



BOZİFDER

CİLT/VOL:11 YIL/YEAR:6
OCAK-HAZİRAN/JANUARY-JULY 2017
SAYI/ISSUE: 11

e-ISSN 2458-9934
ISSN 2146-7846

BOZOK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT
FAKÜLTESİ
DERGİSİ

JOURNAL OF FACULTY OF THEOLOGY OF BOZOK UNIVERSITY



Hakemli dergidir.

BOZOK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ [BOZİFDER]
JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY OF
BOZOK UNIVERSITY [BOZİFDER]

Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Adına Sahibi Dekan / On behalf on
Bozok University Revelation Faculty
owner dean Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE

Editör / Editor-in Chief Doç. Dr. İrfan GÖRKAŞ

Dil Editörleri / Language Editors Doç. Dr. Salim ÖZER (Arapça)
Okt. Mahinur BİLGİ (İngilizce)

Editör Yardımcıları / Co-Editors Arş. Gör. Safiye İNCEYILMAZ
Arş. Gör. Esmâ AYĞÜN YAKIN

Yayın Kurulu / Editorial Board Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE (Bozok Ün.)
Doç. Dr. İrfan GÖRKAŞ (Bozok Ün.)
Doç. Dr. Salim ÖZER (Bozok Ün.)
Doç. Dr. İsmail PIRLANTA (Bozok Ün.)
Yrd.Doç.Dr. Mehmet ALTUNTAŞ (Bozok Ün.)
Okt. Mahinur BİLGİ (Bozok Ün.)
Arş. Gör. Safiye İNCEYILMAZ (Bozok Ün.)
Arş. Gör. Esmâ AYĞÜN YAKIN (Bozok Ün.)

Yazı İşleri Müdürü / General Manager Arş. Gör. Safiye İNCEYILMAZ

Grafik Tasarım ve Uygulama TAVOOS
Baskı yeri Hermes Ofset Ltd. Şti.
İskitler/ Ankara
Baskı Tarihi Haziran 2017
Yayın türü Yaygın Süreli

Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi bünyesinde yayın hayatına 2012 tarihinde başlayan Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, ULAKBİM tarafından izlenen, SOBİAD tarafından taranan, İSAM veri tabanında ve TÜBİTAK DergiPark grubunda yer alan, yılda 2 kez basılı ve elektronik olarak yayımlanan hakemli ve akademik bir dergidir.

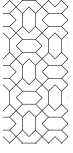
Yazışma Adresi Bozok Üniversitesi Erdoğın Akdağ Kampüsü,
İlahiyat Fakültesi, Atatürk Yolu 7. Km, 66900
Yozgat
Tel /Phone +90 (354) 242 11 20 (pbx)
Faks /Fax +90 (354) 242 11 21
URL <http://dergi.bozok.edu.tr/ilahiyat>
<http://dergipark.gov.tr/bozifder>
e-mail bozokilahiyatdergisi@gmail.com

DANIŞMA KURULU
ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Mehmet AKKUŐ (Ankara Ünv.)
Prof. Dr. Hüseyin AYDIN (Eskişehir Osmangazi Ünv.)
Prof. Dr. Yakup CİVELEK (Ankara Yıldırım Beyazıt Ünv.)
Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK (Hitit Ünv.)
Prof. Dr. Seyfettin ERŐAHİN (Ankara Ünv.)
Prof. Dr. Soner GÜNDÜZÖZ (Kırıkkale Ünv.)
Prof. Dr. Dilaver GÜRER (Necmettin Erbakan Ünv.)
Prof. Dr. Ömer Faruk HARMAN (Marmara Ünv.)
Prof. Dr. Salih KARACABEY (Bozok Ünv.)
Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ (Uludağ Ünv.)
Prof. Dr. Saffet KÖSE (İzmir Kâtip Çelebi Ünv.)
Prof. Dr. Yaşar KURT (Ondokuz Mayıs Ünv.)
Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE (Bozok Ünv.)
Prof. Dr. Osman TÜRER (Kilis 7 Aralık Ünv.)
Prof. Dr. Ömer YILMAZ (Ankara Yıldırım Beyazıt Ünv.)
Doç. Dr. Dursun Ali AYKIT (Cumhuriyet Ünv.)
Doç. Dr. Hasan ÖZALP (Cumhuriyet Ünv.)
Doç. Dr. Salim ÖZER (Bozok Ünv.)
Doç. Dr. Yaşar TÜRK BEN (Bozok Ünv.)

HAKEM KURULU
BOARD OF REFEREES
(11. SAYI)

Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN (Ankara Yıldırım Beyazıt Ünv.)
Prof. Dr. Vahit GÖKTAŐ (Ankara Ünv.)
Prof. Dr. Dilaver GÜRER (Necmettin Erbakan Ünv.)
Prof. Dr. Ahmet Cahid HAKSEVER (Ankara Ünv.)
Prof. Dr. Cevdet KILIÇ (Ondokuz Mayıs Ünv.)
Prof. Dr. Kadir Özköse (Bozok Ünv.)
Doç. Dr. Nejdett DURAK (Süleyman Demirel Ünv.)
Doç. Dr. Suat ERDEM (Bozok Ünv.)
Doç. Dr. İrfan GÖRKAŞ (Bozok Ünv.)
Doç. Dr. Mehmet TIRAŞÇI (Cumhuriyet Ünv.)
Doç. Dr. Selim TÜRCAN (Hitit Ünv.)
Doç. Dr. Yaşar TÜRK BEN (Bozok Ünv.)
Yrd. Doç. Dr. Mehmet ALTUNTAŞ (Bozok Ünv.)
Yrd. Doç. Dr. Mehmet AYAS (Gaziosmanpaőa Ünv.)
Yrd. Doç. Dr. Zeynelabidin AYDIN (Abant İzzet Baysal Ünv.)
Yrd. Doç. Dr. Enver BAYRAM (Gaziosmanpaőa Ünv.)
Yrd. Doç. Dr. İsmail Hilmi BİLGİ (Bozok Ünv.)
Yrd. Doç. Dr. Resul ERTUĞRUL (Bayburt Ünv.)
Yrd. Doç. Dr. Hamide ULUPINAR (İzmir Kâtip Çelebi Ünv.)
Yrd. Doç. Dr. Ali YILDIRIM (Gaziosmanpaőa Ünv.)



İÇİNDEKİLER/CONTENTS

9-10 EDİTÖRDEN

MAKALELER/ARTICLES

MEVLÂNÂ'NIN MESNEVÎ'SİNDE AKIL ELEŞTİRİSİ VE AKLIN İŞLEVSELLİĞİNE YÖNELİK YAKLAŞIMLARI

13-34 Criticism Of The Mind At The Masnavi Of Mawlana And His Approaches To The Functionalism Of The Mind
Kadir ÖZKÖSE

GASPIRALI İSMAİL BEY'İN DÜŞÜNCESİNDE HAKKÂNİYET KAVRAMI

35-46 The Concept of Equity in the Thought of Ismail Gaspirali
Ahmet ÇAPKU

NECİP FAZİL'DA ÖLÜM VE ÖTESİ

47-66 Death and Beyond in Necip Fazıl
Yaşar TÜRK BEN

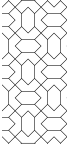
FARABİ METAFİZİĞİNDE VARLIK (EL-MEVCÛD) TERİMİ VE EKLENTİLERİ

67-90 Al-Mavcud (Existent) In The Metaphysics Of Farabi And Its Additions
İrfan GÖRKAŞ

HUCURÂT SÛRESİ BAĞLAMINDA TAKVA

91-119 Taqwa-Devotion- In The Context Of Surah Hucurat
Mehmet ÇALIŞKAN

- İŞÂRÎ YORUMLARDA NUR ÂYETİ VE İÇERDİĞİ SEMBOLLER**
121-152 The Nour Verse And Its Symbols In Sufi Commentaries
Betül GÜRER
- İMAM HATİP LİSELERİNDE DİNÎ MÛSİKÎ EĞİTİMİNİN TARİHSEL SÜRECİ**
153-184 Historical Process and Comparison of Curriculums of Religious Music Education in Imam-Hatip High Schools
Muhammet SEVİNÇ
- KUR'AN'DA GEÇEN TEZEKÎ KAVRAMI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME**
185-206 An Assessment On The Concept Of 'Tezekki' In The Quran
Ali BİNOL
- SÛNNÎ MÜFESSİRLERE GÖRE MUT'A NİKÂHI**
207-237 The Mut'a Act of Marriage in the Opinions of the Sunni Exegetes Süleyman YILMAZ
- SEMPOZYUM VE ÇALIŞTAY/ SYMPOSIUM-WORKSHOP REVIEW**
- I. ULUSLARARASI BOZOK SEMPOZYUMU**
241-245 I. Internatiol Bozok Symposium
Yusuf AKGÜL
- V. HADİS İHTİSAS TOPLANTISI VE HADİS ALGISI ÇALIŞTAYI**
247-255 The 5th Hadith Expertise Meeting And The Workshop For The Subject Of Perception Of Hadith
Orhan YILMAZ
- KALDIRIMLARDAN SAKARYA'YA NECİP FAZIL KISAKÜREK SEMPOZYUMU**
257-261 Necip Fazil Kisakurek Symposium From Kaldirimlar (Pavements) To Sakarya
Mehmet ALTUNTAŞ
- KİTAP TANITIMI/ BOOK REVIEW**
- İZZUDDİN İSMÂİL ABDULGÂNÎ, ARAP KÜLTÜRÜ'NDE EDEBİYAT VE DİL KAYNAKLARI**
265-269 Linguistic and Literary Sources of Arab Culture
Kemal ŞİMŞEK



11 sayımızla 6. yılımıza merhaba demenin mutluluğunu yaşıyoruz.

5. yılımız bir otokontrol yılı olmuş, sayılarımıza ‘değişim’ damgasını vurmuştu.

Hemen belirtmeliyim ki ‘Her değişimin bir amacı vardır.’ En azından bu amaç, her iradeli değişim için söz konusudur. Yayın dünyası, iradeli değişimin tezahür ettiği varlık dünyasından birisidir. Yine belirtmemiz gerekir ki her değişimin nihaî bir sebebi vardır.

Nihaî sebebi, ünlü İslam filozofları Farabi ve İbn Sina, ‘gaî sebep’ olarak belirtirler. Yani her varlığın bir gaî sebebi vardır. Varlık için gaye, türünün en iyisi, en yetkini olabilmektir. Bu gaye, bir varlık olarak dergimiz için de geçerlidir. Bu bağlamda amacımızı onuncu sayımızda “daha iyi, daha güzel ve daha doğru” yayın yapmak olarak belirlemiştik. Belirlediğimiz bu niteliklere Farabi ve İbn Sina’dan hareketle “daha yetkin/mükemmel bir dergi olma” amacını da ilave etmemiz gerekmektedir.

Bu sayımız söz konusu ettiğimiz yetkinleşme ile başka bir ifadeyle ‘kemale gitme’ yolunda atılan adımlarla varlık buldu. Sözgelimi ULAKBİM’in tavsiyesiyle adımızı BOZİFDER olarak kısalttık ve kısaltmayı uzun adımızın ilk harf ve hecelerinden oluşturduk ve dergimizde ikisini birlikte kullandık.

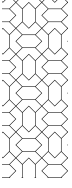
Editöryal Kurulumuzu ve Danışma Kurulumuzu güncelledik.

Dergimizi DergiPark'a taşıdık, ilk defa bu sayımızın işlemlerini DergiPark üzerinden yürüttük ve indeks başvurumuzun ilk kabulünü gerçekleştirdik. Yazım İlkelerimizi gözden geçirdik. Dokuz makaleye, Bozok camiasıyla alakalı üç sempozyum ve bir kitap tanıtımına yer verdik. Neticede belirttiğimiz şekliyle yayıncımız Fakültemiz Web sayfasında ve DergiPark'ta olmak üzere iki yerde dijital olarak ve elimizdeki şekliyle basılı olarak varlık buldu.

Değişim ve yetkinleşme bağlamında hazırlanan 11. Sayımızla, dergi olarak geleceğe emin adımlarla yürüdüğümüze inanıyoruz. “Daha yetkin bir dergi” olma yolunda, özveriyle çalışan editöryal ve yayın kurulumuza, makaleleriyle katkıda bulunan yazarlarımıza, kabul edip yaptıkları hakemlikleriyle bizlere güç veren ve katkıda bulunan sayı hakemlerimizin hepsine teşekkür ediyorum.

“Daha yetkin bir dergi” olma yolunda varlık bulan yeni sayılarımızda buluşmak dileğiyle...

Doç. Dr. İrfan GÖRKAŞ
Editör



BOZOK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

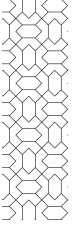
MAKALELER

ARTICLES

YIL / YEAR 6 | CİLT / VOLUME 11 | SAYI / ISSUE (2017/11)

CITATION

Özköse, Kadir, "Criticism Of The Mind At The Masnavi Of Mawlana And His Approaches To The Functionalism Of The Mind", *Journal of Faculty of Theology of Bozok University [BOZIFDER]*, 11, 11 (2017/11) pp. 13-34.



MEVLÂNÂ'NIN MESNEVÎ'SİNDE AKIL ELEŞTİRİSİ VE AKLIN İŞLEVSELLİĞİNE YÖNELİK YAKLAŞIMLARI

Criticism Of The Mind At The Masnavi Of Mawlana
And His Approaches To The Functionalism Of The Mind

Kadir ÖZKÖSE

Prof. Dr.

Bozok Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tasavvuf Anabilim Dalı,
kadir.ozkose@bozok.edu.tr; kadirozkose60@hotmail.com

Öz

İlm-i bâtın, ilm-i ledün, ilm-i esrar ve ilm-i hikmet olarak tasavvuf diğer İslâmî ilimler gibi kendini ilahî vahiyle anlamlandırılan bir ilimdir. Temel bilgi kaynağı Kur'ân ve sünnettir. Kur'ân ve sünnetin yorumlanmasında aklın verilerinden istifade etmektedir. Ancak sûfiler vahyin anlaşılmasında aklın önemine inandıkları kadar vahyin ışığında aklın da aydınlanmasını öngörürler. Vahyi anlamada aklın yetersizliğini dile getirirler. Bilhassa gaybe müteallik konularda aklın değil keşfin yol göstericiliğine inanırlar. Bir sûfi olarak keşf, şuhûd, vecd, tecelli, ilham ve işaret yoluyla vahyin anlaşılmasını önemseyen Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî aşkı esas almış ve Hakk'a vasıl olmaya çalışmıştır. Eserlerinde aklın rehberliğini önemseydiğini sıklıkla vurgulayan Mevlânâ akla bir sınır çizer. Aklın kendi idrak sahası içerisinde gereğince işlevsel kılınmasını dile getirir. Ancak aklın yetilerini sınırlı güçte görür. Aklın gücünü ruhtan aldığını, saf aklın sahibini ruhuyla barışık kılacağını söyler. İnanç ve ibadet sahasını, gaybe dair konuları, ilahî vaslat yolculuğunu ve aşka dair meseleleri sınırlı aklın ötesindeki sınırsız gerçeklikler olarak niteler. Aklın sahasını duyuvar âleмиyle sınırlarken, metafizik âleme dair yaklaşımları aşk esasıyla ortaya koymaya çalışır.

Anahtar kelimeler

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Mesnevî, akıl, aşk, tasavvuf, keşf.

Abstract

The Sufism, as an esoteric science (al Batin), a divine inspiration (ledun), a secret science (İlm al asrar) and as a hikmah, is a science construing itself with divine revelation (wahy). Its fundamental sources of knowledge are the Qur'an and the sunnah. Sufism utilizes the data from the human mind in the interpretation of the Qur'an and the sunnah. However sufists set forth the illumination of the mind under the light of wahy, as much as they believe in the significance of the mind in comprehension of the wahy. They argue the inadequacy of the mind in comprehension of the wahy. Particularly, they believe in the guidance of the kashf, not of the mind, on the matters belonging to gayb. Mawlana Jalâluddîn Rumi, attaches importance to the comprehension of the wahy by means of kashf, shahada, trance, transfiguration, inspiration and the sign like sufists, also tries to reach the Haqq by following the path of love. Mawlana who frequently emphasizes that he takes care of the guidance of the mind, sets a boundary for it as well. He argues that the mind should be rendered sufficiently functional within the scope of its cognizance. However he notices that the capacity of the mind has a limited power. He tells that the mind takes its power from the spirit and the pure mind will reconcile its owner and the owner's spirit. He describes the fields of belief and worship, the matters belonging to gayb, the divine path to union and the matters concerning love as limitless realities. While limiting the scope of the mind with the universe of the senses, he tries to explain the approaches regarding metaphysical universe on the base of love.

Keywords

Mawlana Jalâluddîn Rumi, Masnavi, mind, love in Islam, sufism, kashf.

KAYNAKÇA

Özköse, Kadir, "Mevlânâ'nın Akıl Eleştirisi ve Aklın İşlevselliğine Yönelik Yaklaşımları", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZIFDER]*, 11, 11 (2017/11) ss. 13-34. **Makale Geliş T:** 07/05/2017, **Kabul T:** 30/05/2017.

Giriş

İnsanın saçı, sakalının ağarmasıyla değil, akılla adam olacağını belirten¹ ve aklın rehberliğini önemseyen Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, aklın kendi bağlamında ele alınmasını, akla değerinin ötesinde bir anlam yüklenmemesini öngörmektedir. Mevlânâ akıldan gelmesi muhtemel cefayı cahillerin vefasından, akıllının düşmanlığını cahilin sevgisinden yeğ görür.² Mevlânâ'ya göre aklın vahiyle terbiye edilmesi ve vahiyden güç alması esastır. Çünkü Mevlânâ'ya göre Allah, akıldan bir an inayeti kesti mi zekâ sahibi olan akıl yersiz tutumlar sergiler.³ Mevlânâ, aklın sahasını sınırsız olarak görmediği gibi, aklın verilerini de mutlak olarak görmez. Aklın yaklaşımlarını hatadan uzak görmeyen Mevlânâ'nın akla yaklaşımları felsefî sistemlerin kuramlarıyla örtüşmemekle birlikte o, akılsız da yol alınamayacağını savunmaktadır. Mevlânâ aklın yanında bir can dünyasının varlığına işarette bulunur.

Mevlânâ, ruhlar âlemi, misal âlemi ve şehâdet âleminin kesafet ve letafetinden bahsederken varlık mertebelerinin letafetten kesafete doğru sıralandığını söyler. Bahsedilen âlemlerden ruhlar âlemini diğer âlemlere nazaran daha latif görür. İleride de belirteceğimiz üzere o akl-ı meâdî ruhlar âleminden kabul etmektedir.⁴ Şu beyitleri ile Mevlânâ bu gerçeği beyan kılmaktadır: “*Aklın sedası gör ne âlemlerde. Akıl deryası ne kadar engin. Beşer aklı uçsuz bucaksız bir deniz gibi. Bu deryaya ey oğul! Bir dalgıç gerek. Bizim bu suretimiz o deryada su üzerinde yüzen kâseler gibidir.*”⁵

Ten dünyamızın aklın tesir halkasına bağlı olduğunu dile getiren Mevlânâ, akli deryaya benzetir. Akıl deryasının tatlı ve latif olduğundan bahseder. Maddi varlığımızı derya üzerinde yüzen kâselere benzetir. Kâselerin hareketini suyun akıntısına bağlı gören Mevlânâ bedenlerimizin hayatiyetini de aklımızın gücüyle orantılı görür. Mevlânâ'nın beyanıyla bu durum şu şekilde ele alınmaktadır: “*Suret ve şeklimizin içi*

¹ Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Mesnevî*, çev. Veled İzbudak, haz. Abdülbaki Gölpınarlı, MEB Yay., Ankara 1998, III, beyit 2280.

² Mevlânâ, *Mesnevî*, II, beyit 1876-1877.

³ Mevlânâ, *Mesnevî*, IV, beyit 3729.

⁴ A. Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, haz. Selçuk Eraydın & Mustafa Tahralı, Gelecek Yay., İstanbul 2004, I, 354.

⁵ Mevlânâ, *Mesnevî*, I, beyit 1109-1110.

*aşk ve imanla dolu olmadıkça, o, denizin üstündeki boş kap gibi yüzer durur. Fakat içi ilâhî şuurla dolunca akıl denizine gark olur gider.*⁶

Olaylar, olgular, nesnelere, temaşa ettiğimiz varlıklar ve ilahî teklifler ancak aklın safiyetiyle idrak edilip anlaşılabilir. Mevlânâ, “Aklı keskin adam, tencerede tadı kıvamında yemek mi var, sirkeli ve ekşi aş mı var, onu dumanından anlar.” diyerek akıl nimetiyle kişinin farkındalık bilincine erdiğinden bahseder.⁷ Bu gerçeği bir başka beytinde şöyle açıklar:

*“İnsana kol kanat akıldır. Adamın aklı olmazsa kendisine başka bir akli kılavuz etmesi gerektir. Ya üstün ol, ya üstünlüğü ara. Ya görüş sahibi ol yahut bir görüş sahibi ara. Akıl anahtarı olmaksızın bu kapıyı açmaya kalkışmak beyhudedir, doğru değildir, açılmaz.”*⁸

Aklı deryaya benzeten Mevlânâ, suret âlemini akıl deryasından bir katre ve dalga olarak görmektedir. Ona göre akıl, tek ve küllî bir hakikattir. Hakikat-i Muhammediyenin bir sıfatıdır. Bundan dolayı hakikat-i Muhammediyye mertebesine “akl-ı evvel” ve “akl-ı kül” adının da verildiğini söylemektedir.⁹ Aklın madde âlemindeki zuhuruna ise şu sözleriyle açıklık kazandırmaktadır:

*“Akıl denizi gizlidir, görünmez, görünen âlem sûret âlemidir. Bizim şu dış görünüşümüz, akıl denizinin bir dalgası yahut bir ıslaklığıdır.”*¹⁰

Bu tespitler ışığında akli önemseyen Mevlânâ eserlerinde aklın işlevselliğini ortaya koymaktadır. Biz de bu çalışmamızda onun aklın işlevselliğine dair yaklaşımlarını ortaya koyduktan sonra akli ilgi sahasının dışarısında kullanmaya kalkışanların düştükleri hataya Mevlânâ'nın nedenli dikkat çekmeye çalıştığını belirtmeye çalışacağız. Mevlânâ'daki akıl eleştirisinin mahiyetini, akli yetersiz gören yaklaşımlarındaki hususiyetleri, hangi konulardaki yaklaşımlarında aklın yanlışa düştüğünü belirtmeye çalışacağız. Mevlânâ'nın, akli kabulü ve akla yönelik eleştirilerini ele aldıktan sonra onun akl-ı meâş ve akl-ı meâd ayrımına dikkat çekerek aklın inkârını değil akıl ötesi gerçeklikleri idrak etmede vahyin

⁶ Mevlânâ, *Mesnevî*, I, beyit 1111.

⁷ Mevlânâ, *Mesnevî*, VI, beyit 4898.

⁸ Mevlânâ, *Mesnevî*, VI, beyit 4075-4077.

⁹ Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, I, 354.

¹⁰ Mevlânâ, *Mesnevî*, I, beyit 1112.

akla nasıl rehberlik ettiğini *Mesnevî*'deki yaklaşımlarıyla ele almaya çalışacağız. Dolayısıyla araştırmamız üç ana başlık altında ele alınacaktır.

1. Aklın işlevselliği

Aklın işlevselliğini öngören Mevlânâ, “*Bu zahirî sebeplere akıllar mahremdir. Hakiki sebeplerin mahremi ise peygamberlerdir.*”¹¹ beytiyle zahirî âleme özgü gerçekliklerin akla has olduğunu belirtir. Şehadet âleminde yaşayan varlık olarak insanın bu dünyanın imkânlarına aklın rehberliğiyle sahip olacağını ortaya koyar. Sebepler âleminin verilerini insan, aklını kullandığı oranda elde edecektir.¹²

Mevlânâ hayat serüvenimizde aklın rehberliğine inanan düşünürlerdendir. Başlangıçta bakarak ve görerek yazı yazmayı öğrenen çocuğa aldığı eğitimin daha sonra bakmadan yazı yazmayı öğretmesi gibi akıl da başlangıçta sahibine rehber olurken, daha sonra insana içindeki bilgeliğin dışarıya çıkmasını sağlar. Bu durumu Mevlânâ şöyle anlatır:

“*Hikmeti, hakîm olan, ârif olan üstün bir varlıktan iste ki onun feyzi ile sen de gerçeği gören bir kişi olasın. Zamamı gelince, hikmet arayan kişi hikmet kaynağı olur da, artık o, çalışmaktan, sebeplere başvurmaktan kurtulur. Böyle bir Hak aşığının sinesi, bilgileri ezberleyen, saklayan bir ‘levh’ iken, kendisi, Allah bilgilerini hıfzeden ‘Levh-i Mahfuz’ olur. Ve onun akli, vasıtasız olarak, kendi rûhundan zevk alır, feyz alır, nasib alır.*”¹³

Bu beyitlerde Mevlânâ levh-i hâfızdan levh-i mahfuza dönüşen bilgi birikimine dikkat çeker. Başlangıçta akıl yetimiz ve hafızamız doğru veya yanlış her duyduğunu ve her müşahede ettiğini algılamaya, ezberlemeye ve öğrenmeye çalışır. İşte seçici olmadan algılanan, öğrenilen ve depolanan aklın bu bilgi merkezine Mevlânâ levh-i hâfız adını verir. Levh-i hâfız konumundaki akıl eleştirel düşünceden, bilgi üretiminden, tefekkür gücünden ve idrak işlevinden yoksundur. O, kendisine verilen muhafazasına çalışır. Aklın asıl fonksiyonu depolamak değil bilgi üretmektir. Akıl; seçici, çözücü, idrak edici ve kuşatıcı olduğu zaman kendinden bekleneni vermeyi sağlayabilecektir. Bu gerçekten hareket-

¹¹ Mevlânâ, *Mesnevî*, I, beyit 846.

¹² Şefik Can, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, Ötüken Yay., 3. Baskı, İstanbul 2001, I, 66.

¹³ Mevlânâ, *Mesnevî*, I, beyit 1064.

le böylesi bir aklın imkânını Mevlânâ levh-i mahfuz olarak nitelemektedir. Mevlânâ'ya göre insan ruhu hakikati idrak edecek ve ilahî marifetlere sahip olacak kıvamdadır. İlahî marifetlere mazhar olan ruh, sahibini satırlar arası bilgilerle değil, sadrdan sadır olan bilgilerle mücehhez olmaya başlar. Marifet-i ilahiyeye mazhar olan ruh artık kendi hakikatinden beslenen bir akla sahip olmuş olur. Akli ruhun hizmetine vermenin yolunu ise Mevlânâ merd-i Hakk'a mülâkî olmaya bağlamaktadır. Merd-i Hakk'a bağlanmadan önce talibin aklı, zahir kulağı ile işittiği ve zahir gözü ile okuduğu kitapların mânâsını öğrenirken, intisap sonrasında ilahî bilgileri kendi ruhundan edinmeye başladığını, artık onun aklını ruhunun öğrencisi kıldığını söyler.¹⁴

Aklın safiyetini nefsin kayıtlarından kurtuluştaki Mevlânâ'ya göre akli şehvetinden üstün olan meleklerden daha yüce, ancak şehveti aklından üstün olansa hayvanlardan daha aşağı mertebededir.¹⁵ Mevlânâ nefsin doyumsuzluğu ve arzularının peşinde gidişini otlak arazilere meyleden deveye benzetir. Yoluna revan olmak isteyen devecinin devesini kendi hâline bırakmadığını, devenin yularını sıkı sıkıya elinde tuttuğunu, devenin huysuzluğuna rağmen yükünü yükleyip gemini bırakmadığını söyler. Devenin başıbozukluğuna devecinin müsaade etmeyişi gibi nefsin heva ve heveslerinin peşinde ömür sürmesine aklın fırsat vermediğini söylemekte ve bu benzetmesiyle aklın sahibini ne denli tehlikelerden koruduğunu bizlere şu şekilde hatırlatmaktadır:

“Senin aklın deveciye benzer. Sen de onun çekip götürdüğü deve gibisin. İstemesen bile o, dilediği yere, seni çeker götürür. Allah'ın velileri, aklın da aklıdır. Bütün akılları ise develer gibi, başlangıcından katarın sonuna kadar hep onların kontrolü altındadır. Onlara ibret gözü ile bak da anla ki, yüz binlerce cana bir veli kılavuzluk etmektedir. Kılavuz da deveci de ne demek? Eğer anlayışın varsa, sen güneşi gören göz ol da öyle bak.”¹⁶

İnsanın nefsinin deveye, aklını ise deveciye benzeten Mevlânâ, her bir devenin bir binicisinin olduğunu ve kabile hâlinde seyreden deve kervanına ait bir kabile başkanının olması gerektiğini söylemektedir. Bunun gibi akılların sevk ve idaresini de Hak dostlarının sağladığını ifa-

¹⁴ Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, I, 341.

¹⁵ Mevlânâ, *Mesnevî*, IV, beyit 1496.

¹⁶ Mevlânâ, *Mesnevî*, I, beyit 2497-2500.

de etmektedir.¹⁷ Çünkü küllî akla ulaşan Hak dostları sadece kendilerini değil idrak sahibi tüm insanları küllî aklın nuruna bürünmeye davet ederler. Devecinin deveye yular takarak çekip götürmesi gibi küllî akla sahip Hak dostları da akl-ı meâş sahiplerini riyazet ve mücahede yöntemleriyle işi sıkı tutarak hakikate sürüklemeye çalışırlar.¹⁸ Hak dostları heva ve hevese uymakla dimağın bozulacağını bildiklerinden muhataplarını istikametten ayrılmamaya sevk ederler.¹⁹ Mevlânâ hırs, şehvet, makam, dünyada ebedî yaşama arzusunu aklın çarmıhı, akli bunaltan dört felaket olarak nitelemektedir.²⁰ Riyazet eğitimini de bu meyanda akli çarmıha gerilmekten kurtarma çabası olarak görür. Riyazet eğitimi sahibini takva kimliğine büründürür. Ruhun kontrolüne giren ve takva ile terbiye olunan aklın serencamını Mevlânâ idrak etmesini bilene şöyle açıklar: “*Aziz dost! Şunu iyi bil ki, duygu aklın, akıl da ruhun esiridir. Ruh, esiri olan aklın bağlı elini çözünce, akıl, en zor ve karışık işleri kolayca yapabilir. Takva, hevânın iki elini bağlayınca, Cenâb-ı Hak aklın iki elini çözer. O zaman akıl, seni idare etmeye başlar, senin kumandanın olur. Önceleri sana hâkim olan duygular, senin mahkûmun olur, senin buyruğun altına girer.*”²¹

Mevlânâ'ya göre aklın asıl işlevselliği mümkün varlıkları idrak etmesidir. Aklın idrak ettiği ve doğruluğuna hükmettiği hususlara ma'kulât adı verilir. Aklın idrak edemediği hususlara gayr-ı ma'kulât denir. Gayr-ı ma'kulât manevî yüceliğinden dolayı aklın idrak edemediği hususlardır.

Mevlânâ bir yandan aklın kısır döngüsünden bahsederken diğer taraftan da akl-ı selim boyutundaki aklın seçkinliğine dikkat çeker. Bir kimsenin bilgi düzeyi de aklın üstüne çıkıp zevk derecesini elde ettiğinde, daha önceden öğretmeni ve idrak sebebi olan aklın artık öğrenci konumuna düşeceğinden bahseder. Aklın bu durumunu o, Peygamber Efendimizin karşısında hareketten aciz kalan Cebrail'e benzetir. Bu durumu Mevlânâ şöyle özetler:

¹⁷ Tâhiru'l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, Selâm Yay., Konya 1963, IV, 1193.

¹⁸ Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, II, 170.

¹⁹ Mevlânâ, *Mesnevî*, V, beyit 906.

²⁰ Mevlânâ, *Mesnevî*, V, beyit 30.

²¹ Mevlânâ, *Mesnevî*, III, beyit 1824-1825, 1831-1832.

“Önce aklı, o kişiye bir şeyler öğreten bir hoca iken, sonradan, aklı ona talebe olur. Akıl, ona Cebrâil gibi der ki: ‘Ey Ahmed, bir adım daha atarsam yanarım.’ ‘Ey can Padişahi, sen artık beni burada bırak; sen yürü, ileri git, benim hududum burasıdır.’”²²

Miraç gecesinde Cebrail’i geride bırakan Peygamber Efendimiz gibi diğer insan-ı kâmillerin de benzer tecrübeye sahip olduklarını, sahip oldukları aşklarının akli geride bıraktıklarını belirtmektedir. Mevlânâ’ya göre akıl melek cinsinden bir nurdur. Dolayısıyla akıl, meleklerle hatta en yetkin hâli olan Cebrail ile sembolize edilmektedir.

Her işi ehline vermeyi Hz. Süleyman’ın âdeti olarak zikreden Mevlânâ, akli “Hüdhüd” kuşuyla sembolize eder. Hüdhüd ile Süleyman (a.s.) arasında gerçekleştiği ifade edilen konuşmada Hüdhüd’ün hünerleri şu şekilde anlatılır: “Hz. Süleyman; ‘Söyle bakalım, o hünerin nedir?’ diye sordu. Hüdhüd dedi ki: ‘Ben havada, çok yükseklerde uçarken... Yukarılardan, şaşmayan bir gözle, yakın gözü ile bakınca, yerin derinliklerindeki suyu gördüm. O su nerededir? Derinliği ne kadardır? Ne renktedir? Nereden coşup gelir? Topraktan mı, yoksa taştan mı? Hepsini gördüm, bilirim. Ey Süleyman! Ordunun konacağı yeri belirlemen için, bu bilen, anlayan kulunu seferlere beraber götür.’ Bunun üzerine Süleyman Peygamber; ‘Susuz, uçsuz bucaksız çöllerde sen bize arkadaş ol, bizimle beraber bulun. Askere su temini lazımdır. Senin için seferde sakalık iyi olur.’ dedi.”²³

Akıl durağındaki Hüdhüd, ruhu sembolize eden Süleyman’a (a.s.) nasıl yardımcı olabileceğini şu cümlelerle ifade eder: “Ey vücudun haki mi, yükseklerde uçmak beni insanlık denilen perdenin üstünde dolaştırır. Akıl semalarından yerlere yakın gözüyle bakar, her şeyin aslını, hatta sırrını görürüm. İlim ve irfan suyunun nerelerden kaynakıldığını ve hangi yataklardan aktığını bilirim. Sen hisler ve beşerî kuvvetler ordusuyla hangi konağa varırsan, onların helakine sebep olabilecek dünya sevgisi ve dünya susuzluğunu ben Allah sevgisi, ilim ve hikmet suyuyla giderir, ruhu, kurak ve çorak yollar da helak olmak korkusundan saklarım. Onun için savaşta olsun barışta olsun beni, yani akli yanından uzak tutma!”

Akılın bu hünerini ve bu hikmetini dinleyen Süleyman (a.s.) ona şu

²² Mevlânâ, *Mesnevî*, I, beyit 1065-1067.

²³ Mevlânâ, *Mesnevî*, I, beyit 1216-1220.

cevabı verir: “*Ey güzel dost! Artık benden ayrılma! Beni yalnız bırakma. Benim güzel ve iyi yolumda bana doğrulukla yardım et!*”²⁴

Bu anlatılar aklın nefsi kontrol eden güçlü bir yeti olduğunu dile getirmektedir. Aklını kullananların nasıl güç kazandığını, nefsânî hesaplarla hareket edenlerin de akıllarını nasıl işlevsiz kıldıklarını Mevlânâ şu şekilde dile getirmektedir: “*Bir akıl, başka bir akulla birleşti mi; kötü işe, kötü söze mani olur. Fakat nefis, başka bir nefisle dost olursa cüzi akıl muattal olur, bir işe yaramaz. Akıl başka bir akulla birleşti mi nûr artar, yol meydana çıkar. Fakat nefis, bir başka nefisle sevinir, gülerse karanlık çoğalır, yol gizlenir.*”²⁵ Mevlânâ’ya göre akıl gözü için sonunu gözetir. O aklın bir gül için nice diken zahmetine katlandığından bahseder. Fakat elde ettiği o gülün hiç solmadığını ve güz mevsiminde yapraklarını dökmediğini söyler. Sözlerinin sonunda, “*Aklın varsa başka bir akulla dost ol, görüş, danış! İki akulla birçok belâlardan kurtulur, ayağını göklerin ta yücesine korsun!*” tavsiyesinde bulunur.²⁶

2. Aklın idrak edemediği hususlar

Mevlânâ, aklın makulat ve mahsusat alanı, şehadet âlemi, dünyevî ve sosyal hayat alanlarıyla ilgili bilinmezleri idrak etmede yegâne vasıta olduğuna inanırken, teolojik ve metafizik konularda aklın yetersizliğine kani olmaktadır. Dünyevî ve maddî alanda geniş ölçüde hür ve serbest olan akıl, dinî ve ilahî konularda hüküm verme ve yorum yapma konumunda değildir. Dolayısıyla Mevlânâ eserlerinde bir yanda aklın fonksiyonlarını beyan edip takdir söylemleri geliştirirken, algı yetilerinin ötesindeki metafizik alanlara karışmaya yeltenen akla yönelik eleştirilerini ortaya koymaktadır.²⁷ Özellikle itikadî konulardaki akıl yürütmelerini, gaybî konularda rasyonel yaklaşımlar sergilemeyi, ilahî vuslat konusunda aklî verilerde bulunmayı uygun görmemekte ve ilahî aşkı şerhte aklın aciz kaldığını beyan etmektedir.

²⁴ Ken’an Rifâî, *Şerhli Mesnevî-i Şerif*, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul 2000, II. Baskı, s. 166-167.

²⁵ Mevlânâ, *Mesnevî*, II, beyit 20-21, 26-27.

²⁶ Mevlânâ, *Mesnevî*, IV, beyit 1256-1264.

²⁷ Mevlânâ, *Mesnevî*, I, 532; Svitlana Nesterova, *Mesnevî’de Örtülü Anlamlar*, İnsan Yay., İstanbul 2012, s. 65; İbrahim Emiroğlu, *Yanlış Düşünce ve Davranışlar Karşısında Mevlânâ*, Konyalılar Kültür ve Yardımlaşma Vakfı Kültür Yay., İzmir 2000, s. 22.

2.1. İtikadî konuların akıl yürütmeyle anlaşılamayacağı

Dinî ve gaybî konuları akıl yürütme yoluyla anlamaya çalışanların akıbetine dikkat çeken Mevlânâ, aklın sahasını çizer ve bizleri şu sözleriyle taklitten kurtulmaya davet eder: “Yüz binlerce taklit ehlini, delile dayananları, cüzî bir vehim, zanlara, şüphelere düşürür. Çünkü onların taklitleri de, delil ile bir hükme varışları da hep zan üzerindedir. Onları imkânsızlıktan kurtaracak kolları, kanatları yani akıl ve fikirleri de hep zanna dayanır. O alçak şeytan, onların içlerine bir şüphe sokar, böylece bu körlerin hepsi de baş aşağı düşüverirler. Delil ile hükme varanların ayakları tahtadandır. Tahta ayak ise zayıftır, kararsızdır.”²⁸

Mevlânâ, ruhanî gerçekleri bulmak için zanna asla yer olmadığını belirtir. Mevlânâ'ya göre inanmak için elle tutulur delil arayanların ayaklarını tahtadan ibaret görür. Böylesi dayanakların yetersizliğine ve bunlarla yol almaya çalışmanın tehlikesine dikkat çeken Mevlânâ, taklit düzeyindeki bilgi dünyanın ötesine geçemeyen, istidlal ve nazari bilginin ilerisine yükselemeyen, tahkik mertebesine eremeyenlerin ilahî vahyi akıl yürütme yoluyla anlamaya kalkışmalarını, âdetâ bacaklarına ağaçtan ayak takıp da onlarla yürümeye ve koşmaya kalkışanların durumuna benzeter. Ağaçtan değneklerle yürüyenlerin önüne çıkan engeller yüzünden yere kapanmaları gibi sadece istidlal, nazar, fikir, akıl yürütme ve mantikî kıyaslarla hakikati keşfe kalkışanlar da kalplerine doğacak bir şüphe ile perişan olacaklardır.²⁹

Mevlânâ'ya göre kıyas ve istidlalin sonucu zan ve tahminden ibaretir. Allah'ın varlığını ve birliğini basiret nuru ile gören, tevhit akidesine bağlı kalan, varlıklarla hadiselerin yalnız dış görünüşlerini değil, ruhunu ve iç âlemlerini görebilme sırrına eren ârifler istidlal hastalığına kapılmaz ve vehim gücünün etkisinde kalmazlar.³⁰ Zahir ulemasının delilleri zanna, kutb-ı zamanın delilleri yakîne dayanır. Şüphe ve zan ile yakîn ortadan kaldırılamazken, yakîn ile zan etkisiz kılınır.

Görme engellilerin ellerindeki değnekle basacağı yeri yokladıklarını ve ayaklarını basacakları yeri sağlama almaya çalıştıklarını, ellerinde-

²⁸ Mevlânâ, *Mesnevî*, I, beyit 2125-2128.

²⁹ İsmail Ankaravî, *Mecmûatü'l-Letâif Metmûrâtü'l-Meârif: Şerhu'l-Mesnevî*, Taşbasma, Basım yeri ve yılı yok, I, 430; Tâhiru'l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, IV, 1048.

³⁰ Rifâî, *Şerhli Mesnevî-i Şerif*, s. 309.

ki değneklerin körlerin taşlara çarpıp yuvarlanmalarını önlediğini söyleyen Mevlânâ, böylesi bir tedbirin gözleri gören insanın yürüyüşündeki emniyet, doğruluk ve hedef aydınlığıyla ölçülebilir bir gidiş olmadığını söyler.³¹ Ruhanî âlemi göremeyenleri manevî körler olarak niteler. Maneviyat körü olanların gaflet karanlığında yürüdüklerini, zan, vehim, nazar ve istidlal gibi değneklerle yol almaya çalıştıklarını söyler. Ancak bu usulün kendilerini tehlikeden koruyamadığını, dil sürçmesine, gönüllerin kaymasına, zihniyetin tersyüz edilmesine engel olamadığını, önlerine çıkan vesvese ve saplantıların onların yolunu kestiğini söyler.³² Kelamcılar, filozoflar ve fakihler gibi zahir ulemasını körün değneği mesabesindeki vehim ve zan ürünü delillere başvurmakla suçlayan Mevlânâ bu durumu özlü bir şekilde şöyle ifade eder:

“Basiret sahibi olan zamanın kutbu ise böyle değildir. Onun sebatına, ayak diremesine, dağ bile şaşırır kalır. Taşlar üzerine düşmemesi için, kör adama, elindeki asa ayak yerine geçer. Din ehli askerinin zaferine yol açan süvari kimdir? Basiret sahibi olan zamanın kutbudur. Körler yolu asaları ile görürler. Görürler ama yine de gözleri gören kişiler onları korurlar. Basiret sahipleri ile ermişler olmasalardı, dünyadaki körler ölürlerd. Körler, ne ekin ekebilirler, ne ekin biçebilirler, ne yapı yapabilirler, ne alış veriş, ne de kâr. Allah, size acımasaydı, lütuflarda bulunmasaydı, delil ile hükme varış asanız kırılır, giderdi. Bu bahsettiğiniz asa nedir? Kıyaslar, delillerdir. Bu asayı onlara kim verdi? Her şeyi gören Allah'tır.”³³

Dinin bilgi boyutu kadar his boyutu olduğuna inanan Mevlânâ iman esaslarının kalbin itminanı ile gerçekleşeceğini, dindarlığın samimiyetle kemale ereceğini, inanç ve ibadetin ilahî vahyin esasları ve sınırları çerçevesinde değerlendirilmesini istemektedir.

2.2. Gaybî konuların kıyas ve istidlalle anlaşılamayacağı

Mevlânâ körlerin kavgasından, yollarını bulmak ve adımlarını emin bir şekilde atabilmek için kullandıkları değnekleri nasıl kavga unsuru hâline dönüştürdüklerinden bahseder. Hakikat yolunu bulmak amacıyla Allah'ın bizlere sunduğu akıl değneğinin nasıl yollarımızı kestiğini şu

³¹ Rifaî, *Şerhli Mesnevî-i Şerif*, s. 309.

³² Abidin Paşa, *Mesnevî Şerhi*, tr Mehmet Sait Karaçorlu, İz Yay., İstanbul 2007, II, 84.

³³ Mevlânâ, *Mesnevî*, I, beyit 2129-2136.

ifadeleriyle dile getirmektedir: “*Mademki elindeki asa savaş ve kavgâ âleti olmuştur, ey kör, o asayı kır, parça parça et. Allah insana akıl, fikri, kıyas, delil esasını, hakkı, hakikati bulsun diye verdi. İnsan, onu başka türlü kullanmaya başladı. Öfkeye kapıldı da, o asayı kendisine verene vurdu. Ey körler topluluğu, ne istesiniz? Ne yapıyoruz? Aramıza bir gören kişiyi alın. Sana delil ve kıyas esasını veren Hakk’ın hidayet eteğine sarıl; tam teslimiyetle O’na itaat ve kullukta bulun; baksana Hz. Âdem istidlâli kendisine asa yaptığı için isyana düştü. Başına neler geldi. Hz. Musa’nın, Hz. Muhammed’in mucizelerine bak. Asa, nasıl yılan oldu? Direk nasıl ayrılıktan inledi, feryat etti? Asanın yılan olduğunu, direktin inilti çıktığını aklın kabul etmezse, din aşkıyla, günde beş defa direk gibi olan minarelerden, yüzyıllardan beri sesler geldiğini düşün, bu da bir mucize değil midir?*”³⁴

Körler de birer insan olmaları gereği bazen öfkelenir ve kavgaya tutuşabilirler. Kavgalarında körlerin silahı, aynı zamanda kendilerinin kılavuzu da olan değnekleridir. Rehberlik vazifesi ile imal edilen bir asa başka işte de kullanılabilir. Akıl, kıyas ve istidlal gücü de insana mesafe alabilmek, Hak yolunu bulabilmek, medeniyet kurabilmek, insanlığın yararına hizmetler üretebilmek için verilmiş bir asadır. Ancak kişi bu emaneti kötüye kullanır, çatışma unsuru hâline dönüştürür, irfan ehlinin aleyhinde bulunur, Allah’ın emir ve yasaklarına karşı çıkmak için kullanırsa musibet ve belalara uğrar, perişan olur ve ihanet eder. Kişi böylesi kıyaslara ve mevhum delillere dört elle sarılarak kendini ayaklar altında çiğnetmemelidir. Hidayet ve huzur dileyenler gözleri gören evliyanın meclisine varmalıdırlar. Onun irşat ve himmetiyle huzura kavuşmalı ve kurtuluşa ermelidirler. Dolayısıyla kişinin üzerine vazife olmayan kıyasları terk etmesi esastır. Haşr, 59/7. âyet-i kerimesinde Allah (c.c.); “... *Peygamber size ne verdiyse onu alın, size ne yasakladıysa ondan da sakının. Allah’tan korkun. Çünkü Allah’ın azabı çetindir.*” buyurmaktadır.

Mevlânâ dinin rasyonalize edilmesini ve dinî hakikatleri aklın verilerinden ibaret gören yaklaşımları şu şekilde tavsif etmektedir: “*Bu manevî hakikatlerin lezzeti, akla aykırı olmasaydı, bunca mucizeye ihtiyaç olur mu idi? Akıl, akla uygun olan her şeyi sağa sola çekmeden, mucizeye*

³⁴ Mevlânâ, *Mesnevî*, I, beyit 2137-2142.

*ihtiyaç duymadan kabul eder. Sen, herkesin gidemediği bu akla uymayan yolu, bahtı yaver uyanık kişilerin gönüllerinin yolu olarak gör.*³⁵

Mucizeleri dinin akli aşan bir boyutu olarak gösteren Mevlânâ, ilahî vahyi akıllara rehberlik eden, akılları kuşatan, sıradan yaklaşımlarla çözümlenemeyen hakikat olarak değerlendirmektedir. Gönül gözüyle görülen manevî hakikatleri aklın kuşatması mümkün değildir. Mevlânâ manevî âlemleri temaşa edecek hasleti aklın ötesindeki gerçeklik olarak tarif eder.³⁶

2.3. Aklın Hakk'a vuslatı idrak edemeyişi

Mevlana'ya göre akıl ve zekâ kemâle ermekle insan Hakk'a varamaz. Allah'ın fazlı, keremi ancak kırık kalpleri ve yıkık gönülleri arar.³⁷

Mesnevî'nin hemen ilk hikâyesinde hastalanan cariye'nin tedavisine koyulan hekimlerin tedavi usullerinden bahsedilirken aklın işlevselliğine dikkat çekilmektedir: “*Hekim, hastanın yüzünü, benzini görüp nabzını saydı. İdrarını muayene etti. Hastalığın alâmetlerini, sebeplerini dinledi.*”³⁸ İlahî tabibin bu tıbbî tedavisi, mürşid-i kâmillerin kalp hastalarını tedavi biçimlerine işaret eder. Zira bu beyitte, “yüzün rengi”nden maksat, sâlikin akl-ı cüzî mertebesidir. Zira ruhun terakkisi akıl yoluyla gerçekleşir. Bu beyitten önceki kısımlarda Mevlânâ, edepten bahsetmiş, edebi aklın gereği kabul etmiştir. Çünkü sâlikin edebinden aklının mertebesi, aklının mertebesinden sülûktaki terakki ve istidadı anlaşılmalıdır. Mevlânâ'ya göre Allah'ın yoluna sülûk ve Hakk'a vuslat, her akıl sahibinin harcı değildir. Zira bu husus *Mesnevî*'de şöyle anlatılır: “*Akılların mertebelerde, yerden göğe kadar olan bir tefavütünü iyi bil! Bir akıl vardır ki, güneş kursu gibidir; bir akıl vardır ki, Zühre ve şihâb yıldızlarından daha aşağıdır. Bir akıl vardır ki, sarhoş kandili gibidir; bir akıl vardır ki, ateş kıvılcımı gibidir.*”³⁹ Yüzün renginden maksadın cüzî aklın mertebesi oluşu gibi beyitte geçen maksat sâlikin idrakindeki sürat-i intikal ve cevvaliyet, karûreden maksat ise sâlikin zahirî sözleridir. İlahî hekim cüzî aklın mertebesini,

³⁵ Mevlânâ, *Mesnevî*, I, beyit 2143–2145.

³⁶ Rifaî, *Şerhli Mesnevî-i Şerif*, s. 310.

³⁷ Mevlânâ, *Mesnevî*, I, beyit 532.

³⁸ Mevlânâ, *Mesnevî*, I, beyit 103.

³⁹ Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, I, 122.

idrakinin cevvaliyetini ve derecesini, zahirî sözlerine bakıp gördü ve bu cehalet hastalığından kendisine arız olan alâmetleri, sıkıntıları ve sebeplerini o sâlikten dinledi.⁴⁰

2.4. Aklın, aşkı idrak edemeyişi

Mevlânâ, aşkın gücünü izafi ve mevhum varlığımızın ötesindeki hakikati idrak çabasında görür. O, aklın sınırları ötesinde gerçekleşen bu idrak çabasını aşk safası olarak adlandırmaktadır. Mevlânâ'ya göre akıl; topluma, çevreye, görgüye, bilgiye, töreye ve geleneğe bağlıdır. Aklın bu kayıtlarla sınırlı kalışı kimi zaman kendisinden beklenen farkındalık bilincini ortadan kaldırmaktadır. Akla dayanan, kendisine güvenir, bu güven de ona benlik ve bencillik verir. Ama aşk özgürlüktür, kayıtlardan azadeliktir. Mevlânâ'ya göre kişinin idrak gücü kayıtlardan kurtulmakla elde edilir. Aklı teklif şartlarından biri olarak kabul eden Mevlânâ, aklın ilahî sırlara ulaşamayacağını belirtir ve aşkı akıldan üstün tutar.⁴¹

Mevlânâ, *Mesnevî*'de “ilâhî takdirin eşya ve insanlık arenasında aşkı yarattığını” söyler. Aşk olmasaydı, yaratma da olmazdı. Hayatı bir safhadan ötekine yükselten ve cansızdan canlıyı çıkaran hep aşktır. Aşk, oluşun, büyümenin ve gelişmenin ana ilkesidir. Mevlânâ aklın aşk ile birlikteliğini önermekte, bu ikisinin ayrılığını insanı karışıklığa düşüren negatif bir durum olarak göstermektedir. Akıl ile aşk aynı kaynaktan çıkmakta ve aynı hedefe yönelmektedir. Ancak insan, iki etaplı bir görünüm arz eden bu tek kuvvetin etaplarına yer değiştiren bir bozukluk sergilemiş ve aşk ile akılı birbiri aleyhine iş gören iki zıt kuvvet gibi tanıtmıştır. Bu durum Muhammed İkbâl tarafından şu şekilde ifade edilmiştir: “*Kalk, akılla aşkı kucaklaştır.*”⁴²

İkbâl'in akılla aşkı kucaklaştırma beklentisinin yolunu asırlar öncesinden Mevlânâ şöyle dile getirmiştir: “*Zaten cüzî olan akıl, gizli şeyleri bilir görünmekle beraber, aşkı inkâr eder. Akıl anlayışlıdır, bilgindir ama yok olmamıştır. Melek bile olsa yok olmadıkça, varlık iddia edince şeytan olur. O,*

⁴⁰ Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, I, 123.

⁴¹ Abdülhakî Gölpinarlı, *Mesnevî Tercemesi ve Şerhi*, İstanbul 1990, I, 21-22.

⁴² Muhammed İkbâl, *Cavidnâme*, çev. Ahmet Metin Şahin, Irmak Yay., Bursa 1997, s. 87.

*sözde ve işte bizim dostumuzdur ama hal bahsine gelince orada, bir hiçten, bir yoktan ibarettir. Akıl, varlıktan geçip yok olmadıkça yoktur. Zaten, o, dileyerek, isteyerek yok olmazsa, zorla yok olacaktır, bu da ona lâyıktır.*⁴³

Duyuların verileriyle eşyanın yapısını idrak eden akıl, mantık, beyan, bedî, meânî gibi ilimleri bilir ve anlar. Ama akıl, aşkın cahilidir. Dolayısıyla aşkı ve aşkın zevklerini takdir ve tasdik edemez. İlahî aşk şarabını kendi içinde bulup onunla şevke eren âşıklar için artık akla gereksinim kalmaz.

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin "aşktan habersiz insan aklını" tasvir ederken "*Aşkın şerhinde akıl, çamura saplanmış eşek gibi yattı kaldı. Aşk-ı, âşıklığı yine aşk şerh etti.*"⁴⁴ beytiyle akıl için "çamura saplanıp kalmış eşek" metaforunu kullanır. Çamura batmış eşeğin çıkmak için çırpınırken daha fazla bataklığa saplanması gibi, aşk güzergâhından habersiz olan akıl bilmediği aşk yolculuğunda sarpa sarar, çıkmaza düşer ve çaresiz kalır. Aşkın şerhini ancak âşık olanlar gerçekleştirebilir. *Aşk yarasının merhemi de yine aşkın kendisidir. Diğer yandan aşktan habersiz akıllı geçinen kimsenin acı durumunu Mevlânâ şu şekilde belirtir:*

*"Bir kişi, eşeğin kuyruğu altına diken kor. Eşek onu oradan çıkarmasını bilmez, boyuna çifte atar. Zıplar durur; zıpladıkça da diken daha kuvvetli batar. Dikeni çıkarmak için akıllı bir adam lâzımdır. Eşek, dikeni çıkarabilmek için can acısıyla çifte atar durur ve yüz yerini daha yaralar."*⁴⁵

Mevlânâ aşk yoluna akılla gidilemeyeceğini, kulluğun varlık kisvesinden sıyrılmakla sağlanabileceğini, tasavvufun iddia makamı olmadığını, Allah'ın iradesine ram olmak gerektiğini, aşkın metafizik bir boyut taşıdığını ancak aklın fizik âlemini düzenlemeye çalıştığını söyler.⁴⁶

3. Akl-ı küllî ve akl-ı cüzî

Mevlânâ aklın iki ayrı işlevinden bahseder. Mevlânâ'ya göre bu iki akıldan birincisi kazanılan akıldır. Kitaptan, üstattan, düşünmeden, anıştan, mânâlardan, güzel ve dokunulmadık bilgilerden beslenir. Bu bilgilerle kişinin aklı artar, başkalarından daha fazla akıllı olur, fakat bu, ez-

⁴³ Mevlânâ, *Mesnevî*, I, beyit 1979-1981.

⁴⁴ Mevlânâ, *Mesnevî*, I, 10.

⁴⁵ Mevlânâ, *Mesnevî*, I, 12-13.

⁴⁶ Ahmet Ögke, "Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde 'Har (Eşek)' Metaforu", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 8, sayı: 18, Ocak-Haziran 2007, s. 23-24.

berlemekle ağırlaşır, sıkılır. Geze dolaşa âdeta bir ezberleme levhası kesilir. Hâlbuki bunlardan geçen levh-i mahfuz⁴⁷ olur. Mevlânâ'ya göre bir diğer akıl vardır ki, o akıl Allah vergisidir. Onun kaynağı candadır. Gönülden bilgi ırmağı coştı mu ne kokar, ne eskir, ne de sararır! Tahsil ile elde edilen akıl, ırmaklara benzer. O, şuradan buradan çıkar, evlere gider. Yolu kapandı mı çaresiz kalır, akmaz! Mevlânâ sözlerinin sonunda bizlere; “çeşmeyi gönlünde ara” tavsiyesinde bulunur.⁴⁷

Dünya hayatının ve dünyevî işlemlerin yöntem ve işlevini sağlamaya yarayan bu kazanılan akla Mevlânâ akl-ı cüzî ve akl-ı maâş adını vermektedir. Marifetullahı, Allah'ı bilmeyi sağlayan akla akl-ı küllî ve akl-ı meâd tespitinde bulunmaktadır. Akıl; arayış, buluş ve oluş seyrinin anahtarıdır. Dolayısıyla Mevlânâ akıldan akla fark görür. Hakk'ın yaylasında yayılıp, O'nun nimetlerini yemiş olan akla akıl denebileceğini söyler. Utarid'den gelen akla, akıl denemeyeceğini, çünkü bu aklın ileri görüşünün mezara kadar olduğunu, ancak gönül sahibine ait aklın sur üfürülünceye dek olacak şeyleri gördüğünü ifade eder.⁴⁸ Mevlânâ Utarid'den gelen akıl olarak cüzî aklı her zaman öğrenmeye muhtaç, küllî aklı öğretmen olarak tavsiye etmektedir.⁴⁹ “Akıllardaki bu aykırılık, bil ki merteye bakımından yerden göğe kadardır. Akıl vardır güneş gibi. Akıl vardır, Zühre yıldızından da aşağıdır, yıldız akmasından da. Akıl vardır, bir sarhoş mumu gibi, akıl vardır, bir ateş kıvılcımı gibi. O güneş gibi aklın önünden bulut kalktı mı Hakk'ın nûrunu gören akıllar faydalanırlar. Cüz'î akıl aklın adımı kötüye çıkarmıştır. Dünyaya karşı beslenen şiddetli arzu, insanı âhiret muradından mahrum bir hâle getirmiştir. O, yani tam akıllı olan kişi, kendisi av olduğu için, avcının güzelliğini görmüştür. Cüz'î akıl sahibi ise, avcılığa kalktığı için, av yakalamak derdine düşmüştür.”⁵⁰ diyen Mevlânâ, cüzî aklı küllî aklın bir parçası olarak görür ve cüzî aklın, kaynağını ve gücünü küllî akıldan aldığını söyler. Bu gerçeği Mevlânâ şöyle ifade etmektedir: “Akılla melek birdirler. Hikmet icabı iki surette göründü. Meleğin kuş gibi kanatları var. Akılsa, kanatsız uçmada. Onlar birbirine yardım eden iki dost gibidir.”⁵¹

⁴⁷ Mevlânâ, *Mesnevî*, IV, beyit 1960-1968.

⁴⁸ Mevlânâ, *Mesnevî*, IV, beyit 3310-3311.

⁴⁹ Mevlânâ, *Filhi Má Filh*, çev. Ahmed Avni Konuk, İz Yay., İstanbul 1994, s. 200.

⁵⁰ Mevlânâ, *Mesnevî*, V, beyit 459-464.

⁵¹ Mevlânâ, *Mesnevî*, III, 3193-95.

Mevlânâ'nın yetersiz gördüğü akıl, cüzî akıldır. Gündelik akıl olarak cüzî akıl gündelik işleri ve madde âlemine ait meseleleri idrak eden, metafizik gerçekliği algılamayan akıldır. Akl-ı meâş düşünce kurallarına ve kalıplarına, kıyas ve mantık esaslarına gereksinim duyan bir akıldır. İndirgeyen, parçalayan, tasavvur eden cüzî aklın ilahî hakikatlerin sonsuz gerçekliğini algılaması mümkün değildir.⁵² Cüzî aklın aksine Mevlânâ küllî aklın yetersizliğinden bahsetmez. O, akl-ı meâd olarak küllî aklı; "Allah'ın kudretinden ilk önce ortaya çıkan akıldır; hakikat-i Muhammediyye'dir."⁵³ diye nitelemekte, maddî dünyanın ötesini ve metafizik gerçekliği kavrayabilen akıl olarak beyan etmektedir.⁵⁴

Ruhu padişaha ve cüzî akli vezire benzeten Mevlânâ, fesada düşen aklın ruhu kötülöklere götüreceğinden dem vurur. Akıl meleşî Hârutlaşınca, yüzlerce kötü kişiye sihir öğreteceğinden bahseder. Ruha seslenip cüzî akli değil küllî akli kendisine vezir yapmasını söyler. Ruhun namazdan ve niyazdan geri kalmamasını, hevâ ve heves düşkünü akli cüzîden uzak durmasına bağlamaktadır.

Mevlânâ'ya göre tüm cüzî akılların aslı konumunda olan küllî akıl, hakikat-i Muhammediyye mertebesinin sıfatıdır. Mevlânâ cüzî aklın şehadet mertebesindeki suretleri aydınlatırken, cüzî akılları aydınlatmanın küllî akıl olduğunu söyler. Mevlânâ'nın beyanıyla küllî akla suret yoluyla ulaşamaz. Küllî akla ulaşmak için vehm, his, hayal ve fikre değil aklın kendi nuruna başvurmak gerekmektedir. Çünkü suretin rehberliği kişiyi kendi küllünden daima uzaklaştırır.⁵⁵ Akıl denizinin kazandırdıklarını Mevlânâ metaforik anlatımıyla şöyle izah eder: "Şekil ve dış görünüş, akıl denizine küllî aklın nûr deryasına dalmak, deniz olmak ister, fakat akli akılla, nûru nûrla aramayıp da, hislerine ve sebeplere baş vurduğu için, akıl denizi, onu, o başvurduğu şeyden de uzağa atar."⁵⁶

Mevlânâ cüzî aklın acizliğine vurgu bağlamında; "Akıl dediğın nedir?

⁵² Süleyman Uludağ, "Hz. Mevlana'da Akıl, Nakil Vahiy İlişkisi", *Yeni Dünya Aylık İlmî, Fikrî, Aktüel Dergi*, yıl: 14, sayı: 158, Aralık 2006, s. 26.

⁵³ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara 1997, s. 99.

⁵⁴ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1991, s. 35-37; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 97-98.

⁵⁵ Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, I, 355.

⁵⁶ Mevlânâ, *Mesnevî*, I, beyit 1113.

*Akil sâhibinin akl-ı küllü. Cüz'î akıl da akıldır; ama pek makbul değildir.*⁵⁷ derken, küllî akıldan kaçan ve cüzî akla sığınmakla yetinen insanları, aslandan kaçan yaban eşeklerine benzetir⁵⁸ ve der ki: “*Şu halde ey garip adam! Aslandan kaçan yaban eşeklerine benzedikten sonra, senin ne şerefin var ki?! Eşek, işe yaradığı için öldürülmekten kurtulur. Fakat yaban eşeği olursa kanı mubahtır. Gerçi eşekte akıl ve izan yoktur; ama yine de bu özrü onu affedilmeye lâyık kılmadı. İşte ey yüce sevgili! İnsan, akıllı olduğu halde, o nefesten (peygamberlerin ve velilerin öğütlerinden) kaçır, vahşileşirse, nasıl mazur olur?*”⁵⁹ Kendini akılı sanıp evliyadan kaçanların acıklı hallerini şöyle özetler: “*(İşte, kendini) akıl(lı sanan biri), evliyadan kaçarsa o, hayvanlar zümresine geçer.*”⁶⁰

Metaforik anlatımına devam eden Mevlânâ taklitten kurtulamamış, tahkik mertebesine erememiş, hakikat dersini tamamlayamamış, kendini suretler dünyasının sınırlarından kurtaramamış cüzî akıl sahiplerini gözleri bağlı değirmen eşeklerine benzetir.⁶¹ Onların *akl-ı kül şehrine* geldiklerinde, tıpkı *gözleri bağlı değirmen eşekleri* gibi önlerini görmediklerinden, oldukları yerde dönüp durduklarından ve hiç yol alamadıklarından bahseder.⁶²

Av hayvanları hikâyesinde arslan, tavşan ve diğer hayvanların söyleşisine dikkatimizi çeken Mevlânâ av hayvanlarıyla tavşan örneğinde cüzî akılla küllî aklın konumuna işarette bulunur. Hikâyede ismi geçen hayvanlardan arslan nefis-i emmâreyi, tavşan akl-ı meâdı, diğer hayvanlarsa insandaki makulat ve mahsusat yetilerini, yani cüzî akılı sembolize etmektedir. Mevlânâ hikâyede akl-ı meâd ile akl-ı meâşın farkını şöyle ortaya koymaktadır:

“Hayvanlar dediler ki: ‘Bunca zamandır, biz, ahdimizde vefâda bulunduk, sözümüzde durduk, bu uğurda canlarımızı fedâ ettik. Ey inatçı tavşan, bizim adımızı kötüye çıkarma, haydi, çabuk yürü git, arslan incinmesin...’ Tavşan;

⁵⁷ Mevlânâ, *Mesnevî*, I, 265.

⁵⁸ Ögke, “Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde ‘Har (Eşek)’ Metaforu”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 8, sayı: 18, s. 24-25.

⁵⁹ Mevlânâ, *Mesnevî*, I, 265.

⁶⁰ Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî-i Şerif Aslı ve Sadeleştirilmişiyile Nahifî Tercümesi*, haz. Âmil Çelebioğlu, MEB Yay., İstanbul 2000, I, 800-801.

⁶¹ Ögke, “Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde ‘Har (Eşek)’ Metaforu”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 8, sayı: 18, s. 34.

⁶² Mevlânâ, *Mesnevî*, III, 41-42.

'Dostlar, kızmayın, bana mühlet verin de hilemle, ona oyun oynayacağım, oyunla, siz de belâdan çıkın kurtulun.' dedi. 'Mühlet verin de, hilemle canımız eman bulsun, bu can kurtaracak hilem, oğullarınıza miras kalsın, söylensin dursun.' Her Peygamber, dünyada ümmetini böyle bir kurtuluş yerine davet etti. Peygamberler, halk nazarında gözbebeği gibi küçük görünürlerdi ama felekten kurtuluş yolunu görmüşlerdi. Halk, peygamberleri; gözbebeği gibi küçük gördü, gözbebeğinin manen büyüklüğünü kimse anlayamadı.⁶³

Hikâyede de belirtildiği üzere asil bir yaşam süren akl-ı meâd sahipleri nefsin bedene hâkim olmasını ve dilediği gibi tasarruf kılmasını hoş görmezler. İnsan hayatının nefsânî dürtülere feda edilmesini zulüm ve cefa olarak gören akl-ı meâd sahipleri gündelik olayların etkisinde kalmamayı, ahireti kazanacak bir düşünce sistemine bürünmek gerektiğini ortaya koyarlar. Nefse bende olan insanlık hissiyatının nefsin hegemonyasından duyduğu korkuyu Mevlânâ, diğer av hayvanlarının arslandan korkularına benzetmektedir. Arslanın otoritesini hiç mesabesinde gören tavşan gibi akl-ı meâd sahipleri de nefsin bedendeki tasarrufunun yok hükmünde olduğunu söyler.⁶⁴

Aklın sınırlı kalıplarına sıkışıp kalmayı, gündelik akılla sonsuz gerçekliği idrak etmeye çalışmayı reddeden Mevlânâ akıllı geçinmeyi değil hayret makamına ermeyi önermektedir. Akıllı geçinmeyi zan, hayrete dalmayı nazar ve idrak gücü olarak görmektedir.⁶⁵

Sonuç ve Değerlendirme

Sûfî geleneğin önemli bir siması olan Mevlânâ, tasavvufi tecrübenin yetiştirdiği bir değerdir. Hayata, evrene ve olgulara bakışı tasavvufi yaklaşımlar bağlamındadır. O bir nazariyatçı değil zühd ve takvayı önemseyen sûfî bir şahsiyettir. Tasavvufi ahlakın kemalatıyla irfanî geleneğin inceliklerine vâkîf olmayı hedeflemektedir. Marifetullah ve muhabbetullah derdi Mevlânâ'nın aşk yolculuğuna çıkmasına temel saik oluşturmaktadır. Mevlânâ'nın düşünce sisteminde akla olan bakışı nettir. O, aklın göz ardı edilmesini, akli melekelerin dumura uğratılmasını, aklın etkisizleştirilmesini manzum veya mensur hiçbir eserinde dile ge-

⁶³ Mevlânâ, *Mesnevî*, I, beyit 998-1004.

⁶⁴ Tâhiru'l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, II, 563-564.

⁶⁵ Mevlânâ, *Mesnevî*, IV, 1407.

tirmemiştir. O, akli inkârı değil akli kendi konumunda ele almayı öngörmektedir. Mevlânâ bizleri akıldan beslenmeye, akleden kişi olmaya, tefekkür bilincine, düşünce iklimine ve teemmül çabasına davet eder. Mevlânâ suret âlemini akıl deryasının dalgaları olarak değerlendirmektedir. Zikir ve fikir birlikteliğini beyan eder, zikrin erdiriciliğini ve fikrin doğurganlığını ortaya koyar. İnsanın akli sebebiyle ilahî teklife muhatap kılındığını söyler.

Akılın yerinde kullanılmasını hedefleyen Mevlânâ akılın mahremiyetine inanır. Zahirî âlemin işlerini akılın kontrolüne verir. Zahirî âlem akılın inisiyatifinden ahenk kazanırken, akıl da ruhun kontrolünde anlam ve güç kazanmaktadır. Gücünü ruhtan alan ve ruhtan beslenen akıl ruhun emrinde kendi başarısını ortaya koymaktadır. Mevlânâ akli ruhun hizmetine vermenin yolunu kişinin merd-i Hakk'a mülâkî olmasına bağlamaktadır.

Akılın safiyetini önemseyen Mevlânâ akılın ancak riyazet ve mücadele eğitimiyle nefse galebe çalacağını, takvayı şiar edinen akılın sahibini hakikat yoluna sevk edeceğini dile getirir. Mevlânâ'ya göre akılın yegâne sembolü Cebrail'dir (a.s.). Miraç gecesi Peygamber Efendimizin belli bir mesafeden sonra Cebrail'in (a.s.) eşlik edemediği yolculuğa devam etmesi gibi insan-ı kâmiller de akılın sınırları ötesindeki yolculuğa aşkın kılavuzluğunda devam etmişlerdir. Süleyman (a.s.) ile Hüd-hüd örneğinde ruhla akılın birlikteliği vurgulanır. Akıl Hüd-hüd ile sembolize edilir.

Duyular âleminde akılın işlevselliğine sürekli vurgu yapan Mevlânâ, akılın itikadî konularda fikir yürütmesi, inanç esaslarını kendi hafsalasına göre yorumlamasını, akılın sınırlarını aşan dinî hususları akıl pence-resinden algılamaya çalışmasını yersiz olarak görür.

Gaybî konularda akıl yürütmenin tehlikesine dikkat çeken Mevlânâ, akılın yerli yerinde kullanılmasını tavsiye eder. Körlerin elindeki değneği yollarını bulmak için değil de kavga ederken saldırı aleti olarak kullanmalarının tehlikesi gibi duyular âlemindeki sorunları çözmek için başvurulması gereken akılın idraki dışındaki gaybî meseleleri çözmeye yeltenmesini hakikat yolunu kesen beyhude çabalar olarak görmektedir.

Akılın idrak edemediği üçüncü boyut ise Hakk'a vuslattır. İlahî vuslat akılın verileriyle değil Hakk'ın inayetiyledir. Mevlânâ'ya göre sâlikin

edebinden aklının mertebesi, aklının mertebesinden sülûktaki terakki ve istidadı anlaşılmaktadır. Mevlânâ'ya göre Allah'ın yoluna sülûk ve Hakk'a vuslat, her akıl sahibinin harcı değildir.

Mevlânâ aklın aşkı anlayamadığından bahseder, aşkı aklın ötesindeki kılavuz olarak değerlendirir ve aşkla aklın birlikteliğini önemser. Aşk-tan habersiz aklın çabasını beyhude bir çaba olarak değerlendirir. Aşkın şerhini ancak âşıkların gerçekleştireceğini, aşkın tarif edilemeyeceğini ve aşkın tadılması gereken bir gerçeklik olduğunu söyler.

Mevlânâ iki tür akıldan bahseder. Gündelik akı akl-ı meâş, evrensel akı akl-ı meâd olarak değerlendirir. Cüzî akı küllî aklın parçası olarak görür. Küllî akla ulaşmayı hedeflerken Mevlânâ kişinin küllî akla vehim, his, hayal ve fikir yetileriyle değil aşkla ulaşabileceğini dile getirir.

Özetle Mevlânâ, eserlerinde akla eleştirel yaklaşırken akla ve akli bilgiye karşı bir duruş sergilememiştir. Onun reddiyesi aklın işlevselliğine değil, katı ve kuru bir akılcılığa, rasyonalist yaklaşımlara, inançtan ve aşktan yoksun akla yöneliktir. Mevlânâ'da akıl ve gönül birlikteliği, ilim ve amel beraberliği, beden ve ruh bütünlüğü, suret ve mânâ çizgisi esastır.

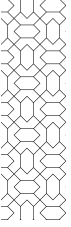
Kaynaklar

- Abidin Paşa, *Mesnevi Şerhi*, ter. Mehmet Sait Karaçorlu, İz Yay., İstanbul 2007.
- Ankaravî, İsmail, *Mecmûatü'l-Letâif Metmûrâtü'l-Meârif: Şerhu'l-Mesnevi*, Taşbasma, Basım yeri ve yılı yok.
- Can, Şefik, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevi Tercümesi*, Ötügen Yay., 3. Baskı, İstanbul 2001.
- Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yay., Ankara 1997.
- Durak, Nejdî, "Mevlânâ ve Kant Felsefesinde Aklın Değeri", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl: 2007/2, sayı: 19, ss. 27-50.
- Emiroğlu, İbrahim, *Yanlış Düşünce ve Davranışlar Karşısında Mevlânâ*, Konyalılar Kültür ve Yardımlaşma Vakfı Kültür Yay., İzmir 2000.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, *Mesnevi Tercemesi ve Şerhi*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1990.

- Göztepe, Yüksel, “Gazali ve Öncesi Bazı Sufilerin Akla Eleştirel Bakışı”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 8, sayı: 19, Temmuz-Aralık 2007, ss. 297-326.
- İkbal, Muhammed, *Cavidnâme*, çev. Ahmet Metin Şahin, Irmak Yay., Bursa 1997.
- Konuk, A. Avni, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, haz. Selçuk Eraydın & Mustafa Tahralı, Gelenek Yay., İstanbul 2004.
- Kuşpınar, Bilal, “Mevlânâ'da Akıl ve Aşk”, *Mevlana Ocağı Mevlana'nın Doğumunun 800. Yılına Armağan*, 2007, s. 223-240.
- Mevlânâ, Celâleddîn Rûmî, *Mesnevî*, çev. Veled İzbudak, haz. Abdülbaki Gölpinarlı, MEB Yay., Ankara 1998.
- _____, *Mesnevî-i Şerîf Aslı ve Sadeleştirilmişiyile Nahifî Tercümesi*, haz. Âmil Çelebioğlu, MEB Yay., İstanbul 2000, I, 800-801.
- _____, *Fihî Mâ Fih*, çev. Ahmed Avni Konuk, İz Yay., İstanbul 1994.
- Nesterova, Svitlana, *Mesnevî'de Örtülü Anlamlar*, İnsan Yay., İstanbul 2012.
- Ögke, Ahmet, “Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde 'Har (Eşek)' Metaforu”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 8, sayı: 18, Ocak-Haziran 2007, ss. 19-41.
- Rifaî, Ken'an, *Şerhli Mesnevî-i Şerif*, Kubbealtı Neşriyatı, II. Baskı, İstanbul 2000.
- Tâhiru'l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, Selâm Yay., Konya 1963.
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yay., İstanbul 1991.
- _____, “Hz. Mevlana'da Akıl, Nakil Vahiy İlişkisi”, *Yenidünya Aylık, İlmî, Fikrî, Aktüel Dergi*, yıl: 14, sayı: 158, Aralık 2006, ss. 24-27.
- Yakıt, İsmail, “Mevlânâ'da Akıl ve Aklın Kitiği”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl: 1996, sayı: 3, s. 1-20.
- Yeniterzi, Emine, “Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde Zekâ Değerleri”, *Türk Dünyası Bilgeler Zirvesi: Gönül Sultanları Buluşması 26-28 Mayıs 2014*, Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı, Eskişehir 2014, ss. 211-231.

CITATION

Çapku, Ahmet, "The Concept of Equity in the Thought of Ismail Gaspirali", *Journal of Faculty of Theology of Bozok University [BOZIFDER]*, 11, 11 (2017/11) pp. 35-46.



GASPIRALI İSMAİL BEY'İN DÜŞÜNÇESİNDE HAKKÂNIYET KAVRAMI

The Concept Of Equity In The Thought Of Ismail Gaspirali

Ahmet ÇAPKU

Doç. Dr.

Kırklareli Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türk İslam Düşüncesi Tarihi
Anabilim Dalı, acapku@yahoo.com

Öz

Avrupa medeniyeti modernleşme sonrası elde ettiği gücü diğer medeniyetlere karşı bir tahakküm aracı olarak kullanmaya başlayınca İslam düşünürleri arasında buna tepkinin olması kaçınılmaz olmuştur. Fikri tepki açısından Batı, Rus ve Türk modernleşmesinin kavşak noktasında yer alan Kırımlı Gaspiralı İsmail Bey'in yeri dikkate değerdir. Yaşamı ve düşünceleri itibarıyla Batı'daki gelişmeleri yakından takip eden İsmail Bey, Avrupa medeniyeti karşısında İslam medeniyetinin insanoğluna hakiki kurtuluşu ve mutluluğu getirebilme imkânlarını araştırmış ve bunun hakkâniyet kavramı esası üzerine kurulmasını önermiştir. Kendisi, kapitalist ve sosyalist anlayışlı iki kutuplu bir dünyanın insanları felakete sürükleyeceğini ileri sürerken bu akımlara karşı İslam medeniyetinin yeniden nasıl inşa edilmesi gerektiğinin yollarını aramış bir entelektüeldir. Bu çalışmada İsmail Bey'in, dünya ölçeğinde insan onuruna yaraşan bir medeniyetin inşası açısından merkeze aldığı hakkâniyet kavramı üzerinde durulmuş ve bu kavramın günümüz için ne ifade ettiği betimlenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kavramlar: Gaspiralı İsmail Bey, kapitalizm, sosyalizm, Avrupa medeniyeti, İslam ve hakkâniyet.

Abstract

As European civilization began to use its post-modernization power as a means of oppression against other civilizations, it was inevitable that Islamic thinkers react to it. In terms of intellectual reaction, the place of Crimean Gaspirali Ismail who stands at the crossroads of Western, Russian and Turkish modernization is especially interesting. He, being as regards his life and thought, a close follower of the developments in the West, inquired into the possibilities Islamic civilization, as opposed to European one, concerning the salvation and happiness of mankind and suggested that it shall be essentially based on the concept of equity. He is an intellectual who argued that bipolar, i.e. capitalist and socialist, world would lead mankind to a catastrophe and searched for the ways through which Islamic civilization could be reconstructed. In this work, we emphasized the concept of equity, which is central for Gaspirali as regards the formation of a global civilization that is accurate to human dignity and we tried to describe the actual significance of the concept.

Keywords: Gaspirali Ismail, capitalism, socialism, European civilization, Islam and rightness

KAYNAKÇA

Çapku, Ahmet, "Gaspiralı İsmail Bey'in Düşüncesinde Hakkâniyet Kavramı", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZIFDER]*, 11, 11 (2017/11) ss. 35-46. **Makale Geliş T.:** 23/05/2017, **Kabul T.:** 30/05/2017.

1851'de Kırım Bahçesaray'da doğan Gaspıralı İsmail Bey, modernleşmekte olan Rusya'yı, Osmanlı'yı ve bu doğrultuda Batı'yı yakından takip eden, konu üzerine düşünen, yazan ve İslam dünyasının meselelerine dair projeler geliştiren bir büyük düşünürdür. Hayatının farklı dönemlerinde muhtelif sebeplerle Kırım, Rusya, Fransa, Mısır, Hindistan, Kafkasya ve İstanbul arasında geçen yaşamı onun entelektüel kişiliğinin oluşumunda kendisine çok şey kazandırmış ve ona dönemin önemli meselelerine daha üst seviyeden bakabilme fırsatı vermiştir. Yazdığı yazılar, kitaplar ve neşrettiği gazeteler ile dünyanın gidişatını okumaya çalışmış, düşüncelerini ve özellikle eğitime dair projeleri başta Kırım Türk toplumu olmak üzere İslam coğrafyası ölçeğinde anlaşılmaya ve paylaşılmaya çalışılmıştır.¹ Özellikle son iki asır boyunca Avrupa'da gelişen felsefî akımların da etkisiyle siyasi gidişatta kimi devlet ve toplum yapılarının hâkim iken mahkûm konuma doğru gittiğini görebilmek mümkün olmuştur. Bu açıdan yeni ortaya çıkan yapılarda insanlığı, vicdanı, hukuku, ahlaki teminat altına alabilecek evrensel üst kavramların ihdas ve inşası Gaspıralı'yı yakından ilgilendirmiş görünmektedir.

Gaspıralı'nın yaşadığı coğrafyayı da yakından alakadar eden iktisadî ve siyasi yapı ile doğrudan irtibatlı iki önemli kavram kapitalizm ve sosyalizmdir. Her ikisinin de çıkış yeri olarak sanayinin ve iş dünyasının âdeta kalbinin attığı, diğer ülkelerle çeşitli açılardan bağlantı hâlinde bulunan ve onları etkisi altına alabilen yer konumundaki Batı dünyasıdır.² Onun için Batı dünyasındaki felsefî ve iktisadî yapıların tahlili, İsmail Bey'in düşünce dünyasında ayrı bir öneme haizdir. Çalışmamız sözü edilen konunun bir nebze açıklığa kavuşturulması ve bunun hakkâniyet kavramı açısından günümüz için anlamına işaret etmeyi amaçlamaktadır.

Gaspıralı İsmail Bey Avrupa Medeniyetine Bir Nazar-ı Muvazene

¹ Hakan Kırımlı, "Gaspıralı, İsmail Bey", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, XIII, 392-394.

² Gaspıralı İsmail Bey, usûl-i medeniyet, sûret-i maişet derken özellikle kapitalistleri ve faydacıları kasteder. Onların karşısında ise iştirakiyyûn/sosyalistler vardır. Bkz. İsmail Gasprinski, "Avrupa Medeniyetine Bir Nazar-ı Muvazene, Konstantiniye, Birinci Basım, Matbaa-i Ebuzziya, İstanbul 1302 [1885], 29+3 sf.", neşre haz.haz.. Yavuz Akpınar, *Gaspıralı -Fikri Eserleri-* içinde, İkinci Basım, Ötügen Yay., İstanbul 2004, s. 201. [Bu eser bundan sonra *Gaspıralı* olarak verilecektir].

[Avrupa Medeniyetine Eleştirel Bir Bakış]³ isimli tenkidî yazısında artık Avrupa medeniyetinin her tarafa yayılma istidadında bulunduğunu, İslam ülkelerinin de bu medeniyet yoluna girmek arzusunda olduğunu ifade eder. Mezkûr medeniyete Slavların, kendileri açısından uygun görmeyip olumlu bakmadıklarını, hâl böyle iken aynı medeniyetin Müslümanlar için nasıl tehlikeler içerdiğinin sorgulanması gerektiğine dikkat çeker. Avrupa medeniyetinin temellerini araştırdığı yazısında İsmail Bey, bu medeniyeti gerçekte yeni bir medeniyet değil Roma'dan itibaren şu veya bu şekilde gelişerek bugüne gelen eski hikâyenin son sayfası olarak görür.⁴

Sorulması gereken asıl soru şudur: Acaba Avrupa medeniyeti akıl, fikir, feraset, evrensel ahlak açısından bütün toplumlar için genel geçer bir medeniyet ve insanlık adına son söz müdür? Bu soruya Avrupalıların verdiği cevap 'evet' olsa bile İsmail Bey, "Avrupa medeniyeti(nin) mûcib-i saadet ve medeniyet-i uhra (mutluluk sebebi ve son medeniyet) olamayacağını kat'iyen itikat etmişimdir." düşüncesindedir.⁵ Düşünürümüz mezkûr medeniyeti ve onun düşünce temellerini tespit adına birer ilke olarak şunları ortaya koyar:

- Bugünkü Avrupa, kendi sûret-i maîşetinde (yaşam biçiminde) bulunmayan milletleri kendi medeniyet dairesine dâhil etmek için insan haklarını bile inkâra kalkışıyor ve bunu diğer milletler Avrupa medeniyet dairesine dâhil olunca müreffeh olacaklardır iddiası üzerine inşa ediyor.

- Avrupa medeniyetinin ortaya koyduğu bilim teknik inkâr edilemez. Fakat medeniyetin ölçüsü, akıl merkezli olarak inşa edilen büyük teknik icatlarla ölçülemez. Aksine ölçü, insanlığın genelinin ondan is-

³ *Gaspıralı*, s. 158-182.

⁴ *Gaspıralı*, s. 159-160, 163.

⁵ *Gaspıralı*, s. 161; *Üss-i İnkilab* isimli eserinde Ahmet Midhat Efendi, medeniyetin beşiği olarak görülen Yunan ve Roma medeniyetlerinde, mezkûr ırka mensup olmayanlara barbar nazarı ile bakıldığını ve bu anlayışın devam edip sürdüğünü, buna mukabil Osmanlı Devleti'nin kuruluş felsefesi itibarıyla insanoğlunun siyaseten ve ahlaken ulaşabildiği en üstün devlet yapısı olduğunu dile getirirken Gaspıralı ile aynı düşünce çizgisinde yer alır. Bkz. Ahmet Midhat, *Üss-i İnkilab*, Takvimhane-i Amire, Birinci Basım, İstanbul 1294 [1877], I, 8-19.

tifadesidir. İnsanlığın en temel haklarını hiçe sayan bu medeniyet bu hâliyle başlıca ve en üstün (a'lâ) bir medeniyet olamaz.⁶

- Anılan medeniyet gerçekte eski Yunan ve Roma medeniyetleri temel üzerine inşa edilmiş hâldedir. Sadece zâhiri yenidir. Nasıl ki eski medeniyetlerde piramitler, dikili taşlar, on binlerce insanın emeğinin sömürüsü olarak önümüzde duruyorsa benzer durum bugün Avrupa için de geçerlidir. Her ne kadar Avrupa medeniyeti Hristiyanlık ile yana devam etmiştir denirse bile gerçek araştırıldığında böyle olmadığı görülür. “Roma zâdeganları yerine baronlar, şövalyeler ve şato sahipleri geldiği gibi ruhbânî yerine kilise erbabı yerleş(miş)ti(r)!” Onun için âletler, usûller değişse bile netice aynı kalmış ve eski hukuksuzluk, bahtsızlıktan insanlar kurtulamamıştır.⁷

- Avrupa medeniyetinde iktisadî hayat, sömürü ve zulüm üzerine kuruludur. Önemli şirketlerin üç beş ailenin elinde bulunması ve nice insanın onların söz konusu düzeni içinde sefil hâlde yaşıyor olmaları bunun açık göstergesidir.

- Avrupa'nın darülfünûnları, mektepleri, terbiye mahalleri hayret verici ve dikkat çekicidir. Envai çeşit bilim dalları/fenler vardır. Lakin “Avrupa maîşet-i medeniyesine nâ-malum ahlak ve tam hakkaniyetten bahseden fenn-i âlidir.” Onlarda hakkaniyete dair bir ilim yoktur.

- Onun için Avrupa medeniyetinin zâhir ve bâtını farklılık arz eder. Zâhiren aldatıcı, adalet bahşedici gibi görünüm arz eder. Gerçekte ise durum bunun tersidir.⁸

Batı medeniyeti tenkidi noktasında yukarıda temel argümanlarını sıraladığımız Gaspıralı'nın, sözü edilen medeniyetine bakışı tamamıyla olumsuzdur denilemez. Çünkü aynı zamanda bir hakikat yolcusu olan düşünürümüz 1872-74'lü yıllarda Avrupa'da kalmış ve orada aklın ürünü olan icatları/bilim tekniği yakından görme imkânı bulmuştur. Dolayısıyla “Mezkûr medeniyet sayesinde olan keşfiyât ü ihtiranın mihanika ve teknika terakkiyâtının büyük medâr-ı maîşet olduğu inkar olunur zannı olunmasın.” derken⁹ bu hususa dikkat çeker. Aynı şekilde

⁶ Gaspıralı, s. 160-162.

⁷ Gaspıralı, s. 163-165.

⁸ Gaspıralı, s. 167-171.

⁹ Gaspıralı, s. 161.

“dünyanın en parlak kıtasının sûret-i maîşetine karşı aksi bir zanda bulunmak her ne kadar müşkül ise de ve bir nevi dîvanelik hesap olabileceği dahi şüphenin haricinde değil ise de” ifadeleri aynı konuya parmak basar. *İbret* isimli bir yazısında Namık Kemal (ö. 1888), Batı medeniyetini bu hâle getiren asıl unsurun “... hukema kavâid-i mevcûdeyi mücerredât ve mevhumâtından tecrid ile hikmeti tecrübe ve istidlal üzerine tesis ettikten sonra medeniyet tarîk-i terakkîde bir başka şevk ü şitab ile yol almaya başlamıştır.” ifadesiyle yeni bilim anlayışına, metoduna dikkat çekmektedir. Dolayısıyla buhar gücü, gaz, tıptaki gelişmeler, hukuk kaidelerinin değişimi gibi nice unsurlar “nazariyât-ı ilmiyenin âsâr-ı hâriciyyeye tatbikiyle” ortaya çıkan değişim ve dönüşüm ile irtibatlıdır.¹⁰ İsmail Bey’in asıl dikkat çektiği ve tenkit ettiği nokta, anılan medeniyetin insanlığın ulaştığı son nokta ve genel geçer oluşu iddiasına yöneliktir. Nitekim getirdiği tenkitlerin de bu doğrultuda olduğuna ve Avrupa medeniyetinin karşısına özellikle hakkâniyet kavramına dayalı İslam medeniyetini koymak istediğine tanık oluruz. Aşağıda işaret edileceği üzere Gaspıralı bu düşüncesinde yalnız değildir.

