

E-ISSN: 2687-2692



Kilitbahir

MART/MARCH 2021, SAYI/ISSUE 18

[<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kilitbahir>]

Kilitbahir

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin elektronik bilimsel dergisidir.
Kilitbahir is the electronic scientific Journal of the Çanakkale Onsekiz Mart University Faculty of Divinity
E-ISSN: 2687-2692 | MART 2021, SAYI 18 | MARCH 2021, ISSUE 18

Eski Adı / Former Name

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (2012-2019)
ISSN: 2147-2521 Son Sayı/Latest Issue Mart/March 2019 – Sayı/Issue 14
ÇOMÜ İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi / The Owner

Prof. Dr. Nimetullah AKIN
Dekan / Dean

Yazı İşleri Müdürü / Editor in Chief
Dr. Öğretim Üyesi Mustafa BORAN

Editörler / Editors

Dr. Öğretim Üyesi Osman Murat DENİZ • Dr. Öğretim Üyesi Selahattin AKTI

Editör Yardımcıları / Editorial Assistants

Arş. Gör. Yusuf YIKMAZ • Arş. Gör. Serap USLU • Arş. Gör. FeYZa ÖZCAN • Arş. Gör. Rananur FIRAT

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Şevket YAVUZ, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, TR • Prof. Dr. Muhsin AKBAS, İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, TR • Prof. Dr. Hasan KAPLAN, İbn Haldun Üniversitesi, TR • Doç. Dr. Mehmet Ali YARGLI, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, TR • Dr. Öğr. Üyesi Osman Murat DENİZ, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, TR • Prof. Dr. Cengiz ŞİŞMAN, University of Houston, CL-USA • Dr. Öğr. Gör. Tudor Cosmin CIOCAN, Ovidius University of Constanta, ROMANIA • Prof. Dr. Ayman İbraheem TALEB, Suez University, EGYPT • Dr. Öğr. Üyesi Fatih OĞUZAY, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, TR • Dr. Öğr. Üyesi Hülya ÇETİN, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, TR • Dr. Öğr. Üyesi Mehmet YILMAZ, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, TR

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Abdurrahman HAÇKALI, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi • Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi • Prof. Dr. Ahmet YÜCEL, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi • Prof. Dr. Ali COŞKUN, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Ali AKDOĞAN, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi • Dr. Öğr. Ü. Ümit EKER, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Prof. Dr. Ali İhsan YITİK, Dokuz Eylül Üniversitesi • Prof. Dr. Ali Rıza AYDIN, Ondokuz Mayıs Üniversitesi • Prof. Dr. Alim YILDIZ, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi • Prof. Dr. Aziz DOĞANAY, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Baki ADAM, Ankara Üniversitesi • Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Bülent UÇAR, Osnabrück Üniversitesi • Prof. Dr. Cafer Sadık YARAN, Ondokuz Mayıs Üniversitesi • Prof. Dr. Celal TÜREER, Ankara Üniversitesi • Doç. Dr. Cemal Abdullah AYDIN, İstanbul Üniversitesi • Dr. Öğr. Ü. Necmettin TAN, Fırat Üniversitesi • Prof. Dr. Abdülhafız TÜZER, Muş Alparslan Üniversitesi • Prof. Dr. Hanifi ÖZCAN, Dokuz Eylül Üniversitesi • Prof. Dr. Himmet KONUR, Dokuz Eylül Üniversitesi • Prof. Dr. Nimetullah AKIN, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK, Bingöl Üniversitesi • Prof. Dr. İbrahim YILMAZ, Atatürk Üniversitesi • Prof. Dr. İsmail ÇETİN, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. İsmail KÖZ, Ankara Üniversitesi • Prof. Dr. Kasım KÜÇÜKALP, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Kemal ATAMAN, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Levent ÖZTÜRK, Sakarya Üniversitesi • Dr. Öğr. Ü. Sema ÖZDEMİR, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ, Ankara Üniversitesi • Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA, İstanbul Şehir Üniversitesi • Prof. Dr. Mehmet ATALAN, Kastamonu Üniversitesi • Prof. Dr. Mehmet KATAR, Ankara Üniversitesi • Dr. Nasilli VAKA'UTA, University of Auckland, New Zeland • Prof. Dr. Mustafa KAYA, Atatürk Üniversitesi • Prof. Dr. Nuh ARSLANTAŞ, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Osman BİLEN, Dokuz Eylül Üniversitesi • Prof. Dr. Osman KARADENİZ, Dokuz Eylül Üniversitesi • Doç. Dr. Osman DEMİR, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi • Doç. Dr. Osman Nuri KÜÇÜK, Erciyes Üniversitesi • Prof. Dr. Ömer Mahir ALPER, İstanbul Üniversitesi • Prof. Dr. Ramazan BİÇER, Sakarya Üniversitesi • Prof. Dr. Safi ARPAGUŞ, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Selahattin SÖNMEZSOY, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi • Prof. Dr. Tefvik YÜCEDOĞRU, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Vejdî BİLGİN, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Veli URHAN, Gazi Üniversitesi • Prof. Dr. Veysel UYSAL, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Ramazan DEMİR, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Prof. Dr. Yaşar AYDINLI, Uludağ Üniversitesi • Dr. Öğr. Ü. Hülya ÇETİN, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Dr. Abdiraşit BABATAEV, Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi • Doç. Dr. Öğr. Ü. Kenan SEVİNÇ, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Dr. Omar IRFAN, Marquette University, WI, USA • Dr. Zubair KOTILIL, Darul Huda Islamic University, India • Dr. Muhammad Ala UDDIN, University of Chittagong, Bangladesh • Dr. Ahmed ADAWY, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi

İletişim / Corresponding Address

Dr. Öğretim Üyesi Osman Murat DENİZ, Editör,

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı, Çanakkale Şehitleri Yerleşkesi, 17100 Merkez / ÇANAKKALE
Tel : 0286-2180018 (İçhat: 6194) Faks : 0286-2180538 E-posta: ifd@comu.edu.tr Web : https://dergipark.org.tr/tr/pub/kilitbahir

18. Sayı Hakemleri / Referees on This Issue

Prof. Dr. H. Mehmet SOYSALDI, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi • Prof. Dr. Nebi MEHDİYEV, Trakya Üniversitesi • Doç. Dr. Ahmet GÖKDER, Yalova Üniversitesi • Doç. Dr. Şaban KARASAKAL, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi • Doç. Dr. Osman DEMİR, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi • Doç. Dr. Ferruh ÖZPILAVCI, Marmara Üniversitesi • Doç. Dr. Ali ÖZTÜRK, Alanya Alaaddin Keykubat Üniversitesi • Doç. Dr. Bakkar ALHAIJ JASEM, Yalova Üniversitesi • Dr. Öğretim Üyesi Abdullah ALPEREN, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Dr.

Öğretim Üyesi Bilal TAŞKIN, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Dr. Öğretim Üyesi Abdullah ÖZKAN, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Dr. Öğretim Üyesi Mehmet MeKin MEÇİN, Batman Üniversitesi • Dr. Öğretim Üyesi Necmettin TAN, Fırat Üniversitesi • Dr. Mustafa Bilal ÖZTÜRK, Üniversitesi • Dr. Fatih ÖZAKTAN, Afyon Kocatepe Üniversitesi • Dr. Öğretim Üyesi Recep KOYUNCU, Necmettin Erbakan Üniversitesi • Dr. Enes YARIZ, İnönü Üniversitesi

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kilitbahir>

Kilitbahir, yılda iki kez elektronik ortamda yayınlanan ulusal ve hakemli bir süreli yayındır.

Yayınlanan eserlerin her tür sorumluluğu yazar(lar)ına, yayım hakkı ÇOMÜ İlahiyat Fakültesi'ne aittir.

Yazıların bir bölümünün ya da tamamının tekrar yayını, Dergi Editörlüğünden izin almak koşuluyla mümkün olur.

Dergimizin Yayım ve Yazım İlkeleri 202. Sayfada yer almaktadır.



İÇİNDEKİLER/CONTENTS

MAKALELER/ARTICLES

Mehmet KARA

Vakf-ı Lâzım ile İlgili Tespit ve Tahliller

5

Mustafa Erhan GÖZDEN

Kur'an'a Göre Ruh-Nefs İlişkisi Bağlamında Psikolojik Gerilimin Mahiyeti

36

Mebrure Hanife ÖZBAKIR

Hatîbzâde'nin el-Mevâkıf'ta Tercih Edilen Bilgi Tanımına Yönelik Eleştirileri

81

Fatmatüzzehra YAŞAR

Dinî Bilginin İmkânı Bağlamında İmajist Bilgi

101

Ayhan ASLANOĞLU

Hindu Geleneğindeki Bazı Kutsal Ağaçlarla İlgili İnanış ve Uygulamalar

127

Ahmed TEİK

فيض الأنوار عند المسهروردي المقتول

154

KİTAP İNCELEMELERİ/BOOK REVIEWS

İsmail KAÇA

Ahmed er-Reysûnî, el-Fikrû'l Makâsîdî, Kavâiduhu ve Fevâiduhu

179

Fatma GÖZÜBÜYÜK

Ed. Recep Ardoğan, İslam İlimlerinde Araştırma Yöntem ve Teknikleri

187

Zeliha Bengü AYATA

Faruk Karaarslan, Toplumsal Hafıza: Hatırlamanın ve Unutmanın Sosyolojisi

191

Dergi Hakkında

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kilitbahir>

202

Vakf-ı Lâzım ile İlgili Tespit ve Tahliller*

Mehmet KARA**

Öz

Kur'ân-ı Kerîm'in tilâvetinde âyetlerdeki murâd-ı ilâhînin anlaşılabilmesini temin için mushaflarda yer verilen vakf alametlerine riayet edilmesi önem arz eder. Bu bağlamda değerlendirilen vakf alametlerinden birisi, ilk olarak Ebû Ca'fer Muhammed b. Tayfûr es-Secâvendî'nin (ö. 560/1164) ihdas ettiği ve mushaflarda (ﷻ) remzi ile gösterilen vakf-ı lâzımdır. Secâvendî'nin vakf tasnifi içerisinde en önemli vakf türü sayılan vakf-ı lâzımın inceleneceği bu çalışmada, öncelikle bu vakf türünün kavramsal çerçevesi, vakf-ıbtidâ ilim tarihindeki yeri, önemi ve diğer vakf türleri ile benzer ve farklı yönleri üzerinde durulmuş; daha sonra ülkemiz mushaflarındaki vakf-ı lâzım alameti bulunan âyetlerin kategorik tasnifi ile bazı âyetlerin tahliline yer verilmiştir. Bunun neticesinde vakf-ı lâzım alameti bulunan yerlerdeki vakf gerekliliğinin gerekçesi tespit edilmeye çalışılmış ve aynı gerekçeyi ihtiva eden bazı yerlerde bu tarz bir vakf yaklaşımının tercih edilmemesinin muhtemel nedenleri değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Vakf, Vasl, Secâvendî, Vakf-ı Lâzım, Mushaf.

The Detection and Analysis of the Waqf al-Lâzım

Abstract

It's important to conform to the signs of waqf in the Quran in due course of reading Quran for the purpose of understanding the divine intention. One of the signs is the waqf al-lâzım which described by Abû Ca'far Muhammad b. Tayfûr al-Sajâwandî (d. 560/1164) and symbolized as (ﷻ) in the Quran texts. In this study, that analyze the waqf al-lâzım considered to be the most important kind of waqf in the Sajâwandî's classification of waqfs, initially, the conceptual framework of this type of waqf and it's position in the history of the discipline of Waqf and Ibtidâ (stopping and starting) and it's similar and different aspects among other kinds of waqfs will be examined. Afterward, the categorical classification of al-âyats (verses of the Quran) included the sign of waqf al-lâzım will be discussed. As a result of this study we will determine the reasons or probable reasons of the necessity of the waqf in al-âyat that include signs of waqf al-lâzım.

Keywords: Kıraat, Waqf, Vasl, al-Sajâwandî, The Waqf al-Lâzım, Mushaf.

* Bu makale, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde 09.10.2020 tarihinde tamamlanan "Kıraat ve Tefsir Boyutuyla Vakf-ı Lâzım" isimli doktora tezinden ihtisar edilerek üretilmiştir.

** Öğretim Görevlisi, Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlimi Anabilim Dalı, mehmetkara@comu.edu.tr, orcid.org/0000-0002-2350-9323, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 20.08.2020, Accepted/Kabul Tarihi: 07.12.2020, Published/Yayım Tarihi: 21.03.2021.

Giriş

Kıraat ilminin temel meselelerinden biri sayılan vakf-ibtidâ, Kur'ân-ı Kerim'in tilâvetinde nerede ve nasıl vakf yapılması, tilâvete nereden ve nasıl başlanması gerektiğini konu edinir. Hz. Peygamber, sahabe ve tâbiîn tarafından Kur'ân tilâvetlerinde uygulamalı şekilde icra edilen vakf ve ibtidâ, Dirâr b. Surad el-Kûfî (ö. 129/746), Şeybe b. Nisâh (ö. 130/748) gibi ilk dönem âlimleri tarafından müdevven bir ilim haline getirilmiştir.¹ Günümüze ulaşmayan bu eserlerin akabinde daha sonraki süreçte de vakf-ibtidâ ile ilgili telifler devam etmiştir. Örneğin; Ebû Cafer Muhammed b. Se'dân el-Kûfî ed-Darîr (ö. 231/846) *el-Vakfu ve'l-ibtidâ fi Kitâbillâhi 'azze ve celle*, İbnü'l-Enbârî (ö. 328/939) *Kitâbu İzâhi'l-vakf ve'l-ibtidâ*, Ebû Ca'fer en-Nehâs (ö. 338/949) *el-Kat' ve'l-i'tinâf*, Ebû Amr ed-Dânî (ö. 444/1052) *el-Muktefâ fi'l-vakfi ve'l-ibtidâ*, Ebû Muhammed Hasan b. Ali el-Ammânî (ö. 500/1106) *el-Mürşid fi'l-vakfi ve'l-ibtidâ*, İbnü'l-Ğazzâl (ö. 516/1122) *el-Vakf ve'l-İbtidâ*, Ebû Ca'fer Muhammed b. Tayfûr es-Secâvendî (ö. 560/1164) *'İlelü'l-vukûf / Kitâbu'l-Vakfi ve'l-ibtidâ*, İbn Tahhân (ö. 560/1165) *Nizâmü'l-edâ-i fi'l-vakfi ve'l-ibtidâ*, Sehâvî (ö. 643/1246) *Cemâlü'l-kurrâ ve kemâlü'l-ikrâ*, Nikzâvî (ö. 683/1284) *el-İktidâ fi ma'rifeti'l-vakfi ve'l-ibtidâ*, Zekeriyya el-Ensârî (ö. 926/1519) *el-Maksid li telhîsi mâ fi'l-Mürşid fi'l-vakfi ve'l-ibtidâ*, Üşmûnî (ö. h.11.asır) *Menâru'l-hüdâ* isimli eserleri ile vakf-ibtidâ müellefatına katkı veren âlimler olmuşlardır.

Kur'ân-ı Kerim'in anlam eksenli ve sahih bir şekilde tilâvet edilebilmesini temin eden vakf alametlerinin mushafalara konulması ise daha sonraki dönemlerde gerçekleşmiştir. Vakf-ibtidâ literatüründe süreç içerisinde her ne kadar *vakf-ı tâm*, *vakf-ı kâfi*, *vakf-ı hasen*, *vakf-ı kabîh* gibi bazı farklı tasniflerden bahsedilse de Secâvendî'nin geliştirdiği *vakf-ı lâzım* (م), *vakf-ı mutlak* (ط), *vakf-ı câiz* (ج), *vakf-ı mücevez* (ج), *vakf-ı murahhas* (ص), *vakf-ı lâ* (لا) şeklindeki altılı vakf tasnifi ve belirlediği remizler Türkiye, Hindistan, Pakistan, Mısır, Medine, Kuveyt gibi birçok ülkenin mushafında tercih edilen bir vakf sistemi olmuştur. Bu özelliği sebebiyle mushaflardaki vakf işaretleri özellikle ülkemizde aynı zamanda "Secâvend" ismi ile anılır olmuştur.

¹ Veli Kayhan, "Doğru Okuma Bağlamında Mushafa İşaret Konulması İcâm ve Sonrası", *Bilimname*, XII, 2007/1, s. 125.

Secâvendî'nin vakf tasnifinde en önemli vakf türü sayılan vakf-ı lâzım'ın inceleme konusu yapılacağı bu çalışmada, öncelikle bu vakf türünün kavramsal çerçevesi, vakf-ıbtidâ ilim tarihindeki yeri, önemi ve diğer vakf türleri ile benzer ve farklı olan yönleri üzerinde durulacaktır. Daha sonra ülkemiz mushafları özelinde vakf-ı lâzım alameti bulunan âyetlerin kategorik tasnifi ve bir kısmının tahlili yapılacaktır.

1. Kavramsal Çerçeve

Kur'an tilâvetinde, okumaya devam etmek düşüncesiyle bir kelimedede, nefes alma süresi kadar tilâvete ara vermeyi ifade eden وقف "vakf" kavramı; sözlükte "durmak", "durdurmak", "duraklamak", "ayağa kalkmak", "ayakta durmak", "vazgeçmek", "okuyucunun bir kelime üzerinde durması" gibi manaları muhtevlidir.² لازم fiilinin ism-i fâil kalıbındaki لازم kelimesi ise "zorunlu/kaçınılmaz", "gerekli", "ayrılmaz", "zaruri" anlamındadır.³ Buradan hareketle vakf-ı lâzım'ın, tilâvet esnasında riâyet edilmesi gereken bir vakf türü olduğu anlaşılır. Nitekim vakf istilahında Secâvendî'nin ifadesiyle *ما لو وُصل طرفاه غُيِّر المرام وشُئِع معنى الكلام* "vasl yapıldığında mefhumun değişmesi ve anlamın bozulması nedeniyle vakfın zorunlu olması"⁴ şeklinde tarif edilmiş ve remiz olarak (ا) harfi tayin edilmiştir.⁵ Buna göre vakf-ı lâzım, kelamın tamam olduğu bir yerde vasl⁶ yapılması neticesinde âyetin i'rabının ve buna bağlı olarak anlamının değişmesi veya farklı bir mana tevehhümünün oluşması gibi gerekçelerle vakfın zorunlu addedilmesi şeklinde anlaşılabilir.

² Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sıhah tâcü'l-lugâ ve sıhâhi'l-'arabiyye* (Tahk. Ahmed Abdülgafûr Attâr), Dâru'l-İlm, Beyrut, 1987, "v-k-f" md.; Ebü'l-Hüseyn Ahmed İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-lugâ* (Tahk. Zühayr Abdülmuhsin Sultan), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1986, "v-k-f" md.; Ebü't-Tâhir Mecdüddin Muhammed b. Yakub Firûzâbâdi, *Kâmusu'l-muhît* (Tahk. Mektebü Tahkiki't-Türâs fi Müessesetü'r-Risâle), y.y., Beyrut, 2005 (8. Baskı), "v-k-f" md.; Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râgib el-İsfehâni, *el-Müfredât* (Tahk. Muhammed Seyyid Geylânî), Dâru'l-Ma'rife, Lübnan, ts., "v-k-f" md.; Muhammed b. Mukrim İbn Manzûr el-İfrîkî, *Lisânü'l-'Arab*, (Tahk. Emin Muhammed ve Muhammed Sâdık), y.y., Suûdi Arabistan, 2003, "v-k-f" md.; Ebü'l-Kâsım Mahmud b. Ömer el-Hârizmî ez-Zemaşerî, *Esâsü'l-belâğa* (Tahk. Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Sûd), Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1998, "v-k-f" md.

³ Firûzâbâdi, *Kâmusu'l-muhît*, "l-z-m" md.; Zemaşerî, *el-Esasü'l-belâğa*, "l-z-m" md.

⁴ Ebû Abdullah Muhammed b. Tayfur es-Secâvendî, *Kitâbu'l-Vakfi ve'l-ibtidâ* (Tahk. Muhsin Haşim Derviş), Dâru'l-Menâhic, Ürdün, 2001, s. 105.

⁵ Ebû Abdullah Muhammed b. Tayfur es-Secâvendî, *İlelü'l-vukûf* (Tahk. Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-İdî), Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 2006, I, 169.

⁶ *Vasl*: Bağlama, birleştirme, bir araya getirme, ulaştırma gibi anlamlara gelir. Terim olarak ise bir kelime veya cümleyi diğer bir kelime ya da cümleye, ses ve nefesi kesmeksizin bağlamak veya sözü meydana getiren cümleleri atıf harfi "vâv" ile birbirine atfetmektir. Fasl'ın zıddıdır. Bkz. Muhsin Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, İFAV Yayınları, İstanbul, 2014 (3.Baskı), s. 328; Nihat Temel, *Kıraat ve Tecvid İstilahları*, İstanbul, 2018, s. 177; Recep Koyuncu, *Kıraat İlmî Takrîb Usûlü*, İstanbul, 2018, s. 174.

Vakf-ı lâzım olarak değerlendirilen bir yerde vasl yapılmaması gerektiğini belirtmek için “haram” veya vakfın zorunluluğuna işaret etmek için “vacip” gibi ifadeler de kullanılmıştır. Ancak her bir âlimin kendi ichtihadına göre tayin ettiği vakf yerlerinin, şer’î manada “haram” veya “vacip”e konu edilmesi mümkün değildir. İbnü’l-Cezerî’nin (ö. 833/1429), *وَلَيْسَ فِي الْقُرْآنِ مَنْ وَقَفَ يَجِبُ وَلَا حَرَامٌ غَيْرُ مَا لَهُ سَبَبٌ*⁷ şeklindeki manzûm ifadesi de Kur’ân’da vacip veya haram olarak nitelenen bir vakfın bulunmadığını veciz bir şekilde belirtmiştir. Buna göre istilâhî bir ifade olan vakf-ı lâzım’daki “lüzüm”, *vücûb-i sinâî* veya *vücûb-i tertîlî* olarak anlaşılabilir.⁸ Kur’an’ın mesajını, bilerek ve isteyerek tahrif edecek şekilde yapılan vakflar veya bir kelimenin ikiye bölünmesi şeklinde ya da iki kelime olduğu halde Mushaf imlâsı açısından tek kelime olarak kabul edilen kelimelerin bölünmesine yol açan vakflar muteber değildir. Bunun dışında herhangi bir sebeple uygun olan her kelimedeki vakf yapılabilir.

2. Vakf-ı Lâzım ve Diğer Vakf Türleri

İnceleyebildiğimiz kadarıyla Ebû Ca’fer Muhammed b. Se’dân el-Kûfî ed-Darîr,⁹ İbnü’l-Enbârî,¹⁰ Nehhâs,¹¹ Dâni,¹² İbnü’l-Gazzâl,¹³ Ammânî¹⁴ gibi ilk dönem

⁷ Ebü’l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed İbnü’l-Cezerî, *el-Mukaddime fî mâ yecibü ‘alâ kârîi’l-Kur’âni en ye’lemehû* (Tahk. Eymen Rüşdi Süveyd), Dâru Nûri’l-Mektebât, Suûd-i Arabistân, 2006 (4.baskı), s. 8; İbnü’l-Cezerî, *Manzûmetü Tayyibeti’n-Neşr fi’l-kirâati’l-aşr* (Tahk. Eymen Rüşdi Süveyd), Mektebetü İbnü’l-Cezerî, Suriye, 2012, s. 10.

⁸ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr fi’l-kirâati’l-aşr* (Tahk. Muhammed Ali ed-Dabbâğ), Beyrut, 1940, I, 232; Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *el-Tahrîr ve’l-tenvîr, Dâru’l-Tânisiyye*, Tunus, 1984, I, 83; Mahmûd Halil el-Husârî, *Me’âlimü’l-ihitidâ-i ilâ ma’rifeti’l-vukûfi ve’l-ibtidâ*, Mektebetü’s-Sünne, Kahire, 2002, s. 15; Husârî, *Ahkâmu kirâati’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Dâru’l-Beşâiri’l-İslamiyye, Mekke, 1417/1996 (2.Baskı), s. 251-255; Demirhan Ünlü, *Kur’ân-ı Kerîm’in Tecvidi*, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2011 (6.Baskı), s. 156; İsmail Karaçam, *Kur’an-ı Kerîm’in Faziletleri ve Okunma Kâideleri*, İFAV Yayınları, İstanbul, 2007 (13.Baskı), s. 320, 334; Mûsâid b. Süleyman et-Tayyâr, *Vukûfü’l-Kur’ân ve eseruhâ fi’t-tefsîr dirâsâtün nazariyyetün me’a tatbiki ‘ale’l-vakfi’l-lâzım ve’l-mute’ânik ve’l-memnu’*, Medine, 1431/2009, s. 179, 270, 271; Sıtkı Gülle, *Açıklamalı Örnekleriyle Tecvid İlmî*, Huzur Yayınları, İstanbul, 2005, s. 438.

⁹ Ebû Cafer Muhammed b. Se’dân el-Kûfî ed-Darîr, *el-Vakfu ve’l-ibtidâ fi Kitâbillahi azze ve celle* (Tahk. Ebû Bişr Muhammed Halil ez-Zerrûk), Merkezü Cum’atü’l-Mâcid, Birleşik Arap Emirlikleri, 2002.

¹⁰ Ebû Bekr Muhammed b. Kasım b. Beşşâr İbnü’l-Enbârî, *Kitâbu İzâhi’l-vakf ve’l-ibtidâ* (Tahk. Muhyiddin Abdurrahman Ramadan), Dimaşk, 1971.

¹¹ Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmail en-Nehhâs, *el-Kat’ ve’l-i’tinâf* (Tahk. Abdurrahman b. İbrahim el-Matrûdî), Dâru Âlemi’l-Kütüb, Riyad, 1992.

¹² Ebû Amr Osman b. Saîd ed-Dâni, *el-Muktefâ fi’l-vakfi ve’l-ibtidâ* (Tahk. Cemâlüddin Muhammed Şeref), Dâru’s-Sahâbe, Mısır, 2006.

¹³ Ali b. Ahmed İbnü’l-Gazzâl en-Nisâbüri, *el-Vakf ve’l-İbtidâ* (Tahk. Tâhir Muhammed el-Hems), Yüksek Lisans Tezi, Dimaşk Üniversitesi, 2000.

¹⁴ Ebû Muhammed Hasan b. Ali el-Ammânî, *el-Mürşid fi’l-vukûf ‘alâ mezâhibi’l-kurrâ-i’s-seb’ati ve ğayrihim min bâki’l-eimmeti’l-kurrâ-i ve’l-müfessirîn... (min evveli’l-kitâbi ilâ âhiri süreti’n-Nisâ)* (Tahk. Hind bint Mansûr b. Avn el-Abdelî), Yüksek Lisans Tezi, Câmî’atü Ümmi’l-Kurâ, Suûd-i Arabistan, 1423/1992; Ammânî, *el-Mürşid fi’l-vakfi ve’l-ibtidâ (min bidâyeti süreti’l-Mâide ilâ âhiri süreti’n-Nâs)* (Tahk. Muhammed b. Hamûd b. Muhammed el-Ezûrî), Yüksek Lisans Tezi, Cami’atü Ümmi’l-Kurâ, Suûd-i Arabistan, 1423/1992.

vakf-ı ibtidâ alanında eseri bulunan âlimlerin müellefatında vakf-ı lâzım ifadesine rastlanılmamaktadır. Bu sebeple mezkûr vakf türünün ilk olarak Secâvendî tarafından ihdas edildiği kanaatindeyiz. Nitekim İbnü'l-Cezerî ve Suyûtî (ö. 911/1505) de bu vakf türünü Secâvendî'ye nispet etmiştir.¹⁵

Secâvendî'nin vakf tasnifi, kendisinden sonraki bazı eserlerde¹⁶ tercih edildiği gibi ayrıca bahsi geçen tasnif içerisindeki vakf alametleri de birçok mushafta yer bulmuştur. Örneğin; incelediğimiz konu özelinde vakf-ı lâzım için tayin edilen (ﷲ) alameti; Türkiye, Hindistan, Pakistan, Mısır, Medine, Kuveyt gibi birçok ülkenin mushafında kullanılmıştır. Ancak vakf-ı lâzım alameti bulunması gereken yerlerle ilgili bu mushaflarda yeknesaklık söz konusu değildir.¹⁷

Dâni'nin de içerisinde yer aldığı diğer bazı âlimlerin kullandığı dörtlü vakf tasnifi (*vakf-ı tâm, vakf-ı kâfi, vakf-ı hasen, vakf-ı kabîl*), Secâvendî'nin öncesinde veya sonrasında vakf literatüründe genellikle tercih edilen bir tasnif olmuştur. Nitekim İbnü'l-Enbârî, Nehhâs, İbn Evs (ö. 341/952), İbn Tahhân, Sehâvî (ö. 643/1245), İbnü'l-Cezerî, Kastallânî (ö. 923/1517), Ensârî, Üşmûnî gibi âlimlerin vakf sistemlerinde mezkûr tasnifteki vakf türlerinin bir kısmı veya tamamı bulunmaktadır.¹⁸ Buna rağmen Secâvendî'nin geliştirdiği vakf tasnifi, vakf yerleri için tayin edilen harf remizlerin sağladığı kolaylığın da etkisiyle mushaflarda daha fazla uygulanan bir sistem olmuştur. Bahsi geçen iki vakf sistemi, konumuz gereği sadece vakf-ı lâzım özelinde karşılaştırıldığında vakf-ı lâzım alameti bulunan kelimelerdeki vakf gerekliliği için diğer vakf sisteminde farklı terimlerin tercih edildiği belirtilmelidir. Bundan dolayı her bir âlimin vakf tasnifi, kendi sistematiği içerisinde değerlendirilmelidir. Böylece vakf sistemleri, daha doğru bir şekilde mukayese edilebilir.

¹⁵ İbnü'l-Cezerî; *en-Neşr*, I, 232; Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'an* (Tahk. Merkezü'd-Dirâsâtü'l-Kur'aniyye), İslami İşler, Davet ve İrşat Bakanlığı, Suûd-i Arabistan, ts., II, 546; Ali Muhammed ed-Dabba', "el-Vakf-ı Lâzım", *Mecelle: Künûzu'l-Furkan*, sy:4, Mısır 1949, s. 11; Sâdık Abdurrahim İsmail, *el-Vakfu'l-lâzım fi'l-Kur'âni'l-Kerîm mevâduhu ve esrâruhu'l-belâgiyye*, Daru'l-Besâir, Kahire, 2008, s. 56.

¹⁶ Örneğin bkz. Nizâmüddin Hasan b. Muhammed el-Kummî en-Nisâbü'rî, *Çarâibü'l-Kur'an ve reğâibü'l-Furkân* (Neşr. Zekerîya 'Umeyrât), Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1996, I, 44; Husârî, *Ahkâmu kirâati'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s. 251-255. (Husârî, vakfları önce *vakf-ı ızdırârî, vakf-ı ihtibârî, vakf-ı intizârî, vakf-ı ihtiyârî* şeklinde 4 kısma; daha sonra ise bunların içerisinde *vakf-ı ihtiyârî'yi vakf-ı lâzım, vakf-ı tâm, vakf-ı kâfi, vakf-ı hasen ve vakf-ı kabîl* şeklinde 5 kısma ayırmıştır.).

¹⁷ Mushaflardaki vakf-ı lâzım alametleri ile ilgili detaylı bilgi ve karşılaştırma için bkz. Mehmet Kara, *Kıraat ve Tefsir Boyutuyla Vakf-ı Lâzım*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2020, s. 222 (Ek 2: Mushaflarda ve Bazı Vakf-ı İbtidâ Eserlerinde Vakf-ı Lâzımlar).

¹⁸ Vakf-ı İbtidâ âlimlerinin vakf tasnifleri için bkz. Kara, *Kıraat ve Tefsir Boyutuyla Vakf-ı Lâzım*, s. 6 (Tablo 1: Vakf-ı İbtidâ Literatüründe Vakfın Kısımları).

Vakf-ı lâzım alameti bulunan bir kelimedeki vakf gerekliliğini belirtmek için bazı eserlerde *vakf-ı vâcib*¹⁹ veya *vakf-ı beyân*²⁰ şeklinde farklı terimler tercih edildiği gibi bazı vakf-ı lâzım'ların *vakf-ı tâm*²¹ veya *vakf-ı kâfi*²² ya da *vakf-ı hasen*²³ olabileceği de zikredilmiştir.²⁴ Ayrıca vakf-ı lâzım ile vakf-ı beyân'ın birbirlerinin yerlerine kullanılabilen vakflar olduğuna da işaret edilmiştir. Buna göre vakf-ı tâm'ın içerisinde değerlendirilen vakf-ı beyân, vakf yapıldığında âyetin anlamını anlaşılır kılan, vasl durumunda ise âyetin mefhumu haricinde farklı bir anlamı vehmettiren vakf türüdür. Görüldüğü üzere vakf-ı beyân, vakf-ı lâzım veya vakf-ı vâcib'in gerekçesini hâizdir.²⁵

Vakf-ı lâzım'ın, vakf-ı ibtidâ âlimlerinin önemli bir kısmının benimsediği dörtlü vakf tasnifinde hangi vakf türüne karşılık geldiğinin anlaşılabilmesi için ise öncelikle her bir vakf türünün gerekçesi tespit edilmelidir. Vakf-ı lâzım alameti bulunan bir kelimedeki sonraki cümlelerin *isti'nafe (ibtidâ) cümlesi* yani müstakil bir cümle olması esastır. Vakfa konu olan kelimedeki, kelamın tamamlanması nedeniyle vakf alameti bulunan kelimenin, sonrasındaki ifade ile lafız ve anlam irtibatı oluşturmaması gerekir. Bundan dolayı vakf-ı lâzım alameti bulunan kelimedeki vasl yapılması, ilgili âyetin cümle kurgusu açısından doğru değildir. Zikredilen bu

¹⁹ Örneğin bkz. İbnü'l-Cezerî; *en-Neşr*, I, 232-233; ed-Dabba', "el-Vakf-ı lâzım", *Künûzu'l-Furkân*, sy: 4, s. 11; İsmail, *el-Vakf-ı lâzım fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s. 56; Ebû Abdîrrahman Cemâl b. İbrahim el-Kırs, *el-Vakf-ı lâzım fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru İbnü'l-Cevzi, Demmâm, 1425-1426/2004, s. 7; Husârî, *Ahkâmü kirââti'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s. 251-255; Atıyye Kâbil en-Nasr, *Çâyetü'l-mürîd fi 'ilmi't-tecvîd*, Riyad, 1994 (4.Baskı), s. 225-226; Mennâ'ü'l-Kattân, *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, Mektebe Vehbe, Kahire, 1995 (7.Baskı), s. 176; Bedrüddîn Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşi, *el-Burhan fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Tahk. Muhammed Ebu'l-Fadl), Dâru't-Turâs, Kahire, ts., I, 358-359.

²⁰ Tayyâr, *Vukûfü'l-Kur'ân*, s. 276.

²¹ *Vakf-ı Tâme*: Kelamın tamam olduğu ve sonrası ile lafız ve anlam irtibatının bulunmadığı bir kelimedeki vakf yapılmasıdır. Bkz. İbnü'l-Enbârî, *Kitâbu İzâhi'l-vakf ve'l-ibtidâ*, I, 149; Dâni, *el-Muktefâ*, s. 19-20; Suyûtî, *el-İtkân*, II, 544; Ahmed b. Muhammed el-Üşmûni (Neşr. Ebü'l-Alâ el-Adevî), *Menâru'l-hüdâ fi beyâni'l-vakfi ve'l-ibtidâ*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2002, s. 27-30; Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed en-Nürî es-Safâkûsî, *Tenbîhü'l-ğâfilîn ve irşâdü'l-câhilîn* (Tash. Muhammed Şazeli en-Neyfûr), Müessesâtü Abdülkerîm b. Abdillâh, Tunus, 1974, s. 131-134.

²² *Vakf-ı Kâfi*: Kelamın anlaşılır olduğu ve fakat sonrası ile sadece anlam irtibatının bulunduğu, lafız irtibatının ise bulunmadığı bir yerde vakf yapılmasıdır. Bkz. Dâni, *el-Muktefâ*, s. 21; İbnü'l-Cezerî; *en-Neşr*, I, 227-228; Suyûtî, *el-İtkân*, II, 545.

²³ *Vakf-ı Hasen*: Kelamın anlaşılır olduğu ve fakat sonrası ile lafız ve anlam irtibatının bulunduğu bir yerde vakf yapılmasıdır. Bkz. Dâni, *el-Muktefâ*, s. 22; Suyûtî, *el-İtkân*, II, 545. Böyle bir yerde vakf yapılması muteber ise de sonrası ile tilavete devam edilmesi (*ibtidâ*) hasen olarak değerlendirilmemektedir.

²⁴ Bkz. İbnü'l-Cezerî; *en-Neşr*, I, 232-234).

İbnü'l-Cezerî, âyetlerdeki vakfa konu olan bazı yerleri vakf-ı lâzım ve vakf-ı tâm olarak değerlendirmiştir: Âl-i İmrân 3/7, Yûnus 10/65, İbrahim 14/38, Zümer 39/32-33, Mû'min 40/6.

Bazı yerleri vakf-ı lâzım ve vakf-ı kâfi olarak değerlendirmiştir: Bakara 2/8, 212, 253; Mâide 5/73; A'râf 7/34; Hüdâ 11/20; Meryem 19/86; Kasas 28/88; Kadr 97/3-4.

Bazı yerleri ise vakf-ı lâzım ve vakf-ı hasen olarak değerlendirmiştir: Bakara 2/246; Mâide 5/27; Tevbe 9/40; Yûnus 10/71; Fetih 48/9.

²⁵ Tayyâr, *Vukûfü'l-Kur'ân*, s. 276.

gereğe bağlamında vakf-ı lâzım ile vakf-ı tâm'ın benzerlikleri söz konusudur. Bu meyanda bazı eserlerde vakf-ı lâzım, müstakil bir vakf türü olarak değil de *vakf-ı tâm*²⁶ veya *vakf-ı etemm*²⁷ olarak değerlendirilmiştir. Hâlbuki vakf-ı lâzım alameti bulunan her vakfın, vakf-ı tâm olması mümkün olmadığı gibi her vakf-ı tâm'ın da vakf-ı lâzım olması mümkün değildir. Buna rağmen vakf-ı lâzım alameti bulunan bir kelimedeki vakf tercihi bazen vakf-ı tâm bazen vakf-ı kâfi bazen de vakf-ı hasen'in gerekçesini ihtiva edebilir.²⁸ Kanaatimizce Secâvendî'nin vakf taksimindeki bir vakf türünün, diğer dörtlü vakf tasnifindeki başka bir vakf çeşidi ile benzerliği hususunda genelleyci ifadelerden kaçınılmalıdır.

Vakfa konu olan bir kelimedeki vakf yapılmasının evleviyeti hususunda vakf-ı lâzım ile vakf-ı tâm ve vakf-ı kâfi benzer addedilebilir. Örneğin; ﴿وَلَا يَحْزُنُّكَ قَوْلُهُمْ﴾ (م) إِنَّ ﴿وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾ de vakf yapılması ise vakf-ı lâzım ile vakf-ı kâfi'nin gerekçesini hâizdir.³⁰ Zira ilk âyette vakf-ı lâzım olarak belirlenen kelimedeki kelimelerin tamamlanması ve bu kelimenin, sonrası ile lafız ve anlam irtibatının bulunmaması bilindiği üzere vakf-ı tâm'ın gerekçesidir. İkinci âyette ise vakfa konu olan kelimenin, sonrası ile anlam irtibatı bulursa da bu kelimedeki vakf yapıldığında kelimelerin anlaşılır olması vakf-ı kâfi'nin gerekçesidir. Ayrıca vakfa konu olan iki yerde de vasl yapılması neticesinde âyetin i'rabının ve anlamının değişmesi ihtimali ise vakf-ı lâzım'ın gerekçesidir. Görüldüğü üzere bir yerdeki vakf tercihi, bazen hem vakf-ı tâm hem de vakf-ı lâzım; bazen de hem vakf-ı kâfi hem de vakf-ı lâzım gerekçesini ihtiva edebilir.

Vakf-ı tâm ve vakf-ı kâfi, vakfa konu olan kelimenin sonrasındaki ifade ile lafız ve mana irtibatının olup olmaması bağlamında gerekçelendirilirken vakf-ı lâzım'da ise bu gerekçeye ilave olarak ilgili kelimedeki vasl yapılmasının âyetin anlamına olan etkisi de belirleyicidir. Nitekim vakf-ı lâzım alameti bulunan bir

²⁶ Hatice Ahmet el-Müftî, *el-Vakfu ve'l-İbtidâ 'inde'n-nuhât ve'l-kurrâ*, Doktora Tezi, Câmî'atü Ümmi'l-Kurâ, Suud-i Arabistan, 1406/1985, s. 116; Nasr, *Ġâyetü'l-mürîd*, s. 225-226.

²⁷ İsmail, *el-Vakfü'l-lâzım fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s. 56.

²⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 232; Kırş, *el-Vakfü'l-lâzım fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s. 7, 17-18; İsmail, *el-Vakfü'l-lâzım fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s. 58-59; Husârî, *Ahkâmü kirââtü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s. 251, 255.

²⁹ Yûnus 10/65.

³⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 232; Ahmed Abdülmüheymin - Muhammed Sabrî - Huseyn Haziyye, "Mustelahâtü'l-vakfi 'inde's-Secâvendî ve muvâzenetuhâ inde re'yi'l-cumhûr", *Türâs Dergisi*, Malezya, 2016, 1/2, s. 64, 68.

kelimede vasl yapılması nedeniyle âyetin i'rabı ve anlamı değişebilir. Vakf-ı tām'da ise her zaman böyle bir şey mevzu bahis olmayabilir. Örneğin; Bakara sûresinin 5. âyetinin sonunda *هُمُ الْمُنْفُكُونَ وَأُولَئِكَ* cümlesinde vakf yapılması, vakf-ı tām'dır. Ancak burada diğer âyete vasl yapılması durumunda âyetin anlamının değişmesi söz konusu olmadığı için vakf-ı lâzım'ın gerekçesine uymamaktadır. Dolayısıyla vakf-ı tām ve vakf-ı kâfi'de vakf yapılması, tercih sebebi iken vakf-ı lâzım'da ise zorunluluktur. Ayrıca vakf-ı lâzım'da i'rab ve anlam değişikliği sebebiyle vasl yapılması caiz olmamasına rağmen vakf-ı tām ve vakf-ı kâfi'de vasl yapılması da mümkündür.

Vakf-ı hasen'de ise vakfa konu olan bir kelimenin, sonrası ile lafız ve mana irtibatı bulunduğu için bu kelimede vakf yapılması hasen olarak değerlendirilse de mâba'di ile ibtidâ, hasen değildir. Bu vakf türünde aslında vasl yapılması tercihe şayandır. Vakf-ı hasen olarak değerlendirilen bir yerin devamındaki cümle, müstakil bir cümle değildir. Vakf-ı lâzım'da ise vakfa konu olan kelimenin sonrası isti'naf cümlesidir. Bundan dolayı vakf-ı lâzım ile vakf-ı hasen birbirlerine benzememektedir.

Netice olarak vakfa konu olan bir kelimede kelamın tamamlanması, vakf yapılan kelimedeki sonraki cümlenin ibtidâ cümlesi olması ve ilgili kelimede vasl yapılmasıyla âyetin i'rab ve anlamının değişmesi nedeniyle vakf-ı lâzım alameti bulunan bir kelimenin, sonrasındaki kelime ile *fasledilmesi* (ayrılması) gerekir. Buna göre vakf-ı lâzım'da aslında vasl caiz olmadığı için bu vakfın, vasl-ı kabîh olarak anlaşılması da mümkündür. Kanaatimizce bu gerekçeler, vakf-ı lâzım'ı diğer dörtlü vakf tasnifindeki tüm vakf türlerinden farklı kılmakta ve dolayısıyla onu özgün bir vakf türü olarak değerlendirmemize imkân vermektedir. Bu sebeple vakf-ı lâzım alameti bulunan her vakf yerinin, vakf-ı tām veya vakf-ı kâfi ya da vakf-ı hasen olması mümkün değildir. Ayrıca vakf-ı tām veya vakf-ı kâfi ya da vakf-ı hasen olarak değerlendirilen yerler de vakf-ı lâzım olmayabilir. Buna rağmen vakf-ı lâzım alameti bulunan bazı yerlerdeki vakf tercihi, bazen vakf-ı tām veya vakf-ı kâfi ya da vakf-ı hasen'in gerekçesini ihtiva edebilir.

