şekilde tenkit etmektir. Bir tarafı gösterip, diğer tarafı kastetmektir. Ta'riz, aslında kinâye sanatından daha kapalı bir formatta olur.<sup>47</sup>

42. Makaledeki *الدعوة والكتاب* وادعهم زوامل الكتاب وادعهم hayatlarında farz ve sünneti uygulamayanları, "Kitap-divit taşıyan dişi develer diye çağırınız!" ibaresi ile bir ta'riz sanatı uygulanmıştır.

74. Makalede müellif, *ما هذا البرد المذال. أيها العبد المذال.* "Ey değersiz adam! Yerde sürünen bu elbiselerin hali ne?" cümlesinde elbisesini yere süren kibirli, aynı zamanda aşağılık adamın giysisini "kuyruk" ile özdeşleştirmekle bir ta'riz sanatını icra etmiştir.

77. Makalede Zemahşerî, ilim amel ilişkisine dair yaptığı teşbîhte, ilmiyle amel edenin amelini, kuyudan su çekmede kullanılan ipe; ilmiyle amel eden âlimin ilmini de, bina ustasının çekülüne benzettikten sonra "Zira çekülü olmayan usta, binayı simetrik çıkaramaz; ipi olmayan kimse de kuyudan su çıkarıp susuzluğunu gideremez" demek suretiyle ta'riz sanatını kullanmıştır. Hemen akabinde ise *فليكن العالم العامل.* "Öyleyse kâmil olmak isteyen, ilmiyle amel eden âlim olsun" ifadesiyle, emri bi'l-ma'ruf nehyi anil münker kabilinden bir uyarıda bulunmuştur.

98. Makalede Zemahşerî, ihtiyarladığı halde, kendisine ölüm zamanı yaklaşan ihtiyarın ağlamamasını ta'rizkâr bir üslupla eleştiriyor, kınıyor. 100. Makalede ise içeceklerin en berrak ve güzelini içen, bulanık içecekten de son derece sakınan, hem üstelik içecek kabını yere çalan kimsenin davranışına bir ta'rizde bulunuluyor.

### 1.10. Telmîh/ التلميح

Anlatılmak istenen şeyi söz arasında imalı olarak belli etme, açıkça söylememe, üstü kapalı şekilde ifade etme<sup>48</sup> sanatıdır. Başka bir ifade ile bir konuşmada veya yazıda önemli bir olaya, fıkraya, atasözüne veya meşhur bir şiire, bir veya birkaç kelimeyle işaret etmektir.<sup>49</sup>

12. Makalede *لا تمنع المعون والمعون* "Değeri az da olsa onlardan yardımını esirgeme!" Burada Maun suresine göndermede bulunduğu telmîh sanatı icra edilmiştir. 23. Makalede *احذر من الخسوف والكسوف* "Husuf ve küsuf'tan sakın!" Husuf, ay tutulması, küsuf ise güneş tutulmasıdır. Burada, cahiliye Araplarının ve sonradan İslâm'a giren kimi kavimlerin, ay ve gü-

<sup>47</sup> Habenneke el-Meydâni, *el-Belağâtü'l-Arabîyye*, II/152.

<sup>48</sup> Bkz. Curcâni, *Kitâbu't-Ta'rifât*, s. 66.

<sup>49</sup> Bkz. Merâğî, *'Ulûmu'l-Belâğa*, s. 376.

neş tutulmasını, bazı kişilerin doğum ya da ölümlerine yormalarının batıl ve yanlışlığına gönderme yapılmıştır.<sup>50</sup> Dolayısıyla bu ifade ile telmîh sanatı yapılmıştır.

29. Makaledeki العزيز الملك العزيز واذكر عزة الملك العزيز “Aziz olan Melik’i hatırla!” ifadesinde Allah kastedilerek telmîh yapılmıştır. Aynı makalede geçen من جاء من ولا تنس ما جاء من حديث الازيز “Eziz hadisi’nde geçenleri, bir an olsun unutma!”<sup>51</sup> cümlesinde de bir hadis-i şerife işaret edilmiş, dolayısıyla burada telmîh sanatı meydana gelmiştir.

50. Makalede لله بلاد عبد مكي. ذي منتسب زكي. قام عند مطلع سهيل Suheyl yıldızı doğarken namaza duran, tertemiz soya sahip olan Mekke Emiri, ne güzel bir kuldur!” Burada asıl adı anılmadan meşhur bir kişinin İslâm’a bağlılığı ve ibadete düşkünlüğü anlatılmıştır ama makaleyi okuyan kimse, onun dönemin Mekke Emiri ‘Ali b. ‘İsa b. Wahhâs olduğunu anlamaktadır. Burada bir telmîh sanatı yapılmıştır.

51. Makaledeki ولا تغتر إذا سمعت بسرى القين “Demircinin, gece gözüyle gideceği haberine aldanma!” ibaresi ile bir Arap atasözüne işaret edildiğinden telmîh sanatı vardır. 59. Makale Ey Selma ve Suad’ın aşığı! Dünya ve ahrete konusunda tedbirini elden bırakma!”<sup>52</sup> Burada nidâ sanatının yanı sıra telmîh sanatı da mevcuttur. 66. Makaledeki En büyük körlük, yasak koruluğun çevresinde dönüp dolaşmaktır” kesitinde bir hadise işaret edilmiştir. Burada telmîh yapılmıştır. Körlükten kasıt şuursuzluktur, dolayısıyla mecaz yapılmıştır. 73. Makaledeki makalenin وإن أعز ما بين دفي إياس “Akıl ve basiretiyle meşhur olan İyâs...” ile وما بين فكّي فُس “Belâgatiyle tanınan Qus...” cümlelerinde tarihi iki şahsiyet olan İyâs b. Muawiye ve Qus b. Saide kastedildiğinden burada telmîh sanatı icra edilmiştir.

### 1.11. Teşbîh/Benzetme التشبيه

Teşbîh, belâgatin temel taşlarından biridir.<sup>53</sup> Bir şeyin başka bir şeye bir veya daha fazla sıfatta benzerliğini ifade eder.<sup>54</sup> Bunun edatı harf, isim ya da bir fiil olabilir. Teşbîh sanatı içian kullanılan harfler ك ve كأن; isimler مثل

<sup>50</sup> Bkz. Buhârî, *Kusûf*, 1, 8, 13, 15, 17; Muslim, *Kusûf*, 10.

<sup>51</sup> Hz. ‘Aişe’nin anlattığına göre “Hz. Peygamber, namaz kılarken ateş üzerindeki tencere tokurtusu gibi onun göğüs kafesinden ses gelirdi” Müellif sözü edilen hadise işaret etmiştir. Bkz. Tirmizî, *Şemâil*, hadis no: 322.

<sup>52</sup> Selmâ ve Suad, Arap edebiyatında geçen iki bayanın adıdır.

<sup>53</sup> Bkz. el-Medenî, *Enwâr-u’r-Rabi’*, V/195.

<sup>54</sup> Ebû’l-Ferec Qudâme b. Ca’fer b. Ziyâd el-Kâtib el-Bağdâdî, *Naqdu’-Şi’r*, Matba’atu’l-Cewâib, Qostantiniye, 1302, s. 36; ‘Atiq, *İlmu’l-Beyan*, s. 61.

مَثِيل - نُظِير - شَبِيه - شَبُه - شَبِيه - نُظِير - مَثِيل fiiller ise يُنَاطِر - يُمَاطِل - يُشَبِه gibi fiillerdir.<sup>55</sup> Mesela Hz. Peygamber, الدال علي الخير كفاعله, "Hayra vesile olan, o fiili yapmış gibi kabul edilir" hadisinde<sup>56</sup> teşbîh edatı olan "kef/ك" harfini kullanmıştır.

Teşbîhin dört rüknü vardır: Onlar, müşebbeh (benzetilen) المشبه , müşebbeh bih (kendine benzetilen) المشبه به , edatu't-teşbîh (benzetme edatı) أداة التشبيه ve vech-u şebehdir (benzetme yönü) وجه التشبيه.<sup>57</sup> Teşbîh; mürsel (edat var), müekked (edat yok), mücmel (vech-u şebeh yok), mufassal (vech-u şebeh var) ve belîğ (edat ve vechu şebeh yok) olmak üzere beş çeşittir.<sup>58</sup>

1. Makaledeki الأم والتقوى هي الأب - والتقوى هي الأم cümlelerde ilim, babaya; takva ise anneye benzetilmiştir. 2. Makalede كالفخار من صلصال "Kuru balçığa benzeyen topraktan"; 3. Makaledeki عمر ينقضي مر الإعصار "Ömrün, bir kasırga gibi geçip giderken" cümlede "ömür", "kasırga"ya benzetilmiştir.

Bu eserde teşbîh sanatının en yoğun geçtiği makalenin, kısa olmasına rağmen 8. Makale olduğunu söyleyebiliriz. Zemahşerî كسلاسة الماء النмир "duru su gibi berrak", كالمواقع في كمرآة الغريبة "yabancıya gelin giden kızın aynası gibi", كخزقة كرجرجة الغدير "bataklık suyu gibi durgun", كالحق كالباطل "yağmadan mal kaçıran", كالحق كالباطل "güzelliğinden ötürü süslenmekten üşenen kız gibi" ve كالحق كالباطل "ahret konusunda kuşkusu olan gibi" ibarelerindeki teşbîhlerin tümünü teşbîh edatı olan (ك "kâf" ile yapmıştır.

10. Makalede فصاحب الصدق أنفع من الترياق النافع. وقرين السوء أضر من السم النافع "Arkadaşına sadık olan dost, panzehirden daha yararlı; kötü arkadaş ise öldürücü zehirden daha zararlıdır" vurgusuyla bir teşbîh sanatı icra edilmiştir. 18. Makalede من لعل كالظهر الدبر. ومن لقلب كالجرح الغير. لم يُصب أطرافاً كالعقم; 24 Makalede (Ameli; yara bere içindeki sırt gibi ve tedavisi mümkün olmayacak derecede bozulmuş bir kalbe sahip kimsenin, başkasına rehberlik yapması mümkün müdür?) şeklinde benzetme yapılmıştır.

37. Makalede إن كان للضلال أمٌ فالتقليد أمه "İtikadî sapıklığın anası, taklittir." Bu ibarede "taklit", "sapıklığın anasına" benzetilerek teşbîh yapılmıştır. 38. Makalede لم أر فرسي رهان. مثل الحق والبرهان "Ben, henüz hak ile batıl gibi birbiriyle yarışan iki at görmedim." Burada hak- batıl savaşı, bir at yarışına benzetilerek teşbîh yapılmıştır. 42. Makalede فنفوسهم رواسي الحلم "Hakiki müminler,

<sup>55</sup> Habenneke el-Meydâni, *el-Belâğatu'l-'Arabiyye*, II/162-163

<sup>56</sup> Tirmizî, *İlim*, 14.

<sup>57</sup> Habenneke el-Meydâni, *age*, II/162; 'Atiq, *İlmu'l-Beyân*, s. 64-73.

<sup>58</sup> Bkz. Ebû Ahmed Hasan b. 'Abdullah b. Saïd b. İsmail el-'Askerî, *el-Mâsûn fî'l-Edeb*, thk. 'Abdusselâm Muhammed Harûn, Matba'atu Hukûmeti'l-Kuveyt, 1984, s. 57; Sekkâki, *Miftâhu'l-'Ulûm*, s. 332; Curcânî, *Esrâru'l-Belâğa*, s. 90; Nekkî, , *Dustûru'l-'Ulemâ*, I/201; el-Cârim, *el-Belâğa*, s. 28. Merâğî, *'Ulûmu'l-Belâğa*, s. 213.

hilim dağlarıdır” cümlesinde müminler, bir açıdan dağlara benzetilmiştir. 43. Makalede *كأنها أعلام* cümlesinde teşbîh sanatı olup “İlmiyle amel etmeyen, dinini satan ilim adamının kalemi, İslâm’da haram kılınmış fal oklarına” benzetilmiştir.

64. Makalede *تشب إلى الشر كما تشب الطباء. وتلهث إلى اللهو كما يلهث الظماء. إن حمحم* “Sen, kötülüğe geyik gibi sıçrar, eğlenceye de susuzluktan dili sarkan kimse gibi soluyarak koşarsın. Batıl şeylere çağrıldığın zaman, kurdun yavrusundan daha hassas bir şekilde duyar, oraya koşarsın; hak ve hakikate çağrıldığında ise duyma özelliğini kaybetmişçesine kulaklarını tıkarsın” şeklinde orijinal bir teşbîh sanatı icra edilmiştir.

83. Makaledeki *يغدون على الدنيا حراصاً كالسباع تغدو خصاصاً* “Henüz günün başında iken dünyaya aç vahşi/yırtıcı hayvanlar gibi saldırıyorlar” ibarede teşbîh edatı ile yapılan bir teşbîh sanatı mevcuttur. 98. Makalede *يا جمود العين. كأنك* “Ey ağlamayı unutmuş adam, sen, sanki ayrılık kargasını görüyorsun!” Buradaki “ayrılık kargası”, “ölüm” demektir. Ölüm, kargaya benzetilerek teşbîh yapılmıştır.

### 1.12. Tıbâk/ الطباق

Sözde bir şey ile zıddının bir arada zikredilmesidir. Bu sanata mutabaka, tatbîk, tezât ve tekâfu da denir.<sup>59</sup> İkiye ayrılır: Tıbâk-ı icâbî/olumlu tıbâk; zikredilen iki şeyin müspet ve menfilikte farklı olmamasıdır. Tıbâk-ı selbî/olumsuz tıbâk ise vurgulanan iki şeyin müspet ve menfilikte farklı olmasıdır.<sup>60</sup> Tıbâk sanatının, hem isimlerde hem fiillerde hem harflerde olması mümkündür.<sup>61</sup>

Biz, bu çalışmamızda edebi sanatlardan olan mukabeleyi ayrı bir başlıkta değil, tıbâk kapsamında ele almayı uygun gördük. Çünkü mukabele, sözcük anlamı karşılaştırma olup bir ifadenin içinde geçen iki veya daha çok unsurdan sonra her birinin karşıtını sırasıyla vurgulamaktır.<sup>62</sup> Bedî’ sanatlardan olan mukabeleyi bazı edebiyatçılar, tıbâktan saymışlardır.<sup>63</sup>

Görüldüğü üzere tıbâk, tezâd ve mukâbele sanatları, neredeyse birbirine mumâsil sanatlar olduğundan biz, adı geçen sanatları bir başlık altında

<sup>59</sup> Bkz. el-Medenî, *Enwâru’r-Rabi’*, II/31.

<sup>60</sup> Bkz. el-Cârim, *el-Belâğa*, s. 517.

<sup>61</sup> el-Haşimî, *Cewâhiru’l-Belâğa*, s. 303.

<sup>62</sup> el-Haşimî, *Cewâhir*, s. 304; el-Cârim, *el-Belâğa*, s. 525.

<sup>63</sup> Bolelli, *age*, s. 481.

vermeyi uygun gördük. Burada Atwâq'ın makalelerinde geçen edebi sanat-  
lardan tıbâk hakkında bazı örnekler vermeye çalışacağız.

1. Makalede العلم هو الأب - والتقوى هي الأم olarak nitelenmesinde; 3. Makalede سواد ليلك - بياض نهارك "gündüzün beyazlığı- gecenin karanlığı" kelimelerinin vurgulanmasında tıbâk sanatı vardır. 5. Makalede أمي - أبي "annem-babam" ile الأمهات - الآباء "anneler-babalar"; 11. Makalede يخفي - يقطن "gizli-açık"; بني نعش - بنات نعش "yedi yıldız kümesi/ölüm-cenaze yatağı"; 18. Makalede العز - الذل "izzet-zillet"; عسر عن - يسر عن "zenginlik-fakirlik" ile اليوم-غداً "bugün-yarın"; 19. Makalede ise الشر - الخير "hayır-şer" sözcüklerinde tıbâk sanatı bulunmaktadır. 20. Makalede النعم - النقم "nimetler-sıkıntılar"; 24. Makalede علاج - داء "ilaç-hastalık"; 26. Makalede الأبرار - الأشرار "kötüler-iyiler"; 28. Makalede اخرجتها ادخلتها "çıkardı-koydu"; 32. Makalede أن تصعد - أن تنزل "yukarı çıkma-aşağı düşme"; 34. Makalede اليوم - الأمس "dün-bugün"; 36. Makalede المؤخر ve المقدم "öne çıkan -geri kalan"; 37. Makalede أذل - أعز "onurlu-onursuz"; 40. Makalede ise لا تعمل - لا تعمل "çalışır-çalışmaz" sözcüklerinde tıbâk sanatı icra edilmiştir.

43. Makalede ويسروا - وييسروا "fakirlik-zenginlik", يزداد - ينقص "azalma- artma"; 45. Makalede يحرس - لا يُحرس "korur-korumaz"; 46. Makalede القريب البعيد - البعيد القريب "uzak-yakın"; 49. Makalede النهار - الليل "gündüz-gece" ve سوده - بيضه "beyazı-siyahı"; 51. Makalede باطنه - ظاهره "içi-dışı"; 57. Makalede بنين - بنات "kız çocuklar-erkek çocuklar"; 58. Makalede موسر - معسر "zengin-fakir"; 59. Makalede العاجز - الكيس "akıllı-akılsız" kelimeleri arasında tıbâk-ı icâbî yani olumlu tıbâk sanatı bulunmaktadır.

Yine 63. Makalede العدل - جور "zulüm-adalet"; الجائر - المنصف "adil- zalim"; التقى - الفجور, العلم- الجهل "ilim-cehalet"; الباطل - الحق "batıl - hak"; 65. Makalede لا يسود - ولا تبيض "kararmaz-ağarmaz"; 68. Makalede خذ - دع "al-bırak"; حدثت - الصمت "konuşmak-susmak"; 72. Makalede لا تأخذ - لا تأخذ "alır-almaz"; 76. Makalede يشك - يقين "şüpheli-kesin" kelimelerde tıbâk-ı icâbî vardır.

82. Makalede اليوم - الغد "bugün-yarın"; 83. Makalede الرخاء - الشدة "bolluk-kıtlık"; 83. Makalede لم يأمرؤا - لم ينهؤا "emretmediler-engellemediler"; 90. Makalede طول - قصر "uzun-kısa"; 94. Makalede الحرام - الحلال "helal-haram", أكل - شارب "yiyen-içen" kelimeleri arasında tıbâk sanatları bulunmaktadır.

Yukarıda tasnif ettiğimiz edebî sanatların dışında kalan diğer sanatlara dair ise şu örnekleri vermemiz mümkündür:

3. Makalede *عیش - الأعصار - عمر* “ömür”, “asırlar”, “yaşamak” kelimeleri arasında tenasüp sanatı yapılmıştır. 14. Makalede *وميت منشور. وخلق محشور. وعمل* “Ölenler dirilecek, mahşer yerinde toplanacak, ameller hesap edilecek, terazi kurulacaktır...” Buradaki “terazi kurulacaktır” sözünden kasıt “hesapların görülmesidir.” Dolayısıyla ölmek, dirilmek, mahşer, toplanmak, ameller, hesap, terazi kelimeleriyle tenasüp sanatı yapılmıştır.

16. Makaledeki *ولا خير فيمن لم يطب له عرق. وذنب الكلب ما به طرق* “Köpeğin kuyruğunda yağ bulunmadığı gibi asil olmayan kimsede de hayır yoktur” ibaresinde onurlu/âsil ve onursuz insanın mukayesesi yapılmıştır. Köpeğin kuyruğunda yağ bulunmamasıyla asil olmayan insanda hayrın olmaması söz simetrisiyle leff-u neşr sanatı yapılmıştır.

42. Makalede *وادعهم زوامل الكتاب والدواة* “Hayatlarında farz ve sünneti uygulamayanlar, ancak kitap ve divite hamallık yapanlardır.” Farz, sünnet, kitap, divit kelimeleri arasında tenasüp yapılmıştır.

## SONUÇ

Arapçanın, gerek Müslim gerek gayr-ı müslim olsun, birçok bilgin kişinin ilgi alanına girdiğini; ilgi duyanların, Arapçaya farklı açılardan hizmet ettikleri ve katkıda buldukları bilinmektedir. Söz konusu hizmet ve katkıların, kimi zaman İslâm aidiyeti yaşayanlar; kimi zaman ise oryantalist kimliğe sahip kimseler tarafından icra edildiği de söylenebilir.

İlim çevrelerince tanınan Zemahşerî, İslâm ilimlerindeki yetkinliği nedeniyle Fahru'l-Hârezm; Arap dili ve edebiyatı bağlamında ise Ustazu'l-'Arab we'l-'Acem ünvanlarıyla namdâr olmuştur. Onun Atwaku'z-Zeheb'i diğer adıyla en-Nesâihu's-Siğâr'ı, Maqâmât'ı yani en-Nesâihu'l-Kibâr'ı ve Newâbiğu'l-Kelim/Kelimu 'n-Newâbiğ'i, edebî sanatlar ile müzeyyen olmaları bağlamında örnek olarak verilmesi gereken objelerdir.

Zemahşerî'nin irili ufaklı olmak üzere yüz (100) makaleden oluşan Atwâq adlı eserinin, Arap dilinin fesahati ve belâgati bağlamında bir vesika; muhteva açısından bir mev'ize ve nasihat; lâfzî (cinâs, secî') ve manevî (tıbâk, mukabele gibi) sanatları maharetle icra ettiğinden, şeklen edebî bir eser olduğu rahatlıkla söylenebilir. Zemahşerî'nin adı geçen eserini okuyanlar, onun her cümlesinin müsecca bir formatta vurgulandığını, nesir olduğu halde okuyana şiir tadını verdiğini; icra edilen edebî sanatlar arasında bir armoninin gerçekleştiğini itiraf edeceklerdir.

Zemahşerî'nin, Atwâq'ta cinâs/tecnîs, iktibâs, istiare, istifhâm, kinâye, mecâz, medh-zemm, nidâ, secî', ta'rîz, telmîh, teşbih ve tıbâk/tezat gibi

Arap dili ve edebiyatının bütün sanatlarını kullandığını görebiliyoruz. Mesela iki veya daha fazla kelime arasında cinas sanatının (iştikâk, lâhik, mefrûk, merfuv, mumâsil, mustevfa, muşâbehe, muzeyyel vb.) bütün tonları kullanılmıştır.

Yazar, iktibaslarını genellikle ayetlerden almıştır. Hadislerden ve şahıslardan yaptığı iktibaslar oldukça azdır. Mesela onun otuz (30) civarında yaptığı iktibastan birisi Hâtım et-Tâî'nin bir beytinden (makale 69), biri de Niyet Hadisi'nden (makale 86) yapılmıştır. Geriye kalanların hepsi ise Kur'an ayetlerinden alıntılanmıştır. Doğal olarak kimi iktibaslar tam, kimisi de nakıs/eksik iktibas türünden oluşmuştur.

Teşhis sanatında ise bazen hak ile burhanı/delili, birbiriyle yarışan atlara benzetmiş; onları, birbirinden ayrılmayan dostlar olarak (makale 38) nitelmiştir. Müellif, verdiği nasihat ve mevzelerin gerçekliğini, eseri okuyanın zihninde tebellür etmesini sağlamak adına yer yer istifham/soru edatlarını kullanmaktan da geri durmamıştır.

Medh ve zemm sanatları bağlamında ise mesela 36. Makalenin başında "kişisel özellikleriyle övünüp kendini temize çıkaranlar" yerilirken; aynı makalenin sonunda ise "hayırlı işlerde yarışan asil ve akıllı insanlar" övülmüştür. 40. Makalede "rüşvetle hüküm veren hâkim"; 41. Makalede "Farzlara, sünnet ibadetleri kıyaslayarak, sünnetleri ihmal edenler" yerilmiştir. 42. Makalede "Allah'tan korkan ve Hz. Peygamber'in izinden giden âlimler" methedilirken; aynı makalenin sonunda ise "Dünyalık için çalışan âlimler" ise zemmedilmiştir.

Zemahşeri'nin başvurduğu ve eserinde sıklıkla kullandığı sanatlardan bir tanesi de, meşhur şair Ahmet Şawqî (ö.1932), tarafından "Arapların ikinci şiiri" olarak nitelenen ve nesir kafiyesi olarak kabul edilen seci sanatıdır. Eserin, her kelimesinde secinin bütün çeşitleri (murassâ, mutarraf, mütevâzî, mütevâzin vb.) icra edilmiştir.

Zemahşeri, makalelerinde târiz sanatını vurgulamaktan da müstağni kalmamıştır. Mesela 42. Makalede hayatlarında farz ve sünneti uygulamayanları, "Kitap-divit taşıyan dişi develer şeklinde çağırınız!" ibaresi ile iğnelemiş; 74. Makalede elbisesini yere süren kibirli kimsenin giysisini "kuyruk" ile özdeşleştirmiş; 98. Makalede ise ihtiyarladığı halde, kendisine eceli yaklaşan ihtiyarın ağlamamasını târizkâr bir üslupla eleştirmiş, kınamış ve târizde bulunmuştur.

Nasihat ve mevize alanında yazılmış eserler arasında Zemahşeri'nin adı geçen eseri, hem seleflerinin hem haleflerinin eserlerine kıyasla nevi

şahsına münhasır olup baştan sona kadar sanatsal ve edebî özellikler taşımaktadır. Bütün bunlardan hareketle görüşümüz, Arap dili ve edebiyatı bağlamında edebî sanat estetiğine ilgi duyanların, Zemahşerî'nin Atwaqî gibi birçok edebî sanatla müzeyyen ve mücehhez bir malzemeye bigâne kalmamaları yönündedir.

## KAYNAKLAR

- 'Abdulbaqî, Muhammed Fuâd (ö.1967), el-Mu'cemu'l Mufehres li Elfâzi'l-Qur'ani'l-Kerim, el-Matba'atu'l-İslâmiyye, İstanbul, 1982.
- 'Atik, 'Abdulazîz, İlmu'l-Bedi', Daru'n-Nahda, Beyrût, ts.
- \_\_\_\_\_, 'İlmu'l-Beyân, Daru'n-Nahda, Beyrût, 1982.
- 'Awnî, Hâmid, el-Minhâcu'l-Wâdih li'l-Belâğa, el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, Qâhire, ts.
- el-'Askerî, Ebû Ahmed Hasan b. 'Abdullah b. Sa'îd (ö.382/992), el-Mâsûn fi'l-Edeb, thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn, Matba'atu'l Hukûmeti'l-Kuveyt, 1984.
- el-Bağdâdî, Ebû'l-Ferec Qudâme b. Ca'fer b. Qudâme b. Ziyâd el-Kâtib (ö.337/948), Naqduş-Şî'r, Matba'atu'l -Cevâib, Qostantiniye, 1302.
- Beyhaqî, Ahmed b. Huseyin b. 'Alî b. Mûsâ (ö.458/1066), Şu'abu'l-Îmân, thk. Abdul'Alî 'Abdulhamid, Mektebetu'r-Ruşd, Riyâd, 1423/2003.
- Bolelli, Nusrettin, Belâgat (Beyan- Me'anî- Bedî' İlimleri) Arap Edebiyatı, MÜİFV. Yay. 6. Bsm. İstanbul, 2011.
- Buhârî, Ebû 'Abdullah Muhammed b. İsmâ'il (ö.256/870), Sâhihu'l-Buharî, el-Mektebetu'l-İslâmî, İstanbul, 1979.
- el-Cârim, 'Alî (ö.1949)-Emin, Mustafa, el-Belâğatu'l-Wadiha fi'l-Beyâni we'l-Me'ânî we'l-Bedi', Dâru'n-Nu'man li'l-'Ulûm, Dimaşq, ts.
- Curcânî, Ebû Bekir 'Abdulqâhir b. 'Abdurrahmân (ö.471/1078), Delâilu'l-İcâz, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir, Matba'atu'l-Medenî, Qâhire, 1992.
- \_\_\_\_\_, Esrâru'l-Belâğa, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir, Matba'atu'l-Medenî, Qâhire, ts.
- Curcânî, Ebû'l-Hasan 'Alî b. Muhammed (ö.816/1413), Kitâbu't-Ta'rifât, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1983.
- el-Esed, Nâsiruddîn, Mesâdiruş-Şî'ri'l-Câhilî, Dâru'l-Ma'arif, Mısır, 1988.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen 'Alî b. İsmâ'il b. Ebî Bişr (ö. 324/935-36), Maqâlâtu'l-İslâmiyyîn we İhtilâfu'l-Musallîn, thk Nu'aym Zerkûr, el-Mektebetu'l-'Asriyye, 2005.



- el Haraitî, Ebû Bekr Muhammed b. Ca'fer (ö. 327/939), Mekârimu'l-Ahlâq we Me'âlîhâ we Mahmûdu Tarâiqihâ, thk. Eymen 'Abdulazîz el-Buhayrî, Dâru'l-Âfâki'l-'Arabiyye, Qâhire, 1999.
- el-Harîrî, Ebû Muhammed el-Qâsım b. 'Alî (ö.516/1122 ), Maqâmât, neşr. Matbaatu'l-Ma'arif, Beyrût, 1873.
- el-Haşimî, Seyyid Ahmed, Cewâhiru'l-Belâğa fi'l-Me'anî we'l-Beyani we'l-Bedi', thk. Yûsuf es-Sumaylî, el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrût, ts.
- el-Hemedânî, Ebu'l-Fazl Bediuzzamân Ahmed b. el-Huseyn b. Yahyâ (ö.398/1008), Maqâmât, thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd, el-Mektebetu'l-Ezheriyye, Qâhire, 1923.
- İbn Bakkâr, Zubeyr b. Bakkâr b. 'Abdullah el-Quraşî (ö.256/886), el-Ahbâru'l-Muvaffaqîyât li'z-Zubeyr b. Bakkâr, thk. Samî Mekkî el-'Anî, 'Alemu'l-Kutub, Beyrût, 1996.
- İbn Ebu'd-Dünyâ, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed (ö. 281/894), Mekârimu'l-Ahlâq, thk. Mecdî Seyyid İbrâhîm, Mektebetu'l-Qur'an, Qâhire, ts.
- İbnu'l-Mu'tez, Ebu'l-Abbas Abdullah b. Muhammed el-Mu'tezz-Billâh b. Ca'fer (ö. 296/908 ), el-Bedi' fi'l-Bedi', Daru'l-Ciyl, Beyrût, 1990.
- İbnuş-Şecerî, Ziyâuddîn Ebû's-Se'adat Hibetullah (ö.542/1148), el-Emâlî, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, Mektebetu'l-Hâncî, Qâhire, 1991.
- Qasım, Muhammed Ahmed-Dayb, Muhyiddin, 'Ulumu'l-Belâğa, Muessetu'l-Hadise, Lubnan, 2003.
- el-Qazwînî, Celâluddîn Ebû 'Abdullah Muhammed (ö.739/1339), el-Îzâh fi 'Ulûmi'l-Belâğa, thk. Muhammed 'Abdulmun'im Hafacî, Dâru'l-Ciyl, Beyrût, ts.
- el-Medenî, 'Alî Sadruddîn b. Ma'sûm (ö.1120/), Enwârur-Rabî fi Enwâ'il-Bedi', thk. Şâkir Hâdî Şukr, Necef, 1968.
- Merâğî, Ahmed b. Mustafa (ö.1371/1952), 'Ulumu'l-Belâğa, yayınevi ve byy, ts.
- el-Meydânî, 'Abdurrahman b. Hasan Habannake (ö.1978), el-Belâğatu'l-'Arabiyye, Dâru'l-Qalem, Şâm, 1996.
- Muhammed Bilo, Ahmed Ebûbekir , el-Bedi' 'İnde'l-Harîrî, neşr. el-Câmiatu'l-İslâmiyye, Medinetu'l-Munevvere, 1400.
- Munâwî, Zeynuddîn Muhammed 'Abdurraûf el-Haddâdî (ö. 1031/1622),

- et-Tewqîf ‘ala Muhimmâti’t-Te‘ârîf, neşr. ‘Alemu’l-Kutub, Qahire, 1990.
- en-Nahrawanî, Ebû'l-Ferec el-Me‘afî b. Zekerîyya b. Yahya (ö.390/1000), el-Celîsu’s-Sâlih el-Kâfi we’l-Enîs en-Nâsîh eş-Şâfi, thk. ‘Abdulkerîm Sâmi el-Cundî, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrût, 2005.
- Nekrî, Qadî ‘Abdu’n-Nebî b. ‘Abdî’r-Resûl Ahmed, Dustûru’l-‘Ulemâ (Camîu’l-‘Ulûm fî Istilahâti’l-Funûn), Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrût, 2000.
- es-Sekkâkî, Ebû Ya‘qûb Yûsuf b. Muhammed b. ‘Alî (ö.626/1229), Miftâhu’l-‘Ulûm, thk. Nu‘aym Zerzûr, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrût, 1987.
- es-Suyûtî ‘Abdurrahman b. Ebu Bekr Celâleddin (ö.911/1505), Mu‘cemu’l-Meqâlîdî’l-‘Ulûm fî’l-Hudûdi we’r-Rusûm, thk. Muhammed İbrâhîm ‘Abbâde, Mektebetu’l-Adâb, Qâhire, 2004.
- eş-Şatîbî, İbrâhîm b. Musa b. Muhammed el-Gırnatî (ö. 790/1388) el-Muvâfaqât, thk Ebu Ubeyde Meşhur b. Hasan, nşr. Daru İbn Affan, Qahire, 1997.
- Şawqî, Ahmed b. ‘Alî, (ö.1932), Eswâqu’z-Zeheb, Matbaatu’l-Hilâl, Mısır, 1932.
- et-Tennûhî, Muhsin b. ‘Alî b. Muhammed b. Dâwud (ö.384/1000), el-Farac Ba‘deş-Şiddeti li’t-Tennûhî, thk. ‘Abbûd eş-Şâlcî, Dâru Sâdır, Beyrût, 1978.
- Tirmizî, Ebû ‘İsâ Muhammed (ö.279/892), Sunenu’t-Tirmizî, thk. ‘Abduvahhâp, Dâru’l-Fikr, Beyrût, 1980.
- Zemaşşerî, Ebû’l-Qâsım Mahmûd (ö.538/1143), Esâsu’l-Belâğa, thk. Muhammed Bâsil ‘Uyûnu’Sûd, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrût, 1998.
- \_\_\_\_\_, Atwâqu’z-Zeheb fî’l-Mewâ‘iz we’l-Hutab, thk. Ahmet ‘Abdu’t-Tawwâb‘Awad, Dâru’l-Fadîle, Qâhire, ts.
- \_\_\_\_\_, Maqâmât, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrût, 2004.
- \_\_\_\_\_, Newâbiğu’l-Kelim, Matba‘atu Vadi’n-Nîl, Qâhire, H/1286.

# FELSEFE VE DİNDE TANRI'YI İDRAK İMKÂNI BAĞLAMINDA ŞÜPHENİN VARLIK İMKÂNI SORUNUNA BİR GİRİŞ\*

HASAN PEKER

YRD. DOÇ. DR., KİLİS 7 ARALIK ÜNİ., İLAHİYAT FAK., FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BÖLÜMÜ.  
hasanpeker02@hotmail.com

## Özet

Şüphe doğası gereği, insanın yine doğasıyla ilişkilendirdiğimiz “düşünce” ve “inanç” zemininde varlık gösterir. Dolayısıyla problem olarak ele aldığımız “şüphe”, insan için düşünme ve inanma eylemlerinde pratik bir olgu olarak varlığını hissettirdiği gibi, teorik planda da hem din hem de felsefe için ağırlıklı bir öneme sahiptir. Bu çalışmamızda, din ve felsefeyi insan idrakinin imkânları, düşünce/bilgi ve inanç/iman olgularını ise hem bu imkânın tezahürleri hem de şüphenin varlık gösterdiği alanlar olmaları yönüyle öne çıkardık. Aynı zamanda şüpheyi, sözü edilen alanlardaki tüm tezahürleriyle değil, Tanrı'nın idrak edilmesi (varlığının bilinmesi ve tasdiki) bağlamıyla sınırlandırarak konu edindik. Düşünce ve inancı, “bilgi-şüphe” ve “iman-şüphe” ilişkisi üzerinden ele almamız, onları, insanı Tanrı'ya yönelten iki eğilim olarak görmemizle de uyum arz eder. Bu arada, ifade etmek isteriz ki problemi anlamaya ve anlamlandırmaya katkı verecek olması açısından ele alınması kaçınılmaz olan kavramsal çerçevenin adeta omurgasını oluşturduğu bu çalışmamız, Tanrı'yı idrak imkânı bağlamında şüphenin varlık imkânı probleminin sorgulanmasına dair hazırladığımız iki ayrı çalışmaya da alt yapı oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Felsefe, Tanrı, İdrak, İmkân, Şüphe

\* Bu çalışmamız, “Felsefe ve Dinde Tanrı'yı İdrak İmkânı Bağlamında Şüphenin Varlık İmkânı Sorunu” adıyla, biri “din”, diğeri “felsefe” ekseninde olmak üzere ayrı ayrı hazırlanmış bulunan iki farklı makalemizin kavramsal çerçeveleri gözetilerek yapılan analizlerin ağırlıklı olarak yer aldığı “giriş” mahiyetinde bir yazıdır.

## AN INTRODUCTION TO THE PROBLEM OF THE EXCISTENCE POSSIBILITY OF DOUBT IN PHILOSOPHY AND RELIGION: IN CASE OF POSSIBILITY OF COMPREHENSION OF GOD

### Abstract

Doubts naturally, shows presence on the ground of “thinking” and “faith” that we still associate with human nature. Therefore, like making its presence felt as a practical phenomenon in the action of thinking and faith for human, “the doubt” we deal with as a problem, is significant for both religion and philosophy in theoretical background as well. In this study, we highlights religion and philosophy in the aspect of comprehension possibility of human and also highlights thinking/ knowledge and belief/ faith phenomena for the aspect of both manifestations of that possibility and area where doubt shows its presence. At the same time, we issued doubt, not with all manifestations in mentioned areas, by limiting it to the context of comprehension of God (knowing the existence of God and accepting). Dealing with thinking and faith in the relationship of “knowledge/doubt” and faith/ doubt parallel with also what we see them as a two tendencies leading people to God. Meanwhile, we want to say that, the theoretical framework, Inevitably to be dealt with, in the aspect of contributing to understand and making sense of the problem, forms almost backbone of this study and also constitutes as an infrastructure to two different studies we prepared about the investigating the problem of the existence possibility of doubt in the context of possibility of comprehension of God.

Keywords: Philosophy, God, Comprehension, Possibility, Doubt

### Giriş

Tanrı'dan söz ediliyorsa, çoğunlukla din veya bu noktada ondan geri kalmayan felsefe adınadır. Çünkü Tanrı'ya idrak noktasında, birer imkân olarak gördüğümüz “Din”<sup>1</sup> ve “Felsefe”<sup>2</sup>nin her ikisi, özellikle Tanrı konusunda, insanın muhatap olmak durumunda olduğu, “hayatını anlamlandıran beşerî tecrübe unsurlarıdır.”<sup>3</sup> Bu nedenle Tanrı ve O'nunla ilişkilendirilen her konu, her iki açıdan da ele alınabilir. Aynı nedenle bu çalışmamızda, hem dine veya dinî olana hem de felsefeye veya felsefi olana göndermelerde bulunacak, açıklamalarımızda her ikisini esas alacağız.

Amacımız “dinde ve felsefede Tanrı'ya idrak imkânı bağlamında şüphenin varlık imkânı sorunu” adıyla konu edindiğimiz problemi bu yazımızda sorgulamak, bu idrakin tezahürlerinin şüphe ile ilişkilerini çözümlemek ve

<sup>1</sup> bkz. Hasan Peker, “İnsanın Varlık Yapısında Tanrı'ya İdrak İmkânı Olarak Din”, Kilis 7 Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, c: 4, Sayı: 7- Haziran 2014, ss. 74-98.

<sup>2</sup> bkz. Hasan Peker, “İnsanın Varlık Yapısında Tanrı'ya İdrak İmkânı Olarak Felsefe”, Kilis 7 Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, c: 4, Sayı: 7- Haziran 2014, ss. 143-169.

<sup>3</sup> Hüsameddin Erdem, *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*, 4. Baskı, HÜ-ER Yayınları, Konya, 2010, s. 15.

bir hükme varmaktan ziyade, problemin çerçevesini belirlemek, bu çerçevede yer alan ve probleme kaynaklık eden unsurları ve bu unsurlarla ilgili bulduklarını tespit ettiğimiz kavramları ele almak, bu kavramların birbirleriyle ilişkilerini, temel kavram olan şüpheyi eksen alarak irdelemek ve böylece problemin esasına ilişkin daha detaylı çalışmalara zemin oluşturmaktır.

Öncelikle, Tanrı'nın insan idrakine konu olmasının tezahür alanlarını ortaya koyan veya onları temsil eden insanî eğilimlerin bir başka anlatımla yetilerin üzerinde durmak istiyoruz.

### 1. İnsanın Dinî ve Felsefî Eğilimi ve Tanrı

İster dinî, ister felsefî açıdan olsun Tanrı'yı idrak imkânı noktasında -bir süje olarak- bahse konu olan insandır. İnsan ilahî kökenlidir. Bu nedenle "İnsan, Tanrı'ya dönük bir varlıktır"<sup>4</sup> ve bu, onun "doğuştan"<sup>5</sup> sahip olduğu, bizzat "mahiyetine ait"<sup>6</sup> bir olgu olarak görünür. İnsanın yüce bir varlığa "yönelmesi, onu araması, onun hakkında bir tasavvur ve kavrama sahip olması,"<sup>7</sup> hakeza "yüce bir varlığa inanma özelliği"<sup>8</sup> hep onun bu varlık yapısından ve onda yer alan "mantıklı 'tek' varlık olması bakımından ortaya çıkar."<sup>9</sup> Çünkü insanın alâmet-i farikası olan akıl da "ilâhî kökenlidir."<sup>10</sup> Bu nedenle "kutsala ilişkin bir arayışa,"<sup>11</sup> "Tanrı'ya, inanma ihtiyacına karşılık gelen"<sup>12</sup> din, "varlık temelini insanın akıllı bir varlık olmasında bulan bu inanma olayının bir neticesi olarak"<sup>13</sup> insanlık tarihinde daima var olmuş<sup>14</sup>, "insanoğluyla birlikte varlığını sürdürmüştür."<sup>15</sup> Öyle ki "dinsiz bir toplum zaman ve mekân itibarıyla mevcut olmadığı"<sup>16</sup> düşüncesi herkesçe onaylanmış, sahiplenilişi adeta "ilmî bir örf" haline gelmiştir.<sup>17</sup> "İşi daha

<sup>4</sup> Karl Jaspers, *Felsefeye Giriş*, Çev. Mahmut Akalın, Dergah Yayınları, İstanbul, 1981, s. 76.

<sup>5</sup> John Hick, "Hepsi Doğru Olduğunu İddia Eden Birçok İnanç", Çev. Cafer sadık Yaran, *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, Etüt Yayınları, Samsun, 1997, s. 200.

<sup>6</sup> Necip Taylan, *İlim-Din (İlişkileri-Sahaları-Sınırları)*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1979, s. 85.

<sup>7</sup> Taylan, a.g.e., s. 84-85.

<sup>8</sup> Taylan, a.g.e., s. 84.

<sup>9</sup> Taylan, a.g.e., a.y.

<sup>10</sup> Ali Bulaç, *Din-Felsefe/Vahiy-Akıl İlişkisi*, Beyan Yayınları, İstanbul, 1994, s. 292.

<sup>11</sup> bkz. Ali Köse ve Ali Ayten, *Din Psikolojisi*, 2. Baskı, Timaş Yayınları, İstanbul, 2012, s. 109.

<sup>12</sup> Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, 4. Baskı, Vadi Yayınları, Ankara, 1999, s. 21.

<sup>13</sup> Taylan, a.g.e., s. 86.

<sup>14</sup> bkz. Bloom, Paul, "Evrimsel Bir Rastlantı Olarak Dini İnanç", Çev. Osman Zahid Çiftçi, *Beytülhikme Dergisi*, Adıyaman, Haziran-2015, Sayı: 9, s. 164.

<sup>15</sup> Şinasi Gündüz, *Yaşayan Dünya Dinleri*, Diyanet İşleri Başkanlığı, 1. Baskı, Ankara, 2007, s. 17; Taylan, a.g.e., s. 86.

<sup>16</sup> Yümnî Sezen, *İslâm Sosyolojisine Giriş*, Turan Kültür Vakfı, Yayınları, İstanbul, 1994, s. 83.

<sup>17</sup> bkz. Sezen, a.g.e., a.y.

ileri götürüp dinsiz ferden de ender olarak bulunabileceği<sup>18</sup> görüşü dile getirilmiş ise de bu ikinci yaklaşım, bireyin bir insan olması/varlık-yapısı esas alındığında düşünülebilecek olsa bile -ki biz buna vurgu yapmaktayız- onun bir birey olması özelinde bakıldığında, aynı rahatlıkta öne sürülmesi güçlük arz edecektir.

Bu noktada, konumuz açısından insanın dinî veya felsefi planda inançla ne tür bir ilişki içerisinde olduğunun önem arz ettiğini belirtmek isteriz. Makul olan bir nazarla bakıldığında, Tanrı'ya muhatap olması yönüyle insanın akıllılığı kadar, özgür olmaklığı<sup>19</sup> da önem arz eder. Bu nedenle hakikat arayışında olmak, onu bulmak, onu kabul etmek kadar; onu tanınamaya, nazar-ı itibara almamaya veya “en akılsızca şeylere inanmaya da elverişlidir.”<sup>20</sup> Çünkü akıl “ilâhî kökeninden koparıldığında, nefsin denetiminde hevânın dışavurumlarını makul, uygun ve uygulanabilir formlara sokmakla görevlendirilir.”<sup>21</sup> Her konuda olduğu gibi, Tanrı'ya yaklaşım konusunda da olan budur. Varlık nedenlerinin çeşitliliği üzerine farklılaşan tasavvurlar,<sup>22</sup> temelde bu gerçeğe dayanır.

Genel itibarıyla din bazında akıl ve insan için söz konusu ettiklerimiz, felsefe ve filozof özelinde de bahse konu edilebilir. Felsefe, “insan ve Tanrı ile ilgili şeyler üzerine”<sup>23</sup> bir zihinsel uğraş olarak görüldüğünde, “filozofun felsefenin vazgeçilmez konularından birisi olarak dine ve dinde merkezî bir kavram olan Tanrı düşüncesine yer vermiş”<sup>24</sup> olmasının felsefe için ne denli önemli olduğu anlaşılır. Zira başlangıcından günümüze değin “felsefe tarihinde Tanrı veya Nihâî Varlık fikri üzerine eğilmeyen, onun varlığıyla ilgili müspet veya menfi, doğrudan veya dolaylı düşünceler ileri sürmemiş bir filozofa rastlamak neredeyse imkânsızdır.”<sup>25</sup>

Açıktır ki dinde olduğu kadar felsefede de merkezî konumda bulunan, -olmazsa olmaz önemi haiz- Tanrı ve O'nu idrak (tanıma ve inanma) imkânı, dine ve felsefeye yönelenlerin ilk adımlarında karşılaşacakları bir meseledir.

<sup>18</sup> bkz. Sezen, a.g.e., a.y.

<sup>19</sup> Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I-X, Eser Neşriyat Dağıtım, 1979, I, 83; A. Hamdi Akseki, *İslâm Dini -İtikat, İbadet ve Ahlâk-*, 18. Baskı, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, 1967, s. 7.

<sup>20</sup> Pitirim Sorokin, A., *Çağdaş Sosyoloji Teorileri*, I-II, Çeviren: M. Münir Raşit Öymen, İstanbul, 1974, c: 2, s. 204.

<sup>21</sup> Bulaç, a.g.e., s. 292;

<sup>22</sup> bkz. Ahmet Arslan, *İslam Felsefesi Üzerine*, Vadi Yayınları, 1. Baskı, Ankara, 1999; Ahmet Cevizci, *Felsefeye Giriş*, 1. Baskı, Say Yayınları, İstanbul, 2002, s. 13; Afşar Timuçin, *Düşünce Tarihi*, BDS Yay., İstanbul, 1992, s. 520; bkz. Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, 2. Baskı, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir, 1990, s.178-179.

<sup>23</sup> bkz. Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1961, s. 111.

<sup>24</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, s. 14 ; Erdem, a.g.e., s. 37.

<sup>25</sup> Mehmet Sait Reçber, “Din Felsefesi”, *Din Felsefesi*, Kılıç, Recep-Reçber Mehmet Sait ( Editör), Grafik Yayınları, Ankara, 2014, s. 9.

Zira Tanrı, varlığına inanılan bir realite olarak inancın olduğu kadar, düşünce- nin de objesidir.<sup>26</sup> Aynı noktada, karşılaştırılması muhtemel bir mesele olarak 'şüphe' olgusu da insan için olgusal bir durum olarak orada durur. "Bir kim- senin akıl ve iman hakkındaki görüşünün onun felsefe ile dini nasıl gördüğü- nü büyük ölçüde belirleyici"<sup>27</sup> olduğu görüşü, onun aynı konuda 'şüphe' nin varlık imkânını nasıl değerlendireceği yönünde de fikir verir. Bu, konumuz açısından önemli ve üzerinde durulmayı gerektiren bir husustur. Ancak daha önce ilgili bir takım kavramlara yer vermemiz gerekecektir.

## 2. Kavramsal Boyut

Tanrı kavramının da genellikle içinde bulunduğu inanç sistemini ve in- sanın bu sisteme bağlılığıyla tamamlanan bir bütünlüğü ifade eden din,<sup>28</sup> inanan bir varlık olan insanın varlık yapısında yer alan "inanma" olgusu ile varlık gösterirken. Düşünen bir varlık olan insanın beşerî tecrübesi ve başarısı olarak felsefe, insanın varlık yapısında yer alan ve onun mahiyete dair önemli bir ayrımı temsil eden "düşünme" olgusuyla varlık bulan ve onunla kurgulanan bir disiplin olarak ortaya çıkar. Dinin ve felsefenin ne olduğu yönündeki bu tanımlamayı tamamlayıcı öğeleri içerecek açıklamalar ileriki çalışmalarımızda müstakil olarak yer alacağından doğrudan diğer kavramlara geçelim istiyoruz.

Konu başlığımızda yer alan "idrak" ve "imkân" kelimelerinin kavram- sal açılım ve açıklamalarını, konuları gereği öncelemeyi yeğliyoruz. Zira şüpheden söz etmek için bilgi ve inançtan söz ediyor olmak lazım gelir. Şüpheyi kavramsal olarak ele almak ve insan idrakinin farklı açılımları olarak görebileceğimiz zihni durumları inceleyerek, şüphenin onlar arasın- daki konumunu tespit etmeye çalışmak, onun din ve felsefe için taşıdığı anlamı ve Tanrı'yı idrak noktasındaki meşruiyet imkânını sorgulamaktan önce gelmek durumundadır.

### 2.1. İdrak

Türkçede "isim" olan, sonuna "etme/etmek" ekleri aldığında fiil halini alan bu kelime, Arapça kökenli mastar bir isimdir. Duyusal, hissi ve düşün- sel anlamları kapsayıcı<sup>29</sup> olarak idrak, Arapçada fiil olarak kullanıldığında,

<sup>26</sup> Hanifi Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, İfav Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2012, s. 96.

<sup>27</sup> Evans, C. Stephan, "Din Felsefesi Nedir?", bkz. Gelen-eksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar, 1-II, 2. Baskı, Recep Alpyağıl (Derleyen), İz yayıncılık, İstanbul, 2012, I, s. 44.

<sup>28</sup> Abdurrahman Küçük vd., *Dinler Tarihi*, berikan yayınevi, 3. Baskı, Ankara, 2011, 32.

<sup>29</sup> Bekir Topaloğlu ve İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 3. Baskı, İsam Yayınları, İstanbul, 2013, s.

“yetişmek”<sup>30</sup> anlamında; bir yere varmayı, bir düzeye erişmeyi ifade eder. İdrak fiili “göz ile kullanılıncı gözün bir şeye ilişmesi, onu yakalaması, dolayısıyla görmesi anlamına gelir.”<sup>31</sup>

Görüldüğü üzere, duyuşsal anlamı öne çıkarıldığında idrak, gözle görmeyi ifade ederken, içsel/düşünsel yönüyle öne çıkarıldığında ise, “basiret anlamına gelir.”<sup>32</sup> Basiret, “göz kuvveti ile görmenin”<sup>33</sup> ötesinde, “hakikatleri müdrük olma, anlama,”<sup>34</sup> “kalp(/gönül) gözü ile görme”<sup>35</sup> manalarına gelmektedir. Biz de idrak etmeyi, “anlamak,”<sup>36</sup> “akılla anlamak,”<sup>37</sup> “akıl erdirmek,”<sup>38</sup> “kavramak,”<sup>39</sup> “tasavvur etmek,”<sup>40</sup> “sezmek,”<sup>41</sup> “farkına varmak”<sup>42</sup> “tanımak”<sup>43</sup> ve “bilmek”<sup>44</sup> gibi anlamları ihata eden, kısaca “zihni faaliyetin her aşaması için kullanılan”<sup>45</sup> kapsayıcı bir kavram olarak değerlendiriyoruz.

Kapsamlı bir tanım vermek gerekirse idrak: “Bir öznenin kendisi veya dış dünyayla ilgili durum ve gerçeklerin farkına vararak,”<sup>46</sup> “onların bilgisini elde etmesine imkân veren,”<sup>47</sup> “zihinsel yorumu da içeren”<sup>48</sup> “algılama kabiliyetidir.”<sup>49</sup> “Bu kabiliyet, duyum idrakleriyle başlar ve derece derece yükselerek akli kavramların oluşmasıyla en yüksek noktasına ulaşır.”<sup>50</sup> “Hissî olarak tezahür ettiğinde eşyanın bilgisine, akli olarak tezahür ettiğinde ise küllî olanın bilgisine imkân verir.”<sup>51</sup>

---

142-143.

<sup>30</sup> Muhammed Murtaza el-Hüseyni Zebidi, *Tâcu'l-arûs* (thk. Mustafa Hicâzî), I-XL, Kuveyt, 1993, XXVII, 136; EbûNasr İsmail ibn Hammâd Cevherî, *es-Sihâhtâcu'llüga ve şihâhi'l-arabiyye* (nşr. Ahmed Abdulfâfir Attâr), I-VII, Dâru'l-ilmli'l-melâyin, I. Baskı, Beyrut, 1990,IV,1582-1583.

<sup>31</sup> Cevherî, a.g.e, IV, 1582-1583; Ragıb el- İsfehâni, *el- Müfredat Fi Garibi'l Kur'an*, Darü Kahraman, İstanbul, 1986, s. 312; İbrahim Uneys vd., *el-Mu'cemu'l-Vasit*, I-II, el- Mektebetu'l-İslâmiyye, İstanbul, Ts., I, 281.

<sup>32</sup> İsfehâni, a.g.e., s. 312.

<sup>33</sup> Abdullah Yeğîn, *Osmanlıca Türkçe Yeni Lügat*, Hizmet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1992, s. 52.

<sup>34</sup> Yeğîn, a.g.e., s. 52.

<sup>35</sup> Yeğîn, a.g.e., a.y; Yazır, a.g.e., X, 571.

<sup>36</sup> Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, Dağarcık Yayınları, İstanbul, 1995, s. 266; Mevlüt Sarı, *el-Mevarid (Arapça-Türkçe Lügat)*, Bahar Yayınları, 1982, 487; Yeğîn, a.g.e., s. 253.

<sup>37</sup> Uneys, a.g.e., s. 281.

<sup>38</sup> Yeğîn, a.g.e., s. 253.

<sup>39</sup> Yeğîn, a.g.e., a.y; Mutçalı, a.g.e., s. 266; Sarı, a.g.e., s. 487.

<sup>40</sup> Hayati Hökelekli, “İdrak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, I-XLIV, TDV Yayınları, İstanbul, 2000, XXI, 477.

<sup>41</sup> Mutçalı, a.g.e., s. 266.

<sup>42</sup> Mutçalı, a.g.e., a.y.

<sup>43</sup> Hökelekli, a.g.e., a.y.

<sup>44</sup> Hökelekli, a.g.e., a.y.; Ahmed Âyed vd., *el-Mu'cemu'lArabiiyyu'l-Esasi*, Larus, Tunus, 1988, 448; Yazır, a.g.e., III, 2016;

<sup>45</sup> Hökelekli, a.g.e., a.y.

<sup>46</sup> Hökelekli, a.g.e., a.y. ; bkz. Yaşar Çağbayır, *Ötüken Türkçe Sözlük* (Orhun Yazıtlarından Günümüze Türkiye Türkçesinin Söz Varlığı), I-V, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2007, II, 2095.

<sup>47</sup> Hökelekli, a.g.e., a.y.

<sup>48</sup> Çağbayır, a.g.e., II, 2095.

<sup>49</sup> Hökelekli, “İdrak”, XXI, 477.

<sup>50</sup> Hökelekli, a.g.e., a.y.

<sup>51</sup> bkz. Âyed, a.g.e., s. 448; *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Büyük Lügat*, Heyet, Türdav Yayınları, İstanbul, 1995, s. 487.



İlgili kaynaklarda, idrakin iki veçhesine yer verilir. Şöyle ki: İdrak, “ya tasavvur ya da tasdikten ibarettir;”<sup>52</sup> “yalnızca zihinde oluşan imaj ve kavramları ifade ediyorsa tasavvur, onlar hakkında bir yargıyı da beraberinde getiriyorsa tasdik”<sup>53</sup> diye adlandırılır. Bu noktada, çalışmamızın bütününe anlamlandırma imkânını mündemiç olduğunu düşündüğümüz ve bu nedenle kullanmayı tercih ettiğimiz idrak kavramının açılımları olarak gördüğümüz tasavvur ve tasdik kavramlarının ayrı ayrı ele alınıp değerlendirilmesi gereklilik arz etmektedir.

### 2.1.1. Tasavvur

“Bir şeyi zihinde canlandırmak anlamındaki tasavvur herhangi bir varlık hakkında bilgi edinme sürecinde ilk aşamayı oluşturur.”<sup>54</sup> Felsefede idealist ve rasyonalist düşünürler “tasavvurların apriori (doğuştan) olduğunu salt gerçekliğe bunların sahip olduğunu savunurlarken, empiristler bunun aksini, yani tasavvurların aposteriori (sonradan) olduğunu,”<sup>55</sup> tecrübe sonrası edinildiğini ileri sürmüşlerdir. Tanrı’ya dair felsefi ilgi, rasyonel bir kavram veya inanç konusu olarak aşkın/kutsal olanı temsil eden Tanrı tasavvurunun apriori mi ya da aposteriori mi olduğu yönündeki tartışmalardan Tanrı’nın varlığı, sıfatları ve evrenle münasebeti gibi konulara kadar geniş bir yelpazede, farklı içerik ve şekillerde kendini göstermiştir.

Tanrı’yı idrakten söz ediliyorsa, biri -basit düzeyde de olsa- ‘kavrayış’ ifade eden zihinsel boyut, yani henüz hüküm içermeyen tasavvur, diğeri de ancak tasavvurdan sonra gelen inanç, klasik mantıkta ifade edildiği şekliyle zihnin olumlu veya olumsuz bir hüküm vermesi anlamında, tasdik olmak üzere iki durum söz konusu olacaktır.<sup>56</sup> Eğer ki tasdikte yer alan inanç, iman boyutuyla bahse konu edilecekse, anlam içerikleri onu da aşar. Bu nedenle, bir takım nitelikler atfedilerek bir Tanrı kavramı tasavvur edilmeden, olumlu veya olumsuz bir hüküm vermek mümkün görünmemektedir.<sup>57</sup> Demek oluyor ki, tasdik için tasavvur önemlidir ve onu önceler. Çünkü “el-Hukmu ale’ş-şeyi fer’un an tasavvurihi”<sup>58</sup> kuralı gereği her “tasdik” bir “tasavvur”dan sonradır, şöyle veya böyle ona racidir.

<sup>52</sup> Hökelekli, a.g.e., a.y.

<sup>53</sup> Hökelekli, a.g.e., a.y. ; Topaloğlu, a.g.e., s. 142-143,305; Özcan, , a.g.e., s. 81; Mahmut Kaya, “Tasavvur”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1-XLIV, TDV Yayınları, İstanbul, 2001, XX, 127.

<sup>54</sup> Kaya, “Tasavvur”, XX, 127.

<sup>55</sup> bkz. Kaya, “Tasavvur”, XX, 126.

<sup>56</sup> Özcan, a.g.e., s. 81,82-83; bkz. Topaloğlu, a.g.e., s. 305.

<sup>57</sup> bkz. Özcan, a.g.e., s. 94.

<sup>58</sup> *Mevsûatü'l-Fikhiyyeti'l-Kuveytiyye*, Vizâretü'l-Evkâf ve’ş-şuûnî'l-İslâmiyye, Kuveyt, 1404, I, 62; Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdulcebbar b. Ahmed el-Merûzî, *Kavâidu'l-Edilleti fi'l-*

### 2.1.2. Tasdik

İdrakin diğer bir boyutu olan ‘tasdike gelince; tasdik, bir önermenin “bilgi açısından geçerliliğini”<sup>59</sup> ve “doğruluğunu kabul etme,”<sup>60</sup> “kesin olarak kabul etmenin”<sup>61</sup> yanı sıra “bir doğruya, terimlerinin apaçıklığından dolayı bağlanma halini”<sup>62</sup> de ifade eder. Bu, anlam içeriğiyle tasdik, dinî inanç daha doğrusu dinî inancın temel umdesi olan ilâhî varlığa “iman” için de geçerlidir; çünkü iman, en azından bir miktar “inanç ve bilgiye”<sup>63</sup>, “aklı düşünmeye dayanır. Burada söz konusu olan akli düşüncenin hususi sureti, bir hükmün ya da önermenin doğru olduğu inancıdır.”<sup>64</sup> İmanda aranan “kesinlik,” ona dair bilgide şart koşulmamış ise de imanın akli süreçlerden büsbütün ayrı ve onlarla alakasız olduğu anlamına da gelmez.<sup>65</sup> Zira her büyük din, salt imanı geçerli görüyor olmakla birlikte tefekkür ve tahkiki de yüceltir ve ona teşvik eder. Tasdikın mantıkî anlamı esas alındığında, bilgi veya inançta olumlu veya olumsuz bir hüküm verme hali olarak görülür. Ancak dinî inancı yani imanı temel aldığımızda, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, bu tanımı aşan ilave anlamlar söz konusudur. O halde, “imandaki tasdik, inanç ve bilme anlamlarına dayanan, fakat onlara ilaveten güven, teslimiyet, sevgi, samimiyet, kesinlik vb. anlamları da taşıyan bir tasdiktir.”<sup>66</sup>

İdrak istidadına sahip insanın, idrakte bulunma süreciyle alakalı olarak bahse konu edebileceğimiz ‘cehalet(bilgisizlik)’, ‘zan (sanı)’, sehv (yanlış,yanılma), şüphe (kuşku), bilgiye ve imana temel olan ‘kesin inanç’, bir başka ifadeyle kesinlikli bilme ve inanma anlamına gelen ‘yakîn’ gibi bir takım nitelikler söz konusudur.

İdrakin, duyuşal farkındalığın ötesinde, onu aşan zihnî faaliyetin her aşamasını tasavvur ve tasdik veçheleriyle içerdiğini göz önünde bulundurarak baktığımızda, gerçekte bilginin zıddı olan,<sup>67</sup> dolayısıyla bir idrak(/bilgi)siz-

*Usûl*, thk. Muhammed Hasan eş-Şâfiî, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut, 1418/1999, I, 127; Muhammed b. Sâlih el-Useymin, *el-Usûl min İlmi’l-Usûl*, Dâru’l-İmân, İskenderiyye, 2001, s. 65; Taqiyuddin Ahmed İbn Teymiye, *Mecmûu’l-Fetâvâ*, Dâru’l-Vefâ, III. Baskı, y.y. 1426/2005, VI, 295; Ebû Abdurrahman Muhammed Nâsiruddîn, *Mevsû’atu’l-Elbânî*, I. Baskı, Yemen, 1431/2010, VII, 842.

<sup>59</sup> Kaya, “Tasavvur”, XX, 127.

<sup>60</sup> Cevizci, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2013, s. 1498.

<sup>61</sup> Şerafeddin Gölcük ve Süleyman Toprak, *Kelâm*, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Konya, 1988, 88.

<sup>62</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 1498.

<sup>63</sup> Özcan, a.g.e., s. 85.

<sup>64</sup> Michael Peterson vd. *Aklî ve İnanç -Din Felsefesine Giriş-*, Çev. Rahim Acar, Küre Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2012, 447.

<sup>65</sup> Peterson, a.g.e., s. 447.

<sup>66</sup> Özcan, a.g.e., s. 84.

<sup>67</sup> Seyyid Şerif Cürçânî, *Kitabu’t-Ta’rifât*, Daru’n-Nefais, 1. Baskı, Beyrut, 2003, s. 565; Maturidi, Tevhid, Çev. Hüseyin Sadı Erdoğan, Hicret Yay., İstanbul, 1981, s. 565; Emrullah Yüksel, *Amidiye Bilgi Teorisi*, İşaret Yay., 1. Baskı, İstanbul, 1991, s. 98.

lik hali olarak cehalet, doğal olarak ne “tasavvur” ne de “tasdik” aşamasında görünür. Bir hususa ait iki ihtimalden biri tamamen bertaraf edilmiş olmasa bile, ağır basan diğerinden yana bir hükmün verilmiş olması<sup>68</sup> sebebiyle ‘zan’ın, yine “bilerek”<sup>69</sup> “yahut bilmeyerek”<sup>70</sup> yanılarak da olsa bir hükmün bulunması sebebiyle ‘seh’ in ve kesinlikli bir bilgi veya inanç<sup>71</sup> olarak yakının, şüpheye mahal bırakmayan bir kararlılık hali taşıdığından, yani bir hüküm içerdiğinden “tasdik” aşamasında belirlediğini söyleyebiliriz. Bu arada, tasavvurun tasdik tarafından içerildiğini, yani her tasdikin şöyle veya böyle bir tasavvur üzerinden varlık bulduğunu hatırlamakta yarar görüyoruz.

Kabul veya ret konusunda, birbirine zıt iki ihtimal karşısında hiçbir tarafa ağırlık verilememe durumunu ifade eden, ikircikli bir hâl olarak süjede varlık gösteren ‘şüphe’ için -ileride başlı başına ele alınacağından- şu kadarını söyleyebiliriz: Şüphe doğru veya yanlış da olsa bir hüküm içermediğinden, henüz “tasdik”i olmayan “tasavvur” aşamasında görülebilecek olan farklı bir niteliktir.

Kavram kritiğine “imkân” kavramıyla devam edelim istiyoruz. Ancak, “imkân” kavramına dair açıklamalara geçmeden önce, onunla da ilintili bulunan idrake dair şu önemli notu düşmeyi gerekli görüyoruz:

İdrak, “bir şeyi tam mânasıyla ihata etmek”<sup>72</sup> anlamına da gelmektedir. Herhangi bir konu için bu anlamıyla geçerli olabilir, lakin Tanrı mevzubahis olduğunda durum farklıdır. Çünkü insan, dinin dışındaki bütün hakikatleri ihata edemediği gibi, dinin bütün hakikatlerini (Tanrı’nın keyfiyeti/mahiyeti gibi) de tamamen kavrama gücüne sahip değildir.<sup>73</sup> “Bizzat teistin kendisi Tanrı’yı “mâhiyeti itibariyle bilinemeyen bir varlık” olarak tanımladığından”<sup>74</sup> O’nun Zatını bilmek ayrı şey, var ve bir olduğunu bilmek ayrı şey diye düşünür. O halde, meseleyi bu yönüyle değerlendirerek Tanrı’yı idrak etmenin mümkün olduğunu fakat bu imkânın sınırsız olmadığını göz önünde tutmak lazım gelecektir.

<sup>68</sup> bkz. Cürçâni, a.g.e., s. 219; Şerafettin Gölcük, *Kur’anda İnsanın Değeri*, Pınar Yay., 1. Baskı, İstanbul, 1983, s. 85; Topaloğlu, a.g.e., s. 288; Özcan, a.g.e., s. 52; Yüksel, a.g.e., s. 102.

<sup>69</sup> Muhammed Esed, *Kur’an Mesajı. (Meal-Tefsir)*, Çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İşaret Yay., 4. Baskı, İstanbul, 1998, s. 1032; Musa Bilgiz, *Kur’anda Bilgi -Kavramsal çerçeve/Bilgi türleri-*, İnsan Yay., 1. Baskı, İstanbul, 2003, s. 147.

<sup>70</sup> Bilgiz, a.g.e., s. 147.

<sup>71</sup> Ali b. Osman el-Cüllabi el-Hucviri, *Keşfu’l-mahcub -Hakikat Bilgisi-*, Haz. Süleyman Uludağ, Derghay yay., 2. Baskı, İstanbul, 1996, s. 532; İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam*, Çev. Sabri Hizmetli, Umran Yay., Ankara, 1981, 41; Topaloğlu, a.g.e., s. 340; Gölcük, *Kelâm*, s. 78-79; Halife Keskin, *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, Beyan Yay., İstanbul, 1997, s. 14.

<sup>72</sup> Topaloğlu, a.g.e., s. 142.

<sup>73</sup> Taylan, a.g.e., s. 174.

<sup>74</sup> Mehmet Aydın, “Tanrı Hakkında Konuşmak” -*Felsefi Bir Tahlil-*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara, 1983, c: 1, s. 30.

## 2.2. İmkân

Felsefede ve teolojide ontolojik bağlamıyla derin ve zengin açılımları olduğunu söyleyebileceğimiz imkân kavramı, kelamcıların, aklın bir şeyin ya da herhangi bir bilinenin varlık (vücut) mefhumuyla münasebeti hakkında, verebileceği “vacib”, “mümkün” ve “muhal” olmak üzere üç türlü hükümden<sup>75</sup> biri olan mümkün ile ilintilidir. Burada yer alan “mümkün (contingent; bağımlı veya olurlu varlık), ne varlığı ne de yokluğu kendinden olan”<sup>76</sup> demektir. Fakat biz terimin, ister felsefi, ister teolojik yaklaşılsın metafizik anlamdaki bu “vücut-mucid” vurgusuyla yani “olurlu varlık”<sup>77</sup> veya “olumsal varlık”<sup>78</sup> şeklinde, ‘varolma’ keyfiyetinden bağımsız olmasa bile ‘varolanı’ öne çıkararak bağlamdan ziyade, “olurlu” ve “olumsal” anlamında, ‘varolan’dan ziyade ‘varolma’ keyfiyetini ifade eden bir terim olarak, günlük hayattaki anlamıyla öne çıkarıyoruz.