Nasıl ki Ahmet Cevdet Paşa (ö. 1895), kendi muhataralı dönemi açısından bir düşün ve devlet adamı olması itibarıyla Batı medeniyetinin yegâne medeniyet olmayıp İslam medeniyetinin yeryüzündeki en büyük medeniyetlerden biri olduğunu dile getirmiş ve Batı medeniyet tasavvurunu esaslı biçimde eleştirerek seçmeci bir bakış ile çözüm yolları önermiş ise¹¹ benzer tavrı Gaspıralı da ortaya koymuştur. Şöyle ki İsmail Bey’in ‘medeniyet’ kavramından anladığı şey, insanların rahat, selamet ve emniyet üzere yaşamakta olduğu bir usûl ve sûret-i maîşet/yaşam biçimidir. Başka bir ifade ile insanlar umûmen ne derece rahat ve emin yaşarlar ise anılan medeniyetin derecesi o derece ileri demektir. Hâlbuki zamanın Avrupa medeniyeti İsmail Bey’in bakış açısıyla, nasıl ki eskilerde Yunan ve Roma medeniyetlerinde “On bin ebnâ-yi

¹⁰ Namık Kemal, *Osmanlı Modernleşmesi Meseleleri 1*, neşre.haz.. Nergiz Yılmaz Aydoğdu, İsmail Kara, Birinci Basım, Dergah Yay., İstanbul 2005, s. 46-47.

¹¹ Bkz. Harun Anay, “Ahmet Cevdet Paşa’nın Modernizme Bakışı”, *Ahmet Cevdet Paşa -Vefatının 100. Yılına Armağan-* içinde, Birinci Basım, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1997, s. 69-75; Yusuf Halaçoğlu ve M. Akif Aydın, “Cevdet Paşa”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, VII, 445; Kemal Sözen, *Ahmet Cevdet Paşa’nın Felsefî Düşüncesi*, Birinci Basım, İFAV Yay., İstanbul 1998, s. 76-78, 99-106.

cinsinin sa'y-i semeresinden bir âdem istifade ediyor.” idi ise bugün de “Avrupa'nın hangi bir tarafına bakılır ise koca bir vilayet bir milyon ahali zulme duchar olup, bir duk ve beş baron, on beş şövalye ve kırk papaza esir ve bî-hukuk hayvan gibi onlara alet ve medâr-ı maîşet” hâldedir.¹² Onun için Gaspıralı'nın dikkat çektiği nokta, Avrupa medeniyetinin zâhir görüntüsü değil aksine “maîşetin iç yüzü”ne bakmaktır. Bütün bunların altında yatan ilke ise “hukûk-ı insaniyeyi inkar” etmeleri “ahlak ve hakkâniyet”ten uzak düşmüş olmaları vardır.¹³

Gaspıralı açısından bir medeniyeti inşa ve idame edebilecek en önemli kavram hakkâniyettir: “İnsanların birbiriyle muâmelede fayda ve faydadan evvel gözetilecek bir şey yok mu imiş? Vardır ve bu da hakkâniyettir. İnsanların yekdiğeri ile muamelesinde hakkâniyetten evvel gözetilecek bir şey yoktur. Nev-i beşerin maîşetine esas olabilecek hakkâniyetten mâ-adâ bir şey olamaz!”¹⁴ İnsanlar ancak bu şartlarda rahat ve emniyet içinde olabilirler. Ancak hakkâniyet varsa zulüm ve mazlûm ortadan kalkar ve düşmanlıklar biter. Nitekim eski ve bugünkü Avrupa medeniyetinin esaslı kusuru, hakkâniyetten uzak kalmış olmasıdır. Bu açıdan Gaspıralı hakkâniyet tesis edilmediği sürece insanların faydacı, haset ve emniyetsiz olmaktan, başkalarının haklarına göz dikmekten, diğer bir ifade ile ahlaki sıkıntılardan kurtulamayacağını ve hatta bilim tekniğin bile kötü emeller doğrultusunda kullanılmaktan uzak kalamayacağına değinir. Zira bu tür toplumlarda “Herkes, hissesini artırmaya gayret eder.” olacağından sınırsız bir büyüme hırsının alıp başını gidecektir. Bu noktada asıl sorun, “Kuvveti ziyade olan, hissenin ziyadesini zapteder ama hakkı da ziyade mi idi bakalım!” sorusudur.¹⁵

¹² *Gaspıralı*, s. 204-205.

¹³ Namık Kemal, *Terakki* isimli yazısında özellikle Londra için “Londra'ya enmûztec-i âlem denilse mübalağa değildir.” derken oradaki hukukun işleyişini, adaletin yerindediğini ve marifetin ziyadeliğini, ithalat ve ihracatı, fabrikaların cesametini, zırhlıları, insanların çalışkanlıklarını bir bir sayar. Gaspıralı tam da mezkûr Londra'nın iç işleyişine dikkat çeker ve kapitalist anlayışla bunun insanlığa bir kurtuluş getirmedigine vurgu yapar. Bkz. Namık Kemal, *Osmanlı Modernleşmesi Meseleleri 1*, s. 212-220; *Gaspıralı*, s. 206, 211.

¹⁴ *Gaspıralı*, s. 178.

¹⁵ *Gaspıralı*, s. 179; Gaspıralı'nın ‘Haklı olan güçlüdür.’ şeklindeki düşüncesini, Ebu Bekir'in (ra.) halife olduğunda verdiği hutbede, “Aranızda zayıf olan, Allah'ın izniyle hakkını kendisine verene kadar benim yanımda kuvvetlidir.” cümlesinde görmek mümkündür. Bkz. Ali Aksu, “Asr-ı Saadet, Hulefa-yı Raşidin ve Emeviler Döne-

Faydacılık ve kâr hırsı üzerinde yürüyen Avrupa medeniyetinin gi-dişatından memnun olmayan ve sosyalistler denilen kesim Gaspıralı'ya göre o dönemde yüzde otuzlardadır. Bunlar Avrupa'nın hâl-i hazırda-ki medeniyetinden ümidini kesip yeni esaslar üzere yeni bir medeniyet ihdas etmek isteyenlerdir ki onlar açısından mülkiyet, miras, aile, ser-maye, evlat müşterek olmalıdır. Bu şekilde insanlar arasında eşitlik ola-cak, herkes dünya nimetlerinden eşit biçimde istifade edecek hâle ge-lecektir. Buna dair Robert Owen (ö. 1858), Charles Fourier (ö. 1837), Saint Simon (ö. 1825) gibi nice önemli isimlerin tezlerinden bahsedile-bilir. Ancak sözü edilen grup Gaspıralı'ya göre "Sudan kaçıp ateşe uğ-rayanlara benzer."¹⁶ Aile, miras, akrabalık gibi haller olmayınca geri-ye insanların hepsinin aynı biçimde var olduğu, "Ahali boru ile kal-kacak, boru ile işe güce gidecek, boru ile umumi sofraya davet oluna-cak..." şeklinde bir manzara ortaya çıkar. Gaspıralı bu düşüncenin artık Avrupa'nın her yanını sardığını ve zamanın Avrupa zihniyeti ve me-deniyetinin bir adamı sevindirip yüz adamı hasta ettiği ortamda sözü edilen sosyalist düşüncenin de kendiliğinden vücut bulacağına işaret eder.¹⁷ İsmail Bey'in öngörüsü şudur: "Avrupa'nın istikbaline karşı top-lanmakta olan bela-yı kebîr budur ve medeniyeti ise sosyalizm dalgala-rında gark olunacaktır." Gerçi sosyalizm düşüncesinde de hakkâniyet, eşitlik, adalet ve merhamet gibi kavramlar vardır. Şu kadar var ki bun-lardan anlaşılan şey İslam'dakinden farklılık arz eder. Sosyalist düşün-cenin, İslam'ın getirdiği özel hayatı, ahlakı, miras haklarını yok ettiği-ni belirten Gaspıralı gelecekteki en önemli meselelerden birinin bu bo-ranlı ve fena dalgalı yapıdan İslam gemisini güvenli bir mahalde bulun-durmak gerektiği konusu olduğuna işaret eder.¹⁸

Bu noktada İngiliz filozof J. Stuart Mill'in (ö. 1873) faydacılık (utili-tarianism) demek olan ve ahlakı fayda esasına bağlayan görüşüne eleş-

minde Fikir Hürriyeti Üzerine Bazı Mülahazalar", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 5, sayı: 2, 2001, s. 213.

¹⁶ *Gaspıralı*, s. 171-172, 208; ayrıca bkz. Ahmet Koçak, "İsmail Bey Gaspıralı'nın Avru-pa Algısı ya da 'Avrupa Medeniyetine Bir Nazar-ı Muvâzene", *Uluslararası İslam'da Yenilenme ve Birlik-I -İsmail Bey Gaspıralı Kongresi-*, Birinci Basım, İBB Kültür A.Ş. Yay., İstanbul 2013, s. 42-45.

¹⁷ *Gaspıralı*, s. 173, 203, 209.

¹⁸ *Gaspıralı*, s. 174, 185-186, 189.

tiri getiren Gaspıralı, insanın bir kere faydayı hareketin esası ve ahlakın içinde gördükten sonra diğer insanların faydasını pek de gözetmeyeceğini, bu görüşün yerleşmesi durumunda da ahlak, terbiye, hukuk gibi hemen her türlü muamelenin fayda esası üzerine inşa edileceğini belirtir. Mesela “Niçin okuyorsun? Kendi yararım için. Ne muradın var? Faydam için.” şeklindeki bir bakış bile insanı sadece boğaz davasına bağlar. Bu da kaçınılmaz olarak vicdan, akıl, insaf, fikir ve diğer iyiliklerden nasipsiz olmadığı hâlde sadece yaşam biçimi ve faydayı esas alan insanlar topluluğunun ortaya çıkmasına sebep olur. İşte bunun bir neticesi olarak ki hesapsız servet edinenlere karşın eldeki serveti umuma paylaştırma şeklinde kendini gösteren ve hâl-i hazırda yaşam biçiminden nefret eden bir sosyalist topluluk ortaya çıkmıştır. Faydacılık merkezli ahlak ve iktisat anlayışı ile kendini gösteren Avrupa medeniyeti, hem sömürgeci bir konuma sürüklenmiş hem de bu duruma karşıt olanların insanın en doğal hakkı olan aile, mülk, hürriyet gibi haklarını görmezden geldiği biçiminde yanlış yollara sapmıştır.¹⁹ Dolayısıyla sosyalist gidişattan sadece Avrupa değil onun yayıldığı alanların da nasibini alması mümkündür. Gaspıralı bu yanlış gidişatın tek çaresinin faydadandan evvel gözetilmesi gereken “hakkâniyet” kavramı olduğuna vurgu yapar. Hakkâniyetin olduğu ortamda geçim tarzı/iktisat düzene girer, zulüm ve mazlûm ortadan kalkar. Hakkâniyetin olduğu ortamda kötü niyet, hukukun çiğnenmesi, emniyetsizlik gibi hallerin de olmayacağı açıktır. Dahası insanlar bilim tekniğin sağladığı imkânlar ile geçimlerini kazanabilirler, ancak hakkâniyet yoksa bunların kötüye kullanılması işten bile değildir.²⁰

Gaspıralı yeni medeniyetin (medeniyet-i cedîde) ancak hakkâniyet üzere tesis edilmesi durumunda insanlığın huzur bulacağını ifade eder.

¹⁹ *Gaspıralı*, s. 174-177, 210-211; İslam'ın ilerlemeye engel olduğu tezini ileri süren Ernest Renan'a (ö. 1892), bilginin kötüye kullanımı noktasında Namık Kemal, “İlim, mücerret kudret ve ikbâle nâil olmak için mi tahsil olunur?” diye sorarken İslam düşüncesinde bilginin sadece dünyevî menfaat için değil kişinin kendini bilmesi, bulması ve oradan Hakikat'e yükselmesi gerektiğini hatırlatır. Bkz. Namık Kemal, *Renan Müdafaaanamesi*, Birinci Basım, Mahmut Bey Matbaası, İstanbul 1326 [1908], s. 16. Said Halim Paşa ise insana istikamet çizen şeyin akıl ve bilgiden ziyade ahlak olduğuna vurgu yapar. Bkz. S. Halim Paşa, *Buhranlarımız*, haz.haz.. M. Ertuğrul Düzdağ, Üçüncü Basım, İz Yay., İstanbul 1998, s. 106.

²⁰ *Gaspıralı*, s. 178-179.

Bunun için lazım olan şey, hakkâniyeti merkeze alan bir zihniyetin inşası ve icraata konulmasıdır. Anılan hakkâniyetin ölçüsü ise İsmail Bey'in ifadesi ile icmal-i hükmü 'hakkâniyet' olan Kelam-ı Kadîm'dir. Sözü edilen ilahî kaynak, özellikle iktisat alanında mülkiyet, sermaye, faiz, fert cemiyet ilişkisi, kâr, gayret, hayr ü hasenât, zekat gibi genel kuralları içeren ve insanlığın refahını amaçlayan kurallar bütünüdür. Şayet "kavâid-i Kur'âniye" Avrupa medeniyetince benimsenmiş olsa idi, sosyalizm fikirlerine yer kalmaz, zenginler servet kazanmaya esir, diğerleri ise servet sahiplerine ödedikleri faiz borcuna esir olarak bir hayat sürmüş olmazlardı. "Koca İngiltere dört beş bin, koca Fransa beş on bin adamın mülkü olamaz idi!"²¹ Onun için yeni medeniyetin tesisi noktasında Müslümanlardan daha ziyade imkâna sahip olan yoktur.

Bilim ve tekniğin ortaya koyduğu ve insanlığın istifadesine sunulan şeyleri asla görmezden gelmeyen düşünürümüz, Slavların bile kendileri açısından uygun görmediği ve hatta Avrupa'nın yarısının bile düşman kesildiği bu medeniyete karşı oldukça seçici ve sentezci bir yaklaşım sunar. "Mekteplerini, dâru'l-fünûnlarını bizler de tesis edelim velakin fûnûn ile akıllarımızı ziyalandırdığımız kadar hakkâniyet ile yürekleri doldurmaya çalışalım." ifadesi ile Gaspıralı akıl-kalp (düşünce-duygu) denklemini kurmakta ve âlem-i İslam'ın ıslah ve ilerlemesi adına bilim tekniği gerekli görmektedir. Şu kadar var ki, Abdullah Cevdet'in "gülüyle dikeniyile" Avrupa medeniyetinin alınması fikrine²² karşı İsmail Bey "Avrupa'da ne görsek çocuk gibi alıp çapmayalım, bâliğ gibi nedir, neye varacak, vicdan ve hakkâniyet haricinde değil mi muvâzenesini etmeye (eleştirisini yapmaya) dikkat edelim.", "Bilâ-muvâzene Avrupa'yı taklit etmesini akıl hesap etmiyorum." ifadesi ile oldukça perhizkâr ve özgüvene dayalı bir duruş sergiler.²³ Aradığı husus, ahlâken insanlık adına "vicdan ve hakkâniyet"tir. Onun için Rusya Panslavistlerinin mezkûr

²¹ *Gaspıralı*, s. 180, 212, 260.

²² Bkz. Abdullah Cevdet, "Şîme-i Muhabbet", *İctihad* mecmuası içinde, 16 Kanunusani 1329, sayı: 89, s. 1979-1984.

²³ *Gaspıralı*, s. 181. Benzer bakış açısı için bkz. S. Halim Paşa, *Buhranlarımız*, s. 39, 57, 76-7; Gaspıralı İsmail Bey ile yakın irtibatı bulunan Kazanlı Akyiğitzade Musa (ö. 1923), Orta Çağ Avrupasını aydınlatan şeyin İslam akıl ve bilimi olduğunu, dolayısıyla Avrupa medeniyeti karşısında İslam medeniyetinin ilerleme adına taşıdığı imkâna dikkat çeker. Bkz. Akyiğitzade Musa, *Avrupa Medeniyetinin Esasına Bir Nazar*, Maarif Nezareti, Birinci Basım, İstanbul 1325 [1897], s. 3, 6, 13, 43, 58.

medeniyete karşı çıkmalarına mukabil, İslam âleminin de kendine özgü bir ilerleme metodu ve medeniyet arayışının tabii olması gerektiğini belirtir.²⁴ Bu noktada düşünürümüz, Müslümanlar arasında maddi manevi eşitliğin ancak hakkâniyet üzerinden inşa edilebileceğini dile getirirken Avrupa'dan nasıl istifade edileceğine dair Japonları örnek gösterir. Japonlar Avrupa ve Amerika'da naklî ile yetinmeyip tatbikî ilmi de tahsil etmişler, kendi tarihlerini bilip ona sadık kalarak kendi geçmişlerini ve geleceklerini tehlikeye atmamışlar ve kendi milliyet dairesinde çalışıp gelişmişlerdir. Onun için Japonlar arasında çok az sayıda sosyalist çıkmış olması hem bu konu ile hem de sözü edilenlerin çoğunun Japonluktan çıkmış dönme kişiler olması ile ilgilidir.²⁵

Bizde sosyalist düşüncenin ortaya çıkışı yeterli millî okuldan, tarih ve edebiyat bilgisi yoksunluğundan kaynaklanır. Bu noktada münevver Japon ilim ve düşün insanlarını salık veren Gaspıralı, dünya düzeninin temini, yaşam standartlarının geliştirilmesi ve bilginin yayılması adına yapılması gereken şeyin, kan dökmeden, dinin hakkâniyet çerçevesinde tayin etmiş olduğu haram helal çizgisine ve herkesin yaşamına, rızıkına dikkat ederek itidal çerçevesinde yol almak gerektiğini belirtir. Bu açıdan sosyalistlerin kan dökmek, müsadere etmek biçimindeki eşitlik iddiası yanında kapitalistlerin sadece fayda-kâr amaçlı sürekli kazanç şeklindeki sömürü anlayışını haklı olarak kabul edilemez bulur. Onun için İslam'ın öngördüğü ölçüler çerçevesinde yeni bir medeniyet ve cemiyet-i âliye (ileri toplum) kurabilme imkânı Müslümanların görevi olmalıdır.²⁶

Öyle anlaşılıyor ki, Gaspıralı Kırım topraklarında kendi döneminin çetin şartları altında 'dilde, işte, fikirde birlik' ideali uğruna eğitim açısından 'usûl-i cedîd'i inşa ederken gerçekte Avrupa medeniyeti ve onun yan fideliği olarak vücut bulan sosyalizm ile ilgili bugün bile geçerliliğini koruyan önemli fikirleri bundan bir asırdan fazla bir zaman önce dile getirmiştir. Avrupa medeniyetinde vücut bulan faydacılık ve hukuksuzluk panzehiri olarak gördüğü, hakkâniyet üzerine inşa edilme-

²⁴ Gaspıralı, s. 180-182, 213.

²⁵ Gaspıralı, s. 218.

²⁶ Gaspıralı, s. 219-221, 294-300, 306-309, 319-320; S. Halim Paşa, *Buhranlarımız*, s. 176, 260-264.

si gerektiğini dile getirdiği ve ilkelerini kutsal kitap ve onun asırlara dayalı hukuk hükümleri ve ahlakından devşiren, zamanın yeniliklerini de muhtevi bir İslam medeniyeti öngörür. Dolayısıyla onun bu düşüncesinde biz, hakkı gasp edilen bir medeniyetin çocukları olarak Ahmet Cevdet Paşa, Namık Kemal, Akyiğitzade Musa gibi önemli isimleri Gaspıralı ile aynı kulvarda görürüz. Meselenin hakkâniyet ilkesi temeli üzerine inşa edilmesi bağlamında işin içinde sadece ahlak, hukuk, siyaset değil aynı zamanda bir zihniyetin ikame edildiği açıktır. Avrupa medeniyeti karşısında kendi köklerine dayalı özgüven ile İslam medeniyetinin de var olduğunu dile getiren Gaspıralı yeni medeniyetin Müslümanlar eli ile inşa edileceğini, zira bu imkânın sadece Müslümanların elinde bulunduğunu beyan etmesi itibarıyla önemli ve hâlâ güncel bir konuyu dile getirmiştir. Onun bu düşüncesi, medeniyet, islamofobi, hak hukuk tanımayan savaş biçimleri ve mülteci sorunları gibi tartışmaların gündemimizi işgal ettiği günümüzde yeniden incelenmesi ve yüksek sesle dillendirilmesi gereken bir yaklaşım tarzı olacaktır.

Kaynaklar

- Ahmet Midhat, *Üss-i İnkılab*, Takvimhane-i Amire, İstanbul 1294 [1877].
- Aksu, Ali, “Asr-ı Saadet, Hulefa-yı Raşidin ve Emeviler Döneminde Fikir Hürriyeti Üzerine Bazı Mülâhazalar”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 5, sayı: 2, 2001.
- Akyiğitzade Musa, *Avrupa Medeniyetinin Esasına Bir Nazar*, Maarif Nezareti, İstanbul 1325 [1897].
- Anay, Harun, “Ahmet Cevdet Paşa'nın Modernizme Bakışı”, *Ahmet Cevdet Paşa -Vefatının 100. Yılına Armağan-* içinde, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1997.
- Halaçoğlu, Yusuf ve M. Akif Aydın, “Cevdet Paşa”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, cilt: 7.
- İsmail Gasprinski, “Avrupa Medeniyetine Bir Nazar-ı Muvazene, Konstantiniye [İst.], Matbaa-i Ebuzziya, 1302 [1885], 29+3 sf.”, neşre haz. Yavuz Akpınar, *Gaspıralı -Fikrî Eserleri-* içinde, İkinci Basım, Ötüken Yay., İstanbul 2004.
- Kırımlı, Hakan, “Gaspıralı, İsmail Bey”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, cilt: 13.
- Koçak, Ahmet, “İsmail Bey Gaspıralı'nın Avrupa Algısı ya da 'Avrupa Me-

deniyetine Bir Nazar-ı Muvâzene”, *Uluslararası İslam’da Yenilenme ve Birlik-I -İsmail Bey Gaspıralı Kongresi-*, İBB Kültür A.Ş. Yay., İstanbul 2013.

Namık Kemal, *-Osmanlı Modernleşmesi Meseleleri 1-*, neşre haz. Yılmaz Aydoğdu, Nergiz ve İsmail Kara, Dergah Yay., İstanbul 2005.

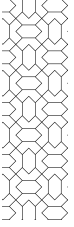
Namık Kemal, *Renan Müdafaaanamesi*, Mahmut Bey Matbaası, İstanbul 1326 [1908].

Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, haz. M. Ertuğrul Düzdağ, Üçüncü Basım, İz Yay., İstanbul 1998.

Sözen, Kemal, *Ahmet Cevdet Paşa’nın Felsefi Düşüncesi*, İFAV Yay., İstanbul 1998.

CITATION

Türkben, Yaşar, "Death and Beyond in Necip Fazıl", *Journal of Faculty of Theology of Bozok University [BOZIFDER]*, 11, 11 (2017/11) pp. 47-66.



NECİP FAZİL'DA ÖLÜM VE ÖTESİ

Death and Beyond in Necip Fazıl

Yaşar TÜRK BEN

Doç. Dr.

Bozok Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Bilimleri Anabilim Dalı, yasarturkben@hotmail.com

Öz

Ölüm, bütün canlıların karşılaşacağı kaçınılmaz sonudur. Ancak canlılar içerisinde öleceğini bilerek yaşayan tek varlık insandır. Bu yüzden insanlığın başlangıcından beri ölüm hem merak konusu hem de kendisinden korkulan bir olay olmuştur. Sanatçılar, edebiyatçılar, kelimciler ve filozoflar eserlerinde ölüm konusunu ele almışlar, her biri taşıdığı dünya görüşüne göre tutum geliştirmişlerdir. Düşünce tarihine baktığımızda İlk Çağ'dan itibaren ölüm karşısında takınılan iki tutum göze çapmaktadır. Bunlardan ilki ölümü hiç akla getirmemek iken, diğeri her an ölümü hatırlamak şeklindedir. İslam düşüncesinde ölüm konusu daha çok ölümden sonraki hayat ve bu hayatın mahiyeti bağlamında ele alınmaktadır. Bu konu kelimciler ile filozoflar arasında derinlemesine ele alınmakla birlikte, edebiyatçılar da konuyu romanlarında, şiirlerinde işlemişlerdir. Necip Fazıl Kısakürek de şiirlerinde ölüm, ölüm sonrası hayat, ruh ve diriliş konularını işleyen bir düşünürümüzdür. Bu çalışmada ölüm ve sonrasına dair düşünce tarihinde, özellikle de İslam düşünce tarihinde ileri sürülen fikirlerle yer vererek, Necip Fazıl'ın bu düşüncelerden hangisine yakın durduğunu tespit etmeye çalıştık.

Anahtar kelimeler: Necip Fazıl, ölüm, ruh, diriliş, ölümsüzlük.

Abstract

Death is an unavoidable end that all living creatures will face with. But the only being that lives with the knowledge of death is human being. For this reason, since the beginning of mankind death is both an object of curiosity and a frightening event. Artists, men of letters, theologians, and philosophers dealt with the subject of death; each of them developed an approach according to their worldviews. When we look at the history of ideas, from the beginning of antiquity, two approaches stand out. The first is never remembering the death, and the other is remembering the death at any moment.

The issue of death in Islamic thought is mostly examined in the context of life after death and the nature of this life. In addition to the examination of this issue in-depth by theologians and philosophers, men of letters deal with the issue in their poems and novels. Necip Fazıl Kısakürek was one of the thinkers who wrote about the death, life after death, spirit, and the resurrection in his poems. In this study, we try to locate Necip Fazıl's place in the history of ideas, especially the ideas which are suggested in the Islamic history of ideas about the death and hereafter.

Keywords: Necip Fazıl, death, spirit, resurrection, immortality.

KAYNAKÇA

Türkben, Yaşar, "Necip Fazıl'da Ölüm ve Ötesi", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZIFDER]*, 11, 11 (2017/11) ss. 47-66. **Makale Geliş T:** 23/03/2017, **Kabul T:** 24/04/2017.

Giriş

Canlılar içerisinde öleceğini bilerek yaşayan tek varlık insandır. Bu yüzyıldan tarihin başlangıcından günümüze kadar insanlar ölümü anlamaya çalışmışlardır. Ölüme yükledikleri anlam onların hayat felsefesini de derinden etkilemiş görünmektedir. Ölüm nedir? Ölümden sonra başka bir hayat olacak mıdır? Ölüm karşısında nasıl bir tavır takınmalıdır? Ölümden sonra varlığımız devam edecekse bunun mahiyeti nasıl olacaktır? Bütün bu sorular “ölüm” söz konusu olduğunda akla gelen ilk sorular olmaktadır.

Bu sorulara kelam, felsefe, edebiyat ve insani tecrübeleri kendisine konu edinen diğer disiplinlerin cevaplar bulmaya çalıştığını görüyoruz. Ölümün insanın hissiyatı üzerinde derin tesirler bırakmasından ötürü edebiyatçıların özellikle de şairlerin ölüm temalı şiirler yazdıkları görülmektedir. Şairlerin, ölümü konu edinirken felsefi bir metinde olduğu gibi iddialarını sistemli, tutarlı, rasyonel olarak temellendirmelerini bekleyemeyiz. Ancak bu, onların dayandıkları bir metafizik anlayışın olmadığı anlamına gelmemektedir. Bu çalışmada merhum Necip Fazıl Kısakürek’in *Çile* adlı kitabındaki şiirlerinden hareketle onun, ölümü ve ölüm sonrasını nasıl anladığını, anlamlandırdığını ele almaya çalışacağız.

Günlük hayatın akışı içerisinde insanlar dışarıdan gözlemlendiklerinde ya ölümü hiç umursamadıkları yahut ölümden bihaber yaşadıkları gibi bir hisse kapılmak mümkündür. Necip Fazıl Kısakürek bunu şu şekilde ifade etmektedir:

Şu geçeni durdursam, çekip de eteğinden;
Soruversem: haberin var mı öleceğinden?¹

İnsanların ölümü düşünmeden yaşamaları, böylesine varoluşsal bir konuyu görmezlikten gelip kendilerini günlük hayatın akışına kaptırmalarından kaynaklanabileceği gibi bazen bilinçli bir felsefi tercihin neticesi de olabilir. İlk Çağ’da yaşam ilkesi olarak hedonizmi benimseyen düşünürler insanı tamamen maddi nitelikte görmüşler ve onun mutluluğunu da maddi hazlarda aramışlardır. Onlara göre, hayatın amacı mutlu olmaktır; mutlu olmak için insan mümkün olduğu kadar elem-

¹ Necip Fazıl Kısakürek, *Çile*, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2005, s. 144.

den kaçınmalı hazzı yakalamaya çalışmalıdır. Onlar nazarında ölüm hayattan zevk almayı engellemektedir. Üstelik bu tamamen bir vehimden kaynaklanmaktadır. Zira, aslında ölüm ile hayat birlikte düşünülmemesi gereken şeylerdir. Epiküros'a göre, ölümden korkarak ruhun dingin yapısını bozmak ve huzursuz olmak boşunadır. İnsan, maddi unsurların bir araya gelmesiyle oluşmuş bir varlıktır; dolayısıyla ölüm de bu terkinin bozulmasından ibarettir. Öbür dünya, ceza, tenasüh gibi hiçbir düşünce gerçeği yansıtmamaktadır. Epiküros'un meşhur ifadesiyle, "Ölüm varken ben yokum, ben varken ölüm yoktur."² Elbette Müslüman bir düşünür olarak Kısakürek bu anlayışa itibar etmemektedir. Ancak her ölüm erken ölüm olarak görülse de çoğu kez ölüm ansızın yakalar:

Büyük randevu... Bilsem nerede, saat kaçta?

Tabutumun tahtası, bilsem hangi ağaçta?³

Bu ani ölümler insanlar üzerinde derin tesirler bırakır. Yunus Emre, ölümü kabullendiğini, ruhun bu dünyada bedene konuk olduğunu, bir gün mutlaka misafirliğin sona ereceğini, ancak onu üzenin, yeşil iken biçilmiş ekinlere benzettiği genç yaşta gelen zamansız ölümlerdir. O bunu şu şekilde dile getirmektedir:

İşbu söze Hak tanıktır bu can gövdeye konuktur

Bir gün ola çıka gide kafesten kuş uçmuş gibi

Miskin âdem oğlanını benzetmişler ikinciye

Kimi biter kimi yiter yere tohum saçmış gibi

Bu dünyada bir nesneye yanar içüm göynür özüm

Yigid iken ölenlere gök ekini biçmiş gibi.⁴

Necip Fazıl'da da aynı endişe göze çarpmaktadır:

Ölecek miyim, tam da söyleyecek çağımda

Söylenmedik cümlenin hasreti dudağımda...⁵

² Osman Elmalı-H. Ömer Özden, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, Anı Sanat Yay., İstanbul 2013, s. 186.

³ Kısakürek, *Çile*, s. 141.

⁴ Haz. Mustafa Tatçı, *Yunus Emre Divanı II*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1990, s. 390.

⁵ Kısakürek, *Çile*, s. 148.

Şair dünyada daha yapacak çok işi olduğunu düşünmektedir. Üstelik içinde bulunduğu dönemin mesleği için en verimli dönem olduğu kanaatinde. Planladığı, yapmayı düşündüğü işleri, yazacak şiirleri, hikâyeleri, romanları, tiyatroları olduğunu düşünmekte ve ansızın gelecek bir ölümün bütün bunları yarım bırakacağı korkusunu dile getirmektedir. Ancak diyor şair, insanların büyük çoğunluğu bir taraftan ansızın gelecek bir ölümden korksa da yine de ölümü kendine yakıştırmaz. Fakat bu psikolojik tavrın mukadder sonu değiştirmesi söz konusu değildir:

Ufka bakarlar; Ölüm uzakta mı, uzakta...

Ve tabut bekler, suya inmek için kızakta...⁶

Kısakürek, deniz kenarındaki bir kimseyi tahayyül ederek, ölümü ufukta yani uzakta gören bir kimsenin ölümün hakikatte hemen yanı başında olduğunun farkında olmadığını belirtmektedir. Ölüm karşısında başlangıçta bütün beklentileri birden kesip attığı için yerinen şair, ölümün mukadder olduğunu, dolayısıyla ölüme dair bakış açısının değişmesi gerektiğini düşünmektedir. Kısakürek, böylece mutlu olmak için ölümü unutmamız gerektiğini düşünen Epikür gibi değil, korku ve endişeyi yenmenin en doğru yolunun sürekli ölümü düşünmek olduğunu iddia eden Stoalılar gibi düşünmektedir.⁷

Sultan olmak dilersen, tacı, sorgucu unut!

Zafer araban senin, gıcırtilı bir tabut...⁸

Dostlarım ev eşyamdı, bir bir gitti, diyorum.

Artık boş odalarda ölümü bekliyorum.⁹

Bu dünyada renk, nakış, lezzet, ne varsa küsüm;

Gözümde son marifet, Azrâile tebessüm...¹⁰

Burada Kısakürek'in stoa felsefesinden etkilenecek ölümü kabulendiğini söylemek istemiyoruz. Sadece onun söylediklerinin onların ölümle ilgili düşüncelerine yakın olduğunu vurgulamaktayız. Oysa dü-

⁶ Kısakürek, *Çile*, s. 150.

⁷ Bkz. Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, Selçuk Yay., Ankara 1997, s. 230.

⁸ Kısakürek, *Çile*, s. 149.

⁹ Kısakürek, *Çile*, s. 151.

¹⁰ Kısakürek, *Çile*, s. 152.

şünürümüzün bu düşüncelerini besleyecek oldukça çok sayıda ayet, hadis ve İslam düşünce geleneğinin üretmiş olduğu birikim vardır. İslam inanç sisteminde dünya bir imtihan yeridir. Bunlardan en bilineni Mülk suresinin ilk ayetleridir. Burada, “Mutlak hükümler elinde olan Allah, yüceler yücesidir ve O'nun her şeye gücü yeter. O ki, hanginizin daha güzel davranacağını sınamak için ölümü ve hayatı yaratmıştır. O, mutlak galiptir, çok bağışlayıcıdır.”¹¹ denilmektedir. Başka ayetlerde imtihan ile ilgili olarak, “O, hanginizin amelinin daha güzel olacağı hususunda sizi imtihan etmek için, Arş'ı su üzerinde iken, gökleri ve yeri altı günde yaratandır.”¹² ve “Gerçek şu ki, biz insanı katıksız bir nutfeden yarattık; onu imtihan edelim diye, kendisini iştir ve görür kıldık.”¹³ şeklinde ifadeler yer almaktadır.

Bütün insanların bir şekilde imtihandan geçirileceği şu şekilde belirtilmektedir: “Andolsun ki, biz onlardan öncekileri de imtihandan geçirmişizdir. Elbette Allah, doğruları ortaya çıkaracak, yalancıları da mutlaka ortaya koyacaktır. Yoksa kötülükleri yapanlar bizden kaçabileceklerini mi sandılar? Ne kadar kötü (ne yanlış) hüküm veriyorlar!”¹⁴ Bu imtihanın nasıl yapılacağı yine Bakara suresinde cevabını bulmaktadır: “Andolsunki sizi biraz korku ve açlık; mallardan, canlardan ve ürünlerden biraz azaltma ile deneriz. Sabredenleri müjdele!”¹⁵ İmtihan anlamında kullanılan bir diğer kelime de “fitne”dir. “Fitne” kelimesi, bir şeyin cevherini posasından ayırmak için ateşle muameleye tâbi tutmak, içindeki yabancı maddeleri ayırabilmek için altını eritmek manasına gelir. “Belâ” da insanların cevherini, nefsinin kirlerinden ayırıp saf olarak ortaya çıkardığı için fitne diye adlandırılmıştır.¹⁶ Dolayısıyla ölüm bir anlamda imtihanın sona ermesidir. Her imtihan bir gerilim ve sıkıntı yaratır, bitmesi ise rahatlatıcıdır.

İnsanları endişeye sevk eden şey imtihandaki başarısızlıktır. Farabi'ye göre, en çok fasıklar ve cahiller ölümden korkarlar. Çünkü onlar bu dünyada nazari ve ameli yetilerini güçlendirmek için hiçbir şey yapmayan,

¹¹ Mülk, 67/1-2.

¹² Hûd, 11/7.

¹³ İnsân, 76/2.

¹⁴ Ankebût, 29/2-4.

¹⁵ Bakara, 2/155.

¹⁶ Lütfullah Cebeci, *Kuran'da Şer Problemi*, Akçağ Yay., Ankara 1985, s. 215; Hucurât, 49/3.

bütün hayatlarını maddi hazlar peşinden koşarak geçiren ve dolayısıyla öbür dünyada mutlu olma imkânları kalmadığını düşünen kimselerdir. Ancak faziletli kimselerin böyle bir endişeye kapılmalarını gerektirecek bir durum söz konusu değildir. Onlar öbür dünyada mutlu olacaklardır.¹⁷

İbn Sînâ'ya göre insan, ruh ve maddeden meydana gelen bir varlıktır. İnsan, varlık katmaları düşünüldüğünde en üstte bulunan bir varlık olmakla beraber alt katmanlarda bulunan nebati ve hayvani ruhun özelliklerini kendisinde taşımaktadır. Ancak insana bu özelliklerin yanı sıra akıl ve irade yetisi de verilmiştir. İnsanlar, akıllı varlıklar olup bilme gücüne sahip bulunmaktadırlar. Bilme yetisi, insana, bilgi sahibi olma ve hareket etme özgürlüğünü vermektedir. İbn Sînâ iyi ve kötünün bilgisine akıl ile sahip olabileceğimiz kanaatindedir. Ayrıca o pratik ahlâka dair hususların peygamberler tarafından insanlara bildirildiğini belirtmektedir. Şayet insan, aklın ve şeriatın belirttiği hususlara riayet ederse mutluluğu da yakalamış olur.¹⁸

Bütün bu düşünürler hareket noktalarını Kur'an'dan almaktadır. Zira Kur'an'da, inananlar için üzüntü olmadığı, iyi niyetli mü'minler için Allah'ın rahmetinin gazabını geçtiği belirtilmektedir: *“Benim rahmetim her şeyi kuşatmıştır ...”*¹⁹, *“İnanıp yararlı işler işleyenlerin, namaz kılıp, zekât verenlerin Rab'leri katında ecirleri vardır. Onlara korku yoktur ve onlar üzülmeyeceklerdir.”*²⁰, *“(Onlara) göklerde ve yerde olanlar kimindir? diye sor. “Allah'ındır” de. O, merhamet etmeyi kendi zatına farz kıldı.”*²¹

Necip Fazıl da böyle bir dinî geleneğe yaslanarak ölümden korkmanın yersiz olduğunu, dolayısıyla imtihanın bitmiş olmasının verdiği rahatlıkla ölümü karşılamak gerektiğini belirtmektedir:

O demde ki, perdeler kalkar, perdeler iner,
Azrâile “hoş geldin!” diyebilmekte hüner...²²

¹⁷ Farabi, *Fusulü'l-Medeni*, çev. Hanefi Özcan, Dokuz Eylül Üniversitesi Yay., İzmir 1987, s. 62-64.

¹⁸ Bkz. İbn Sînâ, *Metafizik II*, çev. Muhittin Macit-Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2005, s. 187 vd.; Yaşar Türkben, *İbn Sina ve Thomas Aquinas'ta Kötülük Problemi*, Elis Yay., Ankara 2012, s. 103.

¹⁹ A'râf, 7/156.

²⁰ Bakara, 2/277.

²¹ En'âm, 6/12.

²² Kısakürek, *Çile*, s. 155.

O dem çocuklar gibi sevinçten zıplar mısın?
Toprağın altındaki saklambaçta var mısın?²³

Kapı kapı bu yolun son kapısı ölümse;
Her kapıda ağlayıp o kapıda gülümse!²⁴

Kısakürek, ölümün sevinçle karşılanması gerektiğini belirtirken bunun bütün insanlar için mümkün olmadığının farkındadır ve realist bir bakış açısıyla insanların büyük bir kesiminin bunu sevinçle karşılamayacağını ifade etmektedir:

Ölümü sığdıramaz,
Akıl daracık koğuk.
Ölemez, çıldıramaz,
Ağlar boğuk boğuk.

İlaç yarım, şişede,
Koltuk mahzun, köşede,
Ev halkı telaşede,
Ölü yerde, sopsoguk.²⁵

Necip Fazıl, ölümü bayrama benzetmektedir. Dolayısıyla yukarıdaki şiirde ifade edildiği gibi bazı kişilerin bedene bakarak sadece “soğuk” bir yüz görmelerinden dolayı etrafi telaşa verdiklerini belirtmektedir. Oysa ölümün hakikatini anlayan kimseler bunun ölen için bayram olduğunu, dolayısıyla bayramın ruhuna uygun sevinç olduğunu bilir/anlar.

Ölüm ölene bayram, bayrama sevinmek var;
Oh ne güzel, bayramda sevinmek var!..²⁶

²³ Kısakürek, *Çile*, s. 154.

²⁴ Kısakürek, *Çile*, s. 156.

²⁵ Kısakürek, *Çile*, s. 136.

²⁶ Kısakürek, *Çile*, s. 153. Benzer duyguları ifade eden bir başka şiirde şair şöyle demektedir:

Gittiler... Bana dünyam
Birdenbire boş geldi.
Seçilmiş oldu eşyam.
Odalarım loş geldi.
Gözlerim müebbette,
Günü gelir elbette...

Kısakürek'in kullandığı "bayram" metaforu hemen Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'nin "şeb-i arus" benzetmesini çağrıştırmaktadır. Rûmî, ölümü gerdek gecesine benzetmektedir.²⁷ Sufi düşünür, bazen çok önemli gördüğü hususları bazı cinsel haz çağrışımı olan benzetmelerle dile getirebilmektedir. Burada da her gencin mutlaka kavuşmayı umduğu bir geceyi dile getirerek ölümün korkulacak bir şey olmadığını, aksine arzu edilmesi gereken bir olay olduğunu iddia etmektedir. Gerdek gecesinde kavuşulan sevgili, karşı cins iken ve elde edilen haz ten sel bir haz olmasına karşın, ölüm ile kavuşulan sevgili Tanrı'dır. Rûmî ve Kısakürek'in dile getirdiği bu düşüncelerin felsefi kökeni İbn Sînâ'ya oradan Plotinus'a kadar uzanmaktadır. Plotinus'a göre, bütün varlık "Bir"den taşarak meydana gelmektedir. Bir'den ilk taşan varlık akıldır. Sonra sırasıyla ondan ruh, ondan da cisim taşmaktadır. Burada insan, ruh ve cisimden mürekkep bir varlık olmasından dolayı sürekli gerilim yaşayan bir varlıktır. İnsanın yaşadığı bu gerilimden kurtulması için iniş sürecini aşağıdan yukarı yeniden çıkararak, geldiği kaynağa dönerek "Bir" ile bütünleşmeyi sağlaması gerekir. Bunun yolu da "vecd" yoludur.²⁸ İbn Sînâ, varlığın oluşumunu Plotinus'ta olduğu gibi Sudûr süreciyle izah etmektedir. Ona göre, bütün varlıklar sırf iyilik olan Varlık'tan meydana gelmektedir. Bu oluş sürecine göre her şey el-Evvel'den taşma yoluyla meydana gelmektedir. İlk var edilen, İlk Sebeb'in doğrudan ve zorunlu sonucudur. İbn Sînâ buna İlk Akıl adını vermektedir.²⁹ Daha sonra bu taşma süreci Faal akla kadar devam etmektedir. Bu süreç rûhânî ve cismânî yönleriyle âlemin gerçek ve evrensel bir iyilik düzeni oluşturacak şekilde varlık kazanmasını sağlamaktadır.³⁰ İbn Sînâ'ya göre, bütün varlık taşma sürecinden dolayı bulunduğu hâlden daha iyiye ulaşmak için hareket hâindedir. Âlemdeki her şey varoluşa yönelir. Eğer mevcut ise yetkinliğe şevk duyar, ona yönelir. Daha yetkin varlık olmak, var olmaya yönelişin bir tarzıdır. Bir tohumun filize durma-

Gelir Melek nöbette,
Safa geldi, hoş geldi. (Çile, 137).

²⁷ Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Divân-ı Kebîr, I-V*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, Ötüken Yay., İstanbul 1957, IV, 41.

²⁸ Plotinus, *Dokuzluklar*, çev. Zeki Özcan, Birleşik Yay., Ankara 2011, s. 79.

²⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifa: Metafizik II*, s. 148.

³⁰ İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yay., İstanbul 2002, s. 203.

sı, bir kozanın kelebeğe yahut bir yavrunun erişkinliğe yönelmesi kısaca bir potansiyelin harekete geçerek fiilî gerçeklik, yahut yetkinlik kazanmaya çalışması aslında iyiye doğru bir yöneliştir. Filozof bu yönelişi şevk terimiyle ifade ederken, onun matlup, arzulanan, amaçlanan bir şey olduğunu belirtmiş olmaktadır.³¹

Bu metafizik anlayışa göre, yukarıda Yunus Emre'nin de belirttiği gibi ruh "ten kafesine" düşmektedir. Dolayısıyla ölümler birlikte "kafes"ten kurtulan ruhun Tanrı'ya kavuşması için bir engel kalmamaktadır. Bu nedenle bu anlayışı savunan düşünürler için ölüm "bayram", "şeb-i arus" olmaktadır. Necip Fazıl, bu geleneğin bütün kabullerini benimsemese de içinde bulunduğu tasavvufi geleneğin büyük ölçüde buralardan beslendiği kabul edilmektedir.

Ölümsüzlük

Kısakürek'in ölüm karşısında takındığı bu sessiz ve sevinçle kabulleşin altında ölümün bir yok oluş olmadığına dair kabul yer almaktadır. Ölümün bir yok olma değil, sadece bir boyut değiştirme olduğuna inanıldığına üzüntüler hafifletmekte, yukarıda değindiğimiz üzere filozoflar bunu sevinçle karşılayabilmektedirler:

Öleceğiz; mücdeler olsun, mücdeler olsun
Ölümü de öldüren Rabbe secdeler olsun!³²

Necip Fazıl, ölümsüzlüğü, "ölümü öldürmek" olarak ifade etmektedir ve bunun için Rabbine secde edeceğini belirtmektedir. Ölümsüz olma isteği insanlarda bulunan en tabii arzulardan bir tanesidir. İnsanların çocuk sahibi olmak için büyük bir uğraş içerisine girmeleri, doğan çocuğun kendisine benzetilmesi durumunda bundan hoşlanmaları, onların biyolojik olarak ölümsüzlüğü arzuladıkları anlamına gelmektedir. Bunun yanı sıra bazı kimseler öldükten sonra kendisinin veya sevdiklerinin isimlerinin unutulmaması için onların isimlerini bazı eserlere vermek istemektedirler. Bundan da onların sosyal ölümsüzlüğü arzuladıkları anlaşılmaktadır. Bütün bunlara, "Sadece biz bir şeyi arzuluyoruz diye onun var olacağını iddia etmek doğru mudur?" Yahut "Arzudan ar-

³¹ Kutluer, *Zorunlu Varlık*, s. 141.

³² Kısakürek, *Çile*, s. 157.

zunun objesine geçmek için elimizde ne gibi gerekçeler vardır?” şeklinde itiraz edilebilir. Ancak teist, sadece arzu duyulduğu için ölümsüzlük iddiasında bulunuyor değildir. Düşünce tarihinde pratik aklın ya da vicdanın gereği olarak insanın ölümsüz olması gerektiğine dair gerekçeler ileri sürülmüştür.

Bunlardan ilki, adalet ilkesiyle ilgilidir. Bu dünyada bazı insanlar ahlâkî ilkelere sonuna kadar riayet ediyor ve bunun için birçok sıkıntıya katlanıyor, ancak bunun karşılığında hiçbir şey elde edemeden ölüyor, eğer ölümsüzlük olmaz ise o zaman “adl-i ilâhî” sorgulanacaktır. Başka bir ifade ile eğer Tanrı’nın adil olduğuna inanıyorsak, ölümsüzlüğün varlığını da apriori olarak kabul etmek durumundayız. İkinci görüş ise Tanrı’nın değerleri koruması ile ilgilidir. Allah, “insanı en güzel şekilde yarattığını” Kur’an’da ifade temektedir.³³ Yine teistler Tanrı’nın hikmetle iş yaptığını kabul ederler. Dolayısıyla Allah’ın, en güzel şekilde yarattığı bir varlığı yokluğa terk etmesi hikmete uygun değildir. Mahmut Kaya’nın belirttiği gibi, “Yokken var ettiği insanı tekrar yokluğa mahkum etmesi sefeh ve saçmalık sayılacağından, böyle bir şey şanı yüce o Zat’ın hikmetine, keremine ve kemaline aykırıdır.”³⁴ Üçüncüsü ise erdem ile mutluluğun birleşmesi için ölümsüzlüğün olması gerektiğini, zira bu dünyada böyle bir şeyin yaşanmadığını, dolayısıyla pratik aklın postulat olarak ölümsüzlüğü öngördüğünü iddia eden Kant’ın görüşüdür.³⁵

Necip Fazıl, Allah’ın en seçkin, en güzel kulları olan peygamberlerin bile öldüğünü hatırlatarak şayet ölüm kötü bir şey olsaydı, Allah’ın bu önemli değerleri korumak için onları istisna kılacağını; peygamberler için böyle bir istisna yaratmadığına göre, ölümün güzel bir şey olması gerektiğini düşünmektedir:

Ölüm güzel şey; budur perde ardından haber...

Hiç güzel olmasaydı ölür müydü Peygamber?³⁶

İnsanın ölümsüz olduğu kabul edildiğinde Necip Fazıl gibi inançlı

³³ Tîn, 95/4.

³⁴ Mahmut Kaya, “Takdim”, *Ölüm ve Ötesi*, Klasik Yay., İstanbul 2011, s. VI.

³⁵ Bkz. Mehmet Aydın, *Kant’ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1991.

³⁶ Kısakürek, *Çile*, s. 158.

bir insan için ölüm bazı kimselerden ayrılık olsa da kavuşacağı kimseler onun için daha kıymetli gelmektedir. Çünkü onun en çok sevdiği, “Mücdemim, peygamberim, efendim. Sana uymayan ölçü hayat olsa tepirim.” dediği insan ölmüştür. Kavuşmayı umduğu din büyükleri, aile büyükleri, hepsi gideceği yeredir.

İnsanın ölümsüz olduğunu kabul ettiğimizde, karşılaşıcağımız bir başka soru ölümsüz olan insanın hangi yönüdür. Ölüm olayı gerçekleşikten sonra ruh yaşamaya devam eder mi yahut ruh bedenden müstakil bir cevher midir? Yoksa ölümsüzlük, bedenın yeniden diriliş ile mi mümkün olacaktır? Ayrıca diriliş bedenli olaksa bu beden hangi beden olacaktır? Bütün bu sorular, Kelam ve Felsefenin, üzerinde hareketli ve hararetili tartışmalar yaptığı konuların başında gelmektedir. Necip Fazıl'ın şiirlerinden hareketle onun bu görüşlerden hangisine daha yakın olduğu hususunda bir değerlendirme yapmaya çalışacağız.

Ruhun Mahiyeti

İnsanın sahip olduğu yetilerden dolayı diğer canlılardan farklı olduğu apaçık hakikattir. Bu farklılığın kaynağı olarak da ruh kabul edilmektedir. Aristoteles, insanı diğer canlılardan ayırmak için bitkisel, hayvansal ve insani ruh ayırımını yapar. Burada ayırım, hareket, hayat ve idrak esas alınmak suretiyle yapılmaktadır. Kur'an'da, “Sana ruhtan soruyorlar. De ki: Ruh, Rabbimin emrindedir.”³⁷ denilmektedir. Müslüman kelamcılar ve filozoflar buradaki “emr” kelimesine farklı anlamlar yüklemektedirler. Kelamcıların önemli bir kısmı ruhun Tanrı'nın yarattığı diğer varlıklar gibi kevn ve fesada tabi olduğunu, dolayısıyla nasıl ki her şeyin oluş ve bozuluşa tabi olarak değişiyor yahut terkibi dağılıyorsa, ruh da insan ölünce yok olur. Bu düşünürlere göre ruhun mahiyeti latif bir cisimdir. Bu düşünceyi savunan kelamcılar, “O'nun zâtından başka her şey yok olacaktır...”³⁸ ayetine dayandırarak Tanrı dışında hiçbir şeyin ölümsüz olmadığını iddia etmektedirler.³⁹

³⁷ İsrâ, 17/85.

³⁸ Kasas, 28/88.

³⁹ Konuyla ilgili değerlendirmeler için bkz. Abdülkerim Amasî, *Risâle-i Rûh-i İnsânîyye*, 1293.

Kelamcılardan farklı olarak Platon'un öncülüğünü yaptığı ve ruhun basit bir cevher olduğu anlayışı Müslüman filozoflar tarafından da benimsenmiştir. Ancak Platon'da ruh ezeli olarak kabul edilmesine karşılık teist Müslüman filozoflar bunu kabul etmemişlerdir. İbn Sînâ ve onun takipçileri beden mûsait bir duruma gelmesiyle ruhun Tanrı tarafından yaratıldığını; ruhun basit, mürekkep bir varlık olmadığı anlayışını paylaştıkları için beden ile ruhun iki farklı mahiyete sahip varlıklar olduğu şeklindeki düalist anlayışı benimsemişlerdir. Bu anlayış daha sonra filozofları şiddetli bir eleştiriye tabi tutan Gazâlî tarafından da kabul edilmiştir. Onun bu anlayışı kabulü, daha sonraki kelamcılar ve sufiler üzerinde büyük bir etki bırakmıştır.

İmdi, genel çerçeveyi çizdikten sonra Necip Fazıl'ın şiirlerine dönerek onun bu düşüncelerden hangisine yakın olduğunu anlamaya çalışabiliriz.

Kalkılır bir yerde, kalır oyuncak,
Kurgular biter.

Ölüm... O geldi mi ne var korkacak?
Korkular biter.

Fikir, açmaz artık beyinde kuyu;
Burgular biter.

Unuturuz hayat adlı uykuyu,
Uykular biter.

Biter, her şey biter; ses, şekil ve renk,
Kokular biter.

Kabir sualiyle kapanır kepenk,
Sorgular biter.⁴⁰

Kısakürek'in bu ifadeleri, ölümden sonra kişinin yaşarken duyumsadığı tecrübeleri artık duyumsamadığını belirtmektedir. Beden artık

⁴⁰ Kısakürek, *Çile*, s. 133.

olmadığına göre bedene bağlı duyuların duyumsanmaması beklenen bir durumdur. Ancak düşünürümüz korkuların da biteceğinden bahsetmektedir. Ayrıca, onun,

Ağzıma soğuk kurtlar dolacak, gözüme kum;

Dipsiz kuyu, sürdükçe zaman, sürececek uykum...⁴¹

şeklindeki ifadeleri onun birinci anlayışa yakın durduğunu ima etmektedir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus Kısakürek, bir yok olmadan değil, bir uykudan bahsetmektedir. Zira, bunu varlığı devam eden ruhun bir süreliğine algılama yeteneğini kaybetmesi ve dirilişi de bu yeteneğe yeniden kavuşması şeklinde anlayabiliriz. Bu dizeler onun konuyla ilgili düşünceleri hakkında yeterince açık bir fikir vermemektedir. O, “ölüler” şiirinde de bu konuyu ele almaya devam etmiştir:

Ölüler bağıyor mezarlarından;

Yolcular, oturun taşlarımızda!

Onları deviren biziz toprağa,

Biz attık onları böyle ayağa;

Sakin atlamayın kenarlarından!

Ölüler bağıyor mezarlarından...

Yolcular, uzanın yere upuzun;

Dayayın taşlara başlarınızı!

Tüy yastıklar gibi rahat başımız!

Birleşsin bir lâhza orda başımız!

Bizdedir cevabı kuruntunuzun;

Yolcular, uzanın yere upuzun!

Ben de bir gün böyle haykıracağım:

Yolcular, oturun mezar taşımızda!

Yolcular önümde fısıldaşacak,

Yolcular aşılmaz yollar aşacak.

Taşımı yerlere yatıracağım;

Ben de bir gün böyle haykıracağım!⁴²

⁴¹ Kısakürek, *Çile*, s. 142.

⁴² Kısakürek, *Çile*, s. 130.

Düşünürümüz bu şiirde mezardakilerin yeryüzündekilere seslenişinden bahsetmektedir. Eğer şiirde bir sanat yoksa, ilk bakışta şairin mezardakilerin farklı bir şekilde olsa da yaşamaya devam ettiklerine inandığını söyleyebiliriz. Böyle bir anlayış ruhun ölümsüz olduğunu kabul etmeyi gerektirir.

“Bizdedir cevabı kuruntunuzun; Yolcular, uzanın yere upuzun!” ifadelerinde sanki şiir ölümlerin durumunu anlatmak için değil, yaşayanların ölümden ibret almaları için yazılmış gözükmektedir. Dolayısıyla ele aldığımız şiirlerden onun ruhun ölümlü olduğuna inanan kalamcıları mı yoksa ruhun ölümsüz olduğunu savunan filozof ve sufilerin anlayışını mı savunduğu yeteri kadar açık gözükmemektedir.

Diriliş

Necip Fazıl'ın ruhun mahiyetine dair görüşü şiirlerinden açık seçik olarak anlaşılmasa da onun yeniden diriliş ve yeniden dirilişin mahiyeti konusunda görüşleri daha iyi anlaşılacaktır. Bilindiği üzere İbn Sînâ ile Gazâlî arasında en derin görüş ayrılığı yaşanan konulardan biri de cismânî diriliş hususundadır. İbn Sînâ'ya göre, insan “ben” dediğinde işaret ettiği nefsidir. Ancak çoğu insan “ben” dediğinde bundan bedene yani cisme işaret edildiğini sanır. Oysa bu bir yanılgıdır. İbn Sînâ, “uçan adam” şeklinde meşhur olan zihinsel bir deney ileri sürer. Ona göre, insan sahip olduğu bütün bedene ait organlardan ayrılsa bile yine “benliği” ortadan kalkmaz, bu da insanın aslen bedenden değil ruhtan ibaret olduğu anlamına gelir. Beden insandan anlaşılan manaya dâhil değildir.⁴³ İbn Sînâ'ya göre, insan bu dünyada sürekli bedenle birlikte yaşadığı için elem ve lezzetleri de ancak bedenle birlikte düşünebilmektedir. Şayet beden olmazsa bütün hazlardan uzak kalacağını düşünmektedir. Peygamberler de bunu bildikleri için insanların bu dünyada kötülüklerden uzak durmalarını sağlamak ve onları sevaba teşvik etmek için ahiret mutluluğunun duyu lezzetleriyle gerçekleşeceğini, azabının da duyusal acılarla olacağını söylemişlerdir.⁴⁴ Dolayısıyla,

⁴³ İbn Sînâ, “Adhaviyye fi'l-me'ad” *Felsefe ve Ölüm Ötesi*, haz. ve çev. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2011, s. 27.

⁴⁴ İbn Sînâ, “Adhaviyye fi'l-me'ad”, s. 28.

İbn Sînâ, Kur'an'da anlatılan cennet ve cehennem tasvirlerinin sembolik olduğunu iddia etmektedir.

Gazâlî, insandaki ruh beden ikiliğini ve asıl olanın ruh olduğunu kabul etmekle beraber, İbn Sînâ'nın bu yorumlarını dinin açık nasslarıyla çeliştiği için reddetmektedir. Kur'an'da cennet, cehennem, haşir ve diriliş ile ilgili verilen bilgiler öbür dünyada hayatın sadece rûhânî olmadığı, sonsuzluğu, ruhun bedenle birlikte yaşayacağı açıkça belirtilmektedir. Tanrı'nın bütün bunları insanlar sevap işlesinler diye anlatıldığını söylemek O'nun insanları kandırdığını söylemek olur ki bu da mükemmel Tanrı tasavvuru ile bağdaşmaz. Ayrıca Gazâlî, İbn Sînâ'nın yorumunun, yorum sınırlarını aştığını belirtmektedir, zira söz konusu metinleri gerçek anlamının dışında yorumlamak için bir zorunluluk bulunmamaktadır. Yeniden diriliş bedenle birlikte olacaksa bu hangi beden olacaktır? Gazâlî'ye göre bu ikincil bir meseledir. Tanrı, asli unsurları bir araya getireceği gibi, benzer bir beden de yaratabilir. O, *Tehafüt*'te bunu şu şekilde ifade etmektedir:

Bedenin dirilişi ruhun herhangi bir bedene döndürülmesiyle mümkündür. Bu ister önceki beden maddesinden, ister bir başkasından, ister yeni baştan yaratılan bir maddeden olsun fark etmez. Çünkü insan bedeniyle değil nefsiyle insandır. Zira küçüklükten itibaren yaşlanıncaya kadar beden cüzleri zayıflama, şişmanlama, besinlerin değişmesi suretiyle değişikliğe uğramıştır. Bu arada onun mizacı da değişmişse de insan yine insandır. Bu, yüce Allah'ın kudreti dâhilinde olup, o nefsin bu bedene dönmesiyle gerçekleşir. Çünkü aleti olan bedeni kaybetmekle, cismani acı ve lezzetleri alması imkânsız hale gelmişti. Şimdi ise önceki gibi bir alete kavuşmasıyla gerçek bir dönüş meydana gelmiştir.⁴⁵

Necip Fazıl'ın yeniden dirilişin cismânî olacağı konusundaki düşünceleri son derece açıktır. O, bu tartışmada dirilişin bedenle olacağı konusunda Gazâlî'nin düşüncelerini paylaşıyor görünmektedir. Ancak yukarıda belirtildiği gibi Gazâlî tıpkı İbn Sînâ gibi insanın nefsiyle insan olduğu anlayışını benimsemektedir. Onun endişesi, dinî bir en-

⁴⁵ Gazâlî, *Tehafütü'l-Felasife*, çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yay., İstanbul 2005, s. 218.

dişedir. Necip Fazıl'ın bedene yaptığı vurgu ise daha güçlü görünmektedir.

Ya bin yıl, ya bin asır sonra o gün gelecek.
Koklarken küllerimi mezarımda bir böcek
O kadar yanacak ki, bir yüksüklük toprağım,
Yerden bir damar gibi kopup fıskıracağım!
Ve birden bakacağım, her tarafım bitişmiş,

Düşünürümüz, içinde böceklerin yerleştiği küllerden, mezar toprağından yeniden çıkıp fıskırmaktan bahsetmektedir. Daha sonra bütün vücut azalarının bir araya geleceğini belirtmektedir. Bu da onun yeniden dirilişin eski bedenden kalma unsurların bir araya gelmesiyle olacağına inandığını göstermektedir. Necip Fazıl'ın önceki bedenine kavuşma isteği son derece makul ve anlaşılabilir bir istektir. Turan Koç'un belirttiği gibi, insan ruhuyla olduğu gibi, bedeniyle de insandır. İnsanın ilgisini çeken, onu tatmin eden ve teistik teoloji açısından önem arz eden ölümsüzlük kişisel ölümsüzlüktür. Başka bir ifade ile insanın arzu ettiği bekâ, tam bir kişi olarak, bizatihi kendisinin bekâsıdır.⁴⁶ İnsanı diğer varlıklardan ayıran en belirgin özelliği ruhsal olduğu kadar, bedenli bir varlık olmasıdır.⁴⁷ Zira insandan bahsedildiği zaman, akla ilk gelen hafızada canlanan, insanın bedenidir. İnsanın mahiyeti, psikolojik yetileri, ahlâkî yapısı gibi özellikleri bedene kıyasla ikinci planda kalmaktadır. Ayrıca insan, gözünü dünyaya açtığı andan itibaren ölünceye kadar madde ile iç içedir; algıladığı, lezzetlerin, elemelerin büyük çoğunluğu bedenle ilgili elemeler ve hazlardır. Dolayısıyla ahiretin rûhânîliği fikri, insanı tatmin etmekten oldukça uzaktır.⁴⁸ E. Hamdi Yazır bu gerçeği şu şekilde ifade etmektedir: “Ben, ‘ben’ dediğim zaman ruhaniyet ve cismaniyetimin noktai vahdetine basıyorum ve hayatı da bunda biliyorum.”⁴⁹

Necip Fazıl, tahayyül ettiği yeniden dirilişi şu şekilde tasvir etmektedir:

⁴⁶ Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İz Yay., İstanbul 2005, s. 135.

⁴⁷ Yaşar Türkben, “E. M. Hamdi Yazır'ın Ölümsüzlüğe Dair Görüşleri”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 16, sayı: 2, Sivas 2012.

⁴⁸ Kaya, “Takdim”, *Ölüm ve Ötesi*, X.

⁴⁹ M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul 1979, I, 200.

Başım, toprak altında bir mâden gibi pişmiş.
 Nefesten daha ince bir ipek kumaş derim;
 Fosfordan daha parlak, ince uzun ellerim.
 Dalacağım kendimin hayran seyrine,
 Diyeceğim: Bu dönen şeyler eski yerine,
 Benim diye baktığım şeyler miydi bir zaman?
 Külümün rüyası mı yoksa gördüğüm?.. Aman!

Düşünürümüz, yeniden sahip olacağı bedeninin derisinin ince ipek kumaş gibi olacağını, ince uzun ellerinin ise fosfordan daha parlak olacağını belirtmektedir. Ardından “dalacağım kendimin hayran seyrine” diyerek bu yeni bedene hem hayranlığını ifade etmekte hem de “kendimin” diyerek bedeninin kendi kişiliğinin bir parçası olduğunu açıkça belirtmektedir. Kısakürek, daha sonra sahip olduğu bedeninin eski bedeni olup olmadığını sormaktadır. Buradan onun bu tereddüdünden bedeninin eski bedeninin aynısı değil, bir benzeri olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Ancak aksine eski bedenine kavuşmanın verdiği heyecan, sevinç ve olanlara bir türlü inanamama durumu da olabilir. Bunun bir rüya olma ihtimalini bir an için düşünen Necip Fazıl böyle bir ihtimali akla bile getirmek istemediğini “aman!” diyerek dile getirmektedir.

Necip Fazıl şiirin devamında bedene yeniden kavuşmanın verdiği hazzı ve heyecanı şu şekilde dile getirmektedir:

Başımda açılacak fânilerin seması
 Ve onların toprağa gerçek diye teması,
 Bir tatlı vehim gibi içimi bayıltacak;
 Toprağın, koşacağım, üzerine yalnayak;
 Şehrin, dolaşacağım kuş gibi etrafında;
 Bir beyaz hayaletim upuzun çarşafında,
 Gezeceğim, doğduğum evin odalarını,
 Geceleyin, koskoca şehrin lâmbalarını,
 Bir keskin üflejšim söndürmeye yetecek...⁵⁰

Düşünürümüz, yukarıda da değindiğimiz gibi insanın bedeni ile birlikte insan olduğunu güçlü şekilde vurgulayarak, yeniden semaya, toprağa kavuşmanın sevinciyle âdeta kendisinden geçeceğini, bayılaca-

⁵⁰ Kısakürek, *Çile*, s. 127-128.

ğını belirtmektedir. Toprağa duyduğu özlemi, yalınayak üzerinde gezerek dindirmeyi tahayyül etmektedir. Şair, doğduğu evi, yaşadığı şehri görme arzusunu dile getirmektedir. Dolayısıyla, her ne kadar İbn Sînâ bedensel diriliş arzusunu insanların hakikati kavrayamamalarından, kavrayışlarının duyusalları aşamasına bağlasa da görülüyor ki insan içine düştüğü “ten kafesi”ni oldukça sevmiş, onunla bütünleşmiş ve bekâsını da bedenle birlikte arzulamaktadır.

Sonuç

Ölüm konusu varoluşsal bir konu olmasından dolayı Necip Fazıl üzerinde ciddi etkiler bırakmıştır. Şair başlangıçta ölümün zamansız gelmesi durumunda planladığı birçok işin yarım kalacağı endişesini dile getirmektedir. Ancak diğer şiiirlerinde ölümün âdeti bir bayram gibi karşılanması gerektiğini ifade etmektedir. Kanaatimize göre, onun böyle bir anlayışa varmasında, imtihanın sona ermesinin verdiği rahatlama, diğer tarafta Tanrı'nın vadettiği güzellikler ve orada kavuşmayı umduğu kişilerin bulunmasıdır. Kısakürek'in, ölümsüzlüğü rasyonel olarak Tanrı'nın değerleri koruyacağı anlayışına dayandırdığını söyleyebiliriz.

Ruhun mahiyeti konusunda çok açık ifadeler olmamakla birlikte, onun büyük ölçüde Gazâlî gibi düşündüğünü öngörebiliriz. Zaten Kısakürek'in mensubu olduğu sufi gelenek, ayrıca Gazâlî'nin Nizamiye Medreseleri yoluyla İslam düşünce geleneği üzerindeki etkisi düşünüldüğünde bu beklenen bir şeydir. Ölümden sonra dirilişin cismânî mi yoksa rûhânî mi olacağı hususunda Necip Fazıl'ın görüşleri oldukça açık seçiktir. Üstelik Gazâlî, bedensel dirilişi dinî kaygılar ile savunurken, Necip Fazıl bedensel dirilişi büyük bir iştiyakla dile getirmektedir.

Kaynaklar

Abdülkerim Amasî, *Risâle-i Rûh-i İnsâniyye*, 1293.

Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, Selçuk Yay., Ankara 1997.

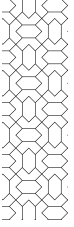
_____, *Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1991.

Cebeci, Lütfullah, *Kuran'da Şer Problemi*, Akçağ Yay., Ankara 1985.

- Elmalı, Osman – Özden, H. Ömer, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, Arı Sanat Yay., İstanbul 2013.
- Farabi, *Fusulü'l-Medeni*, çev. Hanefi Özcan, Dokuz Eylül Üniversitesi Yay., İzmir 1987.
- Gazâlî, *Tehafütü'l-Felasife*, çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yay., İstanbul 2005.
- İbn Sînâ, *Metafizik II*, çev. Muhittin Macit-Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2005.
- _____, “Adhaviyye fi'l-me'ad” *Felsefe ve Ölüm Ötesi*, haz. ve çev. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2011.
- Kaya, Mahmut, “Takdim”, *Ölüm ve Ötesi*, Klasik Yay., İstanbul 2011.
- Kısakürek, Necip Fazıl, *Çile*, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2005.
- Koç, Turan, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İz Yay., İstanbul 2005.
- Kutluer, İlhan, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yay., İstanbul 2002.
- Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Divân-ı Kebîr, I-V*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, Ötüken Yay., İstanbul 1957.
- Plotinus, *Dokuzluklar*, çev. Zeki Özcan, Birleşik Yay., Ankara 2011.
- Tatçı, Mustafa, *Yunus Emre Divanı II*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1990.
- Türkben, Yaşar, *İbn Sina ve Thomas Aquinas'ta Kötülük Problemi*, Elis Yay., Ankara 2012.
- _____, “E. M. Hamdi Yazır'ın Ölümsüzlüğe Dair Görüşleri”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 16, sayı: 2, Sivas 2012.
- YAZIR, M. Hamdi, *Hak Dini Ku'ran Dili*, Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul 1979.

CITATION

Görkaş, İrfan, "Al-Mavcud (Existent) In The Metaphysics Of Farabi And Its Additions", *Journal of Faculty of Theology of Bozok University [BOZİFDER]*, 11, 11 (2017/11) pp. 67-90.



FARABİ METAFİZİĞİNDE VARLIK (EL-MEVÇÜD) TERİMİ VE EKLENTİLERİ

Al-Mavcud (Existent) In The Metaphysics Of Farabi And Its Additions

İrfan GÖRKAŞ

Doç. Dr.

Bozok Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, İslam Felsefesi Anabilim Dalı
gorkas08@gmail.com

Öz

Bu makalede iki şey yapılacaktır. İlk olarak mevcûd kavramı, vaz'ı ve anlamlarıyla ele alınacak, devamında mevcûdun ilintileri belirlenmeye çalışılacaktır. İki aşamalı ortaya çıkan bu çalışma bizim için neticede bir anlamda meta-mevcûd çalışması olacaktır. Çünkü mevcûd, metafiziğin temel kavramıdır. Bu bakımdan mevcûd, metafizik araştırmalarının olmazsa olmazıdır ve belirtilen nedenlerle bu çalışma mevcûd'a odaklanmaktadır. Farabi'nin metafiziğindeki mevcûdla alakalı üç şeyi söylemek mümkündür. Birincisi, Farabi, metafiziğinde mevcûd ve vücûd ayırımı yapmıştır. İkincisi, mevcûdun kategoriler, şey ve doğru bilgi olmak üzere üç anlamı olduğunu söylemiştir. Üçüncüsü, Farabi mevcûdun eklentilerine yer vermiştir. Bunlar zorunlu-mümkün, bizâtihî-bilâraz, bilkuvve-bilfil, iki uç (mebd-meâd), öncelik-sonralık, değildir-olmayan (lâ-gayr) kavramlarıdır. Bunlar, kelamcı filozofların el-umuru'l-âmmе ile meşşâi filozofların tekâsimü'l-vücûd, mutasavvif filozofların tevâcüd-vecd-vücûd geleneğinin köklerini oluşturmaktadır. Bunlara ilaveten Farabi'de mevcûdla eklentili bir diğer kavram *el-felsefe* kavramıdır. Mevcûd, felsefeye ilinti olmakta; mevcûdla eklentili felsefe, tercümelemlerle vazettiği terminolojiyle kendisini Arapçada yeniden inşa etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Farabi, mevcûd, vücûd, el-felsefe, ontoloji, metafizik.

Abstract

In this article, two things will be done. In the first part, the concept and term of "existent" will be dealt with including its derivation (vaz') and its meanings. In the second part, there will be an attempt to determine the additions of existent. Emerging in two stages, this study will ultimately lead to a meta-existent (mevcûd) study for us. Because the existent (mevcûd) is the basic concept of metaphysics. It is an indispensable element of metaphysical researches and for these reasons stated, this study focuses on "existent". It is possible to say three things are related to the existent in the metaphysics of Farabi. First of all, Farabi made a distinction between the existent (mevcûd) and the existence (vücûd) in his metaphysics. Secondly, he said that mevcûd has three meanings. They are categories, things and true information. Thirdly, Farabi mentioned the additions (levahik) of existent. They are necessary-possible, bizâtihi-bilâraz, power-actual, two ends (nihayetey), primacy-recency, un-no concepts. These constitute the roots of the ontology (al-umûru'l-âmmе) tradition of theologian philosophers and additions of existent (tekâsimü'l-vücûd) tradition of peripatetic philosophers and tevâcüd-vecd-vücûd tradition of Sufî philosophers. In addition to these, al-falsafa is another concept related to an existent in Farabi's thought. Existent is related to philosophy and the philosophy of regarded existent rebuilds itself in Arabic with terminology derived via translations.

Keywords: Farabi, existent, existence, philosophy, ontology, metaphysics

KAYNAKÇA

Görkaş, İrfan, "Farabi Metafiziğinde Varlık (El-Mevcûd) Terimi ve Eklentileri", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]*, 11, 11 (2017/11) ss. 67-90. **Makale Geliş T.:** 05/05/2017, **Kabul T.:** 30/05/2017.

Farabi Metafiziği

Farabi'nin metafiziği, Farabi araştırmacıları tarafından *Kitabu'l-Hurûf* olarak takdim edilmektedir.¹ 'Harfler Kitabı' anlamına gelen *Kitabu'l-Hurûf*'un Aristoteles metafiziğinden geldiği bir gerçek. Metafizik araştırmalarının geleneksel bir diğer adı da İlk Felsefe'dir ve Aristoteles'in var olmak bakımından varlığı ele aldığı araştırmalarına verdiği isimdir. İsmi, her bir bölümünü bir harfle adlandırmasından alan Aristoteles'in *Kitabu'l-Hurûf*'u, filozofun eserlerinin öğrencileri tarafından öğretim açısından sınıflandırmasıyla yaygın *Metafizik* adıyla ortaya çıkmış, varlık olmak bakımından varlığı ele alan disiplinin genel ve yaygın adı olmuştur. Bu bakımdan Farabi'nin eserinin *Kitabu'l-Hurûf* adını taşıyor olması, İslam varlık araştırmaları geleneği bakımından anlamlı ve önemli bir adlandırmadır.

Kitabu'l-Hurûf'un Türkçe neşrinde mütercimi, Mehdi'nin eseri takdimindeki metafizik nitelemesini tekrarlamış, onun anlaşılması ve konumlandırılmasının Farabi'nin diğer eserleriyle karşılaştırıldığında zorluk ve problematik yönüyle öne çıktığını belirtmiştir.² Eserin, mütercim tarafından zorluk ve problematikte ayrımlanmasının sebebinin yine eserin kendisi oluşturmaktadır. Zira eser, mantıktan metafiziğe, dil-felsefe ilişkisinden toplum-felsefe ilişkisine kadar çok farklı konulara yer vermektedir.

Farabi Metafiziğinde Varlık Kavram/lar/ı

Görebildiğimiz kadarıyla Farabi, metafiziğinde, varlıkla eş-anlamlı üç kavram kullanmaktadır: Harf-i inne, şey ve vücûd-mevcûd.

Farabi varlık incelemelerine 'Harf-i Inne' ile başlamaktadır. 'Inne' harfi Farabi metafiziğinin ilk konusudur ve Farabi 'inne'ye ontoloji ve epistemoloji açısından yaklaşmakta, onun anlamını hem varlıkta (el-vücûd) hem de nesne bilgisinde (fi'l-ilmî bi's-şey)³ "sabitlik, süreklilik, yetkinlik (kemâl) ve sağlamlık" olarak belirlemektedir. Bu bakımdan Farabi'ye gö-

¹ Bkz. Al-Farabi, *Al-Hurûf*, edited by Muhsin Mehdi, Beyrut 1970, s. 141; Farabi, *Kitabu'l-Hurûf*, çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2008.

² Bkz. Farabi, *Kitabu'l-Hurûf*, çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2008.

³ Bilgi için bkz. İbrahim Hakkı Aydın, *Farabi'de Bilgi Teorisi*, Ötüken Yayınevi, İstanbul 2003.

re bütün dillerde ‘inne’nin konumuna benzer kavramlardan ve onların varlığından söz etmek mümkündür. Sözgelimi Farsçada ‘ki’ ve ‘ke’; Yunancada ‘on’ ve ‘ôn’ bu tür kavramlardır. Her iki dilde yer alan bu harf-kavramların ortak yönleri, anlamları güçlendirmeleri (te’kîd), varlıkta ve bilgide daha yetkin oluşu, sabitliği ve devamlılığı içermeleridir. İlaveten, Yunanlıların bir farklılık olarak ikinci kavramı (ôn) Allah için, birincisini ise (on) Allah’ın dışındaki varlıklar için kullanmalarındadır. Yani ‘inne’ ve ‘on’ iki dilde de varlık anlamına gelmektedir.

Farabi’nin varlıkla ilgili ikinci eş-anımlı kavramı, ‘eşya’nın teki-li olan ‘şey’ kavramıdır. Şey, Farabi metafiziğinde müstakil bir başlıkta ele alınmaktadır. Farabi’ye göre şey, bir mahiyete sahip olanlara verilen isimdir. “Bu şeydir.” dediğimizde biz bir mahiyeti olanı kastederiz. Zihnin dışında olan şey, varlıkla (mevcûd) eş-anımlıdır. Yine, imkânsıza da şey denilir. Farabi’ye göre şey, mevcûd’dan daha geneldir, çünkü “Bu önerme şeydir.” denildiğinde, şeyle, önermenin bir mahiyet/varlık olduğu kastedilir, önermeye mahiyet anlamında mevcûd denilmez. Bu durum şey’in anlamının mevcûd’un anlamından daha genel anlamı olduğunu gösterir. Şey’in mahiyet anlamı, Parmenides’in “olmayan mevcûdudur (gayr-ı mevcûd).” Parmenides, “Hiçbir olmayan mevcûd şey değildir.” demiş, “Mevcûd birdir.” sonucuna ulaşmıştır.

Farabi’nin varlıkla eş-anımlı kullandığı üçüncü kavram, vücûd ve mevcûd kavramıdır, onu müstakil bir başlıkta ele almaktadır ve çalışmamız bu kavram ile eklentilerine odaklanmaktadır. Farabi’nin ‘el-mevcûd’u ele alışı iki aşamalıdır. İlk aşamada o, ele aldığı kavramın etimolojisine ve halkın kullanımına yer verir. O nedenle Farabi, varlık araştırmalarının temel kavramının pratik hayattaki varlığına işaret eder. Özetle el-mevcûd Arap halkının (cumhûru’l-arab) lisanında, vücûd ve vicdan’dan türemiş bir isimdir, teknik terimle o ism-i mefûldür. Fiil formu ‘*vecede*’ ise bulmak ve bilmek anlamında kullanılan kognitif fiillerden (ef’âlü’l-kulûb) birisidir.⁴ Fiil, Araplar nezdinde hem kayıtlı (mukayyed), hem kayıtsız (mutlak) olarak objeyi bilme eyleminde kullanılmaktadır.⁵ Farabi, halkın kullanımını, “Yitiği buldum (*vecedtü*),

⁴ Vücûd/vicdân fiili, bilmek fiillerinden birisidir. Filler için bkz. Hasan Akdağ, *Arap Dilinde Edatlar*, Tekin Kitabevi, Konya 1984, s. 7.

⁵ Farabi, *Kitabu’l-Hurûf*, s. 49.

şunu aradım da buldum (*vecedtühü*), Zeyd'i şerefli veya aşağılık olarak buldum (*vecedtü*)." cümleleriyle örnelemektedir. Örneklerde yer alan şekliyle fiil, duyumlama, bilme (kulûb) ve değiş/tir/me fiilleri içerisinde yer almaktadır.⁶ Başka bir ifadeyle bu tür fiiller, öznenin bir objeye alakalı elde ettiği fikrini, düşüncesini veya kanaatini ifade etmek üzere kullandığı fiillerdir. Bu tür fiillerin dildeki kullanımı iki kategoride değerlendirilmektedir. Fiillerin ilk grubu, "kesin bilgi (el-yakîn)" edinme manasına kullanılan fiillerdir. Bunlar altı tanedir. "Bildi (*alime*), buldu (*vecede*), gördü (*raâ*), anladı (*derâ*), buldu (*elfâ*), öğrendi (*tealleme*)" fiilleridir. "Senin görüşünü/fikrini hatalı buldum (*vecedtü ra'yeke hâtien*)." önermesi ile "Kardeşinin asil/cömert olduğunu gördüm (*raeytü ahâke kerimen*)." önermesi böyledir. Burada verilen örneklerimiz, ilmin faydalı olduğunu bulmayı/bilmeyi (*vecede*), caminin dolu olduğunu bilmeyi/sanmayı, düşüncesinin hatalı olduğunu anlamayı/bulmayı (*vecede*), vb., yani bir mevcûdun doğru veya sanı bilgisine ulaşmayı ifade etmektedir. Yine mesela, "Yüzmenin faydalı olduğunu öğrenmek (*raeytü's-sibâhate müfîdeten*)" örneği de böyledir.⁷ Netice itibarıyla örneklediğimiz kognitif (kalb) fiiller, ister "sanı (zan veya rüçhan)" bilgisi, ister 'kesinlik bilgisi (el-yakîn)' olsun; bir oluşu-bilmeyi ifade etmektedir.⁸

Farabi'ye göre Araplar 'mevcûd'u kayıtsız (mutlak) olarak kullandıklarında mekânlı varlığın (şey) bilgisine ulaşmayı, onun bilgisini elde etmeyi kastetmektedirler. Yine bilmek istenilen şey konusunda ona güç yetirebilmeyi ve onun arzu edilen şeye konu olmasını kastetmektedirler. Farabi bunları, "Yitik olanı buldum, yitirdiğim şeyi buldum." sözleriyle örnelemektedir. Bu örneklerle Araplar, "Yitik şeyin yerini/mekânını buldum/bildim." anlamını kastetmektedirler. Bulmak, yitik nesneyi bir mekânda bulmak, dolayısıyla mekânlı varlığın bilgisini elde etmek anlamını içermektedir. Bu anlamda verdiği bir diğer örnek, "Zeyd'i şerefli (*kerimen*) olarak buldum (*vecedtü*)." veya "Aşağılık olarak buldum." önermesidir. Bulmak, 'bilgisine sahip olmak' olduğuna göre "Zeyd'i bulmak, varlık olarak Zeyd'i bilmek/tanımak" anlamına gelmektedir.

⁶ Bkz. Mehmet Maksudoğlu, *Arapça Dilbilgisi*, Ensar, İstanbul 2013, s. 341, 342.

⁷ Bkz. Mustafa Meral Çörtü, *Sarf-Nahiv Edatlar*, İFAV, İstanbul 2014, s. 146, 274, 275.

⁸ Bkz. Mustafa Meral Çörtü, *Sarf-Nahiv Edatlar*, s. 275.

İslam Felsefesinde Varlık (Mevcûd) Terimi İhtiyacı ve Vaz'ı

Mütercim filozoflar, felsefî eserleri Farsça, Süryanice ve Yunancadan, İslam felsefesinin dili Arapçaya tercüme ederken bu dillerde nesnelere tümüne delalet eden, tek bir nesneye tahsis edilmeyen bir kavram olduğu gerçeğini gördüler. Gördükleri gerçekte bir kavram, bilginin nesnesine delalet etmesi konusunda kullanılmakta, yüklem her ne zaman bir isim olursa o, bu yüklemi konuya bağlamakta veya yüklem konuya herhangi bir zaman zikretmeksizin mutlak bir bağla bağlanması istenildiğinde kullanılmaktadır. Bu kavram, Farsçada 'hest', Yunancada 'estin', Soğdçada 'estî' şeklindedir. Bu tür kavramlar türemiş değildir, ilk-kök kavramlardır ve çekimleri de yoktur. Master olarak kullandıklarında, bu sefer onların yerine yine bu kavramlardan türetilmiş yeni kavramlar kullanılmaktadırlar. Sözelimi hest'i master olarak kullanmak istediklerinde "hestî"yi türetilip kullanmışlardır. Çeviriler yapılırken henüz Arapçada bu iki kavram yerine kullanılacak kavramlar bulunmamaktaydı. Araplar, yüklemi zamanla ilişkilendirmek istediklerinde, yani geçmiş, gelecek gibi hasıl olan zamanla kayıtlamak istediklerinde, "oldu (kâne), oluyor (yekûnü), olacak (seyekûnü)" vb. varoluşla ilgili kavramları (el-kelime el-vücûdiyye) kullanılmaktadırlar. Neticede çeviriler sırasında, zamanla kayıtlı olmayan nesnelere ifade edilememekte, dilde bu nesnelere ifade etmeye, yani felsefenin teorik disiplinlerinin kendisiyle yapılabildiği, nesnelere tümüne delalet eden bir kavrama ve onun vaz'ına ihtiyaç duyulmaktadır. Farabi bu ihtiyacı metafiziğinde şu şekilde dile getirmektedir.

"Oysa teorik ilimlerde ve mantık sanatında bu kavrama zorunlu olarak ihtiyaç duyulur. Bu nedenle felsefe Araplara intikal ettiğinde, Arapça konuşan, felsefe ve mantıktaki anlamları Arapça ifade eden filozoflar (felâsife) bu kavrama ihtiyaç duydular."⁹

Arapça konuşan, felsefî terminolojiyi Arapça ifade etmeye çalışan mütercim filozoflar, Farsça 'hest'in, Yunanca 'estin'in yerine kullanacakları bir kavram, yani yüklem ve konuyu kayıtsız olarak birbirine bağlayabilecekleri Arapça bir 'bağ-kavram' bulamamışlar, onları karşılayacak bir kavram ihdasına ihtiyaç duymuşlardır. Neticede Farabi'ye

⁹ Farabi, *Harfler Kitabı*, s. 51; prf. 83: 13, 14, 15.

göre adı geçen kavramları karşılamak için mütercimler iki yol bulmuşlardır. Bu yollardan birincisi nesnelere tümünü ifade etmek için “hüve ve türevi hüviyyet”tir, ikincisi “vücûd/vicdan ve türevi mevcûd”tur. Bir grup filozof, ‘hüve’yi kullanmayı denemişler, böylece soruna geçici bir çözüm bulmuşlardır. Bu filozofların ‘hüve’yi bağ-kavram karşılığı kullanımlarına şu örnekleri verebiliriz: Bu Zeyd’dir (*hâzâ hüve Zeyd*); Bu, benim gördüğüm o kişidir (*hâzâ hüve zâkellezi raeytühü*); Bu şairdir (*hâzâ hüve’ş-şâir*); Zeyd adildir (*Zeyd hüve âdil*). Türevi mastar yerine ise ‘hüve’den ‘hüviyyet’i türetmişlerdir.¹⁰

Filozofların diğer grubu ise çözüm olarak ‘hüve’ bağ-kavramı yerine ‘mevcûd’ bağ-kavramını, türevi ‘hüviyyet’ yerine ‘vücûd’ kavramını kullanmayı düşünmüş ve denemişlerdir. Yine zamanla kayıtlı olarak kullanılan oluş (kâine, yani kâne ve türevleri) kavramları/fiilleri yerine varoluşsal (vücûdiyye, yani vücûd ve türevleri) kavramları kullanmışlardır. Yüklemleri isimlerden oluşan önermelerde kullanılan *kâne-yekûmü-seyekûnü* kavramları yerine vücûd ve türevi olan “*vuicide, yûcedu-seyûcedu*” kavramlarını kullanmışlardır.¹¹ Zihnin nesneyle kurduğu bağ yerine ise ‘vücûd’dan türetilmiş ‘mevcûd’u kullanmışlardır.¹² Bu tür kullanıma “Zeyd adil olarak mevcuttur (*Zeyd mevcûdün âdilen*)”, “Homeros şair olarak mevcuttur (*Omiros mevcûdün şâiren*)” vb. örnek olarak verilebilir.

‘Mevcûd’un Anlamı

Acaba mevcûd kavramı, felsefî eserlerin çevirisinde Arapçada nasıl bir fonksiyon üstlendi? Yine özne-nesne ilişkisinde bir bağ olarak türetilmiş bir kavram olarak mevcûd nasıl ve hangi anlamlarda kullanıldı?

Felsefî bir terim olarak üretilen mevcûd kavramına Farabi iki açıdan bakar. Birincisi kavramın nesnel kaplamı, ikincisi epistemik bağ olarak kullanımı. Mevcûd kavramının kaplamı “bütün nesnelere (el-eşyâ küllühâ)”. Farabi’nin şey/nesne, kavramını ‘mahiyeti olan’ anlamında

¹⁰ Bkz. Farabi, *Kitabu’l-Hurûf*, s. 51.

¹¹ Farabi’nin, kavramı fiil olarak kullanımı için bkz. Farabi, “Risale fi Fazileti’l-Ulum, Haydarabat 1340”, *Bazu Resail ve Küttüb fi’l-Felsefe*, Mahad Tarihi’l-Ulumi’l-Arabiyye ve’l-İslamiyye, Frankfurt 1419/1999, s. 3.

¹² Farabi, *Kitabu’l-Hurûf*, s. 63, 101: 15, 20, 25.

kullandığını hatırlatmamız gerekmektedir. Bu anlamıyla mevcûd, yüklemi isim olan önermelerde ve zaman belirtilmediğinde bağ olarak kullanılmıştır. Yine *vucide-yücedü-seyücedu* formlarıyla bir önermede bağ olarak kullanılmıştır. Ayrıca türemiş bir kavram olan mevcûd, delalet ettiği meselede açıklanmamış bir konu ile türetildiği asıl olan mastarının anlamını düşündürüp çağrıştırır. Böylece mevcûd, açıklanmamış bir konudaki her nesneyi ihata eder. Bu anlam, aynı zamanda vücûd kavramının delalet ettiği anlamdır. Bu anlam, açıklanmamış konudaki düşüncedir (tahayyül). Farabi'nin açıklamalarından anlaşılmaktadır ki 'vücûd', bir konuya ilave olan 'araz' gibidir veya 'mevcûd' yine insandaki bir oluş gibi bir düşünceden (tahayyül) ibaret olur. Bu anlam tahayyülü, insanda nesneye yönelik olarak gerçekleşir. Yani sözünü ettiğimiz anlam/tahayyül, bir özne-nesne ilişkisini imler. Tam bu noktada Farabi ilk başta verdiği örneklere döner ve "Yitiği buldum, şunu talep ettim veya buldum, Zeyd'i şerefli veya aşağılık buldum." önermelerini tekrarlar. Önermelerin tamamı, insanda bir nesneye yönelik olarak gerçekleşen anlamlara delalet eder.