3. Vakf-ı Lâzım'a Konu Olan Âyetler

Kur'ân-ı Kerim'in tilâvetinde âyetin cümle yapısı ve anlamının değişmemesi için vakf yapılması gereken kelimelerde tercih edilen vakf-ı lâzım (؁) alametlerinin sayısı ve bulunduğu âyetlerle ilgili Secâvendî'nin vakf-ıbtidâ konusuna dair telif ettiği ve Muhammed b. Abdullah el-İdî'nin neşrettiği *İlelü'l-vukûf*'ta 88 adet vakf-ı lâzım bulunmasına rağmen Muhsin Hâşim Derviş tarafından yapılan ve muhtemelen aynı eserin diğer bir tahkiki olan *Kitabu'l-Vakfî ve'l-ibtidâ*'da ise 84 tane vakf-ı lâzım'ın zikredilmesi dikkat çekicidir.³¹ Secâvendî'nin vakf tasnifini tercih eden Türkiye'deki mushaflarda ise tespitlerimize göre 83 vakf-ı lâzım alameti vardır.³² Görüldüğü üzere vakf-ı lâzım'a konu olan yerler ve bunların sayısı hususunda vakf-ıbtidâ eserlerinde ve mushaflarda farklı veriler söz konusudur.³³

Türkiye'deki mushaflarda bulunan 83 vakf-ı lâzım alameti, vasl yapılması neticesinde âyette oluşan i'rab ve anlam değişikliğine göre kategorize edildiğinde şöyle bir tablo ile karşılaşırız: Vakfa konu olan bir kelimedede vasl yapıldığı takdirde bu kelime ve sonrası arasında oluşması muhtemel *sıfat-mevsûf* irtibatına istinaden 24, *bedel-mübdelün minh* nedeniyle 1, *fiil-mefûl* gerekçesiyle 1, *kavlin mekûlû* sebebiyle 12, *ma'tûf-ma'tûfun aleyh* irtibatına binaen 7, *zarf* ve *müteallakı* ya da *harf-i cer* ve *müteallakı* nedeniyle 27, *şart-cevap* sebebiyle 7, *hâl-zü'l-hâl* gerekçesiyle 3, *mübtedâ-haber* nedeniyle 1 tane vakf-ı lâzım alametine yer verilmiştir.³⁴ Bunların 33 tanesi âyet sonunda, 50 tanesi ise âyet içerisinde. 83 vakf-ı lâzım alametinin i'râbu'l-Kur'ân, kıraat ve tefsir açısından incelenmesi neticesinde bu yerlerde serdedilen vakf gerekçesi, "kelamın tamam olduğu bir yerde vasl yapılması neticesinde âyetin i'rabının ve buna bağlı olarak mefhumunun değişmesi veya farklı bir mana tevhehümünün oluşması" şeklinde özetlenebilir. Bu gerekçeyi hâiz örnek sadedinde bazı âyetleri inceleyip vakf-ı lâzım ile ilgili genel bir kanaate ulaşmaya çalışacağız.

³¹ İki eserdeki vakf-ı lâzım alametine konu edilen âyetleri krş. Kara, *Kıraat ve Tefsir Boyutuyla Vakf-ı Lâzım*, s. 220 (Ek 1: Bazı Vakf-ıbtidâ Eserlerinde Vakf-ı Lâzımlar).

³² 'İlelü'l-vukûf'ta Ra'd 13/2; Meryem 19/39; Lokmân 31/10; Duhan 44/54 ve Ahkâf 46/21 âyetlerinde vakf-ı lâzım alameti olmasına rağmen ülkemiz mushaflarında ise bulunmamaktadır. Dolayısıyla 'İlelü'l-vukûf'taki 88 vakf-ı lâzım'ın hepsine yer verilmemiştir. Ülkemiz Mushaflarında bulunan 83 vakf-ı lâzım alameti için bkz. Kara, *Kıraat ve Tefsir Boyutuyla Vakf-ı Lâzım*, s. 41 (Tablo 2: Türkiye'deki Mushaflarda Vakf-ı Lâzım Alameti Bulunan Âyetler).

Bazı eserlerde ise ülkemiz mushaflarında 84 vakf-ı lâzım olduğuna değinilmiştir. Bkz. Ünlü, *Kur'ân-ı Kerim'in Tecvidi*, s. 156; Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kâideleri*, s. 334.

³³ Vakf-ı lâzım alameti bulunan âyetleri krş. Kara, *Kıraat ve Tefsir Boyutuyla Vakf-ı Lâzım*, s. 222 (Ek 2: Mushaflarda ve Bazı Vakf-ıbtidâ Eserlerinde Vakf-ı Lâzımlar).

³⁴ Bu gerekçelerin kategorik tasnifi için bkz. Kara, *Kıraat ve Tefsir Boyutuyla Vakf-ı Lâzım*, s. 44 (Tablo 3: Türkiye'deki Mushaflarda Bulunan Vakf-ı Lâzımların Gerekçeleri).

3.1. Sıfat-Mevsûf Nedeniyle Yapılan Bazı Vakf-ı Lâzımlar

﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ (م) مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ

﴿ تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ (م) مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ

Allah, onların içerisinde kimisiyle konuşmuş, bazılarını da derecelerle yükseltmiştir...”³⁵

âyetinde peygamberlerin kendi aralarındaki üstünlük ve derece farklılığına değinilir ve bunun beyanı sadedinde “Allah’ın (Hz. Musa ile) konuşması”, “Hz. İsa’ya bazı delillerin verilmesi ve onun ‘Rûhü’l-kudüs’ ile desteklenmesi” gibi bazı ifadelere yer verilir. Dolayısıyla Hz. Musa, Hz. İsa, Hz. Muhammed gibi bazı peygamberlerin, diğer peygamberlerden üstün kılındığı anlatılır.

Yukarıdaki âyette بَعْضٍ عَلَى بَعْضٍ ve فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ cümlelerinin vasl yapılarak birlikte tilâvet edilmesi durumunda اللَّهُ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ cümlesi, öncesindeki بَعْضٍ kelimesinin sıfatı olarak vehmedilebilir. Böyle bir i’rab değişikliği ise “Peygamberlerin bazısını, Allah ile konuşmuş ve Allah’ın derecelerle yükseltmiş olduğu bazısından üstün kıldık...” şeklinde anlam değişikliğine neden olabilir. Az önce de ifade edildiği üzere âyette, Hz. Musa’nın diğer peygamberlerden üstün kılındığı -mufaddalün ‘alâ ğayrihi- belirtildiği halde vasl neticesinde oluşması muhtemel sıfat-mevsuf takdirinde diğer peygamberlerin, Hz. Musa’dan üstün kılındığı -mufaddalün ‘aleyh ğayruhu- bahse konu olmaktadır. Bu gerekçeye istinaden özellikle i’rab ve anlam değişikliğinin oluşmaması için anılan yerde vasl yapılmaması gerektiğini -vakfın zorunlu olduğunu- belirtmek için vakf-ı lâzım alameti tercih edilmiştir.³⁶ Kanaatimizce bu vakf gerekçesi, çok detaylı bir i’rab tahlili yapıldığı takdirde ancak fark edilebilir.

Kur’ân-ı Kerîm’de tespit edebildiğimiz kadarıyla 879 adet الذَّيْنِ / الَّذِي ism-i mevsûlünün evvelinde atıf harfi olanlar, ma’tûf ve ma’tûfun aleyhin arasını ayırmamak için vakfa konu edilmemelidir. Atıf harfi bulunmayan ism-i mevsuller ise öncesi ile lafız irtibatının olup olmaması bağlamında vakf veya vasl açısından değerlendirilebilir. Bunların bir kısmı, öncesi ile hem lafız hem de anlam açısından irtibatlı iken diğer bir kısmı ise lafız irtibatı bulunmayan isti’naf cümlesi şeklindedir. Buna göre mâkabli ile lafız irtibatı bulunan ism-i mevsullerin öncesinde vasl

³⁵ el-Bakara 2/253.

³⁶ Secâvendî, ‘İlelül-vukûf, I, 325; Nisâbûrî, Ğarâibül’l-Kur’an, II, 3.

yapılabilir. Genellikle âyet başlarındaki ism-i mevsüllerde olduğu gibi öncesi ile lafız irtibatının bulunmadığı durumlarda ise tercihe şayan olan vakf yapılmasıdır.³⁷

Secâvendî, sadece Bakara 2/146, En'âm 6/20 (2 adet), 82, Tevbe 9/20, Mü'min 40/7 âyetlerindeki altı ism-i mevsülün, mübteda olmasını gerekçe göstererek, öncesinde vakf yapılmasını zorunlu addetmiş ve bu gerekliliği vakf-ı lâzım alameti ile sembolleştirmiştir.³⁸ Zerkeşî (ö. 794/1392), Suyûtî ve Kastallânî ise ism-i mevsül ile başlayan ve öncesinde vakf yapılması zorunlu olan yedi âyetten (Bakara 2/121, 146, 275, En'âm 6/20, Tevbe 9/20, Furkân 25/34, Mü'min 40/7) bahsetmiştir.³⁹ Görüldüğü üzere bu âyetlerin dört tanesi, Secâvendî'nin de belirttiği yerler iken diğer üç tanesi ise ayrıca zikredilmiştir. Bu özellikleri hâiz başka âyetler de bulunmasına rağmen Secâvendî'nin sadece altı âyette vakf-ı lâzım alametine yer vermesi ya da Zerkeşî'nin sadece yedi ism-i mevsülünü bahse konu etmesi tetkike değerlidir.

Örneğin; ﴿وَلَيْسَ أَتَيْتَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ بِكُلِّ آيَةٍ مَا تَبِعُوا قِبْلَتَكَ وَمَا أَنْتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتَهُمْ وَمَا بَعْضُهُمْ بِتَابِعٍ قِبْلَةَ بَعْضٍ وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّكَ إِذَا لَمِنَ الظَّالِمِينَ (م) الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَغْرُبُونَ كَمَا يَغْرُبُونَ أَتَيْنَاهُمْ... ﴾ âyetinin⁴⁰ bağlamı (142-150. âyetler) kible değişikliği ve bu değişikliğe yönelik ehl-i kitabın tepkisini konu edindir. 145. âyette, Hz. Peygamber birçok mucize gösterse de Yahûdî ve Hıristiyanların, Müslümanların kiblesine hatta birbirlerinin kiblesine dahi tâbi olmayacağına değinilir ve Hz. Peygamber'in - bilgilendirilmesine rağmen- onların isteklerine uyması halinde zalimlerden olacağı yönünde uyarıda bulunulur. 146. âyette ise Kâbenin; Yahûdilerin, Hıristiyanların, Hz. İbrahim'in (a.s.) ve tüm peygamberlerin kiblesi olduğu gerçeğini Yahûdî ve

³⁷ Öncesinde vakf ya da vasl yapılması gereken ism-i mevsüllerin bulunduğu âyetler için bkz. Kara, *Kıraat ve Tefsir Boyutuyla Vakf-ı Lâzım*, s. 228 (Ek 4: Kur'ân-ı Kerim'deki İsm-i Mevsüllerin Vakf / Vasl Durumu).

³⁸ Secâvendî, *İtelü'l-vukûf*, I, 252, II, 474, 481, 546, 547, III, 888.

³⁹ Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 357-358; Suyûtî, *el-İtkân*, II, 563; Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, *Letâifu'l-işârât li fünûni'l-kıraât* (Tahk. Merkezü'd-Dirâsâti'l-Kur'aniyye), I-X, İslami İşler, Davet ve İrşat Bakanlığı, Suûd-i Arabistan, ts., II, 513.

Ülkemiz mushaflarında, bu yedi ism-i mevsülün sadece dört tanesinin öncesinde (el-Bakara 2/145, el-En'âm 6/19, et-Tevbe 19, el-Mü'min 40/6) vakf-ı lâzım alameti bulunur. İki âyette (el-Bakara 2/121 ve 275) herhangi bir vakf alameti bulunmazken diğerinde (el-Furkân 25/34) ise vakf-ı mutlak (ط) alameti vardır.

⁴⁰ el-Bakara 2/145-146.

Hıristiyanların -kendi çocuklarını tanıdıkları gibi- bilmelerine rağmen gizlediklerinden bahsedilir.⁴¹

Bilindiği üzere âyetlerin cümle yapısı ve anlamı, âyet içerisindeki vakfa uygun olan veya uygun olmayan kelimeleri ve bu kelimelerdeki vakf türlerini belirleyicidir. 145. âyetin sonundaki vakf-ı lâzım alameti, devamındaki âyetin evvelinde bulunan الذَّيْنِ'nin i'rabı ile gerekçelendirilir. Müfessirlerin genel kanaatine göre الذَّيْنِ ism-i mevsûlü, mübtedâ; يَعْرِفُونَهُ fiil cümlesi ise onun haberidir.⁴² Ancak iki âyetin, vasl yapılarak birlikte tilâvet edilmesi neticesinde ism-i mevsûl, الظَّالِمِينَ kelimesinin sıfatı olarak da vehmedilebilir. Bundan dolayı Secâvendî, âyetin anlamının değişmesi yönünde etkisi bulunan böyle bir i'rab ihtimalinin oluşmaması için الظَّالِمِينَ kelimesinde özellikle vakf yapılmasını zorunlu addetmiş ve bu gerekliliği vakf-ı lâzım alameti ile sembolleştirmiştir.⁴³ Zira sıfat-mevsûf takdirinde âyetin ilgili kısmında ... *...eğer* "وَلَمَّا تَبِعْتِ أَهْوَاءَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّكَ إِذَا لَمِنَ الظَّالِمِينَ الذَّيْنِ آتَيْنَاهُمْ الْكِتَابَ..." *sana ilim verildikten sonra onların isteklerine uyarsan kitap verdiğimiz zalim kimselerden olursun...* şeklinde anlam değişikliği oluşur. Böylece Yahûdi ve Hıristiyanlar, zâlim olmakla nitelenmiş ve Hz. Peygamber'in de onların isteklerine tâbi olması durumunda onlar gibi olacağı ifade edilmiş olur. Hâlbuki âyetteki "zâlim" vasfı, Yahûdi ve Hıristiyanları da kapsayan daha geniş bir anlamı hâizdir. Görüldüğü

⁴¹ Ebü'l-Hasan Mukâtil b. Süleymân el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman* (Tahk. Abdullah Mahmut Şehhâte), Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-'Arabî, Beyrut, 2002, I, 147-148; Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'ü'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân* (Tahk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki), Riyad 2003, II, 669-670.

146. âyette يَعْرِفُونَهُ fiilindeki zamirin mercii ile ilgili esas alınan görüş doğrultusunda âyetin anlamı değişebilir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ebü İshak İbrahim b. es-Serî ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an ve 'î'râbuhu* (Tahk. Abdülcelil Abduh eş-Şelebi), Dâru Âlemi'l-Kütüb, Beyrut, 1988, I, 225; Mekki b. Ebi Tâlib, *el-Hidâye ilâ bulûg'i'n-nihâye* (Tahk. Komisyon), Birleşik Arap Emirlikleri, 2007, I, 501; Ebü Muhammed Abdülhak b. Gâlib İbn Atıyye el-Endelûsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz* (Tahk. Abdusselam Abduşşâfi Muhammed), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2001, I, 223-224; Muhyissünne Ebü Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ud Begâvî, *Tefsîrü'l-Begâvî Meâlimü't-tenzîl* (Tahk. Muhammed Abdullah en-Nemr - Osman Cum'a Damiriyye - Süleyman Müslim el-Haraş), Dâru Tayyibe, Riyad, 1409/1988, I, 164; Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâ'iki gawâmi'zi't-tenzîl ve uyunî'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl* (Tahk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Muavviz), Mektebetü'l-'Ubeykân, Riyâd, 1998, I, 345; Ebü'l-Fazl Fahrüddin Muhammed b. Ömer er-Râzi, *Mefâtihü'l-ğayb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1981, IV, 142-143; Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an* (Tahk. Abdullah Abdulmuhsin et-Türki), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2006, II, 447; Nâsrüddin Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî, *Envâri'ü't-tenzîl ve esrâri'ü't-te'vîl* (Tahk. Muhammed Abdurrahmân el-Mer'âşlî), Dâru İhyâ'it-Türâs, Beyrut, 1998, I, 112; Muhammed b. Yusuf Ebü Hayyân, *Bahrü'l-muhît* (Tahk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Muavviz), Dâr'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1993, I, 608; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Yusuf Semîn el-Halebî, *ed-Dürri'l-masûn fi 'ulûmi'l-Kitâbi'l-meknûn* (Tahk. Ahmed Muhammed el-Harrât), Dâru'l-Kalem, Dimaşk, 1406/1985, II, 168.

⁴² Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an*, I, 225; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, I, 223-224; Kurtubî, *el-Câmi'*, II, 446; Semîn el-Halebî, *ed-Dürri'l-masûn*, II, 168; Ebü'l-Bekâ Muhibbüddin Abdullah b. el-Hüseyn el-Bağdâdî el-Ukberî, *et-Tibyân fi 'î'râbi'l-Kur'an*, (Tahk. Sa'd Küreyyim el-Fakî), Mısır, 2001, I, 99.

⁴³ Secâvendî, *İlelül-vukûf*, I, 252; *Kitâbu-l-Vakfi ve'l-ibtidâ*, s. 138; Nisâbüri, *Çarâibü'l-Kur'an*, I, 418.

üzere iki âyet arasında oluşması muhtemel sıfat-mevsuf irtibatı, الظَّالِمِينَ ifadesinin kapsamını sınırlandırır.

Bu bağlamda aynı vakf gerekçesinin serdedilebileceği örneğin, ﴿وَلَيْنِ اتَّبَعْتَ 44 أَهْوَاءَ هُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ () الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ... ﴾ âyetinde ya da benzer özellikleri hâiz diğer âyetlerde⁴⁵ ism-i mevsûl'lerin öncesinde vakf-ı lâzım alametinin tercih edilmemesi ise dikkat çekicidir. Nitekim, bu âyetin sonundaki وَلَا نَصِيرٍ kelimesinde vasl yapıldığı takdirde ikinci âyetin evvelindeki ism-i mevsûl, نَصِيرٍ “yardımcı” kelimesini niteleyen sıfat ve buna bağlı olarak “kendilerine kitap verdiğimiz yardımcı” anlamında vehmedilebilir. Vasl neticesinde oluşan bu î'rab ve anlam değişikliği, vakf-ı lâzım'ın gerekçesini anımsattığı halde Secâvendî ve Nisâbüri, burada herhangi bir vakf değerlendirmesinde bulunmamıştır.⁴⁶ Hâlbuki bahsi geçen gerekçeye istinaden Hindî'nin de işaret ettiği üzere⁴⁷ vakf yapılması zorunlu olarak değerlendirilebilir ve buna işaret eden vakf-ı lâzım alameti tercih edilebilir.

Bu meyanda kendi belirlediği vakf gerekçesini hâiz olmasına rağmen Secâvendî'nin benzer yerlerde farklı vakf yaklaşımına sahip olması çelişkili bir durum gibi gözükmektedir. Bu hususta kanaatimizce farklı yorumlar yapılabilir. Bize göre Secâvendî, aynı vakf gerekçesini hâiz benzer yerlerde sehven vakf-ı lâzım alametine yer vermemiş olabilir. Ancak Kur'an âyetlerinin, vakf yerleri açısından detaylı bir şekilde tahlil edildiği bir vakf sistemi için böyle bir iddia kabul edilebilir değildir. Diğer taraftan kendi vakf taksimine göre örnek sadedinde birçok âyetin tahliline yer vermiş ve diğer benzer yerleri ise bu alanda ehliyet sahibi olan kimselerin ferasetine tevdi etmiş de olabilir.

3.2. Kavlin Mekûlü Nedeniyle Yapılan Bazı Vakf-ı Lâzımlar

Kur'an-ı Kerim'de قال / يقول / قول gibi “kavl” fiillerinden sonra gelen cümlelerin bazıları, “kavl” fiilinin mefûlü / mekûlü'dür. Bu yerlerde kavl ve mekûlü arasındaki lafız ve anlam irtibatı gereği kavl ifadesinden sonra vasl yapılması tercih

⁴⁴ el-Bakara 2/120-121.

⁴⁵ Âl-i İmrân 3/15-16, 183, 191; en-Nisâ 4/76 vb.

⁴⁶ Secâvendî, 'İlletü'l-vukûf, I, 234; Nisâbüri, Çarâibü'l-Kur'ân, I, 381.

⁴⁷ Muhammed Sadık el-Hindî, Kümûz-i eltâfi'l-burhan fî rumûzi evkâfi'l-Kur'ân, Kahire 1290/1873, s. 18.

sebebidir. Diğer taraftan ﴿وَلَا يَخْرُجُكَ قَوْلُهُمْ إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا...﴾⁴⁸ gibi bazı âyetlerde ise *kavl*'in (قَوْلُهُمْ) devamındaki إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا cümlesi, *kavlin mekûlü* olmadığı ve fakat vasl yapıldığı takdirde *kavlin mekûlü* vehmedilmesi sebebiyle *kavl*'den (قَوْلُهُمْ) sonra özellikle vakf yapılması zorunlu olarak değerlendirilmiştir.⁴⁹ Nitekim Bakara 2/275, Âl-i İmrân 3/181, Mâide 5/64, 73, Yûnus 10/65, Yâsin 36/76, Zümer 39/3, Zuhuruf 43/88, Duhân 44/14, Münâfikûn 63/1, Kalem 68/51, Nâziât 79/12 âyetlerinde de benzer yerlerde aynı vakf gerekçesine istinaden vakf yapılması zorunlu addedilmiş ve bu gerekliliğe vakf-ı lâzım alameti ile işaret edilmiştir. Zira bu âyetlerde ilgili yerlerde vaslın sebebiyet verdiği 'rab değişikliği, aynı zamanda anlam değişikliğine de neden olur.

Müşriklerin puta tapmaları ve Allah ile ilgili söyledikleri sözler sebebiyle Hz. Peygamber'in (s.a.v.) üzülmemesi istenen ﴿وَلَا يَخْرُجُكَ قَوْلُهُمْ (م) إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾⁵⁰ âyetinde⁵¹ dünya ve ahirette izzet sahibi olan Allah'ın, onların söylediklerini işittiği, şerikinin olmadığı, müşriklerin sözlerinin karşılıksız kalmayacağı anlatılır.⁵¹ Âyetteki muhtevanın doğru anlaşılabilmesi bağlamında vakfa uygun olan kelimenin belirlenip tilâvetin buna göre icra edilmesi için öncelikle âyetin 'rab açısından incelenmesi gerekir. Buna göre وَلَا يَخْرُجُكَ قَوْلُهُمْ ve إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا cümleleri, isti'nâf cümlesidir. Her ne kadar إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا cümlesinin hâl olabileceği nakledilmişse⁵² de genel kanaat bu cümlelerin, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) üzülmemesi gerektiğinin gerekçesini serdeden *ta'lîlî*⁵³ veya *beyanî isti'nâf cümlesi*⁵⁴ olduğu yönündedir.

Ayrıca إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَلَا يَخْرُجُكَ قَوْلُهُمْ cümlesinin sonunda vasl yapılırsa جَمِيعًا إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا ifadesinin (kavl) mefûlü / mekûlü yani müşriklerin sözü gibi düşünülebilir ki müşriklerin böyle bir sözü söylemesi mümkün değildir. Zira bu durumda Hz. Peygamber'in (s.a.v.) üzülmemesi ve bu sözü söyleyen kimselerin de "müşrik" olmaması gerekirdi. Bundan dolayıdır ki جَمِيعًا إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا cümlesinin, kavlin mekûlü

⁴⁸ Yûnus 10/65.

⁴⁹ Zerkeşî, *el-Burhan*, I, 358-359.

⁵⁰ Yûnus 10/65.

⁵¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XII, 226.

⁵² Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed en-Nehhâs, *Îrâbu'l-Kur'ân* (Tahk. Hâlid el'alî), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 2008 (2.Baskı), s. 401.

⁵³ Ukberî, *et-Tibyân*, II, 441; Zemahşerî, *Keşşâf*, III, 158; Beyzâvî., *Envârü't-tenzil*, III, 118.

⁵⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XI, 221.

yani müşriklerin sözü vehmedilmemesi için وَلَا يُخْرُجُكَ قَوْلُهُمْ ifadesinin sonunda vakf yapılması zorunlu addedilmiş⁵⁵ ve burada vakf-ı lâzım alameti tercih edilmiştir.⁵⁶

Bu değerlendirmelere göre mezkûr yerde vakf yapılması, tercihe şayan olabilir. Ancak vasl yapıldığı takdirde vaslın sebebiyet vereceği âyetteki i'rab ve anlam değişikliği nedeniyle vakfın zorunlu olduğu ve vaslın ise hiçbir şekilde câiz olmayacağı, detay ve zorlama bir gerekçe gibi gözükmemektedir. Nitekim benzer gerekçeyi hâiz ﴿وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ لَوْلَا يُكَلِّمُنَا اللَّهُ أَوْ تَأْتِينَا آيَةٌ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِثْلَ قَوْلِهِمْ (ط)﴾... ﴿تَشَابَهَتْ قُلُوبُهُمْ...﴾ ifadesinde vakf-ı lâzım yerine vakf-ı mutlak alametine⁵⁸ yer verilmesi de böyle bir kanaati teyid eder. Zira bu âyette, vakf-ı mutlak (ط) alameti bulunan مِثْلَ قَوْلِهِمْ ifadesinde vasl yapıldığı takdirde تَشَابَهَتْ قُلُوبُهُمْ isti'nâf cümlesi, قَوْلِهِمْ ifadesinin mefûlü / mekûlü düşünülebilir.⁵⁹ Bilindiği üzere böyle bir i'rab değişikliği, aynı zamanda vakf-ı lâzım alametinin gerekçesidir. Bu sebeple مِثْلَ قَوْلِهِمْ ifadesinin de Haddâd, Medine, Suriye, Libya, Ezher, Kuveyt ve Şemerlî mushaflarında olduğu gibi vakf-ı lâzım'a konu edilmesi muhtemeldir.

3.3. Ma'tûf-Ma'tûfun Aleyh Nedeniyle Yapılan Bazı Vakf-ı Lâzımlar

Kur'ân-ı Kerîm'de (ذ) atıf harfinin öncesi ve sonrası, ma'tûf-ma'tûfun aleyh irtibatı gereği vasl yapılarak birlikte tilâvet edilmelidir. Vâv-ı isti'nâfiyye olduğu takdirde ise bu harfin bulunduğu kelimenin yeni bir cümle başlangıcı olması hasebiyle öncesinde vakf yapıp sonrası ile tilâvete devam edilmesi (ibtidâ) tercih sebebidir. Bu sebeple vâv-ı isti'nâfiyye olan ve fakat vasl yapılması neticesinde atıf harfi olarak düşünülmesi muhtemel Âl-i İmrân 3/7, Nisâ 4/118, Mâide 5/2, İsrâ 17/8, 105, Meryem 19/87, Ankebût 29/29 âyetlerinde ilgili yerlerde vakf yapılması zorunlu addedilir ve mezkûr yerlerde vakf-ı lâzım alameti bulunur. Burada örnek sadedinde sadece Âl-i İmrân sûresinin 7. âyetindeki vakf-ı lâzım alametine yer verilecektir.

⁵⁵ Mennâ'u'l-Kattân, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'an*, s. 176; Zerkeşi, *el-Burhan*, I, 358-359; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XI, 222; Husârî, *Me'âlimü'l-ihitiâ ilâ ma'rifeti'l-vukûfi ve'l-ibtidâ*, s. 7.

⁵⁶ Secâvendî, *İlelü'l-vukûf*, II, 574, III, 851; Nisâbüri, *Çarâibü'l-Kur'an*, III, 594.

⁵⁷ el-Bakara 2/118.

⁵⁸ Secâvendî, *İlelü'l-vukûf*, I, 233.

⁵⁹ Tayyâr, *Vukûfü'l-Kur'an ve eseruhâ fi't-tefsîr*, s. 288 vd.

Kur'ân tilâvetinde, âyetin anlamının, âyet içerisindeki vakfa uygun olan kelimeleri belirlediğine dair gösterilebilecek en önemli yerlerden birisi Âl-i İmrân sûresinin 7. âyetindeki *وَمَا يَعْزَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا* ifadesidir. Bu âyette, Kur'an'ın *muhkem* ve *müteşabih âyetler*'den oluştuğu ve *müteşabih âyetler*'in te'vilinin bilinip bilinemeyeceğine değinilir. Âyetteki *muhkem*, *müteşabih*, *âyet* ve *te'vil* kelimelerinin incelenmesi neticesinde *müteşabih âyetler*'le neyin kastedildiği ve bunların bilinip bilinemeyeceği hususunda yorum yapılabilir ve tercih edilen yoruma göre de âyetteki vakfa uygun olan veya uygun olmayan yerler belirlenebilir. *Müteşabih âyetler*'in te'vilini, ilim ehli kimselerin bilip bilmeyeceği tefsirlerde ve vakf-ibtidâ eserlerinde tartışılan bir mesele olmuştur. Buna bağlı olarak vakf-ı lâzım alameti bulunan *وَمَا يَعْزَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ* ifadesindeki vakf gerekliliği, bu terimlerle ilgili tercih edilen anlama göre değişkenlik arz eder. Biz de bu sebeple konuyu ilgili rivayetler çerçevesinde iki yoruma göre derleyeceğiz:

İbn Mes'ud (ö. 32/652-653), Hz. Âişe (ö. 58/678), İbn Abbâs (ö. 68/687-688), Dahhâk (ö. 105/723), Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), Nâfi' (ö. 169/785), Malik b. Enes (ö. 179/795), Kisâî (ö. 189/805), Ya'kub (ö. 205/821), Ferrâ (ö. 207/822), Ahfeş (ö. 215/830) gibi sahabe, tâbiin, kurrâ, fukaha ve dil bilginlerinin çoğunluğuna göre *وَمَا يَعْزَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ* ifadesinde kelimeler tamam olur.⁶⁰ Devamındaki *وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ* cümlesi ise yeni bir cümle başlangıcıdır.⁶¹ Bu i'rab takdirine göre *ilim ehli kimseler*, *müteşabih âyetlerin* te'vilini bilmez. Bunların te'vilini sadece Allah bilir. *İlim ehli kimseler* ise bu âyetlerin Allah'tan olduğuna iman ederler. Secâvendî'nin deyimıyla Kur'an'a iman şartı, onun muhkem âyetleri ile amel etmek, *müteşabih âyetlerine* ise teslimiyet göstermektir.⁶² İbn Mes'ud'dan nakledilen *إِنَّ تَأْوِيلَهُ إِلَّا عِنْدَ اللَّهِ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ* kıraatinin⁶³ de teyid ettiği üzere âyetin bu minvalde anlaşılabilmesi için *وَمَا يَعْزَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ* ifadesinde vakf

⁶⁰ Nehhâs, *el-Kat' ve'l-i'tinâf*, s. 124-125; Dâni, *el-Muktefâ*, s. 57; Ebû'l-Hasan Alemüddin Ali b. Muhammed es-Sehâvî, *Cemâlü'l-kurrâ ve kemâlü'l-ikrâ* (Tahk. Ali Hüseyin el-Bevvab), Mektebetü't-Türâs, Mekke, 1987, s. 572; Ammânî, *el-Mürşid fi'l-vukûf 'alâ mezâhibi'l-kurrâ-i's-seb'ati ve ğayrihim...* (min evveli'l- kitâbi ilâ âhiri sûreti'n-Nisâ), II, 106-111; İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd fi 'ilmi't-tevâid* (Tahk. Gânim Kaddûri Hamed), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2001, s. 182; Kastallânî, *Letâifu'l-işârât*, IV, 1792.

⁶¹ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, I, 264; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'an* (Tahk. Ahmed Yusuf Necatî ve Muhammed Ali en-Neccar), Beyrut, 1983 (3.Baskı), I, 190.

⁶² Secâvendî, *İlelü'l-vukûf*, I, 361.

⁶³ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'an*, I, 191; İbnü'l-Enbârî, *İzâhu'l-vakf ve'l-ibtidâ*, II, 566-567; İbnü'l-Gazzâlî, *el-Vakf ve'l-ibtidâ*, s. 212; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 529; Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, II, 401.

yapılmalıdır.⁶⁴ Nitekim Zeccâc ve diğer vakf-ibtidâ âlimleri de burada vakf yapılmasını, vakf-ı tâm olarak değerlendirmiştir.⁶⁵

Üşmûnî, vakf ve vaslın her ikisinin de mümkün olduğunu belirten başka bir vakf türünden bahsetmiştir. O, müteşabih âyetlerin tevlinin bilinip bilinmemesi ile ilgili nakledilen farklı görüşlere değindikten sonra vakfa konu olabilecek iki yerin (وَمَا يَكْفُرُ فِي الْعِلْمِ بِتَأْوِيلِهِ إِلَّا اللَّهُ / وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ) şeklinde değerlendirilebileceğini belirtmiştir. Bu vakf türünde vakfa uygun olan iki yerin herhangi birisinde tercih edilen vakf, bir görüşün tercih edilmesine; diğer görüşün ise iptaline neden olur.⁶⁷ Buna rağmen diğer yorumun varlığına da işaret edilmiş olur. Diğer vakf türlerinde ise sadece tek bir yorumun varlığı söz konusudur.

Bazı eserlerde Mücâhid' den (ö. 103/721) بِالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ بِتَأْوِيلِهِ وَيَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ veya الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ وَيَعْلَمُونَ تَأْوِيلَهُ ifadeleri nakledilir. Buna göre ilimde uzman kimseler de müteşabihlerin te'vilini bilir.⁶⁸ Zemahşerî'ye göre de müteşabih âyetlerin te'vilini, Allah ve ilimde uzman kimseler bilir. O, bazı kimselerin, müteşabihleri, zebânilerin sayısı gibi Allah'a özel bir bilgi şeklinde değerlendirdikleri için وَمَا يَكْفُرُ فِي الْعِلْمِ بِتَأْوِيلِهِ 'de vakf yapıp الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ cümlesini ise yeni bir cümle başlangıcı olarak kabul ettiklerini nakletmiştir. Kendisi ise ilk görüşü doğru bulmuştur.⁶⁹ Ayrıca âyetteki *te'vil* kelimesi, Kur'an'ın tefsiri olarak değerlendirildiğinde⁷⁰ veya müteşabih terimi, "...haricî bir delile veya açıklamaya ihtiyaç gösteren hafî, müşkil, mücmel, mübhem, müevvel, mutlak ve genel manalı âyetlerle garib kelimeler ve dilcilerin manalarında ihtilaf

⁶⁴ Secâvendî, 'İlelü'l-vukûf, I, 362-363.

⁶⁵ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an*, I, 378; İbnü'l-Enbârî, *Kitâbu İzahî'l-vakf ve'l-ibtidâ*, II, 565; Nehhâs, *el-Kat' ve'l-i'tinâf*, s. 124; Dâni, *el-Muktefâ*, s. 57; Ammânî, *el-Mürşid fi'l-vukûf 'alâ mezâhibi'l-kurrâ-i's-seb'ati ve ğayrihim...* (min evveli'l- kitâbi ilâ âhiri süreti'n-Nisâ), II, 107; Abdullah b. Muhammed en-Nikzâvî, *el-lktidâ fi ma'rifeti'l-vakfi ve'l-ibtidâ* (Tahk. Mes'ud Ahmed Seyyid Muhammed İlyas), Doktora Tezi, Câmî'atü'l-İslamiyye, Medine, 1413/1992, I, 453; İbnü'l-Çazzâl, *el-Vakf ve'l-ibtidâ*, s.212; Sehâvî, *Cemâlü'l-kurrâ ve kemâlü'l-ikrâ*, s. 572; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 238; Kastallânî, *Letâifu'l-işârât*, IV, 1792; Zekerîyya b. Muhammed el-Ensârî, *el-Maksid li telhîsi mâ fi'l-Mürşid fi'l-vakfi ve'l-ibtidâ* (Üşmûnî, *Menâru'l-hüdâ* içinde), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2002, s. 155.

⁶⁶ *Vakf-ı Murâkabe / Mu'ânaka*: Vakf yapılmaya elverişli iki yerin birinde vakf yapılması, diğerinde vasl yapılması şeklinde icra edilen bir vakf türüdür. Her ikisinde aynı anda vakf yapılması ya da vasl yapılması müteber kabul edilmemiştir. Bu vakf türüne dair geniş bilgi için bkz. Mücella Hacımsıroğlu, *Vakf-ı Muânaka ve Kur'an Tefsirine Etkisi*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2015.

⁶⁷ Üşmûnî, *Menâru'l-hüdâ*, s. 154.

⁶⁸ İbnü'l-Enbârî, *İzahü'l-vakf ve'l-ibtidâ*, II, 565; Nehhâs, *el-Kat' ve'l-i'tinâf*, s. 126; İbnü'l-Çazzâl, *el-Vakf ve'l-ibtidâ*, s. 212.

⁶⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 527-529.

⁷⁰ Nehhâs, *el-Kat' ve'l-i'tinâf*, s. 126; Dâni, *el-Muktefâ*, s. 58.

ettikleri lafızların bulunduğu âyetler”⁷¹ şeklinde Allah’ın sıfatlarının dışındaki kıyas ve te’vilin mümkün olduğu şeylerle ilgili düşünüldüğünde müteşabihlerin anlaşılabilceği imkan dahilindedir. Bu anlam takdirinde وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ öncesindeki الله lafzına ma’tûftur. بِهٖ يُعَلِّمُونَ آمَنًا بِهِ ise وَالرَّاسِخُونَ ‘deki zamirden hâldir.⁷² Dolayısıyla vakf-ı lâzım alameti bulunan إِلَّا اللَّهُ وَمَا يُعَلِّمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ‘de vakf yapılması zorunlu değildir.

İncelediğimiz âyetle ilgili müteşabihlerin te’vilinin bilinip bilinmeyeceği hususunda selef âlimlerden nakledilen bilgiler çerçevesinde iki tercihin de kendi bağlamında doğru olduğu düşünülebilir. Buna göre ihtilafa konu olan vakf yerinde vakf-ı lâzım veya vakf-ı tâm tercih edilirse ‘müteşabihlerin te’vilini sadece Allah bilir’ görüşü esas alınmış olur. Bu durumda diğer görüşün (müteşabihlerin te’vilini ilimde uzman olan kişiler de bilebilir) iptali söz konusudur. Her iki görüşün de kendi bağlamında sahih kabul edilebilmesi sebebiyle vakf-ı tâm veya vakf-ı lâzım olarak değerlendirilmesi veya Medine’de basılan mushafta olduğu gibi vakfın evlâ olduğunu belirten (قلبي) alametinin konulması uygun olmayabilir. Zira buna göre anılan üç vakf türünde ilk görüş tercih edilirken diğer görüşün doğru olmadığı anlaşılabilir. Fakat Medine’de basılan mushafta tercih edilen vakf türünde, muhtemelen diğer görüş tercih edilmese de en azından o görüşün varlığına da işaret edilmiştir. Diğer iki vakf türünde ise sadece ilk görüş esas alınmıştır. İncelediğimiz âyette eğer İbnü’l-Cezerî ve Üşmûnî’nin de işaret ettiği üzere إِلَّا اللَّهُ وَمَا يُعَلِّمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ifadelerindeki vakf türü, vakf-ı murâkabe (mu’ânaka) olarak tercih edilirse âyetin mezkûr görüşlerden herhangi birisini öncelemeden her iki yorumu da ihtiva ettiği vurgulanmış olur.⁷³

Yukarıda aktarılan her iki anlam ihtimalini hâiz bu âyette sadece tek bir görüşün anlaşılmasını netice verecek şekilde vakf tercihi yapılmamalıdır. Dolayısıyla bahse konu yerde vakf yapılmasının zorunlu olduğu, aksi takdirde âyetin ‘rabı ve buna bağlı olarak anlamının değişeceğini sembolize eden vakf-ı lâzım alametinin yerine farklı vakf türleri tercih edilebilir.

⁷¹ Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, s. 223.

⁷² Secâvendî, *‘İleü’l-vukûf*, I, 362-363; Abdulazîz b. Abdulfettâh el-Kârî, *et-Takrîrü’l-‘ilmiyyu ‘an mushafî’l-Medineti’-n-Nebeviyye*, Müccemmâ Melik Fahd li tıbâ’atil-Mushafî’s-Şerîf, Medine, 1406/1985, s. 54-55.

⁷³ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 238; Üşmûnî, *Menârü’l-Hudâ*, s. 154; Tayyâr, *Vukûfü’l-Kur’ân*, s. 182-183.

3.4. Zarf ve Müteallakı Açısından Yapılan Bazı Vakf-ı Lâzımlar

Kur'ân-ı Kerim'deki bazı vakf-ı lâzım alametlerinin gerekçesi, "vasl yapılması durumunda zarfın müteallakının ve buna bağlı olarak âyetin anlamının değişmesi" ihtimaline yöneliktir. Bahse konu i'rab ve anlam değişikliğinin oluşmaması için bazı âyetlerde zarf edatlarının öncesinde vakf yapılması zorunlu addedilmiş ve bu gerekliliğe vakf-ı lâzım alameti ile işaret edilmiştir. Bu bağlamda Türkiye'de basılan mushaflarda; Bakara 2/246, 258, Mâide 5/27, 110, A'râf 7/163, Yûnus 10/71, Hicr 15/51, Meryem 19/16, Tâhâ 20/9, 39, Şu'âra 26/69, Yâsin 36/13, Sâffât 37/83, Sâd 38/21, 41, Zâriyât 51/24, Tahrîm 66/11, Kalem 68/48, Nâziât 79/15 âyetlerinde اِذْ lafzının; Bakara 2/212, Duhân 44/15, Tûr 52/12, Kamer 54/6, 47, Nâziât 79/5, Abese 80/12 âyetlerinde ise farklı zarf edatlarının öncesinde olmak üzere 26 vakf-ı lâzım söz konusudur.

﴿وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلًا أَصْحَابَ الْقَرْيَةِ (م) اِذْ جَاءَهَا الْمُرْسَلُونَ﴾ "Sen onlara, o şehir halkını örnek ver. Hani oraya peygamberler gelmişti."⁷⁴ âyetinde أَصْحَابَ الْقَرْيَةِ ifadesinde vasl yapıldığı takdirde اِذْ lafzı, وَاضْرِبْ fiilinin zarfı olarak düşünülebilir. Hâlbuki اِذْ ile وَاضْرِبْ fiili arasında zaman farklılığı vardır. Bu gerekçeye istinaden Secâvendî, burada vakf yapılmasını zorunlu addetmiş ve vakf-ı lâzım alametini tercih etmiştir.⁷⁵ Bu âyette ve diğer âyetlerdeki اِذْ lafızlarının öncesinde vakfın zorunlu addedilmesinin gerekçesi, bu lafzın müteallak mahzûf olmasına rağmen vasl yapılması neticesinde öncesindeki mezkûr bir fiilin müteallak olarak vehmedilmesi ve âyetin anlamının değişmesidir. Aslında âyetteki geçerli olan i'rab, vakf veya vasl yapılması neticesinde değişmemelidir. Ayrıca âyetin anlaşılması sürecinde, "vakf halinde mahzûfun takdir edilebilir olması, vasl halinde de takdir edilebileceğini ifade eder."⁷⁶ Dolayısıyla vaslın sebebiyet verdiği muhtemel i'rab ve anlam değişikliği ile ilgili mahzurlar zâil olur. Bu münasebetle çok detaylı düşünüldüğünde ancak fark edilebilen vaslın sebebiyet verdiği müteallak değişikliği ihtimali nedeniyle vakfın zorunlu olduğu, vaslın ise kesinlikle câiz olmadığı ihtilafı hâiz bir meseledir. Nitekim vakf-ibtidâ eserlerinin çoğunluğunda bu yerlerde vakf veya vasl yapılması hususunda herhangi bir tahlil

⁷⁴ Yâsin 36/13.

⁷⁵ Secâvendî, 'İlelül-vukûf, III, 843.

⁷⁶ Enes Yarız, Türkiye'de Tilâvet Edilen Mushaftaki Bazı Vakf İşaretlerinin Diğer Mushaflarla Mukayeseli Tahlili, Doktora Tezi, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya, 2018, s. 121.

Zümer 39/26, Kalem 68/33, Nûh 71/4 âyetlerinde لَوْ şart edatının; Duhân 44/7'de ise إِنَّ şart edatının öncesinde vakf yapılması zorunlu addedilmiş ve buna işareten vakf-ı lâzım alameti tercih edilmiştir.

Örneğin; ﴿مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُهَا﴾⁸⁴ "Allah'tan başka(sını) dost edinenlerin durumu, kendine yuva yapan örümceğinki gibidir. Halbuki, evlerin en çürüğü şüphesiz örümcek yuvasıdır. Keşke bilselerdi."⁸⁴ âyetindeki لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ "müşrikler, (dost edindikleri ve ibadet ettikleri putların -örümceğin yaptığı yuvanın kendisini sıcak ve soğuktan koruyamadığı gibi- kendilerine fayda sağlamayacağını) keşke bilselerdi (anlasalardı)" cümlesinin (muahhar şartın) cevabı, "o takdirde onlara ibadet etmezlerdi." şeklinde mahzûftur. Görüldüğü üzere لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ve إِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُهَا cümleleri arasında muahhar şart-mukaddem cevap irtibatı söz konusu değildir.⁸⁵ Bu iki cümle arasında böyle bir irtibatın olması durumunda ise âyetteki "evlerin en çürüğü şüphesiz örümcek yuvasıdır" ifadesi, "müşriklerin bilmesi" şartı ile mukayyet gibi düşünülebilir. Bundan dolayıdır ki Secâvendî, Nisâbûrî ve Üşmûnî لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُهَا cümlesinde vakf yapılması gerektiği görüşündedir.⁸⁶

Görüldüğü üzere لَوْ edatının öncesinde vasl yapıldığında لَوْ ve öncesi arasında muahhar şart-mukaddem cevap irtibatı vehmedilebilir. Kanaatimizce her iki i'rab takdiri de âyetin bağlamında makul görülebileceği için aslında iki i'rab ve anlam ihtimalini ihtiva eden bu âyetlerde لَوْ edatının öncesinde vakfın zorunlu olduğuna delalet eden ve vaslın kesinlikle câiz olmayacağını belirten vakf-ı lâzım tercihi zorunlu olmamalıdır. Bu bağlamda âyetin anlamı açısından zikri geçen i'rab değişikliğini doğru bulmadığı için altı âyette de şart edatından önce vakf yapılmasını zorunlu addeden ve buna işareten vakf-ı lâzım alametini tercih eden Secâvendî'nin diğer benzer yerlerde bu vakf türüne yer vermemesi ise dikkat çekicidir. Ayrıca aynı vakf sistemini benimseyen Nisâbûrî ve aynı minvalde vakf gerekçesi serdeden Üşmûnî'nin de benzer yerlerde farklı vakf yaklaşımına sahip olması ve diğer vakf-

⁸⁴ el-Ankebût 29/64.

⁸⁵ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an*, IV, 169; Zemaşşerî, *Keşşâf*, IV, 549; Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, VII, 148; Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn*, IX, 22; Mahmud Sâfi, *el-Cedvel fi i'râbi'l-Kur'an ve sarfihî ve beyânihi*, I-XV, Dâru'r-Reşid, Dımaşk, 1995 (3.Baskı), X, 341.