Pek çok kavramda olduğu gibi, imkân kavramının da günlük dildeki anlamı ile felsefi terminoloji içindeki kullanımları arasında fark vardır. Mümkünün “genel ya da halk tarafından kullanılan anlamı dikkate alındığında her şey ya mümkün ya da imkânsız kategorisine girmek durumundadır.”<sup>79</sup> “Buna göre mümkün sadece imkânsız olmayana değil, zorunlu olmayana da verilen isimdir.”<sup>80</sup> “Mümkün, ‘varlık’ veya ‘yokluk’ açısından (...) kaçınılmaz (zarurî) olmayan, ‘mümkün olmayan’ ise kaçınılmaz (zarurî) olandır.”<sup>81</sup> Felsefi terminolojide ise mümkünün daha özel bir anlamı vardır. “Felsefe tarihinde ilk defa imkân kavramının günlük anlamı ve felsefi terminoloji içindeki kullanımları arasındaki farklılığın bilincine vararak, filozoflar tarafından imkân kavramına yüklenen anlamları, bir kavramın tarihini yazma titizliği içinde sistematik olarak ortaya koymuş olan İbn Sina,<sup>82</sup> dikkat çekici felsefi tahlillere yer verir. Ancak biz onun, terimin günlük kullanımını noktasında yer verdiği “mutlak anlamda ‘imkânsız olmayan’ manasını”<sup>83</sup> meramımızı ifade eder görüyoruz.

Analizi gerekli görülen son kavram ise çalışmamızda kilit kavram olarak öne çıkan, daha önce de işaret ettiğimiz “şüphe” kavramıdır.

<sup>75</sup> bkz. Akseki, a.g.e., s. 30; Gölcük, *Kelâm*, s. 76; M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân -Aristoteles’ten İbn Sina’ya İmkânın Tarihi*, 1. Baskı, İstanbul, 2011, s. 15.

<sup>76</sup> Muhammed, Abduh, *Tevhid*, Çev. Sabri Hizmetli, Fecr Yay., Ankara, 1986, s. 89.

<sup>77</sup> Abduh, a.g.e., s. 89.

<sup>78</sup> Abdalbaki Güçlü vd., *Felsefe Sözlüğü*, 3. Baskı, Bilim ve Sanat, Ankara, 2008, s. 1019.

<sup>79</sup> Kaya, *Varlık ve İmkân*, s. 172.

<sup>80</sup> Kaya, *Varlık ve İmkân*, s. 172.

<sup>81</sup> Kaya, *Varlık ve İmkân*, s. 173.

<sup>82</sup> bkz. Kaya, *Varlık ve İmkân*, s. 172.

<sup>83</sup> Kaya, *Varlık ve İmkân*, s. 172.

### 2.3.Şüphe

Bir zihin durumu olarak şüphe, “bir arada varolamayacak çift varsayımların anlamlarını oluşturan iki gerçeklik hâli diye ifade edilen tutarsızlıktan,”<sup>84</sup> kaynaklanan bir “zihni karmaşıklık hâli”<sup>85</sup> değil, bir ‘zihni kararsızlık’ halidir. Çünkü çelişik iki önermenin aynı anda kabulü değildir söz konusu olan. Bunlardan birinin, diğerine tercih edilme noktasındaki kararsızlıktır. Yani şüphe, iki alternatif arasında, “kabul veya ret konusunda herhangi bir ‘hazır oluş’un bulunmadığı”<sup>86</sup> bir tür “duraksama durumuna,”<sup>87</sup> karşılık gelir. Kısaca, bir konuda “tereddüt içinde olan,”<sup>88</sup> “olumlu veya olumsuz bir yargıya varamadığından,”<sup>89</sup> “yargıyı askıya alan”<sup>90</sup> bir “zihin durumu”<sup>91</sup> söz konusudur. Bu zihin hali, kasıtlı bir irade eşliğinde ortaya konulduğunda, zihinsel bir tavır veya tutum<sup>92</sup> olarak da değerlendirilebilir; metodik şüphe, bu tutumun müspet olan bir örneğidir.

Şüphe, inançla ilgili bir olgudur ve “inanmanın karşıtıdır.”<sup>93</sup> “Bilginin ‘imkânı’ etrafında belir(iyor)”<sup>94</sup> olsa bile, “bilgiye değil inanmaya aittir.”<sup>95</sup> Hem bilgi, hem de imanın her ikisinin temelini bir inanç oluşturduğundan<sup>96</sup>, henüz tasdikle sonuçlanmamış, “bilgi” ve “iman” öncesi bu “inanç” evresinde, şüphe her ikisi için olasıdır. Ancak, bu inancın, birinde bilgiye, diğerinde imana kendisi sayesinde evrildiği bir “tasdik” durumu olduğunda, artık her ikisinde de şüphe hali söz konusu edilemez. Çünkü her ikisinde de artık “inanç kesinliği vardır.”<sup>97</sup>

Şüpheyi, varlık nedenini içinde taşıyan bir tanımlamayla ele almak da mümkündür. Şöyle ki: Şüphe, “Antik Yunan felsefesinde araştırma ve inceleme anlamına gelen “skeptesthai” terimiyle ifade edilmiştir.”<sup>98</sup> Kimi düşünürler, bu anlamıyla benimseyip, onu, sağlam bir inanca ulaşmak için bir vasıta olarak görmüşlerdir.<sup>99</sup> İnancın, hem bilginin hem de imanın teme-

<sup>84</sup> Whitehead, *Düşünme Biçimleri*, çeviren: Yusuf Kaplan, Külliyat yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 2011, s. 73-74.

<sup>85</sup> Whitehead, a.g.e., a.y.

<sup>86</sup> Özcan, a.g.e., s. 48.

<sup>87</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 986.

<sup>88</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 986.

<sup>89</sup> Özcan, a.g.e., s. 47.

<sup>90</sup> bkz. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 986.

<sup>91</sup> bkz. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 986; Özcan, a.g.e., s. 47.

<sup>92</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 986; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, -Helenistik Dönem Felsefesi-, 2. Baskı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010, s. 426.

<sup>93</sup> Hilmi Ziya Ülken, *Bilgi ve Değer*, Kürsü Yay., Ankara, Ts., s. 366.

<sup>94</sup> Arslan, *Felsefeye Giriş*, s. 36.

<sup>95</sup> Ülken, a.g.e., s. 366.

<sup>96</sup> Özcan, a.g.e., s. 100.

<sup>97</sup> Özcan, a.g.e., a.y.

<sup>98</sup> Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi...*, s. 425; Özcan, a.g.e., s. 48.

<sup>99</sup> Özcan, a.g.e., s. 48.

lini oluşturduğunu göz önünde bulundurduğumuzda, bu arayış hem “doğru inanç”<sup>100</sup> olan imana, hem de “doğrulanmış doğru inanç”<sup>101</sup> olan bilgiye doğru bir arayıştır diyebiliriz. Bu arayışın sonunda, eğer bir tasdike ulaşılabırsa, bu her ikisi için de geçerli bir durumdur. “Ancak objesi gereği, bilgide insan tasdike zorlanırken, imanda ise işin içerisine irade karışmaktadır.”<sup>102</sup> O halde, bilgi ve iman yolunda, doğru bilgiye ve doğru inanca ulaşmak için “bir vasıta, bir aşama olan şüphe, ‘metodik’ veya ‘metodolojik’ yani bilimsel şüphe,”<sup>103</sup> en azından, şüpheyi amaç edinmeyen bir şüphedir.

### 3. Şüphenin Varlık İmkânı

Yukarıda kavramsal içeriğine yer verdiğimiz “şüphe”nin, “varlık imkânı”ndan ne kastettiğimizi “varlık” ve “imkân” kavramları ile ne tür bir münasebet içerisinde olabileceğini yine kavramsal açıdan ele alarak açıklamaya, din ve felsefedeki tezahür alanını Tanrı’nın idraki bağlamıyla sınırlandırarak görmeye çalışacağız.

#### 1.1. Şüphenin Varlık İmkânının Kavramsal Değerlendirmesi

Varlık, felsefe literatüründe, “hem bir isim ve hem de bir sıfat olarak kullanılmıştır.”<sup>104</sup> İlk akla gelen “yokluğa karşıt olarak, var olan şey”<sup>105</sup> anlamıdır. Zira “herhangi bir şekilde varlığa sahip olmayan bir şey, tek kelimeyle ‘yoktur.’”<sup>106</sup>

Bu nedenle “...şüphenin varlık imkânı” diye sorgulamada bulunurken “varlık”tan kastettiğimiz ‘varlık gösteren’, ‘mevcut olan’, yani ‘yok’ olanın zıddı anlamında, lakin sıfat olarak alıyoruz. Aslında “imkân” kelimesinde ‘yokluk’ kadar ‘varlık’ da mündemiçtir. Dolayısıyla sadece “...şüphenin imkânı” demek mümkündür. Bu durumda, ‘şüphenin varlığı veya yokluğunun kaçınılmaz olmadığı’ anlamını verir ki, yeterli de olur. Yukarıda geçtiği üzere, nasıl ki imkân kelimesi, felsefi terminolojideki anlamının gerisinde kalsa bile, günlük dildeki anlamıyla da iş görmektedir ve yaygın olan bu kullanımdır. Aynı şekilde, ilk yer verdiğimiz “yokluğa karşıt olarak, var olan şey” anlamıyla bir kullanım da tercih edilebilir diye düşünüyoruz. Bu

<sup>100</sup> Özcan, a.g.e., s. 100.

<sup>101</sup> Özcan, a.g.e., a.y.

<sup>102</sup> Özcan, a.g.e., s. 100.

<sup>103</sup> Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi...*, s. 425; Özcan, a.g.e., s. 50.

<sup>104</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 1582.

<sup>105</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 1582.

<sup>106</sup> Ömer Mahir Alper, *Varlık ve İnsan -Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası-*, 1. Baskı, Klasik, İstanbul, 2010, s. 25.

durumda, 'varlığın varlığı' ifade edilmiş ve bununla da 'şüphenin varlığı'nın varlığı' anlaşılabilir olur. Fakat imkân, basit şekliyle de olsa, kelâmî veya felsefî literatürdeki karşılığıyla terkibe dâhil edilirse, bu durumda 'varlığın varlığı veya yokluğu' olmak üzere 'varlık' da 'yokluk' da kastedilmiş ve maksadımız hâsıl olmuş olur.

Şüphenin varlık imkânından ne anlaşılması lazım geldiği konusunda, yer verdiklerimize ilaveten şunu söylemek isteriz: Evet, "imkân" terimini açıklarken onun 'varlık' veya 'yokluk' açısından bir "zorunluluk" taşımadığı yönündeki genel anlamını öne çıkardık. Fakat yerine göre, bu terimi; zuhur etme (varlık bulma) ve zail olma (yok olma) anlamlarını içeren yönüyle ifade etmek de mümkündür. Aristoteles (MÖ. 384-322)'e atfedilen ve Türkçeye geçmiş "kuvve"<sup>107</sup> terimi, bu konuya açıklık getirmektedir. Aristoteles'in 'kuvve'yi, biri kendisine hareketin eşlik ettiğini söylediği 'güç', diğeri de fiil haline geçebilen 'imkân' olmak üzere iki anlamda aldığı kaydedilir. İlki, 'Bir şeyin başka bir şeyde veya bizzat kendinde değişim meydana getirmesini sağlayan güç,' bir tür dinamizm, diğeri ise, "bir durumdan daha mükemmel bir durumda olma fiil(eylem)i, veya olabilme imkânı,"<sup>108</sup> bir başka deyişle 'potansiyel'i olarak ifade edilmiştir. Her ikisi için getirilen örnekler konumuza ışık tutacak niteliktedirler; Örneğin, bir inşaat ustasının sahip olduğu sanat bir güç/kuvve olarak belirleniyor ve bu gücün uygulaması ise, bizzat yapıyı inşa etme süreci olarak gösteriliyor. Diğer ilke için, görme kabiliyeti olan fakat uyumakta olan biri kuvve/imkân, uyanık olanın durumu ise kuvve/fiil halinde olana örnek getiriliyor.<sup>109</sup> Biz kuvvenin 'imkân' anlamını, diğer dinamik süreç veya eylem hallerini temsil eden anlamlarıyla beraber, insanın bilgi veya inanç(/iman) sürecinde zıt eğilimlere açık potansiyeline ve bu süreçteki gelgitli dinamizmine örneklik teşkil edecek bir hal olarak görüp "şüphe"yi anlama ve açıklama unsuru olarak referans alabileceğimizi düşünüyoruz.

## 1.2. Şüphenin Varlık İmkânının Tezahür Alanları

İnsanda "kendi sahaları içinde kalarak, tesirde bulunan iki ayrı saha mevcuttur; bunlar akıl ve inanç sahalarıdır."<sup>110</sup> Bu açıklamada yer alan "akıl" ve "inanç" ifadeleri, insanın idrak imkân ve alanlarına ve çeşitlerine dikkatimizi çeker. Bu noktaya odaklandığımızda, "inanç üzerinde

<sup>107</sup> bkz. Kaya, *Varlık ve İmkân*, s. 45.

<sup>108</sup> bkz. Kaya, *Varlık ve İmkân*, s. 45.

<sup>109</sup> bkz. Kaya, *Varlık ve İmkân*, s. 45.

<sup>110</sup> Taylan, a.g.e., s. 91; Peterson, a.g.e., s. 356-359.

temellenmiş<sup>111</sup> olan dini ve rasyonel bir faaliyet olma yönüyle “akıl temeli üzerinde birleşen bilim ile felsefeyi”<sup>112</sup> görürüz. Ancak inanç, ‘iman’ niteliğiyle ifade edilmedikçe sadece dine has bir olgu olarak anlaşılabilir. Bu konuda, “bilimsel olmayan bütün hükümler içlemleri -kapsamları- ne olursa olsun inançlardır”<sup>113</sup> şeklinde dile getirilen hüküm cümlesi uç bir ifadedir. Halbuki “bilimsel inanç”<sup>114</sup> ya da şöyle ifade edebiliriz: Bilimde de inanç vardır. Bilginin “haklılandırılmış doğru inanç”<sup>115</sup> olarak yapılan tanımını burada kaydetmekte yarar vardır. O halde ister bilimsel, ister felsefi ve isterse dinî olsun bütün sahip olunan bilgiler bu nitelikten uzak değildir. Şöyle ki, “önümüzdeki hazır bulunmayan şeyleri bilmek, önce o şeyler hakkında inançlara sahip olmak anlamına gelmektedir. O halde, deney alanında bile, inanç önce gelip sonra doğrulanma söz konusu olmaktadır. Yani bir inançla işe başlanıp o ümitle deneye başvurulmaktadır. Metafizik şeyler de gözümüzün önünde hazır bulunan şeyler değildirler. Onlar hakkında da bir inanç ve ümit beslenmekte, sonra bu inanç, istidlâlî bilgiye veya kuvvetli bir imana dönüşmektedir.”<sup>116</sup>

Hülâsa şunu söyleyebiliriz: “çok yönlü”<sup>117</sup> olan inanç, “birer fikrî faaliyet olan “bilgi ve imanın temelini oluşturur.”<sup>118</sup> Aynı şekilde inanç, “ulaşılabilir belli bir düşünme derecesinin, bir zihin işlemi neticesinde elde edilen bir hükmün bulunduğu, yani muhtemel iki taraftan birinin kesin olarak tercih edildiği, dolayısıyla, süje-obje arasında süje açısından kesin bir ilişkinin kurulduğu, bilme ve kavrama ile ilgili zihni durumu ifade eder.”<sup>119</sup>

Bilginin doğruluk değeri açısından bakıldığında, şunu söyleyebiliriz: “Doğruluk varlığın ya da gerçekliğin değil de, bilgi ya da önermenin bir özelliğidir. Başka bir deyişle, doğru olan yalnızca kendisine inanılan önermedir.”<sup>120</sup> Fizik alana ait olsun veya olmasın hüküm ifade eden ve kendisine inanılan, yani doğruluğuna inanılan bilgiler, inançlarımızı oluşturmaktadır. Ancak, inanç (/iman), “gerçeğe uygun olan kesin itikat olarak, ilim”<sup>121</sup> ifade ettiği gibi, “cehalet” dediğimiz “gerçeğe uygun olmayan bir

<sup>111</sup> Peterson, a.g.e., s. 57; Adnan, Aslan, “Batı Perspektifinde Dinî Çoğulculuk Meselesi”, İslâm Araştırmaları Dergisi, İstanbul, 1998, Sayı: 2, s.154.

<sup>112</sup> Cevizci, *Felsefeye Giriş*, s. 24

<sup>113</sup> Sorokin, a.g.e., c: 2, s. 197.

<sup>114</sup> Bedia, Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1979, s. 22.

<sup>115</sup> Cevizci, *Felsefeye Giriş*, s. 139.

<sup>116</sup> Özcan, a.g.e., s. 77.

<sup>117</sup> bkz. Özcan, a.g.e., s. 57-58.

<sup>118</sup> Özcan, a.g.e., s. 55.

<sup>119</sup> Özcan, a.g.e., a.y.

<sup>120</sup> Cevizci, *Felsefeye Giriş*, s. 139.

<sup>121</sup> Bilgiz, a.g.e., s. 15.



itikat olarak da”<sup>122</sup> varlık gösterebilir. Zira süje olarak konu edindiğimiz insan, ilme kabiliyeti olduğu kadar cehle de kabiliyetlidir.<sup>123</sup> “Bir şeye, doğru veya yanlış olma ihtimali hakkında zan veya kanaatten kaynaklanan -az veya çok- bir güven taşıyan sübjektif bir duyguya dayanarak kabul veya reddetme”<sup>124</sup> anlamını içeren inanç, biz doğru olduğuna hükmetmiş olsak bile yanlış da olabilir.

Bir inancı benimserken, “kendini denetleyebilme, şüphelenme, adil olma ve dürüstçe delilleri değerlendirebilme gibi yeteneklerimizi”<sup>125</sup> örselemeden yapabilmek önemlidir. Bu noktada, dogmatik ya da eleştirel bakışı benimseyen bir tutum açısından değerlendirildiğinde “Şüphe” problemi dikkat çeker. Konumuz açısından bakıldığında, böyle bir duruşun, Tanrı’yı idrak bağlamında, hem süreç hem de sonuç bazında bir imkâna sahip olup olmadığı, din ve felsefe açısından önem arz eder.

Esasında şüphenin, inanç ve bilgiyle ilişkili olması yönüyle tüm varlık alanlarına dönük olarak vuku bulabileceği açıktır. Din ve felsefenin birincil ve vazgeçilmez meselesi de varlık meselesidir ve varlık meselesi denince de ilk akla gelen Tanrı’dır.<sup>126</sup> Bu nedenle birincil konumda bir mesele olarak Tanrı’nın varlığını ve dolayısıyla O’nu idrak meselesini görüyor ve şüpheyi de bu idrakte ilintili bir problem olarak öne çıkarıyoruz.

Temel amacımız, ‘Tanrı’yı idrak imkânı noktasında’, ‘şüphenin varlık imkânını’ sorgulamaya çalışmaktır. Bu durumda, idrakin açılımları olan bilgi ve inanc(/iman)ı, konumuzu takibe elverişli, en önemli iki unsur olarak işaret etmek durumundayız; idrakin bilgi boyutu üzerinden şüphe, bir başka ifadeyle “bilgi-şüphe” ilişkisi ve idrakin inanç/iman boyutu üzerinden şüphe ya da “inanç/iman-şüphe” ilişkisi. Denilecek olursa ki dinde esas olan iman (teslimiyet)dir, şüphe ile ne işi olabilir? Aynı şekilde felsefede esas olan şüphedir, inanç/imanla ne işi olabilir? Konu olarak seçtiğimiz problemin çözülmesi gereken düğüm noktasının tam da burası olduğunu belirterek birden çok şüphe anlayışının varlığını hatırlatma gereği duyarız. “Akl-ı selim” zemininde kök bulan, şüpheyi amaç edinmeyen bir anlayışın bilgiye de inanca da imkân tanıyabileceğine işaret etmeyi şu an için yeterli buluyor

<sup>122</sup> Bilgiz, a.g.e., s. 18.

<sup>123</sup> Seyyid Kutup, *Fizilal-il Kur’an -Kur’an’ın Gölgesinde-*, I-XVI, Çev. İ. Hakkı Şengüler, Bekir Karlığa, M. Emin Saraç, Hikmet Yay., İstanbul, Ts, , VI, 45.

<sup>124</sup> Özcan, a.g.e., s. 58.

<sup>125</sup> William Kingdon Clifford, “İnanç Ahlakı”, Çeviren: Ferit Uslu, bkz. *Geleneksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar*, I-II, Recep Alpyağılı, (Derleyen), 2. Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul, 2012, I,159, 160.

<sup>126</sup> Erdem, a.g.e., s. 36.

ve problemin, müteakip çalışmalarımızda daha detaylı görülebileceğini ifade etmeyi gerekli görüyoruz.

### Sonuç

“Şüphe” olgusu, insan yaşamında kimi zaman varlık gösterebilen bir zihin durumu olarak onun “inanç” ve “bilgi” edinme süreçlerinde ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle İnanç ve bilgi kadar, oluşma süreçlerinde kendilerine eşlik edebilecek şüphe de insanî tecrübe olarak görülmek durumundadır.

İnsan, varlık yapısında yer alan mezkûr iki eğilim üzerinden, O'nsuz yapamadığından yine varlık yapısında yer aldığını söyleyebileceğimiz bir Yüce Varlık tasavvuruna muhataptır. Tasavvur daha çok bilgiyi çağırıştırır fakat biz biliyoruz ki bilgide de inanç vardır. Ayrıca Tanrı'ya dair bir tasavvur, inancı aşarak tasdik diye ifade edebileceğimiz iman mahiyetini kazanabilmektedir. Tanrı, varlığına inanılan bir realite olarak inancın olduğu kadar, düşüncenin de konusu olarak görüldüğünden her iki tezahürü ihtiva ettiğini düşündüğümüz “idrak” terimini kullanmayı seçmiş olmamızın ve aynı terimi düşünce ve inanca eşlik eden, onlarla görünür olan ‘şüphe’ye bağlam olarak belirlemiş bulunmamızın uygun düştüğü kanaatindeyiz.

İnsan bizatihi akılıyla bu tasavvurun (/ona konu olan Tanrı'nın) farkına varabilme istidadı gösterebildiği gibi, daha çok ilâhî bir bilgilendirme üzerinden tanımlanan vahiy yoluyla da haberdar olabilir. Sözü ettiğimiz bu yollar, insanlık tarihinde kurumsallaşarak varlığını sürdüren felsefe ve din yolundan başkası değildir. O halde Tanrı denilen Yüce Varlığın varlığını tanımak (bilmek ve kabul etmek anlamında) ister birey ister toplum, aynı şekilde ister felsefe ister din açısından bakılsın bir insan meselesidir. Ancak bu konuda, yani Tanrı'yı idrak konusunda insanlar aynı zihinsel ve edimsel tepkilere sahip değillerdir. Başkaca nedenleri olmakla birlikte, “şüphe” de bir etmen olarak varlık göstermektedir. Biz de idraki, “Tanrı'yı idrak imkânı” şeklinde -Tanrı'ya yönelik olması kaydıyla- sınırlandırarak aynı konuda şüphenin dinde ve felsefede varlık imkânını ve problem teşkil edip etmediği yönünü irdelemeyi gerekli gördük. Fakat böyle bir çalışma, öncelikle kavramsal alt yapıya ihtiyaç hissettirdiğinden bu yazımızda özellikle bu yönde bir araştırma ve incelemeye koyulduk. Netice olarak bu incelemeden yapabileceğimiz çıkarsamaları özce şöyle ifade edebiliriz: Şüphe, idrake ilişkin bir olgudur. “Mutlak anlamda imkânsız olmayan” manasıyla aldığımız imkân ile bir arada düşünüldüğünde, imkânı olmakla birlikte kaçınılmaz değil, olasıdır. Esasında bir amaç veya bir yöntem olarak görül-

düğünde istendik ve kontrol edilebilir zihinsel bir tutum olarak görülmek durumundadır. Ancak ikircikli bir hal olarak kimi zaman kendiliğinden ortaya çıkabilen zihinsel bir durum olarak varlık gösterdiği de olur. Nitelikçe kimi zaman müspet ve gerekli kimi zaman ise menfi olarak değerlendirilmeye tabi tutulabilen bir zihin halidir.

İnanç ve bilgiyle ilintili bir zihin hali olarak tüm varlık alanlarına dönük vukuu mümkün olan şüphenin Tanrı'yı idrak imkânı bağlamında düşünüldüğünde, varlık imkânının din ve felsefe açısından nasıl değerlendirilebileceği, problem yönünün nasıl çözümlenebileceği sorunu, burada değil, -aynı çerçevede fakat ayrı ayrı ele alınmalarının daha uygun olacağı düşünüülerek- bu çalışmamızla ardışık iki ayrı makalemizde ortaya konulmaya çalışılmıştır.

#### Kaynaklar

- Abduh, Muhammed, *Tevhid*, Çev. Sabri Hizmetli, Fecr Yay., Ankara, 1986.
- Akarsu, Bedia, *Çağdaş Felsefe*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1979.
- Akseki, A. Hamdi, *İslâm Dini -İtikat, İbadet ve Ahlâk-*, 18. Baskı, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, 1967.
- Alper, Ömer Mahir, *Varlık ve İnsan -Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası-*, 1. Baskı, Klasik, İstanbul, 2010.
- Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yayınları, 4. Baskı, Ankara, 1999.
- \_\_\_\_\_, *İlkçağ Felsefe Tarihi, -Helenistik Dönem Felsefesi-*, 2. Baskı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010.
- \_\_\_\_\_, *İslam Felsefesi Üzerine*, Vadi Yayınları, 1.B, Ankara, 1999.
- Aslan, Adnan, "Batı Perspektifinde Dinî Çoğulculuk Meselesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, İstanbul, 1998, Sayı: 2, ss. 143-163.
- Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 2. Baskı, İzmir, 1990.
- \_\_\_\_\_, "Tanrı Hakkında Konuşmak" -Felsefi Bir Tahlil-, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c:1, Ankara, 1983, ss. 25-44.
- Âyed, Ahmed - vd., *el-Mu'cemu'l-Arabiyyu'l-Esası*, Larus, Tunus, 1988.
- Bilgiz, Musa, *Kur'anda Bilgi -Kavramsal çerçeve/Bilgi türleri-*, İnsan Yay., 1. Baskı, İstanbul, 2003.
- Bloom, Paul, "Evrimsel Bir Rastlantı Olarak Dini İnanç", Çev. Osman Zahid Çiftçi, *Beytülhikme Dergisi*, Adıyaman, Haziran-2015, Sayı: 9, ss. 163-176.

- Bulaç, Ali, Din-Felsefe/Vahiy-Akıl İlişkisi, Beyan Yayınları, İstanbul, 1994.
- Cevherî, EbûNasr İsmail ibn Hammâd, es-Sihâhtâcu'llüga ve sıhâhi'l-arabiyye (nşr. Ahmed Abdulgafûr Attâr), I-VII, Dâru'l-ilmli'l-melâyin, 1.Baskı, Beyrut, 1990.
- Cevizci, Ahmet, Felsefeye Giriş, 1.Baskı, Say Yayınları, İstanbul, 2002.
- \_\_\_\_\_, Paradigma Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999.
- Clifford, William Kingdon, “İnanç Ahlakı”, Çeviren: Ferit Uslu, bkz. Geleneksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar”, I-II, Recep Alpyağıl, (Derleyen), 2. Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul, 2012, 1, 152-161.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed eş-Şerîf, Kitabu't-Ta'rifat, (Thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşli), Daru'n-Nefais, 1. Baskı, Beyrut, 2003.
- Çağbayır, Yaşar, Ötüken Türkçe Sözlük (Orhun Yazıtlarından Günümüze Türkiye Türkçesinin Söz Varlığı), I-V, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2007.
- Ebû Abdurrahman Muhammed Nâsiruddîn, Mevsû'atu'l-Elbânî, 1. Baskı, Yemen, 1431/2010.
- Eflatun, Devlet, Remzî Kitabevi, Çeviren, Selahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul, 1993.
- \_\_\_\_\_, Theaitetas, Çev. Macit Gökberk, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul, 1997.
- Esed, Muhammed, Kur'an Mesajı, (Meal-Tefsir), Çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İşaret Yay., 4. Baskı, İstanbul, 1998.
- Erdem, Hüsameddin, Problematik Olarak Din Felsefe Münasebeti, 4. Baskı, HÜ-ER Yayınları, Konya, 2010.
- Gökberk, Macit, Felsefe Tarihi, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1961.
- Gölcük, Şerafeddin ve Süleyman Toprak, Kelâm, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Konya, 1988.
- \_\_\_\_\_, Kur'an'da İnsanın Değeri, Pınar Yay., 1. Baskı, İstanbul, 1983.
- Güçlü, Abdalbaki, vd., Felsefe Sözlüğü, 3. Baskı, Bilim ve Sanat, Ankara, 2008.
- Gündüz, Şinasi, Yaşayan Dünya Dinleri, Diyanet İşleri Başkanlığı, 1. Baskı, Ankara, 2007.
- Hick, John, “Hepsi Doğru Olduğunu İddia Eden Birçok İnanç”, Çev. Cafer sadık Yaran, Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi, Etüt Yayınları, Samsun, 1997.

- Hökelekli, Hayati, “İdrak”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1-XLIV, TDV Yayınları, İstanbul, 2000, XXI, 477-478.
- Hucviri, Ali b. Osman el-Cüllabi, Keşfu'l-mahcub -Hakikat Bilgisi-, Haz. Süleyman Uludağ, Dergah yay., 2. Baskı, İstanbul, 1996.
- İbn Teymiye, Takıyuddin Ahmed, Mecmû'l-Fetâvâ, Dâru'l-Vefâ, III. Baskı, y.y. 1426/2005.
- İsfehânî, Rağıb, el-müfredât fi garibu'l-Kur'an, (Thk. Safvân Adnan ed-Dâvûdî, Dâru'l-Kalem, 1412 (1992).
- İzmirli, İsmail Hakkı, Yeni İlm-i Kelam, Çev. Sabri Hizmetli, Umran Yay., Ankara, 1981.
- Jaspers, Karl, Felsefeye Giriş, Çev. Mehmet Akalın, Dergah Yay., İstanbul, 1981.
- Kaya, M. Cüneyt, Varlık ve İmkân -Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi, 1. Baskı, İstanbul, 2011.
- Kaya, Mahmut, “Tasavvur”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1-XLIV, TDV yayınları, XX, İstanbul, 2001, ss. 126-127.
- Keskin, Halife, İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi, Beyan Yay., İstanbul, 1997.
- Köse, Ali, Ali Ayten, Din Psikolojisi, 2. Baskı, Timaş Yayınları, İstanbul, 2012.
- Kutup, Seyyid, Fizılal-il Kur'an -Kur'an'ın Gölgesinde-, I-XVI, Çev. İ. Hakkı Şengüler, Bekir Karlığa, M. Emin Saraç, Hikmet Yay., İstanbul, Ts.
- Küçük, Abdurrahman vd., Dinler Tarihi, berikan yayınevi, 3.Baskı, Ankara, 2011.
- el-Merûzî, Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdulcebbâr b. Ahmed, Kavâidu'l-Edilleti fi'l-Usûl, thk. Muhammed Hasan eş-Şâfî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, I. Baskı, Beyrut, 1418/1999.
- Mevsû'âtü'l-Fıkhiyyeti'l-Kuveytiyye, Vizâretü'l-Evkâf veş-uûni'l-İslâmiyye, Kuveyt, 1404.
- Mutçalı, Serdar, Arapça-Türkçe Sözlük, Dağarcık Yayınları, İstanbul, 1995.
- Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Büyük Lügat, Heyet, Türdav Yayınları, İstanbul, 1995.
- Özcan, Hanifi, Epistemolojik Açından İman, İfav Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2012.
- Peterson, Michael vd. Akıl ve İnanç -Din Felsefesine Giriş-, Çev. Rahim Acar, Küre Yayınları, 3.Baskı, İstanbul, 2012.

- Reçber, Mehmet Sait, “Din Felsefesi”, Din Felsefesi, Kılıç, Recep-Reçber Mehmet Sait ( Editör), Grafiker Yayınları, Ankara, 2014.
- Sarı, Mevlüt, el- Mevarid (Arapça-Türkçe Lügat), Bahar Yayınları, 1982.
- Sezen, Yümni, İslâm Sosyolojisine Giriş, Turan Kültür Vakfı, Yayınları, İstanbul, 1994.
- Sorokin, Pitirim, Çağdaş Sosyoloji Teorileri, I-II, Çev. M. Münir Raşit Öymen, İstanbul, 1974.
- Taylan, Necip, İlim-Din (İlişkileri-Sahaları-Sınırları), Çağrı Yayınları, İstanbul, 1979.
- Timuçin, Afşar, Düşünce Tarihi, BDS Yay., İstanbul, 1992.
- Topaloğlu, Bekir ve İlyas Çelebi, Kelâm Terimleri Sözlüğü, 3. Baskı, İsam Yayınları, İstanbul, 2013.
- Uneys, İbrahim vd., el- Mu’cemu'l-Vasit, I-II, el- Mektebetu'l-İslâmiyye, İstanbul, Ts.
- el-Useymin, Muhammed b. Sâlih, el-Usûl min İlmi'l-Usûl, Dâru'l-İmân, İskenderiyye, 2001.
- Ülken, Hilmi, Ziya, Bilgi ve Değer, Kürsü Yay., Ankara, Ts.
- Yazır, Muhammed Hamdi, Hak Dini Kur’an Dili, I-X, Eser Neşriyat Dağıtım, 1979.
- Yeğin, Abdullah, Osmanlıca Türkçe Yeni Lügat, Hizmet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1992.
- Yüksel, Emrullah, Amidi’de Bilgi Teorisi, İşaret Yay., 1. Baskı, İstanbul, 1991.
- Zebidî, Muhammed Murtaza el-Hüseynî, Tâcu'l-arûs (thk. Mustafa Hicâzî), I-XL, Kuveyt, 1993.

# MUHAMMED ZÂHİD EL-KEVSERÎ'NİN HULÛD/CENNET VE CEHENNEMİN EBEDÎLÎĞİ KONUSUNA YAKLAŞIMI

OSMAN ORAL  
YRD. DOÇ. DR., BOZOK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ  
osman-oral@hotmail.com

## Öz

İslâm düşünce tarihinde Cennet ve nimetleri ile Cehennem ve azaplarının ebedî olup olmadığı konusu tartışılmış ve ortaya farklı yorumlar çıkmıştır. Bir kısım âlimler Cennet nimetleri ile Cehennem azabı sonlu derken diğer bir kısmı Cennet nimetleri devamlı, Cehennem azabı ise sınırlı yani sonludur derler. Ehl-i Sünnet âlimlerinin çoğunluğu ise Cennet ve nimetleri ile Cehennem ve azabının ebedî olduğu görüşündedirler. Mü'minlerin Cennette, kâfirlerin ise Cehennemde ne kadar ve nasıl kalacaklarını açıklayan âyet ve hadislerde, Cennet-Cehennem anlatılırken çokça zikredilen “ebed” ve “huld” kelimeleri süreklilik, devamlılık, ebedilik, sonsuzluk olarak yorumlanmaktadır. Kelâm'da Cennet ve Cehennem'in şu anda yaratılıp yaratılmadığı hakkında tartışma ile Cennet ve Cehennem'in sonlu olduğu fikri, Yüce Allah'ın İlim, Kudret, Rahim ve Rahman gibi sıfatlarını sınırlandırdığı ve Allah'a acziyet izâfe ile ebediyet kavramını da ortadan kaldırdığı problemi çerçevesinde tartışılmıştır. Hikmet açısından ebediyet yetkinlik, fenâ da eksiklik kabul edilir. Konu hakkında Osmanlı'nın son devir âlimlerinden Muhammed Zahid el-Kevserî (1879-1952), “Meseletü'l-Hulûd” başlıklı bir yazı kaleme almıştır. Bu makalede onun Cennet ve Cehennem'in ebediliği hakkındaki görüşleri incelenip değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Muhammed Zahid el-Kevserî, Cennet, Cehennem, Ebedilik, Huld

## MUHAMMED ZAHİD AL-KAWTHARI AND HULUD/ETERNITY OF HEAVEN AND HELL VIEW SUBJECT

**Abstract:** The history of Islamic thought of heaven and hell and eternal punishment with the issue of whether the blessing of the different interpretations were discussed and it has emerged. A number of scholars finite punishment of hell with the blessings of heaven then another part of the continuous blessings of heaven, hell are limited so they say are finite. The majority of scholars of Ahl al-Sunnah with the blessings of heaven and hell and eternal punishment of the opinion. Heaven of the believers, and unbelievers in hell, how much and in the verses and hadiths explaining how to take, describing the widely cited eternity and Heaven “ebed” and “huld” words continuity, continuity, eternity is interpreted as infinity. Writ in Heaven and Hell currently created and the debate about whether created Heaven and Hell terminated the idea that Almighty Allah’s Knowledge, Power, Most Gracious and that restrict their status as the uterus and problems to eliminate the concept of eternity with God inability relative to have been discussed. Competence in terms of eternity wisdom, the absence omissions accepted. This subject important scholars of the last period of the Ottoman Muhammed Zahid al-Kawthari (1879-1952), “Meseletü’l-Hulûd/Eternity Issue” has wrote an article titled. This article will review and assess his views on the immortality of Heaven and Hell.

**Keywords:** Muhammed Zahid al-Kawthari, Heaven, Hell, Eternity, Huld

### GİRİŞ

Âhiret inancı, iman esaslarından biri olduğundan âhiret hallerinden olan; kıyâmet, ba’s, mahşer, amel defteri, mîzân, havz-ı kevser, şefâat, sırat, Cennet ve Cehennem’e de inanmak gerekir.<sup>1</sup> Bundan dolayı klasik akâid ve kelâm eserlerinde “öldükten sonra dirilmek haktır, mahşer’de amellerin tartılması (mîzân) haktır. Amellerin yazıldığı kitap veya amel defterinin sağ, sol, ön ve arkadan verilmesi haktır, suâl haktır, kevser havzı haktır, sırat köprüsü haktır. İnsanlar ebedî olan Cennet veya Cehenneme gireceklerdir”<sup>2</sup> denilerek âhiret merhaleleri özetlenir. Cennet, bütün dinî inanışlara göre mü’minlerin ölümden veya kıyametin kopmasından sonra sonsuz mutluluk içinde yaşayacakları yerdir. Cehennem ise inkârcıların ve günahkârların âhirette cezalandırılacakları yerdir.<sup>3</sup> Mükâfat ve ceza mekâmı olan Cennet ile Cehennem’in kıyâmet sonrası varlığı husu-

<sup>1</sup> Bkz. Nisâ, 4/136; Müslim, “İmân”, 1; Tirmizî, “İmân”, 4; Neşâî, “İmân”, 6.

<sup>2</sup> İmam-ı A’zam Ebû Hanîfe, *el-Vasıyye*, Trc. Mustafa Öz, İmâm-ı A’zam’ın Beş Eseri, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2011, s. 69; *el-Fikhü’l-ekber*, Trc. M. Öz, İmâm-ı A’zam’ın Beş Eseri, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2011, s. 57; Ömer en-Nesefî, *Akâid-i Nesefî*, İslâm İnanç Esasları, Ek=2, Çev. Şaban Ali Düzgün, Grafiker Yay, Ankara 2013, s.310; Sâdeddin et-Taftâzânî, *Şerhul-Makasid*, tahk: A.Umeyre, S.Musa Şeref, Alemü’l-Kütüb, Beyrut 1998, V, 120 vd; Nureddin es-Sabûnî, *Mâtüridiyye Akâidi*, Terc. Bekir Topaloğlu, DİB Yayınları, Ankara 1995, s.178.

<sup>3</sup> M.Süreyya Şahin-Bekir Topaloğlu, “Cennet”, *DİA*, İstanbul 1993, VII, 374-386; Ömer Faruk Harman-Bekir Topaloğlu, “Cehennem”, *DİA*, İstanbul 1993, VII, 225-233.



sunda İslâm âlimleri hemfikir iken; Cennet ve Cehennem halihazırdaki mevcudiyeti ve ebediyeti konuları tartışmalıdır.<sup>4</sup> Âlimlerin çoğu Cennet ile Cehennem halihazırda mevcut olduğunu kabul ederken, Cehmiye, Mu'tezile ve Haricilerden bir grup, bunların kıyâmetin vuku bulmasından sonra yaratılacağını iddia etmektedirler.<sup>5</sup>

Bir diğer tartışma konusu da Cennet nimetleri ile Cehennem azabının devamlı olup olmaması yani "hulûd" meselesidir. Çünkü insanın fitratında olan sonsuzluk düşüncesi, ebedilik arzusu onu epeyce meşgul etmiş ve bu alanda araştırma yapmaya sevk etmiştir.<sup>6</sup> Huld, uzun süreli, süreklilik, devamlılık ve ebediliktir.<sup>7</sup> Hikmet açısından ebediyet yetkinlik, fenâ da eksiklik olarak kabul edilir.<sup>8</sup> Âlimler arasında -Cehm b. Safvân (v.128/745)<sup>9</sup> ile Ebü'l-Huzeyl el-Allâf (v.235/849)<sup>10</sup> hariç- Cennetin ve Cennet ehlinin ebediyeti konusunda görüş birliği vardır.<sup>11</sup> Cehennem azabının ebediliği konusunda ise âlimler farklı düşünürler. Cennet ve Cehennem fani olmasıyla ilgili olarak mütekekkimlerden Taftazânî (v.792/1390) "delile dayanması bir yana, bir şüphe ve itiraz değerinde bile değildir"<sup>12</sup> diyerek konunun

<sup>4</sup> Bkz. İbrahim Toprak, *Cennet ve Cehennem Ebediliği*, Selçuk Üniv. SBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya 2010, s.97.

<sup>5</sup> Bkz. Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Bahru'l-Kelâm fi Akâid-i Ehli'l-İslâm*, terc. Cemil Akpınar, y.y, Konya 1977, s. 140, 158; Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Saïd İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, Beyrut trs., IV, 141 vd; Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve İhtilâfü'l-Musallîn*, thk. Muhammed M. Abdülhamid, Kahire 1389/1969, I, 475; Saduddin et-Taftazânî, *Şerhu'l-Makasid*, tahk: A.Umeyre, S.Musa Şeref, Alemü'l-Kütüb, Beyrut 1998, II, 218.

<sup>6</sup> Bkz. Bakara, 2/35; Tâhâ, 20/120; Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, DEÜ Yay, İzmir 1990, s. 190; Hidayet Aydar, "Ölümsüzlük Arzusu veya Uzun Süre Yaşamak Meselesi", Diyanet İlmî Dergi, Sayı:1, 2005, cilt: XLI, 85; Süleyman Toprak şöyle demektedir: "Ebedilik duygusuyla yaratılmış olduğu için yokluktan hoşlanmayan ve yok olup gitmek istemeyen insan, ölüme engel olamayacağını anlayınca ondan sonraki durumunu merak etmiş, duyularıyla algılayamadığı bu alanla ilgili bilgilere ulaşmaya çalışmıştır." Süleyman Toprak, *Âhirete İmân*, DİB Yay, Ankara 2015, s.9.

<sup>7</sup> Ebü'l-Kasım Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'an*, Tahk. S. A. Ravâviri, Daru'l-Marife, Beyrut 1992, "hld" mad; Cemaluddin İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sâdir, Beyrut trs., "hld" mad.

<sup>8</sup> Şahin-Topaloğlu, "Cennet", *DİA*, VII, 385.

<sup>9</sup> İlk kelâmcılardan ve Cehmiye fırkasının kurucusu Ebü Muhriz Cehm b. Safvân es-Semerkandî et-Tirmizî'dir. Te'vil, ilâhî sıfatlar, kader, rü'yetullah, âhiret halleri gibi başlıca kelâm meseleleri hakkındaki görüşleri ciddi tartışmalara konu olmuştur. Cehm, akılla nassın çatışması halinde aklın esas alınması ve nassın buna göre te'vil edilmesi gerektiğini savunan ilk kelâmcılardan biridir. O, mutlak cebre kâil olduğu için Cebriyye-i Hâlisâ'nın da kurucusu kabul edilir. Bkz. Şerafeddin Gölcük, "Cehm b. Safvan", *DİA*, İstanbul 1993, V, 233-4; "Cehmiyye", *DİA*, İstanbul 1993, V, 234-6; İrfan Abdülhamid, "Cebriyye", *DİA*, İstanbul 1993, VII, 205-8.

<sup>10</sup> Ebü'l-Hüzeyl Muhammed b. el-Hüzeyl b. Abdullah el-Allaf el-Abdî el-Basrî (v. 235/849) Basra ekolünün kurucusu Mu'tezilî âlimdir. Cedel ilminin kurucusu kabul edilen Allaf kelâm ilminde önemli bir mevkiye sahiptir. Bir çok görüşü ile kendinden sonraki âlimleri etkilemiştir. Bkz. Metin Yurdagür, "Ebü'l-Hüzeyl el-Allaf", *DİA*, İstanbul 1994, X, 330-2.

<sup>11</sup> Ehl-i Sünnet âlimlerinden Ebü Mansûr el-Mâtürîdî (v.333/944) âyetlerde geçen "huld" kelimesinin te'vilinde "Cennet ile Cehennem ve içindekilerin fani olduğunu ileri süren Cehmiyye'yi reddetmektedir" der. Bkz. Ebü Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, Bekir Topaloğlu, Mîzân Yayınları, İstanbul 2005, I, 63-4; *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, Çev: Bekir Topaloğlu, Ensar Yayınları, İstanbul 2015, I, 93.

<sup>12</sup> Saduddin et-Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, Haz: Süleyman Uludağ, Kelâm İlmî ve İslâm Akâidi, Dergâh Yayınları, İstanbul 2013, s. 209-210.

önemsiz olduğunu dile getirir. Her ne kadar “şüphe ve itiraz değerinde bile değildir” denilse de Cennet ve Cehennemin hulûdu konusu kelâmî tartışmalarda önemli bir yer işgal etmiştir.

Cehennemin bekâ/hulûd (kalıcılığı) ile, fenâ (yokluk) olmasıyla ilgili olarak ileri sürülen kelâmî görüşler kısaca dört noktada toplanabilir;<sup>13</sup>

Birincisi; Cehenneme giren kişi hiçbir şekilde oradan çıkamayıp sonsuz olarak azap görür; Hâricîler ve Mu'tezile bu görüştedir.<sup>14</sup> Bu görüş, günahları sebebiyle bir süre için Cehenneme girecek mü'minleri de kapsadığından, Ehl-i Sünnet'in tamamı ile bir kısım Şii âlimleri tarafından reddedilmiştir.<sup>15</sup>

İkincisi; Cehennemlikler ebediyen orada Cehennemde kalırlar, fakat bir müddet azap gördükten sonra bir nevi bağışklık kazanarak taşlaşır veya elem duymayacak hale gelirler. Bu görüşte olanlar Muhyiddin İbn Arabî (v.638/1240),<sup>16</sup> Hişam b. Hakem (v.179/795),<sup>17</sup> Ebu'l-Huzeyl el-Allaf (v.235/849) gibi âlimlerdir.<sup>18</sup>

Üçüncüsü; Mü'minler Cehennemden çıktıktan sonra kâfirlerin azabı uzun zaman devam etse de ebedî değildir, bir gün sona erecektir; Hz. Ömer (v.23/643), Hz. Ali (v.61/680), Abdullah b. Abbas (v.68/687), Abdullah b. Mes'ûd (v.32/652), Abdullah b. Amr (v.65/684), Ebû Hüreyre (v.58/678), Câbir b. Abdullah (v.78/697) ve Ebû Saîd el-Hudrî (v.74/693-94); ile Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (v.672/1273), İbn Teymiyye (v.728/1328), İbn

<sup>13</sup> Bkz. Harman-Topaloğlu, “Cehennem”, *DİA*, İstanbul 1993, VII, 225-233; Hasan Hüseyin Tunçbilek, “İslâm Düşüncesinde Cehennemin ve Cehennem Azabının Ebediyeti ve Fenâsı Problemi”, Çukurova Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 1, Ocak-Haziran 2006, s. 15 vd; Mahmut Ay, “Âhirete İmân”, İslâm İnanç Esasları, Ed. Ş. Ali Düzgün, Grafiker Yay, Ankara 2013, s. 258.

<sup>14</sup> Bunlara göre büyük günah işleyen ebedî olarak Cehennemde kalır. Bkz. Ebû Mansûr el-Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, Mezhepler Arasındaki Farklar, TDV. Yay, Ankara 1991, s. 118; Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Nşr. M.S.Kilânî, Daru Sa'b, Beyrut trs., I, 62.

<sup>15</sup> Hâricîler, Mu'tezile ve bunların görüşüne uyan bir kısım Şia'ya göre de kendi mezheplerinden büyük günah işleyen mü'minlerle muhalif mezheplere mensup olanların tamamı için azap ebedidir. Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Azap”, *DİA*, İstanbul 1991, IV, 302-9.

<sup>16</sup> Muhyiddin İbn Arabî (v.638/1240) şöyle söyler: “Cehennemden asla çıkamayacak olan Cehennemlikler dört kısma ayrılır: Birincisi; Nemrud, Firavun vb. kimselerdir ki, Allah'a karşı rablık dava etmişlerdir. İkincisi; Müşriklerdir. Üçüncüsü; Allah'ın fiillerini kabul etmeyen O'nu âtil bırakan kâfirler. Dördüncüsü ise münafıklardır. İnsan ve cinlerden oluşan bu dört grup, Cehennemin asıl sakinleridir, oradan asla çıkmayacaklardır. Cehennemde ebedî kalanlar -Allah'ın haklarında tayin ettiği- cezalarının süresi bittikten sonra, artık ateşe karşı bir alışkanlık kazanacaklar. Acıyı hissetme duyuları kaybolup, artık elemi, sızıyı, ağrıyı duymaz hale geleceklerdir. Hatta uykuda olan birinin -rüyada- gördüğü türden hayalî bir lezzeti bile hissedebileceklerdir.” Muhyiddin İbn Arabî, *el-Fütühât-ı Mekkiyye*, y.y., Beyrut trs., I, 199 vd; III, 98, 99; IV, 327-8.

<sup>17</sup> Hişam b. el-Hakem el-Vâsıtî (v.179/795), Ca'fer es-Sâdık ve oğlu Mûsâ el-Kâzım döneminde İmâmiyye kelâmının en önemli temsilcisidir. Bir çok âlim tarafından Hişam, kelâmî düşünceleri sebebiyle Müşebbihe ve Mücessimeden sayılmış; hatta Gâliyyeden olmakla da suçlanmıştır. Bkz. Mustafa Öz, “Hişam b. Hakem”, *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, 153-4.

<sup>18</sup> Bkz. Şehristânî, *el-Milel*, I, 62 vd.

Kayyim el-Cevziyye (v.751/1350), İbnü'l-Vezîr (v.418/1027) ve İsmail Hakkı İzmirli (v.1946) gibi kişiler bu görüşün savunucularındandır.<sup>19</sup>

Dördüncüsü; Cehennemden mü'minler çıkar, kâfirlerin azabı ise son-suza kadar sürer. Ehl-i Sünnet'e ve bazı Şîa fırkalarına göre Cehenneme giren müminler, ister küçük ister büyük günah işlemiş olsunlar, iman sahibi olduklarından eninde sonunda oradan çıkacaklardır.<sup>20</sup> Günahları sebebiyle Cehennemi hak eden mü'minler cezalarını çektikten sonra imanları sebebiyle Cennete girecekler, şirk içinde ölenler ise ebedî olarak Cehennemde kalacaklardır.<sup>21</sup> Kâfirin her küfrü, ebedî olan bir gerçeği inkâr olduğundan ötürü ebedî bir günahdır ki, Allah'ın rahmetinden ebedî bir şekilde mahrumiyeti netice verir. Sınırlı suç karşılık ebedi cezanın takdir edilmesi, zaman bakımından değil işlenen suçun niteliği açısından değerlendirilmelidir.<sup>22</sup> Mü'minlerin Cennette, kâfirlerin ise Cehennemdeki durumları ve kalacakları süreyi açıklayan âyetlerde,<sup>23</sup> çokça zikredilen ebed ve huld kelimeleri süreklilik, devamlılık, ebedilik, sonsuzluk olarak yorumlanır.<sup>24</sup>

Ebediyet ile ilgili bir diğer açıklama da Cennet ve Cehennem ehliyle bunların kalacağı yerlerin sürekliliği; cismi oluşturan araz ve cevherlerin her an yok olmasının hemen ardından yenilenmesi suretiyle varlığını sürdürmesidir.<sup>25</sup> "Tecdüdü-i Emsal"<sup>26</sup> denilen bu teoriye göre kıdem sözü konusu olmadığı gibi bekâ ve ebediyet de, sürekli biçimde yeniden vücut bulmakla gerçekleşmektedir. Bu düşünce sistemi, dehriyye, mekanizm, tabiatçılık ve determinizm gibi evrenin varoluşu ve işleyişi üzerinde madde ötesi bir etkinin mevcudiyetini kabul etmeyen felsefî akımların varlık alanına ilişkin görüşlerini reddetmek amacıyla geliştirilmiştir.<sup>27</sup>

Cennet ve Cehennemin ahvali gibi konular gaybdır. Mü'min olmanın bir özelliği gayb'a yâni Allah'ın bildirdiği fizikî olarak müşâhede edemedi-

<sup>19</sup> Bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Hadî'l-Ervâh ilâ Bilâdi'l-Efrâh*, thk., Y. Ali Bedîvî, Dârü İbn Kesîr, Beyrut 1993, s. 503-528; Mûsâ Carullah Bigiyef, *Rahmet-i İlahiyye Burhanları*, y.y., Bakü 1911, s. 17; Yavuz, "Azap", *DİA*, IV, 302-9.

<sup>20</sup> Ebu'l-Hasen el-Kummi İbn Bâbeveyh, *Risâletü'l-itikadâtü'l-İmâmîyye*, trc. E. Ruhi Fiğlalı, y.y, Ankara 1978, s. 90-1; Adil Bebek, "Kebire", *DİA*, İstanbul 2002, XXV, 163-4.

<sup>21</sup> Bkz. Beyyine, 98/6; Bağdâdî, *el-Fark*, s. 118 vd; Şehristânî, *el-Milel*, I, 62 vd.

<sup>22</sup> Bkz. Çağfer Karadaş, *İslam Düşüncesinde Ahiret*, Emin Yay, Bursa 2008, s. 108.

<sup>23</sup> Bkz. Bakara, 2/25; Âl-i İmrân, 3/107; Maide, 5/80; Yunus, 10/26; Tevbe, 9/22; İbrahim, 14/23; Furkan, 25/16; Mü'min, 40/76; Mücadele, 58/22; Teğabun, 64/9; Beyyine, 98/6.

<sup>24</sup> Bkz. A.Saim Kılavuz, "Ebed", *DİA*, İstanbul 1994, X, 72-3.

<sup>25</sup> Bu görüş ilk defa Ebû İshâk en-Nazzâm (v.230/845) ve Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr (v.230/845) tarafından ortaya atılmıştır. Bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, s. 86.

<sup>26</sup> Tecdüdü-i Emsal; cismi oluşturan araz ve cevherlerin her an yok olmasının hemen ardından yenilenmesi suretiyle varlığını sürdürmesi anlamında II. (VIII.) yüzyılda yaratılış (hudûs) teorisini temellendirmeye yönelik bir çaba olarak ortaya çıkmış kelâm terimidir. Kelâm literatüründe tecdüdü-i emsâl yerine bazan "halk-ı cedîd", "hudûs-i dâim" ve "teakub" gibi tabirler de kullanılır. Bkz. Çağfer Karadaş, "Tecdüdü-i Emsâl", *DİA*, İstanbul 2011, XL,239-241.

<sup>27</sup> Mustafa Sönmez, *Mu'tezile İnanç Sisteminde Meâd*, Doğu Yayınları, Erzincan 2013, s.200 vd.

ğimiz şeylere inanmaktır.<sup>28</sup> Gayb konusunda âyet ve sahih rivâyetler dışındaki delilsiz yorumlar, “رَجْمًا بِالْغَيْبِ/Gayba Taş Atmak”<sup>29</sup> yani boş, kanıtsız zannî sözlerden başka bir şey değildir.<sup>30</sup> Zann, gerçeği yansıtamaz.<sup>31</sup> Akâid ve Kelâm İlmi’nde, akıl ve deneyle ispat edilmeyen ve yalnız peygamberler vasıtasıyla gelen naklî delillerle sabit olan itikadî esaslara, “sem’iyyat” adı verilir ki melekler ve âhiret ahvâli gibi konuların hepsi sem’iyyattandır. Sem’iyyatta akıl, haber verilenleri tasdike yarar. Yoksa haber verilmeyen hususları araştırmak, onun görevi değildir. Zaten buna gücü de yetmez.<sup>32</sup>

Muhammed Zâhidül-Kevserî, Osmanlı’nın son dönem önemli âlimlerinden biridir. 1879 tarihinde Düzce’de doğmuş ve 1951 tarihinde Kahire’de vefat etmiştir. Kevserî, Düzce’nin bir köyünde dünyaya gelmesinden dolayı “Düzcevi”, hayatının büyük bölümünü geçirdiği Mısır’da ikâmet etmesinden dolayı da “el-Mısırî” nisbesiyle de anılmıştır.<sup>33</sup> Kevserî, Cennet ve Cehennem’in ebediliği ile ilgilenmiş ve bu konuda “Meseletü’l-Hulûd” isimli bir makale te’lif etmiştir.<sup>34</sup> O, ilmî kişiliği ve kelâmî konulardaki vukûfiyeti ile bilinmektedir.<sup>35</sup> Şeyhülislâm Mustafa Sabri (1869-1954)’nin irâde ve ihtiyar konularındaki görüşlerini eleştirmek üzere kaleme aldığı el-İstibsâr fi’t-Tehaddüsi ani’l-Cebri ve’l-İhtiyâr adlı risalesi,<sup>36</sup> onun Kelâmî konularda yetkinliğini göstermesi bakımından önemlidir. Kelâm’ın yanında Hadis, Fıkıh, Tasavvuf gibi alanlara da vâkıf olduğu eserlerinden de anlaşılmaktadır.<sup>37</sup> Kevserî, kendisi Mâtürîdî olmasına rağmen Eş’arî kelâmını savunup daha çok onunla ilgili eserlerin basımında öncülük et-

<sup>28</sup> Bkz. Bakara, 2/3; Enâm, 6/59.

<sup>29</sup> Bkz. Kehf, 18/22.

<sup>30</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kurân*, IX, 36-7.

<sup>31</sup> Bkz. Necm, 53/28.

<sup>32</sup> Bkz. Toprak, *Âhirete İman*, s.20.

<sup>33</sup> Bkz. Mehmet Emin Özafşar, *Muhammed Zâhid el-Kevserî: Hayatı, Eserleri, Tesirleri*, Sempozyum Tebliğleri, Seha Neşriyat, İstanbul 1996, s. 35; Oral, *Muhammed Zahidü’l-Kevserî’nin Bazı İtikadî-Kelâmî Görüşleri*, s.19 vd.

<sup>34</sup> Kevserî’nin sözkonusu makalesi (Humus,1388’de,y.y.) “Makalatü’l-Kevserî” adıyla yayınlanan bir eserin içerisinde s.450-452 sayfalar arasında yayınlanmıştır.

<sup>35</sup> Osmanlı şeyhülislamlarından Mustafa Sabri Efendi (d.1869,Turhal-v.1954 Mısır), kendisine fetva sormaya gelenleri Kevserî’ye yönlendirmiştir. Çünkü o, Kevserî’nin olduğu bir yerde kendisinden fetva sorulmasından rahatsızlık duymuştur. Mustafa Sabri’nin Kevserî hakkındaki şu sözleri de onun ilmî ufkunu gösterme adına manidârdır: “Şeyhülislâmlığım dönemimde, Zâhid Efendi’yi ders vekili olarak tercih ettim. Onu ders vekâletine getirdim derken, ona minnet ederek bu göreve getirdiğimi söylemek istemiyorum. Bilakis, asrın İslâm âlimlerine karşı onunla övünmek için bunu yaptım... Dostum Zâhid Efendi’nin, sahili olmayan iki deryada yani hadîs ve fıkıh ilminde emsalsiz olduğunu itiraf ediyorum. Ve bu itirafı, fazilet ve kemâlât ehlini takdir konusunda üzerime düşen vecibelerin en önemlisi olarak telâkki ediyorum.” Mustafa Sabri, *Mevkîfu’l-Akl-i ve’l-İlm-i ve’l-Âlem min Rabbi’l-âlemin*, Dâru İhyâ’it-türâsî’l-Arabî, Beyrut 1981, III, 393; M.Zahidü’l-Kevserî, *Hanefî Fıkıhının Esasları*, çev: Abdülkadir Şener-Cemal Sofuoğlu, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1991, s.79.

<sup>36</sup> Bkz. M.Zahidü’l-Kevserî, *el-İstibsâr fi’t-Tehaddüsi ani’l-Cebri ve’l-İhtiyâr*, Matbaatü’l-envar, Kahire 1370, s. 17 vd.

<sup>37</sup> Bkz. Osman Oral, *M.Zahidü’l-Kevserî’nin Bazı İtikadî ve Kelâmî Görüşleri*, Tiydem Yayınları, Ankara 2015, s.54-5.

miştir. Hatta bu yüzden bazıları onu, içinde bulunduğumuz asırda, “Eş’arî kelâmını yeniden ihyâ eden zât”<sup>38</sup> olarak kabul etmişlerdir. Kanaatimizce bu durum onun objektif ve akademik tarzda ilmî çalışma yaptığının da bir kanıtıdır. Çerkezce, Türkçe, Farsça ve Arapçayı iyi düzeyde konuşabilen Kevserî, İslâmî ilimler alanındaki eserlerini Arapça telif etmiştir.<sup>39</sup> Bu makalede Kevserî'nin “Meseletü'l-Hulûd” makalesi çerçevesinde hulûd/ebedilik meselesi hakkındaki görüşleri değerlendirilecektir.

## A.HULÛD MESELESİ

Cennet ve nimetleri ile Cehennem ve ehlinin azabının ebediliği hakkındaki tartışmalar hicri birinci asırda başlamıştır. Kevserî, Cennet ve Cehennemın sonsuz olmadığını ilk iddia eden kişi Cehm b. Safvân olduğunu söyler.<sup>40</sup> Kevserî bu konuda şöyle der: “Cehm, kendi yanlış anlayışına göre Cennet ve Cehennemın fânî olacağını kabul ederek Kitab ve sünneti bir tarafa atmış ve icmaya muhalefet etmiştir. Bu kişi küfre götüren bid’atler uydurduğu bilinen biridir. Bazı fırkalar onu küfürle itham etmişlerdir.”<sup>41</sup>

Mu‘tezile kelâmcılarından Ebû'l-Hüzeyl el-Allaf (v.235/849-50)'ın, varlıklar sonlu olduğuna göre Allah'ın bunları kuşatan Kudret ve İlmi'nin de sonlu olması gerektiğini ayrıca Cennet ve Cehennem ehlinin hareketlerinin de ebedî olmadığını savunduğu rivâyet edilir.<sup>42</sup> Cevherlerin yok oluşunun mümkün olduğunu söyleyen Kâdı Abdulcebbar (v.415/1025), ancak onların Allah'ın ibkâsı ile bakı olabileceklerini söyler.<sup>43</sup> Cennet ve Cehennemın

<sup>38</sup> Bkz. Muhammed Recep el-Beyumî, “Muhammed Zâhid el-Kevserî Rivâyetü'l-Asr ve Emîni't-Türâsî'l-İslâmiyye”, Mukaddimâtü'l-Kevserî, y.y., Kahire 1994, s. 20-2.

<sup>39</sup> Kevserî 54 eser yazmıştır. Bundan başka, mukaddime yazdığı, ta'lik, tahkik ve tashihini yaptığı 40 eser mevcuttur. 25'in üzerinde esere de takdim, takriz ve tanıtım yazısı yazmıştır. Bkz. Ahmed Hayrî, “el-İmâm el-Kevserî”, Makalatü'l-Kevserî'nin Mukaddimesi, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, Kahire 1994, s.43; Yakup Çiçek, *Muhammed Zâhid Kevserî'nin Tasavvufî Görüşleri*, Sempozyum Bildirileri, Seha Yayınları, İstanbul 1996, s. 130 vd; Yusuf Şevki Yavuz, “Zâhid Kevserî”, *DİA*, İstanbul 2004, 44, 80-1; Osman Oral, “Muhammed Zahidü'l-Kevserî'nin Ref' ve Nuzul-i İsa Görüşünün Kelâmî Açıdan Değerlendirilmesi”, *Kelâm Araştırmaları* 13:1, Yıl: 2015, s.355 vd.

<sup>40</sup> Başta Eş’arî olmak üzere bir çok âlim Cehm'in Cennet ve Cehennemın sonlu görüşünün onların sona ereceği manasına geldiğini söylemişse de onun Allah'ı tenzih konusunda ortaya koymak istediği bu kendine has ilkeyle âhiret hayatının son bulacağını özel olarak kastetmemiş olabileceği de ifade edilmiştir. Bkz. Veysel Kaya, “İzmirli İsmail Hakkî'nin Cehennemın Sonluluğu Hakkındaki Risâlesi”, *UÜİFD*, cilt:18, Sayı:1, Bursa 2009, s. 530-1.

<sup>41</sup> M. Zahidü'l-Kevserî, *Makâlâtü'l-Kevserî*, Humus 1388, y.y., s. 450 vd; İlk kelâmcılardan, Cehmiyye fırkasının kurucusu Cehm b. Safvân Allah'ın zâtı dışındaki her şeyin fânî olduğunu ifade eden “Yeryüzünde bulunan her canlı yok olacak. Ancak azamet ve ikram sahibi Rabbinin zâtı bâki kalacak” (Rahmân, 55/26-27) âyetine dayanarak Cennet ve Cehennemın içindekilerle birlikte yok olacağını ileri sürer. Bu görüşünü, Allah'tan başka hiçbir varlığın ezeli olmadığı gibi ebedî de olamayacağını akli delille teyit etmeye çalışır. Bkz. Eş’arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 229, 338; II, 167-8, 221; Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed el-Malatî, *et-Tenbîh ve'r-Redd alâ Ehli'l-Ehvâi ve'l-Bida'*, talik: Muhammed Zâhid el-Kevserî, Bağdat 1968, s. 98, 140; Kevserî, *Makâlât*, s.450 vd.

<sup>42</sup> Bkz. Kevserî, *Makâlât*, s.450 vd; Yurdağür, “Ebû'l-Hüzeyl el-Allaf”, *DİA*, X, 330-332.

<sup>43</sup> Ahmed Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğni fi Ebvabi't-Tevhidi ve'l-Adl*, y.y., Kahire 1965, XI, 432-433.

ebedî olmadığı görüşlerine ilk dönemlerden itibaren itiraz edildiği de görülür. Meselâ Ebû Hanîfe (v.150/767)'ye göre Cennet ve Cehennem ebedidir, Cennet ehli Cennette, Cehennem ehli de Cehennemde ebedî kalacaklardır. Allah; “Onlar Cennetliklerdir, orada ebedî kalacaklardır”<sup>44</sup>; “Onlar Cehennemliklerdir, orada ebedî kalacaklardır”<sup>45</sup> buyurmuştur” diyerek<sup>46</sup> Cehm'in görüşlerini reddettiği görülmektedir.

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (v.333/944) Cehmiyye'nin Allah'ın Cenneti “dârü'l kuds” ve “dârü's-selâm”<sup>47</sup> diye isimlendirmesinden hareketle “huld”<sup>48</sup> inancını reddettiğini belirttikten sonra Cennetin ebedî olmaması durumunda Cennetin nimet değil bir eksiklik olacağıdır. Ebedî olmayan Cehennem de azap olmayıp fena düşüncesinin ilahi fiiller açısından hikmete zıt olabileceğidir.<sup>49</sup> Cehennemliklerin “halidun” kavramı ile zikredilmesinin hikmetinin de onların orada ölmeyecekleri ve oradan çıkmayacak olmaları şeklinde te'vili daha uygundur.<sup>50</sup>

Ehl-i Sünnet âlimlerinin görüşlerini referans alan Kevserî'ye göre, Cennet ehline sunulan nimetler devamlı; Cehennem halkına verilen azap da süreklidir. Ayrıca hakkında mütevâtir deliller olduğundan konunun Zarûrat-ı Diniyyeden<sup>51</sup> olduğu bilinmektedir. Cennet ve Cehennem sonsuz olduğu konusunda deliller mevcuttur ve uzun zamanlardan beri İslâm toplumu bu inanç üzere olagelmıştır.<sup>52</sup> Kevserî'nin açıklamasına göre Kur'anda yüze yakın âyet Cennet ve Cehennem bekâsına delâlet eder. Hulûd (ebediyyet) ifadesi, Cehennem hakkında 34 defa, Cennet hakkında ise 18 defa zikredilmiştir. Hulûd ile birlikte ebediyyen lafzı da Cehennem hakkında 4 yerde, Cennet hakkında ise 8 yerde zikredilmiştir. Asla çıkmayacakları (ebediyyen orada kalacakları) hakkında 30'dan fazla açık ifade vardır.<sup>53</sup>

Kevserî, İmâm Takıyyuddin es-Subkî (v.756/1355)'nin “el-İtibar bi Bekâi'l Cenneti ve'n-Nar” isimli eserinde bu konudaki âyetleri tek tek zik-

<sup>44</sup> Hicr, 15/48; Duhân, 44/56; Ra'd, 13/35; Sâd, 38/54.

<sup>45</sup> Bakara, 2/217.

<sup>46</sup> Bkz. Ebû Hanîfe, *el-Vasıyye*, s. 69; *el-Fıkhü'l-ekber*, s. 57.

<sup>47</sup> En'am, 6/127; Yûnus, 10/25.

<sup>48</sup> Bkz. Bakara, 2/25.

<sup>49</sup> Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, I, 63-64; *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, I, 93; Osman Oral, “Mâtürîdî'nin Hikmet Anlayışı”, ERÜ SBE, Basılmamış Doktora Tezi, Kayseri, 2014, s.123 vd.

<sup>50</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, I, 167.

<sup>51</sup> Zarûrat-ı diniye; dinde zarûri, kesin olanlar yani dinden oldukları sübut ve delâlet açısından kesin bir delille belirlenmiş hususlardır. Bkz. Ebû Hamid el-Gazâlî, *Faysali'ü't-Tefrika beyne'l-İslâm ve'z-Zendaka*, çev. A. Turan Arslan, İmân-Küfür Sınırı, Risale Yay, İstanbul 1992, s.15; Mahmut Çınar, “Zarûrat-ı Diniyye”, *DİA*, İstanbul 2013, XLIV, 138.

<sup>52</sup> Kevserî, *Makâlât*, s.450 vd.