Mevcûd, mastar anlamıyla kullanılması durumunda türemişliği ifade etmez. Bu tür 'mevcûd'un anlamı, '*vücûd*' anlamıdır. Bu anlamıyla o eş anlamlı 'şey' kavramına benzer. Şey kavramı, asıl ve ilk örnektir, o ne bir konudur, ne insanda nesneye yönelik olarak gerçekleşen anlamdır. Aksine şey kavramından, insanda gerçekleşen bir başka şeye ait anlam ile gerçekleşmeyen bir başka şeye delalet eden anlam anlaşılır.

Mevcûd kavramının ikinci bölümünde Farabi, onun teorik ilimlerde kullanılmasına yer verir. Öncelikle kavramı mantık açısından ele alır. Buna göre el-mevcûd kavramı, en genel ve tanımlanamaz bir kavramdır;¹³ ilaveten eş-adlı (lafzun müşterek) bir kavramdır.¹⁴ Bu açıdan kavram bir umumiliğe sahiptir. Yani 'mevcûd', insan aklının ulaştığı en genel kavramdır. Bu yüzden Farabi, *Uyûnü'l-Mesâil*'de varlığın tanımının yapılamayacağını, çünkü tanımın cins ve fasıldan oluştuğunu, varlığı kuşatan daha küllî bir kavram bulunmadığını, o neden-

¹³ Bkz. Robert Hammond, *Farabi Felsefesi ve Ortaçağ Düşüncesine Etkisi*, çev. G. Küken ve U. Nutku, Alfa Yay., İstanbul 2001, s. 26, 27.

¹⁴ Farabi, *Kitabu'l-Hurûf*, s. 54, 88: 10; bkz. Cafer Ali Yasin, *el-Farabi fi Hudûdihî ve Rûsûmihî*, Beyrut 1405/1985, s. 589.

le tanımını yapmanın mümkün olmadığını söyleyecektir.¹⁵ Kavramın bu eş-adlılığı, 'el-mevcûd'un bütün kategoriler (el-mekûlât) için kullanılmasından kaynaklanmaktadır. Yine Farabi *el-Vâhid*'de mevcûdun bu müşterek anlamını tekrarlamaktadır.¹⁶ Bu bakımdan mevcûd, bütün kategoriler hakkında söylenmektedir.

Farabi'ye göre yine 'mevcûd', doğru (sâdık) önermeyle eş-anlamlıdır. Çünkü zihinde (nefs) tasavvur ve tahayyül edilen her şey ile akledilen her şeye mevcûd denilir. Bilindiği gibi doğru/luk, nefisteki tasavvur ve tahayyülün nefis dışında aynıyla olmasıdır. Bu aynılık önermenin doğru oluşunu ifade etmektedir. Biz, "O mevcuttur." dediğimizde önermedeki mevcûdun nefsin dışında bir mahiyete sahip olduğunu kastederiz. O, tasavvur edilse de edilmese de böyledir. 'Mevcûd'un doğruluğunu zihin dışındaki mahiyetle belirleyen Farabi, mahiyetin bazen bölündüğünü, bazen bölünmediğini belirterek bölünen mevcûdu üçe ayırır. Birincisi bütündür/toplamdır. İkincisi parçalarıdır. Üçüncüsü her bir parçanın toplamıdır. İsim bir bütüne/toplama delalet eder. Parçalarının toplamı tanımın delalet ettiği parçaların toplamıdır. Bu toplam/tüm parçalar, cins, fasıl, vb., yahut madde ve suretten oluşur. Kısaca ifade etmek gerekirse Farabi'nin metafiziğinde mahiyet, şeye ait olan ve "Bu nedir?" sorusuna verilen cevaptır. Özetle 'mevcûd'un üç anlamı vardır. Birincisi bütün kategorilerdir ve onlara ortak bir isim olarak mevcûd adı verilmektedir. İkinci anlamıyla mevcûd, doğru önermedeki mevcûddur. Bu şekliyle o bir bağ-kavramdır. Üçüncü anlamıyla mevcûd, ister tasavvur edilsin, ister edilmesin zihnin dışında mahiyeti olan şeydir.

Vücûd-Mevcûd Ayırımı

Varlık için vücûd ve mevcûdu kullanan Farabi, halk lisanındaki kullanımından hareketle mevcûd ve vücûd arasında ayırım yapar ve onlarla ilgili olarak temelde bağ olarak kullanılan bir kavram, özne-nesne ilişkisiyle insanda oluşan anlam ve insanda oluşmayan başkaya ait bir

¹⁵ Farabi, *Uyûnü'l-Mesâil*, çev. Mahmut Kaya, ed. H. G. Topdemir, Say Yay., İstanbul 2009, s. 295, 296, 297; Mahmut Kaya, "Farabi", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, yıl: 1995, XII, 145-162.

¹⁶ Bkz. Cafer Ali Yasin, *el-Farabi fi Hudûdihî ve Rûsûmihî*, s. 589. Ayrıca bkz. Cevdet Kılıç, *İslam Düşüncesinde Bir Metafiziği ve Farabi'nin el-Vâhid ve'l-Vahde İsimli Eseri*, Fecr Yay., Ankara 2014.

anlam olmak üzere üç anlam belirler. ‘Vücûd’un mastar olduğunu, ‘mevcûd’un ise türemiş kavram olduğunu, zamanla ilişkilendirildiğinde fiil formuyla ve ayrıca bağ-kavram formuyla kullanıldığını belirtir.

Farabi, bölünen bir bütünlü (el-cümle) bu bütünlüğün özeti olan parçasını (mülâhhas) ele alırken el-vücûd ve el-mevcûd olmak üzere yine varlığa ait sözünü ettiğimiz iki kavram kullanır ve onların kullanımlarının birbirinden farklı olduğunu belirtir.¹⁷ Öncelikle mevcûd mahiyet’in zât’ıyla olduğu bütündür. Vücûd ise ya parça şey’in mahiyetidir veya bütünlüğün cüzlerinden bir cüzünün cüzüdür. İster cinsi olsun, ister faslı olsun. Bu demektir ki mevcûd bütünü ve mahiyetini, vücûd parça ve mahiyetini ifade etmektedir.

İkinci olarak Farabi mahiyeti bölünmeyen her şeyin, ontolojik anlamda ya ‘varolmayan bir mevcûd’, ya ‘tek bir şey olarak mevcûd’ olan vücûd olduğunu belirtir. Özetle varlık ya ‘olan bir vücûd’tur ya da ‘olmayan bir mevcûd’tur. Ayrıca vücûd, ya tek bir şey olarak mevcûd, yani bir vücûd olur. Ya da anlam olarak onun aynısı olan mevcûd. O hâlde mevcûd, yüce cinslerden her bir cinsin cinsine söylenen sözdür, bu sonuncu durumda vücûd ve mevcûd aynı anlamdadır. Bu anlamda onlar bir konuda bulunmayan, asla bir şeyin konusu olmayan, kesinlikle mahiyeti basit olandır. O nedenle onun vücûd olması ve onun mevcûd olması, aynen tek bir şeydir. Farabi *Fi İsbati’l-Müfarikat*’ta İlk Müfarik olarak Vücûd’u belirler ve onu Sebebi olmayan ve Bir olan olarak tanımlar.¹⁸

İslam felsefesinde vücûd ve mevcûd ayırımını sadece Farabi yapmaz. Ayırım, Farabi’nin ardılarında da devam eder. Sözgelimi İbn Sina böyledir. İbn Sina’nın varlık teorisini ele alan Atay, vücûd’u ‘varlık’, mevcûd’u ‘var’ anlamıyla karşılar, onların çevirilerinde iki kavram arasındaki anlam farklarına dikkat edilmediğini, buna rağmen vücûd (existence) ve mevcûd’un (existent) hem Batı’da hem Türkçede birbiri yerine çevrildiğini belirtir.¹⁹ O hâlde İslam felsefesinde vücûd ve mevcûdun ayrı anlamlarda olmalarına rağmen aynı anlamda kullanıldıklarının altını çizmemiz gerekmektedir.

¹⁷ Mütercim, bu farkı, mevcûd’u aynen alıp vücûd’u varlık olarak tercüme ederek aşmaya çalışır. Bkz. Farabi, *Kitabu’l-Hurûf*, s. 55, 89: 17-18.

¹⁸ Bkz. Farabi, “Risale fi İsbati’l-Müfarikat”, *Bazu Resail*, s. 42.

¹⁹ Hüseyin Atay, *İbn Sina’da Varlık Nazariyesi*, Gelişim Matbaacılık, Ankara 1983, s. 30.

El-Mevcûd'un Eklentileri

Farabi bir risalesinde eş-adlı (müşterek) kavramların büyük karışıklıklar ortaya çıkardığını belirtmekte, bu sebeple nesnelere kendisinde olmayan şeylerle, diğer bir ifadeyle eklentilerle yargıda bulunulduğunu ifade etmektedir.²⁰ Sözelimi Zeynep Afifi, Farabi felsefesinde fiziksel mevcûdların hareket, zaman, mekân ve boşluk olmak üzere dört eklentisinden (levâhık) söz etmektedir.²¹ Farabi'nin metafiziğinde yer verdiği el-mevcûd'a baktığımızda ise filozofun 'mevcûd'un eklentileri olarak öncelik-sonralık, bilkuvve-bilfiil, gayr-lâ, bizatihi-bilaraz, zorunlu-mümkün, iki uç (nihâyetey) ve el-felsefe'ye yer verdiğini görüyoruz. Bu eklentilere, diğer eserlerinde yer verdiği illet-malul kavram ikilisini ilave etmemiz gerekmektedir. Çünkü bunlar, daha sonra İslam ontoloji geleneğini oluşturacak kavramlardır. Sözelimi Ebheri *Hidayetü'l-Hikme*'de, metafiziği üç kısma ayıracak, birinci kısımda varlığın eklentilerine (tekâsîmü'l-vücûd) yer verecektir. Bunlar, küllî-cüzî, vâhid-kesîr, mütekaddim-müteahhir, kadîm-hâdis, kuvve-fiil, illet-malûl, cevher-araz kavramlarıdır.²² Yine bu anlamda Fahrettin Razi'yle başlayan kelim metafiziğinde varlığın eklentisi olarak ortaya çıkan genel kavramları (el-umûru'l-âmm) hatırlamak gerekmektedir. Biz burada, Farabi'nin *Kitâbu'l-Hurûf*'ta yer verdiği varlık (el-mevcûd) eklentilerini ele almakla yetinecek diğer eserlerinde verdiği ilave eklentilerine girmeyeceğiz.

Mevcûd: Mahiyet ve Doğru Bilgi

Farabi, yukarıda belirtilen '*vücûd*' ve '*mevcûd*' arasındaki farklılık ve aynılıktan sonra, varlığın düşünceye konu olmasından hareketle el-mevcûd için iki anlam belirler. Birincisi onun her kategori için söylenilmesi, ikincisi nefsin dışında bir mahiyete sahip olan işaret edilirin akledilmesine verilen anlamdır. Farabi'nin ikinci kavramı daha önce doğru (şâdik veya sıdk) kavramıyla isimlendirdiğini söylemiştik.

²⁰ Bkz. Farabi, "Risale fi Fazileti'l-Ulum, Haydarabat 1340", *Bazu Resail*, s. 6.

²¹ Zeynep Afifi, *el-Felsefetü't-Tabiiyye ve'l-İlahiyye inde'l-Farabi*, Kahire 1430/2009, s. 185-218.

²² Bkz. Esirüddin Ebheri, *Hidayetü'l-Hikme*, Mektebetü'l-Büşra, Karaçi Pakistan 1432/2011, s. 76-90.

İşaret edilirin bir tek nesne olması, ona vücûd denilmesi göz önüne alınır ise el-mevcûd'un kategoriler ile nesnesiyle örtüşen tasavvur yahut taakkul olmak üzere iki anlamda kullanıldığı anlaşılır. Yani varlık, hem kategorilerin ortak ismi ve hem kavramsal varlık olmak üzere iki anlama sahiptir. Farabi mevcûd'un bu ikinci anlamına dikkat edilmesini ister. Yani biri, "Şüphesiz o vardır (mevcuttur)." veya "O vardır (mevcuttur)." dediğinde, o kişi önermelerdeki mevcûdu, iki anlamdan hangisi için kullandığını anlamak dikkat etmeyi gerektirmektedir. Çünkü o, "Mevcûd, dışarıda vardır." ve "Mevcûd doğrudur." olmak üzere iki anlama gelmektedir.

Öncelik ve Sonralık

Varlık eklentilerinden birisi öncelik-sonralıktır. Farabi zihnin dışında mahiyeti olan varlığı, genel varlık düzeni içerisinde 'öncelik ve sonralık'la ilişkilendirir. Buna göre mahiyeti daha yetkin olan mevcûd, bir mahiyet olarak meydana gelmesinde başkalarına muhtaç olmayan mevcûd, diğer mevcutlardan öncedir. Başkalarının bir mahiyet olarak meydana gelmesinde ve düşünülmesinde kendisine muhtaç olunan mevcûd, daha öncedir. Mevcûd kategorisinden, bir şeyin mahiyetinin meydana gelmesinin sebebi olan, mahiyetçe daha yetkindir ve mevcûd denilmeye sebepliden daha layıktır.²³

Bilkuvve-Bilfiil

Farabi zihnin dışında mahiyeti bulunan mevcûdu, bilkuve mevcûd ve bilfiil mevcûd olmak üzere ikiye ayırır. Bilfiil mevcûd, herhangi bir vakitte bilfiil olmaması kesinlikle mümkün olmayandır. Bilkuvve mevcûd ise daha önce bilfiil değilken şimdi bilfiil olandır.²⁴ Özetle bilfiil, gerçek ve etkili olandır. O, bir şeyin varlık alanına çıktıktan sonraki hâlini ifade eder.²⁵

Farabi bir eserinde bilkuveyi madde, bilfiili şekil/suret/form olarak belirtir. Bilfiil, bilfiil olmadan önce bilkuvedir. Yani o, bilfiil ol-

²³ Farabi, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, çev. M. Aydın vd., Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, s. 11.

²⁴ Farabi, *Kitabu'l-Hurûf*, s. 57; 93: 25.

²⁵ Mehmet Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, Elis Yay., Ankara 2011, s. 84.

maya yöneltilmiş ve hazırlanmış varlıktır. Ancak Farabi bilfiil olmaya yöneltilmiş ve hazırlanmış varlıkları kuvve yahut imkân bakımından ikiye ayırır. Onlardan bir kısmı, kuvve ve imkânıyla bilfiil olmaya yöneltilmişken diğer bir kısmı bilfiil olmaya veya olmamaya yöneltilmiştir. Başka bir ifadeyle bilkuvve varlığın bir kısmı, iki karşıtığa (müttekâbileyn) yöneltilmiş durumdadır.

Zâtı bakımından bilfiil olmaya yöneltilmiş varlığın, birincisi dışarıdan gelen engellerle karşılaşan tarzı, ikincisi onun mukabili olan, yani herhangi bir engelle karşılaşmayan tarzı olmak üzere iki tarzından söz etmek mümkündür. Bu iki tarzdan ikincisi, bilfiil varlık olacaktır. Farabi bu tür varlığa ateşin halfa otuyla ilişkisini örnek olarak verir. Yani ateşte doğal bir yakma gücü vardır ve o hem yakmaya hem yakmamaya yöneltilmiş değildir. Ancak ateş yakmayı engelleyen şeylerle karşılaştığında halfa otunu yakmayacak, engelle karşılaşmadığında ise otu yakacaktır. Neticede ateş, kimi zaman yakacak, kimi zaman yakmayacaktır. Yine buna mukabil Ay'ın hareketi ve Ay'ın tutulmasında Ay, hiçbir zaman bir engelle karşılaşmayacaktır. İşte bu iki tarz, bilfiilin iki tarzıdır.

Farabi mevcûd kavramını, önerme-varlık ilişkisi, bilkuvve-bilfiil mevcûd açısından ele alır. Önerme-varlık ilişkisinde Farabi'nin yer verdiği “Zeyd adil olarak mevcuttur.” önermesidir. Önermede var olan Zeyd'in zihnin (nefs) dışında mevcut olup olmadığı meselesi söz konusudur. Önermede nitelik bakımından olumlamanın karşıtı, olumsuzlamaktır. Bu durumda önerme “Zeyd adil olarak mevcut değildir.” şeklini alır. Bu olumsuz önermenin düşüncede Zeyd'in adil olarak mahiyetini ortadan kaldırıp kaldırmadığı sorun edilmiştir. Olumlu önermeyle bazıları Zeyd'in mahiyetini zihin dışında sabitlemişler, benzer şekilde olumsuz önermeyle Zeyd'in mahiyetinin ortadan kalktığını var saymışlardır. Bazıları ise bunun tam aksini savunmuşlardır. Farabi'ye göre buradaki asıl mesele olumlu ve olumsuz önermelerdeki mevcûdun eşadlılıkla verildiği hususunun gözden kaçırılmasından kaynaklanmaktadır. Yani burada söz konusu olan şey, önermenin iki kavramdan bileşik olarak ortaya çıkmasıdır. Mesele önermedeki doğruluk ve yanlışlık sorunudur. Önermelerin bir kısmı doğru, bir kısmı yanlış olabilir. Bir kısmı olumlu, bir kısmı olumsuz olabilir. Her iki kısmın birisinde varlığın (el-vücûd) bağ anlamı ya bilkuvvedir, ya bilfiildir. Birincilerinin yük-

lemleri fiilden, ikincilerinin yüklemeleri isimden yapılan önermelerdir. O nedenle önermede mevcûd kavramı kullanılmaktadır. Farabi önermelerin ‘dır (mevcûd)’ bağından hareketle varlık meselelerini tekraren özetler. Buna göre bir kısım önermelerde mevcûdun olumlanması bilfiildir. Bir kısmında mevcûdun olumsuzlanması süreklidir. Bir kısmında ise vücûd, bir vakitte bilfiildir, onun öncesinde bilkuvvedir. Netice itibariyle Farabi, önerme-varlık, yani doğruluk ilişkisinden hareketle iki önerme tanımlar. Birincisi mümkün önerme, ikincisi vücûdî önerme. Mümkün önerme, varlık bakımından bilkuvve olan, bilkuvve olduğu sürece varlığı mümkün olandır. Varlık önermesi ise varlığı bilfiil olandır. Bu önermenin olumlanması sürekli ise zorunlu-olumlu önerme, olumsuzlanması sürekli ise zorunlu-olumsuz önerme adını alır.

Olmayan-Değildir (Gayr-Lâ)

Olmayan (gayr), halkın kullanımında bilkuvve anlama gelen bir kavramdır. O nedenle halk bilkuvve mevcûd’a var olmayan, diğer ifadeyle olmayan-mevcûd (gayr-ı mevcûd) adını vermektedir. Yine halk, mevcûd’un türlerinden söz ettiklerinde mevcûd sözünü, bilkuvve’den sonrasında olan şeye, yani bilfiil olanı ifade etmeye tahsis etmişlerdir. Farabi bu kullanıma fiil/etki sahibi/özne (*fâil*) vezninde döven (*ed-dârib*), öldüren (*el-kâtil*) ile edilgin/etkilenen (*mef’ûl*) vezninde dövülmüş (*el-medrûb*), yapılmış (*el-mebnî*), öldürülmüş (*el-maktûl*) örneklerini vermiş, onlarla gelecekte ‘etki almayı’ ifade etmiştir. Etki alma anlamında Farabi, halkın kullandığı, “Filan dövülmüştür (*filân madrûb*) veya öldürülmüştür (*maktûl*).” örneklerini vermiştir. Yine “Hint ülkesinde ağaçlar görülmez.” örneğiyle halk, ağaçların görülmeye maruz kaldığını, “İnsan ölenidir.” sözüyle insanın ölüme maruz kaldığını ifade etmişlerdir. Belirtilen örnekler, halkın bazen bilkuvve olanın bazen bilfiil olanın tikellerini aynı kavramla, yani ‘mevcûd’ ile ifade ettiklerini göstermektedir. Bu durum göstermektedir ki mevcûd, bunların hepsine yani hem bilkuvveye hem bilfiile söylenir. Bu anlamda filozoflar henüz bilkuvve olanı, bilfiil olanın adıyla adlandırarak her iki durumda da ona mevcûd adını verdiler. Yine kavram “bilkuvve olmaksızın mevcûd”, “Bilkuvve mevcûd değildir.” şeklinde kullanıma sahiptir. Filozoflar, bilkuvve olan hakkında “bilfiil olmaksızın mevcûd”, “Bilfiil mevcûd değildir.” şeklinde de ifade ederler.

‘Olmayan (gayr)’ ve ‘değildir (lâ)’ eklentileri mevcûd ile birlikte kullanıldığında, onlar mevcûd’un çelişğini ifade eder. Bunlar hem zihinde olsun, hem zihinde olmayan olsun, mahiyeti bulunmayan ifade eder. İlk anlamıyla o ‘yanlış’ anlamına gelir. Yani yanlışla, “O, mevcûd olmayandır (gayr).” denir. Bu ifade, “Onun zihninde mahiyeti yoktur.” demek olur. Olmayan (gayr) eklentisi, olumsuzlamaya işaret eder. “O, adil değildir (lâ yûced âdilen).”de olduğu gibi. Farabi “olmayan-varlık (gayr-ı mevcûd)” anlamında boşluğa da yer verir. Olmayan-varlık (gayr-ı mevcûd), zihninde mahiyeti olmayan demektir. Halk nezdinde ise bilmek, duyularıyla algılamak, yani ‘duyumsamak’ anlamına gelmekte, duyulur olmayan, mevcûd olmayan şeyin tanımına girmekte, özetle ‘olmayan-mevcûd’, mahiyeti olmayan şey anlamına gelmektedir.

Farabi var-olan ve var-olamayan tanımlarından sözü, İlk Çağ filozoflarının varlık-yokluk tartışmalarına, varlık’ın kendisinden ortaya çıktığı şeye getirir. Varlığın kendisinden ortaya çıktığı şeyin varlık olması sonucuna ulaşarak onların oluşu ve meydana gelişi reddettiklerini, her şeyi ezeli ve ebedi kabul ettiklerini belirterek Melissos’tan şu sözü aktarır: “Mevcûdun dışındaki her şey, olmayan-varlıktır (gayr-ı mevcûd); olmayan-varlık şey değildir.” Yani Melissos, mevcûdla bilfiil mevcûdu kastetmiş olur.

Bizatihî ve Bilaraz

Bizatihî var olmak, Farabi’ye göre meydana gelmek ve akledilmek için başkasına muhtaç olmamaktır. Farabi bizatihî kavramının şeyin kısımlarının sayısınca olduğunu belirterek sözüne başlar. Biri mahiyeti olan, diğeri kategorilerden müstağni olan olmak üzere iki bizatihiden söz eder. Bizatihinin ilki, bir konuda bulunmayan ve kendisine işaret edilir olan bir mevcuttur. Bu anlamıyla o mahiyettir. O nedenle bizatihî, kendisine işaret edilirin ne olduğunu tanımlayandır. Onun karşılığı, bir konuda bulunan mevcuttur.

Bizatihinin ikincisi, mahiyetinin kendisiyle başkası arasında herhangi bir yönden bir bağın (nisbe) olmasına ihtiyacı olmayandır. Bu tür bizatihî, mahiyetinin meydana gelmesinde asla mahiyetinin bir sebebi olmayanıdır. Onun mukabili de herhangi bir sebebi olan mevcuttur.

Bilaraz olan olarak bizatihî mevcûd’a gelince; nitelenende olan bu şey,

mutlak olarak ve genel olarak mevcut olmaz. Çünkü hiçbir şeyin mahiyeti araz değildir. Aksine ‘bilaraz’ sözü varlığa, varlıklar birbiriyle ilişkilendirildiğinde, herhangi bir bağla (izafe) birbirine bağlandığında, herhangi görelilikle (nisbe) birbirine nispet edildiğinde söylenilir. Mesela her ikisinden birisi veya ikisinden her biri diğeriyle veya diğerinden, diğerine, diğeriyle birlikte, diğeri yanında veya başka birine nispetle nispet edilerek ‘bilaraz’ denilir. Bu isimlendirmede hangi nispet/bağ olursa olsun fark etmez. Çünkü o, ikisinden birisinin yahut ikisinden her birinin mahiyeti olduğunda, onun bu bağlantısı/nispeti diğerine yapılır ve ikisinden her birisi için “O, bizatihi diğerine bağlıdır (mensûb).” denilir. Mesela eğer bir şeyin mahiyeti, kendisindeki bir yüklemle nitelenmek ise bu yüklem hakkında, “Bu, o şey üzerinde bizatihi yüklemidir.” denir. Yine “O şey, o yüklemle bizatihi nitelenir.” denir. Eğer bir şeyin mahiyeti bir konuya yüklem olmak ise “O, o konuya bizatihi yüklemidir.” denilir.

Eğer bir şey bir şeyle olmuş veya onunla kaimse, o şey onun sebebi olur. Ondandır, sebeptir. Bu durumda bu mahiyete, “O şey, ona bizatihi aittir.” denilir. Eğer bu durum yoksa, “O, o şey için, onda, onunla, ondan, onunla birlikte veya onun nezdinde bilarazdır.” denilir.

Bir şeyin bir şeyle kıyaslanmasına bağlı olarak söylenen ‘mevcûd’un karşılığına gelince, o diğerine kıyasla ‘olmayan-mevcuttur (gayr-ı mevcûd)’. Zeyd’in, Amr olarak mevcûd olmaması (gayr-ı mevcûd), duvarın insan olarak mevcûd olmaması gibi. Burada Zeyd’in mahiyetinin Amr olmadığını söylemiş oluruz. Özetle olmayan-varlık, ya bir yüklem bir konudan olumsuzlanmasına veya bir yüklem olumsuzlandığı konuya delalet eder.

Farabi tümel nesnelere varlığının oluş keyfiyetini ve cihetlerini sorduğunda, soruya bilfiil mevcûd ve bilaraz mevcûd kavramlarını kullanarak cevap verir. Farabi tümel nesnelere küllileri kastettiğini belirterek Aristocu bir ifadeyle “tümellerin bireylerin varlığıyla olduklarını”, onların varlıklarının bilaraz olduğuyla cevaplar. Böyle söylemekle, “küllilerin araz olduğunu kastetmediğini, tümel cevherlerin araz olması gerektiğini”, fakat “onların kayıtsız (mutlak) olarak bilfiil olduklarını” söylemekle sadece araz olanı kastettiğini belirtmiştir.²⁶

²⁶ Farabi, “Mesailün Müteferrika”, *Bazu Resail...*, s. 20/6.

Farabi, varlığı, etki ve edilgi kategorisi bakımından sorgular, yani o bununla anlamlarda ortaklık veya farklılık olup olmadığını analiz eder. Farabi'nin cevabında bu iki kavram, anlamda müşterektir, yani eş-adlılıkta onlar ortaktır. Farabi kategoriler'e atıfla bu iki kavramın infial niteliğinde farklı olduğunu belirterek şu açıklamayı yapar: Bir hâl olarak nitelenen cevher, yoktan başlayan bir oluşturu, ki bu, suretin karşılığıdır. Kabulde birlikte suretle sonlanır. Veya bir cümlede, "O, kuvveden fiile nihayetlenir." diyebiliriz. Bu kabul yahut kuvveden fiile gidiş edilgidir. Surette ortaya çıktığında veya kendisinde suret ortaya çıktığında, bu surete ister nesnel olarak edilginin niteliği denilsin, ister bir edilgi denilsin, hızlı bozulmuş olarak oluştan boş kalmaz. Çoğu eşyanın, genel olarak, bu fiile gidişi, genelliği bakımından onu yüce bir cins yapar ve ona niteliğin izafe edilmesi bakımından o edilgi yapılıdır. Hatta bu edilgi niteliğine, niteliğin türlerinden bir tür denilir.²⁷

Zorunlu-Mümkün

Farabi *el-İbare*'de ve *Fusûl*'de mevcutları üçe ayırır: Sadece zorunlu, sadece mümkün ve bir an mümkün bir an zorunlu. Farabi için varlık, bir, gerçek ve iyi varlık olmak üzere dönüşümlüdür. Yani varlık kavramı, birlik, gerçeklik ve iyilikle örtüşür; o bir, gerçek ve iyidir.²⁸ *Fusûl*'deki ayırımında, maddesi bakımından mevcûdun, maddeden beri olanlar, semavî cisimler, maddî cisimler olmak üzere üç türü vardır. Bilfiil meydana gelmedikçe, bir anda zorunlu olmak ve bir anda mümkün olmak mümkün varlığın tabiatındandır.²⁹ *Uyûnü'l-Mesâil*'de zorunlu varlık mümkün varlık ayırımını tekrarlar.³⁰

el-İbare'de varlıkları kuvve ve fiil bakımından değerlendirir. Bu demektir ki bilfiil olan zorunludur. Bilkuvve olan mümkündür. Farabi bir risalesinde ise varlıkların doğal fiiller ve etkilerle (âsâr) ilgili olarak bazen ikisinin birlikte zorunlu olduğu zannedilir dedikten sonra "ateşteki yakıcılık, sudaki rutubet, kardaki soğukluk" örneklerini ve-

²⁷ Farabi, "Mesailün Mütferrika", *Bazu Resail...*, s. 21/7.

²⁸ Bkz. Robert Hammond, *Farabi Felsefesi ve Ortaçağ Düşüncesine Etkisi*, s. 28.

²⁹ Farabi, *Fusul*, s. 78. Zikreden Cafer Ali Yasin, *el-Farabi fi Hudûdihî ve Rûsûmihî*, s. 591.

³⁰ Zorunlu ve mümkün varlık için bkz. Farabi, *Uyûnü'l-Mesâil*, çev. Mahmut Kaya, s. 296; Farabi, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 15-20, 19-20.

rir. Oysa durum sanıldığı gibi böyle değildir, onların çoğu zorunlu değil mümkündür.³¹ Zorunlu sanılmasının sebebi, iki anlamın birlikte bulunmasıdır. Yani anlamlardan biri etkile/yici/nin (fâil) etkiye (te'sîr) yahut fiile hazır olması anlamı, diğeri etkilenicinin (münfail) etkiyi kabule hazır olması anlamıdır. Her iki anlam bir araya gelmediklerinde kesinlikle ne bir fiil ortaya çıkar ne de bir etki. Sözelimi bir yakıcı olarak ateş, yakmak için hazır bir kabul edici bulmadıkça yakma fiili ortaya çıkmaz. Diğeri de böyledir. Her ne zaman etkileyici ve etkilenici birlikte hazır olurlarsa ortaya çıkan fiil ekme olur. Etkileniciye bir engel arız olursa elbette doğal fiiller ve etkiler zorunlu olur. Bu bakımdan mümkün bilkuvve olan şeyin cümlesinde olan, zorunlu bilfiil olan şeyin cümlesinde olan şeydir.³² *Mesâilün Mütferrika* risalesinde, el-hakîm adıyla Aristoteles'e atıfla etki/yapma anlamının tesir etme, edilgi/yapılma anlamının etki alma anlamında kastedilmesi durumunda kategori altına almadığını, fakat iki yüce-basit cins saydığını belirtir.³³

Yine Farabi mümkünü üç yönden isimlendirir. Yani mutlak olarak zorunlu olana, bir vakitte zorunlu olana, şimdi bilfiil olmayan mevcûda, yani gelecekte var olmakta veya var olmamakta eşit olana mümkün denilir. Hakiki mümkün üçüncü anlamda mümkündür.³⁴ *Fazileti'l-Ulum* risalesinde tanımını tekrarlar. Varlık karşılığı vücûd'u kullanır.³⁵

Farabi varlıkla ilgili olarak mümkün durumların bilinmemesini de konu edinir. Mümkün durumlar bilinemediğinde, her bilinmez (meçhul) ona göre mümkün olarak isimlendirilmektedir. Bu tür önermede durum böyle olmadığında eşitlik bakımından sahih/doğru değildir. Sözelimi özel-genel bakımından her mümkün bilinmez (meçhul), her bilinmez mümkündür. Zannın vehmi geçmesi sebebiyle bilinmez mümkündür olur. Farabi mümkünü iki anlamla mümkün denildiğini belirtir. Birincisi zâtında mümkün, diğeri bilinmezliğe bağlanan mümkün. Bu iki anlam, büyük bir yanlışın ve zararlı bir karışımın sebebi ol-

³¹ Bkz. Farabi, "Risale fi Fazileti'l-Ulum, Haydarabat 1340", *Bazu Resail...*, s. 5.

³² Bkz. Farabi, "Risale fi Fazileti'l-Ulum, Haydarabat 1340", *Bazu Resail...*, s. 5.

³³ Farabi, "Mesailün Mütferrika", *Bazu Resail...*, s. 24.

³⁴ Bkz. Cafer Ali Yasin, *el-Farabi fi Hudûdihi ve Rüsûmihi*, s. 577.

³⁵ Bkz. Farabi, "Risale fi Fazileti'l-Ulum, Haydarabat 1340", *Bazu Resail*, s. 4, 5.

du. O nedenle insanların çoğu mümkünle bilinmeyi (meçhul) ayırmazlar ve mümkünün doğasını bilemezler.³⁶

Farabi metafiziği üzerinde çalışan günümüz İslam felsefecilerinden Aydın, zorunlu-mümkün ayırımında ‘çokluk’u (kesret) mümkünle verir ve bu çoklu mümkün varlığı cevher-araz olarak ikiye ayırır. Cevher, Farabi’ye göre mümkün varlık sahasında ‘asıl varlık’tır. Başka bir ifadeyle, “Asıl varlık nedir?” sorusuna Farabi “Cevherdir.” cevabını vermektedir. Cevher mekâna, var olmak için başkasına ihtiyaç duymaz. Mümkün varlık yine Farabi düşüncesinde madde-suret olmak üzere ikiye ayrılır, bu iki varlık cisimde birlikte bulunur.³⁷ O hâlde hem cevher-araz, hem madde-suret Farabi metafiziğinde mümkün varlıkla ilintili kavramlardır. O nedenle her iki kavram da mevcudun eklentisidir.

İki Uç (Nihâyet)

Mevcûdun eklentilerinden birisi de iki uç kavramıdır. Farabi uç kavramı karşılığı için nihâyet kavramını kullandığı gibi, kısım vb. kavramlarını da kullanabilmektedir. Farabi zaman (meta) kategorisini ele alırken metafizikte mevcûdla ilişkili olarak iki uca (nihâyetey) yer verir. Farabi varlık karşılığı el-hâdis, el-mevcûdât olmak üzere iki kavram kullanarak iki uç meselesini ele alır. Buna göre hâdis ya cisimdir, ya olmayan-cisimdir. Hâdis, ya hareketlidir, ya hareketsizdir (sakin). Yahut ya hareketsizedir (sakinde), ya hareketlidir. Hâdis, var olmak için zamana muhtaç değildir, aksine zaman onunla vardır. Yani zaman hâdisin iki ucu için söz konusu edilebilir. O nedenle zaman zorunlu olarak hâdisin hareketinden kaynaklanır. Çünkü zaman, şeyin varlığını saymaktır yahut ölçmek için yaptığı sayımdan ibarettir. Mevcûdun bu iki ucu, başlangıç (mebd) ve sondur (meâd).³⁸

es-Siyasetü'l-Medenîyye'de Farabi varlıkların ilkesi/başlangıcı anlamında altı uçtan söz etmektedir. Bu altı uç (mebâdi), İlk Sebep, İkincil Sebepler, Faal Akıl, Nefs, Suret ve Madde'dir. Bunların ilk üçü cisim olmadığı gibi cisimde de bulunmazlar. İkinci üçü cisim olmadı-

³⁶ Bkz. Farabi, “Risale fi Fazileti'l-Ulum, Haydarabat 1340”, *Bazu Resail*, s. 6.

³⁷ Bkz. İbrahim Hakkı Aydın, *Farabi'de Metafizik Düşünce*, Bil Yay., İstanbul 2000, s. 85, 86, 87, 101 vd.

³⁸ Farabi, *Kitabu'l-Hurûf*, s. 3; 2: 10-15.

ğ gibi cisimde bulunurlar.³⁹ Farabi ilk üç ilkeye insanî nefisleri ilave ederek onları ‘dört ayrı’ olarak tekrarlar.⁴⁰ Yine *Fusulü’l-Medenî*’de mevcûdun iki ucuna yer verir. Birincisi mevcut olmaması mümkün olmayanlardır. İkincisi ise mevcut olması asla mümkün olmayanlardır. Bunları mümkün kılan veya kılmayan şey, onların cevheri ve tabiatıdır. Yani varlıklardan bazısı asla mevcut olmaması mümkün olmayan; bazısı ise mevcut olması veya olmaması mümkün olmaktadır. Buna göre varolma ve varolmama varlığın iki ucunu oluşturmaktadır.⁴¹ Aynı eserde Farabi varlıkları bir uçtan diğer uca üç cinse ayırır. Maddeden yaratılan cisimler, semavî cisimler ve ruhanî cisimler. İki uç bakımından Farabi ruhanî, semavî ve heyulânî olmak üzere üç âlem kabul eder. Yine Farabi mevcûdu bir eksiği/yokluğu olması bakımından belirler. Bir uçta eksiği/adem olan, diğer uçta hiçbir eksiği/ademi olmayan bulunur.⁴² Farabi’nin varlıkla ilgili iki ucunu, *Fusulü’l-Medenî*’de yer verdiği şehir örneğiyle somutlaştırabiliriz. İlk uç, şehrin başlangıcıdır (mebde). İkinci uç, şehrin sonudur (müntehâ). Şehrin başlangıcı olan ilk ucunda, Allah, ruhanî varlıklar, örnek iyi insanlar, dünyanın ve parçalarının başlangıç keyfiyeti, insanın meydana geliş keyfiyeti hakkındaki görüşler ile bu görüşlerle ilgili beraberliği daha sonra âlemin parçaları ve kısımları, aralarındaki ilişkiler, Allah’a ve ruhanî varlıklara göre yerleri, Allah’a ve ruhanî varlıklara göre insanın yeri vb. konular hakkındaki görüşler ile bu görüşlerle ilgili beraberlik yer almaktadır. Bunların hepsi şehrin başlangıcını oluşturmaktadır. Şehrin son ucu ise mutluluktur. İkisi arasındaki şey, insanların kendileriyle mutluluğu elde ettiği fiilleridir.⁴³

Farabi mevcûdun iki ilkesini yine sebep ve neden (illet) kavramlarını kullanarak ikiye ayırır. Onlar ya yakın sebeplerdir, ya uzak sebeplerdir. Yakın sebepler, iki uçtan birisidir ve genel durumları zapt eden bir müdrike tarafından bilinmektedir. Havanın sıcaklığı gibi. O, güneş ışığının varlığını göstermektedir. Uzak sebepleri ise ikinci uçtur, müdrike

³⁹ Bkz. Farabi, *es-Siyasetü’l-Medeniyye*, çev. M. Aydın-A. Şener-M. R. Ayas, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, s. 1.

⁴⁰ Bkz. Farabi, “Risale fi İsbâti’l-Müfarikât”, *Bazu Resail...*, s. 42.

⁴¹ Bkz. Farabi, *Fusulü’l-Medenî*, çev. Hanifi Özcan, DEÜ Yay., İzmir 1987, s. 23.

⁴² Bkz. Farabi, *Fusulü’l-Medenî*, s. 57, 58, 59.

⁴³ Farabi, *Fusulü’l-Medenî*, s. 94.

onu bazen zapt eder ve bilir, bazen zapt edemez ve bilemez olur.⁴⁴ Bir mevcûd ve oluş olarak iki uç ise sebep ve sebepliden oluşmaktadır. Bu anlamıyla iki uç mevcûdun illiyetle ilintisini oluşturmaktadır.

el-Felsefe el-Mevcûde

Farabi'nin mevcûdla ilintili bir diğer kavramı felsefedir. Felsefe her şeyden önce mevcûdu konu edinmekte, mevcûdu mevcûd olması bakımından ele almaktadır. Bu anlamıyla felsefe, şeyin mahiyetini ele almaktadır. Bu bakımdan Farabi, metafiziğinde din-felsefe ilişkisini ele alırken sahih, maznûn ve fâsid olmak üzere üç tür felsefeden söz etmektedir. İlk felsefe türü için, kesin (yakîn) kavramını kullanarak kesin felsefe (*el-felsefe el-yakîniyye*) yani bilgi felsefesi, gerçek (hak) kavramını kullanarak gerçek felsefe (*el-felsefe fi'l-hakika*) yani varlık felsefesi, yetkin (kâmil) kavramını kullanarak yetkin felsefe (*el-felsefe el-kâmile*) yani değer felsefesi adını kullanır. Yine sanı (zan) kavramını kullanarak çarpıtılmış, sanısal/zannî felsefe (*el-felsefe el-maznûne*) terimini, bozuk (fâsid) kavramını kullanarak bozuk felsefe (*el-felsefe el-fâside*) terimini kullanır. Bu iki tür felsefe, Farabi'nin olumsuz iki felsefe kategorisidir. Farabi'nin mevcûdla ilintili olarak kullandığı üçüncü felsefe türü, başka milletlerden aktarılan felsefe kategorisidir. Bu tür felsefe, “Araplarda varolan felsefe”dir (*el-felsefe el-mevcûde inde'l-arab*). Bu kullanımda mevcûd kavramı el-felsefe'yi diğer felsefelerden ayıran bir terimdir. Yine bu felsefe, Yunanlılardan Arap ortamına aktarılan (menkûle) felsefedir.⁴⁵ Farabi, felsefenin aktarıldığı Arap ortamıyla “filozofları (felâsife) ve filozofların konuştuğu dili” ifade eder. Felsefeyi aktaran bu filozoflar, Arapça konuşmakta ve felsefe ile mantıktaki anlamları Arap diliyle ifade etmektedirler.⁴⁶ Arapça ifade edilen bu felsefede Yunanlılardan aktarılan şeyler tabii ki ‘anlamlar’dır. O nedenle aktarılan bu anlamların aktarıldığı yeni dilde dilsel olarak ifadelendirilmesi o kadar kolay olmamaktadır, yani yeni dilde felsefî terminolojinin oluşturulması en önemli meseledir. Meseleyi, filozoflar iki şekilde çözmeye çalışmaktadırlar. Ya bu anlamları halkın kullandığı kelimelerden yeni kav-

⁴⁴ Bkz. Farabi, “Risale fi Fazileti'l-Ulum, Haydarabat 1340”, *Bazu Resail*, s. 8.

⁴⁵ Bkz. Farabi, *Kitabu'l-Hurûf*, s. 93, 156: 15-20; s. 51, 83: 16-20.

⁴⁶ Bkz. Farabi, *Kitabu'l-Hurûf*, s. 51, 83: 16-20.

ramlar türeterek, ya da onlara en çok benzeyen şeylerin isimlerini felsefe ve mantığa naklederek yapmaktadırlar. Önceliği ise daha önce bilmedikleri anlamlara vermekte, belirtilen iki yolla onları Arapçada ifade etmektedirler. İşte bu yolla ortaya çıkan felsefe, Farabi'nin mevcûd'la ilintilediği Arapçadaki felsefedir. Biz bu felsefeye bugün 'İslam felsefesi' adını veriyoruz.

Sonuç

Bu makalede iki şey yapıldı. Birincisi Farabi metafiziğinde yer alan mevcûd kavramı, vaz'ı ve anlamları ele alındı, ikincisinde mevcûdun ilintileri belirlenmeye çalışıldı. İki aşamalı ortaya çıkan bu çalışma bizim için neticede bir anlamıyla tabir caizse, 'meta-mevcûd' çalışması oldu. Çünkü mevcûd, metafiziğin temel kavramıydı. Başka bir ifadeyle mevcûd, hem metafiziği tanımlayan bir kavramdır, hem felsefe araştırmalarının konusunu oluşturan bir kavramdır. Hem tanımlayıcı, hem konu olması söz konusu kavramı hem ontolojiyle, hem epistemolojiyle ilişkili hâle getirmektedir. Bu bakımdan mevcûd, metafizik araştırmalarının olmazsa olmazıdır ve belirtilen nedenlerle bu çalışma İslam düşüncesine ait eserlerde yer alan 'mevcûd'a odaklanılma ihtiyacını ortaya koymaktadır. Belirtilen sebeplerle mevcûd, çalışmanın konusu yapılmış ve Farabi metafiziği seçilmiştir. İslam felsefesinin ilk sistem filozofu olması Farabi metafiziğinin seçilme sebebini oluşturdu.

Büyük İslam filozofu Farabi, eserinde, mevcûd ve vücûd ayırımı yapmış, mevcûdun üç anlamı olduğunu söylemiştir: Kategoriler, şey yahut mahiyet ve doğru bilgi. Mevcûdun eklentilerini ise zorunlu-mümkün, bizâtihi-bilaraz, bilkuvve-bilfiil, iki uç (mebd-meâd, nihâyetey), öncelik-sonralık, değil-olmayan (lâ-gayr) kavramları oluşturmuştur. Başka bir ifadeyle onlar olmadan mevcûdu ele almak, alınsa bile anlatabilmek mümkün değildir. O nedenle Farabi'nin belirlediği eklentileriyle varlık, her üç İslam entelektüel geleneği tarafından ele alındı. Neticede bir İslam düşünce mirasımız ortaya çıktı. Tevarüs ettiğimiz bu mirasla yani mevcûd ve ilintileriyle ilgili belirtmemiz gereken bir diğer kavram, el-felsefe kavramıdır. Kavramlar mevcûda ilinti olurken, mevcûd felsefeye ilinti olmakta, yani felsefe İslam'a intikal ederek Arapçada varolmakta, mevcûdla ilintilenen bu felsefe tercümeler-

le vaz ettiği mevcûd terimiyle kendisini bu sefer Arapçada yeniden inşa etmektedir.

Filozofumuz Farabi'nin söz konusu ettiği, Arapçada inşa edilen mevcûd felsefesi (el-felsefe el-mevcûde inde'l-arab), yani meta-mevcûd Farabi-İbn Sina geleneğine mensup Fahrettin Razi vb. kelamcı düşünürlerce metafiziğin (ilâhiyyât) bir bölümü olarak el-umûru'l-âmmе adıyla, Ebheri vb. meşşâî düşünürlerce varlığın kısımları (tekâsîmü'l-vücûd) yahut eklentileri adıyla ele alınacak, nihayet onlara tarihsel açıdan mutasavvıf düşünürler tevâcüd-vecd-vücûd kavramları ve diğer eklentilerle katılacaklardır. Özetle Arapçada inşa edilen ve kısaca belirtilen bu tür varlık felsefesi, klasik dönemde İslam filozoflarının bir entelektüel etkinliği/geleneği olarak anılagelecek, bu gelenek bugün İslam felsefesi olarak anılacaktır.

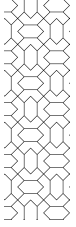
Kaynaklar

- Afifi, Zeynep, *el-Felsefetü't-Tabiiyye ve'l-İlâhiyye inde'l-Farabi*, Kahire 1430/2009.
- Akdağ, Hasan, *Arap Dilinde Edatlar*, Tekin Kitabevi, Konya 1984.
- Al-Farabi, *Al-Hurûf*, edited by Muhsin Mehdi, Beyrut 1970.
- Atay, Hüseyin, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, Gelişim Matbaacılık, Ankara 1983.
- Aydın, İbrahim Hakkı, *Farabi'de Metafizik Düşünce*, Bil Yay., İstanbul 2000.
- Aydın, İbrahim Hakkı, *Farabi'de Bilgi Teorisi*, Ötüken Yay., İstanbul 2003.
- Çörtü, Mustafa Meral, *Sarf-Nahiv Edatlar*, İFAV, İstanbul 2014.
- Ebheri, Esirüddin, *Hidayetü'l-Hikme*, Mektebetü'l-Büşra, Karaçi Pakistan 1432/2011.
- Farabi, "Mesailün Müteferrika", *Bazu Resail ve Kütüb fi'l-Felsefe*, Ma'had Tarihi'l-Ulumi'l-Arabiyye ve'l-İslamiyye, Frankfurt 1419/1999.
- Farabi, "Risale fi Fazileti'l-Ulum, Haydarabat 1340", *Bazu Resail ve Kütüb fi'l-Felsefe*, Ma'had Tarihi'l-Ulumi'l-Arabiyye ve'l-İslamiyye, Frankfurt 1419/1999.
- Farabi, "Risale fi İsbati'l-Müfarikat", *Bazu Resail ve Kütüb fi'l-Felsefe*, Ma'had Tarihi'l-Ulumi'l-Arabiyye ve'l-İslamiyye, Frankfurt 1419/1999.
- Farabi, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, çev. M. Aydın-A. Şener-M. R. Ayas, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980.
- Farabi, *Fusûlü'l-Medenî* çev. Hanifi Özcan, DEÜ Yay., İzmir 1987.

- Farabi, *Kitabu'l-Hurûf*, çev. Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2008.
- Farabi, *Uyûnü'l-Mesâil*, çev. Mahmut Kaya, ed. H. G. Topdemir, Say Yay., İstanbul 2009.
- Hammond, Robert, *Farabi Felsefesi ve Ortaçağ Düşüncesine Etkisi*, çev. G. Küken ve U. Nutku, Alfa Yay., İstanbul 2001.
- Kaya, Mahmut, "Farabi", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, yıl: 1995, cilt: 12.
- Kılıç, Cevdet, *İslam Düşüncesinde Bir Metafizikçi ve Farabi'nin el-Vâhid ve'l-Vahde İsimli Eseri*, Fecr Yay., Ankara 2014.
- Maksudoğlu, Mehmet, *Arapça Dilbilgisi*, Ensar Yay., İstanbul 2013.
- Vural, Mehmet, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, Elis Yay., Ankara 2011.
- Yasin, Cafer Ali, *el-Farabi fi Hudûdihi ve Rüsûmihi*, Beyrut 1405/1985.

CITATION

Çalışkan, Mehmet, "Tağwa-Devotion- In The Context Of Surah Hucurat", *Journal of Faculty of Theology of Bozok University [BOZIFDER]*, 11, 11 (2017/11) pp. 91-119.



HUCURÂT SÛRESİ BAĞLAMINDA TAKVA

Taqwa-Devotion- In The Context Of Surah Hucurat

Mehmet ÇALIŞKAN

Yrd. Doç. Dr.

Bozok Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı,
mehmet.caliskan@bozok.edu.tr

Öz

Medine döneminin dokuzuncu yılında indiği kabul edilen Hucurât Sûresi, iman ve ahlâk bağlamında sosyal ilişkilerin anlatıldığı özel bir muhteviyata sahiptir. Hicretle başlayan Medine dönemi, İslâm toplumunun ilk defa devlet olarak sahneye çıkış dönemidir. Medine İslâm devleti, evrensel adalet ve ahlâk ilkeleri üzerine inşa edilmiştir. İlâhi vahyin himayesinde oluşturulan bu devletin temelinde takva bulunmaktadır. Sürede sosyolojik, psikolojik ve ahlâki yönden yapılan karakter tahlilleri, bir toplumun gerek olaylar gerekse bireylerin birbirine karşı nasıl bir tavır içerisinde bulunmaları gerektiğine dair önemli ilkeler içermektedir. Takva kavramının çalışmamıza başlık yapılmasının sebebi, sürenin ilk ayetinin sonunda bu lafza işaret edilmesi ve süredeki diğer ayetlerin bu esas üzerine bina edilmesinden dolayıdır.

Anahtar kelimeler: Hucurât, takva, ahlâk, iman, vahiy, kardeşlik.

Abstract

It is accepted that Surah Hucurat was revealed in the ninth year of Medina Period in Islam. This Surah has a special content where social relations are explained in the context of faith and morality. The Medina Period started with the Hegira in Islamic History, and represents the period when the Islamic society emerged in the world history as a state for the first time. The Islamic State in Medina was established on universal justice and moral principles. In the very heart of this state, which was shaped with the protection of Divine Revelations, there is Taqwa, devotion. There are character analyses in social, psychological and moral terms in this Surah, and it also includes important principles to guide a society in the face of several events and in their relations with each other. The reasons why the title "Taqwa" was chosen for our study is the fact that the last part of the first Verse of this Surah points out to this term, and the other verses in this Surah are based on this principle.

Keywords: Hucurat, taqwa, morality, faith, revelations, brotherhood.

KAYNAKÇA

Çalışkan, Mehmet, "Hucurât Sûresi Bağlamında Takva", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZIFDER]*, 11, 11 (2017/11) ss. 91-119. **Makale Geliş T.:** 04/05/2017, **Kabul T.:** 01/06/2017.

Giriş¹

İlâhi irade vahiy yoluyla gönderdiği mesajlarını Peygamberinin dili üzerine vahyetmiştir.² Bunun sebebi muhatapların vahiyle iletişime geçmeleridir. Kur'an'ın kullandığı ifadeler, Kur'an'ın ilk muhataplarına yabancı olmamasına rağmen ona şiddetle karşı çıkmış olmalarını, Kur'an'ın anlaşılmalılığında değil, onun inançta tevhidi, sosyal hayatta adalet ilkesini getirmiş olmasında aramak gerekir. Zira Mekke müşrikleri ilk etapta kendi inanç ve sosyal yaşantılarına aykırı gördükleri Kur'an esaslarına ve onun muhtevasına itiraz ederek Hz. Peygamber'den başka bir Kur'an getirmesini istemişlerdir.³ Hâlbuki Kur'an, tevhid temelli ahlâk esaslarını ortaya koyarak birey ve toplumu yeniden inşa etmeyi hedeflemiştir. Hz. Peygamber, ilk vahiyden itibaren fert ve toplumu birbiriyle kaynaştırmak istemiş, ancak onun bu arzusu Medine döneminde gerçekleşebilmiştir. Gerçekleşen bu olgunun temelinde, Müslümanların iç ve dış dünyalarına hâkim olan ve teorik olmaktan çok aktif bir yaşayış modelini ifade eden ve Kur'an'ın ana konularından birini oluşturan "takva" bulunmaktadır.

1. Lügat Açısından Takva:

"Takva" ve "ittikâ" kelimeleri v-k-y kökünden türetilmiş bir mastardır. Vikaye, "Bir şeyi zarar verecek şeylerden korumak, saklamak, sakınmak, saygı göstermek, itaat etmek, kuvvetli bir himayeye girmek, korkup çekinmektir."⁴ şeklinde tanımlanmıştır. Takva, farklı türevleriyle Kur'an'da iki yüz elli sekiz yerde geçmektedir.⁵

¹ Bu makale "Hucurât Süresinin Ahlâkî Prensipler Açısından Tahlili" adlı yüksek lisans tezinden faydalanılarak hazırlanmıştır.

² Yusuf, 12/2; İbrahîm, 14/4; Şuarâ, 26/193-195; Şûrâ, 42/7; Zuhuruf, 43/3.

³ Bkz. Yûnus, 10/15.

⁴ Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed er-Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'an*, tah. Muhammed Seyyid Kılânî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut trs., s. 530; İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh*, tah. Şihâbü'd-Dîn Ebû Amr, Dâru'l-İlm, Beyrut 1998, II, 1830; Muhibbuddin Ebû Feyz Seyyid Muhammed Murtaza ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmus*, Dâru'l-Fikr, Beyrut trs., X, 396; İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed, *Mu'cemu Makayisi'l-Lüğa*, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire trs., VI, 131; Fahreddin er-Râzî Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-Gayb*, Dâru'l Fikr, Beyrut 1991, II, 20; Muhammed Hamdi Yazır Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Kitabevi, İstanbul 1971, VI, 4479.

⁵ M. Fuad Abdalbâkî, *el-Mü'cem'ü-l-Müfhehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*, Çağrı Yay.,

2. Takva Kelimesinin İstilâhi Anlamı

İstilâhi olarak “takva” kişinin kendisini salih amelle gûnahtan ve azaptan koruması anlamına gelmektedir.⁶ Takva, Allah’ın cezasından mükâfatına ulaşmada iman ve ibadetin vesile kılınması ve rızay-ı ilâhînin gözetilmesi şeklinde tanımlanmaktadır.⁷

Takva, cahiliye döneminde hayvan olsun insan olsun, dışarıdan gelecek yıkıcı bir kuvvete ve tehlikeye karşı bir kimsenin kendini savunma ve koruma refleksi olarak anlaşılmıştır. Bu duruma göre cahiliyedeki takva anlayışı, maddî bir tehlikeden korunmaktan ibarettir. Takva lafzı, Kur’ân açısından cahiliyedeki “korunma” anlamını özünde barındırmakla beraber İslâm’ın ahlâk anlayışıyla uyumlu hâle getirilerek yeni bir konteks içerisinde sunulmuş ve böylece anlam genişlemesine uğramıştır.⁸ “Kur’ân’da ittikâ ve takva çeşitli yerlerde birbirinden hafif farklı üç anlamda kullanılmıştır. Birincisi şirkten korunmak demektir. Kelimenin Kur’ân’da kullanıldığı ilk anlam budur. (*Allah onları takva kelimesine ‘şirkten kaçınmaya, imanda sebata’ bağladı.*)⁹ ayetindeki takva, şirkten korunma anlamındadır. İkincisi, İslâma girdikten sonra büyük ve küçük günahlardan sakınmak anlamındadır. Kelime İslâmın başlangıcını takibeden zamanlarda bu anlamı almıştır. (*O ülkelerin halkı inandı günahlardan sakınsalardı...*)¹⁰ ayetindeki ittikâ bu anlamdadır. Daha ileri merhalede kelimenin kazandığı mana, kalbi meşgul edecek her şeyden temizleyip tam Allah’a yönelmek anlamında saf

İstanbul trs., s. 758-761; Lutfullah Cebeci, *Kur’an’a Göre Takva*, Seha Neşriyat, İstanbul 1991, s. 30.

⁶ İbn Manzûr Ebu’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem, “*Takva*” *Lisânü’l-Arab*, Dâru’l-Meârif, Kahire 1979, VI, 4901-4902. Ayrıca bkz. Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu’l-Beyân fî Tefsiri’l-Kur’ân*, el Buhûs ve’d-Dirayeti’l-Arabiyye, Beyrut 1980, III, 190.

⁷ Duhân, 44/56; ayrıca bkz. Bakara, 2/189, 203, 206; Âl-i İmrân, 3/102. Takvanın diğer tanımları için bkz. Muhyiddin-i Nevevî, *Riyâzu’s-Sâlihîn*, çev. Hasan Hüsnü Erdem, Beşinci Baskı, DİB Yay., İstanbul 1979, IV, 1398; el-Firûzâbâdî, *Besâiru’l-Temyîz*, İhyâu’l-İslâmî, Kahire, h. 1373, V, 257; Gazâlî, *İhyâ*, Dâru’l-İhyâi Kütübî’l-Arabiyye, Kahire trs., IV, 153 Ayrıca bkz. İmadüddin Ebu’l-Fida İsmail İbn Kesîr, *Tefsiri’l-Kur’ânî’l-Azîm*, Dâru’l-Ma’rîfe, Beyrut 1994, I, 310.

⁸ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, III, 190; Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, VI, 4479; Toshiohiko İzutsu, *Kur’an’da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul trs., s. 17-18; Mehmet Soysaldı, *Kur’an’ı Anlama Metodolojisi*, Fecr Yay., Ankara 2001, 45.

⁹ Fetih, 48/26.

¹⁰ A’râf, 7/96.

dindarlığı tam huşuu ifade eder. (*Ey iman edenler, Allah'tan O'na yaraşır biçimde ittikâ edin.*) ayetinde ittikâ saf dindarlık, tam huşu anlamında kullanılmıştır.”¹¹

Kur'ân-ı Kerîm'in birçok ayetinde takva, batıl inancın ve davranışın terk edilmesi anlamında kullanılmıştır.¹² Bu sebeple peygamberlerin kavimlerine yaptıkları davette ilk sözleri takvayı emretmek olmuştur.¹³ Çünkü takva, kulun Allah katındaki değer ölçüsüdür. “İslâm'ın bütün emri takva lafzında toplanmıştır”¹⁴ ifadesi önemli bir tespittir. Nitekim Allah Teâlâ, takva üzere hareket edenleri kıyamet gününün şerrinden koruyacağını vadedmiştir.¹⁵

Takva bir şekilde insanın kendisini sağlama almasıdır. Takva, imanî bir sorumluluk, Allah'ın rahmetini ümit edip gazabından korkup kaçınma ve ahiret inancının etkisini üzerinde hissetmedir. Takva, sakınmak anlamında kullanıldığı için şüpheli şeylerden uzak durmayı da ifade etmektedir. Nitekim Hz. Peygamberin, “*Hak bellidir, batıl da bellidir. Bu ikisinin arasında şüpheli şeyler vardır. Bir koruluğun kenarında dolaşmanın oraya düşmesi an meselesidir.*”¹⁶ şeklindeki uyarısı Müslümanın yaşantısında olması gereken takva düsturuna ve hassasiyetine işaret etmektedir.

Takva açısından ibadetin yapılışında şöyle bir derecelendirme yapılmıştır:

İbadetin en yüksek derecesi, Allah'a ancak Allah olduğu için, yani ibadet ve ta'zime müstehak olduğu için ibadet etmektir. İkinci derecesi, Allah emrettiği için ibadet yapmak en alt derecesi ise cennet ümidi veya cehennem korkusu ile ibadet etmektir.¹⁷ İbadete yaklaşımdaki bu

¹¹ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul trs. I, 31-32. Ayrıca bkz. Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 530; Bilal Tan, *Kur'an'da Hikmet Kavramı*, Pınar Yay., İstanbul 2000, s. 54-55.

¹² Bkz. Bakara, 2/103; Âl-i İmrân, 3/179; A'râf, 7/96; Fetih, 48/26.

¹³ Bkz. Şuarâ, 26/106, 108, 124, 126, 142, 144, 161, 163, 177, 179.

¹⁴ Seyyid Süleyman Nedvî, *Asrı Saadet (Peygamberimizin Tebliğat ve Tâlimâtı)*, çev. Ali Genceli, Çelikkilt Matbaası, İstanbul 1970, IV, 1391. Ayrıca bkz. Abdülkerîm b. Hevâzin Kuşeyrî, *er-Risâlet'ül-Kuşeyriyye*, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1997, s. 127; Osman Keskiöğlü, *Kur'an Yolunda*, Kılıç Kitabevi Yay., Ankara trs., s. 40.

¹⁵ İnsan, 76/11.

¹⁶ Buhârî, “İmân”, 48; Müslim, “Müsâkâr”, 32.

¹⁷ Ahmet Hamdi Akseki, *İslam Dini*, Başbakanlık Basımevi, Ankara 1975, s. 110.

derecelendirme takva ölçüsünde ibadet boyutunun mertebelerine işaret etmektedir.

Takvaya verilen anlamlar içinde “Allah korkusu” ön planda tutulmuştur. Ancak bu korku, herhangi bir şeyden korkmak şeklindeki anlayışın ötesinde dostun sevgisinden mahrum kalma endişesi şeklindeki hassasiyet ve çekinme olarak değerlendirilebilir.

Kur’ân, Allah’ı tanıtırken O’nun azabının yanında mükâfâtının da olduğunu açıklamaktadır. Kur’ân’daki bu anlatım, müsteşriklerin anladığının aksine¹⁸ “*Rahmetim her şeyi kaplamıştır.*”¹⁹ ayeti, Allah’ın rahmetinin ön plana çıkarıldığını göstermektedir. Ayrıca müjde ve inzarın birlikte zikredildiği şu ayet de bu husustaki dengeyi beyan etmektedir: “*Ey Peygamber! Bildir kullarıma: “Ben çok şefkatli ve çok merhametliyim. Bununla birlikte azabım da çok elemli çok çetindir.*”²⁰

Mümin açısından rahmet ve azap ayetleri, onun takva yürüyüşünde bir denge unsurudur. Allah’ın “çok bağışlayıcı ve çok rahmet edici” olmasının yanında azabının da “çok elemli ve acıklı” olması, mümini havf ve reca (korku ve ümit) arasında tutar. O hâlde takvayı, Allah’a duyulan sevgi ve korku çerçevesinde O’nun emirlerinin yerine getirilmesindeki gayrette aramak gerekir.²¹ Allah’a sığınmanın yolu O’na ibadetten geçmektedir. Allah’tan gerçek anlamda korku, sadece kalpte olan bir his değil, bu korkunun bir gereği olarak, iyi bir kul olma adına sürekli bir eylem içinde bulunmaktır. Bu anlamlar çerçevesinde takva, Allah Teâlâ’nın emir ve yasakları karşısında hassas olmak, kalbi temizleyip O’na itaat etmek, şirkten sakınmak, din hususunda bütün zararlı şeylerden kaçınmak ve hatta faydasız olan mubahlarla da meşgul olmamaktır.²² Takvayı, insanları her hâlükârda iyiliğe ve şuurlu bir hayat sürmeye teşvik eden imanî bir değer olarak kabul etmek mümkündür. Biz burada halk nazarında dindarlık diye ifade edilen takvayı kasdetmiyoruz. Takva ile kastımız, belli bir anlayışa göre sınırlandırılmış

¹⁸ Bkz. Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur’an*, çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara Okulu Yay., Ankara 1996, s. 75-76.

¹⁹ A’râf, 7/156. Ayrıca bkz. Mü’min, 40/7.

²⁰ Hicr, 15/49-50. Ayrıca bkz. En’âm, 6/165.

²¹ Bakara, 2/21.

²² Mehmet Soysaldı, “Kur’an Semantiği Açısından Takva”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 1, Elazığ 1996, s. 25.

bir takva anlayışının ötesinde temelinde iman olan, güzel ahlâkla bezenmiş ve bilginin süslediği Kur’ân ahlâkî ölçüsünde aktif bir hayat yolculuğunu ve yaşayışını kastediyoruz.

2. Hucurât Sûresinde Takva Lafzının Geçtiği Ayetler

Hucurât Sûresinin birinci ayetinde “*Allah’tan ittika edin*” şeklinde gelen takva lafzı, “Allah ve Resulünün emirlerine aykırı davranmaktan sakınarak kendinizi koruyun” diye anlaşılmıştır. İslâm’ın temelinde Allah’a ve O’nun Resulüne teslimiyet bulunmaktadır. Bu esas bizi, Resule itaatin Allah’a da itaat olduğu gerçeğine ulaştırmaktadır.²³ İlk ayetteki sakındırma, herhangi bir meselede (burada kurban kesimi) “Size emredileni vaktinden önce yapmayınız”²⁴ şeklinde de anlaşılmıştır. Sûredeki bu ilk hitap, müminlerin Hz. Peygambere karşı olan davranışlarında takva üzere olmalarını öğütleyerek onları bu konuda eğitmektedir.²⁵

Hucurât Sûresinin üçüncü ayetinde geçen “*Onlar, Allah’ın kalplerini takva ile imtihan ettiği kimselerdir.*” ifadesindeki “takvayı” “kalplerin duyarlılığı, dinî hassasiyet, imandaki samimiyet, Hz. Peygambere karşı saygının boyutu” olarak anlayabiliriz. Bu ayette “takva ile sınananların” “af-mağfiret ve büyük bir mükâfat” kazanmaları, sûrenin bir ve ikinci ayetinde istenenlerin yerine getirilmesi sonucudur. Allah’ın emirlerini baş tacı edip saygı ve sevgi adına Allah ve Resulünü öne geçirenler ve bu cümleden olmak üzere Hz. Peygambere hürmet sadesinde seslerini kısarlar övülmüş ve o kimselerin Allah’ın insan davranışları için koyduğu ölçü olan takva üzere oldukları insanların şahitliğine sunulmuştur. Allah’ın övdüğü bu kimseler tabi kılındıkları imtihanı kazanmışlardır. Nitekim “*Sesinizi onun sesi üzere yükseltmeyin*”²⁶ ayetinden sonra Hz. Ömer sesini o kadar kısmıştı ki zaman zaman Hz. Peygamber onun ne dediğini anlamak için onun sözünü tekrarlatmak

²³ Nisâ, 4/80.

²⁴ Ebû İshâk İbrahim es-Serî ez-Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân ve İrâbuh*, tah. Abdülcelil Abdu Şelbî, Birinci Baskı, Âlemu’l-Kütüb, Beyrut 1988, V, 31.

²⁵ Ebu’l-Fidâ İsmail b. Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut 1969, IV, 305.

²⁶ Hucurât, 49/2.

durumunda kalmıştır.²⁷ Hz. Ebubekir de aynı tavrı göstermiş ve “Ya Rasulallah! Seninle ancak bir sırdaş gibi konuşacağım”²⁸ demiştir. Bu örnekler, Hz. Peygamberin çevresindeki müminlerin ayetler karşısında ne kadar duyarlı olduklarını göstermesi açısından oldukça dikkat çekicidir. Üçüncü ayetten Allah Teâlâ’nın, Hz. Peygambere karşı sahabe davranışlarından razı olduğu ve bu sebeple onların kalplerindeki imanın samimiyetini herkese örnek olsun diye açığa çıkardığı anlaşılmaktadır. Sahabenin bu tutumu geçici bir tavrı değil, bir hayat modelini göstermektedir. Sahabe, Peygamber makamının Allah katındaki değerinin yüceliğini idrak etmiş ve ona yapılan saygısızlığın sevapların yok olmasına sebep olacağı endişesi, belki daha ötesi Allah ve Resulünün sevgisini kaybetme korkusu onları takvaya sığındırmıştır. Yine üçüncü ayette zikredilen Hz. Peygambere saygı için “*seslerini kısınanlar*” ile dördüncü ayette açıklanan “*odaların gerisinden bağırان-lar*” arasında takva ölçüsünde bir karşılaştırma yapılmış olup bu karşılaştırmada imanlarının sesini dinleyerek Hz. Peygambere saygılı davrananlar övülürken ona karşı hürmetsizce bağırıp çağırان ve seslerini yükseltenler de kınanmıştır.²⁹

Hucurât Süresinin on üçüncü ayetindeki “*etkâ*” kelimesi “Allah’a en saygılı, O’na en çok bağlı olmak” anlamında ismi tafdil kalıbında gelmiş ve “Allah katında en değerli ve en üstün” olmanın ölçüsü olarak verilmiştir. Hz. Peygamberin öğretilerinde nesep, iftihar vesilesi olarak görülmemiştir. Onun öğretilerinde insanlar arasında yalnız bir tek imtiyaz ölçüsü konmuştur ki o da Allah katındaki takvadır. Takvanın da elde edilmesinin yolu, Allah ve Resulünün gösterdiği sırat-ı müstekîm üzere hareket etmekten geçmektedir.

Fert ve toplum ahlâkını düzenleyen bu örnekler, Hz. Peygamberin şahsında, yöneticiye itaat etmek, anne, baba başta olmak üzere büyüklere karşı

²⁷ Ebu’l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *Esbü Nüzûlî’l-Kur’ân*, tah. Kemal Besyûnî Zeğlûl, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1991, s. 324.

²⁸ Vâhidî, *Esbü Nüzûl*, s. 324; Ebu’l-Kâsım Mahmud b. Ömer ez-Zemaşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki’t-Tenzil ve Uyûni’l-Ekâvil fi Vucûhi’t-Te’vil*, Mektebetü’l-Abikân, Beyrut 2003, III, 555; Ebu’l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabiyyi, Beyrut 1969, IV, 205-206; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tevîr*, ed-Dâru’t-Tunisiyye, Tunus trs., XII, 220.

²⁹ Bkz. Hucurât, 49/4-5.

edep ve saygıda kusur etmemek, ilim öğreten, hizmet eden kimselere edep ve hayâda özen göstermek gibi mesajları içermektedir. Toplumda birbirine saygılı insanların çokluğu, o toplumun medeniyet seviyesinin göstergesidir. İslâm ahlâkının hedefinde medeniyet seviyesi yüksek, huzurlu bir toplum yatmaktadır. Fert ve toplumların birbirine bağlılığı ve kardeşlik hukuğu içerisinde haklara riayeti, huzur ve güvenin teminatıdır.

Takva ölçüsünde Allah ve Resulüne iman ve sevgi boyutunda bağlılık, Kur'ân ahlâkından kaynaklanan Müslümanlığın en önde gelen esasıdır. Her mümin takva sahibidir, ancak her takva sahibinin üzerinde bir başka takva sahibinin olduğu da unutulmamalıdır. Müttaki lafzına “sağlamcı” anlamının verilmesi³⁰ de bize gösteriyor ki bu vasfı üzerinde taşıyan kimse, Allah'ın rahmetine sığınmanın emniyetini ve konforunu yaşamaktadır.

3. İmanın Kemâli Takvadadır

Allah'ın “her şeyi biliyor ve işitiyor”³¹ olması, müminlerin hayatında bir karşılık bulur. Bundan kastımız, kişinin Allah'ı her zaman yanında hissetmesi ve hayatını buna göre tanzim etmesidir. Takva da zaten Yaratanın ve yaratılmışların haklarına riayet değil midir? Mümin şunu da idrak eder ki Allah'ın murakabesinin dışında hiçbir yer yoktur.³² Çünkü her yer O'nun mülküdür.³³

Sözlükte, güven içinde bulunmak, korkusuz olmak anlamındaki *e.m.n* kökünden türeyen iman, güven duygusu içerisinde bir şeyi tasdik etmek ve ona inanmaktır. Ayrıca emin olmak, korkmamak, iman etmek, itimat, emanet, emniyetli mekân³⁴ gibi anlamlara da gelmektedir. “Sağlamlaştırmak, kesin karar vermek manasındaki akd sözünden türeyen itikâd lafzı da iman karşılığında kullanılmıştır. Terim olarak iman, “Allah'tan alıp din adına tebliğ ettiği hususlarda peygamberleri tasdik etmek diye tanımlanır. Bu inanca sahip kimseye mümin, inancının gereğini tam bir teslimiyetle yerine getirene de Müslim denir.”³⁵ Küfrün

³⁰ Bkz. Mehmet Çakır, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçesi*, Özkan Matbaacılık, Ankara 2003, s. 3.

³¹ Hucurât, 49/1.

³² “Allah her şeyi gözetlemektedir” Ahzâb, 33/52.

³³ Örnek olarak bkz. Zümer, 39/44; Hadid, 57/2.

³⁴ İlgili ayetler için bkz. Bakara, 2/13, 283; A'râf, 7/97; Tûr, 52/21; Tevbe, 9/6.

³⁵ Mustafa Sinanoğlu, “İman”, *DİA*, İstanbul 2001, XXII, 212. Ayrıca bkz. Abdullah b.

zıttı olan iman, Hz. Peygamberin getirdiği zaruri olarak bilinen şeyleri tasdik etmektir.

Gerçek müminin nasıl olması gerektiğini açıklayan mezkûr ayet³⁶ bize aktif bir hayata anlatmaktadır. Bu çerçevede Kur'ân anlatımını klasik bir metin anlatımı olarak değil, hayata yön veren pratikler olarak görmek gerekir. “Daha açıkçası, Kur'ân biz müminlerden samimiyetle kendisine inanmamızı, emir ve yasakları uyarınca tavır almamızı, kısaca bütün kimliğimizle kendisine katılmamızı talep eder.”³⁷ O hâlde iman, kalbin tasdiki, dilin ikrarı ve hareketlerin bu ikisine katılmasıyla gerçekleşen bir tavır ve eylemdir.³⁸ İman, kalpte yer eden kesin inançtır. Kalbe yerleşmeyen ve buna mukabil sadece dilde bir iddia olarak kalan iman, samimi olmadığı gibi gerçek de olamaz. İmanın samimiyeti, sahibinin hâl ve hareketleriyle açığa çıkar. Nitekim sûrenin on dördüncü ayetinde “*Biz de iman ettik*” diyen kimselerin gerçekte iman etmedikleri, sadece karşılarında Müslümanların gücünü görünce onlara teslim oldukları haber verilmektedir. On beşinci ayet, gerçek müminleri salt dilleriyle inandıklarını söyleyenlerin aksine Allah ve Resulüne imanda asla şüphe içinde olmayıp her fırsatta imanlarının gereğini yapan kimseler olarak tavsif etmiştir. Esas itibarıyla iman kalp işi olmakla beraber, güzel ameller onun semeresi ve neticesidir. Kur'ân müminlere imanla bezenmiş güzel ahlâkın hâkim olduğu bir hayat resmi çizer. Kur'ân ancak muttakiler için rehber olduğunu haber vermiştir.³⁹ Kur'ân'dan istifade edebilmenin yolu, ancak onu rehber edinip Allah'a sığınmakla mümkündür.⁴⁰

Müminlik vasfını (müttaki) kazanan kimseler, mal ve canlarıyla inandıkları yolda gayret ve mücahede ederler. Ayette belirtilen imanla ilgili samimiyet ve sadakat aynı zamanda Allah yolunda cihat edilmesine de bağlanmıştır. Cihat lafzı, zamanla anlam daralmasına uğrayarak sadece savaş (kıtal) anlamında kullanılır olmuştur. Hâlbuki bu lafız, kullanıldı-

Ahmed en-Nesefî, *Medâriku't-Tenzil ve Hakiku't-Te'vil*, IV, 180.

³⁶ Bkz. Hucurât, 49/15.

³⁷ Mustafa Öztürk, *Kur'an Tefsir ve Usûl Üzerine Problemler*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2011, s. 41.

³⁸ Bkz. Râğîb, *el-Müfredât*, s. 26.

³⁹ Bakara, 2/2.

⁴⁰ Bkz. Nâziât, 79/45.

ğî yere göre anlam kazanarak insanların dinî ölçekte olumlu tüm gayretlerini ve her türlü hareket tarzlarını kapsar. Nitekim cihadın tanımları arasında dinî emirleri öğrenip ona göre yaşamak, başkalarına öğretmek, iyiliğî emredip kötülükten sakındırmaya çalışmak, İslâm'ı tebliğ, nefse ve dış düşmanlara karşı mücadele vermek⁴¹ gibi anlamlar bulunmaktadır. Fıkîh terimi olarak cihat, daha çok Müslüman olmayanlarla savaş olarak nitelenirken tasavvufta, nefsi emmâreyi yenme çabası olarak kullanılmıştır.⁴² Hz. Aişe'nin bir sorusu üzerine Hz. Peygamberin “Sizin için cihadın en faziletlisi makbul hadır”⁴³ şeklindeki cevabından haccın ve diğer ibadetlerin de cihadın kapsamında olduğu hükmü çıkarılmıştır. Bu hadis “Cihadın gerek kapsamını gerekse yöntemlerini göstermesi bakımından önemlidir. Cihat; kalp, dil, el ve silah gibi beşerî aksiyonun ortaya koyduğu her vasıta ile yapılabilir.⁴⁴ Cihat, yukarıda belirtilen çok geniş bir anlam ve uygulama zenginliğine sahipken, sadece Müslüman olmayanlara karşı savaş anlamına alınması ve cihat lafzının bu dar anlam çerçevesinde döndürülmesi İslâm'ın anlaşılmasına pek de olumlu bir katkı sunmamıştır. Bu durum, İslâm'ın katı bir savaş dini olduğu intibahını vermiş, onun asıl barış dini olduğu yolundaki vasfını gölgede bırakmıştır. İslâm'da savaşın elbette bir yeri vardır. Müslümanların can ve mal güvenliğî, hak ve hürriyetlerinin korunmasına yönelik olmak koşulu ile savaşa başvurulması kaçınılmaz bir durumdur. Zaten bu hâli Kur'ân, farklı ve özel kavramlarla (kıtâl, harp)⁴⁵ ifade etmektedir. Netice olarak Kur'ân'ın tavsif ettiğî mümin profili, takva ölçüğünde mal ve canıyla Allah'ın emri doğrultusunda aktif bir hayatın içerisinde olan kimseyi göstermektedir.

4. Sosyal Yaşantı ve Takva

Yukarıdaki tanımlarda ve İslâmî terminolojide takva kavramı hem Yaraticının hakkına riayet hem de yaratılmışların haklarını gözetmek

⁴¹ Ankebût, 29/6 ve Saff, 61/10. Cihatla ilgili ayetlerin tefsiri ile ilgili bkz. Elmalılı, M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Kitabevi İstanbul trs. V, 3767 ve VII, 3947.

⁴² Ahmet Özel, “Cihat”, *DİA*, İstanbul 1993, VII, 527-528.

⁴³ Buhârî, “Cihad”, 1

⁴⁴ Özel, “Cihad”, *DİA*, VII, 528.

⁴⁵ “Harb” için bkz. Bakara, 2/279; Mâide, 5/33; Kıtâl için bkz. Bakara, 2/216-217; Enfâl, 8/65.

olarak belirtilmiştir. Çalışmamızın bu kısmında Müslüman'ın yakın ve uzak çevresinde ahlâkî ortam oluşturmasında takvanın rolü üzerinde durulacaktır. Takva sıfatını takınan her Müslüman, işlerini gelişi güzel değil, o işteki sorumluluğunu müdrük olarak yerine getirmelidir. “Sosyal yaşantı” olarak belirttiğimiz başlık, Müslüman toplumda bize beşerî münasebetlerin odağında yine takva derecesinde kardeşlik hukukunun bulunduğunu anlatır. İman bilinciyle kardeşlik şuurunun bulunduğu yerde toplumsal huzursuzluktan bahsetmenin yeri yoktur. Kardeşlik hukukunun temeli Hucurât Sûresinin¹⁰. Ayetinde geçen “ittekû” lafzıyla Allah'ın rızasını gözeterek kardeşliğe zarar verecek hususlardan kaçınmak şeklinde belirtilmiştir. Böyle bir davranışın Allah'ın merhametini cezbedeğinde, kalpleri sevgi ve saygıyla birleştireceğinde şüphe yoktur. Aksi hâlde kalpleri aynı değerlerle çarpmayan kimselerin kalıplarının da farklı yerlere savrulması işten bile değildir.

Kardeşlik hukukunun korunması hususunda sûrede birtakım, sosyolojik, psikolojik ve ahlâkî taktikler ve pratikler verilmektedir. Sûredeki karakter tahlilleri, bir toplumun olaylar karşısında nasıl bir tavır ve davranış sergilemeleri konusunda bazı teşvik ve sakındırmalarda bulunmaktadır. Sözelimi altıncı ayette bir fâsıkın haber getirmesi hâlinde o haberin araştırılması istenmektedir. Çünkü bu durum, bir kişiden devletlerarası ilişkilere kadar geniş bir yelpazeyi ilgilendirebilir.⁴⁶ Ayette belirtildiği gibi bu husustaki dikkatsizlik birtakım telafisi mümkün olmayan yıkımlara, zararlara ve pişmanlıklara sebep olabilir.

Bir başka örnek, “Eğer mü'minlerden iki grup çarpışarlarsa, hemen aralarını bulup barıştırın.”⁴⁷ İki grubun arasının düzeltilmesi hâlinde kardeşlik korunduğu gibi, bu hususta doğabilecek birtakım zulüm ve hak-sızlıkların da önüne geçilebilir. Sûrede müminlerin kardeşlik duygusu içerisinde iyilikte birbirine destek olmalarının gereği vurgulanmıştır.⁴⁸ Kur'ân rehberliğinde iman ve sosyal yaşantı bir bütünlük arz eder. Herkes ahlâkî kurallar dâhilinde hareket ettiği takdirde toplumda uzlaşma hâkim olacaktır. İman sosyal yaşantıyı sosyal yaşantı da imanı etkiler. İmanın sağladığı birlik ve beraberlik Allah'ın bir nimeti olarak in-

⁴⁶ Hucurât, 49/6.

⁴⁷ Hucurât, 49/9.

⁴⁸ Cum'a, 62/9.

sanları kuşatır. Bu hususta Evs ve Hazrec örneği ortadadır. Medine’de Evs ve Hazrec kabileleri İslâm’dan önce birbirlerinin düşmanı oldukları hâlde Allah’ın lütfu ile iman nimeti sayesinde kardeş olmuşlardır.⁴⁹ Müminlerin birbirine yardımı iyilik ve takvadadır.⁵⁰ Kötülüğe mani olmak sûretiyle de birbirine iyilik yapmış olurlar. Müslüman sulhu gösterir ve onu arzular. Zaten İslâm’ın kelime anlamı sulh ve barıştır. Burada sulhun anlamı, Müslümanın yaşadığı yerdeki her türlü olumsuzlukları gidermek ve düzeltmek sûretiyle orayı ahlâkî bir ortam hâline getirmektir.

Hız. Peygamber müminleri bir vücudun azalarına benzetmiştir.⁵¹ O sebepledir ki müminler, birbirlerinin sorunlarına kayıtsız kalamazlar. Vücudun herhangi bir yerindeki rahatsızlık nasıl ki tüm vücudu sürekli acı içerisinde bırakırsa, müminler de bir başkasının rahatsızlığından huzursuzluk duyup o problemi el birliği ile çözmeleri gerekir.

Âlûsî (ö. 1270/1853), kardeşliğin gereklerini şöyle açıklamıştır: “Kendin için istediğini kardeşin için de istemen, onu sevindiren şeyin seni de sevindirmesi, onu üzen şeyin seni de üzmesi ve onu zor durumda bırakmaman kardeşlik gereklerindedir.”⁵² Kardeşlikteki bu ölçü takvanın ta kendisidir. Hız. Peygamber, insanların birtakım davranışlardan dolayı sevgi ve saygı bağlarını zayıflatmalarını istemediği için bu konuda uyarılarda bulunmuştur.⁵³

Bursevî, (ö. 1137/1724) Hız. Peygamberin yukarıdaki sözlerini yorumlarken şöyle bir çıkarımda bulunmuştur: “İnsanlar fânî hayatın gereği bir asla, babaya nispetle soy kardeşi oldukları gibi, ebedî hayatın gereği imana nispetle de din kardeşidirler.”⁵⁴

Mekke ve diğer yerlerden Medine’ye hicret eden muhacirlerle Medinelilerin kardeşlik adına yaptıkları fedakârlıklar şayanı hayrettir. Medineli Müslümanlar, tüm varlıklarını muhacirlerin önlerine sermişlerdir din kardeşlerini kendilerinin yerine koyarakve kar-

⁴⁹ Bkz. Âl-i İmrân, 3/103.

⁵⁰ Bkz. Mâide, 5/2.

⁵¹ Bkz. Buhârî, “Edeb”, 27; Müslim, “Birr” 66; İbn Hanbel, *Müsned*, II, 159, 203.

⁵² Ebu’l-Fadl Şihâbüddîn Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu’l-Meanî*, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabiyyi, Beyrut 1994, XIII, 78.

⁵³ Buhârî, “Nikâh”, 45; “Edeb”, 57, 58, 62.

⁵⁴ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, IX, 77.

deşleri adına büyük bir fedakârlık örneği sergilemişlerdir.⁵⁵ İşte düşman olan ve ateş çukurunun kenarında gezinen bu insanları İslâm, iman ve ahlâk terbiyesiyle yoğurulmuş bir kardeşlikte buluşturmuştur. Bu kardeşlikte kendileri ihtiyaç içinde olsalar bile diğer kardeşlerini tercih etmek gibi bir diğerkâmlık örneği göstermişlerdir. Görüldüğü üzere İslâm ahlâkı, teorik bir yaşantıyı değil dinamik bir hayatı işaret etmektedir.

İslâm, iman olgunluğunu müminlerin birbirini sevmesine bağlamıştır.⁵⁶ Hz. Peygamber, İslâm toplumlarının ancak sevgi ve saygı ile ayakta kalabileceğini açıkça belirtmiştir. Zira sevgi kalp işi olduğu kadar dil ve hareketlerle de desteklenmesi gereken bir eylemdir.

İşte tüm bu kardeşlikle ilgili ikazlar, uyarılar ve teşviklerin hepsi sosyal yaşantıya ve kardeşlik hukukuna halel getiren davranışların yasaklanması ile sonuçlanmıştır. Bu husustaki yasaklar bu sûrenin önemli konuları arasındadır. Alay etme, ayıplama ve hoş olmayan, rencide edici lakaplar takma, su-i zan besleme, tecessüs ve gıybet, kardeşlik hukukuna yakışmayan davranışlar olarak gösterilmiştir.⁵⁷ Fıtratın kabul etmediği bu davranışlara muhatap olan kimsenin o tavırları sergileyenlere karşı iyi duygular içinde olması beklenemez. Çünkü bu davranışlarda, muhatabı aşağılamak söz konusudur. O hâlde ilgili davranışları ortaya koyanlar, teslimiyetini Allah'a izhar etmiş muttaki bir kulun ahlâkına uygun tavır ve davranışlar değildir. Zira kardeşliği bozan hareketler ayrılıkları, ayrılıklar zayıflığı ve neticede zayıflık da he-laki getirir.⁵⁸

Müminler kardeş olduklarına göre, birbirine sevgi ve merhamet içerisinde olmaları beklenen bir durumdur. Bunun ötesinde kardeşlerin yukarıda ifade edildiği gibi birbirini küçük görmemesi, birinin diğerindeki birtakım hataları diline dolayarak onu alaya almaması ve yine kardeşini hoşlanmadığı isim ve lakaplarla çağırması gerekir. Kur'an'ın bu gibi söz ve davranışları yasaklamasındaki gaye insan şahsiyetinin korunmasına yönelik bir durumdur. Belirtilen nahoş söz ve davranışların

⁵⁵ Haşr, 59/9.

⁵⁶ Müslim, "İman", 93.

⁵⁷ Hucurât, 49/11.

⁵⁸ Enfâl, 8/46; Âl-i İmrân, 3/103.

kardeşler arasına nefret tohumları atacağı ortadadır. Bu olumsuz tutumların Allah'a ittikâ ile de bağdaşır bir tarafı yoktur. Başkasıyla alay eden kimse hem o insanın üzülmüne hem de Allah'ın gazabını elde etmesine sebep olacaktır. Alay ettiği veya kötilediği kimse Allah katında kendisinden üstün de olabilir. Ayetteki sakındırmalar, hem erkek hem de kadınlar için geçerlidir. Kardeşlik adına önemine binaen her iki cins de zikredilmiştir. Her iki cinsin zikredilmesi aynı zamanda meselenin toplum açısından yaygınlığını ve bir o kadar da önemini ifade eder. Aynı zamanda kadın ve erkeklerin birlikte zikredilmesi insanî değerler açısından her iki grubun da eşit olduğunu göstermektedir.⁵⁹

“İnsanlar niçin alay ederler?” sorusunun cevabını; kendini beğenme, kendini büyük görme, muhatabını kusurlu görme gibi psikolojik ve aynı zamanda birtakım sosyolojik faktörler olarak sıralamak mümkündür. Bir kimse toplumda değişen değerler açısından değersiz görülebilir. Ancak, evrensel değerler, dinî ve manevî değerler söz konusu olduğunda alay edilen kimse değerli olabilir. Allah nezdinde kimin nasıl değerlendirildiğini yanılgsız bilmek mümkün olmadığına göre başkasını küçük görüp alay etme ve lakap takma gibi yanlışlığa düşenler, işin bir de bu yönünü düşünmelidirler.⁶⁰

“*Kendi kendinizi ayıplamayın.*”⁶¹ ifadesinden doğrudan insanın kendi kendisini kötülemesinin yasaklanması anlaşılacağı gibi müminlerin bir vücut gibi olmaları sebebiyle, başka birinin ayıplanması, dolaylı olarak ayıplayanın yine kendisini ayıplar duruma düşmesi anlamı da çıkarılabilir. İnsanın başkasını ayıpladığında kendisini ayıplamış olması şu manaya da gelebilir: Her yapılan kötülük, her ne kadar başkasına yapıyor görünse de vebal olması nedeniyle o yapılan, esas itibariyle yapan kimisenin kendi aleyhine kaydedilmektedir.⁶² Ayrıca başkasını ayıplamak, kendisinin ayıplanmasına da sebep olur. “*İnsanları ayıplamayınız ki onlar da sizi ayıplamasın. Yoksa bu durumda kendi kendinizi ayıplayan bir kişi konumuna düşersiniz*”⁶³ sözü de buna işaret etmektedir.

⁵⁹ Hucurât, 49/11.

⁶⁰ Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2007, V, 94-95.

⁶¹ Hucurât, 49/11.

⁶² Hümeze, 104/1.

⁶³ Râğıb, *Müfredât*, s. 454.