⁸⁶ Secâvendî, *İlelül-vukûf*, II, 792; Nisâbûrî, *Çarâibü'l-Kur'an*, V, 378; Üşmûnî, *Menâru'l-hudâ*, s. 594.

ibtidâ âlimlerinin ise vakf veya vasl ile ilgili herhangi bir değerlendirme yapmaması, kanaatimizce mezkûr yerlerde farklı vakf türlerinin tercihini de mümkün kılar.

Sonuç

Bu çalışmada, Türkiye’de basılan Mushaflarda tercih edilen Ebû Ca’fer Muhammed b. Tayfûr es-Secâvendî’nin vakf sistemindeki vakf-ı lâzım ve bu vakf türüne konu olan yerler incelenmiştir. Vakf-ıibtidâ ile ilgili eserlerde bu vakf türünün izi sürülmüş ve ilk olarak Secâvendî tarafından ihdas edildiği sonucuna ulaşılmıştır. Secâvendî’nin vakf-ı lâzım olarak tayin ettiği bazı örnek yerler üzerinden bahsi geçen vakf çeşidinin gerekçesi belirlenmeye çalışılmıştır. Buna göre vakf-ı lâzım, “kelamın tamam olduğu bir yerde vasl yapılması neticesinde âyetin i’rabının ve buna bağlı olarak anlamının değişmesi gerekçesiyle vakf yapılmasının zorunlu olması” şeklinde tarif edilebilir. Bu tanımdan hareketle aslında vasl yapılması câiz olmadığı için kanaatimizce *vasl-ı kabûh* ya da *vasl-ı memnu’* olarak da ifade edilebilir.

Kelamın anlaşılır olduğu bir yerde vakf yapılması ve vakfa konu olan kelimeden sonraki cümlelerin *isti’nâf (ibtidâ) cümlesi* olması, vasl yapılması neticesinde âyetin i’rab ve anlamının değişmesi olarak belirlenen vakf gerekçesi, vakf-ı lâzım’ı diğer vakf türlerinden farklı kılmakta ve onu özgün bir vakf türü olarak değerlendirmemize imkân vermektedir. Bu gerekçeye istinaden vakf-ı lâzım olarak tayin edilen yerler hususunda farklı verilerin bulunması ise incelediğimiz konu bağlamında dikkate değerdir. Örneğin; Secâvendî’ye ait ve Muhsin Hâşim Dervîş’in neşrettiği *Kitâbu’l-Vakfi ve’l-ibtidâ*’da 84 adet; Muhammed b. Abdullah el-Îdî’nin neşrettiği *’Îlelü’l-vukûf*’ta ise 88 tane vakf-ı lâzım alameti vardır. Bu iki eserin, vakfa konu olan yerler özelinde bazı cüz’î farklılıkları bulunsa da muhtevası, vakfa konu olan yerlerin tercihi ve bu yerler için tayin edilen vakf türleri genel olarak aynı olduğu için, aslında bir eserin iki farklı tahkiki olduğu kanaatindeyiz.

Secâvendî’ye nispet edilen iki eserdeki vakf yerleri ve bunların sayısı ile ilgili câri olan farklılık, bu sistemi kullanan mushaflarda da karşılaşılan bir durumdur. Nitekim Türkiye’deki mushaflarda tespitlerimize göre 83 tane vakf-ı lâzım vardır. Haddâd Mushafında 25, Medine’de basılan Mushafta 21 veya 22, Pakistan Mushafında 88, Hindistan Mushafında 87, Suriye Mushafında 22, Ezher Mushafında 66, Kuveyt Mushafında 65, Şemerli (Mısır) Mushafında 46, tane vakf-ı

lâzım vardır. Diğer taraftan “kelamın tamam olduğu bir yerde vasl yapılması neticesinde âyetin i’rabının ve mefhumunun değişmesi gerekçesiyle vakf yapılmasının zorunlu olması” şeklinde ma’kes bulan vakf gerekçesini ihtiva ettiği halde incelediğimiz vakf-ı ibtidâ ile ilgili eserlerde ya da mushaflarda vakf-ı lâzım’a konu edilmeyen âyetler de söz konusudur.

Bu problemi, araştırmamız esnasında da değindiğimiz üzere, vakf-ı lâzım gerekçesini hâiz her yerde *İlelü’l-oukûf*’ta dahi aynı vakf yaklaşımının söz konusu edilmediğinden hareketle, daha ileri boyuta taşıyabiliriz. Secâvendî’nin belirlediği vakf gerekçesini ihtiva eden bazı yerlerde, kendisinin de vakf-ı lâzım’a değinmemesi özellikle dikkatimizi celbetmiştir. Bu bağlamda farklı kanaatler ileri sürülebilir:

1. Secâvendî, bazı yerleri vakf açısından inceleyip sadece bu yerlerde vakf-ı lâzım alametine yer vermiş, diğer benzer yerleri ise okuyucunun ferasetine tevdi etmiştir.

2. Vakf-ı lâzım’a konu edilebilecek bir yerde sehven vakf değerlendirmesi yapmamıştır. Ancak çok detaylı i’rab tahlili ile her âyetin tek tek incelendiği bir vakf sisteminde böyle bir yorumun teyidi kanaatimizce zordur.

3. Vakfa konu olan yerlerin tahlil edilmesi neticesinde iki farklı değerlendirmeden hareketle benzer yerlerde farklı vakf türleri tayin etmiştir. Farklı i’rab ihtimallerini hâiz bazı yerlerde vakf yapılması evlâ ise de vasl da yapılabileceği için, bu yerlerde özellikle vakf-ı lâzım alametine yer vermemiş olabilir. Zira bir i’rab takdiri vakf yapılmasını gerektirirken, diğer bir i’rab takdiri ise vasl yapılmasını mümkün kılabilir.

İncelemelerimiz esnasında oluşan kanaatimiz yukarıda arz ettiğimiz gibi sadece bazı ihtimallerden oluşmaktadır. Ancak vakf-ı lâzım’a konu edilen yerlerin farklı olduğu gerçeğinden hareketle iki yaklaşım geliştirebiliriz: Ya gerekçesini ihtiva eden tüm yerlerde aynı vakf yaklaşımının benimsenmesi ve buna göre vakf yeknesaklığı açısından bu yerlerin hepsinde vakf-ı lâzım bulunması gerektiğine hükmedilmelidir. Ya da, gerekçesini ihtiva eden yerlerin hepsinde aynı vakf alametinin tercih edilmediği gerçeğinden hareketle vakf-ı lâzım alameti bulunan bazı yerlerde vakf yapılmasının zorunlu olmadığı sonucuna ulaşılabilir. Böyle bir sonuç,

Mushaflardaki vakf-ı lâzım alameti bulunan yerlerin farklılığının gerekçesini de beyan etmiş olur.

Diğer taraftan, vakf-ı lâzım alameti bulunan bir kelimedede vasl yapılması neticesinde bu kelime ve sonrası arasında *sıfat-mevsûf*, *bedel-mübdelün minh*, *ma'tûf-ma'tûfun aleyh* şeklinde yeni bir 'rab ihtimalinin ve buna bağlı olarak mefhum değişikliğinin oluşması yönünde ma'kes bulan vakf gerekçesi, birçok yerde ancak çok detaylı 'rab tahlili ile fark edilebilir. Ayrıca vakf halinde geçerli olan bir 'rab, vasl esnasında da geçerlidir. Bu sebeple vasl yapılması neticesinde âyette oluşan 'rab ve anlam değişikliği, ihtilafı hâiz bir meseledir. Kaldı ki okuduğu veya dinlediği âyeti anlamak isteyen bir kimse, vakf veya vasl alametlerine bakmaksızın öncelikle âyetin bağlamını, varsa nüzûl sebebini ve 'rab tahlilini dikkate alarak anlama gayretinde olur. Dolayısıyla anlam eksenli bir tilâvette âyetlerdeki vakf alametleri, okuyan ve dinleyeni yönlendirici ise de âyetin anlaşılması sadece bu alametlere bağlı değildir.

Secâvendî'nin, tayin ettiği vakf türlerini birçok örnek âyet üzerinden incelediği, bu sebeple gerekçesini ihtiva ettiği halde bazı yerlerde aynı vakf türüne yer vermediği düşünülebilir. Ayrıca vakf-ı ibtidâ ilminde genel olarak ictihâdî bir anlayışın hâkim olduğu ve mushaflardaki vakf yerlerinin ve alametlerinin tayini ile ilgili olarak görevlendirilen heyetin takdirinin belirleyici olduğu kabul edilir. Buna göre gerekçesini ihtiva ettiği düşünülen yerlerde -Secâvendî'nin eserinde vakf-ı lâzım olduğuna değinilmese de- bu vakfın varlığına hükmedilebilir. Aynı şekilde Secâvendî'nin eserinde vakf-ı lâzım'a yer verilen bazı yerlerde, gerekçesini ihtiva etmediği düşüncesiyle farklı vakf türleri de tercih edilebilir. Bu değerlendirmeler çerçevesinde, gerek vakf-ı ibtidâ eserlerinde ve gerekse, Secâvendî'nin vakf tasnifini esas alan mushaflardaki bu vakf türüne konu olan yerlerin farklılığı makul görülebilir. Bu itibarla vasl yapıldığı takdirde, âyetin 'rabının ve anlamının değişeceği ihtimaline istinaden vakfın zorunlu olduğu, vaslın ise câiz olmayacağı yönündeki genelleyici hükümlerden kaçınılmalıdır.

Kaynakça

Abdülmüheymîn, Ahmed; Sabrî, Muhammed; Hazıyye, Huseyn. "Mustelahâtu'l-vakfi inde's-Secâvendî ve muvâzenetuhâ inde re'yî'l-Cumhûr". *Turâs Dergisi*, Malezya, 2016, 1/2.

Ammânî, Ebû Muhammed Hasan b. Ali. *el-Mürşid fi'l-vukûf 'alâ mezâhibi'l-kurrâ-î's-seb'ati ve ğayrihim min bâki'l-eimmeti'l-kurrâ-i ve'l-müfessirîn... (min evveli'l-kitâbi ilâ âhiri sûreti'n-Nisâ)*. (Tahk. Hind bint Mansûr b. Avn el-Abdelî). I-II. Yüksek Lisans Tezi, Câmî'atü Ümmi'l-Kurâ, Suud-i Arabistan, 1423/2002.

Ammânî, Ebû Muhammed Hasan b. Ali. *el-Mürşid fi'l-vakfi ve'l-ibtidâ (min bidâyeti sûreti'l-Mâide ilâ âhiri sûreti'n-Nâs)*. (Tahk. Muhammed b. Hamûd b. Muhammed el-Ezûrî). Yüksek Lisans Tezi, Cami'atü Ümmi'l- Kurâ, Suud-i Arabistan, 1423/2002.

Beğavî, Muhyissünne Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd. *Tefsîru'l-Beğavî Meâlimü't-tenzîl*. (Tahk. Muhammed Abdullah en-Nemr - Osman Cum'a Damîriyye - Süleyman Müslim el-Haraş). I-VIII. Dâru Tayyibe, Riyad, 1409/1988.

Beyzâvî, Nâsirüddîn Abdullah b. Ömer. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. (Tahk. Muhammed Abdurrahman el-Mer'aşlî). I-V. Dâru İhyâ'it-Türâs, Beyrut, 1998.

Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *es-Sihah tâcu'l-lugâ ve shâhi'l-arabiyye*. (Tahk. Ahmed Abdülğafûr Attâr). I-VI. Dâru'l- 'İlm, Beyrut, 1987.

Dabba', Ali Muhammed. "el-Vakfu'l-lâzım". *Künûzu'l-Furkân*. sy.4, Mısır, 1949, s. 11.

Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd. *el-Muktefâ fi'l-vakfi ve'l-ibtida*. (Tahk. Cemâlüddin Muhammed Şeref). Dâru's-Sahâbe, Mısır, 2006.

Darîr, Ebû Ca'fer Muhammed b. Sa'dân el-Kûfi. *el-Vakfu ve'l-ibtidâ fî Kitâbillahi azze ve celle* (Tahk. Ebû Bişr Muhammed Halil ez-Zerrûk). Merkezü Cum'atü'l-Mâcid, Birleşik Arap Emirlikleri, 2002.

Demirci, Muhsin. *Tefsir Terimleri Sözlüğü*. İFAV Yayınları, İstanbul, 2014 (3.Baskı).

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf. *Bahru'l-muhît*. (Tahk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Muavviz). I-VIII. Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.

Ensârî, Zekeriyya b. Muhammed. *el-Maksûd li telhîsi mâ fi'l-Mürşid fi'l-oakfi ve'l-ibtidâ*. (Üşmûnî, Menâru'l-hüdâ içinde). Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2002.

Ferrâ, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kur'an*. (Tahk. Ahmed Yusuf Necati; Muhammed Ali en-Neccar). Beyrut, 1983 (3.Baskı).

Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb. *Kâmûsü'l-muhît*. (Tahk. Mektebü Tahkiki't-Türâs fî Müesseseti'r-Risâle). y.y., Beyrut, 2005 (8. Baskı).

Gülle, Sıtkı. *Açıklamalı Örnekleriyle Tecvid İlmî*. Huzur Yayınları, İstanbul, 2005.

Husârî, Mahmûd Halîl. *Me'âlimu'l-ihtidâ-i ilâ ma'rifeti'l-vukûfi ve'l-ibtidâ*. Mektebetü's-Sünne, Kahire, 2002.

Husârî, Mahmûd Halîl. *Ahkâmu kırâati'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Mekke, 1417/1996 (2.Baskı).

Hacımıroğlu, Mücella. *Vakf-ı Muânaka ve Kur'ân Tefsirine Etkisi*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2015.

Hindî, Muhammed Sadık. *Künûz-i eltâfi'l-burhan fî rumûzi evkâfi'l-Kur'an*. y.y., Kahire, 1290/1873.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. I-XXX. Dâru't-Tûnisîyye, Tunus, 1984.

İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Endelûsî. *el-Muharrevü'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*. (Tahk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed). I-V. Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2001.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed. *Mu'cemu mekâyisi'l-lugâ*. (Tahk. Züheyr Abdülmuhsin Sultan). I-II. Müesseseti'r-Risâle, Beyrut, 1986.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrim el-İfrîkî. *Lisânü'l-'Arab*. (Tahk. Emin Muhammed; Muhammed Sâdık). y.y., Suûdi Arabistan, 2003.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed. *en-Neşr fi'l-kırââtî'l-'aşr*. (Tahk. Muhammed Ali ed-Dabbâğ). y.y., Beyrut, 1940.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed. *et-Temhîd fi 'ilmi't-tecvîd*. (Tahk. Ğânim Kaddûrî Hamed). Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2001.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed. *el-Mukaddime fîmâ yecibü 'alâ kârî'l-Kur'âni en ye'lemehû*. (Tahk. Eymen Rüşdî Süveyd). Dâru Nûri'l-Mektebât, Suûd-i Arabistân, 2006 (4.baskı).

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed. *Manzûmetü Tayyibeti'n-Neşr fi'l-kırââtî'l-'aşr*. (Tahk. Eymen Rüşdî Süveyd). Mektebetü İbni'l-Cezerî, Suriye, 2012.

İbnü'l-Enbârî, Ebü Bekr Muhammed b. Kasım. *Kitâbu İzâhi'l-vakf ve'l-ibtidâ*. (Tahk. Muhyiddin Abdurrahman Ramadan). I-II. Dımaşk, 1971.

İbnü'l-Ğazzâl, Ali b. Ahmed en-Nisâbüri. *el-Vakf ve'l-İbtidâ*. (Tahk. Tâhir Muhammed el-Hems). Yüksek Lisans Tezi, Dımaşk Üniversitesi, 2000.

İsfehânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râğıb. *el-Müfredât*. (Tahk. Muhammed Seyyid Geylânî). Dâru-l-Ma'rife, Lübnan, ts.

İsmail, İsmail Sadık Abdurrahim. *el-Vakfu'l-lâzım fi'l-Kur'âni'l-Kerîm mevâduhu ve esrâruhu*. Dâru'l-Besâir, Kahire, 2008.

Kara, Mehmet. *Kıraat ve Tefsir Boyutuyla Vakf-ı Lâzım*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2020.

Karaçam, İsmail. *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kâideleri*. İFAV Yayınları, İstanbul, 2007 (13.Baskı).

Kârî, Abdulazîz b. Abdulfettâh. *et-Takrîru'l-ilmiyyu 'an mushafi'l-Medineti'n-Nebeviyye*. Mücemmâ Melik Fahd li tibâ'atil-Mushafi'ş-Şerif, Medine, 1406/1985.

Kastallânî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed. *Letâifü'l-işârât li fûnûni'l-kırâât*. (Tahk. Merkezü'd-Dirâsâti'l-Kur'aniyye). I-X. İslami İşler, Davet ve İrşat Bakanlığı, Suud-i Arabistan, ts.

Kayhan, Veli. "Doğru Okuma Bağlamında Mushafa İşaret Konulması İ'câm ve Sonrası". *Bilimname*, XII, 2007/1, s. 101-136.

Kırş, Ebû Abdirrahman Cemâl b. İbrahim. *el-Vakfu'l-lâzım fi'l-Kur'ani'l-Kerîm*. Dâru İbni'l-Cevzî, Demmâm, 1425-1426/2004.

Koyuncu, Recep. *Kıraat İlmi Takrîb Usûlü*. Hacıveyiszâde İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, İstanbul, 2018.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'an*. (Tahk. Abdullah Abdulmuhsin et-Türki). I-XXIV. Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2006.

Mekkî b. Ebî Tâlib. *el-Hidâye ilâ bulûgi'n-nihâye*. (Tahk. Komisyon). I-III. Birleşik Arap Emirlikleri, 2007.

Mennâ'u'l-Kattân. *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'an*. Mektebe Vehbe, Kahire, 1995 (7.Baskı).

Mukâtil, Ebû'l-Hasan Mukâtil b. Süleyman el-Belhî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. (Tahk. Abdullah Mahmut Şehhâte). I-V. Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 2002.

Müftî, Hatice Ahmet. *el-Vakfu ve'l-İbtidâ 'inde'n-nuhât ve'l-kurrâ*. Doktora Tezi, Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, Suud-i Arabistan, 1406/1985.

Nasr, Atyye Kâbil. *Ğâyetü'l-mürîd fi ilmi't-tecvîd*, Riyad, 1994 (4.Baskı).

Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *el-Kat' ve'l-itinâf*. (Tahk. Abdurrahman b. İbrahim el-Matrûdî). Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad, 1423/1992.

Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *İ'râbu'l-Kur'ân*. (Tahk. Hâlid el'alî). Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 2008 (2.Baskı).

Nikzâvî, Abdullah b. Muhammed. *el-İktidâ fi ma'rifeti'l-vakfi ve'l-ibtidâ*. (Tahk. Mes'ud Ahmed Seyyid Muhammed İlyas). I-II. Doktora Tezi, Câmî'atü'l-İslamiyye, Medine, 1413/1992.

Nisâbü'rî, Nizâmuddîn Hasan b. Muhammed el-Kummî. *Ğarâibü'l-Kur'an ve reğâibü'l-Furkân*. (Neşr. Zekeriya Umeyrat). I-VI. Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1996.

Râzî, Ebü'l-Fazl Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihü'l-ğayb*. I-XXXII. Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1981.

Safâkusî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed en-Nürî. *Tenbîhü'l-ğâfilîn ve irşâdü'l-câhilîn* (Tash. Muhammed Şazeli en-Neyfûr), Müessesâtü Abdülkerim b. Abdillah, Tunus, 1974.

Sâfî, Mahmud. *el-Cedvel fi i'râbi'l-Kur'an ve sarfihî ve beyânihî*. I-XV. Dâru'r-Reşid, Dımaşk, 1995 (3.Baskı).

Secâvendî, Ebü Abdullah Muhammed b. Tayfûr. *'İtelü'l-vukûf*. (Tahk. Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-İdî). I-III. Riyad, 2006.

Secâvendî, Ebü Abdullah Muhammed b. Tayfûr. *Kitâbu'l-Vakfî ve'l-ibtidâ*. (Tahk. Muhsin Haşim Derviş), Dâru'l-Menâhic, Ürdün, 2001.

Sehâvî, Ebü'l-Hasan Alemüddin Ali b. Muhammed. *Cemâlü'l-kurrâ ve kemâlü'l-ikrâ*. (Tahk. Ali Hüseyin el-Bevvâb), Mektebetü't-Türâs, Mekke, 1987.

Semîn el-Halebî, Ebü'l-Abbas Şihabüddîn Ahmed b. Yusuf. *ed-Dürrü'l-masûn fi 'ulûmi'l-Kitâbi'l-meknûn*. (Tahk. Ahmed Muhammed el-Harrât). I-XI. Dâru'l-Kalem, Dımaşk, 1406/1985.

Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. (Tahk. Merkezü'd-Dirâsâtî'l-Kur'âniyye). I-VII. İslami İşler, Davet ve İrşat Bakanlığı, Suud-i Arabistan, ts.

Taberî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerir el-Bağdâdî. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. (Tahk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki). I-XXVI. Riyad, 2003.

Tayyâr, Müsâid b. Süleyman. *Vukûfü'l-Kur'ân ve eseruhâ fi't-tefsîr dirâsâtün nazariyyetün me'a tatbiki 'ale'l-vakfi'l-lâzım ve'l-mute'ânik ve'l-memnu'*. Medine, 1431/2009.

Temel, Nihat. *Kıraat ve Tecvid İstılahları*. İFAV Yayınları, İstanbul, 2018.

Ukberî, Ebü'l-Bekâ Muhibbüddin Abdullah b. el-Hüseyin el-Bağdâdî. *et-Tibyân fi i'râbi'l-Kur'an*. (Tahk. Sa'd Küreyyim el-Fakî). I-II. Mısır, 2001.

Üşmûnî, Ahmed b. Muhammed. *Menâru'l-hudâ fi beyâni'l-vakfi ve'l-ibtidâ*. (Neşr. Ebü'l-Alâ el-Adevî). Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2002.

Ünlü, Demirhan. *Kur'ân-ı Kerîm'in Tecvidi*. Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2011 (6.Baskı).

Yarız, Enes. *Türkiye'de Tilavet Edilen Mushaftaki Bazı Vakf İşaretlerinin Diğer Mushaflarla Mukayeseli Tahlili*. Doktora Tezi, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya, 2018.

Zeccâc, Ebû İshak İbrahim b. es-Serî. *Me'âni'l-Kur'an ve i'râbühü*. (Tahk. Abdülcelil Abduh eş-Şelebî). I-V. Dâru Âlemi'l-Kütüb, Beyrut, 1988.

Zemahşerî, Cârullah Ebü'l-Kâsım Mahmud b. Ömer el-Hârizmî. *el-Keşşâf an hakâ'iki ğavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl*. (Tahk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Muavviz). I-VI. Mektebetü'l-Ubeykân, Riyad, 1998.

Zemahşerî, Cârullah Ebü'l-Kâsım Mahmud b. Ömer el-Hârizmî. *Esâsü'l-belâĝa*. (Tahk. Muhammed Bâsil 'Uyûnü's-Sûd). I-II. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998.

Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'an*. (Tahk. Muhammed Ebü'l-Fadl). I-IV. Dâru't-Türâs, Kahire, ts.

Mushaflar

Mushaf-1 Şerîf. Hattat: Hafız Muhammed b. Kâsım. 1037/1627.

Mushaf-1 Şerîf. Hattat: Hafız Osman. 1094/1682.

Mushaf-1 Şerîf. Hattat: Hasan Âşîkî. 1268/1851.

Mushaf-1 Şerîf (Haddâd Mushafı). Mısır 1342/1923 (2.Baskı).

Mushaf-1 Şerîf, (Medine Mushafı). Hattat: Osman Tâhâ. Mücemma' li-Meliki Fahd li-tibâ'ati'l-Mushafi's-şerîf, Medine, 1423/2002.

Mushaf-1 Şerîf, (Suriye Mushafı). Hattat: Osman Tâha. Dâru'l-Ma'rife, Suriye, 1420/1999.

Mushaf-ı Şerif, (Kuveyt Mushafı). Hattat: Muhammed Sa'd İbrahim el-Haddâd. İslami İşler ve Vakıflar Bakanlığı, Kuveyt, 2000.

Mushaf-ı Şerif: (Muhammed Abay hattı). Ankara, 2014.

Kazan Mushafı.

Pakistan Mushafı.

Hindistan Mushafı.

Şemerli Mushafı (Mısır).

Kur'an'a Göre Ruh-Nefs İlişkisi Bağlamında Psikolojik Gerilimin Mahiyeti*

Mustafa Erhan GÖZDEN**

Öz

Ruh ve nefis kavramları insan psikolojisini ifade etmede kullanılan iki anahtar terimdir. Bunlar, zamanla anlam bakımından iç içe girmiş ve bazı yerlerde birbirlerinin yerine kullanılır hâle gelmiştir. İç dünyadaki olgular mutlaka bu iki unsurdan biriyle izah edilmektedir. Stres olarak da bilinen psikolojik gerilim bu olguların başında gelmektedir. Bu meyanda psikolojik gerilimin mahiyetinin, kendisiyle başa çıkma bakımından ruha veya nefse atfen açıklanması kanaatimizce önemlidir. Bu çalışmada, psikolojik gerilimin ruh-nefis ilişkisi bağlamında Kur'ânî verilere göre değerlendirilmesi hedeflenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Psikoloji, Ruh, Nefs, Gerilim.

*The Nature of Psychological Tension in the Context of Soul-Nafs Relationship
According to the Quran*

Abstract

The concept of soul and nafs are two keywords used in expressing human psychology. These have intertwined in meaning over time and have become interchangeable in some cases. The phenomena in spiritual world are necessarily explained by one of these terms. Psychological tension, also known as stress, lead of these phenomena. In this context, we believe, it is important to explain the nature of psychological tension in point of handling, with reference to soul or nafs. In this study, we aimed to evaluate the concept of psychological tension in the context of soul and nafs according to Qur'anic data.

Keywords: Quran, Psychology, Soul, Nafs, Tension.

Giriş

İncelenecek konu tamamıyla insanın iç dünyasıyla ilgili bir husus olduğundan öncelikle Kur'an'ın insan psikolojisine olan yaklaşımının genel

* Bu çalışma, 22-23 Ekim 2020 tarihleri arasında Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde gerçekleştirilen Uluslararası ve Disiplinlerarası Ruh Sempozyumu'nda sunulan bildirinin genişletilmiş hâlidir.

** Doktora Öğrencisi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, m.e.gozden@hotmail.com, orcid.org/0000-0003-4346-4609, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 13.12.2020, Accepted/Kabul Tarihi: 24.02.2021, Published/Yayın Tarihi: 21.03.2021.

hatlarıyla ele alınması önem arz etmektedir. Zaten Kur'an'ın insan psikolojisine dair tespit edilecek verilerinden, ruh ve nefis olmak üzere insanın bu iki temel metafizik sahasıyla ilgili görüşü de az çok ortaya çıkmış olacaktır. Ardından bu psikolojiyi ruh-nefs ilişkisi bağlamında, Kur'an'ın hangisi üzerinde temellendirdiğinin tespit edilmesi amaçlanmaktadır. Bu bağlamda elde edilecek sonuç, psikolojik gerilimin içsel dünyadaki mahiyetinin de sağlıklı bir tanımlamasına büyük ölçüde yardımcı olacaktır.

Bilindiği üzere Kur'an'ın ana konularının başında insan gelmektedir. Diğer bir deyişle, insan Kur'an'ın hem muhatabı hem de temel konusudur. Bu yüzden Kur'an'ın asıl hedefinin hidayet, eğitim, bilgilendirme, ıslah gibi yöntemlerle insanlığa doğru yolu göstermek olduğunu ifade etmek mümkündür.¹ Onun için Kur'an'ın içerdiği birçok bilgi, insanın sahip olduğu potansiyelin neredeyse tamamını kapsamaktadır.

İnsanın iyiye yönelebilecek psikolojik ve zihni yeteneklerle donatılmış olduğu bilinen bir gerçektir. Bu bakımdan Kur'an'ın, insanın psikolojik yönünü güçlendirmesinde kullanacağı prensip, amaç ve ilkeleri bu yapıya göre temellendirdiği söylenebilir. Onun için Allah, bilhassa nefse yemin ettiği ayetlerde;² özellikle insanın manevi yapısının anlaşılıp uygulanması konusunda izlenmesi gereken en doğru yolun, insanın yaratılışında var olan bu psikolojik gerçeklere yönelmek olduğuna işaret etmektedir.³

Allah Kur'an'da, varlığın merkezinde bulunmasından ve muhatabı olmasından dolayı insan hakkında birçok konuyu geniş bir şekilde ele alır. Yaratılışı ve amacı, karakteri, zayıf ve güçlü yönleri, taşıdığı değer, yaratılıştan gelen özellikleri bunların başında gelmektedir. Bilhassa da manevi boyutunu yani psikolojik yapısını detaylı olarak açıklar. Kur'an, insan psikolojisi hakkında bilgi verirken birçok manevi yeteneklerle dolu bir iç dünyasının olduğunu ifade ederek, iç ve dış dünyadan gelen etkiler karşısında onun yaptığı davranışları tespit eder. Bu tespitler psikolojinin ilgi alanı olan birçok insan davranışlarını ve bunların

¹ Bkz.el-Bakara 2/2; Yunus 10/57; İbrahim 14/1; el-İsra 17/9; Fussilet 41/44; el-Câsiye 45/20.

² Bkz. eş-Şems 91/7-10.

³ Ahmet Abay, *Kur'an'da Kişilik Eğitiminin İlkeleri*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 23.

sonuçlarını içerir.⁴ Bunlar; doğruluk, iyilik, acıma duygusu, güven ve rahatlık, imkânların genişliği, bolluk ve refah gibi insanın mutluluk duygusunu tatmin eden uyarıcılar ile kötülük ve düşmanlık, korku ve sıkıntı, darlık, hastalık ve kıtlık gibi acı duyma duygusunu harekete geçiren uyarıcılar karşısında, insanın takındığı tavır ve davranış değişikliği türünden olabilmektedir.

Kur'an, insan psikolojisinin bu davranış eğilimleri hususunda dikkat çeken önemli detaylara değinmektedir. Nitekim zayıflık ve yetersizlik onun temel özelliği olmasından dolayı kendi doğal yapısı içerisinde insan benliği her zaman dağılma ve parçalanma riskiyle karşı karşıyadır.⁵ Yaratılışından gelen bu zayıf ve yetersizlik durumu (onarılmadığında), insanın duygusal kırılğanlığına ve bunun olumsuz davranışsal sonuçlarına (nankörlük, şımarıklık, kibir, ümitsizlik vs...) neden olabilmektedir.⁶ Aceleci karakterinden dolayı kendini yönetme ve denetim konusunda bazen başarısız ve basit hatalarla iç içedir⁷ ve bu yüzden bazen ne istediğini dahi bilemez.⁸ Sahip olduğu nimetlerin kendisine verilme nedenlerini sadece kendi bilgi, beceri ve başarısına bağlayıp⁹ iyiliğin gerçek sahibine teşekkür ve minnet duygusu beslemeyen çoğu insanda nankörlük temayülü belirginleşir.¹⁰ Görüş ufkunun geniş olmaması, fanatik ve keyif ehli olması, kendine hayrı dokunacak her türlü rehberlik ve irşat çalışmalarına karşı olumsuz tavır almasına yol açar.¹¹ Yaratılıştaki güçsüzlüğünden gelen güvensizlik hissi, biriktirme, her şeyi sahiplenme ve elindekini kimseyle paylaşmama eğilimi, insandaki cimrilik tutumunu etkili bir şekilde destekler.¹² Onun için ıslah edilmeye muhtaç bütün bu zafiyetli yapısı insanı, sıklıkla yanlış işler yapmaya, üstesinden gelemeyeceği

⁴ Hüseyin Emin Sert, *Kur'an'da İnsan Tipleri ve Davranışları*, Bilge Yayınları, İstanbul 2004, s. 14; Halil Çiçek, *20. Asırda Kur'an İlimleri Çalışmaları*, Timaş Yayınları, İstanbul 1996, s. 52; Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2014, s. 64; Muhsin Demirci, *Kur'an ve Yorum*, İFAV Yayınları, İstanbul 2014, s. 31; Mehmet Şanver, *Kur'an'da Tebliğ ve Eğitim Psikolojisi*, Pınar Yayınları, İstanbul 2001, s. 44; Hasan Yılmaz, "Kur'an'da Her Konu ve Bilgi Var mı? - Genel Bir Bakış", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 26, 2006, ss. 199-200.

⁵ Bkz. en-Nisâ 4/28.

⁶ Bkz. Hüd 11/9-10; el-İsrâ 17/83; el-Hac 22/11; ez-Zümer 39/49; Fussilet 41/49-51; el-Meâric 70/19-21; el-Fecr 89/15-16.

⁷ Bkz. el-İsrâ 17/11; el-Enbiyâ 21/37; el-Haşr 59/9; et-Teğâbün 64/16; el-Meâric 70/19.

⁸ Bkz. el-İsrâ 17/11.

⁹ Bkz. el-Kasas 28/78; ez-Zümer 39/49.

¹⁰ Bkz. İbrahim 14/34; el-İsrâ 17/67; el-Hac 22/66; el-Mü'minün 23/78; el-Ankebût 29/65-66; er-Rûm 30/33-36; el-Mü'min 40/65; eş-Şurâ 42/48; et-Teğâbün 64/2; el-İnsân 76/3, 24; el-Âdiyât 100/6-7.

¹¹ Bkz. el-Bakara 2/70; el-Mâide 5/104; el-A'râf 7/28; el-Enbiyâ 21/52-56; ez-Zuhuf 43/21-24; eş-Şuarâ' 26/71-74.

¹² Bkz. Âl-i İmrân 3/180; en-Nisâ 4/38-39, 53-54; et-Tevbe 9/75-76; el-İsrâ 17/100; el-Fecr 89/20; el-Âdiyât 100/8.

sorumluluklar yüklenmeye, Allah'ın koyduğu sınırları aşmaya ve hem kendine hem de başkalarına zulmedici eylemlerde bulunmaya sevk etmektedir.¹³ Dolayısıyla insan benliği; tabii temayüllerinden uzak tutulması, tezkiye edilmesi (arındırılması), terbiye edilip dönüştürülmesi ve geliştirilmesi gereken bir sistem olup bunun gerçekleşmesi de ancak Allah'ın yardımı ve rehberliği sayesinde mümkün olabilmektedir.¹⁴

Onun için Kur'an, birçok psikolojik ve insan karakteriyle ilgili sorunların çözümüne son derece önem vermiş, hatta bunların düzeltilmesine de öncelik tanımıştır. Bununla birlikte psikosomatik rahatsızlıklardan korunmanın yöntemlerine değinmiştir. Endişe, kaygı, sıkıntı, acı, çatışma gibi vakialardan ortaya çıkan manevi huzursuzlukların onarım metotlarıyla koruyucu tedbirlerini geniş bir şekilde ele almıştır. Dolayısıyla Kur'an'da insanın ruh sağlığını olumlu yönde etkileyecek birçok öğeye doğrudan veya dolaylı olarak işaret edildiğine tanık olunmaktadır.¹⁵

Kur'an öfke,¹⁶ stres,¹⁷ depresyon¹⁸ gibi çok sayıda duygusal davranış çeşitlerini de içermektedir. Nitekim bir psikolojik vakıa olan psikolojik gerilim yani stresin açılımı bağlamında; onu tetikleyen motiv ve reaksiyonlar, bu insani gerçekliğin farklı kavram ve deyimlerle içeriğinin ne olduğu, beden dilindeki ifade ediliş tarzları, bu zor sürecin nasıl yönetilebileceği ve strese karşı sunulan psikoterapi yöntemleri Kur'an'da ayrıntılı bir şekilde açıklanmıştır.¹⁹

Kur'an'ın insan psikolojisiyle ilgili sunduğu bilgileri şu başlıklar halinde toplayabiliriz: Fizyolojik, psikolojik ve ruhsal olmak üzere davranış motivleri; korku, öfke, üzüntü, sevgi, pişmanlık gibi reaksiyonlar ve bunların psikosomatik sonuçları; öğrenme, düşünme, hatırlama, unutma gibi zihni faaliyetler; işitme ve görme duyusu bağlamında duyuların işlevselliği; insanın psikolojik ve sosyolojik zaafı ve

¹³ Bkz. Âl-i İmrân 3/117; en-Nisâ 4/10; İbrâhim 14/34; el-Ahzâb 33/72; et-Talâk 65/1.

¹⁴ Bkz. el-A'lâ 87/14-15; eş-Şems 91/7-9. Ayrıca ilgili yorum için bkz. Hayati Hökelekli, *İslam Psikolojisi Yazıları*, Dem Yayınları, İstanbul 2017, ss. 15-16.

¹⁵ Mustafa Yalçın, *Kur'an ve Ruh Sağlığı*, Tebeşir Yayınları, Konya 2012, ss. 8-9.

¹⁶ Bkz. el-Mâide 5/2, 8; Hüd 11/89.

¹⁷ Bkz. el-En'âm 6/64, 125; et-Tevbe 9/25, 118.

¹⁸ Bkz. el-Hac 22/15.

¹⁹ Hayati Aydın, *Kur'an'da İnsan Psikolojisi*, Timaş Yayınları, İstanbul 2005, ss. 184-185; Emannullah Polat, *Kur'an'a Göre Ruhî Hastalıklar*, Fecr Yayınları, Ankara 2018, ss. 201-202.

bunların kontrol altına alınma yolları ve insan karakterinin tanımı ve bazı temel özellikleri bunların başında gelmektedir.²⁰

Kuran'ın insan psikolojisiyle ilgili bu temel tespitlerini yaparken şu hususu da özellikle belirtmek gerekir ki; Kur'an'daki bu ana psikolojik teoriler planlı ve programlı olarak bölüm ve başlıklar halinde detaylı bir şekilde yer almamaktadır. Aslında insan kişiliğini eğitip yetiştirmeyi hedef alan Kur'an'ın yöntemi de bu değildir. Çünkü biliyoruz ki Kur'an, diğer bilimlerde olduğu gibi psikolojik anlamda da bir bilimsel ve teori kitabı değildir. Ancak insanı ilgilendiren her türlü bilimle ilgili teorileri üretip ortaya koyacak derecede yeterli ve mükemmel prensipleri içermektedir. Bu ilkeleri ihtiva ederken de asla hedefinden uzaklaşmamakta ve ilgili disiplinlerle kesinlikle çatışmamaktadır.²¹

1. Psikolojik Bir Meleke Olarak Nefs

Şimdiye kadarki açıklamalardan Kur'an'da insan psikolojisinin birçok referansı bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu meyanda biz, ilgili konu hakkında doğrudan bilgi veren iki ayet²² üzerinde duracak ve bu değerlendirmeyi, Kur'an'ın *ruh* değil *nefs* kavramı üzerinden insan psikolojisine doğrudan atıf yapan genel esasları olarak kabul edeceğiz.

Allah Kur'an'da öncelikle konu ve zaman sınırlaması yapmadan (ne zaman olacağını belirtmeden) genel anlamda *ayetlerini göstereceğinden* bahseder.²³ Zamanla ortaya çıkacak ve anlaşılacak olan bu ayetlerin insanlar tarafından ilâhî gerçekleri açıklayan kanıtlar olarak düşünülmesi gerektiğini vurgular.²⁴ Onun için hem ilâhî kelimeler hem de evren ve içindekiler Kur'an'da *ayet* olarak vasıflandırılmıştır.²⁵ Buna

²⁰ M. Osman Necati, *Kur'an ve Psikoloji*, çev. Hayati Aydın, Fecr Yayınları, Ankara 2011, ss. 5-8; Recep Ardoğan, *Kur'an ve İnsan Psikolojisi*, İlkadım Yayınları, Ankara 1998, ss. 9-12; Hayati Aydın, *Kur'an'da Psikolojik İnkna*, Fecr Yayınları, Ankara 2016, ss. 13-15; Hayati Aydın, *Kur'an'da İnsan Psikolojisi*, ss. 307-309; Emanullah Polat, *Kur'an'a Göre Ruh Hastalıkları*, s. 31.

²¹ Mehmet Atalay, *Kur'an'a Psikoloji İle Bakmak*, İz Yayıncılık, İstanbul 2017, ss. 18-19; Şaban Karasakal, "Kur'an ve Psikoloji İlişkisi Üzerine", *Turkish Studies - International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 8/12 Fall 2013*, Ankara - Turkey, ss. 679-680.

²² Bkz. Fussilet 41/53; ez-Zâriyât 51/20-21.

²³ Bkz. el-Enbiyâ 21/37; en-Neml 27/93.

²⁴ Said Havva, *el-Esâs fi't-tefsîr*, Dârü's-Selâm, Kahire 1424 (h.), c. 7, s. 4029; Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, Dârü İhyâi'l-Kütübî'l-Arabî, Kahire 1383 (h.), c. 3, s. 305; Vehbe b. Mustafa ez-Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-münîr*, Dârü'l-Fikri'l-Muâsir, Dimaşk 1418 (h.), c. 20, s. 46; Ahmed b. Mustafa el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, Mektebetü Mustafa'l-Bâbî'l-Halebî, Mısır 1946, c. 20, s. 28; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetü'l-tefâsir*, Dârü's-Sâbûnî, Kahire 1997, c. 2, s. 386.

²⁵ Kur'an'da "ayet" kelimesi ve türevlerinin kullanımı hakkında bkz. Muhammed Fuad Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzî'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, Dârü'l-Kütübî'l-Misriyye, Kahire 1364 (h.), ss. 103-108.

insanın psikolojik yapısı da dâhildir. Nitekim سُنُّرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْاَفَاقِ وَ فِي اَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعِنَ لَهُمْ اَنَّهُ ...الْحَقُّ... (Varlığımızın) kanıtlarını (evrendeki uçsuz bucaksız) ufuklarda ve kendi nefislerinde (iç benliklerinde) göstereceğiz ki; o Kur'an'ın hakikat olduğu onlar için iyice açığa çıksın.²⁶ ayetinde أَفَاقٌ (âfâk) ve اَنْفُسٌ (enfüs) olmak üzere iki ana kanıt dünyasından bahsedilmektedir.

Tekili أَفَقٌ (Üfuk) veya أَفَقٌ (Üfk) olan أَفَاقٌ (âfâk) kavramı, kısaca dış dünya yani insanın dış dünyası şeklinde nitelenebilir. Bu dış dünyaya insanın fiziki yapısı da dâhildir.²⁷ Böylece bütün bu âfâkî kanıtlar aynı zamanda tüm zamanlarda araştırılması ve geliştirilmesi gereken tabii/pozitif bilimlerin (fizik, kimya, biyoloji, astronomi, matematik vs...) alanı olmaktadır.

Âyetteki اَنْفُسٌ (enfüs) kavramı ise نَفْسٌ (nefs) kelimesinin çoğulu olup diğer çoğulu da نَفُوسٌ (nüfûs) terimidir. Bu kelime ve türevlerinin Kur'an'da 295 defa kullanılmış olması²⁸ ve üzerine yemin edilmesi²⁹ bu kavramın anlam alanının ne kadar geniş ve önemli olduğu konusunda bir fikir vermektedir. Nitekim Kur'an özellikle de insanın içsel dünyasından bahsederken en fazla *nefs* terimini kullanmıştır. Bu kavram sözlükte nazar değdiren, göz ve göz değmesi/nazar, ok ve yay gibi aletlerdeki yarık, deri tabaklamada kullanılan alet³⁰ ve sıkıntı/kederden kurtulma³¹ gibi anlamlara gelmektedir. Nefs kelimesi herhangi bir şeyi nitelediğinde o şeyin varlığı, kendisi, bütünü ve gerçeği manasını taşır.³² Ayrıca bu kavramın insanla ilgili hayli geniş kullanım biçimlerinin olduğunu görüyoruz. Nitekim canlılığı taşıyan ve hayatı devam ettiren bir dayanak olmasından dolayı kan/vücuttan kan çıkmasına ve bununla bağlantılı olarak da hayızlı ve yeni doğum yapan kadına

²⁶ Fussilet 41/53.

²⁷ Ebû Mansur el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne (Tefsîru'l-Mâtürîdî)*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2005, c. 9, s. 99; Ebu'l-Kasım Cârullâh Mahmud b. Ömer ez-Zemahşeri, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi'l-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1407 (h.), c. 4, s. 206; Fahrüddin Muhammed b. Ömer er-Râzi, *et-Tefsîru'l-kebir (Mefâtilu'l-ğayb)*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut Elmalılı Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, Eser Kitabevi, İstanbul 1971, c. 2, s. 1413; Celal Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, Anadolu Yayınları, İzmir 1986, c. 3, s. 1425; Hayrettin Karaman vd. , *Kur'an Yolu (Türkçe Meâl ve Tefsir)*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2008, c. 2, ss. 112-113.

²⁸ Abdülbâki, *Müfheres*, ss. 710-714.

²⁹ Bkz. eş-Şems 91/7.

³⁰ Ebu Abdîrrahman el-Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-ayn*, tahk. Mehdi Mahzûmî-İbrahim Semerrâi, Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbûât, Beyrut 1988, c. 7, s. 270; Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcü'l-lüğa ve sıhâhü'l-arabiyye*, tahk. Ahmed Abdülgafûr Attâr, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin, Beyrut 1987, c. 3, s. 984; Ebu'l-Fadl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzur el-İfrîkî el-Mısri, *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sadr, Beyrut 1414 (h.), c. 6, ss. 233-239.

³¹ Ebu'l-Kasım Cârullâh Mahmud b. Ömer ez-Zemahşeri, *Esâsü'l-belâğa*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1998 c. 2, s. 292.