<sup>53</sup> Osman Verim, “Muhammed Zâhidü'l-Kevserî'nin Hayatı Eserleri ve Kelâmî Görüşleri”, 9 Eylül Üniv. SBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir 2006, s.90 vd.

rettiğini de bildirmektedir.<sup>54</sup> Kevserî'nin de dediği gibi huld kelimesi bir âyette “ebediyet”<sup>55</sup> anlamıyla tek başına, diğerlerinde ise terkip halinde kullanılmıştır.<sup>56</sup> “Ebedî azap” anlamındaki “azâbü'l-huld”ün yer aldığı iki âyet mânevî alanda suç işleyen/mücrim, günah işlemek suretiyle kendilerine ve başkalarına zulmeden kişileri konu edinmiştir.<sup>57</sup> Küfür yolunu tutanlar ve özellikle Kur'an'ı inkâr edenler “Allah'ın düşmanları” diye nitelendirilmiş, cezalarının ateş olacağı bildirilmiş ve bunun kendileri için “dârü'l-huld” teşkil edeceği beyan edilmiştir.<sup>58</sup>

Kur'an'da “huld” kelimesinin “ebed” kelimesi ile birlikte kullanılması,<sup>59</sup> “huld” kelimesindeki “uzun sürmek ve devamlı kalmak” anlamını pekiştirir.<sup>60</sup> Hz. Âdem ile Havva'nın yemekten menedildikleri ağaç “şeceretü'l-huld” olarak adlandırılır.<sup>61</sup> Dördü müfred, ikisi tesniye, diğerleri cemi sığâsıyla olmak üzere bir çok yerde geçen “hâlid” (uzun zaman kalan, ebediyen kalan) kelimesi otuzyedî âyette Cennet ehli, kırksekiz âyette Cehennem ehli için, iki âyette, Cennet halkına hizmet edecek olan genç erkekler “muhalled”<sup>62</sup> sıfatıyla nitelendirilmiştir. Âlimler de bu sıfatı “daima genç kalıp ihtiyarlamayan”<sup>63</sup> şeklinde yorumlamışlardır. Bazı âyetler de,<sup>64</sup> Cehennemde azabın sonlu olabileceği şeklindeki yahudî görüşün yanlışlığına, orada kafirlere azabın “sürekliğini, daimiliğini”<sup>65</sup> açıklamaktadır.

Kevserî, hadislerde de huld ve ebedilik konularının çok net ve açık olarak anlatıldığını söyler.<sup>66</sup> Bir rivâyette Cennetliklere “Ey Cennet ehli, orada ebedî olarak ölümsüz bir şekilde yaşayın”<sup>67</sup> denilerek Cennetin “ebedî olarak ölümsüz” olduğu vurgulanır. Kevserî, Cennet ve Cehennem bekâsı konusunda hadislerdeki delillerin sayılamayacak kadar çok olduğunu Kütüb-i Sitte ve Mecma'ü'z-Zevaid kitaplarına bakılması gerektiğini belirtir<sup>68</sup> ve şöyle der: “Cennet ve Cehennem muhkem âyet ve mütevatir

<sup>54</sup> Kevserî, *Makâlât*, s.450 vd; Bkz. Takıyyuddin es-Subkî, *el-İ'tibâr bi Bekâi'l-Cenneti ve'n-Nâr (er-Resâil es-Sübbkiyye fi'r-redd 'alâ İbn Teymiyye içinde)*, Beyrut 1983, s.5 vd.

<sup>55</sup> Enbiyâ, 21/34.

<sup>56</sup> Kevserî, *Makâlât*, s.450 vd.

<sup>57</sup> Bkz. Yûnus, 10/52; Secde, 32/14.

<sup>58</sup> Bkz. Fussilet, 41/28.

<sup>59</sup> Bkz. Nisâ, 4/57, 122, 169; Mâide, 5/119; Tevbe, 9/22; Beyyine, 98/8.

<sup>60</sup> Bkz. Abdurrahman Akbaş, “*Kur'anî Göre Ebedilik*”, Marmara Üniv. SBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2007, s.37-8.

<sup>61</sup> Bkz. Tâhâ, 20/120.

<sup>62</sup> Bkz. Vâkıa, 56/17; İnsân, 76/19.

<sup>63</sup> Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, XIV, 298; XVI, 325; İsfahânî, *Müfredât*, “hld” md.

<sup>64</sup> Bkz. Bakara, 2/80-81; Âl-i İmrân, 3/23-24.

<sup>65</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, I, 167.

<sup>66</sup> Kevserî, *Makâlât*, s. 450 vd.

<sup>67</sup> Buhari, “*Rikâk*”, 50; Müslim, “*Cennet*”, 40, 43.

<sup>68</sup> Kevserî, *Makâlât*, s. 450 vd; Kevserî'nin dediği gibi bir çok hadis rivâyetlerinde Cennet ve Cehennem ebediliği vurgulanmaktadır. Meselâ: “*Her kim, kendisini bir demir parçasıyla öldürürse, demiri*

hadisler ışığında ebedîdir, ebedîyyen de fâni olmayacaklardır. Cennet ehli Cennet'te, Cehennem ehli Cehennem'de ebedî kalacaklardır. Müslümanlar Hz. Peygamber'den bu yana, bu inanç üzerinde icma etmişlerdir. Bu inanç, Müslümanların fitratında yerleşmiştir.”<sup>69</sup>

Kevserî, Cennet ve Cehennemin ebedî olamayacağına ilişkin olarak sunulan Hadid Suresi'ndeki: “هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ /O, evvel ve âhirdir, zâhir ve bâtındır”<sup>70</sup> âyetini şöyle açıklar: “Bu âyet, Allah'ın varlığının zatiyla başlangıcı ve sonu olmadığına delâlet eder. Çünkü Yüce Allah kendi zatiyla kadim ve bâkidir. Ayrıca Cennet ve Cehennemin ebedîliği hakkındaki deliller muhkemdir. Mücmel ve muhtemel olan bir delil muhkeme karşı delil olarak getirilemez.”<sup>71</sup>

Yine Kevserî, “Allah'ım, Sen evvelsin, Senden önce hiçbir şey yoktur ve Sen âhirsindir, Senden sonra da hiçbir şey yoktur”<sup>72</sup> hadisini zikreder. Bu rivâyet Cennet ve Cehennemin bâkî olduğuna dair muhkem ayetlere de zıt değildir. Burada sarıh olarak Yüce Allah'ın “el-Evvel” ve “el-Âhir” isimlerini anlatmaktadır. Dolayısıyla Cennet ve Cehennemin bekâsı, Zat'ı ile Bâkî olan Allah'ın, onları bâkî etmesiyledir, bu durum, Allah'ın Âhir olmasına zıt değildir.<sup>73</sup> Yani Cennet ve Cehennemin bekâsı, kendi zâtıyla bâkî olan Allah'ın, o şeyin var olmasını devam ettirmesiyle (ibkâsıyla) olmaktadır.<sup>74</sup> Böylece Yüce Allah'ın İlim, Kudret, Rahim ve Rahman gibi sıfatlarını sınırlandırmayıp Allah'a acziyet de izâfe etmemektedir.

Kevserî'nin hulûd meselesinde mütevâtir deliller olduğundan uzun zamanlardan beri İslâm toplumu bu inanç üzere olagelmiş,<sup>75</sup> dediğini görmekteyiz. Meselâ Ebû Hanîfe (v.150/767)'ye göre Cennet ve Cehennem ebedîdir, Cennet ehli Cennette, Cehennem ehli de Cehennemde ebedî kalacaklardır.<sup>76</sup> Ebu'l-Muîn en-Nesefî (v.508/1115) Cehmiyye'nin “Cennet ve Cehennem ehlinin yok olmayacağını ve ebedî olduğunu söylerseniz, Allah ile onları eşit kılmış olursunuz” itirazına da şöyle cevap verir: “Allah

---

*elinde, onu karnına saplar olduğu halde Cehennem ateşinde ebedî ve daimi olarak kalacaktır. Her kim, zehir içerek intihar ederse, o kimse de zehrini Cehennem ateşinde ebedî ve daimi kalarak içecektir. Her kim de bir dağdan yuvarlanır ve kendini öldürürse, o da Cehennem ateşinde ebedî ve daimi olarak yuvarlanacaktır.”* Buhârî, “Rikâk”, 50; Müslim, “Cennet”, 40, 43; “Cennetliklere “Ey Cennet ehli, orada ebedî olarak yaşayın” denilir. Buhârî, “Tib”, 55; Müslim, “İmân”, 17.

<sup>69</sup> Kevserî, *Makâlât*, s. 450 vd.

<sup>70</sup> Hadid, 57/3.

<sup>71</sup> Kevserî, *Makâlât*, s. 452.

<sup>72</sup> Müslim, “Zikir”, 61; Tirmizî, “Daavâd”, 19.

<sup>73</sup> Kevserî, *Makâlât*, s. 452.

<sup>74</sup> Kevserî, *Makâlât*, s. 450 vd; Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, I, 63-4, XIV, 333-4; *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, I, 93.

<sup>75</sup> Kevserî, *Makâlât*, s. 452.

<sup>76</sup> Bkz. Ebû Hanîfe, *el-Vasıyye*, s. 69; *el-Fikhü'l-ekber*, s. 57.



ile onların arasında eşitlik meydana gelmez. Çünkü Allah, başlangıcı olmayan ilk kadim ve sonu olmayan âhirdir. Cennet ve Cehennem ehli ise sonradan yaratılmışlardır ve yok olmayacaklardır. Ancak Allah'ın onları bâki kılmasıyla bâki kalacaklardır. Allah, hiçbir kimsenin bâki kılmasıyla değil, kendi zâtıyla Bakî'dir. Yaratıcı olan Allah ile yaratılmışlar arasında eşitlik olmaz.<sup>77</sup>

Ehl-i Sünnet âlimlerinden Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî (v.493/1099) de; "Kible ehlinin çoğunluğu Cennet ve Cehennem helâk olmayacağına ve son bulmayacağına inanmaktadır. Cennetlikler ebedî olarak nimetlenirken, Cehennemlikler ise, temelli olarak azap göreceklidir",<sup>78</sup> demektedir. Diğer bir âlim Nesefî, Cennet ve Cehennem ebediliği konusunda Ehl-i Sünnet'in görüşlerini anlatırken "Cennet ve Cehennem ikisi de ebedî yurttur; sevab ve cezanın verilmesi için yaratılmışlar ve yok olmazlar. Allah'ın bir çok kelâmı buna delalet eder" diyerek âyetleri sıralar. İsrâfil, sura üfürdüğünde, Arş, kürsü, levh, kalem, sakinleriyle beraber cennet, Cehennem ve ruhlar gibi yedi şeyin yok olmayacağını belirtir. Aklen de Yüce Allah'tan zulüm ve cevrin sâdır olması mümkün değildir, der ve "Allah müminlerden, mallarını ve canlarını, kendilerine (verilecek) cennet karşılığında satın almıştır..."<sup>79</sup> ayete göre Cennet ehli, Cenneti amelleriyle bedelini ödeyerek ve imanlarının mükâfatı olarak satın aldılar. Kâfirler de kötü niyetleri ve küfrü seçmeleri ile Cehennemi satın aldılar. Bir ev satın alan kimse bedelini öderse, evi satan kimsenin onu geri istemesinin iyi bir iş olmadığını biliyoruz. Eğer evi geri isterse, bu zulüm ve cevr olur. Yüce Allah'tan zulüm ve cevrin meydana gelmesi muhaldir" diyerek hulûd meselesini delillendirmektedir.<sup>80</sup> Fahreddin Râzî (v.606/1210)'ye göre de Cennet ve Cehennem şu an yaratılmışlardır, ebedîdirler ve yok olmayacaklardır.<sup>81</sup>

Elmalılı M. Hamdi Yazır (v.1942), Cennet ve Cehennem devamı ve ebediliği, Allah'ın vücut-i zâtisi gibi kendinden değildir, Allah'ın dilemesine bağlıdır. Yani Allah dilerse böyle olmayabilir. Nitekim Cehenneme giren herkes orada ebedî kalmayacaktır, günahkâr müminler bir müddet Cehennemde kaldıktan sonra Cennete girecekler ve saadete ereceklerdir,<sup>82</sup> diyerek hulûd konusunda görüşünü açıklamaktadır.

<sup>77</sup> Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, s.144.

<sup>78</sup> Bkz. Ebû Yüsr el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, çev: Ş. Gölcük, y.y., İstanbul 1988, s. 239.

<sup>79</sup> Tevbe, 9/111.

<sup>80</sup> Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, s.141-2.

<sup>81</sup> Fahreddin Râzî, *Meâlimu Usulî'd-Din*, Çev. Nadim Macit, Erzurum 1996, s.116.

<sup>82</sup> Elmalılı M.Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Azim Dağıtım, İstanbul trs., V, 13.

Kevserî, “Cennet haktır, nimetleri ebedîdir. Ehli yok olmayacaktır. Cennet, Müslümanlar, nebiler ve dini hakikatleri tebliğde onlara uyanlar için hazırlanmıştır. Cehennem haktır ve ebedî azab diyarıdır. Ehli de yok olmayacaktır. Cehennem de İslâm dinine ve Hz. Peygamber’in tebliğinden önce nesholmamış diğer peygamberlerin dinlerine muhalefet eden kâfirler için hazırlanmıştır” sözü ile İbn Hazm (v.456/1063)’ın, bu icmaya muhalif olanın tekfir edileceğini söylediğini nakletmektedir.<sup>83</sup> Kevserî’nin açıklamasına göre İbn Hazm, üzerinde icmâ’ bulunan meseleleri zikretmek maksadıyla kaleme aldığı “Merâtibu’l-İcmâ’” isimli eserinde “Bekâ-i nar” meselesini de zikretmiş ve şöyle demiştir: “...Âlimler, Cehennemin hak olduğunda, buranın ebedî bir azap yurdu olduğunda, kendisinin ve içindekilerin sonsuz ve ebedî olarak devam edip, fenâ bulmayacağına ittifâk etmişlerdir...”<sup>84</sup>

Kevserî burada şöyle der: “İbn Hazm gibi icmâ meselelerinde son derece titiz davranıp her bir icmâ kabul etmeyen kişinin, kabul ettiği icma herhalde en yüksek mertebede bir icmâ olur.”<sup>85</sup> İcma ile amelî ve ahlâkî hükümlerin sübût ve delâlet açısından zarûrât-ı dîniyye kapsamına alınması onların bilfiil eda edilmesi değil benimsemesi anlamına gelir. Bu hükümlere imân ettiği halde edasında kusurları bulunan kişi yine müslüman sayılır.<sup>86</sup> Aslında zarûrât-ı dîniyye sübutu ve delâleti kesin nassla sabit olan dinî hususlar kesinlik arzettiğinden dolayı bunların varlığı ictihada konu teşkil etmez. Dolayısıyla te’vil ve ictihad yoluyla usûlû’d-dîn kapsamına alınan hususların sübûtu tartışmalıdır ve bunları dinin değil mezhebin usulü olarak kabul etmek daha isabetlidir.<sup>87</sup> Herhangi bir mezhebin icma ile oluşmuş görüşünü benimsemeyen kişiyi tekfirle itham etmemek daha uygundur. Kevserî’nin “hulûd konusunda icmâ vardır”, demesi konunun kesin bir şekilde zârûrât-ı dîniyye olmadığını da bir işareti sayılabilir.

Netice olarak Kevserî’ye göre Cennet ile Cehennem, yaratılmış olup şu anda mevcuddur. Yine Cennet ile Cehennem, içindekilerle birlikte ebediyen yok olmayacaktır. Zira Yüce Allah her ikisinin sakinleri hakkında «... orada ebediyen kalıcıdırlar»<sup>88</sup> buyurmuştur.

## B. HULÛD’U KABUL ETMEYENLERİN TEKFİRİ

<sup>83</sup> Bkz. Kevserî, *Makâlât*, s.451-2.

<sup>84</sup> Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Saïd İbn Hazm, *Merâtibu’l-İcmâ’*, Darü’l-Afaki’l-Cedide, Beyrut 1982, s.268 vd.; Kevserî, *Makâlâtü’l-Kevserî*, s. 451-2.

<sup>85</sup> Bkz. Kevserî, *Makâlât*, s. 451-2.

<sup>86</sup> Bkz. A.Hamdi Akseki, *İslâm Dini*, DİB Yay, Ankara 1977, s. 59.

<sup>87</sup> Bkz. Çınar, “Zarûrât-ı Dîniyye”, *DİA*, XLIV, 138.

<sup>88</sup> Nisâ, 4/57, 122, 169; Ahzâb, 33/65.

Kevserî, Cennet ve Cehennemin hulûd meselesini inkâr eden veya değişik yorumlayan Cehm hakkında “Ona bid’atler nisbet edilip bütün İslâm fırkaları onu küfürle itham etmişlerdir. Ehl-i sünnet tarafından bir kenara atıldı, Mu’tezile tarafından terk edildi, Şia ve Hariciler tarafından buğz edildi”<sup>89</sup> demektedir. Cehm, hadisçiler ve müçtehid imamlar tarafından sadece hulûd görüşü sebebiyle değil diğer bazı itikadî görüşleri -ilâhî sıfatlar, kader ve halku’l-Kur’an, âhiret halleri vb.- sebebiyle de tenkit ve tekfir edilmiş, hatta Mu’tezile âlimlerince bile sapık kabul edilmiştir.<sup>90</sup> Cennet ve Cehennemin varlığını kabul edip âyetler hakkındaki yorumu sebebiyle usûlûd-din veya zarûrât-ı diniyye konuları dışındaki bir görüşünden dolayı Müslümanın tekfiri kesinlikle câiz değildir.<sup>91</sup> Taftazânî, Cehmiye ve Cehm hakkında, “Cennet ve Cehennem de, burada bulunanlar da fânidir” kanâati için “kâfirdir” dememiş sadece “Bu, Kur’an’a, hadise ve icmaa aykırı olan bâtil bir sözdür. Delile dayanması bir yana, bir şüphe ve itiraz değerinde bile değildir” demekle yetinmiştir.<sup>92</sup> Küfür/tekfir uygun olsaydı Cennet ve Cehennem vardır. Cennet, nimetleri ve ehli ebedîdir. Cehennemin azabı uzun asırlar devam ettikten sonra bir gün sona erecek diyen ashaptan bazıları ile<sup>93</sup> İbn Arabî (v.638/1240),<sup>94</sup> İbn Teymiyye (v.728/1328),<sup>95</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye (v.751/1350).<sup>96</sup> ve İsmail Hakkı İzmirli (1868-1946)<sup>97</sup> gibi

<sup>89</sup> Kevserî, *Makâlât*, s. 450 vd.

<sup>90</sup> Bkz. Gölcük, “*Cehm b. Safvan*”, *DİA*, V, 233-4; “*Cehmiyye*”, *DİA*, V, 234-6.

<sup>91</sup> Bkz. Ebû Hamid el-Gazâlî, *el-İktisâd fî'l-İtikâd*, trc: Abdulhalik Duran, İtikatta Orta Yol, Hikmet Neşr, İstanbul 2004, s. 155; *Faysalü't-Tefrika*, s.134-5; Bağdâdî, *el-Fark*, s.14.

<sup>92</sup> Taftazani, *Şerhu'l-Akâid*, s.209-210.

<sup>93</sup> Hz. Ömer, Hz. Ali, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Amr, Ebû Hüreyre, Câbir b. Abdullah ve Ebû Saîd el-Hudrî gibi kişiler bu görüştedir. Bkz. Bigiyef, *Rahmet-i İllâhiyye Burhanları*, s. 17; Yavuz, “*Azap*”, *DİA*, IV, 302-9.

<sup>94</sup> Bkz. Muhyiddin İbn Arâbî, *Fusûsu'l-Hikem*, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut 1980, s. 169 vd; Diğer bir mutasavvif İmam Rabbânî (v.1034/1624) İbn Arabî'yi hulûd görüşünden dolayı eleştirir: “İbn Arabî'nin, “*Rahmetim her şeyi kuşatır*” (Araf, 7/156) ayetine dayanarak “Cehennemde ebedî değildir” demek hatalıdır. Çünkü dünyada rahmet, bütün mü'min ve kâfirleri kapsasa da ahirette yalnızca mü'minleri kapsar (er-Rahim). Şayet durum İbn Arabî'nin dediği gibi olsaydı, Allah, kâfirlerin ebedî olarak cehennemde kalacağı şeklindeki sözünden dönmüş olurdu. Hâlbuki Allah, mü'minlere ve kâfirlere yönelik vaidinden asla dönmez. Bkz. İmam Rabbânî, Ahmed el-Fârûkî es-Serhendî, *Mektûbât*, Demir Kitabevi, İstanbul 1963, I, 271; 266. mektup, I, 643 vd.

<sup>95</sup> İbn Teymiyye, Takiyüddin Ahmed, *er-Red Alâ Men Kâle Bi Fenâ'î'l-Cenne Ve'n-Nâr Ve Beyânü'l-Akvâl Fi Zalik*, Nşr. Muhammed b. Abdillâh es-Semherî, Daru Belensiye, Riyad 1995, s. 35 vd.

<sup>96</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *Şifâ'u'l-Alil fî Mesâilî Kazâ ve'l-Kader ve'l-Hikme ve't-tâ'îl*, Tahk: Seyyid Muhammed Seyyid, Dâru'l-hadis, Kahire 2005, s. 467; İbn Teymiyye ve öğrencisi İbn Kayyim'in Cehennemin sonlu olduğu görüşünün hatalı olduğu hakkında reddiye yazılmıştır. Bkz. Muhammed b. İsmail el-Emir es-Sanâni, *Ref'u'l-Estâr li ibtâli edilleti'l-Kâilîn bi fenâ'n-Nâr*, nşr. Muhammed Nasirüddin el-Albânî, y.y., Beyrut 1984, s. 5-52.

<sup>97</sup> İzmirli İsmail Hakkı, konuya ilişkin yazdığı *Nârın Ebediyyet ve Devamı Hakkında Tedkikât* adlı risalesi ve *Yeni İlm-i Kelâm* isimli eserinde mesele ile ilgili görüşlerine yer vermiş ve azabın ebedî oluşunu ilahî hikmetle telif edilemez bulmuş, azabın devamlı olmayacağını öne sürmüştür. Bkz. İzmirli, *Nârın Ebediyyeti ve Devamı Hakkında Tedkikât*, Daru'l-Funûn Matb, İstanbul 1341, s. 5 vd; İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, Haz: Sabri Hizmetli, y.y., Ankara 1981, s. 328.

önemli bir grup âlimi de bu görüşleri sebebiyle tekfir etmemiz gerekirdi. Bu ise mümkün değildir.

Çünkü; “Tekfir, şer’i bir hükümdür ki, kâfir sayılan bir kimsenin malının alınmasını, erkek ise eşinin boşanmasını, kanının dökülmesini mübah kılar ve Cehennemde ebedî olarak kalacağına hükmetme imkânı verir. Eğer tereddüt hâsıl olmuşsa onda tevakkuf etmek tekfire gitmemek daha uygundur...”<sup>98</sup> Yani bir müslümanın kâfir olduğuna hükmedilmesi onu pek ağır dünyevi sonuçlara, müeyyide ve mahrumiyetlere mahkûm etmek anlamına geldiğinden tekfir konusunda çok titiz davranmak gerekir. Yersiz yapılan tekfir, fert açısından ağır sonuçlar doğurmasının yanında toplum hayatında kapatılamayacak yaraların açılmasına, birlik ve bütünlüğün zedelenmesine ve parçalanmasına sebep olur. Bu durumdaki bir kimse, gerçek durumunu Allah bilmekle birlikte, toplumda müslüman muamelesi görmez, selâmı alınmaz, kendisine selam verilmez, kestikleri yenilmez. Müslüman bir kadınla evlenmesine müsaade edilmez. Öldüğünde cenaze namazı kılınmaz. Müslüman kabristanına gömülmez.<sup>99</sup> Dünya menfaati sebebiyle bir kişiye mü’min değilsin denmez.<sup>100</sup> Hz. Peygamber de zarûrât-ı diniyye ve usulü-d-din konuları dışındaki sebeplerle gelişigüzel tekfir etmeyi uygun görmemiş ve bu konuda ümmetini uyarmıştır.<sup>101</sup>

Ehl-i Sünnet’in prensibine göre Ehl-i kible tekfir edilemez.<sup>102</sup> Kevserî’ye göre “bir kimsede, o kimsenin küfrüne delalet eden 99 hususa karşılık, imanın delalet eden bir özellik bulunduğu takdirde onun mü’min olduğuna hükmedilir”<sup>103</sup> şeklindeki sözlerin, böyle kimselerin, dinden olduğu kesinlikle sabit olan bir hususu inkârda ısrar etmediği sürece kanını akıtmakta acele davranılmaması şeklinde anlaşılmalıdır.<sup>104</sup> Kevserî’nin başka bir yerde de şöyle diyerek bu hususa açıklık getirdiği görülür: “Biz bir kimsenin küfre

<sup>98</sup> Gazâlî, *Faysalü’t-Tefrika*, s.176.

<sup>99</sup> Bkz. Taftazani, *Şerhu’l-Akaid*, s.271; Ahmet Saim Kılavuz, “*Tekfir*”, *İlmihal*, TDV. Yay, Ankara 2008, I, 80.

<sup>100</sup> Bkz. Nisâ, 4/94.

<sup>101</sup> “Herhangi bir müslüman diğer bir müslümanı tekfir ettiğinde şâyet o, kâfirse (diyecek yok), aksi takdirde bizzat kendisi kâfir olur.” Müslim, “İmân”, 26, Tirmizî, “İmân”, 16; “Kim bir insanı kâfir diye çağırırsa, yahut öyle olmadığı halde Ey Allah düşmanı, derse söylediği söz kendisine döner.” Buhârî, “Ferâiz”, 29; Müslim, “İmân”, 27; “Bir insan müslüman kardeşine ey kâfir diye hitap ettiği zaman, ikisinden biri bu sözü üzerine almış olur. Şâyet söylediği gibi ise küfür onda kalır, değilse söyleyene döner.” Buhârî, “Edeb”, 73; Müslim, “İmân”, 26.

<sup>102</sup> Bkz. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü’l-Ekber*, s. 44; Taftazânî, *Şerhu’l-Akaid*, s. 11 vd; İbnü’l-Hakim Ebû’l-Kasım İshak es-Semerikandî, *es-Sevâdu’l-Azam*, y.y., İstanbul trs. s.2 vd; Gazâlî, tekfir konusunda ihtiyata en uygun görüş, “*lâ ilâhe illallah Muhammedür Rasulullah*” diyen ve müslümanların kiblesine dönüp namaz kılan kimseleri mümkün merteye tekfir etmekten sakınmaktadır.” demektedir. Bkz. *el-Iktisâd*, s. 342-4.

<sup>103</sup> Adûdiddin el-Îci, *el-Mevâkıf fi ilmi’l-Kelâm*, Âlemü’l-Kütüb, Beyrut trs, s. 430.

<sup>104</sup> Kevserî, *Makâlât*, s. 397.

girdiğini söylediğimiz zaman, onun, kişiyi dinden çıkararak bir söz söylediğini anlatmak isteriz. Onu söyleyenin kâfir olduğuna kesin bir şekilde hükmetmeyiz. Çünkü söz konusu kişinin tövbe etmesi ve amel defterinin hayırla mühürlenmesi ihtimal dâhilindedir. Bizim buradaki amacımız, Müslümanları böylesi bir sözü söylemekten ve onu söyleyeni kendisine örnek ve önder edinmekten sakındırmak için, o kelimenin küfür olduğunu ortaya koymaktır.”<sup>105</sup>

Hüküm olarak “kafirdir” denilip ebedi Cehennemde kalması gerekir gibi bir hüküm verilmesinin uygun olmadığı anlaşılmaktadır. Zann-ı gâlibe dayanarak te’vil yapanların her konuda gelişi güzel tekfir edilemeyeceği, yapılan te’villerin akâidin ana konuları veya ana konularla ilgili ehemmiyetli meselelerle alakalı olması halinde kişinin tekfirin yapılabileceği ifade edilir.<sup>106</sup> Farz ve haram, hem sübûtu hem de delâleti kat’î delille temellenir. Bu nedenle de ancak onların inkârı küfürdür. Yani âhâd haber itikatta olduğu gibi fıkhîta da zannî delildir. Zannî delilin iman-küfür arasındaki ayrım noktasına yerleştirilmesi doğru değildir. Zann ve âhad haberden hareketle, insanlar tekfir edilemez.<sup>107</sup> Kelâm İlmi’ne göre mütevâtir derecesine ulaşmayan haber olan ahâd haber, kıyas ve içtihadın uygulanabileceği amelî bilgide olmalıdır. İtikadî bilgide ise Kitap ve mütevâtir haber olması gerekir.<sup>108</sup> Çünkü ahad haber zann ifade eder.<sup>109</sup> Zann, gerçeği yansıtamaz.<sup>110</sup> İtikadî konularda onlara tutunulması câiz değildir.<sup>111</sup> Ehl-i Sünnet kelâmcıları ve fakihlerinin çoğunluğu dine âit olduğu zarûri olarak bilinen şeylerin dışında, itikadî ihtilâflar yüzünden fırkaların tekfir olunamayacağı hususunda ittifak halindedirler.<sup>112</sup>

Bir çok kelâm ve felsefi eserlerde mezhep âlimleri görüşlerinden dolayı birbirlerini küfürle itham ettikleri görülür.<sup>113</sup> Halbuki bir kimsenin İslâm dairesinden dışarı çıkması için küfrü bilerek ve gönülden benimsemiş olması gerekir. Kişi, küfrü gönülden ve bilerek benimsemediği müddetçe, “onun bir yorum veya davranışı, bir başkasına göre dinden çıkmasını ge-

<sup>105</sup> Kevserî, *Makâlât*, s. 397.

<sup>106</sup> Bkz. Ebu Hamid el-Gazâlî, *el-Mustasfâ fi ilmi'l-Usûl*, çev. H.Yunus Apaydın, Klasik Yay, İstanbul 2009, I, 303-4

<sup>107</sup> Bkz. Recep Ardoğan, “Ehli Sünnet Kelâmında Tekfirde Sınırlar, -İman-Küfr Sınırları Belirlemede Başlıca İlkeler”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 25, 2015, s.334 vd.

<sup>108</sup> Bkz. Hanifi Özcan, *Matürîdî’de Bilgi Problemi*, İFAV Yayınları, İstanbul 1998, s. 87.

<sup>109</sup> Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “*Haber-i Vâhid*”, *DİA*, İstanbul 1996, XIV, 352-5.

<sup>110</sup> Bkz. Necm, 53/28.

<sup>111</sup> Bkz. Fahreddin er-Razi, *Esâsü't-Takdis fi İlmi'l-Kelâm*, Çev. İbrahim Coşkun, İz Yayınları, İstanbul 2014, s.194.

<sup>112</sup> Bkz. M.İdris eş-Şafîi, *er-Risale fi'l-Usul*, yy.,Kahire trs. s.560-1; Gazâlî, *Faysalü't-tefrika*, s. 63, 86-7; Osman Oral, *İslâm Mezhepleri Tarihi ve Terimleri*, Tiyyem Yay, Ankara 2014, s. 17-8.

<sup>113</sup> Bkz. Hasan Hanefî, *Mine'l-Akide ile's-Sevra*, Mektebetü Medbûli, Kahire 1988, V, 406, 411.

rektiriyor” diye o kâfir sayılamaz.<sup>114</sup> Yani kişinin sahip olduğu düşüncesi iltizamen küfre delâlet ediyorsa, böyle bir şahıs düşüncesinin gereğini (sonucunu) amaçlamadan bu sözü söylemişse bu kişinin tekfiri uygun değildir.<sup>115</sup> Mezheplerin ileri sürdüğü bazı tâli hususlar tekfirle ilişkilendirilmemesi gereken meselelerdir.<sup>116</sup> Hata veya cehâlet ile söylenen fikirler veya elfaz-ı küfür, kişiyi ebedî Cehennemde kalmayı gereken küfre götürmez.<sup>117</sup>

Kulların fiillerini (ef’al-i ibâd), Mirâcı, Allah’ın görülmesi (ru’yetullah), Şefâat, Mizân, Şefaât, Cennet ve Cehennem mahiyeti hakkında müslümanların nasıl anladıkları hususunda çok değişik açıklamaları İslâm akidesinin yani inancının özüne zarar vermez. Bu veya şu açıklamayı benimseyerek, bir açıklamada bulunan kimse veya zümre Kur’ân ve Sahih sünnete dayandığı müddetçe ne kâfir olur ne de İslâm dairesinin dışına çıkmış sayılır. Subûtu kat’i olan yani tevâtür yoluyla gelen nassların açıkça inkârı, subûti kesin, kat’i olan bir nassla yasaklanan haramın inkâr edilmesi, Allah’ın Rahmetinden ümit kesilmesi, dinî hükümlerin, muhkem nassların açık hükümlerine tamamen ters düşecek şekilde batınî manaların çıkartılması halinde küfre düşülüp din dışı sayılabilir. İslâm âlimleri küfrün bölümlerinde lüzûm ile iltizâmı ayırarak, bir itikâdın sonucunda küfrün lüzümü tahakkuk etse bile inanç sahibi o küfrü iltizam etmedikçe tekfiri yoluna gidilemeyeceğini açıklayıp, bunu inanç, fikir hürriyetinin tabii bir neticesi sayarlar. “...Eğer Allâh dileseydi sizi bir tek ümmet yapardı.”<sup>118</sup> gibi âyetlerde insanların anlayış ve fiiller bakımından farklı yaratıldığını da belirtirler.<sup>119</sup> Yine İslâm âlimleri zarûrât-ı dîniyyeyi kabul etmekle birlikte bunların herhangi birini ortadan kaldırma sonucunu doğurmayan yorumları söyleyenleri ise tekfir etmemişler, onları sadece İslâm’ın dosdoğru yolundan sapmış gruplar (fırak-ı dâlle) olarak görmüşlerdir.<sup>120</sup> Kevserî, “biz bir kimsenin küfre girdiğini söylediğimiz zaman, onun, kişiyi dinden çıkaran bir söz söylediğini anlatmak isteriz. Onu söyleyenin dünyevî ve uhrevî

<sup>114</sup> Bkz. Gazâli, *Faysalü't-Tefrika*, s.176.

<sup>115</sup> Bkz. M.Enver Keşmiri, *İkfâru'l-Mülhidîn fi Zarûriyyâtü'd-dîn*, y.y., Pakistan 2004, s. 78-9.

<sup>116</sup> Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “*Tekfir*”, DİA, İstanbul 2011, II, 353.

<sup>117</sup> Bkz. Ebu'l-Muin en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille Fi Usulü'd-Din*, DİB Yayınları, Ankara 2004, II, 768, 770; A.Ziyâüddin Gümüşhanevî, *Camiu'l-Mütûn fi Hakkı Envai's-Sıfatü'l-İlahiyye ve Elfazi'l-Küfri*, Terc.A. Kabakçı-F. Günel, Bedir Yayınları, İstanbul 1996, s.107-8.

<sup>118</sup> Mâide, 5/48; Hud, 11/118-9.

<sup>119</sup> Bkz. Ebû Muhammed İbn Hazm, *el-Fisal fi'l Milel ve'l Ahvai ve'n Nihal*, Mısır 1317, III, 247 vd; Seyyid Şerif Cürçani, *Şerhu'l-Mevakıf*, y.y., Kahire trs., s. 602 vd; Seyfeddin el-Âmîdi, *Ebkâru'l-Efkâr*, Süleymaniye Kütüphanesi, No:747, vr.265 a.; 273 b.

<sup>120</sup> Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “*Ehl-i Bid'ât*”, DİA, İstanbul 1994, X, 501-5.

çok ağır karşılığı olan kâfir olduğuna kesin bir şekilde hükmetmeyiz”<sup>121</sup> demektedir.

Netice olarak Kevserî'ye göre hulûd meselesi, Kelâm'da sanıldığı gibi tekfir edilebilecek ciddi bir problem değildir. Ancak kat'i delillerle ifade edilen zarûrat-ı diniyye'den olan Cennet ve Cehennem varlığının inkârı ise dinden çıkarılan yapılan bütün amelleri iptal ettiren büyük küfürdür. İşte asıl bu problemdir. Cehennem ve ehlinin sonlu olduğuna dâir âyet ve hadislerin yorum ve te'villeri ise olsa olsa dinden çıkarmayan küçük küfür veya fîsk olabilmektedir.

## SONUÇ

Muhammed Zâhid el-Kevserî'nin konu ile ilgili makalesinden anlaşıldığına göre İslamın zuhûrunun ilk yüzyılında Cehm'in "Cennet ve Cehennem fanidir" görüşü ile hulûd problemi başlamıştır. Kevserî, Cehm'in bu görüşü hakkında birçok âyet ve hadisler olduğundan delile dayanması bir yana, bir şüphe ve itiraz değerinde bile değil diyerek kanaatini ifade etmektedir. Yine Kevserî'ye göre Ehl-i Sünnet'in "Ehl-i kible tekfir edilemez" prensibine göre zarûrat-ı diniyye ve usulî'd-din konuları dışındaki yapılan yorumlar sebebiyle kişileri tekfir edip ebedî cehennemde kalacak kesin bir hükmü vermemek gerekir. Kevserî'nin bir kimsede küfrüne delalet eden 99 hususa karşılık, imanına delalet eden bir özellik bulunduğu takdirde onun mü'min olduğuna hükmedilmesi gerektiği görüşü onun engin hoşgörüsünü ve bakış açısını göstermektedir.

Ehl-i Sünnet âlimlerinin görüşlerini referans alan Kevserî'ye göre, Cennet ehline sunulan nimetler devamlı; Cehennem ehline verilen azap da süreklidir. Yani Kevserî, Cennetin nimetleri ve Cehennem azabının ebedî olduğu görüşündedir. Onların bekâsı, Zat'ı ile Bâkî olan Yüce Allah'ın, onları bâkî etmesiyledir, bu durum, Allah'ın Âhir olmasına zıt değildir.

Kâfirler Cehennemde ebedî kalırlarken günahkâr mü'minler orada ne kadar uzun zaman kalmış olsalar da kalplerinde zerre miktarı da olsa iman olduğu için bir gün çıkacaklar, ebedî Cennete gireceklerdir. Cennet ehli dünyadayken kendini sikan, üzen ve rahatsız eden duygulardan arınmış olarak ebedî Cennete Yüce Allah'ın lütfuyla gireceklerdir. Tevbe etmeden şirke düşen, ebedî azabı hak eden için de küfrün cezası da ebedî olup Cehennemde kalış belli bir vakte bağlı değildir. Benzer şekilde imanın da

<sup>121</sup> Kevserî, *Makâlât*, s. 397.

mükâfatı ebedî olup belli bir zamanla sınırlı değildir. Kevserî'nin Cennet de, Cehennem de içindekilerle birlikte ebedidir, sonsuza dek var olacaklardır, görüşü ile İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe ve İmâm Mâtürîdî gibi Ehl-i Sünnet âlimlerinin cumhurunun görüşünü benimsediği anlaşılmaktadır.

## KAYNAKLAR

- ABDÜLHAMİD, İrfan, "Cebriyye", DİA, cilt: VII, İstanbul 1993.
- AKBAŞ, Abdurrahman, "Kur'an'a Göre Ebedilik", Marmara Üniv. SBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2007.
- AKSEKİ, A.Hamdi, İslâm Dini, DİB Yay, Ankara 1977.
- ARDOĞAN, Recep, "Ehl-i Sünnet Kelâmında Tekfirde Sınırlar, -İmân-Küfr Sınırını Belirlemede Başlıca İlkeler", İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy. 25, 2015.
- AY, Mahmut, "Âhirete İmân", İslâm İnanç Esasları, Editör: Şaban Ali Düzgün, Grafiker Yay, Ankara 2013.
- AYDAR, Hidâyet, Ölümsüzlük Arzusu veya Uzun Süre Yaşamak Meselesi, Diyanet İlmi Dergi, Sayı:1, Cilt: XXXXI/85. Yıl: 2005.
- AYDIN, Mehmet, Din Felsefesi, Dokuz Eylül Üniv. Yayınları, İzmir 1990.
- BAĞDÂDÎ, Ebû Mansûr, el-Fark Beyne'l-Fırak, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Mezhepler Arasındaki Farklar, TDV. Yayınları, Ankara 1991.
- BEBEK, Adil, "Kebire", DİA, cilt: XXV, İstanbul 2002.
- BEYÛMÎ, Muhammed Recep, "Muhammed Zâhid el-Kevserî Rivâyetü'l-Asr ve Emîni't-Türâsi'l-İslâmiyye", Mukaddimâtü'l-Kevserî, y.y., Kahire 1994.
- BİGİYEF, Mûsâ Carullah, Rahmet-i İlâhiyye Burhanları, y.y., Bakü 1911.
- CÛRCANÎ, Seyyid Şerif, Şerhu'l-Mevakif, y.y, Kahire trs.
- ÇINAR, Mahmut, "Zarûrât-ı Diniyye", DİA, cilt: XLIV, İstanbul 2013.
- ÇİÇEK, Yakup, Muhammed Zâhid Kevserî'nin Tasavvufi Görüşleri, Sempozyum Bildirileri, Seha Yayınları, İstanbul 1996.
- EBÛ HANİFE, İmâm-ı A'zam, el-Fıkhü'l-ekber, Trc. Mustafa Öz, İmâmı A'zam'ın Beş Eseri, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2011.
- \_\_\_\_\_, el-Vasıyye, Trc. Mustafa Öz, İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2011.
- EŞ'ARÎ, Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfî'l-Musallîn, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, Kahire 1389/1969.



- GAZÂLÎ, Ebû Hamid, Faysalü't-Tefrika beyne'l-İslâm ve'z-Zendaka, çev. A. Turan Arslan, İmân-Küfür Sınırı, Risale Yayınları, İstanbul 1992.
- \_\_\_\_\_, el-İktisâd fi'l-İ'tikâd, trc: Abdulhalık Duran, İtikâdda Orta Yol, Hikmet Yayınları, İstanbul 2004.
- \_\_\_\_\_, el-Mustasfâ fi ilmi'l-Usûl, çev. H.Yunus Apaydın, Klasik Yayınları, İstanbul 2009.
- GÖLCÜK, Şerâfeddin, "Cehm b. Safvân", DİA, cilt: VII, İstanbul 1993.
- \_\_\_\_\_, "Cehmiyye", DİA, cilt: VII, İstanbul 1993.
- GÜMÜŞHANEVÎ, Ahmed Ziyaüddin, Camiu'l-Mütûn fi Hakki Envai's-Sifati'l-İlahiyye ve Elfazi'l-Küfri ve Tashihi'l-A'mali'l-Acibiyye, Terc.A. Kabakçı-F. Günel, Bedir Yayınları, İstanbul 1996.
- HANEFÎ, Hasan, Mine'l-akide ile's-Sevra, Mektebetü Medbûli, Kahire 1988.
- HARMAN, Ömer Faruk-Topaloğlu, Bekir, "Cehennem", DİA, cilt: V, İstanbul 1993.
- HAYRÎ, Ahmed, "el-İmâm el-Kevserî", Makâlâtü'l-Kevseri'nin Mukaddimesi, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, Kahire 1994.
- İBN ARÂBÎ, Muhyiddin, Fusûsu'l-Hikem, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut 1980.
- \_\_\_\_\_, el-Fütûhât-ı Mekkiyye, y.y., Beyrut trs.
- İBN BÂBEVEYH, Ebu'l-Hasen el-Kummi, Risâletü'l-itikadâti'l-İmâmiyye, trc. Ethem Ruhi Fıglalı, Ankara 1978.
- İBN HAZM, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Saïd, el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal, Beyrut trs.
- \_\_\_\_\_, Merâtibu'l-İcmâ', Darü'l-Afâki'l-Cedide, Beyrut 1982.
- İBN KAYYİM el-Cevziyye, Şifâ'u'l-alil fi Mesâili Kazâ ve'l-Kader ve'l-Hikme ve't-Ta'lil, tahk: Seyyid Muhammed, Daru'l-hadis, Kahire 2005.
- \_\_\_\_\_, Hadi'l-Ervâh ilâ Bilâdi'l-Efrâh, thk., Y. Ali Bedîvî, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1993.
- İBN MANZÛR, Cemaluddin, Lisânü'l-Arab, Dâru Sâdır, Beyrut trs.
- İBN TEYMİYYE, Takiyuddin Ahmed, er-Red Alâ Men Kâle Bi Fenâi'l-Cenne Ve'n-Nâr ve Beyânu'l-Akvâl fi Zalik, nşr. Muhammed b. Abdillâh es-Semherî, Dâru Belensiye, Riyad 1995.
- İCÎ, Adûdiddin, el-Mevâkıf fi ilmi'l-Kelâm, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut trs.
- ISFEHÂNÎ, Ebû'l-Kasım el-Hüseyn, Râgıb, el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'an, Tahk. S. A. Ravâviri, Dâru'l-Marife, Beyrut 1992.

- İZMİRLİ İsmail Hakkı, Nârın Ebediyeti ve Devamı Hakkında Tedkîkât, Dâru'l-Funûn Matb, İstanbul 1341.
- \_\_\_\_\_, Yeni İlm-i Kelâm, Haz: Sabri Hizmetli, y.y., Ankara 1981.
- KÂDİ ABDULCEBBAR, Ahmed, el-Muğni fi Ebvabî't-Tevhidi ve'l-Adl, y.y., Kahire 1965.
- KARADAŞ, Cağfer, İslam Düşüncesinde Âhîret, Emin Yay, Bursa 2008.
- \_\_\_\_\_, "Teceddüd-i Emsâl", DİA, cilt: XL, İstanbul 2011.
- KAYA, Veysel, "İzmirli İsmail Hakkı'nın Cehennemnin Sonluluğu Hakkındaki Risalesi", UÜİFD, Cilt:18,Sayı:1, Bursa 2009.
- KEŞMİRÎ, Muhammed Enver Şâh, İkfâru'l-Mülhidîn Fi Zarûriyyâtî'd-Dîn, y.y., Pakistan 2004.
- KEVSERÎ, Muhammed Zâhid, Makâlâtü'l-Kevserî, y.y., Humus 1388.
- \_\_\_\_\_, el-İstibsâr fi't-Tehaddüsi ani'l-Cebri ve'l-İhtiyâr, Matbaatü'l-envar, Kahire 1370.
- \_\_\_\_\_, Hanefi Fıkhının Esasları, çev: Abdulkadir Şener-Cemâl Sofuoğlu, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1991.
- KILAVUZ, Ahmet Saim, "Tekfir", İlmihal-I, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2008.
- \_\_\_\_\_, "Ebed", DİA, cilt: X, İstanbul 1994.
- MALATÎ, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahman, et-Tenbîh ve'r-Redd alâ Ehli'l-Ehvâi ve'l-Bida', talik. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Bağdat 1388/1968.
- MÂTÜRİDÎ, Ebû Mansûr, Te'vilâtü'l-Kur'an, Bekir Topaloğlu, Mîzân Yayınları, İstanbul 2005.
- \_\_\_\_\_, Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi, Çev: Bekir Topaloğlu, Ensar Yayınları, İstanbul 2015.
- NESEFÎ, Ebû'l-Muîn, Bahru'l-Kelâm fi Akâid-i Ehli'l-İslâm, Terc. Cemil Akpınar, İslâm İnançları ve Mezhepler Arasındaki Görüş Farkları, y.y, Konya 1977.
- \_\_\_\_\_, Tabsiratü'l-Edille Fi Usulî'd-Din, DİB Yayınları, Ankara 2004.
- NESEFÎ, Ömer, Akâid-i Nesefi, İslâm İnanç Esasları, Ek=2, Çev. Ş.Ali Düzgün, Grafiker Yay, Ankara 2013.
- ORAL, Osman, "Mâtürîdî'nin Hikmet Anlayışı", Erciyes Üniv. SBE, Basılmamış Doktora Tezi, Kayseri 2014.
- \_\_\_\_\_, İslâm Mezhepleri Tarihi ve Terimleri, Tiydem Yayınları, Ankara 2014.

- \_\_\_\_\_, Muhammed Zâhidü'l-Kevserî'nin Bazı İtikadî ve Kelâmî Görüşleri, Tiydem Yayınları, Ankara 2015.
- \_\_\_\_\_, "Muhammed Zahidü'l-Kevserî'nin Ref' ve Nuzül-i İsa Görüşünün Kelâmî Açından Değerlendirilmesi", Kelâm Araştırmaları 13:1, 2015.
- ÖZ, Mustafa, "Hişam b. Hakem", DİA, cilt: XVIII, İstanbul 1998.
- ÖZAFŞAR, Mehmet Emin, Muhammed Zâhid el-Kevserî: Hayatı, Eserleri, Tesirleri, Sempozyum Tebliğleri, Seha Neşriyat, İstanbul 1996.
- ÖZCAN, Hanifi, Matürîdî'de Bilgi Problemi, İFAV Yayınları, İstanbul 1998.
- PEZDEVÎ, Ebû Yüsr, Ehl-i Sünnet Akâidi, çev: Şerafeddin Gölcük, y.y., İstanbul 1988.
- RABBÂNÎ, İmam Ahmed el-Fârûkî es-Serhendî, Mektûbât, Demir Kitabevi, İstanbul 1963.
- RÂZÎ, Fahreddin, Meâlimu Usulîd-Din, Çev. Nadim Macit, y.y., Erzurum 1996.
- \_\_\_\_\_, --, Esâsu't-Takdis fi İlmi'l-Kelâm, Çev. İbrahim Coşkun, İz Yayınları, İstanbul 2014.
- SABRÎ, Mustafa, Mevkıfu'l-Akl-i ve'l-İlm-i ve'l-Âlem min Rabbi'l-Âlemin, Dâru ahyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut 1981.
- SABÛNÎ, Nureddin, Mâtüridiyye Akaidi, Terc. Bekir Topaloğlu, DİB Yayınları, Ankara 1995.
- SANÂNÎ, Muhammed b. İsmail el-Emîr, Ref'u'l-Estâr li ibtâli edilleti'l-Kâilîn bi fenâi'n-Nâr, Nşr. Muhammed Nasiruddîn el-Albânî, y.y., Beyrut 1984.
- SEMERKANDÎ, İbnu'l-Hakim Ebu'l-Kasım İshak, es-Sevâdu'l-A'zam, y.y., İstanbul trs.
- SÖNMEZ, Mustafa, Mu'tezile İnanç Sisteminde Meâd, Doğu Yayınları, Erzurum 2013.
- SUBKÎ, Takıyyuddin, el-İ'tibâr bi Bekâi'l-Cenneti ve'n-Nâr, er-Resâil es-Sübkiyye fi'r-redd 'alâ İbn Teymiyye içinde, Beyrut 1983.
- ŞAFİİ, Muhammed İdris, er-Risale fi'l-Usul, y.y., Kahire trs.
- ŞAHİN, M.Süreyya-Topaloğlu, Bekir, "Cennet", DİA, cilt: VII, İstanbul 1993.
- ŞEHRİSTÂNÎ, Abdulkerim, el-Milel ve'n-Nihâl, Nşr. Muhammed Seyyid Kilanî, Daru Sa'b, Beyrut trs.
- TAFTAZÂNÎ, Sâdüddin, Şerhu'l-Makâsıd, tahk:A.Umeyre, S.Musa Şeref, Alemü'l-Kütüb, Beyrut 1998.

- \_\_\_\_\_, Şerhu'l-Akâid, Haz: Süleyman Uludağ, Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi, Dergah Yayınları, İstanbul 2013.
- TOPALOĞLU, Bekir, "Huld", DİA, cilt: XVIII, İstanbul 1998.
- TOPRAK, İbrahim, "Cennet ve Cehennem Ebediliği", Selçuk Üniv. SBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya 2010.
- TOPRAK, Süleyman, Âhirete İmân, DİB Yayınları, Ankara 2015.
- TUNÇBİLEK, Hasan Hüseyin, "İslâm Düşüncesinde Cehennem ve Cehennem Azabının Ebediyeti ve Fenası Problemi", Çukurova Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 1, Ocak-Haziran 2006.
- VERİM, Osman, "Muhammed Zâhidü'l-Kevseri'nin Hayatı Eserleri ve Kelâmî Görüşleri", 9 Eylül Üniv. SBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir 2006.
- YAVUZ, Yusuf Şevki, "Azap", DİA, cilt: IV, İstanbul 1991.
- \_\_\_\_\_, "Ehl-i Bid'ât", DİA, cilt: X, İstanbul 1994.
- \_\_\_\_\_, "Haber-i Vâhid", DİA, cilt: XIV, İstanbul 1996.
- \_\_\_\_\_, "Zâhid Kevseri", DİA, cilt: XXXIV, İstanbul 2004.
- \_\_\_\_\_, "Tekfir", DİA, cilt: XXXX, İstanbul 2011.
- YAZIR, Elmalılı M.Hamdi, Hak Dini Kur'an Dili, Azim Dağıtım, İstanbul trs.
- YURDAGÜR, Metin, "Ebü'l-Hüzeyl el-Allaf", DİA, cilt: X, İstanbul 1994.

# FELSEFEDE TANRI'YI İDRAK İMKÂNI BAĞLAMINDA ŞÜPHENİN VARLIK İMKÂNI SORUNU

**HASAN PEKER**

YRD. DOÇ. DR., KİLİS 7 ARALIK ÜNİ., İLAHİYAT FAK., FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BÖLÜMÜ.  
hasanpeker02@hotmail.com

## Özet

Felsefede şüphe oldukça önemsenir. Çünkü kendisine kimlik kazandıran eleştirel bakış üzerinden şüpheye gereksinim duyar. Düşünce tarihinde birden fazla şüphecilik anlayışının varlığı ve temel konulara yaklaşımda belirleyici etkilerinin bulunması bunu gösterir. Bilindiği üzere “varlık” ve “bilgi”, felsefenin temel problem alanlarındandır. Tanrı'nın varlığı ve bilgiye konu olması da felsefede önemli bir yer tutar. Bu konuda, düşünürler farklı görüşlere sahiptirler ve bunda şüphecilik tutumlarının niteliği belirleyici olmuştur. Çünkü şüpheyi amaç edinen bir tutum ile şüpheyi araç edinen bir tutumun aynı sonuca varmayacakları açıktır. Şüphenin varlığı, bir realite olarak sadece filozoflar için değil, bütün insanlar için olasıdır ve bu, Tanrı'yı idrak konusunda da geçerli bir durumdur. Ancak Tanrı'yı bilmek ve ona inanmak yolunda şüphe, kimileri için olası olsa da bilgi ve imandan sonra şüpheye yer olmayacaktır. Çünkü tanımları gereği, ne bilgi ne de iman şüphe ile bir arada olabilir.

Anahtar Kelimeler: Felsefe, Tanrı, İdrak, İmkân, Şüphe

THE EXCISTENCE POSSIBILITY OF DOUBT IN CASE OF POSSIBILITY OF  
COMPREHENSION OF GOD IN PHILOSOPHY

## Abstract

The doubt is paid attention considerably in philosophy. Because philosophy re-

quires doubt with which it obtained its identity through critical perspective. The presence of multiple doubts understanding in history of thinking and also, existence of decisive influence on the approach to the key issues show this. As is known, “existence” and “knowledge” are main problem areas of philosophy. The existence of God and being the subject of knowledge hold an important place in philosophy as well. In this issue, scholars have different opinions and the quality of the doubt attitudes have been determinant in this regard. Because it is clear that an attitude adopting doubt as an aim and an attitude adopting doubt as an instrument will not reach the same conclusion. The existence of doubt, not only for the philosopher as a reality, it is possible for all people and it encapsulates the comprehension of God. But, even though knowing God and the doubt on the way of believing him are possible for some people, there will not be reason for doubt after knowing and believing him. Because of the nature of their definition, neither knowledge nor faith can coexist with doubt.

Keywords: Philosophy, God, Comprehension, Possibility, Doubt

## Giriş

Epistemoloji/bilgi felsefesi çerçevesinde pek çok sorun, cevabı aran pek çok soru vardır. Bilgi felsefesinin başlıca sorunları nelerdir diye baktığımızda bilginin imkânı, kaynağı, değeri ve sınırı gibi sorunlarla yüzleşiriz. Epistemolojinin cevabını aradığı sorular ise bilgiyi oluşturan kurucu denilebilecek unsurlara bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Algı (duyum, gözlem), anlamayı da içeren düşünme (akıl)<sup>1</sup> epistemolojide temel unsurlar olarak öne çıkar. Ancak epistemoloji bunlarla sınırlı tutulmadıkça sezgi ve tabii ki vahiy<sup>2</sup> de bunlara dahil edilmek durumundadır. Semavî din, vahiyden başka yukarıda yer verdiğimiz unsurlara da yer verir.<sup>3</sup> Düşünce tarihinde, özelde epistemolojide bilgiye dair farklı görüşlerin olması, ya bunlardan birisinin öne çıkarılıp diğerlerinin geri planda bırakılması ya da tamamen ret edilmeleri sebebiyledir.

Yukarıda da görüldüğü üzere epistemolojinin ilk sorunu bilginin mümkün olup olmadığı ile alakalıdır. Diğer sorunların cevaplanması doğal olarak daha sonra gelir. Tarihte filozofların/düşünürlerin büyük çoğunluğu bu soruya olumlu karşılık vermişlerdir. Bunun aksi bir iddiayla dikkat çeken Septik(şüpheli)lerdir. Lakin Septiklerin asıl problem edinip tartıştıkları husus herkesi bağlayan, kesin/nesnel bir bilginin imkânı sorunudur.<sup>4</sup> Biz aynı eksende, Tanrı’yı idrak ve bu bağlamda şüphenin varlık sorununu problem

<sup>1</sup> Mustafa Gunay, “Bilginin İmkânı Sorunu ve Şüpheli Yaklaşımlar”, [http://www.dunyadinleri.com/tr-TR/felsefe/felsefe-yazilari/oku\\_bilginin-imbani-sorunu-ve-supheci-yaklasimlar-mustafa-gunay](http://www.dunyadinleri.com/tr-TR/felsefe/felsefe-yazilari/oku_bilginin-imbani-sorunu-ve-supheci-yaklasimlar-mustafa-gunay), erişim tarihi: 17. 01. 2016.

<sup>2</sup> Hüsameddin Erdem, *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*, 4.B., HÜ-ER Yayınları, Konya, 2010, s. 75.

<sup>3</sup> Erdem, a.g.e., s. 75.

<sup>4</sup> Günay, a.g.m., a.y.

edinmiş ve çerçeve olarak felsefeyi belirlemiş bulunduğumuzu hatırlatarak şu kadarını söyleyebiliriz, Tanrı'dan söz ediliyorsa, çoğunlukla din veya bu noktada ondan geri kalmayan felsefe adınadır. Bu nedenle Tanrı konusu, her iki açıdan da ele alınabilir. Ancak biz, bu yakınlıkları sebebiyle kimi zaman dine veya dinî olana göndermelerde bulunacak olsak bile, felsefi çerçeveyi esas almak durumundayız. Yineleyecek olursak, bu çalışmada amaçladığımız, Tanrı'yı idrak imkânı noktasında "şüphe"nin varlık imkânını felsefe ekseninde sorgulamaktır. Tabii olarak öncelikle Tanrı'yı idrak imkânını, ardından bu idrakin bilgi ve inanç veya iman şeklindeki tezahürlerinin şüphe ile ilişkilerinin olup olmayacağını, varsa ne derece ve nereye kadar olabileceğini irdelemek ve olanı tespit ederek ortaya koymaya çalışmaktır.

Bu arada, üzerinde durmak gerektiğini düşündüğümüz Tanrı'nın idrake konu olmasının tezahür alanları olan insanın akıl ve inanç kabiliyetleri konularına ve çalışmamızla ilgili terminolojiye "Din ve Felsefede Tanrı'yı İdrak İmkânı Bağlamında Şüphenin Varlık İmkânı Sorununa Bir Giriş"<sup>5</sup> adıyla bu makalemizi önceleyen bir yazımızda yer verdiğimizden detaylıca bir tekrara lüzum görmüyoruz. Fakat burada söyleyeceklerimize bir temel olsun diye hatırlatıcı mahiyette, gereği kadarına yer vermenin yararlı olacağını düşünüyoruz.

## 1. İnsanın Felsefî Eğilimi ve Tanrı

Konumuz gereği, dinî olanla yer yer teması gerektirecek olsa bile, felsefi açıdan ele almak durumunda olduğumuzu ifade ettiğimiz bu çalışmamızda, Tanrı'yı idrak imkânı noktasında -bir süje olarak- bahse konu olan insandır. Bu sebeple felsefe/düşünce tarihinde, "insanı Tanrı'ya dönük bir varlık"<sup>6</sup> olarak gören, bunun, onun "doğuştan"<sup>7</sup> sahip olduğu, bizzat "mahiyetine ait"<sup>8</sup> bir olgu olduğunu düşünen ve aynı şekilde akli da "ilâhî kökenli"<sup>9</sup> bilen veya kabul eden filozof ve düşünürler görmek kabildir. İnsanın yüce bir varlığa "yönilmesi, onu araması, onun hakkında bir tasavvur ve kavrama sahip olması,"<sup>10</sup> hakeza "yüce bir varlığa inanma özelliği"<sup>11</sup> hep onun bu varlık yapısından ve onda yer alan "mantıklı 'tek' varlık olması

<sup>5</sup> bkz. Hasan Peker, "Tanrı'yı İdrak İmkânı Bağlamında Şüphenin Varlık İmkânı Sorununa Bir Giriş", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c: 2, Sayı: 3, 2015/2.

<sup>6</sup> Karl Jaspers, *Felsefeye Giriş*, Çev. Mahmut Akalın, Dergah Yayınları, İstanbul, 1981, s. 76.

<sup>7</sup> John Hick, "Hepsi Doğru Olduğunu İddia Eden Birçok İnanç", Çev. Cafer sadık Yaran, *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, Etüt Yayınları, Samsun, 1997, s. 200.

<sup>8</sup> Necip Taylan, *İlim-Din (İlişkileri-Sahaları-Sınırları)*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1979, s. 85.

<sup>9</sup> Ali Bulaç, *Din-Felsefe/Vahiy-Akl İlişkisi*, Beyan Yayınları, İstanbul, 1994, s. 292.

<sup>10</sup> Taylan, a.g.e., s. 84-85.

<sup>11</sup> Taylan, a.g.e., s. 84.

bakımından ortaya çıkar.<sup>12</sup> Bu noktada, Tanrı, varlığına inanılan bir realite olduğu kadar, düşüncenin de objesidir ve<sup>13</sup> bu insanın akıllılığı kadar, özgür olmasını<sup>14</sup> da öne çıkaran bir durumdur. Aynı noktada, her insan için muhtemel olgusal bir durum olarak karşımıza çıkabilecek olan şüphe, felsefe ve filozof özelinde bir mesele olarak da bahse konu edilebilir. Her iki durum için bilinmesi gereken temel kavramlar olarak öne çıkan “idrak”, imkân” ve “şüphe” kavramlarını ele almamız gerekecektir. Lakin “idrak” ve “imkân” kelimelerinin kavramsal açılım ve açıklamalarını, konumları gereği öncelemeyi yeğliyoruz. Zira şüpheden söz edebilmek için bilgi ve inançtan söz ediyor olmak lazım gelir. Şüpheyi kavramsal olarak ele aldıktan ve insan idrakinin farklı açılımları olarak görebileceğimiz zihni durumları inceleyerek, şüphenin onlar arasındaki konumunu tespit etmeğe çalıştıktan sonra, felsefe için taşıdığı anlamı ve Tanrı’yı idrak noktasındaki meşruiyet imkânını irdelemeye çalışacağız.

## 2. Anahtar Kavramlar

İdrak: “Tasavvur etmek, farkına varmak, anlamak, tanımak ve bilmek gibi anlamlara gelen<sup>15</sup> idrak, kısaca “zihni faaliyetin her aşaması için kullanılan<sup>16</sup> kapsayıcı bir kavramdır. Kapsamlı bir tanım vermek gerekirse: “Bir öznenin kendisi veya dış dünyayla ilgili durum ve gerçeklerin farkına vararak,<sup>17</sup> “onların bilgisini elde etmesine imkân veren,<sup>18</sup> “zihinsel yorum<sup>19</sup> da içeren “algılama kabiliyetidir.”<sup>20</sup> “Bu kabiliyet, duyum idrakleriyle başlar ve derece derece yükselerek aklî kavramların oluşmasıyla en yüksek noktasına ulaşır.”<sup>21</sup> “Hissî olarak tezahür ettiğinde eşyanın bilgisine, aklî olarak tezahür ettiğinde ise küllî olanın bilgisine imkân verir.”<sup>22</sup>

İdrak, “tasavvur” ve “tasdik” olmak üzere iki veçheye sahiptir.<sup>23</sup> “Yalnız-

<sup>12</sup> Taylan, a.g.e., a.y.

<sup>13</sup> Hanifi Özcan, *Epistemolojik Açından İman*, İfav Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2012, s. 96.

<sup>14</sup> Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I-X, Eser Neşriyat Dağıtım, 1979, I, 83; A. Hamdi Akseki, *İslâm Dini - İtikat, İbadet ve Ahlâk-*, 18. Baskı, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, 1967, s. 7.

<sup>15</sup> bkz. Hayati Hökelekli, “İdrak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, I-XLIV, TDV Yayınları, XXI, İstanbul, 2000, 477; Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, Dağarcık Yayınları, İstanbul, 1995, s. 266; Ahmed Âyed v.d., *el-Mu'cemu'l-Arabiyyu'l-Esası*, Larus, Tunus, 1988, 448; Yazır, a.g.e., III, 2016; Hökelekli, a.g.e., s. 477.

<sup>16</sup> Hökelekli, a.g.e., s. 477.

<sup>17</sup> Hökelekli, a.g.e., a.y.; bkz. Yaşar Çağbayır, *Ötüken Türkçe Sözlük* (Orhun Yazıtlarından Günümüze Türkiye Türkçesinin Söz Varlığı), I-V, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2007, II, 2095.

<sup>18</sup> Hökelekli, a.g.e., s. 477.

<sup>19</sup> Çağbayır, a.g.e., II, 2095.

<sup>20</sup> Hökelekli, a.g.e., s. 477.

<sup>21</sup> Hökelekli, a.g.e., a.y.

<sup>22</sup> bkz. Âyed, s. 448; *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Büyük Lügat*, Heyet, Türdav Yayınları, İstanbul, 1995, s. 487.

<sup>23</sup> Hökelekli, a.g.e., s. 477.



ca zihinde oluşan imaj ve kavramları ifade ediyorsa tasavvur, onlar hakkında bir yargıyı da beraberinde getiriyorsa tasdik<sup>24</sup> diye adlandırılmaktadır. İlki, “herhangi bir varlık hakkında bilgi edinme sürecinde ilk aşamayı oluşturur.”<sup>25</sup> İkincisi ise bir önermenin bilgi açısından geçerliliğini ve doğruluğunu kabul etme, kesin olarak kabul etmenin yanı sıra bir doğruya, terimlerinin apaçıklığından dolayı bağlanma halini de ifade eder.<sup>26</sup>

Tanrı'yı idrakten söz ediliyorsa, biri, 'kavrayış' ifade eden zihinsel boyut, yani henüz hüküm içermeyen tasavvur, diğeri de ancak tasavvurdan sonra gelen inanç, klasik mantıkta ifade edildiği şekliyle zihnin olumlu veya olumsuz bir hüküm vermesi anlamında, tasdik olmak üzere iki durum söz konusu olacaktır.<sup>27</sup> Şüphe bu her iki aşamada (bilgi ve onay) varlık gösterir, eğer gösterecekse. Önemli bir ayrıntı da şudur: Tasdikte yer alan inanç, iman boyutuyla bahse konu edildiğinde, anlam içerikleri onu da aşar. Bu nedenle, bir takım nitelikler atfedilerek bir Tanrı kavramı tasavvur edilmeden, olumlu veya olumsuz bir hüküm vermek mümkün görünmemektedir.<sup>28</sup> Demek oluyor ki, tasdik için tasavvur önemlidir ve ondan önce gelir. Bu, anlam içeriğiyle tasdik, dinî inanç daha doğrusu dinî inancın temel umdesi olan ilâhî varlığa “iman” için de geçerlidir; çünkü iman, en azından bir miktar “inanç ve bilgiye”<sup>29</sup>, “aklı düşünmeye dayanır. Burada söz konusu olan akli düşüncenin hususi sureti, bir hükmün ya da önermenin doğru olduğu inancıdır.”<sup>30</sup> İmanda aranan “kesinlik,” ona dair bilgide şart koşulmamış ise de imanın akli süreçlerden büsbütün ayrı ve onlarla alakasız olduğu anlamına da gelmez.<sup>31</sup> Zira her büyük din, salt imanı geçerli görüyor olmakla birlikte tefekkür ve tahkiki de yüceltir ve ona teşvik eder. İdrak kavramıyla beraber anmakta olduğumuz “imkân” kavramı konumuz açısından önemlidir ve açıklanmayı gerektirir.

İmkân: İmkân kavramının günlük dildeki anlamı ile felsefî terminoloji içindeki kullanımları arasında fark vardır. Aynı kökten olan mümkünün “genel ya da halk tarafından kullanılan anlamı dikkate alındığında her şey

<sup>24</sup> Bekir Topaloğlu ve İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 3.B., İsam Yayınları, İstanbul, 2013, s. 142-143,305; Hökelekli, a.g.e., s. 477; Mahmut Kaya, “Tasavvur”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1-XXIV, TDV Yayınları, İstanbul, 2001, XX, 127; *Epistemolojik Açından İman*, s. 81.

<sup>25</sup> Kaya, “Tasavvur”, s. 127.

<sup>26</sup> Kaya, “Tasavvur”, s. 127; Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2013, s. 1498; Şerafeddin Gölcük ve Süleyman Toprak, *Kelâm*, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Konya, 1988, s. 88; Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 1498.

<sup>27</sup> Özcan, *Epistemolojik Açından İman*, s. 81,82-83; bkz. Topaloğlu, a.g.e., s. 305.

<sup>28</sup> bkz. Özcan, *Epistemolojik Açından İman*, s. 94.

<sup>29</sup> Özcan, *Epistemolojik Açından İman*, s. 85.

<sup>30</sup> Michael Peterson vd. *Akil ve İnanç -Din Felsefesine Giriş-*, Çev. Rahim Acar, Küre Yayınları, 3.B., İstanbul, 2012, 447.

<sup>31</sup> Peterson, a.g.e., a.y., s. 447.

ya mümkün ya da imkânsız kategorisine girmek durumundadır.”<sup>32</sup> “Buna göre mümkün sadece imkânsız olmayana değil, zorunlu olmayana da verilen isimdir.”<sup>33</sup> “Mümkün, ‘varlık’ veya ‘yokluk’ açısından (...) kaçınılmaz (zarurî) olmayan, ‘mümkün olmayan’ ise kaçınılmaz (zarurî) olan”<sup>34</sup> anlamındadır ve biz terimin günlük kullanımı noktasında yer verdiğimiz bu “mutlak anlamda ‘imkânsız olmayan’ manasını”<sup>35</sup> meramımızı ifade eder görüyoruz. Son olarak hatırlatma ihtiyacı duyduğumuz, çalışmanın da önemli bir kavramı olan şüphe kavramıdır.