İnsanları kötü ve hoşlanmayacağı bir lakapla çağırarak da saygısızlıktır. Fakat kişilerin yaptığı işe göre tanıtılması ve adlandırılması ki sözgelimi kalaycı, kömürcü, imam, mühendis, hoca gibi isimlendirmeler lakap olmadığı gibi bunda vebal de yoktur. Bir insanı geçmişiy-le suçlamak, onun şahsiyetini heder etmek anlamına gelir ki bu durum büyük bir vebal içerir. İslâm, insanların birbirine saygısını ön plana çıkarmaktadır. Müminlerin arası İslâm kardeşliği ile perçinlenmesi gerekirken kardeşliği zayıflatacak ve birbirinden uzaklaşmalarına sebep olacak yukarıda belirtilen olumsuz davranışları devam ettirenler için ilgili ayet, “*Bu tür kötü davranışlardan pişmanlık duyup vazgeçmeyenler, zalimlerin/günahkârların ta kendileridir.*”⁶⁴ şeklinde çarpıcı bir üslupla sonlanmıştır. Burada zalim diye nitelendirilenler, insanlara karşı tutumlarında onları hakir gören, onlarla alay eden, onları ayıplayan, insanların hoşlanmadıkları isim ve lakaplarla onları çağırarak, bir bakıma insanların şahsiyetini zedeleme pahasına kendi egolarını tatmine çalışanlardır. Bu kimseler, Allah’ın emrine muhalefetleri nedeniyle hem fâsik hem de zalim durumuna düşmüş olmaktadır.⁶⁵ Zalimlik sıfatından kurtulmanın yolu tövbedir. Tövbenin şekli de kul hakkı terettüp eden hususlarda kuldand helallik alma ve Allah’a niyazda bulunmaktır. Zulüm ve zulümât, karanlığı ifade eder. Kendini mükemmel görerek başkalarına haksızlığı reva gören kimse, hoşlanmadığı bir şeyi kardeşine hoş görmesi nedeniyle inanç bakımından olmasa da amel cihetinden zalimlik sıfatını takınmış olmaktadır.⁶⁶ Hz. Peygamber, mazlumun hakkından Allah’a sığınmış ve dua etmiştir.⁶⁷ Yine o, mümini, “*Mümin akıllıdır, ince anlayışlıdır, uyandır, teenni sahibidir, acele etmez, bilendir, takva sahibidir.*”⁶⁸ şeklinde tanımlamıştır.

Hucurât Sûresinde birinci ayet-i kerimenin “Ey Müminler” şeklinde başlaması inananlar için bir iltifattır. Bu iltifat, kalpleri imanla muttasıf kılınan kimselerden beklenen, yukarıda belirtilen hususlardan uzak

⁶⁴ Hucurât, 49/11.

⁶⁵ Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, el-Buhûs ve'd-Dirâyeti'l-Arabiyye, Beyrut 1995, XIII, 373; Alâuddin Ali b. Muhammed el-Hâzin, *Lübâbu't-Te'vîl fî Meâni't-Tenzîl*, Dâru'l-Kütüb'il İlmiyye, Beyrut 2004, IV, 170.

⁶⁶ Buhârî, “Enbiyâ”, 41; “Tekfir”, 31; Müslim, “İman”, 80.

⁶⁷ Ebû Davud, “Salât”, 367; İbn Hanbel, *Müsned*, V, 191.

⁶⁸ Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, II, 505.

kalmalarıdır. Çünkü iman sahibi sorumluluğunu müdrük olmalıdır. Kur’ân, müminlerin her hareketinin imanla ilişkilendirilmesine özen göstermiş ve birbirinden ayrılmayan, “iman ve amel-i salih” kavramlarını beraber kullanmıştır. Bu ayet, müminlerin sıfatlarıyla bağdaşmayan bazı davranışlara dikkat çekmiş ve bu manada insanların mahremiyetlerini korumaya almıştır.

Müminlerin sakındırıldığı davranışlar arasında zan, tecessüs ve gıybet de bulunmaktadır.⁶⁹ Ayette sakındırılan ilk husus “zan”dır: “*Zandan çokça kaçınınız; çünkü zannın öylesi vardır ki günahtır.*”⁷⁰ Zan, insan zihnindeki bir düşüncedir. Bunun düşünce boyutunda kalması söz konusu olduğu gibi davranışlara yansıdığı da bir gerçektir. İnsan hayatında zannın büyük bir yeri vardır. Ayette bütün zannetmelerin zararlı olduğuna dair bir kayıt yoktur. Acaba Müminin kaçınması gereken zan hangisidir? Bu sorunun cevabını genel prensip olarak İslâm’ın koruduğu şeylere karşı yapılan zannetmelerde aramak yerinde olur kanısındayız. İslâm’ın koruduğu esaslar arasında “din, akıl, nesil, mal ve can” bulunmaktadır. Bu esaslar, insanın maddî ve manevî varlığını bir bütün olarak korumaya yöneliktir. İnsanın kendisine, aile efradına, akrabalarına nakisa getiren ve onları bir ayıpla itham eden zan, günah olan zandır.⁷¹ Ancak bir kimsenin aleyhinde olmayan, eşya hakkında bilgi edinmeye dair tahminler, hükümler yasak değildir.

Zannın dinî hayatımızda da önemli bir yeri vardır. Dinî haberlerdeki kuvvet onun hükmünü ifade eder. Kesin bilgiye ve kuvvetli rivayete dayanan disiplinlere farz-vacip veya haram gibi hükümler konmuş olduğu hâlde, ravisinde veya senedinde bir aksaklık ve eksiklik bulunan haberlere dayalı hükümler, müstehab veya mekruh olarak değerlendirilmiştir. İnanç konularında kesin ve yakîn bilgi aranmıştır. O bakımdan vâhid haberler itikâd konusunda delil olmazlar. Öbür taraftan amel konusunda, sosyal hayatın çeşitli aşamalarında rastlanılan problemlere dair çıkarımlar, kesinlik derecesindeki duruma göre veya zannın az veya çokluğuna göre dinî hayattaki yerini alır. Ayrıca genel anlamda her-

⁶⁹ Hucurât, 49/12.

⁷⁰ Açıklamalar için bkz. H. B. Çantay, *Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, On altıncı Baskı, Elif Ofset İstanbul 1992, III, 949.

⁷¹ Açıklamalar için bkz. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XIII, 366; Râğîb, *Müfredât*, s. 10.

hangi bir bilginin ve icadın elde edilmesinde zannın ve merakın önemli bir yeri olduğu da bir vakıdır.⁷²

Ayet, birilerinin bir başkasını oldum olası kötileyen zanlardan kaçınmasını, zira bu gibi zarlarda günah bulunduğunu hatırlatmıştır. Su-i zannın günah olmasındaki sebep, başkası hakkındaki kötü düşünce ve bu düşüncenin fiiliyata dökülmesidir. Böyle bir zan görüntüsünün kardeşlik bağlarına zarar verdiği bir gerçektir. Birinin kendisi hakkında iyi düşünmediğini duyan veya gören kimse, aynı tavrı bu zannın sahibine gösterecek ve böylece, “*Sadece müminler kardeşlerdir.*” prensibine zarar verilmiş olacaktır. O hâlde kötü zan, ayrılığa sebep olmaktadır. Allah Teâlâ'nın bu sûrenin daha ilk ayetinde, “*Allah'ın emirlerine itaat hususunda dikkatli, duyarlı olun.*”⁷³ uyarısı zan konusunda da geçerli bir ikazdır.

Müminlerin sakındırıldığı, kardeşlik hukuku ve takva ölçüsüne uymayan hususlardan birisi de teccessüstür. İnsanların ve özel olarak inanların birbirinin gizli hallerini ortaya çıkarmak için araştırma yapmasına teccessüs denmiştir.⁷⁴ Her teccessüs yasak olmamakla beraber, su-i zanla yapılan teccessüsün yasak kategorisine girdiği de muhakkaktır.

Gizli tutulan ayıp ve kusurların araştırılıp ortaya dökülmesi, o kimsenin utandırılıp aşağılanmasına fırsat verilmesi anlamına geldiği gibi, onun hayâ perdesinin yırtılmasına da sebep olabilir. Nitekim Resulullah (s.a.v), “*Eğer sen insanların ayıp ve kusurlarını araştırmaya kalkarsan onları ifsat edersin veya onları buna zorlarsın.*”⁷⁵ demiştir. Kur'ân'da insanların zayıf noktalarını arayan, onları aşağılayan ve buna mukabil kendisini hep yükseklerde gören kimseler kınanmıştır.⁷⁶

Gıybet de müminlerin sakınması gereken ve takva ölçüsüne uymayan hususlardan biridir. Gıybet, sözlükte uzaklaşmak, gözden kaybolmak, gizli kalmak gibi anlamlara gelen gayb kökünden isim olup, aslında hem iyi hem de kötü sözlerle anmayı ifade etmesine rağmen bu lafız pratikte, birilerinin, yanlarında olmayan kimseleri “kötü sözlerle anmak” anlamında kullanılmış ve bu manada yaygınlık kazanmıştır.⁷⁷

⁷² Açıklamalar için bkz. Bkz. Râğıb, *Müfredât*, s. 317.

⁷³ Hucurât, 49/1.

⁷⁴ Açıklamalar için bkz. Bkz. Râğıb, *Müfredât*, s. 93.

⁷⁵ Ebû Davud, “Edeb”, 44.

⁷⁶ Kalem, 68/11-13.

⁷⁷ İbn Manzûr, “Gıybet”, *Lisânü'l-Arab*, V, 3323; Çağrııcı, “Gıybet”, *DİA*, İstanbul 1996,

Bir başka ifadeyle gıybet, “Zikretmeye zorlanmadığı hâlde insanın başkasında olan ayıplardan söz etmesidir.”⁷⁸ Bu durumda insanların gizli hallerini zan üzere tecessüs etme yasak olduğu gibi gıyaben insanların aleyhinde bulunmak da gıybet olarak yasaklanmıştır. Gıybet yapmanın ölü kardeşin etini yemeye benzetilmesi, bu davranışın iğrençliğini ortaya koyan çarpıcı bir misaldir. Buradan hareketle ölünün etini yeme nasıl haramsa gıybetin de aynı şekilde haram olduğu hükmüne varılmıştır.⁷⁹ Burada bir temsîl anlatım yapılmıştır. Temsîlî anlatım, Kur’ân’ın sıkça başvurduğu bir anlatım şeklidir. Bu anlatım şekli, “ifadenin âdeta zirvesidir. Çünkü temsilde, mücerret ve manevî ince mevhumlar, teşhis sanatıyla görülen ve herkesçe bilinen sûret ve şekiller halinde tasvir edildiği için, onu avam havas herkes anlar.”⁸⁰ Temsiller, teşbih ve kinaye unsuru taşıdıklarından bu ayette gıybetin çirkinliğini sergileyen bir teşbihi temsîlî durum söz konusudur.⁸¹ İnananların gıybet tuzağına düşmemesi adına onlara en çarpıcı bir şekilde gıybetten tiksindirici bir benzetme (darb-ı mesel) getirilmiştir. Bu benzetmede gıybet edilen kimse söylenen söz konuşulduğunda orada bulunmadığından o anda kendisini savunacak durumda da olmadığından onun için ölü tabiri kullanılmıştır. Ayette insanın namus ve haysiyetinin, eti ve kanı gibi olduğuna veya belki daha mühim olduğuna işaret edilmektedir.⁸²

Gıybet, bir kimsenin bulunmadığı yerde onun hoşuna gitmeyecek bir kusurunu başkalarına söylemektir. Kusur; bedenî, nesebî, ahlâkî, dinî veya giyinişte olabilir. Bu kusurların, sözle, işaretle, yazıyla veya taklitle yapılması arasında fark yoktur, hepsi de gıybet olarak kabul edilmiştir.⁸³ Hz. Peygamber gıybeti, “*Gıybet, kardeşini hoşuna gitmeyecek şekilde anmandır.*”⁸⁴ şeklinde tanımlamış ve bu davranışın kardeşlik hukuku içerisinde yerinin olmadığını çarpıcı olarak ifade etmiştir. İbn Mes’ûd’dan gelen bir riva-

XIV, 63.

⁷⁸ Râğıb, *Müfredât*, s. 367.

⁷⁹ Çağrı, “Gıybet”, XIV, 63.

⁸⁰ Veli Ulutürk, *Kur’an’da Temsîlî Anlatım*, İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 15.

⁸¹ Muhyiddin ed-Dervîş, *İrâbu’l-Kur’ânîl-Kerîm*, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1994, IX, 375.

⁸² Elmalılı, *Hak Dini*, 4475-4476.

⁸³ Bkz. el-Cevherî, *es-Sıhah*, I, 203; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, V, 3323; Elmalılı, *Hak Dini*, VI, 4474.

⁸⁴ Tirmizî, “el-Birr”, 23; Dârimî, “Rikak”, 6; Mâlik, *Muvatta*, “Kelam”, 10; Müslim, “el-Birr”, 70; İbn Hanbel, VI, 189.

yette Hz. Peygamber, “Mümin, çekiştiren, lânetleyen, kaba ve ağzı bozuk olamaz”⁸⁵ derken müminin nezaketine ve zarafetine işaret etmiştir.

Gıybetin bu çirkinliğine rağmen iftira ve bühtanın gıybetten daha beter olduğu hadisteki ifade bütünlüğünden ve ifadenin gücünden anlaşılmaktadır. Ayet ve hadisler, bir kimsenin gıyabında onun şahsiyetini zedelemeye yönelik, onu diğer insanların gözünde küçük düşürücü bir şekilde konuşmanın kötülüğünü gayet açık bir şekilde açıklamaktadır.

Buna karşılık zalimin zulmünü anlatmak, yanlış bir davranışı düzeltmek, kötülüğe engel olmak için destek aramak, bir insanı tanıtan meşhur bir sıfatı varsa onun söylenmesi, zulüm, haksızlık, fesatçılıkta açık davranış sergileyen kimselerin kınanması gibi hususlarda görüş beyanı gıybetten istisna tutulmuştur.⁸⁶

İlgili ayet zan, tecessüs ve gıybetin şenaatini ve insan fıtratına aykırılığını çarpıcı benzetmelerle ortaya koymuş ve bu gibi hareketlerin insanlar üzerindeki tahribatına işaret etmiştir. Bu anlatım, kötülüklerden uzak durmanın çaresini de Allah’tan ittikâ etmeye ve takvaya bağlamıştır. Ayet, Allah’ın yasaklarını yapmaktan vazgeçenlerin tövbelerinin kabul edildiğini ve tövbe eden kimselere karşı Allah’ın çok merhametli olduğunu açıklamıştır.

Gıybete sevk eden âmillerin başında birine öfkelenmek gelmektedir. Bir kimse öfkelendiği şahsın gıybetini yapmaktan zevk alır. Kendine göre hıncını o şekilde çıkarmaya çalışır. Öbür taraftan birine haset etmek de o kimseyi haset ettiğine karşı gıybete götürür. Lafa çeşit katmak, daha çok kendine göre sözü dinlenir hâle getirmek gibi anlayışlar da gıybet etme sebebi olarak görülmektedir. Kendi eksiklerini kapatmak ve dikkati başka yöne çekmek de gıybete başvuru olan sebepler arasındadır. Tüm bunların altında yatan etken ise kendini beğenmişliktir.⁸⁷ Gıybete mani olmanın yolunun bir kere daha takvada olduğunu ifade ediyoruz. Bunun başarılması da müminin güzel ahlâkı ve sabrından geçmektedir. Çünkü mümin her zaman adaletli olmakla emredilmiştir.

⁸⁵ Buhârî, “Birr”, 48; Ahmed, I, 405.

⁸⁶ Çağrıncı, “Gıybet”, XIV, 64.

⁸⁷ Bkz. Çağrıncı, “Gıybet”, XIV, 64.

5. Eşitlik, Üstünlük ve Takva

Esas itibariyle bu başlık altında referans alacağımız ayet, bu sûrenin on üçüncü ayetidir. Ayet, insanların yaratılış eşitliğinden bahisle kökenlerinin bir kadınla bir erkeğe dayandığı hususunu dile getirmiştir. İnsanlar arasında farklı kimliklerin olması, insanların birbirine üstünlük veya sırt çevirmelerini değil, aksine birbirini tanımaya sebep bir unsur olarak kabul edilmiştir. Esasen üstünlük ölçüsü insanların elinde değil Allah'ın katında takvadadır.⁸⁸

Kur'an, dil ve renklerin farklılığını Allah'ın ayetlerinden bir ayet olarak kabul etmiştir.⁸⁹ İnsanlardaki yaratılış farklılıkları tanışma, görüşme ve yardımlaşmaya vesile olarak gösterilmiştir. Üstelik dil ve renklerin çeşitliliği insanların birbirlerini iyi ve kolay tanımanın yanında farklı kültür zenginliklerinin birbirine aktarılmasına sebep olarak da telakki edilmelidir. Bu ayet hakkında birden fazla gösterilen nüzul sebeplerinin ortak noktası insanların yaratılışta eşit olduğu hususudur.⁹⁰

Cahiliye döneminde insanları övmek ya da yermek için kategorilere ayırmak yaygın bir âdetti. İslâm, insanları aşağılayan davranışlara zemin hazırlayan sözleri bu sûrenin on bir ve on ikinci ayetlerinde bizzat isimlendirerek menetmiştir. On üçüncü ayet, meseleyi yaratılış ve takva açısından değerlendirerek yaratılış farklılıklardan dolayı insanların birbirine düşman olmalarının beyhudeliğini ortaya koymuş ve üstünlük ölçüsünün takva olduğunu vurgulamıştır.

İnsan, yaratılış itibariyle şerefli kılınmıştır.⁹¹ Allah ona diğer varlıklardan farklı olarak beden güzelliği, akıl, irade, düşünme, konuşma ve diğer duyu organlarını kullanabilme kabiliyeti vermiştir. İnsana düşen, bu özellikleri bir nimet olarak algılayıp fitrata ve yaratılışa uygun kul-

⁸⁸ Hucurât, 49/13.

⁸⁹ Rûm, 30/22.

⁹⁰ Bkz. Vâhidî, *Esbâbu'n-Nüzûl*, s. 331-332; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, tah. Esad Muhammed Tayyib, Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, Riyâd 1997, X, 3306; Ebû İshak Ahmed es-Salebî, *el-Kesfû ve'l-Beyân*, Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, Beyrut 2002, IX, 86-87; Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ud el Begâvî, *Meâlimu't-Tenzîl*, Dâru Tayyibe, Riyad 1990, VII, 347; Ebu'l-Ferec Cemalüddin Abdurrahman İbn'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1984, VII, 473; Muhammed Yusuf, Ebû Hayyân el-Endelûsî, *Tefsîru'l-Bahri'l-Mühid*, neş. Âdil Ahmed Abdul-Mevcûd, Ali Muhammed Me'rîz, Dâru Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993), VIII, 115; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, XVI, 341; İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, XII, 258.

⁹¹ Bkz. İsrâ, 17/70.

lanmasıdır. İnsanın gerek kendisine gerek kendi dışındaki âleme bakarak Allah'ı bulması fitratının bir gereğidir.⁹² Bu konuda Kur'ân, “*Ne o, yoksa onlar bir yaratıcısız mı yaratıldılar?!*”⁹³ demektedir. Bu soru karşısında insan ya kendisine verilen akıl melekesini kullanıp basiret gözünü açacak ya da basiretsizlik gösterip yaratılanlara bakıp onların her birinin tesadüfen olduğunu zannedecektir.

Önceki ayetlerde geçtiği üzere bir kısım insanlar, yaratılış gayelerini unutarak kendilerini başkasından farklı görmek sûretiyle başkalarıyla alay etme, lakap takma, zan, tecessüs ve gıybet gibi hususlara tevessül etmekle insanlar arasında kin, haset ve düşmanlığı körükleyen kötü tutumlara sebep olmaktadırlar. Mevzu bahis ettiğimiz ayet, nefislerdeki cahilî kalıntıları söküp atmak ve müminlerin soy tabakalarının birbiriy-le kaynaşması için vufûd (elçiler) yılında müminleri te'dibe yönelik olarak inmiştir.⁹⁴ Vahidî'nin (ö. 468/1076), rivayetine göre Mekke'nin fet-hi günü Hz. Bilal'in Kâbe'nin üstünde ezan okurken onu “siyah karga” diye küçümseyen Mekkeliler hakkında inmiştir.⁹⁵

On üçüncü ayette belirtilen tanışma, milletler ve kabileler arasında cereyan eden insanî bir davranıştır. Farklı bir ülkeye giden insan, kendini tanıtırken önce ülkesini, sonra şehrini, ilçesini ve köyünü söyler, en sonra da hangi aileye mensup olduğunu ifade eder. Bu bir kimlik tanıtımı ve tanışmasıdır. İbn Kesîr (774/1372), “*liteârafû*” lafzını açıklarken Mücahit'ten naklettiği, “*Falan kabileden falan oğ- lu falan denilir.*” şeklindeki ifadesi de dediğimizi doğrulayan kimlik tespitine yönelik bir açıklamadır.⁹⁶ İnsanların farklı kavim ve kabileler hâlinde yaratıldığını ayet zaten ifade etmekte ve bu durumu kabul etmektedir. Ancak bu durumun sadece insanın nesebini tespit etmeye yönelik olduğu aşikârdır. Ayetin başlangıç kısmında, “*Biz sizi bir erkekle bir kadından yarattık.*” buyrulması, insanların ayrı kabile ve millet olma farklılıkları onların aynı insanlık ailesinin fertleri olma gerçeğini değiştirmez. Önceki ayetlerde iman kardeşliğine,

⁹² Tânk, 86/5-7; ayrıca bkz. Kehf, 18/37; Nahl, 16/4; bkz. Yâsîn, 36/77; Tûr, 52/35.

⁹³ Tûr, 52/35.

⁹⁴ İbn Aşûr, *et-Tahrîr*, XII, 258.

⁹⁵ Bkz. Vâhidî, *Esbâbu'n-Nüzûl*, s. 411.

⁹⁶ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, IV, 217; bkz. es-Sa'lebî, *el-Kesfû ve'l-Beyân*, IX, 88.

bu ayette ise insan kardeşliğine işaret edilmiş, böylece tüm insanlık Allah'ın kulu olma noktasında birleştirilmiştir. Günlük hayatta yeni tanışılan insanlarla, daha çok kaynaşmak için adreslerin alınması, zaman zaman hâl hatır sorulması olağan işlerdendir. “Teârûf”, akraba ve komşularla münasebetleri daha bir sıkılaştırarak, sevinç ve üzüntülerin paylaşımı şeklinde güzel ve insanî tabloların yaşanmasına sebep olacaktır. Tanışma sayesinde insanlar uzak ve yakın akrabalıklarının teşhis edecekler ve bir dayanışma içerisinde birbirleriyle kenetlenenlerdir. Görüldüğü üzere “teârûf” basit bir tanışmayla başlamakla beraber insanlar arasında yardımlaşmaya yelken açan aktif bir harekete dönüşmektedir. Bu insanî faaliyetlerin neticesi de her şeyi bilen Allah katında değerlendirilen takva ölçüğünde neticelenmektedir. Zira insanların nasıl bir kul olduğunu, onların kalplerindeki ve dışı vurduğu hallerini gerçek manada sadece O bilir. İnsana düşen, Allah'ın peygamberler vasıtasıyla bildirdiği esaslara tabi olmasıdır. Netice itibarıyla Kur'an, sosyal ve etnik gruplara mensubiyetin üstünlük vesilesi olarak kullanılmasını reddetmekte, insanın değerini kendi iradesi ile elde etmediği mensubiyete göre değil, kendi gayretleriyle elde ettiği değerlere bağlamaktadır.⁹⁷

Kur'an'ın ahlâkî mesajları evrenseldir. İnsanlık tarihi boyunca peygamberlerin getirdiği ve insanlara anlattıkları ahlâk esasları hep aynı olmuştur. Bunun sebebi, kaynağın ilâhî olmasıdır.⁹⁸ Bu sûrenin baştan sona anlattığı, yaratıcıya teslimiyet içinde, başta Hz. Peygamber olmak üzere yaratılmışlara saygı ve hürmettir. O hâlde “Kur'an'ın özellikle inanç ve ahlâk normlarıyla ilgili tüm mesajları tarih üstüdür. Fakat bu mesajların sunulduğu kalıplar yerel ve tarihseldir. Örneğin başta Allah'a karşı nankörlük (küfür) olmak üzere kibir, istiğna, bencillik, zulüm, kin, haset, saldırganlık, adaletsizlik, dünyaya aşırı düşkünlük gibi hususlar insanoğlunun tarih boyunca farklı şekillerde tezahür eden en ciddi ahlâk sorunlarıdır.”⁹⁹

⁹⁷ Karaman vd, *Kur'an Yolu*, V, 97.

⁹⁸ Peygamberlere gönderilen kitapların içeriği için bkz. Mehmet Altuntaş, “Kur'an'da Peygamberlere Gönderilen Sühuf/Kitaplar' Üzerine Bir Değerlendirme”, *Turkish Studies*, Volume 11/12, Summer, Ankara 2016, s. 12-13.

⁹⁹ Mustafa Öztürk, *Meal Kültürümüz*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2008, s. 24.

Ayette geçen “ekrem-kerîm” lafzı, en üstün olma, cömert, fazilet gibi iyiliklerin tüm çeşitlerini içine alan bir kavramdır.¹⁰⁰ Allah’ın değer verdiği makama ulaşmak, takva dairesinde en güzel işleri yapmakla mümkündür. Mal, mülk, soy sop, iyi amellere vesile kılınırsa faydalı olur. Aksi hâlde bunlar iyiliklerden soyutlanmışsa faydası olmadığı gibi aksine zararı dokunur. Nitekim Hz. Nuh ve Lut’un evleri peygamber evi olduğu hâlde Nuh ve Lut’un karısı, “*Allah katında en değerli*” olma vasfına ulaşamadılar.¹⁰¹ Öbür taraftan Nuh’un oğlu da babasına inanmadı ve kâfirlerle beraber oldu.¹⁰² Buradan anlaşılıyor ki bir insanın anne ve babası veya kabilesi çok iyi olabilir, fakat kendisi iyi olmadığı sürece onlardan faydalanamaz.¹⁰³ Hz. Peygamber veda haccında, “...*Arap’ın başka ırka, başka ırkın Arap’a, beyazın siyaha, siyahın beyaza takva üstünlüğü dışında bir üstünlüğü yoktur...*”¹⁰⁴ buyurmuştur.

Kur’ân, cahiliye âdet ve anlayışından kalan İslâm’ın inanç, ibadet ve ahlâk prensiplerine uymayan hususları kaldırmış, ibadetin sadece Allah’a yapılacağı esasını getirmiştir. Öbür taraftan ferde ve topluma zarar veren sosyal meseleler ya ıslah edilmiş veya kaldırılmıştır. Onun yerine güzel ahlâk umdeleri dâhilinde sosyal ahlâk esasları yerleştirilmiştir. Kaldırılan cahilî anlayışlardan birisi de asabiyettir. Sosyal hastalıkların başında gelen ve insanları cinsiyet ve mensubiyetine göre ayırma tabi tutup ona göre değerlendiren bu anlayış körü körüne soy ile övünmedir. “Kabile arasında tarafgirlik duygusu demek olan bu dayanışmaya asabiyet denilir. Bu anlayışta haklıyı haksızdan ayırmak, suçun ferdiliğini kabul etmek söz konusu değildir. Bunun tabii sonucu kan davasıdır.”¹⁰⁵ Asabiyete dayalı hak ve hukuksuzluğa meydan veren, suçun şahsiliğini bertaraf edip topyekûn kabileyi karşısına alan ve sonunda kan davalarını ortaya çıkaran bu anlayış, henüz İslâm’dan ve onun ahlâkından habersiz, bedevî katılığının tipik örneğidir. Mekke müşrik-

¹⁰⁰ Bkz. Râğıb, *Müfredât*, s. 429; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, V, 3861.

¹⁰¹ Tahrîm, 66/10.

¹⁰² Hûd, 11/42.

¹⁰³ Zeki Duman, *Beş Sürenin Tefsiri*, Fecr Yay., İstanbul 1999, s. 310.

¹⁰⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 411

¹⁰⁵ Mustafa Fayda, “Bedevî”, *DİA*, İstanbul, XXII, 313-314.

lerinin katılığı asabiyetten ileri geliyordu.¹⁰⁶ Asabiyet düşüncesi üstünlük anlayışı doğurmuş, insanlık tarihinde bu uğurda sayısız zulümler yapılmış ve yapılmaya da devam etmektedir.

İslâm, insandan ecdadının iyiliklerini devam ettirmesini ve yanlışlarından da uzak kalmasını ister. Ecdadın iyiliklerini anmak, sonraki nesillere bu faziletleri aksettirmek bir millet için yapılacak işlerin başında gelir. Ancak o iyilik ve faziletleri devam ettirmeksizin kuru kuruya övünmenin çok da faydası yoktur. İnsanlar ve milletler ancak fazilet yarışında diğerlerini geçebilirler. İslâm'ın bu konuda yasakladığı husus, kibir ve gurura sevk eden asabiyet ve adaletsizliğe götüren zihniyet ve tavırlardır. Bunun anlamı kişinin kendi kavim, kabile ve milletini sevmemesi değil, aksine onu sevdiğini her fırsatta göstermesidir. İçinde yaşayıp büyüdüğü vatan ve milletini sevmesi insanî bir durumdur. Milletler de fertler gibi takva yarışında üstün derecelere sahip olabilirler. İlahî hikmetin insanlık tarihinde ortaya koymak istediği husus ahlâkî yarıştır. “Hayırlı işlerde birbirinizle yarışın.”¹⁰⁷ prensibinin gerçekleştirilmesidir. İşte önceki dinlerdeki değişmez doğruları da içine alan¹⁰⁸ Kur’ân’ın insanlığa gösterdiği hedef budur.

İslâm’ın fert ve toplum olarak yapılmasını emrettiği husus, kişi haklarından başlamak üzere herkesin hakkını gözetme sorumluluğudur. Aile içi görev ve haklar, akraba ve diğer insanlara karşı sorumlulukların yerine getirilmesi, karşılıklı hakların zayi olmamasıdır. Allah Teâlâ, kendine ibadetten sonra anne babaya iyiliği emretmektedir.¹⁰⁹ Akrabalık ve kardeşlik bağlarını güçlendiren zorunlu bir hüküm daha vardır, o da sıla-i rahimdir. Kur’ân, bunun koparılmasını toplumda fitne ve fesat istemekle eş değer olarak görmüştür.¹¹⁰

Müminler birbirlerine karşı bir vücut gibidirler. Azalar arasındaki iletişimsizlik nasıl vücudun rahatsızlığını ortaya koyarsa, toplum içerisindeki alâkasızlık da toplumun birliğine aynı şekilde zarar verir.

¹⁰⁶ İzzet Derveze, *Asru'n-Nebi*, çev. Mehmet Yolcu, İkinci Baskı, Düşün Yay., İstanbul 2012, II, 56.

¹⁰⁷ Bakara, 2/148.

¹⁰⁸ A'lâ, 87/18-19.

¹⁰⁹ Bkz. İsrâ, 17/23-24.

¹¹⁰ Bakara, 2/27.

Sıla-i rahim, malı bereketlendiren ve ömrü uzatan bir iş olarak takdim edilmiştir.¹¹¹

Hiz. Peygamber, Allah'ın insanlarda değer verdiği hususu, “Allah sizin sûretlerinize ve mallarınıza bakmaz. Fakat kalplerinize ve amellerinize bakar.”¹¹² şeklinde ifade etmiştir. Bu ifadeden anlaşılan Allah katındaki “etkâ” ölçüsü, insanların görünüşü, mallarının çokluğu veya azlığına göre değil, ancak kalplerdeki iman ve yapılan işlere göredir.

Netice itibariyle takva, Allah'a teslimiyet içerisinde O'nun hoşnut olduğu işleri yapmaktır. Mümin, Allah'ın verdiklerinde dünyadan nasibini unutmazken ahiret hayatını da gözetmeyi ihmal etmeyen kişidir.¹¹³ Takva, her hayrı içinde toplayan, her fazileti içine alan bir kavramdır.¹¹⁴ İbn Abbas'ın (ö. 68/687) dediği gibi, “Dünyanın keremi (iyiliği) gönül zenginliği, ahiretin iyiliği de takvadır.”¹¹⁵

Sonuç

Müminin her hâlini ilgilendiren takva, Hucurât Sûresinin beş ayetinde sebep sonuç ilişkisi bağlamında kullanılmıştır. Sûrenin ilk ayetinde takva kelimesiyle müminlerden, “Allah ve Resulünün önüne geçmeme” hususunda Allah'tan sakınılması istenmiştir. Sûrenin üçüncü ayetindeki takva kelimesi ile imtihanı kazananların mağfiret olunacağı ve bu kişilere büyük ecir verileceği ifade edilmiştir. Onuncu ayetteki takva kelimesiyle müminlerin aralarındaki anlaşmazlıkları düzeltmeleri ve Allah'tan ittikâ etmeleri kastedilmiştir. On ikinci ayette ise takva kelimesiyle müminlerin kardeşliğine zarar veren su-i zandan, birbirinin gizli hallerini araştırmaktan ve gıybetten uzak durmaları istenmiştir. On üçüncü ayette ise, “Allah katında en değerli olma” ölçüsü takva kelimesiyle anlatılmıştır. Muttaki olmak, mümin için Allah'ın iradesine ram olmayı gerektirdiği gibi O'nun katında yüksek derecelere sahip olmanın da vesilesidir. Müminlerin kendilerine ve diğer insanlara yönelik davranışlarındaki ahlâkîlik, onların Allah katındaki mertebelerini belir-

¹¹¹ Tirmizî, “Birr”, 49.

¹¹² Müslim, “Birr”, 33; İbn Mâce, “Zühd”, 9.

¹¹³ Kasas, 28/77.

¹¹⁴ Hicazî, *et-Tefsîru'l-Vâdih*, V, 621.

¹¹⁵ es-Sa'lebî, *el-Keşfü ve'l-Beyân*, IX, 88; ez-Zamahşerî, *el-Keşşâf*, III, 569.

ler. Takva en genel anlamıyla Allah'a teslimiyet, Hz. Peygamber'e itaat ve İslâm kardeşliğini her yönüyle kapsayan çok geniş manalı Kur'ânî bir kavramdır. Bu bakımdan Kur'ân, takva üzerinde önemle durmuş, takvayı müminlerin temel vasıflarından biri saymıştır. Allah Teâlâ birçok ayetinde takva sahibi kimseleri övmüş, Kur'ân'ın ancak muttakiler için rehber olduğunu açıklamıştır.

Kaynaklar

- Abdulbâkî, M. Fuad, *el-Mü'cemu'l-Müfrehes li Elfâzı'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Çağrı Yay., İstanbul trs.
- Aclûnî, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Muhammed, *el-Keşfu'l-Hafâ*, Beyrut 2001.
- Akseki, Ahmet Hamdi, *İslam Dini*, Başbakanlık Basımevi, Ankara 1975.
- Altuntaş, Mehmet, "Kur'an'da Peygamberlere Gönderilen Suhuflar/Kitaplar' Üzerine Bir Değerlendirme", *Turkish Studies*, Volume 11/12, Summer, Ankara 2016, ss. 1-24.
- Âlûsî, Ebu'l-Fadl Şihâbüddin Mahmud, *Rûhu'l-Meânî*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyyi, Beyrut 1994.
- Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ud, *Meâlimu't-Tenzil*, Dâru Tayyibe, Riyad 1990.
- Behiy, Muhammed, *İnanç ve Amelde Kurânî Kavramlar*, çev. Ali Turgut, Dördüncü Baskı, Yöneliş Yay., İstanbul 1998.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahih*, İstanbul 1992.
- Bursevî, İsmail Hakkı, *Rûhu'l-Beyân*, İstanbul 1926.
- Cebeci, Lutfullah, *Kur'an'a Göre Takva*, Seha Neşriyat, İstanbul 1991.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd, *es-Sihâh Tâcu'l-Lüga ve Sihâhu'l-Arabiyye*, tah. Şihâbü'd-Dîn Ebû Amr, Dâru'l-İlm, Beyrut 1998.
- Çağrı, Mustafa, "Gıybet", *DİA*, İstanbul 1996.
- Çakır, Mehmet, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçesi*, Özkan Matbaacılık, Ankara 2002.
- Çalışkan, Mehmet, "Hucurât Süresinin Ahlâkî Prensipler Açısından Tahlili", Yüksek Lisans Tezi, *SBE*, Adana 2012.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdillâh b. Abdirrahman, *es-Sünen*, İstanbul 1992.
- Derveze, İzzet, *Tefsîru'l-Hadis*, Tunus 2008.
- Dervîş, Muhyiddin, *İrâbu'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1994.
- Duman, M. Zeki, *Kur'an-ı Kerim'de Adâb-ı Muâşeret*, İpek Yay., İstanbul 2003.

- Beş Sürenin Tefsiri*, Fecr Yay., İstanbul 1999.
- Ebû Davud, Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, İstanbul 1992.
- Endelûsî, Muhammed Yusuf Ebû Hayyân, *Bahru'l-Mühit*, neş. Âdil Ahmed Abdul-Mevcûd, Ali Muhammed Me'rîz, Beyrut 1993.
- Eren, Cüneyt, "Hucurat Süresinde Ahlâki İlkeler", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 3, sayı: 3, yıl: 2, Ocak-Haziran 2013, ss. 1-20.
- Fahredden er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-Gayb*, Dâru'l Fikr, Beyrut 1991.
- Fayda, Mustafa, "Bedevî", *DİA*, İstanbul 1992.
- Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara Okulu Yay., Ankara 1996.
- Gazali, Muhammed, *İhyâu Ulûmiddin*, Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabî, Kahire trs. Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhid*, İhyâu'l-İslâmî, Beyrut 1987.
- Hâzin, Alâuddin Ali b. Muhammed, *Lübâbu't-Te'vîl fi Meâni't-Tenzîl*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2004.
- Hicazî, Muhammed Mahmud, *Tefsîr el-Vadîh*, çev. Mehmet Keskin, İlim Yay., İstanbul trs.
- Işıcık, Yusuf, *Kur'an Meâli*, İkinci Baskı, Konya İlahiyat Derneği Yay., Konya 2010.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir, *et-Tahrîr ve t-Tenvîr*, ed-Dâru't-Tunîsiyye, Tunus trs.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahman, *Zâdü'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1984.
- İbn Ebî Hâtim, Adurrahman Muhammed b. İdris er-Râzî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Mektebetü Nezzâr, Riyâd 2003.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed, eş-Şeybânî, *el-Müsned*, İstanbul 1992.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1969.
- Karaman, Hayreddin vd., *Kur'an Yolu*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2007.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali, *Lisâni'l-Arab*, Dâru'l-Meârif, Kahire 1979.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd, *es-Sünen*, İstanbul 1992.

- el-İmâdî, Ebussuûd Muhammed b. Muhammed, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâye'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Mektebetü'l-Riyâd, Riyâd trs.
- İzutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul trs.
- Keskioğlu, Osman, *Kur'an Yolunda*, Kılıç Kitabevi Yay., Ankara trs.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'ân*, tah. Abdullâh b. Abdilmuhsin eTürkî, Müessetü'r-Risâle, Beyrut 1988.
- Kutub, Seyyid, *Kur'an'da Edebî Tasvir*, çev. Süleyman Ateş, Hilal Yay., İstanbul 1969.
- Fî Zilâli'l-Kur'ân, trc. Emin Saraç, İ. Hakkı Şengüler, Bekir Karlığa, Hikmet Yay., İstanbul 1970.
- Nedvî, Seyyid Süleyman, *Asrı Saadet (Peygamberimizin Tebliğat ve Tâlimâtı)*, çev. Ali Genceli, Çelikkilt Matbaası, İstanbul 1970.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed b. Mahmud, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, neş. Mervan Muhammed eş-Şî'âr, Beyrut 1996.
- Nevevî, Muhyiddin, *Riyâzu's-Sâlihîn*, Beşinci Baskı, DİB Yay., İstanbul 1991.
- Mukâtil b. Süleyman, *el-Vucûh ve'n-Nazâir*, neş. Ali Özek, İslami İlimler Araştırma Vakfı Yay., İstanbul 1995.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc, *el-Câmi'u's-Sahîh*, İstanbul 1992.
- Özel, Ahmet "Cihat", *DİA*, İstanbul 1993.
- Öztürk, Mustafa, *Kur'an-ı Kerim Meali*, Düşün Yay., İstanbul 2011.
- Kur'an, Tefsir ve Usûl Üzerine Problemler, Tespitler, Teklifler*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2011.
- Râğîb el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed, *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân*, neş. Muhammed Seyyid Kılânî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut trs.
- Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed, *el-Keşfü ve'l-Beyân*, neş. Ebû Muhammed b. Âşûr, Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabiyyi, Beyrut 2002.
- Sinanoglu, Mustafa, "İman", *DİA*, İstanbul 2001.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, neş. Sıdkı Cemîl Utâridî, el-Buhûs ve'd-Dirâyeti'l-Arabiyye, Beyrut 1995.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *es-Sünen*, İstanbul 1992.
- Ulutürk, Veli, *Kur'an'da Temsilî Anlatım*, İnsan Yay., İstanbul 1995.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed, *Esbâbü Nüzûli'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütubi'l-İlm, Beyrut 1991.

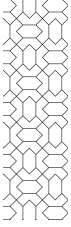
Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Kitabevi, İstanbul, 1971.

Yıldırım, Celal, *İlmin Işığında Kur'an Tefsiri*, Anadolu Yay., İzmir trs.
ez-Zeccâc, Ebû İshâk İbrahim es-Serî, *Meâni'l-Kur'ân ve İrâbuh*, tah. Abdülcelil Abdu Şelbî, Birinci Baskı, Âlemu'l-Kütüb, Beyrut 1988.

Zemaşşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vil*, Mektebetü'l-Abikân, Beyrut 2003.

CITATION

Gürer, Betül, "The Nour Verse And Its Symbols In Sufi Commentaries", *Journal of Faculty of Theology of Bozok University [BOZIFDER]*, 11, 11 (2017/11) pp. 121-152.



İŞÂRÎ YORUMLARDA NUR ÂYETİ VE İÇERDİĞİ SEMBOLLER

The Nour Verse And Its Symbols In Sufi Commentaries

Betül GÜRER

Yrd. Doç. Dr.

Necmettin Erbakan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü,
Tasavvuf Anabilim Dalı, btguclu@yahoo.com

Öz

Kur'an'da temsili anlatımın dikkat çekici örneklerinden biri olan ve "nur âyeti" olarak da bilinen Nûr Sûresinin 35. âyeti, müfessirler ve sûfilerce tefsir edildiği gibi, din ilimlerinin muhtelif alanlarına mensup ilim adamları tarafından da yorumlanmıştır. Dolayısıyla âyetin tefsiri üzerinde geniş bir literatür meydana gelmiştir. Makalenin amacı, sûfilerin, nur âyetini ve içerdiği sembolleri işârî olarak yorumlamaları hakkında genel bir çerçeve ortaya koymaktır. Bu mak-satla, tasavvuf tarihinin ilk dönemlerinden başlayarak işârî tefsirlerde ve diğer tasavvufî kaynaklarda sûfilerin âyet üzerine yaptığı yorumlar ve âyetteki sim-gelere yükledikleri anlamlar mukayeseli olarak ele alınacaktır. Bu suretle, sem-bolik ifadelere sıklıkla başvuran sûfilerin sembollere yaklaşım ve yorumlama tarzı hakkında genel bir kanaat ortaya koymak hedeflenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Nur, nur âyeti, İşârî yorum, tasavvuf, tefsir, sûfi

Abstract

One of the remarkable example of figurative expression in Quran, the 35th verse of Surah al-Nour known as the "nour verse", was interpreted by both mufassirs, sufis and many scientists from different fields of religious sciences. Therefore, a wide literature has consisted on the interpretation of this verse. The aim of the article to exhibit a general approach about interpretations of su-fis on the Nour Verse and its symbols. For this purpose, begining from the early period of history of sufism, the ishari interpretations of sufis about this verse and understanding of the symbols including the verse will be dealed comparatively. In this manner, it is aimed to present a general opinion about the approach of sufis who frequently refer to use symbolic statements, to the symbols of Quran and the interpratation methods.

Key Words: Light, the nour verse, Ishari/vectoral interpretation, tasawwuf, tafsir, sufi

KAYNAKÇA

Gürer, Betül, "İşârî Yorumlarda Nur Âyeti ve İçerdiği Semboller", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZIFDER]*, 11, 11 (2017/11) ss. 121-152. **Makale Geliş T.:** 22/04/2017, **Kabul T.:** 30/05/2017.

Giriş: İslâmî Gelenekte Nur Kavramı

Sözlükte “ışık, aydınlık, zuhûr, parlaklık ve ışığın şuaı” gibi anlamlara gelen nur, Arapça “نور/nevr” kökünden türemiş olup, terim olarak “kendisi zâhir/görünür olduğu gibi başkalarını da izhâr eden/görünür kılan ve tüm zuhûrların kaynağı” şeklinde tarif edilmektedir.¹ Bunun yanı sıra tüm kültür ve anlayışlarda ilgili lisandaki karşılığıyla insanların önünü aydınlatıp doğruyu ve gerçeği görmelerini sağlayan “manevî ve ilâhî ışık” olarak da telakki edilmiştir.² Eski çağlardan beri birçok din, medeniyet ve düşünce sistemi, nuru daima bir sembol olarak algılamış ve onun çeşitli fonksiyonlarına göre “varlık kaynağı, kılavuz ve hidâyet rehberi” gibi çeşitli anlamları üzerinde durmuştur.³

Üzerine yüklenen pek çok anlamla birçok manaya delâlet edecek şekilde kullanılan nur kavramı, âyet ve hadislerde de sıklıkla geçmektedir. Kur’an’da nur kavramı çok sayıda unsuru temsil etmek üzere bir sembol olarak zikredildiği gibi,⁴ bütün kutsal kitapların takip edilmesi gereken bir nur olduğu da birçok âyette dile getirilmektedir.⁵ Bunun yanı sıra nurun, anlam çeşitliliği içerisinde hadislerde de önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. Mesela, Hz. Peygamber’in gece dualarında Allah’tan nur istemesi oldukça dikkat çeken bir husustur.⁶

¹ Ebu’l-Fazl Cemâleddin Muhammed İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, Dâru’s-Sadr, Beyrut trs., V, 250. Nurun mahiyeti hakkında genel bir değerlendirme için bkz. İsmâil Rusûhî Ankaravî, *Misbâhu’l-Esrâr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, no: 2872, vr. 3a.

² Nur kavramının çeşitli anlamları hakkında bkz. Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Mişkâtü’l-Envâr (Mecmûatü Resâilil-İmâm el-Gazzâlî içinde)*, el-Mektebetü’t-Tevfikiyye, Kahire trs., s. 287-291; Abdürrezzak el-Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, ter. Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul 2004, s. 563. Nur kavramının geniş bir tahlili için bkz. Ömer Çelik “Kur’an-ı Kerim’de Nur Kavramı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 16-17, 1998-1999, s. 124-126.

³ Mesela, “Antik Yunan’da söz kavramının karşılığı olarak kullanılan mitos, epos ve logosun ortak temalarından olan nur, irfânî bilgiye dayalı kadim kültürlerin ve doğu dinlerinin temel öğretilerinden biridir.” Nurun mitolojik anlamları hakkında bkz. Mahmut Ay, “Nur Kavramından (Nûr, 24/35) Nur Metafizikine: Pragmatik Okumalar ve Eleştirisi”, *İslâmî Araştırmalar*, cilt: 2, sayı: 25, 2014, s. 101.

⁴ Bkz. Süleyman Uludağ, “Nur”, *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII, 244. Kur’an’da nur kavramının ele alınışı ve kavrama yüklenen manalar için bkz. Çelik, “Kur’an-ı Kerim’de Nur Kavramı”, s. 123-171. Nurun türevlerinin ve nur ile eş anlamlı sözcüklerin Kur’an’daki anlamları hakkında bir değerlendirme için bkz. Gerhard Böwering, “The Light Verse: Qur’anic Text and Sufi Interpretation”, *JSTOR*, cilt: 36, 2010, s. 125-128.

⁵ Bkz. Mâide, 5/15, 44, 46; En’âm, 6/91; A’râf, 7/157; Teğâbün, 64/8.

⁶ Hz. Peygamber, gece dualarında, “Allah’ım Kalbime, gözüme, kulağıma, sağıma, so-

Tüm anlayış ve düşünce sistemlerinde olduğu gibi İslâmî gelenekte de aydınlık, hidâyet ve iyilik gibi çok sayıda olumlu niteliğin sembolü şeklinde kullanılan nur, genellikle zıddı olan karanlıkla birlikte zikredilmiş ve açıklanmıştır.⁷ Nitekim kendisi idrak olunmadığı gibi kendisiyle de bir şey idrak olunmayan bir nitelik olarak tanımlanan “zulmet” haki-ki nurun idrak edilebilmesinin bir vasıtası şeklinde telakki edilmiştir.⁸

Nur kavramı, tasavvufî gelenekte de pek çok farklı bakış açısıyla değerlendirilmiştir. Mesela, ilk sûfiler nuru iyilik, zulmeti ise kötülük şeklinde değerlendirirken⁹ muhakkik sûfiler, varlığı nur, yokluğu zulmet olarak ifade etmiş ve vücûda gelmeyi/varlık kazanmayı sırf nur olan “Mutlak Varlık’tan ışık almak” şeklinde yorumlamışlardır.¹⁰ Tasavvufî düşüncede daha çok İbnü’l-Arabî (ö. 638/1240) ekolünde yaygınlık kazanan bu anlayış “vücûd/varlık” kavramının izahının şekillenmesinde etkili olmuştur.¹¹ Gölgenin ışık ile var olması gibi, varlık da “nur” ile yani Allah’ın en-Nûr isminin tecellîsi ile zuhûra gelmektedir. Sûfilerin yaratmayı izah etmede sıkça kullandığı, “*Allah mahlûkatı karanlıkta yarattı. Sonra kendi nurunu onların üzerine yaydı.*”¹² hadisinde zikredilen nurun yayılması, mümkünlerin a’yânına varlık verilmesinden kinaye olarak yorumlanmaktadır.¹³ Bu anlayışa göre, Hak’tan alınan

luma, üstüme, altıma, önüme, arkama *nur* ver, saçımı, bedenimi, kanımı, kemiklerimi *nurlandır*. Allah’ım *nurumu* artır ve bana daha çok *nur* ver, daha çok *nur* ver.” diyerek nur istemektedir. Bkz. Buhârî, “Daavât”, 9; Müslim, “Salâtü’l-Müsâfirin”, 181, 189; Tirmizî, “Daavât”, 30.

⁷ Kur’an’da bu kullanımın çok sayıda örneğine rastlanmaktadır. Mesela bkz. Bakara, 2/257; Mâide, 5/16; En’âm, 6/1;122; Ra’d, 13/16; Nûr, 24/40; Ahzâb, 33/43; Hadîd, 57/9; Talak, 65/11.

⁸ Uludağ, “Nur”, s. 244. Zulmetin bir tanımı hakkında ayrıca bkz. Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yay., İstanbul 2005, II, 220.

⁹ Salih Çift, “İlk Dönem Tasavvuf Düşüncesinde Nur Kavramı”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 13, sayı: 1, 2004, s. 144.

¹⁰ Ebû Abdullah Muhyiddîn Muhammed İbnü’l-Arabî, *Fusûsu’l-Hikem*, Dâru’l-Kütübi’l-Arabî, Kahire 1946, II, 236.

¹¹ İbnü’l-Arabî ekolüne göre varlıkların vücûda gelmesi ile nurun ontolojik ilişkisi hakkında bkz. Konuk, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, II, 220.

¹² Tirmizî, “İmân”, 18. Hadisin Hakîm Tirmizî tarafından yorumlanması hakkında bkz. Çift, “İlk Dönem Tasavvuf Düşüncesinde Nur Kavramı”, s. 145-146.

¹³ Muhammed b. İshak el-Konevî, *Kitâbü’l-Fükûk fî Esrâri Müstenidâti Hikemi’l-Fusûs*, tah. Muhammed Hâcevî, İntişârât-ı Mevlâ, Tahran 1992, s. 228. Benzer bir yaklaşım için bkz. Ankaravî, *Misbâhu’l-Esrâr*, vr. 2b-3a.

vücûd nuru olmaksızın âlemlerin zuhûr etmesi ve kevnde bulunan şeylerin mevcûd olması, yani vücûd kazanması imkânsızdır.¹⁴ Nurun tüm mevcudatın kaynağı olması anlayışı her ne kadar İbnü'l-Arabî ve takipçileri tarafından ileri sürülmüş bir bakış açısı olarak bilinse de aslında ilk dönem sûfîlerinden Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö. 283/896), Ebu'l-Hüseyn en-Nûrî (ö. 295/908), Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922) ve özellikle Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932) gibi sûfîlerin de benzer bir yaklaşımla, nuru âlemin varlık kaynağı olarak gördükleri, dolayısıyla hem ilk dönem sûfîlerinin hem de tahkik ekolüne mensup sûfîlerin bu hususta benzer bir anlayışa sahip oldukları dikkati çekmektedir.¹⁵

Nurun gerek esmâ-i hüsnâdan biri olması ve gerekse İslâm kültüründe geniş bir arka plana sahip bulunması nedeniyle, bu kavram birçok eserde çeşitli yönlerden ele alınmış ve esmâ-i hüsnâ şerhlerinde izah edilmiştir.¹⁶ Bunun yanı sıra, “nur âyeti”nde Allah’ın kendisini “Allah göklerin ve yerin nurudur.” şeklinde tanımlaması, Allah’a bu kavramın isim olarak atfedilip atfedilemeyeceği ve Allah dışındaki varlıklara nur isminin verilmesinin caiz olup olmaması ile ilgili bir tartışmanın da doğmasına ve bu hususta muhtelif fikirlerin ileri sürülmesine sebep olmuştur.¹⁷ Öte yandan, İslâmî gelenekte nur, çoğunlukla hidâyet ve bu hidâyeti elde etmeye vesile olan peygamberler, kutsal kitaplar ve öz itibarıyla de müminin kalbindeki îmân diye açıklanmaktadır ki bu da konunun bir başka boyutudur.¹⁸ Kısaca, tüm dînî, aklî ve kültürel sistem-

¹⁴ Ebû Abdullah Müeyyideddîn el-Cendî, *Şerhu Fusûsı'l-Hikem*, neş. Celâleddîn Aştîyânî, Bûstân-ı Kitâb, Kum 2002, s. 426.

¹⁵ İlk dönem sûfîlerinin nur anlayışı hakkında geniş bilgi ve bu sûfîlerin nurla ilgili görüşlerinin muhakkik sûfîlerin görüşleriyle bir mukayesesi için bkz. Çift, “İlk Dönem Tasavvuf Düşüncesinde Nur Kavramı”, s. 139-157.

¹⁶ Sûfîler tarafından kaleme alınmış esmâ-i hüsnâ şerhlerinde en-Nûr esmasının yorumlanmasına örnek olarak bkz. Ebu'l-Kâsım Abdülkerîm el-Kuşeyrî, *Şerhu Esmâillâhî'l-Hüsnâ*, Dârü'l-Harem li't-Türâs, Kahire 2001, s. 382-385; Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Esmâü'l-Hüsnâ*, ter. M. Ferhat, Ferhat Yay., 2005, s. 179; Muhammed b. İshak Sadreddîn el-Konevî, *Şerhu Esmâillâhî'l-Hüsnâ*, Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut 2008, s. 375-379.

¹⁷ Tartışmalar için bkz. Bekir Topaloğlu, “Nur (Esmâ-i Hüsnâ)”, *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII, 243; Çelik, “Kur’an-ı Kerim’de Nur Kavramı”, s. 133-135. Mesela, Gazzâlî, “Nur” isminin Allah’tan başka bir varlığa sadece mecazen verilebileceğini düşünmektedir. Gazzâlî, *Mışkâtü'l-Envâr*, s. 293. Aynı görüşe Ankaravî’de de rastlanmaktadır. Bkz. Ankaravî, *Mışbâhu'l-Esrâr*, vr. 2a.

¹⁸ Mesela Bkz. Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, ter. Suat Yıldırım

lerde sembolik bir anlamı olan nurun hissî ve manevî bir ışık olduğunu, karanlığın zıddı ve var olma/varlık kazanma şeklinde algılandığını söyleyebiliriz.

Buraya kadar, nuru kavramsal çerçevede tanımlayıp, genel olarak İslâm kültüründeki özel olarak da tasavvufî gelenekteki yerine kısaca temas ettiğimiz bu makalemizde şimdi de nur âyetinin tasavvufî yorumlarını ele alacağız. Çünkü muhtevası oldukça zengin olan bu âyet hakkında felsefî bakış açısıyla yapılmış çalışmalar bulunduğu gibi âyetin klasik tefsirlerdeki yorumunu ortaya koyan çalışmalar da kaleme alınmıştır. Ancak âyetin işârî tefsirlerdeki izahlarını içeren herhangi bir makale mevcut değildir. Bu amaçla biz makalemizde “Allah’ın göklerin ve yerin nuru” olmasının sûfiler tarafından ortaya konmuş çeşitli manaları üzerinde duracak ve âyetteki sembollerin tasavvufî izahlarını değerlendireceğiz.

Az önce de belirttiğimiz üzere, “nur”un gerek esmâ-i hüsnâdan olması gerekse sûfilerin onu eşyanın vücûda gelmesinin bir vasıtası olarak ontolojik yönüyle ele alması, nur hakkında geniş bir literatürün teşekkül etmesine yol açmıştır. Bu sebeple, çalışmamızda, İslâmî kültürdeki ve tasavvufî gelenekteki nur anlayışına detaylı şekilde girmeksizin, daha ziyade âyetin yorumu bağlamında nur üzerinde duracağız. Âyetin izahını yaparken ilk dönem sûfilerinin, muhakkik sûfilerin ve tasavvuf tarihini ilerleyen dönemlerinde yaşamış sûfilerin âyete getirdikleri yorumları, âyetteki sembollere, kavramlara ve ibarelere verdikleri anlamları mukayese ederek, bu âyet üzerinden sûfilerdeki fikrî değişimi somutlaştırmaya çalışacağız.

Takdir edilir ki nur âyeti hakkında pek çok sûfî görüş belirtmiştir. Onların hepsini makale sınırları çerçevesinde nakletmemiz ve değerlendirmemiz imkânsızdır. Haddizatında makaledeki esas amacımız da sûfilerin mezkûr konudaki görüşlerinin tamamını nakletmek değil, âyetin işârî yorumu hakkında genel bir perspektifin oluşmasını sağlamaktır. Bu sebeple makalemizde takip edeceğimiz yöntem, işârî tefsir örneklerinden makale açısından önemli gördüğümüz bazılarının nur

rım vd. Akçağ Yay., Ankara 1988, XVII, 89; İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer, *Muhtasar Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, haz. Bekir Karlığa, Çağrı Yay., İstanbul 1987, III, 1620-1621.

âyeti ile ilgili yorumlarını ve bazı sûfîlerin çeşitli eserlerinde bu âyet hakkındaki görüşlerini belli bir sistem içerisinde ele alarak mukayese yapmak olacaktır.

A) Nur Âyeti ve Allah'ın, Nurunu Göklere ve Yere İzafe Etmesi

1. Nur Âyeti

Kur'an'da teşbih, istiare, mecaz, kinaye ve temsil gibi edebî sanatların birçok türünün kullanıldığı âyetlere sıkça rastlanmaktadır. Nur âyeti olarak da bilinen Nûr Sûresinin 35. âyeti bahsi geçen edebî sanatların ve sembolik anlatımın en karakteristik örneklerinden biri olarak kabul edilmektedir. Pek çok yönüyle dikkat çekici olan bu âyette, Allah, kendisini “göklerin ve yerin nuru” şeklinde tavsif etmiş ve bu nuru “mişkât/kandillik”, “misbâh/lamba”, “zücâce/fanus” ve “doğuya ve batıya ait olmayan zeytin ağacı” gibi metaforik kavramlar vasıtasıyla sembolik bir dille açıklamıştır. Âyette nurun ve diğer sembollerin kullanılmasının, gerçek ve somut yaşamdan hareketle, soyut âleme dair yakînî bilgi vermeyi ve insanın akli ile kavraması güç olan alanı, birtakım semboller yardımıyla onun kavrayış düzeyine indirmeyi amaçladığı düşünülmektedir. Bu sebeptendir ki nur âyeti, gerek Zât-ı İlâhî'yi doğrudan konu edinmesi gerekse dikkat çekici mecazlarla kurgulanmış metaforik bir üsluba sahip olması bakımından müfessirlerin ve sûfîlerin yanı sıra işrâkîlik gibi çeşitli düşünce akımlarının da ilgisini çekmiştir.¹⁹

Konusu ve üslubu açısından ilk bakışta anlaşılması zor olan bu âyetle ilgili tahlil ve yorumlara geçmeden önce âyetin metnini ve tercümesini vermenin yerinde olacağını düşünüyoruz:

اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكُوتٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ
الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ

¹⁹ Nur âyeti üzerine, çalışmamızda da görüleceği üzere, pek çok araştırma yapıldığı gibi tefsirler de telif edilmiştir. Bunlardan bazıları şunlardır: Ebû Ali Hüseyin b. Abdullah İbn Sînâ, *Tefsîru Âyeti'n-Nûr*, neş. Hasan Âsî, (*et-Tefsîru'l-Kur'ânî ve'l-Luğati's-Sûfiyye fî Felsefeti İbn Sînâ* içinde), Beyrut 1983, s. 81-90; Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 286-307; Ankaravî, *Misbâhu'l-Esrâr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, no: 2872; Dâvud b. Muhammed el-Karsî, *er-Risâletü'n-Nûriyye ve'l-Mişkâtü'l-Kudsiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, no: 6383.

زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ
الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

“Allah, göklerin ve yerin nurudur; O’nun nurunun misali, bir kandil-lik gibidir; onun içinde bir kandil vardır; kandil bir fanus içerisindedir; fanus, sanki inciye benzeyen büyük bir yıldızdır; o, mübarek bir ağaçtan, zeytin ağacından tutuşturulur; ne doğuya aittir, ne de batıya aittir; onun yağı, ateş kendisine dokunmasa bile, neredeyse ışık saçacak gibidir; nur üstüne nur! Allah, dilediği kimseyi nuruna eriştirir; Allah, insanlar için misaller veriyor; Allah, her şeyi bilmektedir”.²⁰

Pek çok özelliğiyle dikkat çekici olan nur âyeti, aynı zamanda yer aldığı sûrenin “Nûr sûresi” olarak adlandırılmasının da sebebidir.²¹ Âyette nur hem “Allah göklerin ve yerin nurudur.” hem de “Allah, dilediği kimseyi nuruna eriştirir.” şeklinde iki defa Zât-ı İlâhî’ye nispet ve izafe edilmiştir. Allah’ın, kendisi hakkında bu izafeti yapması ve âyetin devamındaki sembolik nesnelere bunu açıklaması, onun insanın algı düzeyinin üzerinde olan “mutlak gaybî” yönünü bir anlamda izale ederek kendisi hakkında beşerin idrak seviyesine yakın bilgi vermesi demektir.²²

Nur kavramının kendine mahsus anlam zenginliği, âyette Allah Teâlâ’nın kendisini “göklerin ve yerin nuru” olarak zikretmesi ve bu nuru, birbirine âdetâ katmanlar şeklinde birbirine bağlı mecazlarla tanıtmaması, mütefekkirleri ve bilginleri bu âyeti ontolojik, epistemolojik, teosofik ve estetik gibi farklı bakış açılarıyla yorumlamaya sevk etmiştir. Buna bağlı olarak, nur âyeti klasik müfessirler tarafından çeşitli izahlarla tefsir edildiği gibi,²³ sûfler tarafından da işârî olarak yorumlanmıştır.

²⁰ Nûr, 24/35.

²¹ Bkz. Kâmil Yaşaroğlu, “Nur Süresi”, *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII, 247.

²² İbnü’l-Arabî, Allah’ın kendi nurundan söz ettiği bu âyette teşbihe ağırlık verip tenzihî azalttığını belirtmektedir. Bkz. Ebû Abdullah Muhyiddin Muhammed İbnü’l-Arabî, *el-Füühâtü’l-Mekkiyye*, tah. Osman Yahya, Dâru İhyâit-Türâsî’l-Arabî, Beyrut 1994, IX, 441. Klasik tefsirlere bakıldığında ise Allah’ı her şeyden tenzih eden bir yaklaşımla âyetin incelendiğini görmekteyiz. Mesela bkz. Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, XVII, 77. Buna göre Allah haddizâtında bir nur değildir, sadece nur kendisine nispet edilmiştir. Çünkü âyetin devamında “O’nun nurunun örneği” ifadesi yer almakta bu da Cenâb-ı Hakk’ın bizzat nur değil nurun sahibi olduğunu göstermektedir. Konuyla ilgili en yaygın kanaat ise Allah Teâlâ’nın göklerin ve yerin hidâyet kaynağı olduğu yönündedir. Bkz. İbn Kesîr, *Muhtasar Kur’ân-ı Kerîm Tefsiri*, III, 1620; Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, Huzur Yay., İstanbul 2003, VI, 201.

²³ Mesela, bkz. Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, VI, 200-207. Nur âyetinin klasik tefsirlerde-

Tasavvufî gelenekte hakikati semboller aracılığı ile insanın algı düzeyine indirme esasının önemli bir anlatım yolu olması düşünce tarihinde simbolizmin en önemli temsilcilerinden olan sûfilerin bu âyeti Mutlak Varlık'tan mevcûdatın zuhûrunu izah etme ekseninde yorumlamalarına yol açmıştır. İleride zikredeceğimiz üzere, özellikle muhakkik sûfiler, âyeti ontolojik yönden ele alırken, Tüsterî, Sülemî (ö. 412/1021) ve Kuşeyrî (ö. 465/1072) gibi ilk devir sûfilerinin âyetin ilk kısmı olan “Allah göklerin ve yerin nurudur.” cümlesini Allah'ın âlemin yaratıcısı ve hidâyete erdiricisi olması ve buna benzer bağlamlarda izah ettikleri görülmektedir.

2. Allah'ın, Nurunu Göklere ve Yere İzafe Etmesi

Her türlü teşbih ve kayıttan uzak olan Allah'ın zâtı için, “O, her şeyden münezzehtir.” ifadesi bile bir “kayıt” olurken, onun nur âyetinin ilk cümlesinde kendisini “göklerin ve yerin nuru” şeklinde nitelemesi oldukça dikkat çekicidir. Gerek âyetteki, “Allah'ın göklerin ve yerin nurudur.” ibaresinin mana yönünden muhtevası ve gerekse Allah'ın kendisini böyle bir izafetle insanların anlayışına sunması, âyetin, çeşitli yönlerden yorumlanması neticesini doğurduğunu söylemiştik. İlk dönem sûfilerinin bu hususu “gökleri ve yeri ışıklandıran, tezyîn eden ve ehlini hidâyete erdiren kudret” anlamında, yani daha ziyade fizikî düzlemdeki aydınlanma ve bu düzlemdeki kulluğun gerekleri çerçevesinde izah ettiği görülmektedir.²⁴ Âyetin Hakîm et-Tirmizî ve ondan sonraki muhakkik sûfilerdeki anlamı ise makalemizin ilerleyen sayfalarında görüleceği üzere “göklerde ve yerde olanları varlığa getirme ve eşyâyı adem karanlığından çıkararak icâd etme” olarak değişime uğramıştır.²⁵ Bu iki yaklaşımın, sûfiler ve müfessirler tarafından yapılmış olan “Allah göklerin ve yerin yaratıcısıdır.” şeklindeki yorumlar ile bütünleşti-

ki yorumları için ayrıca bkz. Çelik, “Kur'an-ı Kerim'de Nur Kavramı”, s. 135- 145.

²⁴ Âyet genellikle, “Allah, nurun yaratıcısıdır, yeryüzü ve gökyüzünü ışıklandırandır.” şeklinde yorumlanmıştır. Bkz. Uludağ, “Nur”, XXXIII, 244. Âyetin bu kısmının klasik tefsirlerdeki yorumu hakkında bkz. Zeki Duman, “Nur Suresi'nin 35. Âyetinin Tefsir ve Te'vili Bağlamında Allah'ın İnsana Dört Hidâyeti: Fitrî Din, Akıl, Peygamber ve Kitap”, *Usûl İslam Araştırmaları*, sayı: 3, 2005, s. 15-17.

²⁵ Mesela bkz. İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-Beyân, Dâru'l-Fikr*, Beyrut trs., V, 187-188.

ğini de söylemek mümkündür. Biz makalemizin bu kısmında Allah'ın nurunu göklere ve yere izafe etmesine sûfîlerin getirdikleri yorumları kronolojik olarak ele almaya ve yorumlarda ortaya çıkan değişimi tespit etmeye çalışacağız.

Öncelikle, Allah Teâlâ'nın "Allah göklerin ve yerin nurudur." diyerek böyle bir benzetme yapmasının sebepleri üzerinde durmanın gerekli olduğu kanaatindeyiz. Nitekim söz konusu benzetme mutasavvıfların da dikkatini çekmiş ve bunun Allah'ın mahlûkata merhametinin bir tezahürü olduğu ileri sürülmüştür. Zira Allah kendisini yalnızca bazı sıfat ve kayıtlar aracılığıyla anlayabilen bir algıya sahip kullarının idrakine sunmaktadır. Bu, aslında Hakk'ın kendisini tanımaya davet ettiği kullarına tenezzül ederek, yani onların akıl ve idrak seviyelerine inerek birtakım misaller ihсан etmesidir.²⁶ Çünkü meseleye nur açısından bakacak olursak O, mücerred nur olması yönüyle idrak edilemez niteliktedir. Dolayısıyla kendi nurunun mazharlar mertebesindeki zuhûruna dikkat çekerek idrakine imkân sağlamaktadır.²⁷ Allah Teâlâ bahsi geçen ifade tarzını tercih ederken kendisine tamlama kabul etmeyen "Mutlak Nur" adını vermeyip "göklerin ve yerin nuru" demiştir. Bu şekilde, onun öğretim ve bildirme niyeti, mutlak nurun tamlama almasını sağlamış, "gökler ve yer" ifadesiyle nuru mutlaklığından çıkararak kayıtlamış yani sınırlamıştır. Böylece sınırlı bir varlık olan insanın idrakinin sınırsız belli bir kalıp içinde de olsa anlamasına fırsat vermiştir. Diğer taraftan, İbnü'l-Arabî'ye göre, Allah, nur âyeti vasıtasıyla onu tanımlamak üzere kendisine vereceğimiz isimlerde nasıl bir edebi gözetmemiz gerektiğini de bize öğretmiştir.²⁸ Yani insan O'nu bilinmezlik yönüyle değil, bilinebilirliği ile vasıflandırmalı ve tanımaya çalışmalıdır.

"Allah göklerin ve yerin nurudur." cümlesiyle ilgili ilk dönem sûfîlerinin yorumlarında ilk olarak dikkati çeken husus, Allah'ın, nurunu izafe ederken "tüm âlemlerin nuru" demek yerine "göklerin ve yerin nuru" şeklinde ayrı ayrı dile getirmesi ve sûfîlerin de bu iki unsuru birbirinden ayırarak tefsir etmeleridir. Buna göre, "göklerin nuru" melekler, "yerin nuru" evliyaullahtır. Göklerdeki nur, Allah'ın heybetinin izhârı,

²⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, VI, 397.

²⁷ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, III, 78.

²⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, III, 244.

yerdeki nur ise kudretinin izharıdır.²⁹ İbnü'l-Arabî'ye göre, Cenâb-ı Hak ulvî akılların kendisiyle aydınlandığı ilâhî bir ışıktır/nurdur. O, bu hükmünü “göklerin nuru” ibaresinden çıkarır. Bir başka deyişle, “göklerin nuru”, küllî-ilâhî akıldır. “Yerin nuru” ise Allah'ın âlemin varlığının veya mahlûkatın mebdai ve yaratıcısı olması demektir.³⁰ Bu noktada, İbnü'l-Arabî'nin, “göklerin nuru” ile Hakk'ın eşyâ hakkındaki küllî bilgisine, “yerin nuru” ile de onları vücûda getiren kudretine ve onların varlık kaynağı olmasına işaret ettiği anlaşılmaktadır.

İlk devir sûfilerinden ve ilk işârî tefsir müelliflerinden Sehl et-Tüsterî, “Allah göklerin ve yerin nurudur.” İbaresine, “Gökleri ve yeri nurları ile süsleyendir.” şeklinde mana verir.³¹ Çağdaşı İbn Atâ (ö. 309/922) ise âyeti şu sözleriyle makro kozmos-mikro kozmos ilişkisi içinde yorumlamaktadır. “Allah Teâlâ gökleri on iki burç ile süslemiştir. Onlar koç, boğa, ikizler, yengeç, aslan ve diğer burçlardır. Müminlerin kalplerini ise on iki hasletle süslemiştir ki bunlar; zihin, dikkat, şerh/açıklama, akıl, marifet, yakîn, fehm, basîret, kalbin diri olması, havf, recâ ve hayâdir. Âlemin nizamı nasıl bu burçların nizamına bağlı ise aynı şekilde bu on iki hasletin ârifin kalbinde bulunması onda afiyet nurunu ve ibadetin tadını ikame etmektedir.”³² Sülemî'nin (ö. 412/1021) aktardığına göre, Cüneyd-i Bağdâdî, (ö. 297/909) âyeti, “Yer ve gök ehlinin kalplerini îmân nuruyla aydınlatandır.” şeklinde yorumlamaktadır.³³ Ona göre, Allah, meleklerin kalplerini kendisini tesbih ve takdis etmeleri için, peygamberlerin kalplerini marifetin hakikatini bilmeleri ve kendisine hakiki kullukla ibadet etmeleri için yaratmıştır; müminlerin kalplerini ise hem hidâyetle hem de marifetle aydınlatmıştır.³⁴ Yukarıda görüşlerini zikrettiğimiz sûfilerde olduğu gibi, Allah'ın, kalpleri îmân nu-

²⁹ Ebû Abdurrahmân Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2001, II, 47.

³⁰ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, II, 110.

³¹ Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, *Tefsîru't-Tüsterî*, tah. Muhammed Bâsil, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2002, s. 111.

³² Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, II, 45.

³³ Tasavvuf literatürünün ilk işârî tefsir örneklerinden biri ve sûfilerin âyetlerin yorumlarına ilişkin görüşlerinin derlenmesiyle telif edilmiş olan *Hakâiku't-Tefsîr*, nur âyeti hakkında geniş bir kaynak mesabesinde. Yukarıda görüşlerini naklettiğimiz sûfilerin yorumlarının kaynağı Sülemî'dir. Dolayısıyla bu görüşlerin aktarımındaki sıralamayı Sülemî'nin vefat tarihini dikkate alarak verdik.

³⁴ Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, II, 46.

ruyla hidâyete erdirici olması ve onları kendi marifetine yönlendirmesi çerçevesindeki yorumları Vâsîtî (ö. 320/932'den sonra), Ebû Ali el-Cûzcânî (ö. III/IX. yy.) ve diğer bazı mutasavvıflarda da görmekteyiz.³⁵ Kuşeyrî ise ilk devir sûfilerinin görüşlerinin büyük bir kısmını mezcetmiştir. O, Allah Teâlâ'nın göklerin ve yerin nuru olmasına, Allah'ın yer ve gök ehlinin hidâyete erdiricisi ve onlardaki nurun yaratıcısı olması, her şeyin Allah tarafından yaratılması, göklerin ve yerin sapaşağlam varlığı ve düzeninin Allah tarafından sağlanması, bunların münevveri/aydınlatıcısı ve mezeyyini/süsleyicisi olması gibi anlamlar vermektedir. Kuşeyrî, ayrıca tıpkı İbn Atâ'da olduğu gibi, Allah'ın kalpleri akıl, fehim, ilim, yakîn, marifet ve tevhid nurlarıyla süslemesini de âyetin geniş anlam muhtevası içinde değerlendirmektedir.³⁶

İlk sûfilerin yeryüzü ile gökyüzünün ışık ve hidâyet kaynağı, onların yaratıcısı gibi anlamlarda tefsir ettiği "Allah göklerin ve yerin nurudur." ibaresi, Hakîm et-Tirmizî ve muhakkik sûfilerde ontolojik bir cihete kaymaktadır. Tirmizî'ye göre, yer ve gök Allah'ın nuru ile zuhûr etmiş, bir diğer tabirle, bu nur ile yaratılmıştır.³⁷ Bu görüşe paralel olarak İbnü'l-Arabî ve takipçilerinde de nur, tüm zuhûrların kaynağı şeklinde telakki edilmiştir. Dolayısıyla bu yaklaşımda Allah'ın göklerin ve yerin nuru olması, âlemi adem karanlığından vücûd aydınlığına çıkarması anlamına gelmektedir. İbnü'l-Arabî, nurun tüm eşyânın varlık ve aynı zamanda zuhûr kaynağı olmasını şöyle izah etmektedir: Allah, göklerin ve yerin nuru olduğu için O'nun zâtî nuru ilk ilâhî mazhar olan amâya³⁸ sirâyet eder. Amâ bu nur ile boyanınca, tabiî cisimler âleminin üzerinde olan müheyyem meleklerin³⁹ sûretleri ortaya çıkar. Hak onla-

³⁵ Bkz. Sülemî, *Hakâiku't-Tefsir*, II, 49.

³⁶ Ebu'l-Kâsım Abdülkerîm el-Kuşeyrî, *Latâifü'l-İşârât*, tah. İbrahim Besyûnî, el-Hey'etü'l-Mısrıyye el-Âmme li'l-Kitâb, Kahire 1981, II, 612.

³⁷ Muhammed b. Ali el-Hakîm et-Tirmizî, *Hatmü'l-Evliyâ*, tah. Osman İsmâil Yahya, Mehdü'l-Edebi's-Şarkıyye, Beyrut 2001, s. 204.

³⁸ Amâ, varlık mertebelerinden ahadiyet ve vâhidiyet mertebesini ifade etmek üzere kullanılan bir terimdir. Burası, taayyün ve temeyyüzün söz konusu olmadığı gayb mertebesinden, kesret ve kesretin başlangıcı arasındaki geçiş bölgesi/berzah olarak telakki edilmiştir. Bkz. Süleyman Uludağ, "Amâ", *DİA*, İstanbul 1989, II, 553.

³⁹ Müheyyem melekler, Hak ile kendileri arasında vasıta olmaması sebebiyle Kalem-i A'lâ mertebesindedir. Ancak onların Kalem-i A'lâ'dan farkları kendilerini bilmeksizin, yalnızca Rablerini bilmeleridir. Onların vahdete daha yakın oldukları söylenebilir. Bu iki sebeple Kalem-i A'lâ'dan daha önce veya ona denktirler. Bkz. Muham-

rı var ettiğinde onlara tecellî eder ki bu onlar için ruh mesâbesinde olan gaybî tecellîdir.⁴⁰ Yani, varlıkların sûretlerinin meydana gelmesi ve onlara ruh verilmesi, Allah'ın zâtî nurunun sirâyeti ile meydana gelmektedir. Bir başka ifadeyle, İbnü'l-Arabî, Allah'ın hüviyeti itibariyle nur olduğunu kabul ederek, âlemin bu nur ile zâhir olduğunu ve bu nur vasıtasıyla yaratıldığını dile getirmektedir.⁴¹ Nitekim Şeyh-i Ekber, "Allah göklerin ve yerin nurudur." Âyetinin, "Allah göklerin ve yerin yaratıcısıdır/fâtır."⁴² âyeti ile aynı manada olduğunu vurgulamaktadır. Çünkü "Her doğan fitrat üzere doğar."⁴³ hadisinde ifade edilen ve insanın üzerine yaratıldığı "fitrat" ona göre, Fâtır olan Hakk'ın nurudur. Dolayısıyla insan bu nur ile yani Allah'ın "nurî tecellîsi" ile var olmuştur.⁴⁴

İbnü'l-Arabî ekolünden Abdürrezzak Kâşânî (ö. 736/1335), Dâvûd Kayserî (ö. 751/1350), Abdurrahmân Câmî (ö. 898/1492) ve hem bu geleneğe mensup hem de Osmanlı mutasavvıflarından olan İsmail Hakkı Bursevî'nin (ö. 1137/1725) "Allah göklerin ve yerin nurudur." ibaresini Allah'ın gökleri ve yeri de kapsayan tüm âlemi vücûda getiren tecellînin aslı ve madeni olması çerçevesinde yorumladığı görülmektedir. Mesela, Kâşânî'ye göre "Allah göklerin ve yerin nurudur." lafzı, O'nun zâtıyla zâhir olduğu gibi aynı zamanda "küll"ün de muzhiri olması anlamındadır. Ayrıca Hakk'ın zâtî tecellîsi tüm esmâsının aslı ve tüm esmâî mertebelerin birleştiricisidir. İşte nur, bu zâtî tecellînin içinde gizlidir ve Rahmân isminin tecellîsi ile ortaya çıkmaktadır.⁴⁵ Kâşânî, Hakk'ın söz konusu tecellîsi ile âleme vücûd vermesini, bir diğer tabirle kâbillerde vâki olmasını ve mümkünlerin mâhiyetlerine ârız olmasını zâtî atâsi/ihsânı olarak adlandırmaktadır.⁴⁶ Allah'ın göklerin ve yerin nuru olmasının Dâvûd Kayserî'de ve İsmail Hakkı Bursevî'deki manası ise

med b. Hamza el-Fenârî, *Misbâhu'l-Üns Beyne'l-Ma'kül ve'l-Meşhûd*, tah. Muhammed Hâcevî, İntişârât-ı Mevlâ, Tahran 1384, s. 259.

⁴⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, II, 350.

⁴¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, XII, 274.

⁴² Şûrâ, 42/11.

⁴³ Buhârî, "Cenâiz", 79, 80, 93.

⁴⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, XII, 273.

⁴⁵ Abdürrezzak el-Kâşânî, *Şerhu Menâzili's-Sâirîn*, tah. Muhsin Bidârfér, Mektebe-i Bidâr, Kum 2006, s. 674.

⁴⁶ Bkz. Abdürrezzak el-Kâşânî, *Şerhu Fusûsü'l-Hikem*, Mektebe-i Bidâr, Kum 1991, s. 33.

Allah'ın eşyâyı adem karanlığından çıkararak izhar etmesidir.⁴⁷ Bursevî ayrıca, âyeti yorumlarken aslen karanlık olan mümkünlerin a'yânının vücûd nuruyla tenvîr oluşunu, yani varlık kazanmasını İbnü'l-Arabî geleneğinde izah edildiği tarzda açıklamaktadır.⁴⁸ Bu noktada muhakik sûfîlerin hemen hepsinin Allah'ın nurunu göklere ve yere izafe etmesini, âleme varlık verme ekseninde değerlendirdiğini söyleyebiliriz.

Buraya kadar izahlardan anlaşıldığı kadarıyla nur, var olan her şeyi aydınlatan ve yokluktan varlığa çıkarandır. İlk sûfîler âyetin muhtevastaki söz konusu aydınlanma ve varlık vermeyi evrenin münevver olması ve müminin hidâyeti bağlamında yorumlarken, tahkik ekolüne mensup sûfîler ontolojik bir yaklaşımla konuyu ele almışlar ve âlemin varlık nuruyla aydınlanması, yani vücûda gelmesi olarak değerlendirmişlerdir.

B) Âyetteki Semboller

1. Mişkât/Kandillik, Misbâh/Kandil, Zücâce/Fanus, Kevkeb-i Dürrî/İnciden Yıldız

Allah, “göklerin ve yerin nuru” şeklinde beşer idrakine sunduğu kendisine ilişkin tanıtımını estetik, büyüleyici ve bir o kadar da çarpıcı sembollerle somutlaştırmış ve örneklendirmiştir. Sembollerin Hakk'ın nurunun örneği olmaları itibariyle bizâtihi dikkat çekmelerinin yanı sıra, “kandillik”, onun içindeki “kandil”, “kandili koruyan fanus” gibi birbirine bağlı ve katmanlı bir yapıda bulunmaları da dikkat çekici diğer özellikleridir. Bu sebeple gerek müfessirlerin ve gerekse sûfîlerin âyetin sembollerini izah ederken bahsi geçen katmanlı ve birbiriyle irtibatlı yapıya paralel tarzda yorumlar getirdikleri ve onları birbiriyle ilişkileri bağlamında açıkladıkları görülmektedir.

Mezkûr semboller,⁴⁹ bahsettiğimiz üzere, âyette şöyle sıralanmak-

⁴⁷ Kayserî, Şerefeddîn Dâvûd b. Mahmûd, *Şerhu Fusûs'l-Hikem*, neş. Celâleddîn Aştîyânî, İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, Tahran 1996, s. 914; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, II, 370. Eşyânın vücûd kazanmasında “nur”un rolü hakkında geniş bilgi için bkz. Nureddîn Abdurrahmân el-Câmî, *Nakdû'n-Nusûs fi Şerhi Nakşi'l-Fusûs*, neş. Celâleddîn Aştîyânî, Müessese-i Mutâleât-ı Ferhengî, Tahran 1991, s. 178-179.

⁴⁸ Bkz. Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, VI, 153.

⁴⁹ Mişkât, misbâh ve zücâce kelimelerinin sözlük anlamları hakkında bkz. Duman, “Nur Suresi'nin 35. Âyetinin Tefsir ve Te'vili”, s. 19.

tadır: “...O'nun nurunun misâli, bir kandillik gibidir; onun içinde bir kandil vardır; kandil bir fanus içerisindedir; fanus, sanki inciye benzeyen büyük bir yıldızdır...”

Öncelikle belirtmek gerekir ki, sûfilerin âyetin sembolleri hakkındaki yorumlarının iki tema üzerinde şekillendiği görülmektedir. Bunlardan biri, tasavvuf ehlinin bahsi geçen mecazları Hz. Peygamber'i merkeze alarak yorumlamaları, diğeri de her sûfinin kendi anlayışı doğrultusunda genel manalarla yorumlamasıdır.

Sembolleri Hz. Peygamber odağında izah eden sûfilerden Sehl b. Abdullah et-Tüsterî ve Ebû Saîd Ahmed el-Harrâz⁵⁰ (ö. 277/890 [?]) Allah'ın nurunun misâlinin, yani bir örneğinin Hz. Peygamber'in nuru olduğunu belirtir.⁵¹ Vâsîtî ise bu yaklaşımı genişleterek, mezkûr nuru “tüm peygamberlerin kalplerinin nuru” şeklinde değerlendirmektedir.⁵² Ayrıca Vâsîtî'ye göre kandillik, “Hz. Peygamber'in göğüs boşluğu (cevf)”, fanus “kalbi” ve lamba da Allah'ın Hz. Peygamber'in göğsünde yarattığı ve sanki inciye benzeyen bir yıldız gibi olan “nur”dur.⁵³

Kandillik, lamba ve fanus sembollerini Hz. Peygamber'in kalbi ve ya bedeni şeklinde yorumlayan sûfiler, Hz. Peygamber'in Kur'an'da “sirâc-ı münîr”⁵⁴ olarak vasıflanmasıyla ilgi kurarak bu neticeye ulaşmışlardır.⁵⁵ Bu isimlendirmeden hareketle Hallâc, *Tavâsîn* adlı eserinde Hz. Muhammed'e tahsis ettiği kısma “Tâsîn Sirâcî” adını vermiştir. Bu itibarla, söz konusu yaklaşımın tasavvufî düşüncüyü derinden etkileyen bir bakış açısı olduğunu söylemek mümkündür.⁵⁶ Nitekim Gazzâlî (ö. 505/1111) marifet nurlarının mahlûkata kutsî peygamberlik nurundan yayıldığını ve bu sebeple Hz. Peygamber'e “sirâc-ı münîr” isminin verildiğini beyan etmektedir.⁵⁷

⁵⁰ Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, II, 45.

⁵¹ Tüsterî, *Tefsîru't-Tüsterî*, s. 112.

⁵² Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, II, 45.

⁵³ Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, II, 45. Klasik tefsirlerde de mezkûr üçlü sembolizma, Hz. Muhammed'in göğsü, kalbi ve ona ait nur şeklinde açıklanmıştır. Daha fazla bilgi için bkz. Duman, “Nur Suresi'nin 35. Âyetinin Tefsir ve Te'vili”, s. 20.

⁵⁴ Ahzâb, 33/46.

⁵⁵ Hz. Peygamber'in “sirâc-ı münîr” olarak isimlendirilmesi hakkında geniş bir değerlendirme için bkz. Çelik, “Kur'an-ı Kerim'de Nur Kavramı”, s. 149-150.

⁵⁶ Bkz. Hüseyin b. Mansûr el-Hallâc, *Divânü'l-Hallâc*, neş. Muhammed Bâsil, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2002, s. 93-95.

⁵⁷ Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 26.

İbnü'l-Arabî'nin yakın dostlarından Abdülaziz Mehdevî, kandilliği "Hz. Peygamber'in bedeninin", lambayı "kalbinin", fanusu "aklının", inciye benzeyen yıldızı ise "sırrının" simgesi olarak yorumlamıştır. Mehdevî benzetme unsurlarını daha geniş bir alana yayarak kandilliğin "Nûr-ı Muhammedî", fanusun da "tüm peygamberlerin bedenleri" olduğunu ileri sürmüştür.⁵⁸ Nasıl fanus lambanın ışığını daha parlak ve güçlü hâle getiriyorsa, peygamberlik yani nübüvvet de insanların ruhunu aydınlatan manevî ışık kaynağıdır. Nitekim Seâlebî (ö. 875/1470) de aynı bakış açısıyla kandilliği "Hz. Peygamber'in göğsü (sadr)", lambayı da "nübüvvet" olarak yorumlamaktadır.⁵⁹

Tasavvufî düşüncenin önemli doktrinlerinden "Nûr-ı Muhammedî/Hakikat-i Muhammediyye" anlayışının teorisyenlerinden olan İbnü'l-Arabî'de de aynı anlayışı görmekteyiz. O, lambayı "Hz. Peygamber'in nuru" şeklinde telakki etmiş, kâinatı da bu lambanın kandilliği şeklinde tanımlamıştır. Yani kâinat, kendisine yerleştirilen "Muhammedî lamba"nın ışığı ile maddî ve manevî olarak aydınlanmaktadır. Fanus ve içindeki nur ise "Hz. Muhammed'in kalbidir." Kalp bir şeyin zatını temsil ettiğine göre bunlar aslında Rasûlullah'ın kendisidir.⁶⁰ Her ne kadar Nûr-ı Muhammedî anlayışının İbnü'l-Arabî ve Abdülkerim el-Cîlî (ö. 832/1428) tarafından geliştirilip sistemleştirildiği gibi bir ön kabul olsa da sûfîlerin âyete ilişkin yorumlarından anlaşıldığı kadarıyla, tasavvuf tarihinin ilk devirlerinden beri bu bakış açısının mevcut olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim bu yaklaşımın temel fikirlerine ilk olarak Sehl et-Tüsterî'nin eserlerinde rastlandığı da kaynaklarda belirtilmektedir.⁶¹

Sûfîlerin âyetin sembollerini Hz. Peygamber merkezli değil de umumî anlamlarla yorumlamaları ise şu çerçevede şekillenmiştir: Ebû Saîd el-Harrâz, Vâsîtî, Ebû Ali el-Cüzcânî gibi ilk devir sûfîleri bu sembol-

⁵⁸ Steven Hirtenstein ve Martin Notcutt, *Divine Sayings*, (Giriş), Anqa Publishing, Oxford 2008, s. 12.

⁵⁹ Bkz. Abdurrahmân es-Seâlebî, *el-Cevâhiru'l-Hisân fî Tefsiri'l-Kur'ân*, tah. Ammâr et-Tâlibî, Vezâretü's-Sekâfe el-Cezâiriyye, Cezayir 2007, III, 185.

⁶⁰ Bkz. Ebû Abdullah Muhyiddin b. Muhammed İbnü'l-Arabî, *Şeceretü'l-Kevn*, ter. Abdülkadir Akççek, Alperen Yay., Ankara 2001, s. 64.