³² Halil b. Ahmed, *Ayn*, c. 7, s. 270; Ebu Bekr Muhammed b. El-Hasen İbn Düreyd el-Ezdi, *Cemheratü'l-lüğa*, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin, Beyrut 1987, c. 2, s. 848; İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, c. 6, ss. 233-234.

nifâs/nüfesâ denir.³³ Cesedin nefsin mahalli/yeri olmasından dolayı insan bedenine/cesedine de bu ad verilmiştir.³⁴

Sözlük anlamı bir şeyin tamamı, varlığı, kendisi, bütünü ve gerçeği demek olan³⁵ *nefs* kelimesi aynı zamanda kendi, kendilik, zât, kişi, benlik gibi manalar taşır.³⁶ Kur'an'daki kullanışlarına baktığımızda özellikle insanın ruhsal dünyasını niteleyici yönüyle ön plana çıkan nefsin; en çok bedensel ve ruhsal boyutuyla bir bütün olarak insan benliğinin eğilimlerini, ruhsal hayatın bütünü ve beşerî kişiliğini ifade ettiğini ve bunları içerdiğini görmekteyiz.³⁷ Bu yüzden nefis kelimesinin, ben/kendilik şuuruna/bilincine sahip olan canlı özneyi ifade eden psikolojik bir kavram olduğunu söyleyebiliriz.³⁸ Bu bağlamda Kur'an'ın verdiği bilgilere göre ruhsal faaliyetlerimizin hem kaynağı hem de bütünü olan nefis, bedenle ruhun birliği hâlidir. Psikolojik olarak da ben/kendilik algımızın ve kişiliğimizin merkezi olan ruhsal bir yapıdır. Bu manevi bünye; benlik ve karakterimizi meydana getiren bütün yapıları, kuvve ve kabiliyetleri, süreç ve fonksiyonları içermektedir.³⁹ Kısaca nefsin, bilinci ve kişiliği yani insanın zatını (kendisini) temsil ettiğini ifade etmek mümkündür.⁴⁰

Enfus kelimesinin ayette iki ana bağlamda yorumlandığı söylenebilir. Birincisi ayetin hitap ettiği müşrik toplum göz önüne alınıp onlar açısından bir yıkım ve hüsrana olacak Bedir günü, Mekke'nin Fethi ve benzeri olaylardan dolayı başlarına gelecek bela, sıkıntı, musibet ve fiziki/manevi hastalıklardır.⁴¹ İkincisi ise Kur'an'ın insan psikolojisine doğrudan atf yapması bağlamında; insanın anne karnındaki

³³ el-Cevherî, *es-Sihâh*, c. 3, s. 984; Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ (İbn Fâris), *Mu'cemü mekâyisi'l-lüğa*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1979, c. 5, s. 460.

³⁴ el-Cevherî, *es-Sihâh*, c. 3, s. 984.

³⁵ Halil b. Ahmed, *Ayn*, c. 7, s. 270; İbn Düreyd, *Cemheratü'l-lüğa*, c. 2, s. 848; İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, c. 6, ss. 233-234

³⁶ İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, c. 6, s. 233-234.

³⁷ Hayati Hökekleli, *İslam Psikolojisi Yazıları*, s. 14.

³⁸ Ahmet Ögke, *Kur'an'da Nefs Kavramı*, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, ss. 13-37.

³⁹ Hayati Hökekleli, *İslam Psikolojisi Yazıları*, s. 14.

⁴⁰ Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, ed-Dâru't-Tûnusiyye, Tunus 1984, c. 30, s. 144.

⁴¹ Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmiu'l-beyan an te'vîli ayi'l-Kur'an*, tahk. Abdullah b. Abdü'l-Muhsin et-Türki, Dâru Hicr, Kahire 2001, c. 20, s. 461; Ebi'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî en-Nisâbüri, *el-Vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-Azîz*, Dâru'l-Kalem, Beyrut 1415 (h.), s. 959; Ebû Muhammed El-Hüseyn b. Mes'ud el-Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1420 (h.), c. 4, s. 137; Mahmud b. Ebi'l-Hasen Ebu'l-Kâsım en-Nisâbüri, *İcâzü'l-beyân an meâni'l-Kur'ân*, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1415 (h.), c. 2, s. 732; Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-Neseî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1998, c. 3, s. 243; Ebû Zeyd Abdurrahman es-Seâlebî, *el-Cevâhiru'l-hsân fi tefsîri'l-Kur'ân*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1418 (h.), c. 5, s. 147; Alâüddin Ali b. Muhammed el-Hâzin, *Tefsîru'l-Hâzin (Lübâbü't-te'vîl fi meâni't-tenzîl)*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1979, c. 6, s. 115.

yaratılışından başlamak üzere uzuvlarının şekillenip biçimlendirilmesinden tasarlanmasına kadar fitratındaki hilkat incelikleri, nefsindeki/öz benliğindeki duyguları, temyiz/ayırt edici gücü ve aklı, ruhu ve onun kuvveleri ve iç dünyasındaki daha nice gizemlerdir.⁴² Buna göre insanın iç dünyası/psikolojisi ve bu manevi yapının tüm esrarı *enfüsî kanıtları* oluşturmaktadır.

Âyette yan yana ifade edilen âfâk ve enfüs delillerini bir arada değerlendirdiğimizde; *âfâk* tüm evrenin görünen yüzü yani insanın dış dünyası ve bu sonsuz âlemde bulunan varlıklar ve meydana gelen olaylar, *enfüs* ise insanın iç benliği/iç dünyası ve bu dünya ile ilgili her türlü durum olarak değerlendirebiliriz. Diğer taraftan âfâk *âlem-i kübrâ/büyük âlem* (makro kozmos), *enfüs ise âlem-i suğrâ/küçük âlem* (mikro kozmos) şeklinde de düşünülebilir. Bu iki evrendekiler de, insan ve kâinatın barındırdığı harikulade sırlardır.⁴³ Ayrıca âfâk *insanın fiziki yapısı*, *enfüs ise insanın benliğindeki her türlü nitelikten oluşan manevî yapısı* olarak da anlaşılmıştır.⁴⁴

وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ . وَفِي أَنفُسِكُمْ أَقْلًا لِّبَصِيرُونَ
 “Yakînen inananlar için yeryüzünde ve kendi nefislerinde birçok kanıtlar vardır. Hâlâ görmüyor musunuz?”⁴⁵ ayetinde de Allah, kendisinin varlığına ve birliğine dair *arz/yeryüzü* ve *enfüs/insanın iç dünyası* olmak üzere iki ana delil dünyasına işaret etmektedir. Buradaki *arz/yeryüzü*, âfâkı yani *dış dünyayı* ifade etmektedir.⁴⁶ *Enfüs* delilini de, insan psikolojisine doğrudan atf yapan ve insan nefsindeki *zâhirî/fiziksel* ve *bâtınî/psikolojik* ayetleri içeren bir kavram olarak değerlendirebiliriz. Buna göre *enfüs*; öncelikle insanın yaratılışı/insan vücudunun oluşumu (toprak-nutfe-alaka-mudga-kemik-et-ruh üflenmesi), aşama aşama

⁴² Ebû Muhammed Mekki el-Kaysî el-Kayravânî, *el-Hidâye ilâ bülûğî'n-nihâye fî İlmi meâni'l-Kur'ân ve tefsîruhû*, Mecmûâtü Buhûsî'l-Kitâb ve's-Sünne, Dubai 2008, c. 10, s. 6549; Ebi Muhammed Abdülhakk b. Atiyye el-Endelusi, *Tefsîru İbn Atiyye (el-Muharraru'l-vecîz fî tefsîri'l-Azîz)*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1422 (h.), c. 5, s. 23; er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, c. 27, s. 573; Nizâmüddin el-Hasen b. Muhammed en-Nisâbüri, *Garâibü'l-Kur'ân ve ragâibü'l-Furkân*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1416 (h.), c. 6, s. 64; Burhânüddin Ebu'l-Hasen İbrahim İbn Ömer el-Bikâî, *Nazmu'd-dürrer fî tenâsübî'l-âyâti ve's-süoer*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2006, c. 6, ss. 590-591; Muhammed b. Abdîrahman el-Hüseynî el-İcî, *Tefsîru'l-İcî (Câmiu'l-beyân fitTefsîri'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2004, c. 4, s. 53; Muhammed Seyyid Tantavî, *et-Tefsîru'l-vasîti li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru Nahda, Kahire 1998, c. 12, s. 366.

⁴³ Muhammed Senâullah el-Mazharî, *Tefsîru'l-Mazharî*, Mektebetü'r-Rüşdiyye, Pakistan 1412 (h.), c. 9, s. 83; Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, çev. Cahit Koytak ve Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları, İstanbul 1998, s. 798; Mustafa İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2009, c. 2, s. 953.

⁴⁴ İmâdüddin Ebi'l-Fidâ İsmâil İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1419 (h.), c. 7, s. 171. Müellif bu yorumun hemen ardından İbn Ebî'd-Dünya'nın “et-Tefkîr ve'l-l'tibâr” adlı eserinden insanın fiziki ve psikolojik yapısının birlikte anlatıldığı muhteşem bir şiir nakleder.

⁴⁵ ez-Zâriyât 51/20-21.

⁴⁶ el-Bikâî, *Nazmu'd-dürrer*, c.7, s. 276; Tantavî, *et-Tefsîru'l-vasîti*, c. 14, s. 16; Muhammed Mahmud Hicâzî, *et-Tefsîru'l-vâzih*, Dâru'l-Ceyli'l-Cedid, Beyrut 1413 (h.), c. 3, s. 532.

gelişimini tamamlaması ve organlarının uyumu/dengesi/simetrisi vs... bakımından en güzel şekilde yaratılması olarak anlaşılmıştır.⁴⁷ Dolayısıyla Allah insana harika bir beden/fiziksel yapı vererek onun vücudunda son derece sağlam ve sistemli bir mekanizmayı çalışır hale getirmiştir. Bu muhteşem bünyeye; başta iç ve dış organlar olmak üzere insanın dünyaya gelişinden ölümüne kadar büyüyüp serpilmesiyle birlikte kalbin atması, nefes alıp verme, yenilen besinleri sindirme ve hareket için gerekli olan enerjiye çevirme, boşaltım sistemi, kan üretme ve kan dolaşımı, bağışıklık sistemi, uyku yoluyla dinlenebilme gibi birçok fiziksel işlev yerleştirmiştir.

Allah, insanın bu maddi oluşumunun yanında onu, bir bilgisayar mahiyetinde olan beyin, ve bu muhteşem yapıya bağlı olarak da irade, hafıza, akıl, mantık, bilinç, fikir, düşünme, duygu, eğilim gibi birçok psikolojik yetenekle donatmıştır. Diğer taraftan insana göz/görme yetisi, kulak/işitme yetisi, burun/koklama yetisi, dil/tatma yetisi ve deri/dokunmadan oluşan duyu vasıtalarını/duyuları kazandırarak bunlarla birçok bilgi erişimine imkân sağlamıştır. Bununla birlikte kendisine diğer hiçbir canlıda olmayan konuşma ve başkalarıyla iletişim kurabilme kabiliyeti ihsan edilmiştir. Böylece Allah bütün bu fiziki ve manevi yetenekleriyle insana bir karakter/kişilik inşası meydana getirmesine olanak sağlamıştır. Bütün bu kabiliyetler her insanda anlayışlarının, dillerinin, renklerinin, organlarının, vücut yapılarının vs... çeşitliliğiyle birlikte farklı şekillerde tezahür etmiştir.⁴⁸ İşte tüm bu bahsi geçenler, Allah'ın insan nefsindeki/öz benliklerindeki ayetleridir. Bu kanıtlar ancak yakinen/kesin olarak inananlar için bir anlam ifade etmektedir. Onun için özellikle inananların, bu delillere ibret gözüyle bakıp kendilerine öğüt dolu dersler çıkarmaları gerekmektedir.⁴⁹

⁴⁷ Ebu'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, Dâru İhyâ'it-Türâs, Beyrut 1423 (h.), c. 3, s. 277; Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm, *Tefsîru'l-Kur'ân*, Mektebetü'r-Rüšd, Riyad 1410 (h.), c. 3, s. 244; Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh et-Tüsterî, *Tefsîru't-Tüsterî*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1426 (h.), s. 153.

⁴⁸ Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, Dâru İbn Kesir, Dimaşk 1414 (h.), c. 5, s. 102; Muhammed Cemâlüddîn el-Kâsîmî, *Tefsîru'l-Kâsîmî (Mehâsinü't-te'vîl)*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1418 (h.), c. 9, s. 40; el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, c. 26, ss. 179-180; İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenwîr*, c. 26, ss. 352-353; Muhammed Mütevellî eş-Şarâvî, *Tefsîru's-Şarâvî*, Matâbiu Ahbârî'l-Yevm, yrs. 1997, c. 18, s. 11529; Ebû Bekr el-Cezâirî, *Eyseru't-tefâsîr li kelâmi'l-Âliyyi'l-Kebîr*, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medinetü'l-Münevvera 2003, c. 5, s. 157; es-Sâbûnî, *Safoetü't-tefâsîr*, c. 2, ss. 234-235; Ebu'l-Alâ Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, (Çev. Muhammed Han Kayânî vd.), İnsan Yayınları, İstanbul 1991, c. 5, ss. 506-507.

⁴⁹ Abdurrahman Kasapoğlu, *Kur'an'a Psikolojik Yöneliş*, Çıra Akademi Yayınları, İstanbul 2016, s. 141. Ayrıca Kur'an'ın insan psikolojisine dolaylı olarak da değindiği görülmektedir. Nitekim "Gökler ve yerdikilerin hepsini Allah'ın sizin hizmetinize verdiği ve size açık ve gizli olarak bolca nimet verdiği görmediniz mi? (Buna rağmen) insanlar arasında, hiçbir bilgi, rehber ve aydınlatıcı bir kitap olmadan Allah hakkında tartışıp duranlar vardır." (Lokman 31/20) ayetindeki ظاهرًا و باطنًا (*zâhîreten/bâtneten*) kavramlarına yapılan birçok yorumda;

Kur'an'ın insanın iç dünyasını tasvir ederken ve insanın psikolojik varlığından bahsederken kullandığı ana kavram olan *nefs* kelimesinin Kur'an'da çok farklı anlamlara geldiği görülmektedir. Allah'ın zâtı,⁵⁰ şahıs/kimse,⁵¹ o/onlar vs... yerine kullanılan dönüşlü zamir,⁵² cins/tür⁵³ ve zihin/düşünce⁵⁴ bunların en önemlilerindedir.⁵⁵ Nitekim Damegânî (v. 478/1085) bu kelimenin; kalp, insan cinsi/türü, insan/insanın kendisi, insanların bazıları ("bazı" anlamında), ruh, aynı dinden olanlar, insan nefsi (insanın iç dünyası), ceza, anne/anneler ve gayb olmak üzere Kur'an'da on farklı manada kullanıldığı belirtir ve her birisiyle ilgili birçok ayet sıralar.⁵⁶

Kur'an'daki açıklamalardan nefsin dinamik bir yapıya sahip olduğu, kendi kendine dengeleyici bir sistem olduğu ve onda zıt eğilimlerin oluşturduğu psikolojik bir gerginlik ortamı bulunduğu sonucuna ulaşılabilir. Bu nedenle insan devamlı ve kaçınılmaz bir dengesizlik hali içerisinde. Bu içsel gerilim ve tedirginlik kişiyi yeni çözümler üretmeye zorlar. Onun için nefsin bu tutarsız ve doymak bilmeyen karakteri, benlik algısındaki değişmelerin başlıca kaynağıdır. Onun için insanın denge arayışı, psikolojik geriliminin iki uç noktası olan *negatif benlik duygusu* ve *her şeye gücü yettiğini zannetme duygusu* arasında sürüp gider. Bunun sonucunda da, kişinin kendini tamamıyla iyi veya tamamıyla kötü görmesi durumu, aslında nefs sisteminin bütünlüğünün çökmesi anlamına gelmektedir.⁵⁷

zâhiri/görünen/açık nimetlerin insanın fizyolojik yapısı (bedensel organlar), fiziksel özellikleri ve insan bedeninin kusursuz işleyişi; *bâtını/gizli/kapalı* nimetlerin ise insan organlarındaki yetenekler/kuvveler, insanın irade sahibi olması, öğrenme, anlama, bilme gibi zihinsel veya psikolojik yetenekleri olarak açıklanmıştır. Dolayısıyla ayeti, insanın fiziki yapısıyla iç dünyasının/psikolojik donanımının birlikte incelenmesi gereken ilâhî kanutlar olarak düşünebiliriz. Bkz. er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, c. 25, s. 133; el-Mâtürîdî, *Te'vîlât*, c. 8, s. 310; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 3, s. 419; İbn Atiyye, *Tefsîru İbn Atiyye*, c. 4, s. 352; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, Dâru'l-Kütübî'l-Misriyye, Kahire 1964, c. 14, s. 73; eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, c. 4, s. 277; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, c. 21, s. 175; el-Cezâirî, *Eyseru't-tefâsir*, c. 4, s. 209; es-Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsir*, c. 2, s. 455.

⁵⁰ Âl-i İmrân 3/28, 30; el-Mâide 5/116; el-En'âm 6/12,54; Tâhâ 20/41.

⁵¹ Örneğin bkz. el-En'âm 6/151; en-Nisâ 4/29; el-Mâide 5/32; el-İsrâ 17/33; el-Kehf 18/74; Tâhâ 20/40; el-Kasas 28/18, 23.

⁵² Örneğin bkz. el-Bakara 2/44; el-Ankebût 29/40.

⁵³ Örneğin bkz. Âl-i İmrân 3/163; en-Nisâ 4/1; et-Tevbe 9/128; er-Rûm 30/21.

⁵⁴ Örneğin bkz. el-Bakara 2/235; en-Nisâ 4/63; Yusuf 12/18.

⁵⁵ Erkan Yar, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2011, ss. 61-63. Ayrıca Kur'an'da nefis kelimesinin hangi anlamlarda kullanıldığına dair geniş bilgi için bkz. Ahmet Ögke, *Kur'an'da Nefs Kavramı*, ss. 24-35.

⁵⁶ Hüseyin b. Muhammed ed-Damegânî, *Kâmûsü'l-Kur'an (İslâhu'l-vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerim)*, tahk. Abdülaziz Seyyidülehl, Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, Beyrut 1980, ss. 462-463. Ayrıca bkz. Ebu'l-Kâsım el-Huseyn b. Ahmed Râğıp el-İsfahânî, *el-Müfredât fi Ğaribi'l-Kur'an*, Dâru'l-Kalem, Beyrut 1412 (h.), ss. 818-819.

⁵⁷ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, ss. 65-66.

Kur'an'ın, karşıt eğilimlerin çatışma sahası olan ve buna rağmen potansiyel gelişme gücü olan nefsin bu iki uç noktadaki gelgitleriyle ilgili ifadelerinden onun üç ana gelişim sürecinin olduğunu görmekteyiz. Diğer bir söyleyişle Kur'an'da nefis kelimesini üç farklı sıfat nitelemektedir. Bunlardan *nefs-i emmâre* (devamlı kötülüğü emreden nefis)⁵⁸ her türlü olumsuz duygusal eğilimlerin belirgin olarak kendini gösterdiği ve bunların eylemler üzerinde tamamıyla baskın olduğu ibtidâi psikolojik hayatı; *nefs-i levvâme* (kınayıcı nefis)⁵⁹ içsel dünyada akıl veya ruhsal boyutun etkin duruma gelmesiyle olumlu duygusal eğilimlerin belirginlik kazandığı, iyi ve kötü eğilimler arasında bir çatışmanın başladığı ve değişim ve dönüşümün çokça yaşandığı psikolojik dönemi; *nefs-i mutmainne* (doyuma ve huzura ulaşan nefis)⁶⁰ ise gerilimlerin yatıştığı, her türlü olumsuz eğilimlerin kontrol altına alındığı, uyumlu ve ölçülü davranışların sergilendiği manevi ilerlemenin zirvesini ifade eder.⁶¹ Kur'an birinci aşamadaki psikolojik hayatı sürdürenler için *nefsine zulmeden*, ikinci nefis mertebesinde olanlar için *orta yolda giden* ve uzun uğraşlar sonucunda yakalanan üçüncü ideal ruhsal duruma da *Allah'ın izniyle hayırlarda öne geçen*⁶² ifadelerini kullanmaktadır.⁶³

Kur'an'ın nefis kavramına yüklediği *insanın bütünlüğü* vurgusu, ahiret anlatımlarında da kendini göstermektedir. Nitekim yaklaşık 35 ayette⁶⁴ ahiret hayatındaki insanı tanımlamada nefis kelimesinin kullanıldığını görüyoruz.⁶⁵ Sadece

⁵⁸ Bkz. Yusuf 12/53.

⁵⁹ Bkz. el-Kıyâme 75/2.

⁶⁰ Bkz. el-Fecr 99/27-28.

⁶¹ Ali b. Muhammed eş-Şerif el-Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rifât*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1983, s. 243; Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu (Türkçe Meâl ve Tefsir)*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2008, c. 5, ss. 504-505; Hayati Hökekleli, *İslam Psikolojisi Yazıları*, s. 47-48. Ayrıca Kur'an'da bulunan diğer kavramlardan hareketle özellikle tasavvuf kültüründe üçten fazla olmak üzere farklı nefis mertebelerinden söz edilmektedir. Nitekim el-Cürcânî (v. 816/1413) nefis-i emmâre, nefis-i levvâme, nefis-i mutmainne, nebâti nefis, hayvânî nefis, insânî nefis nefis-i nâtika, kutsî nefis, Rahmânî nefis olmak üzere nefsin mertebelerini ve özelliklerini açıklamaktadır. (Bkz. el-Cürcânî, *Ta'rifât*, ss. 242-244.) Nefis mertebelerinin açıklamalarıyla bu aşamalar arasındaki manevi yolculuğun nasıl olduğu konusunda geniş bilgi için bkz. Fâyiz ed-Dâye, *Mu'cemû'l-mustalahâti'l-ilmîyyeti'l-arabiyye*, Dâru'l-Fikr, Dimaşk 1410 (h.), s. 121-143.

⁶² Bkz. el-Fâtır 35/32.

⁶³ Bu üç kavramın da inananları kapsadığı ve bu aşamaların mahiyeti hakkında geniş bilgi için bkz. er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, c. 26, ss. 22-23; ez-Zemahşeri, *el-Keşşâf*, c. 3, s. 612; Ebû Said Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1418 (h.), c. 4, s. 259; eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, c. 4, ss. 400-401; el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, c. 22, s. 130; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, c. 22, ss. 312-313. Ayrıca bkz. Hamza Aktaş, *Din Eğitimi Açısından Kur'an'da Nefis Eğitimi*, İstanbul Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2012, ss. 56-67.

⁶⁴ Abdülbâki, *Miğfehres*, ss. 710-714.

⁶⁵ Örneğin bkz. el-Bakara 2/48, 123, 281; Â-i İmrân 3/25, 30, 161; Yunus 10/30; Hûd 11/105; en-Nahl 16/111; el-Enbiyâ 21/47; es-Secde 32/17; Yâsin 36/54; ez-Zümer 39/56; el-Mü'min 40/17; Kâf 50/21; el-Müddessir 74/38; el-İnfîtâr 82/5, 19; el-Kıyâme 75/14.

birkaç yerde ise, insan kelimesi yine insanın kendisini nitelemektedir.⁶⁶ Bu dikkate şayan durum, özellikle de *وَإِذَا النُّفُوسُ زُوِّجَتْ* “nefisler eşleştirildiğinde (birleştirildiğinde)”⁶⁷ ayetinde belirgin durumdadır. Kıyamet sahnelerinin anlatıldığı bir bağlamda gelen bu ifade, insanın dünya hayatından sonraki ahiret hayatında yeniden/ikinci yaratılışının mahiyetini açıklamaktadır. Ayetteki *nefislerin eşleştirilmesi* hakkında birçok farklı yorum yapılmış olsa da,⁶⁸ bu ifadenin, dünyadaki ölümle nefis-beden bütünlüğünün farklı bir hal aldığı insanın, ahiretteki bu özel yeniden/ikinci dirilişle bu bütünlüğüne yeniden kavuşması olarak anlaşılması kanaatindeyiz. Buna göre *nefislerin eşleştirilmesi/birleştirilmesi*, İbn Âşûr’un (v. 1973) şu veciz ifadesinde anlamını bulmuştur: “Nefs, insanın zatına/kendisine itlak olunur. Ancak Kur’an’da da örnekleri olduğu gibi buradaki nefis, ruha itlak olunur (ruh anlamındadır). Buna göre tezvîc, ruhların kendilerine tahsis edilen bedenlerle birleşmesidir. Böylece berzah âleminde bedensiz olan ruhlarla, yeniden/ikinci diriliş esnasında ruhsuz olan bedenler bir araya gelmiş olurlar. Yani ruhlar bedenlere gönderilmiştir. İşte ba’s budur.”⁶⁹ Dolayısıyla ahiret hayatındaki yeni sonsuz hayatına bu şekilde hazır olan insanın bütünlüğü/kendisi *nefs* kavramıyla ifade edilmiş olmaktadır.⁷⁰

Nefs kavramının, birçok yerde kendisiyle bedeninin hayat/canlılık bulduğu *ruh* kelimesiyle açıklanmasına rağmen⁷¹ insanın *bütününü/tamamını* yani beden ve ruh toplamını ifade ettiği belirtilmektedir.⁷² Bu bütünlük içerisinde ise, ikisi de tek bir şey olmasına rağmen temyiz/ayırt edici özelliği olan *akıl/nefs* ve kendisiyle canlılık kazanılan *ruh/nefs* olmak üzere iki nefisten bahsedilir.⁷³ Ayrıca nefsin;

⁶⁶ el-Kıyâme 75/10, 14 (Kur’an’ın ahiret anlatımlarındaki insanı tanımlamada sadece el-Kıyâme 75/14. ayette hem insan hem nefis kelimeleri bir arada geçmektedir.); en-Nâziât 79/35; el-Fecr 89/23; ez-Zilzâl 99/3.

⁶⁷ et-Tekvîr 81/7.

⁶⁸ Kişinin dünya hayatında yaptığı eylemleriyle, inananların inananlarla, inanmayanların inanmayanlarla bir araya getirilmesi, insanların üç sınıf olması gibi yorumlar için bkz. et-Taberî, *Câmiu’l-beyân*, c. 9, s. 520; Ebû Muhammed Abdurrahman er-Râzi Ebû Hâtîm, *Tefsîru’Kur’ani’l-Azîm*, tahk. Es’ad Muhammed Et-Tayyib, Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, Mekke 1997, c. 10, s. 3330; el-Mâturîdî, *Te’vîlât*, c. 10, s. 431; Ebu’l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî, *Tefsîru’s-Semerkindî (Bahru’l- ulûm)*, Dâru’l-Fikr, Beyrut trs., c. 3, s. 529; Ali b. Muhammed b. Habîb Ebu’l-Hasen el-Mâverdî, *en-Nüketü ve’l-uyûn (Tefsîru’l-Mâverdî)*, tahk. Es-Seyyid Abdulmaksûd b. Abdîrahîm, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut trs., c. 3, ss. 213-214; İbn Atiyye, *Tefsîru İbn Atiyye*, c. 5, s. 442.

⁶⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, c. 30, ss. 143-144.

⁷⁰ Aynı yorumlar için bkz. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 4, s. 707; er-Râzî, *et-Tefsîru’l-kebir*, c. 31, s. 63; el-Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, c. 19, ss. 231-232; el-Beyzâvî, *Envâru’t-tenzîl*, c. 5, s. 289; Ebüssüud Efendî, *İrşâdü’l-akli’s-selîm*, c. 9, s. 115; el-Kâsîmî, *Mehâsinü’t-te’vîl*, c. 9, s. 413.

⁷¹ Halîl b. Ahmed, *Ayn*, c. 7, s. 270; el-Cevherî, *es-Sihâh*, c. 3, s. 984.

⁷² İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, c. 6, s. 233-234.

⁷³ Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü’l-Lüğâ*, Dâru İhyâi’t-Türâsî’l-Arabî, Beyrut 2001, c. 13, s. 8. Ayrıca müellif ilgili kavramın bu yorumunda “Onun için insan uykuda iken Allah ruhu değil nefsi kabzeder (alır/tutar). Çünkü ruh sadece ölüm anında kabz olunur.” der ve “Allah, ölenin ölüm zamanı gelince, ölmeyenin de uykusunda iken canlarını (nefislerini) alır.” (ez-Zümer 39/42) ayetini delil gösterir.

hayat/canlilik gücünü, hissi/duygusal ve iradeye bağlı eylemleri üzerinde taşıyan latif ve uçucu bir cevher olduğu söylenmiştir.⁷⁴ Kanaatimizce nefisle ilgili bu açıklamaları Fahreddin er-Râzî'nin (v. 606/1209) "Nefis; gören, duyan, koklayan, tat alan, dokunan/dokunma duyusu olan, hayal eden, düşünen, anlayan ve bedeninin tüm hareketlerinden oluşan tek bir yapıdır/bütündür."⁷⁵ tanımı özetler mahiyettedir.⁷⁶

Böylece Kur'an'ın *nefs* olgusunu hem Allah ile hem de dünya ile ilişkisel bir bütünlük içerisinde ele aldığını görüyoruz. Nitekim Kur'an, değişmek isteyen bir toplumun değişim kuralının, o topluluğu oluşturan kişilerin *nefslerini/kendiliklerini* değiştirmesine bağlı olduğunu ifade etmiştir.⁷⁷ Öyleyse *nefslerde* meydana gelecek bir dönüşüm ile yeni bir *benlik* anlayışına erişmek için öncelikle onun hakkında gerçek/doğru ve yeterli derecede bilgiye gereksinim olduğu bir hakikat olarak karşımıza çıkmış olmaktadır.⁷⁸

2. Psikolojik Bir Meleke Olarak Ruh

Kur'an'ın رُوح (ruh) hakkında verdiği bilgilerin nefse oranla hem daha az hem daha genel ve kapalı olduğunu görüyoruz. Nitekim ruhla ilgili en meşhur ayette, *ruhun Allah'ın emrinde olduğu ve bu konuda az bir bilgiye sahip olduğu*⁷⁹ beyan edilmektedir. Allah'ın, adeta emrinden ilâhî bir sır olduğunu belirttiği bu kesin ifadesine rağmen, belki de hakkında en fazla yorum yapılan soyut varlığın ruh olması oldukça ilginç bir durum olsa gerektir.⁸⁰ Öncelikle kavramın etimolojik yapısının genel bir tahlili, yine de onun mahiyeti hakkında bir fikir verebilir. Klasik

⁷⁴ el-Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 242.

⁷⁵ Fahrüddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *en-Nefs ve'r-rûh ve şerhu kuwâhimâ*, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, Kahire 2009, s. 47.

⁷⁶ Nefis ve ruh kavramlarının mahiyetlerinin karşılaştırmalı olarak açıklamaları ve yorumları için bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Kitâbü'r-Rûh*, çev. Şaban Haklı, İz Yayıncılık, İstanbul 2007, ss. 253-307.

⁷⁷ Bkz. el-Enfâl 8/53; er-Ra'd 13/11.

⁷⁸ Hayatî Hökekleli, "İslam Geleneğinde Psikoloji Kültürü", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, cilt: 19, sayı: 3, 2006, s. 421.

⁷⁹ Bkz. el-İsrâ 17/85.

⁸⁰ Nitekim İbn Düreyd (v. 321/933), Kur'an'daki *ruh* olgusunun tefsirinin/yorumunun yapılmasının hiç kimseye yakışık almayacağını belirterek, bazı ilim ehlinin bu konuda "Allah'ın kapalı/anlaşılmaz kıldığını daha da karışık hâle getirdiler." dediğini rivayet eder. Bkz. Ebu Bekr Muhammed b. El-Hasen İbn Düreyd el-Ezdi, *Cemheratü'l-lüğâ*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, Beyrut 1987, c. 1, s. 526. Buna rağmen "Ruh kadim midir, yoksa hâdis midir; bir tane midir, yoksa üç tane midir; ruh ölür mü, yoksa ölmez mi; ruh ile nefis aynı şeyler mi, yoksa farklı şeyler mi; ölüm ânında bedenden çıkan ruh mudur, yoksa nefis midir...?" gibi konuların İslam bilim tarihi boyunca uzun uzadıya tartışıldığı ve sanki ruhun metafizik değil de beş duyunun alanındaymış gibi bu konularda kesin hükümler verildiğine şahit olmaktayız. Ruh hakkındaki bu geniş tartışma ve yorumlar için örneğin bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Kitâbü'r-Rûh*, çev. Şaban Haklı, İz Yayıncılık, İstanbul 2007; Fahrüddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *en-Nefs ve'r-rûh ve şerhu kuwâhimâ*, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, Kahire 2009.

Arapça lügatlerde, çoğulu أَرْوَاحٌ (*erwâh*) olan⁸¹ ruh kelimesinin aslının رِيحٌ (*rîh*) olduğu, bu sözcüğün de *hava esintisi* anlamına geldiği ve insana atfedilen ruhun da rih'ten türediği belirtilmiştir. Rih kelimesinin ise asıl olarak *genişliğe, ferahlığa/rahatlığa ve sürekliliğe/devamlılığa* işaret ettiği ifade edilir.⁸² Ruh insana izafeten kullanıldığında ise; *cismin/bedenin kendisiyle hayat/canlılık bulup ayakta durduğu nefis/öz yani canlılığın kaynağı* olarak tanımlanmaktadır. Buna göre bu olgunun, bedene hayat/canlılık verdiği için *ruh* diye nitelenmesine sebep olduğu aşikârdır. Nitekim tabiatta canlılığı oluşturmaya hasebiyle rüzgâra da *rîh* denmiştir.⁸³

Kur'an'da sadece tekil olmak üzere 21 defa kullanılan ruh kelimesi,⁸⁴ insanla ilişkisi bakımından insanın içyapısına izafeten kullanıldığı tek yer, insanın ilk yaratılışının anlatıldığı bağlamda gelen ayetlerdir.⁸⁵ Bunların ortak noktası, onu yaratıp şekillendirdikten sonra *Allah'ın insana ruhundan üflediği* olgusudur. Bu betimlemeyi en doğal biçimde, Allah'ın insana *can/hayat soluğu* verdiği şeklinde anlayabiliriz.⁸⁶ Ayrıca bu hâliyle ruhun, insanı diğer canlılardan ayıran bir özellik olduğunu ve bunun da insanın *akletme/bilgi kümesi/soyut düşünce üretimi* melekesine karşılık geldiğini söyleyebiliriz.⁸⁷ Kur'an bunun dışında ruh olgusunu, *nefs*te kullandığı gibi hiçbir yerde *insan/insanın ruhu* gibi insana doğrudan atfen kullanmamıştır. Buna rağmen özellikle ölümle ilgili ayetlerde geçen nefis kavramına,⁸⁸ bu bağlamda hiç değinmediği ve açık bir karine olmadığı halde

⁸¹ el-Cevherî, *es-Sihâh*, c. 1, s. 367.

⁸² Örneğin bkz. İbn Fâris, *Mekâyisü'l-lüğa*, c. 2, s. 454; İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, c. 2, s. 455.

⁸³ Halil b. Ahmed, *Ayn*, c. 3, s. 291; İbn Düreyd, *Cemheratü'l-lüğa*, c. 1, s. 526; el-Ezherî, *Tehzîbü'l-lüğa*, c. 5, s. 139; Ebu'l-Feyz Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûz min cevâhiri'l-kâmûs*, Dâru'l-Hidâye, yrs. ve trs. , c. 6, s. 407.

⁸⁴ Abdülbâki, *Müfehres*, s. 326.

⁸⁵ Bkz. el-Hicr 15/29; es-Secde 32/9; Sâd 38/72.

⁸⁶ Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, s. 447.

⁸⁷ Şaban Ali Düzgün *Sarp Yokuşun Eteğinde İnsan* adlı eserinde, insanın iki farklı soyut yapısı olan *nefs* ve *ruh* arasındaki ilişkiyi farklı bir açıdan ele almıştır. Öncelikle o, insanın fiziki yapısıyla *nefsi* arasındaki ilişkiyi, bilgisayarın görürken ve dokunulan kısmı (*hardware*; ekran, kasa, tuşlar vs.) ile görünmeyen işletim sistemi (*software* ve programlar) arasındaki münasebete benzeter. Buna göre *nefs*, Allah'ın insanın bedenine yerleştirip tasarladığı/kurduğu bir işletim sistemi/donanım olup, kendi kendini programlama ve özerk bir şekilde hareket etme gücüne sahiptir. Aynı zamanda da ruhu kabul edecek/tanıyacak bir kıvamdadır. *Ruh* ise, Allah'ın bu *nefs*e (işletim sistemine) yüklediği/kodladığı yani üflediğidir. Bu bağlamda *ruh*; düşünme, bilme (doğruyu-yanlış, yararlıyı-zararlıyı, iyiyi-kötüyü vs.) ve soyut düşünce üretiminin sembolü olmaktadır. Dolayısıyla insanın kişiliğini ve bilincini temsil eden *nefs*, biyolojik varlığından farklı olduğu gibi, insanın kişiliğindeki bilgi dünyasını simgeleyen *ruh* da *nefs*inden farklıdır. Onun için insanı özgün kılan ve diğerlerinden ayıran bu bilgi kümesi yani *ruhsallığıdır*. Bkz. Şaban Ali Düzgün, *Sarp Yokuşun Eteğinde İnsan*, Otto Yayınları, Ankara 2017, ss. 34-35.

⁸⁸ Örneğin ... *أَخْرَجُوا النَّفْسَ...* "...*Nefislerinizi/canlarınızı çıkarın...*" (el-En'âm 6/93) ve *اللَّهُ يَتَوَفَّى الَّذِينَ جِئَ مَوْتَهُمْ...* "Allah, ölümleri ânında nefisleri/canları alır..." (ez-Zümer 39/42) ayetlerini örnek verebiliriz.

çoğunlukla ruh anlamı verilmiştir.⁸⁹ Bu hususta, başlangıçtan beri ruh ile nefsin aynı şeyler olduğunu kabul eden genel düşüncenin etkili olduğu anlaşılmaktadır.⁹⁰

Kur'an bunun dışında; Cebrail,⁹¹ Hz. İsa⁹² ve Allah'ın inananlara olan desteği hakkında da *ruh* nitelemesinde bulunur.⁹³ Ancak *ruh* olgusunun Kur'an'da en yaygın kullanıldığı alan *vahiy* mefhumudur. Allah, hem Kur'an⁹⁴ hem de diğer peygamberlere gönderilen vahyin aynı zamanda bir *ruh* olduğunu beyan etmektedir.⁹⁵ Nitekim insanları manen diriltip/can verip, güzel hayat ancak onunla sağlandığı için vahye de ruh denmiş olabilir. Başka bir deyişle vahiy, bilgisizken ölü (gibi) olan kalbe hayat verir. Anlaşılan o ki; canın bedendeki işlevi neyse, din konusunda da vahyin işlevi odur.⁹⁶

Kur'an'ın ruh hakkında verdiği bu genel fakat müphem bilgilerden sonra konuyla ilgili yapılacak olan teferruatlı yorumların sınırları zorlayacağı, hatta yine Kur'an'ın tabiriyle *gaybı taşlamak*⁹⁷ anlamına gelebileceği ifade edebilir. Ancak ortaya çıkan net bir durum var ki; o da, insanın iki temel metafizik yönü olan ve ontolojik bakımdan birbirlerine girift gibi görünen ruh ile nefis olgularının Kur'ânî bağlamda aynı şeyler olmadığı gerçeğidir. Buna göre nefsi; bir kimsenin özelliklerinin bütünü manasında olan *kişilik*, insanın öz varlığı/iç durumu anlamındaki *benlik*, ruh ve bedenden oluşan ve kompleks bir yapıya sahip olan *insanın kendisi* anlamında olduğunu düşündüğümüzde, Kur'an'ın ruh-nefis ikileminde nefsi merkeze aldığını ifade etmek mümkündür. Ruh da vücutta bulunan ve maddenin yaşam ilkesi/özü olan unsur olarak anlayabiliriz. Böylece nefis ve ruh kavramlarının anlam bakımından nasıl iç içe girdiğini, bazı yerlerde birbirlerinin yerine, özellikle de nefis

⁸⁹ Örneğin bkz. ed-Dameğâni, *Kâmûsü'l-Kur'ân*, s. 462; Râğıp el-İsfahâni, *el-Müfredât*, s. 818; el-Mâturidi, *Te'vîlât*, c. 4, s. 175; er-Râzi, *et-Tefsîru'l-kebir*, c. 13, s. 70; ez-Zemahşeri, *el-Keşşâf*, c. 2, s. 46; el-Beyzâvi, *Envârü't-tenzîl*, c. 2, s. 173; İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut trs., c. 3, s. 68.

⁹⁰ Örneğin bkz. Halil b. Ahmed, *Ayn*, c. 3, s. 291; el-Ezherî, *Tehzîbü'l-lüğâ*, c. 5, s. 139; ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûz*, c. 6, s. 407. Ayrıca ruh ile nefsin aynı mı yoksa farklı şeyler mi olduğu konusundaki daha geniş görüş ve yorumlar için örneğin bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Kitâbü'r-Rûh*, ss. 303-307.

⁹¹ Bkz. el-Bakara 2/87, 253; el-Mâide 5/110; en-Nahl 16/102; Meryem 19/17; eş-Şuarâ' 26/193; el-Meâric 70/4; en-Nebe' 78/38; el-Kadr 97/4.

⁹² Bkz. en-Nisâ 4/171; el-Enbiyâ 21/91; et-Tahrîm 66/12.

⁹³ Bkz. el-Mücâdele 58/22.

⁹⁴ Bkz. eş-Şurâ 42/52.

⁹⁵ Bkz. en-Nahl 16/2; el-Mü'min 40/15.

⁹⁶ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûz*, c. 6, ss. 408-409; Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, s. 447.

⁹⁷ Bkz. el-Kehf 18/22; Sebe' 34/53.

kelimesinin nasıl ve niçin ruh anlamında kullanıldığını bu manalara bakarak kavramak mümkündür.⁹⁸

Kur'an'ın insan psikolojisini anlatan bunca açıklamalarının etkisiyle ilk baştan itibaren psikolojik olgu ve olayları anlama ve anlamlandırmaya yönelik çalışmalar hiç eksik olmamıştır. Bu araştırmalar çerçevesinde; nefis kavramının insanın ruhsal ve bedensel bütünlüğündeki psikolojik vurgusundan, ruhtan daha geniş bir semantik alanı olmasından ve ruh kelimesinin Kur'an'da geçtiği yerlerin hiçbirinde bireysel insanı nitelemediğinden dolayı⁹⁹ psikolojinin adı İslam bilim tarihinde علم النفس (*İlmü'n-nefs*) tabiriyle karşılık bulmuştur. Bu tabir de *ruhun/nefsin mahiyetini, dış ve iç duyuları, hayal ve akıl gibi melekeleri inceleyen ilim dalı* anlamına gelmektedir.¹⁰⁰ Bu başlıkta yapılan araştırmaların birçoğunda ise, felsefe ve kelim bilgilerinin ağırlıklı olarak bu kavramın metafizik yönüyle meşgul olduğunu (daha çok *ruh felsefesi* yaparak),¹⁰¹ tasavvuf ve ahlak bilgilerinin de daha çok nefsin psikolojik yönüyle (özellikle nefis çeşitleri, bunlar arası geçişler, nefis terbiyesi gibi) ilgilendiğini söylemek mümkündür.¹⁰²

3. Psikolojik Bir Vaka Olarak Psikolojik Gerilim

Yaygın kullanımıyla stres olarak da bilinen psikolojik gerilim, çağımız insanının en büyük ruhsal sorunlarından biridir. Bu içsel durumun aynı zamanda huzursuzluğun ve birçok hastalığın kaynağı olduğu bilinmektedir. Bu yüzden modern insan, ruhsal gerilimle başa çıkma konusunda çoğunlukla modern psikolojinin verilerinden yararlanarak farklı yöntemler geliştirmiş ve geliştirmeye devam etmektedir. Öncelikle tanımı, kaynağı, tezahürleri ve kendisiyle başa çıkma

⁹⁸ Mustafa Cora, *Kur'an'a Göre Hevâ*, Etüt Yayınları, Samsun 2013, s. 8; Esan Gül, *İslam ve Psikoloji*, Çıra Yayınları, İstanbul 2015, s. 218.

⁹⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Kitâbü'r-Rûh*, ss. 303-304. Müellifin bu konudaki ifadesi aynen şöyledir: "Kur'an'da nefis tamamen zât/kişi anlamında kullanılmıştır. Ruh ise, ne tek başına bedene ne de nefisle beraber bedene isim olarak verilebilir (yani verilemez)."

¹⁰⁰ İlhan Kutluer, "İlmü'n-Nefs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2000, cilt: 22, s. 148; Ali Bulaç, *İnsanın Özgürlük Arayışı*, Beyan Yayınları, İstanbul 1988, ss. 91-92; Ferruh Kahraman, "Psikolojik Tefsir", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 40, 2015, s. 105. Psikoloji ilminin İslam bilim tarihinde *İlmü'n-Nefs* adıyla başlangıçtan günümüze kadar geçirdiği gelişim süreci, bu süreçte büyük katkı sağlayan ilim adamları ve eserleri, ortaya konan bu çalışmalarının özellikleri hakkında geniş bilgi için bkz. Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2018, ss. 28-45; Ali Köse ve Ali Ayten, *Din Psikolojisi*, Timaş Yayınları, İstanbul 2015, ss. 85-102; Esan Gül, *İslam ve Psikoloji*, ss. 42-70; İlhan Kutluer, "İlmü'n-Nefs", ss. 148-151.

¹⁰¹ Ömer Türker, "Nefs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2006, cilt: 32, s. 529.

¹⁰² Ahmet Ögke, *Kur'an'da Nefs Kavramı*, ss. 14-16.

olmak üzere psikolojik gerilimin dört ana aşamadan oluşan mahiyetini genel esaslarıyla belirlemeye çalışalım.