Şüphe: Kabul veya ret konusunda, birbirine zıt iki ihtimal karşısında hiçbir tarafa ağırlık verilememe durumunu ifade eden, ikircikli bir hâl olarak süjede varlık gösteren “şüphe”, doğru veya yanlış da olsa bir hüküm içermediğinden, henüz “tasdik”i olmayan “tasavvur” aşamasında farklı bir nitelik olarak görülmekte olan bir zihni kararsızlık halidir. Bu, çelişik iki önermeden birinin, diğerine tercih edilme noktasındaki kararsızlıktır. Yani şüphe, iki alternatif arasında, “kabul veya ret konusunda herhangi bir ‘hazır oluş’un bulunmadığı”<sup>36</sup> bir tür “duraksama durumuna,”<sup>37</sup> karşılık gelir. Kısaca, bir konuda “tereddüt içinde”<sup>38</sup> olan, “olumlu veya olumsuz bir yargıya varamadığından,”<sup>39</sup> “yargıyı askıya alan”<sup>40</sup> bir “zihin durumu”<sup>41</sup> söz konusudur. Bu zihin hali, kasıtlı bir irade eşliğinde ortaya konulduğunda, zihinsel bir tavır veya tutum<sup>42</sup> olarak da değerlendirilebilir; Metodik şüphe, bu tutumun müspet olan bir örneğidir.

Şüphe, “bilginin ‘imkânı’ etrafında beliriyor”<sup>43</sup> olsa bile, inançla ilgili bir olgudur. Çünkü “inanmanın karşıtıdır.”<sup>44</sup> Bu sebeple “bilgiye değil inanmaya aittir.”<sup>45</sup> Hem bilgi, hem de imanın her ikisinin temelini bir inanç oluşturduğundan<sup>46</sup>, henüz tasdikle sonuçlanmamış, “bilgi” ve “iman” öncesi bu “inanç” evresinde, şüphe her ikisi için olasıdır. Ancak, bu inancın, birinde

<sup>32</sup> M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân -Aristoteles'ten İbn Sinâ'ya İmkânın Tarihi-*, 1.B., İstanbul, 2011, s. 172.

<sup>33</sup> Kaya, a.g.e., a.y.

<sup>34</sup> Kaya, a.g.e., s. 173.

<sup>35</sup> Kaya, a.g.e., s. 172.

<sup>36</sup> Özcan, *Epistemolojik Açından İman*, s. 48.

<sup>37</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 986.

<sup>38</sup> Cevizci, a.g.e., a.y.,

<sup>39</sup> Özcan, *Epistemolojik Açından İman*, s. 47.

<sup>40</sup> bkz. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 986.

<sup>41</sup> bkz. Cevizci, a.g.e., a.y.; Özcan, *Epistemolojik Açından İman*, s. 47.

<sup>42</sup> Cevizci, a.g.e., a.y.; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, -Helenistik Dönem Felsefesi-, 2. Baskı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010, s. 426.

<sup>43</sup> Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, 4. Basım, Vadi Yayınları, Ankara, 1999, s. 36.

<sup>44</sup> Hilmi Ülken, Ziya, *Bilgi ve Değer*, Kürsü Yayınları, Ankara, Ts., s. 366.

<sup>45</sup> Ülken, a.g.e., a.y.

<sup>46</sup> Özcan, *Epistemolojik Açından İman*, s. 100.

bilgiye, diğerinde imana kendisi sayesinde evrildiği bir “tasdik” durumu söz konusudur. Çünkü her ikisinde de artık “inanç kesinliği vardır.”<sup>47</sup> “Ancak objesi gereği, bilgide insan tasdike zorlanırken, imanda ise işin içerisine irade karışmaktadır.”<sup>48</sup> O halde, bilgi ve iman yolunda, doğru bilgiye ve doğru inanca ulaşmak için “bir vasıta, bir aşama olan şüphe, ‘metodik’ veya ‘metodolojik’ yani bilimsel şüphe,”<sup>49</sup> en azından, şüphelyi amaç edinmeyen bir şüphedir.

### 3. Felsefede Şüphenin Varlık İmkânı ve Tezahür Alanı

Felsefede varlık, bilgi ve varlığa dair bilgi mühim yer tutar. Zira “felsefe, insanın varlığa yaklaşma, varlığa nüfuz etme (...) imkânıdır.”<sup>50</sup> Ayrıca felsefe, şüphenin güç verdiği eleştirel bakışla işleyen bir zihni faaliyet olduğundan, tabii olarak felsefece bir şüphenin tüm varlık alanları için vaki olabileceği açıktır. Ancak biz, varlık denildiğinde, birincil konumda bir mesele olarak Tanrı’yi ve dolayısıyla O’nu idrak meselesini görüp, öne çıkarmış bulunuyoruz. Şüphe de ister istemez idrakin tezahürü olan ‘tasavvur’ üzerinden idrakin diğer bir tezahürü olan ‘tasdik’ karşısında bir durum olarak varlık imkânı bulabildiğinden, aynı şekilde tasavvur ve tasdik olan yani idrakin konusunu Tanrı ile sınırlayarak çalışmamızın çerçevesini belirlemiş oluyoruz. Bu durumda, ilk olarak Tanrı’ya yönelik bu idrakin imkânını, sonrasında bu imkân ekseninde şüphenin varlık imkânını felsefi bağlamlarıyla ele almamız gerekecektir.

### 4. Felsefede Tanrı’yi İdrak İmkânı

“Varlık, bir şeyin varolma hakikatına atfedilen bir kavramdır.”<sup>51</sup> Felsefenin, “en temel ve vazgeçilmez meselesi de varlık meselesidir.”<sup>52</sup> “Varlık meselesi aslında varlığın bilgisinin meselesidir.”<sup>53</sup> Zira “en geniş anlamıyla bilgi, varolanı tanıtan, varolanı zihinde temsil eden şeydir.”<sup>54</sup> O halde, “bütün insan bilgisinin ‘varolan’ bir şeyin bilgisi olması”<sup>55</sup> kaçınılmazdır.

<sup>47</sup> Özcan, a.g.e., a.y.

<sup>48</sup> Özcan, a.g.e., a.y.

<sup>49</sup> Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi...*, s. 425; Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, s. 50.

<sup>50</sup> Hüseyin Aydın, *Niçin İslam Felsefesi Vardır?*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c: XX, Ankara, 1975, s. 251.

<sup>51</sup> Alparslan Açıkgöçer, *Bilgi Felsefesi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1992, s. 231.

<sup>52</sup> bkz. Erdem, *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*, s. 37, 169.

<sup>53</sup> Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1988, s. 148 ; Eduard Spranger, *İnsan Psikolojisi -Bir Kişilik Psikolojisi-*, Çev. Ahmet Aydoğan, İz Yayıncılık, İstanbul, 2001, s. 107-108.

<sup>54</sup> Necati Öner, “Bir Bilgi Türü Olarak Din”, *Felsefe Dünyası*, T.F.D. Yayınları, Sayı: 29, Ankara, 1999, s. 1.

<sup>55</sup> Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, 4.B., İstanbul, 1988, s.112; Halife Keskin, İ-

“Felsefenin çift konusunu oluşturan ‘varlık’ ve onun örttüğü sır, bilginin,”<sup>56</sup> zaviyesinden bakıldığında, “birbirlerine halkalanan çeşitli gerçeklik alanları (varlık tabakaları)”<sup>57</sup> olarak “insan, evren ve Tanrı”<sup>58</sup> olmak üzere başlıca üç konu dikkat çeker. “felsefe, bütün düşünce imkânlarını bu üç konunun açınlanması için kullanmak”<sup>59</sup> durumunda olduğundan, ontolojik ve epistemolojik müktesebatı,<sup>60</sup> bu farklı varlık “alanları için farklı bilgi yönelimleri ve tipleri”<sup>61</sup> ile geniş bir yeküne ulaşmıştır.

Bu müktesebatın ilk adımında şunu görürüz. Bilgi, bir varlık hakkındaki bilgi olduğuna ve var olmayan bir şeyin bilgisi de olmayacağına göre, burada iki problem söz konusu olur: Bunlardan ilki, bilinebilecek bir varlık var mıdır? İkincisi, eğer varlık var ise, hangi yolla olursa olsun, onun hakkında edinilecek bilgiler gerçeğe uygun mudur? Şu halde, bilginin değerini, geçerli olup olmadığını belirleyebilmek için, her şeyden önce bilen (süje) tarafından herhangi bir yolla idrak edilecek olan varlığın gerçekliğinin kabul edilmesi gerekmektedir.

Bu problemin tarihine göz attığımızda, varlığın gerçekliğinden ilk şüphe eden düşünürlerin sofistler olduğunu görürüz. Bunlar, “bilgide ilk izafiyetçilerdir ve varlığı saçma olarak görürler.”<sup>62</sup> Gorgias (MÖ. 483-376)’ın, “hiçbir şeyin mevcut olmadığını, olsa bile bilinemeyeceğini, bilinse bile başkalarına bildirilemeyeceğini iddia etmiş olması,”<sup>63</sup> bu konuda bir fikir vermektedir. Varlık hakkında bu septik (şüphe/kuşku) duruş mutlak olarak görüldüğünde -ki bunun mümkün olup olmadığı ayrıca tartışılabilir-, inanca ve bilgiye konu olan tüm varlık alanları ve bu arada Tanrı’nın varlığı da tartışmaya konu olur. Nitekim benzer yaklaşımı Tanrı’nın idraki konusunda sergileyen Protagoras (MÖ. 485-420), Tanrı’nın var olup olmadığı ve nasıl bir varlık olduğu konusunda bir bilgi imkânının olmadığını, bunun nedeni olarak da hem konunun mahiyeti gereği bir kapalılık taşıyor olmasını, hem de bir süje olarak kendi mahiyetinden kaynaklanan yetersizliğini

---

lam Düşüncesinde Bilgi Teorisi, Beyan Yayınları, İstanbul, 1997, s. 63.

<sup>56</sup> Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, Çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınları, 4.B., İstanbul, 1991, s. 1.

<sup>57</sup> Alwin Diemer, “Felsefe”, bkz. *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, Doğan Özlem, (Derleyen/Çeviren), 2. Basım, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1997, s. 173.

<sup>58</sup> Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, Çev. Ünver Günay, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri, 1990, s. 24; Georges Gusdorf, *İnsan ve Tanrı*, Çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, 1.B., İstanbul, 2000, s. 11.

<sup>59</sup> Gusdorf, a.g.e., a.y.; Wach, a.g.e., s. 24.

<sup>60</sup> Fritz Heinemann, “Bilgi Kuramı”, bkz. *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, Doğan Özlem, (Derleyen/Çeviren), 2. Basım, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1997, s. 184.

<sup>61</sup> Diemer, a.g.e., s. 173; Heinemann, a.g.e.; a.y.

<sup>62</sup> bkz., S. Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, 4.B., Ankara, 1987, s. 246-247; Keskin, a.g.e., s. 135.

<sup>63</sup> Bolay, a.g.e., s. 246.

daha doğru bir ifadeyle bilgiye elverişsizliğini göstermiştir.<sup>64</sup> Ancak bu sepi-  
tik duruş, görmezden gelinemeyecek etkisiyle felsefe tarihinde yer tutmuş  
olmakla birlikte, bizi asıl ilgilendirecek olan bu tür bir şüphecilik değildir.  
Sadece şunu ifade etmek isteriz: Ontoloji (varlıkbilim), “düşünceden müs-  
takil bir varlık ve varoluşu kabul eder,”<sup>65</sup> onun gerçekliğini tanır. Gerçeklik,  
gözle görülebilen ve elle tutulabilen ile sınırlandırılmadığı ve görülemeyen  
şeyleri varlık saymama gibi dar bir düşünceye sahip olunmadığı müddetçe<sup>66</sup>  
bu tanıma, Tanrı'nın varlığını tanımayı da kapsayacaktır.

Şu bir gerçektir ki, ruh, “madde içindeki en yüksek olgunluğunu insan  
mertebesinde bulur.”<sup>67</sup> “Tanrı'nın, akıllı bir ruh yaratıp, onu bu vücutla bir-  
leştirmiş olmasının”<sup>68</sup> özel bir anlamı olduğunu düşünenler, insanın akıl ve  
diğer idrak yetenekleriyle yaratılmış olmasının, Tanrı'nın varlığını bilmek  
için<sup>69</sup> olduğunu ifade ederler. Tanrı'ya “yönelişin bütün insanlar arasında  
genel ve fitrî bir yöneliş”<sup>70</sup> ve insanın bu yüce kuvveti tanıyıp, bilmeye ade-  
ta itilmiş bir varlık<sup>71</sup> olduğundan hareketle O'nu “bilme gayesi olmaksızın,  
akıl ve idrakin bir hiç, hayatın anlamsız olduğunu dile getirirler.”<sup>72</sup> Bu ifa-  
deler, Tanrı'yı bilmenin, insan olmanın ve sahip olunan idrak vasıtalarının  
başlı başına bir gayesi olduğunu dile getirmekle kalmamakta, O'nun hangi  
yol veya vasıta ile idrak edilebileceğine de işaret etmektedir.

Bilginin vasıtasını belirleyen kriterler aynı zamanda bilginin sınırlarını  
belirlemekte olduğundan, Tanrı'nın idraki konusunda son derece ehemmi-  
yetli bir durum söz konusudur. Bu noktada, Tanrı'yı idrak noktasında üze-  
rinde durulması gereken iki hususa işaret etmek lazımdır: Biri bilgi edinme  
vasıtalarımızdan kaynaklanan, diğeri bilgiye konu olan varlık alanlarının,  
özelde konu edindiğimiz Tanrı'nın varlığının kaçınılmaz kıldığı bir sınırlı-  
lığın olduğudur.

Bu açıdan bakıldığında, Tanrı'yı tartışmasız felsefe yolu olan “akılla kav-

<sup>64</sup> bkz. Cevzici, *Felsefe Sözlüğü*, s. 1303.

<sup>65</sup> Bolay, a.g.e., s. 194.

<sup>66</sup> Eflatun, *Theaitetas*, Çev. Macit Gökberk, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1997, s. 40 ; Muhammed Abduh, *Tevhid*, Çev. Sabri Hizmetli, Fecr Yayınevi, Ankara, 1986, s. 155 ; Halis Albayrak, *Kur'an'da İnsan-Gayb İlişkisi*, Şule Yayınları, İstanbul, 1993, s. 211 ; Ömer Demir, *Bilim Felsefesi*, Vadi Yayınları, 2.B., Ankara, 1997, s. 15.

<sup>67</sup> Süleyman Ateş, *İnsan ve insanüstü*, Dergah Yayınları, 1.B., İstanbul, 1979, s. 155.

<sup>68</sup> René Descartes, *Metod Üzerine Konuşma*, Çev. K. Sahir Sel, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1994, s. 44.

<sup>69</sup> Frithjof Schuon, *Varlık, Bilgi ve Din*, Derleyen ve Çeviren: Şehabeddin Yalçın, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997, s. 159; Abduh, a.g.e., s. 151.

<sup>70</sup> Hâbil Şentürk, *Din Psikolojisine Giriş*, 2. B., İz Yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 200.

<sup>71</sup> Jaspers, a.g.e., s. 76; Abduh, a.g.e., s. 150.

<sup>72</sup> William Gerber, “Tasavvuf Felsefesi”, bkz. İslam'da Bilgi ve Felsefe, Haz. Mustafa Armağan, İz Yayıncılık, İstanbul, 1996, s. 61; Schuon, a.g.e., s. 159.

ramayı bilginin en yüksek ödevi”<sup>73</sup> olarak kabul eden görüşlerin yanı sıra, bu noktada aklın doğrudan<sup>74</sup> bir fonksiyon icra edemeyeceğini, başkaca bir yolla idrak etmenin imkânı olduğunu ifade eden<sup>75</sup> ve “bilginin sınırlarını öznel sezgilere veya aşkın varlığın sezgisel bilgisine kadar vardırıran”<sup>76</sup> görüşler de görülür. Felsefi bilgi kuramının kapsamını geniş tutmayı gerektirecek türden son olarak anmamız gereken bir diğer görüş, “insanoğlunun aşkınlık sahasını öğrenebileceği ve bu bilgilenmenin kaynağının da vahiy olduğu görüşüdür.”<sup>77</sup>

Bu konuda şu değerlendirmelerde bulunabiliriz: Tanrı’yı idrak konusunda zaten doğrudan katkı vermekten uzak olan ve diğer bilgi kaynaklarına göre “daha dar,”<sup>78</sup> hatta “en aşağıda”<sup>79</sup> olan duyulardan katkı alarak “gözlem ve deney yardımıyla duyulur âlem hakkında sınırlı bilgi üreten aklın, gayb âlemiyle ilgili konularda yeterli kanıtlara sahip olmadığından eksik ve hatalı hükümler vermesi”<sup>80</sup> tabiidir. Duyu, deney ve akıl sahalalarının dışında, onlardan tamamen farklı ve onlarla algılanıp kavranılamayan, fizik ötesine<sup>81</sup> ait bilgilerin kaynağı durumunda görülen sezgiye dayalı bilginin, “daha geniş kapsamlı olduğu,”<sup>82</sup> hatta “sınır konulamayacağı”<sup>83</sup> dile getirilmişse de, Bu iddiayı, sezginin sınırsız olduğu şeklinde değil, sınırının ne denli geniş görüldüğü şeklinde anlamak lazım gelir. Bilginin sınırı konusunda, değerlendirilmesi gereken diğer bir kaynak olarak ‘vahy’dir. Bilgi kaynakları içerisinde “en üstte”<sup>84</sup> gösterilen duyu ve aklın ulaşamadığı, “yetersiz kaldığı noktalarda gerçekliği açıklayıcı bir unsur olarak görülen vahyin,”<sup>85</sup> özellikle Tanrı’nın idraki gibi gaybî konularda çok önemli bir kaynak olduğunun altını çizmek icap eder.

Tanrı’yı idrakin imkân ve sınırı konusunda son olarak şunları kaydet-

<sup>73</sup> bkz. Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1961, s. 320-321.

<sup>74</sup> bkz. Toshihiko İzutsu, *Kur’anında Allah ve İnsan*, Çev. Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, Ts., s. 62.

<sup>75</sup> İzutsu, a.g.e., s. 63; bkz. Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 2. B., İzmir, s. 66-70.

<sup>76</sup> Kadir Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, I.B., Bursa, 2001, s. 82.

<sup>77</sup> W. Montgomery Watt, *İslam Nedir?*, Çev. Elif Rıza, 2.B., Birleşik Yayınları., İstanbul, 1993, s. 284.

<sup>78</sup> John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, Çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, Kabcacı Yayınevi, 2.B., İstanbul, 1996, s. 311.

<sup>79</sup> Erdem, *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*, s. 124-125.

<sup>80</sup> Necati Öner, *İnsan Hürriyeti*, Selçuk Yayınları, İstanbul, 1982, s. 61 ; Abdülbaki Güneş, *Kuran’da İşlevsel Akla Verilen Değer -Akıl Kavramının Semantik Analizi-*, Ahenk Yayınevi, I.B., İstanbul, 2003, s. 229.

<sup>81</sup> Mevlana, *Mesnevi*, I-VI, Çev. Veled İzbudak, Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1988, 1, 72.

<sup>82</sup> Arslan, *Felsefeye Giriş*, s. 30.

<sup>83</sup> Locke, a.g.e., s. 395.

<sup>84</sup> Erdem, *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*, s. 124-125.

<sup>85</sup> Öner, *İnsan Hürriyeti*, s. 61; J.M.S. Baljon, *Kur’an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, Çev. Şaban Ali Düzgün, Fecr Yayınevi, Ankara, 1994, s. 85.

mekte yarar görüyoruz: Bilgi kaynaklarını parça parça ve birbirinden kopuk değil, birbirini takviye eden bütünlüklü bir yapı olarak değerlendirmek gerekecektir. H. Erdem, “vahy, akıl, sezgi (his), duyu (beş duyu) [ve deney] gibi imkânların varlığını,”<sup>86</sup> “en aşağıda duyu, sonra deney, onun üstünde akıl, sezgi ve en üstte ise vahy”<sup>87</sup> olmak üzere, bilgi kaynaklarını somuttan soyuta doğru sıralar ve “bu bilgi kaynaklarının birbiriyle çok sıkı bir münasebeti olduğunu, daima bir alt basamağın bir üste destek verip, onun temellenmesini sağladığını”<sup>88</sup> ifade eder. Bu görüşün, Tanrı’yı idrak etme dahil, sağlıklı bilgi edinme yönüyle iş görecektir ve olası şüpheleri giderme açısından sonuç getirebilecek bir yaklaşım olarak değerlendirilebileceğini gözden kaçırmamak lazımdır. Zira bilgi kaynaklarının geçerliliği konusunda farklı değerlendirmeler, Tanrı’nın varlığını tanıma konusunda farklı sonuçlara sebebiyet verebilmektedir ve şüphe bunun sonuçlarından birisidir.

##### 5. Felsefede Tanrı’yı İdrak İmkânı Bağlamında Şüphenin Varlık İmkânı Sorunu

Karl Jaspers (1868-1958), “felsefeyi felsefe yapan hakikati aramasıdır”<sup>89</sup> der. Gaye, “hakikatı bilmek ve ona göre hareket etmektir.”<sup>90</sup> Bundandır ki, filozoflar, felsefe tarihinin en başından bu yana konuyla ilgilenmiş,<sup>91</sup> kaçınılmaz olarak, “doğruluk ve kesinlik sorunu hep felsefenin ana uğraşlarından biri olmuştur.”<sup>92</sup> Felsefi bir kavram olan septisizm, yine bu noktada ortaya çıkmış ve dolayısıyla, “zihnin doğruluğu ya da hakikati kavrama yetisini yadsıması”<sup>93</sup> şeklinde aynı problem üzerinden tanımlanmıştır. Şu kadar var ki, “doğruluk ya da hakikat [ve kesinlik sorunu] yalnız filozofların değil; bilim adamlarının, bilgiyle uğraşan herkesin ortak ereği”<sup>94</sup> olmuştur.

İnsan için, doğruyu bulma ve doğru değerlendirmelere dayalı eylemde bulunma, günlük hayatının gerektirdiği öğelerden biridir. Çünkü “yaşamdan kopuk en soyut felsefe bile, en sonunda ve daima insan yaşamına ait bir fenomen olarak kendini gösterir.”<sup>95</sup> Bu nedenle, konumuzu sadece

<sup>86</sup> Gölcük, *Kelâm*, s. 70 vd. ; Öner, “Bir Bilgi Türü Olarak Din”, s. 1.

<sup>87</sup> Erdem, *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*, s. 124-125.

<sup>88</sup> Erdem, a.g.e., a.y.

<sup>89</sup> Harun Tepe, *Felsefede Doğruluk ya da Hakikat*, -Platon’dan Habermas’a-, 2. Baskı, İmge Kitabevi, Ankara, 2013, s. 15.

<sup>90</sup> Bayraktar, a.g.e., s. 27.

<sup>91</sup> Tepe, , a.g.e., s. 15.

<sup>92</sup> Tepe, , a.g.e., s. 18.

<sup>93</sup> Abdülbaki Güçlü, v.d., *Felsefe Sözlüğü*, 3. Baskı, Bilim ve Sanat, Ankara, 2008, s. 46.

<sup>94</sup> Tepe, , a.g.e., s. 17-18.

<sup>95</sup> Diemer, a.g.e., s. 11.

filozof ve bilim adamlarının felsefi veya bilimsel bir problemi olarak değil, onların da günlük hayatlarının bir realitesi olarak muhatap olduklarını göz önünde tutarak, her bir insanın meselesi olarak görüyoruz. Doğruluk ve kesinlik sorunu, ister istemez “şüphe” olgusunu -pozitif veya negatif bir eğilim olarak- merkeze almamızı gerektirir. Örneğin, “bilgi felsefesinde bilinemezlik, kuşkululuk, görecelik tartışmaları temelde hep bu konuya ilişkindir”<sup>96</sup> ve bunlar, yerine göre “ontolojik unsurları içeren veya dışarıda bırakan”<sup>97</sup> çeşitlilikte tartışmalara kaynaklık etmiş görüşlerdir. Biz, şüphecilik olgusunun, evvela ne çeşit yansımalar içerdiği yönünde tarihsel bir resim alıntılanmak ve sonrasında konumuzun çerçevesinde değerlendirmelerde bulunmak istiyoruz.

“Yunanca ‘skepsis’ kelimesi normal kullanımında ‘bir şeyi ele alma, inceleme, bir şey üzerinde düşünme’ anlamına gelmektedir.”<sup>98</sup> Kelime bu anlamıyla yani, “insanın herhangi bir konuyu araştırma ve incelemesini ifade etmek üzere kullanılmıştır.”<sup>99</sup> Bu durumda, ‘septik’ kelimesi, “felsefi araştırmacı, soruşturmacı”<sup>100</sup> anlamına gelmektedir. Septisizm, zamanla daha nitelikli bir anlam kazanarak, filozof veya bilim adamının “bir konu üzerindeki yöntemli soruşturmasına işaret etmeye başlamıştır.”<sup>101</sup>

Septikliğin tarihiyle ilgili bilgilerin büyük bir kısmına kaynaklık eden<sup>102</sup> S. Empiricus (MS. 160-210), “araştırmacılar” anlamını esas alarak septikleri üç gruba ayırır: “İlk grup, araştırmanın bir noktasında cevabı bulduklarını düşünenlerden meydana gelir (...) Empiricus bunları ‘dogmatikler’ olarak adlandırır. İkinci grubu, araştırılan problem ve konunun çözülememesi olduğunu ileri sürerek araştırmadan vazgeçenler oluşturur. Empiricus’a göre bunlar da dogmatiktirler, ama tersinden dogmatiktirler, çünkü onlar dogmatik olarak hiçbir şeyin bilinemeyeceğini savunurlar. Ancak üçüncü bir grup daha vardır ki, onlar problemin o ana kadar çözülmemiş olduğunu düşünürler; ama bundan dolayı araştırmayı bırakmazlar, soruşturmalarına devam ederler.”<sup>103</sup> ‘Araştırma’ anlamında septiklik (şüphecilik) ve ‘araştırmacı’ anlamında septik (şüpheli) terimleri, daha çok, “felsefede veya metafizikte

<sup>96</sup> Tepe, , a.g.e., s. 25.

<sup>97</sup> bkz. Tepe, a.g.e., s. 24.

<sup>98</sup> Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi...*, s. 426.

<sup>99</sup> Arslan, a.g.e., a.y.

<sup>100</sup> Arslan, a.g.e., a.y.

<sup>101</sup> Arslan, a.g.e., a.y.

<sup>102</sup> Arslan, a.g.e., a.y.

<sup>103</sup> Arslan, a.g.e., a.y.



insanın duyularının veya aklının yetersizliğinden dolayı gerçekliğin bilgisine erişemeyeceği<sup>104</sup> tarzındaki anlamıyla öne çıkmıştır.

Kısmen işaret ettiğimiz gibi şüphecilik, düşünce tarihinde farklı çeşitlilikte boy göstermiştir; 'mutlak şüphecilik', dogmatizmle mutlak şüphecilik arası bir durum olarak 'ılımlı şüphecilik' ve 'metodik şüphecilik'.<sup>105</sup>

"İlmlilik ve uzlaşmaya olan tutkusunu"<sup>106</sup> ifade eden Bertrand Russell (1872-1970), "şüpheciliğin başlatıcısı"<sup>107</sup> ilkçağ şüpheciliğinin kurucusu olan Pyrrhon (MÖ. 360-270) hakkında bir öyküye atıfta bulunarak, öyküde yer aldığı ölçüde yani, sağduyudan kaynaklanan gündelik inançları kabul edemeyecek düzeyde,<sup>108</sup> "abartılı bir kuşkuculuk önermediğini,"<sup>109</sup> fakat "bilim alanında tam kabul görmüş bir sonucu, 'kesin doğru' olarak değil ama rasyonel bir eylem için yeterince olası bir temel olarak kabule hazır olduğunu"<sup>110</sup> söyleyerek ve "teoride" kuşkucu olduğunu dile getirerek, bu tür bir kuşkuculuğa dair temel ilkeler paylaşmayı da ihmal etmeden, böyle bir duruşun, kişinin bütün sosyal yaşamını ve politik sistemini tümüyle değiştireceği yönündeki görüşünü dile getirir.<sup>111</sup> Görüldüğü üzere, burada septik duruşun sadece düşünce hayatı için değil, pratik hayata yansiyacak etkilerine ve bunun önemine dikkat çekilmektedir. Bu denli ehemmiyetli bir tutum veya yöntemin, farklı biçimleriyle de olsa, dinde<sup>112</sup> olduğu kadar, felsefede<sup>113</sup> de merkezî bir konumda olan ve "din felsefesinin de baş konusu olan Tanrı"<sup>114</sup> problemi çerçevesinde ne türden yansımaları olduğuna dair, önemli kimi düşünürlere yer verip, Russell'a tekrardan döneceğiz.

Bu konuda, dikkat çeken bir isim olarak David Hume (1711-1776) verilebilir. Tanrı'nın, empirik bir temellendirmeye konu olmadığı gibi, herhangi bir akıl yürütmeye de konu edilemeyeceğini bu nedenle, O'na ilişkin hiçbir bilgimizin olamayacağını ve bu yolla Tanrı'ya duyulan inancın haklı kılınamayacağını ileri sürerek,<sup>115</sup> "tecrübeciliğin, şüphecilik noktasına kadar

<sup>104</sup> Cevzici, *Felsefe Sözlüğü*, s. 986; Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi...*, s. 425,428.

<sup>105</sup> bkz. Cevzici, *Felsefe Sözlüğü*, s. 987-988.

<sup>106</sup> Bertrand Russell, *Sorgulayan Denemeler*, Çeviren: Nermin Arık, 19. Basım, Tübitak Yayınları, Ankara, 2005, s. 1.

<sup>107</sup> Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi...*, s. 9.

<sup>108</sup> bkz. Russell, a.g.e., s. 2.

<sup>109</sup> Russell, a.g.e., s. 2; bkz. Aşar Timuçin, *Düşünce Tarihi*, bds Yayınları, İstanbul, 1992, s. 299.

<sup>110</sup> Russell, a.g.e., a.y.

<sup>111</sup> Russell, a.g.e., s. 2-3.

<sup>112</sup> Emile Boutroux, *Çağdaş Felsefede İlim ve Din*, Çev., Hasan Katipoğlu, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1988, s. 78.

<sup>113</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, s. 14; Erdem, *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*, s. 70.

<sup>114</sup> Aydın, a.g.e., s. 6.

<sup>115</sup> bkz. Cevzici, *Felsefe Sözlüğü*, s. 987- 988; Aydın, *Din Felsefesi*, s. 60.

gitmesine sebep olan”<sup>116</sup> Hume, bir kuşkucu, hatta “mutlak bir kuşkucu”<sup>117</sup> olarak bilinse de, dinî inanca karşı olan bir filozof değildir.<sup>118</sup> O, ateizmi reddetmiş, felsefe tarihinde çok meşhur olan eleştirisini vahye dayalı inanca değil, rasyonel teolojinin kanıtlamalarına yöneltmiştir.<sup>119</sup> Alfred Weber (1868-1958), Hume’un mutlak şüpheci olmadığı yönündeki hükmünü, İmanmanuel Kant (1724-1804 gibi birine ilham kaynağı olması üzerinden verir.<sup>120</sup> Güçlü bir argüman olmasa da önemsiz bir ayrıntı da değildir.

Bir başka örnek olarak Kant’ı görüyoruz. M. Aydın, bu noktada en güçlü itirazın önce Hume’dan daha sonra da Kant’tan gelmiş olduğunu belirtir<sup>121</sup> ve şöyle devam eder: “Her ne kadar Saf Aklın Eleştirisi bizi düşünülmüş, bilimsel olarak temellendirilmiş ve meşrulaştırılmış olduğu ölçüde mutlak bir şüphecilığe götürüyorsa da, Koenisberg’li bilgeyi bilinen anlamda bir şüpheci saymak ve onda yüzyılının materyalizmine [“dine karşı”<sup>122</sup> bir felsefeye H.P.] karşı eğilim ve sevgi bulunduğunu düşünmek de çok büyük bir hata olacaktır. Şüphecilik Saf Aklın Eleştirisi’nin son sözüdür;”<sup>123</sup> ama Kant’n son sözü müdür? Bu soruya “Evet” demek, “Kant felsefesinin ruhunu ve onun eleştirisinin nihaî amacını tamamiyle bilmemek olur.”<sup>124</sup> “İnanca yer bulmak için bilgiyi inkâr ettiğini söyleyen”<sup>125</sup> “Kant’a göre, her ne kadar akıl Tanrı’nın var olduğunu kanıtlayamıyorsa da O’nun varlığına iman akla ters düşmemekte ve dolayısıyla mü’minin tutumu rasyonel olmaktadır.”<sup>126</sup> “Bu iki düşünürün elde ettikleri sonuçlar arasında ne kadar fark olursa olsun, şüphe yoktur ki teorik felsefelerinin ruhu, araştırmalarının ana fikri birinin ve ötekinin varmak istedikleri hedef tamamiyle aynıdır; bu zihniyet, eleştiri zihniyetidir.”<sup>127</sup> Eleştirisel zihniyet felsefede bir gereklilik,<sup>128</sup> şüphe, eleştirisel zihniyet için bir zorunluluktur.<sup>129</sup> Şüphe içeriyor olması sebebi-

<sup>116</sup> Mehmet Aydın, “Tanrı Hakkında Konuşmak” -*Felsefi Bir Tahlil*-, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara, 1983, c:1, s. 29.

<sup>117</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 986; Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi...*, s. 989.

<sup>118</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, s. 60.

<sup>119</sup> Aydın, “Tanrı Hakkında ...” s. 29.

<sup>120</sup> Weber, a.g.e., s. 293.

<sup>121</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, s. 58.

<sup>122</sup> Bolay, a.g.e., s. 162.

<sup>123</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, s. 57.

<sup>124</sup> Weber, a.g.e., s.322.

<sup>125</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, s. 57.

<sup>126</sup> Aydın, a.g.e., s. 61.

<sup>127</sup> Weber, a.g.e., s. 293.

<sup>128</sup> Bryan Magee, *Yeni Düşün Adamları*, Çeviren: Uygur Kocabaşoğlu, Birey ve Toplum Yayınları, 1.Baskı, Ankara, 1985, s. 32.

<sup>129</sup> Weber, a.g.e., s. 371.

le bir güvensizliğe ve karşıt düşünceyi barındırıyor olmasından dolayı bir hoşnutsuzluğa yol açıyor olsa da.<sup>130</sup>

Şüphe konusundaki özgün görüşüyle, tarihsel olarak kendinden çok önce gelen Gazali (1058-1111) ile neredeyse örtüşen<sup>131</sup> ve Tanrı'nın varlığını kanıtlama konusunda akli delillerin işe yarayacağını benimsemiş, bu yola koyulmuş biri olarak, yer verebileceğimiz René Descartes'ın (1711-1776), “mutlak bir kuşkucu olmayan, kuşkuyu bir araç/yöntem olarak kullanmak suretiyle söz konusu kuşku sürecini işleterek ulaştığı kendi varoluşuna ilişkin bilgidен, başka açık ve seçik bilgilere ve tabii ki, Tanrı'nın varoluşuna ilişkin bilgiye de geçebilmiş,<sup>132</sup> en azından şahsında<sup>133</sup> yaşantılanmış bir düşünür olduğunu söylemek mümkündür.

Yeniden Russell'a dönecek olursak, “inanma, hakkında yeterli ölçüde kanıt bulunmayan bir şeye bağlanmadır”<sup>134</sup> diyen ve bu türden bir “inanmayı sakıncalı bulan”<sup>135</sup> Russell'ın, dinî inanç ve onda temel prensip olan Tanrı'nın varlığına ilişkin de aynı tutumu sürdürmekte olduğunu görüyoruz. Zira o, kendisini Tanrı'nın varlığını ispat konusunda “agnostik,” O'na inanç besleme konusunda ise “ateist” olarak görmektedir.<sup>136</sup> Böyle bir konumlanmanın ne dinî ne de felsefi inanç açısından yeterli dayanağı vardır. Agnostisizm, zaten epistemolojik açmaz yüzünden varlık buluyor demenin de gereği yoktur. Zira bu yönüyle tanımlanmış bir agnostisizm mantiki bir tutarlılığa sahip değildir.

Russell'ın düşündüğü gibi, “Tanrı'nın varlığı, herhangi bir empirik ya da soyut objenin varlığı gibi kanıtlanmaya konu olsaydı”<sup>137</sup>, o zaman herkes için “tek alternatif inanmak olurdu. Bu ise, insan özgürlüğünün sonu demektir.”<sup>138</sup> Çünkü dindeki anlamıyla “inanma, bilerek, düşünerek inanma, bir özgürlük, bir seçim ve bir karar verme işidir.”<sup>139</sup> Görünmeyene inanmanın önemi ve değeri, buradan gelmektedir.<sup>140</sup>

Russell'ın, “insan inandığı şeyler için her zaman biraz kuşkuya da yer

<sup>130</sup> Russell, a.g.e., s. 3; Magee, a.g.e., s. 32.

<sup>131</sup> bkz. Bolay, a.g.e., s. 253 ; Çüçen, a.g.e., s. 54-55 ; Arslan, *Felsefeye Giriş*, s. 38; Erdem, *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*, s. 79.

<sup>132</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 986; Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi...*, s. 987; Ahmet Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine*, Vadi Yayınları, 1.Baskı, Ankara, 1999, s. 34.

<sup>133</sup> bkz Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine*, s. 34.

<sup>134</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, s. 244.

<sup>135</sup> Russell, a.g.e., s. 1.

<sup>136</sup> bkz. Bayram Dalkılıç, *Bertrand Russell –Yirminci Yüzyılda Bir Ateist Düşünür*, Kendözü, Konya, 2001, s. 127-128.

<sup>137</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, s. 182.

<sup>138</sup> Aydın, a.g.e., a.y.

<sup>139</sup> Aydın, a.g.e., a.y.

<sup>140</sup> Aydın, a.g.e., a.y.

birakmalıdır”<sup>141</sup> şeklindeki önerisi, imana konu olmayan alanlardaki inanç için bir parça doğru görülebilir. Fakat bu görüşün, imanı içeren dinî bir inanç için tutarlı olmayacağı, kuşkuyla hiç yer bırakmayacak kadar açıktır. Çünkü “tasdik/kesin onay” talep eden iman, şüphenin ne azıyla, ne çoğuyla yine ne olgusal, ne de kavramsal olarak bir arada bulunabilir. Zira çelişki oluşturur. Çünkü iman ve ona zemin teşkil eden inanç, subjektif de olsa bir kesinlik taşır.<sup>142</sup>

Tanrı tasavvurları içeren felsefî görüşlerin, “şüphe” ile ilişkilerinin olması olup olmadığını, değerlendirmeye kalktığımızda şunu görürüz: “Teizm”<sup>143</sup>, “Fideizm”<sup>144</sup>, “Deizm”<sup>145</sup>, “Panteizm”<sup>146</sup>, “Panenteizm”<sup>147</sup> gibi Tanrı’ya dair belli başlı felsefî (veya dinî) görüşler, Tanrı tasavvuru konusunda birbirine muarız olacak biçimde kendi içerisinde çeşitli açılımları içeriyor olsalar bile, şöyle veya böyle Tanrı’nın varlığını kabule, yani felsefî bir ‘inanca’<sup>148</sup> veya dinî bir ‘imana’<sup>149</sup> dayanmaktadırlar. Dolayısıyla, herkesçe kabul görmeseler ve şüpheyile karşılanacak olsalar bile, inanan kişiler velev ki kendilerine münhasır bir tarzda<sup>150</sup> olsun, neticede inanmış oldukları ve bir karar verdikleri için, inançlarını kesin inanç konumunda değerlendirmek gerekir. Tanrı problemi konusunda negatif tutumu, yani O’nun varlığını kabul etmeyen “ateizm”<sup>151</sup> ve Tanrı görüşü dâhil dinin bütününe düşmanlık düzeyinde karşı koyan “antiteizm”<sup>152</sup> görüşlerine gelince, bunlar için de “şüphe” söz konusu edilemez. Çünkü şüphe bir kararsızlık halidir. İnanmayı ve inkârda, olumsuz da olsa verilmiş bir karar<sup>153</sup> vardır. Ancak bu kararın yani inkârın, kesinlikli bir karar olup olmadığı yönünde bir şerh düşmek lazım gelir. Mantıksal olarak, -Tanrı’ya iman noktasında- iman kavramı “kesinlik” taşıyor diye, imanın zıddı olarak inkâr için de aynı durum var sayılmaz. Daha derin analizler lazım gelir. Din psikolojisi ile ilgili görülse bile, kavramların felsefî tahlili açısından ele alınabilecek bir konudur. Kant’ın,

<sup>141</sup> Fikri Gül, “Bertrand Russell’in Felsefe Anlayışı Üzerine Bir İnceleme”, Felsefe Dünyası, T.F.D. Yayınları, Ankara, Yıl: 2002, Sayı: 36., 119.

<sup>142</sup> Özcan, *Epistemolojik Açından İman*, s. 69.

<sup>143</sup> bkz. Bolay, a.g.e., s. 267; Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 1500.

<sup>144</sup> bkz. Bolay, a.g.e., s. 95; Cevizci, a.g.e., s. 665; Özcan, *Epistemolojik Açından İman*, s. 92.

<sup>145</sup> bkz. Bolay, a.g.e., s. 49; Cevizci, a.g.e., s. 406.

<sup>146</sup> bkz. Bolay, a.g.e., s. 201; Cevizci, a.g.e., s. 1245.

<sup>147</sup> bkz. Bolay, a.g.e., s. 200; Cevizci, a.g.e., s. 1244.

<sup>148</sup> bkz. Özcan, *Epistemolojik Açından İman*, s. 91; bkz. Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine*, s. 34.

<sup>149</sup> bkz. Özcan, a.g.e., a.y.

<sup>150</sup> Zeki Özcan, “Din Felsefesinin Felsefesi”, bkz. *Geleneksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar*, I-II, Recep Alpyağıl, (Derleyen), 2.B., İz Yayıncılık, İstanbul, 2012, c: 1, s. 74.

<sup>151</sup> bkz. Bolay, a.g.e., s. 25; Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 153.

<sup>152</sup> bkz. Bolay, a.g.e., s. 19.

<sup>153</sup> Özcan, *Epistemolojik Açından İman*, s. 90.

“dogmatik inançsızlık”<sup>154</sup> tabirini burada hatırlatmakta yarar vardır. Ancak, dogmatizmden kastedilen, şayet “kör inat” değil de gerçekten imandaki “yakîn”e mukabil bir kesinlik, bir gönül yatışması ise, tartışmaya açık bir tanımlama olduğu söylenebilir. İnkâr, şüphe hali değildir, ancak şüpheye kapısı açık bir “zan hali”<sup>155</sup> gibidir. İnanç prensiplerine -söz veya eylemleri ile- muhalefeti sebebiyle dinen, bir kimsenin kesinlikle kâfir sayılması, kesinlikli kâfir sayılmasını gerektirmez. Yani, inkârında kesinlikli biri olduğunu göstermez. Bu, insanı Tanrı’ya dönük bir varlık olarak öne çıkaran değerlendirmelerimizle de örtüşen bir yaklaşımdır.

Tanrı tasavvurları olarak yukarıda işaret ettiğimiz temel görüşlerle birlikte anılması gereken, ancak tüm bu görüşler, Tanrı problemi karşısında lehte veya aleyhte bir hüküm taşıyorken, onlardan farklı olarak bu konuda bir kararsızlık halini ifade eden agnostisizm, bu yönüyle bir şüphe halini resmetmektedir. Agnostisizm: Teistlerin Tanrı’nın var olduğu, ateistlerin Tanrı’nın var olmadığı tezinin tersine, ne Tanrı’nın var olduğuna, ne de Tanrı’nın var olmadığına inanan, teizmi veya ateizmi destekleyen iddiaların haklı kılınamayacağını dolayısıyla bu konuda yargının askıya alınması ve bilinemez olması sebebiyle bu konuda susmak gerektiğini<sup>156</sup> öneren bir felsefî görüştür. Bu açıklama, daha önce, “yargıyı askıya alan” bir “zihin durumu”<sup>157</sup> olarak dile getirdiğimiz şüphenin tanımıyla tam bir uyum göstermekte gibidir. Gibidir diyoruz, çünkü septik duruşun tek bir biçimi yoktur. Bilindiği üzere şüphe, felsefî/epistemolojik ve teolojik “inanmanın karşıtıdır.”<sup>158</sup> Bu karşıtlık açısından baktığımızda agnostisizm, teizmin pozitif ve ateizmin negatif inancını ret etmektedir. Bu meselenin dinî inanç yönüdür. Bir de her iki karşıt görüşün, birinin lehine, diğerinin aleyhine olan kanıtlamalarını da aynı oranda yadsıyor. Bu da meselenin felsefî/epistemolojik yönüdür. Septisizmin farklı biçimleri olduğundan, onunla tümüyle örtüştüremeyeceğimiz, fakat özellikle Tanrı’yı idrake imkân tanımayı açısından bir yakınlığı olduğunu söyleyebileceğimiz agnostisizm, ne mantıkî, ne felsefî, ne de dinî bir doğruluk değeri taşır. Şöyle ki:

Mantıkî açıdan agnostisizmin tutarsızlığı konusunda, M. Aydın’ın şu sözleri aydınlatıcıdır: “Agnostisizmin haklı olabilmesi için, şu iddialardan birinin kabul edilmesi gerekir: a).Tanrı’nın hem var hem de yok olduğu-

<sup>154</sup> bkz. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 78.

<sup>155</sup> Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, s. 52.

<sup>156</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 264.

<sup>157</sup> bkz. Cevizci, a.g.e., a.y.; Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, s. 47.

<sup>158</sup> Ülken, a.g.e., s. 366.

nu gösteren bir takım ipuçları vardır; b).Tanrı'nın var veya yok olduğunu gösteren hiçbir ipucu yoktur. Agnostik birinci iddiayı kabul edemez; çünkü 'orta yerde' (yani teizm ile ateizm arasında) durabilmesi için, leh vealeyhteki ipuçlarını tam anlamıyla denkleştirmek zorundadır. Aksi takdirde ya teizme, ya da ateizme kaymadan edemez. O, ikinci iddiayı da kabul edemez; çünkü Tanrı'nın varlığı ve yokluğu hakkında hiçbir ipucu yoksa agnostisizmin dayanacağı bir temel de yok demektir. Bundan dolayı yalnız teistlerin değil, ateistlerin de çoğu (Marx[1818-1883] ve Engels[1820-1895] başta olmak üzere) agnostisizmi tutarlı ve geçerli bulmamaktadırlar.”<sup>159</sup>

Felsefi açıdan da agnostisizm tutarsızdır. Çünkü genelde dinî iddialar -özelde Tanrı'nın varlığı- meselesinde, “gelin konuşmayalım bu konuyu”<sup>160</sup> diyerek işin içinden sıyrılmaya çalışmak felsefi değildir. En azından, özelde bir filozof, genelde felsefe yapan için bunu söyleyebiliriz. Şüpheli kalmak başlı başına bir kudretsizlik<sup>161</sup> olarak görüldüğü gibi, bu şüphe halinin inanma lehine evrilememesi de aynı şekilde değerlendirilmektedir.<sup>162</sup> Bunun nedeni olarak ihtirasları gösteren Pascal (1623-1662),<sup>163</sup> Tanrı'nın “varlığı hakkındaki delillerin sayısını çoğaltmakla değil, ihtiraslarımızın sayısını azaltmakla iman ve itikat sahibi olmaya çalışınız”<sup>164</sup> diye öğütte bulunur. O halde, yine Pascal'ın ifadesiyle: Tanrı'nın “varlığı ve yokluğu hakkında bir yol seçmek lazımdır.”<sup>165</sup>

Bir teist, imanı, ateist ise inkârı yol edinmiştir. Bir agnostik gerçekte hangi yolu seçmiştir? Bu yol, Karl Jaspers'ın “daima yolda olmak”<sup>166</sup> şeklinde konumlandığı bizatihi felsefenin kendisi ya da bir felsefe yolu mudur? Bu sözü, ‘yolda kalmak’ şeklinde anlamamak gerektir. Belki yolda kalmak şeklinde de anlaşılabilir; ancak, yola devam edemez olmak anlamında değil, yolun dışına savrulmayıp, yola devam edebilir olmak anlamında. Özce söylemek gerekirse, bir agnostik için, Tanrı'nın varlığına dair ya bir kabul, ya da ret tutumu kaçınılmazdır. Agnostisizm, iddia edildiği anlamıyla, bu iki yolun dışında gerçekte bir üçüncü yol mudur? Bu mümkün müdür? “Felsefe yapan hesap vermek zorundadır.”<sup>167</sup>

<sup>159</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, s. 165.

<sup>160</sup> Aydın, a.g.e., s. 9.

<sup>161</sup> Weber, a.g.e., s. 371.

<sup>162</sup> bkz. Blaise Pascal, “Bahis”, bkz. *Geleneksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar*, I-II, Recep Alpyağıl, (Derleyen), 2.B., İz Yayıncılık, İstanbul, 2012, c: 1, s. 152.

<sup>163</sup> Pascal, a.g.e., a.y.

<sup>164</sup> Pascal, a.g.g.e., a.y.

<sup>165</sup> Hüsameddin Erdem, *Bazı Felsefe Meseleleri -Felsefeye Giriş-*, 3.Baskı, Konya, 2012, s. 164. (1999 baskısı)

<sup>166</sup> Arslan, *Felsefeye Giriş*, s. 16.

<sup>167</sup> Jaspers, a.g.e., s. 54-55.

Dini açıdan agnostisizmin tutarsız görüleceği açıktır. Din, akıllı varlık olarak muhatap aldığı insana yönelik talepler içeren bir inanç manzumesidir. En birincil talebi, Tanrı'ya olan çağrısıdır. Bir din, mü'min(inanan) insan ister. Ancak, inkâr edenlerin varlığını olgusal olarak kabul eder. İnsan, bir inanç umdesine ya inanır, ya inanmaz. Din, insanları bu çerçevede muhatap alır. Bir ara durum, kararsızlık hatta karmaşıklık hali, olsa olsa arızî bir durum olarak ve yine olgusal olarak kabul görür. Onay anlamında değil. Bu durum sürekliliği olan bir durum, hele de savunulacak bir durum olamaz. Din, inkârı onaylamaz. İman talep eder. İman da “kesin olarak kabul etmek” anlamını içeren bir “tasdik” gerektirdiğinden, bir kararsızlık hali olan şüphe ile bir arada olması tenakuz teşkil edecektir. Şu halde iman, ister “kesinlik isteyen ve fakat kavramdan kavrama ve sembolden sembole geçen ve formülasyonları hiç tatmin olmayan aklın”<sup>168</sup> “kemali,”<sup>169</sup> ister “kalbe ait”<sup>170</sup> onun kemali olarak görülsün, her iki haliyle de şüphe ile uyum göstermeyecektir.

Din, şuurlu bir inanç hayatını, öne çıkarır. İman ise bir “tasdik” halidir. Burada geçen tasdik, nihayetinde bir tasavvura dayanıyor olduğundan, niteliği ne olursa olsun, rahatlıkla “iman, inanç ve bilgiye dayanır”<sup>171</sup> deme imkânı vermektedir. Bu mukallidin imanı için de geçerli bir durumdur. Bu da demek oluyor ki, din, her ne kadar şuurlu bir inanç hayatını talep ediyor olsa da, bu ille de inanç konularının rasyonel ispatını gerektirmez veya onunla sınırlandırılmaz. Bu konuda İbn Rüşd (1126-1198), “iman etmek için akli deliller elbette şart değildir. Eğer böyle bir şey söz konusu olsaydı, insanların büyük bir kısmı, ‘güç yetmeyen bir yükümlülük’ ile karşı karşıya kalmış olurlardı”<sup>172</sup> der. İspat edemediği halde Tanrı'nın varlığına inanan, ya da inanmakla beraber ispat etme gereği duymayanların<sup>173</sup> varlığı anlaşılır bir şeydir. Zira “Tanrı'nın varlığına inanmak başka şey, O'nun var olduğunu kanıtlamak ise daha başka şeydir.”<sup>174</sup> Bu gerçek, inanmak isteyenler için anlaşılabilir değildir. İnkârı seçenler için de. Ancak bu gerçek, kimilerinin inanç konusunda kendisini “ateist”, ispat konusunda ise “agnostik” olarak görmekle girdikleri açmaza, çözüm olma noktasında yeterli bir dayanak oluşturmaz.

<sup>168</sup> Schuon, a.g.e., s. 84.

<sup>169</sup> M. Said Çekmegil, *Bilginin Gücü*, Timaş Yayınları, 2.B., İstanbul, 1996, s. 86.

<sup>170</sup> Schuon, a.g.e., s. 84.

<sup>171</sup> Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, s. 42.

<sup>172</sup> bkz. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 43.

<sup>173</sup> Etienne Gilson, *Ateizmin Çıkması*, Çeviren: Veysel, Uysal, İstanbul, 1991, s. 56.

<sup>174</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, 165; bkz. Gilson, a.g.e., s. 56.

Burada, önemli olduğunu düşündüğümüz, şu değerlendirmeyi yapmak isteriz: Şüphe, bir teist, bir ateist ve hatta bir agnostik için olası bir durumdur; Bir teist, hep teist kalacağı noktasında kararlılık içinde olsa da, geleceğe dair teminat sahibi değildir. Dini terk edenler, en azından yeni bir dini benimsemişe bile bir öncekini terk edenler bunun örneğini oluşturur. Ateist için de geçerli bir durumdur bu. Sonradan dine dönüş yapanlar bunun örneğini oluştururlar. Tanrı'yı idrak (istidlali bilgi veya itikat/iman) noktasında, agnostik bir mihverde durduğunu iddia eden kişiye gelince: Bunun, süreklilik arz etmeyip, sonrasında teizm veya ateizmle neticelenecek bir geçici durum olarak belki kabul edilebileceğini ve bu durumda, teist ve ateist için söz konusu ettiğimiz açıklamanın aynıyla geçerli olacağını söylemek mümkündür. Eğer süreklilik arz eden, bilinçli ve ısrarlı bir durum olarak görülürse, şüphenin şüpheyi amaç edinen türünü bütünüyle temsil eden bir zihinsel tutum, ya da ona yakın olur. “felsefenin esas yurdunun kavramlaştırma, temellendirme ve sistemleştirmeden çok “şüphe” olduğunu”<sup>175</sup> göz önünde bulundurarak bakacak olsak bile, şunu söylemek mümkün: Bu söz, “felsefi bakımdan sağlıklı bir tavır olarak bizzat felsefenin ruhunda var olan,”<sup>176</sup> metodik şüphe,<sup>177</sup> diğer bir ifadeyle şüpheyi amaç edinmeyen bir şüphe<sup>178</sup> için geçerli olabilir. Yoksa hiçbir şeyin bilinemez olduğunu<sup>179</sup> veya böyle bir genelleyici şüpheyi paylaşıyor olmasalar<sup>180</sup> bile, Tanrı'nın idraki konusunda benzer tutumu takınanlar ve savunanlar ve de bu durumlarından hiç kuşku duymayanlar septik değil, yukarıda Empricus'a atfen dile getirdiğimiz gibi, “dogmatiktirler, ama tersinden dogmatiktirler.”<sup>181</sup> Zira konunun bilinemez, problemin çözülemez olduğuna kendilerini inandırmış ve araştırmaktan geri durmayı seçmiş olmaktadırlar.

## Sonuç

Felsefe, eleştirisel bir düşünme tarzı ile varlık bulur. Bu tarz bir düşünmeyi fonksiyonel kılmanın biricik yöntemi şüphedir. Bu sebeple bir yöntem olarak şüphe, felsefe için oldukça önem arz eder. Gerçekten de şüphe,

<sup>175</sup> Doğan Özlem, “Felsefe Geleneği ve Aydınımız”, bkz. *Cumhuriyet Döneminde Türkiye’de Öğretim ve Araştırma Alanı Olarak Felsefe -Seçilmiş Metinlerle-*, Betül Çotuksöken, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2001, s. 465.

<sup>176</sup> Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi...*, s. 37.

<sup>177</sup> Arslan, a.g.e., s. 37-38; Erdem, *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*, s. 79.

<sup>178</sup> Arslan, a.g.e., s. 37; Erdem, *Bazı Felsefe Meseleleri*, s. 82; Erdem, *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*, s. 79.

<sup>179</sup> Russell, a.g.e., s. 41; Erdem, *Bazı Felsefe Meseleleri*, s. 78.

<sup>180</sup> Russell, a.g.e., s. 2.

<sup>181</sup> Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi...*, s. 426.



düşünceyi kısırlaştırıcı etkisi bulunan negatif önyargılara karşı etkili bir tutum ve çok yönlü düşünebilmenin manivelası konumundadır.

Şüphe, bir problem alanı olarak da önem taşır. Septisizm (şüphecilik) ve temsilcileri olarak septikler (şüpheciler) ve geçmişten bugüne, düşünce tarihinde yer alan birden fazla şüphecilik anlayışı hep bunun göstergeleridir.

Şüphecî görüşler arasında en temel ayırım, şüpheyi amaç ya da vasıta olarak değerlendirme noktasında çıkar. En ekstrem olanı, şüpheyi bizatihi amaç edinen görüştür. Ancak, şüpheyi “gaye” edinmeyen, tasdike (ilmî/dinî) varmada araç olarak gören bir yaklaşımı, din bile olgusal olarak inanç/iman öncesi veya sonrası olası bir durum olarak kabul eder. İnanç, ister felsefî ister dinî olsun, şüphe ile bir arada bulunamaz. Çünkü tanımı gereği ne bilgi ne de iman, şüphe ile bir arada olabilir. Fakat kimilerine, bilgi ya da iman yolunda şüphenin eşlik ettiği olur. Şüpheyi, bir vasıta olarak görenleri esas alarak şunu söyleyebiliriz: Felsefede şüphe bir realitedir. Felsefî bakış nereye yönelirse yönelsin -Tanrı konusu dâhil- bir araştırma ya da soruşturma yöntemi olarak şüphe ile yola koyulabilir. Ya da gerçekten birey, bilgi ya da iman yolunda bizatihi şüphe süreci yaşayabilir. Hatta kimi zaman, kimileri için kaçınılmaz olabilir. Bu olası bir durumdur. Fakat kişi şüphede kalmaz. Çünkü bütünlüklü bir yapı, süregiden bir şüphe ile sürüp gidemez.

Septik ya da dogmatik duruş açısından baktığımızda, insanların özelliklerle mütedeyyin kesimden pek çoğunun, hele de Tanrı konusunda, şüpheden uzak, kesinlikli bir tavır içinde olmaları anlaşılır bir şeydir. Fakat felsefe cenahından dine ve dinle ilgili bulunan her hangi bir şeye veya her şeye en başından, her daim negatif bakan ve bu kesinlikli tutumlarını hiç gözden geçirme gereği duymayanların “şüphe”yi müspet bir tutum veya yöntem olarak sahiplenmeleri ve muarız gördüklerini dogmatiklikle suçlamaları anlaşılır değildir. Bu, felsefe yaparak felsefeye taarruzda bulunanların düşütkleri çelişkiden çok da farklı bir durum değildir.

Konumuzla ilintili olarak son bir değerlendirmede bulunmamız icap ederse şunu söyleyebiliriz: Felsefe, düşünmeye ve inanmaya içten bir saik ile temayülü bulunan insanın, aynı saik ile yöneldiği Yüce Varlığı idrak noktasında, fitrî olan bütün itkilerine -ki buna şüphe de dâhil- alan açan ve ona bütün tutumlarında, doğruyu gaye edinip, gayesine doğruca gitme imkânı veren bir tecrübedir. Felsefe, herkesi varmak istediğine götürecekt birden fazla istikamete giden izlerin bulunduğu bir düşünce zeminidir. Bundan dolayıdır ki şüpheyi imkân tanır. Çünkü o, dinî olan da dâhil hemen her

konuda düşünmeyi, alternatifleri değerlendirmeyi, bir seçimde bulunulacaksa düşünerek karar vermeyi ve irade ortaya koymayı gerektiren bir zihinsel etkinliktir.

## KAYNAKLAR

- Abduh, Muhammed, Tevhid, Çev. Sabri Hizmetli, Fecr Yayınevi, Ankara, 1986.
- Açıkgenç, Alparslan, Bilgi Felsefesi, İnsan Yayınları, İstanbul, 1992.
- Akseki, A. Hamdi, İslâm Dini -İtikat, İbadet ve Ahlâk-, 18. Baskı, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, 1967.
- Albayrak, Halis, Kur'an'da İnsan-Gayb İlişkisi, Şule Yayınları, İstanbul, 1993.
- Arslan, Ahmet, Felsefeye Giriş, Vadi Yayınları, 4.B., Ankara, 1999.
- \_\_\_\_\_, İlkçağ Felsefe Tarihi, -Helenistik Dönem Felsefesi-, 2. Baskı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010.
- \_\_\_\_\_, İslam Felsefesi Üzerine, Vadi Yayınları, 1.B, Ankara, 1999.
- Aydın, Hüseyin, "Niçin İslam Felsefesi Vardır?", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c: XX, Ankara, 1975, ss. 249-255.
- Ateş, Süleyman, İnsan ve insanüstü, Dergah Yayınları, 1.B., İstanbul, 1979.
- Aydın, Mehmet, Din Felsefesi, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 2.B., İzmir, 1990.
- \_\_\_\_\_, "Tanrı Hakkında Konuşmak" -Felsefi Bir Tahlil-, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c:1, Ankara, 1983, ss. 25-44.
- Âyed, Ahmed - vd., el-Mu'cemu'lArabıyyu'l-Esası, Larus, Tunus, 1988.
- Baljon, J.M.S., Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler, Çev. Şaban Ali Düzgün, Fecr Yayınevi, Ankara, 1994.
- Bayraktar, Mehmet, İslam Felsefesine Giriş, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1988.
- Boutroux, Emile, Çağdaş Felsefede İlim ve Din, Çev., Hasan Katipoğlu, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1988.
- Bolay, Süleyman Hayri, Felsefi Doktrinler Sözlüğü, Akçağ Yayınları, 5.Baskı, Ankara, 1990.
- Bulaç, Ali, Din-Felsefe/Vahiy-Akıl İlişkisi, Beyan Yayınları, İstanbul, 1994.
- Cevizci, Ahmet, Paradigma Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999.
- Çağbayır, Yaşar, Ötüken Türkçe Sözlük (Orhun Yazıtlarından Günümüze

- Türkiye Türkçesinin Söz Varlığı), 1-V, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2007.
- Çekmegil, M. Said, Bilginin Gücü, Timaş Yayınları, 2.B., İstanbul, 1996.
- Çüçen, Kadir, Bilgi Felsefesi, 1.B., Bursa, 2001.
- Dalkılıç, Bayram, Bertrand Russell –Yirminci Yüzyılda Bir Ateist Düşünür, Kendözü, Konya, 2001.
- Descartes, René, Metod Üzerine Konuşma, Çev. K. Sahir Sel, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1994.
- Demir, Ömer, Bilim Felsefesi, Vadi Yayınları, 2.B., Ankara, 1997.
- Diemer, Alwin, "Felsefe", bkz. Günümüzde Felsefe Disiplinleri, Doğan Özlem, (Derleyen/Çeviren), 2. Basım, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1997.
- Eflatun, Theaitetas, Çev. Macit Gökberk, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1997.
- Erdem, Hüsameddin, Bazı Felsefe Meseleleri, 3.B., HÜ-ER Yayınları, Konya, 2012.
- \_\_\_\_\_, Problematik Olarak Din Felsefe Münasebeti, 4.B., HÜ-ER Yayınları, Konya, 2010.
- Gerber, William, "Tasavvuf Felsefesi", bkz. İslam'da Bilgi ve Felsefe, Haz. Mustafa Armağan, İz Yayıncılık, İstanbul, 1996.
- Gilson, Etienne, Gilson, Etienne, Ateizmin Çıkmazı, Çeviren: Veysel, Uysal, İstanbul, 1991.
- Gökberk, Macit, Felsefe Tarihi, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1961.
- Gölcük, Şerafeddin ve Süleyman Toprak, Kelâm, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Konya, 1988.
- Gunay, Mustafa, "Bilginin İmkânı Sorunu ve Şüpheli Yaklaşımlar", [http://www.dunyadinleri.com/tr-TR/felsefe/felsefe-yazilari/oku\\_bilginin-imbani-sorunu-ve-supheci-yaklasimlar-mustafa-gunay](http://www.dunyadinleri.com/tr-TR/felsefe/felsefe-yazilari/oku_bilginin-imbani-sorunu-ve-supheci-yaklasimlar-mustafa-gunay), erişim tarihi: 17. 01. 2016.
- Gusdorf, Georges, İnsan ve Tanrı, Çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, 1.B., İstanbul, 2000.
- Güçlü, Abdülbaki, ve diğerleri, Felsefe Sözlüğü, 3. Baskı, Bilim ve Sanat, Ankara, 2008.
- Gül, Fikri, "Bertrand Russell'ın Felsefe Anlayışı Üzerine Bir İnceleme", Felsefe Dünyası, T.F.D. Yayınları, Ankara, Yıl: 2002, Sayı: 36.
- Güneş, Abdülbaki, Kuran'da İşlevsel Akla Verilen Değer -Akıl Kavramının Semantik Analizi-, Ahenk Yayınları, 1.B., İstanbul, 2003.
- Heinemann, Fritz, "Bilgi Kuramı", bkz. Günümüzde Felsefe Disiplinleri,

- Doğan Özlem, (Derleyen/Çeviren), 2. Basım, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1997.
- Hick, John, “Hepsi Doğru Olduğunu İddia Eden Birçok İnanç”, Çev. Cafer sadık Yaran, Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi, Etüt Yayınları, Samsun, 1997.
- Hökekleli, Hayati, “İdrak”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1-XLIV, TDV Yayınları, XXI, İstanbul, 2000.
- İzutsu, Toshihiko, Kur’anda Allah ve İnsan, Çev. Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, Ts.
- Jaspers, Karl, Felsefeye Giriş, Çev. Mehmet Akalın, Dergah Yayınları, İstanbul, 1981.
- Kaya, M. Cüneyt, Varlık ve İmkân-Aristoteles’ten İbn Sînâ’ya İmkânın Tarihi-, 1. Basım, İstanbul, 2011.
- Kaya, Mahmut, “Tasavvur”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1-XLIV, TDV yayınları, XX, İstanbul, 2001.
- Keskin, Halife, İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi, Beyan Yayınları, İstanbul, 1997.
- Locke, John, İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme, Çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, Kabalcı Yayınevi, 2.B., İstanbul, 1996.
- Magee, Bryan, Yeni Düşün Adamları, Çeviren: Uygur Kocabaşoğlu, Birey ve Toplum Yayınları, 1.Baskı, Ankara, 1985.
- Mengüşoğlu, Takiyettin, Felsefeye Giriş, Remzi Kitabevi, 4.B., İstanbul, 1988.
- Mevlana, Mesnevi, I-VI, Çev. Veled İzbudak, Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1988.
- Mutçalı, Serdar, Arapça-Türkçe Sözlük, Dağarcık Yayınları, İstanbul, 1995.
- Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Büyük Lügat, Heyet, Türdav Yayınları, İstanbul, 1995.
- Öner, Necati, “Bir Bilgi Türü Olarak Din”, Felsefe Dünyası, T.F.D. Yayınları, Sayı: 29, Ankara, 1999.
- \_\_\_\_\_, İnsan Hürriyeti, Selçuk Yayınları, İstanbul, 1982.
- Özcan, Hanifi, Epistemolojik Açından İman, İfav Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2012.
- Özcan, Zeki, “Din Felsefesinin Felsefesi”, bkz. Geleneksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar”, I-II, Recep Alpyağlı, (Derleyen), 2.B., İz Yayıncılık, İstanbul, 2012, c: 1, ss. 51-89.
- Özlem, Doğan, “Felsefe Geleneği ve Aydınımız”, bkz. Cumhuriyet Döne-

- minde Türkiye’de Öğretim ve Araştırma Alanı Olarak Felsefe -Seçilmiş Metinlerle-, Betül Çotuksöken, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2001.
- Pascal, Blaise, “Bahis”, bkz. Geleneksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar”, 1-II, Recep Alpyağıl, (Derleyen), 2.B., İz Yayıncılık, İstanbul, 2012, c: 1, ss. 150-153.
- Peterson, Michael vd. Akıl ve İnanç -Din Felsefesine Giriş-, Çev. Rahim Acar, Küre Yayınları, 3.Baskı, İstanbul, 2012.
- Russell, Bertrand, Sorgulayan Denemeler, Çeviren: Nermin Arık, 19. Basım, TÜBİTAK Yayınları, Ankara, 2005.
- Schuon, Frithjof, Varlık, Bilgi ve Din, Derleyen ve Çeviren, Şehabeddin Yalçın, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997.
- Spranger, Eduard, İnsan Psikolojisi -Bir Kişilik Psikolojisi-, Çev. Ahmet Aydoğan, İz Yayıncılık, İstanbul, 2001.
- Şentürk, Habil, Din Psikolojisine Giriş, 2.B., İz Yayıncılık, İstanbul, 2013.
- Taylan, Necip, İlim-Din (İlişkileri-Sahaları-Sınırları), Çağrı Yayınları, İstanbul, 1979.
- Tepe, Harun, Felsefede Doğruluk ya da Hakikat, -Platon’dan Habermas’a-, 2. Baskı, İmge Kitabevi, Ankara, 2013.
- Timuçin, Afşar, Düşünce Tarihi, bds Yayınları, İstanbul, 1992.
- Topaloğlu, Bekir ve İlyas Çelebi, Kelâm Terimleri Sözlüğü, 3. Baskı, İsam Yayınları, İstanbul, 2013.
- Ülken, Hilmi, Ziya, Bilgi ve Değer, Kürsü Yayınları, Ankara, Ts.
- Wach, Joachim, Din Sosyolojisi, Çeviren: Ünver Günay, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri, 1990.
- Watt, W. Montgomery, İslam Nedir?, Çev. Elif Rıza, 2.B., Birleşik Yayıncılık, İstanbul, 1993.
- Weber, Alfred, Felsefe Tarihi, Çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınları, 4.B., İstanbul, 1991.
- Yazır, Muhammed Hamdi, Hak Dini Kur’an Dili, I-X, Eser Neşriyat Dağıtım, 1979.