⁶¹ İlk devir sûfîlerinin "Nûr-ı Muhammedî/Hakikat-i Muhammedî" anlayışı hakkında bkz. Mehmet Demirci, "Hakikat-i Muhammediyye", *DİA*, İstanbul 1997, XV, 179-180.

lerden kandilliği, müminin veya ârifin kalbine ya da nefesine, kandil-likteki lambayı marifete ve ilme,⁶² fanusu ise tıpkı zâhirde olduğu gi-bi bunları koruyan bir muhafazaya benzetmektedirler. Fanusun inci-ye benzer bir yıldız gibi olması müminin kalbinden parlayan marifetin nurundan kaynaklanmaktadır.⁶³ Marifet nuru saçan kandilin fitili züh-dür, farzları eda etmektir. Yağı ise ihlastır. Lambayı ve ışığını koruyan fanus rızadır, Hakk'ın tevfiğidir. Kandilin daha fazla ve parlak ışık saç-ması için kulun daha fazla ihlâsa sahip olması gerekir. Aynı şekilde onun havfi, recâsı, muhabbeti ve buna benzer halleri, farzlara daha çok sarıl-ması, haramlardan uzak durması ve başına gelen her türlü belâyâ gü-zelce sabretmesi lambadan parlayan marifet nurunu daha göz alıcı yap-maktadır. İşte bu şekilde kul, Allah'ın nuruyla münevver olmakta hatta nura gark olmaktadır. Bu nitelikteki müminin sözleri, amelleri, zâhiri, bâtını tamamen nur ile dolmakta, bir diğer tabirle, Allah'ın nurunun bir örneği hâline gelmektedir. İşte Allah'ın, âyetin sonunda belirttiği üzere, nuruna hidâyet etmesi bu şekilde gerçekleşmektedir.⁶⁴

Nur âyeti üzerine yazdığı *Mişkâtü'l-Envâr*'da âdetâ bir nur metafizi-ği oluşturan Gazzâlî ise âyetteki sembolleri, beşli bir grup hâlinde izah etmektedir. Ona göre söz konusu beş ana sembol ruhun beş makamıdır. Bunlar, 1. Hissî ruh, 2. Hayâlî ruh, 3. İnsanî ruh, 4. Fikrî ruh, 5. Nebevî ruhtur. İşte tasavvufî açılımları üzerinde durduğumuz sembollerden “kandillik”, nuru, yani veri alması duyu organlarına bağlı hissî ruhtur (rûh-ı hayvânî). “Fanus” hayâlî ruhu (rûh-ı nebâtî) temsil etmektedir. Onun bu sembolle ifade edilmesinin sebebi, hayâlin bir ölçüye, bir şek-le sahip olup cisimlerle münasebeti açısından da kesif bir yönünün bu-lunmasıdır. Ancak bu kesif hayal süzüldüğü, incelendiği ve kontrol al-tına alındığı zaman aklî manaları ve onlardan sızan nuru dışarıya ge-çirmektedir. Bu durumda incelmış olan cam içindeki lambanın ışığına mani olmayıp aksine onu dışarı yansıtmakta ve rüzgâr gibi sönmesine sebep olacak etkenlerden korumaktadır. “Lamba” kendisi görülmekle

⁶² Bkz. Seâlebî, *el-Cevâhiru'l-Hisân*, III, 185.

⁶³ Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, II, 48. İbn Sînâ da âyette geçen benzetmelere buna yakın anlamlar vermektedir. Bkz. İlhan Kutluer, “Nur (İslâm Düşüncesi)”, *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII, 246.

⁶⁴ Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, II, 51.

birlikte etrafının da görülmesini sağladığı için aynı zamanda bir çıradır. Bundan dolayı “insânî ruhu” sembolize etmektedir. Çünkü ilim nurları insânî ruha sahip peygamberler ve âlimlerden çıkararak mahlûkata yayılmaktadır. Gazzâlî’nin beşli olarak sistemleştirdiği sembollerden diğer ikisi ise, âyetteki “ağaç” metaforunun karşılığı olarak ifade ettiği fikrî ruh (rûh-ı sır) ve “yağa” karşılık olarak zikrettiği nebevî ruhtur (rûh-ı sırr-ı sır).⁶⁵ Gazzâlî’nin bu tasnifinde içine herhangi bir ışık kaynağı konulmamış olan ve hayvânî ruhu temsil eden kandillik karanlıktır. Onu aydınlatacak marifet ışığı ise, sıralamasında en son olarak zikrettiği ve lambanın yakıtı olan yağî simgeleyen nebevî ruhtur. Bu noktada, insanı en aşağı mertebeden hakikat mertebesine ulaştıran vasıtanın nübüvvet nurları olduğu anlaşılmaktadır.

Sûfilerin bir kısmı sembolleri yukarıda anlaşıldığı şekilde Hz. Peygamber ve tüm peygamberler üzerinden açıklarken, bazıları müminin kalp, göğüs, ruh gibi zâhirî ve bâtinî fonksiyonu olan organ ve melekeleri, bir diğer kısmı ise müminin kulluğu odağında ele almaktadır. Mesela, 13. yy. sûfilerinden Rûzbihân-ı Baklî, (ö. 606/1209) kandillik ve lambayı Hakk’ın zâtını dikkate alarak tefsir etmektedir. Ona göre, ârifin göğsü, göklerin ve yerin nurunun emirleri/işleri için bir kandilliktir. Bu nurun lambası kadîm, kevn ü fesaddan uzak, hâdislere benzemekten, zamana ve mekâna bağlı olmaktan münezzeh sıfatların nurlarını taşımaktadır. Bu lambanın ışığı Hakk’ın zâtının nuruyla, onun marifetinin yağıyla çoğalmaktadır.⁶⁶

Tahkik ehli sûfilerin âyetteki sembolleri kulun dünyevî unsurlardan sıyrılarak ibadet ve riyazatla kendini arındırması ve beden fanusunun hakiki nurun ışığını geçirecek latafete ulaşabilmesi bağlamında izah ettikleri görülmektedir. Âyetteki sıralamada fanus içindeki lamba bir kandillikte bulunmaktadır; buradaki kandillik “saflık ve setr makamı”dır. Lambayı hevâdan/havadan korur.⁶⁷ Yani lambanın alevi, yani nuru, kandillik ve fanustan oluşan iki adet muhafaza içinde bulunmaktadır. Bunlar o nuru titremekten ve sönmekten korur. İşte bu noktada İbnü’l-

⁶⁵ Gazzâlî, *Mişkâtü’l-Envâr*, s. 304–305.

⁶⁶ Bkz. Rûzbihân b. Ebî Nasr el-Baklî, *Tefsîru Arâisi’l-Beyân fî Hakâiki’l-Kur’an*, Dâri’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2008, III, 13.

⁶⁷ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, VI, 348.

Arabî, söz konusu muhafazaları insanın fitratına uygun şekilde Allah'a kulluk yapmasını sağlayan unsurlarla ilişkilendirmektedir. Buna göre kul, Hakk'ın nurunun kandilliği, kulun zâhirî ve bâtinî neş'eti ise onun fanusudur.⁶⁸ Bu minvalde, genel anlamıyla kulluğun, Şeyh-i Ekber tarafından Hakk'ın âlemi yarattığı nurun hem aksettiği mahal hem de onun koruyucusu şeklinde anlaşıldığı söylenebilir.

Mesnevî şârihlerinden Ankaravî, (ö. 1041/1631) de benzer bir yaklaşımla, kandilliğin “zulmânî, cismânî ve süflî nefis”, lambanın ise “ulvî, ilâhî ve nûrânî ruh” olduğunu ve bu ikisi arasında da kalbin bulunduğu dile getirir. Kalbin ruha ve nefse bakan cihetleri vardır. İşte kalp hangi yöne dönük ise ona bağlı olarak aydınlanmaktadır.⁶⁹ Karanlık olan kandillik, rabbânî ilim ağacından ışık almasıyla aydınlanır. Bu ışığı koruyan fanus ise dünyevî engellerden, manevî ve sûrî âlâkalardan arınmasıyla inci gibi bir parlaklık kazanmakta ve lambadaki ışığın daha şiddetli ışık vermesini sağlamaktadır.⁷⁰ Diğer taraftan, tüm mecazların mercii ve aslı olan “nurun örneği” tamlaması, bazı sûfîler tarafından müminin îmânla münevver olmuş kalbi şeklinde anlaşılmıştır.⁷¹ Örneğin Rûzbihân-ı Baklî, mümini “*Müminin ferasetinden sakınınız, çünkü o Allah'ın nuru ile nazar eder.*”⁷² hadisinde geçtiği üzere, onu feraset sahibi yapanın bu nur olduğunu söyler. Çünkü kalbi îmânla münevver olan kul, Allah'tan açık bir beyan üzere bulunmaktadır ve âleme Allah'ın nuru ile nazar etmektedir.⁷³

Sûfîlerin, içine ışık kaynağı konulan ve bizâtihî karanlık olan mişkâtı kalp, göğüs boşluğu, hayvânî ruh ve zulmânî nefis gibi manevî bir aydınlatıcıya ihtiyaç duyan unsurlar olarak yorumladıkları görülmektedir. Yine sûfîlerin anlayışına göre, bu kandilliği aydınlatan lamba marifet ve Hakk'a ait bir nur olarak telakki edilmiştir. Lambanın ışığının koruyucusu olan fanusun inci gibi parlayan bir yıldız hâlini alması ise sûfîlerin riyazat ve mücâhede olarak adlandırdıkları nefis terbiye metotlarının

⁶⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, XIII, 386-387.

⁶⁹ Ankaravî, *Misbâhu'l-Esrâr*, vr. 5a.

⁷⁰ Ankaravî, *Misbâhu'l-Esrâr*, vr. 10a.

⁷¹ Mesela bkz. Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, II, 45-47; Kuşeyrî, *Latâifü'l-İşârât*, II, 612; Ebu'l-Abbâs Ahmed İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-Medîd fî Tefsîri Kur'ânî'l-Mecîd*, Kahire 1998, IV, 98.

⁷² Tirmizî, “Tefsîru sûreti'l-Hicr”, 7.

⁷³ Bkz. Baklî, *Tefsîru Arâisi'l-Beyân*, III, 14.

uygulanmasına, yani dünyaya bağlılıktan kurtulmaya ve kulluğun gereklerini tam bir şekilde yerine getirmeye bağlıdır.

2. Doğuya da Batıya da Ait Olmayan Zeytin Ağacı

Âyete göre Allah, nurunu temsil eden bazı somut örneklerle benzetmeler yaparak mezkûr nurun idrakine imkân sağlamış, ardından da örnekler içinde zikrettiği lambanın fonksiyonel olmasını, yani ışık vermesini sağlayan kaynağın tasvirine geçmiştir: “...O, mübarek bir ağaçtan, zeytin ağacından tutuşturulur; ne doğuya aittir, ne de batıya aittir; onun yağı, ateş kendisine dokunmasa bile, neredeyse ışık saçacak gibidir...”

Burada ağaçla ilgili üç unsur söz konusudur. Bunlardan birincisi, ağacın zeytin ağacı olması, ikincisi, doğuya ve batıya ait olmaması, üçüncüsü de yağının ateş değmese bile ışık saçacak kadar saf ve parlak olmasıdır. Sülemî ve Kuşeyrî gibi ilk devir sûfileri nurun/ışığın kaynağı yani lambanın yakıtı olan yağı, hakiki bilgi ve bu bilginin kaynakları çerçevesinde yorumlamışlardır. Sülemî’ye göre, lambanın tutuşturulduğu ağaç “Kur’an”dır. Çünkü o, doğu veya batı gibi herhangi bir yön ve mekânla kayıtlı ya da husûsî anlayışın ürünü değil, doğrudan Allah’ın katından indirilmiş bir kitaptır.⁷⁴ Yine Sülemî’nin naklettiğine göre, sûfilerin birçoğu ağacı “îmân” olarak açıklamışlardır. Nasıl âyetteki ağaç sembolü lambanın yağının yani ışığın kaynağı olarak ifade edilmişse, âlemdeki tüm nurların kaynağı, özellikle de müminin kalbinin nuru “îmân nuru”dur.⁷⁵

Kuşeyrî ise Sülemî’nin Kur’an ve imân olarak açıkladığı ve bir bakıma bilgiye taalluk eden yorumunu genişleterek ilâhî nurun kaynağını “marifet” şeklinde izah etmektedir. Bu marifetin özünün yağ olarak ifade edilmesi de yağın saflığından kaynaklanmaktadır. Bu saflığın verdiği kristalize parlaklık “ateş değmese bile yanacak” yani “kendiliğinden aydınlık ve parlak” şeklinde beyan edilmiştir.⁷⁶ Bu durumda, bilgi kaynağı

⁷⁴ Sülemî, *Hakâiku’t-Tefsîr*, II, 51.

⁷⁵ Sülemî, imân nurunun yanında bir de İslâm nurundan bahseder ve bunların kaynağı olarak ise hulefâ-yı râşidîni zikreder. Çünkü Hz. Peygamber, “*Ashabım yıldızlar gibidir. Hangisine tâbi olursanız hidâyete ulaşırsınız*” (İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ ve Müzîlul-İlbâs*, Daru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, Beyrut 1352, I, 132) hadisinde onları hidâyet kaynağı olarak göstermiştir. Bkz. Sülemî, *Hakâiku’t-Tefsîr*, II, 52.

⁷⁶ Kuşeyrî, *Latâifü’l-İşârât*, II, 612. Benzer yorumlar için bkz. İbn Acîbe, *el-Bahru’l-*

veya bilgi aracı, ne kadar saf olursa, hâricî unsurlardan ve süflî arzular-
dan ne kadar arınırsa o ölçüde sahil ve hakiki bilgi verir demektir. Bu
itibarla, tasavvufî gelenekte sahil marifeti elde etmek sûfîler tarafından
sâlikin nefsinin terbiye ederek bâtınını arındırması şartına bağlanmıştır.
Vâsîtî, işte bu saflığın ruhun nurunun saflığından kaynaklandığını be-
lirterek buna sahil kimsenin bir nebînin davetini ve herhangi bir kutsal
kitabı işitmese bile doğru yolu bulacağını, bunun da “Ateş değmese bile
yanar.” ifadesinde mündemiç olduğunu söylemektedir.⁷⁷

Gazzâlî'nin *Mişkâtü'l-Envâr*'da âyetteki tüm sembollerini ruhun beş
makamına irca ederek izah ettiğini söylemiştik. İşte bunlardan ağaç
sembolü “fıkrî ruhu (rûh-ı sır)” simgelemektedir. Muhakeme kabili-
yetine sahil fıkrî ruh, aklî ilimleri alıp onlar arasında sentez ve terkip-
ler yapan ve ondan yeni bilgiler üreten bâtınî bir melekedir. Onun en
önemli özelliği, aklî verileri telif ederek yeni bilgiler üretmesi ve bu şe-
kilde elde ettiği neticeleri tekrar birleştirerek yeni sonuçlara ulaşması-
dır. Bu mübarek ağacın özü olan yağ ise “nebevî ruha (rûh-ı sırr-ı sır)”
karşılık gelir. Nebevî ruh, parlaklığın ve saflığın son noktasında olma-
sı, istidadının saf ve kuvvetli olması sebebiyle bilgi alabilmek için dışa-
rıdan bir yardıma ihtiyaç duymaz. Onun bu özelliği âyette “Ateş değ-
mese bile yanar.” şeklinde ifade edilmiştir.⁷⁸

17. yy. sûfîlerinden Ankaravî mübârek zeytin ağacını “ilim”, yağı
ise bu ilmin kemâli ile tahsil edilen “marifetullah” olarak görmektedir.
Üstelik bu marifete ulaşan, yani o ağacın meyvesinden yiyen kim-
se manevî anlamda ebediyen ölmez ve asla fânî olmaz.⁷⁹ 18. yy. müfes-
sir sûfîlerinden Bursevî ise ağacın “rûhâniyet ağacı” olduğunu bildirir.
Ona göre, bu ağaç ne kadîm ve ezelî ne de varlık semasında yok olacak
bir fânîdir. Onun insânî ruhtan oluşan yağı, aynı zamanda ruhun da ışı-
ğı olan aklın nuru ile ışık vermektedir. Yani ruhun yağı, kendisine ilâhî
nurun ateşi değmese bile akıl nuru ile Allah'ı bilebilir.⁸⁰

Ağacın doğuya ve batıya ait olmamasını Kuşeyrî, söz konusu ma-

Medid, IV, 42; bkz. Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, VI, 155.

⁷⁷ Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, II, 46.

⁷⁸ Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 305-306.

⁷⁹ Ankaravî, *Misbâhu'l-Esrâr*, vr. 7b.

⁸⁰ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, VI, 156.

rifetin Muhammed'in (s.a.v.) şeriatine ve hanîf dînine tâbi olmasına bağlamaktadır.⁸¹ Sülemî'nin "Ağaç İbrahim'dir, (a.s.) çünkü Allah Muhammed'in (s.a.v.) kalbine koyduğu nuru onun kalbine de koymuştur."⁸² şeklindeki sözü de Kuşeyrî'nin yukarıda zikrettiğimiz yorumu ile örtüşmektedir. Nitekim Kur'an'da hanif dininden olduğu zikredilen tek peygamber İbrahim'dir (a.s.).⁸³ Ayrıca sûfilere göre, bilgiyi temsil eden ağacın doğuya ve batıya ait olmaması, gerek söz konusu bilginin gerekse onun kaynağının cihetlerden bağımsız, zaman ve mekânı aşmış ve itidal sahibi olmasından kaynaklanmaktadır. Mesela, Kuşeyrî'ye göre, ağacın bu vasfı, müminin iç dünyasında korku ve ümidin (havf ve reca) birbirinden ayrı olmayacağı ve arada bir denge- nin gerekli olduğu anlamındadır.⁸⁴ İbnü'l-Arabî de bu ibarenin ağacın tek bir cihetin hükmüyle kayıtlanmayışının ve itidalinin bir ifadesi olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla ağaç doğulu ve batılı olmadığı için bâtinî yönden kargaşadan uzak olduğu gibi zâhiren de maruz kalabileceği hareket ve titreşimden korunmaktadır.⁸⁵

Öte yandan, İbnü'l-Arabî ilâhî nurun hakîkatinin bir ağaca benzetilmesine dikkat çekerek öncelikle "şecer/ağaç" kelimesinin etimolojik yönüne vurguda bulunmaktadır. "Şecer/ağaç" "teşâcür/çatışma" kelimesinden türemektedir. Nitekim ilâhî isimlerden bazıları arasında anlam zıtlığı bulunmaktadır. Mesela, Dârr-Nâfi', Muiz-Müzil, Muhyî-Mümît gibi karşıt anlamlı isimler bu zıtlığın birer örneğidir.⁸⁶ İşte bu karşıtlık bir düzensizliği değil, bilakis bir denge ve intizamı sağlamaktadır.⁸⁷

⁸¹ Kuşeyrî'ye göre, Yahudilik batıya, Hıristiyanlık ise doğuya mensuptur. Hanîf dini ise bu cihetleri aşan bir niteliğe sahiptir. Kuşeyrî, *Latâifü'l-İşârât*, II, 612. İbn Sînâ da nur âyeti tefsirinde doğuya ve batıya mensup olmayan ibaresinin, İslâm dininin tek yöne bağlı olmayan ve bütün yeryüzüne yayılan evrensel nurunu ifade ettiğini belirtmektedir. Bkz. Kutluer, "Nur (İslam Düşüncesi)", XXXIII, 246.

⁸² Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, II, 45.

⁸³ "İbrahim Yahudi de değildi, Nasrânî de değildi; fakat o hanif bir müslüman idi. O, müşriklerden değildi." (Âl-i İmrân, 3/67).

⁸⁴ Kuşeyrî, *Latâifü'l-İşârât*, IV, 19. Sûfilerin benzer yorumları için bkz. Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, II, 45, 46, 48, 52.

⁸⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, XIII, 386.

⁸⁶ Marcia Hermansen, "Nur Âyetinin Tasavvufî Yorumunda Hz. Peygamber", ter. Ömer Çolakoğlu, *Bülten İLAM*, 2010, sayı: 10, s. 11.

⁸⁷ Mesela, İbn Atâ, "Bu ağaçta kurb/yakınlık ve bu'd/uzaklık yoktur, çünkü Allah, yakınlıktan uzak, uzaklıktan yakındır." der. Bkz. Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, II, 45.

3. Nur Mertebeleri: “Nur Üzerine Nur” ve Allah’ın Nuruna Ulaştırması

Sûfiler ve müfessirler yağdan muradın marifet, vahiy bilgisi ya da kişide bilgi elde etmeyi sağlayan idrak organları olduğunu ifade etmişlerdir. Bu marifetin ise birçok türü bulunmaktadır. Nasıl ki marifet insanı muhtelif bakış açılarıyla ve çeşitli konularda aydınlatıyorsa, marifet nurunun, daha genel ifadeyle nurun birçok çeşidi ve kısmının bulunması da tabii bir durumdur. Bu sebeple, İslâm bilginlerinin nurların kısımlarına dair çok sayıda tasnifler yaptığı, nurları derecelerine ve bilgi değerlerine göre bir hiyerarşiye tabi tuttukları görülmektedir. Bu tasniflerin tek tek zikredilmesi makalemizin sınırlarını açacağı için, burada sadece “nur üzerine nur” odağında nur mertebelerini ve taksimlerini ele almakla iktifa edeceğiz.

Sülemî, müminin kalbinde bulunan marifet nurunun îmân nurunun üzerine ziyadeleşerek çoğaldığını, bunun ise “nur üzerine nur” olarak tabir edildiğini dile getirmektedir.⁸⁸ Ebû Saîd el-Harrâz ise insanın Allah tarafından yaratılışını merkeze alarak nur katmanlarını şöyle açıklamaktadır: Allah kendi nurundan yarattığı insanı kendi nurunda yakmış, sonra onu nurundan müteşekkil olan kibriyâsının en büyüğüne ulaştırmıştır. İşte bu noktada insan, onun nurundan bir varlık olarak yine onun nurunun üzerinde bulunmaktadır.⁸⁹ İlk dönem sûfilere, sâlikin bulunduğu makam ve halleri “havf nuru”, “recâ nuru”, “muhabbet nuru”, “tefekür nuru” gibi isimlerle isimlendirerek birer nur şeklinde değerlendirmektedirler. Tüm müminlerde bu nurların biri veya daha fazlası baskındır. Hz. Peygamber’de ise mezkûr nurların tamamı bulunmaktadır. Çünkü o, kulluğun şartlarını en kâmil tarzda yerine getiren tek mümindir.⁹⁰ Hakîm et-Tirmizî’ye göre, aslında bahsi geçen haller, ancak onlara ait nurların kalbi istilâ etmesiyle kendini göstermektedir.⁹¹ Bu nurların hepsi müminin kalbinde toplandığı zaman, onların düzeni ve sıralaması “nur üzerine nur” şeklinde tezahür etmektedir. İşte, Allah’ın dilediği kimseyi kendi nuruna ulaştırması da böyle gerçekleşmektedir. Yani sûfinin hal-

⁸⁸ Sülemî, *Hakâiku’t-Tefsîr*, II, 48.

⁸⁹ Sülemî, *Hakâiku’t-Tefsîr*, II, 50.

⁹⁰ Sülemî, *Hakâiku’t-Tefsîr*, II, 47.

⁹¹ Bkz. Çift, “İlk Dönem Tasavvuf Düşüncesinde Nur Kavramı”, s. 146-147.

lerinden kaynaklanan bu mezkûr nurlar, onu Allah'ın kendi aslı ve ezeli nuruna vasil etmektedir. Sülemî ayrıca kalbî nurlara ulaşmanın farzların edâ edilmesi, haramların terk edilmesi ve faziletli amellerin yapılmasından geçtiğini belirtmektedir.⁹² Dolayısıyla Hakk'ın nuruna ulaşmak, sayılan manevî nurların kalpte yer etmesine bağlıdır.

Kuşeyrî, kişinin bâtını arındırmasına ve geçtiği manevî mertebelere bağlı olarak muâmele, mutâlebe, muâyene, murâkabe, muhâdara, mükâşefe ve müşâhede nurlarını elde edeceğini, bu hiyerarşik nurların en kıymetlisinin ise Hakk'ın sıfatlarının tecellîsi ile gerçekleşen müşâhede nuru olduğunu belirtmektedir. Manevî terakkî ile eş zamanlı olarak elde edilen ve “nur üzerine nur”dan müteşekkil olan bu mertebelerin en üst noktasında Hakk'ın tecellîleri açıkça müşâhede edilmektedir. Bu süreç aynı zamanda Hakk'ın kendi nuruna hidâyet etmesinden ibarettir.⁹³ Esasen, Allah'ın nuruna hidâyet etmesi kendi marifetine ulaştırması olarak anlaşılmıştır. Nura ulaştırılan kişiler ise âlemde Hakk'ın kıdeminin yansımalarını müşâhede etmeye istidadlı olanlardır.⁹⁴

Sûfilerin hiyerarşik nur tasniflerini, “nur üzerine nur”un anlamını izah etme maksadıyla oluşturduklarını söylemek mümkündür. Yukarıda zikredildiği üzere, ilk devir sûfilerinde olduğu gibi sonraki sûfiler de eserlerinde çeşitli nur tasniflerine yer vermiş⁹⁵ ve bunlarla “nur üzerine nur” ifadesini yorumlamışlardır. Mesela, Konevî (ö. 673/1274) iki tür nurdan söz ederek, Allah'ın kullarını mazharlarda taayyün eden nuru ile mutlak ve ehadî olan nuruna hidâyet ettiğini belirtmektedir.⁹⁶ Bursevî

⁹² Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, II, 50.

⁹³ Müşâhede nuruna ulaşmanın yolları ve ulaşanların elde ettiği manevî nimetler hakkında bkz. Kuşeyrî, *Latâifü'l-işârât*, II, 61; Böwering, “The Light Verse: Qur'anic Text and Sufi Interpretation”, s. 139.

⁹⁴ Baklî, *Tefsîru Arâisi'l-Beyân*, III, 12.

⁹⁵ İlk dönem sûfilerinin nur tasnifleri hakkında bkz. Çift, “İlk Dönem Tasavvuf Anlayışında Nur Kavramı” s. 139-145. Gazzâlî'nin nurların kısımlarına ilişkin bir taksimi için bkz. Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 293. Gazzâlî'nin, kozmik varoluşu nur tasnifi ile izahı için bkz. İlhan Kutluer, “Felsefe İle Tasavvuf Arasında: Gazzâlî'nin *Mişkâtü'l-Envâr*'ında Entelektüel Perspektifler”, 900. *Vefât Yılında İmâm Gazzâlî*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 2012, s. 512. İbnü'l-Arabî'nin nur sınıflaması hakkında bkz. Suâd el-Hakîm, *Mu'cemü's-Sûfî*, Beyrut 1981, s. 1081, 1084, 1087-1088. Konevî'nin nur sınıflaması hakkında bkz. Konevî, *Şerhu Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, s. 375-376.

⁹⁶ Konevî, *Kitâbü'l-Fükûk*, s. 227. Benzer bir yorum için ayrıca bkz. Câmî, *Nakdün-*

de Konevî gibi, nuru iki kısımda ele almaktadır. Bunlardan biri izafi, diğeri ise hakiki nurdur. İzafi nur, isimlerin semâlarına eşyânın ise arzına yayılmış (münbasit) durumdadır. Hakiki nura gelince, o bunlardan münezzehtir. Âleme yayılmış olan izafi nur, hakiki nura kılavuzluk etmekte, yani ona ulaştırmaktadır. Zira o Mutlak Nur'dur.⁹⁷ Bursevî, ayrıca âyetteki “nur üzerine nur” ibaresinin iki nurun üst üste olması değil çok sayıda nurun bir düzen içinde sıralanması manasında olduğunu da vurgulamaktadır.⁹⁸

Aynı şekilde, Abdülganî en-Nablusî (ö. 1143/1731) de Allah Teâlâ'nın eşyâ ile tecellisinin, “ilk nur” olan kendi zâtî nuruna nispetle “ikinci nur” olduğunu belirterek Allah'ın ikinci nuru vasıtasıyla ilk nura ulaştırdığını kaydetmektedir.⁹⁹ Hakk'ın nuruna ulaşmış olan kimse, “*Ben onun gören gözü, işiten kulağı olurum...*”¹⁰⁰ şeklindeki meşhur kutsî hadiste tarif edilen mertebeye ulaşmıştır. İşte bu noktada, İbn Acîbe'nin (ö. 1224/1809) ifadesiyle, Hakk'ın melekûtunun nuru ceberûtunun nurunun üzerinde bulunmaktadır. O, kullarından dilediği kimseleri, nebîleri ve velî kullarını kendi nurunun müşâhedesine, yani kendi marifetine ulaştırmaktadır. Haddizâtında bu nuru müşâhede etmeyen kimsenin de Hakk'ı bilmesi mümkün değildir.¹⁰¹ Çünkü ancak göklere ve yere izafe edilen nur, mutlak nurun marifetine ulaştırmaktadır.¹⁰² Meseleye bu açıdan bakıldığında, Mevlânâ'nın nur taksiminin de bu çerçevede olduğu görülür. O da Allah'ın nuru ve his nuru şeklinde ikili bir taksim yapar ve Allah'ın nuruna ulaşabilmek için his nurunun beşerî arzu ve hazlarla karartılmaması gerektiğine işaret eder.¹⁰³

Nurların tertibi üzerine yapılan hemen hemen tüm tasniflerde Allah Teâlâ en son nur ya da tüm nurların kaynağı olarak telakki edilmiştir.

Nusus, s. 178.

⁹⁷ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, VI, 158.

⁹⁸ Bkz. Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, VI, 156.

⁹⁹ Abdülganî en-Nablusî, *Gerçek Varlık*, ter. Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul 2003, s. 65.

¹⁰⁰ Buhârî, “Rikak”, 38.

¹⁰¹ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medid*, IV, 43. İbn Acîbe ayrıca Cibrîl hadisinden hareketle îmân ve İslâm nurlarından bahseder ki bunların üzerinde ihsan nuru bulunmaktadır. Bkz. İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medid*, IV, 42.

¹⁰² İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, VI, 87.

¹⁰³ Musa Kaval, “Nur Süresi 35. Âyet Bağlamında Mesnevî'de Nur Sembolü”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, cilt: 8, sayı: 38, 2015, s. 1043.

Dolayısıyla bütün nurların üzerinde o vardır. Bunun yanında, vücûda gelmiş her şey Yaratıcı'sından bir nur taşımaktadır. Allah Teâlâ da Mutlak Nur olduğuna göre kâinattaki her şey nurların dizilişinin bir örneği konumundadır. Bununla bağlantılı olarak şunu da söylemek mümkündür: Âyetteki mişkât, misbâh, zücâce gibi sembollerin her birinin aydınlanmış/nurlu unsurlar olduğu görülür. Bu görüntü de “nur üzerine nur”un somutlaşmış hâlidir.¹⁰⁴

Allah Teâlâ, göklerin ve yerin nuru olduğunu dile getirerek başladığı âyetin son kısmında dilediği kimseyi kendi nuruna ulaştıracağını belirtmektedir. Bu, ilk beyanın ardından sunduğu semboller vasıtasıyla kendisine ulaşma yollarını belirtmesi anlamına gelmektedir. Yani tabiri caizse Allah âyete kendisini tanıtarak başlamış ve âyeti kendisine ulaşma yollarını zikrederek tamamlamış, böylece dairesel bir anlam döngüsü yaratmıştır. Sûfilerin yaptıkları nur taksimlerinde dikkati çeken husus bu hiyerarşik nur düzeninin en üstünde tüm nurların ışık kaynağı olan mutlak ve hakiki nurun bulunması ve taksimde yer alan her bir nurun kendisinden üstteki nura kılavuzluk etmesidir.

C) Âyetin Sonu: Allah'ın Örnekler Vermesi ve Her Şeyi Bilmesi

Allah Teâlâ, sembolik bir anlatım tercih ettiği nur âyetinin sonunda “*Allah, insanlar için misâller veriyor. Allah, her şeyi bilmektedir.*” diyerek bu tercihi bir kere daha vurgulamaktadır. O hâlde Allah'ın böyle misaller vermesinin ve bu misalleri âyette birbirleriyle bağlantılı olarak ifade ettikten sonra misal verdiğini beyan etmesinin sebebi üzerinde biraz durmak gerekmektedir. Tasavvufî tefsirlere baktığımızda sûfilerin âyetin ilk kısmındaki sembollerini yorumlamaya odaklandıklarını ve âyetin bu kısmı üzerinde fazlaca durmadıklarını görmekteyiz. Özellikle vahdet-i vücûd ekolüne mensup sûfilerin ise hem sembollerini hem de Allah'ın bu temsili anlatımı tercih etmesinin hikmetini izah ettikleri göze çarpmaktadır. Mesela, İbnü'l-Arabî, daha önce de geçtiği gibi, Allah'ın kendisi hakkında örnekler vermesinin, bu hu-

¹⁰⁴ Bkz. Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 306; Baklî, *Tefsîru Arâisi'l-Beyân*, III, 13.

sustaki edebi insanlara öğretim amacı taşıdığına dikkat çekmektedir.¹⁰⁵ Nitekim Konevî, Allah'ın nurunu göklere ve yere izafe etmesinin onun nurunun ancak mazharlar mertebesinde idrakinin mümkün olmasına bağlamaktadır.¹⁰⁶ *Fusûsu'l-Hikem* şârihlerinden Müeyyideddin el-Cendî, kendilerine misaller verilen kimselerin kâmiller olduğunu, Allah'ın onları zâtî mutlak nuruna ulaştırmayı dilediğini kaydetmektedir. Çünkü ona göre Allah onların istidatlarının hususiyetlerinin muktezâsını bilmektedir.¹⁰⁷ Rûzbihân-ı Baklî bu hususu sembollerin manası üzerinden açıklamaktadır. Allah Teâlâ mezkûr örnekleri kâdeminin naatlarının zuhûrunun misallerini, âriflerden kerem ehline kevn aynasında öğretmek maksadıyla vermiştir. Çünkü O, bu kimseleri nuruna ulaştırmayı dilemektedir.¹⁰⁸ İbn Acîbe ise Allah Teâlâ'nın âyetteki misalleri kastettiği manayı idrake yakınlaştırmak için verdiğini belirtmektedir.¹⁰⁹ Zira âyette de geçtiği gibi, “Allah her şeyi bilmektedir.” Yani, kullarının kabiliyetlerini, idrak seviyelerini bilmekte ve onların anlayacağı şekilde kendisini tanıtmaktadır.

Sonuç

Nur kavramı sahip olduğu anlam zenginliğine bağlı olarak tüm ilmî, fikrî, dînî ve kültürel sistemlerde akıl, bilgi, vahiy, hidâyet ve bunların kaynağı gibi olumlu fenomenleri ifade etmek amacıyla bir sembol şeklinde kullanılmış, bunun gereği olarak da temsili anlatımın önemli bir enstrümanı hâline gelmiştir. Kur'an'da pek çok âyette farklı anlamların karşılığı olarak zikredilen nur, Nûr Sûresinin 35. âyetinde Allah'ı tanıtmak üzere göklere ve yere izafe edilmiştir. Bu âyet; sûfîler tarafından, “Allah'ın göklerin ve yerin nuru” olması, mişkât, misbâh, zücâce gibi muhtevastaki sembollerin anlamları, “nur üzerine nur” ibaresinin manası, Allah'ın nuruna hidâyet etmesi, Allah'ın insanlar için örnekler vermesi ve son olarak da Allah'ın dilediği kimseleri nuruna erişirme-

¹⁰⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, VI, 88.

¹⁰⁶ Konevî, *Kitâbü'l-Fükûk*, s. 225.

¹⁰⁷ Cendî, *Şerhu Fusûsu'l-Hikem*, s. 426.

¹⁰⁸ Baklî, *Tefsîru Arâisi'l-Beyân*, III, 12.

¹⁰⁹ İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-Medîd*, IV, 43.

si ve her şeyi bilmesi bağlamında, âyetteki ibarelerden ve kavramlardan hareketle izah ve tefsir edilmiştir.

Allah'ın, nurunu göklere ve yere izafe etmek daha sonra da bunu insanın algı dünyasına yakın nesnelere örneklendirmek suretiyle kendisini tanıtmayı, kendini beşerin anlayış ve idrakine sunması şeklinde anlaşılmıştır. Bu, bir anlamda kullarına olan merhametinin bir neticesidir. Makalemizde, âyetin özellikle, "Allah göklerin ve yerin nurudur." ve "nur üzerine nur" cümlelerini muhakkik sûfilerin daha ziyade varlığın Hak'tan zuhûru nokta-i nazarından yorumladıklarını tespit ettik. Diğer sûfilerin ise âyetin ilk cümlesini göklerin ve yerin münevveri/aydınlatıcısı, yaratıcısı ve hidâyet kaynağı gibi bakış açılarıyla değerlendirdiğini gördük. Yani, âyetin bu kısmını ilk devir sûfileri dünyevî bir aydınlanma ve kozmik evrenin var edilmesi çerçevesinde yorumlarken, muhakkik sûfiler ontolojik varoluşun açıklanması ekseninde izahlarla açıklamışlardır.

Âyetteki kandillik, lamba, fanus, zeytin ağacı ve onun yağı gibi mecazlara dair yorumların ise birbirinden farklı ve oldukça zengin bir anlamlar yelpazesinde şekillendiği anlaşılmaktadır. Her sûfi kendi birikimi ve irfan dünyası doğrultusunda bu sembollere mana vermiştir. Bunlardaki ortak nokta ise insanları maddî ve manevî açıdan aydınlatan lambanın ışık kaynağı olan yağın sûfilerin büyük bir kısmı tarafından marifet, ilahî bilgi ve bunların membaı olarak tefsir edilmesidir. Bunun yanı sıra, sûfiler Allah'ın birtakım semboller vermesini de tıpkı nurunu göklere ve yere izafe ederek açıklaması gibi, insanların idrak seviyelerine inerek kendisini tanıtmaya bağlamışlardır. Sembollerin yorumunda dikkati çeken bir husus ise aydınlatma özelliğine sahip lamba ve fanus gibi nesnelere Hz. Peygamber'le ve onun şahsında nübüvvetle bağlantı kurularak izah edilmesidir. Nitekim bu anlayışa göre Hz. Peygamber'in de bir temsilcisi olduğu peygamberlik tüm insanlığı aydınlatan manevî bilgi ve ışık kaynağıdır.

"Nur üzerine nur", gerek Allah'ın kendi nurunun kısımları gerekse onun âleme saçtığı çeşitli nurların birbiriyle mukayese edilmesi ve Hakk'ın bunların tamamının kaynağı olması şeklinde değerlendirilmiştir. Yani, nurun çeşitleri arasında bir Hakk'a ait hakiki nur bulunmakta, bir de eşya üzerinde algılanan mecazi nurlar bulunmaktadır. İşte

âlemde, nurun herhangi bir türünün kapsamına giren her şey bir silsile hâlinde kendi üzerinde yer alan nura ve nihâyetinde hakiki nura ulaştırmaktadır. Bu durumda Hakk'ın nurundan yaratılmış ve onun nuru ile zâhir olan eşya, yine onun nuruna erişmede bir vasıta olmaktadır. Allah, böyle örnek ve temsiller vermek suretiyle âlemde kendinden başka bir nur olmadığını ve âlemdeki diğer nurların aslının kendisi olduğunu ifade etmektedir.

Kaynaklar

- el-Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ ve Müzîlül-İlbâs*, Daru İhyâit-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1352.
- Ankaravî, İsmâil Rusûhî, *Misbâhu'l-Esrâr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, no: 2872.
- Ay, Mahmut, "Nur Kavramından (24/35) Nur Metafiziğine: Pragmatik Okumalar ve Eleştirisi", *İslâmî Araştırmalar*, cilt: 2, sayı: 25, 2014, ss. 97-107.
- el-Baklî, Rûzbihan b. Ebî Nasr, *Tefsîru Arâisi'l-Beyân fî Hakâiki'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2008.
- Böwering, Gerhard, "The Light Verse: Qur'anic Text and Sufi Interpretation", *JSTOR*, cilt: 36, 2010, ss. 113-144.
- el-Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil, *el-Câmiu's-Sahîh*, Akçağ Yay., İstanbul 1992.
- Bursevî, İsmâil Hakkı, *Rûhu'l-Beyân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut trs.
- Çelik, Ömer, "Kur'an-ı Kerim'de Nur Kavramı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 16-17, 1998-1999, ss. 123-171.
- Çift, Salih, "İlk Dönem Tasavvuf Düşüncesinde Nur Kavramı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 13, sayı: 1, 2004, s. 139-157.
- Demirci, Mehmet, "Hakikat-i Muhammediyye", *DİA*, İstanbul 1997, XV, 179-180.
- Duman, Zeki, "Nur Suresi'nin 35. Âyetinin Tefsir ve Te'vili Bağlamında Allah'ın İnsana Dört Hidâyeti: Fitrî Din, Akıl, Peygamber ve Kitap", *Usûl İslâm Araştırmaları*, sayı: 3, 2005, ss. 7-42.
- el-Câmî, Nureddîn Abdurrahmân, *Nakdü'n-Nusûs fî Şerhi Nakşi'l-Fusûs*, neş. Celâleddîn Aştîyânî, Müessese-i Mutâleât-ı Ferhengî, Tahran 1991.

- el-Cendî, Ebû Abdullah Müeyyideddîn *Şerhu Fusûsı'l-Hikem*, neş. Celâleddîn Aştîyânî, Bûstân-ı Kitâb, Kum 2002.
- el-Fenârî, Muhammed b. Hamza, *Misbâhu'l-Üns Beyne'l-Ma'kul ve'l-Meşhûd*, tah. Muhammed Hâcevî, İntişârât-ı Mevlâ, Tahran 1384.
- el-Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed, *Esmâü'l-Hüsnâ*, ter. M. Ferşat, Ferşat Yay., 2005.
- _____, *Mişkâtü'l-envâr*, (*Mecmûatü Resâilü'l-İmâm el-Gazzâlî* içinde), el-Mektebetü't-Tevfikîyye, Kahire trs.
- el-Hakîm, Suâd, *Mu'cemü's-Süfî*, Beyrut 1981.
- el-Hallâc, Hüseyin b. Mansûr, *Dîvânü'l-Hallâc*, neş. Muhammed Bâsil, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2002.
- Hermansen, Marcia, "Nur Âyetinin Tasavvufî Yorumunda Hz. Peygamber", ter. Ömer Çolakoglu, *Bülten İLAM*, 2010, sayı: 10, ss. 11-14.
- Hirtenstein, Steven-Notcutt, Martin, *Divine Sayings*, (Giriş), Anqa Publishing, Oxford 2008.
- İbn Acîbe, Ebu'l-Abbâs Ahmed, *el-Bahru'l-Medîd fî Tefsîri Kur'ânî'l-Mecîd*, Kahire 1998.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer, *Muhtasar Kur'ân-ı Kerîm Tefsiri*, haz. Bekir Karlıga, Çağrı Yay., İstanbul 1987.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâleddîn Muhammed, *Lisânü'l-Arab*, Dâru's-Sadr, Beyrut ts.
- İbn Sînâ, Ebû Ali Hüseyin b. Abdullah, *Tefsîru Âyeti'n-Nûr*, neş. Hasan Âsî, (*et-Tefsîru'l-Kur'ânî ve'l-Lugati's-Süfîyye fî Felsefeti İbn Sînâ* içinde), Beyrut 1983.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Abdullah Muhyiddîn Muhammed, *Fusûsu'l-Hikem*, Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, Kahire 1946.
- _____, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, tah. Osman Yahya, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut 1994.
- _____, *Şeceretü'l-Kevn*, ter. Abdülkadir Akçiçek, Alperen Yay., Ankara 2001.
- el-Karsî, Dâvûd b. Muhammed, *er-Risâletü'n-Nûriyye ve'l-Mişkâtü'l-Kudsiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, no: 6383.
- el-Kâşânî, Abdürrezzak, *Şerhu Fusûsı'l-Hikem*, Mektebe-i Bîdâr, Kum 1991.
- _____, *Tasavvuf Sözlüğü*, ter. Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul 2004.
- _____, *Şerhu Menâzili's-Sâirîn*, tah. Muhsîn Bîdârfer, Mektebe-i Bîdâr, Kum 2006.

- Kaval, Musa, “Nur Sûresi 35. Âyet Bağlamında Mesnevî’de Nur Sembolü”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, cilt: 8, sayı: 38, 2015, ss. 1040-1048.
- el-Kayserî, Şerefeddin Dâvûd b. Mahmûd, *Şerhu Fusûsî’l-Hikem*, neş. Celâleddîn Aştîyânî, İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, Tahran 1996.
- el-Konevî, Muhammed b. İshak, *Kitâbü’l-Fükûk fi Esrâri Müstenidâti Hikemi’l-Fusûs*, tah. Muhammed Hâcevî, İntişârât-ı Mevlâ, Tahran 1992, s. 228.
- _____, *Şerhu Esmâillâhi’l-Hüsnâ*, Dâru ve Mektebetü’l-Hilâl, Beyrut 2008.
- Konuk, Ahmed Avni, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yay., İstanbul 2005.
- el-Kuşeyrî, Ebu’l-Kâsım Abdülkerîm, *Latâifü’l-İşârât*, tah. İbrahim Besyûnî, el-Hey’etü’l-Mısriyye el-Âmme li’l-Kitâb, Kahire 1981.
- _____, *Şerhu esmâillâhi’l-hüsnâ*, Dârü’l-Harem li’t-Türâs, Kahire 2001.
- Kutluer, İlhan, “Nur (İslâm Düşüncesi)”, *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII, 245-246.
- _____, “Felsefe İle Tasavvuf Arasında: Gazzâlî’nin *Mişkâtü’l-Envâr*’ında Entelektüel Perspektifler”, *900. Vefât Yılında İmâm Gazzâlî*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 2012.
- el-Müslim, Ebu’l-Hüseyn b. el-Haccâc el-Kuşeyrî *es-Sahîh*, Akçağ Yay., İstanbul 1992.
- en-Nablusî, Abdülganî, *Gerçek Varlık*, ter. Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul 2003.
- er-Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer, *Tefsîr-i Kebîr*, ter. Suat Yıldırım vd., Akçağ Yay., Ankara 1988.
- es-Seâlebî, Abdurrahmân, *el-Cevâhiru’l-Hisân fi Tefsîri’l-Kur’ân*, tah. Ammâr et-Tâlibî, Vezâretü’s-Sekâfe el-Cezâiriyye, Cezâyir 2007.
- es-Sülemî, Ebû Abdurrahmân Muhammed b. Hüseyin, *Hakâiku’t-Tefsîr*, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2001.
- et-Tirmizî, Muhammed b. Ali el-Hakîm *Hatmü’l-Evliyâ*, tah. Osman İsmail Yahya, Mehdü’l-Edebi’ş-Şarkıyye, Beyrut 2001.
- et-Tüsterî, Sehl b. Abdullah, *Tefsîru’t-Tüsterî*, tah. Muhammed Bâsil, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2002.
- et-Tirmizî, Muhammed b. İsa, *el-Câmiu’s-Sahîh Sünenü’t-Tirmizî*, Beyrut trs.

Topaloğlu, Bekir, “Nur (Esmâ-i Hüsnâ)”, *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII, 243-244.

Uludağ, Süleyman, “Amâ”, *DİA*, İstanbul 1989, II, 553.

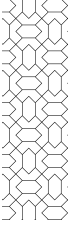
_____, “Nur”, *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII, 244-245.

Yaşaroğlu, Kâmil, “Nur Sûresi”, *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII, 247-248.

Yazır, Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Huzur Yay., İstanbul 2003.

CITATION

Sevinç, Muhammet, "Historical Process and Comparison of Curriculums of Religious Music Education in İmam-Hatip High Schools", *Journal of Faculty of Theology of Bozok University [BOZİFDER]*, 11, 11 (2017/11) pp. 153-184.



İMAM HATİP LİSELERİNDE DİNÎ MÛSİKÎ EĞİTİMİNİN TARİHSEL SÛRECİ VE ÖĞRETİM PROGRAMLARININ KARŞILAŞTIRILMASI

Historical Process and Comparison of Curriculums of Religious Music Education in İmam-Hatip High Schools

Muhammet SEVİNÇ

Arş. Gör.

Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Türk Din Musikisi Anabilim Dalı, msevinc@ankara.edu.tr

Öz

Türkiye’de dinî müzikî eğitimi verilen örgün eğitim kurumlarından birisi MEB bünyesindeki imam-hatip liseleridir. Bir din görevlisinin meslek hayatında ihtiyaç duyacağı en önemli yeterliliklerden olan dinî müzikî formlarını güzel icra edebilme ve eğitimi ses, dinî müzikî dersi ile kazandırılmaya çalışılmaktadır. İmam-hatip liselerinde ilk defa seçmeli olarak 1985 yılında okutulmaya başlanan bu ders, içerik açısından dinî müzikî ile ilgili hemen hemen bütün konuları kapsamadığı hâlde dersin seçmeli olması, süre yetersizliği, nitelikli öğretmen ve materyal eksikliği gibi sebeplerden dolayı öğretim programının uygulanmasında çeşitli sıkıntılar ortaya çıkmıştır.

Değişen eğitim politikaları çerçevesinde 2003 yılından itibaren MEB tarafından tüm derslerin öğretim programları yapılandırma yaklaşımına göre ilkokullardan başlayarak tedrici bir şekilde yenilenmiş; bu çerçevede 2014 yılında, 1985’ten beri uygulanmakta olan dinî müzikî öğretim programı yürürlükten kaldırılmış ve yapılandırma yaklaşım esas alınarak hazırlanan yeni öğretim programı yürürlüğe konulmuştur.

Çalışmamızda yaklaşık yüz yıllık bir geçmişi olan imam-hatip liselerinde okutulan dinî müzikî dersinin tarihsel süreci incelenmiş, ardından derse ait eski ve yeni öğretim programları çeşitli yönleriyle mukayese edilmeye çalışılmıştır. Çalışmada incelenen dinî müzikî öğretim programı dokümanları betimsel içerik analizine tabi tutularak, programların eski ve yeni şekillerinin hazırlanmasında benimsenen eğitim yaklaşımları, imam-hatip liselerinin haftalık ders çizelgelerinde dinî müzikî dersine ayrılan süre, bu dersin amaçları, kazanımları, programların içerikleri, dersin işlenişinde ortaya çıkabilecek temel problemler değerlendirilmiş ve çözüm önerileri sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Müzik, dinî müzikî, Türk din müzikîsi, cami müzikîsi, imam hatip lisesi, öğretim programı

Abstract

One of the formal education institutions that gave religious music education in Turkey is imam-hatip Schools in Ministry of Education. The most important qualifications – to be able to perform well the religious music forms and an educated – that a religious officer would need in his Professional life are tried to be acquired through religious music lessons. This course, which was started as an elective course in 1985 in the imam-hatip schools, covered almost all subjects related to religious music icontent. However, various difficulties arose in the implementation of the curriculum due to reasons such as elective courses, lack of time, qualified teachers and lack of materials.

Since 2003, under the changing educational policies of MEB the curriculum of all courses began to be renewed gradually, starting from primary schools, according to the constructivist approach. In this context, in 2014, since 1985, the applied religious music education curriculum was abolished and a new curriculum based on the constructivist approach was put into effect.

In our study, the historical process of the religious music course taught in the imam preachers, which is about a hundred years old, was examined and then the old and new curricula of the course were tried to be compared in various aspects. In the study, the religious music education programs are subjected to content analysis method. After analyzing the educational approaches adopted in the preparation of the old and new forms of the religious music education programs, basic problems that may arise in the course of the lessons are assessed in terms of the purpose of this course, and lastly, the solution proposal has been expressed.

Key Words: Music, religious music, mosque music, imam iatip high schools, curriculum

KAYNAKÇA

Sevinç, Muhammet, "İmam Hatip Liselerinde Dinî Müzikî Eğitiminin Tarihsel Süreci Ve Öğretim Programlarının Karşılaştırılması", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]*, 11, 11 (2017/11) ss. 153-184. **Makale Geliş T:** 08/05/2017, **Kabul T:** 30/05/2017.



Giriş

Dinî mûsikî, İslamiyet sonrası Müslüman toplumun inançları çerçevesinde şekillenen dini ve içtimai birtakım ritüellerin, insanoğlunun evrensel dili kabul edebileceğimiz mûsikî sanatıyla da bütünleşmesi neticesinde, öncelikle mabetlerde, ardından da tasavvufî düşünce- nin bir ürünü olarak tekkelerde görülmeye başlanmış bir mûsikî türüdür. Dinin toplum hayatındaki önemine paralel olarak dinî mûsikînin de toplum hayatında önemli bir yeri olduğu düşünülebilir. Nitekim günde beş vakit minarelerden duyulan ezan nağmeleri, camilerde ibadet esnasında icra edilen Kur'ân kıraati, müezzinlik uygulamaları, doğum, ölüm, düğün ve sünnet gibi merasimlerde okunan mevlid, ilâhî, salâ vb. icralar birer dinî mûsikî formudur.¹ Din görevlilerinin, bu dinî mûsikî formlarını icra etme noktasındaki kabiliyetleri çoğu zaman toplum nezdinde ilmi yeterliliklerinin önüne geçebilmektedir. Bu bakımdan din hizmetleri vermekle vazifeli din görevlilerinin toplumun ihtiyaçlarına cevap verebilmeleri açısından, imam-hatip liselerinde verilen temel dinî mûsikî eğitimi de önem arz etmektedir.

Çalışmamız, imam-hatip liselerinde dinî mûsikî eğitiminin tarihsel sürecinin yanı sıra, 1985 yılından itibaren uygulanan ve 2014 yılında yenilenen dinî mûsikî dersi öğretim programlarının ve programlarla ilgili diğer belgelerin incelenmesi, karşılaştırılması ve değerlendirilmesi ile sınırlı olacaktır. Çalışmada incelenen dinî mûsikî öğretim programı dokümanları betimsel içerik analizi ile incelenerek, programların eski ve yeni şekillerinin hazırlanmasında temel alınan eğitim yaklaşımları, imam-hatip liseleri haftalık ders çizelgelerinde dinî mûsikî dersine ayrılan süre, dersin amaçları, kazanımları, programların içeriği ve uygulamada ortaya çıkabilecek temel problemler değerlendirilip çözüm önerileri sunulacaktır.

2014 yılında yenilenen dinî mûsikî öğretim programının okullarda uygulanmaya başlanmasının üzerinden henüz birkaç yıl geçmiştir. Programın ülke çapında tam anlamıyla uygulanması belirli bir süre ge-

¹ Dini mûsikî formları ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Fatih Koça, *İslam Tarihi ve Medeniyetinde Salâlar ve Salavatlar*, Doktora Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi SBE, Sivas 2013; Mehmet Tıraşçı, *İlahiyat Fakülteleri İçin Dini Mûsikî Ders Notları*, Dört Mevsim Kitap Yay., İstanbul 2015.

rektirdiğinden, programdan beklenen değişikliklerin gerçekleşip gerçekleşmediği, öğrenci ve öğretmenlerin ve konuyla ilgili farklı kesimlerin program hakkındaki algı, tutum ve görüşleri çalışmamızın kapsamı dışında bırakılmıştır.

İmam-Hatip Liselerinde Dinî mûsikî Eğitiminin Tarihsel Süreci

Klasik Türk mûsikîsi eğitiminde olduğu gibi dinî mûsikî eğitimi de; asırlar boyu, çoğunlukla *meşk*² adı verilen ve hocadan talebeye öğretilen taklit-takrir ve hafızaya alma esasına dayanan bir metot ile gerçekleştirilmiştir.

Osmanlı döneminde, başlıca camilerde, Mevlevihanelerde, diğer tekkelerde ve özel mûsikî cemiyetlerinde meşk sistemine dayalı olarak verilen dinî mûsikî eğitiminin yanı sıra, Osmanlı Sarayı bünyesinde Sultan II. Murad (1421-1444, 1446-1451) devrinde temelleri atılan ve Sultan II. Mehmed (1444-1446, 1451-1481) döneminde kurumsal bir yapı kazanarak üniversite mahiyetinde işlev gören *Enderun Mektebindeki Meşkhâne* adı verilen odalarda, dönemin meşhur mûsikî üstatları tarafından öğrencilere hem klasik hem de dinî mûsikî dersleri verilmiştir.³ Yine *Sıbyan Mekteplerinde* okutulan dersler içerisinde resmi olarak mûsikî dersi olmamakla beraber talebelere dinî mûsikî eğitimi yaptırıldığı bilinmektedir.⁴ XIX. asırda hızlanan batılılaşma hamleleri neticesinde kaldırılan *Mehtherhânenin* yerine, 1826'da askeri bandoya eleman yetiştirmek için kurulan ve Batı mûsikîsi eğitimini temel alan *Mûsika-i Hümayunun* programında ise dinî mûsikî eğitimine yer verilmemiştir.⁵ Osmanlı Devleti'nde ilk defa resmi bir öğretim programı esas alınarak sistemli bir şekilde yalnızca mûsikî eğitimi verilmesi, Maarif-i Umûmiye Nezâreti tarafından 1 Ocak 1917 tarihinde kuru-

² Mûsikîde meşk sistemi ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Cem Behar, *Aşk Olmayınca Meşk Olmaz*, Alfa Yay., İstanbul 1998; Cem Behar, *Zaman Mekân Müzik: Klasik Türk Müsikisinde Eğitim (Meşk), İcra ve Aktarım*, Alfa Yay., İstanbul 1998.

³ Enderun'da mûsikî eğitimi ile ilgili bkz. Erhan Özden, *Osmanlı Maarifinde Müsikî*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul 2013. s. 22.

⁴ Özden, *Osmanlı Maarifinde Müsikî*, s. 67.

⁵ Detaylı bilgi için bkz. Hikmet Toker- Erhan Özden, "Osmanlı Devletinde Müzik Eğitimi Veren Önemli Kurumlar", *Rast Müzikoloji Dergisi*, cilt: 1, sayı: 2, 2013, s. 116.

lan *Darülelhan* adlı ilk resmi mûsikî okulu ile başlamıştır.⁶ Okulun yönetmeliğini Yusuf Ziya Paşa başkanlığındaki Mûsikî Encümeni hazırlamıştır. Darülelhanda öğrenim süresi bir yıl hazırlıkla beraber toplam beş yıl olarak belirlenmiştir. Mûsikî nazariyatından ses eğitimine, çalgı eğitiminden nota eğitimine, mûsikî tarihinden repertuara kadar mûsikî ile ilgili birçok konuyu içeren öğretim programı incelendiğinde I. II. ve III. sınıfta *İlahiyat ve Âyin-i Şerif* başlığı ile dinî mûsikî eğitimine sınırlı da olsa programda yer verildiği görülmektedir.⁷ Darülelhan I. Dünya Savaşı'nın sürdüğü yıllarında kurulması ve Osmanlı Devleti'nin de savaştan mağlup olarak ayrılması dolayısıyla sınırlı imkânlarla kısa bir süre faaliyet gösterebilmiştir. Cumhuriyet dönemi ile 1923'te tekrar açılan okulun öğretim programı ve yönetmeliği değiştirilmiş, bünyesine Batı müziği bölümü de eklenmiştir.⁸ Bu dönemde okulun Şark mûsikîsi bölümü öğretim programından dinî mûsikî dersleri kaldırılmış, sadece dinî mûsikî eserlerinin tespit ve notaya alınması konusunda çalışmalar yapılmıştır. Talim ve Terbiye Dairesi Sanayi-i Nefise Encümeninin 9 Aralık 1926 tarih ve 176 numaralı kararı ile, Maarif Vekâletinden 22.01.1927 tarihinde İstanbul Şehremaneti'ne gönderilen yeni talimatname ve öğretim programına istinaden, Darülelhanın Türk mûsikî bölümü kapatılarak Türk mûsikîsi eğitimi de yasaklanmıştır.⁹

Cumhuriyet döneminde yeniden yapılandırılan Milli Eğitim Bakanlığına bağlı ilkokullar, ortaokullar, liseler ve güzel sanatlar liselerinde okutulan müzik dersi müfredatı, Batı müziği eğitimi üzerine kurulmuş olduğundan, bu okullarda kuruluşundan bugüne dinî mûsikî eğitiminin verilmesinden bahsetmek mümkün değildir. Yine 2011 yılında açılan Yıldırım Bayezid Üniversitesi Türk Mûsikîsi Devlet Konservatuvarı istisna tutulursa, lisans ve lisansüstü derecesinde müzik eğitimi veren konservatuvarlar,

⁶ Okulun açılması ile ilgili Mûsikî Encümeninin hazırladığı yönetmelik ve program 6 Aralık 1916'da Sultan Reşad'ın onayı ve Meclisi Vükelânın 1 Ocak 1917 tarihli kararı ile kabul edilmiştir. Bu yönetmelik "Mûsikî Encümeni ve Darülelhan Talimatnamesi ile Darülelhan Programı" başlığıyla dönemin resmi gazetesi olan, 21 Rebiulevvel 1335 (2 Kanunisanı 1332) tarihli ve 2764 sayılı *Takvim-i Vakâyi*'de yayımlanmıştır.

⁷ Detaylı bilgi için bkz. Muhammet Sevinç, *Darülelhan Tarihçesi*, Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara 2004, s.45-47.

⁸ *Vatan Gazetesi*, İstanbul 31 Temmuz 1339 (1923).

⁹ Osman Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, Osman Bey Matbaası, İstanbul 1939, IV, s. 1316.

güzel sanatlar fakültelerinin müzik bölümleri ile eğitim fakültelerinin müzik öğretmenliği bölümlerinde de dinî mûsikî eğitimine yer verilmemiştir. Cumhuriyet tarihi boyunca dinî mûsikî eğitimi verilen örgün eğitim kurumları, ilahiyat fakülteleri ve imam-hatip liseleri olmuştur.

Özellikle Cumhuriyet dönemi ile birlikte din eğitimi ile ilgili tartışmalar çerçevesinde sürekli gündemde kalan ve günümüzde de halen siyasi-ideolojik tartışmaların odağı olmaya devam eden imam-hatip liselerinin tarihi, Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde ortaya çıkan ihtiyaç üzerine 1913 yılında imam ve hatip yetiştirmek üzere İstanbul'da açılan "Medresetü'l- Eimme ve'l- Hutebâ" adlı okulla başlatılabilir.¹⁰ Açılan bu okulun, "Eimme ve Hutebâ" adlı imam-hatip yetiştiren kısmı ile "Ezan ve İlahi" adlı müezzin yetiştiren kısmı olmak üzere kendi içinde iki bölümü vardı. Okulun özellikle "Ezan ve İlahi" bölümü ders programı incelendiğinde, "Kur'ân-ı Kerîm Nazariyatı", "Kur'ân-ı Kerîm Tatbikatı", "Ezan ve İlahi Nazariyatı" ile "Ezan ve İlahi Tatbikatı" adları altında yoğun bir dinî mûsikî eğitimi verildiği anlaşılmaktadır.¹¹ "Eimme ve Hutebâ" adlı okul 1919 yılında "Medresetü'l- İrşad" adını alarak 1924 yılına kadar faaliyetlerine devam etmiştir.¹² 1924 yılında Türkiye'de Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun kabulü ile eğitim ve öğretimde yeni bir dönem başlamıştır. Batı örnek alınarak oluşturulan milli eğitim sistemi ile birlikte ilk-orta ve yükseköğretim kurumları yeniden düzenlenmiştir. Bu süreç içerisinde din eğitimi ile ilgili de birçok yeni düzenlemeye gidilmiştir. 3 Mart 1340 (1924) günü TBMM Genel Kurulu'nda kabul edilen 430 Numaralı "*Tevhid-i Tedrisat Kanunu*"¹³ ile asırlar boyunca topluma din ve ahlak eğitimi verilen başta medreseler ve diğer resmi okullar kapatılmış, yerine yeni isimlerle yeni eğitim kurumları oluşturulmuştur. Bu Kanun'un kabulünün ardından aşamalı olarak tüm eğitim kurumlarından din dersleri çıkarılmıştır.¹⁴ Yine 30 Kasım 1925 tarihinde kabul edilip 13 Aralık 1925 tarihli Resmi Gazete'de¹⁵ yayımlanarak yürürlüğe giren 677 sayılı Ka-

¹⁰ Mustafa Öcal, *100. Yılında İmam-Hatip Liseleri*, Ensar Yay., İstanbul 2013, s. 10.

¹¹ Bkz. Öcal, *100. Yılında İmam-Hatip Liseleri*, s. 11.

¹² Nahid Dinçer, *İmam-Hatip Okulları Meselesi*, Şule Yay., İstanbul 1998, s. 43.

¹³ "Tevhid-i Tedrisat Kanunu", *Resmî Gazete*, sayı: 63, 6 Mart 1340 (1924).

¹⁴ Bkz. Mustafa Öcal, "Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 7, sayı: 7, Bursa 1998, s. 244.

¹⁵ "Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklar ile Bir Takım Unvanla-

nun ile Osmanlı döneminde asırlar boyu hem tasavvuf eğitimin hem de dinî mûsikî eğitiminin bilhassa meşk sistemi ile gerçekleştirildiği önemli sosyal-dini kurumlardan olan başta Mevlevihaneler olmak üzere tekke ve zaviyelerin kapatılmasıyla, bu kurumlar eliyle yürütülen dinî mûsikî eğitimi de kanaatimizce büyük yara almıştır.

Medreselerin, tekke ve zaviyelerin kapatılması, resmi devlet okullarından da din derslerinin kaldırılması neticesinde ortaya çıkan boşluğu bir nebze olsun kapatma düşüncesiyle 1924 yılında İstanbul Darülfünunda bir ilahiyat fakültesi kurulmuş, ancak 1934 yılında bu fakülte de kapatılmıştır. Hem kurulan bu ilk ilahiyat fakültesine öğrenci yetiştirmek, hem de imam-hatip yetiştirmek için 1924 yılında ülkenin değişik yerlerinde toplam 29 “imam-hatip mektebi” kurulmuştur.¹⁶ Açılan bu okullarda okutulan derslerden bazıları şunlardır:

“*Kur’ân-ı Kerîm, Tefsir, Hadis, İlm-i Tevhid, Coğrafya, Hesap, Matematik, Hayvanât, Nebâtat, Din Dersleri, Mûsikî (Ğına), Ruhîyat, Ahlâk, Türkçe, Fizik ve Kimya, Mâlumât-ı Hıfzıssıhha, Yazı, Beden Eğitimi, Türk Edebiyatı, Hitabet, Arapça ve Tarih.*”¹⁷

Bu ilk imam-hatip mekteplerindeki ders programı incelendiğinde, bu okullarda mûsikî (ğınâ) dersi okutulsa da dinî mûsikî dersine yer verilmemiştir. ÖNDER’in¹⁸ resmi internet sitesinde yer alan bilgilere göre, açıldıktan kısa süre sonra bu okulların sayısı her yıl biraz kırılarak iki yıl içinde 20’ye, 1926-1927 yılında ise Kütahya ve İstanbul dışındaki okullar kapatılarak 2’ye kadar düşürülmüş, 1931-1932 ders yılında ise bunların da faaliyetlerine son verilerek, imam-hatip mektepleri tamamen kapatılmıştır.¹⁹

1931-1948 yılları arası, Türkiye’de topluma din eğitimi veren hiçbir kurumun olmadığı bir dönem olarak tarihe geçmiştir. Camilerde görev yapacak din görevlisi bulunamayışı neticesinde halktan gelen yoğun baskı sonucu 21 Mayıs 1948 tarihinde, Türkiye genelinde on ay süreyle eğitim verecek 10 tane imam-hatip yetiştirme kursu açılmıştır. Sembolik olarak açılan bu kurslar birkaç yıl içerisinde yine kapanmıştır.²⁰

rın Men ve İlğasına Dair Kanun”, *Resmî Gazete*, 13 Aralık 1925, sayı: 243.

¹⁶ Öcal, *100. Yılında İmam-Hatip Liseleri*, s. 57.

¹⁷ Öcal, *100. Yılında İmam-Hatip Liseleri*, s. 57.

¹⁸ ÖNDER: İmam-Hatip Lisesi Mezunları Derneği.

¹⁹ “İmam-Hatip Tarihi”, <http://www.onder.org.tr/imam-hatip-tarihi>, (01.05.2015).

²⁰ “İmam-Hatip Tarihi”, <http://www.imamhatipokullari.org/tarihce.html>, (02.05.2015).

1950'de çok partili hayata geçiş sonrası yeni bir dönem başlamış, 17 Ekim 1951 tarihinde dönemin Milli Eğitim Bakanı Tevfik İleri'nin onayı ile yürürlüğe giren imam-hatip okullarının açılışına dair kararnameye göre, yedi ilde birer tane imam-hatip okulu açılmıştır.²¹ İmam-hatip okullarının ilk mezunlarını verdiği 1954-1955 yılında lise bölümü de açılmış, böylece 4+3 yıllık bir orta öğretim kurumu hâline gelmiştir.²² Açılan imam-hatip okullarının 1951-1971 yılları arasında uygulanan müfredata göre bu okullarda hem genel kültür dersleri, hem de din dersleri okutulmasına karşın programında yer alan müzik derslerinde diğer okullarda okutulan genel müzik müfredatı uygulandığı, müfredatta dinî mûsikî programına yer verilmediği görülmektedir.²³ 15 Nisan 1973'te kabul edilen Milli Eğitim Temel Kanunu'nun 32. maddesi gereği imam-hatip okullarının adı, imam-hatip lisesi şeklinde değiştirilmiştir. 1978 yılında ise, Milli Eğitim Bakanlığı tarafından imam-hatip liseleri müfredat programı yenilenerek yayımlanmıştır. Yayımlanan müfredat programında ortaokul-lise bölümleri haftalık ders çizelgeleri ve okutulacak derslerin müfredat programları hakkında açıklamalara yer verilmiştir. Ortaokul ve lise bölümlerinde okutulan meslek dersleri arasında dinî mûsikî dersi bulunmamakta, ders programında yer alan müzik dersi ile ilgili açıklamada ise bu okullarda da diğer okullarda okutulan müzik dersi programının uygulanacağı talimatı yer almaktadır.²⁴

1978 yılından sonra da imam-hatip liselerinin yönetmeliği çeşitli dönemlerde bazı değişikliklere uğramış, buna bağlı olarak, haftalık ders saatlerinde, okutulan dersler ve öğretim programlarında zaman zaman değişiklikler yapılmışsa da, okutulan meslek dersleri açısından önemli bir değişikliğe gidilmemiştir. Örneğin 1984 yılında Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Din Öğretimi Genel Müdürlüğü tarafından uygulanmaya başlanan imam-hatip liseleri öğretim programlarına bakıldığında, dinî mûsikî dersine yer verilmediği anlaşılmaktadır.²⁵

1985 yılında imam-hatip liselerinin programında dinî mûsikî eğiti-

²¹ İmam-Hatip okullarının açılış kararnamesi için bkz. Öcal, *Medresetü'l-Eimme ve'l-Hutebâ'dan İmam-Hatip Liseleri'ne*, Önder Yay., İstanbul 2011, s. 103.

²² Öcal, *Medresetü'l-Eimme ve'l-Hutebâ'dan İmam-Hatip Liseleri'ne*, s. 103.

²³ 1951-1971 yılları arasında imam-hatip okullarında uygulanan haftalık ders programı için bkz. Öcal, *100. Yılında İmam Hatip Liseleri*, s. 115-118.

²⁴ *İmam-Hatip Liseleri Müfredat Programı*, Milli Eğitim Basımevi, Ankara 1978, s. 31.

²⁵ *İmam-Hatip Liseleri Öğretim Programları*, Milli Eğitim Basımevi, Ankara 1985, s. 28-29.

mi açısından önemli bir gelişme yaşanmış ve dinî mûsikî dersi ilk defa seçmeli ders olarak programa eklenmiştir.²⁶

1985 Tarihli Dinî mûsikî Öğretim Programı

İmam-hatip liselerinin açıldığı ilk günden bugüne okutulan derslere baktığımızda, bu okulların hem genel kültür dersleri hem de meslek dersleri adı altında bazı dini derslerin eğitimini verdiği görülmektedir. Milli Eğitim Temel Kanunu'na göre;

*“İmam-hatip liseleri imamlık, hatiplik ve Kur’ân kursu öğreticiliği gibi dini hizmetlerin yerine getirilmesi ile görevli elemanları yetiştirmek üzere Milli Eğitim Bakanlığı’na açılan orta öğretim sistemi içinde hem mesleğe, hem yükseköğrenime hazırlayıcı programlar uygulayan öğretim kurumlarıdır.”*²⁷

Bu tanımın gereği olarak imam-hatip liselerinde genel kültür derslerinin yanı sıra Kur’ân-ı Kerîm, Arapça, Temel Dini Bilgiler, Fıkıh, Hadis, Siyer, Akait, Kelam, Dinler Tarihi, Tefsir, Hitabet, İslam Tarihi gibi meslek dersleri zorunlu dersler olarak okutulmasına rağmen, belki de bir din görevlisinin mesleğini icra ederken ihtiyaç duyacağı becerileri kazanmasını sağlayacak en önemli derslerden olan dinî mûsikî dersi, yüz yıllık imam-hatip lisesi tarihi boyunca ilk defa seçmeli olarak 1985 yılında, Talim Terbiye Kurulu’nun 30.09.1985 tarihli ve 196 sayılı kararı²⁸ ile kabul edilmiş, 4.11.1985 tarihli ve 2198 sayılı Tebliğler Dergisi’nde²⁹ *“İmam-Hatip Liseleri Mesleğe Yönelik Seçmeli Dersler Dinî mûsikî Dersi Programı”* adı altında yayımlanarak yürürlüğe girmiştir. Bu program 2014 yılında yenilenene kadar 28 sene yürürlükte kalmıştır.

Dinî mûsikî dersi de diğer derslerde olduğu gibi, dersin genel ve özel amaçlarına yönelik önceden hazırlanmış belirli bir öğretim programı çerçevesinde gerçekleştirilmektedir. Öğretim programının günümüzdeki tanımlarından birisi şöyledir: *“Öğretim programı, okul ya da*

²⁶ MEB Tebliğler Dergisi, Milli Eğitim Basımevi, 4.11.1985, cilt: 48, sayı: 2198, Ankara 1985.

²⁷ “Milli Eğitim Temel Kanunu”, *Resmî Gazete*, sayı: 14574, 24 Haziran 1973.

²⁸ Talim Terbiye Kurulu, <http://ttkb.meb.gov.tr/www/gecmisten-gunumuze-kurul-kararlari/icerik/152>, (02.05.2015).

²⁹ “İmam-Hatip Liseleri Mesleğe Yönelik Seçmeli Dersler Dinî Mûsikî Dersi Programı”, *MEB Tebliğler Dergisi*, cilt: 48, sayı: 2198, Kasım 1985, s. 452-453; <http://tebligler.meb.gov.tr/index.php/tuem-sayilar/viewcategory/49-1985>.

*okul dışında bireye kazandırılması planlanan bir dersin çeşitli sınıflarda öğretimiyle ilgili tüm etkinlikleri kapsayan yaşantılar düzeneğidir.*³⁰

1985 tarihli dinî mûsikî öğretim programı, yukarıda verilen tanıma uygun olarak günümüzde hazırlanan yapılandırmacı öğretim programları gibi detaylı bir program olmaktan çok, yayımlandığı dönemin özelliklerini yansıtan bir şekilde, dersin genel amaçları, dersi işlerken öğretmenin dikkat etmesi gereken en temel hususlar, her sınıfa ait amaçlar, ünite başlıkları ve ünite alt başlıklarından ibarettir.

Programa göre dinî mûsikî öğretiminin genel amaçları şöyle ifade edilmiştir: “İmam-hatip liselerinde öğrenciye, Türk Milli Eğitiminin genel amaç ve ilkelerine uygun olarak, Dinî mûsikînin insan hayatındaki önemi, zengin kültür mirasımız içinde mevcut cami, tasavvuf vb. mûsikî çeşitlerinin korunması ve yaşatılmasının şuurunda olarak; ezan, kamet, Kur’ân-ı Kerîm tilaveti vb. gibi cami hizmetlerinde özellik arz eden konularda öğrencileri bilgili kılmak, onların bu hususlardaki kabiliyetlerini geliştirmek.”³¹ Dersin genel amaçlarına baktığımızda da özellikle din görevlisi yetiştirmekle görevli bu okulların amacına uygun olarak, öğrencilerin daha çok cami mûsikîsi konularında yetiştirilmelerinin hedeflendiği görülmektedir. Ayrıca her sınıfa ait ünitelerden önce, o sınıfa ait amaçlara da yer verilmiştir.

Yayımlanan programda ayrıca “Açıklamalar” başlığı altında, “Dinî mûsikî derslerinde müziğin insan ruhundaki yeri, Türk mûsikîsinin ve dinî mûsikînin özellikleri ve çeşitleri, notalar, makamlar, müzik aletleri, usûller ile Türk din mûsikîsinin geçirdiği dönemler ile ilgili açıklamalara yer verilmiştir.”³² şeklinde bir açıklama yapılmış ve konulara ait eğitim-öğretim faaliyetleri düzenlenirken dikkat edilmesi gereken hususlar yedi madde hâlinde belirtilmiştir. Bu hususlar şöyledir:

1. Öğrencinin nazari bilgilerle birlikte uygulamaya yöneltilmesi esas alınmalıdır.
2. Programların son ünitelerinde yer alan solfej parçaları ve metinleri, o zamana kadar öğretilen bilgilerle uygulamaya konulmalıdır.

³⁰ Özcan Demirel, *Kuramdan Uygulamaya Eğitimde Program Geliştirme*, PegemA Yay., Ankara 2006, s. 38.

³¹ *MEB Tebliğler Dergisi*, Milli Eğitim Basımevi, cilt: 48, sayı:2198, Kasım 1985, s. 452.

³² *MEB Tebliğler Dergisi*, s. 452.

3. Öğrencilere öncelikle öğrenilmesi kolay dini eserler seçilerek okutulmalıdır.

4. Cami müsikî çeşitleri öğrencilere uygulamalı olarak gösterilmeli ve öğrencilere de tekrar ettirilmelidir.

5. Konular öğrencilere verilirken öğrencilerin seviyeleri göz önünde bulundurulmalıdır.

6. Türk din müsikîsine hizmet etmiş bestekârlar, hayatları, şahsiyetleri ve eserleri ile tanıtılmalıdır.

7. Öğrencilere kulak ve gırtlak terbiyesi ve müsikî kabiliyetlerini olgunlaştırmak için teyp ve benzeri müsikî aletlerinden istifade edilmelidir.³³

Bu açıklanan maddeler ışığında derse girecek öğretmenin, dersle ilgili nazari bir takım bilgilerin yanı sıra uygulamaya daha çok ağırlık vermesi istenmektedir. Ayrıca dersi işlerken amaçlara ulaşmada öğretmene rehberlik etmek istenmektedir.

Programda öğrencilere yönelik hedef-davranışlara, ya da kazanımlara yer verilmemiş, sadece her sınıf için programın amaçları belirtilmiştir.

IX. sınıfların programında 3 ünite ve 25 ünite alt başlığı yer alırken, X. sınıfların programında 5 ünite ve 25 alt başlık bulunmaktadır. XI. sınıflarda 4 ünite ve 20 alt başlık, XII. sınıflarda ise 6 ünite ve 34 alt başlık yer almaktadır.

| Tablo-1 1985 Tarihli Dinî müsikî Öğretim Programı Amaçları ³⁴ |
|--|
| IX. Sınıf Amaçları |
| <ol style="list-style-type: none"> 1. Müsikî ve dinî müsikî hakkında bilgi edinmek. 2. Türk müsikîsini hakkında bilgi edinmek. 3. Cami müsikîsini tanıyıp çeşitleri hakkında bilgi sahibi olmak. 4. Ezan, kamet vb. cami hizmetlerinde özellik arz eden konularda maharet kazanmak. |
| X. Sınıf Amaçları |
| <ol style="list-style-type: none"> 1. Cami ve tasavvuf (tekke) müsikîsini ortak formları hakkında bilgi edinmek. 2. Tasavvuf müsikîsini hakkında bilgi edinmek. 3. Türk din müsikîsinde en fazla kullanılan makamları kavramak. 5. 4-8 zamanlı usulleri kavramak. 6. Basit solfej çalışmalarını yaparak öğrencilerin müsikîye intibaklarını sağlamak. |

³³ MEB Tebliğler Dergisi, s. 452.

³⁴ MEB Tebliğler Dergisi, s. 452-453.

| |
|---|
| XI. Sınıf Amaçları |
| <ol style="list-style-type: none"> 1. Dinî mûsikînin bölümlerinden olan cami mûsikîsinin çeşitlerini uygulamalı olarak kavramak. 2. Türk din mûsikîsinde belli başlı makamları kavramak. 3. Türk din mûsikîsinde kullanılan 8-15 zamanlı usulleri kavramak. 4. Türk saz mûsikîsi formlarını kavramak. 5. Basit solfej çalışmaları yaparak öğrencilerin mûsikîye intibakını sağlamak. |
| XII. Sınıf Amaçları |
| <ol style="list-style-type: none"> 1. Din dışı mûsikîyi ve bölümlerini kavramak. 2. Din dışı mûsikînin formlarını kavramak. 3. 15-32 zamanlı usulleri kavramak. 4. Türk din mûsikîsi aletlerini kavramak. 5. Türk mûsikîsinin tarihçesini açıklamak. 6. Türk din mûsikîsi sahasında eser vermiş büyük bestekârları tanımak. 7. Solfej çalışmaları yaparak öğrencilerin mûsikîye intibakını sağlamak. |

Tablo-2 1985 Tarihli Dinî mûsikî Öğretim Programı Ünite Başlıkları³⁵

| |
|--|
| IX. Sınıf Üniteler |
| <ol style="list-style-type: none"> 1. Ünite: Mûsikî ve Dinî mûsikî 2. Ünite: Türk Mûsikîsi Nazariyatı 3. Ünite: Cami Mûsikîsi |
| X. Sınıf Üniteler |
| <ol style="list-style-type: none"> 1. Ünite: Cami ve Tasavvuf (Tekke) Mûsikînde Ortak Formlar 2. Ünite: Tasavvuf Mûsikîsi 3. Ünite: Türk Din Mûsikîsinde En Fazla Kullanılan Makamlar 4. Ünite: Makamlar İle İlgili Terimler 5. Ünite: Usûl |
| XI. Sınıf Üniteler |
| <ol style="list-style-type: none"> 1. Ünite: Dinî mûsikî Çeşitlerinden Cami Mûsikîsi 2. Ünite: Türk Din Mûsikîsinde Makamlar 3. Ünite: Türk Din Mûsikîsinde Usûl 4. Ünite: Türk Saz Mûsikîsi Formları |

³⁵ MEB Tebliğler Dergisi, s. 452-453.



XI. Sınıf Üniteler

1. Ünite: Din Dışı Mûsikînin Bölümleri
2. Ünite: Din Dışı Mûsikînin Formları
3. Ünite: Usûl
4. Ünite: Türk Dinî mûsikîsinde Kullanılmakta Olan Aletler
5. Ünite: Türk Mûsikîsi Tarihi
6. Ünite: Türk Mûsikîsi Sahasında Eser Vermiş Bestekârlar

IX. sınıfın programı incelendiğinde, bu dersi ilk defa alacak öğrencilere öncelikle mûsikînin ve dinî mûsikînin mahiyetinin kavratılmak istendiği, mûsikî nazariyatı hakkında temel bilgiler verilip, usullerden sadece basit usullerin öğretilmesiyle yetinildiği anlaşılmaktadır. Bu konuların kavratılmasından sonra dinî mûsikînin cami mûsikîsi formları ve bu formların öğretilmesi noktalarına yoğunlaşıldığı görülmektedir.

X. sınıfın programının, dersi IX. sınıfta alan öğrenciler için bir devam niteliğinde olduğu göze çarpmaktadır. Öğrencilerin cami mûsikîsini daha önce öğrenmiş oldukları kabul edilerek tekke mûsikîsi formlarının, cami ve tekkede ortak kullanılan formların öğretilmesinin ardından mûsikî nazariyatına girildiği görülmektedir. IX. sınıfta nazariyat ile ilgili temel kavramları öğrenmiş kabul edilen öğrencilere artık dörtlü-beşli-dizi-durak-güçlü-yeden gibi kavramlarla birlikte makam olgusunun daha detaylı olarak kavratılmasının ardından, ana makamlar başta olmak üzere çok kullanılan makamların tanıtılması amaçlandığı anlaşılmaktadır. Usûl konusunda ise IX. sınıfta görülen basit usullerin ardından X. sınıf programında 4-8 zamanlı küçük usullerin öğretilmesi hedeflenmektedir.

XI. sınıf programına baktığımızda, IX. sınıf programında yer alan cami mûsikîsi ünitesinin XI. sınıf programında yeniden yer aldığı görülmektedir. Ancak IX. sınıf programındaki cami mûsikîsi ünitesi alt başlıklarında 12 adet cami mûsikîsi formu yer alırken, XI. sınıf cami mûsikîsi ünitesi alt başlıklarında 7 adet cami mûsikî formu yer almaktadır. Bunun sebebi, IX. sınıf programında, cami mûsikî formlarının öğrencilere sadece tanıtılması amaçlanmıştır. Oysa XI. sınıfta yer alan ve programın hazırlandığı dönem itibariyle hâlen camilerde uygulanan 7 adet cami mûsikîsi formunun uygulamalı olarak kavratılması istenmektedir. Yine XI. sınıfta mûsikî nazariyatı ile ilgili olarak basit makamlar

rın ardından çok kullanılan göçürülmüş makamların öğretilmesi, usûl konusunda ise X. sınıf programında öğretilen 4-8 zamanlı küçük usuller yeniden hatırlatılıp 8-15 zamanlı küçük usullerin kavratılması amaçlanmaktadır. XI. sınıf programında dikkat çeken bir diğer husus ise dinî mûsikî formlarının dışında Türk saz mûsikîsi formlarının da öğrencilere kavratılmak istenmesidir.

XII. sınıf programında dikkat çeken en önemli husus, ünite sayısının diğer sınıflardan fazla olmasıdır. Bu programda toplam 6 ünite yer almaktadır. Programın, bu dersi daha önceki sınıflarda aldığı varsayılan öğrenciler için hazırlanmış yoğun bir program olduğu gözlenmektedir. Öncelikle programda din dışı mûsikînin türleri ve bu türlere ait formlarının kavratılmasından sonra, daha önce XI. sınıfta gösterilen 8-15 zamanlı küçük usullerin tekrar edilmesinin ardından 15-32 zamanlı büyük usullerin öğretilmesine geçilmektedir. Türk din mûsikîsinde kullanılan enstrümanlar hakkında bilgi verildikten sonra Türk mûsikîsi tarihi öğrencilere kavratılmak istenmektedir. Son üniteye ise Türk mûsikîsinin önemli bestekârları tanıtılmaktadır. Burada yine dikkatimizi çeken bir konu, diğer sınıflarda son üniteye yer alan solfej çalışması ve örnek eser seslendirilmesine yer verilmemesidir.

1985 Tarihli Dinî mûsikî Programı ile İlgili Tespit ve Değerlendirmeler

- Dinî mûsikî programı dört yıla yayılarak imam-hatip lisesi öğrencilerine dinî mûsikî konusunda gerekli bilgileri ve uygulamaları kavracak bir şekilde ve kapsamlı olarak hazırlanmıştır.

- Programda nazari bilgilerin yanı sıra öğrencilerin meslek hayatlarında karşılık bulacakları uygulamaların ön plana çıkması önem arz etmektedir.

- Yine programın son ünitelerinde yer alan solfej çalışmaları ve örnek eser seslendirmeleri, teorik bilgilerin pratiğe dökülmesine imkân vermesi açısından olumlu görünmektedir.

- 1985 tarihli dinî mûsikî öğretim programının en önemli eksikliklerinden birisi, bir öğretim programının olmazsından olan “ölçme ve değerlendirme” bölümünün bulunmayışı ve öğretmenin bu konuda nasıl bir yol takip etmesi gerektiğine dair herhangi bir açıklamaya da yer verilmemesidir.

- Programın önemli eksiklerinden birisi de üniteler ile ilgili olarak öğrencilere yönelik hedef-davranışlara, ya da kazanımlara programda yer verilmemesidir.

- İlahiyat fakülteleri ve İslami ilimler fakültelerinin bir çoğunda genellikle bir dönem alınabilen dinî mûsikî dersinin, imam-hatip liselelerinde dört yıl boyunca toplam sekiz dönem alınabilecek şekilde hazırlanması oldukça önemlidir. Ancak dersin seçmeli olması ve kimi okullarda da seçimin öğrenciden ziyade okul idareleri tarafından gerçekleştirilmesinin, programın uygulanmasına yönelik önemli bir engel teşkil ettiği kanaatindeyiz.³⁶

- Programın uygulanmasındaki en büyük sorunlardan birisi de programa göre hazırlanmış ders kitaplarının yayımlanmaması olmuştur. Nitekim bu program 1985 yılında yürürlüğe girmesine rağmen, MEB tarafından dinî mûsikî dersinin onaylı ilk ders kitabı, 1996 yılında “Dinî mûsikî I-II-III” olarak hazırlanmış, sadece IX. sınıflar için “Dinî mûsikî I” kitabı yayımlanabilmiştir.³⁷ Diğer sınıflar için MEB onaylı herhangi bir kitap yayımlanmamıştır. Bu da, dersin işlenişi ve belirlenen amaçlara ulaşmada öğretmenleri zor durumda bırakmış ve uygulama birliği sağlanmasına engel olmuştur.

- Programda mûsikî nazariyatı ve usûl konularında, lise öğrencisi düzeyinin üzerinde konulara yer verilmiştir. (Örneğin, 15-32 zamanlı büyük usuller, geçürülmüş makamlar)

- Öncelikle 36 hafta süren bir eğitim-öğretim yılında haftada 2 saat (toplam 72 saat) olarak uygulanan bir sürede bu konuların öğrenciye kavratılması noktasında programların, özellikle XII. sınıf programının çok yoğun hazırlandığını görülmektedir. Dört yıla yayılarak dinî

³⁶ Yazar, 1996-2000 yılları arasında imam-hatip lisesinde öğrenci olduğu yıllarda dini mûsikî dersini bir dönem dahi alma imkânı bulamamıştır. Yine 2004-2014 yılları arasında meslek dersleri öğretmeni olarak çeşitli imam-hatip liselerinde görev yaptığı dönemde de dini mûsikî derslerine girmesine rağmen okul idareleri tarafından belirlenen bazı sınıflar tarafından, yalnızca bir yıl dini mûsikî dersinin seçilebildiğine şahit olmuştur. Bunun yanı sıra ezanı güzel okuma, Kur’ân-ı Kerim’i güzel okuma yarışmaları, zümre toplantıları gibi çeşitli vesilelerle bir araya geldiği farklı il ve ilçelerde görev yapan İHL meslek dersleri öğretmenleri ile yaptığı görüşmelerde de bu hususta benzer değerlendirmelerin yapıldığını tespit etmiştir.

³⁷ Bkz. A. Ayhan Altınkuşlar-Nuri Özcan-Ruhi Kalender, *İmam-Hatip Liseleri İçin Dini Mûsikî I*, Kalem Yay., Ankara 1996.

mûsikî ile ilgili hemen hemen bütün konuları ihtiva eden böyle bir programın sadece bir sınıflık bölümünü dahi öğrenciye 2 saatlik bir derste uygulamanın zorluğunu, bu dersi vermiş bir öğretmen olarak ifade etmek yerinde olacaktır.

- İmam-hatip liselerinde 1985 yılında yürürlüğe giren dinî mûsikî dersi programı öğrencilerin IX. sınıftan XII. sınıfa kadar her yıl okuyacakları varsayılarak aşamalı olarak hazırlanmış ve 28 yıl süreyle 2014 yılına kadar yürürlükte kalmıştır. Geçen bu süre zarfında imam-hatip liselerinin haftalık ders çizelgeleri ve seçmeli ders çizelgeleri defalarca değişmesine rağmen, değişen koşullara uygun olarak dinî mûsikî dersinin uygulanması ve seçimi ile ilgili MEB tarafından herhangi bir düzenleme yapılmamıştır. Örneğin 2005 yılına ait haftalık ders çizelgesine ve seçmeli ders listesi ile ilgili açıklamalara baktığımızda IX. ve X. sınıflarda alınabilecek seçmeli dersler arasında dinî mûsikî dersi yer almamaktadır.³⁸ Bu dersin XI. ve XII. sınıflarda seçilebileceği belirtilmiş olmasına rağmen, IX. ve X. sınıfta dinî mûsikî dersi almamış ve XI. ya da XII. sınıfta ilk kez bu dersi seçecek öğrencilere hangi sınıf programının nasıl uygulanacağı ile ilgili herhangi bir düzenleme de yapılmamıştır.