3.1. Stresin Tanımı

*Psikolojik gerilim/stres kavramının ifade ettiği durumların genişliği ve sınırlarının tespitinin kolay olmaması, belli başlı bir tanımın yapılmasını da zorlaştırmıştır. Buna rağmen en basit ifadeyle stresin; gerginlik, zorlanım, zorlantı olarak da bilinen ve canlının zihinsel veya fizyolojik işlevlerini kesintiye uğratan her türlü etkinin ortak adı olduğunu söyleyebiliriz. Diğer bir deyişle, organizmanın çevreyle etkileşime girmesi sonucu fizyolojik ve psikolojik uyum halinin bozulmasıyla bireyde oluşan duygusal gerilim ve gerginlik olarak ifade edilebilmektedir.*¹⁰³

Stres, aynı zamanda bir *alt-üst olma ve psikolojik iyi oluşun yani normalin dışına çıkma* durumudur ve *insanın bu duruma karşı gösterdiği reaksiyonların bütünüdür. Kısacası içeriden veya dışarıdan gelen ve var olan dengeyi etkileyen/bozan her şeye stres* demek mümkündür.¹⁰⁴ Bununla birlikte stres, aşırı ve çok güçlü olduğunda veya uzun sürdüğünde, bireyde aşırı bir yüklenme ortaya çıkarabilmekte, savunma mekanizmasını yıpratılabilmekte ve kişilik yapısı ve işlevlerinde köklü değişim ve çöküntülere yol açabilmektedir.¹⁰⁵

Psikolojik gerilim tanımlarında kullanılan *uyarıcı, stres, gerilim ve zorlanma* terimlerinin bu bağlamda anahtar kavramlar olduğunu ve bunlar arasında ince anlam ayrımlarından oluşan güçlü bir mana ilişkisinin bulunduğunu söylemek mümkündür. Öncelikle stres ve uyarıcı arasındaki hassas bir derece farkı bulunduğundan bahsedilebilir. Çünkü uyarıcı da organizmada bir tepkiye yol açmaktadır. Ancak herhangi bir uyarıcının stres meydana getirici olabilmesi için vücudun rahatlık eşliğini aşım sistemin dengesini bozması gerekir. Gerilim, stres halinin sistem üzerindeki etkisidir. Buna göre gerilim sebebiyle sistem, stres durumunda olduğu bilgisini alır ve bu stres tepkisi sayesinde yeni bir uyum süreci

¹⁰³ Yasemin Özel ve Aysun Bay Karabulut, "Günlük Yaşam ve Stres Yönetimi", *Türkiye Sağlık Bilimleri ve Araştırmaları Dergisi*, 2018, cilt 1, sayı: 1, s. 49.

¹⁰⁴ Dole H. Hoiberg vd. , *Ana Britannica*, Ana Yayıncılık, İstanbul 2004, c. 20, s. 112; Necati Öner, *Stress ve Dinî İnanç*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1997, s. 11; Adnan Erkuş, *Psikoloji Terimleri Sözlüğü*, Doruk Yayınları, Ankara trs. , s. 188; Mehmet Murat Döğüşgen, *Psikoloji Psikiyatri Sözlüğü*, Emre Yayınları, İstanbul 2005, s. 90; Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2005, s. 700; Jülide Sevim, *Stresinizi Sevin*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2017, s. 42; Orhan Hançerlioğlu, *Ruhbilim Sözlüğü*, s. 333.

¹⁰⁵ Rasim Bakırcıoğlu, *Psikoloji Sözlüğü*, Anı Yayınları, Ankara 2006, s. 237; Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2005, s. 376;

başlatarak tekrar dengeye dönme sürecine girer. Zorlanma ise, dengeye dönme süreci içerisinde sistemin ödediği bedel veya harcadığı enerjinin miktarıdır.¹⁰⁶ İşte sistem üzerindeki bu süreçlerin tamamının stres kavramıyla ifade edildiği görülmektedir. Bütün bunlardan hareketle stresin; stresi meydana getiren durum (kaynak), ve bu duruma gösterilen tepki ve değişik ara süreçleri içeren geniş kullanımlı bir kavram olduğu anlaşılmaktadır.¹⁰⁷

3.2. Stresin Kaynağı

Günlük hayatla iç içe olan ve adeta yaşamın ayrılmaz bir parçası olan stresin kaynaklarını *psikolojik (bireysel), iş ortamı (örgütsel)* ve *çevre ve sosyal unsurlar* olarak üç genel grupta toplamak mümkündür.¹⁰⁸ Bunlardan psikolojik (bireysel) olanını *iç stres kaynağı*, iş ortamı (örgütsel) ve çevre ve sosyal olanları da *dış stres kaynakları* olarak nitelendirebiliriz.¹⁰⁹ Diğer taraftan stresi ortaya çıkaran yani insanda stres oluşumuna neden olan hadiseler *stres vericiler (stressors)*, kişinin tüm bu etkenlere verdiği her türlü tepki de *stres (stress)* olarak tanımlanmaktadır.¹¹⁰

Stres kaynaklarında psikolojik (bireysel) faktörlerin diğerlerinden daha fazla ön plana çıktığını söyleyebiliriz. Çünkü stres, her şeyden önce onu zihninde taşıyan kimseye aittir. Onun için stresin ne olduğu araştırılırken, onun kaynağı kadar stresle karşı karşıya kalan kişinin psikolojik özelliklerinin de incelenip değerlendirilmesi büyük önem arz etmektedir. Buna göre bireyin karşılaştığı olaylar, tek başına belirleyici olmayıp olaylara/kaynaklara ne şekilde tepki verdiği de önemlidir. Bu nedenle stres, *belirli bir kaynakla belirli bir insanın karşılıklı etkileşimi* olarak karşımıza çıkmaktadır.¹¹¹ Diğer bir deyişle insanın stres kaynaklarına karşı olan algı ve

¹⁰⁶ Nezahat Güçlü, "Stres Yönetimi", *G. Ü. Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, cilt: 21, sayı: 1, 2001, s. 93.

¹⁰⁷ Zühal Baltaş ve Acar Baltaş, *Stres ve Başaçıkma Yolları*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2018, ss. 308-309; Ersin Altıntaş, *Stres Yönetimi*, Anı Yayıncılık, Ankara 2014, s. 1. Ayrıca stres kavramının başlangıçtan günümüze kadar geçirdiği aşamalar, ilk defa kimlerin ve hangi bilimlerde kullandığı gibi tarihsel gelişimi hakkında geniş bilgi için bkz. İbrahim Balcıoğlu, "Stres Kavramı ve Tarihsel Gelişimi", *Medikal Açından Stres ve Çareleri Sempozyumu*, İstanbul, (22-23 Aralık 2005), 2005, ss. 9-12; Orhan Hançerlioğlu, *Ruhbilim Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2003, ss. 333-334; Behlül Tokur, *Stres ve Din*, Çamlıca Yayınları, İstanbul 2017, ss. 17-20; Halime Şenay Güzel, *Stresin Psikolojisi*, Nobel Yayıncılık, Ankara 2019, ss. 1-19; Zühal Baltaş ve Acar Baltaş, *Stres ve Başaçıkma Yolları*, ss. 307-331.

¹⁰⁸ Behlül Tokur, *Stres ve Din*, s. 37.

¹⁰⁹ Ersin Altıntaş, *Stres Yönetimi*, s. 10.

¹¹⁰ Zühal Baltaş ve Acar Baltaş, *Stres ve Başaçıkma Yolları*, s. 23.

¹¹¹ Zühal Baltaş ve Acar Baltaş, *Stres ve Başaçıkma Yolları*, s. 32.

değerlendirmesi, stresin meydana gelmesinde ve buna gösterilen tepkide belirleyici bir rol oynamaktadır.¹¹²

3.3. Stresin Tezahürleri

Stres, insanın uyumunu/psikolojik iyi halini bozan bir durumdur ve bu durumun oluşmasında bahsi geçen stres kaynakları rol oynar. İşte organizmanın yapıları ve işlevleriyle bu etkenler/kaynaklar arasındaki iletişim/etkileşim insanda stres belirtilerine ve yakınmalarına yol açmaktadır.¹¹³ Buna göre stresin tezahürlerinden/belirtilerinden, *stresin insanda nasıl görüldüğünü/görünür hale geldiğini veya insanın strese verdiği değişik tepkileri* kastediyoruz. Dolayısıyla stres, stres kaynaklarından ortaya çıkan durumlara karşı insanın gösterdiği farklı şekillerdeki tepkilerde görünür ve anlaşılır durumda olmaktadır. Bu bağlamda, stresli bir durumla karşı karşıya kalındığında verilebilecek tüm olası tepkileri/reaksiyonları, farklı şekillerde görünen ve girift bir şekilde iç içe olan, *ruhsal/zihinsel, duygusal, davranışsal ve fizyolojik/bedensel* tepkiler olmak üzere dört ana grupta incelemek mümkündür.¹¹⁴ Bu bakımdan hayatın doğal bir parçası olan stresin sonuçlarını/belirtilerini bilmek, insanın hem ruh ve beden sağlığı açısından hem de bunların büyüyerek kronik hale gelmesini önlemek açısından son derece önemli hale gelmektedir.

3.4. Stresle Başa Çıkmak

İnsanı tümüyle zorlayan iç ve dış isteklerin yönetilmesi fonksiyonu olarak *stresle başa çıkma* veya diğer bir ifadeyle *stres yönetimi/stratejisi; stres kaynaklarının ortaya çıkardığı duygusal, davranışsal ve fiziksel gerilimi öncelikle yok etmek, sonrasında azaltmak veya bu gerilime katlanmak amacıyla meydana getirilen duygusal ve davranışsal reaksiyonların tümü* olarak ifade edilebilir. Buna göre etkili bir stres yönetimi; stresin kaynaklarını, nedenlerini, belirti ve sonuçlarını anlamayı, aynı zamanda stres ve gerilimler henüz ortaya çıkmadan önce onu fark ederek gerekli adımları atmayı

¹¹² Ruhi Yavuz, "Stres ve Kişilik", Medikal Açıdan Stres ve Çareleri Sempozyumu, İstanbul, (22-23 Aralık 2005), 2005, ss. 41-42.

¹¹³ Özcan Köknel, *Zorlanan İnsan*, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul 1998, s. 8.

¹¹⁴ Allen Elkin, *Stres Yönetimi*, çev. Setenay Sever, Nobel Yaşam, Ankara 2019, s. 27; Pocket Mentor, *Stres Yönetimi*, çev. Burcu Çekmece, Optimist Yayınları, İstanbul 2010, s. 30; Beatrix Hughes-Rodney Boothroyd, *Günlük Hayatın Stresine Son*, çev. Işık Kusun, Doruk Yayınları, Ankara 1997, s. 3; Ipek Özmen, *Stres*, Lamia Yayınları, İstanbul 2008, ss. 27-28.

çermektedir.¹¹⁵ Stressiz bir hayat mümkün olamayacağına göre, stres yönetiminin temel amacı, bütünüyle stresten kaçınmak değil stres düzeyini azaltmak veya en uygun seviyede tutmaktır. Diğer bir ifadeyle, stres faktörlerinin meydana getirdiği duygusal gerilimi azaltmak, yok etmek veya bu gerilime dayanmak amacıyla gösterilen davranış ve duygusal tepkileri güçlendirmektir.¹¹⁶ O halde günümüz modern hayatında stresten kaçınmak mümkün olmadığına göre, yapılması gereken stresin yönetilmesini öğrenmektir.

Psikolojik gerilimle başa çıkma tekniklerini, stres reaksiyonlarıyla da doğrudan bağlantılı olan *ruhsal/zihinsel, duygusal, fizyolojik/bedensel* ve *davranışsal teknikler* olmak üzere dört ana başlık altında toplamak mümkündür. Buna göre ruhsal/zihinsel teknikler dua ve ibadet, meditasyon ve yoga, hipnoz/self-hipnoz (kişisel hipnoz), görüntüleme/hayal kurma, kendine telkin/oto telkin, stres aşısı/fikir aşılama, psikoterapi gibi beden üzerinde ruhsal denetim sağlamayı amaçlayan temel manevi faaliyetleri kapsar. Duygusal teknikler, korku, üzüntü, öfke, hayıflanma gibi negatif duyguları kontrol altına alma ve denetim altında tutma egzersizlerini içerir. Fizyolojik/bedensel teknikler genel olarak solunum egzersizleri, gevşeme teknikleri, biofeedback/biyolojik geri bildirim, fiziksel egzersizler, masaj terapileri ve sağlıklı beslenme gibi vücutla ilgili temel rahatlama yöntemlerinden oluşur. Davranışsal teknikler ise kendini izleme/vücuttaki duyuları takip etme, zaman düzenlemesi/zamanı iyi kullanma, problem çözme yeteneğini geliştirme, güvenli davranışlar oluşturma, strese dayanıklı kişileri örnek alma gibi eyleme dönük işlevleri içine alır.¹¹⁷

Stresle başa çıkmada; daima stresin bu düşünce, duygu, davranış ve bedensel bileşenleri hedeflenmelidir. Çünkü ruhsal gerginlik arttıkça bedensel tepkiler çoğalırken, bedensel tepkilere bağlı ruhsal gerginliğin daha da artmasıyla her zaman bir kısır döngü içerisine girmek muhtemeldir. İşte bu stresle başa çıkma

¹¹⁵ Halime Şenay Güzel, *Stresin Psikolojisi*, s. 100.

¹¹⁶ Nevzat Demirci, "Stres ve Stresi Ortaya Çıkaran Durumların Öğrenci Üzerindeki Etkisi", *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi*, cilt:2, sayı: 3, 2013, s. 289.

¹¹⁷ Zuhul Baltaş ve Acar Baltaş, *Stres ve Başa Çıkma Yolları*, ss. 189-289; Nevzat Tarhan, *Stresi Mutluluğa Dönüştürmek*, Timaş Yayınları, İstanbul 2002, ss. 167-182; Vedat Işıkhan, *Çalışma Hayatında Stres ve Başa Çıkma Yolları*, Sandal Yayınları, Ankara 2004, ss. 212-224; Nesrin Hisli Şahin (ed.), *Stresle Başa Çıkma*, Türk Psikologlar Derneği Yayınları, Ankara 1994, ss. 91-142. Ayrıca stresle başa çıkma/baş etmeyle ilgili bahsi geçen bu tekniklerin/yöntemlerin uygulamalarıyla ilgili geniş bilgi için bkz. Mine Özmen ve Barış Önen, "Stresle Başa Çıkma Yolları", *Medikal Açından Stres ve Çareleri Sempozyumu*, İstanbul, (22-23 Aralık 2005), 2005, ss. 171-179.

teknikleri/yöntemleri, bireyin tepkilerini değiştirebilmesini sağlayacak özgül beceriler kazandırarak stresi azaltmayı hedeflemektedir.

Stresle başa çıkma son tahlilde bir hayat tarzı yönetimidir. Onun için stresi yönetmeye karar vermek, aynı zamanda bireyin ruhsal/zihinsel, duygusal, fizyolojik/bedensel ve davranışsal hayat kalitesini yükseltmeye karar vermesi anlamına gelmektedir.¹¹⁸

4. Ruh-Nefs İlişkisi Bağlamında Kur'an'a Göre Psikolojik Gerilimin Mahiyeti

Şimdiye kadarki açıklamalarımızdan, psikolojik gerilimin başlangıcından son bulmasına kadar (kaynağından başa çıkmaya kadar) ne denli karmaşık bir içsel süreç olduğu anlaşılmaktadır. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere psikolojik gerilim, vericilerden kaynaklanan durumlara karşı insanın gösterdiği farklı şekillerdeki tepkilerde görünür ve anlaşılır durumda olmaktadır. Ancak bu durum, öncelikle iç dünyada başlayan gerginlik, sıkıntı, huzursuzluk, daralma, tedirginlik gibi iç uyumu/rahatlık eşiğini bozan ruhsal/zihinsel belirtilerle ortaya çıkmakta ve psikolojik gerilimden öncelikle bu ilk süreç anlaşılmaktadır. Bu yüzden buradaki psikolojik gerilim ifadesiyle; ilgili kavramın duygusal, davranışsal ve bedensel tezahürlerini şimdilik bir kenara bırakıp sadece ruhsal/zihinsel boyutunu kastediyor ve kişilikte yaşanan sıkıntıları kavramlaştırmanın da sanıldığı kadar kolay olmadığını bilerek Kur'an'daki hangi deyimlerin bu mefhumu ihtiva ettiğini belirlemeye çalışıyoruz. Bu meyanda, tamamen insanın manevi dünyasıyla ilişkili olan psikolojik gerilimin mahiyetinin, kendisiyle başa çıkmadaki başarının belirleyicisi olması bakımından *ruha* veya *nefse* atfen izah edilmesi kanaatimizce büyük önem arz etmektedir.

Psikolojik gerilim yani stres, Kur'an'ın geniş bir anlam alanıyla birlikte işlediği insan psikolojisinin temel konularından biridir. Kaynağın/stres vericinin etkisiyle başlayarak organizmada ortaya çıkardığı farklı boyutlardaki tezahürleriyle devam edip kendisiyle çeşitli başa çıkma faaliyetleriyle öngörülen seviyeye getirilmeye veya sonlandırılmaya çalışılan bu karmaşık ve uzun periyod, psikolojik

¹¹⁸ M. Akif Özer, "Çalışanlar İçin Verimlilik Anahtarı: Stres Yönetimi", *TÜHİS İş Hukuku ve İktisat Dergisi*, cilt: 24, sayı: 1-2, 2012, s. 47.

gerilim süreci olarak ifade edilebilir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla konuyla doğrudan ilişkili olduğunu düşündüğümüz Kur'an'ın psikolojik gerilim ifade eden deyimlerini kısaca ele almaya çalışalım. Özellikle bu stres deyimlerindeki insanın hangi psikolojik melekelerine atf yapıldığı, belki de çalışmamızın en önemli safhasını oluşturacaktır.

4.1. Dayk (ضَيْقُ)

Kur'an'da stres ifade eden deyimlerin en önemlileri *dayk* (ضَيْقُ) kavramı kullanılarak oluşturulan deyimlerdir. Bu durum, ilgili terimi kısaca açıklamamızı gerektirmektedir. *Dayk* (ضَيْقُ) sözcüğü, Kur'an'daki psikolojik gerilim ifade eden kavramların başında gelmekte olup, her türlü maddi ve manevi genişlik anlamındaki سَعَةً (*seat*) kavramının karşıtıdır. Genel anlamda ihtiyaç halinde olmayı ve kişinin içinde bulunduğu herhangi bir zor ve kötü durumu ifade etmektedir. Buradan hareketle *insana genişlik ve ferahlık sağlamayıp onu rahatsız eden ve daraltan her türlü sıkıntı halini kapsadığını* söylemek mümkündür.¹¹⁹

Dayk kavramını iki genel anlam sahasında inceleyebiliriz. Buna göre bu kelime; hem elbise, ev, yer gibi nesnelerdeki *fiziksel ve mekânsal darlığı* hem de ağır hayat şartları, geçim sıkıntısı gibi insanın içinde bulunduğu olumsuz durumu ve bu durumdan kaynaklanan *her türlü can sıkıcı hali, ruhsal sıkıntı ve manevi darlığı* içermektedir.¹²⁰

Kur'an'da *dayk* kelimesinin yedi farklı türeviyle geçtiği on iki ayette;¹²¹ sadece bir ayette mekânsal darlığa,¹²² diğerlerinde ise insanın iç dünyasındaki her türlü ruhsal baskı, sıkıntı ve darlığa işaret ettiğini görmekteyiz. Bu durum, Kur'an'ın *dayk* kavramının semantik sahasını ağırlıklı olarak insanın ruhsal yapısıyla ilişkilendirdiğini, bu nedenle de bu terimi Kur'an'ın psikolojiye atf yapan ve psikolojik gerilimi/stresi ifade eden kelimeleri arasında değerlendirmemiz gerektiğini ortaya koymaktadır. Özellikle de yanına farklı kelimeler eklenerek deyim

¹¹⁹ el-Cevherî, *es-Sihâh*, c. 4, s. 1510; İbn Fâris, *Mekâyisü'l-lüğa*, c. 3, s. 383; ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğa*, c. 1, s. 591; İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, c. 10, s. 208; Ahmed Muhtar Abdülhamid Ömer, *Mu'cemü'l-lügati'l-arabiyeti'l-muâsıra*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 2008, c. 2, ss. 1377-1378.

¹²⁰ İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, c. 10, s. 209; Mecduddin Muhammed b. Ya'kûb el-Firuzâbâdi, *el-Kâmüsü'l-muhît*, Müssetü'r-Risâle, Beyrut 2005, s. 902.

¹²¹ Bkz. el-En'âm 6/125; et-Tevbe 9/25, 118; Hûd 11/12, 27; el-Hicr 15/97; en-Nahl 16/127; el-Furkân 25/13; eş-Şuarâ' 26/13; en-Neml 27/70; el-Ankebût 29/33; et-Talâk 65/6.

¹²² "O inkârcılar) elleri boyunlarına bağlanmış olarak cehennemin dar bir yerine atıldıklarında, orada (ölüp) yok olmayı dileycekler." (el-Furkân 25/13).

halinde kullanıldığı ifadelerde bu durum daha da belirginleşmektedir. Nitekim Kur'an'da, *dayk* kelimesinden elde edilen ve tamamen psikolojik gerilimi ifade eden dört ayrı deyim kullanıldığını görüyoruz.

4.1.1. Dâka sadruh (ضَاقَ صَدْرُهُ)

Kur'an'daki *dayk* kavramıyla ilgili deyimlerden ilki ضَاقَ صَدْرُهُ (*dâka sadruh*) ibaresidir. Bu deyim, genel olarak göğsün daralması yani insanın hoşlanmadığı bir şeye karşı huzursuz olması/sıkıntıya girmesi anlamına gelmektedir. Nitekim Arapların bu gibi durumlarda فِي صَدْرِي مِنْ هَذَا الْأَمْرِ ضَيْقٌ “Bu durumdan dolayı göğsümde/içimde bir daralma/sıkıntı var.” ifadesini kullandıklarını biliyoruz.¹²³ Bu deyim değişik birçok etkenin tetiklemesiyle oluşarak insanın iyi oluş halini bozan ve manevî âlemini/ruhsal dünyasını çöküntüye uğratan her türlü baskı, sıkıntı, daralma, darlanma, gerginlik, acziyet, zihin karışıklığı gibi insanın iç dünyasında olması muhtemel olumsuz psikolojik durumları içerdiği söylenebilir.¹²⁴ Bu psikolojik durumların da başta korku, üzüntü, gam, tasa, öfke olmak üzere duygusal tepkilerle görünür hale geldiğini belirtmek mümkündür.¹²⁵ Bu deyim zıttı ise her türlü gönül rahatlığı ve ferahlığını ifade eden رَحِبَ الصَّدْرُ (*rahbü's-sadr*) ve أَسِعَ الصَّدْرُ (*vâsiu's-sadr*) ifadeleridir.¹²⁶

Bu psikolojik gerilim deyimini Kur'an'da değişik çekimleriyle beraber dört ayette geçmektedir.¹²⁷ Bunlardan ikisi Hz. Peygamber (s.a.s.)'in içinde bulunduğu sıkıntılı ruh halini,¹²⁸ birisi Hz. Musa'nın özellikle Firavun karşısına çıkmadan önce yaşadığı iç dünyasındaki zor anları¹²⁹ ve diğeri de hidayet-dalalet bağlamında

¹²³ et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. 14, s. 408.

¹²⁴ el-Mazharî, *Tefsîru'l-Mazharî*, c. 5, s.72; el-Kâsimî, *Mehâsinü't-te'vîl*, c. 6, s. 347; Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-menâr)*. Dâru'l-Menâr, Kahire 1947, c. 12, s. 30; el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, c. 14, s; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenûir*, c. 12, s. 17; Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-hadis*, c. 4, s. 60; el-Hicâzî, *et-Tefsîru'l-vâzih*, c. 2, s. 291.

¹²⁵ Hatta Fahreddin Râzî (v. 606/1210), هَمٌّ (*hemm/tasa-tedirginlik*) ve غَمٌّ (*gam/üzüntü-kaygı*) gibi hem üzüntü hem de endişe ve huzursuzluk ifade eden içsel durumların Araplar tarafından ضَيْقٌ صَدْرٌ (*dayku sadr/iç sıkıntısı-daralması*) olarak isimlendirildiğini belirtmiştir. Bkz. er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, c. 32, s. 4.

¹²⁶ Ebû Zekeriyâ ed-Deylemî el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, tahk. Ahmed Yusuf en-Necâti vd., Dâru'l-Misriyye, Mısır trs. , c. 2, s. 5; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe (ed-Dineverî), *Garîbü'l-Kur'ân*, tahk. Ahmed Sakar, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1978, s. 160; Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, ss. 346, 474, 513-514; Ebû İshâk İbrahim b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an ve l'râbuhû*, tahk. Abdülcemil Abduh Şelebî, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1988, c. 4, s. 84; el-Mazharî, *Tefsîru'l-Mazharî*, c. 5, s. 320; Ahmed Muhtar, *Mu'cemü'l-lügati'l-arabiyyeti'l-muâsıra*, c. 2, s. 1378.

¹²⁷ Bkz. el-En'âm 6/125; Hûd 11/12; el-Hicr 15/97; eş-Şuarâ' 26/13.

¹²⁸ ضَاقَ صَدْرُكَ بِهِنَّ يَا مَعْشَرَ الَّذِينَ آمَنُوا أَيُفِيئُكُمْ اللَّهُ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ “...dolayı yüreğin daraltıp sana vahyolunanın bir kısmını terk mi edeceksin?” (Hûd 11/12); وَ لَقَدْ نَعَّمْنَا أَنْتَ بِصَبْرِكَ بِمَا يَقُولُونَ “(Ey Elçi) onların (inanmayanların) söylediklerinden dolayı içinin sıkıldığını/daraldığını çok iyi biliyoruz.” (el-Hicr 15/97).

¹²⁹ وَ بَصِيحٌ صَدْرِي وَ لَا يَنْطَلِقُ لِسَانِي فَارْسِلْ إِلَى هَرُونَ “Benim göğsüm daralır, dilim dolaşır. (Bu yüzden) Harun'a da elçilik (görevi) ver.” (eş-Şuarâ' 26/13).

inançsızlıkla karşı karşıya kalanın kalbindeki huzursuzluğu/daralmayı ifade etmektedir.¹³⁰

Kur'ânî bir psikolojik gerilim deyimini olan ضَاقٌ صَدْرُهُ (*dâka sadruh*) ifadesine, günümüz Türkçesinde bir şeye çok üzülme ve bunalmak anlamlarındaki *canı/içi sıkılmak*, *göğsü/içi/yüreği daralmak* ve *içini sıkıntı basmak* deyimlerinin karşılık geldiğini söyleyebiliriz.¹³¹

4.1.2. Dâka bihi zer'an (ضَاقَ بِهِ ذَرْعًا)

Kur'an'da *dayk* kavramının kullanıldığı bir diğer deyim ضَاقَ بِهِ ذَرْعًا (*dâka bihi zer'an*) tabiridir. Bu ifade; *gücünü zayıflamak*, *güç yetirememek*, *gücünü aşan bir iş yüklenip o işi gerçekleştirilmekten aciz kalmak*, *iş tamamlanmadan kuvveti kesilmek/gücünü düşmek*, *çare ve çıkış yolunun tıkanması* ve tüm bunlardan dolayı da *içi daralmak/içine sıkıntı basmak* gibi anlamlara gelir. Zıttı ise *güç yetirebilirliği ve imkânların genişliğini* ifade eden رَحْبُ الْبِرِّاعِ (*rahbü 'z-zirâ'*) deyimidir.¹³²

Kur'an'da ضَاقَ بِهِ ذَرْعًا (*dâka bihi zer'an*) deyimini, aynı kalıpta iki farklı ayette görmektedir. Her iki ayet de, hem kendisine gelen elçi meleklere topluluğunun yapması muhtemel çirkin eylemlerden hem de elçi meleklerin verdiği topluluğunun helak olacağı haberinden dolayı Hz. Lût'un içine düştüğü gerilimli ruh halini yansıtmaktadır.¹³³

Günümüz Türkçesinde ise ضَاقَ بِهِ ذَرْعًا (*dâka bihi zer'an*) deyimini karşılığı olarak, yaşanan sıkıntıdan bir çıkış (yolu) bulamamak ve tüm çözüm yollarının kapanması/tıkanması anlamındaki *çaresiz kalmak*, *takati kalmamak/kesilmek*, *kolu kanadı*

¹³⁰ "وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُصَلِّهَ يُجْعَلْ صَدْرُهُ ضَيْقًا حَرْجًا كَأَنَّمَا يَصْغُو فِي السَّمَاءِ" (Allah) saptırarak istediği kimsenin de göğsüne/içine, sanki göğse çıkan biri gibi bir darlık ve iç sıkıntısı verir." (el-En'âm 6/125).

¹³¹ M. Ertuğrul Saraçbaşı, *Örnekleriyle Büyük Deyimler Sözlüğü*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2010, c. 1, s. 276; M. Ertuğrul Saraçbaşı, *Örnekleriyle Büyük Deyimler Sözlüğü*, c. 2, s. 499, 625, 1022; Arif Hikmet Par, *Türkçe Deyimler Sözlüğü*, Serhat Yayınları, İstanbul 2003, ss. 48, 102; Ali Püsküllüoğlu, *Türkçe Deyimler Sözlüğü*, Arkadaş Yayınevi, Ankara 2004, ss. 221, 376, 462.

¹³² İbn Düreyd, *Cemheratü'l-lüğa*, c. 2, s. 691; İbn Fâris, *Mekâyisü'l-lüğa*, c. 2, s. 350; ez-Zemahşeri, *el-Keşşâf*, c. 3, s. 453; ez-Zemahşeri, *Esâsü'l-belâğa*, c. 1, s. 311; el-Beyzâvi, *Envâru't-Tenzil*, c. 3, s. 142; ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûz*, c. 26, s. 48. Hatta İbn Manzur (v. 711/1311) bu deyimini vezir bir örnekle açıklar: "Yolculuğa çıkan bir deve gücü oramnda adım adım yol almaktadır. Ona gücünün üzerinde bir yük yüklediğinde şöyle dersin: 'Fazla yüklediğinden dolayı deven yavaşladı ve güçsüz kalarak boynunu uzattı.'" Bkz. İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, c. 8, s. 93.

¹³³ "وَلَمَّا أَنْ جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سِيبَىٰ" "Elçilerimiz Lût'a geldiklerinde o, onlar hesabına (onları koruma adına) tasalandı, içini sıkıntı kapladı ve 'Bugün zor bir gündür' dedi." (Hûd 11/77). "Elçilerimiz (melekler) Lût'a gelince, onlardan dolayı (kaumi tarafından başlarına gelebilecek kötü durumlardan dolayı) kaygılandı ve kendisine bir sıkıntı bastı. (Elçi meleklerimiz) 'Korkma ve üzülme!' dediler." (el-Ankebût 29/33).

kırlmak ve eli kolu bağlı olmak deyimlerinin kullanılabileceğini söylemek mümkündür.¹³⁴

4.1.3. Dâkat aleyhi'l-arzu bimâ rahubet (صَافَتْ عَلَيْهِ الْأَرْضُ بِمَا رَحِبَتْ)

Kur'an'ın *dayk* ile ilgili, insanın içinde bulunduğu sıkıntılı ve buhranlı durumları betimlemede kullandığı diğer bir mecâzî ifade صَافَتْ عَلَيْهِ الْأَرْضُ بِمَا رَحِبَتْ (*dâkat aleyhi'l-arzu bimâ rahubet*) deyimidir. Bu ibarenin meallerde *tüm genişliğine rağmen yeryüzünün kendisine dar gelmesi* şeklinde tercüme edildiğini görüyoruz.¹³⁵

Bu mecazi ibare Kur'an'da aynı kalıpta fakat bir zamir değişikliğiyle iki değişik ayette geçmektedir. Her iki ayette de, inananların farklı iki olay karşısında yaşadığı zor anlardaki sıkıntılı ruh hallerini tasvir etmektedir. Nitekim birincisinde,¹³⁶ ayette “Huneyn Günü” olarak da geçen Huneyn Savaşı'nda sayıca üstün olmalarına rağmen inananların bir ara dağılmalarıyla başlayan süreç içerisinde psikolojilerinin ne kadar bozulduğu bu deyimle dile getirilmiştir. İkincisinde ise,¹³⁷ Tebuk Seferi'ne mazeretsiz olarak katılmayıp Medine'de kalan üç inananın Hz. Peygamber ve diğer inananların kendilerine uyguladığı tecrit baskısından dolayı yaşadıkları manevi sarsılma, yine bu mecazi ifadeyle anlatılmıştır.¹³⁸

Dolayısıyla bu mesel; içinde bulunulan duruma karşı duyulan şaşkınlığı belirten bir ifade olup, karşı karşıya kalınan endişe ve sıkıntıdan dolayı *yaşanılan çevrede yerleşilebilecek uygun bir yer bulamamayı* sembolize etmektedir.¹³⁹ Günümüz

¹³⁴ M. Ertuğrul Saraçbaşı, *Örnekleriyle Büyük Deyimler Sözlüğü*, c. 1, ss. 300; M. Ertuğrul Saraçbaşı, *Örnekleriyle Büyük Deyimler Sözlüğü* c. 2, ss. 800, 1087; Arif Hikmet Par, *Türkçe Deyimler Sözlüğü*, s. 124; Ali Püsküllüoğlu, *Türkçe Deyimler Sözlüğü*, ss. 236, 562.

¹³⁵ Örneğin bkz. Hasan Basri Çantay, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, Risale Yayınları, İstanbul 1957, c. 1, s. 389; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1990, c. 4, ss. 47-48; Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meâlî Âlisi ve Tefsiri*, Akçağ Yayınları, Ankara 1991, c. 3, s. 1245; Ömer Rıza Doğrul, *Tanrı Buyruğu, İnkılap ve Aka Basimevi*, İstanbul 1980, s. 234; Hüseyin Elmalı ve Ömer Dumlu, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2006, s. 189.

¹³⁶ “Hani o gün (Huneyn Günü), çokluğunuz sizi gururlandırmış fakat bu size hiçbir yarar sağlamamış ve yeryüzü/bulduğunuz yer bütün genişliğine rağmen size dar gelmişti. Sonra da arkınızı dönüp geri çekilmişsiniz.” (et-Tevbe 9/25).

¹³⁷ “Allah, geride kalan/savaşa katılmayan o üç kişiye de tevccüh etti/tevbesini kabul etti. O kadar ki, bütün genişliğine rağmen yeryüzü/yaşadıkları bölge onlara dar gelmişti.” (et-Tevbe 9/118).

¹³⁸ İlgili iki olay hakkında daha geniş bilgi için bkz. et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. 11, ss. 386-390; Ebü Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, c. 6, ss. 1899-1904; el-Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, c. 2, ss. 328; İbn Atiyye, *Tefsîru İbn Atiyye*, c. 3, s. 19; Ebü'l-Ferec Cemâlüddin İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-meşir fi ilmi't-tefsîr*, Dâru'l-Kütübü'l-Arabiyyi, Beyrut 1422 (h.), c. 2, s. 246; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, c. 4, ss. 200-203; Celaleddin Abdurrahman b. Ebu Bekr es-Suyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr fi tefsîri'l-me'sûr*, tahk. Abdullah b. Abdü'l-Mühsin et-Türki, Merkezü Hicr, Kahire 2003, c. 7, ss. 579-580.

¹³⁹ Ahmed Muhtar, *Mu'cemü'l-lügati'l-arabiyyeti'l-muâsıra*, c. 2, s. 1377; Abdülcelil Bilgin, *Kur'an'daki Deyimler ve Zemahşeri'nin Keşşafı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2014, s. 230.

(*dâka an emrin hasaran-kışının herhangi bir şeyi yapma konusunda darda/zorda kalması*) ve ضَيْقُ الصَّدْرِ (*dîku's-sadr-göğsün/için daralması/sıkışması*) ibareleriyle açıklanmıştır.¹⁴⁴

Kur'an'da حَصِرَ صَدْرُهُ deyimi bir ayette öznesi çoğul olarak yer almaktadır: ...أَوْجَاؤُكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَنْ يُقَاتِلُوكُمْ أُوَيُقَاتِلُوا قَوْمَهُمْ... "Yahut hem sizinle hem de kendi topluluklarıyla savaşıma konusunda içleri daralarak size gelenler müstesna (onlara dokunmayın)."¹⁴⁵ Ayet, Medine'nin ilk yıllarında etrafta bulunan inanmayanlardan bir grubu ve bu topluluğun içinde bulunduğu ruh halini konu edinmiştir. Bu gayri Müslim tabaka, o zamana kadar yapılan anlaşmalara dâhil olmayan bir grup *tarafsız* cenahı temsil ediyordu. Bundan dolayı bu topluluk hem mensup oldukları kabileye karşı hem de kendi kabilelerinin düşman ilan ettiği diğer gruplara karşı savaşmak istemiyorlardı. Bunların Medine'ye geldiği ve niyetlerini (Müslümanlarla savaşmak istemediklerini) inananlara açıkladığı anlaşılmaktadır. Allah, aynı zamanda uluslararası savaş hukukunun da temellerinin atıldığı bu ayete göre, bu gibi kimselere (ayetin bulunduğu bağlamda belirtilen şartlara uydukları takdirde) herhangi bir müeyyide uygulanmaması gerektiğini beyan etmiştir.¹⁴⁶

Bir taraftan kendi kabilelerinden gelebilecek baskı ihtimali, diğer yönden de Müslümanların kendilerine nasıl bir davranışta bulunacağını kestirememe arasında kalan bu insanların içinde bulunduğu ruh halinin çok karmaşık olduğu anlaşılmaktadır. Bahsedilen bu gerekçeleri *stres verici/kaynağı* olarak düşündüğümüzde, bu kişilerin tüm bu etkenlere verdiği bu psikolojik tepkiyi de *stres* olarak tanımlayabiliriz. İşte Kur'an, onların bu psikolojik gerilimini حَصِرَ صَدْرُهُ (*hasıra sadruhu*) deyimiyle ifade etmiştir.

Buraya kadarki açıklamalardan da anlaşıldığı üzere, semantik sahasının oldukça geniş olmasından dolayı حَصِرَ صَدْرُهُ tabirinin günümüz Türkçesinde tek bir deyimle ifade etmenin zorluğu ortadadır. Ancak ilgili ibarenin yukarıdaki tanımlarına ilaveten içi rahat etmemek, kabullenmemek ve benimsememek

¹⁴⁴ Örneğin bkz. Halil b. Ahmed, *Ayn*, c. 3, s. 113; İbn Düreyd, *Cemheratü'l-lüğâ*, c. 1, s. 514; el-Ezherî, *Tehzîbü'l-lüğâ*, c. 4, s. 135; İbn Fâris, *Mekâyisü'l-lüğâ*, c. 2, s. 72; Zeynüddin Ebû Abdillâh b. Ebî Bekr el-Hanefî, *Muhtârü's-sihâh*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1999, s. 74; İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, c. 4, s. 193; ; el-Firuzâbâdi, *el-Kâmûsü'l-muhît*, s. 376; ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûz*, c. 11, s. 26.

¹⁴⁵ en-Nisâ 4/90.

¹⁴⁶ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Kitabevi, İstanbul 1971, c. 2, s. 1413; Celal Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, Anadolu Yayınları, İzmir 1986, c. 3, s. 1425; Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu (Türkçe Meâl ve Tefsir)*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2008, c. 2, ss. 112-113.

anlamındaki *içine sinmemek/içine sindirememek*, sıkılmak ve bunalmak anlamındaki *içi kapanmak/tıkanmak* deyimlerinin de karşılık olarak kullanılabileceğini söyleyebiliriz.¹⁴⁷

4.3. İşmeezze'l-kalb (إِشْمَازُ الْقَلْبِ)

إِشْمَازُ الْقَلْبِ (işmeezze'l-kalb) tabiri de, Kur'an'ın psikolojik gerilimi ifade etmede kullandığı deyimler arasında yer almaktadır. إِشْمَازُ (işmeezze) kelimesinin, genel olarak, *ferahlık/rahatlık/mutluluk anlamındaki اِنْبِسَاطٌ (inbisât) teriminin zıttı olan keyifsizlik/moral bozukluğu/can sıkıntısı manasındaki اِنْقِيَاضٌ (inkîbâz) kelimesiyle tanımlandığını görüyoruz.¹⁴⁸ Bu moral bozukluğu da, *kerih görmek/çirkin bulmak/beğenmemek* anlamındaki كِرْهٌ (kerihe) ve *nefret etmek/hoşlanmamak/sevmemek/antipati duymak* anlamındaki نَفَرٌ (nefera)¹⁴⁹ kavramlarıyla detaylandırılmıştır.¹⁵⁰ Bu açıklamalar sonucunda ilgili deyim, genel bir ifadeyle (*herhangi bir şeyden dolayı*) *kalpte/kişide bir nefret oluşması ve kalbin/kişinin (o şeyi) sevisiz/çirkin görmesi* olarak anlamlandırılabiliriz.¹⁵¹*

Bu tabir Kur'an'da bir ayette geçmektedir: وَإِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَخُذَهُ اِشْمَازَتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ دَلَر/تِكْسِينِرِ." *Allah tek başına anıldığında, ahirete inanmayanların kalpleri nefretle dolar/tiksindir.*"¹⁵² Ayetteki ilgili deyim daha iyi anlaşılması için, sadece Allah'ın adı zikredildiği zamanki müşriklerin tavrının tasvir edildiği diğer bir ayet olan وَإِذَا ذُكِّرَتْ رَيْكَ فِي الْقُرْآنِ وَخُذَهُ وَلَوْ أَعْلَى أَدْبَارِهِمْ نُفُورًا "Sen Kur'an'da Rabbini tek başına andığında, nefretle arkalarını dönüp giderler."¹⁵³ ayeti büyük önem taşımaktadır.¹⁵⁴ Çünkü her iki ayette de; müşrikleri psikolojik gerilime sevk eden stres kaynağı/verici yani dış etken, (putlarla birlikte değil) sadece Allah'ın adının anılıyor olmasıdır. Buna verdikleri ruhsal/duygusal stres tepkisi de, إِشْمَازٌ (işmi'zâz) ve نُفُورٌ (nüfûr) olmak üzere birbirlerini açıklayan iki farklı kavramla ifade edilmiştir. Onun için ele aldığımız

¹⁴⁷ Metin Yurtbaşı, *Örneklerle Deyimler Sözlüğü*, s. 280, 282.

¹⁴⁸ el-Cevherî, *es-Sihâh*, c. 3, s. 881; İbn Fâris, *Mekâyisü'l-lügâ*, c. 5, s. 50; ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğ*, c. 2, s. 48.

¹⁴⁹ Hatta Arapların bu fiili, عَنْ فُلَانٍ أَيْ نَفَرَ "İşmar kişiye karşı kalbim tiksindi yani nefretle doldu." şeklinde kullandıklarına rastlıyoruz. Bkz. Ma'mer b. El-Müsennâ Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'an*, tahk. Mehmet Fuat Sezgin, Kahire 1381 (h.), c. 2, s. 190.

¹⁵⁰ el-Ezherî, *Tehzîbü'l-lügâ*, c. 11, s. 210; el-Hanefî, *Muhtârü's-sihâh*, s. 168; İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, c. 5, s. 362; ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûz*, c. 15, s. 180; Ahmed Muhtar, *Mu'cemü'l-lügati'l-arabiyeti'l-muâsıra*, c. 2, s. 1232.

¹⁵¹ İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, c. 5, s. 362.

¹⁵² ez-Zümer 39/45. Rivayetlerden anlaşılacağına göre; ayetin ifade ettiği müşriklerin bu tavrı, Hz. Peygamber'in Kâbe'nin kapısının yanında Necm Süresi'ni okuduğu gün meydana gelmiştir. Bkz. Ebû'l-Haccâc Mücâhid b. Cebr el-Mekki el-Mahzûmî, *Tefsîru Mücâhid*, Dâru'l-Fikri'l-İslâmiyyi'l-Hadise, Mısır 1989, s. 579; Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr*, c. 3, s. 680.

¹⁵³ el-İsrâ 17/46.

¹⁵⁴ el-Mâturîdî, *Te'vîlât*, c. 8, s. 689; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, c. 7, s. 257.

ayetteki ilgili deyimim öncelikle نُفُورٌ (*nefret*) kavramıyla yorumlandığını görüyoruz.¹⁵⁵ *Keyifsizlik/moral bozukluğu/can sıkıntısı anlamındaki انْتِبَاضٌ (inkıbâz)* kelimesi de açıklandığı ifadeler arasındadır.¹⁵⁶

Ayetteki اِشْمَارٌ الْقَلْبُ (*işmeezze'l-kalb*) deyiminin ifade ettiği psikolojik gerilimi özetle; insanın kalbine neşe ve sevinç dolup bu ferahlığın izleri yüzünde nasıl belli oluyorsa; aynı şekilde insanın kalbine gam, tasa, üzüntü, öfke ve hiddet çökmesi ve bu gerilimli ruh halinin yüzünde/yüz hatlarında görünür hale gelmesi şeklinde açıklayabiliriz.¹⁵⁷ Burada aynı zamanda, ruhsal/duygusal boyutta tezahür eden stresin beden diline/davranışa da yansımaları söz konusudur.