# İLAHİYAT FAKÜLTESİ ÖĞRENCİLERİNİN DİN/İSLAM VE ŞİDDET İLİŞKİSİNİ ALGILAYIŞI (KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ ÖRNEĞİ)

**NEDİM ÖZ**

ÖĞR. GÖR. KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

nedimoz@kilis.edu.tr

Öz

Küresel bir köyde yaşıyoruz ve her şeyi elde edebiliyoruz. Bununla birlikte bireyselleşme, belirsizlik, güvensizlik, toplumsal çözülme, ekonomik krizler, gençliğin artan işsizliği, intihar, şiddet ve saldırganlık da artmaktadır. Şiddet, saldırganlık, din ve şiddet ilişkisi 11 Eylül saldırısından sonra küresel bir olguya dönüşmüş; hatta İslam ve Müslümanlar şiddet ile anılır hale gelmiştir. Bu makalede bu olguyla ilgili, yüksek din eğitimi alan İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin tutum ve algısı, kendileriyle yapılan görüşmelere dayanarak ve sosyolojik bakış açısıyla ele alınmıştır. Kartopu ve odak grup görüşmesinin yapıldığı çalışmada 19 öğrenci ile görüşme gerçekleştirilmiştir. Çalışmada öğrencilerin şiddet olgusuna gösterdikleri ilgi, din/İslam ve şiddet arasında kurulan ilişkiyi algılayışları ve çözüm önerileri anlaşılma çalışılmaktadır. Bu konular ele alınırken öğrencilerin eğitim ve yaş düzeyi ile yer yer eleştirel yaklaşıma ve İslam yaklaşımına başvurularak İslam toplumlarında yanlış görülen şiddet davranışlarının durumunun değerlendirilmesi amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Şiddet, Küresel, İslâm, Görüşme, İlahiyat

THE PERCEPTION OF THE RELATIONSHIP BETWEEN RELIGION/ISLAM AND VIOLENCE BY THE STUDENTS OF THE FACULTY OF THEOLOGY (EXAMPLE OF KİLİS DECEMBER 7 UNIVERSITY)

Abstract

We live in a global village and we can gain everything easy. But, at the same time, individualization, uncertainty, insecurity, social disintegration, economic crisis, the growing unemployment among young generation, suicides, violence and aggression are increasing. Violence, aggression and the relationship between religion and violence has turned into global phenomenon after September 11 Attacks, Islam and Muslims have been known even with violence. In this article, related with this phenomenon, the students' attitudes and perceptions who take religious education in Faculty of Theology, have dealt with the sociological perspective based on interviews which done with them. In this study, nineteen conversations were held with different students by using snowball and focus group discussion technics. During the study, it is trying to be understood that students' attention to violence phenomenon, their perception about the relationship between religion/Islam and violence and their suggestions for solution. While dealing these topics, it is aimed that students, from different ages and different education levels, can evaluate the wrong seen violence behaviours in Islam societies by the reference of Islamic and critical approach.

Keywords: Violence, Global, Islam, Conversation, Theology

1. Problem

İçinde yaşadığımız dünyada, bu gün, her hangi bir yerde üretilen bir üründen, bir yenilikten, her nerede meydana gelirse gelsin bir olay veya olgudan haberdar olmayan bir kişi bile nerdeyse yok denebilecek kadar dünya küçülmüş vaziyettedir. Adeta zamansal ve mekânsal olarak sıkıştırılmış bir süreci yaşıyoruz. Özbolat'ın da (2014: 159) ifadesiyle dünyayı küresel bir köy haline getiren küreselleşme süreci, bu 'küresel köy'de tüketim kalıplarını, kurumları, grupları birbirine benzeştirmektedir. Bir başka ifadeyle, farklı hayat tarzlarının var olma imkânı zorlaşmakta, toplumsal hayatta yeme içmeden giyime, eğlenceden dinlenmeye kadar pek çok alanda "standartlaşma, homojenleşme ve tek-tipleşme" yaşanmakta ve tüm bu homojenleşme süreçleri çerçevesinde değerler alanında da önemli dönüşümler olmaktadır.

Kendi kavram dünyasını yaratan, böylece kendine ait bir ilişkiler ağı kuran kültürel bir süreç özelliği taşıyan küreselleşme, küresel ölçekte bilgi alış verişi, ulusların arasındaki kültürün artışı, dünya çapında spor olayları, daha ucuz seyahat ve daha yaygın turizm faaliyetleri, sağlık ve çevresel problemler karşısında artan bilinçlilik, daha hızlı ve daha kapsamlı iletim teknolojileri aracılığıyla kitlelere, dünyanın herhangi bir yerindeki sorundan anında haberdar olma gibi imkânlar sunmaktadır. Buna karşılık,



küreselleşme yeni bir durum olarak bireyselleşme, belirsizlik, güvensizlik, toplumsal çözülme, ekonomik krizler ve yapısal uyarlamalar birçok ülkede ahlaki krizleri hızlandırmış, gençliğin artan işsizliği, intihar, şiddet, ırkçılık, ilaç kullanımı ve aile ve toplumun farklı kesimlerindeki temel sosyal ve kültürel dokuda aşınma oluşturmuştur. (Özbolet, 2014: 185-159; Kongar, 2011: 29-34)

Ne yazık ki günümüzde birey, küreselleşme sürecinin geçirdiği genişleme ve karmaşanın yarattığı belirsizlik, yalnızlık, iletişimsizlik ve korku karşısında sürekli artan bir güvensizlik duygusu yaşamaktadır. Din ise, söz konusu büyüklük ve karmaşa içinde kaybolan insanlara beklediği güven duygusunu ve açıklama tarzını vermektedir. Çünkü Batı modernitesinin rasyonalite ve bilim anlayışı, çağdaş insanın sorunlarını bütüncül bir yaklaşımla çözüme kavuşturmada yetersiz kalmaktadır. Kirman'ın (2005: 50) belirttiği gibi 20. yüzyılda sekülerizmin bıraktığı derin boşlukları yeni dinler, yeni kutsallıklar doldurmaya çalışmıştır; ancak bunda da pek başarılı oldukları söylenemez. Anlaşılan 21. yüzyılda modern insanın toplumsal, kültürel ve ekonomik ihtiyaçlarına ve taleplerine cevap vermesi yine dinden beklenmektedir. Hemen her yer ve çağdaki insanın, toplumların ihtiyaçları ve sorunları maddi unsurlarla sınırlı değildir. O maddi unsurlara değer ve anlam katan hatta kendisi de varlığını büyük ölçüde somut nesnelere sürdürmek durumunda olan 'mana'ya ve 'mana yüklü' ilişkilere ihtiyaç vardır. Dolayısıyla din, günlük hayatın akışında rutin işlerden sıyrılıp kişiyi Tanrı'nın huzuruna çıkarır. Kişi varoluşunun anlamını ve gayesini düşünür. Kendisinden beklenen yükümlülükleri hatırlar. Bir insan olarak elindeki imkânları, yeteneklerini ve kapasitesini düşünür. Böylelikle kendi benliğinin farkına varmış olur (Bilgin, 1997: 162). Bu şekilde olursa yani toplumların maddi ve manevi ihtiyaçları birlikte düşünülür ve karşılanmaya çalışılırsa bir taraftan daha az sorun üreten sonuçlar elde edilirken; diğer taraftan ortaya çıkan sorunların üstesinden daha çabuk gelinebilecektir.

Din ve şiddet, insanlık tarihinin en eski (Kirman, 2010: 262) ve bu gün itibarıyla bakıldığında en popüler iki olgudur. Küreselleşme süreciyle birlikte her ikisinin yükselişinden söz edilmektedir (Kongar, 2011: 80). Yeni çeşitleriyle gündem oluşturmaya devam eden suç ve şiddet olgusu çok boyutlu, geniş kapsamlı, toplumdan topluma, kültürden kültüre, geçmişten günümüze değişiklik gösterebilen ve yukarıda değindiğimiz küreselleşmeyle de ilintili olan bir fenomendir. Psikososyal bir öge olarak karşımıza çıkan suç ve şiddet kavramları, bireysel ve toplumsal özellikler arz etmesi nedeni

ile psikolojinin ve sosyolojinin konusu olmaktadır. Şiddet üzerine, felsefenin yanı sıra diğer disiplinler de dâhil edildiğinde geniş bir literatürün olduğunu söyleyebiliriz. Bunlar çoğunlukla, hukuk, siyaset, din, sosyoloji, etik, insan hakları, vs. gibi alanlar ile çalışan uygulamalı veya en azından bir ayağı uygulamalı olan inceleme yazılarıdır. (Dursun, 2011: 2; Çapak & Ferah, 2013: 59).

Günümüzde şiddet, akademik çevreler, kitle iletişim araçları, siyasetçiler, sivil toplum kuruluşları (STK'lar) tarafından bolca irdelenmektedir. Şiddetle ilgili yapılan çalışmalarda görülen önemli sorunlardan biri, şiddetin nasıl tanımlanacağı sorunudur. Bu çalışmalarda şiddetin tanımı farklılık göstermektedir ve bu durum da bulgular konusunda kafa karışıklığına neden olmaktadır. Kimisi şiddeti, saldırganlık terimiyle açıklamakta; kimisi sadece fiziksel saldırı ile sınırlandırmakta; kimisi ise, şiddetin geniş tanımını yapıp, şiddeti, fiziksel, sözel, psikolojik hatta ekonomik boyutlarını da dikkate alarak tanımlamaktadır. Gerbner ve arkadaşları, şiddeti en basit haliyle, açık ve belirgin bir biçimde başkalarına ve kendilerine yönelik yaralama ya da öldürme veya yaralamaya ya da öldürmeye teşebbüs etmeye yönelik fiziksel zarar olarak tanımlamaktadırlar (Gerbner vd., 1980: 11 aktaran Taylan, 2011: 40).

Şiddet kelimesinin etimolojik kökeni Arapçadır ve “bir gücün derecesi”, “sertlik”, “peklik” anlamlarını barındırır. (Tuğlu, 2009: 40) Kelimenin İngilizce ve Almanca kullanımı ise Latince birkaç kavramın birleşiminden oluşmaktadır ve bir yandan “ihlal etmek” ve “zarar vermek” anlamlarını taşırken diğer yandan “kuvvet”, “hız” ve “aşırılık” anlamlarını da karşılamaktadır. Bu bağlamda şiddet kavramı, en geniş tanımıyla gücün, kuvvetin, otoritenin ve üstünlüğün kötüye kullanımı ile ortaya çıkan sınır ihlalini ifade eder (Dursun, 2011).

Kirman ise (2011) şiddeti “fiziksel, cinsel, psikolojik herhangi bir zarar ve üzücü sonuç doğurmaya yönelik her türlü davranış, tehdit, baskı veya özgürlüğün keyfi biçimde engellenmesi” şeklinde tanımlamaktadır. Ancak bu yazıda bu tanımlardan en kapsamlısı sayılabilecek olan Dünya Sağlık Örgütü'nün tanımına yer vermek istiyoruz. Dünya Sağlık Örgütü şiddeti aşağıdaki biçimde tanımlamaktadır: “Şiddet, fiziksel ya da psikolojik gücün bireyin kendisine, başka birine, bir gruba ya da topluluğa karşı yöneltilen, yaralama, ölüm, psikolojik zarar, gelişim bozukluğu ya da yoksun bırakmaya yol açma olasılığı büyük olan eylemlerin bilinçli olarak gerçekleştirilmesi ya da bu eylemlerde bulunmakla tehdit edilmesidir” (Aktaran Bilir

vd., 1991: 54). Şu halde, çok genel manada şiddeti, fiziksel ve ruhsal yönü itibariyle kişinin kendisine ve başkalarına vermiş olduğu maddi ve manevi zarar/sıkıntı şeklinde tanımlayabiliriz.

Terörün ve dolayısıyla şiddetin, 11 Eylül saldırısından sonra küreselleşmesi ve küresel bir tehdit unsuru olmaya devam edeceği öngörüsü ile birlikte bir dinci terör dalgasından da söz edilmektedir (Kongar, 2011: 92). Şüphesiz, din bizatihi kendinde şiddet üreten bir yapı olmamakla birlikte, şiddetle yan yana anılması yeni bir durum değildir. Din ve mezhep bakımından farklı olan insanların din veya mezhep adına, Tanrı veya Allah adına birbirlerini yok etmeye çalıştıkları pek çok savaş tarih sayfalarında kayıtlıdır. (Baloğlu, 2015: 20) Mesela, Fransa'da 1562'de "tek inanç, tek hukuk, tek kral" sloganıyla başlatılan sekiz ayrı din savaşı 1598'de Nantes Bildirisi ile sona erdiğinde binlerce Fransız hayatını kaybetmiş, etkisi asırlar sürecektir büyük bir yıkım yaşanmıştı. Aynı şekilde, Katolikler ile Protestanlar / Luteriyenler arasında cereyan eden ve yirmiye yakın Avrupa devletinin bilfiil katıldığı en "kanlı" din savaşı "30 Yıl Savaşları" (1618-48) adıyla bilinen savaştır. Bu savaşlar Westphalia anlaşması ile sona erdiğinde toplamda 8 milyon sivil ve asker hayatını yitirmişti. Yine aynı şekilde Birinci Haçlı Seferleri esnasında Papa II. Urban "Tanrı böyle istiyor" (Deus vult) parolasıyla Yahudi, Ortodoks ve Müslümanlara karşı savaş ilan etmiş, binlerce insan haksız yere katledilmişti. (Albayrak, 2015: 11)

İslam tarihinde bu boyutta bir din savaşı veya savaşları yaşanmamıştır. Ne var ki bugün, asla tasvip etmesek de üzülererek kabul etmeliyiz ki, İslam coğrafyasının bazı bölgelerinde din ve mezhep adına şiddet hüküm sürmektedir. Bunu görmezlikten gelmemiz mümkün değildir. 11 Eylül saldırısı ve artık küresel bir fenomen hâline geldiği üzere Irak Şam İslam Devleti (İŞİD) eylemleri sonrasında İslam, genelde şiddet özelde de tedhişle özdeşleştirilmesiyle sonuçlanmaktadır. Şayet din, insanları doğruya, güzel ve erdemli davranışlara çağırın, barış, sevgi ve kardeşliği amaçlayan bir sistem ise, şiddetle işi nedir? Hele bu din, İslam olduğunda, şiddetle yan yana gelmesi, anılması bir çelişki değil mi? Eğer bir kimsenin ana özelliği dindarlık yani Müslümanlıksa, o zaman dindar düşünce, duygu ve davranış hali kişinin bütün hayatını etkisinde tutuyor demektir (Hökelekli, 2009: 57) ki, bu niteliğiyle bir Müslümanın şiddet ile anılması büyük bir talihsizlik değil midir?

Yukarıdaki sorular ve çalışmamızın sınırları çerçevesinde olmak üzere burada, kısaca, İslam ve şiddet ilişkisinden hatta belki de ilişkisizliğinden

söz edilecektir. Zira İslam, bir insanı öldürmeyi bütün insanlığı öldürmekle eş tutan bir dinin adıdır (5/Maide, 32). İslam, toplumdaki huzursuzluğun kaynağı olan şiddet, zulüm, adaletsizlik ve bozgunculuğun alternatifi olan sevgi, barış, hoşgörü ve kardeşlik olgusunu benimseyen ve hayat tarzı haline getirmeyi önemseyen bir dindir. Hz. Muhammed toplumda huzuru bozan, insanların güvenini sarsan, hürriyetlerini engelleyen kan davalarını, tefeciliği, kadınlara, kız çocuklarına, kölelere ve kimsesizlere reva görülen insanlık dışı uygulamaları/eylemleri toplumdan kaldırmak için mücadele eden son peygamberdir. O iyiliği emreden kötülüğü yasaklayan, temiz şeyleri helal kılan ve murdar şeyleri haram kılan bir dinin tebliğcisidir. Onun yetiştirdiği insan tipolojisi de esasen bu zihniyete sahiptir. Bu ilkeleri içeren ve bu sıfatları taşıyan bir peygamberin getirdiği bir dinin şiddetle ilişkisi değil, ancak ilişkisizliği üzerine konuşulabilir. (Tuğlu, 2009: 32)

Bu dini ve ilmi realitelere rağmen üzülererek ifade edelim ki son yıllarda bilhassa Batı'da İslam dininin şiddet ve terörle özdeşleştirilme gayretleri görülmektedir. İnsaf sahibi ve hakkaniyet duygusunu kaybetmemiş olanlar bir tarafa, bu, Batı söz konusu olduğunda anlaşılabilir bir durumdur. Asıl çelişkili ve anlaşılması güç husus, günümüzde ne yazık ki kendilerini Müslüman olarak adlandıran kimi grupların soğukkanlılıkla öldürdükleri, kestikleri insanların organlarını medya aracılığıyla bütün dünyaya servis etmeleridir. Ancak bunlar Kur'an'ın, İslam'ın ve Müslümanların asla kabul etmediği ve kesinlikle onaylamadığı insanlık dışı uygulamalardır ki, bu türden davranışlar Ebu Süfyan'ın eşi Hind'in, Uhut savaşında şehit edilen Hz. Hamza'nın ciğerini çiğnemesini andırmakta ve nitekim bu olay tarihe bir leke olarak düşmüştür. (Albayrak, 2015: 11)

İnsanlık tarihi Hz. Âdem'in oğullarından Kâbil'in kıskançlıkla kardeşi Hâbil'i öldürmesini (Maide, 5/27-31.), yeryüzündeki şiddetin ilk örneği olarak kodlamaktadır. Allah ile melekler arasında gerçekleşen diyalogda yeryüzünde yaratılacak olan "Halife'nin, "fesat çıkaracak ve kan dökecek biri" (Bakara, 2/30.) olarak nitelenmesi, insan denilen varlığın şiddete yakın ve yatkın olduğunu gösterir. Bu niteleme, şiddetin insanın doğasında var olan bir dürtü ya da fitri bir özellik mi yoksa sonradan kazanılan bir alışkanlık ve tercih mi olduğu tartışmasını da beraberinde getirmiştir. Bu tartışmayı şimdilik bir tarafa bırakarak, burada kesin olan hususun, Kabil'in kardeşini öldürmesi ve insanın "fesat çıkaracak ve kan dökecek biri" olarak nitelenmesi, bizzat bu nitelermelerin ve bunlardan doğabilecek eylemlerin

kötülüğü ve buna onay verilmediğinin tanrısal/İlahi bir dilde söylenmiş olmasıdır.

Tarihe baktığımızda savaş, işkence, cadı avı ve soykırımın insanlığın aşına olduğu olgular olduğunu görürüz. Ancak günümüz uygarlığının fiziksel, psikolojik, cinsel, ekonomik, siyasal, sözel ve sembolik şiddet gibi şiddet türleri ile karşı karşıya olduğu görülmektedir. Şiddet çok yönlü bir olgudur ve kesin bir takım nedenlerinin saptanması da kolay değildir. Ancak şiddetin ortaya çıkma olasılığını artıran durumlar ve koşullar tanımlanabilir, şiddete ilişkin risk faktörleri belirlenebilir. Yoksulluk, eğitimsizlik, kötü aile koşulları, şiddete eğilimli gruplar içinde yer almak, kitle iletişim araçlarından ve popüler kültürden etkilenmek, çocuklukta yoğun şiddete maruz ve/veya tanık olmak (User, Kümbetoğlu, Kolankaya, 2002: 161) sosyokültürel ve ahlaki norm ve değerlerin içselleştirilememesi gibi bir dizi risk faktörü belirlenmiştir. Fakat şiddet potansiyeli içeren durum ve koşulların ya da risk faktörlerinin varlığı her zaman, her ilişkide, her bireyde şiddet davranışını ortaya çıkarmadığı gibi, şiddet aktörleri ve ortamları incelendiğinde de birden çok etkenin varlığı saptanmakta ve bunların görece ağırlıkları konusunda hüküm verilememektedir.

Kirman'ın (2010: 262-263) ifadesiyle köklü bir geçmişi olan şiddet olgusunun türleri arasında dini inanç ve değerlerin referans alındığı veya dinsel sembol ve argümanlarla meşrulaştırılmaya çalışıldığı “dini terörizm” den söz edilebilir. Buna göre “dini terörizm” i, bir dini gelenek içerisinde aşırı uçlarda yer alan marjinal düşünceler veya inanç sistemlerinin, bazı davranışları, özellikle saldırganlığı kutsaması ve yüceltmesi durumunda ortaya çıkan terör ve şiddet eylemleri olarak tanımlamak mümkündür. Mesela dini bir grubun, fiziki güç kullanımı olsun veya olmasın beyin yıkama yoluyla taraftar bulma çalışmaları, gruptan ayrılanların damgalanması, tehdit edilmesi veya öldürülmesi, ayrılan üyelerin gruba ve lider kadroya yönelik saldırıları; dünya nimetlerinden el ayak çekerek ‘uzlet’ (asceticism) hayatına yönelme veya dini gerekçelerle, şehit olma arzusuyla bir insanın kendi canına kıyması, intihar etmesi de aynı şekilde dini şiddet kapsamında ele alınabilir.

Tam bu noktada sorulması gereken soru, ülkemizde ve diğer coğrafyalarda karşılaşılan çeşitli şiddet olayları, dinlerden mi kaynaklanmaktadır yoksa o dinlerin müntesiplerinden mi? İslam coğrafyasında görülen ve dini argümanlarla beslenmeye çalışılan şiddet olaylarının kaynağı bizatihi İslam olabilir mi? Şüphesiz, bu sorulara verilecek cevap din'in/İslam'ın bizatihi

kendinde şiddet üreten bir yapı olmamakla birlikte, müntesiplerinin dini referansları anlayış ve uygulayış biçimleridir. Dolayısıyla din ile o dinin mensuplarının din anlayış ve algılayışlarını birbirinden ayırmak ve ayrı değerlendirmek gerekmektedir. Zira dinin hükümlerinin ne olduğu kadar, insanların bunları nasıl anladığı, algıladığı ve uyguladığı da önemlidir. Şüphesiz bu ilke ve kurallar tüm din ve din mensuplarının değerlendirilmesinde dikkat edilmesi gereken bilimsel esaslardır.

Elbette din bağımsız bir kültürel güçtür; aynı zamanda toplumda çok önemli bir meşrulaştırma aracıdır. Bu yüzden özellikle siyasi amaçların ve ekonomik çıkarların üstünün örtülmesi ve meşrulaştırılmasında kendisine sıkça başvurulur. Neticede bunları yapanlar, o dinin mensuplarından başkası değildir. Bu bağlamda dini çatışmalar ve şiddet eylemleri öngörülebilir, yani kaçınılmaz değildir; ancak ortaya çıktığında da hiç kimseyi şaşırtmamalıdır. (Kirman, 2010: 264)

Özetle dinler ve şiddet ve terör olayları arasında bir ilişki olmakla birlikte terörizm, bizatihi dinden kaynaklanmayıp, dini bir boyutu da olan son derece karmaşık, iç ve dış güçlerin plan, proje ve provakasyonlarının da unutulmaması gerektiği çok boyutlu bir olgudur. Bu olgunun din dışı nedenleri arasında bireysel farklılıklar, yabancılaşma, yoksulluk, küresel eşitsizlik ve Batılı veya küresel sömürgeciliğe karşı bir tepki gibi çok çeşitli ailevi, sosyal, siyasal, ekonomik ve kültürel sebepler sayılabilir (Kirman, 2010: 267).

Yukarıda konuyla ilgili yapılan açıklamalar çerçevesinde bu araştırmanın problemini şöyle ifade edebiliriz: İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin şiddet olgusuna yönelik bilgi ve ilgisi ne düzeydedir? Din/İslam ve şiddet ilişkisini algılayışı nasıldır, şiddet sorunsalının çözümüne dair kendine özgü bir bakış açısına sahip midir? Araştırmamızın alt problemini de şu şekilde sıralayabiliriz:

Üniversite öğrencilerinin cinsiyetleri din/İslam ve şiddet ilişkisini algılayışlarına etki etmektedir.

Üniversite öğrencilerinin din/İslam ve şiddet ilişkisine yönelik bilgi ve ilgi düzeylerini, buldukları yaş dönemi etkilemektedir.

Üniversite öğrencilerinin eğitim evreleri din/İslam ve şiddet ilişkisine bakışlarını ve şiddet sorunuyla ilgili çözüm önerilerini etkileyen önemli bir faktördür.

## 2.Yöntem

Bu araştırma, Üniversite öğrencilerinin din/İslam ve şiddet ilişkisi ile

İlgili algılayış düzeylerini bağımsız değişkenler çerçevesinde ele alıp, bu durumu tespit etmeyi ve din/İslam ve şiddet ilişkisinin çeşitli boyutlarının algılanış şeklini incelemeyi hedeflemektedir. Bir nitel çalışma olarak araştırma tek faktörlü bir desen olarak planlanmıştır. Araştırmanın bağımlı değişkeni “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din/İslam ve Şiddet İlişkisi İle İlgili Algılayışları”, bağımsız değişkenleri ise “cinsiyet, yaş, öğrenim görülen fakülte ve halen öğrenim görülmekte olunan sınıf düzeyi” dir.

### Çalışma Grubu

Bu araştırmanın evrenini, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde öğrenim görmekte olan öğrenciler oluştururken, örneklem grubu ise hazırlık sınıfı ile son sınıf öğrencileridir. Bu çalışmada esas olarak alınan veriler, daha ziyade 2014-2015 eğitim ve öğretim yılında aktif olarak öğretime devam eden öğrencilerle ilgili gözlemlere dayanmaktadır. Niçin hazırlık sınıfı ve son sınıfta öğrenim görmekte olan öğrenciler tercih edilmiştir? Son sınıflar, mezun durumuna gelmiş olan öğrenciler olmaları sebebiyle gerek dini bilgi ve gerekse hayat tecrübelerinin zenginliği göz önüne alınmıştır. Hazırlık sınıfı öğrencileri ise, ilahiyat eğitimi açısından bakıldığında dini bilgi itibarıyla ve hayat tecrübeleri son sınıflara nazaran henüz işin başında olmaları yönüyle dikkate alınmıştır. Dolayısıyla eğitimin, bireylerin dünya görüşü ve din anlayışını etkileme gücüne sahip olduğu gerçeğinden hareketle (Kirman, 2014: 96), dini eğitimini en yüksek düzeyde alanlar ile yeni başlamış olan İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin din/İslam ve şiddet ilişkisi hususundaki algıları mevcut eğitim durumları çerçevesinde ele alınacaktır.

Çalışma grubu seçilirken kartopu örnekleme yöntemi tercih edilmiştir. Çünkü bu yaklaşım araştırmacının problemine ilişkin olarak zengin bilgi kaynağı olabilecek birey veya durumların saptanmasında özellikle etkilidir. Süreç çok basit bir soruyla başlar: “Bu konuda en çok bilgi sahibi kimler olabilir? Bu konuyla ilgili olarak kim veya kimlerle görüşmemi önerirsiniz? Süreç ilerledikçe elde edilen isimler ve durumlar tıpkı bir kartopu gibi büyüyerek devam edecek belirli bir süre sonra belirli isimler hep öne çıkacaktır (Yıldırım & Şimşek, 2013: 139). Bu çerçevede, son sınıf öğrencilerinden yaşları 21-28 arasında değişen ikisi kız ikisi erkek dört öğrenci; Hazırlık sınıfı öğrencilerinden yaşları 18-19 arasında değişen üçü kız ikisi erkek beş öğrenci ile 26.03.2015 - 06.05.2015 tarihleri arasında derinlemesine görüşmeler yapılmış, sorulara verilen cevaplar bizzat kaydedilmiş ve daha sonra bilgisayar ortamına aktarılmıştır. Ayrıca buna ilave olarak, sadece hazırlıkta

öğrenim gören öğrencilerden olmak üzere, dört kız ve dört erkekten oluşan sekiz (8) öğrenci ile ve aynı sorular çerçevesinde bir odak grup görüşmesi de yapılmıştır. Ancak son sınıf öğrencileri ile bir odak grup görüşmesi yapılmasına ihtiyaç duyulmamıştır. Bunun nedeni ise, hazırlık sınıfında öğrenim gören öğrencilerle yapılan görüşmede elde edilen verilerin, daha önce yapılan görüşmelerin verilerine yakın veya tekrarı olmaya başlaması şeklindeki gözlemimizden kaynaklanmaktadır.

Bir konu, ürün veya hizmet hakkında insanların ne düşündüğünü ve ne hissettiğini anlamak odak grup görüşmesinin temel amacıdır. Her görüşmenin kendine özgü riskleri olduğu gibi odak grup görüşmesinin de riskleri elbette vardır. Ancak odak grup görüşmesi, grupların bireylere göre daha yaratıcı, daha hızlı sorun çözebilir, kısa sürede ve daha fazla sayıda seçenek üretebilirliği göz önünde bulundurulduğunda, araştırmamızın güvenilirliğine katkı sağlayacağı düşünülmüştür (Yıldırım & Şimşek, 2013: 180). Bu düşünceye rağmen, elde edilen veriler önceki verilerden belirgin bir farklılık göstermediği için metin içinde alıntıya yer verilmemiştir.

#### Veri Toplama Aracı

Nitel araştırmalarda veri kaynakları araştırmanın odaklandığı olguyu yaşayan ve bu olguyu dışı vurabilecek veya yansıtabilecek bireyler ya da gruplardır (Yıldırım & Şimşek, 2013: 78). Olgubilim araştırmalarında başlıca veri toplama aracı görüşmedir. Olgulara ilişkin yaşantıları ve anlamları ortaya çıkarmak için görüşmenin araştırmacılara sunduğu etkileşim, esneklik ve sondalar yoluyla irdeleme özelliklerinin kullanılması gerekmektedir. Bu nedenle çalışmamızda on sorudan oluşan bir görüşme formu hazırlanmıştır. Hazırlanan görüşme formu uygulamaya geçilmeden önce, deneklere sorulacak soruların amaca uygun olup olmadıklarının tespit edilmesi ve soruların anlaşılabilirliğini test etmek amacıyla, örnekleme temsil gücüne sahip küçük bir grup üzerinde ön uygulama yapılmıştır. Buna göre amaca uygun veri toplama problemi görülen sorularla, anlaşılmasında güçlükle çekilen ifadeler üzerinde gerekli değişiklikler yapılmış, eksiklikler giderilmiştir.

#### Verilerin Analizi

Görüşme tekniği kullanılarak elde edilen verilere bakıldığında, şiddet ve din/ İslam bağlamında sorulan sorulara, görüşmecilerin hemen hemen bütünüyle cevap verdiği görülür. Bir diğer ifadeyle kız veya erkek, hazırlık



veya son sınıf düzeyinde olmak üzere bütün görüşmeciler, kendilerine sorulan sorulara ilgi göstermiş ve sahip oldukları bilgi ölçüsünde sorulara cevap vermişlerdir. Zincir örnekleme yöntemine göre yapılan derinlemesine görüşmelere ek olarak yapılan odak grup görüşmesi de analiz edildiğinde, görüşme, rahat bir ortamda gerçekleştirilmiş olup önceki görüşmenin içeriğine yakın fikir ve tutumlar ihtiva ettiğini söyleyebiliriz. Şu halde odak grup görüşmesi sonucu elde edilen verilerin kartopu örnekleme yöntemi görüşme verilerini teyit ettiğini söyleyebiliriz.

### 3. Bulgular ve Yorumlar

Bu başlık altında, yapılan analizler sonucunda elde edilen bulgular doğrultusunda örneklem grubunun şiddet olgusuna olan ilgisi ve bilgisi, din/İslam ve şiddet ilişkisi konusundaki algısal durumu ve şiddet fenomenine yönelik çözüm odaklı tutum ve davranışları hakkında açıklama ve yorumlarda bulunulacaktır.

#### 3.1.Şiddet İle İlgili Bilgi ve İlgi Düzeyi

İletişim ve bilişim devriminin zirve yaptığı ve birçok gelişmelere neden olduğu yeni bir yüzyılı idrak etmekteyiz. Bu gelişmelerden biri de insanlar arası iletişimin niteliğinde ve yoğunluğunda yaşanmakla birlikte aynı şekilde insanların yakın ve uzak çevrede meydana gelen olay ve olgulara olan ilgisi de nitelik ve nicelik açısından artmış ve oldukça değişmiştir. Hele hele günümüz insanını, sahip olduğu imkânlar yönüyle önceki yüzyılların insanlarıyla karşılaştırmak ve kıyaslamak asla mümkün değildir. Aynı durumun, farklı dönemlerde yaşayan insanların ihtiyaç ve eğilimleri ile ilgi gösterdikleri nesne, olay ve olguların içeriğindeki farklılıklarda yaşandığı söylenebilir.

Belirli bir olay ya da etkinliğe yakınlık duyma, ondan hoşlanma ve ona öncelik tanıma; dikkati öncelikle belirli bir şey üzerinde toplama eğilimi, alaka (Doğan, 1996: 535) şeklinde tanımlanan “ilgi”, insani özelliklerimizden birisidir. Bu özelliğini sınırsız bir biçimde kullanma imkânı bulan bir çevrede yetişen bu günün gençliği ve daha özelinde İlahiyat Fakültesi öğrencileri, önceki nesillere nispetle, dünyada olup biten her şeyden haberdar oluyor, hemen her konuda yüzeysel veya derinlemesine bilgi sahibi oluyor. Nitekim İlahiyat fakültesinde eğitim gören öğrenciler; diğer dinler hakkında ilgili olmak yanında toplumun büyük bir kesiminin inancı olan İslam dinine ilişkin konuların bilimsel biçimde incelenmesi için uzman din bil-

ginleri, örgün öğretimde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ile İmam Hatip liselerinin meslek derslerini verecek öğretmenlerin ve Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde toplumun ihtiyaç duyduğu din hizmetlerini yerine getirebilecek yeterlilikte din adamları yetiştirilmek (Aşıkoğlu, 1994: 84; Aşıkoğlu, 2012: 222–223) amaçları doğrultusunda lisans düzeyinde öğrenim görmektedirler. Bu öğrenciler diğer fakültelerdeki gibi çoğunluğu üniversite çağı öğrencilerinin genel özelliklerini yansıtmakla birlikte farklı özelliklerinin de olabileceği ön görülebilir. Lisans düzeyinde eğitim gördükleri için ilahiyat fakültesi öğrencileri çoğunluk itibari ile üniversite gençliği kapsamında yer alır. Üniversite gençliği yaş dilimi açısından ülkemizde büyük oranda 18–25 yaşlar arasında yer alır. Aynı yaş aralığı ilahiyat fakültesi öğrencilerini de kapsamaktadır. Üniversite gençliğinin niteliklerine sahip özellikler taşıyan ilahiyat fakültesi öğrencilerinin üniversite gençliği ile benzer eğilimler ve sıkıntıları taşıması da makul görülebilir. Bunun için üniversite gençliğinin özelliklerini anlamak ilahiyattaki öğrencilerin özelliklerini de anlamayı kolaylaştırır. O halde üniversite gençliğinin öne çıkan özellikleri nelerdir?

Bir tanım yapmak gerekirse üniversite gençliği, fiziksel gelişme ve değişme dönemini henüz tamamlamış, psikolojik gelişmeleri bakımından yetişkinlik öncesi dönemi yaşayan, artık kalıcılık kazanacak bir kimlikle hayata atılma, sosyal bir statü kazanma çabasında olan, ülkenin yönetim ve kalkınmasında önemli sorumluluklar alma safhasına gelmiş gençlik kesimidir (Bayyığıt, 2011: 19) denilebilir. Gelişim dönemleri açısından çalkantılı dönemin sonuna denk gelen üniversite gençliği ergenlik dönemine göre nispeten daha durgun bir dönemde yer alır. Üniversiteli genç, düşünce ve davranış açısından elbette daha kararlı bir yapı sergilemektedir. Üniversite gençliği çoğunlukla, bulunduğu ortamdaki sosyal ve siyasal yapı üzerinde düşünen, inceleyen, araştıran, sorgulayan, bildiği doğruları savunan toplum kesimini oluşturmaktadır. Genç beyinleri ve aktif bedenleri ile yeri geldiğinde topluma can veren kan, yeri geldiğinde ise yön veren beyin olmuşlardır (Desenli, 2000). Bu özelliklerinin yanı sıra üniversite gençliğinde var olan psikososyal özellikler, “kimlik sorunu, isyankârlık, hayat gayesi oluşturma, sorumluluk duygusunun gelişmesi, hayattan tatmin arama, macera ve hareketlilik” olmak üzere belirlenebilir (Ulu, 2006). Üniversite gençliğinin çözmesi ve üstesinden gelmesi gereken çok çeşitli sorunlarla karşılaşmaktadırlar. Yeni bir ortama ve çevreye uyum sağlaması, meslek sahibi olmaya hazırlanarak ilerideki yaşamlarına yön vermeye çaba göstermeleri bu sorunlardan bazılarıdır (Yıldız, 2003). Dolayısıyla bu makalede,

Üniversite gençliğinin niteliklerine sahip özellikler taşıyan ama onlardan farklı olarak dini öğrenim gören ve doğal olarak bu istikamette düşünce ve davranış geliştirmesi beklenen ilahiyat fakültesi öğrencilerinin din/İslam ve şiddet ilişkisi hususundaki yaklaşım ve tutumları ortaya konulacaktır. Zira eğitim düzeyi ile dini tutumların arasında yakın bir ilişkinin varlığı bilinmektedir (Kirman, 2005: 40)

Araştırmada İlahiyat Fakültesi bünyesinde örgün din öğretiminin verildiği ve bu din öğretimini alan öğrencilerin bir şekilde bilişsel, davranışsal ve ilişkisel boyutta özümsemiği varsayılmıştır (Seyhan, 2012: 535). Bu çerçevede şiddetin ne olduğu ile ilgili sorumuza son sınıf öğrencilerinden verilen cevaplar şöyledir:

“Karşılıklı taraflardan güçlü olanın zayıf olanı sözel, psikolojik, fiziksel yönden zor durumda bırakmasıdır” (3. Görüşmeci).

“İnsanlık onuruna aykırı bir davranıştır. Dünyaya da ahirete de fayda sağlamayan ama insanlık tarihi kadar eski bir faaliyettir (1. Görüşmeci).

Aynı soruya hazırlık sınıfı öğrencileri şu açıklamaları yapmışlardır:

“Bir olay karşısında sinirlere hâkim olunamadığında karşıdaki insana tepki gösterme ve uygulanan güçtür (10. Görüşmeci).

“Vurmak, darp etmek akla gelir. İnsana yapılan psikolojik ve fiziksel olumsuz etkilerdir. Vurmak fiziki bir etkidir. Babamın sürekli notlar yüksek olsun demesi psikolojik bir baskı oluşturuyor. Psikolojik şiddet unutulmaz, hatta o kalıcı etkiler bırakır. Sonra kapanabilir. Ama “El yarası kapanır, dil yarası kapanmaz derler” (7. Görüşmeci).

Yukarıda verilen ifadelerle bakıldığında her iki sınıf düzeyinde şiddete ve şiddetin çeşitlerine yönelik bir ilginin de ayrıntılı olmasa da belli oranda bilginin de bulunduğu söylenebilir. Son sınıflarda ‘güç’, ‘insanlık onuru’, ‘ahiret’ ve şiddetin ‘insanlık tarihi kadar eski’ olduğuna vurgu yapılırken buna karşılık hazırlık sınıfı düzeyinde ise uygulanan ‘güç’, ‘darp’ ile birlikte daha çok ‘teпки gösterme’ ve ‘psikolojik baskı’ yönünün öne çıktığı görülür. Ahiret ve insanlık onurunun elbette psikolojik ve manevi boyutu ve etkisi vardır; fakat burada manevi boyut göz ardı edilmemekle beraber asıl vurgunun kaynağının ve kullanılan kapsayıcı kavramların temelinde, alınan eğitimin değiştirici ve dönüştürücü gücü olmalıdır. Dolayısıyla eğitimin, bireylerin dünya görüşü ve din anlayışını etkileme gücüne sahip olduğu gerçeğinden hareketle, dini eğitimini en yüksek düzeyde alan İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin özneleşmeleri ve birer özne olarak tercihte bulunmaları ve karar vermelerini etkilediği görülmektedir (Kirman, 2014: 98).

Hazırlık sınıfı bağlamında şiddetin psikolojik yönüne yapılan vurgunun daha çok öne çıkması- El yarası kapanır, dil yarası kapanmaz derler -, son sınıflardan farklı olarak, son zamanlarda içinde yetişmiş oldukları aile ve eğitim ortamlarında dayanın/fiziksel şiddetin giderek azaldığı ile açıklanabilir. Dolayısıyla bunun yerine cezalandırıcı bir jest, mimik, söz, kınama, dışlama ve ilişkiyi bir süreliğine askıya alma gibi psikolojik unsurların geçtiği görülmektedir ki bunu, örgün eğitimdeki müşahedelerimizi de katarak söyleyebiliriz.

Şiddetin bütün yönleriyle insanın bedensel ve ruhsal varlığı ve sağlığına zarar verdiği herkes tarafından biliniyor ve dile getiriliyor. Öyle ki bizzat bu fiilin aktörü olanların bile şiddetin bizatihi kötülüğünün yanı sıra bireysel ve toplumsal zararlarını herkesten daha iyi bildiği söylenebilir. Dolayısıyla User' in de belirttiğine göre (2002: 162) özyaşam öyküsünde şiddet mağduriyeti/tanıklığı bulunan her bireyin şiddet göstermediği bilinmekle birlikte şiddetin öğrenilen, transfer edilen, yeniden üretilen bir davranış bilgisi olduğunu kabul etmek gerekir. Saldırganlığın denetlenmesi ve saldırgan enerjinin olumlu kanallara yöneltmesi nasıl sosyalleşme süreci içinde öğreniliyorsa, bunun öğrenilememesinde de sosyalleşme sürecindeki sorun ve aksaklıkların rol oynadığı açıktır.

Sosyalleşme şüphesiz aile içinde tamamlanmakta, okulda, kurumlarda, kitle iletişiminde karşılaşılan mesajlar ve rol modelleri de şiddetin öğrenilmesinde önemli yer tutmaktadır. Çocuklar ve gençlerin yaşamlarında anlamlı duygusal bağlantılar, heyecan gereksinimlerini karşılayabilecek deneyimler, tutunabilecekleri değer sistemleri bulunmaması da, şiddete yol açan etkenler olarak tanımlanmaktadır. Fakat bu şiddet dolayımındaki sosyalleşmenin, İmam Hatip Lisesi ve İlahiyat Fakültesi öğrencileriyle mütedeyyin ailelerin çocuklarının yaşamlarında diğer gençlerin yaşamlarında olduğu kadar ağırlığının olmadığı düşüncemizi de belirtmeliyiz.

### 3.2. Din/İslam ve Şiddet İlişisini Algılayış

21. yüzyılın başında dünya, hala en çok din/şiddet ilişkisini ve bu ilişkiden kaynaklandığı ileri sürülen eylemleri konuşuyor, yayınlar yapıyor ve araştırmalar ortaya koyuyor. Zira son zamanlarda şiddet ve terörizm eylemleriyle bunların yıkıcı etkileri büyük bir artış kaydetmiştir. Bir diğer ifadeyle geride kalan zaman diliminde tüm dünya hem dini eğilimlerin hem de dini sembol ve argümanlar ile meşrulaştırılmaya çalışılan şiddet ve terör eylemlerinin yükselişine şahit olmuştur. Söz gelimi, İsrail'de Yahudilerle

Filistinliler arasında devam eden çatışmalar, Kuzey İrlanda'da yaşananlar, Hindistan ile Pakistan arasında kaynayan çatışma ve son zamanlarda Irak ve Suriye'deki gelişmeler dini referanslı terör eylemlerinden sadece birkaçıdır. Dolayısıyla küresel ölçekte yaşanan bu olgularla karşı karşıya gelen insanların ve özellikle 18-25 yaşlar arasında yer alan üniversite/ilahiyat fakültesi gençliğinin, bu bölgesel ve küresel ölçekli gelişmelere dair olumlu ya da olumsuz bir algısının olması doğaldır. Şu halde Kurt'un (2014: 140) da belirttiği gibi, sosyokültürel yapının temel unsurları olarak bilinen zihniyet, aile, hukuk, ahlak, iktisat, din, edebi ve estetik durum, eğitim gibi değer ve kurumlar, sosyal çevreyi de içerisine alarak bireysel ve toplumsal kimliklerin şekillenmesinde, belirli bir anlayış ve bakış açısının kazanılmasında önemli ölçüde etkilidirler.

Evde, okulda, arkadaşlar arasında ve bunların dışında herhangi bir yerde şiddete maruz kalma durumlarının olup olmadığına, son sınıfta öğrenim gören dört görüşmeciden üçü evde ve okulda maruz kaldıklarını, esasen şiddetin öğrenildiğini ve aynı şekilde devam ettirme eğiliminde olduğunu ifade etmişlerdir:

“ Okulda öğretmenlerden dayak yedik. Bizim jenerasyon genelde hep dayak yemiştir. Bizden sonraki veli, öğretmen ve velilerin algısı değişti, bilinçlenme oldu, hak aranır oldu ve dayak azaldı” (1. Görüşmeci).

“Evde: çocukken benden bir yaş büyük kardeşimle kavgaya edip, ardından annem de gelerek terliği bir ona vururdu bir bana vururdu. Okulda: Psikopat öğretmenlerimiz benim hatam olmasa bile sınıfta konuşan arkadaşlar olduğunda hepimizi sıra dayağından geçirerek cetvelle tüm sınıfın tırnaklarına vururdu. Ağzı bozuk hocalar sürekli “muşmula suratlılar” diye hakaret ederlerdi sınıfta.” (2. Görüşmeci).

Hemen hemen bütün görüşmeciler şiddetin bir çözüm yolu olmadığı gibi şiddetin şiddeti çağrıştıracığını ve tetikleyeceğini söylerken; şiddete maruz kalmayla ilgili olarak, hazırlıkta öğrenim görenlerden sadece bir tanesi okulda sıra dayacağı yediğini ifade etmiştir:

“Okulda sıra dayacağı yedik. İlkokulda ağladığım için tokat yedim ve okuldan soğudum. (7. Görüşmeci).

“Şiddet çözümsüzlüktür. Başvurulmamalıdır. Aşırılık doğru değildir. Şiddeti körükler (2. Görüşmeci).

“Şiddete başvurmak tabii ki bir çözüm yolu değildir. Karşısındaki insana daha farklı şekillerde karşılık verilebilir. Yani karşımızdaki bize diken attıkça biz ona gül atmalıyız. Onlarla güzel konuşmalıyız. Bunun en güzel

örneği Peygamberimiz. O Şiddete maruz kaldığı halde şiddete şiddetle karşılık vermemiş sadece susmuş ve Allah a tevekkül etmiş. Yani eğer şiddet bir çözüm yolu olsaydı Peygamber efendimizde şiddet uygulardı (9. Görüşmeci).

Görüşme sonucu elde ettiğimiz verilerden anlaşılan odur ki, çok az da olsa disiplin ve düzeni sağlamak için güç kullanmak gerekebilir denilse de bu güne gelindikçe şiddetin azaldığı görülmektedir. Elbette söz konusu azalmada eğitimin, şiddet vb. zorbalıkların zararlarının anlatılmasının, ilgili yayınların ve başta Milli Eğitim Bakanlığı olmak üzere diğer kurumların şiddeti önleme eylem planı tarzı çalışmaların oldukça etkili olduğunu düşünmekteyiz. Çünkü ‘İnsanlar niçin şiddete başvuruyor olabilir? Şeklinde yönelmiş olduğumuz soruya; ‘Düşüncesizlik, insanların anlayış sahibi olmamalarıdır. Başkalarının düşünce ve hayatlarına saygılarının olmayışıdır. Bu da egodan, bencillikten kaynaklanıyor olsa gerekir. Makam ve mevki hırısı, öfkelerini kontrol edememek, önceden şiddet görmüş olmak, sabırsızlık, dinin yeterince bilinmemesi ve yaşanmamasıdır’ cevabı verilerek sıralanan nedenlerin yukarıda belirttiğimiz çalışmalarla şiddetin azaldığı söylenebilir.

Herhangi bir olumsuz vurguya yer vermeden şiddet ile din arasında bir ilişkinin varlığını olumlu veya olumsuz anlamda tespit etmek üzere sordüğümüz soruda, cevap olarak bütün katılımcılar şiddet-din ilişkisinden değil “şiddet-din ilişkisizliği” nden söz etmişlerdir:

“ İslam hoşgörü dinidir. Suçlu olana cezası verilir. Ama İslam’da şiddete yer yoktur. Batıda meydana gelen din bağlantılı terör olaylarının arka planında İstihbarat örgütleri vardır. Bunu Müslümanların etkisini azaltmak, gücünü kırmak için yapıyorlar. İşit din devleti kurmak istiyor diyorlar, fakat bu şekilde insanları öldürerek yapılmaz bu (6. Görüşmeci).

“Evet vardır. Dinin emrinin aslında iyi insan olmak olduğunu unutmak, ibadetlerine dikkat etmemek şiddete sebeptir. Çünkü ibadetlerin hem psikolojik hem de fizyolojik yönden yararları vardır. Örneğin; abdest alan bir insan abdest suyuyla negatif enerjisini, stresini döker (3. Görüşmeci).

“Şayet olsaydı dini en iyi temsil eden Hz. Peygamberin hayatında şiddetle ilgili örneklere rastlardık (1. Görüşmeci).

“ Şiddete din fırsat vermez. Kur’an iyilikten bahsediyor. Din ve Şiddet birlikte düşünülemez. Yani iyilik yanlısı olan din ile şiddet bağdaşamaz (8. Görüşmeci).

Görüldüğü gibi din/İslam’ın şiddet ile ilişkisinin olamayacağı kesin

bir dille belirtilmektedir. Bir diğer ifadeyle İslam'da şiddete yer olmadığı ve İslam'ın hoşgörü dini olduğu ve dinin iyi insan olmayla birlikte ibadeti emrettiği; söz konusu ilkelerin insanı kötülükten uzaklaştırmak için emredildiği veya bu ilkeler hayata geçirildiğinde insanları şiddetten uzak tutacağı belirtilir. Ayrıca bir taraftan iyilikten başka bir şeye yer vermeyen İslam'ın temel kaynağı Kur'an'ın özünü kavrayamamanın insanı kötülüğe/şiddete sürükleyeceği ortaya konulurken; diğer taraftan dini getiren ve tebliğ eden Hz. Peygamberin dini en "iyi temsil" eden "kaynak model" olarak, o'nun hayatında şiddetle ilgili örneklerin olmadığı vurgulanır. Model alınan şahsın hiçbir söz ve eyleminde şiddet ve onu hatırlatan bir işaret ve iz bulunmadığı halde onu model aldığını beyan eden grup ve toplulukların hayatında şiddetin olması izahtan vareste değil midir?

Yukarıdaki sorunun devamı niteliğinde olan altıncı soruda şiddetin kaynağı din midir, hemen sonrasındaki soruda ise dinin anlaşılma ve algılanış biçiminden mi kaynaklanıyor olabilir? Şeklindeki sorulardan birincisine hemen hemen bütün katılımcılar: "Asla din şiddeti emretmez." Şeklinde kısa ve vurgulu bir ifade kullanırken, son sınıf öğrencilerinden biri, cevabı detaylandırarak şu açıklamayı yapmaktadır:

"Şiddetin kaynağı din değildir. İslam s-l-m kökünden türemiştir ve anlamı "barış" tır. Kaynağı Kur'an olmayan düşünceler insanları karmaşaya, kaos'a sürükler. İnternetin yaygınlaştığı günümüzde sanal âlem her türlü bilgiyi içermektedir. İnsanlar yalan yanlış her türlü bilgiyi almaktadır. Hurafelerden ve bidat'lerden oluşan bir din anlayışı üretiyorlar kendilerine. Oysa Peygamberimiz "size iki şey bırakıyorum, bunlara sarılırsanız sapıtmazsınız: Allah'ın kitabı ve benim sünnetim" diyor (4. Görüşmecisi).

Açıklamasını verdiğimiz dördüncüsü ve diğer katılımcıların tümünün, dinin şiddet içermediğini açık bir biçimde ifade etmelerine rağmen bu durumun daha çok, dinin algılanma ve anlaşılmasından kaynaklandığı üzerinde yoğunlaştıkları görülmektedir:

"Kur'an'a nasıl bakarsak öyle görürüz. Sadece cihat ayetleriyle meşgul olursak şiddete gidilebilir. Bireyin Kur'an'a yönelirken hazır bulunduğu ile alakalıdır bu durum. Kur'andan önceki beslendiği kaynaklar önemlidir. Kur'andan önce, aynı şartlarda ve ortamlarda yaşamadığımız kişilerin yazdığı kitaplar ve içinde yetiştiğimiz gruplar bizi etkiliyor ve biz Kur'ana o şekilde bakıyoruz (2. Görüşmecisi).

"Dini merkeze alan terör eylemleri bunun en açık göstergesidir. Cihad ediyorum diyorsun kendi Müslüman kardeşini öldürüyorsun; senin için

Amerika ve İsrail'e karşı mücadele vermektir. İslam ülkelerinin yönetimlerinin çoğu toplumundan ve kendi kültüründen uzak, dış bağlantıları var. Mesela, Mısırda Müslüman kardeşler seçimle işbaşına geldiği halde müsaade etmediler. Bu politiktir ve dış mihrakların bir projesidir.

“Din’i cemaat ve tarikat liderlerine göre anlıyoruz, peygamberimizin tatbikatını gözden geçirip hayatımızda içselleştirmiyoruz. Kur’an’a ve peygamberimizin hayatına özgür ve bağımsız bir gözle bakmalıyız (1. Görüşmeci).

“İnsanlara Kur’an ve Sünneti doğru öğretemediğimizden bu yanlışlar ortaya çıkıyor. Din itidali, dengeyi öğretir. İtidalin olmadığı yerde her türlü olumsuzluklar meydana gelebilir (4. Görüşmeci).

Son sınıflardan yaptığımız bu alıntılarda en dikkate değer husus, dinin/İslam’ın öğrenilmesi ve öğretilmesinin, temel iki kaynak olan Kur’an ve Sünnet merkezli olması gerektiği vurgusudur. Doğru anlayış ve eylemler, ancak temel kaynaklardan elde edilen doğru bilgiler sayesinde mümkün olabilecektir. Hemen hemen bütün dinlerin yaşanması esnasında ortaya çıkan inanç, ibadet, duygu, bilgi ve etki boyutlarından (Glock, 1998:555-256; Köse ve Ayten, 2012: 110) bilgi boyutunda, bütün dinlerde mensuplarının, inancının temel öğretilerini ve kutsal metinlerini bilmesi ve onlara güvenmesi beklenmektedir. Bir inancı bilmek, onu kabul etmek için gerekli şart olduğundan bilgi boyutu ile inanç boyutu arasında sıkı bir ilişki vardır. Bir insanın faaliyetleri, olaylara yaklaşımı ve hatta bir işi tutuş tarzı, o kişinin yaş grubuna, bireysel yeteneklerine, yetiştirme tarzına, içinde bulunduğu toplumsal ve kültürel çevreye göre değişiklik gösterir. Bu açıdan bakıldığında İlahiyat Fakültesi öğrencileri de içinde bulunulan toplumsal ve kültürel çevre faktörünün izlerini taşımaktadırlar. Sosyolojik olarak bakıldığında modernleşmenin temel göstergelerinden biri olan eğitim, insanların hayatlarını, din ve dünya görüşlerini değiştiren önemli bir güç olarak karşımıza çıkar. Eğitim yoluyla bir değişim ve dönüşüm yaşayan son sınıf öğrencilerinin bilgi, birikim ve pratik tecrübelerden kaynaklanan yorumları daha genel, daha temel ve daha kapsayıcı niteliğe sahipken, çoğu açıklamaları onlara yakın ve benzer yönler taşımasına karşın hazırlıkta eğitim görenlerin aynı düzeyde olmadığı görülmektedir. Elbette bu farklılığın alınan eğitimle ve tecrübe ile olan ilişkisi ortadadır. Ancak hazırlıkta eğitim gören öğrencilerin, son sınıf öğrencilerinin de belirttiği din ile şiddet ilişkisizliği, dinin iyilik ve iyi insan istemesi, iyi öğrenildiğinde Kur’an’ın ve Peygamberimizin örnek hayatının şiddet ve kötülüklerden koruyacağına dair fikir-



leri ise, İmam-hatip Lisesinde eğitim-öğretim almamış olsalar bile örgün eğitimde aldıkları Din Kültürü Ahlak Bilgisi dersi ve Cami, Kuran Kursu eğitimi almış olmalarından ve mütedeyyin ailelerin ağırlıklı olarak İlahiyat Fakültesini tercih etmiş olmalarından kaynaklandığını düşünüyoruz.

Bu bakış açısı farklılığı, din anlayışı bağlamında yapılan yorumlarda son sınıflar lehine açık ara farkını sürdürmektedir: Din anlayışlarımızı, Kur'an'dan önceki beslenme kaynakları, farklı kültür ve coğrafyalarda yaşayan kişilerin yazdığı kitaplar, içinde yetişip serpiştirdiğimiz gruplar, dini cemaat ve tarikat liderlerine göre şekillendiriyoruz; Oysa Kurana ve Peygamberimizin hayatına özgür ve bağımsız bir gözle bakmalıyız. Samimi ve özgüven yüklü bu tespit ve eleştiriler, sosyolojik pencereden bakıldığında sadece kendi toplumsal sorunlarımızla sınırlı olmayıp bütün İslam dünyasının tarihsel ve sosyal sorunları ile aşağı yukarı aynı olduğu görülür. Çünkü Müslümanların yaşadığı diğer coğrafyalarda da benzer sorunların ve tartışmaların olduğu malumdur.

Aynı şekilde cihat adı altında Müslüman bir kişi, grup veya ülkenin bir diğeri ile değil, Amerika ve İsrail gibi ülkelerle mücadele etmesi gerekir. İslam ülkelerinin yöneticileri söz konusu ülkelerle mücadele etmek yerine onlarla işbirliği yaparak kendi halkına zulmetmektedir ki bunun son örneği, seçimle ve demokratik yollarla iktidara gelmiş olan yönetime, darbeyle müdahale edilmiş olan Mısırda yaşanmıştır. Bütün bu yaşanan ve olup bitenlere karşı demokrasi, insan hakları ve özgürlük kavramlarını dillerinden düşürmeyenler, doğusuyla batısıyla, seyirci kalmışlardır. Bütün bu iç ve dış meselelerle, uluslararası ilişkiler ve örgütlerle, mühendislik projeleriyle ilgili olduğu kadar; din ve dinin kaynakları, anlaşılma ve uygulanış biçimleriyle ilgili geniş perspektifli yorumlar öğrencelerin din anlayışlarında Fakülteye girdikten sonra alınan eğitimin etkisiyle ciddi anlamda bir değişimin yaşandığını ortaya koymuştur (Kirman, 2014: 114). Nitekim bu bağlamda bir öğrencinin söylediği şu sözler anlamlıdır: İtidalli olmak gerekir. Din itidali, dengeyi öğretir. İtidalin olmadığı yerde her türlü olumsuzluklar meydana gelebilir (4. Görüşmeci).

Dinin algılanma ve anlaşılmasıyla ilgili bazı olumsuzluklar ve yanlışların ortaya çıktığına dair hazırlıkta öğrenim görenlerin yorumları ise şöyledir:

“İnsanlar dini kendi çıkarlarına ve anlayışlarına göre yorumluyor; Mut'a nikâhı gibi (5. Görüşmeci).

“Bu işit ve benzeri adamlar sapıtmıştır. İslam'da böyle bir şey yoktur (8. Görüşmeci).

“İşit İnsanlara recim uyguluyor. Gayrimeşru davranışta bulunan kadınları öldürüyorlar. Yabancı gazetecileri öldürüyorlar. Bazıları dini bozuyor, sünnet kılmasan da olur, farz kıldığın zaman da başını açsan da olur diyorlar (7. Görüşmeci).

“Evet dinin algılanış biçimi farklıdır. Şiddetin yaşanmaması için dini insanlara en güzel şekilde anlatmalıyız, anlattığımız gibi biz de uygulamalıyız. Eğer böyle olursa şiddet ortadan kalkar ve yerini sevgi ve muhabbete bırakır. Bunu için de İlahiyatçılara, anne ve babalara, öğretmenlere çok görev düşüyor” (8. Görüşmeci).

Dikkatli bir gözle bakıldığında dinin anlaşılmasıyla ilgili olarak söylenen Mut'a nikâhı, İşid örgütü ve onun din adına yaptığı yanlışlıklar, dinin emirlerinin keyfi bir biçimde yorumlandığı belirtilir ve bu yanlış algıların önlenmesi için ilahiyatçılara, anne ve babalara, öğretmenlere çok büyük görev düştüğü çağırısı yapılır. Bir inancı bilmek, onu kabul etmek için gerekli şart olduğundan bilgi boyutu temeli oluşturur ve elbette onun inanç boyutu ile arasında sıkı bir ilişki vardır. Bir insanın eylemleri, olaylara bakışı ve hatta bir işi yapma tarzı, o kişinin yaş grubuna, bireysel yeteneklerine, yetişme tarzına, içinde bulunduğu toplumsal ve kültürel çevreye göre değişiklik gösterir. Dolayısıyla bu değişiklikler bir yönüyle küreselleşmeye (Kongar, : 29) bir diğer yönüyle küreselleşmeyle birlikte yerel duruma işaret eder. Küreselleşmeye işaret eder; yani herkes, dünyada olup bitenlerden anında haberdar olmakta ve en azından duygusal ve düşünsel planda etkilenmektedir. İşid gibi yeni versiyonları çıkmıştır ama 11 Eylül terörünün bütün dünyayı etkileyen sonuçları bunun en dikkat çekici örneğidir. Yerel duruma işaret eder; yani daha önce de ifade edildiği gibi bir İmam-hatip Lisesinde eğitim-öğretim görmemiş olsalar bile Örgün Eğitim seviyesinde aldıkları Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi öğretimi, Cami'de ve Kuran Kursu'nda eğitim almış ve ağırlıklı olarak mütedeyyin ailelerden gelmiş olmaları onların bakışı ve yaklaşımının kaynağı olmaktadır. Esasen üniversite gençliğinin geçmişte almış oldukları eğitimle birlikte Sosyo-kültürel ve dini çevrenin, onların kimliği ve dünyaya bakışının inşasında büyük bir etkisi söz konusudur. Buna karşılık son sınıfların, geçmişten gelen mirasa karşı eleştirel, sorgulayıcı ve ayıklayıcı bir bakış geliştirdikleri görülmektedir.

### 3.3.Şiddete Karşı Çözüm Önerisi

İlahiyat fakültesi öğrencileri lisans düzeyinde eğitim gördükleri için çoğunluk itibari ile üniversite gençliği kapsamında yer alır. Daha önce de

işaret edildiği gibi araştırmada İlahiyat Fakültesi bünyesinde yüksek din öğretiminin verildiği ve bu din öğretimini alan son sınıfta bulunan öğrencilerin bir şekilde bilişsel, davranışsal ve ilişkisel boyutta özümsemiği varsayılmaktadır (Seyhan, 2012: 535). Diğer taraftan görüşlerine başvurduğumuz alt sınıf öğrencilerinin de geçmişte aldıkları eğitim, geldikleri dini ve sosyokültürel çevreye bağlı olarak, karşılaşılan sorunlara yönelik bir çözüm tarzına sahip olacağı kabul edilir. Anlaşılan birer toplumsal kurum olan din ile eğitim arasında karşılıklı bir etkileşim söz konusudur. Sosyolojik açıdan bakıldığında modernleşmenin temel göstergelerinden biri olan eğitim, insanların hayatlarını, din ve dünya görüşlerini değiştiren önemli bir güç olarak karşımıza çıkar. Elbette eğitim yoluyla değişim ve dönüşüm tecrübeleri yaşama, diğer fakültelerde eğitim görenlerle birlikte ilahiyat eğitimi alan öğrenciler için de söz konusu olan önemli bir süreçtir.

Eğitim düzeyi ile dindarlık arasında ve buna bağlı olarak oluşan sosyal olayları yorumlayış tarzı arasında yakın bir ilişki söz konusudur. Bireyler dini bilgi, dini inanç veya ibadet alışkanlığı ile beraber doğmazlar. İnsanlarda doğuştan potansiyel olarak bulunan bu özellikler sosyalleşme sürecinde öğrenilerek kazanılır. İnsanlar, dini tutum ve davranışlarını, içinde buldukları kültürün sembollerinin anlamını öğrenmeleriyle yapar hale gelmeleri için eğitime, eğitime ihtiyacı duyarlar (Kirman, 2014: 110). Eğitime olan bu ihtiyaç, doğumla başlar hayatın her kademesinde sürdürülerek karşılanmaya çalışılır ve bu süreç insan ömrünün sonuna kadar devam eder. Her kademe alınan eğitim ise, o kişinin yaş grubuna, bireysel yeteneklerine, yetişme tarzına, içinde bulunduğu toplumsal ve kültürel çevreye göre insanın eylemlerini, olaylara bakışını ve hatta bir işi yapma tarzını dahi etkiler ve yönlendirir.

Eğitim, istendik davranışlar ve yeni olaylar karşısında müspet refleksler ortaya çıkarabiliyorsa amacına ulaşmış sayılır. Ortaya çıkan yeni olaylar, sorunlar ve sorunlara, eğitim gören aktörün, aldığı eğitim sayesinde ve seviyesinde çözüm üreteceği umulur. Bu çerçevede İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin ülkemizde ve dünyada sıkça karşılaştığımız şiddetin çözümüne dair fikirleri ve tutumları önemlidir. Bu bağlamda, dayak cennetten çıkma mıdır? Sorusuna, disiplinin gerekli olduğu, fakat cennetin ve dayanın birbiri ile bağdaşmayacağı karşılığı verilmiştir:

“Cennetin olumsuz bir şeyle zikredilmesi doğru değildir. Cennetle dayanın birlikte düşünülmesi bir basitliktir, hafifliktir. Geleneksel tedrisat ve

siyasetimizde dayak ve şiddet olduğu için onu meşrulaştırmak için söylenmiştir (2. Görüşmeci).

“Hayır. Bu şiddete meyilli insanların yaptıklarını meşrulaştırmak için uydurduğu dayanaktır (10. Görüşmeci).

Hemen hemen bütün katılımcıların olumsuz baktığı cennet-dayak eşleştirmesinden sonra ise şiddetin ve özellikle kadına yönelik cinayetlerin medyada yer almasının durumu açıklığa kavuşturulmaya çalışılmıştır. Şiddetin ve kadın cinayetlerinin medyada yer alması bir farkındalık mı oluşturuyor yoksa şiddeti sıradanlaştırıyor mu? Bu soruya, bütün katılımcıların sıradanlaştırıyor, farkındalık oluşturmuyor cevabı vermesi çok ilginçtir ki bu, bir yönüyle günlük hayatın önemli bir parçası haline gelmiş olan medya, onun verdiği haber ve haberi sunuş şekline duyulan güvensizliğin durumunu gözler önüne sermektedir:

“Sıradanlaştırıyor. Azalmadan devam ediyor olması bir gösterge. Modern toplumun getirisi bu. Kadının çalışma hayatına girmesi ve yeni roller üstlenmesi şiddeti besliyor. Annelik rolünü icra edemez oldu. Bu çocuğu da ihmal etmek demektir (2. Görüşmeci).

“Farkındalık oluşturmuyor. Haberi sunuş şekli ve reyting, tirajı arttırma düşüncesi var. Aile ve çocuklar düşünülüyor. Haberin verilmiş biçimi önemli ve bu konuda ciddiyetsizlik var. Kargaşaya neden oluyor (4. Görüşmeci).

“Sıradanlaştırıyor. Farkındalık oluşturmuyor. Acıma duygumuzu, merhamet duygumuzu kaybediyoruz. Dizilerdeki birçok olumsuzluklar, meyilli insanları teşvik ediyor (7. Görüşmeci).

“Sıradanlaştırıyor. Her gün haber yapılması şiddeti normalleştiriyor. Aklında olmayanların aklına getiriyor. Sadece söylemde kalıyor, icraat olmayınca sıradanlaşıyor (8. Görüşmeci).

Gerçekten 20. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren hayatımıza giren iletişim ve özellikle televizyon, gittikçe yaygınlaşmış, yaşam tarzımızı belirleyen, algılarımızı yönlendiren, tutum, değer ve davranışlarımızı etkileyen önemli bir güç; temel bir toplumsallaşma aracıdır. Evin doğal bir üyesi haline gelen televizyon, bir yandan bireyler için eğlendirme, haber ve bilgi verme, kültür aktarma, eğitime işlevini yerine getirirken, diğer taraftan toplumsallaştırmada, sosyal kontrol sağlamada ve sosyal gerçekliğin oluşumunda etkin bir güce sahiptir. (Taylan, 2011: 1) O halde bu etkin gücün, katılımcıların da belirttiği gibi bir “televizyon şiddeti” ne neden olmadan, reyting ve tiraj kaygısına kapılmadan, insanı merkeze alarak kullanılması gerekir. Eğer bu

hususla riayet edilmezse, özellikle çocuklar ve gençler üzerinde şiddet ve saldırganlık, ahlaki değerler, cinsellik gibi konularda olumsuz etkilere neden olur; en sıradan olayı gündeme taşıyıp yüceltirken, toplumsal anlamda önem arz eden bir diğersinin sıradanlaşmasına yol açmaktadır.

Daha önceki sorulara verilen cevaplar içinde ve önceki bölümlerde bazılarına yer verilmiş olsa da, şiddetin yaşanmaması için yapılan çözüm odaklı şü açıklamaları verebiliriz:

“Çözüm olarak idam getirilmelidir. Kısasta hayat vardır diyor, Rabbiniz. Benim vergimle adam hapiste besleniyor. Yani karşılığının verilmesi, ibret olması ve suçun önlenmesi anlamında kısasta hayat vardır. Kadınlara şiddetle ilgili çıkarılan kanunlar ağır olmasına rağmen şiddet bitmedi. Çin’de, Japonya’da, Amerika ve Rusya’da idam cezası var. Şimdi bunlar çağdışı mıdır? Bizde neden olmasın (1. Görüşmeci).

“Bütün kurumlar iş birliği içinde çalışmalıdır. Medya, çizgi film, savaşlı oyunlar çocukların psikolojisini bozduğu için önlem alınmalıdır. Aile eğitimi verilmeli ve ailenin örnekliliği mutlaka sağlanmalıdır (4. Görüşmeci).

“Aile eğitimi önemlidir. Hapsedilmeli ama sadece hapis yeterli değildir. Kısas gibi ağır cezalar uygulanmalı. Özge Can’ı öldürenin asılmasını istedim. Kişi işlediği suçun cezasını üzerinde taşımalı. Suçlular yapmış oldukları suça karşı cezalandırılmalı, ama bu cezanın herkes tarafından bilinecek şekilde üzerinde bir işaretini taşımalıdır (7. Görüşmeci).

“Dinin tam olarak öğretilmesi ve yaşanması bu işin çözümüdür. Şiddetin kötülüğü ile ilgili kurslar açılmalı ve orada başta peygamberimiz olmak üzere iyi modeller anlatılmalı; sevgi, saygı ve muhabbete dayalı bir ortamın önemi vurgulanmalıdır (9. Görüşmeci).