- Yine 2009 yılından itibaren değişen haftalık ders çizelgelerinde yer alan seçmeli derslerle ilgili açıklamada, imam-hatip liselerinde IX. sınıflarda 2 saat, X-XI-XII. sınıflarda ise 1 saat (beden eğitimi, resim, müzik) zorunlu seçmeli ders grubundan “*Müzik dersi seçildiği takdirde dinî mûsikî programı okutulur.*”³⁹ denmesine rağmen her sınıf için haftada 2 saat okutulacak şekilde hazırlanan dinî mûsikî programının bu öğrencilere 1 saat olarak nasıl uygulanacağına dair de herhangi bir açıklama yapılmamıştır.

2014 Yılında Yenilenen Dinî mûsikî Dersi Öğretim Programı

Türk milli eğitim sisteminde özellikle 2003 yılından itibaren, değişen anlayışın bir sonucu olarak, kademeli şekilde ilköğretimden başlanarak ortaöğretim ders programları yapılandırmacı anlayışa göre yeniden düzenlenmeye başlanmıştır. Bu çerçevede birçok derse ait öğretim programı yenilenerek uygulamaya konulmuştur. Yapılandırmacılık yaklaşı-

³⁸ MEB Tebliğler Dergisi, Devlet Kitapları Döner Sermaye Müdürlüğü, cilt: 68, sayı: 2575, Ağustos 2005, s. 565.

³⁹ MEB Tebliğler Dergisi, cilt: 72, sayı: 2624, Eylül 2009, s. 560.

mına göre hazırlanan yeni öğretim programları öğrenmeyi öğrenmeye önem veren bir anlayışla, öğrencilerin tarihsel bilgilerini artırmanın yanı sıra, onları düşünmeye, araştırmaya, soru sorma ve sorgulama ile birbirleri ve öğretmenleriyle etkileşimde bulunmaya teşvik ederek, kavram, değer ve beceri öğrenimini geliştirmeyi amaçlamaktadır. Birer önerme biçiminde yazılan kazanımlar, programda yer alan her bir üniteye ait konuları anlamlı ve tutarlı bölümler hâlinde sunmak üzere tasarlanmıştır.⁴⁰

İlk defa 1985 yılında hazırlanarak uygulamaya konulan ve yaklaşık 28 yıl yürürlükte kalan dinî mûsikî öğretim programı, değişen eğitim felsefesinin bir tezahürü olarak 2014 yılında yenilenmiştir. Yeni program MEB Din Öğretimi Genel Müdürlüğü tarafından hazırlanmış ve Talim Terbiye Kurulunun 07.05.2014 tarihli ve 37 sayılı kararı⁴¹ ile kabul edilip, 2682 sayılı Temmuz 2014 Tebliğler Dergisinde yayımlanarak yürürlüğe girmiştir.⁴²

2014 tarihli dinî mûsikî programına baktığımızda, ilk olarak bir giriş bölümü yer almakta ve bu bölümde dinî mûsikî hakkında temel bilgilere ve imam-hatip lisesi öğrencilerine bu dersin okutulmasının önemine dair bilgilere yer verilmektedir. Giriş bölümünün ardından eski programda olduğu gibi, dersin genel amaçları ile programın uygulanmasına ilişkin ilke ve açıklamalara yer verilmiştir. Daha sonra ölçme ve değerlendirme ile ilgili hususlara ilişkin açıklamalar bulunmaktadır. Bu bölümden sonra programda yer alan her bir ünitenin kazanım sayıları ve kaç saat sürede işleneceğini gösteren bilgiler bulunmaktadır. Ardından programa ait üniteler ve alt konuların yer aldığı bir tablonun ardından, her bir üniteye ait alt konular ve kazanımlar ile uygulamaya yönelik açıklamaların yer aldığı tablolar bulunmaktadır.

Yayımlanan öğretim programına göre, bu dersin genel amaçları dokuz madde hâlinde şöyle ifade edilmektedir:

⁴⁰ Erkan Dinç, “Eski ve Yeni Ortaöğretim Tarih Programının Amaç ve İçerik Özelliklerinin Karşılaştırmalı Olarak İncelenmesi”, *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri Dergisi*, cilt: 11, sayı: 4, Güz 2011, s. 2139.

⁴¹ Bkz. Talim Terbiye Kurulu 07.05.2014 tarih ve 37 sayılı Dini Mûsikî Öğretim Programı kararı. <http://ttkb.meb.gov.tr/www/gecmisten-gunumuze-kurul-kararlari/icerik/152> (04.05.2015, 22.48).

⁴² *MEB Tebliğler Dergisi*, Devlet Kitapları Döner Sermaye Müdürlüğü, cilt: 77, sayı: 2682, Ankara 2014, s. 1167.

1. Müsîkî bilgisinin, Kur'ân-ı Kerîm'i güzel okumaya dair önemini ve gerekliliğini kavrar,
2. Müsîkînin tanımını, önemini ve gerekliliğini ayet ve hadislerle İslam dini içerisindeki yerini kavrar,
3. Günümüzde kullanılan ve unutulmuş dinî müsîkî formları hakkında bilgi edinir,
4. Müsîkînin tarihi süreci hakkında bilgi edinir,
5. İslam ülkelerindeki ilk müsîkîşinaslar, bestekârlar, güftekârlar ve eserleri hakkında bilgi sahibi olur,
6. Makamları tanıır ve Kur'ân üzerinde uygulamasını yapmayı öğrenir,
7. Dinî müsîkî makamlarına göre ilâhîler ve kamet okunuşları hakkında bilgi kazanır,
8. Temel müsîkî enstrümanlarını tanıır ve kullanım noktasında istekli olur,
9. Ritim sazları hakkında bilgi sahibi olur.⁴³

Dersin genel amaçlarını incelediğimizde, öğrencilerin başta dinî müsîkînin önemi ve gerekliliği, müsîkînin İslam dinine göre hükmü, makamların Kur'ân-ı Kerîm'e tatbiki, cami müsîkîsine ait formların uygulanması, müsîkî tarihi, müsîkî enstrümanları gibi dinî müsîkî konusunda mesleğe yönelik öğrencilerin donanımlı bir şekilde yetiştirilmelerinin hedeflendiği anlaşılmaktadır.

Programın uygulanmasına ilişkin ilke ve açıklamalar:

1. Dinî müsîkî dersinin ünitelerinin her birine bir "makam" ve "saz" konulu edilmiştir. Üniteler işlenirken bahsedilen sazlar tanıtılmalı ve makamın icrası gerçekleştirilmelidir.
2. Dinî müsîkî alanı; müsîkî kültürü, müsîkî algısı ve bilgilenme, dinleme, söyleme-çalma uygulama alanlarından oluşan bir alandır. Bu çerçevede öğretmen, her alana ilişkin öğrenciye yönelik etkinlikler yaptırmalı, her alana kazanımlar doğrultusunda eşit önem ve zaman vermelidir.
3. Öğretmen; öğrenme-öğretme sürecinde çevre özelliklerini, öğrenci grubunun ilgilerini, ihtiyaçlarını, beklentilerini, hazır bulunuşluk düzeylerini ve ön bilgilerini dikkate almalıdır.
4. Öğrencilerin ilgi ve kabiliyetlerine göre farklılık arz eden sınıflarda öğretmen, program uygulamalarında seviyeye göre çeşitlendirmeler yaparak tüm

⁴³ Dini Müsîkî Öğretim Programı, MEB Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, Ankara 2014, s. 3.

öğrencilerin kendi yetenek ve kapasitesine göre bir gelişim göstermesine olanak tanınmalıdır.

5. Ders içi ve dersler arası ilişkilendirmeler mutlaka yapılmalı, özellikle Kur'ân-ı Kerîm dersi ve öğretmeni ile koordineli bir şekilde ders içi ve ders dışı etkinlikler düzenlenmelidir.

6. Öğretmen, derse ilişkin konuları sevdirmeli; öğrencilerin besteci ve yorumcuların biyografilerini incelemelerini, konser etkinliklerine, okul içi ve okullar arası yapılan

yarışmalara katılmalarını ve görev almalarını teşvik etmelidir.

7. Uygulama örneği olan kazanımlarda mümkünse sınıfa uygulama için yetkin kişi davetleri yapılabilir.⁴⁴

Bu ilke ve açıklamalarla, istenilen kazanımların elde edilebilmesi için öğretmenlerin dersi işlerken dikkat etmeleri gereken önemli noktaların belirtilmesinin yanında, bu konuda öğretmenlere rehberlik edilme-ye çalışıldığı anlaşılmaktadır.

Ölçme ve Değerlendirme

Ölçme ve değerlendirme, eğitim-öğretim sürecinin en önemli bölümlerinden birisidir. Öğretim programının genel amaçları, işlenen konulara ait kazanımların elde edilip edilmediği ölçme ve değerlendirme yaparak tespit edilir. Bu açıdan yeni programda ölçme değerlendirme başlığı altında dinî mûsikî dersinin ölçme ve değerlendirme aşamasında nelere dikkat edileceği ve uygulanacak ölçme- değerlendirme etkinlikleri beş madde hâlinde belirtilmiştir.⁴⁵ Ölçme ve değerlendirme ile ilgili hususlar incelendiğinde öğrenci merkezli ve yapılandırmacı yaklaşımla hazırlanan bir öğretim programının özelliklerini taşıdığı gözlemlenmektedir.

Yeni öğretim programında toplam beş ünite yer almaktadır. Bu ünitelerin işlenme süreleri ile kazanım sayıları ise aşağıdaki gibidir.

Tablo-3 Dinî mûsikî Öğretim Programı Üniteleri-Kazanım Sayıları-Süreleri

| Üniteler | Kazanım Sayıları | Ders Saati |
|--------------------------|------------------|------------|
| Mûsikî ve Dinî mûsikî | 7 | 8 |
| Mûsikîmizin Tarihi Seyri | 7 | 6 |

⁴⁴ *Dini Mûsikî Öğretim Programı*, s. 3.

⁴⁵ *Dini Mûsikî Öğretim Programı*, s. 4.

| | | |
|--------------------------|----|----|
| Türk Müsîkîsi Nazariyatı | 10 | 9 |
| Cami Müsîkîsi | 7 | 8 |
| Tekke Müsîkîsi | 7 | 5 |
| Toplam | 38 | 36 |

Yeni dinî müsîkî programında yer alan üniteler ve ünite konuları ise şöyledir:⁴⁶

Tablo-4 2014 tarihli Dinî müsîkî Programı Ünite ve Alt Başlıkları³

| 1.ÜNİTE | 2.ÜNİTE | 3.ÜNİTE | 4.ÜNİTE | 5.ÜNİTE |
|---|--|--|---|---|
| MÜSİKÎ VE DİNİ MÜSİKÎ | MÜSİKİMİZİN TARİHİ SEYRİ | TÜRK MÜSİKİSİ NAZARİYATI | CAMİ MÜSİKİSİ | TEKKE MÜSİKİSİ |
| 1. Müsîkînin Tanımı 2. Müsîkînin Önemi 3. Müsîkînin Etki Alanları 4. İslam Dinindeki Müsîkînin Yeri 5. Bir Müsîkîşinas Tanıyalım: Ali Üfkî Bey 6. Rast Makamı 7. Sazların Tanıtımı: Ney | 1. Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidîn Döneminde Müsîkî 2. İslam Ülkelerinde İlk Müsîkîşinaslardan Bazıları 3. Bir Müsîkîşinas Tanıyalım: Buhûrîzâde Mustafa İtrî Efendi 4. Segâh-Hüzzam Makamı 5. Sazların Tanıtımı: Ritim Sazlar | 1. Temel Nota Bilgileri 1.1. Nota çeşitleri 1.2. Sus İşaretleri 2. Bona ve Solfej 3. Makam ve Dizin Kavramları 4. Usûl (ika') Kavramı 5. Geleneksel Türk Müziğinde Meşk Geleneği 6. Bir Müsîkîşinas Tanıyalım: Hammamîzâde İsmail Dede 7. Uşşak-Hüseynî Makamı 8. Sazların Tanıtımı: Ud-Kanun | 1. Cami Müsîkîsi Formları 2. Bir Müsîkîşinas Tanıyalım: Cinuçen Tanrıkorur 3. Hicaz Makamı 4. Sazların Tanıtımı: Kemenge | 1. Tekke Müsîkîsi 2. Aylara Göre Müsîkî 3. Bir Müsîkîşinas Tanıyalım: Kâni Karaca 4. Saba-Acemaşiran Makamları 5. Sazların Tanıtımı: Tambur |

“Müsîkî ve Dinî müsîkî” adlı I. üniteyi incelediğimizde, öncelikle 1985 tarihli IX. sınıf programının ilk ünitesi ile aynı ismi taşıdı-

⁴⁶ *Dini Müsîkî Öğretim Programı*, s. 6.

ğı görülmektedir. “Mûsikînin Tanımı”, “Mûsikînin Önemi” ile “Dinî mûsikînin İslam Dinindeki Yeri” alt başlıklarının da ortak olduğunu anlıyoruz. Ayrıca mûsikînin etki alanlarına da yer verilmiştir. Bu ünite de makam uygulaması olarak “Rast” makamı belirlenmiştir. Bakara 1-5 ayetlerin Rast makamında okuma çalışması, Rast ikinci ezanı, Rast kamet, Rast makamında örnek ilâhîlerin icrası ile öğrencilerin Rast makamını kavraması amaçlanmaktadır. I. Ünite de mûsikîşinaslardan Ali Ufki Bey’e, enstrüman tanıtımında ise “Ney” sazına yer verilmiştir. 7 adet konu başlığı ve 3 adet alt konu başlığı yer alan “Mûsikî ve Dinî mûsikî” ünitesine, programda yer alan 7 adet kazanım için 8 ders saati ayrılmıştır.

“Mûsikîmizin Tarihi Seyri” adlı II. üniteye baktığımızda ise 1985 tarihli programda XII. sınıflarda “Türk Mûsikîsi Tarihi” adıyla İslamiyet öncesinden günümüze mûsikî tarihi ile ilgili yer verilen konulardan bir kısmının yine bu ünite de yer aldığı görülmektedir. Ünite de dinî mûsikînin tarihi VII-XV. asırlar arasını kapsamakta, Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidîn dönemlerinde mûsikînin durumundan bahsedildikten sonra, İslam ülkelerindeki ilk mûsikîşinaslardan (Kindî, Farâbi, İbn Sinâ, Safiyyüdin el-Urmevî ve Abdülkâdir Merâğî) bahsedilmekte, ancak sonraki dönemlere yer verilmemektedir. Makam uygulaması olarak bu ünite de Segâh ve Hüz zam makamları işlenmektedir. Yine Bakara 1-5. ayetlerin Segâh ve Hüz zam makamlarında okuma uygulaması, Segâh makamında akşam ezanı, Segâh-Hüz zam makamlarında kamet ve Segâh-Hüz zam makamında örnek ilâhî uygulamaları ile bu makamlar öğrencilere kavratılmak istenmektedir. II. ünite de mûsikîşinaslardan Itri’ye yer verilmiş, enstrüman tanıtımında ise ritim sazlarına yer verilmiştir. 5 adet konu başlığı ve 10 adet alt konu başlığı bulunan “Mûsikîmizin Tarihi Seyri” adlı üniteye, programda bulunan 7 kazanım için 6 ders saati ayrılmıştır.

“Türk Mûsikîsi Nazariyatı” adlı III. üniteyi incelediğimizde ise 1985 tarihli programda IX. sınıf II. ünite ile aynı adı taşımakta, ancak içerik olarak daha az konuyu kapsamaktadır. Bu ünite de temel nota bilgilerine, bona ve solfej çalışmalarına, *makam* ve *dizin* kavramlarına ve *ika* kavramına yer verilmiştir. Ayrıca geleneksel Türk mûsikîsi eğitiminde meşk geleneğinin tanıtılması da nazariyat konuları arasında göze çarp-

maktadır. Ünite de makam uygulaması olarak “Uşşak ve Hüseyinî” makamları belirlenmiştir. Yine Bakara 1-5. ayetlerin Uşşak ve Hüseyinî makamlarında okuma çalışması, Uşşak öğle ezanı, kamet, Hüseyinî cenaze salâtı ve örnek ilâhîlerle bu makamların öğretilmesi amaçlanmıştır. Mûsikîşinaslardan İsmail Dede Efendi’ye, enstrüman tanıtımında ise “Kanun” ve “Ud” sazlarına yer verilmiştir. 8 konu başlığı ve 7 alt konu başlığı bulunan üniteye, programda bulunan 10 kazanım için 9 saat ayrılmıştır.

“Cami Mûsikîsi” adlı IV. üniteye baktığımızda, eski programda hem IX. sınıfta hem de XI. sınıf programında yer alan cami mûsikîsi ile ilgili konulara bu ünite de yer verildiği anlaşılmaktadır. Bu ünite de toplam 11 adet cami mûsikîsi formu tanıtılmaktadır. Makam uygulamasında ise Hicaz makamı işlenmektedir. Yine Bakara 1-5. ayetlerin Hicaz makamında okunması, Hicaz yatsı ezanı, kamet ve Hicaz örnek ilâhîlerle öğrencilerin Hicaz makamını öğrenmeleri amaçlanmaktadır. Bu ünite de mûsikîşinaslardan Cinuçen Tanrıkorur’a, enstrüman tanıtımında ise “Kemençe” sazına yer verilmiştir. 8 konu başlığı ve 14 alt konu başlığı bulunan üniteye, programda yer alan 7 kazanım için 8 ders saati ayrılmıştır.

“Tekke Mûsikîsi” adlı V. üniteyi incelediğimizde ise 1985 tarihli programda X. sınıfın II. ünitesinde yer alan “Tekke Mûsikîsi” ile ilgili konulara yer verildiği görülmektedir. Toplam 11 adet tekke mûsikîsi formu tanıtılmaktadır. Ünite de Mevlevî ve Bektaşî tekkeleri dışında diğer tekkelerde mûsikînin kullanımı ve kameri aylara göre mûsikînin kullanımına da yer verilmiştir. Makam uygulaması olarak “Saba ve Acemaşiran” makamları belirlenmiştir. Bakara 1-5. ayetlerin Saba ve Acemaşiran makamlarında okunması, Saba makamında ezan ve kamet, Saba-Acemaşiran makamlarında örnek ilâhîlerle bu iki makamın öğretilmesi amaçlanmaktadır. Ünite de mûsikîşinaslardan Kâni Karaca’ya, enstrüman tanıtımında ise “Tanbur” sazına yer verilmektedir. Toplam 5 konu başlığı ve 17 alt konu başlığı bulunan üniteye ise programda yer alan 7 kazanım için 5 saat ayrılmıştır.

2014 Tarihli Dinî Mûsikî Öğretim Programı ile İlgili Tespit ve Değerlendirmeler

- Eski program her sınıf için 2 saat ve aşamalı olarak hazırlanmışken, yeni program sınıf belirtilmeden ve sadece bir defa okutulmak üzere haftada 1 saat uygulanacak şekilde hazırlanmıştır. Böylece yeni programda dinî mûsikî ders saatinin 8 saatten 1 saate düşürülmüş olması olumsuz eleştirileri de beraberinde getirmektedir. Ancak öğrencilerin dinî mûsikî dersini haftalık ders çizelgelerine göre genellikle bir kez seçtiği düşünülürse, eski programın aşamalı olarak her bir sınıf için ayrı ayrı hazırlanması ve ara sınıflarda dersi ilk kez seçen öğrencilerle ilgili ortaya çıkan sorunların, yeni programın dersin bir sefer alınacak şekilde hazırlanması ile çözüme kavuşturulduğu düşünülebilir. Her ne kadar yeni programda ünite sayıları ve ünitelerin kapsamı daraltılsa da, haftada 1 saat verilecek dersin bu programın işlenmesi için yeterli olmadığı kanaatindeyiz. Nitekim Din Öğretimi Genel Müdürlüğü tarafından yayımlanan 2014-2015 eğitim-öğretim yılında uygulanacak haftalık ders çizelgesi ve seçmeli ders uygulama listesinde, dinî mûsikî dersinin XI. ya da XII. sınıfta bir defaya mahsus olmak üzere 1 saat ya da 2 saat okutulacak şekilde seçilebileceği belirtilmiştir.⁴⁷ Bu açıklama ile ders saati, programda haftada 1 saat gözüксе de 2 saat uygulanabilme olanağı sağlanmıştır.

- Yeni programın üniteleri ve ünite alt başlıkları, imam-hatip lisesi öğrencilerinin ilgi ve ihtiyaçları göz önüne alınarak belirlendiği anlaşılmaktadır. Ders saatinin haftada 1 saate düşürülmesi ve sadece bir kez seçilebilecek olması ister istemez daha önce çok yoğun olarak hazırlanan programa nazaran ünite sayıları ve alt ünite başlıklarında da önemli bir daralmaya gidilmesini gerektirmiştir. Bu yüzden eski programda toplam 18 ünite ve 104 ünite alt başlığı yer alırken, yeni programda toplam 5 ünite ve 74 ünite alt başlığına yer verilmiştir. Böylece eski programda olduğunun aksine öğrencinin öncelikle ihtiyaç duyamayacağı (din dışı mûsikî formları, saz mûsikî formları gibi) ya da öğrenmekte güçlük çekeceği (büyük usûller, geçürülmüş makamlar gibi)

⁴⁷ http://dogm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2014_09/11111750_11.siniflar.pdf, (04.05.2015).

ağır nazariyat konularına yer verilmemesinin olumlu bir gelişme olduğu kanaatindeyiz.

- Yeni program da eski program gibi seçmeli ders olarak hazırlanmıştır. Dolayısıyla dinî mûsikî dersinin seçimi ile ilgili olarak daha önce ifade edilen problemlerin devam edeceği düşünülebilir. Bunun çözümlü için dersin zorunlu meslek dersleri arasına alınması ve en az haftada 2 saat okutulması gerekmektedir.

- Yeni dinî mûsikî öğretim programında dikkat çeken en önemli hususlardan birisi, her üniteye hiç şüphesiz öğrencilerin meslek hayatlarında en çok ihtiyaç duyacakları makamları Kur'ân-ı Kerîm'e tatbik etme, vakitlere göre belirli makamda ezan okuma, müezzinlik uygulamaları ve makamlara göre ilâhî okuma gibi cami mûsikî formlarını öğrenmelerine yönelik uygulamalara yer verilmesidir. Ancak bu uygulamaların ders süresi içerisinde gerçekleştirilmesi oldukça zor görünmektedir.

- Eski programda XII. sınıf üniteleri arasında yer alan Türk mûsikîsinde kullanılan enstrümanların tanıtılması bir ünite hâlinde hazırlanmışken, yeni programda her üniteye bir ya da iki enstrüman tanıtımı yerleştirilerek konunun daha elverişli bir şekilde işleme imkânı sağlanmıştır.

- Eski programda XII. sınıf programında yer alan Türk mûsikîsinin meşhur bestekârlarının tanıtıldığı üniteye on iki tane meşhur mûsikîşinas bir üniteye işlenirken, yeni programda, mûsikîşinasların tanıtımı, her üniteye bir mûsikîşinasın hayatı konularak tüm programa yayılmış, toplamda beş mûsikîşinasın tanıtımına yer verilerek konu öğrenci için daha verimli hâle getirilmiştir.

- Yeni program, eski programın aksine yapılandırmacı yaklaşımla hazırlanmış, böylece her üniteye ait kazanımlar ve bu kazanımların elde edilebilmesi için gerekli açıklamalara yer verilmiştir. Programda belirtilen kazanımlar lise öğrencisi düzeyine göre ve yapılandırmacı eğitim felsefesine uygun olarak hazırlanmıştır. Ayrıca her ünitenin kaç ders saatinde işleneceği de programda belirtilmiştir. Böylece eski programın en önemli eksikliklerinden birisi giderilmiştir.

- Yine eski programdaki önemli eksikliklerden birisi, programda ölçme ve değerlendirme bölümünün bulunmayışıdır. Ancak yeni

dinî mûsikî öğretim programında ölçme ve değerlendirme ile ilgili bir bölüm hazırlanarak bu eksiklik giderilmiştir. Bu bölümünde dersi seçen öğrencilerin kazanımlarına dair ölçme ve değerlendirme yapılırken dikkat edilecek hususlar ve değerlendirme ölçütleri belirlenmiştir.

- Yeni dinî mûsikî öğretim programın başarılı bir şekilde uygulanabilmesi noktasında en önemli avantajlarından birisi de, programa göre hazırlanmış ders kitabıdır. Nitekim 1985 yılında yayımlanan eski programa göre hazırlanmış ilk ders kitabı ancak 1996 yılında yalnızca IX. sınıflar için yayımlanabilmişken, yeni programa ait dinî mûsikî ders kitabı 2014 yılında hazırlanmış, MEB tarafından hem öğretmenlere hem de öğrencilere ücretsiz olarak verilmektedir.⁴⁸ Ayrıca ders kitabı Din Öğretimi Genel Müdürlüğü resmi internet sitesinden de e-kitap olarak ücretsiz temin edilebilmektedir.

- Dinî mûsikî öğretim programında yer alan cami mûsikîsi formlarına yönelik örnek okuyuşların bulunduğu ve ders kitabıyla da uyumlu olarak hazırlanan “*Makamlarla Türk Din Mûsikîsi Eğitim Seti*”nin⁴⁹ de ücretsiz olarak MEB tarafından öğrenci ve öğretmenlerin kullanımına sunulması durumunda, bu eğitim setinin derse ait kazanımların elde edilmesi noktasında büyük kolaylık sağlayacağı kanaatindeyiz.

- 2009-2014 yılları arasında yayımlanan haftalık ders çizelgeleri ve seçmeli ders uygulama çizelgelerinde, ortaöğretim kurumlarında tüm sınıflarda uygulanan ve zorunlu seçmeli ders gurubu⁵⁰ olarak belirtilen (müzik, beden eğitimi, resim) derslerinden imam-hatip liselerinde müzik dersi seçildiği takdirde dinî mûsikî öğretim programı uygulanacağı ifade edilirken,⁵¹ 2014-2015 eğitim-öğretim yılından itibaren uygulanan çizelgede; zorunlu seçmeli ders gurubundan müzik dersi seçildiği takdirde müzik dersi öğretim programı ya da istenirse dinî mûsikî öğretim programı uygulanabileceği belirtilerek seçenekli hâle getirilmiştir.⁵²

⁴⁸ Bkz. Ubeydullah Sezikli, *Anadolu İmam Hatip Liseleri Dini Mûsikî*, MEB Devlet Kitapları, Özyurt Matbaacılık, Ankara 2014.

⁴⁹ Sezikli, *Makamlarla Türk Din Mûsikîsi Eğitim Seti*, Origami Yapım, İstanbul 2012.

⁵⁰ Zorunlu seçmeli ders grubu; ortaöğretim kurumlarının tüm sınıflarında haftalık ders çizelgesinde zorunlu ders grubunda yer alan (beden eğitimi, müzik, resim) derslerden birini seçerek okumalarını ifade etmektedir.

⁵¹ Bkz. Örnek; *MEB Tebliğler Dergisi*, Devlet Kitapları Döner Sermaye Müdürlüğü, cilt: 72, sayı: 2624, Eylül 2009, s. 560.

⁵² Bkz. http://dogm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2015_02/11121309_11111738_9_ve_10.

Böylece normalde IX. ve X. sınıfların seçmeli ders çizelgelerinde yer almayan dinî mûsikî dersi, zorunlu seçmeli ders grubundan müzik dersi seçilerek bu sınıflara da uygulanabilme olanağı sağlanmıştır.

Programın Uygulanmasında Öğretmenin Rolü

Öğretim programlarının başarılı bir şekilde uygulanabilmesi ve programdan beklenen kazanımların elde edilebilmesinde en önemli faktörlerden birisi hiç şüphesiz programı uygulayacak öğretmenlerdir. Hazırlanan programlar ve ders araç gereçleri ne kadar mükemmel olursa olsun, dersi işleyecek öğretmenin nitelikleri, donanımı, pedagojik formasyonu, tecrübesi gibi hususlar programın başarısını doğrudan etkilemektedir.

İmam-hatip liselerinde okutulan seçmeli ders grubunda yer alan dinî mûsikî dersini, Milli Eğitim Bakanlığı Talim Terbiye Kurulunun “Öğretmenlik Alanları, Atama ve Ders Okutma Esasları”⁵³ adıyla yayımladığı çizelgeye göre hem meslek dersleri öğretmenleri, hem de müzik dersi öğretmenleri okutabilmektedir. Bu dersi okutabilecek meslek dersleri öğretmenleri, ilahiyat fakültesi, ya da İslami ilimler fakültesi mezunları arasından atanmaktadır. Ancak ilahiyat fakülteleri ve İslami ilimler fakültelerinin birçoğunda dinî mûsikî dersi genelde seçmeli ders olarak dönemlik bir ders şeklinde okutulmaktadır. Ayrıca birçok ilahiyat fakültesi ve İslami ilimler fakültelerindeki Türk din mûsikîsi kürsülerinde yeterli sayıda akademisyen de bulunmamaktadır. Doğal olarak meslek dersleri öğretmenlerinin birçoğu, lisans eğitimleri sırasında dinî mûsikî dersini hiç almadan ya da bir dönem alarak mezun olmaktadır. Mezun olduktan sonra imam-hatip liselerine meslek dersleri öğretmeni olarak atanan bu kişilerin -kendi özel ilgi ve kabiliyetleri olanlar istisna tutulursa- dinî mûsikî dersini okutabilecek niteliklerden uzak olduğu sonucuna varılabilir.⁵⁴ Yine bu dersi okutabilen müzik öğretmen-

pdf, (04.05.2015).

⁵³ MEB Talim Terbiye Kurulu, “Öğretmenlik Alanları, Atama ve Ders Okutma Esasları”, http://ttkb.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2014_09/10093949_9_cizelgeveesaslar.pdf, (25.05.2015).

⁵⁴ Yazar, ilahiyat fakültesi mezunu ve 10 yıl imam-hatip lisesi meslek dersleri öğretmeni yapmış birisi olarak, öğretmenliği süresince hem çalıştığı imam-hatip liselerinde, hem de ilçe ve il zümre öğretmenler kurulu toplantılarında tecrübe ettiği kadarıyla, bir çok imam-hatip lisesinde dini mûsikî dersine girebilecek nitelikleri taşıyan öğretmen eksikliğinin önemli bir sorun olarak çözüm beklediğini düşünmektedir.

lerinin de lisans eğitimleri sırasında dinî mûsikî eğitimi almadıkları düşünülürken –kendi özel ilgi ve kabiliyetleri olanlar istisna tutulursa– bu dersi okutabilecek niteliklerden uzak oldukları kanaatine varılabilir. Netice olarak imam–hatip liselerinde seçmeli olarak okutulan dinî mûsikî dersi öğretmenlerinin yeterlilikleri ile ilgili olumsuzluklar, hazırlanan öğretim programının başarıya ulaşmasının önündeki en büyük engellerden birisi olarak düşünülebilir. Bu sorunun çözümüne yönelik MEB ve ilahiyat fakültelerinin işbirliği ile ilahiyat fakültelerinde okutulan dinî mûsikî dersinin hem ders saatinin, hem de niteliğinin artırılmasına dair çalışmaların yapılması önem arz etmektedir. Nitekim *İmam Hatip Liselerinde Dinî mûsikî Dersi Öğretmen Yeterlilikleri*⁵⁵ adlı çalışmada, dinî mûsikî dersine giren öğretmenlerle ilgili sorunlar ve çözüm önerileri ifade edilmiştir.

Öğretmenlerin yeni programla ilgili olarak MEB tarafından hizmet içi eğitime alınarak yeni programın kazanımları, felsefesi, öğretim yöntemleri, ölçme ve değerlendirme gibi hususlarda bilgilendirilmeleri de programın başarılı bir şekilde uygulanabilmesi açısından bir başka öneri olarak dile getirilebilir.

Üzerinde durulması gereken bir başka husus ise öğretmenlere yeni programın uygulanmasında yardımcı olacak kılavuz kitap hazırlanmamış olmasıdır. Hazırlanacak böylesi bir kılavuz kitap sayesinde, bu dersle ilgili olarak ölçme–değerlendirme, anlatım yöntemleri, kazanımlar vb. kavramlarla ilk defa karşılaşan öğretmenler, gerekli açıklamalarla yönlendirilebilir.

Sonuç

Osmanlı döneminde başta Enderun olmak üzere, camilerde, tekkelerde, Mevlevihanelerde ve medreselerde çoğunlukla meşk usulü ile gerçekleştirilen dinî mûsikî eğitimi, Cumhuriyet döneminde gerçekleştirilen devrimler neticesinde Tevhidi Tedrisat Kanunu, tekke ve zaviyelerin, medreselerin kapatılması ve bir süre resmi eğitim kurumlarından din eğitiminin yasaklanması ile kesintiye uğramıştır. Bu süreç-

⁵⁵ Bkz. Arif Demir, “İmam Hatip Liselerinde Dini Mûsikî Dersi Öğretmen Yeterlilikleri”, *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Özel Sayı, 2013, s. 57-70.

te halkın din eğitimine olan ihtiyacını bir nebze olsun gidermek üzere ilk defa 1923 yılında açılan imam-hatip liseleri, günümüze kadar geçen süreçte siyasi iktidarların aldığı kararlar neticesinde birçok yapısal değişiklikler yaşamıştır. Günümüzde de imam-hatip liseleri ile ilgili tartışmalar devam etmektedir.

Çalışmamızda yaklaşık yüz yıllık bir geçmişi olan, açıldığı günden beri Türkiye’de siyasi ve ideolojik tartışmaların odağı hâline gelen imam-hatip liselerinde okutulan dinî mûsikî dersinin tarihsel süreci incelenmiş, eski ve yeni dinî mûsikî programlarının hazırlanış felsefeleri, amaçları, kazanımları, ünite ve alt konu başlıkları, ders saatleri gibi hususlar çeşitli yönlerden mukayese edilmeye çalışılmıştır.

Türkiye’de dinî mûsikî eğitimi verilen resmi eğitim kurumlarından olan imam-hatip liselerinde dinî mûsikî dersleri ilk defa seçmeli ders olarak 1985 yılında okutulmaya başlamıştır. 1985 yılında uygulamaya konan dinî mûsikî öğretim programı IX. sınıftan XII. sınıfa kadar haftada 2 saat olmak üzere birbirinin devamı şeklinde okutulmak üzere dört yıllık olarak hazırlanmıştır. Hazırlanan program üniteleri ve alt konu başlıkları birbirinin devamı şeklinde, oldukça yoğun ve dinî mûsikî ile ilgili hemen hemen bütün konuları kapsamına rağmen, dersin seçmeli olması ve dersin seçimi ile ilgili sorunlar, ders saatinin yetersizliği, dersi verecek nitelikte öğretmen eksikliği, araç, gereç, ders kitabı vb. eksikliği gibi sebeplerden programın uygulanmasında ve amaçların gerçekleştirilmesinde çeşitli sıkıntılar ortaya çıkmıştır.

2000’li yıllardan itibaren MEB tarafından Türkiye’de eğitim ve öğretim programları ile ilgili olarak yapılandırmacı yaklaşıma göre ilkokullardan başlayarak tüm derslerin öğretim programları tedrici bir şekilde yenilenmeye başlamıştır. Bu çerçevede 2014 yılında, imam-hatip liselerinde 1985 yılından beri uygulanan dinî mûsikî öğretim programı yürürlükten kaldırılmış ve yapılandırmacı yaklaşım esas alınarak yeni bir öğretim programı hazırlanarak yürürlüğe konulmuştur.

Daha önce haftada 2 saat olmak üzere her yıl seçilebilen dinî mûsikî dersi ile ilgili olarak, 2014 yılında hazırlanan yeni programdaki en önemli değişikliklerden birisi dersin yine seçmeli olmakla birlikte haf-

tada 1 saat ve yalnızca bir kez seçilebilecek şekilde herhangi bir sınıf belirtmeksizin hazırlanmasıdır. Ancak yenilenen seçmeli ders çizelgelerinde dinî mûsikî dersinin sadece XI. ya da XII. sınıflarda bir kez seçilebileceği belirtilmiştir. Ders saatinin haftada 1 saate düşürülmesi ve sadece bir kez seçilebilecek olması ister istemez daha önce çok yoğun olarak hazırlanan programa nazaran ünite sayıları ve alt ünite başlıklarında da önemli bir daralmaya gidilmesine sebep olmuştur. Yeni programda cami mûsikîsi uygulamalarına ağırlık verilmiş ve her üniteye bir ya da iki makamla Kur'ân kıraati, ezan, müezzinlik ve ilâhî icrasına yer verilmiştir.

Yeni programda ölçme ve değerlendirme ile ilgili de öğretmenlere kılavuzluk edecek bir bölümün yer alması önemlidir. Ayrıca her ünite ile ilgili kazanımlar belirtilerek, bu kazanımların elde edilebilmesi için gerekli açıklamalara ve saat olarak ne kadar zaman ayrılacağı da ifade edilmiştir.

Yeni programın en önemli artlarından birisi programla ilgili ders kitabının hazırlanıp ücretsiz olarak öğrencilere verilmesidir. Ayrıca hazırlanan ders kitabı, programda yer alan mûsikî uygulamalarıyla ilgili örnek kayıtları da içeren cd ile birlikte verilirse, bu, öğrenci ve ders öğretmenleri açısından olumlu bir gelişme olacaktır.

İmam-hatip lisesi öğrencilerinin mezun olduktan sonra meslek hayatlarında ihtiyaç duyacakları en önemli konulardan birisi dinî mûsikî alanındaki yeterlilikleri olmasına rağmen, dersin zorunlu dersler arasına alınmaması ve seçmeli ders grubunda yer alması önemli bir eksikliklerdir. İmam-hatip liselerinde dinî mûsikî derslerine giren, başta meslek dersleri öğretmenlerinin ilahiyat fakültelerinde gerekli dinî mûsikî dersi alamamalarından kaynaklanan nitelikli öğretmen eksikliği de önemli bir sorun olarak çözüm beklemektedir.

2014 yılında yenilerek yürürlüğe giren dinî mûsikî öğretim programının üzerinden henüz birkaç yıl geçmiştir. Programın tüm imam-hatip liselerinde tam manasıyla uygulanması belirli bir süreyi gerektirmektedir. İlerleyen süreçte bu dersle ilgili başta öğretmen yeterliliklerinin tespit edilmesi, programa dair öğrencilerin, öğretmenlerin, okul idarelerinin algı ve tutumları, programdan beklenen amaçların ve kazanımların elde edilip edilemediği, uygulamada ortaya çıkan sorunların

tespit edilmesi, yeni programla birlikte yapılan değişikliklerin olumlu ve olumsuz yönlerinin ortaya çıkarılması için başta saha araştırması olmak üzere çeşitli bilimsel çalışmaların yapılması gerektiğini değerlendirmekteyiz.

Kaynaklar

- Altınkuşlar, A. Ayhan-Özcan, Nuri-Kalender, Ruhi, *İmam-Hatip Liseleri için Dinî Müsîkî I*, Kalem Yay., Ankara 1996.
- Behar, Cem, *Aşk Olmayınca Meşk Olmaz*, Yapı Kredi Yay., İstanbul 1998.
- Behar, Cem, *Zaman Mekân Müzik: Klasik Türk Müsîkisinde Eğitim (Meşk), İcra ve Aktarım*, Alfa Yay., İstanbul 1993.
- Demir, Arif, “İmam Hatip Liseleri’nde Dinî müsîkî Dersi Öğretmen Yeterlilikleri”, *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Özel Sayısı, 2013, ss. 57-70.
- Dinç, Erkan, “Eski ve Yeni Ortaöğretim Tarih Programının Amaç ve İçerik Özelliklerinin Karşılaştırmalı Olarak İncelenmesi”, *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri Dergisi*, cilt: 11, sayı: 4, Güz 2011, ss. 2135-2148.
- Dinçer, Nahid, *İmam-Hatip Okulları Meselesi*, Şule Yay., İstanbul 1998.
- Dinî müsîkî Öğretim Programı*, MEB Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, Ankara 2014.
- Ergin, Osman Nuri, *Türkiye Maarif Tarihi*, Osman Bey Matbaası, I-IV, İstanbul 1939.
- İmam-Hatip Liseleri Müfredat Programı*, Milli Eğitim Basımevi, Ankara 1978.
- İmam-Hatip Liseleri Öğretim Programları*, Milli Eğitim Basımevi, Ankara 1985.
- “İmam-Hatip Liseleri Mesleğe Yönelik Seçmeli Dersler Dinî müsîkî Dersi Programı”, *MEB Tebliğler Dergisi*, cilt: 48, sayı: 2198, Kasım 1985, ss. 452-453.
- Koca, Fatih, *İslam Tarihi ve Medeniyetinde Salâlar ve Salavatlar*, Doktora Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi SBE, Sivas 2013.
- MEB Tebliğler Dergisi*, Devlet Kitapları Döner Sermaye Müdürlüğü, cilt: 68, sayı: 2575, Ağustos 2005.
- MEB Tebliğler Dergisi*, Devlet Kitapları Döner Sermaye Müdürlüğü, cilt: 72, sayı: 2624, Ankara 2009.
- MEB Tebliğler Dergisi*, Devlet Kitapları Döner Sermaye Müdürlüğü, cilt: 77, sayı: 2682, Ankara 2014.

- “Millî Eğitim Temel Kanunu”, *Resmî Gazete*, sayı: 14574, 24 Haziran 1973.
- “Mûsikî Encümeni ve Darüelhan Talimatnamesi ile Darüelhan Programı”,
Takvîm-i Vakâyi sayı: 2764, Rebiulevvel 1335 (2 Kanunisani 1332).
- Öcal, Mustafa, *100. Yılında İmam-Hatip Liseleri*, Ensar Yay., İstanbul 2013.
- Öcal, Mustafa, *Medresetü'l- Eimme ve'l-Hutebâ'dan İmam-Hatip Liselerine*, Önder Yay., İstanbul 2011.
- Öcal, Mustafa, “Cumhuriyet Döneminde Türkiye’de Din Eğitimi ve Öğretimi”, *Uludağ Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, cilt: 7, sayı: 7, 1998, ss. 241-268.
- Özcan Demirel, *Kuramdan Uygulamaya Eğitimde Program Geliştirme*, PegemA Yay., Ankara 2006.
- Özden, Erhan, *Osmanlı Maarifinde Mûsikî*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul 2013.
- Özden, Erhan-Toker, Hikmet, “Osmanlı Devletinde Müzik Eğitimi Veren Önemli Kurumlar”, *Rast Müzikoloji Dergisi*, cilt: 1, sayı: 2, 2013, s. 107-128.
- Sevinç, Muhammet, *Darüelhan Tarihçesi*, Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara 2004.
- Sezikli, Ubeydullah, *Anadolu İmam-Hatip Liseleri Dinî Mûsikî*, MEB Devlet Kitapları, Özyurt Matbaacılık, Ankara 2014.
- Sezikli, Ubeydullah, *Makamlarla Türk Din Mûsikîsi Eğitim Seti*, Origami Yapım, İstanbul 2012.
- “Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklar ile Bir Takım Unvanların Men ve İlgasına Dair Kanun”, *Resmî Gazete*, sayı: 243, 13 Aralık 1925.
- “Tevhid-i Tedrisat Kanunu”, *Resmî Gazete*, sayı: 63, 6 Mart 1340 (1924).
- Tıraşçı, Mehmet, *İlahiyat Fakülteleri İçin Dinî mûsikî Ders Notları*, Dört Mevsim Kitap Yay., İstanbul 2015.
- Vatan Gazetesi*, İstanbul, 31 Temmuz 1339 (1923).

İnternet Kaynakları:

- http://dogm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2014_09/11111750_11.siniflar.pdf
- http://dogm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2015_02/11121309_11111738_9_ve_10.pdf
- <http://www.imamhatipokullari.org/tarihce.html>
- <http://www.onder.org.tr/imam-hatip-tarihi>



<http://tebligler.meb.gov.tr/index.php/tuem-sayilar/viewcategory/49-1985>

<http://ttkb.meb.gov.tr/www/gecmisten-gunumuze-kurul-kararlari/icerik/152>

http://ttkb.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2014_09/10093949_9_cizelgevee-saslar.pdf

CITATION

BİNOL, Ali, "An Assessment On The Concept Of 'Tezekki' In The Quran", *Journal of Faculty of Theology of Bozok University [BOZIFDER]*, 11, 11 (2017/11) pp. 185-207.



KUR'AN'DA GEÇEN TEZEKKÎ KAVRAMI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

An Assessment On The Concept Of 'Tezekki' In The Quran

Ali BİNOL

Öğrt. Gör.

Bozok Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, alibinol62@gmail.com

Öz

"Tezekkî", Kur'an'da insanın maddi ve manevi gelişimini anlatan kavramlardan biridir. Tüm insanlığa hidayet rehberi olarak inen Kur'an, iman eden ve imanın gereği olarak amel eden müminlerin kurtuluşa ereceklerini haber vermektedir. Kur'an, kurtuluşa ermeyi "tezekkî" etmeye bağlamıştır. "tezekkî" kavramının mahiyeti ve içerdiği fiiller, daha çok nübüvvetin ilk yıllarında inen Mekki sûrelerde görülmektedir. İnsanda İslâmî bir kimlik oluşturmayı amaçlayan Kur'an'ın bu konudaki hedeflerinin iyi anlaşılması gerekmektedir. Makalemizde öncelikle "tezekkî" kelimesini ayetler bağlamında ele alacağız. Daha sonra bu kelimenin Türkçeye nasıl çevrildiği ve bu çevirinin, muhatabın zihninde nasıl bir algı oluşturduğu hususu üzerinde duracağız. Mübîn olan Kur'an'ın her kelimesi gibi "tezekkî" kavramının da Kur'an bağlamında ele alınıp değerlendirilmesi Kur'an'ın sağlıklı anlaşılması için gereklidir.

Anahtar kavramlar: İnsan, Kur'an, mümin, tezekkî, kurtuluş

Abstract

One of the words that describe the physical and spiritual development of man in the Qur'an is the concept of "moral purification". The Qur'an, is a guide to all mankind, informs believers and worshippers of faith to be saved. The nature of the concept of "moral purification" and the actions it contains are more often seen in the Mekki surats in the first years of the prophecy. The goal of the Qur'an, which aims to create an Islamic identity in human beings, needs to be well understood. In this paper, the expression "moral purification" in the context of verses is explained at first. Then, how this concept was translated into Turkish and how this translation is perceived in the reader's mind will be stated. Like every word of the Qur'an, consideration and evaluation of the concept of 'moral purification' according to the context of the Qur'an is the right way for a healthy understanding of the Qur'an.

Keywords: Human, the Qur'an, worshipper, moral purification, salvation.

KAYNAKÇA

BİNOL, Ali, "Kur'an'da Geçen Tezekkî Kavramı Üzerine Bir Değerlendirme", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZIFDER]*, 11, 11 (2017/11) ss. 185-207. **Makale Geliş T.:** 26/04/2017, **Kabul T.:** 30/05/2017.

Giriş¹

İlahî kelâm olan Kur'an,² lafız-mânâ bakımından bir bütündür. Etimolojik olarak *Kur'an*, fu'lân kalıbında bir mastar olup okumak, çağrı, davet, tebliğ gibi anlamlara gelmektedir.³ Kur'an her şeyden önce okunan bir kitaptır. Lafzı mânâsına, mânâsı da lafzına feda edilemeyecek bir bütünlük arz etmektedir.⁴

Kur'an'ın ilahî hakikatleri ve ebedî mesajları iletme gibi bir gayesi vardır. Kur'an, her çağda ve her mekânda, farklı seviyelerdeki insanlara hitap etmesinin bir gereği olarak, pek çok konuyu içermektedir. İnsanı muhatap alması bakımından o, ilimden, bilgiden, marifetten, hukuktan ve bunlara ilaveten hikmete dayalı meselelerden bahsetmektedir. İnanç, amel, ahlâk ve ahiret hayatına dair bütün hakikatleri kendisine has eşsiz nazım yapısıyla ortaya koymaktadır. Bilindiği gibi son ilahî kitaba "Kur'an" isminin verilmesi onun eşsiz nazımından dolayıdır.⁵ "Kıraat olunan şey, bu eşsiz nazımın mânâsı mıdır, yoksa bu mânâları en beliğ bir şekilde ifade eden lafızların kendisi midir?" sorusunun cevabı bellidir. Dolayısıyla, "Asıl olan mânâdır, lafız bir kabuk mesabesindedir."⁶ gibi bir yaklaşımla onun lafzını ve mânâsını ayırmaya kalkmak veya birini diğerine öncelemek doğru değildir.

Kur'an'ın mânâsının değil, lafzının Arapça olduğunu ifade eden Elmalılı (ö. 1878-1942) Kur'an'ın isimleri arasında, furkân, hüdü, rûh, nûr gibi onun mânâsına delalet edenler olduğunu, fakat Kur'an'ın Arapça olarak nitelendirilmesinin⁷ anlamlı olduğunu vurgular. Bu sebeple o, Kur'an'ın tam mânâsıyla başka bir dile tercüme edilemeyeceğini söyler.⁸ Ona göre Kur'an'ın tercüme edilememesinin sebeplerinin başında Kur'an'ın kendi üslubu gelmektedir. Kur'an, Arap dili üzerine in-

¹ Bu makale, 'Kur'an'a Göre Tezekkî' adlı yüksek lisans tezi esas alınarak oluşturulmuştur.

² "Kur'ân" kelimesinin türediği kelimeler ve anlamları için bkz. Muhammed Abdulazîm ez-Zerkânî, *Menâhîlu'l-İrfân*, Dâru'l-Kitâbil'l-Arabî, Beyrut 1995, I, 15-17.

³ Râğîb el-İsfehânî, *Müfredâtu'l-Fâzî'l-Kur'ân*, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 2012, s. 419; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul 1979, I, 12.

⁴ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 12.

⁵ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 12.

⁶ Bkz. Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, Dergâh Yay., İstanbul 1979, s. 125.

⁷ Yûsuf, 12/2; Tâhâ, 20/113; Zümer, 39/28; Fussilet, 41/ 3; Şûrâ, 42/7; Zuhuruf, 43/3; Ahkâf, 46/12.

⁸ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 12.

dirilmiştir. Kur'an, Arapların bildiği sesler ve kelimelerin en güzellerinden seçilerek, Allah'tan başka hiç kimsenin yapamayacağı⁹ bir dizilişle, lafız mânânın, mânâ da lafzın aynası hâlinde dizilip dokunmuştur.¹⁰

Cümle yapısının yanında, tercümeyle zorlaştıran hususlardan birisi de bazı Kur'an kelimelerinin içerdiği özel anlamlardır. Araççanın, köklerden türetmeli bir dil olduğu bilinmektedir ki onun kelime varlığı açısından da oldukça zengin bir dil olduğu aşikârdır.

Yeni bir din, düşünce yapısı ve hukuk sistemi oluşturan Kur'an, dönemindeki insanların kullandıkları kelimeleri kimi zaman aynen aldığı gibi, kimi zaman da belli kelimelere yeni anlamlar yüklemiştir. Yeni anlamlar yüklediği kelimelere örnek olarak cihâd, zekât, salât kelimelerini sayabiliriz. Kendilerine özgü anlamları olan bu kelimeleri kök anlamlarıyla başka bir dile çevirmek, Kur'an'ın mesajının anlaşılması için yeterli değildir. Bu kelimeleri, olduğu gibi bir başka dile aktarmak da ayetlerdeki mânâyı tam olarak yansıtmaz. Nitekim başka bir dile çevirisi yapılan bir kelimenin anlamı, muhatabın dilindeki anlamla örtüşmediği zaman, muhatap bu kelimedenden kastedilen mânâyı anlayamayacaktır. Çünkü muhatabın anladığı şey, kendi dilinde kullandığı kelimeler ve bu kelimelerin ifade ettiği mânâlarla sınırlıdır. Dolayısıyla tercümeden daha fazlasına yani kelimeyle ilgili ek bir tefsire/açıklamaya ihtiyaç vardır.

Makalemizin konusu olan "tezekkî" kavramı, Kur'an'da fiil olarak kullanılan ve insanla yakından ilişkisi bulunan önemli kelimelerden birisidir. Genelde "temizlenme" veya "arınma" olarak Türkçeye çevrilen "tezekkî" ile aynı kökten gelen "tezkiye" kelimesi, bazı eserlerde "nefis tezkiyesi" olarak kullanılmıştır. İlgili ayetlerde "tezkiye" kelimesine verilen "nefis tezkiyesi" anlamı, zaman zaman Kur'an'da kastedilen mânâ ile uyuşmamaktadır.¹¹

Medenî ayetlere nispeten Mekkî ayetlerde daha çok kullanılan "tezekkî" kelimesinin içerdiği anlamların yeterince ortaya konulmadığı

⁹ Bakara, 2/24.

¹⁰ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 12.

¹¹ Bu tür iddialar için bkz. İbrahim Sarmış, *Tasavvuf ve İslâm*, Ekin Yay., İstanbul 1997, s. 351; Gazâlî, *İhyâ*, ter. Ahmet Serdaroglu, Bedir Yay., İstanbul 1974, II, 66; Kelâbâzî, Ebu Bekr Muhammed b. İshak, *et-Taarruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf Doğuş Devrinde Tasavvuf*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 1979, s. 186, 187.

kanaatindeyiz.¹² Oysa bu kelime, oruçtan, tövbeden, namaz ve zekâttan daha önce Kur'an'da yerini almıştır. Buna göre tezekkî, Kur'an'ın anlaşılması için bilinmesi gereken önemli kavramlardan biridir.

Makalemizde, tezekkî kavramını öncelikle dil açısından inceleyecek, ardından Kur'an'daki kullanımlarına bakacak, daha sonra insan hayatı bağlamında onun vazediliş gayesini ele alacağız. Yine bu kavram bağlamında “arınma-arıtma, temizlenme-temizleme” kavramlarının kullanılmasıyla zihinlerde oluşan “tezekkî” algısının ne derece sağlıklı olduğunu ortaya koymaya çalışacağız.

1. Tezekkî Kavramının Mâhiyeti

“tezekkî” kavramı “zekâ” fiilinin “tefe’ul” babına aktarılmış şeklidir. “Zekâ” kökünden türeyen ve tef’îl babının mastarı olan “tezkiye”¹³ kavramı da sıkça kullanılan kelimelerden birisidir. Bu kavram, bazı ayetlerde nefislerin temize çıkarılması bağlamında ‘sözlü nefis tezkiyesi’ şeklinde geçmiş ve olumsuz bir davranış olarak sunulmuştur. Bu hâliyle “tezkiye”, konunun sadece bir yönünü yansıtmaktadır. Oysa bu kavramın sadece ‘lafzî tezkiye’ bağlamında ele alınması, onun tam olarak anlaşılması için yeterli değildir. Çünkü Kur'an'da tezkiyenin yanında tefe’ul babındaki tezekkînin fiil formu da kullanılmakta ve ‘tezekkî edenlerin’ kurtuluşa ereceği¹⁴ bildirilmektedir.

2. Tezekkî Kavramının Semantik Tahlili

Tezekkî kavramı diğer türevleriyle birlikte “زكو” fiilinden gelmektedir. Mastarı “زكوا”, “زكاء” ve “زكاة” şeklinde gelen bu kök, “زكو”, “زكا” fiili, tespit edebildiğimiz kadarıyla şu anlamlara gelmektedir.

¹² Örneğin İslam Araştırmaları Merkezinin yayımladığı *Diyanet İslam Ansiklopedisi*’nde “tezekkî” maddesi yer almamaktadır.

¹³ “Tezkiye” kavramıyla ilgili olarak Dilaver Selvi, “Beyzavi Tefsirinde Nefis Tezkiyesi ve Takva”, *Tasavvuf, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 2010/2, sayı: 26, s. 125-161; Ahmet Emin Seyhan, “Ebu’l Hasan Harakani’nin Nefis Tezkiyesine Yaklaşımı”, *Harakani Dergisi*, yıl: 2014, sayı: 1, s. 1-32; Mustafa Ünver, “Kur’an’ın Tezkiye Prensibine Bir Bakış”, *Araştan SBE Dergisi*, yıl: 2006, sayı: 1, 2, s. 125-161 adlarıyla makaleler yazmışlardır. Bu konuda Abdülhamit Tek, “Nefis Tezkiyesinde Namazın Rolü”, Ankara Üniversitesi SBE, 1999 ve Ömer Arif Kelkit, “Kur’an’da Tezkiye”, Ankara Üniversitesi SBE, 1999 adlı yüksek lisans tezi yapmışlardır.

¹⁴ A’lâ, 87/14.

a) Artmak ve Bereketlenmek

Ekilen bir şey çoğalıp arttığı zaman “زكا الزرع” denir.¹⁵ Hz. Ali'den nakledilen, “Mal harcandıkça azalır, ilim harcandıkça çoğalır”.¹⁶ sözü “يزكو” fiili ile ifade edilmektedir. “زكى” fiili tef'îl babında tezkiye şeklinde kullanıldığında, bir şeyi arttırmak, çoğaltmak ve fazlaştırmak anlamlarına gelmektedir.¹⁷

b) Büyüyüp Gelişmek, Boy Atmak

Zekâ kökünden türeyen tezekkî kelimesi, hayvanların, ekinlerin, insanların, büyüüp gelişmesi anlamına gelmektedir. Nitekim sözlüklerde bir adamın büyümesini ifade etmek için “زكا” fiili kullanılır. Bu fiil sülâsî dördüncü baktan lâzım olarak “زكى” şeklinde de kullanılmaktadır.¹⁸ Tef'îl babından gelen “تركية”, bir şeyi büyütmek, geliştirmek, yetiştirmek anlamına gelmektedir.¹⁹ Dönüşlülük (mutavaat) ifade etmesinin yanında, yavaş yavaş oluşum anlamını içeren tefe'ul babına aktarıldığında ortaya çıkan “tezekkî” ise, büyümek, gelişmek, yetişmek ve olgunlaşmak mânâsına gelmektedir.

c) Temizlik, Temiz Olmak

Tef'îl babından gelen “tezkiye”ye temizlemek anlamı verenler olmuştur.

Örneğin Tevbe Süresindeki “وتركهم بها / onları temizleyesin”²⁰ ifadesi için, malını temizlemek mânâsı verilmiştir.²¹ Yine buradaki temizlikten, bir ürünün veya canlının temiz bir ortamda, nezih bir şekilde yetişmesi anlaşılabilir. Bitkiler ve ekinler ancak otlardan, çalılıklardan, birbirine karışmış bitkilerden temizlendiği zaman iyi yetişir.²²

d) Tek İken Çift Olmak

Sülâsî olarak kullanılan “zekâ” kelimesi, bir şeyin tek iken çift olması; çoğalmasını ifade etmek için de kullanılabilir. Örneğin bir insan, eline

¹⁵ el-Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, X, 320; Râğîb el-İsfehânî, *Müfredâtu Elfâzî'l-Kur'ân*, s. 419.

¹⁶ İbnü'l-Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XIX, 77.

¹⁷ İbnü'l-Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XIX, 77.

¹⁸ el-Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, X, 321; İbnü'l-Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XIX, 77.

¹⁹ Mevlüt Sarı, *el-Mevârid*, s. 701.

²⁰ Tevbe, 9/13.

²¹ İbnü'l-Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XIX, 77; Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*, X, 364.

²² Yusuf Karadâvî, *Fıkhü'z-Zekât*, I, 34.

bir şey alıp “Tek mi çift mi?” diye soracağı zaman bunu, “أخسأ أم زكأ؟” ifadesiyle dile getirir.²³

e) Ma’sum ve Günahlardan Arınmış Olmak

İsm-i fail kalıbındaki “زكاي” anlamına gelen “زكي” kelimesi, hem ism-i fail, hem ism-i meful anlamında kullanılmaktadır. Sıfat-ı müşebbehe olan bu kelime insanın sıfatı olduğu zaman, onun nefesine ve şahsiyetine hâlel getirecek davranışlardan uzak olması, fitratındaki iyilik boyutunu ön plana çıkararak mânâsına gelmektedir. Nitekim Kur’an’da Hz. İsa için geçen “غلاما زكيا” ifadesi²⁴ bunu göstermektedir.²⁵ Aynı kelime, toprak için sıfat olarak “أرض زكية= أرض طيبة” şeklinde kullanıldığında, bol, güzel, verimli arazi anlamı taşır.²⁶

f) Bir İşin Bir Kişiyeye Layık ve Yakışır Olması, Bir İşe Ehil Olmak

Bu anlam için iki örnek verebiliriz. “هذا الأمر لا يزكو بفلان” tabiri “أى لا “زكياه = ألقيه” “Bu iş ona yakışmıyor.” şeklinde açıklanmaktadır.²⁷ “Ona layık gördü, yakıştırdı.” demektir.²⁸ O hâlde “زكا” fiilinin mastarı olan “زكاة” ve zekâ (زكاء), insan onuruna yakışan davranışları ifade etmektedir

g) Salah, İyi Hâl, Sâlih Amel

Bazı âlimler Mü’minûn Sûresindeki “للزكاة” ifadesini bu anlamda tefsir etmişlerdir.²⁹ İf’âl babından “أزكي” ve tef’îl babından “تزكيه” / “زكي” olduğunda, ıslah etmek, iyi yapmak, sâlih amel işlemek, Allah’a itaat etmek³⁰ ve nefsi bunlara alıştırmak³¹ anlamı kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Ayrıca hayrı, iyiliği çok olan kimse anlamında kullanılmaktadır.³² Zira Âlûsî’ye (ö. 1270/1854) göre Meryem Sûresindeki “زكاة”³³ kelimesi bu anlamdadır.³⁴

²³ el-Ezherî, *Tehzîbu’l-Luġa*, X, 322.

²⁴ Meryem, 19/19.

²⁵ Râgib el-İsfehânî, *Müfredâtu Elfâzi’l-Kur’ân*, s. 218; İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu’l-Beyan*, XV, 860.

²⁶ Arif Erkan, *el-Beyân*, II, 1322; Cübran Mes’ud, *er-Râid*, s. 779.

²⁷ el-Ezherî, *Tehzîbu’l-Luġa*, X, 320.

²⁸ Ahter-i Kebîr, s. 476.

²⁹ Neseî, *Medâriku’l-Tenzil*, II, 330.

³⁰ İbnü’l-Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, XIX, 77; el-Ezherî, *Tehzîbu’l-Luġa*, X, 322.

³¹ Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, IV, 2618.

³² Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi’l-Kur’ân*, I, 343.

³³ Bkz. Meryem, 19/13.

³⁴ Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, XVI, 77.

h) Bir Şeyin En Üstünü, En İyisi

“أزكى” kelimesi Kehf Sûresinde ism-i tafdil olarak, meyve, sebze ve diğer gıdaların sıfatı olarak geçmektedir.³⁵ Zemahşerî'ye (ö.538/1144) göre, bu sûredeki “ezkâ” kelimesi, meyve ve sebzelerin iyi yetişmiş, güzel görünümlü, bol olanlarını, dolayısıyla ucuz ve erişilebilir olanlarını ifade etmektedir.³⁶

i) Övmek, Övgüye Değer Amellerle Nitelemek

Tef'îl babından gelen “تزكية” kelimesine övmek anlamı da verilmiştir.³⁷ İnsan ya kendisini över, kendisini hatasız görür, ya da başkasını överek onu bir anlamda temize çıkarır. Bu durum mahkemede, hâkimin tezkiye-i şahit yapması, şahidin iyi hâlini araştırıp, onun şehadete lâayık birisi olduğunu belirlemesi şeklinde cereyan eder.³⁸

Sonuç olarak, “tezkiye” ve konumuzu teşkil eden “tezekkî” kavramının türediği “زكا” fiili veya onun mastarı olan “زكاة” kelimesinin, geniş bir anlam sahasına sahip olduğu görülmektedir. Genellikle canlıların büyümesi, gelişmesi, çoğalması, boy atıp uzaması anlamlarında kullanılmaktadır ki canlıların merkezinde de insan vardır.

3. Tezekkî ve Türevlerinin Kur'an'da Kullanımı

Tezekkî kavramına kaynaklık eden zekâ fiili, türevleriyle beraber Kur'an'da yaklaşık elli yedi yerde geçmektedir. Üçlü (sülâsî) fiil olarak, mazi formuyla bir yerde,³⁹ zekâ fiilinin mastarı olan “zekât” kelimesi, şer'î bir ölçü anlamında otuz yerde,⁴⁰ aynı kelime sözlük anlamında iki yerde zikredilmektedir.⁴¹ İsm-i fail veya ism-i mef'ul anlamındaki “زكِيّ” zekî” kelimesi sıfat-ı müşebbehe formunda Kur'an'da iki yerde,⁴² İsm-i tafdil formunda olan “ezkâ” kelimesi dört yerde,⁴³ “zekâ” fiilinin mezîd

³⁵ Bkz. Kehf, 18/19.

³⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 493.

³⁷ Ferahidî, *Kitâbu'l-Ayn*, I, 100.

³⁸ Ömer Nasûhi Bilmen, *İstîlâhât-ı Fıkhiye Kamusu*, VIII, 152.

³⁹ Bkz. Nûr, 24/21.

⁴⁰ Muhammed Fuad Abdülbâkî, *el-Mu'cemu'l-Müfehres, li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*, s. 354, 577, 578.

⁴¹ Bkz. Meryem, 19/13; Kehf, 18/81.

⁴² Bkz. Meryem, 19/19; Kehf, 18/74.

⁴³ Bkz. Bakara, 2/232; Kehf, 18/19; Nûr, 24/28, 30.

formlarından olan “tezkiye” fiili on iki yerde, “tezekkî” fiili altı yerde geçmektedir.⁴⁴

4. Tezekkî ve Türevlerinin Kur'an'daki Kullanım Formları

4.1. Sülâsî Fiil ve Türevleri

Sülâsî fiil ve türevleri Kur'an'da otuz dokuz yerde, sülâsî fiil formu olarak da bir ayette⁴⁵ geçmektedir. Söz konusu ayette geçen ‘zekâ’ fiili ‘temize çıkmak/temize çıkarmak’ olarak tercüme edilmiştir.⁴⁶ Muhammed Esed’in (ö. 1992) İngilizce Kur’an mealinde söz konusu fiile saflaştırmak, arıtmak (pure) anlamı verilmiştir. İngiliz asıllı Müslüman araştırmacı-yazar M. Pickthall’in (ö. 1936) mealinde ise aynı fiil için gelişmek, büyümek, yetişmek anlamlarına gelen (grow-grown) kelimesi tercih edilmiştir.⁴⁷

4.2. Tezkiye Formu

Tezkiye kelimesi ayetlerde iki şekilde kullanılmıştır. Birinci tür kullanımı, sözlü olarak nefis tezkiyesinde⁴⁸ bulunmaktadır. Nitekim “*Kendilerini tezkiye edenleri görmüyor musun?*”⁴⁹ ayeti, birinci tür kullanıma örnek olarak gösterilebilir. Bu ayetin nüzul sebebi olarak Yahudilerin kendilerini “Allah’ın oğulları ve sevgilileri”⁵⁰ olarak görmeleri sebebiyle, günahlarının sürekli olarak affedileceğine, ateşin onlara sayılı günler dokunacağına⁵¹ ilişkin konuşmaları gösterilmektedir.⁵² Bu ifadelerden anlaşıldığına göre sözlü nefis tezkiyesi, kişinin fiillerinde olmadığı hâlde kendisini temize çıkarması ve kendisinin temiz ve övgüye la-

⁴⁴ Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu’cemu’l-Müfrehes, li Elfâz’il-Kur’âni’l-Kerim* s. 354, 995.

⁴⁵ “وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ أَبَدًا” Nûr, 24/21.

⁴⁶ Örnek olarak bkz. *Kur’an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali*, (Haz. Heyet) TDV Yay., Ankara 2012, s. 350.

⁴⁷ Bkz. <http://www.kuranmeali.com>, 6/3/2017.

⁴⁸ Dilaver Selvi, “Beyzavî Tefsirinde Nefs Tezkiyesi ve Takva,” *Tasavvuf, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sayı: 26 (210/2), s. 125-161.

⁴⁹ Nisâ, 4/49. Ayrıca bkz. Necm, 53/32.

⁵⁰ Bkz. Mâide, 5/18.

⁵¹ Bkz. Bakara, 2/80.

⁵² Ali bin Ahmed el-Vâhîdî, *Esbâb-u Nüzûli’l-Kur’ân*, Thk. İsam b. Abdülmuhsin el-Humeydan, Dârü’l-İslah, Demmam 1992, s. 155; Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, II, 1365.

yık olduğunu iddia etmesidir ki böyle bir davranış Kur'an tarafından onaylanmamaktadır.⁵³

Tezkiye kavramının Kur'an'daki ikinci tür kullanımı fiilî nefis tezkiyesidir ki bu tür nefis tezkiyesi olumlu anlamda kullanılmış ve nefislerin bilfiil tezkiyesi istenmiştir. Nitekim ilgili ayette de, "قد أفلح من زكاهها" "*Muhakkak ki nefisini tezkiye edenler kurtulmuştur.*"⁵⁴ buyrulmaktadır.

Nesefî (ö. 710/1310) bu ayetin tefsirinde, "zekkâ" fiilini "nefsi islah etmek ve yararlı işlerle geliştirmek" şeklinde izah ederken,⁵⁵ Beyzâvî (ö. 685/1286) aynı fiile, "nefsini ilim ve amelle geliştirip büyütme" ⁵⁶ anlamını vermiştir. Bunun yanında aynı fiile bazı müfessirler "hayır üzere yetişmek, büyüdükçe hayır yolunda ilerlemek" anlamını vermişlerdir. Çünkü "زكى" kelimesi maddi ve manevi gelişimi ifade etmektedir.⁵⁷

4.3. Tezekkî Formu

Kur'an'da, Tezekkî eden kimsenin kurtuluşa erdiği ⁵⁸ haber verilirken, başka bir ayette bu işi yapanın kendi iyiliği için yapacağı ⁵⁹ ifade edilmektedir.⁶⁰ Ayrıca, ilgili kelimenin geçtiği ayetlerde Hz. Musa'nın Firavun'a gitmesi tavsiye edilmekte; onun tezekkî edebileceği ihtimali hatırlatılmaktadır.⁶¹ Başka bir ayette Hz. Peygamber'den, tezekkî etmek isteyenler ile ilgilenmesi istenmekte;⁶² istiğna ve kibir duygularıyla hareket eden,⁶³ kendisini ihtiyaçtan âzâde gören,⁶⁴ hakka kulak

⁵³ Diğer ayetler için bkz. Bakara, 2/174; Âl-i İmrân, 3/77.

⁵⁴ Şems, 91/9.

⁵⁵ Nesefî, *Medârikü't-Tenzil*, II, 330.

⁵⁶ Beyzâvî, *Envâru't-Tenzil*, II, 66.

⁵⁷ Bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XVI, 77; İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, VII, 378.

⁵⁸ A'lâ, 87/14.

⁵⁹ Fâtır, 35/18.

⁶⁰ Kur'an'da tezekkî kavramının geçtiği ayetlerin çoğunda bu kavram "felâh" kelimesiyle birlikte anılmaktadır. Sebep sonuç ilişkisi içerisinde yer alan bu iki kavram birbirlerinin lazımı olarak görülmektedir. Örnek vermek gerekirse, "Tezekkî edenler kurtuldu." A'lâ, (87/14) ayetinde "eflaha" fiili kullanılmaktadır. Aynı zamanda "eflaha" fiili Mü'minûn sûresinde de geçmektedir. Bu sûrede müminlerin kurtuluşa erdiği bildirilmekte, devamındaki ayetlerde kurtuluşa eren müminlerin vasıfları sayılmaktadır (Mü'minûn, 23/1-9). Dolayısıyla tezekkî, nihai amaç olan felah/kurtuluş için bir gerekliliktir.

⁶¹ Bkz. Nâzi'ât, 79/18.

⁶² Bkz. 'Abese, 80/3.

⁶³ Bkz. Teğâbun, 64/6.

⁶⁴ Bkz. Alak, 96/7.

vermeyen,⁶⁵ hakikate karşı sürekli tartışmayı ve mücadeleyi yeğleyip⁶⁶ tezekkî etmeye yanaşmayan kimselerle Hz. Peygamber'in bir işinin olamayacağı bildirilmektedir.⁶⁷ Öte yandan Kur'an'a göre "tezekkî" edenlerin ödülü Adn cennetleridir.⁶⁸

Kimlerin felaha erdiğini bildiren ayetlere geçmeden önce kısaca felah kelimesine değinmek istiyoruz.

Tezekkî edenlerin kurtuluşa ereceğini bildiren ayetlerin çoğunda *felah* kelimesinin geçtiği görülmektedir. Bu bağlamda *felah* kelimesinin ne anlama geldiğini hatırlamak gerekirse; "فَلَح" fiili kesmek, yarmak gibi anlamlara gelirken, ikinci baktan kullanıldığı zaman toprağı yarmak, çiftçilik yapmak, ekin ekme-sulama gibi ziraat işleriyle uğraşmak anlamlarına gelmektedir.⁶⁹ "Fellah" kelimesi "çiftçi-ziraatçı" anlamında kullanılırken, 'felha' kelimesi, ekin ekme için hazırlanmış nadas tarlayı ifade etmektedir.⁷⁰

"Umduğuna nail olmak," "korktuğundan emin olmak"⁷¹ anlamıyla Türkçeye tercüme edilen "felah" kelimesini, etimolojik yönden ele alıp anlamını değerlendirdiğimiz zaman şu sonuca varırız: Bir çiftçinin umut ettiği şey, ektiği veya diktiği şeyden ürün elde etmektir. Bunun için ekin eker, ağaç diker, sebze veya meyve yetiştirir. Dönüşlülük ifade ettiğini söylediğimiz tezekkî bağlamında yetiştirilecek nesne insanın nefsi, bir başka ifadeyle kişinin bizzat kendisidir. Dolayısıyla "tezekkî", insanın kendi kendisini geliştirmesi, yetiştirmesi ve meyve/ürün verecek hâle gelmesidir. Hâliyle tezekkîden ortaya çıkacak ürün, ahiret pazarında cenneti satın alabilecek sâlih ameller olmalıdır. Söz konusu ameller yine 'felah' kelimesinin geçtiği ayetlerde yer almaktadır. Bunlardan birisi de tezekkî ile aynı kökten gelen 'zekât' kelimesidir. O hâlde zekât, tezekkî edip kendisini yetiştiren insanın meyvesidir. Başka bir ifade ile yetiştirilmiş bir nefsin/kişinin ürünüdür.

İlk inen sûrelerden itibaren "tezekkî" kelimesinin geçtiği yer-

⁶⁵ Bkz. Nûh, 71/7.

⁶⁶ Bkz. Bakara, 2/204.

⁶⁷ Bkz. 'Abese, 80/7.

⁶⁸ Bkz. Tâhâ, 20/76.

⁶⁹ Zeyyat, Ahmed Hasan, *el-Mu'cemu'l-Vasıt*, II, 700.

⁷⁰ Firûzâbâdî, *Tertibu'l-Kamusî'l-Muhît*, III, 517.

⁷¹ Hasan Basri Çantay, *Kur'an-ı Hakîm ve Meali Kerim*, II, 615.

ler incelendiği takdirde şu şekilde bir tablo ortaya çıkmaktadır: A'lâ Sûresinde, “*Tezekkî edenler kurtuluşa erdi.*”⁷² buyrulurken, sonraki ayetlerde, tezekkînin açılımı yapılmaktadır. Tezekkî muhatap için bir hedef niteliğindedir. Zikir ve salat, tezekkîyi oluşturan iki yapı taşı olup, hayat boyu sürecek kulluk göstergeleridir. O hâlde, ayetteki “tezekkî” eylemi bir süreç işidir. Bu süreç, başta namaz ve zikir olmak üzere sâlih amellerle tamamlanmalıdır. Nitekim Beyzâvî'ye (ö. 685/1286) göre “tezekkî”nin yolu, itaat ve sâlih amel ile nefsi geliştirip yüceltmekten geçer.⁷³ Aynı noktaya işaret eden Kurtubî'nin (ö. 671/1273) ifadesiyle, Allah'a itaat ve sâlih amellerle nefsinin geliştirip yücelten kimse kurtuluşa erecektir.⁷⁴

Tezekkî kelimesi Leyl Sûresinde ise şu şekilde yer almaktadır: “*Artık kim takvayı tercih eder, en güzel olanı (ahireti ve cenneti) tasdik eder, (malından) verirse, biz onu en kolay hazırlarız (o konuda başarılı kılarsınız). Kim cimrilik eder, kendini müstağni/ihyaşsız sayar, en güzeli yalanlarsa, biz onu en zora hazırlarız. Düştüğü zaman da malı ona fayda vermez... Ben sizi alev alev yanan bir ateşle uyardım. Oraya ancak yalanlayıp yüz çeviren kötüler girecek. Tezekkî ederek malını hayra veren iyiler ise ondan uzak tutulacaktır.*”⁷⁵

Müfessirler, Leyl Sûresindeki bu ayetlerin nüzul sebebine dair yaşamış bir olay olarak Hz. Ebû Bekr örneğini naklederler. Hz. Ebû Bekr, sadece iman etmiş olmalarından dolayı işkence gören cariye ve köleleri satın alıp kurtarır. Müşrikler, “Bu adam kendisine yardım edecek kişileri kurtarıyor.” derler. Babası bu konuşmalardan etkilenir. Üstelik o, oğlunun zayıf olanları kurtardığını, sağlamlar ve gençler için para harcadığı takdirde onların kendisi için bir güç/destek olacağını söyler. Buna karşılık Hz. Ebû Bekr,

“Babacığım! Ben Allah katındaki mükâfatı bekliyorum.”⁷⁶ diye karşılık verir. Bilal-i Habeşi dâhil altı, yedi kişiyi satın alıp özgürlüğüne kavuşturur.⁷⁷ Hz. Ebû Bekr'in örnek olarak sunulduğu, ama meselenin

⁷² A'lâ, 87/14.

⁷³ Beyzâvî, *Envâr-u't-Tenzil*, I, 302.

⁷⁴ Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmî'l-Kur'ân*, XXII, 314.

⁷⁵ Leyl, 92/5-18.

⁷⁶ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXX, 110; Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, VII, 144.

⁷⁷ Ali bin Ahmed el-Vâhidî, *Esbâb-u Nüzûli'l-Kur'ân*, s. 456; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*,

bir kişiye tahsis edilemeyecek boyutta olduğunun anlaşıldığı bu olayda, tezekkî etmiş bir müminin nasıl bir davranış sergileyeceğinin en açık örneği mevcuttur.

Peygamberliğin ikinci yılında inen sûrelerdeki ayetlere baktığımız zaman değinilen konuların çoğunlukla aynı ekseninde cereyan ettiği görülür.⁷⁸ Bu ayetlerdeki ana tema Allah'ı bilmek, O'na inanmak, hidayete tabi olmak, ahiret hayatını gaye edinmektir. Kötülüklerden sakınarak, iyilikler yapmak, infakta bulunmak, takva ve ihlâs sahibi olmak, yani “mutlak iyiliğe/birr”e ulaşmaktır. Böylece dünya imtihanını kazanarak, cennetteki yüksek derecelere kavuşmaktır.⁷⁹

Bunlar yapılırken, bireyin ıslahı ve iradesinin gelişimi bağlamında uzunca bir sürecin yaşanması söz konusudur. Bu süreçte yer alan kavramların merkezinde yer alan “tezekkî” özetle; insanın kendisini dünyevileşmekten,⁸⁰ eşya karşısında esir olmaktan kurtarması için, kazancından ve sevdiği şeylerden infak etmesini sağlayan bilinçli bir amel, iradeye dayalı bir harekettir.⁸¹

Bu eylemlerin çoğu Kur'an'da infak, sadaka, zekât gibi mali ibadetler bağlamında zikredilmektedir. Nefis eğitilerek bencillikten, hasislikten kurtarılmakta,⁸² ıslahı ve dönüşümü sağlanmakta, geliştirilen irade gücüyle tezekkî süreci tamamlanmaktadır.

Tezekkî kelimesi, ilk yıllarda nazil olan, birbirlerine yakın konuları içeren ve Kur'an'da peş peşe bulunan Nâzi'ât ve 'Abese Sûrelerinde de yer alır. Nâzi'ât Sûresinde tezekkî kelimesi, Firavun kıssası bağlamında söz konusu edilmekteyken,⁸³ 'Abese Sûresinde ise, mümin-kâfir karşılaştırılması bağlamında iki yerde geçmektedir.⁸⁴ Müfessirler bu iki sûredeki tezekkî kelimesine ayrı ayrı mânâ vermişlerdir.

Taberî (ö. 310/923), Nâzi'ât Sûresindeki “tezekkî” kelimesini “küfür

Dâr-u İhyâi't-Türasi'l-Arabî, Beyrut 1420 h., XXXI, 187; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, VIII, 5882.

⁷⁸ Şems, Leyl, A'lâ, Alak, Müddessir, Müzzemmil, 'Abese, Nâzi'ât, Asr, Mâûn vb. sûrelerin muhtevası genelde bu merkezdedir.

⁷⁹ Bkz. Nâzi'ât, 79/40, 41. Ayrıca bkz. Âl-i İmrân, 3/92.

⁸⁰ Bkz. Tekâsür, 102/1.

⁸¹ Mehdi Bâzergân, *Kur'an'ın Nüzul Süreci*, s. 346.

⁸² Haşr, 59/9.

⁸³ Bkz. Nâzi'ât, 79/18.

⁸⁴ 'Abese, 80/3-7.

kirinden temizlenmek” diye açıklarken, ‘Abese Sûresinde “tezekkî”yi, “günahlardan temizlenmek” olarak ifade etmiştir.⁸⁵

Kurtubî (ö. 671/1273), Nâzi’ât Sûresinin tefsirinde, “tezekkî” kelimesini “sadaka vermek” olarak açıklamış, söz konusu amelin tezekkî etmiş bir kişinin imanının ortaya çıkmasına işaret olduğunu söylemiştir. Kurtubî’nin İbn Abbas’tan naklettiği bir rivayette ise “tezekkî” kelimesi, “Kelime-i Şehadet getirmektir.” diye izah edilmiştir. ‘Abese Sûresinin tefsirinde ise “tezekkî” kelimesi, “Senden din ve Kur’an hususunda öğrendikleriyle tezekkî edecek, din konusunda temizliğini artıracak ve cehaletin zulmünü yok edecektir.” şeklinde açıklanmıştır.⁸⁶

Beyzâvî (ö. 685/1286), Nâzi’ât Sûresinin tefsirinde ilgili kelimeyi “Lâilâhe illallah demek sûretiyle şirkten temizlenmek” şeklinde açıklarken, ‘Abese Sûresinin tefsirinde bu kelimeyi “günahlardan temizlenmek” şeklinde izah etmiştir.⁸⁷

Nesefî (ö.710/1310), Nâzi’ât Sûresinde geçen “tezekkî” kelimesine “itaat ve iman ile şirk ve isyandan temizlenmek” anlamı verirken, ‘Abese Sûresinde bulunan “tezekkî” kelimesine “işittikleriyle cehalet kirlerinden temizlenmek” anlamı vermiştir.⁸⁸

İbn-i Kesîr (ö. 774/1373), Nâzi’ât Sûresindeki ilgili kelimeyi, “tezekkî” yoluyla İslâm’a girmek, yani “Müslüman olmak ve itaat etmek” şeklinde açıklamıştır.⁸⁹

Tezekkî kelimesinin kullanıldığı ayetlere A’lâ Sûresindeki kullanımını da dâhil edersek, aynı kavrama, âlimlerden birinin “küfürden, şirkten veya gûnahtan temizlenmek” dediğini, bir diğersinin bu kavramı, “itaat” kelimesiyle açıkladığını, bir başkasının “Müslüman olmak” şeklinde izah ettiğini görürüz. Aynı kelime için, “sadaka vermek,” “kelime-i şehadet getirmek” diye ifade edenlerin yanında, “fıtır sadakası vererek bayram namazını kılmak” diyenler de olmuştur. Fakat bu rivayetleri yadırgayan Begavî (ö. 516/1117), “tezekkî” kavramından bahseden sûrelerin Mekki sûrelerden olduğunu, dolayısıyla o zaman için bayram

⁸⁵ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XXX, 25, 34.

⁸⁶ Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi’l-Kur’ân*, XXII, 255, 260.

⁸⁷ Beyzâvî, *Envâr-u’-Tenzil*, II, 655, 656.

⁸⁸ Nesefî, *Medâriku’-Tenzil*, III, 597, 602.

⁸⁹ Muhammed Ali Sâbûnî, *Muhtasar-u Tefsîr-i İbn Kesîr*, III, 597, 599.

namazının veya fitır sadakasının söz konusu olamayacağını⁹⁰ söylemiştir ki bu tespit önemli bir noktaya işaret etmektedir. Esasen “tezekkî” kelimesinin açılımı olabilecek anlamlar Kur’an’da yer almaktadır. Ancak yukarıda, tezekkîyi açıklamak için kullanılmış ifadeler yanlış olmakla beraber, bize göre tezekkînin tanımını vermemektedir.

Öyleyse, ilk devir rivayet tefsirlerinde bile var olan bu farklı açıklamalar yanlış ve/veya dayanaksız aktarımlar mıdır, yoksa kişisel tercihler midir? Bize göre bunların ikisi de değildir. Zîra müfessirlerin çoğunluğu “tezekkî” kelimesinin tanımını yapmamış, sadece onun ne ile ve nasıl olacağını ifade etmişlerdir. Anlaşıldığı kadarıyla ya zihinlerde bir tezekkî mefhumu hazır olarak vardır ve bunun nasıl gerçekleşeceğine dair bir eylemi zikretmişlerdir, ya da tezekkî kavramını, ayetin bağlamına göre yapılması en öncelikli olan şeyle örneklendirmişlerdir. Dolayısıyla söyledikleri şey, tezekkî sürecinin ya başlangıcı, ya önemli bir aşaması, ya da sonucudur. Kısaca “tezekkî”, sadece söylenenler olmayıp, üstüne ilave edilmesi gerekenlerle beraber bunların hepsini karşılayan bir kavramdır.

Şurası açıktır ki bu kavram, hem Firavun, hem de Ümm-i Mektûm için kullanılmıştır. Hem, Ümeyye b. Halef, Utbe b. Rabia gibi müşrikler için,⁹¹ hem de Hz. Ebû Bekr gibi İslâm davetinin başından itibaren Müslümanlığı benimsemiş, bir daha da “küfür ve şirk”e bulaşmamış bir mümin için kullanılmıştır. O hâlde “tezekkî” kavramına, yukarıdaki şahıslar başta olmak üzere her muhatap için geçerli bir anlam yüklenmelidir. Bu anlamıyla “tezekkî” kavramını/mefhumunu, “Kelime-i şehadetle başlayan, sâlih amellerle sürdürülen, zikir, dua, tesbih ile beslenen, infak, sadaka, zekât gibi amellerle desteklenen, daha sonra adını anacağımız amellerin de eklenmesiyle hayatın tüm safhalarına yayılan uzun soluklu bir eğitim programıdır.” diye tarif edebiliriz. Bu eğitim, sonuçta nefsi hayra, itaate, iyiliklere alıştıran onu yüceltme faaliyetidir. Öte yandan “tezekkî” mefhumu, mükemmel bir temyiz gücü olan akl-ı selimi ve iradeyi güçlendirmektir. Böylece hayra yöneldiğinde onu gönülden onaylayıp teşvik edecek, şerre yöneldiğinde kendisi-

⁹⁰ Begavî, *Meâlimu't-Tenzil*, IV, 403.

⁹¹ Bkz. el-Vâhidî, *Esbâbu Nüzûl'l-Kur'an*, s. 446.

ni uyuracak duyarlılığa, kendisini kontrol edecek kabiliyete ulaşmaktır. Özetle “tezekkî”, “Allah’a karşı gelmekten sakınma”⁹² hassasiyetini kazanabilme, sâlih amellerle kendisini eğitip yetiştirerek her konuda itidali yakalama sürecidir.

“Tezekkî” kavramı bağlamında insanoğlunun başlangıçtan beri yaşadığı serüveni düşünecek olursak, onun bir nimet cenneti içerisinde yaşamakta iken fitratına yerleştirilmiş eğilimlerin etkisi altında kalarak bir hata yaptığını⁹³ görürüz. O, geleceğini garantiye almak, sonsuzluğa ulaşmak zan ve yanılgısıyla yaptığı bu hata yüzünden cennetten uzaklaştırılmış, neyse ki hatasını anlamış ve tövbe etmiştir. Kaybettiği şeyleri yeniden kazanması için onun bir yarışa katılması gerekmektedir. Bu yarış, insanın –bedensel, toplumsal, tarihi ve biyolojik engellerden ve onu çalışmaktan alıkoyan bağlardan kurtularak– kendini aşma, iyiliklerle/faziletlerle nefisini geliştirme, kerem, cömertlik, isar gibi hasletlerle donanma ve Rabbinin övgüsünü kazanma yarışı olacaktır.

Doğaldır ki bu yarışın ödülü cennettir. Cennete ancak tezekkî edenler girebilecek, kendisini yetiştirip geliştiremeyenler, odun olup cehenneme atılacaklardır.⁹⁴ İşte bu bilinci elde edebildikten sonra asıl yarış başlamış demektir. Ancak o durumda tezekkîyi tamamlayan unsurlar olarak tespit edebildiğimiz kavramlar zihinlere yerleşecektir. Dolayısıyla yukarıda konumuzun ilk kısmında “kavramın içini doldurmak” derken kastettiğimiz budur. Bu sebeple, bağlama bakılarak, söz konusu kavramların Kur’an’dan seçilmesine özen gösterilmelidir. Çünkü ancak bu kavramların yerli yerince kullanılmasıyla tezekkî süreci tamamlanabilecektir.

Kur’an’da, “Tezekkî” Eden Müminlerin Özellikleri

Kur’an’ın değişik yerlerinde felaha erenlerin nitelikleri⁹⁵ şu şekilde sıralanmaktadır:

⁹² Bkz. Şems, 91/8.

⁹³ Bkz. Bakara, 2/36; Tâhâ, 20/120; A’raf, 7/11-20.

⁹⁴ Bkz. A’lâ, 87/12.

⁹⁵ Mü’minûn suresinin başında anlatılan ibadetler diğer ilahi kitaplarda da yer almıştır. Bu kitaplar ve içerikleri hakkında bkz. Mehmet Altuntaş, Kur’an’da Peygamberlere Gönderilen ‘Suhuf/Kitaplar’ Üzerine Bir Değerlendirme, *Turkish Studies*, 2016, Ankara, cilt, 11, sayı 12, s. 1-24.

a) “Müminler kurtuluşa erdi.”⁹⁶ ifadesinden birinci şartın “iman” olduğu anlaşılmaktadır. Kur’an’ın en öncelikli konusu Allah’a iman olup, Allah’a iman ise her şeyin başıdır. Evrenin sahibini tanımak, büyüklüğünü kabullenmek gereklidir. Her işi O’na inanarak, O’na güvenerek, sevabını O’ndan bekleyerek, O’nun sevgisini ve merhametini umarak yapmalıdır. Cennetin anahtarı olan kelime-i tevhidi söylemeden kurtuluşa ermek mümkün değildir.⁹⁷ İman olmadan yapılan ameller boşunadır.⁹⁸

b) “Onlar namazlarında huşu içerisinde dirler.”⁹⁹ ifadesi bize, imandan sonra ikinci şartın namaz olduğunu hatırlatmaktadır. Kulu rabbine yakınlaştıran, ona bağlılığının en önemli göstergesi olan namaz ve onun da özü olan dua, hiç şüphesiz tezekkî sürecinin temel yapı taşlarından. Zira A’lâ Sûresinde bildirilen, kurtuluşun iki temel unsurundan biri namazdır.¹⁰⁰

c) Kurtuluşun diğer unsuru ise “zikir” olgusudur. Hatırlamak, hatırdan tutmak, anmak, öğüt vermek ve düşünmek¹⁰¹ gibi anlamları başta olmak üzere geniş bir anlama sahip olan zikir, süreklilik gerektiren bir amel olarak, imana dayalı hayatın vazgeçilmez esaslarından. Kur’an’ın bir adının da zikir olduğu¹⁰² unutulmamalıdır. A’râf Sûresinde de zikrin kurtuluşa vesile olacağı bildirilir.¹⁰³

d) Sûrenin devamında müminlerin boş ve yararsız şeylerden yüz çevirdikleri bildirilir. Bu ifadeden anlaşılan, onların her zaman, kendilerine ve başkalarına yararı dokunan şeylerle meşgul olacakları gerçeğidir. Kurtuluşun karşıtı kayıptır, başarısızlıktır, hüsrandır. Bu bağlamda Kur’an, Asr Sûresiyle âdeta tezekkî sürecine tersinden bir bakış açısı getirir. Hayatı bir yarışmaya benzetir. İnsanın zararda ve kayıpta olduğunu, sadece iman edip, sâlih amel işleyenlerin, birbirlerine hakkı ve sabrı tavsiye edenlerin kurtulacağını/kazanacağını bildirir.¹⁰⁴

⁹⁶ Bkz. Mü’minûn, 23/1.