Türkçemizde اِشْمَارٌ الْقَلْبُ (*işmeezze'l-kalb*) deyimine karşılık gelebilecek birçok deyimim olduğundan bahsedilebilir. Nitekim üzüntü ve sıkıntı sebebiyle bunalmak anlamındaki *kalbi kararmak*, sıkılmak ve içi daralmak anlamındaki *yüreği daralmak*, içine karamsarlık/sıkıntı çökmek ve çok sıkıntı duymak anlamındaki *yüreği kararmak*, endişe/kaygı ve gönül bulantısı/tiksintisi anlamındaki *içi kalkmak*, dert etmek/kederlenmek ve istediğini yapamama yüzünden üzülme anlamındaki *içi içini yemek*, içine bir tasa/üzüntü çökmek anlamındaki *gönlü bulanmak* ve kederlenmek/tasalanmak ve müteessir olmak anlamında *içe dert olmak* deyimlerini buna örnek gösterebiliriz.¹⁵⁸

4.4. Şedde alâ kalbih (شَدَّ عَلَى قَلْبِهِ)

Kur'an'ın psikolojik gerilimi ifade eden deyimlerinden biri de شَدَّ عَلَى قَلْبِهِ (*şedde alâ kalbih*) ifadesidir. Bu deyim, Hz. Musa'nın Firavun ve onun seçkinler çevresi aleyhine yaptığı dua bağlamında emir kalıbı olarak bir ayette yer almaktadır: "... رَّبَّنَا اطْمَسْ عَلَى أَمْوَالِهِمْ وَ اشْدُدْ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُوا حَتَّىٰ يَرَوْا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ ... Ey Rabbimiz! Onların (Firavun ve ileri gelenlerine verdiği) tüm mallarını helak et/yok et ve kalplerine sıkıntı

¹⁵⁵ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr*, c. 3, s. 680; Ebû Ubeyde, *Mecâzû'l-Kur'an*, c. 2, s. 190; ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an*, c. 4, s. 356; Muhammed b. Uzeyr es-Sicistânî, *Garîbü'l-Kur'ân (Nüzhetu'l-Kulûb)*, tahk. Muhammed Edib Abdülvâhid, Dâru Kuteybe, Suriye 1995, s. 111; el-Mâturîdî, *Te'vîlât*, c. 8, s. 689; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed en-Nehhâs, *Meâni'l-Kur'ân*, tahk. Muhammed Ali Sâbûnî, Câmiatü Ümmü'l-Kurâ, Mekke 1409 (h.), c.6, s. 181.

¹⁵⁶ Mücâhid b. Cebr, *Tefsîr*, s. 579.

¹⁵⁷ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 4, s. 132; er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, c. 26, s. 244; el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzil*, c. 5, s. 44.

¹⁵⁸ Metin Yurtbaşı, *Örneklerle Deyimler Sözlüğü*, s. 236, 278, 307, 513; 329.

ver/baskı yap! (Yoksa/aksi takdirde) o elem verici azabı görünceye kadar iman etmeyecekler(dir)."¹⁵⁹

Psikolojik gerilim bağlamında incelediğimiz وَاشْتَدُّ عَلَى قُلُوبِهِمْ özgün Kur'an deyimini, birçok mealde de tamamen stres içeren ifadelerle karşılık bulmuştur. Nitekim "...kalplerine şiddetli bir sıkıntı ver",¹⁶⁰ "...kalplerini iyice sık",¹⁶¹ "...kalplerine darlık ve sıkıntı ver",¹⁶² "...kalplerine sıkıntı ver",¹⁶³ "...kalplerini şiddetle sık",¹⁶⁴ "...kalplerini sık da sık",¹⁶⁵ ve "...yüreklere bunun acısını oturt"¹⁶⁶ ibareleri buna sadece birkaç örnektir.

Türkçemizde شَدَّ عَلَى قَلْبِهِ deyiminin karşılığı olarak kullanılabilen deyimlerin bulunduğunu söyleyebiliriz. Nitekim çok üzmek, sıkıntı ve büyük acı vermek anlamına gelen *içini sıızlatmak* ve *içini yakmak*, sıkmak, üzmek ve çekilmez hale getirmek anlamındaki (*birine/içine*) *bezginlik vermek* deyimlerini örnek olarak verebiliriz.¹⁶⁷

4.5. Behea nefseh (بَعَثَ نَفْسَهُ)

Bu deyim de bahsi geçen meseller gibi bir Kur'anî stres tabiri olup, ancak diğerlerinden farklı olarak insanın iç benliğindeki gerilimin yoğun ve şiddetli olduğuna işaret etmektedir. Nitekim bu deyim; *insanın, içine düştüğü (zannettiği) zillet ve kahırdan dolayı hissettiği şiddetli üzüntü/tasa/öfke/kızgınlık gibi duygular içerisinde kendini öldürmesi* anlamına gelir.¹⁶⁸ Ancak buradaki *insanın kendini öldürmesi*; gerçek bir cana kıyma/öldürme değil, aynen *قَطَعَ نَفْسَهُ* (*kendini parçalamak*), *إِنْقَطَعَتْ نَفْسُهُ* (*içi parçalanmak*) ve *خَرَجَتْ نَفْسُهُ* (*canı çıkmak*) ifadelerinde olduğu gibi mecaz bir anlatımdır.¹⁶⁹ Zaten Türkçe'de de bu deyimleri ve benzerini halen kullanıyoruz. Örneğin uğruna ölecek kadar bir şey için fedakârlıkta bulunmaya *canını feda*

¹⁵⁹ Yunus 10/88.

¹⁶⁰ Mahmut Kısa, *Kısa Açıklamalı Kur'an-ı Kerim Meali*, Armağan Kitabevi, Konya 2008, s. 259.

¹⁶¹ Talat Koçyiğit, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meâli*, Kılıç Kitabevi, Ankara trs., s. 217.

¹⁶² Abdülkadir Şener vd., *Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İzmir 2008, s. 217.

¹⁶³ Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu (Türkçe Meâl ve Tefsir)*, c. 3, s. 129; Hayrettin Karaman vd., *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*, s. 217.

¹⁶⁴ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. 4, s. 2743; Hasan Basri Çantay, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerim*, c. 2, s. 29.

¹⁶⁵ Celal Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, c. 6, s. 2756.

¹⁶⁶ Mustafa İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an*, c. 1, s. 389.

¹⁶⁷ Metin Yurtbaşı, *Örneklerle Deyimler Sözlüğü*, s. 91, 282.

¹⁶⁸ Halil b. Ahmed, *Ayn*, c. 1, s. 123; İbn Düreyd, *Cemheratü'l-lüğac*, 1, s. 292; el-Cevheri, *es-Sihâh*, c. 3, s. 1183; İbn Fâris, *Mekâyidü'l-lüğâ*, c. 1, s. 206; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. 8, s. 5.

¹⁶⁹ el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, c. 2, s. 134; el-Ezherî, *Tehzibü'l-lüğâ*, c. 1, s. 117; el-Hanefî, *Muhtârü's-sihâh*, s. 30; ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûz*, c. 20, s. 305.

etmek/vermek, çok çaba göstermek ve didinmeye kendini paralamak, aşırı üzüntü duymaya içi parçalanmak ve çok yorulmak, zorluk çekmek, örselenip yıpranmak ve hırpalanmaya canı çıkmak denir.¹⁷⁰ Bu Türkçe deyimler bağlamında ilgili tabirin aynı zamanda kendini helak etmek/mahvetmek/harap etmek/yıpratmak/perişan etmek şeklinde de ifade edilmesi bu ibareyi daha anlaşılır kılacaktır.

Kur'an'da بَخَعَ نَفْسَهُ (*behea nefseh*) deyimini, aynı kalıpta olmak üzere iki ayette ve sadece Hz. Peygamber'in gerilim dolu ruh halini tasvir eder nitelikte yer almaktadır. Bunlardan birincisi اَسْفَاَ الْحَدِيثِ بِهَذَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ اَسْفَاَ "Bu söze inanmazlarsa (diye) arkalarından üzülerken neredeyse kendini helak edeceksin/mahvedeceksin"¹⁷¹ ve diğeri de اَلْعَاكَ بَاغِعُ نَفْسِكَ اَلَا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ "İnanmıyorlar diye neredeyse kendini helak edeceksin/mahvedeceksin"¹⁷² ayetidir. Buradaki بَاغِعُ نَفْسِكَ (*bâhuun nefsek*) ifadesi, meallere de yansıtığımız üzere, çoğunlukla مُهْلِكُ نَفْسِكَ (*mühlikün nefsek-kendini helak edeceksin/mahvedeceksin*) ve مُخْرَجُ نَفْسِكَ (*mühricün nefsek-canını çıkaracaksın*) ifadeleriyle açıklanmıştır.¹⁷³

Her iki ayet de, tebliğ ettiği ilâhî mesajın müşriklerde meydana getirdiği düşmanlığa derinden üzülen ve onların akıbetleri hakkında duyduğu derin kaygı yüzünden büyük ıstırap çeken Hz. Peygamber'e seslenmektedir.¹⁷⁴ Allah, inançsızların vahyi inkârda devam etmeleri durumunda onları bekleyen hazin sonda korkup üzülen Hz. Peygamber'i aynı zamanda teselli ederek ona moral vermekte ve bu aşırı gerginliğinin yersiz olduğunu bildirmektedir.¹⁷⁵

4.6. Zehebet nefsüh (ذَهَبَتْ نَفْسُهُ)

Râğıb el-İsfahânî'nin (v. 502/1108) de belirttiği üzere,¹⁷⁶ kendisine anlamca çok yakın olmasından dolayı behea nefseh (بَخَعَ نَفْسَهُ) deyimiyile birlikte incelenmesi gereken bir diğer Kur'ânî psikolojik gerilim ifadesi de ذَهَبَتْ نَفْسُهُ (*zehebet nefsüh*) deyimidir.¹⁷⁷ Bu tabir de sadece Hz. Peygamber'in iç dünyasındaki aşırı

¹⁷⁰ MetinYurtbaşı, *Örneklerle Deyimler Sözlüğü*, s. 125, 128, 280, 331.

¹⁷¹ el-Kehf 18/6.

¹⁷² eş-Şuarâ' 26/3.

¹⁷³ Örneğin bkz. el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, c. 2, s. 134; et-Tüsterî, *Tefsîr*, s. 115; ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an*, c. 4, s. 81; en-Nehhâs, *Meâni'l-Kur'an*, c. 5, s. 62.

¹⁷⁴ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. 5, s. 3224; Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, s. 496.

¹⁷⁵ Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu (Türkçe Meâl ve Tefsîr)*, c. 3, s. 536.

¹⁷⁶ Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 38.

¹⁷⁷ Ayrıca bkz. er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, c. 26, s. 7; el-Kurtubi, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, c. 4, s. 285; eş-Şarâvi, *Tefsîr*, c. 17, s. 10534.

tedirginlikleri hakkındadır ve emir formatında olmak üzere bir ayette bulunmaktadır: ...فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسْرَاتٍ...“...Onlar için tasalanarak kendini harap etme/yıpratma!...”¹⁷⁸ Bu ifade de; ölümden kinaye olup,¹⁷⁹ تَلَفٌ (telef) ve هُدْرٌ (heder) anlamında mecazen kendini telef etmek/yok etmek ve kendini heder etmek/zıyan etmek anlamına gelir.¹⁸⁰

Ayetteki فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ (felâ tezheb nefsiik) tabiri, yukarıdaki manaları da kapsayacak şekilde ve neredeyse diğer deyimle aynı olarak فَلَا تُهْلِكْ نَفْسُكَ (felâ tühlik nefsek/kendini helak etme!) şeklinde yorumlanmıştır.¹⁸¹ Ayrıca burada, Hz. Peygamber'in içinde bulunduğu bu yoğun psikolojik gerilimin hem nedeni hem de sonucu diyebileceğimiz duygusal boyutunu/tepkisini niteleyen حَسْرَةٌ (hasret) kavramı ise ifadeye ayrı bir derinlik kazandırmıştır. Bu kelime, (vakti) geçen herhangi bir şeyin geride bıraktığı şiddetli üzüntü/keder/tasa anlamındadır.¹⁸² Bir başka deyişle hayıflanma/acınma/yerinme duygularını içeren bir pişmanlık durumudur.¹⁸³ Buna göre Hz. Peygamber'in; geçen her an için müşriklerin içerisinde bulunduğu inkâr hallerine çok üzüldüğü, bu üzüntünün giderek hayıflanmaya/pişmanlık duyarak çırpınmaya döndüğü ve bütün bunların son tahlilde benliğini sarsan yıpratıcı bir ruhsal gerilime evirildiği anlaşılmaktadır.

Semantik bakımdan birbirine çok yakın olan فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ ve بَاخِعٌ نَفْسُكَ ifadelerinin geçtiği ayetlerin Mekke döneminin ikinci yarısından sonra indiğini göz önüne aldığımızda;¹⁸⁴ ilâhî çağrıya Mekkeli putperestlerin aldığı sert tavır karşısında, Hz. Peygamber'in o zamana kadar iç dünyasında yaşamakta olduğu tüm sıra dışı psikolojik gerilimlerin adeta bu ikişer kelimelik iki deyme sığınmış olduğunu söyleyebiliriz.

¹⁷⁸ el-Fâtır 35/8.

¹⁷⁹ Râğab el-İsfahânî, *el-Müfradât*, s. 332; İsmail Hakkı Bursevî, *Râhu'l-beyân*, c. 7, s. 321.

¹⁸⁰ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûz*, c. 23, s. 56; Ahmed Muhtar, *Mu'cemü'l-lügati'l-arabiyyeti'l-muâsir*, c. 1, s. 298.

¹⁸¹ Örneğin bkz. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 3, s. 600; el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, c. 4, s. 254; en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, c. 3, s. 78; el-Kâsimî, *Mehâsinü't-te'vîl*, c. 8, s. 161; el-Cezâirî, *Eyseru't-tefâsîr*, c. 4, s. 341.

¹⁸² Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrahim es-Sa'lebi, *el-Keşfü ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân (et-Tefsîru'l-Kebîr/Tefsîru'l-Sa'lebi)*. tahk. Ebî Muhammed b. Aşûr, Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, Beyrut 2002, c. 8, s. 99; el-Hâzin, *Tefsîru'l-Hâzin*, c. 5, s. 298; es-Seâlebi, *el-Cevâhiru'l-İnsân*, c. 4, s. 383; Tantavî, *et-Tefsîru'l-vasît*, c. 11, s. 325.

¹⁸³ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr*, c. 3, s. 553. Ayrıca Kur'an'ın ahiret hayatı için kullandığı ifadelerden biri de hayıflanmak/iç geçirmek anlamını da içeren ve pişmanlık/üzüntü günü olarak çevirebileceğimiz يَوْمَ الْحَسْرَةِ tabiridir. Bkz. Meryem 19/39.

¹⁸⁴ İzzet Derzeze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, c. 1, ss. 15-16; Mehdi Bâzergan, *Kur'an'ın Nüzûl Süreci*, çev. Yasin Demirkıran, Fecr Yayınevi, Ankara 1998, s. 34; Muhammed Âbid Câbirî, *Fehmü'l-Kur'ân*, Merkezî Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut 2008, c. 1, ss. 376-386, c. 2, ss. 387-390.

5. Kur'an'ın Psikolojik Gerilim İfade Eden Deyimlerindeki Psikolojik Melekeler

Psikolojik gerilimi içerdiğini düşünerek tespit ettiğimiz yukarıdaki Kur'ânî stres deyimlerinin *nefs*, *sadr* ve *kalp* olmak üzere insan psikolojisinin üç önemli bileşenine atfen kullanıldığını görmekteyiz. Kur'an'ın stres tabirlerinde kullandığı insanın içsel yetilerinden biri olan *صَدْرٌ* (*sadr/göğüs*) kelimesi, sözlük anlamı olarak herhangi bir şeyin önü ve en üst kısmı, baş tarafı, başlangıcı, zirvesi gibi anlamlara gelir. Bu kavramın çoğulu ise *صُدُورٌ* (*sudûr*) şeklindedir. *Sadr* terimi insan için kullanıldığında, boynun en alt kısmından başlayıp göğüs boşluğu boyunca karın boşluğuna kadar uzanan ve içinde kalp ve akciğerler olan vücudun ön kısmı manasına gelmektedir. Ancak 10 ayette tekil ve 34 ayette çoğul olmak üzere toplam 44 ayette geçen bu kavramın,¹⁸⁵ sadece bir ayette fiziksel anlamda kullanılmış olması oldukça ilginçtir.¹⁸⁶ Maddî kalbin yeri olmasından¹⁸⁷ ve kalp ile iç içe bulunmasından dolayı kalbe nispet edilmiştir. Yani *sadr* kelimesinin Kur'an'da, mecazi anlamda hem maddî hem manevî kalbin yerine kullanıldığını söyleyebiliriz. Nitekim kalbin de bir bakıma insan kişiliğini simgelediği bilinmektedir.¹⁸⁸ Diğer bir deyişle *sadr* kelimesini, insanın hem derunu/iç dünyasını (psikolojik) hem de zihnini (epistemik) temsil eden bir terim olarak yorumlayabiliriz.¹⁸⁹ Böylece *sadr* kavramı, aynen *nefs* kelimesi gibi fakat onun bir parçası olarak Kur'an'ın insan psikolojisini anlatmada kullandığı psikolojik terimlerin en önemlileri arasında yerini almış olmaktadır.

Nefs ve *sadr* gibi *قَلْبٌ* (*kalp*) terimi de, Kur'an'ın insanın psikolojik yönünü ifade etmede kullandığı semantik alanı oldukça geniş önemli anahtar

¹⁸⁵ Abdülbâkî, *Müfehres*, ss. 403-404.

¹⁸⁶ *أَلَا إِنَّهُمْ يَشْتُونَ صُدُورَهُمْ لِيَسْتَخْفُوا مِنْهُ... "Dikkat edin! (İnanmayanlar) Allah'tan kendilerini gizlemek için göğüslerini (eğip) bükerekler."* (Hûd 11/5). Göğüs eğip bükme Türkçe'de kullanılmayan bir ifadedir. Ancak bir kimsenin, kendisini bir başkasından saklamak için ön tarafını/göğüsünü sağa sola/aşağı yukarı çevirdiği de bilinen bir eylemdir. Bu ifade öncelikle bu fiziksel manada anlaşılıp sonrasında "iç dünyalarındaki düşünceleri gizlemek" anlamında mecaz olarak da düşünülebilir. Bkz. Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. 4, s. 2755. Hatta ez-Zemahşerî (v. 538/1144), bu ifadeyi tamamen mecaz/deyim olarak anlamış ve inananların muhalif duruşunu tasvir eden bu tabiri *Hakk'tan dönme/ayrılma* olarak açıklamıştır. Bunun gerekçesini de; bir şeye yönelip kabul etmenin göstergesinin göğsü/ön cepheyi ona/o tarafa döndürmek, bir şeyi reddetmenin beden dilindeki karşılığının ise arkayı dönmek olarak belirtir. Bkz. ez-Zemahşerî, 1986, *el-Keşşâf*, c. 2, s. 378.

¹⁸⁷ Bkz. el-Hac 22/46.

¹⁸⁸ Halil b. Ahmed, *Ayn*, c. 7, s. 94; el-Ezherî, *Tehzîbü'l-lüğa*, c. 12, s. 94; er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, c. 25, s. 54; el-Mâverdi, *en-Nüketü ve'l-uyûn*, c. 3, s. 175; el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*, c. 10, s. 63; İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, c. 4, ss. 445-446; Ebû Hafs İbn Âdil Sirâcüddîn Ömer b. Ali, *el-Lübâb fi Ulûmî'l-Kitâb*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1998, c. 20, s. 398; Şihâbüddin Es-Seyyid Mahmud el-Âlûsî, *Rûhu'l-maânî fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*. Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî. Beyrut trs, c. 30, s. 166; Ahmed Muhtar, *Mu'cemü'l-lügati'l-arabiyyeti'l-muâsıra*, c. 2, s. 1277.

¹⁸⁹ Şaban Ali Düzgün, *Sarp Yokuşun Eteğinde İnsan*, s. 165.

terimlerindedir. Çoğulu قُلُوبٌ (*kulûb*) şeklinde gelen bu kelime, sözlükte *bir şeyi bir taraftan/yönden başka bir tarafa/yöne çevirmek* anlamındadır. Nitekim insanın bir durumdan başka bir duruma geçmesi, onu yolundan döndürmek/çevirmek ve bir halden başka bir hale geçiş anlamındaki اِنْقِلَابٌ (*inkılâb*) bu kökten gelmektedir.¹⁹⁰ Bu anlamıyla birçok ayette kullanılmıştır.¹⁹¹ Ayrıca Hz. Peygamber'in يَا مُقَلِّبَ الْقُلُوبِ ثَبِّتْ قَلْبِي “Ey kalpleri (bir halden bir hale) çeviren Allahım! Benim kalbimi dinin üzere sâbit kıl.”¹⁹² hadisinde de, kalbin bir yönden başka bir yöne geçiş durumu bu anlamla ifade edilmiştir.

Kalp kelimesi, insan vücudundaki göğüs bölgesinin sol tarafında bulunan ve kan dolaşımının merkezi olan et parçasına/organa isim olmuştur. Bu anlamıyla insan bedeni içindeki *özel organ* demektir. Ancak Kur'an, kalp kelimesini hiçbir yerde bu maddi anlamıyla değil,¹⁹³ bütünüyle *insanın manevi bilişsel organı* anlamında kullanmıştır. Kur'an'da; tekil, ikil ve çoğul olmak üzere 132 defa geçen kalp kavramı,¹⁹⁴ tamamıyla insanın gerçek benliği, iç dünyasını oluşturan ince kavrayış, duyuüstü/metafizik sahayı anlama/sezme/kavrama yetisi gibi kuvvelerden oluşan insandaki psikolojik bir meleke/yetenek anlamındadır.¹⁹⁵ Yani aynen صَدْرٌ (*sadr/göğüs*) kavramında olduğu gibi insanın psikolojik dünyasındaki her türlü faaliyet alanını temsil etmektedir.¹⁹⁶

Bu bağlamda Hz. Peygamber'in kalp kelimesine yüklediği mana, bu kavramın anlam sahası hakkında önemli ipuçları vermektedir: إِذَا وَ إِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضَعَّةً: إِذَا... صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، وَ إِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، أَلَا وَ هِيَ الْقَلْبُ. *...Dikkat edin/bilin ki! Bedende/vücutta öyle bir et parçası vardır ki, o iyi (doğru ve düzgün) olursa bütün vücut iyi (doğru ve düzgün) olur; o bozulursa bütün vücut bozulur. Bilin ki! O, kalptir.*¹⁹⁷ Bu

¹⁹⁰ Râğib el-İsfahâni, *el-Müfredât*, s. 681.

¹⁹¹ Örneğin bkz. el-Bakara 2/143; Âl-i İmrân 3/144; el-A'râf 7/125; el-Kehf 18/18; el-Hac 22/11; el-Ankebût 29/21; eş-Şuarâ' 26/227.

¹⁹² Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *es-Sünen*, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1998, Deavât, 89 (3522).

¹⁹³ Ancak sadece مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي حَرْفِهِ “Allah hiç kimse için göğsünde iki kalp yaratmamıştır.” (el-Ahzâb 33/4) ayetindeki kalp kavramının kalbin fiziki yönüne işaret ettiğini söyleyebiliriz.

¹⁹⁴ Bkz. Abdülbâki, *Müfrehes*, ss. 549-551.

¹⁹⁵ Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, (Çev. Kürşad Atalar), Pınar Yayınları, İstanbul 2014, s. 212.

¹⁹⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, c. 11, s. 270; Abdülbaki Güneş, *Kalp Kavramının Semantik Analizi*, Ahenk Yayınları, İstanbul 2003, s. 22.

¹⁹⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, tahk. Kâsım eş-Şemmâi er-Rifâi, Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, Beyrut trs. , İman, 39 (51).

meşhur hadis ve diğer açıklamalar ışığında kalbin adeta insanın kişiliğini/karakterini temsil ettiğini söyleyebiliriz.¹⁹⁸

Sonuç

İnsan psikolojisinin tanımlanmasında ve faaliyetlerinin açıklanmasında kullanıldığı içsel iki asıl unsur olan *ruh* ve *nefs* melekelerinin işlevsel sınırlarının tespitinin oldukça zor olduğunu biliyoruz. Buna rağmen, insanın iç dünyasındaki en önemli olgularından biri olan psikolojik gerilim bağlamında bu iki melekenin Kur'an'a göre ilişkisini ve görev tanımlamalarını ortaya çıkarmaya çalıştık. Kur'an, kendi tabiriyle *ruh hakkında az bir bilgiye sahip olunduğu* savıyla bağlantılı olarak bu esrarengiz metafizik varlık hakkında detaylı veri sunmamış sadece onu genel hatlarıyla tanıtmaya yoluna gitmiştir. Ruhun insanla münasebeti, Allah'ın insana kendi ruhundan üflemiş olması bağlamındadır. Buna göre her insan bir ruh taşır. Bu ruh, *can/hayat soluğu* anlamındaki insana bahşedilen bir *canlılık/hareketlilik* melekesi olarak anlaşılabilir. Bunun ötesinde Kur'an, *insan ruhu/insanın ruhu* gibi ifadelerle ruhu insana ve onun psikolojisine atfen kullanmamıştır.

Kur'an'ın hem insanın kendisini hem de iç dünyasının/psikolojisinin tamamını ifade etmede kullandığı ve merkeze aldığı içsel melekenin *nefs* olgusu olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre *nefs*; insan ruhunu, kişiliğini, içsel hayatının tamamını/psikolojisini ve son tahlilde insanın kendisini kapsar ve yerine göre bunları sembolize etmektedir. Hatta bu durum ahiret anlatımlarında da geçerlidir.

Psikolojik gerilimi içerdüğünü düşünerek saptadığımız Kur'ânî stres deyimlerinin, *nefs*, *sadr* ve *kalp* olmak üzere insan psikolojisinin üç önemli bileşenine atfen kullanıldığı görülmektedir. Bunlar arasında *ruh* melekesinin olmaması dikkate sayan bir durumdur. Buradan stresle ruh arasında bir ilişki olmadığı sonucu elbette çıkmamalıdır. Zira daha önce de izah ettiğimiz gibi, Kur'an'ın insan psikolojisini tanımlamada ve faaliyetlerini açıklamada *nefs* olgusunu merkeze alıp *ruh* yetisini de onun bir parçası olarak değerlendirdiğini göz önüne aldığımızda, tabiatıyla ruhun da en azından dolaylı olarak stresle bir münasebet hâlinde olduğu anlaşılabilir.

¹⁹⁸ er-Râzi, *et-Tefsîru'l-kebir*, c. 25, s. 54; el-Mâverdi, *en-Nüketü ve'l-uyûn*, c. 3, s. 175; el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*, c. 10, s. 63; İbn Âdil, *el-Lübâb*, c. 20, s. 398; el-Âlûsî, *Rûhu'l-maâni*, c. 30, s. 166. Ayrıca Kur'an'a göre *kalp* kavramının semantik sahası hakkında daha geniş bilgi için bkz. Adem Ergül, Kur'an-ı Kerim'de Kalp Kavramı, İstanbul Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 1998.

Ruh-nefs ilişkisi bağlamında ele aldığımız psikolojik gerilim/stres olgusunu ve onunla ilgili ifadesini bulan özgün Kur'anî tabirleri bir bütün olarak değerlendirdiğimizde ise öncelikle Kur'an'ın; Hz. Peygamber, bazı peygamberler, inananlar ve inançsız kesimden insanların yaşadığı psikolojik gerilim örneklerinden misaller sunmasıyla psikolojik gerilim olgusuna bir değer yüklenmediği, bunu her bir insanın yaşayabileceği nötr bir vakıa olarak kabul ettiği ve bunun sonucu olarak da kesinlikle ruhsal bir hastalık olarak görmediği anlaşılmaktadır. Ancak hangi durumların insanlar tarafından stres vericisi/kaynağı olarak algılanması noktasında eleştirilerde bulunup yol göstermiştir.

Diğer taraftan insanın iç dünyasındaki bu karmaşık süreç modern psikolojide sadece tek bir kavramla (stres) ifade edilirken, Kur'an'ın bu içsel durumu birçok farklı kavram ve deyimle ifade etmiş olması da ön plana çıkmaktadır. Bu durum, Kur'an'a göre psikolojik gerilimin tekdüze bir tecrübe olmadığını, aksine birçok değişik boyut ve derecelerinin olduğunu göstermektedir. Buna göre Kur'an'daki her bir farklı psikolojik gerilim ifadesinin, hem insan psikolojisinin farklı bileşenlerine (nefs, kalp, sadr gibi) hem de buralardaki gerilimin mahiyetine tekabül ettiğini söyleyebiliriz. Bu yüzden modern psikolojideki psikolojik gerilim/stres kavramının karşılığını, Kur'an'daki ilgili kavramlardan sadece biriyle ifade etme zorunluluğumuzun olmadığını düşünüyoruz.

Kaynakça

Abay, Ahmet. *Kur'an'da Kişilik Eğitiminin İlkeleri*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012.

el-Abbâd, Ebü'l-Kâsım İsmail. *el-Muhît fi'l-Lüğâ*. tahk. Muhammed Hasan Ali Yâsin. Beyrut: Âlemü'l- Kütüb, trs.

Abdülbâkî, Muhammed Fuad. *el-Mu'cemü'l-Müfehres li Elfâzı'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Mısriyye. 1364 (h.).

Abdürrezzâk b. Hemmâm, Ebû Bekr. *Tefsîru'l-Kur'ân*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1410 (h.).

el-Ahfeş, Ebü'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Evsat. *Meâni'l-Kur'ân*. tahk. Hüda Mahmûd Karaâ. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1990.

Ahmed Muhtar Abdülhamid Ömer. *Mu'cemü'l-Lügati'l-Arabiyyeti'l-Muâsıra*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2008.

Aktaş, Hamza. *Din Eğitimi Açısından Kur'ân'da Nefis Eğitimi*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.

Albayrak, Halis. *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*. İstanbul: Şule Yayınları, 1993.

Altıntaş, Ersin. *Stres Yönetimi*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2014.

el-Âlûsî, Şihâbüddin Es-Seyyid Mahmud. *Rûhu'l-Maânî fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, trs.

Ardoğan, Recep. *Kur'an ve İnsan Psikolojisi*. Ankara: İlkadım Yayınları, 1998.

Atalay, Mehmet. *Kur'an'a Psikoloji İle Bakmak*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.

Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1990.

Aydın, Hayati. *Kur'an'da İnsan Psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2005.

Aydın, Hayati. *Kur'an'da Psikolojik İkna*. Ankara: Fecr Yayınları, 2016.

Aydın, İnyet, *İş Yaşamında Stres*. Ankara: Pegem Akademi, 2016

Bakırcıoğlu, Rasim. *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Anı Yayınları., 2006.

Balcıoğlu, İbrahim. "Stres Kavramı ve Tarihsel Gelişimi". *Medikal Açıdan Stres ve Çareleri Sempozyumu*, İstanbul, 22-23 Aralık 2005, ss. 9-12.

Baltaş, Zuhul. *Verimli İş Hayatının Sırrı: Stres*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2002.

Baltaş, Zuhul. Baltaş, Acar. *Stres ve Başaçıkma Yolları*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2018.

el-Beğavî, Ebû Muhammed El-Hüseyn b.Mes'ud. *Meâlimü't-tenzîl*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1420 (h.).

el-Beyzâvî, Ebû Said Ömer b. Muhammed. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1418 (h.).

el-Bikâî, Burhânüddin Ebu'l-Hasen İbrahim İbn Öme., *Nazmu'd-dürer fi tenâsübi'l-âyâti ve's-süver*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.

Bilgin, Abdülcelil. *Kur'an'daki Deyimler ve Zemahşeri'nin Keşşafı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.

el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahîh*. tahk. Kâsım eş-Şemmâî er-Rifâî. Beyrut: Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, trs.

Budak, Selçuk. *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2005.

Bursevî, İsmâil Hakkı. *Rûhu'l-beyân*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, trs.

Câbirî, Muhammed Âbid. *Fehmü'l-Kur'ân*. Beyrut: Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2008.

el-Cevherî, Ebû Nasr İsmail. *es-Sihâh tâcü'l-lüğa ve sihâhu'l-arabiyye*. tahk. Şehâbeddin Ebû Amr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988.

el-Cevziyye, İbn Kayyim. *Kitâbü'r-rûh*, çev. Şaban Hakkı. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.

el-Cezâirî, Ebû Bekr. *Eyseru't-tefâsîr li kelâmi'l-Aliyyi'l-Kebîr*. Medinetü'l-Münevvera: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2003.

Cora, Mustafa. *Kur'ân'a Göre Hevâ*. Samsun: Etüt Yayınları, 2013.

el-Cürcânî, Ali b. Muhammed eş-Şerîf. *Kitâbü't-ta'rifât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.

ed-Damegânî, Hüseyin b. Muhammed. *Kâmûsü'l-Kur'ân (Islâhu'l-vücûh ve'nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerim)*. tahk. Abdülaziz Seyyidülehl. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1980.

ed-Dâye, Fâyiz. *Mu'cemü'l-mustalahâti'l-ilmiiyyeti'l-arabiyye*. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1410 (h.).

Demirci, Nevzat. "Stres ve Stresi Ortaya Çıkaran Durumların Öğrenci Üzerindeki Etkisi". *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi*, 2013, c. 2, sayı: 3, s. 289.

Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîru'l-Hadîs*. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, 1383 (h.).

Dögüşgen, Mehmet Murat. *Psikoloji Psikiyatri Sözlüğü*. İstanbul: . Emre Yayınları, 2005.

Düzgün, Şaban Ali. *Sarp Yokuşun Eteğinde İnsan*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.

Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman er-Râzî. *Tefsîru'Kur'ani'l-Azîm*. tahk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. Suudi Arabistan: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419 (h.).

Ebû Ubeyde, Ma'mer b. El-Müsennâ. *Mecâzü'l-Kur'an*. tahk. Mehmet Fuat Sezgin. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1381 (h.).

Elkin, Allen. *Stres Yönetimi*. çev. Setenay Sever. Ankara: Nobel Yaşam, 2019.

el-Endelüsî, Ebû Hayyân Muhammed b. Yusuf. *el-Bahru'l-muhît*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.

el-Endelüsî, Ebî Muhammed Abdülhakk b. Atiyye. *el-Muharraru'l-vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422 (h.).

Ergül, Adem. *Kur'an-ı Kerim'de Kalp Kavramı*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998.

Erkuş, Adnan. *Psikoloji Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Doruk Yayınları, trs.

Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı*. çev. Cahit Koytak ve Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 1998.

el-Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-lüğa*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 2001.

Fazlur Rahman. *Ana Konularıyla Kur'ân*. çev. Alparslan Açıkgenç. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.

el-Ferrâ, Ebû Zekeriyâ ed-Deylemî. *Meâni'l-Kur'an*. Mısır: Dâru'l-Mısriyye, trs.

el-Firuzâbâdî, Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûsü'l-muhît*. Beyrut: Müssetü'r-Risâle, 2005.

Güçlü, Nezahat. "Stres Yönetimi". Ankara: G. Ü. Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi, 2001, c. 21, sayı: 1, s. 93.

Gül, Esan. *İslam ve Psikoloji*. İstanbul: Çıra Yayınları, 2015.

Güneş, Abdülbaki. *Kalp Kavramının Semantik Analizi*. İstanbul: Ahenk Yayınları, 2003.

Güzel, Halime Şenay. *Stresin Psikolojisi*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2019.

el-Halil b. Ahmed, Ebu Abdirrahman el-Ferâhidî. *Kitâbü'l-ayn*. tahk. Mehdi Mahzûmî-İbrahim Semerrâi. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1988.

Hançerlioğlu, Orhan. *Ruhbilim Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2003.

el-Hanefî, Zeynüddîn Ebû Abdillâh b. Ebî Bekr. *Muhtâru's-sihâh*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1999.

Havva, Said. *el-Esâs fi't-tefsîr*. Kahire: Dâru's-Selâm, 1424 (h.).

el-Hâzin, Alâüddin Ali b. Muhammed. *Tefsîru'l-Hâzin (Lübâbü't-te'vîl fi meâni't-tenzîl)*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.

Hicâzî, Muhammed Mahmud. *et-Tefsîru'l-vâzih*. Beyrut: Dâru'l-Ceyli'l-Cedîd, 1413 (h.).

Hökelekli, Hayati. *İslam Psikolojisi Yazıları*. İstanbul: Dem Yayınları, 2017.

Hughes, Beatrix. Boothroyd, Rodney. *Günlük Hayatın Stresine Son*. çev. Işık Kusun. Ankara: Doruk Yayınları, 1997.

Işıkhan, Vedat. *Çalışma Hayatında Stres ve Başa Çıkma Yolları*. Ankara: Sandal Yayınları, 2004.

İbn Âdil, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî. *el-Lübâb fi ulûmi'l-kitâb*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1984.

İbn Düreyd, Ebu Bekr Muhammed b. El-Hasen el-Ezdi., *Cemheratü'l-lüğa*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1987.

İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ. *Mu'cemü mekâyisi'l-lüğa*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.

İbn Kesîr, İmâdüddîn Ebi'l-Fidâ İsmâil. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419 (h.).

İbn Kuteybe (ed-Dîneverî), Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *Garîbü'l-Kur'ân*. tahk. Ahmed Sakar. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1978.

İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrerem el-İfrîkî el-Mısırî. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sad, 1414 (h.).

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddin. *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyyi, 1422 (h.).

el-Îcî, Muhammed b. Abdirrahman el-Hüseynî. *Tefsîru'l-Îcî (Câmiu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân)*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.

el-İmâdî, Ebüssüûd b. Muhammed el-Hanefî. *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâyel-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, trs.

el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım el-Huseyn b. Ahmed Râğîb. *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412 (h.).

İslamoğlu, Mustafa. *Hayat Kitabı Kur'an*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2009.

İzutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*. çev. M. Kürşad Atalar. İstanbul: Pınar Yayınları, 2014.

Karaman, Hayrettin vd.. *Kur'an Yolu (Türkçe Meâl ve Tefsir)*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008.

Karasakal, Şaban. "Kur'ân ve Psikoloji İlişkisi Üzerine", *Turkish Studies – International Periodical For he Languages, Litarature and History of Turkish or Turkic Volume 8/12 Fall 2013*, p. 679-692, Ankara– Turkey.

el-Kâsimî, Muhammed Cemâlüddîn. *Tefsîru'l-Kâsimî (Mehâsinü't-te'vîl)*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418 (h.).

el-Kayravânî, Ebû Muhammed Mekkî el-Kaysî. *el-Hidâye ilâ bülûğî'n-nihâye fî İlmi meâni'l-Kur'ân ve tefsîruhû*. Dubai: Mecmûâtü Buhûsi'l-Kitâb ve's-Sünne, 2008.

Köknel, Özcan. *Zorlanan İnsan*. İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 1998.

el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Misriyye, 1964.

Kutluer, İlhan. "İlmü'n-Nefs". İstanbul: *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2000, c. 22, s. 148.

el-Mâturîdî, Ebû Mansur. *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne (Tefsîru'l-Mâturîdî)*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.

el-Mâverdî, Ali b. Muhammed b. Habîb Ebu'l-Hasen. *en-Nüketü ve'l-uyûn (Tefsîru'l-Mâverdî)*. tahk. Es-Seyyid Abdulmaksûd b. Abdirrahîm. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, trs.

el-Mazharî, Muhammed Senâullah. *Tefsîru'l-Mazharî..* Pakistan: Mektebetü'r-Rüşdiyye, 1412 (h.).

Mentor, Pocket. *Stres Yönetimi*. çev. Burcu Çekmece. İstanbul: Optimist Yayınları, 2010.

el-Merâğî, Ahmed b. Mustafa. *Tefsîru'l-Merâğî*. Mısır: Mektebetü Mustafa'l-Bâbî'l-Halebî, 1946.

Mevdûdî, Ebû'l-Alâ. *Tefhîmü'l-Kur'ân*. çev. Muhammed Han Kayânî vd. İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.

Mukâtil b. Süleyman Ebu'l-Hasen. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423 (h.).

Mücâhid b. Cebr, Ebû'l-Haccâc el-Mekkî el-Mahzûmî. *Tefsîru Mücâhid*. Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslâmiyyi'l-Hadîse, 1989.

Necati, Muhammed Osman. *Kur'an ve Psikoloji*. (çev. Hayati Aydın), Ankara: Fecr Yayınları. 2011

en-Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Meâni'l-Kur'ân*. tahk. Muhammed Ali Sâbûnî. Mekke: Câmîatü Ümmü'l-Kurâ, 1409 (h.).

en-Nesefî, Abdullah b.Ahmed b.Mahmud. *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l- İlmiyye, 1998.

en-Nisâbûrî, Mahmud b. Ebi'l-Hasen Ebu'l-Kâsım. *Îcâzû'l-beyân an meâni'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1415 (h.).

en-Nisâbûrî, Nizâmüddin el-Hasen b. Muhammed. *Garâibü'l-Kur'ân ve rağâibü'l-Furkân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416 (h.).

Öner, Necati. *Stress ve Dinî İnanç*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.

Ögke, Ahmet. *Kur'an'da Nefs Kavramı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.

Özel, Yasemin. Bay Karabulut, Aysun. "Günlük Yaşam ve Stres Yönetimi". *Türkiye Sağlık Bilimleri ve Araştırmaları Dergisi*, 2018, c. 1, sayı: 1, s. 49.

Özmen, İpek. *Stres*. İstanbul: Lamia Yayınları, 2008.

Özmen, Mine. Önen, Barış. "Stresle Başa Çıkma Yolları". İstanbul: *Medikal Açıldan Stres ve Çareleri Sempozyumu*, 22-23 Aralık 2005, s. 171.

Par, Arif Hikmet. *Türkçe Deyimler Sözlüğü*. İstanbul: Serhat Yayınevi, 2003.

Peker, Hüseyin. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2015.

Plotnik, Rod. *Psikolojiye Giriş*, (Çev. Tamer Geniş). İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2009.

Polat, Emannullah. *Kur'an-ı Kerim'e Göre Ruhi Hastalıklar*. Ankara: Fecr Yayınları, 2018.

Püsküllüoğlu, Ali. *Türkçe Deyimler Sözlüğü*. Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2004.

er-Râzi, Fahrüddin Muhammed b. Ömer. *et-Tefsîru'l-Kebir (Mefâtihu'l-Gayb)*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

er-Râzi, Fahrüddin Muhammed b. Ömer. *en-Nefs ve'r-Rûh ve Şerhu Kuuvâhimâ*. Kahire: Mektebetü's-Sekâfetü'd-Dîniyye, 2009.

Reşid Rıza, Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-menâr)*. Kahire: Dâru'l-Menâr, 1947.

es-Sa'dî, Ebû Abdillâh Abdurrahmân b. Nâsır. *Tefsîru'l-Kerîmi'r-Rahmân fi tefsîri kelâmi'l-Mennân (Tefsîru's-Sa'dî)*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.

es-Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrahim. *el-Keşfü ve'l-Beyân an Tefsîri'l-Kur'ân (et-Tefsîru'l-Kebîr/Tefsîru's-Sa'lebî)*. tahk. Ebî Muhammed b. Âşûr. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 2002.

es-Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-Tefâsir*. Kahire: Dâru's-Sâbûnî, 1997.

es-Seâlebî, Ebû Zeyd Abdurrahman. *el-Cevâhiru'l-Husân fi tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1418 (h.).

Sert, Hüseyin Emin. *Kur'an'da İnsan Tipleri ve Davranışları*. İstanbul: Bilge Yayınları, 2004.

Sevim, Jülide. *Stresinizi Sevin*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2017.

es-Suyûtî, Celaledin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *ed-Dürü'l-Mensûr fi Tefsîri'l-Me'sûr*. tahk. Abdullah b. Abdü'l-Mühsin et-Türkî. Kahire: Merkezü Hicr li'l-Bühûs, 2003.

Şanver, Mehmet. *Kur'an'da Tebliğ ve Eğitim Psikolojisi*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2001.

eş-Şarâvî, Muhammed Mütevellî. *Tefsîru's-Şarâvî*. yrs. : Matâbiu Ahbâri'l-Yevm, 1997.

eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-Kadîr*. Dımaşk: Dâru İbn Kesir, 1414 (h.).

et-Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*. tahk. Abdullah b. Abdü'l-Muhsin et-Türkî. Kahire: Dâru Hicr, 2001.

Tantavî, Muhammed Seyyid. *et-Tefsîru'l-Vasît li'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dâru Nahda, 1998.

et-Tirmîzî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *es-Sünen*. Beyrut: Dâru'l-Garbî'l-İslâmî, 1998.

et-Tirmîzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali Hakîm. *Beyânü'l-fark beyne's-sadri ve'l-kalbi ve'l-füâdi ve'l-lübbi*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Hayykitap, 2009.

Tokur, Behlül. *Stres ve Din*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2017.

Türker, Ömer. "Nefs". İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 2006, c. 32, s. 529.

Yalçın, Mustafa. *Kur'an ve Ruh Sağlığı*. Konya: Tebeşir Yayınları, 2012.

Yar, Erkan. *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.

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

ez-Zebîdî, Ebu'l-Feyz Muhammed Murtaza. *Tâcu'l-Arûz min Cevâhiri'l-Kâmûs*. yrs.: Dâru'l-Hidâye, trs.

ez-Zeccâc, Ebû İshak İbrahim b. es-Serî b. Sehl. *Meâni'l-Kur'an ve İ'râbuhû*. tahk. Abdülcelil Abduh Şelebî. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.

ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Cârullâh Mahmud b. Ömer., *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407 (h.).

ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Cârullâh Mahmud b. Ömer. *Esâsü'l-Belâğa*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.

ez-Zuhaylî, Vehbe b. Mustafa. *et-Tefsîru'l-münîr*. Dimaşk: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1418 (h.).