Şiddetin yaşanmaması için çözüm olarak ileri sürülen ilk ikisi son sınıflar, diğersleri hazırlık öğrencilerine ait olan açıklamalarda ilginç benzerliklerle birlikte idam ve kısas gibi dikkat çeken konular vardır. Bundan anlaşılan o ki, insanlar kesin sonuç elde edilmeyen ve işi savsaklayıp sürüncemede bırakacak hatta hapiste cezasını çektikten ve serbest kaldıktan sonra tekrar aynı suçu işlemeye fırsat verecek durumlar görmek istemiyorlar. Kim hangi suçu işlemişse, kime ne şekilde zarar verilmişse, o kişiye de aynıyla mukabele edilmeli ( Bakara, 2/178-179) fikri ön plana çıkıyor. Dolayısıyla kısastan bahseden bu ayetler biliniyor veya en azından gündem sonucu duyulmuştur ki bu istikamette bir karşılığın verilmesi ve sonuç alınması isteniyor. Batılı ülkelerde benzer cezalar uygulandığı halde onlar, “çağdışı” diye nitelendirilmezken benzer durum bizde “çağdışı” olarak gösteriliyor, karşılaştırması ve

eleştirisi yapılıyor. Kadına yönelik şiddet ve kadın cinayetleri ile ilgili çıkarılan kanunlar, ağır olmasına rağmen şiddetin devam ediyor olması kısasın gerekliliğini ortaya koymaktadır vurgusu yapılır. Acaba bütün çabalara, çıkarılan yasalara ve gerekli düzenlemelere rağmen, buna kısası da dâhil etsek bile kanuni düzenlemelerin- gerekliliğinde şüphe yoktur- soğuk yüzünden öte insani bir sıcaklığa ihtiyaç mı hissediliyor? Modern hayatla birlikte bu sıcaklığın ihmal edilmesi sürecini mi yaşıyoruz? İnsanlar arası iletişimde özellikle de ailede, başta eşler arasında bu sıcaklık ve içtenlik tesis edilmeli değil midir? Ya da toplumu meydana getiren bireyler, en azından belli bir düzeyde kendini gerçekleştirme sürecini tamamlayabilmiş midir? İlgili soruların konumuz açısından açıklığa kavuşturulmasına ihtiyaç vardır.

Rehberlikte ya da psikolojik danışmada temel ve nihai amaç; bireyin kendini gerçekleştirmesidir. İnsanın kendini gerçekleştirmesi demek, içinde var olan insan olma potansiyelini ortaya çıkarması anlamına gelmektedir. Potansiyelleri gerçekleştirmekten kaçınmanın bedeli suçluluktur. Bu suç, suçluluk duygusu yaşamaktan farklı bir olgudur. Nitekim varoluşçular bu durumu “ontolojik suç” olarak adlandırmaktadırlar. Ontolojik suç; içinde yaşadığımız kültürün değer yargılarına uygun davranmadığımızda ya da toplumun bizden beklediklerini yerine getirmediğimizde yaşanan suçluluktan farklı olarak varoluşumuzun gerçeklerinden haberdar olmaktan doğan bir olgudur (Çapak&Ferah, 2013: 71-72). Bir dış uyarıcıya ihtiyaç duymadan fitr-i ilahi veya vicdanımızın yani insan olmanın gereği yaptığımız şeyler, bize bu duyguyu yaşatmaz. Din ise, insana varoluş gerçeğini sunmaktadır. Dini yaşantının temelini, insanın kendi gücünün bilincine varması oluşturmaktadır. Kendini gerçekleştirme penceresinden insan-din ilişkisine bakıldığı zaman, evrensel değerler söz konusudur ve bu değerler yol göstericidir. Kendini gerçekleştiren insanların özellikleri ve iyi hasletleri, dinlerin ortaya koyduğu hedef ile paralellik arz etmektedir. Din, ideal hedefleri ile kendini gerçekleştirme sürecine işaret ettiği gibi bu süreç esnasında da kişiye destek sağlayabilmektedir.

Yaşamakta olduğumuz modern hayat içerisinde maddi anlamda her şeye sahibiz ve adeta “yok yok” diyebileceğimiz bir durumu yaşıyoruz; ama galiba sevgi, saygı, acıma, hayret, memnuniyet, utanma, şükür, empati ve sempati, alçak gönüllülük vb. insanın duygusal hallerinden yoksun ve uzak kalmış vaziyetteyiz. Duygular, kişinin ruhsal yapısında çok önemli bir yere sahiptir. Bu nedenle duygular her ruhsal olaya ve insanlar arası ilişkiler ve eşler arası ilişkiler gibi her yaşayışın bütününe yön verecek niteliktedir.

Dolayısıyla din, yüksek bir takım duygular, inanç sistemi ve ruhları kemale erdiren bir etken olması itibarıyla bireyi ve toplumu eğitici bir özelliğe sahiptir. Dini açıdan insan ruhu hür irade ve fazilet sorumluluğu ile yoğrulmuştur. İnsanın özgürlüğü ona, sosyal olduğu kadar uhrevi bir mesuliyet yüklemektedir. İnsan, maddi âlemde bulamayacağı fazileti, hürriyeti ve adaleti manevi âlemde bulabilmek düşüncesi ile ruhunu din duygusu ile donatmaktadır. Bu yüksek duygular da bireyin davranışlarını, eğilimlerini faydalı biçimde etkilemesi nedeniyle eğitimsel bir işlev görmektedir (Çapak&Ferah, 2013: 74).

Demiştik ki duygular, kişinin ruhsal yapısında çok önemli bir yere sahiptir; dini duygu ise, yaşama ilişki kurmada en iyi araçtır, fonksiyonel olarak otonomiye sahiptir ve geniş ölçüde bağımsızdır. Çapak ve Ferah'ın (2013: 74) ifadesiyle dinin, hayatı dönüştürücü (transform) gücü, olgunlaşmış dini duygunun baskın özelliği olan fonksiyonel otonominin bir sonucudur. Yani dini duygu, kişilikte önemli ve aktif bir rol aldığı zaman, onun etkisi belirgin bir şekilde kapsayıcı olmaktadır. Algulamalar, açıklamalar, düşünceler ve davranışlar tümüyle bu his tarafından yönlendirilmektedir. Saldırganlık, şiddet, haysiyetsiz yaşantı ve alkolizm gibi zarar verici ve inatçı davranış formlarını ancak otonom ve güçlü bir din duygusu değiştirebilir. "Dinin tam olarak öğretilmesi ve yaşanması bu işin çözümüdür." Açıklamasını yapan da, ilahiyatçılara, anne-babalara ve öğretmenlere çok görev düşüyor (9. Görüşmeci) diyen de bu duyguya/inanca ve sosyolojik anlamda bu inancın objektifleştirilmesine dikkat çekiyor olsa gerektir.

İletişim araçlarının ve özellikle televizyonun, gittikçe yaygınlaşmış, yaşam tarzımızı belirleyen, algılarımızı yönlendiren, tutum, değer ve davranışlarımızı etkileyen önemli bir güç; temel bir toplumsallaşma aracı olduğu yukarıda ifade edilmişti. Çocuklar söz konusu olduğunda internet kafe ve savaşı oyunlar, bir kısım çizgi film ve diziler mutlaka kültürel, toplumsal ve dini dokumuza uygun olanlardan seçilmeli veya bu kimlik inşa edici enstrümanlar kontrol edilmelidir. Çünkü olumsuzlukların temeli daha küçük yaşlarda bu kültürel çevre ve mekânlarda atılmaktadır. Ne yazık ki insanlık, küreselleşmenin kaynağı olan iletişim teknolojisi ve bilişim teknolojisi devrimleri ( Kongar, 2011: 19) ile işlerini daha hızlı ve daha kolay yaparken, söz konusu teknolojinin kurbanlarını da kendi elleriyle yaratmıştır. Bu iki nesne, yani telefon ve bilgisayar ile her an, her yerden, her şeye erişebiliyor ve ulaşabiliyorsunuz. Birçok yararları ile birlikte sosyolojik açıdan iki olumsuz yönüne dikkatleri çekmek isteriz: Birincisi insanları birbirinden

uzaklaştırması, sohbet, muhabbet ve dertleşme, halleşme kültürünü yok etmesidir. İkincisi ise, daha çok küçük yaşlardan itibaren çocukların ve gençlerin kontrolsüz ve denetimsiz bir biçimde bu sitelerde seyahat etmeleridir. Bu seyahat sonucunda ise her çeşit savaş görüntüleri, şiddet ve saldırganlık, ahlaki değerler, cinsellik gibi konularda olumsuz etkilere maruz kalmaktadırlar. Etkisinde kalınan olumsuzlukların sonuçları ise sosyolojik projeksiyonla bakıldığında daha sonraki yıllarda ortaya çıkmakta ve sosyal dokuyu bozduğu görülmektedir.

Çözüm olarak ailenin eğitilmesi ve örnekliliğinin sağlanması, başta peygamberimiz olmak üzere iyi modellerin öne çıkarılması, çatışma ve öfke kontrolü, şiddet ve diğer kötülüklerin zararlarının anlatılması ile ilgili bir dizi kapsamlı konu sıralanmıştır. Doğrusu bütün bu konularda insanların bilgilendirilmesi, örgün veya yaygın eğitim yoluyla yetiştirilmesi ve her bir bireyin kendi özel çabalarıyla kendini gerçekleştirmesi bireysel, ailevi ve toplumsal yaşam kalitesinin artmasına katkı sağlayacaktır. Fakat asıl önemli olan, toplumun temeli, tabir caizse pür sosyal bir yapıya sahip olan aile üzerinde odaklanmaktadır. (Aydın, 2013: 79) Şüphesiz toplum aileye indirgenemez ama o, toplumu en iyi yansıtan bir kurumdur. Bu bağlamda toplumsal süreçlerin önemli bir kısmı ailede başlamaktadır. Mesela aile, sosyalizasyon sürecinin ilk halkasıdır. Sosyolojik açıdan bakıldığında, bireyin sosyal çevrede bir benlik edinmesi, kimlik ve kişilik kazanması, toplumun bir üyesi olması ve hatta bir insan olması ancak temelleri ailede atılan toplumsallaşma ile mümkün olmaktadır. Bu yönüyle toplumun en küçük kurumu olan ailenin sağlıklı, huzurlu ve güvenli olarak varlığını sürdürebilmesi, aile fertlerinin, özellikle eşlerin karşılıklı görev ve sorumluluklarını en iyi bir şekilde yerine getirmelerine bağlıdır.

Evliliğin kurulması demek olan nikâhla başlayan aile kurumunun temelini nikâh öncesi dönem ve aşamada atıldığını söyleyebiliriz. Dini bir kavram olarak nikâh; aralarında evlenme engeli bulunmayan bir kadın ile erkeğin birlikte yaşamaları, yardımlaşmaları ve soylarını devam ettirmeleri esasına dayanan ve taraflara karşılıklı hak ve sorumluluklar yükleyen bir sözleşmedir (Karagöz, 2009: 14). Bu sözleşme, devam edecek olan aile hayatının başlangıcı olsa da, aslına bakılırsa bir sonuçtur. Sonuçtur; çünkü nikâh aşamasına gelmeden önce tanışma, eş seçimi, denklik, söz kesimi ve nişanlanma işlemleri, eş, anne ve baba olma yani aile olma eğitimi süreçlerini tamamlamış olmayı gerektirir. Sosyolojik anlamda baktığımızda bu kurumun biyo/psişik, ekonomik, eğitim, boş zamanları değerlendirme ve



dini işlevlerini tam olarak yerine getirebilmesi hususu, evlilik öncesi süreçlerin niteliği ile ilgilidir. Aksi takdirde, bir ön hazırlık ve nitelikten uzak evliliklerde sonraki aşamalarda ailede huzursuzluk, anlaşmazlık, saldırganlık, şiddet, boşanma ve cinayet gibi istenmeyen durumlar yaşanabilmektedir. Böylece iç bağımlılığı yüksek bir birlik olan aile, hem üyelerinin fiziksel korunmasını ve moral desteğini sağlayamaz (Aydın, : 76) hem de denetleme kurumu görevini sağlıklı yapamaz hale gelir ve normsuzluk sebebi olabilir.

Başta peygamberimizin örnekliliği olmak üzere ailenin model olması ve iyi örneklerin çocuklar, gençler ve diğer büyüklere takdimi ve tasviri çok önemlidir. Bu yüzden İslam eğitim tarihinde hem ailede hem de diğer eğitim kurumlarında, salt teorik bilgi aktarımından ziyade bilginin yaşanılarak öğretilmesi önemsenmiştir. “Ayinesi iştir kişinin lafa bakılmaz.” Her çocuğun gelişim safhaları arasında teknik olarak bir “kayıt ve taklit” dönemi vardır. Ne duyarsa onu söyler, ne görürse onu yapar. (Ağca, 2012: 110) Çocuğun çevresindeki eğitimcilerin söz ve hareketleri ile ona örnek olmaları gerekir. Çocuğun dikkatinin uyanık olduğu bir anda yapılacak doğru bir hareket onda, ömür boyu olumlu iz bırakır. Hele, yanında birbirine sürekli sevgi sözleri söylenen, saygılı davranan insanlar gören bir çocuğun, bunlardan etkilenmemesi mümkün değildir. Bu metodun başarılı olabilmesi için önemli bir nokta, eğitimcinin örnek olma vasfının süreklilik göstermesidir. Dedikodu yapılarak; çocuğa dedikodu yapmanın zararı, kötülüğü anlatılamaz. Yalan söyleyerek yalanın, hırsızlık yapılarak hırsızlığın zararlarının anlatılamayacağı gibi. Şu halde anne, baba, yetişkinler ve öğretmenin, nasıl ahlaklı insan olunacağını yeni nesle yaşayışlarıyla göstererek öğretmeye çalışması, işte bu “doğrudan öğrenme yaşantıları geçirme” bağlamında çok etkili bir eylemdir. (Aydın, 2014: 245-246) Unutmayalım ki “ Çocuklar parmağımızla işaret ettiğimiz yere gitmezler, ayak izlerimizi takip ederler”.

Yine, herkes için söz konusu olmakla birlikte özellikle de çocuk ve gençlerin ahlak eğitiminde örnek edinme, model edinerek ve anlamlı öğrenme bağlamında peygamber ve sahabe başta olmak üzere büyük insanları okumaları tavsiye edilebilir. Bu örnek insanların hayat hikâyelerini, düşüncelerini öğrenmek, sağlıklı düşünmeyi, ahlaklı olma arzusunu, ahlaki tutum ve davranış kazanmayı destekleyici olur. Dolayısıyla çocukluktan başlayarak, evde, okulda, çevrede ve etkileşimin olduğu her ortamda soylu davranışlar öncelenir, desteklenir ve bizzat yapılırsa; toplumsal düzeni bozan ve normları ihlal eden şiddet, saldırganlık, hırsızlık ve cinayet gibi davranışlar çok çok azalacak veya ortaya çıkmayacaktır.

## Sonuç Yerine

Bu başlık altında araştırmamızın temelini teşkil eden problemlerin test edilmesi ile ilgili sonuçları ve konunun çeşitli yönleriyle ilgili yapmış olduğumuz analizler neticesinde ulaşılan ampirik bulguları sıralamaya çalışacağız.

Şiddet, bireysel ve toplumsal bir fenomendir. Aynı zamanda bir etkileşimin ürünüdür. İnsanın karakterine ek olarak içinde bulunduğu Sosyo-kültürel ortamda ve küreselleşmenin de etkisiyle öğrenilen şiddet, giderek yaygınlaşmakta ve birden fazla sosyal bilim alanını (multidisipliner) ilgilendirmektedir.

Hazırlık veya son sınıf bağlamında, İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin cinsiyetlerinin din/İslam ve şiddet ilişkisi ile ilgili tutumları üzerinde etkin bir faktör olmadığı, bu konuda çalışma grubunun homojen bir yapı sergilediği; diğer yandan yaşları açısından olaya bakıldığında ise tutumların farklılaştığı anlaşılmıştır.

İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin geçmişte almış oldukları eğitim ve halen öğrenim gördükleri fakülte ile din/İslam ve şiddet ilişkisine bakışları arasında anlamlı bir ilişki vardır. Hazırlık sınıfı bağlamında düşünüldüğünde birkaç İmam Hatip Lisesi mezunu hariç düz lise ve diğer lise mezunlarının (Seçilmesine özellikle hazırlık seviyesinde özen gösterilmiştir.), ve İlahiyat Fakültesi son sınıf öğrencilerinin din/İslam ve şiddet ilişkisine yönelik olumsuz tutum sergilemesi oldukça anlamlıdır. Din eğitiminin ağırlıklı olarak verildiği kurumlarda okuyanlar, dini duyarlıkları nedeniyle din/İslam ile şiddet arasında ilişki kurulamayacağına yönelik güçlü bir kanaat taşımaktadırlar. Çünkü din, ferdin ahlaki yönden yetişmesine ve güçlü bir kişilik sahibi olmasına çalışır. Ayrıca din, etkin olduğu toplumda güçlü bir sosyal kontrol mekanizmasıdır. Bu mekanizma sayesinde sosyal değerlerin korunması ve devam ettirilmesi sağlanır.

İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin eğitim evresi ile din/İslam ve şiddet ilişkisine dair yaklaşımları ile şiddetin çözümüne yönelik önerilerinde de anlamlı bir ilişki vardır. Çözüm önerileri arasında benzerlikler olsa bile, alt sınıflara göre üst sınıflar olay ve olgulara derinlemesine ve daha geniş bir perspektiften bakmaktadırlar. Şiddeti önlemek için idam ve kısasın yanı sıra dinin iyi öğretilmesi ve yaşanması, Peygamberimiz ve ailenin model haline getirilmesi, aile bireylerinin seminerlerle desteklenmesi bunlar arasında zikredilebilir.

Sonuç olarak, ilahiyat fakültesi öğrencileri dünyada yaşanan şiddet ve

terör olaylarının ekonomik, siyasi, ideolojik boyutlarını gözden uzak tutmamak gerektiği, şiddeti sadece dinin algılanış boyutuna indirgemenin yanlış olacağı; bugün özellikle İslam ve Müslümanlar ile ilgili ileri sürülen şiddet ve terör bağlantılı söylemlerde, uluslararası aktörlerin kendilerine karşı alternatif olarak gördüğü İslam medeniyetinin önünü kesmeye yönelik stratejisinin önemli bir rol oynadığı fikrindedir. Bununla birlikte dinlerin, özelde ise İslam'ın insanlar arası ilişkilerde çatışmayı değil barışı, sevgi, hoşgörü ve uzlaşmayı tavsiye ettiği; İslam ile şiddet ve saldırganlık arasında doğrudan bir ilişki kurulamayacağı düşüncesindedir. Ancak zaman zaman dini argümanların terör, şiddet ve cinayet olaylarına dayanak olması, bunların din kullanılarak meşrulaştırılması çabasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla din/İslam ve şiddet ilişkisinde, İslam'ın özünden ziyade, sahip olunan din anlayışı ve diğer faktörlerle oluşan dünya görüşü daha etkili bir rol oynamaktadır.

#### KAYNAKLAR

- Ağca, H. (2012). Ailede Eğitim, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Albayrak, K. (2015). Barış ve Şiddet Sarmalında İslam, Diyanet Aylık Dergi, Sayı 289 (6-11).
- Altuntaş, N. (2014). Kadın ve Bir Kimlik Olarak Araçsallaşan İslam: Almanyada Karşılaştırmalı Bir İnceleme, Kültür ve Din, (Der. M. Ali Kirman, & Abdullah Özpolat), Adana: Karahan Kitabevi.
- Aşıkoğlu, N.Y. (1994). Din Eğitimi Biliminin Türkiye'de Bağımsız Bir Bilimsel Disiplin Olarak Doğuşu ve Gelişimi, Diyanet İlmi Dergi, 30, 3.
- (2012). Din Eğitimi (El Kitabı), Ankara: Grafiker Yayınları.
- Aydın, M. (2013). Kurumlar Sosyolojisi, İstanbul: Açılım Kitap.
- Aydın, M. Ş. (2014). İslam Ahlak Eğitimi, İslam Ahlakı Temel Konular Güncel Yorumlar, (Editörler) M. Ş. Aydın ve A. H. Adanalı, İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Baloğlu, B.(2015). Bir Çelişkiyi Anlamak Din ve şiddet, Diyanet Aylık Dergi, Sayı 289 (20-23).
- Bayyigit, M. (2011). Gençlik ve Din Üniversite Gençliği Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma, Konya: Yediveren Kitap.
- Bilgin, V. (1997). Sosyal Çözüm ve Din, Samsun: Etüt yayınları.
- Bilir, Ş. Ve Ark., (1991). Türkiye'nin 16 İlinde 4 - 12 Yaşlar Arasındaki

- 50.473 Çocuğa Fiziksel Ceza Verme Sıklığı ve Buna ilişkin Problem Durumlarının İncelenmesi, Aile ve Toplum, Sayı:1, Cilt:1 (57-70).
- Çapak, İ. Ve Ferah, N.(2013). Şiddet Suçlarına Sürüklenen Ergenlerde Dini Potansiyeller, İslami İlimler Dergisi, Yıl 8, Sayı 2, (57/92)
- Desenli, N. (2000). Üniversite Gençliğinin Dini Hayatı, Eğitim Yazıları Dergisi, 2000/1, yıl:2, sayı:2.
- Doğan, D. Mehmet. (1996). Büyük Türkçe Sözlük, İz Yayıncılık.
- Dursun, Y. (2011). Şiddet nedir ?, FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), sayı: 12, (1-18) ISSN 1306-9535.
- Glock, Charles Y. (1998). Dindarlığın Boyutları Üzerine, Din Sosyolojisi içinde, (Der.) Y. Aktay ve M. E. Köktaş, İstanbul: Vadi Yayınları.
- Hökekleli, H.(2009). Çocuk, Genç, Aile Psikolojisi ve Din, İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları.
- Karagöz, İ. (2009). Aile ve Gençlik, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Kirman, M. Ali.(2005). Din ve Modernleşme, Üniversite Gençliği Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma, Adana: Karahan Kitabevi.
- (2011). Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü, İstanbul: Rağbet Yayınları.
- (2010). Yeni Dini Hareketler Sosyolojisi, Ankara: Birleşik Dağıtım Kitabevi.
- (2014). Din ve Eğlence Kültürü “KSÜ İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin mezuniyet Gecesi Hakkında Sosyolojik Bir Değerlendirme”, Kültür ve Din, (Der. M. Ali Kirman, & Abdullah Özpolat), Adana: Karahan Kitabevi.
- Kongar, E. (2011). Küresel Terör ve Türkiye, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Köse, A. Ve Ayten, A. (2012). Din Psikolojisi, İstanbul: Timaş Yayınları.
- Kurt, A. (2014). Din Sosyolojisi, Ankara: Sentez Yayıncılık.
- Özpolat, A. (2014). Değerleri Küreselleşme Sürecinden Değerlendirmek, Kültür ve Din, (Der. M. Ali Kirman, & Abdullah Özpolat), Adana: Karahan Kitabevi.
- Seyhan, B.Y. (2012). İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Diğer Fakülte Öğrencileri İle İnanç Tarzları, Denetim Odağı ve Psikolojik İyi Olma Hali Açısından Karşılaştırılması, C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XVI, Sayı: 2 Sayfa: 533-571.
- Ulu, M. (2006), Üniversite Gençliğinin Dini İnanış ve Davranışları- Erciyes Üniversitesi Örneği- (Yayınlanamamış Yük. Lis. Tezi), Kayseri: EÜSBE.

- User, İ. Ve Ark. (2002). Şiddete ilişkin Bir Bilinç Yükseltme çalışması, Yoksulluk, Şiddet ve İnsan Hakları, (Editör. Yasemin Özdek), Ankara: TODAİE Yayın.
- Taylan, Hasan H. (2011). Televizyonla Yetişmek: Televizyon Şiddetinin Etkileri Üzerine Bir Araştırma, Konya: Çizgi Kitabevi.
- Yıldırım, A. & Şimşek, H. (2013). Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri, Ankara: Seçkin Yayıncılık.
- Yıldız, M, (2003), İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Psikososyal Açından Özellikleri, İzmir: Tibyan Yayıncılık
- Tuğlu, N. (2009), Bireysel ve Aile İçi İlişkilerde İslam'ın Şiddet Karşıtlığı, İstanbul: Rağbet Yayınları.



# SON DÖNEM OSMANLI AYDINLARINDAN AHMET ŞUAYB'IN FİKRÎ YAPISI

**MEHMET KARAKUŞ**

ÖĞR. GÖR., KİLİS 7ARALIK Ü. İLAHİYAT F., FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BÖLÜMÜ  
mehmetkus@kilis.edu.tr

Öz

Osmanlı devletinin son dönemlerinde yaşayan Ahmet Şuayb, ülkenin bu sıkıntılı dönemlerinde yazılarıyla çözüm arayışında bulunmaya çalışmış sosyal bilimlerin hemen her şubesinde görüşlerini bulabildiğimiz bir aydınımızdır. Günümüz ilim ve kültür hayatında yeterince tanınmamış olan Ahmet Şuayb, tanıtmaya çalıştığı H. Taine'in etkisi ve ülkemizdeki pozitif hareketin yayın organlarından sayılan "Ulum-u İktisadiyye ve İctimaiyye" dergisindeki yazılarıyla, fikir olarak Pozitivizm'i benimsemiş ve sırf kurgusal olduğunu belirlediği metafiziğin reddedilmesi gerektiğini ifade etmiştir. A. Şuayb'in Pozitivist anlayışa bağlılığını A. Comte'a beslediği hayranlıkta görebiliriz. Şuayb'e göre hiç kimse fen ile felsefenin sınırlarını ondan iyi belirleyip, hiç kimse insan ruhunun yönelişlerini ondan güzel tarif edememiştir. Ancak İslam dinini toplumun en önemli unsuru olarak görmesi onu katı bir pozitivist olarak görmemize engeldir. Aslında Şuayb, tabii, müsbet, pozitif dediği fen bilimleri alanında metafiziğin olmaması gerektiğini yoksa bunların dışında kalan beşeri bilimlerde metafiziğin yine hâkim unsur olduğunu itiraf eder. Şuayb, çok genç yaşta öldüğü ve çok çeşitli alanlarda yazdığı için, benliğini kurmaya zaman ve imkân bulamamıştır.

Anahtar Kelimeler: Ahmet Şuayb, Pozitivizm, Metafizik, Din, Auguste Comte

## THE FRAME OF MIND OF AHMET ŞUAYB WHO IS LATE OTTOMAN INTELLECTUALS

### Abstract

Ahmet Şuayb was one of our intellectuals who lived in the last period of Ottoman Empire and tried to find solutions in the problems of the country in which there is decadence in that era in his articles in almost every branch of social sciences which can be observed in his views. Ahmet Şuayb who was not known enough in our scientific and cultural life nowadays, tried to introduce H. Taine's effect and his articles in "Ulum-u İktisadiyye ve İçtimaiyye" journal which is regarded as a publication of positive movement in our country, he adopted Positivism and predicated that it's necessary to reject metaphysics because of its very fictionality. We can observe the loyalty of Şuayb to the positivism in his admiration for A. Comte. According to Şuayb, nobody could manage to determine the border between science and philosophy better than him and nobody could manage to describe canalization of human soul better than him. However, it's a handicap to consider him as a strict positivist due to his standpoint about İslam as a basic element of society. Indeed, metaphysics is not necessary to be in natural sciences called positive, apart from these, in the human sciences metaphysic is the dominant element, as he asserted. Since he died in a very young age and he wrote in various fields, he couldn't find opportunity to shape his personality.

Keywords: Ahmet Şuayb, Positivism, metaphysics, Religion, Auguste Comte

### Giriş

Kültür hayatımızda önemli katkıları olan nice fikir adamı tam anlamıyla tanınmamış ve tanıtılmamıştır. Bunun nedenlerinden birisinin bu konumdaki kişilerin çoğunun, halkın kültür seviyesinden çok yüksek olmaları ve kendi devirlerinde takdir edilmemeleridir.<sup>1</sup> İşte bunlardan birisi de Osmanlı'nın son döneminde yaşayan ve o sıkıntılı dönemde yazılarıyla çözüm arayışında bulunmaya çalışan Ahmet Şuayb'dır.

Bu çalışmada; Batının model olarak benimsendiği bir dönemde sosyal bilimlerle alakalı hemen her konuda çeşitli yazılar yazan, kendine has metoduyla edebiyat sahasında da ciddi eleştirilerde bulunan, sosyolojinin Türk toplumuna taşınmasında rol oynamış önemli isimlerden birisi kabul edilen Ahmet Şuayb'i kısaca tanıtıp, eserleri hakkında bilgiler vererek özellikle fikrî yapısı hakkında değerlendirmelerde bulunacağız.

### AHMED ŞUAYB (1876-1910)

#### Hayatı

Ahmet Şuayb, Osmanlı edebiyat tarihçisi, Edebiyat-ı Cedide hareketinin düşünsel alanda temsilcisi olup 1876'da İstanbul'da doğdu. Fatih Rüş-

---

<sup>1</sup> Bilge Ercilasun, *Servet-i Fünunda Edebi Tenkit*, Kültür Bak. Yay. 1.B. Ankara, 1981, s.76.



tiyesi ile Vefa İdadisi'ni tamamladıktan sonra Mekteb-i Hukuk'a girdi ve birincilikle bitirdi. Öğretmenlik ve ilköğretim müdürlüğü yaptı. Ahmed Şuayb Mekteb-i Hukuk'ta idare hukuku derslerini okutmaya başladı. Çeşitli üst düzey kamu hizmetlerinde bulunduktan sonra, Divan-ı Muhasebat Müdde-i Umumiliği (Sayıştay Savcılığı) görevlerinde bulundu. Zamanında müdahale edilemeyen bir apandisit yüzünden otuz dört yaşında İstanbul'da vefat etti.<sup>2</sup>

Çalışkan ve ilgi sahası oldukça geniş bir fikir adamı olan Ahmet Şuayb, dini ve ilmi meselelere ilgi duymayan Edebiyât-ı Cedide topluluğunun fikrî alandaki güçlü temsilcilerinden biridir. Onun, 1899'dan itibaren, başta XIX. yüzyıl Fransız realist ve natüralist yazarlar olmak üzere, Batı düşünce ve edebiyat dünyasının tanınmış bazı şahsiyetlerinin hayat ve eserlerini tanıtan incelemeleri, devrinde ilgiyle karşılanmıştır. Edebî eserlerin ilmî metotlarla ve sağlam bir kültüre dayanarak ele alınması gerektiğine inanan ve bu konuda sosyoloji ile psikolojiden de faydalanılmasını savunan Ahmed Şuayb, yazarlık hayatı süresince sadece Batılı tenkit anlayışını Türkiye'ye getirmeye çalışmıştır<sup>3</sup> denilebilir.

Gerçekten de A. Şuayb'ın, kendisinin kişiliğine has bir tür orijinal “en yeni” ve ciddi bir yolda belagat sahibi araştırmacı ve incelemeci bir edip olduğu her fikir ve makalesinden apaçık anlaşılmaktadır.<sup>4</sup> A. Şuayb, Hippolyte Taine ve Gustave Flaubert üzerindeki araştırmaları, Servet-i Fünun yazarları hakkında yaptığı etütler, Fransız basınındaki edebi tenkit ve polemikleri çok yakından takip eden ve onları Esmar-ı matbuat denilen yazılılarıyla, oldukça objektif ve batı kaynaklarına dayanmasına rağmen hükümleri bakımından orijinal olan tenkitler vermiştir.<sup>5</sup>

Çok yönlü bir aydın olmasına rağmen bugün felsefe ve edebiyat sahalarında tanınmamasını, yazılarının bilgi bakımından yeterli donanıma sahip olmasına rağmen olumlu ya da olumsuz sivri bir kişilik olmamasına bağlayabiliriz. Zira o devrin önde gelen ve tanınan simalarına baktığımızda düşünce teması olarak toplumun temel değerlerine, dini inançlarına tamamen zıt olan Ahmet Rıza, tam tutucu-İslamcı Cevdet Paşa, tam köktenci-garpçı Abdullah Cevdet, toplumsal yapıcı Sabahattin gibi kişilere rastlamaktayız.<sup>6</sup> Oysa A. Şuayb, İslamcı, pozitivist, toplumsal yapıcı, garpçı, aydınlanmacı,

<sup>2</sup> Abdullah Uçman, *DİA*, “Ahmet Şuayb”, İstanbul 1989, Cilt II, s. 138.

<sup>3</sup> Uçman, *agmd*, s. 138.

<sup>4</sup> Bursalı Mehmet Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, Meral Yay. İstanbul, 1972, s.411.

<sup>5</sup> Ercilasun, *age*, s.351.

<sup>6</sup> Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yay. İstanbul 1992, s.341.

hürriyetçi gibi her görüşten faydalanan bir kişi olarak göze çarpmaktadır. Bu bakımdan da bir alanda bariz olarak öne çıkmamış, her hangi bir görüşün en önde gelen temsilcisi, bayraktarı olmamıştır.

Genç yaşta hayata gözlerini yumduğu için fikirlerinin tam olarak netleşmediğini de söyleyebiliriz. Buna rağmen bir ders kitabı olan “Hukuk-ı İdare”, tanıtmayı hedeflediği düşünürlerin hayatını incelediği “Hayat ve Kitaplar” ve değişik konulara değinerek yazdığı “Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye Dergisi”ndeki yazıları onun düşünce gücü ve üretkenliğine örnek olarak verilebilir.

### Eserleri

1. Hayat ve Kitaplar, İstanbul 13172.
2. Hukuk-u İdare (I-II, İstanbul 1326-1329)
3. İstanbul 1327z3. Hukuk-u Umumiye-i Düvel, İstanbul 1328
4. “Servet-i Fünun” “Aşıyan”, “Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası”nda çıkan makaleleri.

Ahmet Şuayb’ın yaşadığı dönemde fikir adamlarının literatürüne, siyasi görüşlerine, edebi duyuş ve anlayışlarına Fransız literatürü rehberlik etmiştir. Fransız Devrimi’nin hazırlayıcısı olarak kabul edilen, aydınlanma devri filozoflarının, bizim o dönem edebiyatçılarımız ve fikir adamlarımız üzerinde derin izler bırakan etkileri bulunduğu için, bu fikir adamları, onlar tarafından kendilerine çok değer verilen kişiler olmuşlardır.<sup>7</sup> Ahmet Şuayb, Avrupa medeniyetini entelektüel seviyede idrak etmiş önemli isimlerden biridir. Buradan hareketle Hayat ve Kitaplar’ın temel hedefinin Avrupa düşün ve yazın adamlarını Türk okuyucuya tanıtmak olduğunu ifade etmeliyiz. Bunun için de kendince çok önem verdiği kişileri tanıtmaya çalışmıştır. Zira insanların ve toplumların birbirlerini etkileyeceğini kabul eden ve bu anlamda da Avrupa’nın gelişmiş ülkelere hayranlık besleyen Şuayb, “bir milletin terakki edebilmesi için ibtidai emirde değişmesi lazımdır. Devletlerin değişikliği de ancak kendinden üstün toplumlarla temas etmesiyle mümkün olmuştur”<sup>8</sup> sözlerinin rehberliğinde ileri toplumların fikir yapılarının tanıtılarak, gerilemenin ilerlemeye dönüştürülmesini hedeflemiştir.

Ahmet Şuayb’ın Hayat ve Kitaplar adlı eseri yazarken üslup olarak, bir-

<sup>7</sup> Mehmet Akgün, 1839-1920 Yılları Arasında Türkiye’de Aydınlanmanın Uzantısı Olarak Temsil Edilen Felsefi Akımlar, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 40 Sayı: 1, Yayın Tarihi: 1999, s. 476. (475-497)

<sup>8</sup> Ahmet Şuayb, Hayat ve Kitaplar, Devlet ve Cemiyet, Matbaa-i Hukukiye, İstanbul 1326(1910), s.66.

çok konuda etkisinde kaldığı H. Taine'nin "XIX. Yüzyılda Fransa'da Klasik Filozoflar" adlı eserinden esinlenmiş olduğunu görmekteyiz.<sup>9</sup>

Ahmet Şuayb, "Hayat ve Kitaplar" başlığı altında önce Servet-i Fünûn'da yayımlayıp daha sonra kitap haline getirdiği makale serisinde Hippolyte Taine, Gustave Flaubert, Gabriel Monod, Ernest Lavissee, Niebuhr, Ranke ve Mommsen gibi Batılı yazar, fikir adamı ve tarihçiler üzerinde durur. Çeşitli ilmî ve edebî meselelerin tarihî bir olaya dayanılarak açıklandığı bu makalelerde, Batı edebî akımların da o devir için iyice anlaşılmış ve açıklanmış olduğu kabul edilmektedir. Kendisinin de etkisi altında kaldığı Taine ve Flaubert üzerinde geniş şekilde duran yazar, daha çok, eserle çevre ve şahsiyet arasındaki münasebeti esas alan XIX. yüzyıl romantik tenkidini benimsemiş görünmektedir. Bu çerçevede, çoğu yakın arkadaşı olan Edebiyat-ı Cedîde şair ve yazarlarının içe dönük ve hissî sanat anlayışlarını da gerçeklikten uzaklaşma olarak görüp tenkit etmiştir.<sup>10</sup>

Hayat ve Kitapların içeriği ve hacmi şu şekildedir:

1-Taine'nin Hayat ve Şahsiyeti (Münekkid, Müverrih, Filozof): sh. 9-181

2-Lahke: sh. 182-200

3-G. Monod: sh. 201-209

4-E. Lavissee: sh. 210-240

5-G. Flaubert (Hayatı, Tabiatı, Nazariyat-ı Edebiye ve Felsefisi, Edebi Dehası, Flaubert'in uslubu ve Tarzı İştigali, Madame Boivary ve Terbiye-i Hissiy): sh. 241-345

6-B.G. Niebuhr: sh. 346-361

7-Leopold van Ranke: sh. 362-384

8-Theodor Mommsen: sh. 385-407

Hayat ve Kitaplar'ın hemen başında ve en fazla yer verdiği H. Taine'nin 19. Asrın büyük mütefekkirlerinden ve geniş dimağlarından birisi olduğunu belirtir. Taine gibi kişileri anlatma zorluğunun, gücünün üzerinde olduğunu itiraf etmekle birlikte bu yolda karalanacak satırların ne kadar eksik olsa da yine de fikir hayatına bir canlılık kazandıracağı düşüncesiyle kendisini alamadığını ifade etmiştir.<sup>11</sup>

Her ne kadar "Hayat ve Kitaplar" için Cemil Meriç, Şuayb'in monografisi Taine üzerine yapılan tesbit edilmiş tek ciddi araştırma ama, o iki yüz

<sup>9</sup> Krş. İçin bkz. Hippolyte Taine, *XIX. Yüzyılda Fransa'da Klasik Filozoflar*, çev. Miraç Katırcıoğlu, MEB Yay. İstanbul 1991.

<sup>10</sup> Uçman, *agmd*, s. 138.

<sup>11</sup> Şuayb, *Hayat ve Kitaplar*, Taine ve Asarı, s.7.

sayfanın Türk düşüncesine hiç katkısı olmamıştır<sup>12</sup> dese de bu eser Türk eleştiri tarihinin seçkin kitaplarından biri olarak kabul edilebilir. Ayrıca “Kusurlarımızdan biri ciddi eserleri okumamamızdır”<sup>13</sup> diyerek toplumsal kalkınma için toplumun kültür seviyesinin yükseltilmesinin önemine işaret eden Ahmet Şuayb’ın 1320/1902 yılında yazdığı *Hayat ve Kitaplar* isimli eseri, felsefeyle ilgili bir eser<sup>14</sup> olup pozitivizm hakkında Türkiye’de yazılan ilk kitap olduğu kabul edilmektedir. Bu kitap, A.Şuayb’ın benimsediği felsefi sistemin tüm yönlerini ortaya koymaktadır.<sup>15</sup> Ne var ki İlk basımı 1317/1901 de yapılan bu kitap, eski harflerden latin harflerine aktararak okuyucunun istifadesine daha yeni sayılabilecek bir tarih olan 2005 yılında ancak sunulabilmiştir.<sup>16</sup>

II. Abdülhamit’in tahttan indirilmesinden sonra, 1908’den beri Türkiye’de çok canlı bir fikir faaliyeti başladı. 1908’den 1918’e kadar Batı’nın bütün yeni felsefi ve sosyolojik eğilimleri Türkiye’de taraftar ve savunucular bulmuş ve bu hareketler sırf nazari alanda kalmayarak hayata da tesir etmiştir.<sup>17</sup> Ahmet Şuayb’de II. Meşrutiyet’in ilânından sonra, çeşitli davetlere rağmen politikaya karışmayarak arkadaşları Rızâ Tevfik ve Mehmed Câvid’le birlikte, Türkiye’deki pozitivist hareketin başlıca yayın organlarından biri sayılan *Ulûm-u İktisâdiyye ve İctimâiyye Mecmuası*’nı çıkarmıştır.<sup>18</sup>

Türkiye’de, felsefi nitelik ve içerikli ilk dergi olarak kabul edilen “*Ulum-u İktisadiye ve İctimaiye Mecmuası*”, II. Meşrutiyet döneminde felsefi bir hareketlenme meydana getirmiştir.<sup>19</sup> Osmanlı’nın İlk Felsefi Dergisi diyebileceğimiz bu dergi, 28 Aralık 1908 – 14 Mart 1911 tarihleri arasında 27 Sayı olarak yayımlanmıştır. Ancak 18-21. Sayılar birlikte yayımlandığı için gerçekte 24 Sayıdır. Derginin etkili yazarları arasında şüphesiz derginin kurucuları Ahmed Şuayb, Mehmed Cavid, Rıza Tevfik’i saymak mümkündür. Hilmi Ziya Ülken, *Ulûm-u İktisâdiye ve İctimâiye Mecmûası*’nın Türkiye’de ilk defa tam anlamıyla felsefi denecek bir hareket meydana getirdiğini ve burada pozitivist görüşün gelişerek devam ettiğini ve yeni yazı arkadaşlarıyla birlikte evrimcilik şeklini aldığını<sup>20</sup> belirtir. Bu dergi devamlı olarak H.

<sup>12</sup> Cemil Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, Ötüken Yayınevi, İstanbul 1974, s.273-274.

<sup>13</sup> Şuayb, *Hayat ve Kitaplar*, Taine ve Asarı, s.6.

<sup>14</sup> Akgün, *age*, s. 479.

<sup>15</sup> Murtaza Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye’ye Girişi*, İnsan Yay. İstanbul 1986, s.342.

<sup>16</sup> Bkz. Erdoğan Erbay, *Hayat ve Kitaplar*, Salkımsöğüt Yayınları, Erzurum 2005.

<sup>17</sup> Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye’nin Modernleşmesi Ve Bu Hareketin Öncüleri Olan Türk Düşünürleri, Felsefe Dünyası*, Sayı 28, s.34.

<sup>18</sup> Uçman, *agmd* s. 138.; ayrıca Bkz. Şuayb, *Ulum-u İktisadiye ve İctimaiye Mecmuası*.

<sup>19</sup> Kazım Sarıkavak, *Cumhuriyet Döneminde Felsefe Yayınları, Felsefe Dünyası*, Sayı:28, s.109.

<sup>20</sup> Ülken, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s.161.

Spencer, Schaeffle, R. Worms'un biyolojik sosyoloji görüşünü savundu. Bu yıllarda Spencer'in évolutionisme'inin Türkiye fikir hayatında derin tesiri oldu. Rıza Tevfik agnosticisme üzerine, Cavit hür değişim iktisadına, A. Şuayip, H. Taine ve E. Renan'dan mülhem sanat felsefesine dair yazıyordu. Aynı yıllarda Baha Tevfik, E. Haeckel ve Louis Büchner'in materialisme'ine dayanarak ayrı bir felsefe çığırını kurmaya çalışıyordu.<sup>21</sup>

“Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye Dergisi” nin yayınlanması Osmanlı toplumu için büyük önem taşır. Zira dergi o zamana kadar ihmal edilmiş ekonomik sorunları dinlemeyi, çözümler getirmeyi amaç edinmiş ve toplumbiliminin önemini vurgulamıştır. Hatta Sosyolojinin Osmanlı'daki “akademi öncesi” tarihi Ahmet Şuayb, Ahmet Rıza, Suphi Ethem/Mustafa Suphi, Bedii Nuri, Sarı el-Husri gibi isimlerin Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası ve Servet-i Fünun gibi dergilerde kaleme aldıkları makaleler, telif ve tercüme kitaplar ile başladığı kabul edilmektedir.<sup>22</sup>

A. Şuayb, dergi'nin başında yer alan “Mukaddime ve Program” başlıklı yazıda dergiyi ciddi bir ihtiyaç duyulan ekonomik ve toplumsal konularda halkı bilgilendirme maksadıyla çıkardıklarını belirtir. Bunu da “Osmanlı milletinin bugün mesail-i iktisadiye ve içtimaiye'ye her şeyden ziyade alakadar olmak mecburiyeti kat'iyesinde bulunmasından naşi olacaktır”<sup>23</sup> sözleriyle okuyucularına iletir. Ahmet Şuayb, devletlerin sadece iktisat nokta-i nazarından birbirlerine dost veya düşman kesildiklerini, bir devletin siyasi bakımdan yükselmesi ve ilerlemesinin, ekonomik bakımdan yükselip ilerlemesine bağlı bulunduğunu anladıklarını ve bu gayeyi temin etmek için her şeye başvurulması gerektiğini vurgular.<sup>24</sup> Potansiyel olarak zengin olan memleketimizin bu zenginliklerini ele alarak yükselmeyi gerçekleştirebilecek program ve projelerle milletimize hizmet etmek amacını güttüklerini ifade eder.<sup>25</sup>

A. Şuayb Yeni yetişecek nesle ilk önce öğretilmesi gereken şeyin karşılaştıkları meseleleri çözebilecek kapasitede onları yetiştirmek olduğunu ifade eder. Sonraki nesle bırakılabilecek en güzel şeyin hakikat olduğunu, hakikata ulaşmak için ellerinden gelen gayreti göstereceklerini de vurgulayarak, hayalperest ve ütöpik bir dünya ve devlet görüşüne sahip olmadık-

<sup>21</sup> Ülken, Türkiye'nin Modernleşmesi Ve Bu Hareketin Öncüleri Olan Türk Düşünürleri, s.34.

<sup>22</sup> Yücel Bulut, *Türkiyede Sosyoloji Eğitimi*, Sosyoloji Dergisi, 3.Dizi, 23. Sayı, 2011, (1-18) s.6.

<sup>23</sup> Ahmed Şuayb-Rıza Tevfik-Mehmed Cavid, “Mukaddime ve Program”, *Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası*, Cilt 1, Sayı 1, 15 Kanun-u Evvel 1324, s. 1.

<sup>24</sup> Şuayb, *Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası*, s.2.

<sup>25</sup> Şuayb, *Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası*, s.3.

larını, memleketin faydasına gördükleri her doğruyu almaktan çekinmeyeceklerini belirtir. A. Şuayb “Hakikati, yalnız hakikat olan şeyleri elde etmeye çalışacağız”<sup>26</sup> der. Ayrıca bu dergideki yazılarında ticaretin genişleme şartları, yeni ticari mecralarının oluşturulma sebeplerini araştırma, ticari teşekküller hakkında bilgi verme, genç dimağları ticaret mesleğine hazırlamak için gerekli belgeleri sunma gibi konularının da bu hedefe yönelik olduğunu ifade eder.<sup>27</sup> Bunlara ilaveten Şuayb, meclisteki iktisadi meselelere tenkitleriyle birlikte mecmuada yer vereceklerini ayrıca iktisadın pratik yönü yanında sırf ilmi ve teori yanının da ele alınacağını ifade eder.<sup>28</sup>

Ahmet Şuayb, dergideki yazılarında, bireye oranla toplumun daha belirleyici ve kapsayıcı etkisi olduğunu, uygarlık ve kültür alanında devrimlerin değil de evrimin daha büyük ve kesin rol oynadığını söyleyerek bir tür biyolojik toplumbilim anlayışını ileri sürer. Siyasal gücün, bir toplumsal evrim sonucu olduğu, zayıfların kuvvetliler tarafından ezildiği; baskı ve sömürünün yalnızca ekonomik gereklerden ileri gelmediği ve düşüncelerden, dinden ve ahlak anlayışlarından da kaynaklandığı üzerinde durur.<sup>29</sup>

Ahmed Şuayb, dergide Mukaddime ve Program’dan sonra Yirminci asırda Tarih, Devlet ve Cemiyet, Viyana Mu’temeri, Avâmil-i İctimâiyye, Hürriyet-i Mezhebiyye, İkinci Filip, Fransa İhtilal-i Kebiri, Rusya gibi Avrupa siyâsî ve iktisadi tarihi ile ilgili makaleler yayımlamıştır.

### Hukuk-u İdare veya Hukuk-u Umumiye-i Düvel

Kitaba, “Düyun-u Muhasebat Müdde-i Umumisi ve İstanbul Darulfünun-i Osmani Hukuk Fakültesi muallimlerinden A. Şuayb Bey’in takriri aliyeleridir” diye başlayan A. Şuayb, bütün insanlığı harekete geçirmek istediği oldukça veciz olan şu sözlerle devam ediyor. “Sa’y bir hayattır. Kâinatta her şey çalışıyor... Tembeller elbet ve elbette mevkilerini çalışkanlara terke mecburdurlar.”<sup>30</sup> Bu sözleriyle hayat sahnesinde kendine yer bulmaya çalışan devlet ve toplumlara da uymaları gereken en temel kanunu hatırlatıyor. 58 sayfalık mukaddime kısmında genel bilgilere yer veren Şuayb, eserin kalan kısmında ise merkezi idare hakkında bilgiler vermiştir.

İdare Hukukunu, “ahalinin devlete karşı olan mükellefiyet ve vezaifin-

<sup>26</sup> Şuayb, *Ulum-ı İktisadiye ve İctimaiye Mecmuası*, s.4.

<sup>27</sup> Şuayb, *Ulum-ı İktisadiye ve İctimaiye Mecmuası*, s.4.

<sup>28</sup> Şuayb, *Ulum-ı İktisadiye ve İctimaiye Mecmuası*, s.5.

<sup>29</sup> Uçman, *agmd*, s.138; ayrıca Bkz. Şuayb, *Ulum-u İktisadiye ve İctimaiye Mecmuası*.

<sup>30</sup> Ahmet Şuayb, *Hukuk-u İdare, Hukuk-u Umumiye-i Düvel*, Naşirleri: Ahmet Talat, Mehmet Tahir, 1. Cilt İstanbul 1325 (1909), Mukaddime.

den ve devletlerin idariyesinden bahseder;<sup>31</sup> şeklinde tanımlayan A. Şuayb, merkezi idare kısmında; Osmanlı idare merkezinin yapısından başından sonuna kadar geçirdiği safhaları, vekillerin görevlerini, idare hukukumuzla Avrupa idare hukuku mukayesesini, zabita ve görevlerini ele almıştır. Yine eser, Avrupa'yla mukayeseli olarak devletin ormanlar ve madenler hakkındaki sistemi, Osmanlı'nın sanayi noktasında uyguladığı sistem, Osmanlı bankaları (Osmanlı ve Ziraat) ile Avrupa bankalarının idari teşkilatları, yetimlerin malları, evkaf ve devletin askeri teşkilat yapısı hakkındaki bilgileri içermektedir.<sup>32</sup>

### Fikrî Anlayışı

Cumhuriyet dönemimizdeki fikir hayatını etkileyen en önemli felsefi akımlardan biri pozitivistizmdir. Bu akımın kültür hayatımıza girmesinde öncü olarak görünenlerden birisi de Ahmet Şuayb (1876-1910)'tır.<sup>33</sup> Gerçekten de Ahmet Şuayb, yazılarında Pozitivizmi; felsefi, edebi, tarihi açıdan tanıtmayı hedeflemiştir.

1839-1920 yılları arasında Türk fikir dünyasında, bugün bizim anladığımız manada sistemli bir şekilde felsefi fikirlerin ortaya atıldığını ve bir görüş olarak savunulduğunu söylememiz mümkün değildir. Çünkü Tanzimat döneminden önce, eğitim ve öğretim kurumlarımızda felsefeye gereken önem verilmemiş ve bunun neticesi olarak da, bu alanla ilgili eser ve makaleler fazlaca kaleme alınmamıştır.<sup>34</sup>

Ahmet Şuayb'ın edebiyat, hukuk, sosyal ve iktisadi konulara ilişkin görüşleri bazı çalışmalarda incelenmiştir. Onun Pozitivist görüşe sahip olduğu ve Pozitivizmi yaymaya çalışanlar arasında olduğu söylene de felsefi görüş olarak benimsediği bu akımın yazılarına yansımaları üzerinde çokça durulmamıştır.

“Hakikatten başka bütün ihtirasata bigâne olduğunu”<sup>35</sup> söyleyen A. Şuayb, “ben yalnız öğrenmek arzusuyla çalışıyorum, para kazanmak için değil; binaenaleyh malumat-ı mükemmele istiyorum. İşte beni her türlü taharriyata sevkeden budur”<sup>36</sup> sözleriyle kendisini yalnız doğruların peşinde koşan, araştırma arzusuyla dolu ve başka bir amaç gütmeyen kişi olarak tanımlar.

<sup>31</sup> Şuayb, *Hukuk-ı İdare*, s.20.

<sup>32</sup> Şuayb, *Hukuk-u İdare*.

<sup>33</sup> Murtaza Korlaelçi, Pozitivizmin Türkiye'ye Girişinde İki Öncü, *Felsefe Dünyası*, Sayı 28, s.43.

<sup>34</sup> Akgün, *age*, s. 475.

<sup>35</sup> Şuayb, *Hayat ve Kitaplar*, Taine ve Asarı, s.17.

<sup>36</sup> Şuayb, *Hayat ve Kitaplar*, Taine ve Asarı, s.15.

Spinoza'nın "tefekkür etmek için yaşamak" sözünün kendisi için söylenebileceğini<sup>37</sup> söylemesi hayata bakış açısını özetleyen düsturlardandır.

Kendisini okumaya ve araştırmaya adanmış olduğunu söyleyen A. Şuayb, her konuda bilgi sahibi olmak gerektiğini ancak bunun yanında bir alanda uzmanlaşmaya gidilmesinin de önemini vurgular. Birçok bilgiye sahip olmakla ancak filozof olunabileceğini düşünen Şuayb, filozofun nasıl olması gerektiği konusunda hareketle şunları söyler.

"Şimdi filozof olmak için yalnız belîğ olmak ve mesail-i muazzamanın tesiri altında intizaz eden bir fikri haiz bulunmak kâfi değildir. Pek çok bilmeli, pek çok okumalı. Genç Fransa'nın feylesoflarının her biri yalnız bir şube-i felsefede ihtisasa çalışmaktadırlar."<sup>38</sup> Ancak A. Şuayb'in bir konuda uzmanlaşmak yerine çok okuma ve çok bilme arzusunun saikiyle hemen hemen sosyal bilimlerin her alanı hakkında söz söylemeye çalışmış olduğunu görmekteyiz.

Servet-i Fünun çevresinde gerçek bir felsefeci diye niteleyebileceğimiz kişi olan, Taine'in görüşlerini ve bunlara yöneltilen eleştirileri açıklayarak E. Boutroux'un ve H. Bergson'un felsefelerine de değinen<sup>39</sup> Korlaelçi'ye göre Ahmet Şuayb, hiçbir itiraz sunmaksızın başlangıcından sonuna kadar Pozitivizmi tenkitsiz bir şekilde takdim eden Meşrûtiyet devri mütefekkirlerimizden biridir. Din anlayışını hiç belirtmeyen düşünürümüz, Comte (1798-1857)'un Allah'ı reddederek, onun yerine insanlığı (humanite) koyduğunu okuyucularına duyurmuyor. Bu durum, Ahmet Şuayb'ın, dindar bir millete pozitivizmi yaymak için objektif olmayan bir metot uyguladığı kanaatini uyandırıyor.<sup>40</sup>

A. Şuayb'in Pozitivist anlayışa bağlılığını Comte'ye beslediği hayranlıkta da görebiliriz. Şuayb'e göre "Comte'un öğretisi 19. asrı hemen hemen tamamen kapsar. Kendisine her yerde, yeni düşüncenin her zerresinde rastlanabilir. İnsanlık düşünce hayatına çok görkemli hizmetlerde bulunmuştur. Hiç kimse fen ile felsefenin sınırlarını ondan iyi belirleyip, hiç kimse insan ruhunun temel yönelişlerini ondan güzel tarif edememiştir. Zekâsı, kavrayışındaki çabukluk kendisini çok dar, çok olumsuz ve çok çatışma gerektiren şeyler hariç olmak şartıyla her şeyi sevmeye sevk ediyordu. Eserinde kin içeren bir kelimeye rastlanılmaz. Yüce bir tarafsızlık hâkimdir. Belki de fennin geleceğine güveni çok fazla olduğundandır. Gerçekten de asrı-

<sup>37</sup> Şuayb, *Hayat ve Kitaplar*, Taine ve Asarı, s.18.

<sup>38</sup> Şuayb, *Hayat ve Kitaplar*, Taine ve Asarı, s.184.

<sup>39</sup> Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s.151.

<sup>40</sup> Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, s.341.



mızın en büyük fikir adamı ve Descartes'ten sonra Fransa'nın en büyük düşünürüdür.<sup>41</sup>

O halde Pozitivizm nedir? A. Comte'un Pozitivizmi "insanlık kavramı yardımıyla din ile ilmin sentezi şeklinde tanımlanabilir."<sup>42</sup> Pozitivizm, olayların meydana geliş şartlarını inceleyerek, onlar arasındaki ilişkilerde benzerlikler bulur ve onların, birbirlerini takip edişlerinde birini diğerine bağlar. Duyularla hissedilen olayların dışındaki olaylarla ilgilenmez ve duyularla hissedilenlerle elde edilen bilgilerin dışındaki bilgilere pek değer vermez. Deneyle doğruluğu ortaya konulmamış her türlü bilgiyi geçersiz kabul eder. Hissedilebilir olayları ve onların kanunlarını deney metodu vasıtasıyla incelemeyi konu edinerek, her şeyde hakikat ve faydayı arar veya özellikle zevkleri ve maddi menfaatleri ön planda tutar. Kısacası Pozitivizm düşüncenin metafizik kayıtlardan ve hatta her türlü metafizik problemlerden tamamıyla kurtarılmasını isteyen, bilgi işlerinin empirik bilimler örneğine göre elde edilmesini esas hedef olarak gören bir felsefi akımdır.<sup>43</sup>

Comte, fikir bakımından kendini Aristoteles'e dayandırır.<sup>44</sup> Metafizik olsun teolojik olsun aydınlatıcısı olarak Hume'u görüp, din ve siyaset cihe-tinden aynı nispette kendini kurtarmış olan ve Diderot ile Hume'un ölmez mektebine mensup XVIII. asrı kendisinden evvelkine Fontenelle ve kendisinden sonrakine Condercet ile bağlanan bir yol ile Condercet'in yolundan gittiğini belirtir.<sup>45</sup> müsbet ilimlerde aydınlatıcısı olmak üzere modern felsefenin üç babası Bacon, Descartes, Leibnitz'e bağlı olduğunu söyleyen<sup>46</sup> A. Comte, gerçekte; "hakiki bir sosyokrasiyi imkân nisbetinde tesis etmek üzere, Garbı anarşik bir demokrasi ile mütedenni bir aristokrasiden kurtarmaya geliyoruz. Filvaki biz sosyokratlar, aristokrat olmadığı kadar demokrat da değiliz"<sup>47</sup> sözleriyle kendisini tanıtmaktadır.

A. Comte, fikir ve ahlakî bakımdan sistematik kaidelerini her türlü metafizik ve ilahiyatçılığın dışında aramakta<sup>48</sup> oluşuyla bu dönemlerin sona erdiği ve sadece ilmi olanın geçerli olduğunu belirtir. O halde Comte göre "hakiki felsefi tefekkür, alelâde akliselim gibi, olanı mümkün mertebe dü-

<sup>41</sup> Şuayb, *Hayat ve Kitaplar*, Taine ve Asarı, s.133.

<sup>42</sup> Emile Boutroux, *Çağdaş Felsefede İlim ve Din*, çev. Hasan Katipoğlu, MEB Yay. İstanbul 1997, s.87.

<sup>43</sup> Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi ve ilk Etkileri*, s. 16-17.

<sup>44</sup> Auguste Comte, *Pozitivizmin İlmihali (Le Catechisme Positiviste)*, çev. Peyami Erman, MEB Yay. İstanbul 1952, Giriş s. XLVI.

<sup>45</sup> Comte, *age*, Giriş s. XLV.

<sup>46</sup> Comte, *age*, Giriş s. XLVI.

<sup>47</sup> Comte, *age*, Giriş s. XLII.

<sup>48</sup> Comte, *age*, Giriş s. XLVI.

zeltmek, olacağı da daha evvel görmek için bilmekten ibarettir.”<sup>49</sup> Bu da kesinlik ifade eden ilim ve fen metodundan başka bir yol değildir. Öyleyse Comte’un metodu, somut şeylerden yine somut şeylere doğru gider. O, kavramlar ilmi olan mantıktan hareket etmez. Daha şimdiden kesin bir biçimde teşekkül etmiş ve gerçek bir ilim olan matematikten hareket eder.<sup>50</sup>

Comte göre insanlık nihai olan son ve en gelişmiş noktaya ulaşmıştır. “Pozitivizm, uzun süren ilmî emeklememizi nihayete erdirerek, beşer zekâsının ibtidai rejimine son veren bu nihai keşfin doğrudan doğruya neticesi olmuştur.”<sup>51</sup> Bir tür “insanlık” dini kurmayı hedefleyen Comte, Tanrı’nın yerine “insanlık”, ermişlerin yerine de bilginleri koymuştur. Bunun dışında bütün ayin ve törenlerin Katolik dini çerçevesine uygun olduğu görülmektedir.<sup>52</sup>

Gözlem ve deneyin sınırını aşan bilgiyi pozitif bilgi olarak görmeyen Comte, aranılacak bilginin ancak insansal bilgilerin sınırı içinde olması gerektiğinden hareketle bu sınırın dışında kalan şeylerle uğraşmaz. Comte, felsefesini gerçeklerle uğraşan bilimlere üzerine kurduğu için, pozitif kelimesini burada reel (gerçek) yerine kullandığı gibi öte yandan da bu felsefe, asıl sosyal ve kişisel varlıklarımızın düzeltilmesi ve düzene konulmasıyla uğraştığı, bu nedenle sadece kuramsal şeylerden kaçındığı için pozitif kelimesine bir de yararlı (utile) anlamını verir.<sup>53</sup> Özetle Pozitivizm, nedenler yahut kuvvetleri, bilhassa ilk nedenleri insan zekâsının kavrayış sahasının dışında bulunan şeyler olarak göz önünde tutar. Öyle ki ilk nedenler hakkında hiçbir hüküm verilemez görüşündedir.<sup>54</sup> Pozitivistler ne hayatın nedeni ne de kâinatın nedeni hakkında hiçbir şey bilmediklerini söylerler. Şimik tepkilerin toplamı ile doğrultusuna ve hayatı terkip eden fizik etkilere işaret etmekle ve kâinatımızda görülen bütün olayları özetleyen deneye dayanan kanunları bir araya getirmekle yetinirler.<sup>55</sup>

Toplumsal bilim olmadan bilimsel düşüncenin yararsızlığı, bilimlere bir aşama düzeni içerisinde ele almadan da toplumsal bilimin olanaksızlığı, işte Comte’un iki ana konusu; toplumbilim olmadan bilimsel düşünce yalnızca eleştirici ve yadsıyıcı olacak, buna karşılık öteki bilimlere dayanmadan toplum olaylarını inceleme de olumlu ama keyfi yargılar verecek.

<sup>49</sup> Comte, *age*, s.26.

<sup>50</sup> Boutroux, *age*, s.50.

<sup>51</sup> Comte, *age*, s.16.

<sup>52</sup> Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe Akımları*, MEB Yay. İstanbul 1979, s.17.

<sup>53</sup> A. Adnan Adıvar, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1987, s.335.

<sup>54</sup> Taine, *age*, s. 11.

<sup>55</sup> Taine, *age*, s.12.

Bu ikisinin birleşmesiyle ancak toplumun yeniden düzenlenmesi sorunu çözülebilecektir.<sup>56</sup>

Pozitivist anlayışa göre insanların birbirlerine yaptıkları katkılar neticesinde en üst düzeye çıkmış olan insanlık, sürekli bir devamlılık içerisinde. Bu bakımdan “diriler zorunlu olarak daima ve gittikçe daha fazla ölümler tarafından idare edilir”. Beşeri nizamın esas kanunu işte budur.<sup>57</sup> Zaten bu pozitivist bakış yani bilginin birikimsel olması hasebiyle Batı'nın fikir ve düşünce yapısının taklit edilmesi üzerinde ısrarla durulmaktadır. Ancak Tanzimat (1839-1876) ile birlikte Avrupa'ya kesin olarak açılan ve özellikle Fransa'nın etkisinde olan Osmanlı İmparatorluğu'nun Batıda o yıllarda hâkim olan pozitivist karakterli düşünme biçimiyle tanışıklığı kaçınılmazdı.<sup>58</sup> Kısaca tanıtmaya çalıştığımız bu Pozitivizm anlayışının ülkemize girişi doğrudan doğruya felsefi bir kanalla olmayıp, edebiyat akımları, o devirdeki okullarımıza konan müspet dersler, doğrudan öğrenim yapan okullar, Avrupa'ya gönderilen bazı talebeler, eğitim kurumlarımıza gelen yabancı uzmanlar ve bazı dernekler vs. ile olmuştur denilebilir.<sup>59</sup>

Pozitif görüşü benimseyenler tarafından kalkan olarak kullanılan “ilerleme” kelimesine A. Şuayb'te de rastlamaktayız.<sup>60</sup> Şuayb'e göre “Terakki asla zayi olmaz, her terakki kazanç ve payıdardır, şekil değiştirir fakat ortadan kalkmaz. İş bu terakkinin tabii gelişmesini tayin etmektir. Bununla ise Papalığın geçmişteki egemenliği yerine ilmin manevi kuvveti tesis edilmiştir. Ortaçağ Avrupasında ruhani kuvvet kilisenin elinde idi. Yaşadığımız asır ise fen asrı olduğundan, kilisedeki bu ruhani kuvvet onlardan alınıp bilginlerin ellerine verilmelidir.”<sup>61</sup> Doğrudan söylenemeyecek bazı fikirlerin başkaları üzerinden söylenebilmesi kolaylığını gördüğümüz bu sözleriyle Şuayb, aslında ülkedeki gücün ilim adamlarına verilmesi ve ilim ve fen ile birlikte ilerlemenin gerçekleşmesine olan inancını ifade ediyor.

Aslında Şuayb'in pozitivist görüşlere eğilimini Hippolyte Taine (1828-1893)'den hareketle bile anlayabiliriz. Çünkü Ahmed Şuayb, Pozitivizmin parlak sitilini teşekkül ettiren Taine'den etkilenmiştir.<sup>62</sup> A. Şuayb, Taine ve Asarı adlı yazısının filozof Taine kısmında bir felsefe tarihi portresi çizmekte ve o dönemde tanınmış ne kadar düşünür varsa hemen hepsini

<sup>56</sup> Akarsu, *age*, s.12.

<sup>57</sup> Comte, *age*, s.33.

<sup>58</sup> Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, s.193.

<sup>59</sup> Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, s.201.

<sup>60</sup> Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. Metin Kıratlı, TTK Basımevi, Ankara 1984, s.190.

<sup>61</sup> Şuayb, *Hayat ve Kitaplar*, Taine ve Asarı, s.161.

<sup>62</sup> Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişinde İki Öncü*, s.56.

anarak onların kısaca özelliklerinden bahsetmektedir.<sup>63</sup> Taine'ı kastederek onun felsefesi başlığı altında kaleme aldığı yazılarında pozitivizmi anlatmaya çalıştığını görmekteyiz. Burada yer alan şu fikirler Şuayb'ın pozitivizmi nasıl anladığına dair bize önemli ipuçları verir. "Pozitivizm, haddizatında vukuf-u beşere müteallık bir nazariyeden ibarettir. Bunun "Hikmet-i Müsbet" ismiyle tesmiye olunmasının sebebi, müsebbib bir tarzı tefekkürü usûl ve tertib tahtine vazettiği içindir. Malumdur ki tarz-ı tefekkür iki türdür. Biri sırf nazari (spekülatif), yahut maddi ve müsbet (pozitif) olur. İkinci ise bilakis tecrübeye fevkalade ehemmiyet verip, bir hakikatın sıhhatını ancak onu vekayie tatbik ettikten sonra kabul eder."<sup>64</sup> Şuayb'e göre tecrübe edilen, deney ile elde edilen bilgiyi verdiği için elbette Pozitif bakış açısı daha doğru bir ifade tarzı olur.

Ahmet Şuayb, "Hayat ve Kitaplar" isimli eserinin önemli bir kısmını oluşturan ve Pozitivizm'in kurucusu kabul edilen A. Comte'un öğrencileri arasında yer alan H. Taine hakkındaki yazısında onu şöyle tanıtır: "Comte'un en büyük telamizinden biri de Taine'dır. Fakat bunda Candillac ve 18. Asır felsefesiyle Spinoza ve Hegel nazariyatının da tesirati hiss olunur. Bütün bu tesirat, Taine'nın dimağında teraküm ve terakküb etmiştir. Tarihte, edebiyatta, tenkitte hülasa mesleki şudur: Doğa bilimlerinde var olan yöntemi, ahlaksal bilimlere taşıyarak uygulamaya çalışmak. Bu ise tamamen A. Comte'un fikridir."<sup>65</sup> O halde doğada kullanılan yöntem olan deney ve tecrübe yöntemini her sahada uygulamak gerektiği şeklindeki bu fikirler aynı zamanda Şuayb'ın de benimsediği fikirlerdir.

Pozitivizm taraftarı olmak bir anlamda metafiziğe savaş açmaktır. A. Şuayb de metafiziğe karşı olduğunu belirtir. Metafiziği kabul etmeme nedeni olarak da Bacon'a ait olan onun "ben faraziyyat yapmıyorum" sözünden hareketle metafiziği sırf kurgusal şeyler olduğunu söylemesinde görmekteyiz.<sup>66</sup>

Metafiziğin bütün esaslarını sürekli olarak olayların gerçek yönünü aşarak kurgusal olmaktan ibaret gören Şuayb'e göre gerçekten kurgusallık fen sahasındaki araştırmalar için fayda sağlar. Fakat hakikat elde edilmez ortadan kaybolmak şartıyla. Hâlbuki der Şuayb, metafiziğin kurgusallığı böyle değildir. Onlar daima olayları bırakarak ileri geçerler. Oysaki bir kurgunun kabul edilebilir olması sonuçta yok olmaya mahkûm olma-

<sup>63</sup> Şuayb, *Hayat ve Kitaplar*, Taine ve Asarı, s.126 vd.

<sup>64</sup> Şuayb, *Hayat ve Kitaplar*, Taine ve Asarı, s.134-135.

<sup>65</sup> Şuayb, *Hayat ve Kitaplar*, Taine ve Asarı, s.134.