⁹⁷ Âl-i İmrân, 3/10.

⁹⁸ Bkz. İbrâhîm, 14/18; Nûr, 24/39; Muhammed, 47/32.

⁹⁹ Mü’minûn, 23/1-11. Bu ayetler A’lâ Sûresiyle birlikte düşünülmelidir.

¹⁰⁰ Bkz. A’lâ, 87/14, 15; Namaz ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. Ahmet Genç, *Kur’an’da Salat Kavramının Semantik Tahlili*, Yüksek Lisans Tezi, Sütçü İmam Üniversitesi SBE, Kahramanmaraş 2007.

¹⁰¹ İbnu’l-Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, IV, 308.

¹⁰² Hicr, 15/9.

¹⁰³ Bkz. A’râf, 7/69. Zikir konusunda daha geniş bilgi için bkz. İhsan Kahveci, *Kur’an’da Zikir Kavramı*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul 1995.

¹⁰⁴ Bkz. 103/Asr, 1-3. Konu ile ilgili olarak bkz. Yusuf Kurt, *Kur’an’da Amel*, Doktora

e) Onlar kötülüklerden arınmak için çaba gösterirler.

f) Sûrenin ilerleyen ayetlerinde; “Onlar iffetlerini korurlar... Emanetlerine ve ahitlerine (sözleşmelerine) riayet ederler. Namazlarına devam ederler (Allah ile olan bağlarını devam ettirirler, irtibatı kesmezler.) İşte asıl bunlar vâris olacaklardır. Firdevs’e (en yüksek cennetlere) vâris olan bu kimseler, orada ebedî kalıcıdırlar.”¹⁰⁵ ifadeleri yer almaktadır.

g) Takva, kurtuluş bağlamında geçen bir başka kelimedir.

Allah’a iman, O’na duyulan derin sevgi, saygı ile O’nun büyüklüğü karşısında duyulan “huşu”nun ürünü olan takva sayesinde mümin, Rabbinin koruması altına girer. Emirlerine itaat eder, her yerde O’na sığınır. Günahlardan, çirkinliklerden, Rabbinin razı olmadığı davranışlardan ve O’nun gazabını gerektiren her türlü fiilden sakınır.

Şems Sûresinde bildirildiğine göre takva, karşıtı olan fücür ile beraber nefse yerleştirilmiş temel duygulardandır.¹⁰⁶ Ona (takva) sahip çıkan kurtulacaktır. Ayrıca Kur’an, kendisinin müttakiler (takva sahipleri) için bir hidayet kaynağı olduğunu bildirir ki kurtuluşa erecek olanlar işte bu takva sahipleridir.¹⁰⁷

h) Tezekkî süreci içinde her zaman kendisine müracaat edilmesi gereken kavramlardan birisi de “tövbe” olgusudur. Nitekim hata, yanılma, unutma, yoldan çıkma gibi mümini tezekkî yolundan alıkoyan davranışlar, onun beşer olmasının bir sonucudur. Önemli olan onun bunu fark edip vazgeçmesi ve tövbe etmesidir. Tövbe, yolun ilk başlangıcı, kurtuluşa ermişlerin ana sermayesi, mümin olmanın ilk adımı, şüpheli şeylere veya günahlara meyledenlerin doğrulmalarının anahtarıdır. Tövbe, Allah’a yakınlaşmak isteyenler için yegâne kapı ve peygamberlere uymanın esasıdır.¹⁰⁸ Esasen Kur’an’ın “Tövbe ediniz ki kurtuluşa eresiniz.”¹⁰⁹ emri, daima bir kurtuluş aracı olarak müminde bulunması gereken hâli ortaya koymaktadır.

Tezekkî sürecini oluşturan bu kavramları, müminin hayatıyla bütünleştirirsek karşımıza şöyle bir tablo çıkacaktır: Hayatı boyunca insanın

Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul 2007.

¹⁰⁵ Mü’minûn, 23/1-11.

¹⁰⁶ Bkz. Şems, 91/8.

¹⁰⁷ Bkz. Bakara, 2/1-5.

¹⁰⁸ Gazâlî, *İhya-u ‘Ulûmi’d-Dîn*, IV, 7.

¹⁰⁹ Nûr, 24/31.

Allah'ı ilah olarak kabullenmesi (tevhit), O'nu anması (zikir), O'nunla irtibatını kesmeyip iletişim hâlinde olması ve bu bağlılığını sürekli canlı tutması (namaz, dua), dünya hayatına karşılık ahireti tercih ederek onun için çalışması ve yararlı işler (sâlih amel) yapmasıyla tezekkî eylemi gerçekleşmiş olacaktır. Böylece mümin, kurtuluşa ermek gayesinde olduğunu, bunun için çalıştığını ispat etmek ve sadakatini ortaya koymak (kendisine nimet olarak verilen şeylere bağımlı olmadığını göstermek) için, bir şeyler sunmak (infak, sadaka) ve her yıl beyanname verip yetkinliğini belgelemek (zekât) zorundadır. Sonuçta mümin, bütün bu aşamalardan geçerken kendisini, kötülüklerden, ahlâksızlıktan koruyacak (takva), hata eder veya dalgınlığa düşerse hemen vazifesini hatırlayıp Rabbine dönecek (tövbe) ve yoluna devam edecektir. İşte “tezekkî” süreci, bütün bu eylemlerin tamamını gerçekleştirme faaliyetidir.

Özetle “tezekkî”, bütün saydığımız özelliklerin, mümin insanın kişiliğinde gerçekleşmesini ifade eden bir kavram olarak;¹¹⁰ “Kişinin kendisini güzel niteliklerle donatması, iyi, güzel ve faydalı işlerle meşgul olması, aynı zamanda kişiliğini lekeleyecek, kendisini insanlık onurundan mahrum edecek davranışlardan sakınmasıdır. Neticede Rabbinin huzuruna tertemiz, makbul birisi olarak çıkması, onun rızasını, övgüsünü ve ödülünü kazanmasıdır.”

Sonuç

Tezekkî kelimesinin geçtiği ayetlerin bağlamına baktığımız zaman bu kavramın, mümini Allah katında makbul bir kişi hâline getiren bir eylem olduğu anlaşılmaktadır. Bu eylem, müminin cennetle ödüllendirilmesine vesile olan ve her biri Kur'an'da yer alan amellerinin neticesidir. Bu ameller aynı zamanda huy/alışkanlık hâline gelmesi ve süreklilik arz etmesi gereken davranışlardır.

Vahiy sürecinin devamında gelen emir ve yasaklar, tezekkî kavramına hayat tablosunda vücut kazandıran figürler olmuştur. Ne var ki

¹¹⁰ Tezekkî kavramının, ‘pislik-necaset ve kirlilik’ kavramlarının karşıtı durumundaki ‘taharet’ kelimesinin Türkçesi olan ‘temizlenme’ eyleminden daha geniş olduğunu düşünüyoruz. Yine bu kavramın, olumsuzluklardan ve içindeki yabancı maddelerden kurtulmak veya sıyrılmak anlamına gelen ve Arapçası ‘ıstıfa/tasaffi’ olan eylemin Türkçesi sayılabilecek “arınma” kelimesinden daha kapsamlı olduğu kanaatindeyiz.

Kur'anî kavramların ölçüsüzce tüketildiği bazı eserlerde, her bir amel kendi ekseninde ele alınmış, böylece tezekkî eylemi görünmez olmuş ve İslâmî literatürde hak ettiği yeri alamamıştır.

“Tezkiye” kavramı, insanın nefsinin eğitmesidir. Onun, yaratılıştan sahip olduğu özellikleri ve yeteneklerini Kur'an'ın öngördüğü çerçevede, olumlu bir yönde geliştirmesidir. “Tezekkî” kavramı ise, mümin insanın özne olarak kendi kendini yetiştirmesi, sâlih amelleri, övülen davranışları ahlâk edinerek kurtuluşa ermesidir.

İnsanın fitratındaki özellikler; dünya hayatında güvende olma, hayatını ve neslini devam ettirme gibi duygulardır. Bunları sağlayabilmek için insan kimi zaman aceleci, egoist, mücadeleci, nankör ve cimri olabilmektedir. Kendisine verilen en önemli potansiyel güçler ise akıl, şehvet ve gazaptır. İnsan bunları kendi zan ve önyargılarına, nefsi eğilimlerine, şehvi arzularına göre kullanırsa zarar edecek ve sonunda hüsrana uğrayacaktır. Buna karşılık insan, Kur'an'ın rehberliğinde tezekkî eder, vahyin ona çizdiği sınırlar içinde nefsinin geliştirir, Rabbini tanır ve O'na yönelirse ebedî kurtuluşa erecektir.

Kur'an'ın dili ile ifade edecek olursak, kelime-i tayyibe olan “Lâ ilâh'e illallah” kelimesi bir tohum olarak müminin kalbine atılacak, beslenip büyütülecektir. Tıpkı verimli bir araziye atılan; sulanarak büyütülen ve sonunda meyve veren, kökü yerde, dalları semaya doğru uzanmış bir ağaç gibi, müminin kalbinde büyütülen iman da meyvesini güzel ameller şeklinde verecektir.

Müminin organları bir ağacın dalları gibi düşünülürse; göz, hakkı görecek; kulak, iyi şeyleri duyacak; el, hayra uzanacaktır. Mümin, sahip olduğu şeylerden dağıtacak, ayakları hep iyiliklere koşacaktır. Dili hakkı zikredecek; doğruyu söyleyecek, barışı, huzuru ve güveni yayacak; müminleri hayra teşvik edecek; gönüllere huzur telkin edecektir. Onun konuşması da susması da dengeli olacak, yerinde konuşup yerinde susacaktır.

Duygu, düşünce ve davranışların orta noktası mahiyetinde olan “adâlet” mefhumu, müminin bütün söz ve davranışlarına yansıtacaktır. O, dinî yaşamda, şahitlikte, ticarete, dostlukta ve düşmanlıkta hep “adâlet” duygusunu gözetecektir. Takvayı esas alacak, onu ahiret yolculuğunun azığı bilecektir. Ahirette kendisinin kurtuluşuna vesile ola-

cak sâlih amelleri kazanmaya bakacaktır. Zulüm, isyan, hırsızlık, bozgunculuk, faiz ve tefecilik gibi insanı hüsrana ve kayba götürecektir. Davranışlardan uzak kalacak, her zaman tertemiz bir hayatı yaşama gayretinde olacaktır.

Kısacası “tezekkî”, Kur’an’ın yirmi üç yıllık nüzul sürecinin insan şahsında belirginleşmesi ve bir insan/nesil yetiştirme programının hayata geçirilmesidir.

Sonuç olarak, “tezekkî” ve ‘felâh’ kelimelerinin geçtiği ayetlerin ve bağlamlarının değerlendirmesi bizi şu kanaate ulaştırmaktadır:

Kök anlamı ile bir ekinin/bitkinin yetişmesi, büyümesi, uzaması, “bir”in iki olması anlamını taşıyan ve çiftçilik, ziraatçılık gibi anlamlara gelen “felâh” fiiliyle beraber kullanılan “tezekkî” kavramı, insanın kendisini yetiştirmesi, geliştirmesi, insanı yücelten erdemlerle muttasıf olması, ruhen ve ahlâken olgunlaşmasıdır.

Bir anlamda “kişisel gelişim çabası”, “insanın kendisini yetiştirmesi” veya “müminin kendi kişiliğini oluşturma süreci” diye Türkçeye çevrilebilecek “tezekkî” kavramı, günlük hayatta çok konuşulan, bu yüzden öne çıkan pek çok kavram için bir “üst kavram” niteliğindedir.

Kaynaklar

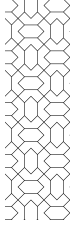
- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd, *el-Mu’cemu’l-Mufehres, li Elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm, Dâru’l-Meârif*, Beyrut 2005.
- Ahterî, Mustafa b. Şemsettin, *Ahter-i Kebîr*, İstanbul 1283.
- Âlûsî, Şihabuddîn Mahmud, *Rûhu’l-Meânî fi Tefsiri’l-Kur’âni’l-Azîm*, Bulak 1301 h.
- Altuntaş, Mehmet, Kur’an’da Peygamberlere Gönderilen ‘Suhuf/Kitaplar’ Üzerine Bir Değerlendirme, *Turkish Studies*, 2016, Ankara, cilt, 11, sayı 12, ss. 1-24.
- Ateş, Süleyman, *Yüce Kur’an ve Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuk Yay., İstanbul 1991, I-XII.
- Bâzergan, Mehdi, *Kur’an’ın Nüzul Süreci*, ter. Yasin Demirkıran, Fecr Yay., Ankara 1998.
- Bilmen, Ömer Nasûhi, *Hukûk-i İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen Yay., İstanbul 1985, I-VIII.

- Buhari, Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l Buhârî*, neş. Mustafa Dîb el-Buğa, Dâr-u İbn Kesîr, Beyrut 1987, I-VI.
- Bursevî, İsmail Hakkı, *Rûhu'l-Beyân*, Eser Yay., İstanbul 1389, I-X.
- Cevherî, İsmail bin Hammâd, *es-Sihah*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Kahire 1957, I-VI.
- Cübran, Mes'ud, *er-Râid*, Dâru'l-İlim, Beyrut 1980.
- Çantay, Hasan Basri, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerim*, I-III, Erenler Yay., İstanbul 1959.
- Erkan, Arif, *el-Beyân*, I-IV, Yâsin Yayinevi, İstanbul 1990.
- Ezheri, Ebû Mansûr Muhammed bin Ahmed, *Tehzibu'l-Luğa*, ed-Dâru'l-Mısriyye, trs., I-IV.
- Ferâhidî, Halil bin Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, Mektebet-u Lübnan, Beyrût 2004.
- Fîrûzâbâdî, Muhammed bin Yakub, *Tertîbu'l-Kamusî'l-Muhît*, thk. Tahir Ahmed ez-Zâvî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1979, I-IV.
- Genç, Ahmet, *Kur'an'da Salât Kavramının Semantik Tahlili*, Yüksek Lisans Tezi, Sütçü İmam Üniversitesi SBE, Kahramanmaraş 2007.
- İbn Aşûr, Muhammed et-Tâhir, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Dâr-u Sûhnun, Tunus 1997, I-XXX.
- İbn-i Kesîr, Ebu'l-Fida İsmail İmâduddin bin Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Dar-u İhyai't-Türasi'l-Arabî, Beyrut 1996, I – III.
- İbnu'l-Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemâlüddin Muhammed, *Lisânu'l-Arab*, el-Matbaatu'l-Mısriyye, Kahire 1307, I-XX.
- Kadı Beyzâvî, Ebü'l-Hayr Abdullah bin Ömer, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, el-Matbaatu'l-Meymeniyye, Kahire 1296.
- Kahveci, İhsan, *Kur'an'da Zikir Kavramı*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul 1995.
- Karadâvî, Yusuf, *Fıkhu'z-Zekât*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993, I-II.
- Kur'an-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, (Komisyon), TDV. Yay., Ankara 1993.
- Kurt, Yusuf, *Kur'an'da Amel*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul 2007.
- Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed bin Ahmed, *el-Cami-u li Ahkâmi'l-Kur'an*, Kahire 1967, I-XX.
- Kutub, Seyyid, *Fi Zilâli'l-Kur'an*, ter. Bekir Karlığa-M. Emin Saraç, Hikmet Yay., İstanbul 1984.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ, *Tefhîmu'l-Kur'an*, ter. M. Han Kayanî, İnsan Yay., İstanbul 1986, I-VII.

- Nesefî, Ebu'l-Berakât Abdullah bin Ahmed, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, Dâr-u İbn-i Kesîr, Beyrut 1999, I-III.
- Râgıb el-İsfehânî, Hüyesin bin Muhammed, *el-Müfredátu li Elfâzi'l-Kur'an*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1972.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed bin Ömer, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Tahran trs., I-XXXII.
- Sarmış, İbrahim, *Tasavvuf ve İslâm*, Ekin Yay., İstanbul 1997.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed bin Cerîr, *Câmiu'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'an*, Dâru'l-Marifê, Beyrut 1972, I-XXX.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul 1979, I-IX.
- Yıldırım, Celâl, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsîri*, Anadolu Yay., İstanbul 1986, I-X.
- Zebîdî, Muhammed Murtaza, *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, et-Türâsu'l-Arabî, Kuveyt 1965, I-X.
- Zemaşerî, Cârullah Muhammed b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakaiki't-Tenzîl*, Dâru'l-Marifê, Beyrut trs., I-IV.
- Zeyyat, Ahmet Hasan, İbrahim Mustafa, *el-Mu'cemu'l-Vasît*, Çağrı Yay., İstanbul 1992.
- <http://www.kuranmeali.com>, 6/3/2017.

CITATION

Yılmaz, Süleyman, "The Mut'a Act of Marriage in the Opinions of the Sunni Exegetes", *Journal of Faculty of Theology of Bozok University [BOZIFDER]*, 11, 11 (2017/11) pp. 207-237.



SÜNNÎ MÜFESSİRLERE GÖRE MUT'A NİKÂHI

The Mut'a Act of Marriage in the Opinions of
the Sunni Exegetes

Süleyman YILMAZ

Zozgat İl Müftü'lüğü, suleyman-yilmaz66@hotmail.com

Öz

Bu çalışmada, Ehl-i Sünnet ve Şii Caferî mezhebi arasındaki tartışmalı meselelerden biri olan mut'a nikâhına, Kur'an tarafından izin verildiği iddiası araştırılmıştır. Şii Caferî mezhebi, istimtâ' âyeti olarak da bilinen Nisâ Sûresinin 24. âyetini, Kur'an'da mut'anın cevazına referans göstermiştir. Mut'anın haram olduğunu iddia edenlerin görüşleri Nisâ Sûresi 24. âyeti bağlamında ele alınıp değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, mut'a, nikâh, ehl-i sünnet, Şia.

Abstract

This study examines the assertion, which has been a disputed issue between the Sunni and Shi'i-Ja'fari sects, that the Qur'an allows *mut'a* marriage contract. The Shi'i-Ja'fari sect cites the 24th verse of the Surah al-Nisa' (The Women), which is also known as the verse of usufruct, as the basis of mut'a's permissibility in the Qur'an. Opinions of those who claim that Mut'a is forbidden evaluated within the context of the 24th verse of the Surah al-Nisa'.

Keywords: The Qur'an, mut'a, marriage contract, ahl al-sunna, Shi'a.

KAYNAKÇA

Yılmaz, Süleyman, "Sünni Müfessirlere Göre Mut'A Nikâhı", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZIFDER]*, 11, 11 (2017/11) ss. 207-237. **Makale Geliş T.:** 19/04/2017, **Kabul T.:** 02/06/2017.

Giriş¹

Mut'a nikâhı, aralarında dinen evlenme engeli bulunmayan bir erkekle bir kadının, erkeğin kadına vereceği bir bedel karşılığında belirli bir süre karı koca hayatı yaşamalarını ifade eder.² Mut'a nikâhının tarihi süreci göz önünde bulundurulduğunda bu uygulama için üç ayrı dönem zikretmek mümkün olacaktır. Bu dönemler:

1. Mut'a evliliğinin risaletten önceki cahiliye döneminde uygulanışı.
2. Mut'a evliliğinin Hz. Peygamber'in izniyle bir dönem uygulanışı.
3. Mut'a evliliğinin Hz. Peygamber'den sonraki dönemde uygulanışı.

Cahiliye devrinde geçici evlilikler yapılmakta, buna da mut'a nikâhı denilmekteydi.³ Cahiliye dönemi Araplarını mut'a nikâhı yapmaya iten sebepler arasında uzun süre devam eden yolculuklar, savaşlar ve göçebe hayatı zikredilebilir. Cahiliye Arapları, kendi kabilesi içinde mut'a nikâhı yapamazdı. Bir başka ifadeyle söylemek gerekirse mut'a nikâhı, mukim/yerleşik insanların uyguladıkları bir nikâh şekli değildi. Mut'a evliliği sonucu doğan çocuklar, genellikle annelerine nispet edilirdi. Bunun sebebi, babanın evlilik sona erdikten sonra memleketine gitmesi ve çocukların annelerinin yanında kalmasıydı.⁴ Mut'a nikâhı, cahiliye devrinden İslâm'a intikal etmiş bir uygulamadır.⁵ Risaletin belli dönemlerinde varlığını sürdüren mut'a nikâhı, bazı özel şartlarda bazı gazvelerde (Mekke'nin fethi, Evtas [Huneyn Gazvesi] yılında) Hz. Peygamber'in izniyle uygulanmıştır. Ehl-i Sünnet âlimlerine göre Hz. Peygamber döneminde mut'a nikâhı, daimi nikâhta olduğu gibi veli izniyle ve şahitler huzurunda yapılmıştır.⁶ Ayrıca bu uygulamanın ruh-

¹ Bu makale, Bozok Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında hazırlanan *Ehl-i Sünnet ve Şii Caferi Müfessirlere Göre Mut'a Nikâhı* adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

² İbrahim Kâfi Dönmez, "Müt'a", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 174.

³ Cevâd Ali, *el-Mufasssal fî Târihi'l-Arab Kable'l-İslâm*, İkinci Basım, Dâru's-Sekafi, 1993, V, 536.

⁴ Adnan Demircan, "Cahiliye ve Hz. Peygamber Dönemi Uygulamalarıyla Nikâh", *Diyanet İlmî Dergi*, cilt: XLIX, sayı: 3, 2013, s. 38; Mehmet Altuntaş, "Câhiliye Dönemi Evlilikleri Ve Muallaka Şiirlerinde Anlatılan Hayatın Kur'an Açısından Değerlendirilmesi", *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 11/5 Winter Ankara 2016, s. 53.

⁵ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, V, 536.

⁶ Dönmez, "Müt'a", *DİA*, XXXII, 174; Demircan, "Cahiliye ve Hz. Peygamber Dönemi Uygulamalarıyla Nikâh", XLIX, 38.

sat olarak uygulandığı kabul edilmektedir. İslâm âlimlerinin cumhuru-na göre mut'a nikâhı, tedrici olarak yürürlükten kaldırılmış ve kıyamete kadar haram kılınmıştır. Mut'a nikâhı, Şîa'nın en büyük kolu olan Ca-ferilikte mubah sayılmakta, hatta meşruiyeti mezhebin temel hükümleri arasında sayılarak inanç esaslarıyla irtibatlandırılmaktadır.⁷

1. Mut'a Kavramı

“Mut'a (الْمُنْعَةُ)” kelimesi, m-t-a/مَنَعَ fiilinin mastarıdır. Bu fiilin asıl manası az miktarda nimet, menfaat ve faydalanma olup çeşitli terkiplerle muhtelif manalara gelmektedir. Örneğin:

مَنَعَ النَّبِيذَ: Şarabın kırmızılığı arttı. Burada m-t-a fiili, اِشْتَدَّ manasında kullanılmıştır.

مَنَعَ الْحَبْلُ: İpin boğumu sağlam oldu. Burada da m-t-a fiili, اِشْتَدَّ ma-nasında kullanılmıştır.

مَنَعَ الرَّجُلُ: Adam, zarif oldu. Burada m-t-a fiili, طَرَفَ manasında kul-lanılmıştır.

مَنَعَ النَّهَارُ: Gündüz, kaba kuşluğa ulaştı. Burada m-t-a fiili, بَلَغَ-اِرْتَفَعَ-طَالَ manalarında kullanılmıştır.⁸

Mut'a kelimesi, İslâm fıkında biri ibadet diğer ikisi muamelatta ol-mak üzere üç yerde özel manalarda kullanılmaktadır.

a) **Mut'atu'l-Hac:** Hac ayları içerisinde mikatta ihrama girerken yalnız umreye niyet edilen, umreyi tamamladıktan sonra ihramdan çı-kılıp sonra hac için tekrardan Mekke'de ihrama girilip hac yapmaktır. Buna temettü' haccı denilmektedir.⁹

b) **Mut'atu't-Talâk:** Nikâh esnasında koca, mehiri zikretmez veya mehirsiz olmak şartıyla nikâhını yaparsa sonra da kadınla gerdeğe gir-medenden veya halvet-i sahihadan önce boşarsa kadına verilmesi gereken hediyedir.¹⁰

⁷ Dönmez, “Müt'a”, *DİA*, XXXII, 174.

⁸ **Râgıp el-İsfehânî**, *Müfredât*, İkinci Basım, Dâru'l-Kalem, Dimeşk 2002, s. 757; İbn Manzûr Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü'l-'Arab*, tah. Abdullah Ali el-Kebîr, vd. Dâru'l-Me'ârif, Kahire trs, VI, 4127; Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'Arûs*, et-Turâsü'l-'Arabî, Kuveyt 1985, XIV, 179.

⁹ İsfehânî, *Müfredât*, s. 758; Muhammed Ravvâs Kal'acı, *Mu'cemü'l-Lügati'l-Fukahâ*, İkinci Basım, Dâru'n-Neffâs, Beyrut 2006, s. 372.

¹⁰ İsfehânî, *Müfredât*, s. 758; Kal'acı, *Mu'cemü'l-Lügat*, s. 372.

c) **Mut'atu'n-Nisâ:** Belirli bir ücret mukabilinde belirli zamana kadar kadınla nikâhlanmaktır.¹¹ İşte konumuzu teşkil eden mut'a kavramı, bu manayı ifade etmektedir.

1.1. Kur'an'da Mut'a Kelimesiyle Aynı Kökten Olan Kelimeler

Kur'an'da *m-t-a* مَنَعَ fiili ve *mut'a* مُتْعَةٌ kelimesi geçmemektedir. Fakat aynı kökten türemiş *metâ'*-*emti'a* مَتَاعٌ-مَتَاعٌ *temettü'* تَمَتُّعٌ, *temti'* تَمْتِيعٌ, *istimtâ'* اِسْتِمْتَاعٌ kelimeleri, muhtelif âyetlerde geçmektedir.¹² Şimdi mut'a kelimesiyle aynı kökten gelen ve Kur'an'da geçen bu kelimeler hakkında kısaca bilgi verelim.

1.1.1. Metâ' (مَتَاع) Kelimesi

Metâ' kelimesi, mut'a kelimesiyle aynı manadadır. Yunus Emre'nin, "Bezîrğânım *metâ'im* çok, alana satmağa geldim." dizelerinde olduğu gibi *metâ'* kelimesi, Türkçe'de, ticaret malı, az nimet, geçici menfaat ve fayda gibi manalara gelir. Ayrıca kendisiyle menfaat elde edilen her bir dünya malına da *metâ'* denir. *Metâ'* kelimesinin çoğulu *emti'a* اَمْتِئَةٌ dır.¹³

Kur'an'da *metâ'* kelimesi, nimet ve fayda anlamlarında birçok âyette geçmektedir.¹⁴ Bu kelime, "Dünya hayatı, aldatıcı *metâ'dan* başka bir şey değildir."¹⁵ âyetinde görüldüğü üzere aldatıcı dünya nimeti anlamında kullanılmıştır.

1.1.2. Temettü' (تَمَتُّع) Kelimesi

Temettü' kelimesi de yararlanma, faydalanma, nimetlenme ve menfaat elde etme gibi manalara gelmektedir. Tefa'ul babından mastar olan bu kelime, âyetlerde fiil sığasında geçmektedir.¹⁶ Örneğin: *فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ* "Kim hac günlerine kadar umre ile faydalanmak ister-

¹¹ İsfehânî, *Müfredât*, s. 758; Kal'acı, *Mu'cemü'l-Lügat*, s. 372.

¹² Muhammed Fuâd Abdülbâki, *el-Mu'cemü'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*, Dâru'l-Kütübi'l-Mısıyye, Kahire trs, s. 658-659.

¹³ İsfehânî, *Müfredât*, s. 757; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, VI, 4127; Zebîdî, *Tâcü'l-'Arûs*, XIV, 179.

¹⁴ Örneğin bkz. Nisâ, 4/77; Bakara, 2/36; Nûr, 24/29.

¹⁵ Âl-i İmrân, 3/185.

¹⁶ Abdülbâki, *el-Mu'cemü'l-Müfehres*, s. 658.

se, kolayına gelen bir kurban kesmesi gerekir.”¹⁷ Âyette zikredilen bu hac çeşidine, İslâm fikhında temettü‘ haccı veya mut‘a haccı denilmektedir. Hac ibadetinin yanı sıra umre ibadetinden de yararlanma fırsatı verdiği için bu ilave faydaya binaen temettü‘ (mut‘a) haccı denilmiştir.¹⁸

Kur‘ân’da temettü‘ kelimesi, dünya ile ilgili olarak geçtiği tüm yerlerde tehdit için kullanılmıştır.¹⁹ Çünkü bu âyetlerdeki muhatap kâfirlerdir. Bir başka ifadeyle bu âyetlerde kınanan dünya nimetleri değil; kâfirlerin bu nimetler karşısındaki tutumu ve inançsızlıklarıdır.²⁰ Örneğin bu konuyla ilgili bir âyette şöyle denilmektedir: وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَالَّذِينَ يَمْتَنُّونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الْأَنْعَامُ وَالنَّارُ مَثْوًى لَّهُمْ “İnkâr edenler ise (dünyada biraz) faydalanırlar ve hayvanların yiyip durduğu gibi yerler ve ateş, onlar için bir kalma yeridir.”²¹

1.1.3. Temtî‘ (تَمْتِيع) Kelimesi

Tef‘îl babından mastar olan temtî‘ kelimesi, âyetlerde fiil olarak geçmektedir. Mut‘a kelimesiyle aynı manada olmakla beraber tef‘îl babından olması hasebiyle fayda ve nimetlendirmenin kişinin başkasına yapması anlamına gelmektedir. Yani faydalandırmak, menfaatlendirmek ve nimetlendirmek gibi manalara gelmektedir.²² Örneğin: لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدَرَهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرَهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ “Nikâhtan sonra henüz dokunmadan veya onlar için belli bir mehir tayin etmeden kadınları boşarsanız bunda size mehir zorunluğu yoktur. Bu durumda onlara mut‘a verin. Zengin olan durumuna göre, fakir de durumuna göre vermelidir. Münasip bir mut‘a vermek iyiler için bir borçtur.”²³

Âyette geçen nimetlendirmekten maksat erkeğin, boşadığı kadının gönlünü hoş etmek için Allah’ın kadına verilmesini istediği bir hediyeden ibarettir. Bu hediye, İslâm fikhında “Talâk Mut‘ası” olarak adlandırılmaktadır.²⁴

¹⁷ Bakara, 2/196.

¹⁸ İsfehânî, *Müfredât*, s. 758; Kal‘acı, *Mu‘cemü’l-Lügat*, s. 372.

¹⁹ İsfehânî, *Müfredât*, s. 757.

²⁰ Mehmet Altuntaş, *Kur‘ân Perspektifinden Dünyanın Değeri*, Doktora Tezi, Ankara Ü. SBE, Ankara 2008, s. 29-37.

²¹ Muhammed, 47/12. Ayrıca bkz. Hûd, 11/65; Hicr, 15/3; Zümer, 39/8.

²² Abdülbâki, *el-Mu‘cemü’l-Müfehres*, s. 658.

²³ Bakara, 2/236. Ayrıca bkz. Hicr, 15/88; Şuarâ, 26/207.

²⁴ İsfehânî, *Müfredât*, s. 758; Kal‘acı, *Mu‘cemü’l-Lügat*, s. 372.

1.1.4. İstimtâ' (اسْتِمْتَاع) Kelimesi

İstifâl babından mastar olan istimtâ' kelimesi, temettü' kelimesiyle aynı manada olup faydalanmak anlamına gelmektedir. Âyetlerde bu kelime, fiil-i mazi sığasında geçmektedir.²⁵ Örneğin: فَاسْتَمْتَعُوا بِخَلْقِهِمْ فَاسْتَمْتَعْتُمْ بِخَلْقِكُمْ كَمَا اسْتَمْتَعَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ بِخَلْقِهِمْ وَخُضِنْتُمْ كَالَّذِي خَاضُوا “Onlar paylarına düşenden faydalanmışlardı. Sizden öncekilerin, paylarına düşenden faydalandığı gibi siz de payınıza düşenden öylece faydalandınız ve onların daldığı gibi, siz de (dünya zevkine) daldınız.”²⁶ Aşağıdaki âyette de istimtâ' kelimesi faydalanma anlamına gelmektedir.

“O hâlde kadınlardan hangisiyle istimtâ' ettiyseniz (faydalandıysanız) ücretlerini takdir edildiği vech üzere veriniz.”²⁷ Bu âyette istimtâ' kelimesi, mut'a kelimesiyle aynı kökten ve aynı manaya gelmektedir ve luğavi açıdan faydalanmak demektir. Bu kelimenin, mezkûr âyette kadınlara izafe edilmiş olması, âyetin delaleti açısından ihtilafa neden olmuştur. Bu âyet, asırlardır Sünnî ve Şîî âlimler tarafından tartışma konusu olmuştur. Kur'an'da mut'a nikâhına dair tek alamet bu âyet, hatta bu âyetteki istimtâ' kelimesi olduğu ifade edilmiştir.

2. Ehl-i Sünnetin Mut'a Nikâhına Bakışı

İlk asırlarda meydana gelen birtakım itikâdî, kelâmî ve siyâsî ihtilâflar neticesinde Müslümanlar mezheplere bölünmüşlerdir. Sahâbeler, Hz. Peygamber'in vefatından sonra birçok problemle karşı karşıya kalmıştır. Onlar, bu problemleri çözebilmek için öncelikle Kur'an'a müracaat ediyor, Kur'an'da bulamazlarsa Hz. Peygamber'in uygulamasına bakıyorlardı. Eğer bu iki kaynakta da neticeye ulaşamazlarsa Kur'an ve sünnet ışığında içtihat yapıyorlardı. Bu usul Hz. Peygamber'den öğrenilmiş bir metottu. İslâm âlimleri de bu usulü kullanmış, problemleri çözebilmek için öncelikle İslâm'ın ilk kaynağı olan Kur'an'a başvurmuşlardır.²⁸

İlk asırlarda tartışmaya sebep olan konulardan birisi de mut'a nikâhidir. Mut'a nikâhına bizzat Hz. Peygamber'in belli dönemlerde

²⁵ Abdülbâki, *el-Mu'cemü'l-Müfrehes*, s. 658.

²⁶ Tevbe, 9/69. Ayrıca bkz. En'âm, 6/128; Ahkâf, 46/20.

²⁷ Nisâ, 4/24.

²⁸ Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, trs, “Kitâbu'l-Akziye” 11.

izin verdiğiine dair Sünnî ve Şîî âlimler arasında ittifak vardır.²⁹ Fakat mut'a ile ilgili rivayetlerde Hz. Peygamber'in bu nikâha birkaç kez izin verip, birkaç kez yasakladığından bahsedilmiş olması, konunun anlaşılmasını zorlaştıran faktörlerden biri olmuştur. Ehl-i Sünnet âlimlerinin ifadelerine göre, Hz. Peygamber'in vefatından sonra mut'a nikâhının yasaklanıp yasaklanmadığı hakkında bilgi sahibi olmadığı için mut'a evliliği yapan veya bu konuda soru soranlara cevaz verenler çıkınca bu konu tartışılmaya başlanmıştır. Özellikle mut'a nikâhı hakkında Abdullah b. Abbas'tan (ö. 68/687) verilen cevaz fetvası, onun talebelerinin de içinde bulunduğu kişiler arasında yayılmıştır. Fakat İbn Abbas, Ali b. Ebî Talib (ö. 40/661) gibi bazı sahâbeler tarafından sert eleştiriye maruz kalması ve özellikle ömrünün son dönemlerinde fetvasının istismar edildiğini fark etmesi sebebiyle görüşünden döndüğü ifade edilmektedir.³⁰

Neticede bu nikâh, Hz. Peygamber'den gelen yasaklayıcı hadisler kendilerine ulaştınca sahâbe nezdinde haram kabul edilmiştir. Sahâbenin mut'anın haram olduğuna dair icmâsı büyük bir ihtimalle Ömer b. el-Hattâb'ın (ö. 23/644) mut'a hakkındaki kesin yasak hükmünü ilan etmesinin ardından şekillenmiştir. İtikâdî mezheplerin teşekkül etmeye başladığı hicri 3. asra varıldığında ise Ehl-i Sünnetin görüşü, mut'a nikâhının haram olduğu noktasında kesinleşmiştir. Bir mezhep olarak tarih sahnesine çıkan Şîa ise genel görüşün hilafına bu nikâhın meşru hatta matlup olduğunu benimsemiştir.³¹

Ehl-i Sünnet ittifakla mut'a nikâhının haram olduğu görüşündedir. Fakat aynı ittifak Şîa mezhebinde söz konusu değildir. Zira Şîa mezhebinin Zeydiyye ve İsmâiliyye kolları, Ehl-i Sünnet gibi bu nikâhın haram olduğu görüşündedir. Böylece Şîî-İmamiyye (Caferiyye) mezhebi, İslâm dünyası içerisinde mut'a nikâhını meşru kabul eden tek mez-

²⁹ Mustafa Öztürk, "Sünnî ve Şîi Kaynaklarda Mut'a Nikâhı Tartışması", *İslâmîyât*, cilt: VIII, sayı: 3, 2005, s. 95.

³⁰ Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre Tirmîzî, *Sünenü't-Tirmîzî*, Beytü'l-Efkâri'd-Devliyye, trs, "Nikâh" 29; Cârullâh Ebû'l Kâsım Muhammed b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Birinci Basım, Mektebetü'l-'Ubeykân, Riyat 1998, II, 57; Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi'u li Ahkâmî'l-Kur'an*, Birinci Basım, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2006, VI, 220; Muhammed er-Râzî Fahreddîn, *Tefsîru'l-Kebîr*, Birinci Basım, Dâru'l-Fikr, 1981, X, 51.

³¹ Öztürk, "Sünnî ve Şîi Kaynaklarda Mut'a Nikâhı Tartışması", VII, 117.

hep olmuştur.³² Ehl-i Sünnet âlimlerinin ifadelerine göre Caferiler, mut'a nikâhını bazı özel durumlarda bir ruhsat olarak değil de hayatın bütün zaman dilimlerinde yapılabileceğini benimseyerek dinde aşırı gitmişlerdir. Çünkü Ehl-i Sünnete göre böyle bir mut'a nikâhı uygulaması, Hz. Peygamber zamanında vuku bulmamıştır. Caferiler, Nisâ Sûresinin 24. âyetini, mut'a nikâhına cevaz veren Kur'ân delili olarak kabul etmişlerdir.³³

2.1. Sünnî Tefsir Kaynaklarında Mut'a Nikâhı

Mut'a nikâhının meşruiyetini kabul edenler ve reddedenler, konuyu Kur'ân bağlamında tartışırken Nisâ Sûresi 24. âyetinin tefsirinde birbirlerine cevap verdikleri görülmektedir. Dolayısıyla bu âyet, tarafların üzerinde çok fazla durduğu âyet konumundadır. Mezkûr âyette Yüce Allah şöyle buyurmaktadır:

وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا (Savaş esiri olarak) sahip olduğunuz hariç, evli kadınlarla da nikâhlanmanız size haram kılındı. (Bunlar), üzerinize Allah'ın emri olarak yazılmıştır. Bunların dışında kalanlar ise, iffetli yaşamak ve zina etmemek şartıyla mallarımızla (mehirlerini verip) istemeniz size helâl kılındı. Kadınlardan (nikâhlanıp) faydalanmanıza karşılık sabit bir hak olarak kendilerine ücretlerini (mehirlerini) verin. Mehir belirlendikten sonra, onunla ilgili olarak uzlaştığımız şeyler konusunda size günah yoktur. Şüphesiz ki Allah; (her şeyi) hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.”³⁴

Ehl-i Sünnet mezhebine mensup tefsirciler, her ne kadar mut'a nikâhının haram olduğunda ittifak halindeyseler de Nisâ Sûresi 24. âyetin sahih nikâhı mı yoksa mut'a nikâhı hakkında mı nâzil olduğu hususunda ihtilaf etmişlerdir. Medine döneminde nâzil olan bu âyetin nüzûl sebebi hakkında ilk dönem tefsircilerden bir kısmı sahih nikâh,

³² Sayın Dalkıran, “İmamiye Şiası'nın Mut'a Nikâhı Uygulamasına Karşı Ahmet Feyzi'nin Eleştirileri”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 24, 2007, s. 4.

³³ Şeyh Müfid Muhammed b. Muhammed en-Nu'mân, *Hulâsatu'l-Îcâz*, Mektebetü'l-'Akâid, trs, s. 19-24.

³⁴ Nisâ, 4/24.

bir kısmı ise Mekke fethi esnasında üç günlüğüne izin verilip sonra da yasaklanan mut'a nikâhı hakkında indiğini söylemişlerdir.³⁵

Âyette geçen “istemta'tüm” “اسْتَمْتَعْتُمْ” (faydalanma) fiili ve bununla ilişkilendirilen “ucûr” “أُجُورٌ” (ücretler) kelimesi, meselenin temel noktasını teşkil etmektedir. Âyetin mut'a nikâhıyla ilgisinin olmadığını söyleyen müfessirler, mut'a ile ilgili olduğu iddia edilen kısma şöyle mana verirler:

“...فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ” “Onlardan (kadınlardan) faydalandığımızda...” Burada geçen “استمتعتم” “faydalandınız” fiilinden maksat “دخلتم” “ilişkiye girdiniz” demektir. Yani âyetin manası, kendisiyle nikâhlanılması haram olmayan bir kadınla nikâhlanıp, ilişkiye girdiğinizde... “فَأْتُوهُنَّ” “أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً” “Mehirlerini tam olarak verin.” demektir. Âyette geçen “استمتعتم” “استمتاع” kelimesi, faydalanma ve lezzetlenme demektir. Burada ilişkiye girmekten kinayedir.³⁶

Bu âyetin öncesinde: “...حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتِكُمْ” “Size annelerinizle nikâhlanmak haram kılındı.” buyrulurken nikâhlanılması haram olan kadınlar tek tek zikredilmektedir. Ardından “وَأَحْلَلْنَا لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ” “Bunların dışında kalanlar ise size helâl kılındı.” buyrulmaktadır. Bu kısım, evlenilmesi haram olan kadınların dışında, geriye kalanlarla nikâhlanmanın helâl olduğunu ifade etmektedir. Sonra Yüce Allah, “أَنْ تَتَّبِعُوا بِأَمْوَالِكُمْ” “İffetli yaşamak ve zina etmemek şartıyla mallarınızla (mehirlerini verip) istemeniz size helâl kılındı.” buyurur. Buraya kadar hep normal nikâhtan bahsedildiğinden mut'a nikâhından bahsedildiği iddia edilen kısım ile normal nikâhtan bahsedilen bu kısım bitleştirildiğinde meal şöyle olur: “فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَأْتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً” “Kadınlardan (nikâhlanıp) faydalanmanıza karşılık sabit bir hak olarak kendilerine ücretlerini verin.” Görüldüğü üzere âyetteki “kadınlarla faydalanmaktan” maksat, mut'a ile ilgili değildir. Çünkü bu âyeti yukarıdan itibaren ele aldığımızda çok açık bir şekilde kast olunan mana, “kadınlarla normal nikâhla evlenip ilişkiye girmek” şeklindedir.³⁷

³⁵ İmâdüddîn Ebi'l-Fidâ İsmail İbn Keşîr ed-Dimeşkî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Birinci Basım, Mektebetü Evlâdi'ş-Şeyh li't-Türâs, Kahire 2000, III, 427.

³⁶ Ebû Bekir Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2001, II, 208.

³⁷ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, II, 208-209; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî es-Semerkandî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, Dâru'l-Mizân, İstanbul 2005, III, 147.

Bu âlimlere göre, “Kadınlardan faydalandığımızda sabit bir hak olarak kendilerine mehirlerini verin.”³⁸ âyeti, kadınlarla normal nikâhla evlenip ilişkiye girildiğinde, kendilerine kararlaştırılan mehrin tamamının verilmesini ifade etmektedir. Çünkü başka bir âyette, kadınlarla normal nikâhla evlenip daha ilişkiye girmeden boşama gerçekleşirse, “Belirlediğiniz mehrin yarısını kendilerine verin.”³⁹ buyrulmuştur.⁴⁰

Nisâ Sûresinin 24. âyetini, yukarıda izah edildiği gibi anlayıp, mana verilmesi hususunda, Arap dili ve edebiyatı âlimi ve müfessiri Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî ez-Zeccâc (ö. 311/923), şöyle demektedir: “Her kim bu âyete, sahih nikâhın dışında, (mut‘a şeklinde) mana veriyorsa, muhakkak ki hata ediyor ve Arap dilini bilmiyordur.”⁴¹

Mehrin âyette ücret olarak isimlendirilmesi, menfaatin (faydanın) bedeli olması sebebiyledir. Bu tıpkı bir evden veya taşıttan faydalanma neticesinde verilen bedelin ücret diye isimlendirilmesi gibidir.⁴² Ayrıca bir sonraki âyette Yüce Allah, nikâh sebebiyle kadınlara verilmesi gereken mehri, ücret olarak ifade etmektedir: فَانكِحُوهُنَّ بِذَنِّ أَهْلِهِنَّ وَأَتَوْهُنَّ “Sahiplerinin izniyle onları (cariyeleri) nikâhlayınız, ücretlerini (mehirlerini) de güzelce kendilerine veriniz.”⁴³

Kur’ân’da ücret kelimesinin, mehir manasında kullanıldığına dair başka âyetler de bulunmaktadır: وَإِذَا تَنكِحُوهُنَّ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ “Ücretlerini (mehirlerini) kendilerine verdiğiniz zaman onlarla nikâhlanmanızda size bir günah yoktur.”⁴⁴; يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحَلَّلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ “Ey Peygamber! Şüphesiz biz, ücretlerini (mehirlerini) verdiğin hamımlarını sana helâl kıldık.”⁴⁵

³⁸ Nisâ, 4/24.

³⁹ Bakara, 2/237.

⁴⁰ İbn Teymiyye Ebü'l-‘Abbâs Takiyyuddîn Ahmed b. Abdülhalîm, *Minhâcü’s-Sünneti’n-Nebeviyye fî Nakzı Kelâmi’s-Ş’ati ve’l-Kaderiyye*, tah. Muhammed Reşâd Sâlim, Birinci Basım, Dâru Neşr Müteaddide, 1986, IV, 187; Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur’ân Dili*, Azim Dağıtım, İstanbul trs, II, 541.

⁴¹ Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc el-Bağdâdî, *Me’âni’l-Kur’ân ve İrâbüh*, Birinci Basım, ‘Âlemü’l-Kütüb, Beyrut 1988, II, 38; Ebü’l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *Zâdü’l-Mesîr fi İlmi’t-Tefsîr*, Üçüncü Basım, el-Mektebü’l-İslâmî, Beyrut 1984, II, 53-54.

⁴² Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, II, 209.

⁴³ Nisâ, 4/25.

⁴⁴ Mümtehine, 60/10.

⁴⁵ Ahzâb, 33/50.

Görüldüğü gibi âyetlerde normal nikâhtan bahsedildiği hâlde mehir kelimesi yerine ücret kelimesi zikredilmiştir. Dolayısıyla mut'a nikâhına delalet ettiği iddia edilen Nisâ Sûresinin 24. âyetinde tartışmaya sebebiyet veren tek nokta "istimtâ" kelimesidir. Çünkü bu kelime, mut'a kelimesiyle aynı kökten geliyor olması ve mut'a kelimesi gibi faydalanma manasına gelmesi, ilk bakışta âyetin mut'a nikâhından bahsettiği izlenimini vermektedir. Bu konuda gördüğümüz kadarıyla Ehl-i Sünnet tefsir âlimleri ikiye bölünmüş durumdadır. Bir kısmı "istimtâ" kelimesinden maksadın normal nikâh olduğunu söylerken diğer bir kısmı ise neshedilmiş mut'a nikâhı olduğu görüşüne sahiptir. Âyetin normal nikâhtan bahsettiğini söyleyenler çoğunluğu teşkil etmektedir. Dolayısıyla bu görüşe göre Nisâ Sûresi 24. âyet, muhkemdir. Yani hiçbir şekilde neshe uğramamıştır.⁴⁶ Onları farklı düşünmeye sevk eden şey, bu kelimeye "nikâh" ve "mut'a" şeklinde verilen anlamlardır.

İbn Abbas'a nispet edilen iki görüşten birisi, istimtâ' kelimesinin "nikâh" anlamında olduğudur. Bu hususu Ali b. Ebî Talhâ (ö. 143/760) rivayet etmektedir. İbn Abbas bu âyeti açıklarken şöyle demiştir: "İstimtâ' nikâh demektir."⁴⁷ Kelimeye nikâh manası verenlerden birisi de Ebû Saîd el-Hasen el-Basrî'dir (ö. 110/728). Ma'mer, şöyle demektedir: Hasan el-Basrî, "Kadınlardan istimtâ' ettiğinizde..." âyetini şöyle yorumlamıştır: "İstimtâ' nikâhtur."⁴⁸ Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721) de âyetteki istimtâ' kelimesine bu yönde anlam verenlerdendir. İbn Ebî Necîh (ö.

⁴⁶ Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî, *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*, Mektebetü Rüşd, Riyat trs, s. 78; Ebû Cafer en-Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Birinci Basım, Merkezü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, Mekke 1988, II, 59-60; Ebû Cafer en-Nehhâs, *Kitâbü'n-Nâsîh ve'l-Mensûh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Mektebetü 'Alâmiyye, 1938, s. 105-106; Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *Nevâsihu'l-Kur'an*, Birinci Basım, Dâru's-Sekâfeti'l-'Arabiyye, Dimeşk 1990, s. 327-329.

⁴⁷ Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân an Te'vil-i Âyi'l-Kur'an*, Birinci Basım, Kahire 2001, VI, 585; Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm b. el-Münzir en-Nisâbü'rî, *Kitâbü Tefsiri'l-Kur'an*, Birinci Basım, Dâru'l-Me'âsir, Riyat 2002, II, 645; Abdurrahman b. Muhammed b. İdris er-Râzî b. Ebî Hâtim, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, Birinci Basım, Mektebetü Nezâr Mustafa el-Bâz, Mekke 1997, III, 919; Nehhâs, *Kitâbü'n-Nâsîh ve'l-Mensûh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s. 105; Celâleddîn es-Suyûtî, *ed-Dürru'l-Mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sûr*, Birinci Basım, Merkezü Hicr li'l-Bühûs ve'd-Dirâsâti'l-'Arabiyye ve'l-İslâmiyye, Kahire 2003, IV, 329.

⁴⁸ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî, *Tefsiru'l-Kur'an*, Birinci Basım, Mektebetü'r-Rüşd, Riyat 1989, I, 154; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, VI, 585; Nehhâs, *Kitâbü'n-Nâsîh ve'l-Mensûh*, s. 105.

131/749), diyor ki: Mücâhid, “Kadınlardan istimtâ‘ ettiğinizde...” âyeti hakkında şöyle demiştir: “İstimtâ‘ nikâhtır.”⁴⁹ Rebî b. Sebre el-Cühenî de babası (Sebre)’den rivayetle şöyle demektedir: “Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurdu: “Bu kadınlarla istimtâ‘ yapın.” İstimtâ‘ o günde bize göre tezvîc (evlenmek) anlamına geliyordu.”⁵⁰

Bununla beraber bazı rivayetlerde istimtâ‘ kelimesinin manasının mut‘a olduğu ifade edilmektedir. Bu manayı verenlerden birisi Ebû Muhammed İsmâil b. Abdirrahmân es-Süddî el-Kebîr el-Kûfî’dir (ö. 127/745). Esbat’ın anlattığına göre Süddî, “Kadınlardan istimtâ‘ ettiğinizde...” âyeti hakkında şöyle demiştir: “Bu mut‘adır.”⁵¹ Bir diğer isim Mücâhid’dir. Mücâhid’e nisbet edilen iki görüşten birisi, bu kelimenin mut‘a anlamında olduğu yönündedir. İbn Ebî Necîh, şöyle rivayet etmektedir: Mücâhid, “Kadınlardan istimtâ‘ ettiğinizde...” âyeti hakkında: “Yani mut‘a nikâhtır.” dedi.⁵²

İbn Abbas, ömrünün son zamanlarına kadar bu âyetin mut‘a hakkında olduğunu kabul etmekteydi. Bu hususu ifade etmek için de bu âyeti, *“الي اجل مسمي”*/belli bir vakte kadar” kaydıyla okumaktaydı. Ebû Nadrâ (ö. 108), şöyle demektedir: “İbn Abbas’a kadın mut‘asını sordum da şöyle dedi: Nisâ Sûresini okumuyor musun?”

Ebû Nadrâ: Okuyorum.

İbn Abbas: *Orada (الي اجل مسمي) فَاتَوْهُنَّ أَجُورَهُنَّ فَرِيضَةً* “Kadınlardan (belli bir süreye kadar) faydalanmanıza karşılık, sabit bir hak olarak kendilerine ücretlerini verin.” âyetini (Nisâ, 4/24) okumadın mı?”

Ebû Nadrâ: Hayır. Böyle okusaydım sana sormazdım.

İbn Abbas: Bu böyledir.⁵³

Benzer bir rivayette bu hususu Ebû Nadrâ, şöyle anlatmaktadır: “Kadınlardan istimtâ‘ ettiğinizde...” âyetini İbn Abbas’a okudum. Hemen şöyle dedi: *الي اجل مسمي* ‘Belli bir vakte kadar.’

⁴⁹ Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, VI, 585; İbn Münzir, *Kitâbu Tefsîri’l-Kur’ân*, II, 641; Nehhâs, *Kitâbu’n-Nâsîh ve’l-Mensûh*, s. 105.

⁵⁰ Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, VI, 589; Ebû Bekr Ahmet b. el-Hüseyn b. Ali Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, Üçüncü Baskı, Dâru’l-Kütübîl-‘İlmiyye, Beyrut 2002, “Nikâh” VII, 337; Nehhâs, *Kitâbü’n-Nâsîh ve’l-Mensûh*, s. 106.

⁵¹ Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, VI, 586; Suyûtî, *ed-Dürü’l-Mensûr*, IV, 329.

⁵² Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, VI, 586; Suyûtî, *ed-Dürü’l-Mensûr*, IV, 328.

⁵³ Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, VI, 586.

Ebû Nadrâ: *Ben bunu böyle okumuyorum.*

İbn Abbas: *Üç kere, 'Vallahi şüphe yok ki Allah bu şekilde indirmiştir.'* dedi.⁵⁴

İbn Abbas, bu rivayette Allah'ın, Nisâ Sûresi 24. âyetini *الي اجل مسمي* ile beraber indirdiğini haber vermektedir. Hâlbuki *الي اجل مسمي* kıraati, âlimler tarafından ittifakla şaz kabul edilmiştir. Başka bir ifade ile bu kıraat, Kur'ân'dan bir parça değildir.⁵⁵ *الي اجل مسمي* kıraatini tercih edenlerden birisi de Übey b. Ka'b'dır (ö. 33/654). Katâde (ö. 117/735), şöyle rivayet etmektedir: *"Übey b. Ka'b'ın kıraati, (الي) فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً"* *Kadınlardan (belli bir süreye kadar) faydalanmanıza karşılık, sabit bir hak olarak kendilerine ücretlerini verin."* şeklindedir.⁵⁶ Hubeyb b. Ebî Sâbit (ö. 119) de *"İbn Abbas bana bir mushaf verdi. 'Bu mushaf, Übey b. Ka'b'ın kıraatine göre yazılmıştır.'* dedi. *Birde baktım ki mushafta (الي اجل مسمي) فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ 'Kadınlardan (belli bir süreye kadar) faydalanmanıza karşılık...' yazıyordu."* demektedir.⁵⁷ Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713) de bu kıraati tercih etmiştir. Bu hususu Amr b. Mürrâ el-Cemelî (ö. 116) şöyle anlatmaktadır: O, Saîd b. Cübeyr'in kıraatini, *"Kadınlardan (belli bir süreye kadar) faydalanmanıza karşılık, sabit bir hak olarak kendilerine ücretlerini verin."* şeklinde işittiğini söylemiştir.⁵⁸

Bu anlatılanlarda görüldüğü üzere istimta' kelimesine verilen mana, Ehl-i Sünnet âlimlerini âyetin delaleti hususunda farklı düşünmeye sevk etmiştir. Bundan dolayıdır ki bazıları, Nisâ Sûresi 24. âyetinin sahih (daimi) nikâhtan bahsettiğini söylemişlerdir. Bu görüşe göre Kur'ân'da sahih nikâhtan başka bir evlilik yoktur. Bir başka ifadeyle mut'a, Kur'ân'a göre meşru bir evlilik değildir. Bir kısım Ehl-i Sünnet âlimi ise bu âyetin mut'a nikâhını meşru saydığını, ancak bu nikâhın daha sonra miras, talâk, iddet ve diğer birçok âyetle neshedildiğini söylemişlerdir.

⁵⁴ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, VI, 586; Suyûtî, *ed-Dürri'l-Mensûr*, IV, 328.

⁵⁵ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, VI, 589.

⁵⁶ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, VI, 587; Suyûtî, *ed-Dürri'l-Mensûr*, IV, 328.

⁵⁷ Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî, *el-Keşfü ve'l Beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân*, tah. eş-Şeyh Seyyid Kesrevî Hasan, Birinci Bâsım, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004, II, 264.

⁵⁸ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, VI, 587.

Sahâbeden İbn Abbas ve Übey b. Ka'b, tabîinden Saîd b. Cübeyr'in, Nisâ Sûresi 24. âyetinin mütevâtir kıraatinde bulunmayan *الي اجل مسمي* okuma biçimi, şaz (müddrec) kıraat olduğundan (yani bu okuyuşlar ittifakla Kur'ân'dan bir parça olmadığı için) bir hüküm ifade etmez. Bir başka ifadeyle bu okuyuşlara dayanarak Kur'ân'dan bir hüküm çıkarmak doğru değildir.⁵⁹ Öte taraftan bu okuyuşların Allah'ın kelâmı gibi algılanması ise itikâdî yönden kişiyi tehlikeye sokabilir. Çünkü eğer bu okuyuşlar Allah'ın kelâmı olsaydı mütevâtir olarak bize ulaşan kıraatler arasında nakledilirdi. Şu da var ki bu eklemeyen, kişinin âyeti nasıl anladığını göstermesi bakımından bir tefsir veya tarihi bir belge niteliğinde istifade edilebilir. Şüphe yok ki *الي اجل مسمي* /"belli bir vakte kadar" kıraatinin doğru olduğu kabul edilse bile bu ancak mut'anın başlangıcında mubah olduğunu ifade edebilir. Ehl-i Sünnet âlimlerinin buna bir itirazı yoktur. Onlar mut'anın önceleri, Hz. Peygamber tarafından izin verilmesi hasebiyle, helâl bir uygulama olduğunu inkâr etmemektedir. Fakat bu uygulamanın bir süre sonra yine Hz. Peygamber tarafından yasaklandığını söylemişlerdir. Dolayısıyla bu şaz kıraatten yola çıkarak bugün mut'aya cevaz verilemez.⁶⁰

Şaz kıraat meselesi, detaylı bir araştırma gerektiren konu olsa da özetle bilgi vermek konunun anlaşılmasına fayda sağlayacaktır. Şaz kıraat, sıhhat şartlarından en az birini taşımayan kıraatleri ifade etmektedir.⁶¹ Daha açık bir ifadeyle şaz kıraatler, senedin sahih olması, imam mushafına muvafık olma ve Arapça'ya uygunluk kriterlerinden birini veya hepsini taşımayan kıraatlere denir ki bunlar okunmaz ve Kur'ân diye de isimlendirilmezler.⁶²

Bilindiği üzere Osmân b. Affân'ın (ö. 35/656) halifeliği döneminde, birtakım kıraat ihtilaflarından dolayı, Kur'ân'ı çoğaltma işlemi gerçekleştirilmiştir. Hz. Osman, yazdırdığı mushafların dışında kalan mushaf ve müstakil sahifelerin yakılmasını emretmiştir. Sahâbeden bazılarının bu emre rağmen mushaflarını yakmadıkları bilinmektedir. Bu ise şaz

⁵⁹ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, VI, 589.

⁶⁰ Râzî, *Tefsîru'l-Kebîr*, X, 55.

⁶¹ Abdülhamit Birışık, "Kıraat", *DİA*, İstanbul 2002, XXV, 430.

⁶² Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî, *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, tah. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim, Vizâretü'l-Şuûni'l-İslâmiyye, trs, I, 225.

kıraatlerinyayılmasında önemli bir etken olmuştur. Bu kıraatlere bağlı olarak ilk dönemlerde mut'a gibi değişik konularda İslâm âlimleri tarafından farklı hükümlerin verilmesi söz konusu olmuştur.⁶³ Bu şaz kıraatlerin çoğu da Abdullah b. Mes'ûd'un (ö. 32/652-53) mushafı ile Hz. Peygamber'den işittiği kıraat vecihlerinden vazgeçmeye razı olmayan Übey b. Ka'b'ın mushaflarında yer almıştır. Ayrıca bazı sahâbîlere ait özel nüshalarda da Kur'an'ın bazı lafızlarının tefsiri veya bazı hükümlerinin açıklaması olarak kaydedilmiş şaz kıraat örnekleri bulunmaktadır.⁶⁴

Kanaatimizce İbn Abbas'ı, Nisâ Sûresi 24. âyetinin mut'a ile ilgili olduğu görüşüne götüren etken, hocası Übey b. Ka'b'ın mushafında bulunan bu âyetin şaz kıraatidir. Saîd b. Cübeyr ve Mücâhid'in, âyetin manası hakkındaki görüşlerinde ise hocaları İbn Abbas'tan etkilenmiş olmaları kuvvetle muhtemeldir. İbn Abbas'ın önceleri mut'a'ya cevaz veriyor olması göz önünde bulundurulduğunda, görüşünün talebeleleri arasında yayılmış olması akla uzak değildir. Gerek İbn Abbas gerekse Mücâhid'in, bir rivayette âyetin mut'a, başka bir rivayette normal nikâh olduğunu ifade eden iki görüşleri vardır. Bu ise muhtemelen onların daha sonra mut'a nikâhına cevaz veren önceki görüşlerinden döndükleri savını güçlendirmektedir.

Kur'an'ı baştan sona kadar tefsir eden ilk müfessir olarak kabul edilen Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767), Nisâ Sûresi 24. âyetine mut'a nikâhi şeklinde mana vermiştir. Fakat o, bu âyetin talâk ve miras âyetleriyle neshedildiğini, Hz. Peygamber'in de sonraları mut'a'yı nehyettiğini söylemiştir.⁶⁵ Taberî (ö. 310/923), ilgili âyet hakkında, bir grubun sahih nikâh, diğer grubun mut'a nikâhi yönünde görüş belirttiğini ifade etmektedir. O, her iki gruba ait rivayetleri uzunca zikrettikten sonra netice olarak şöyle demektedir: *"Bu hususta doğruluk bakımından iki tevilden*

⁶³ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Kitâbü'l-Mesâhif*, İkinci Basım, Dâru'l-Beşâirü'l-İslâmiyye, Beyrut 2002, I, 153-195; Nihat Temel, "Şaz Kıraatlar Ve Yorum Farklılıklarına Etkisi", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-III Tartışmalı İlmi Toplantı (14-15 Ekim 2000)*, İstanbul 2002, s. 186-187.

⁶⁴ Ebû Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, I, 283-377; Muharrem Önder, "Şaz Kıraatlar ve İslam Hukuku Açısından Değeri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 13, 2009, s. 173.

⁶⁵ Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, tah. Abdullah Mahmud Şehhâte, Birinci Basım, Müessesetü't-Târîhi'l-'Arabî, Beyrut 2002, I, 367.

evlâ olanı; “Kadınlarla sahih (daimi) nikâh yapıp ilişkiye girdiğinizde mehirlerini verin.” tevidir. (Bu görüşün evlâ oluşu) hür bir kadınla veya cariyeye ile sahih nikâh yapmanın dışında kadınlarla mut’a yapılması, Allah’ın ve Hz. Peygamber’in diliyle haram kılındığına dair hüccet bulunmasıdır.”⁶⁶ Zeccâc da “Bu, şüphesiz bir kavmin, dil bilmezliği yüzünden cidden çok büyük bir hataya düştükleri âyettir. Çünkü onlar, ‘Kadınlardan faydalanmanıza karşılık, sabit bir hak olarak kendilerine ücretlerini verin.’ âyetini, fakihlerin haramlığına icma ettiği mut’a nikâhı şeklinde yorumlamışlardır.”⁶⁷ demektedir. Zeccâc’a göre bu âyet, baş tarafından itibaren ele alındığında, çok açık bir şekilde normal nikâhtan bahsetmektedir. Dolayısıyla ona göre her kim bu âyetten kastedilenin, Şiilerin amel ettiği mut’a nikâhı hakkında olduğunu iddia ederse, çok büyük bir hata içerisine girmiş olur.⁶⁸ Mâturîdî ise (ö. 333/944), “Bize göre bu âyet sahih nikâh hakkında nâzil olmuştur.” demektedir ve âyetin baş tarafını da görüşüne delil olarak göstermektedir. Çünkü âyetin baş tarafı, sahih nikâhtan bahsetmektedir.⁶⁹ Nehhâs (ö. 338/950), âyet hakkında iki görüş olduğunu bildirmektedir. Bu görüşlerden birine göre âyet muhkem diğer görüşe göre ise mensuhtur.⁷⁰ Yani Ehl-i Sünnet âlimlerinden, Nisâ Sûresi 24. âyetin mut’a hakkında nâzil olduğunu iddia edenlere göre bu âyet mensuhtur.

Cessâs (ö. 370/981), âyetteki istimtâ’ yapmak (kadından faydalanma) fiilini, sahih nikâhla evlenip zifafa girmek olarak açıklamıştır. O bu konuda, “Buradaki istimtâ’ (kadından faydalanma), ilişkiye girmekten kinayedir.” demektedir.⁷¹ İbnü’l-Cevzî (ö. 597/1201), tefsirinde şöyle demektedir: “Müfessirlerden bir kısmı, bu âyette mut’a nikâhının serbest edilip, daha sonra hadisle neshedildiği hususunda (böyle bir yorumla) kendilerini zorlamışlarsa da, buna gerek yoktur. Çünkü Hz. Peygamber, önce mut’a’ya izin verdi, sonra da yasakladı. Dolayısıyla Hz. Peygamber’in sözü, başka bir sözle neshedilmiş oldu. Bu âyette ise Allah, mut’a nikâhından değil, sahih nikâhtan bahsetmektedir.”⁷² Zemaşerî (ö. 538/1144), Ebü’l-Berekât

⁶⁶ Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, VI, 588.

⁶⁷ Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân ve ‘İrâbü’l*, II, 38.

⁶⁸ Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân ve ‘İrâbü’l*, II, 38.

⁶⁹ Mâturîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, III, 145.

⁷⁰ Nehhâs, *Me’âni’l-Kur’ânî’l-Kerîm*, II, 59-60.

⁷¹ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, II, 208.

⁷² Ebü’l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *Zâdü’l-Mesîr*

Nesefî (ö. 710/1310) ve el-Beydâvî (ö. 791/1286), tefsirlerinde bu âyeti sahih nikâhı ifade edecek şekilde yorumlamışlardır. Âyetin nüzûl sebebi hakkında, “*Mekke fethedildiğinde üç gün serbest edilip sonra neshedilen mut'a nikâhı hakkında indiği de söylenmiştir.*” demektedirler. Ayrıca İbn Abbas'ın âyetin nesh edilmediği görüşünde olduğu, fakat ölmeye önce bu görüşünden döndüğü ifade edilmektedir.⁷³ İbni Kesîr (ö. 774/1373), “*Mücâhid bu âyetin mut'a hakkında indiğini söylese de cumhur bunun hilafına görüş bildirmiştir.*” demektedir.⁷⁴

Beyzâvî tefsirinin hâşiyesi olan *Hâşiyetü Şeyhzâde*'de zikredildiğine göre, âlimlerin çoğunluğunun görüşü, bu âyetin sahih nikâhı hakkında nâzil olduğu yönündedir.⁷⁵ *Hâşiyetü İbni't-Temcid*'de ifade edildiğine göre, mut'anın İslâm'ın bidayetinde mubah olduğuna dair ittifak vardır. Hz. Peygamber ve ashâbı, Mekke'nin fethi esnasında şehirde bulunurlarken Mekke kadınlarının süslenerek dışarı çıkması, sahâbenin Hz. Peygamber'e bekârlıktan şikâyet etmelerine sebep olmuştur. Bunun üzerine Hz. Peygamber'de o kadınlarla mut'a yapılmasına izin verdiği nakledilmektedir. Ancak Hz. Peygamber daha Mekke'den çıkmadan mut'anın kıyamete kadar Allah tarafından haram kılındığını ilan etmiştir. Bu olaydan hareketle ümmetin cumhuruna göre mut'a nikâhı nesh olunmuştur. Aralarında İbn Abbas ve İmrân b. Husayn'ın (ö. 52/672) da bulunduğu bir grup ise mut'anın nesh olunmadığı görüşündedir. Fakat İbn Abbas, vefatından önce bu görüşünden tevbe etmiştir.⁷⁶ *Hâşiyetü'l-Konevî*'de ifade edildiğine göre İbn Abbas, muhtemelen âhir ömründe Hz. Peygamber'in yasaklayıcı hadislerine muttali olduğu için görüşünden dönmüştür.⁷⁷

fî 'İlmi't-Tefsîr, Birinci Basım, Dâru İbni Hazm, Beyrut 2002, s. 276.

⁷³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 57; Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâikü't-Te'vil*, Birinci Basım, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1995, I, 246; Abdullah b. Ömer b. Muhammed Nasruddîn el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vil*, Birinci Basım, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2003, I, 209.

⁷⁴ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azim*, III, 427.

⁷⁵ Muhammed b. Muslihiddîn Mustafa el-Koçevî Muhyiddîn Şeyhzâde, *Hâşiyetü Şeyhzâde alâ Tefsîri'l-Kâdî el-Beyzâvî*, Hakikat Kitabevi, İstanbul 1995, II, 126.

⁷⁶ Muslihuddîn Mustafa b. İbrahim er-Rûmî el-Hanefî, *Hâşiyetü İbni't-Temcid*, Birinci Basım, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2001, VII, 111.

⁷⁷ İsmâuddîn İsmail b. Muhammed el-Hanefî, *Hâşiyetü'l-Konevî*, Birinci Basım, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2001, VII, 112.

Maliki fakihî ve müfessiri Ebû Bekr İbnü'l-'Arabî (ö. 543/1148), “Kadınlarla yapılan mut’a gelince, bu, İslâm’ın garip meselelerindedir. Çünkü bu nikâh, İslâm’ın bidayetinde mubahtı. Daha sonra Hayber günü haram kılındı. Bunun ardından Evtas Gazvesi’nde tekrardan mubah kılındı. Bundan sonra yine haram kılındı ve neticede haramlığına dair hüküm kesinleşti.” demektedir.⁷⁸

Hüseyin b. Mes’ûd el-Begavî, (ö. 516/1122), Fahreddîn er-Râzî (ö. 604/1210), Alâüddîn Alî b. Muhammed el-Hâzin (ö. 741/1340) ve Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh el-Âlûsî (ö. 1270/1854), tefsirlerindeki beyanlarına göre ise risaletin belli dönemlerinde mut’a serbest edilmiş, ancak daha sonra Hz. Peygamber tarafından haram kılınmıştır.⁷⁹ Kurtubî (ö. 671/1273), bu âyet hakkında tefsirinde şöyle demektedir: “Âlimler âyetin manası hususunda ihtilaf ettiler. Hasan Basrî, Mücâhid ve diğerlerine göre mezkûr âyetin manası şudur: Sahih nikâhla kadınlarla ilişkiye girip lezzetlenip faydalandığımızda mehirlerini verin.”⁸⁰ Tabîînün büyüklerinden olan bu iki âlimin, bu âyetin delaleti hakkında bir rivayette nikâh, başka bir rivayette mut’a olduğuna dair farklı iki görüşü nakledildiğinden⁸¹ Caferî tefsir kaynakları, bu iki âlime göre bu âyetin delaletinin mut’a olduğunu zikretmişlerdir.

Kurtubî’ye göre Nisâ Sûresi 24. âyetin mut’a nikâhına delalet ettiği görüşü, cumhura aittir. O, tefsirinde şöyle demektedir: “Cumhura göre bu âyetten murad, İslâmiyet’in bidayetinde var olan mut’a nikâhtır. İbn Abbas, Übey b. Ka’b, İbn Cübeyr bu âyet-i kerîmeyi *الى اجل مسمى* (belli bir vakte kadar) ifadesini eklemek suretiyle *فَأْتَوْهُنَّ (الى اجل مسمى) فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ (الى اجل مسمى) فَأْتَوْهُنَّ* Kadınlardan (belli bir süreye kadar) faydalanmanıza karşılık, sabit bir hak olarak kendilerine ücretlerini verin.’ (Nisâ, 4/24) şeklin-

⁷⁸ Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah İbnü'l-'Arabî, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, İkinci Basım, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2002, I, 499.

⁷⁹ Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyin b. Mes’ûd b. Muhammed el-Ferrâ’ el-Begavî, *Me’âlimü't-Tenzîl*, Birinci Basım, Dâru Tayyibe, Riyat 1989, II, 193-194; Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hâzin el-Bağdâdî, *Lübâbü't-Te’vîl fi Me’âni't-Tenzîl*, Birinci Basım, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2004, I, 361-362; Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseyin el-Âlûsî, *Rûhü'l-Me’ânî fi Tefsiri'l-Kur’ânî'l-'Azîm ve's-Seb’i'l-Mesânî*, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, Beyrut trs, V, 5.

⁸⁰ Kurtubî, *el-Câmi’u li Ahkâmü'l-Kur’ân*, VI, 214.

⁸¹ Taberî, *Câmi’u'l-Beyân*, VI, 586-587.

de okumuşlardır. Sonra Hz. Peygamber mut'ayı yasaklamıştır.⁸² Kurtubî, bu âyetin delaletinin cumhura göre mut'a nikâhı olduğunu ifade etse de Râzî gibi bazı müfessirler tarafından verilen bilgilere bakıldığında âyetin delaleti cumhura göre normal nikâh olduğu yönündedir.⁸³

İmam Kurtubî, tefsirinde şöyle demektedir: “Sâir ilim adamları, ashâbın, tabiîn ve selef-i sâlihîn fukahası, bu âyet-i kerîmenin nesh edildiği ve mut'anın da haram olduğu görüşündedirler. Ebû Ömer der ki: İbn Abbas'ın Mekke ve Yemen'de ikamet eden arkadaşları, onun görüşü doğrultusunda mut'anın helâl olduğunu, diğer insanlar ise onun haram kıldığını kabul ederler. Ma'mer dedi ki: ez-Zühri şöyle dedi: İnsanlar, bu mut'adan o derece nefret ettiler ki, şairin birisi şöyle diyecek kadar işi ileri götürdü: “Meclisi uzun sürünce konuşan dedi ki 'Ey arkadaş, ne dersin, İbni Abbas'ın fetvasına göre amel etmeye?’⁸⁴

Muhammed eş-Şevkânî (ö. 1834), Cemâleddîn el-Kâsimî (ö. 1914) gibi yakın dönem müfessirleri, diğer Ehl-i Sünnet âlimlerinden farklı bir şey söylememişler, hepsi de mut'anın haram olduğu yönünde görüş belirtmişlerdir.⁸⁵ Fakat Maliki fakihî ve müfessiri olan Tunuslu âlim Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr (1879-1973), her ne kadar mut'anın haram olduğunu belirtse de zaruret hâlinde caiz olduğunu söylemiş, örneğin yanında eşi bulunmayan bir adamın sefer ve savaş durumundaki gurbet hâli, bu nikâhı mubah kılacağını belirtmiştir.⁸⁶

İbn Âşûr'a göre zaruret hâlindeki kişi, normal nikâhtaki mehir, şahitlerin bulundurulması ve velinin izni gibi şartları yerine getirerek mut'a evliliği yapabilir. Taraflardan biri mut'a evliliği süresi içerisinde ölecek olursa, aralarında miras hukuku yoktur. Kadının iddeti ise bir hayızdır. O, Nisâ Sûresi 24. âyetin mut'a nikâhı hakkında olduğu görüşünü kabul etmemektedir. Ona göre âyetin siyâkı, ona mut'a manasını verme-

⁸² Kurtubî, *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'an*, VI, 215.

⁸³ Râzî, *Tefsiru'l-Kebîr*, X, 50.

⁸⁴ Kurtubî, *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'an*, VI, 221.

⁸⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî el-Yemenî, *Fethu'l-Kadir el-Câmi'u beyne'l-Fenniyyi'r-Rivâye ve'd-Dirâye min İlmi't-Tefsîr*, Dördüncü Basım, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2007, V, 287-288; Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Sa'îd b. Kâsım ed-Dımeşkî, *Mehâsinü't-Te'vil*, Birinci Basım, Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabiyye, 1957, V, 1187.

⁸⁶ Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tevîr*, ed-Dâru't-Tûnisîyye li'n-Neşr, Tunus 1984, V, 11.

ye engeldir. Fakat Nisâ Sûresi 24. âyetin genel manası, mut'a nikâhını da kapsamaya uygundur.⁸⁷

Günümüz Ehl-i Sünnet müfessirlerinden biri olan Muhammed Ali es-Sâbûnî, Caferî âlimlerin ilgili âyeti (4/24) mut'a nikâhı olarak yorumlamalarını şöyle reddeder: “*Bu fahiş bir hatadır. Çünkü burada istimtâ'dan maksat, kocaların, cinsi münasebet yoluyla eşlerinden faydalanmalarıdır. Yoksa mut'a nikâhı değildir. Mut'a nikâhının haram oluşu sünnet ve icma ile sabittir. Buna aykırı olan görüşe itibar edilmez.*”⁸⁸

Bütün Ehl-i Sünnet tefsir âlimleri, bu âyetin Şiî Caferî müfessirlerinin yaptığı gibi mut'anın cevazına hamledilmesinin büyük hata olduğunu vurgulamışlardır. Çünkü bir kişi mut'a yapmak istediği kadına, “Ben seninle bir günlüğüne veya şu kadar süreye kadar, iddet olmadan, birbirimize mirasçı olmadan, talâk olmaksızın ve buna da şahitlerin şehadeti olmadan evleniyorum.” demiş oluyor ki bu apaçık zinadır. Kur'an böyle bir şeye asla izin vermez.⁸⁹

Ehl-i Sünnet müfessirleri, bu âyeti değerlendirirken Kur'an'a bütüncül olarak yaklaşmaktadırlar. Şöyle ki; Nisâ Sûresi 24. âyetini tek olarak ele almak yerine Kur'an'ın bütünlüğü içerisinde mesele değerlendirildiğinde miras, talâk, iddet ve diğer birçok âyetin, mut'a nikâhını uygulanamaz hâle getirdiği görülecektir. Zira Kur'an, boşanmayı talâk ve iddete bağlamış, eşleri de birbirine mirasçı kılmıştır.⁹⁰

2.1.1. Ehl-i Sünnete Göre Mut'a Nikâhını Nesh Eden Âyetler

Nisâ Sûresi 24. âyetinin, neshedilmiş mut'a nikâhı hakkında olduğunu söyleyenler de dâhil, bütün Ehl-i Sünnet müfessirlerinin ittifak ettiği şey, mut'a nikâhının haram kılındığıdır. Mezkûr âyetin mut'a hakkını da olduğunu ifade eden Ehl-i Sünnet âlimleri, bu âyetin mensuh olduğunu söylemişlerse de ne ile nesh edildiği hakkında ihtilaf etmişlerdir.⁹¹ Âyetin ne ile nesh edildiği hususunda iki görüş bulunmaktadır. Bu görüşlerden birisine göre mezkûr âyet, yine Kur'an âyetleriyle nesh edil-

⁸⁷ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tevîr*, V, 11.

⁸⁸ Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetü't-Tefsîr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2001, I, 249.

⁸⁹ Kurtubî, *el-Câmi'u li Ahkâmî'l-Kur'an*, VI, 219.

⁹⁰ Yavuz Ünal, “Hadis Verilerine Göre Mut'a Nikâhı”, *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 7, 1993, s. 158.

⁹¹ Nehhâs, *Kitâbü'n-Nâsih ve'l-Mensûh*, s. 105-106; İbn Cevzî, *Nevâsihu'l-Kur'an*, s. 327.

miştir. Diğer görüşe göre ise bu âyet, Hz. Peygamber'in yasaklamasıyla neshedilmiştir. Nehhâs, bu iki görüşün dışında üçüncü bir görüşten daha bahsetmektedir. Ona göre mut'ayı hem Kur'ân hem de sünnet nesh etmiştir. Nehhâs, bu görüşü Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'a (ö. 224/838) nispet etmektedir.⁹²

Hadisin âyeti neshedebileceğini kabul eden Hanefi âlimlere göre, Sebre b. Ma'bed'in rivayet ettiği hadis, mezkûr âyeti nesh etmiştir.⁹³ Zira mut'a nikâhının açık bir şekilde izin verilip sonra da nesh edildiğine dair rivayetler özellikle Sebre b. Ma'bed tarafından gelmektedir. O, Hz. Peygamber'in mut'a nikâhını yasaklaması ile ilgili olarak şöyle demektedir: *"Ben Resûlullâh'ı Hacer-i Esved ile Kâbe'nin kapısı arasında ayakta iken şöyle dediğini işittim:" "Ey insanlar! Şüphesiz ki ben kadınlarla mut'a yapmanız hususunda size izin vermiştim. Fakat Allah, mut'a nikâhım kıyamet gününe kadar haram kılmıştır. Dolayısıyla kimin yanında mut'a nikâhlı bir kadın varsa onu (derhal) bıraksın. Ve bu kadınlara verdiğiniz mehirlerden hiçbir şeyi geri almayınız."*⁹⁴

Nisâ Sûresi 24. âyetin, Hz. Peygamber'in mut'ayı yasaklamasıyla nesh edildiğini savunan görüşe dair İbnü'l-Cevzî şöyle demektedir: *"Bu görüş, iki yönden dolayı dikkate alınmaya değmez. Birincisi Nisâ Sûresi 24. âyet, yasaklanan mut'a nikâhı hakkında değil, normal nikâhla ilgilidir. Bunun ötesine gidip zorlama bir yorum yapmaya gerek yoktur. Mut'aya Hz. Peygamber izin vermiş, sonra da yasaklamıştır. İkincisi bu âyetin mut'a hakkında olduğu kabul edilse bile bunun, bir hadisle nesh edilmiş olması caiz değildir."*⁹⁵

Hadisin, Kur'ân hükümlerini neshedemeyeceği görüşünü savunan Şafii mezhebi uleması ise Meâric ve Mü'minûn Sûrelerindeki, *"O kullar ki namuslarını korurlar, ancak eşleri ve sahip oldukları cariyeler hariç. Şüphesiz ki onlar (bunlarla ilişkilerinden dolayı) kınanmış degillerdir. Fakat bundan (zevce ve cariyelerden) ötesini arayanlar, işte onlar haddi aşanlardır."*⁹⁶ âyetlerin, mut'a nikâhını nesh ettiğini söylemişlerdir.⁹⁷

⁹² Nehhâs, *Kitâbü'n-Nâsîh ve'l-Mensûh*, s. 106.

⁹³ Mahmut Ustaosmanoğlu, *Rûhu'l-Furkân Tefsiri*, Sîrâç Kitapevi, İstanbul 2006, V, 10.

⁹⁴ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbü'rî, *Sahîh-u Müslim*, Birinci Basım, Dâru'l-Hadîs, Beyrut 1991, "Nikâh" 21.

⁹⁵ İbn Cevzî, *Nevâsihu'l-Kur'ân*, s. 329.

⁹⁶ Mü'minûn, 23/5-7; Meâric, 70/29-31.

⁹⁷ Ustaosmanoğlu, *Rûhu'l-Furkân Tefsiri*, V, 12.

Âyet, kurtuluşa ermiş müminlerin vasıflarını sayarken bir de onların, iki husus dışında, gayr-i meşru ilişkilerden kendilerini muhafaza ettiklerini haber vermektedir. Bu iki husustan birincisi, kişinin nikâhlı eşiyle ilişkisidir. İkincisi ise sahip olduğu cariyesidir. Âyet, bu iki ilişki dışında başka bir yol zikretmemiştir. Bu iki ilişkiden dolayı da kınanmayacaklarını haber vermiştir. Eğer mut'a nikâhı ile evlilik caiz olsaydı, elbette kınanmayan ilişkiler içerisinde zikredilirdi. Dolayısıyla mut'a nikâhı ile alınan kadın, kişinin nikâhlı eşi ve sahip olduğu cariyesi olmadığından âyetteki müstesnalara dâhil olmamış, kendisinden sakınılması gereken ilişkilerden kabul edilmiştir.⁹⁸

Ehl-i Sünnet âlimlerinin ifadelerine göre Caferî âlimleri de mut'a evliliği yapan kadını ne eş ne de cariye kabul etmektedir. Çünkü Caferî fıkhında daimi nikâhla evlenen kadının birçok hükümleri, mut'a evliliği yapan kadın için uygulanmamaktadır. Çünkü normal nikâhlı kadın, evlilik sebebiyle; nafaka, miras gibi hak edişlere, boşanırken de talâk ve iddet gibi hükümlere mahal olmaktadır. Mut'a nikâhlı kadın için bu hükümler söz konusu değildir. Mut'a evliliği yapan kadın, cariye de değildir. Çünkü cariyeler köle statüsünde olduğundan hibe veya azat edilmeleri mümkündür. Mut'a evliliği yapan kadında ise bu hükümler yoktur. Görüldüğü gibi Caferî hukukunda mut'a evliliği yapan kadın, ne eş ne de cariye olmayıp, üçüncü bir statüde kabul edilmektedir. Âyette ise eş ve cariye zikredilirken üçüncü bir uygulamadan bahsedilmemiştir.⁹⁹ Hâl böyle olmakla beraber bu âyetlerin Mekke döneminde nâzil olduğu göz önünde bulundurulduğunda Medine döneminde nâzil olan Nisâ Sûresi 24. âyetini nesh edebilmesi uygun gözükmemektedir.

Ehl-i Sünnet âlimleri mut'anın haram olduğuna dair şu âyeti de delil gösterirler: “*Evlenemeyenler, Allah kendilerini lütfu ile zenginleştirene kadar iffetli davransınlar.*”¹⁰⁰ Yüce Allah bu âyette evlenmeye maddi gücü yetmeyenlere, iffetli davranmayı emretmiştir. Eğer mut'a nikâhı caiz olup, normal evliliğe alternatif bir evlilik çeşidi olsaydı evlenemeyen kişilere, iffetli davranma emri yerine mut'a nikâhı yapmaları çözüm olarak tavsiye edilirdi.

⁹⁸ Ustaosmanoğlu, *Rûhu'l-Furkân Tefsiri*, V, 12.

⁹⁹ Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'âni'l-Kerim*, II, 60.

¹⁰⁰ Nûr, 24/33.

Ehl-i Sünnet kaynaklarının mut'a evliliğinin İslâm'da haram bir uygulama olduğuna dair getirdikleri delillerden bir diğeri de daimi nikâhla evlenmeye maddi gücü yetmeyenlere, Yüce Allah'ın şu tavsiyesidir: “Sizden her kim hür, mümine kadınları nikâh edecek bir zenginliğe gücü yetmiyorsa, ona da sahip olduğumuz mümin cariyelerinizden efendilerinin rızası ile nikâhlanmak var. Allah sizin imanınızı daha iyi bilir. Siz birbirinizdensiniz. O hâlde sahiplerinin izni ile ve mehirlerini örfе göre vermek suretiyle cariyelerden iffetli olan, zina etmeyen, dost da edinmeyenlerle evlenin. Evlendikten sonra bir fuhuş yaparlarsa, o vakit hür kadınlar hakkında gerekli bulunan cezanın yarısı kendilerine lazım gelir. Bu hükümler, içinizden günah işlemekten korkanlardır. Sabretmeniz ise, sizin için daha hayırlıdır. Allah çok bağışlayıcıdır, çok merhamet edicidir.”¹⁰¹ Âyet, hür mümine bir kadınla nikâh yapmaya maddi imkânı olmayan ve zinaya düşmekten korkan kişilere, namuslu bir cariye ile nikâhlanmayı tavsiye etmektedir. Eğer mut'a nikâhı caiz olsaydı, âyet sabretmeyi veya sabredemeyip günaha düşmekten korkanlara cariyelerle normal nikâhı tavsiye etmek yerine şehveti teskin etmek için daha kolay bir yol olan mut'a nikâhını tavsiye ederdi.

Kur'ân-ı Kerîm'de talâk, iddet, miras ve teaddüdü zevcât ile ilgili âyetler, mut'a nikâhını nesh ettiği düşünülebilecek diğеr âyetlerdendir. Çünkü bu âyetlerin ilzam ettiği hükümler, mut'a nikâhında cârî değildir. Talâk ve iddet âyetlerinde Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: “Boşanmış kadınlar, kendi başlarına (evlenmeden) üç ay hali (hayız veya temizlik müddeti) beklerler.”¹⁰²; “Ey Peygamber! Kadınları boşayacağımızda, onları iddetlerini gözeterek boşayın ve iddeti de sayın. Rabbiniz Allah'tan korkun. Açıık bir hayâsızlık yapmaları hâli bir yana, onları evlerinden çıkarmayın, kendileri de çıkmasınlar. Bunlar Allah'ın sınırlarıdır (hükümleridir.) Kim Allah'ın sınırlarını (hükümlerini) aşarsa, şüphesiz kendine zulmetmiş olur. Bilemezsin, olur ki Allah, bundan sonra bir durum ortaya çıkarıverir.”¹⁰³ Âyetlerde açıkça görüldüğü üzere bir evliliğın sonlanabilmesi ancak talâk ile olmaktadır. Fakat mut'a nikâhında erkeğın, eşini talâk ile boşaması söz konusu değildir. Çünkü akid esnasında tarafların tayin ettiği

¹⁰¹ Nisâ, 4/25.

¹⁰² Bakara, 2/228.

¹⁰³ Talâk, 65/1.

süre bittiği zaman talâk verilmeden evlilik kendiliğinden sona ermektedir. Kaldı ki İslâm, evlilikte ayrılığı değil birlikteliği esas almıştır. Bu hususta Kur’ân şöyle demektedir: *“Hanımlarımızla hoşça, güzelce geçinin. Şayet onlardan hoşlanmayacak olursanız, olabilir ki bir şey sizin hoşunuza gitmez de Allah onda birçok hayır takdir etmiş bulunur.”*¹⁰⁴

Boşanmanın kerâhetine dair Hz. Peygamber şöyle buyurmaktadır: *“Allah’ın en çok buğz ettiği helâl, boşanmadır.”*¹⁰⁵ Bu konuda daha birçok hadis mevcuttur. Hâl böyle iken aynı anda sınırsız kadınla mut’a yapabilme özgürlüğü, süre bitince de otomatik boşanmaların gerçekleştiği bir uygulama olabilir mi? Ayrıca âyetler, boşanan kadınların iddet beklemelerini emretmiş, kadınların durumuna göre iddet müddetlerini ayrı ayrı zikretmiştir. Bugünkü Caferî fikhında mut’a kadını için takdir edilen iddet müddeti, âyetlerin ilzam ettiği iddet müddetleriyle çelişmektedir. Mez-kûr âyetler, talâksız ve iddetsiz mut’a nikâhını nesh ettiği anlamına gelmektedir.