Hatîbzâde'nin *el-Mevâkıf*'ta Tercih Edilen

Bilgi Tanımına Yönelik Eleştirileri

Mebrure Hanife ÖZBAKIR*

Öz

İslâm düşüncesinin en önemli konularından biri de bilgidir. İslâm filozofları ve kelâmcıları tarihi süreç içerisinde bilgiyi tanımlamaya çalışmış ve bu hususta birçok tanım zikretmişlerdir. Adudüddîn el-Îcî (ö. 756/1355) *el-Mevâkıf*'ta bu tanımlardan bazılarına değinmiş ve içlerinden bir tanesini tercih etmiş, diğerlerini ise tanım kriterlerine uymadıkları gerekçesiyle eleştirmiştir. Seyyid Şerif el-Cürcânî (ö. 816/1413) her ne kadar Îcî ile aynı görüşte olmasa da bir şârih olarak Îcî'nin tanımını tüm ayrıntılarıyla şerh etmiştir. Osmanlı düşüncesinin önemli isimlerinden birisi olan Hatîbzâde Muhyiddin Mehmed Efendi (ö. 901/1496), *Risâle fî ta'rîfi'l-ilm* ismiyle meşhur olmuş risâlesinde hem Îcî'nin tanımını hem de Cürcânî'nin bu tanım hakkında yapmış olduğu açıklamaları tenkit etmiştir. Bu tenkitler büyük ölçüde klasik tanım teorisi şartları çerçevesinde gerçekleşmektedir. Bununla birlikte Hatîbzâde hem Îcî'yi hem de Cürcânî'yi eleştirirken diğer eserlerinde savunmuş oldukları görüşleri de dikkate almaktadır. Bu makalede Hatîbzâde'nin söz konusu risâlesinden hareketle onun Îcî ve Cürcânî'ye yönelttiği eleştiriler incelenmektedir. İnceleme esnasında Hatîbzâde'nin atf yaptığı diğer kaynaklara da müracaat edilmekte böylece Hatîbzâde'nin eleştirilerine sebep olan görüşlerin asıl kaynaklardaki durumu gösterilmektedir. Son olarak bu çalışma, Hatîbzâde özelinde o dönemdeki tartışmaların canlılığına dikkat çekmeyi de amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hatîbzâde, *Risâle fî ta'rîfi'l-ilm*, *Mevâkıf*, Bilgi, Bilgi Tanımı.

Khatîbzâde's Critiques For The Definition Preferred In Al-Mawâqif

Abstract

One of the most important issues of Islamic thought is knowledge. Islamic philosophers and theologians tried to define knowledge in the historical process and spoke out many definitions in this respect. 'Adud al-Dîn al-Îjî (d. 756/1355), in his *al-Mawâqif* deals with some of these definitions in his and he preferred one of them and criticized the others. Sayyid Şerif al-Jurjânî (d. 816/1413) explained the definition of al-Îjî as a commentator, although he did not agree with Îcî. One of the important names

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, mebrure04@gmail.com.tr, orcid.org/0000-0003-4372-6197, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 11.01.2021, Accepted/Kabul Tarihi: 28.02.2021, Published/Yayın Tarihi: 21.03.2021.

of Ottoman thought Khatibzāde Muhy al-dīn Mehmed (d. 901/1496) criticized both the definition of al-Ījī and the statements made by al-Jurjānī about this definition in his treatise, which became famous with the name of *Risāle fī ta'rifi'l-'ilm*. These criticisms are mostly realized within the terms of classical definition theory. In addition, while criticizing both Īcī and Cürçânî, Khatibzāde also takes into account the views they defended in their other works. During the article, other sources referred to by Khatibzāde are also referred to, thus showing the status of the views that caused Khatibzāde's criticism in the original sources. Finally, this study also aims to draw attention to the liveliness of the discussions in that period, with the example of Hatibzāde.

Keywords: Khatibzāde, *Risāle fī ta'rifi'l-'ilm*, *Mawāqif*, Knowledge, Definition of knowledge.

Giriş

İnsanlığın var olduğu andan itibaren tartıştığı en önemli iki konudan birisi varlık, diğeri ise bilgidir. Bilgi, İslâm düşüncesi içerisinde felsefenin yanında kelâm ilminin de öncelikli inceleme alanlarından birini oluşturmuş ve kelâm ilminin teşekkül etmeye başladığı ilk dönemlerden itibaren kelâm kitaplarının meseleleri arasında yerini almıştır. Zamanla sistemleşen kelâm eserlerinin önemli bir bölümünü oluşturan bilgi bahislerinde kelâmcıların tartıştığı başlıca hususlar şunlardır; bilginin imkânı, tanımı, mahiyeti ve kesin bilgiye ulaşmanın yolları.

İmâm Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) mantık ilmini meşrulaştırıp İslâmî ilimlerin yöntemi olarak belirlemesiyle¹ birlikte, kelâmcılar arasındaki bilgi tartışmaları da farklı bir boyut kazanmıştır. Bu değişim ve gelişime etki eden nedenlerinden birisi, kelâmcıların, kavram tanımlarında mantık ilminin kriterlerine riayet etmeye başlamalarıdır. Nitekim Muhyiddin Mehmed Hatibzāde'nin (ö. 901/1496) eleştirilerinde de görüleceği üzere bilgi tanımıyla ilgili yaşanan tartışmaların büyük bir kısmında tanımın, klasik tanım teorisine olan uygunluğu soruşturulmaktadır.

Kâtip Çelebî (ö. 1067/1657) muhalled eseri *Keşfu'z-Zunûn*'da Seyyid Şerif Cürçânî (ö. 816/1413) ve Sadeddin Teftâzânî (ö. ö. 792/1390) arasında geçen meşhur bir münazaradan bahseder. Sultan Timur'un huzurunda gerçekleşen bu münazaranın konusu Bakara sûresi'nin 5. âyetindeki istiaredir. Cürçânî, dilinin akıcılığı ve fasihliği nedeniyle bu münazarayı kazanır. Kâtip Çelebî bu olaydan sonra ulemanın Cürçânî'nin ya da Teftâzânî'nin üstünlüğünü savunanlar şeklinde iki

¹ Ferruh Özpilavcı, "Gazzâlî'nin Mantık İlmini Meşrulaştırmasının Mantık Tarihi Açısından Değerlendirilmesi", *İslâmî İlimler Dergisi*, 2012, C. VII, sayı: 12, ss. 185-198.

gruba ayrıldığını ve Teftâzânî'nin üstünlüğünü savunanların çoğunlukta olduğunu söyler.² Bu tespitin isabetli olup olmadığı hususunda kesin hüküm vermek kolay değildir. Ancak Osmanlı ilim adamları ve düşünürleri arasında Cürçânî sarsılmaz bir otoriteye sahiptir.³ Bu bağlamda özellikle 15. yy. âlimleri tarafından yapılan çalışmalara dikkat edilirse, teliflerinin - ister Cürçânî'nin bir eserine yazılmış şerh veya hâşiye, isterse müstakillen kaleme alınmış olsun - bir şekilde Cürçânî'ye atıfta bulunduğu söylenebilir. Makalenin asıl konusu olan Hatîbzâde'nin *Risâle fî ta'rîfi'l-ilm* adlı risalesi de büyük ölçüde Cürçânî'nin sözleri merkeze alınarak oluşturulmuş bir risâledir.

Kelâm ve fıkıh alanlarında kaleme aldığı eserlerle öne çıkan Hatîbzâde'nin bu alanlardaki görüşlerine yönelik bazı çalışmalar bulunmaktaysa⁴ da doğrudan ilim risâlesindeki eleştirileri henüz bir akademik çalışmaya konu olmamıştır. Aklı ilimlerde bu denli güçlü bir kişiliğe sahip olan müellif Hatîbzâde'nin eleştirileri, o dönemin ilmî birikimini de göstermesi açısından önemlidir. Hatîbzâde söz konusu risâlede Cürçânî'nin tercih ettiği⁵ İmâm Mâtürîdî'ye (ö. 333/944) ait bilgi tanımını değil, Adüduddîn el-Îcî'nin (ö. 756/1355) tercih ettiği bilgi tanımını ve şarihin bu tanıma getirdiği açıklamaları eleştirmektedir. Bu nedenle Hatîbzâde'nin eleştirilerinden önce İcî'nin *Mevâkıf'ta* tercih ettiği bilgi tanımını ve Cürçânî'nin bu tanıma yaptığı şerhin üzerinde durulması gerekir. Şunu da ifade etmek gerekir ki, Hatîbzâde çoğunlukla Cürçânî'yi eleştirmesine rağmen tartışmanın İcî'nin tanımı etrafında gerçekleşmesi makale başlığının belirlenmesinde etkili olmuştur.

1. İcî'nin Tercihi ve Cürçânî'nin Şerhi

Bilginin tarifi hakkında konuşmak, mutlak bilginin kazanılmış (*mükteseb*) olmasını gerektirir. Zira eğer bilginin insan zihninin kazandığı kavramlardan

² Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kütûbi ve'l-fünûn*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, t.y., C. I, s. 222.

³ Cürçânî'nin otoritesi hakkında yapılmış bir çalışma için bkz. Müstakim Arıcı, "Bir Otorite Olarak Seyyid Şerif Cürçânî ve Osmanlı İlim Hayatındaki Yeri", *İslam Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim*, Ed. M. Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul, 2015, ss. 61-95.

⁴ Mukaddimât-ı erbaa literatürü içerisinde Hatîbzâde'nin mukaddimât-ı erbaa risâlesi hakkında bkz. A. Cüneyd Köksal, "Osmanlılarda Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 2016, C. XIV, sayı: 27, s. 103, 106; Hatîbzâde'nin cihâd risâlesi hakkında bir çalışma için bkz. Şükrü Maden, "Cihad Âyetleri Bağlamında Kastamonulu Hatîbzâde Muhyiddin Efendi'nin Cihad risâlesi için bkz. Risâlesi", II. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu "Kastamonu'da İlmî Hayat ve Kastamonu Âlimleri", 2016, ss. 631-643, Hatîbzâde'nin kelâm ve ru'yet risâlesi hakkında yapılmış bir çalışma için bkz. M. Bilal Öztürk, "Osmanlı'da Kelâm Tartışmaları: Hatîbzâde-i Rûmî ve Risâle fî İsbâtî'r-ru'ye ve'l-ke'lâm Adlı Eseri", *Osmanlı Düşüncesi Kaynakları ve Tartışmaları*, ed. Fuat Aydın vd., Mahya Yayıncılık, İstanbul, ss. 229-241.

⁵ Seyyid Şerif el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Çev. Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2015, C. I, s. 177-78.

olmadığı, aksine onda bedihî olarak bulunduğu iddia edilmiş olsa, bilgiyi tanımlamak anlamsız olur. Çünkü bedihîler tanımlanamaz. Bunun en açık örneği ve hemen hemen bedihî olduğunda ittifak edilen kavram ise varlıktır. Bilindiği üzere varlık, bedihî olduğundan ve insanlarda zorunlu olarak bulunduğundan dolayı tanımı mümkün değildir.⁶ İcî, eserinin birinci mevkıf, ikinci mersadında bilginin tariflerine geçmeden önce, mutlak bilginin mâhiyeti hakkında⁷ ortaya atılan görüşleri değerlendirir. Ona göre bu hususta üç farklı görüş vardır. Bunlardan ilki, bilginin mahiyetinin künhünün bilinmesinin (*tasavvuru mâhiyyetihî bi'l-künh*) zorunlu olduğunu savunan Fahreddîn Râzî'nin (ö. 606/1210), ikincisi ise bilginin nazarî olmasına rağmen tanımının güç olduğunu ve ancak taksim ve örneklendirme yoluyla tanımlanabileceğini iddia eden İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) ve İmâm Gazzâlî'nin görüşüdür. İcî ve Cürcânî'nin isabetli bulduğu üçüncü görüş ise bilginin nazarî olup tarifinin mümkün olduğunu iddia etmektedir.⁸

İcî bu görüşleri değerlendirdikten sonra farklı düşünürler ve düşünce gelenekleri tarafından yapılmış olan yedi bilgi tarifi zikreder. O, bu tariflerden ilk altısını farklı gerekçeler sunarak yetersiz bulur. Bazı Mutezili düşünürlere ait birinci tarife göre, "bilgi bir şeye olduğu gibi inanmaktır (*i'tikâdü's-şey'i alâ mâ hüve bihi*)."⁹ İcî'ye göre bu tarif, taklidi de bilgiye dâhil ettiğinden dolayı, bilgi dışındaki şeyler tanımın dışında kalmaz. Dolayısıyla tanım, tanımdan beklenen asgari temyîz şartını, yani efradını cami ayyarını mani olma şartını sağlamamaktadır.⁹ Ebubekir b. Tayyib Bâkılânî'ye (ö. 403/1013) ait olan ikinci tarife göre "bilgi, bilinenin olduğu gibi bilinmesi (*ma'rifetü'l-ma'lûmi alâ mâ hüve bihi*)"; İmâm Eş'arî'ye (ö. 324/935-36) ait üçüncü tarife göre ise, "bulduğu kimsenin bilen olmasını gerektiren şeydir (*hüve'llezî yücibu keвне men kâme bihî âlimen*)."¹⁰ İcî'ye göre bu tanımların ikisi de kısır döngü içermektedir.¹⁰ Zira bilen de bilinen de bilinmesi, bilginin bilinmesine dayanmaktadır. Dördüncü tarifi sahibi İbn Füre' (ö. 406/1015) göre bilgi, "sahip olan kimseden sağlam fiilin mümkün olduğu şeydir (*mâ yesihhu men kâme bihî*

⁶ Varlığın bedihîliği ile ilgili bkz. Fahreddîn er-Râzî, *Ana Meseleleriyle Felsefe ve Kelâm/ el-Muhassal*, çev. Eşref Altaş, Klasik Yayınları, İstanbul, 2019, s. 47.

⁷ Mutlak bilgidir. Mutlak bilgi ile ilgili yapılmış geniş bir çalışma için bkz. Mehmet Özturan, "Epistemik Açından Mantıksal Bilgi", *Beytül'Hikme An International Journal Of Philosophy*, 2018, C. VIII, sayı: 2, ss. 771-819.

⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, C. I, 156-163.

⁹ Adudüddin el-İcî, *el-Mevâkıf fi 'ilmi'l-keâm*, (Şerhu'l-Mevâkıf içinde), Çev. Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2015, C. I, s. 164.

¹⁰ İcî, *el-Mevâkıf*, C. I, s. 166.

itkânu'l-fi'l)." İcî bu tanıma kudretin dâhil olduğunu, böylece yaratılanların bilgisinin tanımdan çıktığını söylemektedir.¹¹ Çünkü Eş'ariler'e göre kulun fiilini yaratan Allah Teâlâ'dır. Fahreddin er-Râzî'nin savunduğu beşinci görüşe göre bilgi, "bir mücib nedeniyle kesin ve vakiya mutabık inançtır (*i'tikâdun câzimun mutâbikun limûcibin*)."¹² İcî bu tanımın tasdikler dikkate alındığında kusursuz olduğunu itiraf etse de tasavvurları kuşatamadığını belirtir.¹³ Altıncı tarif filozoflara aittir ve şu şekildedir: "Bilgi bir şeyin sûretinin akılda meydana gelmesidir (*husûlû sûreti's-şey'i*)."¹⁴ İcî bu tanımın zannı, cehaleti, taklidi, şek ve vehmi içermesi nedeniyle eksik olduğunu savunur.¹⁵ Hatîbzâde'nin eleştirdiği ancak İcî'nin tercihe şayan bulduğu yedinci tarif ise şudur: "Bilgi, mahallinin, anlamları çelişiklik ihtimali olmayacak biçimde temyîzini gerektiren bir sıfattır." (*ennehû sıfetün tûcibu limahallihâ temyîzen beyne'l-meânî lâ yahtemilü'n-nakîz*)."¹⁶

Hatîbzâde'nin eleştirilerine konu olan Cürçânî'nin bu tarife dair şerhi ise şu şekildedir:

"Mahallinin temyîzini gerektirir" ifadesiyle, idraklerin dışındaki cesurluk gibi nefsânî sıfatlar ve karalık gibi nefsânî olmayan sıfatlar tarifi dışında kalmaktadır. Çünkü bu sıfatlar, buldukları mahallin kendileri dışındakilerden ayrışmasını gerektirir... Oysa idrakler hem zikredilen sıfatlarda olduğu gibi mahallerinin başkalarından ayrışmalarını hem de mahallerinin idrak ettikleri şeyi başkalarından ayrışmalarını gerektirirler. Yani mahallerinin idrak ettiği şeyleri düşünmelerini ve onları başkalarından ayırtmalarını sağlarlar. Anlamlar ile kastedilen ise dış duyuyla algılanan tikellerden olmayanlardır... Çelişğine muhtemel olmayan ile kastedilen ise temyîzin taalluk ettiği şeyin o temyîzin çelişğine muhtemel olmamasıdır. Bu kayıtla zan, şek ve vehim tarifi dışında kalmaktadır. Çünkü bunlarda ortaya çıkan temyîzin taalluk ettiği şey, açıkça çelişğine muhtemeldir. Yine katmerli cehalet de bu cehaletteki kimsenin ileride gerçekteki durumu öğrenmesi ve böylece olumlama ve olumsuzlama hükmünün çelişğine dönmesi ihtimali nedeniyle tarifi dışında kalmaktadır. Yine taklit de tarifi dışında kalmaktadır. Çünkü taklit şekle ortadan kalkmaktadır.

¹¹ İcî, *el-Mevâkıf*, C. I, s. 166.

¹² İcî, *el-Mevâkıf*, C. I, s. 168.

¹³ İcî, *el-Mevâkıf*, C. I, s. 168.

¹⁴ İcî, *el-Mevâkıf*, C. I, s. 170.

Bilginin neticesi şudur: Bilgi, “bir mahalde var olan ve bir şeye taalluk eden bir sıfat olup, mahallinin taalluk edilen şeyi temyîzini âdete dayalı bir şekilde gerçekleştirir... Bu tanımın kesin tasdiki içerdiği açıktır. Ayrıca tasavvuru da içermektedir, zira tasavvurun da çelişği yoktur. Çünkü iki çelişik, zâtları gereği birbirlerini reddeden iki mefhumdur. Hâlbuki tasavvurlar karşılıklı olarak birbirlerini reddetmezler.... Ancak bir şey için sabit oldukları dikkate alındıklarında (yani tasdike dönüştüklerinde) birbirlerini reddederler.¹⁵

Îcî'nin tanımı Cürcânî'nin şerhi ile birlikte okunduğunda, tanıma ait dört unsurun varlığı göze çarpmaktadır. Bunlardan ilki tanımın cinsi konumunda bulunan sıfat, ikinci unsur mahallin temyîzi gerektirmesi, üçüncü unsur anlamlar ve dördüncü unsur da çelişiklik ihtimali olmamasıdır. Son üç unsur sıfatlar içinde temyîzi sağladığı için tanımın faslı olarak düşünülebilir. Tanımın cinsi olan sığata gelince, belli ki hem Îcî'nin hem de Cürcânî'nin bu kavramı tercih etmesi onların bilgiyi bilen özne cihetinden tanımlama yoluna gittiklerini gösterir.¹⁶ Çünkü bilgi bir sıfat olarak bilene ait bir hususiyettir.

Alıntılanan pasajda Cürcânî, Îcî'nin tanımındaki kavramların hangi maksatla kullanıldığına tek tek açıklık getirmektedir. İlk olarak mahallinin temyîzi ile neyin kastedilebileceği üzerine konuşan Cürcânî'ye göre, bu ifade sıfat kategorisinde bulunan bilgiyi diğer sıfatlardan ayırmaktadır. Cürcânî arazlar bahsinin girişinde sıfatlara da değinir ve onların arazlardan daha genel olduğunu söyler.¹⁷ Onun bu düşüncesi dikkate alınırsa bilgi bir sıfat olarak diğer sıfatlardan ayrıştığında aslında arazlardan da ayrışmış olur. Ayrıca ilim bir sıfat olarak sadece olduğu mahalli değil, mahallin zihninde bulunan şeyi de başkalarından ayırır. Söz gelimi bir insan masayı tasavvur ettiği zaman masanın sûreti zihninde diğer şeylerden ayrışmış olarak bulunur.

Tanımın üçüncü unsuru olan anlamlar ise, Cürcânî'ye göre aslında tümel anlamlara işaret etmektedir. Dolayısıyla duyularla idrak edilen tikel duyulular ve vehim gücüyle idrâk edilen tikel anlamlar tanım dışında kalmaktadır. Tanımın

¹⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, C. I, s. 170-72.

¹⁶ Bilginin farklı cihetlerden tanımlanması ile ilgili bir çalışma için bkz. Ömer Mahir Alper, “Avicenna on the Ontological Nature of Knowledge and its Categorical Status”, *Journal Of Islamic Philosophy*, 2006, Vol: II, ss. 25-37.

¹⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, C. II, s. 12-13.

üçüncü parçası ise itikâd kategorisinde yer alıp kesinliği olmayan her şeyi tanımdan dışlamasıdır. Böylece tanımdaki bilgi yalnızca kesin itikâdlara hasredilmiş olmaktadır.

Esasında hem İcî hem de Cürcânî bu tanımın mutlak olarak kesin ve değişmez olduğunu düşünmez. İcî, bu tanıma kendine ulaşmış olan tanımların en sağlamı olması itibarıyla tercih etmektedir. Nitekim o, *Şerhu'l-Muhtasar* isimli eserinde bu tanımın en doğru (*esahhuhâ*) tanım olduğunu açıkça belirtir ve burada yaptığı tercihi orada da tekrarlar.¹⁸ Buna karşın Cürcânî, İcî'nin tercih ettiği tanıma sadece bir şârih olarak yorumlamakta, kendisi ise İmâm Mâtürîdî'nin bilgi tanımını benimsemektedir. Zira ona göre bilginin mahiyeti ile ilgili hemen her görüş çeşitli kusurlar taşımakta ve bu hususta söylenebilecek en güzel söz Mâtürîdî'ye ait olan şu tanımdır: “Kendisine sahip olan kimsede zikredilenin tecellisini sağlayan bir sıfattır (*sıfetün yetecellâ biha'l-mezkûru limen kamet hiye bihi*).”¹⁹ Ancak Hatîbzâde, Cürcânî'nin, bu tercihinin rağmen İcî'nin mezkûr tanımı hakkında açıklamalar yapması nedeniyle onu da tenkit etmektedir.

2.1. Risâlenin Nüshaları

Risâlenin tespit edebildiğimiz kadarıyla dört tane nüshası bulunmaktadır. Bu nüshalar şunlardır:

1. Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah Efendi Koleksiyonu, Nr. 1341/4²⁰

İçerisinde sekiz farklı eserin bulunduğu mecmuanın dördüncü risâlesi Hatîbzâde'nin *Risâle fi tar'rîfi'l-ilm* adlı risâlesidir. Toplam 133 varaktan oluşan nüsha, 177X125-130X78 mm. ölçülerine sahiptir. Risâle 96a-98b varakları arasında yer almaktadır. İçerik açısından incelendiğinde risâlenin nüshaları içerisindeki en sağlam ve eksiksiz olanı budur. Bu nedenle makalenin yazımında bu nüsha tercih edilmiştir. Ayrıca risâlenin sonunda “898 yılının Şevvâl ayında, Perşembe günü tamamlanmıştır (*temme fi yevmi'l-hamîs mine's-Şevvâl min seneti semâniye ve tis'in ve semânimie*)” şeklinde bir istinsah kaydı bulunmaktadır ki; bu tarihte müellif hâlâ hayattadır. Dolayısıyla bu nüshanın müellif hayattayken istinsah edildiği anlaşılmaktadır. Yazı

¹⁸ Adudüddin el-İcî, *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ*, thk. Muhammed Hasan İsmail, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrût, 2004, s. 184.

¹⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, C. I, s. 177-78.

²⁰ Hatîbzâde Muhyiddin Efendi, *Risâle fi tar'rîfi'l-ilm*, Süleymaniye Ktp. Carullah, 1341, vr. 96a-98b.

türü taliktir. Risâlenin başında eserin adı *Risâle ale't-ta'rîfi'l-muhtâr fi Şerhi'l-Mevâkif* şeklinde kaydedilmiştir.

2. *Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa Koleksiyonu, Nr. 600/12*²¹

İçerisinde birçok risâle bulunan mecmuanın on ikinci risâlesidir. Nüshanın zahriye sayfasında fihrist bulunmaktadır. Toplam 157 varaktan oluşan nüsha, 211X156-175X77 mm. ölçülerine sahiptir. Risâle 97b-99b varakları arasında yer almaktadır. Kataloglama kayıtlarında risâlenin ismi *el-Ecvibeti't-tis'a* şeklinde kaydedilmişse de bu doğru değildir. Risâlenin bu şekilde kaydedilmesinin muhtemel nedeni, içerisinde dokuz itirazın başlıklandırılması, onuncu itirazın başlığının ise zikredilmemesidir. Risâlenin sonunda müstensihin adı es-Seyyid Ahmed b. es-Seyyid el-Hâc Hüseyin şeklinde kaydedilmiş fakat istinsah tarihi belirtilmemiştir.

3. *Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa Koleksiyonu, 1459/22*²²

İçerisinde birçok risâlenin bulunduğu bir mecmuanın yirmi ikinci risâlesidir. Nüshanın zahriye sayfasında fihrist bulunmaktadır. Toplam 228 varaktan oluşan nüsha, 210X154-155X092 mm. ölçülerine sahiptir. Risâle 188a-189b varakları arasında yer almaktadır. Risâlenin başında *er-Risâletü'l-müte'allika bi-ta'rîfi'l-ilm* şeklinde bir kayıt, sonunda ise *er-Risâletü'ş-şerîfeti'l-müte'allika bi-ta'rîfi'l-ilm li-Mevlânâ Hatîbzâde* şeklinde bir kayıt bulunmaktadır.

4. *Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi Koleksiyonu, V2186/11*²³

İçerisinde birçok risâlenin bulunduğu bir mecmuanın on birinci risâlesidir. Nüshanın zahriye sayfasında fihrist bulunmaktadır. Toplam 183 varaktan oluşan nüshanın 158b-159b varakları arasında *Risâle fi ta'rîfi'l-ilm* bulunmaktadır.

Bunların dışında Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi Koleksiyonu V3244 numarada 48b-54a varakları arasında kayıtlı bir risâle, Hatîbzâde'nin *Risâle fi ta'rîfi'l-ilm* risâlesi olarak kaydedilmiştir. Ancak bu risâle Hatîbzâde'ye ait değildir. Müellifini tespit edemediğimiz bu risâle, Hatîbzâde'nin eleştirilerini cevaplamak amacıyla kaleme alınmıştır.²⁴

²¹ Hâtîbzâde Muhyiddin Efendi, *Risâle fi ta'rîfi'l-ilm*, Süleymaniye Ktp. Hasan Hüsnü Paşa 600, vr. 97b-99b.

²² Hâtîbzâde Muhyiddin Efendi, *Risâle fi ta'rîfi'l-ilm*, Süleymaniye Ktp. Ragıp Paşa 1459, vr. 188a-189b.

²³ Hâtîbzâde Muhyiddin Efendi, *Risâle fi Ta'rîfi'l-ilm*, Beyazıt Ktp. Veliyyüddin Efendi V2186, vr. 158b-159b.

²⁴ Bkz. Meçhul, *Risâle fi de'î i'tirâzâtı Hatîbzâde*, Beyazıt Ktp. Veliyyüddin Efendi V3244, vr. 48b-54a.

2.2. Hatîbzâde'nin İcî'nin Tercih ve Cürcânî'nin Şerhine Yönelik Eleştirileri

Hatîbzâde yaşadığı dönemdeki âlimler tarafından zekâsının keskinliği²⁵ ve eleştirel kişiliği ile bilinmektedir. Gerçekten eserleri incelenecek olursa Hatîbzâde telif etmiş olduğu eserlerde genellikle kendinden önceki âlimler tarafından savunulan görüşlere getirdiği tenkitlerle öne çıkmaktadır. Onun tenkit ettiği âlimler içerisinde Cürcânî ayrı bir konuma sahiptir. Sadece bu risâle bağlamında değil, müellifin diğer risâlelerinde de Cürcânî'ye karşı yönelttiği eleştiriler göze çarpmaktadır. Söz gelişi onun *Risâle fi mebhâsî'r-ru'yeti ve'l-keâm* ismiyle kelâm ve ru'yetullah hakkında kaleme aldığı risâlesi içerik olarak büyük ölçüde *Şerhu'l-Mevâkıf* taki kelâm ve ru'yetullah bahislerine düşülmüş eleştirel bir haşiyedir.²⁶ Eleştiriye muhatap olarak Cürcânî'nin tercih edilmesi o dönemde alışıldık bir durum görünmektedir. Zira Osmanlı düşüncesinin özellikle o döneminde, birçok âlim, eserlerini düşünce alanında zirveyi temsil ettiklerini düşündükleri âlimlerin sözleri üzerine telif etmişlerdir. O gün itibarıyla bu alanın en önemli iki ismi Taftâzânî ve Cürcânî olduğu için, müellifler bu iki ismin görüşlerine büyük önem atfetmişlerdir. Nitekim bu çalışmanın konusunu oluşturan risâlede de müellif, Cürcânî ve onun şerhine konu olan İcî'nin tanımına yönelik on adet eleştiri getirmektedir. Bu eleştirilerin her biri farklı bir meseleye taalluk ettiği için müellifin yaptığı gibi eleştirileri maddeler hâlinde ele almak yerinde olacaktır:

1. Mantık kitaplarında zikredilen tanımın şartlarından biri, tanımı yapılan kavramın, altındaki tüm fertleri kuşatması gerektiğidir. Eğer tek bir fert bile bu kavram dışında kalacak olursa tanım geçerli olmaz.²⁷ Mesela, insanın “düşünen canlı” şeklinde tanımı, insan tümelinin zâtî özelliklerini ihtiva etmek; böylece tüm insan fertlerini kuşatmaktadır. Şayet tanım, düşünen canlı şeklinde oluşturulmuş zâtî özelliklerle değil de, insanın bazı arızî özellikleri ile yapılmış olsaydı, tanım altındaki fertlerin tamamını kuşatmayabilirdi. İşte Hatîbzâde'nin bu eleştirideki temel iddiası, İcî'nin tercih ettiği tanımın, altındaki tüm fertleri kuşatmadığıdır. Çünkü ona göre İcî'nin bilgi tanımı duyulurlara (*mahsûsât*) ilişkin tasavvurları kuşatmamaktadır.

²⁵ Üzüm, “Hatîbzâde Muhyiddin Efendi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. XVI, s. 463, 64.

²⁶ Hatîbzâde Muhyiddin Efendi, *Risâle fi mebhâsî'r-ru'yeti ve'l-keâm*, Süleymaniye Ktp. Fatih 2997, vr. 2b, 3a.

²⁷ Ferruh Özpilavcı, *Kâtibî Şemsiyye Risâlesi Tahkik Çeviri ve Şerh*, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2017, s. 286-87.

Cürçânî'ye göre tikel duyumsamalar (*ihsâs*) zaten tanımın dışında kalmaktadır. Hatîbzâde duyumsamayı bilgi kapsamı dışında kabul eden bir görüş olduğunun farkındadır. Nitekim kendisi de bunu açıkça ifade ederek duyumsamanın bilgi, duyulur nesnelere de bilinen olduğunu reddedenlere karşı bu eleştirinin geçerli olmayacağını kabul eder. Fakat yine de o, İcî ve Cürçânî'yi eleştirinin muhatabı olarak görür. Bunun sebebi onların *Şerhu'l-Muhtasar* ve *Hâşiyetü Şerhi'l-Muhtasar*'da duyumsamayı tasavvur olarak açıklamalarıdır.²⁸ Hatîbzâde'nin böyle bir çıkarımda bulunmasının sebebi İcî ve Cürçânî'nin tanıtımında yer alan *temyîz* kelimesine getirdikleri açıklamalardır. Üçüncü maddede daha ayrıntılı görüleceği üzere, onlara göre *temyîz*, yargı (hüküm) içermeyen bilgi çeşidinde, sûretten ibarettir. Hatîbzâde'ye göre eğer onların da kabul ettiği gibi sûret bilgi ise, duyumsama da idrak olduğundan dolayı bilgi olmalıdır. Şu hâlde duyulur nesnelere tasavvur edildiğini Cürçânî veya İcî de (*mu'terif*) itiraf ettiğine göre, duyumsama bilgi olmalıdır. Nitekim Cürçânî birçok eserinde, tikelleri duyumsamanın idrak olduğunu ifade etmekte, tasavvurî bilginin de mutlak idrakten ibaret olduğunu söylemektedir.²⁹ Öyleyse bir idrak türü olarak duyulur nesnelere duyumsamak da aslında onları tasavvur etmektir. İcî ise *Şerhu'l-Muhtasar*'da konuyla ilgili şöyle söylemektedir:

Bilginin tanımlanabileceğini söyleyenler birçok tanım zikretmişlerdir. [...] Sonra İmâm Eş'arî'nin görüşünde olanlar bu tanımla yetinmişler ve işitme ve görme gibi duyu(msama)lar da tanıma dâhil olmuştur. Aksini düşünen ise tanıma şu kaydı eklemiştir: "manevî şeylerde ayırıştırın" böylece dışta varlığı olan aynı şeylerin *temyîzi* tanım dışında kalmıştır.³⁰

Aktarılan pasajda İcî, Eş'arî'nin ve ona tabi olanların duyumsamayı bilgi olarak kabul ettiğini söylemekte; ama kendisinin bu görüşte olup olmadığı ile ilgili herhangi bir söz söylememektedir. Bununla birlikte o, duyumsamayı bilgi kabul etmeyenlerin tanıma ek olarak "manevî şeylerden *temyîz*" kaydını eklediklerini söylemesine rağmen, *Şerhu'l-Muhtasar*'da tercih ettiği tanımın zikrinde bu kayda yer vermemesi Hatîbzâde'nin *Şerhu'l-Muhtasar* bağlamında İcî'ye yönelik eleştirilerinde

²⁸ İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, C.I, s. 184; Seyyid Şerif el-Cürçânî, *Hâşiyetü Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ* (Şerhu'l-Muhtasar içinde), C.I, s. 188.

²⁹ Seyyid Şerif el-Cürçânî, *Hâşiyetü Tahrîri'l-kavâidi'l-mantikiyye Şerhu'r-Risâleti's-Semsiyye* (*Tahrîri'l-Kavâidi'l-Mantikiyye* içinde), İstanbul: Haşimî Yay., 2017, s. 28, 92.

³⁰ İcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, C.I, s. 184.

haklı olduğunu göstermektedir. Fakat İcî, *el-Mevâkıf*'ta "manalar arasında"³¹ kaydını tanıma ekleyerek duyumsamayı bilgi dışında görmektedir. Dolayısıyla Hatîbzâde'nin eleştirisi *el-Mevâkıf* bağlamında isabetli değildir.

Ayrıca Hatîbzâde'ye göre her ne kadar duyumsamanın bilgi olmadığını iddia edenler olsa da nefsü'l-emirde duyumsama, duyulur nesnelere sâretlerinin meydana gelmesinden başka bir şey değildir.³² Hatîbzâde'nin duyulur nesnelere duyumsamanın, bilgi olarak isimlendirilebileceğine dair bir gerekçesi daha vardır. Bu gerekçe, lafızlarla anlamlar arasındaki ilişkilerin (*muvâda'a*) kaynaklarına ilişkindir. Buna göre, eğer birisi herhangi bir kelimenin karşılık geldiği anlam hakkında konuşuyorsa bu anlama vaz edilmiş kelime, şu üç alandan birine dâhil olmalıdır: dil, şeriat ve örf. Hatîbzâde'ye göre bu üç alanda da duyumsama bilgi olarak isimlendirilir. Söz gelişi, dildeki kullanımda "Zeyd'i bildim" denilince bizatihi bilgi kastedilir.³³ Tüm bu gerekçelerden dolayı müellif Hatîbzâde'ye göre duyumsama da bir çeşit bilgidir. İcî'nin bilgi tanımı ise duyumsamayı kuşatmamaktadır.

2. Hatîbzâde bir önceki maddede, İcî'nin bilgi tanımının, fertleri kuşatma şartına sahip olmadığını iddia etmişti. İkinci eleştirisinde ise o, İcî'nin, tanımın diğer bir şartı, "ağyarını mâni olma" şartını da ihlal ettiğini savunur. Bu şartın ihlali neticesinde tanım, kavramın kapsamı dışındaki şeylere de delâlet eder.³⁴ Ona göre şârih Cürçânî bazı eserlerinde tanımdaki *temyîz* kelimesini kendisiyle bir şeyin açığa çıkması (*mâ bihi'l-inkîşâf*) şeklinde açıklamış; bunun da tasdikte *îkâ'* (zihnin bir şeyi başka bir şeye yüklemesi) ve *intizâ'* (zihnin bir şeyin bir şeye yüklenmesini ortadan kaldırmayı), tasavvurda ise sâret olduğunu söylemiştir.³⁵ Eğer bu izahlar doğru kabul edilirse tarif, sahih nazar, melzûm (gerektilen) ve lâzım-ı beyyini (açık gerektiren) de kapsar. Çünkü açık lüzûm ilişkisinde ve sahih nazarda, zihnin kesin hükümde bulunmasından dolayı *îkâ'* söz konusudur. Mesela zihin, bir sayısını tasavvur ettiğinde, onun açık lâzımı olan "bir ikinin yarısıdır" önermesini de tasavvur eder. Bu tasavvur sadece mutlak idrak düzeyinde kalmaz. Aksine zihin, ikinin yarısı olmaklığı bire yüklem de yapar. Böylece lâzım-ı beyyinde *îkâ'* ortaya

³¹ İcî, *el-Mevâkıf*, C. I, s. 170.

³² Hâtîbzâde, *Ta'rîfü'l-ilm*, vr. 96a.

³³ Hâtîbzâde, *Ta'rîfü'l-ilm*, vr. 96a.

³⁴ Özpilavcı, *Şemsiyye*, s. 286-87.

³⁵ Cürçânî, *Hâşiyetü Şerhi'l-Muhtasar*, C.I, s. 187, Cürçânî, *Hâşiyetü Tahriri'l-kavâidi'l-mantıkıyye*, s. 24.

çıkar. Benzer şekilde zihin doğru bir akıl yürütme yaptığı zaman da ilk önermeyi tasavvur ettiğinde kendisinde bir îkâ' meydana gelir. Şu hâlde tanıma göre hem lâzım-ı beyyin hem de sağlam akıl yürütme bilgi olmalıdır.³⁶

Hatîbzâde'nin eleştirilerine konu olan açıklamaların bir kısmı Cürçânî'nin *Şerhu'l-Muhtasar* hâşiyesinde, bir kısmı ise *Şemsiyye* şerhi hâşiyesinde geçmektedir. Cürçânî, birinci hâşiyede temyizi, Hatîbzâde'nin iddia ettiği gibi, insanlık mefhumunun insan zihninde ortaya çıkmasını (*inkişâf*) sağlayan sûret olarak açıklamakta, ikinci hâşiyede ise hükmün açıklanışı bağlamında îkâ' ve intizâ' kavramlarını kullanmaktadır.³⁷ Fakat Cürçânî ilk hâşiyesinde, açıklamasına Hatîbzâde'nin zikretmediği bir hususu daha ilave etmektedir. Buna göre her ne kadar temyiz, tasavvurlarda sûretleri ifade etse de bizâtihi bu sûret bilginin kendisi değildir. Aksine bilgi bu sûreti gerektiren sıfatın kendisidir.³⁸ Cürçânî'nin dile getirdiği bu ilave Hatîbzâde'nin eleştirisini geçersiz kılabilir durumdadır. Çünkü Cürçânî burada Hatîbzâde'nin iddia ettiği gibi sûreti bilgi değil, sûreti sağlayan sıfatı bilgi kabul etmektedir.

3. Hatîbzâde'nin üçüncü eleştirisi, ikinci maddede zikredilen İcî ve Cürçânî'nin temyiz için yaptıkları açıklamalara dayanır. Hatırlanacağı üzere bu açıklamalara göre temyiz, tasavvurlarda sûret, tasdiklerde ise îkâ' veya intizâ' idi. Ancak Hatîbzâde tasavvurların bilgisi söz konusu olduğunda temyiz, sûretlerin meydana gelmesi olarak açıklanmasını isabetli bulmaz. Çünkü temyiz, tasavvurlarda sûretler olarak açıklanırsa, tarif Allah Teâlâ'nın ilmini kuşatmaz. Aksi takdirde Allah'ın ilminin sonsuzluğu nedeniyle sonsuz sûretlerin meydana gelmesi gerekirdi ki; bu da sonsuz nispetlerde teselsüle yol açardı. Hatîbzâde'ye göre mesela sübut, sübutun sübutu ve sübutun sübutunun sübutu gibi nispetler sonsuza kadar gidemez. Eğer giderse bâtil olan teselsül ortaya çıkar. Böylece Allah'ın zatında sonsuz sûretin meydana gelmesini gerekir. Şu hâlde teselsül imkânsız olduğundan, Allah Teâlâ'nın ilmi tanımın kapsamı dışında kalır.³⁹ Görüldüğü üzere Hatîbzâde, burada teselsülün imkânsızlığı sebebiyle Allah'ın sonsuz ilminin sûretlerle açıklanamayacağını vurgulamaktadır.

³⁶ Hatîbzâde, *Ta'rifü'l-ilm*, vr. 96a.

³⁷ Cürçânî, *Hâşiyetü Şerhi'l-Muhtasar*, C.I, s. 187.

³⁸ Cürçânî, *Hâşiyetü Şerhi'l-Muhtasar*, C.I, s. 188.

³⁹ Hatîbzâde, *Ta'rifü'l-ilm*, vr. 96b.

Üçüncü eleştiri bağlamında ikinci husus; Hatîbzâde'ye göre Cürcânî, eleştiriye konu olan açıklamaları ile kelâmcılara muhalefet etmektedir. Çünkü ona göre zihnî varlığı kabul etmeyen birisi, tasavvurî bilgiyi sûretler olarak göremez. Kelâmcılar ise zihnî varlığı kabul etmediği için -en azından Hatîbzâde'nin bu tanımı atfettiği kelâmcılar- Cürcânî'nin açıklamaları tanımın maksadına mutabık olmamaktadır.⁴⁰ Onun bu eleştirisi bağlamında, Cürcânî'nin zihnî varlığı⁴¹ kabul edip etmemesi bizi ilgilendirmemektedir. Bizi burada esas ilgilendiren nokta, Hatîbzâde'nin, İcî'nin tanımını ile kelâmcıların -en azından Hatîbzâde'nin tanımı atfettiği kelâmcılar- zihnî varlık anlayışı arasında ilişki kurmasıdır. Anlaşıldığı kadarıyla Hatîbzâde, sûreti zihnî varlık kategorisinde değerlendirmektedir. Sûreti zihnî varlık kategorisinde değerlendirmek, Hatîbzâde'yi filozoflara yakınlaştırmaktadır. Fakat zihnî varlığı reddetmek bilginin sûret olamayacağını söylemeyi gerektirir mi bu konuda net bir hüküm vermek kolay değildir. Dolayısıyla Hatîbzâde'nin eleştirisi ancak sûretin zihnî varlık olarak kabul edilmesi durumunda geçerli olur.

4. Hatîbzâde'ye göre ikinci maddede eleştiri konusu yapılan temyizin, kendisiyle (bir şeyin) ortaya çıkması, belirmesi, onun da tasdikte ikâ' ve intizâ' tasavvurda sûret olarak açıklanması lafızdan anlaşılan ilk anlama uygun değildir. İkinci maddenin devamı niteliğinde olan bu eleştiri, tamamen dilin kullanımı ile alakalıdır. Şöyle ki, ona göre lafızların tayini söz konusu olunca öncelikle tercih edilmesi gereken asıl anlamdır. Eğer lafız asıl anlamı dışında başka bir anlam için kullanılacaksa bunun için mutlaka bir neden bulunmalıdır. Söz gelimi *yed* kelimesinden akla gelen ilk anlam uzuv olan eldir. Ancak "O'nun hiçbir benzeri yoktur"⁴² âyeti, Allah Teâlâ'nın insanın anladığı şekilde el sahibi olamayacağına delâlet eder. Böylece *yed* kelimesi Allah'ın benzeri olamayacağı gerekçesinden dolayı elden başka bir manaya hamledilir. İşte Hatîbzâde, temyizin asıl manası dışında bir anlam ifade etmesi için Cürcânî'nin buna benzer bir karine getirmesinin şart olduğunu belirtir. Çünkü lafzı karinesiz bir şekilde akla gelen ilk anlamından başka bir anlama yüklemek caiz değildir.⁴³

⁴⁰ Hatîbzâde, *Ta'rifü'l-ilm*, vr. 96b.

⁴¹ Bu konuya dair bir çalışma için bkz. Murat Kaş, *Seyyid Şerif Cürcânî'de Zihni Varlık*, Doktora Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.

⁴² Şûrâ 42/11

⁴³ Hatîbzâde, *Ta'rifü'l-ilm*, vr. 96b.

5. Hatîbzâde'ye göre tanımın açıklamasında kullanılan "âdeten gereklilik" ifadesi, Allah'ın ilmini tanım dışında bırakır. Bu eleştiri, Cürçânî'den aktardığımız pasajın içerisinde bulunan; "bilgi, bir mahalde var olan ve bir şeye taalluk eden bir sıfat olup bu sıfat mahallinin taalluk edilen şeyi temyîzini âdete dayalı bir şekilde gerçekleştirir."⁴⁴ cümlesinde yer alan "âdete dayalı" lafzına yöneliktir. Çünkü bilginin bir sıfat olarak temyîz gerektirmesi ve temyîzin Allah hakkında âdeten gerekmesi, O'nun bilgisinin de bizim bilgimiz gibi olmasını gerektirir. Böyle bir iddia kabul edilemeyeceğinden, Allah'ın ilmi tanım dışında kalacaktır. Kaldı ki Hatîbzâde'ye göre, bilgi tanımında "temyîz gerekliliği" söz konusu edilince, bunun mahlûkların bilgisinde de âdet ile kayıtlanması zorunlu değil, hatta doğru değildir.⁴⁵ Öyleyse sadece Allah'ın ilmi değil yaratılmışların ilmindeki gereklilik de âdeten değil hakikîdir.