<sup>66</sup> Şuayb, *Hayat ve Kitaplar*, Taine ve Asarı, s.142.

şıyla mümkündür. Fen, ebedi olmak isteyen kurgusallığı reddediyor. İnsan düşüncesi için en sağlam yol tüm olayları ve tüm kanunları araştırmaktır. Hâsılı, fen'ni içerdiği bütün metafizik belirtilerden temizlemek müsbet bilimin amaçlarından biridir.<sup>67</sup>

İlmî bir felsefe kurmak isteyen A. Şuayb, metafiziği bilimin bütün dallarından ayıklamak ve ilmin pozitif verilerinden faydalanmak suretiyle bu hedefinin gerçekleştirebileceğine inanmaktadır. Ahmet Şuayb'e göre "bilim ve fenni bir felsefe teşkil edecek şekilde birleştirmek; bu düşünce diğerlerinden daha da önemlidir. Çünkü bilim ile şimdi mücadelede ısrar eden din ilmi ile metafizik arasında bazı özellikler vardır. Esasen metafiziğe karşı çatışmada bulunan bizzat bilim değildir, ilim düşüncesidir. Çünkü metafizik var olduğu halde bilim henüz ortaya çıkmış ve kurulmuş sayılmaz. Bundan dolayı burada çatışan sadece fikrî yakınlıktır. Bunun içindir ki ilmi aynı fikirle hareket eden, aynı yöneme bağlı ve bütün kısımları diğerine bağlanmış bir giysi içine sokarak ondan tamamen ilmî bir felsefe çıkarılmalı ve tesis etmelidir. Bunda büyük fayda vardır. Bir kere bu felsefe zamanın fikrî yönelişlerine denk düşecektir, sonra asıl kaideleri sabit ve mahkûm olmakla beraber yine ilim gibi hareketli ve aşamalı bir gelişmeye bağlı olacaktır. Teolojinin temel doğası kurulduktan sonra sabit ve hareketsiz olmaktır. Metafizik de olayların dışına o kadar taşar ki yeni olaylar onu hareketlendirmeksizin üzerinden geçip gider. Hâlbuki bilimin felsefesi, yöntemini asla değiştirmeksizin değişmek gibi bir özelliğe, büyük bir elastikiyete sahip olacaktır."<sup>68</sup>

Gerçekte de filozofların insanla ilgili düşüncüyü metafizik bağlarından kurtarmaya çalıştıkları ve genelde başarılı oldukları halde A. Şuayb, bunun yerine pozitif bir anlayışı tam olarak yerleştiremediklerinden konunun çelişkili hale geldiğini düşünür. Burada A. Şuayb, her sahada fennin hâkim olduğunu fakat geçmiş dönemlerin düşünce yapısından kurtulamadığını belirtmektedir. Buna ulaşmanın yolu olarak, metafizikten hala soyutlanıp kurtulamamış kısımları ve metafizik öğretileri tamamen ortadan kaldırmak gerektiğini ifade eden Şuayb'e göre bu hiç de kolay değildir. Zira "gerçekten de filozoflar insanın düşüncesini metafizik bağlardan kurtarmaya çalışmışlar ve bu konuda çoğunlukla başarılı olmuşlarsa da yerine müsbet bir temel koyamadıklarından mesele büsbütün karışmış kalmıştır. Şu da bir gerçektir ki; kitaplarda, dergilerde, gazetelerde öncelikle metafizik mün-

<sup>67</sup> Şuayb, *Hayat ve Kitaplar*, Taine ve Asarı, s.142.

<sup>68</sup> Şuayb, *Hayat ve Kitaplar*, Taine ve Asarı, s.142-143.

kaşaların doldurduğu yerleri şimdi fen, gözlem, araştırmalar işgal ediyor. Her şey insanlığın bir fen devresi içinde bulunduğunu gösteriyor. Fakat fen, henüz geçmiş dönemlerin anlayışından tamamen kurtulamamıştır. Buna kavuşmak için evvela metafizik enkazını tamamıyla ortadan kaldırmak, ikinci olarak da fenni, bizzat kendinde mevcut olan metafizik ve teolojik belirtilerden kurtarmak ve nihayet bütün fenni aynı fikir ile hareketli ve kesinlikle belirlenmiş bir şekil dâhilinde oluşturmak lazımdır. Bunlardan birincisi yavaş yavaş kendiliğinden oluyor. Yukarıdan beri sunduğumuz gibi bu konuda en fazla güç ve başarı gösteren 18. asırdır. İkincisine gelince, bu geniş, daha dakik bundan dolayı da daha güçtür. Değişik bilimleri metafizik fikrinden kurtarmak görüldüğü kadar sade bir şey değildir.”<sup>69</sup>

Anlaşıldığı kadarıyla her noktadan pozitif bilime dayanmış bir felsefe oluşturulmasını isteyen Şuayb, bunun gerçekleştirilme yollarından biri olarak da soyutlama yönteminin kullanılması gerektiği fikrindedir. Felsefenin ancak bu yolla metafizikten kurtulabileceğini düşünmektedir. Sadece pozitivizm değil yaşadığı çağda yaygın olan her fikir üzerinde düşünen A. Şuayb, taraftar olduğu determinizm hakkında da şunları söyler: “Taraflımızdan bilinen ve görülen şu dünya, değişmesi mümkün olmayan bazı kanunların idaresi altında bulunmaktadır. Bu kanunlara göre her şey belirlenmiş ve sabittir. Hayat, daha doğrusu meydana gelen olaylar, belirli sebeplerin gerçek sonuçlarıdır. Bu sebepler ve sonuçların kesinliği matematik ile doğrudan bağlantısı sonucunda ortaya çıkmaktadır. Biz yalnız makinenin her biri diğerine bağlı bulunan çarklarını bir bütün olarak gözleyebiliyoruz. Soyutlama araçları ile bu mekanizmanın özel kanunlarını, genel bir takım kanunlara, sonra bunlar alınıp miktarca daha az fakat daha genel kanunlara bağlanmak suretiyle nihayet bir tek kanuna ulaştırılabilir.”<sup>70</sup> Şuayb, bilimin sağladığı veriler ile tek tek olaylardan hareketle genel sonuçlara ulaşmak için gerekli gördüğü bu Determinist görüşü daha da yaygınlaştırır.

Her şeyi pozitif ve determinist bir çerçevede ele almaya çalışan Şuayb, metafiziğe yer vermeden kainatı açıklama çabası içinde olunması gerektiğini düşünür. Oysa Şuayb’ın de Fransa’nın en büyük filozofu olarak gördüğü Descartes’in deyimiyile “insanın düşüncesinde sınırsızlık söz konusu değildir. Sonlu olan bizim sonsuza dair hüküm vermek suretiyle onu kavramak isteyerek, sonlu farzetmemiz gülünç olur.”<sup>71</sup>

<sup>69</sup> Şuayb, *Hayat ve Kitaplar*, Taine ve Asarı, s.140-141.

<sup>70</sup> Şuayb, *Hayat ve Kitaplar*, Taine ve Asarı, s.171-172.

<sup>71</sup> Rene Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mehmet Karasan, MEB Yay. İstanbul 1988, s.43.

“Var olanı, var olan olarak ve bütünüyle kavramak üzere yeniden ele geçirmek için onun ötesi hakkında soru sormak”<sup>72</sup> anlamına gelen ve Descartes gibi bir filozofun düşüncesinin en üst kısmında yer verdiği metafiziğe sırt çevirmek, yine Descartes’in “bütün felsefe bir ağaç gibidir; kökleri metafizik, gövdesi fizik ve bu gövdeden fişkırان dallar da diğer ilimlerdir” dediği ana düşünceye karşı çıkmaktır. Zaten pozitif felsefenin yaptığı da bundan başka bir şey değildir.

Pozitivizm’in temel dayanağı deneye dayanan bilginin doğruluğunda şüphe olmadığı yönündedir. Oysa bilimin dayanağı olan gözlem yöntemi ile de çok defa yanılmamızın söz konusu olduğunu rahatlıkla ifade edebiliriz. Yine Descartes’e göre “bizi bir defa aldatanlara hiçbir zaman tamamıyla güvenmemek tedbirli olmanın gereğidir.”<sup>73</sup>

Bilgi teorisi noktasında Şuayb’in, bilgiyi elde etme yolu olarak tertip ve terkip metoduyla hakikatin elde edilebileceği görüşünde olduğunu görürüz. Şuayb’e göre, “vakayı cemîden me’mul olan fevaidi istihsal için onları tertip etmek lazımdır. Her tertip bir fikr-i umumiye farz ettirir. Onları bir usul-i meratibe dâhilinde derecata tasnif edebilmek ehemmiyetlerini muhakeme ve takdire mütevakıftır. Bu da istikamet-i fikrîye ile hâsıl olur. İstikamet-i fikrîye ise vuzuhu muktezidir. Fikrî vuzuh, usulü, usul de bir mesleki felsefiyi tevlid eder.”<sup>74</sup>

“Hakikatın her zaman peşinde olduğunu, hakikatten başka bütün arzulara duyarsız kaldığını”<sup>75</sup> ifade eden Şuayb, insanların birbirlerine karşı düşman gibi yaşamalarının sebebi olarak da eşyayı değişik şekillerde algılamalarını görür. İnsanları bu şekilde farklı düşünmeler ve ayrılıklara düşüren anlayışın giderilip, hakikatı ortaya çıkaracak yegâne unsurun ilim olduğuna dikkatlerimizi çekerek, ilmin gerçekleşme alınına da vurgu yapar. Ona göre “Toplumsal olayların prensipleri, evrenin tamamından başka bir merci olmadığını bütün gönüllere soktuğu vakit herkes toplumsal görevine olan bağlılığını mırıldanmaksızın tam bir bağlılıkla yerine getirecektir.”<sup>76</sup>

Ahmet Şuayb’e göre gerçekler değişken olabilir. Zira ona göre hakikat bir fikirdir ki şahıslar ve eşya üzerinde icra edilen hakiki, hayali bir takım tecrübelerden ortaya çıkmıştır. Kişilerin ictimai mevkilerine, ilmî seviye-

<sup>72</sup> Martin Heidegger, *Metafizik Nedir?* çev. Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu Yay. Ankara 1991, s.38.

<sup>73</sup> Descartes, *Metafizik Düşünceler*, çev. Mehmet Karasan, MEB Yay. İstanbul 1967, s. 123.

<sup>74</sup> Şuayb, *Hayat ve Kitaplar*, Taine ve Asarı, s.46-47.

<sup>75</sup> Şuayb, *Hayat ve Kitaplar*, Taine ve Asarı, s.17.

<sup>76</sup> Şuayb, *Hayat ve Kitaplar*, Taine ve Asarı, s.162.

lerine, tabiatlarına göre değişkendir.<sup>77</sup> Bununla birlikte “ bir grubu temaşa eden on kişi, onu muhtelif on tarzda müşahade ederler<sup>78</sup> diyerek bilgi edinmede kişiler arası fark ve olayları algılamadaki değişkenliğe, bilginin subjektif karakterine vurgu yapar.

İlimler tasnifinde uzun ayrıntılara girmeyen Şuayb, sadece genel bir sınıflandırma yaparak, ilimleri basitten karmaşığa doğru, konularının karışıklığı ve çetrefilliğine göre düzenlenmesi gerektiğini belirtir. Kendi ifadesiyle “en umumi ve en basit olayların üzerine en kompleks ve karmaşık olanları bina edilecektir” der.<sup>79</sup> Buna göre bilimleri beşerî ve tabîi olarak ikiye ayıran Şuayb, “beşerî bilimler ile tabîi bilimler arasında geniş bir açıklık, büyük bir delik mevcuttur. Birinden diğerine geçebilmek için bunu atlamak, sıçramak gerekir. Çünkü doğa her noktasında dikkat çeken bir şekilde farklılık gösteriyor.

İlimleri bu şekilde tasnif etmesinin arkasında yatan ana düşünce de metafiziğe ihtiyaç duymadan yaşayacak bir beşerî ilim, bir ahlak oluşturulması gerektiğine olan inancıdır.<sup>80</sup> Fakat beşerî ilimlerde metafizik etkili ve geçerli bir şekilde hâkimdir<sup>81</sup> diyen Şuayb, ne kadar karşı olsa da beşerî bilimlerin metafizikten ayrı olarak düşünülmeceğini kabul etmektedir. O halde A. Şuayb, tabîi ilimler dediği müsbet ve pozitif ilimlerden metafiziğin mutlaka çıkarılması gerektiğine hükmetse de bunun beşerî bilimlerde mümkün olmadığını itirafı da son derece dikkat çekicidir.

Ahmet Şuayb'ın sadece bilimler sınıflaması, pozitif bilimlerde deney ve gözlemin önemi üzerinde durması açısından, pozitivist anlayışın etkisinde kaldığını söyleyebiliriz. Zira toplumların en mühim unsuru olarak dini inancı gören<sup>82</sup> Şuayb, din karşıtı birisi olmayıp aksine din taraftarı birisidir. O, eskiden olduğu gibi yaşanan zamanda da en önemli meselenin din ve dini yaşantı olduğunu ifade eder. Şuayb, dinin insanlığa verdiği mutluluğu şimdiye kadar hiçbir felsefenin vermediğini, dinin insan doğası üzerinde süratli bir şekilde etki ve işlev gören bir faktör olduğunu belirtir.<sup>83</sup>

Dine bu şekilde önem veren Şuayb, devrinde yaşayan ve batıyı körü körüne taklit eden bazı aydınların dillendirdiği şekilde gerilememizin sebebini de dinde bulmaz. O, İslamiyeti ilerlemeye engel bir din gibi görmeyen büyük bir

<sup>77</sup> Şuayb, *Hayat ve Kitaplar*, Taine ve Asarı, s.78.

<sup>78</sup> Şuayb, *Hayat ve Kitaplar*, Taine ve Asarı, s.79.

<sup>79</sup> Şuayb, *Hayat ve Kitaplar*, Taine ve Asarı, s.144.

<sup>80</sup> Şuayb, *Hayat ve Kitaplar*, Taine ve Asarı, s.146.

<sup>81</sup> Şuayb, *Hayat ve Kitaplar*, Taine ve Asarı, s.146-147.

<sup>82</sup> Şuayb, *Hayat ve Kitaplar*, Hürriyet-i Mezhebiyye 3, s.434.

<sup>83</sup> Şuayb, *Hayat ve Kitaplar*, Avamil-i İçtimaiyye, s.72.



hata olacağını belirtir.<sup>84</sup> İslamiyete karşı beslenen batıl ve yanlış fikirlerin Avrupalılar tarafından çıkartıldığını<sup>85</sup> belirten A. Şuayb, Müslümanlar sayesinde Hristiyan âleminin vahşetten kurtulduğu fikrinin batılılara ağır geldiğini, Hristiyanlarda ilim ve sanatın yalnızca Yunan ve Latinlerden geldiği şeklindeki cahilane fikirlerinin olduğunu belirtir.<sup>86</sup> A. Şuayb, aynı zamanda Araplarla beraber İspanya'dan bilim, ziraat, sanat ve ticaretin de kayb olduğunu, buna rağmen taassubu ve cehaleti İslam'a yamamaya çalıştıklarını ifade eder. Oysa der A. Şuayb; "Müslümanlara taassup isnat edebilmek için tarihi ortadan kaldırmalıdır. Çünkü âlem-i İslamiyette ne engizisyon, ne İrlanda mezalimi ve ne de Almanya'daki mezhep savaşı olmuştur."<sup>87</sup>

### Sonuç

Değişmeyen hastalığımız olan "okumayışımız" üzerinde durarak çok okunmasını istediği kişilerin hayat ve fikirlerini tanıtma görevini üstlenmiş olan Ahmet Şuayb, Batının körükörüne taklit edildiği bir dönemde hiçbir tenkide tabi tutmadan aldığı görüşleri nedeniyle pozitivist olarak tanınmıştır. Ancak Şuayb saf bir pozitivist değildir. Temel hedefi yararlılık olan ve metafiziği tamamen reddeden pozitivist görüşün yanında A. Şuayb'in manevi duygulara yer veren, dini referans alan görüşlerine de rastlamamız mümkündür. Gerçekten Şuayb, metafiziği reddettiği zamanlarda bile dinin önemini unutmamış, toplum huzurunun sadece maddi unsurlarla gerçekleşmeyeceğini ve manevi değerlere de ihtiyaç duyulduğunu kabul etmiştir. Bir taraftan fennin teolojik nişanelerden kurtulması gerektiğini belirtirken diğer taraftan dinin insana bahşettiği saadeti şimdiye kadar hiçbir felsefenin vermediğini belirtmesi de bunun göstergesidir.

O halde kafasının karışıklığı, yani bir taraftan metafiziği reddetmesi diğer taraftan dine bağlılığını ortaya koyması, Ülken'in dediği gibi, "genç yaşta öldüğü için fikirlerini olgunlaştırmaya imkan bulmayan bu değerli fikir adamımızın, eklektik olmaya meylettiğini, determinizm ile hürriyet arasında terkip aradığını göstermektedir."<sup>88</sup>

<sup>84</sup> Şuayb, *Hayat ve Kitaplar*, Hürriyet-i Mezhebiyye 3, s.435.

<sup>85</sup> Şuayb, *Hayat ve Kitaplar*, Hürriyet-i Mezhebiyye, s.160.

<sup>86</sup> Şuayb, *Hayat ve Kitaplar*, Hürriyet-i Mezhebiyye, s.161.

<sup>87</sup> Şuayb, *Hayat ve Kitaplar*, Hürriyet-i Mezhebiyye, s.160.

<sup>88</sup> Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s.156.

## KAYNAKLAR

Adıvar, A.Adnan, Tarih Boyunca İlim ve Din, Remzi Kitabevi, İstanbul 1987.

Akarsu, Bedia, Çağdaş Felsefe Akımları, MEB Yay. İstanbul 1979.

Akgün, Mehmet, 1839-1920 Yılları Arasında Türkiye’de Aydınlanmanın Uzantısı Olarak Temsil Edilen Felsefi Akımlar, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 40, Sayı: 1, Yayın Tarihi: 1999.

Boutroux, Emile, Çağdaş Felsefede İlim ve Din, çev. Hasan Katipoğlu, MEB

Yay. İstanbul 1997.

Bulut, Yücel, Türkiye’de Sosyoloji Eğitimi, Sosyoloji Dergisi, 3.Dizi, 23. Sayı,

2011.

Bursalı Mehmet Tahir Efendi, Osmanlı Müellifleri, Meral Yay. İstanbul, 1972.

Comte, Auguste, Pozitivizmin İlmihali (Le Catechisme Positiviste), çev. Peyami Erman, MEB Yay. İstanbul 1952.

Descartes, Rene, Felsefenin İlkeleri, çev. Mehmet Karasan, MEB Yay. İstanbul

1988.

Descartes, Rene, Metafizik Düşünceler, çev. Mehmet Karasan, MEB Yay. İstanbul 1967.

Erbay, Erdoğan, Hayat ve Kitaplar, Salkımsöğüt Yayınları, Erzurum 2005.

Ercilasun, Bilge, Servet-i Fünun’da Edebi Tenkit, Kültür Bak. Yay. 1.B. Ankara, 1981.

Heidegger, Martin, Metafizik Nedir? çev. Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu Yay. Ankara 1991.

Korlaelçi, Murtaza, Pozitivizmin Türkiye’ye Girişi, İnsan Yay. İstanbul 1986.

Korlaelçi, Murtaza, Pozitivizmin Türkiye’ye Girişinde İki Öncü, Felsefe Dünyası, Sayı 28.

Lewis, Bernard, Modern Türkiye’nin Doğuşu, çev. Metin Kıratlı, TTK Basımevi, Ankara 1984.

Meriç, Cemil, Umrandan Uygarlığa, Ötüken Yayınevi, İstanbul 1974.

Sarıkavak, Kazım, Cumhuriyet Döneminde Felsefe Yayınları, Felsefe Dünyası, Sayı:28.

Şuayb, Ahmed- Rıza Tefik-Mehmed Cavid, “Mukaddime ve Program”,

Ulum-u İktisadiye ve İctimaiye Mecmuası, Cilt 1, Sayı 1, 15 Kanun-i Evvel  
1324.

Şuayb, Ahmet, Hayat ve Kitaplar, Devlet ve Cemiyet, Matbaa-i Hukukiye,  
İstanbul 1326 (1910).

Şuayb, Ahmet, Hukuk-u İdare, Hukuk-u Umumiye-i Düvel, Naşirleri:  
Ahmet Talat, Mehmet Tahir, 2 Cilt, 1. Cilt İstanbul 1325 (1909), 2.  
Cilt İstanbul 1329 (1913).

Taine, Hippolyte, XIX. Yüzyılda Fransa'da Klasik Filozoflar, Çev. Miraç  
Katırcıoğlu, MEB Yay. İstanbul 1991.

Uçman, Abdullah, DİA, "Ahmet Şuayb", İstanbul 1989.

Ülken, Hilmi Ziya Türkiye'nin Modernleşmesi Ve Bu Hareketin Öncüleri  
Olan Türk Düşünürleri, Felsefe Dünyası, Sayı 28.

Ülken, Hilmi Ziya, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, Ülken Yay. İst.  
1992.



# FABRİKA YEMLERİNİN HAYVANLARIN TEMİZLİĞİ VE HELÂLLİĞİNE ETKİSİ\*

MÜELLİF: MUHAMMED FÂLİH MUTLAK BENÎ SÂLİH  
YERMÜK ÜNV. ŞERİAT VE İSLÂMÎ İLİMLER FAKÜLTESİ ÖĞRT. ÜYESİ.

ÇEVİREN: HÜSEYİN BAYSA  
YRD. DOÇ. DR., KİLİS 7 ARALIK ÜNV. İLAHİYAT FAK., İSLAM HUKUKU BİLİM DALI.  
huseyinbaysa@kilis.edu.tr

## Giriş

### Helâl Yiyeyeğin Önemi ve İman Bağıyla İlişkisi

Yüce Allah, (konumuzla ilgili olarak) “Ey iman edenler, sözleşmelerinize tam olarak uyun. İhramlı iken, avlanmayı helâl saymamak şartıyla, size bildirilecekler dışındaki (ehlî/otçul) hayvanlar helâl kılındı. Muhakkak ki Allah dilediğini hükmeder.”<sup>1</sup> buyurmuştur. İbn Mes’ûd (ra), “Yüce Allah’ın, ‘Ey iman edenler!’ sözünü işittiğin zaman, ona kulak ver. Çünkü bu hitabın devamında, ya emredilen bir hayır yahut yasaklanan bir şer vardır.” demiştir.<sup>2</sup> Bu ayette şu hususlar dikkat çekmektedir: Hitabın iman lâfzı ile yapılması, müminleri onurlandırmanın ve şereflendirmenin delili sayılmıştır. Ayet-i kerimedeki çağrının konusu, bütün akitlere sadakat emrini içermektedir. Bu akitlerden bir tanesi, insa-

\* Orijinal başlığı, “Eserü’l-e’lâfîs-sınâ’iyye fi tahâratî’l-hayvânâtî ve hallihâ” olan bu makale, *Mecelletü’l-buhûsî’l-fikhiyyeti’l-muâsıra* (2001, c. XIII, sy. 50, ss. 7-45) dergisinde yayımlanmıştır. Çalışmanın birinci paragrafı dua cümlesi olduğundan, tercüme edilmemiştir. Metne ve dipnotlara eklenen tamamlayıcı ifadeler parantez içinde gösterilmiştir.

<sup>1</sup> el-Mâide 5/1.

<sup>2</sup> İsmâil b. Kesir, *Tefsiru’l-Kur’âni’l-Azîm*, II, 1.

nın yiyeceği ve içeceği hususunda iman akdinin gerektirdiği şekilde helâl ve haram sistemine bağlı kalma akdidir. Çünkü yiyecek ve içeceklerin, insan vicdanına ve genel olarak davranışlarına etkisi vardır. Bundan dolayı İslâm, müslümana yiyeceğinde, içeceğinde ve giysisinde helâli araştırmasını ve haramdan sakınmasını bir sorumluluk olarak yüklemiştir. Aynı şekilde duanın kabul oluşunu da buna bağlamıştır. Öte yandan İslâm, müslümana hayatını korumak ve helâk olmaktan korunmak üzere yiyecek ve içeceği en alt limitte veya zaruret ölçüsünde tüketmeyi farz kılmıştır. Zaruret ölçüsünde tüketmek aynı zamanda, onun ibadet, cihad ve benzeri şeyler gibi Allah'ın farz kıldığı (yükümlülükleri) yapabilmesi için (de gerekli)dir.<sup>3</sup> Çünkü vacibin ancak kendisi ile tamamlandığı şey de vaciptir. İslâm, israf derecesine ulaşmadıkça, zarurî miktardan fazlasını mubah kılmıştır. Bu hususun önemine binaen Kur'an-ı Kerim, ayet-i kerimelerinde, müslümanın hayatı ile ahlâkı arasındaki mülâzemet (birbirini gerektirme) ilişkisinden dolayı temiz yiyeceği salih amel ile irtibatlandırmıştır. Yüce Allah, "Ey elçiler, temiz şeyler yiyin ve salih ameller işleyin."<sup>4</sup> dediği gibi "Ey iman edenler, size rızık olarak verdiğimiz şeylerden temiz olanları yiyiniz."<sup>5</sup> buyurarak bu konuda peygamberlere emrettiğini müminlere de emretmiştir. Aynı şekilde Hz. Peygamber de yiyecek, içecek ve giyside helâl olanı aramayı, duanın kabul oluş ölçüsü olarak belirlemiştir. Bununla ilgili uzun bir hadis-i şerifte "... Bir kimse, Allah yolunda uzun seferler yapar. Saçı başı dağınık, toza toprağa bulanmış vaziyette ellerini gökyüzüne açarak: 'Ya Rabbi! Ya Rabbi!' diye dua eder. Hâlbuki onun yediği haram, içtiği haram, giydiği haram ve gıdası haramdır. Böyle birinin duası nasıl kabul edilir!" denmiştir.<sup>6</sup>

## I. Yiyecekleri Helâl ve Haram Kılma Mercii

### A. Gayri Müslimlerde Helâl ve Haramı Belirleme Mercii

Gayri müslimlerde helâl ve haram kılmanın şer'î ilkesi bulunmadığı gibi helâl ve haram kılmanın sınırını belirleyecek herhangi bir kural da yoktur. Onlarda helâl ve haramı belirleyen merci; hevâ, cehalet, hurafe ve selim fitrata aykırılıktır. Semavî kitaplar peygamberlere (sav) nazil olduğunda selim fitrata aykırı olan şeyler haram kılınmıştır. Ancak inatçılar, inatlarına, sapkınlıklarına ve hurafelerine devam etmişlerdir. Örneğin yüce Allah yahu-

<sup>3</sup> Vehbe Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletühü*, III, 505.

<sup>4</sup> el-Müminün 23/51.

<sup>5</sup> el-Bakara 2/172.

<sup>6</sup> Müslim (Ebü'l-Huseyn b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî), *Sahîhu Müslim bi Şerhi'n-Nevevî*, Müessesetü menâhili'l-irfân, VII, 100, "Zekât", 65.

dilerle ilgili olarak şöyle buyurmuştur: “Tevrat indirilmeden önce, İsrail’in (Yakup’un) kendisine haram kıldığı dışında, yiyeceklerin hepsi İsrailoğullarına helâl idi. De ki: Eğer doğru söyleyenler iseniz, haydi Tevrat’ı getirip okuyun.”<sup>7</sup> “Artık bundan sonra kim Allah’a karşı yalan uydurursa, işte onlar zalimlerin ta kendileridir.”<sup>8</sup> “De ki: Allah doğru söylemiştir. Öyle ise hakka yönelen İbrahim’in dinine uyun. O, Allah’a ortak koşanlardan değildi.”<sup>9</sup> Bu ayetlerin anlamı -Allah en doğrusunu bilir- Hz. Yakup’un kendisine haram kıldığı deve eti ve sütü hariç, bütün yiyecek çeşitlerinin helâl olduğu şeklindedir. Sonra, yüce Allah’ın şu sözünde de geçtiği gibi işledikleri günahlara bir ceza olarak onlara hayvan iç yağı ve diğer bazı yiyecekler haram kılınmıştır: “Yahudilere tırnaklı hayvanların hepsini haram kıldık. Sığır ve koyunların ise, sırtlarında veya bağırsaklarında bulunanlar, ya da kemiklerine karışanlar dışındaki iç yağlarını (yine) onlara haram kıldık. İşte böyle, azgınlıkları sebebiyle onları cezalandırdık. Biz elbette doğru söyleyenleriz.”<sup>10</sup> Bu sebeple Hz. Peygamber, zulüm ve azgınlıklarından dolayı yiyeceklerin kendilerine haram kılınmadığı yönündeki iddialarında samimi olduklarını göstermeleri için okumak üzere Tevrat’ı getirmelerini söyleyerek yahudilere meydan okumuştur. Onlardan hiç kimse Tevrat’ı getirmeye cüret edememiştir. Böylece onların zalim oldukları, doğru şeriatın ise Allah’ın ortaya koyduğu ve hanif olan İbrahim’e -ki o müşriklerden değildi- vahyettiği şeriat olduğu kanıtlanmıştır.<sup>11</sup> Konunun putperest ve müşriklerle ilgili yönü hakkında ise izzet ve onur sahibi yüce Allah, onları şu şekilde nitelemiştir: “Allah’ın yarattığı ekinlerden ve hayvanlardan O’na bir pay ayırdılar ve akıllarınca, ‘Şu Allah için, şu da bizim ortaklarımız (putlarımız) için.’ dediler. Ortaklarına tahsis edilen, Allah’ın payına eklenmiyor. Allah’a tahsis edilen şeyler ise ortaklarınkine ekleniyor. Ne kötü hükmediyorlar!”<sup>12</sup> Bu ayet-i kerime, Kureyş müşriklerinin Allah’ın kendileri için yarattığı birçok nimeti helâl veya haram kılmada kendilerini yetkili kıldıklarını göstermektedir. Aynı şekilde ayet, müşriklerin hayvanlardan ve ekinlerden Allah için pay ayırıp fakirlere verdiklerini, ortak koştukları putlarına da ayrı pay tahsis edip, putların görevlilerine verdiklerini, bunu ise Allah’ın zengin olup, putlarınsa muhtaç oldukları gerekçesi ile yaptıklarını anlatmaktadır.

<sup>7</sup> Âl-i İmrân 3/93.

<sup>8</sup> Âl-i İmrân 3/94.

<sup>9</sup> Âl-i İmrân 3/95.

<sup>10</sup> el-Enâm 6/146.

<sup>11</sup> Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetü’l-ı tefâsir*, Dârü’l-Kur’ân, Beyrut, I, 218.

<sup>12</sup> el-Enâm 6/136.

Ayetteki “Ne kötü hükmediyorlar!” ifadesi ise yüce Allah’tan, helâl ve haram kılma konusundaki haksız hükümleri sebebiyle müşriklere bir kınama ve azarlamadır.<sup>13</sup> Onların bu yaptıkları, sadece yüce Allah’a ait olan kanun koymada bir çeşit şirk koşmaktır.

## B. Müslümanlarda Helâl ve Haramı Belirleme Mercii

Ehl-i sünnetin İslâm fıkıh usûlü ilminde yer alan “hüküm” ile ilgili konularda, peygamber gönderilmeden önce eşyanın hükmünün bulunmadığı ve Mutezile’de hâkim olan anlayışın aksine eşya ile ilgili hükümlerin akla değil de şer’î nasların gelmesine bağlı olduğu belirtilmektedir. Zira usûlcülere göre hüküm, Şâri’in talep, tahyîr (bir fiili kesin olarak yapmasını veya yapmamasını istemesi yahut serbest bırakması) veya vaz’ (bir şeyi başka bir şeye sebep, şart veya mâni kılması) bakımından mükellefin fiiline ilişkin hitabıdır. Fakîhlere göre ise hüküm, vücûb, hurmet ve ibâhâ gibi Şâri’in fiille ilgili hitabının gerektirdiği şeydir.<sup>14</sup>

Usûl ilminde cumhura göre, fayda(lanma)larda temel ilke, mubahlıktır. Mubahlığın yüce Allah’ın “İyi ve temiz şeyleri yiyiniz...”<sup>15</sup> sözü gibi şer’î bir nassa dayandırılması veya nassın olmadığı yahut zararın bulunmadığı durumda beraat-i asliyeye dayandırılması, sonucu değiştirmez.<sup>16</sup> Burada “faydalar” kelimesinden kastedilen, insanlara faydalı olan şeylerdir. Çünkü yüce Allah’ın kapsayıcı şu sözünden dolayı, asıl olan, eşyayı haram kılan bir delil bulunmadığı müddetçe, onu kullanmaya izin verilmiş olmasıdır: “Bana vahyolunan şey(ler)de, bir kimsenin yiyecekleri arasında haram kılınmış bir şey bulamıyorum...”<sup>17</sup> İmam Şâfiî,<sup>18</sup> bu ayetteki yiyecekleri, “yeddiğiniz şeyler” olarak yorumlamıştır.<sup>19</sup> Aynı şekilde şu ayet de eşyada asıl olanın mubahlık olduğunu göstermektedir: “(Ey Muhammed!) Sana, kendilerine nelerin helâl kılındığını soruyorlar. De ki: Size temiz ve hoş olan şeyler, helâl kılındı...”<sup>20</sup> Nitekim zararlı olan şeyden de maksat, içinde insana zararı olan her şeydir. Yüce Allah’ın “... lâşe, akıtılmış kan, domuz eti -ki o şüphesiz necistir- ya da Allah’tan başkası adına kesilmiş bir (murdar)

<sup>13</sup> Sâbüni, *Safvetü’l-tefâsir*, I, 124; (Muhammed Ali es-Sâbüni), *Muhtasar İbni Kesir*, Dârü’l-Kur’an, Beyrut, I, 226.

<sup>14</sup> Ali b. el-Lihâm, *el-Muhtasar fi usûli’l-fıkh*, Dârü’l-Fıkr, Dımaşk, s. 85.

<sup>15</sup> el-Müminün 23/51.

<sup>16</sup> Abdülvehhâb Hallâf, *İlmü usûli’l-fıkh*, Dârü’l-Kalem, Kuveyt, s. 100; İbnü’l-Lihâm, *el-Muhtasar fi usûli’l-fıkh*, s. 75.

<sup>17</sup> el-Enâm 6/145.

<sup>18</sup> Dipnotlarda teknik bir hata oluşmuştur. Metinlerde verilen ayetlere göre dipnot numaraları düzeltilmiştir.

<sup>19</sup> Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm*, Dârü’ş-Şa’b, Kahire, V, 214.

<sup>20</sup> el-Mâide 5/4.



hayvandan başka ...”<sup>21</sup> sözündeki amm ifadeden dolayı, zararlı şeylerde asıl olan, hakkında caiz olduğuna dair bir delil varid olmadıkça yasak olmasıdır. Nitekim Hz. Peygamber de bu konuda “Zarar vermek ve zarara karşılık zarar vermek yoktur.”<sup>22</sup> demiştir. Bu nasslar ile İslâm’da mutlak olarak zararın engellenmesine işaret eden diğer nasslardan, içinde zararın olduğu yiyecek ve içecekleri yemenin caiz olmadığı sonucu ortaya çıkmaktadır. Bundan dolayı mezhep fakihleri, yiyecekler hakkında kitaplar yazmışlardır; insanoğlunun yediğine gösterdikleri son derece özeni ve büyük önemi ortaya koyacak şekilde bölümler oluşturmuşlar ve hükümleri ayrıntılı olarak işlemişlerdir. Bütün bunları yaparken Kitap, Sünnet, makâsidü’ş-şeria kaynak ve yöntemlerine dayanmış; yanlış geleneklerden, süflî arzu, şirk ve bidatlerden de sakınmışlardır.

İslâm dini, yiyecekleri helâl ve haram kılma ilkesinin dayandığı temeli belirlemiş, yüce Allah’ın şu sözünü tasdik edencesine ayrıntılı bir şekilde anlatmış ve yeterince açıklamıştır: “Allah, yemek zorunda kaldıklarınız dışında, size neleri haram kıldığını tek tek açıklamıştır.”<sup>23</sup>

Bir şeyi hoş bulmak (istitâbe) ve lezzetli kabul etmek, o şeyin helâllığı ve mubahlığı için yeterli değildir. Şüphesiz insan bazen kendisine zarar veren veya doktorun yasakladığı şeyden de lezzet alır. Öte yandan bir şeyi güzel bulmak, sadece belirli bir millete ait (nesnel bir olgu) değildir. Aynı şekilde bir şey bazen bir yerde bulunduğu halde başka yerlerde bulunmayabilir. Eşya hakkında hüküm verme yetkisi, beşere değil, şeriata aittir. Hiç şüphesiz kan ve lâşe yemek ile şarap içmek, bazı insanlara göre güzel olmakla birlikte, Allah bunları herkese haram kılmıştır.<sup>24</sup> Bazı bedevilere ne yedikleri sorulduğunda onlar, “Ümmü Hubeyn<sup>25</sup> hariç sürünen ve yürüyen her şeyi.” yediklerini söylemişlerdir. Bunun üzerine onlara “Ümmü Hubeyn selâmetle yaşasın!” denmiştir.<sup>26</sup> Bu sebeple Hz. Peygamber Araplara alıştıkları her şeyi mubah, hoşlanmadıkları her şeyi ise haram kılmış değildir. Aksine yüce Allah’ın şu sözünden dolayı onlara temiz ve hoş şeyleri helâl, çirkin ve pis şeyleri ise haram kılmıştır: “Onlara temiz ve hoş şeyleri helâl, çirkin ve pis şeyleri ise haram kılar...”<sup>27</sup> Köpek dışı bütün saldırgan

<sup>21</sup> el-En’âm 6/145.

<sup>22</sup> İbn Mâce, *es-Sünen*, Tahkik: Muhammed Fuâd Abdülbâki, İsa el-Bâbi el-Halebi, Mısır, I, 785, (“el-Ahkâm”, 17), Hadisin râvileri sıkâdır.

<sup>23</sup> el-En’âm 6/119.

<sup>24</sup> Ahmed b. Abdülhalim b. Teymiyye, *Mecmû’l-fetâvâ*, Dârü’l-İftâ, Suudi Arabistan, XVII, 178.

<sup>25</sup> Ümmü Hubeyn, bukalemun anlamındadır.

<sup>26</sup> Ebû Osman Amr el-Câhiz, *Kitabü’l-Hayevân*, Matba’atü Mustafa el-Bâbi el-Halebi, Mısır, VI, 143.

<sup>27</sup> el-Arâf 7/157.

hayvanlar ile pençeli yırtıcı kuşların tamamı bu gruba girmektedir. Bunlar saldırgan/bulaştırıcı hayvanlardır. İnsanlar bu yırtıcı ve saldırgan hayvanları yediklerinde onlardaki dinen ve fitraten yerilmiş azgınlık ve düşmanlık huyları, insanların karakterine geçmektedir.<sup>28</sup> Nitekim akıtılmış kan da haram kılınmıştır. Çünkü Hz. Peygamber'in "Şeytan Âdemoğlunun kan kanalından (damarlarından) girer."<sup>29</sup> sözünde de belirtildiği gibi kan, kişiye öfke duygusunu taşır.

Dinin mubah kıldığı tayyibât (temiz ve hoş şeyler), akla ve ahlâka faydalı yiyeceklerdir. Aynı şekilde dinin sakındırdığı habâis (çirkin ve pis şeyler) ise akla ve ahlâka zararlı her şeydir. İşte bu sebeple Allah, muttakilere, kendilerine emrettiği ibadetleri yerine getirmek üzere faydalandıkları her güzel ve temiz şeyi mubah kılmış, yaratıldıkları amaca zarar veren çirkin ve pis şeyleri de onlara haram kılmıştır. İnsanlar kendilerine mubah kılınan şeylerden dolayı şükretmekle emrolunmuşlardır. Yüce Allah'ın "Eğer sadece Allah'a ibadet ediyorsanız, size rızık olarak verdiğimiz temiz şeylerden yiyin ve ona şükredin."<sup>30</sup> sözünden dolayı, kim temiz ve hoş şeyleri yer de şükretmezse, şüphesiz Allah'ın emrini terk etmiş ve cezasını hak etmiş olur. Kim bu helâlleri haram sayarsa, Allah'ın sınırlarını çiğnemiş ve bundan dolayı cezaya müstahak olmuştur.

Sözün özü, helâl ve haram kılma konusu, semavî, tevkîfi (nasslarla belirlenen) bir hüküm koyma meselesidir. Helâl Allah'ın, kitabında ve elçisinin (sav) diliyle helâl kıldığı şeydir. Haram da aynı şekilde Allah'ın kitabında ve elçisinin (sav) diliyle haram kıldığı şeydir. Yüce Allah'ın "Dilleriniz yalana alışageldiğinden dolayı, Allah'a karşı yalan uydurmak için, 'Şu helâldir', 'Şu haramdır' demeyin. Şüphesiz, Allah'a karşı yalan uyduranlar, kurtuluşa eremezler."<sup>31</sup> sözü gereğince, helâl-haramı belirleme hususunda hevânın/nefsânî isteklerin ve taassubun herhangi bir payı bulunmamaktadır.

### C. Helâllik ve Haramlık Açısından Yiyecek Çeşitleri

Fakihler, yiyecekleri bitkisel ve hayvansal olmak üzere başlıca iki kısma ayırmışlardır. Araştırmamızın konusu ile bağlantılı olarak bizi ilgilendiren, ikinci kısımdır. Şer'î kaynaklarda bazı hayvanların helâl, bazılarının haram olduğu belirtildiği gibi, bazıları hakkında ise bir şey söylenmemiştir.

<sup>28</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, XVII, 179.

<sup>29</sup> Abdurrahmân b. Ebîbekr es-Suyûtî, *el-Câmiu's-sağîr*, "Hemze Harfi", Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut.

<sup>30</sup> el-Bakara 2/172.

<sup>31</sup> en-Nahl 16/116.

Haram olanların bir kısmı, “muharrem liaynihî” (bizzat kendisinden kaynaklanan bir sebepten haram kılınmış) iken, bir kısmı ise “muharremen li sebebin vâridin aleyhi” (başka bir sebepten haram kılınmış)dir.<sup>32</sup> Kendisinden kaynaklanan bir sebepten haram kılınan şeylerin bir kısmı hakkında âlimlerin görüş birliği bulunmaktadır. Bunlar, domuzun eti, yağı ve derisi ile akıtılmış kandır.<sup>33</sup> Kendisinden kaynaklanan bir sebepten haram kılınanların diğer kısmı hakkında ise âlimlerin birbirinden farklı görüşleri olmuştur. Bunlar, yırtıcı kuşlar ile saldırgan dört ayaklı hayvanlar, tek tırnaklı hayvanlar, Harem bölgesinde öldürülmesi emredilen hayvanlar, nefislerin tiksindiği ve fitratın çirkin bulduğu hayvanlar olmak üzere dört çeşittir.<sup>34</sup> Ölü hayvanların deri, kemik, kıl, tüy, tırnak, toynak ve tersi gibi bazı parçalarının haramlığı konusu da âlimler arasında tartışmalı meselelerdendir.

Başka bir sebepten haram kılınmış ve haram olduğu hususunda âlimlerin görüş birliği ettiği yedi çeşit hayvan eti vardır. Bunlar, kara (da yaşayan hayvanın) lâşesi, boğularak, darbe sonucu veya yüksekten düşerek yahut boynuzlanarak ölmüş ya da yırtıcı hayvan tarafından parçalanmış hayvanların etleri ile şer’î usûlle kesmenin gerekli olduğu hayvanlarda -mecusinin kestiği, kemik ve benzeri şeylerle kesilen hayvanlar gibi- tezkiye şartlarından biri eksik bırakılarak kesilen hayvanların etleridir.<sup>35</sup> Harici bir sebepten haram olduğu düşünülen, ancak haramlığı konusunda âlimler arasında görüş farklılığı bulunan şeyler ise cellâle, necaset bulaşmış yiyecek ve deniz ölüsüdür.<sup>36</sup>

Fakihler, birçok haram şeyin haram kılınış gerekçesi hakkında farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Kimisi bunu, şer’an pis oluşuna bağlarken,<sup>37</sup> kimisi de necis oluşuna dayandırmıştır.<sup>38</sup> Bu iki gerekçe arasında umûm-husûs ilişkisi bulunmaktadır. Şöyle ki her necis olan şey pis iken, her pis olan şey necis değildir. İşte bu sebeple fabrika/fenni yemlerin içeriklerini ve helâl-haram açısından hükmünü açıklamak gerekmektedir.

<sup>32</sup> Muhammed b. Ahmed b. Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, Dâru Mustafa el-Bâbi el-Halebi, Mısır, I, 465. (Bu dipnottan itibaren bazı sayfa numaralarının teknik sebeplerle tersten yazıldığı tespit edilmiş olup, bunlar düzeltilmiştir.)

<sup>33</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 467.

<sup>34</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 467.

<sup>35</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 465.

<sup>36</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 466; Fahrüddin Osman b. Ali ez-Zeylei, *Tebyinü'l-hakâik*, Matba'atü'l-emiriyye, Mısır, VI, 10; Yahyâ b. Şerefeddin en-Nevevi, *el-Mecmû'*, Yayınlayan: Zekeriyâ Ali Yusuf, Kahire, IX, 36.

<sup>37</sup> Muhammed Emin b. Âbidin, *Hâşiyetü Raddi'l-Muhtâr alâ Dürri'l-Muhtâr*, Dârü'l-Fikr, Beyrut, I, 185; Ali b. Süleyman el-Merdâvi, *el-İnsâf fi ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf*, Dâru ihyâit-türâsi'l-Arabi, Beyrut, I, 26.

<sup>38</sup> Zekeriyâ Ebü Yahyâ el-Ensâri, *Esne'l-metâlib*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, Dimaşk, I, 10.

## II. Yem Karışımlarının İçeriği ve İstihalenin Yemin Temizliği ve Helâlligine Etkisi

### A. Yem Karışımlarının İçeriği

Yem karışımları ifadesi ile kastedilen, et, süt ve yumurtayı besleyen, hayvan yemlerinin kendisinden oluştuğu maddelerdir. Fakihler temiz veya necis oluşuna bakmaksızın ölü hayvanların işlenmiş veya işlenmemiş parçalarından faydalanmayı caiz görmüşlerdir.<sup>39</sup> Bundan dolayı hayvan atıklardan elde edilen yem karışımlarının içerik bilgisine ihtiyaç bulunmaktadır. Çünkü yemdeki oran bilgisi, bu yemleri yiyen hayvanların hükmünü belirlemeye yardımcı olacaktır. Konunun uzmanlarından, konuya ilgi gösterenlerden ve konuyla ilgilenen başka uzmanlar ile ziraî kurumlar, üretim (fabrika) tesisleri ve benzeri kuruluşlardan temin edilen bilgilerden, konsantre yemlerin balık, kemik, tüy, ayak, tırnak, bağırsak, kan ve benzeri şeylerin unlarını içerdiğini öğrenmekteyiz. Yine bunların pişirilip, kurutulduğunu ve işlendiğini; böylece tavuk ve benzeri evcil hayvan yemi haline geldiğini görmekteyiz. Bunlar temel amino asit kaynakları sayılmaktadır. Bunlara endüstriyel amino asit, vitaminler, madenî tuzlar, antioksidanlar ve antibiyotiklerin yanı sıra temel asitler bakımından zengin, bir miktar bitkisel protein eklenmektedir.<sup>40</sup> Hayvan besleme konusunda uzmanlık sahibi olanlar, bu hayvansal unların zarurî olduğunu, içinde bulunduğu yemlerdeki bitkisel protein ve diğer maddelere nispetle %10 oranını aşmadığını ve bunun hayvanların doğal gelişimi için gerekli olan aminoasit dengesini etkilemeyen bir oran olduğunu, ayrıca karma yemdeki bitkisel protein değerini koruduğunu söylemişlerdir.<sup>41</sup> Örneğin Ürdün Tarım Bakanlığı kaynakları, Ürdün'de yıllık 380000 tona ulaşan miktarda tavuk yemi tüketildiğini, bunun 259000 tonunun mısır, 70000 tonunun soya fasulyesi, 15000 tonunun buğday kepeği, 36000 tonunun hayvansal ve bitkisel protein yem konsantreleri olduğunu ifade etmişlerdir. Sonuncu kısım, hayvansal atıklar olan kan, et, kemik ve balık unlarını içermektedir. Bunların içinde kadavra bulunmamaktadır. Çünkü Tarım Bakanlığı bu sayılan unların aksine kadvranın Ürdün'de kullanılmasına izin vermemektedir. Bu atıklar 180 dereceye kadar ulaşan sıcaklıkta yüksek basınç altında pişirilir, sonra

<sup>39</sup> Alâüddin Ebübekir b. Mes'üd el-Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, Matba'atü'l-İmâm Kahire, VI, 3004.

<sup>40</sup> Edib ed-Deifi, Hayvansal Ürünleri Geliştirme Kurumu Müdürü, *Mecelletü'l-isneyn*, Tahkikât.

<sup>41</sup> Şukeyb Abdurrahim, Ürdün Üniv. Ziraat Fak. Hayvansal Üretim Bölüm Başk., *Mecelletü'l-isneyn*, Tahkikât.

kurutulur ve öğütülür. Böylece atıklarda hiçbir zararlı mikrobu olumsuz etkisi kalmaz.<sup>42</sup>

## B. İstihalenin Karma Yemin Temizliği ve Helâllğine Etkisi

İstihale (استحالة) kelimesi sözlükte, değişmek, bir halden başka bir hale dönüşmek anlamına gelmektedir. Bu sözcük, (استحالت العين) “Bu şey dönüş-tü” cümlesinde, “bulunduğu halden başka bir hal aldı” anlamında; (حال لونه) “rengi değişti” cümlesinde, “değişti” anlamında;<sup>43</sup> “el-muhâlû mine'l-kelâm” (المحال من الكلام) “sözü çevirmek” ifadesinde ise “kendisi ile kastedilen anlamdan başka bir anlama dönülen şey” manasında kullanılmaktadır.<sup>44</sup> Fıkıh ilminde istihale kavramı, sözlük anlamının dışına çıkmamaktadır. Bazıları istihaleyi, bir şeyin hakikatının değişmesi, niteliksel şeklinin başka bir şekle dönüşmesi olarak tanıtmışlardır.<sup>45</sup> Şâfiîler, istihaleyi, bir şeyin niteliğinin başka bir nitelikle değişmesi şeklinde tanımlamışlardır.<sup>46</sup> Hanefîler istihale kavramını, etkisi ile birlikte ele almışlardır. Onlar, istihaleyi necis olan bir şeyi temizlemenin illeti sayarak, temizliğin bir şeyin bizzat kendisinin başka bir şeye dönüşmesi ile gerçekleşeceğini söylemişlerdir.<sup>47</sup> Bu tanımlardan ve gerekçelendirmelerden yola çıkarak, bir şeyin şeklinin gizlenmesi, nitelik ve içeriğinin başka bir nitelik ve içerik ile değişmesi suretiyle istihalenin gerçekleştiğini söylemek mümkündür. Bu değişimin yakarak, sirkeye dönüştürerek veya necaseti temiz şeylere karıştırarak gerçekleşmesi, sonucu değiştirmez.

Fakihler necis şeylerin istihale yoluyla temizlenmesinin hükmü hakkında farklı görüşler belirtmişlerdir. Bununla birlikte onlar, aşağıda görüleceği üzere, içkinin istihalesi ile diğer şeylerin istihalesini ayrı ayrı değerlendirmişlerdir. Fıkıh mezhepleri, içkinin sirkeye dönüşerek başka bir şey haline gelmesi durumunda, kural gereğince temiz olacağı hususunda görüş birliğine varmışlardır. Çünkü haramlığı gerektiren özellik değişmiş ve bundan dolayı hüküm de değişmiştir. Diğer necis şeylerde de değişim gerçekleştiğinde bu hükmün geçerli olması gerekir. Nitekim derinin tabaklandığı zaman temiz hale geldiği kabul edilmektedir.<sup>48</sup> Ancak bazı fakihler,

<sup>42</sup> Tarım Bakanlığı Hayvan Sağlığı ve Üretimi Müdürlüğünden Mühendis Nebil el-Hâc Dâvud, *Mecelletü'l-isneyn*, Tahkikât.

<sup>43</sup> \* Metinde dipnot 2 rakamı ile gösterilmiştir.

<sup>44</sup> Muhammed b. Ebî Bekir er-Râzî, *Muhtârü's-sihâh*, “HvI”, Mektebetü'l-Emeviyye, Beyrut.

<sup>45</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “HvI”, Dâru sâder, Beyrut.

<sup>46</sup> Şeyh Huseyn el-Hullî, *Delîlü'l-urveti'l-vüskâ*, Neccef, II, 154.

<sup>47</sup> Bâcûrî, *Hâşiyetü's-Şeyh İbrahim alâ İbni'l-Kâsım alâ metni Ebî Şücâ'*, Matba'atü Mustafa el-Halebî, I, 110.

<sup>48</sup> İbn Âbidin, *Matba'atü'l-Usmâniyye*, I, 291; Bkz. *Mevsûatü Cemâlidîdin en-Nâsır el-Fıkhiyye*, VI, 8.

temizleyici olan değişimi, kendi kendine gerçekleşen değişim ile sınırlandırmışlardır. Şâfiîler ile Hanbelîler bu görüşü savunmuşlardır.<sup>49</sup> Hanefîler ile Mâlikîler ise ister kendiliğinden, ister işlemek suretiyle olsun değişimin gerçekleşmesiyle hükmün değişeceğini söylemişlerdir. Onlar bunu şöyle açıklamışlardır: Araçların çoğu, amacın hükmünü almaktadır. Buradaki amaç ise temizlemektir. Bu durumda temizleme aracına bakılmaz. Şarap, sirkeye dönüştüğünde, hangi şekilde gerçekleşmiş olursa olsun, kesin olarak helâl hale gelir.

Şarap dışındaki şeylerde istihalenin hükmü hakkında fakihlerin farklı görüşleri bulunmaktadır. Bunların en önemlilerinden bir tanesi, Şâfiîler ve meşhur nakle göre Hanbelîler ile Ebû Yusuf'un savunduğu görüştür. Onlara göre necis olan bir şey değişip başka bir şeye dönüşse dahi istihale, temizleyici veya hükümde etkileyici değildir.<sup>50</sup> Bundan dolayı ister bilinçli ister bilinçsiz olsun, necis bir şeyi temize dönüştürmek amacıyla gerçekleştirilen eylemin hükümsüz olması kaçınılmazdır. Örneğin necaset yakılıp küle dönüşse, domuz tuz gölüne düşüp tuz haline gelse veya yakılan necis bir şeyin dumanı yükselip başkasını etkileyecek hale gelse, necis olmaktan çıkmaz.<sup>51</sup> Bunlarla şarabın istihalesi arasındaki fark, şarabın necasetinin kendisinde bulunan bir nitelikten kaynaklanması ve sirkeye dönüşmek suretiyle bu niteliğin ortadan kalkması, diğerlerinde ise necasetin bizzat şeyin kendisinin olması ve ortadan kalkmamasıdır. Nitekim şarap (üzüm sırası) istihale yoluyla necis hale geldiği gibi, aynı yolla temiz (sirke hal(in)e de gelmektedir. Ancak bu durum, diğer şeylerde söz konusu değildir.

İkinci görüş ise Mâlikîler, Ebu Yusuf hariç Hanefî bilginlerinin çoğunluğu, bir nakle göre İmam Ahmed b. Hanbel, İbn Teymiyye ve Zâhirîlerin tercih ettiği görüştür.<sup>52</sup> Bunlara göre istihale, necasetin niteliklerini ve aslını değiştirdiği zaman onu temizler ve helâl hale getirir. Çünkü şeriat, bir şeyi necislik ile nitelemeyi, o şeyin aslına bağlamıştır. Bir şeyin aslı o şeyi meydana getiren bazı parçaların ortadan kalması ile ortadan kalktığına

<sup>49</sup> el-Kemâl b. Hümâm Muhammed Abdi'l-Vâhid, *Fethu'l-kadîr*, Dâru ihyâit-türâsî'l-Arabî, Beyrut, I, 176; İbn Abidin, *Haşiyetü İbn Abidin*, I, 216; Ebû Bekir el-Hasan el-Keşnâvî, *Eshelü'l-medârik*, Matba'atü İsâ el-Bâbi el-Halebi, Mısır, I, 40; Muhammed b. Ahmed el-Mâlikî İbnü'l-Cizzi, *Kavâninü'l-ahkâmîş-şer'iyye ve mesâilü'l-furû'ül-fıkhiyye*, Dârü'l-ilm li'l-melâyin, Beyrut, 43; Muhammed el-Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, Matba'atü Mustafa el-Bâbi el-Halebi, Mısır, I, 81; Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed b. Kudâme el-Makdisî, *el-Kâfi*, el-Mektebü'l-İslâmî, Dimaşk, I, 88; İbn Kudâme, *el-Muğni*, Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, Beyrut, I, 60; İbnü Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakki'in*, Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, Kahire, II, 14.

<sup>50</sup> Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 81; İbn Kudâme, *el-Muğni*, I, 61.

<sup>51</sup> İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, I, 176; *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 476.

<sup>52</sup> Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 81; İbn Kudâme, *el-Muğni*, I, 740; Abdurrahman b. Recep el-Hanbelî, *el-Kavâ'idü fi'l-fıkhi'l-İslâmî*, Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, Kahire, 22-9; İbn Teymiyye, *Mecmû'ü'l-fetâvâ*, XX, 522; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, I, 176.

göre pisliğin toprak, necis odunun kül haline gelmesinde olduğu gibi bir şeyin tamamının ortadan kalkması ile, o şeyin aslı nasıl ortadan kalkmış olmasın! Buna göre istihalenin, bir şeyin şer'an kendisinden faydalanılabılır bir hale gelmesine vesile olan mubah bir işlem olduğunu kabul etmek gerekmektedir.

İstihale ile temizliğin gerçekleşmeyeceğini söyleyenler, delil olarak şunları ifade etmişlerdir:

1- Ebû Talha (ra), bir miktar şaraba mirasçı olan yetimlerin bundan faydalanmaları hakkında Hz. Peygamber'e sordu. Hz. Peygamber, "Onu dökün" dedi. "Sirke yapmayayım mı?" diye tekrar sorduğunda, Hz. Peygamber yine "Hayır" dedi.<sup>53</sup> Başka bir rivayete göre ise, kendilerine şarap miras kalanların fakir oldukları bildirildiğinde, Hz. Peygamber "Allah, onları kendi fazlından zengin yapar" dedi. Bu yasaklama, şaraptan sirke yapmanın caiz olmadığını göstermektedir. Eğer caiz olsaydı, Hz. Peygamber ona müsaade ederdi. Çünkü bunda, yetimlerin faydası bulunmaktadır. Nitekim onlar, şarap haram kılınmadan önce ona mirasçı olmuşlardı, bu sebeple emre karşı gelmiş de sayılmayacaklardı.<sup>54</sup>

2- Enes'den (ra) rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber'e şaraptan sirke yapmanın hükmü soruldu. O da "Hayır" dedi.<sup>55</sup> Bu rivayet, şaraptan sirke yapmanın yasaklandığını göstermektedir. Bu konuda şarap ile diğer şeyler arasında herhangi bir fark bulunmamaktadır.

3- Şaraptan sirke yaparken, fesada düşme ihtimali vardır. Zira bu durumda temiz olan şeylerin necis hale gelmesi kaçınılmazdır. Bu da şarabın kendiliğinden sirkeye dönüşmesinin aksine caiz değildir.<sup>56</sup>

İstihalenin caiz ve hükümlerin değişiminde etkili olduğunu söyleyenler ise şunları delil olarak söylemişlerdir:

1- Ümmü Selem'e'den (ra) rivayet edildiğine göre o şöyle dedi: "Bir koyunumuz vardı ve öldü. Hz. Peygamber 'Koyununuza ne oldu?' dediğinde onun öldüğünü söyledik. Bunun üzerine 'Onun derisinden faydalanmadınız mı?' diye sordu. Biz de 'O ölüdür' ettik. Hz. Peygamber de 'Şarap sirkesi helâl olduğu gibi onun derisi de helâldir' dedi."<sup>57</sup>

<sup>53</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, I, 60; İbn Kudâme, *el-Kâfi*, I, 88.

<sup>54</sup> Keşnâvî, *Eshelü'l-medârik*, I, 46-53; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, I, 176; Muhammed b. Ali el-Hanbelî el-Ba'li, *Muhtasarü'l-fetâvâ el-Misriyye*, İdâratü'l-buhûsî'l-ilmîyye ve'l-iftâ, s. 16; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, XXI, 68; Ali b. Ahmed b. Hazm el-Endülüsî, *el-Muhallâ*, Dârü'l-Fikr, Beyrut, I, 138.

<sup>55</sup> Ebû Dâvûd, Sünenü Ebî Dâvûd, III, 1573, "Eşribe", Rivayet, sahih senetlerle nakledilmiştir.

<sup>56</sup> Nevevî, *el-Mecmû*, II, 581.

<sup>57</sup> Müslim, *es-Sahih*, IV, 82-3, "Eşribe".

2- İstihale; necis bir şeyin renk, tat veya koku özellikleri kaybolarak temizlenmesi gibi bir maslahata vesile olursa, şer'an mubah bir yöntemdir. Çünkü mubah, yapılmasından dolayı övgü, terkinden dolayı ise kınanmayı gerektirmeyen şeydir.

3- Necis şeyleri, sağlıklı yöntemlerle, eti yenen hayvanların yediği temiz şeylere dönüştürme işleminde, varlığı kesin olmayan mefsetet ve varlığı kesin olan maslahat bulunmaktadır. Çünkü insanın giderek artan ihtiyacı, et ve et dışındaki besin maddelerinin de artmasını gerekli kılmaktadır. Biz burada, yeryüzünün sınırlılıkları ile uyum sağlamak amacıyla yaşayan nüfusun azaltılması görüşünü seslendiren ve gerçeği örten teorilere katılmıyoruz. İstihale ile gerçekleştirilecek bu dönüşüm, zarûriyyât grubundan değilse de en azından hâciyât veya tahsiniyâtandır.

4- Zorda kalan kişinin, zarurî maslahatı tehdit altında iken başkasının hakkını ihlâlinin söz konusu olmadığı durumlarda, şer'an yasaklanmış şeyleri tüketmesinin caizliği, İslâm hukukunda üzerinde uzlaşılacak konulardandır. Zaruretler, yasakları mubah hale getirir, bazen de vacip olarak yapılmasını gerektirir. Aç kalan kişinin başka bir şey bulamaması durumunda lâşeden yemesi, vaciptir. Çünkü cana zarar verme haramlığının derecesi, lâşe yeme haramlığından daha büyüktür. Bazen açlık, lâşeyi yeme konusunda mideyi güçlendirebilir.<sup>58</sup> Maslahat, insana bizzat pis olan bir şeyi yemesini ıztırar halinde (zor durumda) mubah kılıyorsa, necis olan bir maddenin hayvanların faydalandığı temiz bir şeye dönüştürülmesini neden mubah kılmaz!

5- Hanefiler, Şeriat'ın bir şeyin pis veya temiz olma niteliğini, o şeyin aslı, mahiyeti ve bileşimsel özelliğine bağladığını; bir şeyin aslı veya aslının bir kısmı değiştiğinde, o şeyin hükmünün ve kendisinin de değişmesi gerektiğini söylemektedirler. Örneğin tuz; kemik ve etten farklıdır. Et, tuza dönüştüğünde etin değil, tuzun hükmünü alır. Aynı şekilde meyve suyu temizdir, ancak şaraba dönüştüğünde necis olur. Şarap sonra sirkeye dönüştüğünde ise temiz hale gelir.<sup>59</sup> Hayvan tersi ve dışkı, yanıp kül olduğunda temizlenmiş olur. Bu örneklerden, vasfın değişmesinin, istihalede illet olduğu hususu açıkça ortaya çıkmaktadır. Bir şeyin özelliği değiştiğinde, hükmü de değişir. Çünkü illetin varlığı ve yokluğu illeti taşıyan şeye bağlıdır. Hanefiler bu kurala uygun olarak, necis zeytinyağından yapılmış sabunun temiz olduğuna hükmetmişlerdir. Aynı şekilde su ve toprak karı-

<sup>58</sup> (Kâsânî), *Bedâiu's-sanâi'*, VI, 2937.

<sup>59</sup> Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *es-Sünen*, Dârü'l-mehâsin, IV, 266.



şımından oluşan ve bunlardan biri necis olup, oran itibarıyla az olması durumunda bunlardan oluşan çamurun helâl olduğunu söylemişlerdir. Böyle bir yerde namaz kılmak sahihtir ve buranın üzerine serilip de ıslanan elbise de necis değildir.<sup>60</sup>

Mâlikîler, (kullanmaya ve tüketmeye) elverişli hale dönüşen şeyin temiz, bozulan şeyin ise necis olduğunu söylemektedirler.<sup>61 62</sup> Örneğin kusmuk –ki o midede durduktan sonra dışarı çıkan yemektir- değişmişse, necistir. Kusmuğun necis olmasının sebebi, bozulması yani ekşimesidir. Kusmuk değişmemişse, temizdir.<sup>63</sup> İstihale yoluyla temiz olan şeylerden biri de pis şeylerin külüdür. Aynı şekilde hayvan tersi, tezek ve necaset bulaşmış odun, ateş ile temiz hale gelir. Yine, pis şeyin dumanı da temizdir.<sup>64</sup>

İbn Hazm, bu konuda şunları söylemektedir: Necis veya haram olan bir şeyin sıfatları değiştiğinde, üzerine hüküm bina edilen ismi de ortadan kalker; o şey, helâl ve temiz bir şey için kullanılan ismi almaya başlar. Bu şey artık necis ve haram olmayıp, öncekinden farklı bir hükmü olan, başka bir şeye dönüşmüştür. Aynı şekilde helâl ve temiz olan bir şeyin nitelikleri değiştiğinde, kendisine bu hükmün verilmesine sebep olan isim de ortadan kalker ve o, haram veya necis hükmünün verildiği başka bir isim alır. Bu durumda o şey, helâl ve temiz olan şey olmaktan çıkmış, başka bir hükmü olan farklı bir şey haline gelmiştir. Örneğin meyve suyu şaraba, şarap meyve suyuna dönüşür. Tavuğun yediği domuz eti, helâl olan tavuk etine dönüşür. Aynı şekilde su idrara, yemek dışkıya; idrar ve dışkı ise toprağa karışıp temiz ürün haline gelir.<sup>65</sup>

İbn Teymiyye şöyle söyleyerek istihalenin necis şeyleri temizlediği yönündeki görüşü desteklemiştir: Haram kılıcı nasslar ne lâfız itibarıyla ne de mana itibarıyla bu şeylere değinmiştir. Dolayısıyla bunlar, haram değildir ve haram sayılması için herhangi bir yol bulunmamaktadır. Bilakis bunlar temiz şeyler olduğu için, helâllik bildiren nassların kapsamına girmektedir. Aynı şekilde bunlar, helâllik konusunda bilginlerin görüş birliğine vardığı şeyler sınıfındandır. Nass ve kıyas bunların helâl olmasını gerektirmektedir. Kan, lâşe ve domuz eti ile şarap gibi ikinci bir şeye dönüşen

<sup>60</sup> Muhammed Ebû Zehra, *Usûlü'l-fıkh*, Dârü'l-fikri'l-Arabî, Kahire, 299.

<sup>61</sup> İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, I, 176.

<sup>62</sup> Metinde 60. dipnot iki defa verilmiştir.

<sup>63</sup> *Mevsûatü Cemâlidîn en-Nâsir el-Fıkhîyye*, VI, 9; Hâşiyetü'd-Desûki alaş-Şerhi'l-Kebîr, Matba'atü İsâ el-Halebî, I, 50'den naklen.

<sup>64</sup> Ahmed b. Muhammed es-Sâvî el-Mâlikî, *Beleğatü's-sâlik alâ Hâmişîş-Şerhi's-Sağîr*, Matba'atü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır, I, 18-22.

<sup>65</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 138.

bütün necis şeylerin istihalesi bu şekildedir. Kan, temiz şeylerin dönüşümü yoluyla oluşmaktadır. Aynı şekilde dışkı, idrar ve necis hayvan (lâşe) de temiz olarak yaratılmış maddeden dönüşmektedir. Ayrıca, Allah, içinde iğrençlik niteliği bulunduğu habâisi (iğrenç ve pis şeyleri) haram kılmıştır. Nitekim içinde temiz ve hoş olma niteliği bulunduğu tayıbatı (temiz ve hoş şeyleri) helâl kılmıştır. Kendisinde dönüşümün gerçekleştiği şeylerde ise iğrenç ve pis olma niteliği değil de temiz ve hoş olma niteliği bulunmaktadır.<sup>66</sup> İbn Kayyim da şöyle söyleyerek, bir şeyin kendisinden ayrılmaz olan özelliğinin değişmesi ile ilgili prensibe dayanarak, bu hususta cumhura katılmıştır: Bu temel prensibe göre şarabın istihale yoluyla temiz hale gelmesi, kıyasa uygundur. Çünkü şarap, taşıdığı habislik vasfından dolayı necistir. Mûcib (hükmü gerektiren özellik) ortadan kalkınca, müceb (o özelliğın gerektirdiği hüküm) de kalkar. Bu kural, Şeriat'ın kaynaklarında bulunan temel bir ilkedir. Bunun da ötesinde bu kural, mükâfat ve cezanın temel dayanağıdır. Buna göre doğru kıyas, değişime uğraması durumunda diğer necis şeylere de bunu işletmektir. Yüce Allah, sütün kan ve hayvan tersi arasından çıktığını bildirmiştir. Müslümanlar da cellâle bir hayvanın, pislik yedikten sonra temiz şeylerle beslemek üzere bağlandığında eti ve sütünün helâl hale geleceği hususunda görüş birliğine varmışlardır. Aynı şekilde tahıl ve meyve ağacı necis suyla sulandıktan sonra temiz suyla sulanınca, pis vasfın değişip temiz niteliğe dönüşmesi sebebiyle, helâl hale gelir. Bunun tersi olarak, suyun idrara, yemeğin pislige dönüşmesi gibi temiz olan bir şey, pis bir şeye dönüşünce necis olur. İstihale, temiz bir şeyin necis bir hale gelmesinde etkili olurken, neden pis şeyin temiz hale gelmesinde etkili olmasın!<sup>67</sup>

Yüce Allah temiz, hoş ve faydalı şeyi, pis ve iğrenç şeyden, pis ve iğrenç şeyi de temiz, hoş ve faydalı şeyden yaratmaktadır. Dolayısıyla şeyin aslına değil de temel vasfına bakmak gerekir. İsmi ve niteliği ortadan kalkan pis bir şeyin hükmünün devam etmesi mümkün değildir. Hüküm, isme tabidir. Nitelik de bulunma ve bulunmama açısından isme bağlıdır. Lâşeyi, kanı, domuz etini ve şarabı haram kılan nasslar; lâfız, mana veya kıyas işlemi itibarıyla ekin, meyve, kül, tuz, toprak ve sirkeyi içermemektedir.