Eşler arasında miras hukukunun cârî olduğunu bildiren âyet de Ehl-i Sünnet âlimlerine göre mut’a nikâhını nesh eden delillerdendir. Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: *“Eğer hanımlarımızın çocukları yoksa bıraktıkları mirasın yarısı sizindir. Şayet bir çocukları varsa o zaman mirasın dörtte biri sizindir. Bu paylar, ölenin vasiyeti yerine getirildikten ve varsa, borcu ödendikten sonra verilir. Eğer çocuğunuz yoksa sizin de, yapacağımız vasiyetten ve borçtan sonra, bıraktığımız dörtte biri onlarıdır (zevceleğinizizindir). Çocuğunuz varsa, bıraktığımız sekizde biri onlarıdır. Eğer bir erkek veya kadının, ana babası ve çocukları bulunmadığı hâlde (kelâle şeklinde) malı mirasçılara kalırsa ve bir erkek yahut bir kız kardeşi varsa, her birine altıda bir düşer. Bundan fazla iseler üçte bire ortaklardır. (Bu taksim) yapılacak vasiyetten ve borçtan sonra, kimse zarara uğramaksızın (yapılacak)tır. Bunlar Allah’tan size vasiyettir. Allah her şeyi hakkıyla bilendir, Halîm’dir.”*¹⁰⁶ Bu âyet, eşlerin birbirlerine mirasçı olduklarını haber vermektedir. Hâlbuki mut’a nikâhında eşler arasında miras söz konusu değildir. Dolayısıyla zikri geçen âyet, eşler arasında miras hukukunun olmadığı mut’a nikâhını nesh etmiştir.

¹⁰⁴ Nisâ, 4/19.

¹⁰⁵ Ebû Dâvûd, “Talâk” 3.

¹⁰⁶ Nisâ, 4/12.

Çok eşliliğe sınır getiren şu âyet de, mut'a nikâhını nesh eden deliller arasında zikredilir: “Eğer (velisi olduğunuz) yetim kızlar (ile evlenip onlar) hakkında adaletsizlik etmekten korkarsanız, (onları değil), size helâl olan (başka) kadınlardan ikişer, üçer, dörder olmak üzere nikâhlayın. Eğer (o kadınlar arasında da) adaletli davranmayacağımızdan korkarsanız, o takdirde bir tane alın veya sahip olduğunuz (cariyeler) ile yetinin. Bu, adaletten ayrılmamız için daha uygundur.”¹⁰⁷ Bu âyet, teaddüdü zevcât (çok eşlilik) meselesine sınır getirerek bir erkeğin adaletli olması şartıyla aynı anda en fazla dört kadınla evlenebileceğini haber vermektedir. İslâm'dan önce bir erkek, aynı anda istediği kadar kadınla evlilik yapabiliyordu. Kur'ân bu uygulamayı, adaletli olma şartıyla, dört kadınla sınırlamıştır. Eşler arasında adaletli davranmak zor bir iştir ve hatta imkânsızdır. Böyle zor bir şartın konulmasıyla amaçlanan, insan doğası ve beşeri ihtiyaçlar için ekstrem bir durum olan çok eşliliğe başvurmaması için erkeğe sınır getirilmesidir. Ayrıca aile ve neslin düzeni ve toplumun faydasını gerektirdiğinden kişilerin bu işe tevessül etmemesi için sınır konulmuştur.¹⁰⁸ Mut'a nikâhında ise böyle bir sınır söz konusu değildir. Sözelimi bir erkek, aynı anda dilediği kadar kadınla mut'a yapabilmektedir. Âyet, böyle bir uygulamayı nesh eder niteliktedir.

Evliliği, velinin iznine bağlayan âyet de mut'a nikâhını yasaklar niteliktedir: “O hâlde velilerinin izniyle onlarla evlenin.”¹⁰⁹ Malum olduğu üzere nikâh, velinin izni ve iki şahidin şehadetine bağlanmıştır. Mut'a nikâhı ise böyle değildir.

Mut'a nikâhını, mezkûr âyetlerin nesh ettiğine dair sahâbeden ve tabiînden gelen birçok rivayet vardır. Örneğin; Ebû Hüreyre Abdurrahmân b. Sahr ed-Devsî'den (ö. 58/678) rivayetle Hz. Peygamber, “Mut'ayı nikâh, talâk, iddet ve miras âyetleri haram kılmıştır.”¹¹⁰ buyurmaktadır. Hz. Ali, “Mut'ayı, talâk, iddet ve miras âyetleri nesh etmiştir.”¹¹¹ demektedir. İbn Abbas ise Nisâ Sûresi 24. âyetin, “Annelerinizle ev-

¹⁰⁷ Nisâ, 4/3.

¹⁰⁸ Mûsâ Müsevî, *eş-Şia ve't-Tashîh: es-Sıra' beyne's-Şia ve't-Teşeyyü'*, 1988, s. 110.

¹⁰⁹ Nisâ, 4/25.

¹¹⁰ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, “Nikâh”, VII, 337; Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'âni'l-Kerîm*, II, 59.

¹¹¹ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, “Nikâh”, VII, 338; İbn Münzir, *Kitâbü Tefsîri'l-Kur'ân*, II, 645; Suyûtî, *ed-Dürü'l-Mensûr*, IV, 328.

lenmeniz haram kılındı. (Nisâ, 4/23)” âyetinin inmesiyle mut‘anın haram kılındığını söylemektedir.¹¹² Ayrıca İbn Abbas, Mü‘minûn Sûresi 5-7, Talâk Sûresi 1 ve 4, Bakara Sûresi 228. âyetlerinin, Nisâ Sûresi 24. âyetini nesh ettiğini ifade etmektedir.¹¹³ Saîd b. Müseyyib (ö. 94/713), mut‘a nikâhını, miras âyetinin nesh ettiğini söylemiştir.¹¹⁴ Hz. Âişe ve el-Kâsım b. Muhammed (ö. 107/725) ise mut‘anın haram kılınması ve nesh edilmesinin Kur‘ân âyetleriyle olduğunu söylemişlerdir.¹¹⁵ Nesh eden âyetlerin ise Mü‘minûn Sûresinin 5-7. âyetleri olduğunu haber vermişlerdir. İbn Meş‘ûd da, “Mut‘a mensuhtur. Onu nesh eden talâk, iddet ve miras âyetleridir.” demiştir.¹¹⁶ Hicri ikinci asrın Ehl-i Sünnet âlimlerinden biri olan Ebû Ubeyd, “Bugün Müslümanlar, mut‘a nikâhının nesh edildiğine dair icma etmişlerdir. Sahâbeden de hiç kimsenin buna ruhsat verdiğini bilmiyoruz. Sadece İbn Abbas’ın mut‘aya cevaz verdiği görüşü bilinmektedir. Onun, sonraları bu görüşünden döndüğü bize ulaşmıştır.”¹¹⁷ demektedir.

Sonuç

Mut‘a, İslâm öncesi Arap toplumunda uygulamada olan birçok nikâh türünden biridir. Cahiliye toplumunu İslâm toplumuna dönüştürmeyi hedefleyen Kur‘ân, yirmi üç yıllık inşa süreci içerisinde tüm yanlış inanç ve uygulamaları ortadan kaldırmıştır. İslâm, mut‘a nikâhını yasaklama hususunda tedricilik metodunu uygulamıştır. Yani mut‘a nikâhı, İslâm toplumunun inşa süreci içerisinde belli aşamalardan sonra tamamen haram kılınmıştır.

Ehl-i Sünnet müfessirleri bağlamında yaptığımız araştırmada, onla-

¹¹² Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, “Nikâh”, VII, 335.

¹¹³ Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, “Nikâh”, VII, 335; Ebû Ubeyd, *en-Nâsîh ve’l-Mensûh*, s. 82; İbn Münzir, *Kitâbu Tefsîri’l-Kur‘ân*, II, 644; Nehhâs, *Kitâbu’n-Nâsîh ve’l-Mensûh*, s. 105; Suyûtî, *ed-Dürri’l-Mensûr*, IV, 330.

¹¹⁴ Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, “Nikâh”, VII, 337; İbn Münzir, *Kitâbü Tefsîri’l-Kur‘ân*, II, 645; Nehhâs, *Me‘âni’l-Kur‘âni’l-Kerîm*, II, 59; Nehhâs, *Kitâbü’n-Nâsîh ve’l-Mensûh*, s. 105; Suyûtî, *ed-Dürri’l-Mensûr*, IV, 328.

¹¹⁵ Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, “Nikâh”, VII, 336; Ebû Ubeyd, *en-Nâsîh ve’l-Mensûh*, s.78; Nehhâs, *Me‘âni’l-Kur‘âni’l-Kerîm*, II, 60.

¹¹⁶ Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, “Nikâh”, VII, 337-338; Ebû Ubeyd, *en-Nâsîh ve’l-Mensûh*, s. 79; İbn Münzir, *Kitâbü Tefsîri’l-Kur‘ân*, II, 645; Kurtubî, *el-Câmi’u li Ahkâmi’l-Kur‘ân*, VI, 215-216; Suyûtî, *ed-Dürri’l-Mensûr*, IV, 331.

¹¹⁷ Ebû Ubeyd, *en-Nâsîh ve’l-Mensûh*, s. 80.

rın, mut'a nikâhının Kur'ân'dan çıkarılmasının mümkün olmadığı görüşünü ortaya koymaktadır. Buna göre Nisâ Sûresi 24. âyet, mut'a ile ilgili değil daimi nikâhla alakalıdır. Eğer bu âyet, mut'a ile ilişkilendirilecek olursa diğer birçok âyetle çelişkili bir durum ortaya çıkacaktır. Bu âyet, Hz. Peygamber sonrası dönemlerde, Şîi Caferî müfessirler ve âlimler tarafından zorlama yorum ve sahih olmayan nakillere dayanılarak mut'a nikâhı şeklinde yorumlanmıştır. Bu nedenle de Caferî mezhebi, mut'a nikâhını günümüze kadar sürdürmüş ve uygulamıştır. Lakin Kur'ân'ın inşa ettiği toplum içerisinde mut'a nikâhına yer yoktur. Çünkü bu uygulamanın sosyo-kültürel ve psiko-teolojik birçok sakıncası bulunmaktadır. Bu sakıncaları görmezden gelip mut'ayı ideal bir nikâh olarak sunmak, birçok probleme kapı aralamak olacaktır.

Kaynaklar

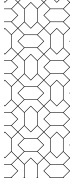
- Abdülbâki, Muhammed Fuâd, *el-Mu'cemül-Müfehres li Elfâzî'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, Kahire trs.
- Abdürrezzâk, Ebû Bekr b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî, *Tefsîrül-Kur'ân*, Birinci Basım, Mektebetü'r-Rüşd, Riyat trs.
- Altuntaş, Mehmet, "Câhiliye Dönemi Evlilikleri Ve Muallaka Şiirlerinde Anlatılan Hayatın Kur'ân Açısından Değerlendirilmesi", *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 11/5 Winter Ankara 2016, pp. 45-68.
- Altuntaş, Mehmet, *Kur'ân Perspektifinden Dünyanın Değeri*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2008.
- Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî, *Rûhü'l-Me'ânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, Beyrut trs.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ', *Me'âlimü't-Tenzîl*, Birinci Basım, Dâru Tayyibe, Riyat 1989.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Üçüncü Basım, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut trs.
- Beydâvî, Abdullah b. Ömer b. Muhammed Nasıruddîn, *Emvâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Birinci Basım, Dâru'l Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- Birişik, Abdülhamit, "Kıraat", *DİA*, İstanbul 2002, XXV, 426-433.

- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl, *Sahîh-u Buhârî*, Birinci Basım, el-Mektebetü's-Selefiyye, Kahire trs.
- Cemel, Süleymân b. Ömer b. Mansûr el-Uceylî Ezherî, *Fütühâtü'l-İlâhiyye bi Tevzihi Tefsîri'l-Celâleyn*, Birinci Basım, Dâru'l Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1996.
- Cessâs, Ebû Bekir, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2001.
- Cevâd Ali, *el-Mufasssal fî Târîhi'l-'Arab Kable'l-İslâm*, İkinci Basım, Dâru's-Sekafi, 1993.
- Dalkıran, Sayın, "İmamiye Şiası'nın Mut'a Nikâhı Uygulamasına Karşı Ahmet Feyzi'nin Eleştirileri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 24, 2007, ss. 1-16.
- Demircan, Adnan, "Cahiliye ve Hz. Peygamber Dönemi Uygulamalarıyla Nikâh", *Diyanet İlmî Dergi*, cilt: XLIX, sayı: 3, 2013, s. 21-42.
- Dönmez, İbrahim Kâfi, "Müt'a", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 174-180.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Kitâbü'l-Mesâhif*, İkinci Basım, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 2002.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, trs.
- Ebû Ubeyd, el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî, *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*, Mektebetü Rüşd, Riyat ts.
- Hâzin, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm el-Bağdâdî, *Lübâbü't-Te'vil fî Me'ânî't-Tenzîl*, Birinci Basım, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2004.
- İbn 'Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, İkinci Basım, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2002.
- İbn 'Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, ed-Dâru't-Tûnisîyye li'n-Neşr, Tunis 1984.
- İbn Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *Nevâsihu'l-Kur'ân*, Birinci Basım, Dârus-Sekâfeti'l-'Arabiyye, Dimeşk 1990.
- İbn Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed, *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, Üçüncü Basım, el-Mektebül-İslâmî, Beyrut 1984.
- İbn Ebî Hâtîm, Abdurrahman b. Muhammed b. İdris er-Râzî, *Tefsîru'l-*

- Kur'ânî'l-'Azîm*, Birinci Basım, Mektebetü Nezâr Mustafa el-Bâz, Mekke 1997.
- İbn Kesîr, 'İmâdüddîn Ebî'l-Fidâ İsmail ed-Dimeşkî, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'Azîm*, Birinci Basım, Mektebetü Evlâdi'ş-Şeyh lit-Türâs, Kahire 2000.
- İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, Tah. Abdullah Ali el-Kebîr, vd Dâru'l-Me'ârif, Kahire trs.
- İbn Münzir, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm en-Nisâbü'rî, *Kitâbü Tefsîri'l-Kur'ân*, Birinci Basım, Dâru'l-Me'âsir, Riyat 2002.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-'Abbâs Takiyyuddîn Ahmed b. Abdülhalîm, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye fi Nakzı Kelâmi'ş-Şî'ati ve'l-Kaderiyye*, tah. Muhammed Reşad Sâlim, Birinci Basım, Dâru Neşr Müteaddide, 1986.
- İsfehânî, Râgıp, *Müfredât Elfâzi'l-Kur'ân*, İkinci Basım, Dâru'l-Kalem, Dimeşk 2002.
- Kal'acı, Muhammed Ravvâs, *Mu'cemü'l-Lügati'l-Fukahâ*, İkinci Basım, Dâru'n-Neffâs, Beyrut 2006.
- Kâsîmî, Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Sa'îd b. ed-Dimeşkî, *Mehâsinü't-Te'vil*, Birinci Basım, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, trs.
- Konevî, 'İsâmuddîn İsmail b. Muhammed el-Hanefî, *Hâşiyetü'l-Konevî*, Birinci Basım, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 2001.
- Kurtubî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Birinci Basım, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2006.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkindî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, Dâru'l-Mîzân, İstanbul 2005.
- Mûsevî, Mûsâ, *eş-Şîa ve't-Tashîh: es-Surâ' beyne'ş-Şîa ve't-Teşeyyü'*, 1988.
- Muslihuddîn, Mustafa b. İbrahim er-Rûmî el-Hanefî, *Hâşiyetü İbni't-Temcîd*, Birinci Basım, Dâru'l Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 2001.
- Mukâtil b. Süleyman, Ebü'l-Hasen b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, tah. Abdullah Mahmud Şehhâte, Birinci Basım, Müessesetü't-Târîhi'l-'Arabî, Beyrut 2002.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbü'rî, *Sahîh-u Müslim*, Birinci Basım, Dâru'l-Hadîs, Beyrut 1991.
- Nehhâs, Ebû Cafer, *Kitâbü'n-Nâsîh ve'l-Mensûh fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, Mektebetü 'Alâmiyye, 1938.
- Nehhâs, Ebû Cafer, *Me'âni'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, Birinci Basım, Merkezü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, Mekke 1988.

- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd, *Medârikü't-Tenzil ve Hakâikü't-Te'vil*, Birinci Basım, Dâru'l Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1995.
- Önder, Muharrem. "Şaz Kıraatlar ve İslam Hukuku Açısından Değeri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 13, 2009, ss. 163-194.
- Öztürk, Mustafa, "Sünni ve Şii Kaynaklarda Mut'a Nikâhı Tartışması", *İslâmiyât*, cilt: VIII, sayı: 3, 2005, ss. 95-120.
- Râzî, Muhammed Fahreddîn, *Tefsîru'l-Kebîr*, Birinci Basım, Dâru'l-Fikr, trs.
- Sâbûnî, Muhammed Ali, *Safvetü't-Tefsîr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2001.
- Sa'lebî, Ebü İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm, *el-Keşfü ve'l Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, tah. eş-Şeyh Seyyid Kesrevî Hasan, Birinci Basım, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut trs.
- Suyûtî, Celâleddîn, *ed-Dürü'l-Mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sûr*, Birinci Basım, Merkezü Hicr li'l-Bühûs ve'd-Dirâsâti'l-'Arabiyye ve'l-İslâmiyye, Kahire 2003.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfî, *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, tah. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim, Vizâretü'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, trs.
- Şevkânî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî el-Yemenî, *Fethu'l-Kadîr el-Câmi'u beyne'l-Fenniyyi'r-Rivâye ve'd-Dirâye min İlmi't-Tefsîr*, Dördüncü Basım, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2007.
- Şeyh Müfid, Muhammed b. Muhammed en-Nu'mân, *Hulâsatü'l-İcâz, Mektebetü'l-'Akâid*, trs.
- Şeyhzâde, Muhammed b. Muslihiddîn Mustafa Koçevî Muhyiddîn, *Hâşiyetü Şeyhzâde alâ Tefsîri'l-Kâdi el-Beyzâvî*, Hakikat Kitabevi, İstanbul 1995.
- Taberî, Ebü Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-Beyân an Te'vil-i Âyi'l-Kur'ân*, Birinci Basım, Kahire 2001.
- Temel, Nihat, "Şaz Kıraatlar Ve Yorum Farklılıklarına Etkisi", *Kur'ân ve Tefsîr Araştırmaları-III Tartışmalı İlmi Toplantı (14-15 Ekim 2000)*, İstanbul 2002.
- Tirmîzî, Ebü 'İsa Muhammed b. 'İsâ b. Sevre, *Sünenü't-Tirmîzî*, Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, trs.
- Ustaosmanoğlu, Mahmut, *Rûhu'l-Furkân Tefsiri*, Sîrâç Kitapevi, İstanbul 2006.

- Ünal, Yavuz, “Hadis Verilerine Göre Mut’a Nikâhı”, *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 7, 1993, ss. 155-179.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur’ân Dili*, Azim Dağıtım, İstanbul trs.
- Zebîdî, Ebü’l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk, *Tâcü’l-‘Arûs*, et-Turâsü’l-‘Arabî, Kuveyt 1985.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî, *Me’âni’l-Kur’ân ve ‘Îrâbü’l*, Birinci Basım, ‘Âlemü’l-Kütüb, Beyrut 1988.
- Zemahşerî, Cârullâh Ebü’l-Kâsım Muhammed b. Ömer, *el-Keşşâf*, Birinci Basım, Mektebetü’l-‘Ubeykân, Riyat 1998.



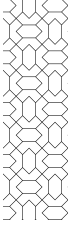
BOZOK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

SEMPOZYUM-ÇALIŞTAY
SYMPOSIUM-WORKSHOP REVIEW

YIL / YEAR 6 | CİLT / VOLUME 11 | SAYI / ISSUE (2017/11)

CITATION

Akgül, Yusuf, "1. Internatiol Bozok Symposium", *Journal of Faculty of Theology of Bozok University [BOZIFDER]*, 11, 11 (2017/11) pp. 241-245.



I. ULUSLARARASI BOZOK SEMPOZYUMU

I. Internatiol Bozok Symposium

Yusuf AĞGÜL

Yrd. Doç. Dr.

Bozok Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı, yakgul@gmail.com

Bozok Üniversitesi 10. Kuruluş Yıldönümü Etkinlikleri kapsamında Rektörlük tarafından 5-7 Mayıs 2016 tarihleri arasında Uluslararası Bozok Sempozyumu düzenlenmiştir. Sempozyum için şu altı tema başlığı belirlenmiştir:

1. Yozgat'ta Arkeoloji ve Sanat Tarihi,
2. Yozgat'ın Yer Üstü ve Yeraltı Zenginlikleri,
3. Yozgat'ın Coğrafi, Siyasi, Sosyal ve İktisadi Tarihi,
4. Yozgat'ta Eğitim, Kültür, Sanat ve Folklor,
5. Yozgat'ta Şehirleşme, Mimari ve Kent Kurumları,
6. Yozgatlı Önemli Şahsiyetler ve Eserleri.

Bu 6 farklı tema, 60 ayrı oturum içinde yurt içi ve yurt dışından 327 akademisyenin katılımıyla 257 tebliğ ile sunulmuştur. Bu tebliğlerde Yozgat'ın tarihi, doğal, kültürel ve sosyo-ekonomik özellikleri çerçevesinde Yozgat'ın dününü, bugünü ve yarını ele alınmıştır.

Sempozyumun açılış programı Yozgat Belediyesi Büyük Si-

KAYNAKÇA

Akgül, Yusuf, "1. Uluslararası Bozok Sempozyumu", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZIFDER]*, 11, 11 (2017/11) ss. 241-245. **Makale Geliş T:** 24/05/2017, **Kabul T:** 07/06/2017.

nema ve Kültür Merkezi'nde gerçekleştirilmiştir. Uluslararası Bozok Sempozyumu'na Belediye Başkanı Dr. Kazım Arslan, İl Jandarma Alay Komutanı Jandarma Albay Selçuk Yıldırım, Yozgat Cumhuriyet Başsavcısı Ahmet Yavuz, Yozgat Ağır Ceza Mahkemesi Başkanı Turgay Çorak, Yozgat İdare Mahkemesi Başkanı Ahmet Yanık, Bozok Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Salih Karacabey, Yükseköğretim Kurulu eski üyesi Prof. Dr. Halis Ayhan, UNESCO Türkiye Millî Komisyonu Başkanı Prof. Dr. Öcal Oğuz, Sorgun Belediye Başkanı Ahmet Şimşek, Ahmet Şevki Ergin Kültür ve Hizmet Vakfı Başkanı Dr. Ali Şakir Ergin, Hayırsever İş Adamı Bilal Şahin, daire müdürleri ve çok sayıda akademisyen katılmıştır.

Yozgat'ta ilki gerçekleştirilen Uluslararası Bozok Sempozyumu'nun açılış konuşmasını Rektör Yardımcısı ve Sempozyum Düzenleme Kurulu Başkanı Prof. Dr. Kadir Özköse yapmıştır. Bozok Üniversitesi Erdoğan Akdağ Kongre ve Kültür Merkezi'nde iki gün boyunca 10 ayrı salonda aynı anda çeşitli oturumlar gerçekleştirilmiştir. Sempozyum kapsamında Tasavvuf Musikisi Konseri ve Sürmeli Topluluğu tarafından verilen Yozgat Türküleri Konseri'nin yanı sıra Ebru ve Kat'ı, Resim ve Yağlı Boya, Karma Geleneksel El Sanatları, Doğal Taş ve Selçuklu Mimari ve El Sanatları eserleri sergilenmiştir.

Uluslararası Bozok Sempozyumu Başkanı Prof. Dr. Salih Karacabey açılış konuşmasında üniversitelerin dünya çapında bilim üreten ülke ve dünya bilim hayatına katkı sunan kuruluşlar olduğuna dikkat çekerek üniversitelerin en önemli unsurlarından birinin de şehirle bütünleşmek olduğunu belirtmiştir. Özellikle son yıllarda üniversitemizin kendilerine misyon olarak bir de şehirle bütünleşmeyi ele almak olduğunu ve bu noktada özellikle şehrimizin tarihini, dününü ve geleceğini konu alan tebliğler ile Uluslararası Bozok Sempozyumu'nun bu amacı gerçekleştirmeye yönelik iyi bir adım olduğunu ifade etmiştir. İlki düzenlenen Uluslararası Bozok Sempozyumu'nda Yozgat'a ait her detayı ele aldıklarını ve değerlendirdiklerini belirten Prof. Dr. Salih Karacabey, sonraki yıllarda daha özel konuları ele alarak Uluslararası Bozok Sempozyumu silsilesini sürdürecekleri bilgisini paylaşmıştır. Konuşmasının devamında 2006 yılında kurulan ve bu yıl 10. kuruluş yıldönümünü kutladığımız Bozok Üniversitesi'nin genç üniver-

siteler arasında yer aldığını belirten Prof. Dr. Salih Karacabey, katılımcılara üniversitemizin altyapı ve fiziki donanımları hakkında bilgiler aktarmıştır. Ardından sempozyumun gerçekleşmesinde maddi ve manevi katkıları bulunan Yozgat Belediye Başkanı Dr. Kazım Arslan, Sorgun Belediye Başkanı Ahmet Şimşek, hayırsever işadamları Erdoğan Akdağ ve Bilal Şahin, üniversitenin tüm akademik ve idari çalışanlarına teşekkür etmiştir.

Sempozyum açılış konuşmalarının ardından UNESCO Türkiye Milli Komisyonu Başkanı Prof. Dr. Öcal Oğuz, “Yozgat: Kültürel Miras, Kimlik ve Koruma” konulu açılış konferansını gerçekleştirmiştir. Prof. Dr. Tayyip Duman’ın oturum başkanlığını yaptığı açılış oturumunda Prof. Dr. Orhan Kılıç, “Klasik Sancaktan Malikâne Uygulamasına Bozok Sancağı ve Yöneticileri”; Prof. Dr. Güngör Karauğuz, “Hitler Döneminde Yozgat ve Çevresi Üzerine”; Prof. Dr. Ergün Lafflı, “Geç Antik-Erken Bizans Döneminde Yozgat İli Arkeolojisi ve Tarihi”; Prof. Dr. Ali Açık, “2. Abdülhamit Devri Eğitim Politikasının Taşraya Yansıması: Yozgat Sancağı Örneği” konulu tebliğlerini sunmuşlardır.

Uluslararası Bozok Sempozyumu’nun öğleden sonraki oturumları ise Bozok Üniversitesi’nin Erdoğan Akdağ Kongre ve Kültür Merkezi Fuaye Salonu’nda gerçekleştirilmiştir. Sayın Rektör Prof. Dr. Salih Karacabey Uluslararası Bozok Sempozyumu’na sergi açarak katkı sağlayan katılımcılara teşekkür plaketi takdim etmiştir. On ayrı salonda, 20 oturumda gerçekleştirilen sempozyumun ilk gününde 50 akademisyen tebliğlerini canlı ve kalabalık katılımcı kitlelere sunmuştur.

6 Mayıs Cuma günü ise sabah 9’dan akşam 6’ya kadar 39 oturumda 211 akademisyenin tebliğleri sunulmuştur. Söz konusu tebliğlerin muhtevasına bakıldığında Yozgat’ın kültür, tarih, edebiyat, sanat ve arkeolojisinden tutun da sağlık, eğitim, dinî hayat, ziraat ve hayvancılığına kadar çok çeşitli ve farklı konularda olduğu görülmektedir. Genel anlamda zengin ve birbirinden farklı bir içeriğe sahip bu tebliğler hakkında bir fikir vermesi açısından bazı tebliğ başlıklarını örnek olarak zikretmek yerinde olacaktır. Prof. Dr. Ahmet Hakkı Turabi’nin *Yozgat Müzik Kültürü ve Geleneksel Dinî Müsiki Kültürümüz* ve Yrd. Doç. Dr. Ünsal Yılmaz Yeşildal’ın *Yozgat Menkıbeleri* bildirileri ile Prof. Dr.

Tayyip Duman ve Yrd. Doç. Dr. Dilşat Peker Ünal'ın *Sayısal Verilerle Eğitimde Yozgat* ile Yrd. Doç. Dr. Nizamettin Erbaş'ın *Tarım Sektörünün Yozgat Ekonomisindeki Yeri ve Önemi* bildirisleri; Doç. Dr. İhsan Çapçioğlu'nun *Ahlak Temelli Şahsiyet İnşasında Dini Liderlerin Rolü: Yozgatlı Ahmet Efendi Örneği* bildirisi ile Prof. Dr. Galip Akın'ın *Anadolu'nun Arkeolojik Zenginliğinde Yozgat'ın Yeri* bildirisi; Prof. Dr. Güngör Karauğuz'un *Hititler Döneminde Yozgat ve Çevresi Üzerine* tebliği ve Prof. Dr. Recep Dikici'nin *Türkiye Kütüphanelerinde Matbu ve El Yazması Eseri Bulunan Yozgatlı Âlimler ve Bazı Evliyalar* bildirisi bunlardan bazılarıdır.

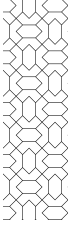
Sempozyumun kapanış oturumunda başkanlığı Rektör Yardımcısı Prof. Dr. Kadir Özköse yapmış, Prof. Dr. Halis Ayhan, Prof. Dr. Orhan Çeker, Prof. Dr. Tayyip Duman, Prof. Dr. Galip Eken ve Prof. Dr. Muhittin Eliaçık hocalar ise sempozyum hakkında ve sonrasında yapılacak çalışmalar hakkında değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Sempozyum süresince tüm salonlarda yapılan çekim faaliyetleriyle sunulan bu tebliğler kayda alınıp CD ortamına aktarılmıştır.

Öte yandan sempozyumun bildirileri 4 cilt hâlinde basılmıştır. Basılan bu kitaplara, http://bozoksempozyumu.bozok.edu.tr/tr/sayfa/1029/bildiri_kitabi adresinden erişim imkânı sağlanmıştır. Bu yayımlanan 4 cildin ilk ikisinde Yozgat ve çevresindeki arkeolojik alanlar, höyükler ve kazılar ile Yozgat'ın siyasî, içtimaî ve iktisadî tarihine dair bildirilerin tam metinleri yer almakta; 3. ve 4. ciltler ise Yozgat'ın kültürü ve folkloru, şehirleşme, kalkınma, kent kurumları ve mimarisi ile Yozgatlı önemli şahsiyetler ve eserleri hakkındaki bildiri metinlerini içermektedir. Bildiriler sempozyumun düzenlenmesinde belirlenen beş ana başlığa göre tasnif edilerek oluşturulmuştur. Bildiri metinlerinin içeriğine ve tasarımına müdahale edilmemiş, bildiri metinlerinin bilimselliği bildiri sahiplerine ait görülmüştür. Neticede bildiri kitabının editörü Prof. Dr. Kadir Özköse'nin de ifade ettiği üzere sempozyum bildiri kitabının birinci cildinde isim indeksi hazırlanarak yazarlarına ait bildirilere erişim kolaylaştırılmıştır. Sempozyumda sunulan bildirilerden bilim kuruluca uygun görülenlerin bildiri kitabında sempozyum takvimi bağlamında sunum yaptıkları hâlde bildiri metni gönderemedikleri için 11 katılımcının bildirisine yer verilmemiştir. Ayrıca 15 Temmuz hain dar-

be girişimi kapsamında haklarında FETÖ/PDY soruşturması gerçekleştirilip ihraç edilen veya tutuklanan katılımcıların isimlerinin yer aldığı bildirimler, bildiri kitabına konulmamıştır. İnceleme kurulunca bilimsel açıdan yayımlanmaya gerek görülmeyen bazı bildirimlere de bildiri kitabında yer verilmemiştir.

CITATION

Yılmaz, Orhan, "The 5th Hadith Expertise Meeting And The Workshop For The Subject Of Perception Of Hadith", *Journal of Faculty of Theology of Bozok University [BOZIFDER]*, 11, 11 (2017/11) pp. 247-255.



V. HADİS İHTİSAS TOPLANTISI VE HADİS ALGISI ÇALIŞTAYI

The 5th Hadith Expertise Meeting And The Workshop For The Subject Of Perception Of Hadith

Orhan YILMAZ

Yrd. Doç. Dr.

Bozok Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı, orhanyilmaz04@hotmail.com

Hadis ihtisas toplantılarının ilki 2002 yılında Bolu'nu Gerede ilçesinde "Gerede Hadis Meclisi" adıyla yapıldı. Uzun süre Bolu'nun Gerede ilçesinde devam eden bu toplantıların daha sonra alınan bir karar ile her sene farklı bir il ve farklı bir konu ile yapılması kararlaştırıldı. Bu senenin toplantısı 11-12 Kasım 2016 tarihinde, Yozgat, Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ev sahipliğinde, "V. Hadis İhtisas Toplantısı ve Hadis Algısı Çalıştayı" başlığıyla düzenlendi.

Toplantı iki gün sürdü. Birinci günün sunumları Bozok Üniversitesi Erdoğan Akdağ Kongre ve Kültür Merkezinde ikinci günün sunumları ise Yozgat'ın Sorgun ilçesinde bulunan Safa Sorgun Thermal Hotel'in konferans salonunda yapıldı. Hadis Algısı Çalıştayı açılış konferansından sonra birinci gün üç, ikinci gün iki olmak üzere toplam beş oturumda ele alındı. Ayrıca ikinci gün bir de değerlendirme oturumu gerçekleştirildi.

Programı YÖK Yürütme Kurulu Üyesi Prof. Dr. İbrahim Hatipoğlu, Bozok Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Salih Karaca-

KAYNAKÇA

Yılmaz, Orhan, "V. Hadis İhtisas Toplantısı ve Hadis Algısı Çalıştayı", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZIFDER]*, 11, 11 (2017/11) ss. 247-258. **Makale Geliş T.:** 05/05/2017, **Kabul T.:** 08/06/2017.

bey, Yozgat Valisi Kemal Yurtnaç, Yozgat İl Jandarma ve Garnizon Komutanı Albay Selçuk Yıldırım, Belediye Başkan Yardımcısı Talip Karşlıoğlu, İl Müftü Vekili Süleyman Erođlu ve Türkiye'nin pek çok üniversitesinden hadis ilmi alanında ihtisas sahibi yüz elliden fazla akademisyen, doktora, yüksek lisans ve lisans öğrencisi katıldı.

Açılış ve Protokol Konuşmaları

(11 Kasım 2016 Cuma, 09: 30-10:30)

Program, Bozok Üniversitesi Hadis ABD Öğretim Üyesi Yrd. Doç. Dr. Orhan Yılmaz'ın sunumuyla saat 09:30'da başta 15 Temmuz şehitleri olmak üzere bütün şehitlere saygı duruşu ve İstiklal Marşı ile başladı ve Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Hadis ABD Öğretim Üyesi Doç. Dr. Kadir Demirci'nin Kur'an tilaveti ve Yozgat'ın tanıtıldığı kısa bir film ile devam etti.

Açılış konuşmasını ev sahibi olarak Bozok Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Salih Karacabey yaptı. Karacabey konuşmasında 15 Temmuz'da yaşanan darbe girişiminin nedenleri üzerinde durdu. Bu olayların yanlış din algısından kaynaklandığını, bu hususta hadis hocalarına önemli görevler düştüğünü ifade ederek sözlerine son verdi.

Protokol konuşmalarının ikincisi Yozgat Valisi Kemal Yurtnaç tarafından yapıldı. Yurtnaç, bu kadar akademisyeni bir arada görmekten ve onları Yozgat'ta ağırlamaktan duyduğu memnuniyeti ifade ettikten sonra 15 Temmuz şehitlerine rahmet dileyerek sözlerine başladı. Yurtnaç, 15 Temmuz olaylarının bir daha yaşanmaması için ilahiyat fakültelerine önemli görevlerin düştüğünü, bu tarz olayların engellenmesi için ne yapılması gerekiyorsa valilik olarak destek vermeye hazır olduklarını ifade etti.

Protokol konuşmalarının sonuncusunu ise YÖK Yürütme Kurulu Üyesi Prof. Dr. İbrahim Hatibođlu yaptı. Konuşmasında hadis ilminin önemine vurgu yapan Hatibođlu, her hadis hocasının topluma karşı da görevleri olduğunu, toplumun barış ve kardeşlik duyguları içinde yaşayabilmesi için halka yönelik çalışmalar yapılması gerektiğini belirtti. Otuz yıl önceki tartışmaları terk edip güncel sorunlara dönülmesi gerektiğini belirten Hatibođlu, hadisçilerin iyi bir yönetici, iyi bir akademisyen, halkla iyi iletişim kurabilen ve ilmi sonrakilere en doğru şekilde

aktarabilen ilim adamları olmalarının güncel problemleri çözebileceği üzerinde durup iyi niyet temennileri ile konuşmasını tamamladı.

Konferans: Türkiye’de Hadis Algısı

(10:30–11:00)

Protokol konuşmalarından sonra Erciyes Üniversitesi Hadis ABD öğretim üyesi Prof. Dr. Salahattin Polat *Türkiye’de Hadis Algısı* konulu bir konferans verdi. Polat, konuşmasında algının insanın kendisine ve çevresinde cereyan eden olaylara bağlı olarak geliştiğini, dolayısıyla algının sübjektif olduğunu belirtti. Günümüzde algı operasyonu diye bir şeyin var olduğunu, bu algı operasyonunun bütün dünyada bilgi kirliliğine neden olduğunu ve hiç kimsenin algı operasyonundan kurtulamadığını ifade etti. Okusun dediğimiz toplumuzun, teknoloji vasıtasıyla maruz kaldığı algı operasyonları sonucu okudukça geleneğini kaybedip özünden uzaklaşmasını bu duruma örnek gösterdi. Polat, tartışmanın faydalı olduğunu, geçmiş tartışmalarının ilmî zeminde yapıldığını, geçmişte tartışmaların halka yansımadığını, ancak tartışmaların neticesinde ortaya çıkan ilmin “mezhep olarak” halka yansıdığını ve bugün de aynı şekilde olması gerektiğini, bu durumun halkı aşağılama anlamına gelmediğini, aksine onları yanlış sevk etmekten koruma anlamına geldiğini belirtti. Polat, bugün Kur’an başta olmak üzere hadis ve diğer bütün ilimlerin, hatta ilim dışındaki her şeyin de istismar edildiğine şahit olduğumuzu ve her şeyi tükettiğimiz gibi dini ve kültürü de tükettiğimizi, sahabenin Kur’an’ı gelenek hâline getirdiğini ve İslam’ın bu gelenek üzerinden nesillere aktarıldığını belirtti. Polat, konuşmasının sonunda şu tavsiyelerde bulundu: “Toplum düzeltmeli, ancak düzeltirken geleneği yıkmamalı, toplumu ulema şekillendirmeli, medyadaki akademisyenler toplumun en alt seviyesine hitap edecek şekilde hitap etmeli, ulema halkın karşısında tartışmamalı, bir biriyle papaz olmamalı, halkı doğrudan dinî metinle karşılaştırmak yerine vatandaş fıkıhla karşılaştırmalı, medya başıboş bırakılmamalı ve özellikle dinî programlar uzman âlimler tarafından icra edilmelidir.”

I. Oturum: Vefeyât

(11:15-12:00)

Prof. Dr. Salahattin Polat'ın konferansından sonra ara verilmeden *Vefeyât* başlığıyla I. oturum icra edildi. Oturum başkanlığını Ankara Üniversitesi Hadis ABD Öğretim Üyesi Prof. Dr. Bünyamin Erul yaptı. Bu oturumda geçen seneden bu zamana kadar vefat eden hadisçiler ele alındı. Oturumda üç tebliğ sunuldu. İlk tebliği Süleyman Demirel Üniversitesi Hadis ABD Öğretim Üyesi Prof. Dr. Talat Sakallı sundu. Sakallı, Pamukkale Üniversitesi Hadis ABD öğretim üyesi iken 5 Kasım 2016 tarihinde vefat eden Yrd. Doç. Şaban Çiftçi'yi yâd etti. İkinci tebliği Atatürk Üniversitesi Hadis ABD Öğretim Üyesi Yrd. Doç. Dr. Fuat Karabulut sundu. Karabulut, Atatürk Üniversitesi Hadis ABD öğretim üyeliğinden 2012 yılında emekli olan ve 18 Ekim 2016 tarihinde vefat eden Prof. Dr. İbrahim Bayraktar'ı yâd etti. Son tebliği ise Ankara Üniversitesi Hadis ABD öğretim üyesi Prof. Dr. Enbiya Yıldırım sundu. Yıldırım, Ürdün'de ikamet eden ve kısa süre önce 27 Ekim 2016 tarihinde vefat eden büyük hadis âlimi Şuayb Arnavut'u yâd etti. Yâd tebliğlerinde vefat eden hocalarımızın vasıflarından, karakterlerinden, güzel huylarından ve çalışmalarından bahsedildi. Tebliğlerden sonra oturum başkanı Prof. Dr. Bünyamin Erul birkaç tavsiyede bulundu. Özellikle hepimizin bir gün göreceği ve bu gerçeğin hatırdan tutularak hareket edilmesi gerektiği ve birbirimizle iletişim kurarken bunu hatırdan çıkarmayarak gönül kırmamaya özen gösterilmesi gerektiğine değindi. Son olarak hadiste likâya önem verildiğine işaret ederek önümüzdeki yıllarda yapılacak toplantılara genç arkadaşların kendileriyle tanışma fırsatı yakalayıp onlarla aralarında likânın gerçekleşmesi için emekli hocalarımızın programa katılmalarının sağlanması gerektiği önerisinde bulundu.

Oturumdan sonra üniversite camisinde cuma namazı eda edildi. Cuma vaazını ve hutbesini Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Hadis ABD Öğretim Üyesi Doç. Dr. Kadir Demirci verip namazı da yine kendisi kıldırdı.

II. Oturum: Hadis Karşıtı Yaklaşımlar

(14:30-16:00)

Yemekten sonra, saat 14:30'da *Hadis Karşıtı Yaklaşımlar* başlığıyla II.

oturum başladı. Bu oturuma emekli hadis profesörü Ramazan Ayvalli başkanlık etti. Bu oturumda oryantalistlerin, modernistlerin ve rasyonalistlerin hadise bakışları anlatıldı. Oturum başlarken Ayvalli, geleceği inşa etmede geleneğin önemine dikkat çekti. Ayrıca doğru din anlayışının gerekliliğine vurgu yaptı.

Bu oturumda da üç tebliğ sunuldu. İlk tebliği Yalova Üniversitesi Hadis ABD Öğretim Üyesi Yrd. Doç. Dr. Fatma Kızıl *Oryantalist Yaklaşımlar* başlığıyla sundu. Kızıl, oryantalistlerin hadise karşı tutumlarını anlattı. Bu anlamda oryantalistlerin zannedildiğinin aksine Arapçalarının çok iyi olduğunu ve günümüzde hâlen çok sayıda eser verdiklerini belirtti. Eskiden kasıtlı tahrifler yaptıklarını ancak günümüzde kasıtlı tahrif yapmadıklarını ve siyere önem verdiklerini anlattı. Son olarak hadisleri sahih görmediklerini ve hadislere uydurma gözüyle baktıklarını vurguladı.

Oturumun ikinci tebliğini *Modernist Yaklaşımlar* başlığıyla Prof. Dr. Salahattin Polat sundu. Polat, modernistlerin hadise karşı tutumlarını anlattı. Modernistlerin, dini, bilim ve akıl çerçevesinde değerlendirmeye çalışıp eleştirdiklerini, klasik eserler hakkında olumsuz söylemlerde bulduklarını belirterek bu tutumun yanlış olduğunu vurguladı. Ayrıca modernistlerin hadis tarihini çarpıttıklarına işaret etti. Son olarak klasik hadis eserlerinin yöntemlerinden bahsederek bu eserlerde bolca örnek bulunduğunu ve bu yöntemin hadis için en güzel ve tek örnek olduğunu anlattı.

Bu oturumun son tebliğini ise *Rasyonalist Yaklaşımlar* başlığıyla Kırıkkale Üniversitesi Hadis ABD Öğretim Üyesi Doç. Dr. Ahmed Ürkmez sundu. Ürkmez ise rasyonalistlerin hadise karşı tutumlarını anlattı. Ürkmez, rasyonalistlerin hadisi yok saydıklarını ve Kur'an ile yetindiklerini, ancak bu anlayışın sakat bir anlayış olduğunu belirtti. Ayrıca sünneti vahiy ile ilişkilendirip bu ikisinin ayrılmaz bir bütün olduğunu ifade etti. Son olarak hadisin ne tamamen reddedilebileceğini ne de tamamen kabul edilebileceğini söyledi.

III. Oturum: Hadisi İstismar Eden Yaklaşımlar

(16:30-18:00)

Kısa bir aradan sonra *Hadisi İstismar Eden Yaklaşımlar* başlığıyla üçüncü oturum başladı. Bu oturuma Cumhuriyet Üniversitesi Hadis

ABD Öğretim Üyesi Prof. Dr. Cemal Ağırman başkanlık etti. Bu oturumda Selefilerin, Şia'nın ve ehil olmayan kişilerin hadise yaklaşımları ele alındı.

Bu oturumda da önceki oturumlarda olduğu gibi yine üç tebliğ sunuldu. İlk tebliği *Selefi Yaklaşımlar* başlığıyla Prof. Dr. Enbiya Yıldırım sundu. Yıldırım, önce Selefilik kavramının kullanımından bahsetti. Selef-i salih kavramı ile geçmişte yaşamış âlimlerin kastedildiğini ve bu kavramın bugünkü Selefilikle alakasının olmadığını ifade etti. Ayrıca Selefiliğin üçe ayrıldığını, bunların; öze dönme anlamında Selefilik, Çağdaş Selefilik ve Cihadist Selefilik olduğunu ve Selefiliğin Suud'un gayr-i resmi mezhebi olduğunu anlattı. Bunların ilkinin temsilcileri arasında Muhammed Abduh, Hint hadisçileri ve Ahmed Muhammed Şakir'in sayılabileceğini belirtti. Çağdaş Selefiliğin temsilcileri arasında Elbani, Mubarekfuri, el-Muallemi, İbn Useymin, M. Emin Akın, Feyzullah Birişik ve internette Ebu künyesi ile bilinenlerin sayılabileceğini belirtti. Ayrıca bunların Türkiye'de ciddi etkilerinin olduğunu ve sünnete önem, nassların zahiri anlamını alma, itikadi konularda hasen hadisi kabul etmeyenleri eleştirme gibi özelliklerle tanındıklarını ifade etti. Cihadist Selefilerin ise darulharp-darulislam kavramını kullanmalarıyla tanındıklarına değindi. Yıldırım, Selefilikten kurtulmanın çözümü olarak da mezhep taassubu ve delilsiz din anlayışının bırakılması, Selefilik faaliyetlerinin anlatılması, kelama önem verilmesi ve tasavvufa karşı bilinçli düşmanlıklara karşı önlem alınması gerektiğini tavsiye etti.

Oturumun ikinci tebliğini *Ehil Olmayanların Hadis Kullanımı* başlığıyla Necmettin Erbakan Üniversitesi Hadis ABD Öğretim Üyesi Prof. Dr. Mahmut Yeşil sundu. Yeşil, halk arasında bazı cahillerin menfaat sağlamak amacıyla hadisçi kılığına girip hadisi istismar ettiklerini belirtti. Bunlar arasında cahil kişilerin, bazı doktorların, bazı tarikatların ve FETÖ gibi bazı örgütlerin bulunduğunu söyledi. Çözüm olarak da öğrencilerin kaliteli yetiştirilmesi, fakülte eğitimine önem verilmesi, Diyanet ve Milli Eğitim'in çalışmalar yapması ve bu konuyu aydınlatıcı yayınlar yapılması gerektiğini belirtti.

Oturumun son tebliğini ise *Şia'nın Hadis Kullanımı* başlığıyla Siirt Üniversitesi Hadis ABD Öğretim Üyesi Doç. Dr. Abdullah Ünal sundu. Ünal, Şia'nın hadis istismarını anlattı. Bu anlamda sahabe

hakkındaki görüşlerinden dolayı hadisi inkâr ettiklerini, bunun yerine imamlarının masumlüğünü savunup bilgilerini onlara dayandırdıklarını ifade etti.

Bu oturumdan sonra akşam yemeği için Nohutlu Tepe'ye geçildi. Akşam yemeği slow müzik eşliğinde yenildikten sonra canlı müzik dinletisi yapıldı. Ayrıca Yozgat'ın geleneksel testi kebabının testi kırma merasimi yapıldı. Yemeğin ardından Sorgun'a otele dönüldü.

IV. Oturum: Hadis Öğretiminde Muhteva (12 Kasım 2016 Cumartesi, 09:00–10:30)

Program, ikinci gün otelde devam etti. Kahvaltıdan sonra saat 09:00'da *Hadis Öğretiminde Muhteva* başlığıyla dördüncü oturum gerçekleşti. Bu oturuma İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Hadis ABD Öğretim Üyesi Prof. Dr. Ahmet Yücel başkanlık etti. Bu oturumda lisans ve lisansüstü düzeyde hadis muhtevası ele alındı.

Bu oturumda iki tebliğ sunuldu. İlk tebliği ev sahibi üniversiteden Hadis ABD Öğretim Üyesi ve aynı zamanda programın sunucusu Yrd. Doç. Dr. Orhan Yılmaz *Lisans Düzeyde Hadis Muhtevası* başlığıyla sundu. Yılmaz konuşmasında, eğitim imkânlarının arttığını, ancak bu imkânları pratiğe dökemediğimizi belirterek bu imkânların değerlendirilmesi gerektiğini vurguladı. Ayrıca materyal konusunda bir birliğin olmadığını, ancak kendisinin materyal konusunda birlikten yana olduğunu ifade etti. Son olarak biri Arapça biri Türkçe olmak üzere iki usul kitabının oluşturulup hocalara dağıtılmasını ve hadislerin toplandığı bir internet sayfasının kurulmasını önerdi.

İkinci ve son tebliği ise Ömer Halisdemir Üniversitesi Hadis ABD Öğretim Üyesi Prof. Dr. Seyit Avcı *Lisansüstü Düzeyde Hadis Muhtevası* başlığıyla sundu. Avcı, konu hakkında *Hadis Çalışmalı Hakkında Tespitler* adında makalelerin olduğunu ve konu hakkında bunların okunabileceğini belirterek hadisin sıhhati ve hadisle amel noktasında tavsiyelerde bulundu.

Tebliğ sunumlarından sonra değerlendirme için katılımcılardan söz hakkı alanlar oldu. Söz hakkı alanlar arasında Yrd. Doç. Dr. Yusuf Suuçmez, Prof. Dr. Adil Yavuz, Prof. Dr. Talat Sakallı, Prof. Dr. Veli Atmaca ve Prof. Dr. Enbiya Yıldırım vardı. Değerlendirme yapanlardan

kimisi anlatılanlara itiraz ederken kimisi de anlatılanlara eklemelerde bulundu. Oturumdan sonra yarım saatlik ara verildi. Bu esnada sunulan ikramlar eşliğinde katılımcılar arasında ilmî sohbetler ve tanışmalar oldu.

V. Oturum: Hadis Öğretim Metotları

(11:00-12:30)

Yarım saatlik aradan sonra saat 11:00'de beşinci oturum başladı. Beşinci oturum *Hadis Öğretim Metotları* başlığı ile yapıldı. Oturum başkanlığını Ankara Üniversitesi Hadis ABD Öğretim Üyesi Prof. Dr. İsmail Hakkı Ünal yaptı. Bu oturumda lisans ve lisansüstü düzeyde hadis öğretim metotları hakkında tartışmalar yapıldı.

Bu oturumda bir önceki oturumda olduğu gibi yine iki tebliğ sunuldu. Oturumun ilk tebliğini Erciyes Üniversitesi Hadis ABD Öğretim Üyesi Doç. Dr. Habil Nazlıgöl *Lisans Düzeyde Hadis Öğretim Metotları* başlığıyla sundu. Nazlıgöl, hadis hocaları tarafından lisans düzeyinde verilen eğitim hakkında bilgi verdi. Ayrıca lisans düzeyde hadis tarihinin ihmal edildiğini vurguladı.

Oturumun ikinci ve son tebliğini ise Marmara Üniversitesi Hadis ABD Öğretim Üyesi Prof. Dr. Mehmet Özşenel *Lisansüstü Düzeyde Hadis Öğretim Metotları* başlığıyla sundu. Özşenel, lisansüstü eğitimle ilgili yüksek lisansta yazma eser tanıtımı verilmesi, tahkik yaptırılması gerektiği, seminer derslerine önem verilmesi ve tezlerin bir bütünlük içerisinde öğrencilere dağıtılması gerektiği konusunda tavsiyelerde bulundu.

Oturumun sonunda değerlendirme için pek çok katılımcı söz aldı. Söz hakkı alanların arasında Prof. Dr. Cemal Ağırman, Yrd. Doç. Dr. Veysel Özdemir, Doç. Dr. Abdulhameed Majeed İsmail al-Sheesh, Yrd. Doç. Dr. Yusuf Suiçmez, Doç. Dr. Bekir Kuzudişli, Prof. Dr. Enbiya Yıldırım, Prof. Dr. Ramazan Ayvalli ve Prof. Dr. Ahmet Yücel vardı. Söz hakkı alanlar usulün uygulamalı verilmesi, Şii yayınlarına karşı dikkatli olunması gerektiği konusunda tavsiyelerde bulundu. Tezlerde metot eksikliği, tahriç bilmeme gibi problemlerin olduğuna dikkat çekildi. İlahiyat camiasında kaliteli tezlerin az olduğuna, dolayısıyla kali-

teyi artırma adına yüksek lisans ve doktora öğrencilerinin haftalık en az beş yüz sayfa okuma yapmaları gerektiğine vurgu yapıldı.

Değerlendirme ve Kapanış Oturumu

(13:00-13:30)

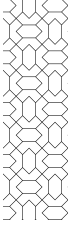
Beşinci oturum bittikten sonra ara verilmeden değerlendirme ve kapanış oturumu yapıldı. Oturum başkanlığını Sinop Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Nihat Dalgın yaptı. Değerlendirme sunumlarını ise Uşak Üniversitesi Hadis ABD Öğretim Üyesi Yrd. Doç. Dr. Ayşe Gültekin, ev sahibi üniversitenin Rektörü Prof. Dr. Salih Karacabey ve Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Hadis ABD Öğretim Üyesi Prof. Dr. Ahmet Yıldırım yaptı.

Değerlendirme oturumu devam ederken Adalet Bakanı Bekir Bozdağ salona teşrif etti ve değerlendirme oturumundan sonra kısa bir konuşma yaptı. Konuşmasında, yanlış din algılarına vurgu yaptı. Bütün kitapların Kur'an'ı açıklamak için yazıldığını, yazılan hazinelerden asıl hazineyi anlamak gerektiğini söyledi. Kur'an ve sünnetin önüne hiçbir şeyin geçirilmemesi gerektiğini, bunun yapılmadığı takdirde FETÖ ve DAİŞ gibi örgütlerin ortaya çıktığından bahsetti. Son olarak ilahiyatların şahıs ve grupların peşinden giden nesiller değil, Muhammed'in (s.a.s) peşinden giden nesiller yetiştirmeleri gerektiğine vurgu yaptı.

Yemekten sonra katılımcılara tahsis edilen servislerle Yozgat'a gidildi. Yozgat'ta, Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Kadir Özköse eşliğinde Yozgat Saat Kulesi, Çapanoğlu Büyük Camii, Hayri İnal Konağı ve Başçavuşzade Camii gibi tarihî ve turistik mekânlar gezildikten sonra program sona erdi.

CITATION

Altuntaş, Mehmet, "Necip Fazıl Kısakürek Symposium From Kaldırımlar (Pavements) To Sakarya", *Journal of Faculty of Theology of Bozok University [BOZİFDER]*, 11, 11 (2017/11) pp. 257-261.



KALDIRIMLARDAN SAKARYA'YA NECİP FAZIL KISAKÜREK SEMPOZYUMU

Necip Fazıl Kısakürek Symposium From Kaldırımlar (Pavements) To Sakarya

Mehmet ALTUNTAŞ

Yrd. Doç. Dr.

Bozok Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı, mehmet.altuntas@bozok.edu.tr

Müslüman Yüzü

O yüz, her hattı tevhid kaleminden bir satır.
O yüz ki, göz değince Allah'ı hatırlatır.

Bir Müslümanın sahip olması gereken şuurlu, bilinçli, insani, İslami, imani, irfani çehreyi kısa ama bir o kadar engin Kur'ânî ve nebevî manalar içeren iki küçücük dizeyle tanımlama yeteneğine sahip olan büyük düşünce ve söz üstadı Necip Fazıl Kısakürek, "Kaldırımlardan Sakarya'ya Necip Fazıl Kısakürek Sempozyumu" ismiyle Yozgat'ta Bozok Üniversitesi Erdoğan Akdağ Kongre ve Kültür Merkezi'nde 02-05 Mart 2017 tarihlerinde her yönüyle ele alınmıştır.

Büyük Randevu

Büyük randevu... Bilsen nerede, saat kaçta?

Tabutumun tahtası, bilsen hangi ağaçta?

Tam bir şuur ve bilinç içinde hayatını yaşayan, başkalarının da bu şekilde yaşaması için bıkmadan, usanmadan, yorulmadan, yılmadan çalışan ve gençliği bu irfanî çizgide yeniden inşa etmeyi hayatının yegâne gayesi edinen Necip Fazıl Kısakürek'in ve-

KAYNAKÇA

Altuntaş, Mehmet, "Kaldırımlardan Sakarya'ya Necip Fazıl Kısakürek Sempozyumu", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]*, 11, 11 (2017/11) ss. 257-163. **Makale Geliş T.:** 03/05/2017, **Kabul T.:** 30/05/2017.

fatının 34. yılı olması münasebetiyle onun mirasına ve davasına sahip çıkan Bozok Üniversitesi, Yozgat Valiliği ve Yozgat Belediyesinin de katkı ve destekleriyle büyük bir organizasyona ev sahipliği yapmıştır.

Affet

Göz kırptığım renkten, kulak verdiğim sestem,

Affet senden habersiz aldığım her nefesten...

Hatalarını bu kadar açık, net, samimi, gönülden, içten, doğal ve de mert bir şekilde dile getiren büyük mütefekkir ve “Sultanu’ş-Şuarâ” lakabının haklı sahibi Necip Fazıl Kısakürek’in hayatının tüm yönleriyle ele alındığı bu sempozyumda başta onun dinî-siyasî ideolojisi olmak üzere Yunus Emre’ye olan hayranlığı, kendisinden etkilenen Yedi Güzel Adam’ın Üstad’a ilişkin değerlendirmeleri, Çile’de Büyük Doğu davasının imgesel portresi, Necip Fazıl Kısakürek’in Poetikasında şiirin tanımı, Necip Fazıl şiirinin modern Türk şiiri içindeki yeri ve önemi, Poetika ve Çile, Necip Fazıl Kısakürek’in bestelenen şiirleri, Necip Fazıl Kısakürek’in hikâyelerinde modernlik eleştirisi: ‘Betonun galibiyeti-ahşabın mağlubiyeti’, Necip Fazıl’ın ‘Çerçeve’lerinde mizah anlayışı, Necip Fazıl Kısakürek’in “Para” ve Howard Brenton ve David Hare’in “Brassneck” adlı oyunlarında para hırsı ve yozlaşma, Distopya toplumlarının siyasî yükü ve ideologya örgüsü, Necip Fazıl Kısakürek’te polemik ve mizah, Necip Fazıl Kısakürek’in ölüm şiirlerinde tabut kelimesinin metaforik kullanımı, Necip Fazıl Kısakürek’in şiirlerinde anâsırı-erbaa, Necip Fazıl’ın edebiyat mahkemeleri, Necip Fazıl’ın şiirlerinde sinematografik imgeler, Necip Fazıl’ın şiir anlayışı, metafizik duyarlıktan ‘Mutlak Hakikat’e Necip Fazıl’ın şiiri, Necip Fazıl’ın şiirinde lirik özne ya da lirik şair olarak Necip Fazıl, Necip Fazıl Kısakürek’in eserlerinde hâkim tema olarak ‘bir adam yaratmak’ düşüncesi, Necip Fazıl Kısakürek’in fikir dünyası, Sezai Karakoç üzerinden Necip Fazıl’ın fikri emanetleri, Necip Fazıl Kısakürek’in İslamcılık mirası, Necip Fazıl’da milliyetçilik şuuru, Necip Fazıl’ın eserlerinde sabır olgusu, Necip Fazıl şiirinde “Yargı”, Necip Fazıl Kısakürek’te gurbetin izleri, Necip Fazıl’ın eserlerinde suçluluk duyumunun fenomenolojisi, Necip Fazıl şiirinde ses ve sesin metafiziği, sanat ve düşünce adamı olarak Necip Fazıl’ın kişiliği, Necip Fazıl’ın fikir dünyasında yakın dönem Türk tarihi, bir ka-

ralama kampanyası: İstiklâl Gazetesinde Mehmet Metin Ören'in Necip Fazıl aleyhindeki "İfşaat"ı, hukukun üstünlüğünden vicdanın üstünlüğüne, Dostoyevski'nin Suç ve Ceza romanıyla Necip Fazıl Kısakürek'in Reis Bey piyesinde hukuk ve vicdan, Necip Fazıl Kısakürek'in tiyatrolarında öznenin trajedisi ve idealleştirilmiş kahramanlar, Necip Fazıl'ın tiyatro eserlerini sahneleme problemleri, Necip Fazıl'ın eğitim anlayışı, Necip Fazıl Kısakürek'in medeniyet düşüncesinde bir zemin olarak Anadolu ve Anadolu gençliğinin yeri, Bergson felsefesinin ışığında "Reis Bey", Necip Fazıl ve gençlik, Necip Fazıl'ın müdafaları, Necip Fazıl'ın tasavvuf anlayışı, Necip Fazıl'ın dönüm noktaları, İstanbul'a bakışları itibariyle Yahya Kemal ile Necip Fazıl'ın şiiri arasındaki farklar, Necip Fazıl'ın eserlerinde mekan ve mimari, Necip Fazıl Kısakürek'in şiirlerinde bunalım ve kaos mekânı olarak modern kent ve yabancılaşma duygusu, es-Selâm örneğinde Necip Fazıl'ın dini kaynakları kullanma biçimi, Necip Fazıl'ın şiirinin kaynağı olarak Kur'ân-ı Kerim (Sakarya Türküsü Şiiri Örneğinde), Necip Fazıl'ın hadis kültürü ve kaydettiği hadislerin değeri, şiirin ufku: 'es-Selâm' ve Necip Fazıl'da Peygamber sevgisi, Necip Fazıl'ın düşünce dünyasında Batı tefekkürü, Necip Fazıl'ın matbuat hatıralarında Vâlâ Nurettin'in izini sürmek, Necip Fazıl Kısakürek ve Babîali hatıraları, Allah'ın tuttuğu olmak: Necip Fazıl'da karşı duruşun ahlâkî gerekçeleri, sûfî öncüler ve öncü edebiyatçılar bağlamında Necip Fazıl Kısakürek ve Abdülhakim Arvâsî arasındaki ilişki, Necip Fazıl Kısakürek bağlamında Doğu-Batı anlayışı ve modernleşme, Batı akli ve Necip Fazıl, sanat ve düşünce dünyamızda Necip Fazıl, cemiyet şairi olarak Necip Fazıl Kısakürek, Büyük Doğu düşüncesinin tarihsel dayanakları ve güncelliği gibi pek çok farklı konu ve husus ele alınmıştır. Yukardaki bazı tebliğ isimlerinde de görüldüğü üzere büyük fikir üstadı Necip Fazıl Kısakürek'in düşünce dünyası, fikriyatı ve irfanî gelenekle yoğrulmuş Büyük Doğu ideali, her yönüyle ilmî olarak özgür bir akademik ortamda ele alınmıştır.

Geçer Akça

Hasis sarraf, kendine bir başka kese diktir!

Mezarda geçer akça neyse, onu biriktir!

Bu veciz dizeleriyle Müslümanı dünyada İslamî bir imara ve uk-



bada da kendisini ebedî kılacak ilmî, akademik çalışmalara davet eden “Sultanu’ş-Şuarâ”nın çağrısına ülkemizin değişik üniversitelerinde çalışan değerli akademisyenlerimiz icabet ederek Üstâd’ı akademik olarak ilk defa her yönüyle doksan altı adet birbirinden kıymetli tebliğleriyle ele alıp değerlendirmişlerdir. Hiç şüphesiz bu muazzam birikim Necip Fazıl Kısakürek’in davasının ve mesajının gençlerimiz tarafından daha iyi anlaşılmasına büyük bir katkı sunacaktır.

Olmaz mı?

Yön yön sarılmışım ne yana baksam;

Sarılan olur da, saran olmaz mı?

Kim bu yüzü çizen sanatkâr ressam;

Geçip de aynaya soran olmaz mı?

Tevhit nuruyla bezenmiş bu dizlerde açıkça ifade edildiği üzere Büyük Doğu’nun İslamî bir şuurla yeniden inşa edilmesi için hayatını feda eden Necip Fazıl Kısakürek, bu uğurda hiçbir fedakârlıktan çekinmemiştir. Müslümanlara ölümüne âşık olan Necip Fazıl Kısakürek, eşref-i mahlûkât olan insana sahip çıkmış, onu önemsemiş, onun için hayat boyu çırpınmış ve ona rehberlik etmesi için kalemini, beynini, fikriyatını, hayatını ve bedenini hiçbir karşılık beklemeden rıza-i Bârî için feda etmiştir.

Baş

Eklense de başıma dünyada kaç baş varsa,

Başım, onların hepsi için secdeye varsa...

İbadete olan aşkını dile getiren bu ölümsüz dizeler onun bir iman ve ibadet eri olduğunu ve hayata bir bütün olarak baktığını açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Necip Fazıl Kısakürek, inandığı değerler için korkusuz bir şekilde mücadele veren, inandığı değerlerinden asla taviz vermeyen, ateşten gömlek giymeyi gerektiren zor zamanlarda korkusuzca konuşan, yazan ve pek çok kişinin sustuğu bir dönemde hakikati korkmadan haykıran güçlü bir irfanî ses ve nefestir.

Utansın!

Tohum saç, bitmezse toprak utansın!

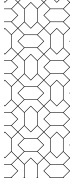


Hedefe varmayan mızrak utansın!

Hey gidi küheylân, koşmana bak sen!

Çatlarsan, doğuran kısrağ utansın!

Üstâd'ın yeni neslin kimlik gelişimi ve inşasında etkisini artırmak amacıyla Yozgat il genelinde 2016-2017 eğitim öğretim yılında 510 okulda yaklaşık 78.000 öğrenciyi hedefleyerek Necip Fazıl Kısakürek yılı ilan edilmiş ve Üstad'ın kitapları okullarda okutulmaya başlanmıştır.



BOZOK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

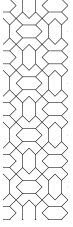
KİTAP TANITIMI

BOOK REVIEW

YIL / YEAR 6 | CİLT / VOLUME 11 | SAYI / ISSUE (2017/11)

CITATION

Şimşek, Kemal, "Book Review: İzzuddin İsmâil Abdulgâni, Linguistic and Literary Sources of Arab Culture", *Journal of Faculty of Theology of Bozok University [BOZİFDER]*, 11, 11 (2017/11) pp. 265-272.



İzzuddîn İsmâîl Abdulgânî: *Masâdiru'l-Edebiyye ve'l-Luğaviyye fî Tûrâsi'l-Arabî*, Mektebetu Dâru Garîb, Kâhira, 1975, 399 ss.

عزالدين اسماعيل: مصادر الادبية واللغوية في التراث العربي, مكتبة دار غريب, قاهرة, 1975, 399 ص.

İzzuddîn İsmâîl Abdulgânî, *Arap Kültürü'nde Edebiyat ve Dil Kaynakları*, Mektebetu Dâru Garîb, Kahire, 1975, 399 s.

Kemal ŞİMŞEK

Öğr. Gör.,

Bozok Üniversitesi, İlahiyat fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü,
Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, simsek1080@gmail.com

İzzuddîn İsmâîl, 1929 yılında Kahire'de doğdu. 1959 yılında Aynu-ş-Şems Üniversitesi'nde doktorasını tamamladı. Bu alanda kariyerine devam eden yazar, yarım yüzyıl kadar edebiyat, edebiyat tenkidi alanında çalışmalar yaptı ve bu alanın meşhur uzmanlarından biri oldu. Çağdaş tenkitçilerin en yeteneklilerinden sayılan müellif, Mısırlı tenkitçilerin hocası olarak nitelenmenin yanı sıra geçmiş ve günümüz tenkidini de mezcetmiş ilmî bir kişiliğe sahiptir.

Müslüman âlimler, miladi 8. yüzyılda başlayan ve sonraki sekiz yüzyıl devam eden dönemde, batıda Kurtuba'dan, doğuda Semerkand'a kadar uzanan coğrafyada pek çok ilim dalıyla meşgul oldular. Müslüman âlimlerin ilme olan bu iştiaqları büyük bir ilmî gelişmeye yol açtı. Bu ilmî gelişmeler de insanlığın o güne kadar görmediği kütüphaneler dolusu büyük bir bilimsel birikimle sonuçlandı. Bahsedilen bu ilmî birikim, Arap Kültür

KAYNAKÇA

Şimşek, Kemal, "Kitap Tanıtımı: İzzuddin İsmâil Abdulgâni, *Arap Kültürü'nde Edebiyat ve Dil Kaynakları*", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]*, 11, 11 (2017/11) ss. 265-272. **Makale Geliş T:** 06/04/2017, **Kabul T:** 08/06/2017

Tarihi, Arap Kültürü'nde Edebiyat ve Dil Kaynakları, İslam Kültür ve Medeniyet Tarihi vb. adlarla yazılan eserler aracılığıyla nesilden nesile aktarıldı. Söz konusu eserlerden biri de son dönemlerde yazılan, tanıtımını yapacağımız, Prof. Dr. İzzuddîn İsmâîl Abdulgâni'nin, *Arap Kültürü'nde Edebiyat ve Dil Kaynakları* adlı kitabıdır.

İzzuddîn İsmâîl'in bu kitabı, bir giriş ve iki babdan/bölümden; her bab/bölüm birer giriş, ikişer fasıl ve fasıllar da ikişer kısımdan oluşmaktadır.

Giriş bölümünde, Arap kültüründe dil ve edebiyat kaynaklarının birdenbire değil rivayet, cem ve tedvin diye adlandırılan üç aşamadan geçtikten sonra ortaya çıktığı vurgulanmaktadır. Yazar, sözlü edebiyat geleneğine sahip cahiliye Araplarının nesilden nesile rivayet yoluyla aktardıkları kültür miraslarını hangi tarihlerden itibaren bir araya getirdiklerini, ne zaman yazıya dökmeye başladıklarını, onları buna iten sebeplerin neler olduğunu, Arap yazısının kökeni ve cahiliye döneminden Emevi dönemine kadar geçen süredeki gelişimini ele almaktadır. Ayrıca yazar cahiliye dönemi yazı malzemeleri ve Arap yazısının kökeni ile ilgili tarihî kanıt ve belgelerden de bahsetmektedir (s. 5-48).

Yazarın giriş kısmında vermiş olduğu bilgiler, bu alanda yazılmış diğer kitaplarda verilen bilgilerle benzerlikler göstermektedir.

Kitabın birinci babı/bölümü edebiyat kaynaklarıyla ilgilidir ve iki fasıldan ibarettir. Her bir fasıl, giriş ve ikişer kısımdan, her kısım da alt başlıklardan oluşmaktadır (s. 53-265).

Yazar, birinci babın/bölümün giriş kısmında kitabın adının masâdir “مصادر” olmasından dolayı “مصادر/masâdir ve “مرآع/merâci” kavramlarını izah etme gereği duymuştur. Ona göre “masâdir”, temel kaynaklar, “merâci” ise tali kaynaklar demektir. Ama yine de o, bu iki kavramı birbirinden kesin hatlarla ayırmanın mümkün olmadığını, çünkü ana-tali kaynak kavramının bilimsel çalışmanın konusuna göre değişkenlik gösterebileceğini ifade etmektedir (s. 5-11).

Müellif, birinci babda/bölümde, eski Arap Edebiyatı ve dil kaynaklarının en çok bilinenlerini bu iki alanın tarihsel süreç içerisindeki gelişimlerini de zikrederek anlatmaktadır. İzzuddîn İsmâîl, kitabında yer verdiği ana kaynak mesabesindeki eserleri öncelikle ana kaynak olarak verilen kitabın müellifinin hayatıyla ilgili bilgileri –doğum ve ölüm yı-

lı, doğduğu yer, ilim tahsil ettiği yerler, mensubiyeti, ilim tahsil ettiği hocaları, eserleri vs.– zikretmekte, sonra ana kaynağın iç düzeni ve içeriği, yazıldığı alandaki diğer kitaplar arasındaki yeri, varsa kitapla ilgili eleştirileri serdederek kitabın kendine has özelliklerini, tanıtımını yaptığı kitaptan kısa örnekler vererek anlatmaktadır (s. 11-47).

Yine birinci babda/bölümde, Arap Edebiyatının ana kaynakları mesabesindeki edebiyat kaynaklarını tanıtmaktadır. Bu bölümde yani birinci babın birinci faslının giriş kısmında müellif, cahiliye Arap şiirinin hicri II. asrın başlarına kadar nasıl ve hangi yollarla geldiğinden bahsetmektedir. O, cahiliye Araplarının sözlü edebiyatın şiir, nesir, hitabet gibi üç dalında ne derece ilerlemiş oldukları ve bu alanda ne kadar uzmanlaştıklarını, şiir sanatının cahiliye Arapları nezdinde ne kadar önemli olduğunu, şiir nesilden nesile sözlü olarak nasıl aktarıldığını, meşhur cahiliye şairlerini, o dönemin şairlerinin şiirlerinden örnekler vererek anlatmaktadır. Yine bu bölümde müellif, kabileler hâlinde yaşayan cahiliye Araplarından her kabilenin kendisine ait şairlerinin bulunduğu, bu şairlerin şiir divanlarının hangi yollarla ve nasıl oluşturulduğu, ünlü şairlerin en beğenilen şiirlerinden bahsedilirken en meşhur muallaka sahiplerinin isimlerini de zikretmektedir¹ (s. 53-57).

Yazar, kitabın birinci babının/bölümünün birinci faslının birinci kısmında, meşhur cahiliye şairlerinin seçkin şiirlerinin kim/kimler tarafından bir araya getirildiği tartışmasına yer vermiştir. Cahiliye dönemi, muhadram ve İslâmî dönem diye adlandırılan Arap Edebiyatının üç döneminin tarihî vesikası niteliğindeki eski eski Arap şiirinin önemli râvi ve derleyicilerinden olan Hammâd er-Râviye'nin (ö. 160 h.) İslâmiyet'ten önceki dönemden bugüne kalmış yedi uzun Arap şiir grubu anlamına gelen *Muallakât*'ı, Kûfe mektebine mensup Arap dili ve edebiyatı âlimi, şiir râvisi olan Mufaddal ed-Dabbî'nin (ö. 178 h.) cahiliye döneminden kendi dönemine kadar oluşan şiirlerden seçerek oluşturduğu şiir antolojisi *Mufaddaliyyât*'ı ve Basra dil ekolünün önde gelen simalarından şiir ve ahbâr râvisi, dil ve edebiyat âlimi Esmâ'î'nin (ö. 216 h.) eski Arap şiirlerini toplayıp bir araya getirdiği *Esmâiyyât*'ından

¹ Ayrıca eski Arap şiirlerinde işlenen konularla ilgili olarak bkz. Mehmet Altuntaş, "Cahiliye Evlilikleri ve Muallaka Şiirlerinde Anlatılan Hayatın Kur'an Açısından Değerlendirilmesi", *Turkish Studies*, Volume 11/5 Winter, Ankara 2016, 45-68.

bahsetmiştir. Daha sonra da belli bir tasnif gözetilmeksizin bazı şairler ve eserlerini tanıtmıştır. Müellif, birinci babın birinci faslının ikinci kısmında, savaşçıların savaşlardaki kahramanlıklarını konu edinen el-Hamasât türünde şiirleri olan bazı şairler ve eserlerini tanıtmıştır. Bu şairler ve eserleri ise şunlardır: Ebî Zeyd el-Kureşî (ö. 170 h.), *Cemheratu Eş'âri'l-Arab*; Ebî Temmâm (ö. 231), *Hamâsatu'l-Kübrâ*; Buhterî (ö. 283 h.), *el-Hamâsat*; eş-Şecerî (ö. 450 h.), *el-Hamâsat*; el-Basrî (ö. 656 h.), *el-Hamâsat* (s. 57-124).

Müellif, kitabın birinci babının/bölümünün ikinci faslının birinci kısmında, edebiyat mirasının ana kaynaklarının tanıtımına yer vermiştir. Bu kaynaklar, Câhız'ın (ö. 255 h.) *el-Beyân ve't-Tebyîn*, Müberred'in (ö. 286 h.) *el-Kâmil*, İbn Kuteybe'nin (ö. 276 h.) *'Uyûnu'l-Ahbâr*, Endülüsi'nin (ö. 328 h.) *el-İkdu'l-Ferîd*, Ebû'l-Ferec el-İsfehânî'nin (ö. 356 h.) *el-Eğânî*, Nüveyrî'nin (ö. 775 h.) *Nihâyetu'l-Ereb fi Funûni'l-Edeb* adlı eserleridir (s. 129-199).

Yazar, kitabın birinci babının/bölümünün ikinci faslının ikinci kısmında değişik edebiyat kaynakları başlığı altında belli bir tasnif gözetilmeksizin farklı edebiyat kaynaklarını tanıtmaktadır. Bu kaynaklar, Ebî Ali el-Kâlî'nin (ö. 356 h.) *el-Emâli*, İbn Sellâm el-Cumâhî'nin (ö. 231 h.) *Tabakâtu's-Şuarâ*, el-Merzubânî'nin (ö. 384 h.) *Mu'cemu's-Şuarâ*, Yâkût el-Hamevî'nin (ö. 626 h.) *Mu'cemu'l-Udebâ*, el-Makarrî'nin (ö. 1041 h.) *Nefhetu't-Tib* adlı eserleridir (s. 211-265).

Kitabın ikinci babı/bölümü bir giriş, iki fasıldan, bu iki fasıl da dörder alt başlıktan oluşmaktadır. Giriş bölümünde dil materyallerinin toplanması, bu materyallerin tasnifi ve genel olarak sözlüklerden bahsedilmektedir. Müellif, birinci fasılda Arap dili, ikinci fasılda ise sözlük alanındaki temel kaynakların tanıtımını yapmaktadır (s. 281-386).

Yazar, ikinci babın/bölümün birinci faslında, Arap dili alanındaki ana kaynakların tanıtımını yaparken, önce müellifin hayatı, Arap edebiyatı tarihindeki önemi, tanıtımı yapılan eserde izlenen metot ve eserin içeriği hakkında bilgi verirken, varsa eserle ilgili eleştirileri zikretmektedir. Arap dilinin ana kaynakları başlığı altında tanıtılan eserler ise, Ebî 'Ubeyde'nin (ö. 209 h.) *Kitâbu'l-Hayl*, Ebî Zeyd el-Ensârî'nin (ö. 215 h.) *en-Nevâdir*, İbn Sikkî'tin (ö. 244 h.) *İslâhu'l-Mantık*, İbn Cinnî'nin (ö. 392 h.) *el-Hasâis* adlı eserlerdir (s. 281-337).

Yazar, ikinci babın/bölümün ikinci faslında ise Arap dilinde sözlükçülük çalışmalarının başlangıcı, gelişimi ve bu alandaki çalışmalarda gelinen son aşamayla ilgili bilgiler serdettikten sonra sözlükçülük alanındaki en eski ana kaynaklara örnek teşkil edecek sözlüklerin tanıtımına yer vermiştir. Bu sözlükler, İbn Fâris'in (ö. 395 h.) *Makâyısu'l-Luğâ*, Cevherî'nin (ö. 400 h.) *es-Sıhah*, İbn Manzûr'un (ö. 711 h.) *Lisânu'l-Arab* ve Merzubânî'nin (ö. 384 h.) *Kâmûsu'l-Muhît* adlı eserleridir (s. 347-386).

Kuşkusuz Arap dili ve edebiyatı alanındaki ana kaynaklar, tanıtımını yaptığımız bu kitapta zikredilen kaynaklarla sınırlı değildir. Aynı konuda müslim-gayri müslim pek çok âlim tarafından yazılmış tek ciltten oluşan kaynaklar yanında onlarca cilde varan eserler de kaleme alınmıştır. Mesela; M. Fuat Sezgin'in (1924-...) *GAS*'i, Mustafa Sâdık er-Râfi'î'nin (ö. 1937) *Tarîhu Âdâbil'-Arabî'si*, Şevkî Dayf'ın (ö. 2005) *Tarîhu'l-Edebi'l-Arabî'si*, Hannâ el-Fâhûrî'nin (ö. 1916) *Tarîhu'l-Edebi'l-Arabî'si*, Corci Zeydan'ın (ö. 1914) *Tarîhu Âdâbi'l-Luğati'l-Arabî'si*, Betrus b. Suleyman el-Bustânî'nin (1883) *Udebâu'l-Arabî*, Ignac Goldziher'in (ö. 1921) *Az arab irodalom rövid története'si*, Carl Brockelmann'ın (ö. 1956) *GAL*'ı bu eserler arasında sayılabilir.

Yakın zamanda Kenan Demirayak ve M. Sadi Çöğenli tarafından yazılan *Arap Edebiyatında Kaynaklar*² adlı kitap ile tanıtımını yaptığımız bu eser arasında içerik ve üslup bakımından benzerlik bulunmakla birlikte ikisi arasında farklılıklar da vardır. Kenan Demirayak ve M. Sadi Çöğenli tarafından yazılan kitapta yer alan ve tanıtılan dil ve edebiyat kaynakları sayı bakımından İzzuddîn İsmâîl'in kaleme aldığı eserde tanıtılan kaynaklardan daha fazladır.

Ancak İzzuddîn İsmâîl'in tanıtımını yaptığımız bu eseri, Arap dili ve edebiyatı tarihi alanında yazılmış yukarıda zikredilen temel eserlerden ziyade; bu alandaki belli başlı kaynakların seçilip tanıtıldığı bir eserdir. Kitap, ilgili alanda çalışmaya yeni başlayacaklar için "Arap Dili ve Edebiyatı Kaynaklarına Giriş" niteliğinde bir kitap sayılabilir. Kitap, akıcı üslubu, kolay dili ve fazla ayrıntı içermeyen genel bilgileriyle okuyucularına faydalı olacaktır.

² Kenan Demirayak, M. Sadi Çöğenli, *Arap Edebiyatında Kaynaklar*, Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları, Erzurum 2000.

A. Yazım İlkeleri

1. Yazılar <http://dergipark.gov.tr/> adresinden giriş yapılarak dergimizin <http://dergipark.gov.tr/bozifder> adresi üzerinden gönderilmelidir.
2. Yazarın/çevirmenin unvanı, görev yaptığı kurum, e-posta adresi ve çevirinin kaynağının belirtileceği ‘YAYIN HAKLARI DEVİR FORMU’ ve ‘MAKALE KONTROL FORMU’nu doldurup imzalı biçimde taranmış olarak makale/çeviri ile birlikte gönderilmelidir.
3. Yazarın adı, soyadı, unvanı, e-postası, çalıştığı kurum ve bölüm bilgileri makalenin başında, başlığın altında yer almalıdır.
4. Makalenin başında en fazla 200’er kelimededen oluşan Türkçe ve İngilizce özet kısmı Öz (Abstract) başlığı altında verilmeli, problem cümlesi (problem statement), yaklaşım tarzı (approach), bulgular (results) ve sonuçlar (conclusions) kısaca ifade edilmeli ve özetin sonunda en az beş tane Türkçe ve İngilizce anahtar kelimeler yer almalıdır; anahtar kelimelerin ilk ve özel isim olanı hariç küçük harflerle yazılmalıdır.
5. Yazım ve noktalamalarda TDK İmlâ Kılavuzu, Türkçe makalelerde kullanılan transkripsiyonlarda Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi transkripsiyon alfabesi, Batı dillerinde yayımlanan makalelerde ise İslam Ansiklopedisi (Eİ2) transkripsiyon alfabesi esas alınır.
6. Yazılar, Microsoft Word (2003-2010) programında “Times New Roman” yazı stilinde, “11 punto” ve “Tek Satır” aralıklı; dipnotlar ise aynı formatta, “9 punto” ve “tek satır” aralıklı olarak ayarlanmalı ve yazıda kullanılan ekstra fontlar makale ekinde e-posta ile gönderilmelidir. Arapça ibareler, “Traditional Arabic” yazı fontunda metinde 12, dipnotta 10 punto olarak yazılmalıdır.
7. Makalelerin kelime sayısı 3000-8000 arasında olmalıdır. Başlıkların ilk harfi büyük diğerleri küçük harfle kalın yazılmalı ve metin iki yana yaslı olmalıdır.
8. Makalelerin dipnot ve kaynaklar kısımlarında CMS (Chicago Manual of Style) esas alınmaktadır. Dipnotlar sayfanın altında; kaynakça ise makalenin sonunda yer almalıdır.
9. Yazıların ön incelemesi editör ve Yayın Kurulu tarafından 15 gün içinde yapılır ve sonuç yazara bildirilir. Yayın Kurulu’nun ön kabulünden sonra hakemlik süreci başlatılır ve hakemlik 1 ay içinde neticelendirilir. Uygun görülen yazılardan telifler iki, çeviriler bir hakeme gönderilir. Telif makalelerde iki hakemin “yayınlanamaz” raporu vermesi halinde, yazı yayınlanmaz. Hakemlerden birinin “yayınlanabilir” raporu vermesi durumunda makale ya üçüncü bir hakeme gönderilir ya da BOZİFDER editörünün Yayın Kurulu üyelerinden belirleyeceği iki kişinin görüşü doğrultusunda nihai karar verilir. Hakemlerden biri veya her ikisinin, “düzeltmelerden sonra yayınlanabilir” raporu vermesi durumunda, makale, gerekli düzeltmeleri yapması için yazara iade edilir. Hakemler makaleyi “tekrar görmek istiyorum” diyorsa tekrar hakeme gönderilir. Düzeltmelerden sonra editör son kararı verir.
10. Yazıların hakem süreci bittikten sonra dergi editörü tarafından IThentica-

te programı üzerinden intihal raporu alınır. İntihal oranı %30'u geçmeyen makaleler dergide yayımlanır.

11. Her sayının hakemleri ve hakem raporları kayıt altında tutulur.

B. Dipnot ve Kaynaklar

Dipnot Örneği

Kadir Özköse, *Sûfi ve İktidar*, Birinci Basım, Ensar Yay., Konya 2008, s. 219.

Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vil-i âyi'l-Kur'ân*, muhakkik/mütercim, Birinci Basım, Darü'l-fıkr, Beyrut, 2000, II, 1.

Not: Dipnotta, aynı kaynağa yapılacak ikinci, üçüncü vb. atıflarda yazarın soyadı kitap ismi birlikte tekrar edilir. Ciltli kitaplarda, cilt roma rakamı, sayfa ise normal rakamla ve araları virgülle ayrılarak gösterilir.

Kaynaklar Örneği

Özköse, Kadir, *Sûfi ve İktidar*, Birinci Basım, Ensar Yay., Konya, 2008.

et-Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-beyân an te'vil-i âyi'l-Kur'an*, varsa muhakkik/mütercim, Birinci Basım, Darü'l-fıkr, Beyrut 2000.

Not: Bundan sonra her bölümde gösterilen örneklerin ilki “dipnot”, ikincisi ise “kaynaklar” için verilmiştir.

Çok Yazarlı Olanlar (İki üç veya daha çok)

Ziya Bursaloğlu ve Turhan Oğuzkan, *İlkokulda Teşkilat ve İdare*, Milli Eğitim Yayınevi, İstanbul 1968, s. 12.

Bursaloğlu, Ziya ve Turhan Oğuzkan, *İlkokulda Teşkilat ve İdare*, Milli Eğitim Yayınevi, İstanbul 1968.

Not: Çok yazarlı olan İngilizce makalelerde bütün yazarların ismi ve soy ismi yazılmalıdır. Türkçe kitap ve makalelerde, iki isimli ise her ikisi, ikiden çok ise birinci isim kaydedilir ve sonuna “ve diğerleri” (vd) diye yazılır

Kurum Yazarlı Olanlar

Türk Dil Kurumu, *Yeni Yazım (İmla) Kılavuzu*, Altıncı Basım, Ankara 1970, s.19.

Türk Dil Kurumu, *Yeni Yazım (İmla) Kılavuzu*, Altıncı Basım, Ankara 1970.

Çeviri

William H. Newman, *Sevki ve İdare*, çev. Kenan Sürgit, TODAIE, Ankara 1970.

Newman, William, *Sevki ve İdare*, çev. Kenan Sürgit, TODAIE, Ankara 1970.

Derleme

Şeyh Galip, *Şeyh Galip Divanından Seçmeler*, 1000 Temel Eser Dizisi. Der.: Abdülbaki Gölpınarlı, Milli Eğitim Yayınevi, İstanbul 1971.

Galip, Şeyh, *Şeyh Galip Divanından Seçmeler*, 1000 Temel Eser Dizisi. Der.: Abdülbaki Gölpınarlı, Milli Eğitim Yayınevi, İstanbul 1971.

Yazar Adı Yazılı Olmayanlar

(Eser adı verilmemiş veya verilmiş ama solma yırtılma gibi nedenlerle okunmuyorsa)

Nereye Gidiyorsun?, Düş Yayınevi, Ankara 1961.

Nereye Gidiyorsun?, Düş Yayınevi, Ankara 1961.

Dergiler

Mehmet Altuntaş, “Tevrat ve Kur’ân’a Göre Yahudilerin Dünyaya Bakışı,
” *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 3, sayı: 3, 2013, s. 101.

Altuntaş, Mehmet, “Tevrat ve Kur’ân’a Göre Yahudilerin Dünyaya Bakışı,
” *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 3, sayı: 3, 2013, ss. 89-
110.

Not: Gazete makaleleri dergi formatında yazılır.

Yayımlanmamış Tez, Rapor Ve Bildiriler

Halil Tekin, “Hacettepe Öğrencileri”, Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi
SBE, Ankara 1971, s. 12.

Tekin, Halil, “Hacettepe Öğrencileri”, Doktora Tezi, Hacettepe Üniversite-
si SBE, Ankara 1971.

Arşiv Belgeleri

“MEB İlköğretim Genel Müdürlüğü Arşivi, Dosya No: 322.2.2.” 1967.

“MEB İlköğretim Genel Müdürlüğü Arşivi, Dosya No: 322.2.2.” 1967.

İnternet Kaynakları (Url)

<http://www.isam.org.tr>, 10/12/2010.

Diğer Bazı Usuller

-Alıntılarda cümle ya da söz öbeklerinin çıkarılması söz konusu ise, çıkarma-
nın yapıldığı yer, üç nokta ile (...) gösterilir.

-Ayet ve hadis mealleri ile doğrudan yapılan diğer alıntılar çift tırnak içerisin-
de ve italik olarak kullanılmalıdır.

-Vurgu yapılan kavramlar tek tırnak, cümleler çift tırnak içerisinde gösteril-
melidir.

-Ayetlere yapılan atıflar Bakara, 2/15 şeklinde verilmelidir. Hadislere yapılan
atıflarda ise, Buhârî, “Edeb” 17. şeklinde yapılır.

Kısaltmalar şu şekilde kullanılmalıdır:

Hazırlayan – haz.

Neşreden – neş.

Tahkik eden – tah.

Tercüme eden – ter.

Çeviren – çev.

Yayınları – yay.

Tarihsiz – trs

Bakınız – bkz.

Sayfa sayısı – ss.