Şarabın istihalesini diğer şeylerden farklı değerlendirenler, şarabın istihale yolu ile necis hale geldiğini ve yine istihale yolu ile temiz olduğunu söylemişlerdir. Böyle diyenlere kan, idrar ve dışkının da başkalaşım yoluyla

<sup>66</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'ul-fetâvâ*, XXI, 71; XX, 522.

<sup>67</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakki'in*, II, 14.

necis hale geldiği gibi bunların istihale yöntemiyle temiz de olacağı söylenir. Böylece kıyasın nasslara uygun olduğu ve kıyasa muhalefetin ise nasslara aykırı görüşlerde olduğu ortaya çıkmıştır.<sup>68</sup>

İstihale konusunda özetle şunları söylemek mümkündür: Fukahanın, istihale yoluyla temiz olduğu hususunda görüş birliğine vardığı tek bir şey vardır ki o da sirkeye dönüşen şaraptır. Görüşlerin bu şekilde oluşması, bu konudaki sahih nassın varlığına dayanmaktadır. Şu kadar var ki fakihler, şarabın kendiliğinden sirkeye dönüşmesi veya dışardan bir müdahaleyle bu dönüşümün gerçekleşmesi şartı hususunda farklı düşünmüşlerdir. Aynı şekilde yanma, temiz maddelerle karışma veya niteliğin değişmesi yoluyla istihaleye uğrayan ve hükmü hakkında âlimlerin farklı görüşler ortaya koyduğu maddeler de vardır. Lâşe kemiklerinin yanarak kül veya toz/duman haline gelmesi ve dışkının yanarak kül haline gelmesi, bunun örneklerindedir. Şâfiî ve Hanbelîler bunların dönüşümden önceki hallerinde olduğu gibi necislik durumlarının devam ettiğini söylemişlerdir. Hanefî ve Mâlikîler ile onlarla aynı kanaatte olan Zâhirîler, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye ise özelliklerinin değişmesini dikkate alarak bunların hükmünün de değiştiğini söylemişlerdir. Bu, akla ve bedene zararı olmadıkça, bunları gıda veya tedavi amaçlı olarak yemeye engel olunamayacağı anlamını taşımaktadır. Çünkü zararı kesin olarak tespit edilen şeyin haramlığı da kesinleşmiştir. Bu, makâsîd-ı şerîa ile örtüştüğü için kulların maslahatlarını gerektiren şeylerde tercihe şayan görülmektedir.

Sonuncu görüş sahiplerinin vardığı kanaatten şu sonuçlar çıkmaktadır:

- 1- Lâşe veya başka necis bir şey, yakılıp kül haline gelince temiz olur.
- 2- Dışkı veya hayvan tersi yakılıp, kül yahut toprak haline gelince üzerinde namaz kılınabilecek şekilde temiz olur.
- 3- Lâşe tuzlu bir yere düşüp, tuza dönüşürse temiz hale gelir. Necasetin kendisi ortadan kalktığından, lâşe, içine düştüğü tuzun hükmünü alır.
- 4- Hayvanların kemiği, tüyü, tırnağı, boynuzu, toynağı ve kılı; küle, una veya benzeri bir şeye dönüştüğünde temiz hale gelir. Bedene veya akla zarar verdiği tespit edilmediği müddetçe bunları yem, ilaç ve benzeri şeylere katmak caizdir.
- 5- Şarabın sirkeye, kan ve dışkının süte, hayvan tersinin ağaçta meyveye dönüşmesinde olduğu gibi pis olan bir şey, temiz olan bir şeye dönüştüğünde temiz hale gelir. Çünkü yüce Allah'ın hükümleri, kendisi ile bize hi-

<sup>68</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkî'in*, II, 14.

tap ettiği isimlere uygun düşmektedir. İsim düştüğünde, buna bağlı olarak hükmü de düşer. Bu durumda yeni ismin yeni bir hükmü olur. Örneğin şarabın az miktarda bazı ilaçların yapımına ve medikal anesteziye katılmasıyla ismi, özelliği ve temel nitelikleri ortadan kalkmaktadır.

### III. Çiftlik Tavukları ve Diğer Hayvanlarının Etinden Yemenin Hükmü

Yukarıda yiyecekleri helâl ve haram kılma yetkisi hakkında fikhî perspektiften yapılan açıklamaya ve necis şeylerin işlenerek yem karışımları ile birlikte eti yenen hayvanlara verilmesi gibi birçok alanda bunlardan faydalanma imkânının bulunmasına dayanarak şunu ifade etmek mümkündür: Araştırmanın sonucu, çeşitli karma yemlerle beslenen çiftlik tavukları ve diğer hayvanların etlerinin temiz olduğu yönündeki görüşe götürmektedir. Bu çıkarıma, aşağıda olduğu gibi akli ve nakli deliller getirmek mümkündür.

Nakli delillerden bazıları şunlardır:

1- Buhârî (ra), “Bâbu Lahmi'd-Deccâc” adını verdiği bölümde, Ebû Musa el-Eş'ârî'nin “Allah Resulü'nü tavuk yerken gördüm” şeklindeki sözünü nakletmiştir.<sup>69</sup> Bu rivayetin görüşümüze delil oluş şekli şöyledir: Hz. Peygamber, sadece temiz şeyleri yer ve mekruh olan yiyeceğe yaklaşmazdı. O, içinde soğan bulunduğundan ve soğanın kokusu da kendisinin (sav) Cebraîl (as) ile görüşmesine uygun olmadığından Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin yemeğini yemekten uzak durmuştur. Aynı şekilde o (sav), keleri yememiş ve ondan hoşlanmamıştır; Halid b. Velid ise onun yanında keleri yemiştir. Bütün bunlar, onun haram veya mekruh şeyleri yemediğini göstermektedir. Dolayısıyla, onun (sav) tavuğu yemiş olması, onu yemenin mubah olduğunu, haram veya mekruh olmadığını göstermektedir.

2- Eyyûb b. Ebî Temîme'nin naklettiğine göre Kasım b. Zehdem şöyle demiştir: “Ebû Musa el-Eş'ârî'nin yanındaydık. Bizimle Cerm'den olan şu kabile arasında kardeşlik akdi vardı. İçinde tavuk eti bulunan bir yemek getirildi. Topluluk içinde kızıl suratlı bir adam da oturmaktaydı ve bu adam sofrasına yaklaşmamıştı. Ebû Mûsâ ona, ‘Yemeğe yaklaş! Ben Rasûlullah'ı (sav) ondan yerken gördüm’ dedi.”<sup>70</sup> Zehdem'in rivayetinde ise şöyle geçmektedir: “Ebû Musâ'yı tavuk yerken gördüm, beni çağırdı. Ona, ‘Tavuğu

<sup>69</sup> Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî bi şerhi Fethi'l-Bârî*, Dâru İhyâ'it-türâsî'l-Arabî, Beyrut, IX, 531.

<sup>70</sup> Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, IX, 135.

pislik yerken gördüm, dedim. O ise bana, ‘Yaklaş ve ye!’ dedi.”<sup>71</sup> Bu dönemde tavukların necaset yedikleri ve onunla yaşadıkları bilinmektedir. Sayılan bu gerekçelerden dolayı, el-Mecmû’ adlı eserin müellifi, fakihlerin tavuğun helâl olduğu hususunda kayda değer aykırı bir şey söylemediklerini ifade etmiştir.<sup>72</sup>

3- Bir hükmün varlığını sürdürmesi ile ilgili “Yararlı şeylerde asıl olan mubahlıktır, zararlı şeylerde ise asıl olan haramlıktır.” şeklindeki şer’î kural da bu görüşün delillerindedir.<sup>73</sup> Bu, bir hükmün değiştiğine dair bir delil sabit olmadığı müddetçe, önceki varlığını koruduğu yahut değiştiğine dair bir delil bulunmadıkça geçmişte sabit olmuş bir hükmün hala varlığını sürdürdüğü anlamına gelmektedir. Bir müctehide hayvan, yiyecek veya içeceğin hükmü sorulduğunda o da onun hükmü ile ilgili şer’î bir delil bulamazsa o şeyin mubah olduğuna hükmeder. Çünkü aksine delil bulunmadıkça, mubahlık asıldır.<sup>74</sup> Tavuğun mubah olduğuna dair nass bulunmasa dahi aslı ibâha ilkesi gereğince tavuk mubahtır. Tavuğun mubahlığı şer’î delillerle sabit iken tavuk nasıl mubah olmasın! Zira ehl-i sünnete göre eşyanın hükmü ancak şer’î nassla sabit olur. Yüce Allah’ın “Bana vahyolunanlar içinde, yiyen birisi için (şunların dışında) haram kılınmış bir şey bulmuyorum...”<sup>75</sup> şeklindeki sözü gereğince Şeriat, helâl ve haram kılmada temel mercidir. Bu durum, peygamber gönderildikten sonra hüküm koymada vahyin karar sahibi olduğunu; aklın eşyayı güzel veya çirkin olarak değerlendirmesiyle hüküm koyma yetkisine sahip olmadığını bildirmektedir.<sup>76</sup>

Bizim esas aldığımız bu kuralın (ibâhâ-i asliyenin) birçok dayanağı bulunmaktadır. Onlardan bir tanesi, yüce Allah’ın “Yeryüzündeki her şeyi sizin için yarattı” anlamındaki sözüdür.<sup>77</sup> Bu ayetin delil oluş yönü, buradaki “mâ” (ما)nın her şeyi kapsaması ve “leküm” (لكم) kelimesindeki “lâm” (ل) harfinin ise sadece faydalanılacak şeyleri ifade etmesidir. Buna göre ayet, yasaklandığına dair bir delil getirilemeyen her şeyden yararlanmanın mubah olduğunu göstermektedir. Çünkü ayetteki mubahlığa delâletin asıl

<sup>71</sup> Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, IX, 135.

<sup>72</sup> Nevevî, *el-Mecmû'*, IX, 21; Muhammed b. Abdîrrahmân ed-Dımaşkı, *Rahmetü'l-ümmeti fi ihtilâfi'l-eimme*, Müessesetü'r-risâle, Amman, s. 251.

<sup>73</sup> Cemalüddîn el-Esnevî, *Şerhu'l-Esnevî ala'l-Beydâvî*, Matba'atü Muhammed Ali Subayh, Mısır, III, 126.

<sup>74</sup> Abdulvehhâb Hallâf, *İlmü usûli'l-fikh*, s. 90.

<sup>75</sup> el-En'âm 6/145.

<sup>76</sup> Muhammed Hasan Hîtü, *el-Vecîz fi usûli't-teşrîi'l-İslâmî*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut, s. 144.

<sup>77</sup> el-Bakara 2/29.

dayanağı, “lâm” (ل) harfidir.<sup>78</sup> Bu mubahlık, şükran duygusunu hissettirmektedir. Minnettarlık ise sadece faydalı şeylere karşı oluşur.

Yüce Allah'ın “De ki: ‘Allah'ın kulları için çıkardığı ziyneti ve temiz rızıkları kim haram kılmıştır?’”<sup>79</sup> sözü de yararlı şeylerin mubah olduğunu ifade eden kuralın bir dayanağıdır. Bu ayetin delil oluş yönü, ayetteki soru cümlesinin gerçek değil de olumsuzlama anlamını taşımasıdır. Ayet, bu şekilde ziynetin ve temiz rızıkların haram kılınmasını reddetmektedir. Bu da ziynet ve temiz şeylerin mubah olduğu anlamına gelmektedir ki arzu edilen de budur.<sup>80</sup> Aynı şekilde “De ki: ‘Bana vahyolunan Kur'an'da bir kimsenin yiyecekleri arasında leş, akıtılmış kan, domuz eti –ki o şüphesiz necistir- ya da Allah'tan başkası adına kesilmiş bir hayvandan başka, haram kılınmış bir şey bulamıyorum.’”<sup>81</sup> ayeti de eşyada asıl olanın mubahlık olduğuna dair bir delildir. Bu ayetin delil oluş şekli şöyledir: Yüce Allah bu ayette “Ey Muhammed, kendi kendilerine bazı şeyleri haram kılanlara, yiyeceklerde bu dört sınıf dışında haram bir şey bulamıyorum, de!” buyurmaktadır. Şu halde boğularak veya yere düşerek ölmüş olanlar gibi haram olduğu hakkında delil bulunanlar ve burada sayılanlar dışındaki yiyecekler helâldir. Buna göre tavuk, ayette haram olduğu belirtilen dört sınıfın dışındaki helâl kısma girmektedir.

Çiftlik tavukları ve diğer hayvanlarının helâl olduğuna dair akli delillerden bazıları şunlardır:

1- (Küçük ve büyükbaş) hayvanlar ile tavuklara verilen karma yemdeki necis bileşenlerin oranı, %10'ü geçmemektedir. Bu ise düşük bir oran olup, mutlak çoğunluğun hükmünü almamaktadır. Yukarıda ismi geçen araştırmalar, Ürdün'de kümes hayvanları çiftliklerinin yıllık olarak tükettiği ve içinde mısır, bakla ve kepek gibi maddelerin de bulunduğu 380000 ton yemde kan, kemik ve tırnak unları gibi proteinli yemlerin 36000 ton kadar olduğunu açıklamıştır.

2- Kan, kemik ve tırnak parçalarını içeren ve proteinli bileşen oranı %10'unu geçmeyen yemler, öğütülüp, zararlı bileşenlerin izi kalmayınca kadar, sıcaklığı yüz seksen dereceye ulaşan yüksek ısıda pişirilerek işletilir. Sonra kurutulur ve gelişmiş bilimsel araçlarla tekrar işletilir. Bu gelişmiş, bilimsel işlemler, necis maddeleri temiz yemlere dönüştürmektedir. Bura-

<sup>78</sup> Esnevî, *Şerhu'l-Esnevî ala'l-Beydâvî*, III, 126.

<sup>79</sup> el-A'râf 7/32.

<sup>80</sup> Züheyr Ebû'n-Nûr, *Usûlü'l-fıkh*, Dârü't-telif, Mısır, IV, 176.

<sup>81</sup> el-En'âm 6/145.

da istihale, necis olan şeyin ismini, niteliğini ve mahiyetini değiştirip yeni bir isim almasını ve yeni terkip oluşmasını sağlamaktadır. Bütün bunları ise eski hükmün yeni bir hükümle değişmesi takip etmektedir. Bu ise yukarıda değinildiği gibi mezheplerinin delillerini tercih eden birçok fakihe göre necis şeylerin temiz şeylere dönüşümünde etkili olan istihaledir. Hayvan tersini necisliğinden dolayı haram kılan deliller, onunla beslenen meyvelerin haram olmasını gerektirmemektedir. Lâşeyi haram kılan nasslar, tuzun içine düşüp tuza dönüşen lâşenin haram olmasını gerektirmemektedir. Eşek sütünü haram kılan nasslar, ne lâfzen ne manen ne de kıyasen eşek sütünü emen kuzuyu kapsamaktadır.

3- Çiftlik tavukları ve diğer hayvanlarının mubahlığı, sırtlan etinin mubahlığı ile karşılaştırılabilir. Sırtlan çoğunlukla avladığı hayvanları veya bulunduğu lâşeleri yiyerek yaşamaktadır. Bununla birlikte Şâfiî, Hanbelî ve diğerlerine göre onun eti yenebilir.<sup>82</sup> Onlar bu görüşe varırken Hz. Peygamber'in "Sırtlan bir av hayvanıdır, onu avlayan ihramlıya bir koç kurban etmesi ceza olarak konmuştur."<sup>83</sup> hadisi ile İmam Şâfiî'den nakledilen "İnsanlar onu yer ve Safa ile Merve arasında satarlardı."<sup>84</sup> sözüne dayanmışlardır.

4- Çiftlik tavuğunun mubahlığı, cellâle olan hayvanların etinin mubahlığına kıyas edilebilir. Cellâle olan hayvanlar, aslında mubah hayvanlardır. Ancak bunlar çoğunlukla insan ve diğer canlıların atıkları olan dışkıları yer. Bazı Hanbelîler ile haram hükmünü vererek onlar gibi düşünen diğer fakihlerden farklı olarak, bu hayvanlar hakkında söylenebilecek en ağır hüküm, mekruhluktur. Çiftlik tavukları ve diğer hayvanların hükmü konusunda, cellâle olan hayvan (kıyasın bir rüknü olan) asl olarak sayıldığına göre cellâle kelimesinin sözlük ve terim anlamı, fakihlerin cellâlenin hükmü hakkındaki görüş ve delilleri ile ihtilaf sebeplerini açıklamak üzere cellâleyi ayrıntıları ile ele almak uygun olacaktır.

#### A. Cellâle

Cellâle kelimesi sözlükte, şeddeli olarak "fe'âle" (فَعَالَة) kalıbında olup, hayvan tersi ve benzeri atıklar –ki bunlar necistir- anlamına gelen "culle" (الجملة) sözcüğüne nispet edilmiştir. Cellâle kelimesi, hayvan tersini yiyen sığır, koyun veya tavuğa verilen bir isimdir.<sup>85</sup> Bununla ilgili olarak "Hayvan, tersi yedi ve onu yaptı. Bu sebeple o, "câlle" (جَالَة) pislik yapan ve "cellâle"

<sup>82</sup> Nevevî, *el-Mecmû'*, IX, 10; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XI, 81; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, VII, 398.

<sup>83</sup> İbn Mâce, *es-Sünen*, II, 1031; Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, II, 319.

<sup>84</sup> Nevevî, *el-Mecmû'*, IX, 9.

<sup>85</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XI, 119; Râzî, *Muhtârü's-sihâh*, "Cim Harfî".

(جلالة) yani pislik yiyendir.” denir.<sup>86</sup> Hanefî mezhebine göre cellâle terim olarak, sadece lâşe ile beslenen ve bu yüzden eti değişip, pis kokan hayvan<sup>87</sup> veya yediğinin çoğu necis şeyler olan hayvana verilen bir isimdir.<sup>88</sup> Mâlikî mezhebine göre cellâle, pislik yiyen hayvandır.<sup>89</sup> Bazı Mâlikî bilginler ise sadece, lâşe yiyen kursaklı kuşlara cellâle ismini vermişlerdir.<sup>90</sup> Şâfilere göre dışkıyı ve deve, sığır, koyun ile tavuğun pisliğini yiyen her hayvan cellâledir. Bu mezhepte, hayvanın yediğinin çoğu pislik ise cellâle olduğu, çoğu temiz ise cellâle olmadığı yönünde bir görüş de bulunmaktadır.<sup>91</sup> Başka bir kısım Şâfî bilginler ise miktarına bakmaksızın, dışkı yiyen hayvanların cellâle olduğunu söylemişlerdir.<sup>92</sup> Bunlar köpeğin sütünü emen kuzuyu da cellâle saymışlardır. Ancak bu konuda iki görüş bulunmaktadır. Bunların en doğru olanı, böyle bir kuzunun etini yemenin helâl olduğu yönündeki görüştür.<sup>93</sup> Hanbelîlere göre cellâle, yemi necis şeylerden oluşan<sup>94</sup> veya dışkı yiyen<sup>95</sup> hayvandır.

Yukarda verilen tariflerden, tanımlamaların aynı anlam etrafında döndüğünü görmekteyiz. O da cellâlenin, pislik ile beslenen ve eti yenen hayvan olduğudur. Şu kadar var ki Hanefî ile Hanbelîler, mutlak olarak necaseti yiyen hayvanlara değil de yediğinin çoğu pislik olan hayvanlara cellâle demişlerdir.

Cellâlenin şer’î hükmü: Fakihlerin cellâlenin şer’î hükmü hakkındaki görüşleri farklılık arz etmektedir. Hanefîler ile Şâfililerden Nevevî ve bir görüşe göre Hanbelîler, çeşidi ne olursa olsun cellâleyi yemenin mekruh olduğu görüşüne varmışlardır.<sup>96</sup> Mâlikîler deve, sığır, koyun ve tavuk ayırımı yapmaksızın cellâlenin mubah olduğunu söylemişlerdir.<sup>97</sup> Kendilerinden nakledilen iki görüşten doğru olanına göre Hanbelîler, bazı Şâfililer ve İbn Hazm, cellâlenin haram olduğu şeklindeki görüşü tercih etmişlerdir. Şu

<sup>86</sup> Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, Matba'atü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır, VIII, 128.

<sup>87</sup> Ebû Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût fi'l-fikhi'l-Hanefî*, XI, 255.

<sup>88</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, VI, 2763.

<sup>89</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 466.

<sup>90</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hıraşî, *Şerhu Hıraşî alâ metni Halil*, Dâru Sâder, Beyrut, III, 26; Keşnâvî, *Eshelü'l-medârik*, II, 58.

<sup>91</sup> Nevevî, *el-Mecmû'*, IX, 26.

<sup>92</sup> Muhammed el-Huseynî el-Hisnî, *Kifâyetü'l-ihtiyâr fi halli gâyeti'l-ihtisâr*, Matba'atü dâri'l-hayr, s. 626.

<sup>93</sup> Nevevî, *el-Mecmû'*, IX, 27.

<sup>94</sup> İbn Kudâme, *el-Kâfî*, I, 490.

<sup>95</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XI, 71.

<sup>96</sup> Zeylâi, *Tebyînü'l-hakâik*, VI, 10; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, VI, 2763; Muhammed b. Ahmed b. Hamza b. Şihâbiddîn er-Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, Dımaşk, II, 158; Nevevî, *el-Mecmû'*, IX, 28; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XI, 72.

<sup>97</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 466; Sahnûn b. Said et-Tennûhî, *el-Müdevenetü'l-kübrâ*, Dârü'l-fikr, Beyrut, I, 427; Ahmed b. Muhammed ed-Derdîr, *eş-Şerhu'sağîr*, Dârü'l-ma'rîfe, Kahire, I, 323.



kadar var ki, İbn Hazm, dışkı yemiş olsa bile tavuğu bu hükmün dışında tutmuştur.<sup>98</sup>

### B. Cellâlenin Hükmü Hakkındaki Görüş Ayrılığının Sebebi

İbn Rüşd, kıyasın rivayetle çelişmesi sebebiyle fakihlerin cellâlenin hükmü konusunda ihtilâf ettiklerini söylemiştir.<sup>99</sup> Cellâle ile ilgili rivayetlerden bir tanesi, İbn Abbas'ın (ra) naklettiği şu hadistir: "Rasûlüllâh (sav) cellâle sütünü içmekten menetti".<sup>100</sup> İbn Abbas'tan yapılan başka bir rivayette ise Hz. Peygamber'in cellâleye binmekten menettiği ifade edilmektedir.<sup>101</sup> İbn Ömer'in "Hz. Peygamber, cellâleyi yemeyi ve onun sütünü içmeyi yasakladı" şeklindeki ifadesi de bu konudaki naslardandır.<sup>102</sup> İbn Ömer'den nakledilen başka bir rivayette ise Rasûlüllâh'ın (sav) cellâle olan deveye binmekten ve onun sütünü içmekten menettiği ifade edilmektedir.<sup>103</sup> Bu konudaki bir başka rivayet de Amr b. Şuayb'in, babası vasıtasıyla dedesinden naklettiği şu hadistir: "Rasûlüllâh (sav) ehlî eşeğin etini yemekten, cellâleye binmekten ve onun etini yemekten sakındırdı."<sup>104</sup> Bu rivayetlerle çelişen kıyas ise hayvanın karnına giren şeyin o hayvanın etine dönüşmesidir. Rivayetlerdeki haram hükmünü gerektiren sakındırmanın zahirini esas alan Hanbelîler ile bu konuda onlara uyan diğer âlimler, cellâle olan hayvanların etlerinin haram olduğunu söylemişlerdir. Pis bir şeyin yakıldıktan sonra külü(nün necis olması) gibi necasetten meydana gelen etin de necis olduğunu söyleyerek bu görüşlerini delillendirmişlerdir.<sup>105</sup> Hanefîler ile Şâfiîler gibi rivayetlerdeki yasaklamayı tenzihen mekruh olarak yorumlayanlar, (cellâlenin etini yemenin) mekruh olduğunu söylemişlerdir. Şâfiîler bu görüşü şu şekilde gerekçelendirmişlerdir: Hayvanların yedikleri temiz şeyler, kursaklarına ulaştınca necis hale gelir. Buna göre besini (tüketildikten sonra), her halükarda necasete dönüşür. Bu durum, etinin, sütünün ve yumurtasının mubahlığını etkilemez. Çünkü hayvanın yediği necaset, sin-

<sup>98</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, XI, 72; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, VII, 410; Hisni, *Kifâyetü'l-ahyâr*, I, 626.

<sup>99</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 466.

<sup>100</sup> İbn Mâce hariç, Kütüb-i Sitte müelliflerinin tamamı bu hadisi nakletmiştir. Tirmizî bu hadisin sahih olduğunu söylemiştir. Aynı şekilde Ahmed b. Hanbel, İbn Hanbel, Hâkim ve Beyhekî de bu rivayeti eserlerine almışlardır. İbn Dakikî'l-İd de bu rivayetin sahih olduğunu kabul etmiştir. Onun naklettiği rivayette "cellâleyi yemeyi ve sütünü içmeyi yasakladı" ifadesi bulunmaktadır. (Şevkânî), *Neylü'l-evtâr*, VIII, 128.

<sup>101</sup> Ebû Dâvûd, (*es-Sünen*), III, 351.

<sup>102</sup> Bu hadis, Nesâî hariç, Kütüb-i Sitte'nin diğer müellifleri tarafından rivayet edilmiştir. Tirmizî onu "hasen" olarak nitelemiştir. (Şevkânî), *Neylü'l-evtâr*, VIII, 128.

<sup>103</sup> Ebû Dâvûd, (*es-Sünen*), III, 351.

<sup>104</sup> Bu hadisi, Ebû Dâvûd, Ahmed b. Hanbel, Nesâî, Hâkim, Dârekutnî, Beyhekî rivayet etmişlerdir. (Şevkânî), *Neylü'l-evtâr*, VIII, 128.

<sup>105</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, VIII, 593.

dirim kanallarından aşağı iner ve etine karışmaz, ancak kokusu etine siner. Bu ise etinin haram olmasını gerektirmez.<sup>106</sup> Hanefiler, hayvanın kokuşup, etinin bozulduğunu, insanlar da bu kokuşmuşluktan dolayı rahatsız olmasınlar diye onu kullanmaya engel olduğunu söyleyerek bu görüşlerini delillendirmişlerdir.<sup>107</sup> Mâlikîler ve onlar gibi düşünen diğer bilginler ise kıyası esas alarak ete dönüşen yemlerin hükmünü, ete dönüşen kanın hükmü gibi kabul etmişlerdir. Bir hayvanın karnına giren her şey, o hayvanın eti ve diğer parçalarına dönüşür. Bu şey toprağa dönüştüğünde nasıl ki helâl hale gelmektedir, ete dönüştüğünde de helâl olmaktadır.<sup>108</sup> Çünkü yiyeceklerde asıl olan, mubahlıktır.

### C. Cellâle Yeme Yasağının İleti

Hanefiler ile Hanbelîler hadis-i şerifteki yasağın illetinin, neces (pis olma durumu) olduğunu söylemişlerdir. Hayvanın yediğinin çoğu, pis şeyler ise eti bozulur ve kokar. Bu şekilde insanlara kokusuyla rahatsızlık vereceğinden, hacda ona binmek veya ondan bir şekilde faydalanmak mekruhtur. Ancak sokak tavuğu böyle değildir. Onun eti kokmadığı için ondan faydalanmak mekruh değildir. Tavuğun diğer hayvanlardan farklı değerlendirilmesinin diğer bir gerekçesi de onların necasetle birlikte tahıl ve benzeri şeyleri yemesi ve yediği şeylerin çoğunluğunu pis şeylerin oluşturmamasıdır.<sup>109</sup> Bir görüşe göre Şâfiîler bu konuda Hanefiler ile aynı kanaate varmışlardır. Aynı şekilde (Şâfiîlerin, yenilen necis şeylerdeki) çokluğun kural olmadığı(nı), aksine hayvanın (cellâle sayılması için) sadece dışkı ve pislik yemiş olması gerektiği(ni ileri sürdükleri) de söylenmiştir. Bununla birlikte Şâfiî mezhebinde tercih edilen görüşe göre bir hayvanın cellâle sayılması için etinin değişmesi ve kokuşmasına itibar edilir.<sup>110</sup> Çünkü dışkının kokusu hayvanın terinde bulunmaktadır; zira eti dışkı ile beslenip, onu kendisine dönüştürmektedir. Bu sebeple Şâfiîlerde cellâle ile ilgili sakındırma tenzihen mekruh olarak kabul edilir. Onlara göre cellâlenin eti, sütü ve yumurtası haram değildir. Örneğin bir oğlak köpeğin sütünü içip onunla büyüye, doğru olan görüşe göre cellâle hükmünü alır ve onun etini yemek helâldir.<sup>111</sup> Çünkü (içtiği bu süttten kaynaklanan bir sebeple) oğlağın

<sup>106</sup> Nevevî, *el-Mecmû'*, IX, 28.

<sup>107</sup> Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, VI, 2763.

<sup>108</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 466.

<sup>109</sup> Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, VI, 2763; İbn Kudâme, *el-Muğni*, XI, 71; İbn Kudâme, *el-Kâfi*, I, 410.

<sup>110</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, I, 209.

<sup>111</sup> Nevevî, *el-Mecmû'*, IX, 76-7.

eti kokmaz. Bu çıkarım, Şâfiilerin (rivayetlerdeki cellâle ile ilgili) nehyi, sadece (pislikten kaynaklanan) değişime tahsis ettiklerini göstermektedir.

#### D. Cellâle İle İlgili Yasağın Kalkmasının Kuralı

Cellâle ile ilgili yasağın illeti, hayvanın etinin kokuşması ve değişmesidir. Bu kesinleştiğine göre ister haram, ister mekruh kılıcı sayılsın söz konusu sakındırma, illetin ortadan kalkması ile kalkar. Çünkü rivayetlerdeki sakındırma, hayvanın bizzat kendisi ile ilgili olmayıp, ona bulaşan geçici durum sebebiyledir. Bu durum ortadan kalkınca, sakındırma da kalkar. Fakihlerin görüşlerine geri dönüldüğünde, cellâlenin bir müddet temiz yiyecekleri yemesi için hapsedildiğinde yasağın ortadan kalkacağı hususunda onların görüş birliği ettiklerini görmekteyiz. Ancak onlar, bu sürenin miktarını belirleme hususunda farklı görüşlere varmışlardır. Hanefiler hayvanın belirli bir müddet hapsedilmesinin gerekmediğini, etinin temizlemesini sağlayacak bir sürenin yeterli olacağını söylemişlerdir. Ancak pislik yiyen hayvanların sadece üç gün hapsedilmesi gerektiğine dair bir görüş de onlardan nakledilmiştir.<sup>112</sup> Şâfiiler, bu konuda Hanefiler ile aynı görüşe varmışlardır. Onlara göre, cellâleyi kestikten sonra etini yıkamak veya pişirmek suretiyle pis kokunun geçmesi, kerahetin ortadan kalkması için yeterli değildir. Bunun için pis koku geçinceye kadar temiz yiyeceklerle beslemek üzere hayvanın bir yerde tutulması gerekir.<sup>113</sup> Şâfiilerden nakledilen diğer bir görüşe göre ise cellâle olan hayvan deve ise kırk gün, koyun ise yedi gün, tavuk ise üç gün temiz yemle beslenmelidir.<sup>114</sup> Hanbelilere göre ister kuş türünden, ister behime (dört ayaklı hayvan) türünden olsun cellâle, temiz yiyeceklerle beslemek üzere üç gün belirli bir yerde tutulmalıdır. Onlara nispet edilen diğer bir görüşe göre ise tavuk üç gün, deve, sığır ve benzeri hayvanlar kırk gün hapsedilir. Çünkü bunların vücutları daha büyük olup, tavuk ve diğer küçük hayvanlara nispetle bunlarda yem daha uzun zaman varlığını korumaktadır.<sup>115</sup>

#### E. Tercih

Fakihlerin görüşleri ve görüş ayrılıklarının kaynağı incelendiğinde Hanefî ve Şâfiî bilgilerin çoğunun tercih ettiği, cellâle etinin mekruh oldu-

<sup>112</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, VI, 2763.

<sup>113</sup> Nevevî, *el-Mecmû'*, IX, 28; Şâfiî, *el-Ümm*, I, 242.

<sup>114</sup> Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, IV, 34; Remlî, *Nihayetü'l-muhtâc*, VIII, 147-8; Dimaşki, *Rahmetü'l-ümme*, s. 253; Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletühü*, III, 511.

<sup>115</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, XI, 71.

ğu şeklindeki görüşün, makâsidü's-şerîaya daha uygun olduğu görülmektedir. Çünkü mutlak olarak cellâlenin haram olduğunu söylemek, Allah'ın yemeyi helâl kıldığı bir şeyi haram saymaktır. Bir şeye haram hükmünü vermek ise ancak sahih delil ile mümkündür. Oysa bu mesele, delili sahih olan meselelerden değildir. Nitekim bu konuda mutlak olarak mubah hükmünü vermek de müsned hadis ile güçlendirilmiş mürsel hadisi işletmektir. Cellâle olan hayvandan faydalanmanın tenzihen mekruh olduğu görüşü ise -özellikle hadisteki sakındırmanın illetini öğrendiğimizde- ilgili hadisleri işletmektir. Buna göre yemin tamamı veya çoğu pislik olmadığı müddetçe ve sağlığa zararlı bir durum tespit edilmedikçe, besininin içine pislik karışan hayvanların etini yemek helâldir.

### Özet

Yukarda yapılan açıklamalardan, yeminin çoğu konsantre olmayan -doğruluğu ve takvasına güvenilen uzmanlara göre özellikle de konsantre oranı, yemin temizlenmesi için yeterli olacak ölçüde işlenebilir bir oran ise- eti yenen dört ayaklı hayvanlar ile kuşların etini yemenin mubah olduğu anlaşılmaktadır. Aynı şekilde bu hayvanlar, etin temizlenmesini sağlayacak bir süre boyunca, içinde bu bileşenlerin olmadığı yemle beslenmek üzere bağlandığında da helâl hale gelir. Bu durumda yemler, necis olduğu varsayılabilir, içinde pislik ve kokuşmuşluk olmayan temiz ete dönüşür. İster hayvana bilinçli olarak verilmiş olsun, ister hayvan kendisi yemiş olsun, her iki durumda da hayvanın bağlanması veya yemin işletilmesi sonucunda illet ortadan kalkınca, yemin necisliği hakkında hükmün bundan farklı olacağını zannetmiyorum.

### Sonuç

Karma yemlerle beslenen çiftlik tavukları ve diğer hayvanları temiz olup, bunları yemek helâldir. Bu hükme aşağıdaki gerekçelere dayanılarak varılmıştır:

1- Hanefiler ve bazı Mâlikîler ile Hanbelî mezhebindeki bir görüşe göre ölü hayvanların kemik, tırnak ve kıllarından elde edilip, yem karışımlarına eklenen maddeler temizdir, necis değildir.<sup>116</sup>

2- Şâfiîler ve Hanbelîler ile diğerlerinin vardığı, bu maddelerin necis olduğuna yönelik görüş esas alınsa dahi şu iki sebepten dolayı bu mad-

<sup>116</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, VI, 3004; Keşnâvî, *Eshelü'l-medârik*, I, 52; İbn Teymiyye, *Mecmû'ul-fetâvâ*, XXI, 96.

deler, hayvanların necis olmalarında etkili olmaz: Bu maddelerin karma yemin tamamına oranı, %10'u geçmemektedir. Bu oran ise oldukça düşük olduğundan hayvanın etini etkilemez. Aynı şekilde derinlikli araştırmalara ve bu alandaki uzman şahısların tanıklıklarına göre bu oranın gerçekleşmesi için, yemi zararlı mikropların etkisinden arındıracak; isim, vasıf, terki ve şer'î hüküm bakımından öncekinden farklı, başka şeylere dönüşürecek -ki buna istihale denmektedir- gelişmiş pişirme araçları ile işlemek gerekmektedir.<sup>117</sup>

3- Fakihlerin büyük çoğunluğu, hayvanlara yedirmek ve tohumları sulamak gibi yöntemlerle necis ve haram şeylerden faydalanmaya cevaz vermişlerdir.<sup>118</sup>

4- Haram ve helâl kılmada asıl olan, aklın güzel ve çirkin bulması değil, sağlam kaynakları ile şeriatıdır.<sup>119</sup> En'âm (otçul dört ayaklı/kurban olmaya elverişli hayvanlar) ile tavuğun etini haram kılan herhangi bir şer'î delil ise mevcut değildir. Sonradan oluşan bir şüpheden dolayı bunların haram olduğunu söylemenin de imkânı bulunmamaktadır. Sünnette bunları yemeyi mubah kılan açıkça delil bulunmasına rağmen bunların haram olduğu nasıl söylenebilir ki!

5- Asıl itibarıyla meşru olan bir şey, bedene veya akla zarar vermedikçe meşruiyeti üzerinde kalmaya devam eder. Örneğin deli dana olarak isimlendirilen hastalığın ortaya çıkması, İngiltere'de ineklere verilen karma yemlerdeki hayvansal bileşen oranının yüksekliği sebebiyledir. Uzmanlar eti yenen hayvanların tabiatları itibarıyla bitkiler yiyerek yaşadıklarını, yırtıcı hayvanların besini olan etleri yiyince onlarda bu yırtıcıların karakterinin ortaya çıktığını söyleyerek deli dana hastalığını açıklamışlardır. Buna göre yem bileşenleri etkisi ile tavukta zarar ortaya çıkarsa, bu arızî sebepten dolayı tavuğu haram kılmak gerekir. Ancak herhangi bir zarar söz konusu değilse, tavuğun haram kılınması doğru olmaz.

6- Çiftlik tavukları ve diğer hayvanlarının etleri, cellâleye kıyasla temiz ve helâldir. Hanbelîlerin dışındaki mezheplere göre cellâle, mekruh olmakla birlikte temizdir. Hanbelîler cellâlenin haram olduğunu söylemişlerse de onlar dâhil fakihlerin tamamı, cellâle yasağının ortadan kalkış kuralının, bozulma ve kötü koku geçinceye kadar cellâleyi sadece temiz yiyeceklerle beslemek üzere bağlamak olduğu hususunda görüş birliğine varmışlardır.

<sup>117</sup> İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, I, 176; Keşnâvî, *Eshelü'l-medârik*, I, 46; Ba'li, *Muhtasarü'l-fetâvâ el-Misriyye*, s. 16. (Hayvansal atıklar yem haline getirilirken kimyasal değişime uğramamaktadır. Çev.)

<sup>118</sup> Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, VI, 3004; Sâvî, *Beleğatü's-sâlik*, I, 24.

<sup>119</sup> Hitü, *el-Veciz fi Usûli't-Teşrii'l-İslâmî*, s. 144; İbnü'l-Lihâm, *el-Muhtasâr fi Usûli'l-Fıkh*, s. 58.

Onların bu ittifakı, bu hayvanlarda bozulma ve kötü koku ortaya çıkmadığı zaman bunların necis olduğunun söylenemeyeceği anlamına gelmektedir. Karma yemlerle beslenen tavuk da bu şekildedir. Tavuğun etinde bozulma izi görülmemektedir, dolayısıyla onun temiz oluşunda ve etini yemenin helâl olduğu hususunda herhangi bir şüphe bulunmamaktadır.

### Tavsiyeler

Araştırmanın sonucu çiftlik tavukları ve diğer hayvanlarının etlerinin helâl olduğunu ortaya koymuştur. Bununla birlikte, helâlin ilke ve ölçülerine riayet etmeyen bazı yem fabrikası sahiplerinin dindarlık düzeyinin düşüklüğü sebebiyle, müslümanlarda dinen temiz olanı necis, helâl olanı da haram ile karıştıracak derecede pis şeylere karşı oluşan hassasiyet arka plânına binaen, araştırmacı aşağıdaki şeyleri tavsiye etmektedir:

1-Sorumlu devlet kurumları tarafından, yem fabrikalarının sanayi, tarım, sağlık, standartlar ve ilkeler açısından sıkı denetime tabi tutulmasının ve fabrikalar ile yem karışımlarındaki oranın standartlara uygun hale getirilmesinin zorunluluğu,

2- Yeme katılacak şüpheli şeylerin, özellikle de kan oranının olabildiğince düşürülmesi,

3- Yeme katılması zorunlu olmayan şeylerin, atıklarda bulunan protein içeriklerinin aynısını içeren -örneğin tahıl gibi- maddelerle değiştirilmesi,

4- İlgili resmi makamların, tüketici pazarına çıkarılmadan önce ihtiyaç olan tahılı (kontrol ettiği) gibi, kesilmeden önce cellâleye kıyasla, eti yenen dört ayaklı hayvanlar ile kümes hayvanları çiftlik sahiplerini bu hayvanları sadece temiz yemle beslemek üzere bir yerde tutmaya mecbur bırakmasının zorunluluğu,

5. Çiftliğin gelişimi yavaş, alternatif tahılların ücreti de yüksekse, bu tahılların ücretini düşürerek çiftlik sahiplerini desteklemek.

Genel olarak şunu söylemek mümkündür: Şüphe(li şey)lerden sakınan, dinini ve namusunu korumuş olur.

KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

# KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ

JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

---

2015/2 | CİLT: 2 | SAYI: 3





## Kitap Değerlendirmesi

### Hadis-Sünnet Üzerine Tartışmalar Ve Değerlendirmeler İ. Lütfü Çakan

İFAV yay., İstanbul 2015, II. Baskı, 182 s.  
ISBN:978-975-548-359-7

#### RAMAZAN ÇOBAN

ARŞ. GÖR., KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ  
ramazancoban193@hotmail.com

Prof. Dr. İsmail Lütfü Çakan tarafından kaleme alınan eser, hadis ve sünnetle ilgili günümüzde üzerinde çokça konuşulan bazı tartışmalara değinmekte ve yazarın bu konulardaki değerlendirmelerini ele almaktadır. Yazar eserini başta Giriş Bölümü olmak üzere, tartışma konularını ele aldığı bir Gelişme Bölümü olarak incelemekte ve Sonuç Bölümü ile sonlandırmaktadır.

“Hadislerin Doğru Anlaşılmasında ve Yorumlanmasında Takip Edilecek Yöntem” başlığı altında Durum Tespiti, Anlama, Yaklaşımlar ve Sonuç şeklinde dört kısımda incelenmektedir. Durum tespiti kısmında; hadisleri değerlendirirken Hz. Peygamber’e Risalet’in temsilcisi gözüyle bakmak gerektiğine değinilerek, Allah’ın kitabı ile Resulün sünnetinin, hadislerin doğru anlaşılması ve doğru yorumlanmasından geçtiği belirtilmektedir. Hadislerin günümüze intikal etmesinde nakil kurallarının uygulandığı ve Hz. Peygambere yalan isnat etmeme konusunda titizlik gösterildiği vurgulanmaktadır. Çalışmada, hadislerin nakli aşamasında ve daha sonrasında bazı kötü niyetli kişiler tarafından metin uydurma girişiminde bulunduğu da göz ardı edilmemektedir. Ayrıca, günümüz teknoloji imkânlarıyla ha-

dislerin kaynaklarda nasıl yer aldığı görülüp, bütüncül değerlendirmelerde bulunmanın kolaylaştığı da belirtilmektedir. Anlama kısmında; Hadisleri doğru anlamada iyi niyetli olmak, dil ve usulü bilmek, sabır ve ciddiyet göstererek kendi kaynaklarına güvenmek gerektiği vurgulanmıştır. Hadisleri anlamada peşin hüküm vermekten kaçınmak ve açıklamalı hadis tercümelerinin tercih edilmesinin hatadan korunmak için daha ihtiyatlı olduğu ifade edilmektedir. Ayrıca, bir hadis duyulduğunda, araştırma yapmadan akılla veya âyetle çelişiyor diyerek hemen uydurma hükmü verilmemesi gerektiği söylenerek, hadisin başka âyetlerle uyumlu olabileceği de ifade edilmektedir. Hadisin tüm varyantlarının incelenmesi, anlama ve yorumlamada bazı sıkıntıları aşmak ve bütüncül bir bakış yakalamak için gerekli olan diğer bir yöntem olduğu belirtilmektedir. Yaklaşımlar kısmında ise; hadis ve kaynaklara ilişkin yaklaşım boyutunun bulunduğu ifade edilerek ve bazı tespitlerde bulunmaktadır; öncelikle “Kendisini ya da yaşayışını ölçü alan bir yaklaşım, daima yanlış sonuçlara götürür.”(s.19) şeklindeki tespit ile hadisi anlarken kendimizi değil, kaynaklarda nasıl geçmiş ise öyle anlamak gerektiği bildirilmektedir. İkinci olarak; kaynaklara karşı ön yargılı olunmaması gerektiği ifade edilmektedir. Sonuç kısmında; Kur’ân’ın hükümlerini açıklayan şeyin sünnet olduğu e bu sünneti de hadis-i şeriflerden öğrenebileceğimiz belirtilmektedir.

Gelişme bölümünde yazar, sünnet ve hadis tartışmalarıyla ilgili örnekleri ve konuyu destekleyen on üç yazıyı bir araya getirmiştir.

“Pek Veciz Bir Sünnet Tarifi” başlığıyla verilen ilk yazı Hz. Aişe (r.anha)’ya Hz. Peygamber (s.a.s)’in ahlakı nasıldı? sorusuna: “O’nun ahlâkı Kur’ân’dı.” şeklinde tercüme edilen hadisin tetkiki ile ilgilidir (s. 25). Yazıda bu hadis hakkındaki hatalı yaklaşımlar ele alınarak değerlendirilmektedir. Yazara göre burada kastedilen doğru anlam “Nebi (s.a.s.)’in hayatı/ahlakı/sünneti Kur’ân’dan ibaretti.” (s. 31) ibaresi ile ifade edilmektedir.

“Eğer Peygamber Görseydi...” başlıklı ikinci yazıda “Eğer, kadınların yeni yeni icad ettikleri halleri Resulullah (s.a.s.) idrak etseydi/görseydi, İsrail oğullarının kadınlarının men olduğu gibi onları mescide girmekten alıkoyardı.” hadisinin başkaları tarafından hatalı tercüme edilerek sünnetin değiştirilebileceğine delil gösterilmesi konusu değerlendirilmektedir (s. 33). Yazara göre bu hadis sünnetin değiştirilemeyeceğini gösterir (s. 35).

“Fetih Hadisinin Sıhhati” başlıklı üçüncü yazıda “İstanbul mutlaka fethedilecektir. Onu fetheden komutan ne güzel komutan, o ordu ne güzel ordudur.” hadisi değerlendirilmekte ve hadisin sahih olduğu belirtilmek-

tedir (s. 41-44). Bu hadisin kütüb-i sitte'de yer almamasına rağmen hadisi nakleden kişilerin güvenilir ve hadisin de sahih olduğu tespit edilmekte, ayrıca kütüb-i sitte'de bu hadisi destekleyen rivayetlerin bulunduğu belirtilmektedir (s. 44). M. Ebu Reyve'nin bu hadis için "Yezid b. Muaviye adına uydurulmuş olması muhtemeldir. Zira Kostantiniyye savaşında bulunan ordunun komutanı oydu." şeklindeki açıklamasının hatalı bir değerlendirme olduğu ifade edilmektedir. Zira hadisteki müjde, Kostantiniyye'yi kuşatan değil, fetheden komutan ve ordu ile ilgili olduğundan, bu hatalı bir çıkarımdır (s. 46).

"Mi'râc Hadisleri" başlıklı dördüncü yazı, kısa bir giriş ile Mi'râc olayı ve Mi'râc gecesini anlatmakta, ardından konu ile ilgili yaklaşımlara değinilerek ilgili hadisler değerlendirmektedir. Mi'râc'ın sözlükte; yükselme aleti, merdiven; ıstılahta ise Hz. Peygamber(s.a.s)'in Allah Teâlâ'ya yükselişini anlatmak için kullanıldığı ifade edilmektedir. Yazıda Hz. Peygamber (s.a.s)'in mucizelerinden biri kabul edilen Mi'râc olayı için yapılan hatalı ve aşırı eleştirel tutumlar incelenmekte ve gerekli düzeltmeler yapılmaktadır. Mi'râc ile ilgili hadislerin değerlendirildiği kısımda, bu hadislerin Buhârî'nin Sahîh'inde 9 ayrı bölümde, Müslim'in Sahîh'inde 13 rivayet şeklinde geldiği tespit edilmekte, hadisin sahih olduğu vurgulanmaktadır. Netice olarak Mi'râc'ın Hz. Peygamber (s.a.s.)'e ve ümmetine ilahi bir lütuf olduğu ve Hz. Ebûbekir gibi bir teslimiyet içinde inanmanın daha doğru olduğu vurgulanmaktadır.

"Yahudilerle Savaş Hadisi ve Bir Yanılgı" başlıklı beşinci yazı, kıyame-te yakın Müslümanlarla Yahudilerin savaşacağından bahseden hadisi değerlendirmektedir. Bu hadisin başta Buhârî ve Müslim olmak üzere birçok güvenilir kaynaktan geçtiği belirtilerek, hadisin çeşitli tercümelemelerine yer verilmektedir (s. 67-70). Yazar; bu hadisin Yahudilere yönelik bir soykırım çağrısı olmadığını, sadece, Yahudilerin sebep olacağı ve Müslümanların da mecbur kalacağı son bir hesaplaşmayı haber verdiğini bildirmektedir (s. 70). Kezâ bu hadisin Kur'ân-ı Kerîm'le uyum içerisinde olduğunu da belirtmektedir (s. 71-72).

"Üç Mescid Hadisi'ne Yönelik Bir Suçlama" başlıklı altıncı yazıda, Üç Mescid Hadisi diye bilinen "(İbadet için) sadece üç mescide yolculuk yapılır: Mescid-i Haram, Mescidi-i Nebî ve Mescid-i Aksa." hadisine yönelik I. Goldziher'in (ö. 1921) bu hadisin uydurma olduğuna dair iddia ve ithamları değerlendirilmektedir (s. 75). Yazar, iddianın asılsız olduğunu ve tarihi verilerle uyuşmadığını örnekle açıklamaktadır. Bu arada İslami kaynaklar

üzerinde yapılan müsteşrik çalışmalarının ihtiyatla karşılanması gerektiğini vurgulamaktadır (s. 79).

“Salât-u Selâm Getirmek Hz. Peygamberi Rahatsız Eder mi?” başlıklı yedinci yazı, yazarın daha önce “Salât-u selâm” adıyla yayınladığı makalesini ve bu makaleye başkası tarafından “Dinin Tahribi” başlığıyla yazılan bir eleştiri yazısını ele almaktadır. Ayrıca bu eleştiriye “Gerçekler” başlıklı bir yazıyla cevap verildiği ve tartışmanın son bulduğu ifade edilmektedir. Yazar temel olarak Hz. Peygamber (s.a.s)’e Salât-u Selâm getirmekle ilgili hadisleri serdederek konuyu, verdiği hadisler doğrultusunda açıklamaktadır. Yazıda temel tartışma noktası, yazıda doğru kaynak göstermek ve hadisleri değerlendirirken aklın rolü üzerinde temellenmektedir (s. 88-91). Ayrıca yazar, hadisleri doğru tercüme etme üzerinde de durmaktadır (s. 91).

“Sahih Bir Hadis Nasıl Reddedilir?” başlıklı sekizinci yazıda, günümüzde uydurma olarak itham edilen üç hadisin aslında uydurma olmadığı ortaya konulmaktadır. İlk hadis: “Dünya mü’minin zindanı, kâfirin cennetidir.” hadisidir. Bu hadis sahih olduğu halde bazı hatalı anlayışlar sonucu hadise uydurma ithamında bulunulduğu ifade edilmektedir (s. 99). İkinci hadis ise: “...Burada bulunanlarınız bulunmayanlara (duyduklarını) ulaştırın... Zira olur ki burada bulunanlarınız, sözü kendisinden daha anlayışlı bir kimseye tebliğ etmiş olur.” (s. 101-102) hadisidir. Bu hadiste, sahabeye anlayışsızlık ve hakaret anlamı olduğu öne sürülerek, uydurma olduğu iddia edilmektedir. Yazar, bu hadisle ashâba hadis nakletme görevinin verildiğini ifade ederek, bu nakillerin ileride daha iyi anlaşılabilmesi için ifade etmektedir. Ayrıca Hz. Peygamberin ashâbına hakaret etmediği ve etmeyeceği vurgulanarak, sözkonusu itham reddedilmektedir (s. 102). Üçüncü hadis; hesapsız-azabsız cennete girecek yetmiş bin kişi ile ilgili hadis-i şeriftir. Bu hadis, Kur’ân-ı Kerim’in temel yapısına aykırı olduğu ileri sürülerek reddedilmektedir. Yazar, Riyazü’s- Sâlihîn Tercüme ve Şerhi isimli eserinde yaptığı açıklamayı, kitabın bu bölümüne de alarak hadisin uydurma olmadığını yeniden vurgulamaktadır. Ayrıca sahabe dâhil günümüze kadar kimsenin bu hadis hakkında uydurma ithamında bulunmadığı gerçeğine dikkat çekilmektedir. (s. 108).

“İmam-ı A’zam Ebû Hanîf’e Göre On Yedi Sahih Hadis mi Var?” başlıklı dokuzuncu yazı, Ebû Hanîf’e’nin hadis bilgisi hakkındadır. Yazıda, Ebû Hanîf’e’nin hadis bilgisi hakkında İbn Haldun’un Mukaddime’de “Denilir ki Ebû Hanîf’e’nin rivayet ettiği hadis sayısı 17’ye ulaşmaktadır.” ibaresi “Ebû Hanîf’e’ye göre sahih hadislerin sayısı 17’dir.” diye anlaşıldığı ifade edilmek-

tedir. Yazara göre, toplumdaki bu yanlış bilgiyi, bazı akademisyenler doğruymuş gibi ileri sürmektedir (s. 109). Yazıda, İbn Haldun'un bu sözü üzerinde durulmakta ve "Ebû Hanîfe'ye göre on yedi sahih hadis vardır" sözünün yanlış anlaşılması üzerinde değerlendirmeler yapılmaktadır. (s. 112).

"Din Hizmetinde Hadis Kaynaklarından Yararlanma" başlıklı onuncu yazıda, din hizmetlerinde tebliğ ve irşat faaliyetleri yürütürken, hadislerden ve hadis kaynaklarından yani sünnetten nasıl yararlanılacağı anlatılmaktadır (s. 113). Yazar, başarılı bir hitabet için başta Kur'ân-ı Kerim'den yararlanılarak konu ile ilgili bütün ayetleri birlikte değerlendirmek gerektiğini vurgulamaktadır. Yine konu ile ilgili hadislerden faydalanmak gerektiğini beyan etmektedir (s. 115). Hadislerden yararlanırken güvenilir kaynaklara başvurmak, zayıf ve uydurma sözlerden uzak durmak gerektiğinin altını çizmektedir (s. 117). Yazar akabinde sahih hadis kaynaklarını tanıttığı bir bölüme yer vermekte ve bu bölümde; İmam Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim (ö. 261/875) tarafından tasnif edilen Sahihayn (Sahih-i Buhârî ve Sahih-i Müslim) adlı eserleri tanıtmaktadır. Yazar bu eserlerdeki hadislerin çok azının tenkit edildiğini belirterek, bu eserlerin tebliğ ve irşat faaliyetlerinde gönül rahatlığıyla kullanılabileceğini ifade etmektedir (s. 120-124). Kezâ Sünen-i Erbaa (Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî, İbn Mâce) diye bilinen dört hadis kitabını da kısaca tanıtarak, bu eserlerin tebliğ ve irşat faaliyetlerinde kullanılması gerektiğini belirtmektedir (s. 124-125). Vaaz ve irşat faaliyetlerinde yaygın olarak kullanılan eserleri ayrı bir başlık altında inceleyen yazar, İmam Nevevî (ö. 676/1277) tarafından yazılan Riyâzû's-sâlihîn ve Mansur Ali Nâsîf tarafından yazılan et-Tâc isimli iki eseri burada konu edinmektedir. Bu eserlerin din ve irşat hizmetinde güvenle kullanıldığını ve günümüzde de güvenle kullanılması gerektiğini ifade etmektedir (s. 125-131). İçerisinde farklı konuları barındıran bu iki eseri tanıttıktan sonra, tek bir konuyu ele alan eserlerden İmam Buhârî (ö.256/870)'nin el-Edebü'l-müfred ve İmam Nevevî (ö.676/1277)'nin el-Ezkâr isimli eserleri tanıtmaktadır. Yazar, el-Edebü'l-müfred isimli eserin, sosyal ilişkilerde uyulması gereken kuralları açıkladığından dolayı, vaiz ve hatiplerin ahlaki konuları işlerken bu eserden kolaylıkla ve güvenerek istifade edebileceğini söylemektedir (s. 132). el-Ezkâr isimli eser ise günlük hayatta yapılacak dua ve zikirlerle ilgili bir eserdir (s. 133). Son olarak hadis diye dillerde dolaşan uydurma sözlerle ilgili iki önemli eseri tanıtmaktadır. Bunlar: Aclûnî (ö.1162/1749)'nin Keşfu'l-hafâ ve Ali el-Kârî (ö.1014/1605)'nin Mevzuât

olarak bilinen el-Esrâru'l-merfûa fi'l-ahbâri'l-mevzû'a isimli eserleridir (s. 134-138).

Yazar; “Hz. Peygamber’e İttiba ve Sünnete Uymak” başlıklı on ikinci yazıda, İslamiyet’in ilk yıllarında Arapların ne tür bir bozukluk içerisinde bulunduğunu kısaca açıklamaktadır. Ayrıca Hz. Peygamber(s.a.s)’in bu toplumu İslamlaştırarak Arap yarımadasını rahmet ve merhamet ortamına dönüştürdüğüne değinmektedir (s. 139-140). Daha sonra Hz. Peygamber’in ilahi irade ve müdahalenin temsilcisi olduğuna yer vererek, bu temsilcilik vazifesini hayatın içinde bizzat yaşayarak yerine getirdiğini ifade etmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber’in bu örnek konumu ve bunun yansıması olan sünnetin, gerek inananlar gerekse tüm insanlık için ne kadar önemli olduğunu vurgulamaktadır (s. 140-142). Yazar, Hz. Peygamber(s.a.s)’i kendi anlayışımızla sınırlandırmamamız gerektiğini ifade ederek, Onun(s.a.s) bazı açıklamalarını anlamamızın bize zor gelebileceğini ve böyle bir durumda hemen onu reddetmenin doğru olmadığını ifade etmektedir (s. 152). Son olarak Hz. Peygamber’e ittiba etmenin ve onun sünnetine uymanın, Müslümanlar için hayati iki vazife olduğu belirtilerek, bu iki vazifeyi yerine getirmenin ümmet üzerinde Hz. Peygamberin hakkı olduğunu söylemektedir (s. 162).

“Medeniyetin Oluşumunda Sünnetin Yeri” başlıklı son yazıda, önce medeniyet ve sünnet kavramları tanımlanarak konu hakkında bazı açıklamalar yapılmaktadır. Örneğin sünnet hakkında şu tespitte bulunulmaktadır: “İslâm’da hem bireysel hem toplumsal dönüşüm ve gelişimin adı Sünnettir. Yani gelişimi, bütün boyutlarıyla medeniyeti, Sünnet temsil etmektedir. Ya da İslam medeniyeti, ilkesel bazda vahyin, uygulama ve pratik anlamda Sünnet-i Seniyye’nin ürünüdür.” (s. 165-166). Sünnet hakkında yapılan bu tespitle İslam medeniyetinin merkezinde sünnetin olduğu anlaşılmaktadır. Yazının son kısmında bazı noktalara dikkat çekilmektedir. Mesela: “Sünnet, İslam medeniyetinin yani medeniyetimizin uygulama anlamında ilk ve gerçek formu ve oluşturucu gücü, yaşama güvencesidir.” (s. 175).

Sonuç Bölümünde yazar, toplumdaki sünnet/hadise yönelik yanlış ve eksik algılamaları kısmen de olsa ortaya çıkarmayı hedeflediğini bildirmektedir. Bu anlamda bazı konularda usul, bazılarında ise çıkarım hataları yapıldığını söyleyerek, bu hataları bilimsel olarak ortaya koymaya çalıştığını ifade etmektedir (s. 179).

Yazar, üzerinde tartışılan hadislerin sadece kitaba alınanlarla sınırlı olmadığını ifade etmekte ancak yaklaşımların tanınması açısından yeterli

olduğunu düşünmektedir. Sünnet ve hadis üzerine gerçekleştirilen tartışmalarda, delile bağlı bilimsel yaklaşım yerine, ön yargıya dayalı ve eleştirel yaklaşımın tercih edildiğini ifade etmektedir (s. 179).

Sonuç olarak kitabın günümüzde hadis ve sünnet üzerine yapılacak değerlendirmelerde sağlık bir yöntem ve usul kazandırması bakımından mutlaka okunması gereken bir eser nitelediğinde olduğunu söylemek mümkündür.













## YAYIN İLKELERİ

---

1. Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmaları yayımlayarak ilahiyat ve sosyal bilimler (tarih, hukuk, felsefe, sosyoloji, psikoloji, edebiyat, sanat, antropoloji, siyaset bilimi, uluslararası ilişkiler vs.) alanında bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.
2. Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Aralık ve Haziran aylarında, yılda iki kez yayımlanan hakemli bir dergidir.
3. Derginin yayın dili Türkçedir. Ayrıca Arapça ve İngilizce olarak hazırlanan bilimsel çalışmalar da dergide yayımlanır. Diğer dillerde hazırlanan çalışmalara ise Yayın Kurulu karar verir.
4. Dergide yayımlanacak makaleler özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Bununla birlikte hazırlanan makalelerde kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılmalıdır. Ayrıca Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, sadeleştirme, edisyon kritik, kitap tanıtımı, röportaj, sempozyum, kongre ve panel değerlendirmeleri de kabul edilir.
5. Dergiye gönderilen çalışmalar daha önce yayınlanmamış olmalı, ayrıca makale yayım süreci tamamlanmadan farklı bir yerde yayınlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır.
6. Gönderilen yazılar öncelikle şekil açısından incelenir. Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadığı görülen yazılar, içerik incelemesine tabi tutulmadan gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir.
7. Yayımlanmayan yazıların dergi arşivinde saklanma hakkı mahfuzdur.
8. Yayınlanması talebiyle dergiye teslim edilen yazıların şekil ve içerik yönünden ön incelemesi Dergi Yayın Kurulu tarafından yapılır. Bu inceleme sonucunda Kurul, yazıların hakemlenip hakemlenmeyeceği konusunda karar verir. Hakemlenmesine gerek görülmeyen yazılar, Kurul tarafından reddedilir. Hakemlenmesi yönünde karar verilen

yazılar ise ilk aşamada iki hakem görüşüne arz edilir. (Çeviriler, orijinal metinleriyle birlikte hakemlere gönderilir). Hakem raporları sonucunda:

- a) Her iki hakem de “yayınlanamaz” raporu verirse, yazı yayınlanmaz.
  - b) İki hakemden sadece biri “yayınlanır” raporu verirse veya Yayın Kurulu hakem raporlarını yeterli görmezse, üçüncü bir hakemin görüşüne başvurulur. Gelen rapora göre son kararı Yayın Kurulu verir. (Gerekli görüldüğü takdirde, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu, üçüncü hakeme başvurmaksızın nihai kararı verme hakkına sahiptir).
  - c) Hakemlerden bir veya ikisi, “düzeltmelerden sonra yayınlanabilir” raporu verirse, yazı gerekli düzeltmeleri yapması için yazara geri gönderilir. Gerekli görüldüğü takdirde, yazarın yapmış olduğu düzeltmelerden sonra makale, nihai değerlendirmeyi almak için tekrar ilgili hakemin/hakemlerin görüşüne sunulabilir.
  - d) Onaylanan makaleler, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi yayın formatına uygun hale getirilmesi için yazara gönderilir.
  - e) Yayın Kurulu, derginin görünüm ve üslup bütünlüğünü temin amacıyla yazılarda imla vs. ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir.
  - f) Hazırlanan makalelerin son şekli bir okumaya daha tabi tutulur ve yazarın onayından sonra yayına hazırlanır.
9. Yayınlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında “düzeltmelerden sonra yayınlanabilir” görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına iade edilir. Yazar düzeltmeleri farklı bir renkle yapar. Düzeltmelerden sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı kontrol edilerek yazı yeniden değerlendirilir.
10. Yayınlanması istenen yazılar ve yazar tarafından imzalanmış telif hakkı sözleşmesi, dergi yazışma adresine elektronik ortamda ve bilgisayar çıktısı şeklinde posta yoluyla veya [ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr](mailto:ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr) adresine “ekli word belgesi” halinde gönderilmelidir.
11. Tercümelere ayrılan yer, derginin toplam sayfa sayısının 1/3 ünü geçemez. Orijinal metnin telif hakkını elinde bulunduran kişi veya kurumdan tercüme ve yayın için izin alınmış olması gerekir. İzni olmayan tercüme değerlendirmeye alınmaz.
12. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayınlanmayacağı konusunda en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.
13. Sayı hakemlerinin isimleri derginin ilgili sayısında yer alır.
14. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.
15. Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yazara ait makalenin bulunduğu dergiden 2 adet gönderilir.
16. Yayımlanan çalışmanın bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarına/yazarlarına aittir.
17. Yayımlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’ne aittir. Yayınlanan yazılar kaynak gösterilmeden kısmen veya tamamen iktibas edilemez.
18. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu’na aittir.

## YAZIM İLKE VE KURALLARI

Çalışmalarda TDV İslam Ansiklopedisi'nin (DİA) imlâ kaideleri esas alınır. Dipnot kullanımında yararlanılan kaynaklar ilk geçtiği yerde tam künyesi ile sonraki yerlerde ise uygun biçimde kısaltılarak verilmeli ve ayrıca çalışmanın sonuna kaynak gösterimine uygun olarak kaynakça eklenmelidir. Bununla birlikte APA (American Psychological Association/ Amerikan Psikoloji Derneği) kurallarına göre gönderilmiş makaleler de kabul edilir. Kaynakça kurallara uygun olmalıdır. Detaylı bilgi için APA'nın web sitesine (<http://www.apastyle.org>) bakılabilir.

Yazılar MS Word programında A4 boyutunda editöre ulaştırılır. Sayfa ölçüsü, yazı karakteri, satır aralığı ve paragraf aralığı şu şekilde olmalıdır: Üst: 5,4 cm; Sol: 4,5 cm; Alt: 5,4 cm; Sağ: 4,5 cm; Karakter: Palatino Linotype (Ana metin: 10; dipnot: 8 punto); Satır aralığı: Tam, Değer: 14 nk; Paragraf aralığı: önce: 0 nk; sonra: 3 nk; Arapça metinlerde Simplified Arabic yazı tipi kullanılmalıdır.

Her makalenin başına Türkçe ve İngilizce özetleri konulmalı, özetler 100-150 kelime arasında olmalı ve 7 punto Verdana ile yazılmalı; makalenin ismi Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır. Ayrıca 5 kelimedenden oluşacak anahtar kelimeler verilmelidir.

Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinlerin fotokopileri veya PDF formatı eklenmelidir. Ayrıca kitap tanıtım ve değerlendirmelerine kitap kapak resmi JPEG formatında eklenmelidir.

Dergiye gönderilen yazılar, kaynakça ve dipnotlarla birlikte 8000 kelimeyi geçmemelidir.

Varsa yazıdaki tablo, grafik, resim vb. nesnelerin sayfa düzeni genişliği olan 12 cm ebadını taşmaması gerekir.

Kaynakça yazarın soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir.

Dipnotlar sayfa altında sıralı numara sistemine göre düzenlenmeli ve aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulmalıdır:

- a) Kitap (yayımlanmış eser): Yazar-yazarların ad ve soyadı, eser adı (italik), (çeviri ise çevirenin, tahkikli ise tahkik edenin, sadeleştirme ise sadeleştirilenin, edisyon ise editörün veya hazırlayanın adı soyadı), yayınevi, (varsa) kaçınıcı baskı olduğu, bas-kı yeri ve tarihi, cildi, sayfası.
- b) Tek yazarlı: Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 2012, s. 101.
- c) İki'den fazla yazarlı: İsmail E. Erunsal vd., *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu 1*, İSAM Yay., İstanbul 2008, s. 68.
- d) Çeviri: Toshihiko Izutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yay., İstanbul 2012, s. 32.
- e) Tez örnek: Muhammet Ali Tekin, *Hadis Tekniği Açısından Fitrat Hadisin İnşası* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas 2003, s. 56.
- f) Yazma eser: Yazar adı, eser adı (italik), kütüphanesi, varsa kütüphane bölümü, kayıt numarası, varak numarası. Örnek: Abdülcelil b. Ebî Bekr er-Rebîî, *et-Tesdid fi şerhi't-Temhid*, Süleymaniye Ktp., Turhan Vâlide Sultan, nr. 20, vr. 15<sup>a</sup>.

- g) Makale: Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı soyadı, baskı yeri, tarihi, cildi, sayısı, sayfası. (Kaynakçada makalenin geçtiği sayfa aralığı: ss. 35-52)
- h) Telif makale örnek: Sami Kılıç, “Uşak ve Çevresinde Yağmur Yağdırma Uygulamaları (Takmak Köyü Örneği)”, *Turkish Studies- International Periodical For The Languages, terature and History of Turkish or Turkic*, Turkey, Winter 2011, Volume 6/1, p. 495-506, s. 498.
- i) Çeviri makale örnek: Riccardo Pozzo, “Kant’ın Mantık Felsefesi İçin Mirası” (çev. Burhanettin Tatar), *Bilimname*, sayı: VI, 2004/3, s. 187.
- j) Yayımlanmış sempozyum bildirileri, ansiklopedi maddeleri ve kitapta bölümler makalelerin kaynak gösteriliş düzeniyle aynı olmalıdır.
- k) Dipnotlarda kullanılan kaynak ilk geçtiği yerde yukarıdaki şekilde tam künye ile verilmelidir. İkinci defa gösterilen aynı kaynak için; yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, birden çok cilt varsa cildi ve sayfa numarası yazılır. Örnek: Râzî, el-Mahsûl, II, 62.
- l) Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce, vb. diğer yabancı dillerdeki ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır. Birden çok yazarı ve hazırlayanı olan eserlerde her şahıs isminden sonra virgül konmalıdır.
- m) Âyetler italik karakterle yazılmalı, referansı (sûre adı sûre no/âyet no) sırasına göre verilmelidir. Örnek: el-Bakara 2/10.
- n) Hadis kitaplarında, ilgili eserin hadis alanında meşhur olan referans yöntemi kullanılmalıdır. Örnek: Buhari, “İman”, 1.
- o) İnternet kaynaklarında URL adresi ile birlikte yararlanıldığı tarih belirtilmelidir.
- p) Dipnot referans numaraları noktalama işaretlerinden sonra konulmalıdır.