6. Tanımda yer alan "anlamaların çelişğine muhtemel olmama" ifadesi Cürçânî'ye göre tasavvurların çelişği olmadığı için onları da kapsar. Cürçânî şöyle der: "Yine tasavvuru da içermektedir, zira tasavvurun çelişği yoktur. Çünkü iki çelişik, zâtları gereği birbirlerini reddeden iki mefhumdur. Hâlbuki tasavvurlar arasında birbirini reddetme durumu yoktur." Hatîbzâde bu ifadeleri, tanımın serhindeki problemlerden biri olarak görür fakat bununla ilgili ayrıntılı bir açıklama yapmaz. Anlaşıldığı kadarıyla Hatîbzâde'nin söz konusu açıklamayı problem olarak telakki etmesinin arkasındaki neden, tasavvurun çelişğinin bulunmamasıdır.⁴⁶ Bir şeyin çelişğine ihtimal vermemesi demek, onun çelişğinin olabileceği anlamını da taşımaktadır. Oysa tasavvurun çelişği mümkün değildir. Mesela bir insan, kesin bir şekilde A'nın B olduğuna inanır ve bunun çelişğine yani "A'nın B değil" olmadığına yönelik de bir inanç taşır. Böylece o kişide çelişğe mahal kalmadığından dolayı bilgi meydana gelir. Fakat tasavvurlarda böyle bir şey söz konusu değildir. Zira bir kavram ya zihinde olur ya da olmaz. Dolayısıyla bu ikisi arasında bir hüküm olmadığından çelişik de söz konusu olmaz.

7. Hatîbzâde'ye göre Cürçânî'nin şekki tanım dışında bırakması da isabetli değildir. Çünkü şek çelişğine muhtemel olmama konusunda salt tasavvurla aynı

⁴⁴ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, C. I, s. 170, 71.

⁴⁵ Hatîbzâde, *Ta'rifü'l-ilm*, vr. 96b.

⁴⁶ Hatîbzâde, *Ta'rifü'l-ilm*, vr. 96b.

özelliği taşır. Bu durumda şu iki ihtimalden biri gerçekleşmeli; (1) ya şek (2) ya da tasavvurlar tanımdan çıkmalıdır. Ona göre eğer temyîz ile kastedilen meydana gelme (*vukû'*) ve meydana gelmeme (*lâ vukû'*) ise, şek için de temyîz söz konusu olmalıdır. Çünkü meydana gelme ile meydana gelmeme arasındaki tereddüdün mutlaka sûret sahibi olması gerekir. Bir insan zihninde bir sûrete sahip olmadığı sürece meydana gelme veya meydana gelmemeyi tasavvur edemez.⁴⁷ Hatîbzâde'nin bu maddede dile getirdiği iddianın geçerliliği, altıncı maddede dile getirdiği iddianın geçerliliğine bağlıdır. Cürçânî, tasavvurların çelişğinin bulunmaması sebebiyle tanıma dâhil olduğunu savunmuştu ve Hatîbzâde altıncı maddede bu görüşü eleştirmişti. Eğer burada iddia edildiği gibi şek de bir çeşit tasavvur kabul edilirse tartışma yine altıncı maddeye dönecektir.

8. Hatîbzâde, sekizinci maddede İcî ve Cürçânî'yi onların temyîz kavramına yapmış oldukları yorumu dikkate alarak tenkit eder. Daha önce üzerinde durulduğu üzere temyîz, tasdikte ikâ' ve intizâ' anlamına geliyorsa, tasdikî bilgide isbât ve nefyin arkasında bunları gerektiren iki kavramın daha olması gerekir. Öyleyse salt isbât ve nefy yani iki şey arasında olumlama veya olumsuzlama cihetinden ilişki kurmanın ötesinde iki kavrama daha ihtiyaç vardır. Hatîbzâde'nin iddiasına göre Cürçânî'nin düşüncesinde bu kavramlar, birbirinin çelişğisi olan ikâ' ve intizâ'dır. Bunlar isbât ve nefyi gerektiren ve ilim olarak adlandırılan sıfatlardır. Şu hâlde isbât ve nefyin kendisi ilim değildir. İsbâtın bilgi olmadığı kabul edildiği takdirde Hatîbzâde'ye göre bilgiyi tasavvurlarla sınırlamak durumunda kalırız. Çünkü bilgi iki taraf yani mevzu ve mahmul ile birlikte, bunlar arasındaki nispeti tasavvur etmek ve aralarında olumlama (isbât) hükmünde bulunmaktır. İsbât olmadığı takdirde geride salt tasavvur kalacak ve bunlardan hiçbir şekilde isbât oluşturamayacaktır.⁴⁸ Ancak Cürçânî, Hatîbzâde'nin iddia ettiği gibi ikâ', intizâ' ve isbât ile nefy kavramlarını birbirinden farklı kullanmaz. Aksine ona göre bu kavramlar birbirinin yerine kullanılabilir. Şu ibare, Cürçânî'nin bu kavramlar hakkındaki düşüncelerinin en net ifadesi olarak okunabilir: "Onlar hükmü, isnâd, ikâ', intizâ', icâb, selb gibi kendileriyle hükmün açıklandığı lafızlara binaen nefsten sâdır olan fiillerden bir fiil olarak vehmetmişlerdir."⁴⁹ Cürçânî burada isbât, ikâ' ve diğer

⁴⁷ Hatîbzâde, *Ta'rifü'l-ilm*, vr. 96b.

⁴⁸ Hatîbzâde, *Ta'rifü'l-ilm*, vr. 97b.

⁴⁹ Cürçânî, *Hâşiyetü Tahrîri'l-kavâidi'l-mantıkıyye*, s. 24.

kavramlar arasında keskin bir ayrıma gitmemekte ve temelde bunların hükmü açıklamak için kullanıldığını düşünmektedir. Dolayısıyla Hatıbzâde'nin iddia ettiği gibi isbât ve nefyin arkasında ilme taalluk eden başka bir kavram aramaya gerek yoktur. Cürcânî'nin burada dile getirdikleri filozofların açıklamalarına da uygun düşmektedir. Zira onlara göre de ikâ' ve intizâ' gibi kavramlar isbât ve nefyden farklı kavramlar değildir.⁵⁰

9. Hatıbzâde'nin dokuzuncu eleştirisi tanımın dördüncü unsuru olan "çelişğine muhtemel olmama" lafzına yapılan şerhe yöneliktir. Daha önce değinildiği üzere Cürcânî, temyîzin, sıfatın mahallinde ve temyîzin taalluk ettiği şeyde gerçekleşebileceğini söylemişti. Temyîzin gerçekleştiği mahallin değil de, mahalde ortaya çıkan sûretin çelişğine muhtemel olmaması, Hatıbzâde'ye göre ya (1) zihnin önermeyi kesinlediği ya da o (2) önermenin gerekçesine döndüğü anda gerçekleşir. Eğer birinci anda gerçekleştiği iddia edilirse bu durumda katmerli cehalet (*cehl-i mürekkebe*) de tanuma dâhil olur. Zira bu tür cehalette de zihinde bir kesinlik vaki olur. İkinci ana gelince, bu da ancak gerekçenin kesinleme anından sonra da devamı durumunda gerçekleşir. Fakat burhânî bir delil gelecekte zihinde sürekliliğini koruyamayabilir.⁵¹ Söz gelimi, bir insan bilmediği bir konuda önüne burhan konulduğu zaman bunu kabul eder ve inancını buna göre yaşar. Ancak daha sonra ondan inandığı bir şeyi gerekçelendirmesi talep edilirse bunu yapamayabilir. Çünkü önceki burhan, onun zihninden çoktan çıkıp gitmiştir. Dolayısıyla burhânın ancak zihnin bir önermeyi kesinleyip kabul ettiği anda kesin olarak bulunduğu söylenebilir. Hatıbzâde bu duruma şu örneği verir: Bir kimse bir vakit "âlem hâdistir" önermesine burhân ile ulaşabilir. Ardından bu önermeyi ileride başka kıyaslar için de kullanabilir. Fakat bu önermenin ispatını her zaman hatırına getirmez.⁵² Bir başka deyişle insan âlemin hâdis olup olmadığı hakkında şüphe duysa ve ona şöyle bir kıyas sunulduktan sonra âlemin hâdis olduğunu kabul edebilir. 1. öncül: Cevher ve arazlar hâdistir. 2. öncül: Âlem cevher ve arazlardan oluşmuştur. Sonuç: O hâlde âlem hâdistir. Daha sonra aynı şahıs bu önermeyi âlemin yaratıcısını ispatlamak için kullansa, belki de burhânla ulaştığı bu kıyası tekrar

⁵⁰ Mesela bkz. Ebû Nasr el-Fârâbî, *Şerhu'l-İbâre (el-Mantıkıyyât li'l-Fârâbî içinde)*, thk. Muhammed Dâniş Pejüh, Mektebetü Âyeti'llâh, Kum, 2012, s. 53.

⁵¹ Hatıbzâde, *Ta'rifü'l-ilm*, vr. 97b.

⁵² Hatıbzâde, *Ta'rifü'l-ilm*, vr. 98a.

hatırlamaz, zaten hatırlamak zorunda da değildir. İşte Hatîbzâde, burhânla ulaşılan kesin bilgilerin gerekçelendirilmesinin sürekli zihinde bulunmama ihtimalini öne sürerek mahalde bulunan şeyin çelişğine muhtemel olmaması zihnin kesinlediği anda olmadığı gibi kesinlikten sonra da olmayacağını iddia eder.

10. Hatîbzâde'nin son eleştirisi, Cürcânî'nin şek hakkında birbirinden farklı açıklamalarda bulunmasına yöneliktir. Ona göre Cürcânî burada İcî'nin tanımını kusursuz bulmuş, şekkin tanım dışı kaldığını iddia etmiş, buna karşın *Hâşiyetü Şerhi'l-Muhtasar'* da şekkin tasavvurlardan olduğunu, *Hâşiyetü Şerhi't-Tecrîd'* de ise şekkin tasavvur veya tasdikten başka bir şey olduğunu söylemiştir. Böylece o tek bir kavramı açıklarken farklı şeyler söylemek durumunda kalmıştır.⁵³ Hatîbzâde burada Cürcânî'nin çelişkiye düştüğü imasında bulunsa da bunu açıkça söylemez. Çünkü Cürcânî, bu açıklamaları, üzerine şerh veya hâşiyeye yazdığı metni dikkate alarak yapmış olabilir. Dolayısıyla bağlamlar farklılaştığı için açıklamalar da farklılaşmış olabilir. Ancak yine de Hatîbzâde bu durumu kabul edilir bir şey olarak görmez.⁵⁴

Cürcânî, Hatîbzâde'nin iddia ettiği gibi *Şerhu'l-Mevâkıf'ta* İcî'nin tanımında yer alan “çelişğine muhtemel olmama” kaydıyla zan, vehim ve şekkin tanım dışında kaldığını,⁵⁵ *Hâşiyetü Şerhi'l-Muhtasar'* da zan ve diğerlerinin tasavvur kabilinden olduğunu,⁵⁶ *Hâşiyetü't-Tecrîd'* de ise bu kavramların tasavvur ve tasdik dışında olduğunu⁵⁷ söylemektedir. Ancak Cürcânî bu ayrıma gitmeden önce bilgi konusunu *Hâşiyetü't-Tecrîd'* de uzun uzadıya tartışır. Buna tartışma neticesinde, bilginin iki anlamda kullanılabileceğini söyler. Birincisi mutlak idraktır. Bu anlamıyla bilgi, hem tasavvurları hem de tasdiki kuşatır. Hatta Cürcânî bu hususta İcî'nin tanımını da değerlendirir ve okuru *Şerhu'l-Muhtasar* hâşiyesine yönlendirir.⁵⁸ Bilginin ikinci anlamı ise yakînî tasdiktir. Bu anlamıyla bilgi, ilimlerde kullanıldığı için karşısındaki kavramlar da kendilerine has isimlerle meşhur olmuştur der. Böylece ona göre, ilmin zıddı anlamında kullanılan zan ve taklid gibi kavramlar ikinci anlamıyla bilginin karşısında yer alır.⁵⁹ Ancak Hatîbzâde, Cürcânî'nin bu ayrımını dikkate almadan iki bilgi tanımını birbirinin yerine kullanmış; nihayetinde de Cürcânî'yi çelişkiye

⁵³ Hatîbzâde, *Ta'rifü'l-ilm*, vr. 98a.

⁵⁴ Hatîbzâde, *Ta'rifü'l-ilm*, vr. 98a.

⁵⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, C.I, s. 170.

⁵⁶ Cürcânî, *Hâşiyetü Şerhi'l-Muhtasar*, C.I, s. 186.

⁵⁷ Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, Süleymaniye Ktp. Atuf Efendi 1240, vr. 288a.

⁵⁸ Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, vr. 287b.

⁵⁹ Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, vr. 288a.

düşmekle itham etmiştir. Hâlbuki açıklamalarından da anlaşıldığı üzere Cürçânî, bu kavramları birbirine karıştırmamış, konuyu farklı cihetlerden değerlendirmiştir.

Sonuç

Netice itibarıyla Hatîbzâde, İcî'nin tanımı üzerinden bilginin mâhiyetine dair derinlikli bir analiz gerçekleştirmektedir. Fakat bu analizleri yaparken o, kendine ait açık bir görüş zikretmemektedir. Buna benzer bir durum, müellifin bir başka risâlesi ru'yet ve kelâm risâlesinde de görülmektedir. Her iki risâlenin de *Şerhu'l-Mevâkıf*'in farklı bölümleri üzerine hâşiye olarak kaleme alındığı düşünülürse, bu durum daha anlaşılır hâle gelmektedir. Zira hâşiye yazarlarının, hâşiyeleri yazarken edindikleri amaçlardan biri de tenkittir. Hatîbzâde de söz konusu risâlesi boyunca Cürçânî ve İcî'nin sözlerini tenkit etmektedir.

Hatîbzâde her ne kadar risâleyi *Şerhu'l-Mevâkıf*'in bir bölümü üzerine yazmış olsa da İcî ve Cürçânî'nin diğer eserlerine yaptığı atıflarla, metni içerik bakımından zenginleşmektedir. Hatta bazı bölümlerde o, sadece *Şerhu'l-Mevâkıf*'in ibarelerine değil, İcî'nin *Şerhu'l-Muhtasar*'ı ve şârih Cürçânî'nin bu esere yazdığı hâşiyeye de itiraz etmektedir. Aslında Hatîbzâde'nin *Şerhu'l-Muhtasar* ve hâşiyesini *Şerhu'l-Mevâkıf*'teki ibarelerin bir şerhi gibi değerlendirdiğini dahi söyleyebiliriz. Nitekim risâle boyunca İcî'nin tanımı hakkında bu iki eserde yer alan ifadelere sürekli atıf yapılmaktadır.

Müellifin eleştirel kişiliğini göstermesi ve bilgi tanımı hakkında yeni tartışmalara yol açması bakımından risâle büyük önem taşımaktadır. Bununla birlikte Hatîbzâde, risâlede bazen Cürçânî'den yapmış olduğu alıntılarda mütesahil davranmaktadır. Bunun belirgin olarak görüldüğü örneklerden birinde Hatîbzâde, Cürçânî'nin tasavvurî bilginin sûret olduğunu savunduğunu iddia etmekte, fakat Cürçânî aynı sayfada sûretin değil onu meydana getiren sıfatın bilgi olduğunu söylemektedir. Kaldı ki bizatihi tanımında da bilgi zaten sıfat olarak zikredilmektedir.

Kaynakça

Arıcı, Müstakim. "Bir Otorite Olarak Seyyid Şerif Cürçânî ve Osmanlı İlim Hayatındaki Yeri". *İslam Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim*. Ed. M. Cüneyt Kaya. Klasik Yayınları, İstanbul, 2015, ss. 61-95.

Alper, Ömer Mahir. Avicenna on the Ontological Nature of Knowledge and its Categorical Status". *Journal Of Islamic Philosophy*, 2006, Vol: II, ss. 25-37.

Çelebî, Kâtip. *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Fünûn*. Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, t.y..

el-Cürcânî, Seyyid Şerif. *Hâşiyetü Tahrîri'l-kavâidi'l-şantıkıyye Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye (Tahrîrü'l-Kavâidi'l-Mantıkıyye içinde)*. Haşimî Yayınları, İstanbul, 207.

el-Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkîf*. Çev. Ömer Türker. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2015.

el-Cürcânî, Seyyid Şerif. *Hâşiyetü Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ*. Thk. Muhammed Hasan İsmail. Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 2004.

el-Cürcânî, Seyyid Şerif. *Hâşiyetü't-Tecrîd*. Süleymaniye Ktp. Atif Efendi Nr. 1240.

el-Fârâbî, Ebû Nasr. *Şerhu'l-İbâre*. Thk. Muhammed Dâniş Pejûh. Mektebetü Âyeti'llâh, Kum, 2012.

el-Îcî, Adudüddîn. *el-Mevâkîf fî İlmi'l-Kelâm* (Şerhu'l-Mevâkîf içinde). Çev. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2015.

el-Îcî, Adudüddîn. *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ*. Thk. Muhammed Hasan İsmail. Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 2004.

er-Râzî, Fahreddîn. Ana Meseleleriyle Felsefe ve Kelâm el-Muhassal. Çev. Eşref Altaş. Klasik Yayınları, İstanbul, 2019.

Kaş, Murat. *Seyyid Şerif Cürcânî'de Zihni Varlık*. Doktora Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.

Köksal, Asım Cüneyt. "Osmanlılarda Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*. C. XIV, Sayı 27, ss. 101-132.

Maden, Şükrü. "Cihad Âyetleri Bağlamında Kastamonulu Hatîbzâde Muhyiddin Efendi'nin Cihad Risâlesi", *II. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu "Kastamonu'da İlmî Hayat ve Kastamonu Âlimleri"*, 2016, ss. 631-643

Meçhul. *Risâle fî def'i i'tirâzâtı Hatîbzâde*, Beyazıt Ktp. Veliyyüddin Efendi Nr. V3244.

Muhyiddin Efendi, Hatîbzâde. *Risâle fî ta'rîfi'l-ilm.* Süleymaniye Ktp. Carullah Nr. 1341.

Muhyiddin Efendi, Hatîbzâde. *Risâle fî ta'rîfi'l-ilm.* Süleymaniye Ktp. Hasan Hüsnü Paşa Nr. 600.

Muhyiddin Efendi, Hatîbzâde. *Risâle fî ta'rîfi'l-ilm.* Süleymaniye Ktp. Ragıp Paşa Nr. 1459.

Muhyiddin Efendi, Hatîbzâde. *Risâle fî ta'rîfi'l-ilm.* Beyazıt Ktp. Veliyyüddin Efendi Nr. V2186.

Muhyiddin Efendi, Hatîbzâde, *Risâle fî Mebâhisi'r-Ru'yeti ve'l-Kelâm.* Süleymaniye Ktp. Fatih Nr. 2997.

Özpilavcı, Ferruh. *Ebherî İsbâgûcî ve Şerhi.* Litera Yayıncılık, İstanbul, 2017.

Özpilavcı, Ferruh. *Kâtibî Şemsiyye Risâlesi Tahkik Çeviri ve Şerh.* Litera Yayıncılık, İstanbul, 2017.

Özpilavcı Ferruh. "Gazzâlî'nin Mantık İlmini Meşrulaştırmasının Mantık Tarihi Açısından Değerlendirilmesi". *İslâmî İlimler Dergisi*, 2012, C. VII, sayı: 12, ss. 185-198.

Özturan, Mehmet. "Epistemik Açıdan Mantıksal Bilgi". *Beytü'l-Hikme An International Journal Of Philosophy.* 2018, C. VIII, sayı: 2, ss. 771-819.

Öztürk, M. Bilal. "Osmanlı'da Kelâm Tartışmaları: Hatîbzâde-i Rûmî ve Risâle fî İsbâtî'r-ru'ye ve'l-keâm Adlı Eseri", *Osmanlı Düşüncesi Kaynakları ve Tartışmaları*, ed. Fuat Aydın vd., Mahya Yayıncılık, İstanbul, ss. 229-241.

Üzüm, İlyas. "Hatîbzâde Muhyiddîn Efendi". *TDV İslâm Ansiklopedisi.* TDV Yayınları, İstanbul, 1997. XVI, ss. 464-64.

Dinî Bilginin İmkânı Bağlamında İmajist Bilgi*

Fatmatüzzehra YAŞAR**

Öz

Bilgiye sahip olmak ve bu bilginin herkes tarafından onaylanan bir yapısının olması bilgiye yüklenen anlam ve onun tarafından çizilen sınırla ilgilidir. Bilginin sınırları içerisinde neye bilgi denilebileceği, ortaya konulan ölçütler çerçevesinde şekillenmektedir. Ancak dinî bilginin imkânına kapı aralayabilecek, özellikle de bilginin nesnellığının çok da doğru bir tutum olmadığını gösterebilecek bilgi türlerinden biri son yıllarda üzerinde çalışmaların olduğu imajist bilgidir. Zira bu bilgi doğuştan gelen rasyonel ve sonradan edinilen empirik bilginin üzerinde yer alan niteliğiyle bilginin çağdan çağa költürden költüre değil neredeyse kişiden kişiye dahi değişebilecek bir niteliğe sahip olabileceğini iddia etmektedir.

Anahtar kelimeler: Bilgi, Dinî bilgi, Epistemoloji, Bilimsel bilgi, İmajist bilgi.

Imagist Knowledge In Terms Of The Possibility Of Religious Knowledge

Abstract

Having the knowledge and that this knowledge has a form approved by everyone are related to meaning attributed to knowledge and the limits set by it. What can be called "knowledge" within the limits of knowledge is shaped pursuant to the standards set for this. However, one of the types of knowledge, which can make the way for the possibility of religious knowledge and which can especially show that the objectivity of knowledge is not such a good attitude, is the imagist knowledge, over which there are studies done in the recent years. Because this type of knowledge suggests that knowledge can have a quality that may vary not only from a time to another, and from a culture to another, but also even from a person to another with its quality that prevails rational knowledge which comes innately, and empirical knowledge which is obtained later.

Keywords: Knowledge, Religious knowledge, Epistemology, Scientific knowledge, Imagist knowledge.

* Bu makale, Arş. Gör. Dr. Fatmatüzzehra YAŞAR'ın Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU danışmanlığında hazırladığı ve 27/08/2020 tarihinde kabul edilen "İletişim Felsefesi Bağlamında Din" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

** Dr., Araştırma Görevlisi, Bingöl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Felsefesi Anabilim Dalı, ffzehra_yasar@hotmail.com, orcid.org/0000-0002-7236-6656, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 27.01.2021, Accepted/Kabul Tarihi: 01.03.2021, Published/Yayın Tarihi: 21.03.2021.

Giriş

Bir şeyleri öğrenme ve bilme isteği, sadece bunu bir meslek haline getirenlerin değil makul düzeyde içinde bulunulan zamanlarda, o zamanki şartlardaki değişkenlikle beraber her insanın az ya da çok istediği ya da isteyeceği bir durumdur. İnsanoğlu hayatta kalmak için ya da bağlı bulunduğu topluma ayak uydurabilmek için farklı farklı bilgi türlerine ihtiyaç duyar. Fizyolojik, biyolojik, psikolojik ve sosyal bir varlık olan insanın bu yönlerinin ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde bilgi türlerine ihtiyacı vardır.

Bilgi, öznenin nesne ile ilişkisinden doğan bir olgudur. Tanımındaki kavramlara ne tür anlamların yüklenildiğine göre bilgiye olan bakış açısı çeşitlendirilebilir. Nesneyle kastedilen tamamen olgular dünyasına aitlik ve duyu organlarıyla algılanabilmekse, bilginin sınırları dar bir alan içerisinde kalır. Dahası doğuştan getirilen bilgiler ve görece öznel olanlar ise bu indirgemeye dışarıda kalabilmektedir. Özellikle a priori olan matematiğin bilgisi bir şekilde kabul görürken; din, ahlak ve sanata dair bilgilere şüpheyile bakıldığı görülmektedir.

Çalışmamızda etraflı olmamakla beraber bilginin ne olduğuna, bilginin felsefesi ya da bilimi olarak çevrilebilecek epistemolojiye, sınırları belirleyen bir otorite gibi algılanması yönüyle, dini bilginin ne olduğuna ve bilginin nesnellik iddiasının kesinlik taşımaması gerektiğine bir kapı aralayabilmesi bakımından bir disiplin denemesi olarak oluşturulmuş ve henüz üzerine söylenebilecekleri tamamlanmamış olan imajoloji kavramına ve imajist bilgiye değinilecektir. Dinî bilgiye değinilmesindeki amaç ise, bilginin ölçütlerine göre bilgi olup olmamaklığı anlamında dışarda bırakılma ihtimaline sahip olan din, ahlak ve sanata dair bilgiden biri olması ve konumuzla doğrudan ilişkili olmasıdır. Ancak çalışmada bilgi ile olan ilişkisi nispetinde değinilmeye çalışılmıştır. Dahası bu bilginin başlıktaki ve metin içerisindeki imajist bilgiyle doğrudan bir ilişkiye sahip olduğu iddia edilmemektedir. Dinî bilgi, imajist bir bilgi türüdür şeklinde bir iddia söz konusu değildir. Burada şunun da belirtilmesi gerekir ki; gerek başlıktaki bilgi ifadesi gerekse de metin içerisindeki bilgi kavramıyla kastedilen bilimsel bilginin ölçütleriyle değerlendirilen şeklidir. Her ne kadar bilgi ve bilimsel bilgi birbirlerinden ayrı türlermiş gibi ele

alınsa dahi, tanımlamaları ve epistemolojideki değerlendirilişi bakımından birbirlerinin yerlerine kullanılabilirlermiş gibi bir algı oluşturmaktadırlar.

1. Bilgi Nedir?

Bilgi kavramı genel olarak, öznenin yani süjenin amaçlı yönelimi sonucunda, süjeyle obje arasındaki ilişki, bir şeyin diğer bir şeyle olan farkını kavramak, öğrenilen şey¹ şeklinde tanımlanabildiği gibi felsefe terimleri sözlüğünde ise, genel olarak bilme edimi, bilinen şey; bilme edimi sonunda ulaşılan şey olarak belirtilmektedir. Felsefede ise bir şeyin bir şey olarak kavranmasıdır. İnsandaki ruhsal bir olay, kavrama edimi, bilinç edimi, yönelme olarak, özne ve nesne arasındaki ilişki olarak bilgi bağlantısı, nesnenin öznedeki imgesi, tasarımı, izdüşümü olarak bilgi oluşumu, tasarım imgesinin nesneyle uyuşması olarak, bilgimizin ve bilgi imgemizin nesnenin tüm içeriğine yaklaşma eğilimi olarak bilgi süreci, bilgi ilerlemesi ve bilginin başkasına ulaştırılabilir, aktarılabilir sonucu olarak ortaya çıkabilir.² En geniş anlamıyla bilgi, var olanı zihinde temsil eden ve zihinden zihne aktarılabilen şeydir.³

İnsan bilen bir varlıktır. Kendisiyle beraber etrafında gördüğü kendisi dışındaki şeyleri de bilmek ister. Dolayısıyla bilginin oluşabilmesi için bilinmek istenilen şeye bir yönelim şarttır.⁴ Bu yöneliş, insanı diğer canlılardan ayıran konuşma ve düşünme yani bilinçli bir şekilde kavram üretebilme gücüyle ilişkilidir. Kavramsal ya da sözel bilgi, canlılar içerisinde insana has bir özelliktir. Bu anlamda insanı özel kılan nitelikleri en iyi karşılayan felsefi terimlerden biri *logos* kelimesidir.⁵ “Logos, Yunanca “legein” konuşmak, söylemek ifadesinden gelmektedir. Yunanca’daki ilk anlamı söz, sonradan düşünce, kavram, us, anlam, evren yasası anlamlarını da almış, Herakleitos’tan beri felsefenin temel kavramlarından biri haline gelmiştir.”⁶

Diğer canlıların sahip olduğu düşünülen ve doğuştan aktarılan yapısıyla, insanın logos içeren düşünmesi aynı değildir. Bu durum, insanın dünyayı algılama ve çevreyle baş etme gibi işlevlerinin ötesine geçerek, simgeselleştirmeye bilgiyi

¹ Nevzat, Odyakmaz; Necla, Odyakmaz, *İletişim Sözlüğü*, İstanbul: Babil Yayınları, 2008, 22.

² Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1975, “bilgi”, 30.

³ Necati Öner, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, Ankara: Akçağ Yayınları, 1999, 209.

⁴ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefeye Giriş*, Ankara: Akçağ Yayınları, 2010, 21-22.

⁵ Murat Baç, *Epistemoloji*, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2011, 7.

⁶ Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, “logos”, 117.

sadece zihninde değil zihninin dışında da depolama yollarına sahip olduğunu gösterir.⁷ İki şey arasında kaldığımızda hangisini seçeceğimize yön veren, bilgidir. Daha önceden bildiklerimizi değiştiren, bilgidir.⁸ Bilgi, bu kadar etkiye sahipken tanımlanması zor bir kavramdır. Bilgide nesnel ve genel geçer bir yapıyı oluşturmak amaç edinildiği için tanımı yapılırken olguya vurgu oldukça fazladır.

Bilginin gerekliliği hemen hemen herkes tarafından kabul edilir. Ancak bilginin ne olduğu ve mahiyeti hususundaki tartışmalar İlk Çağ filozoflarına kadar gitmektedir. Parmenides'e göre, bilgi her şeyden önce kendisine birtakım bilişsel özelliklerle erişilebilen fizikî, zihinsel veya metafiziksel bir şeye ilişkin bir bilinç durumu olmak durumundadır. Bilginin nesnesi kapsamına ise, olaylar, insanlar, insanın çeşitli özellikleri, zihinsel işlemler gibi birçok şey girer. Bu durum, bilginin oluşabilmesi için muhakkak iki ögenin olması gerektiğini ortaya koyar ve bunlar bilen özne ve konu olan ya da bilinen nesnedir.⁹ Bu iki öge arasındaki ilişki nasıl olmalıdır? Nesnel olmak zorunda mıdır? Soruya verilen cevap ortaya konulmak istenebilecek olan felsefi görüşle doğru orantılı olacaktır. Ancak bilgiye genel geçer bir nitelik kazandırılabilmesi için yapılan şey, bilgiyi bilimle aynı şekilde ele almaya kadar gidebilmektedir. Bilgiyi nesnellikle uzlaştırma çabası bilimin özelliklerini her çeşit bilgiden bekleme şeklinde ortaya çıkmaktadır. Bilimde dahi aslında mutlak bir nesnellik söz konusu değildir.¹⁰ Yani bilimde ortaya konan her yeni şey bir öncekini geçersiz kılma potansiyeline sahiptir denilebilir.

1.1. Epistemoloji

Bilim ve bilgi arasındaki ilişkinin nasıl olması gerektiği bilgi felsefesi olarak bilinen epistemolojide dahi netliğe kavuşmuş görünmemektedir. Bilgiyi gerek tanımı bağlamında gerek ilişkili olduğu diğer kavramlar bağlamında gerekse kaynakları bağlamında ele alırken başka başka sonuçlara ulaşılmaktadır. Bu farklı sonuçları, felsefenin alt disiplini olarak ortaya çıkıp sonradan müstakil bir bilim olma yönünde ilerleyen epistemoloji geniş şekilde ele almaktadır. Şöyle ki:

⁷ Baç, *Epistemoloji*, 8.

⁸ Nazan Ö. U., "Bilgi: Çok Yüzlü Bir Kavram", *Türk Kütüphaneciliği*, 24/4 (2010), 707.

⁹ Ahmet Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, İstanbul: Say Yayınları, 2010, 13.

¹⁰ Tuncay İmamoğlu vd., *Din Felsefesi*, Erzurum: Eser Basın Yayın, 2017, 128.

Epistemolojinin bilimler felsefesinin tarihsel bakış açılarından ayrılmak için ortaya çıktığını iddia eden çağdaş Fransız filozof Dominique Lecourt, bu ifadenin ilk defa İskoç Matematikçi James Frederick Ferrier tarafından 1854 yılında yayımlanan bir ders kitabı niteliğindeki *Institutes of Metaphysics* (Metafizik Enstitüleri) adlı eserde geçtiğini belirtir. Ona göre epistemoloji, bilgi (episteme) üzerine rasyonel söylemi (logos) belirtmek için Yunanca'dan oluşturulmuştur.¹¹

Epistemoloji, neyin bilgi olarak sayılabileceğiyle, nerede bilgi bulunur ve bilgi nasıl artar konularıyla ilgilenir.¹² Epistemoloji terimi iki kelime olan *episteme* ve *logos* kelimelerinin bir araya gelmesiyle oluşmuştur ve farklı anlamlar içermektedir. İngilizce konuşan biri, epistemoloji terimiyle genel olarak bilgi teorisine atıfta bulunmaktadır. Fransızca konuşanlar ise bu terimi daha çok bilimsel teorilerin incelenmesini belirtmek için kullanmaktadırlar.¹³

Epistemoloji, bilimin konu edindiği şeylerden soyutlanmaya çalışmaktadır. Yani epistemoloji, bilimin muhtemel nesnelere ortaya çıkarmak ya da bilginin artışıyla ilgilenmemektedir. Aslında epistemoloji, bilimsel kavram ve teorilerin yapılarını ve meydana gelme süreçlerini incelemektedir. Epistemoloji aynı zamanda bilimin yöntem ve metotları üzerine de eğilmektedir. Epistemoloji, dört analiz ve düşünme alanı sunmaktadır:¹⁴

- a. Bilimsel teori ve kavramların yapısı ve niteliği. Buna bazen teorilerin sentaksı da denilmektedir.
- b. Bilimsel teori ve kavramların kapsamı ve konusu. Buna teorilerin semantiği de denilmektedir.
- c. Bilimsel metot.
- d. Bilimsel teşebbüsün değeri ve sınırları.¹⁵

Epistemolojinin dalları ve ele aldığı problemler ise şunlardır:

- a. Bilimin mantığı ya da bilimsel teorilerin ortaya çıkardığı mantıksal problemlerin tespiti ve analizi (Geçerlilik Problemleri).

¹¹ Dominique Lecourt, *Bilim Felsefesi*, çev. Işık Ergüden, Ankara: Dost Kitabevi, 2013, 20-21.

¹² James W. Cunningham; Jill Fitzgerald, "Epistemology and Reading", *Reading Research Quarterly* 31/1 (1996), 36, (36-60)

¹³ Jean-Claude Simard, "Epistemoloji", çev. Ramazan Adıbelli, *Bilimname II* 2 (2003), 13.

¹⁴ Simard, "Epistemoloji", 13-14.

¹⁵ Simard, "Epistemoloji", 14.

b. Bilim semantiği ya da bilimsel araştırmanın teorik araçlarına tatbik edilen temsil, atf ve yorumlama kavramlarının analizi ve değerlendirilmesi (Anlam ve Hakikat Problemleri).

c. Bilim metodolojisi, yani genel olarak bilimsel metodun incelenmesi ve bazı bilim dalları için özel metotların olup olmadığı meselesi (Metot Problemleri).

d. Bilimsel bilgi teorisi, yani bu tür bilginin statüsü ve bilim ile bilim-olmayan şey arasındaki ayırım meselesi (Bilimsel Teşebbüsün Sınırları ve Değeri Problemleri).¹⁶

Bilimin felsefesi addedilmeye çalışılan epistemoloji, bu sınırlandırılmadan yukarıda da belirtilen dört dalıyla kısmen kurtarılmaya çalışılmaktadır. Zira bilimin metoduyla sınırlı olabilecek bir bilgi felsefesinde matematik ve dinî bilginin yeri olmayacaktır. Belki de bilimsel sıfatına uygun olanın herkes tarafından kabul edilmesi gerekecek kadar kesin olduğuna vurgu yapmak için kullanılan bilimsel bilgi ifadesi, çoğu sosyal bilim terimi gibi hem tanımlayanın görüşü çerçevesinde şekil almaktadır hem de devrin hâkim bilim ya da bilgi anlayışından da etkilenmektedir.

Kısmen yukarıda belirtilen ve bilimsel bilginin felsefesi olarak ifade edilen epistemolojinin dallarının ele aldığı problemlere şunları örnek verebiliriz:

a. Bilim ve aynı zamanda bilimsel teorilerin mantıksallığı ve geçerliliğine ilişkin problemler: Bir teori nasıl biçimlenmelidir? Matematikteki terimlerin gerçeklik değeri var mıdır varsa hangi düzeydedir?

b. Anlam ve hakikat problemleri: Kavram veya teorinin uygulama alanı nedir?

c. Metot problemleri: Bilimsel metotta bir tek yöntem yeterli midir? Başlangıçta standart bir bilimsel metot mu yoksa sadece çeşitli deneysel yöntemler mi vardır? Kesin ve sabit bir metot sosyal bilimlerde var mıdır?

d. Bilimsel teşebbüsün değeri ve sınırlarına ilişkin problemler: Bilimsel olan şey nedir; olmayan şey nedir? ya da bilimin sahtesi hakikatinden nasıl ayrılır?¹⁷

Görüldüğü gibi epistemolojinin çözülmesi gereken sorunları oldukça fazladır. Epistemolojinin ne çeşit bir bilim olduğu ya da meta-bilim olup olmadığı belirsizliğini korumaktadır:¹⁸

¹⁶ Simard, "Epistemoloji", 14.

¹⁷ Simard, "Epistemoloji", 15.

Teorik olarak da bir bilim ile onun nesnesi arasındaki farkı belirlemek mümkünse de pratikte bu çok daha zordur. Diğer taraftan epistemoloji-bilim ilişkisi öyle karmaşıktır ki birinin alanına müdahale etmeden diğeriyle ilgilenmek mümkün değildir. Bu problemleri çözmek için mantıkçılar, bir diller hiyerarşisinin varlığını kabul etmişlerdir ve bilimin objektif dili ile epistemolojinin meta-dilini birbirinden dikkatli bir şekilde ayırmışlardır. Burada meta-dilden başka bir dil ile ilgili olan dil kastedilmektedir. Dolayısıyla bu açıdan bilimin kendisi, belirli bir deneysel alanı tasvir ve tahlil etmeye bağlı ve bu amaçla da matematik gibi bir çeşit dil kullanan bir teşebbüs olarak değerlendirilmektedir. Bu şekilde epistemolojik faaliyet, felsefe ile bilimin bitiştiği yerde bulunmakta ve çoğu zaman felsefeciler tarafından icra edilse de onu bazen bilim adamları da bizzat kullanmaktadırlar.¹⁹

Bilim adamları ortaya koydukları yeni buluşları halka yaymanın dışında, çalışmalarının üzerindeki düşüncenin temellerini ve aşılamayan sınırlılıkları da ele almak durumundadırlar. Kavramlar, metotlar ve gelişime dair fikirlerini de belirtmek durumundadırlar. Bu sayede bilimin devamı ve gelişimi için hangi noktaların vurgulanması ve hangi boşlukların doldurulması ve hangi temellere dayandırılması gerektiği ortaya konmuş olacaktır. Zira bu noktalar bilimin rasyonel, deneysel ve ekonomik temelleri için gereklidir. İndirgemeci bakış açısı ya da bütünlükçü bakış açısı ele aldıkları konular ne olursa olsun kendi yöntemlerini bilfiil yansıtır. Bilgi de onlardan birisidir.

2. Dini Bilgi

Doğruluğu arama ve doğruluğun ne olduğunun belirlenmesi çabaları, bilgi için kuşkusuz önemli bir noktadır. Ancak bu noktanın hangi bilgi türünde nasıl bir karşılığının olduğu ya da olacağı konusu hâlâ belirsizliğini korumaktadır. Özellikle din gibi bir yönüyle metafizik ve aksiyolojik öğeler taşıyan ve tanımlanmasında dahi tam bir birliğin sağlanmadığı kavramlarda durum daha da zordur. Dinî bilginin tanımı doğrudan yapılmadığı ya da yapılamadığından ya da henüz ortaya konulamamış nedenlerden ötürü ele alınışına bakıldığında doğrulanabilir olup olmadığının ölçüt olarak kullanıldığı göze çarpmaktadır. Bu sebeple doğruluk meselesine değinilmesi yerinde gibidir.

¹⁸ Simard, "Epistemoloji", 15-16.

¹⁹ Simard, "Epistemoloji", 16.

Doğruluk, sadece önerme, yani hükümlerin doğruluğu da değildir. Aynı zamanda başka bir açıdan hükümlerin doğruluğuyla ilgili yargıların doğruluğu veya yanlışlığıyla ve bu yargıların kesinlik ya da ihtimallik dereceleriyle de ilgilidir. Ancak burada ele alınacak husus, kabul edilen önermelerin doğruluk dereceleridir.²⁰

Kabul edilen önermelerle ilgili doğru yargıları anlamak doğrudur; ancak bunların matematik ve tarih veya fizik ve metafizik gibi çeşitli alanlarda çok farklı yöntemler gerektirdikleri yanlıştır. Bu farklı çalışma ve araştırma alanlarında, yargılarımızın doğruluğunu test etmek için kullanılan ölçüt ve yöntemler farklıdır. Ancak bu farklı alanlarda, yargıda bulunularak kabul edilen hakikatlere atfedilen mantık, yargılarımızın doğruluğunu teyit etmede kullanılan ölçüt ve yöntemlerdeki farklılıklara rağmen tamamen aynıdır.²¹

Hakikate dair literatürde çoğunlukla karıştırılan iki farklı soru vardır: Birincisi, “hakikat nedir?” veya bir önerme doğru olduğunda, onu doğru yapan nedir?” sorusudur. İkincisi ise; “Bu veya şu önermenin, doğru veya yanlış olduğunu hangi araç veya kriterle belirleyebiliriz?” sorusudur.²²

Birinci sorunun cevabı, hakikatin sınırlarının çizilmesi yani tanımlanmasıyla ilgilidir. Gerçekliğin, zihinden bağımsız var olduğunu ve onun düşünülebilen bir şey olduğu iddiasında hakikat, gerçekte uyumadadır. Tasvirî bir önermeyi doğru yapan, gerçekten var olan nesnelere olan uyumdur.”²³ “Ancak kuralsal önermelerin doğruluğu, sadece gerçek ile uygunluk olarak değil, aynı zamanda doğru arzuya da uygunluk olarak tanımlanabilir. Çünkü bunlar, temelde dindeki doğru inancı meydana getiren iman esaslarındaki hakikatle ilgili olan dinî hakikat hakkındaki kanıtı etkilemez.”²⁴

Doğruluk, nesnesinin soyut yani gözle görülemeyen yapıda olduğu durumlarda biraz daha zor bir hal almaktadır. Din de bu kategori içerisinde yer almaktadır.

²⁰ Mortimer J. Adler, *Dinde Hakikat*, çev. Ruhattin Yazoğlu; Hüsnü Aydeniz, İstanbul: Rağbet Yay., 2014, 32.

²¹ Adler, *Dinde Hakikat*, 32.

²² Adler, *Dinde Hakikat*, 37.

²³ Adler, *Dinde Hakikat*, 37.

²⁴ Adler, *Dinde Hakikat*, 37.

Din, kâinat ve insan hakkında bilgi veren bir yapıya sahiptir. Ancak bu bilgi, nesnesi itibariyle metafizik bir bilgi diye de adlandırılabilir. Dinin bilgi nesnesi fizik alemin ötesindedir. Örneğin, Tanrı, evren ve kaynağı, gibi konularda din açıklama yapar. Ancak din yalnızca bir metafizik bilgiler bütünü olarak kalmaz. Dinler, teorik ve pratik yönleri olan ve bir tür hayat tarzı sunan yapılardır. Din aynı zamanda bu bilgilere uygun bir şekilde davranılmasını, isteyen bir ahlâk sistemidir.²⁵ İçeriği bu şekilde belirtilebilen dinin bilgi hali, diğer bilgi türlerinden bu noktalarda ayrılmaktadır.

Dinî bilgi ile bilimsel veya felsefi bilgi arasında kaynakları, amaçları ve yapıları bakımından büyük farklılıklar vardır. Bilimdeki haliyle bir bilgiden söz edilebilmesi din için mümkün değil gibidir. Din, insanın dünyasını anlamlandırabilmesi için gereklidir. Ancak din bunu, daha çok pratik ve duygusal olarak yapmaktadır. Din, insanın bilme ihtiyacından çok, dünyaya ve onu idare eden ilkeye, Tanrı'ya insan hayatının bir anlamı olduğuna inanma ihtiyacına karşılık gelir.²⁶

Objesi itibariyle birbirinden farklı yapılara sahip olan bilgi türleri vardır ve her bilgi türünün açıklamayacağı gerçeğini düşündüren teoriler vardır. Süje ile obje arasındaki ilişki olmazsa olmazdır; fakat bu bağı oluşturmaya çalışan bilgi teorileri birbirinden farklıdır. Bu bağ bazen duyu bazen düşünme bazen de sezis vb. şeylerle kurulur. Objeye süje de çeşitli şekillerde görülür; ancak bunlar ortadan kalkmaz. Bu görüş dinî alanda Tanrı-insan olarak kalır. Değişen, dinde tanrısal varlıkla insan hakkındaki görüşün şekli ile bağın kuruluş şeklidir.²⁷

Dinî bilginin objesi itibariyle diğer bilgilerden farklıyla beraber dinin akıl-iman arasındaki ilişkisinde de bazı ince noktalar vardır. İnanma ile bilme birbirinden farklıdır. Örneğin sıcaklığının 27 derece olduğu ve bir üçgenin iç açılarının toplamının 180 derece olduğu bilinebilir, ancak bunlara inanılmasını gerektirmez. İnanılan bir şey ise bilinme ihtiyacı içinde değildir veya herhangi bir bilgi ile doğrulanmaya veya yanlışlanmaya ihtiyaç göstermez. Çünkü inanma, bilmeye aynı ölçütlere sahip değildir. Din insanlardan verdikleri bilgiye, getirdikleri mesaja inanılmasını, iman edilmesini ister. Zaten imanın değeri de buradadır. Çünkü iman,

²⁵ Arslan, *Felsefeye Giriş*, Ankara: Vadi Yayınları, 1998, 220-221.

²⁶ Arslan, *Felsefeye Giriş*, 21.

²⁷ Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017, 143.

bilgiden bağımsız olarak benimsenen ve herhangi bir karşı bilgi ile ortadan kaldırılamayan iradî bir tasdiktir.²⁸

Özellikle evrene dair yeni keşifler bilime olan bakışı önemli ölçüde etkilemiştir. Batlamyusçu anlayıştan sonra Copernicusçu bakış gelmiştir. Ayrıca Copernicus'a kadar evren Ay altı âlem ve Ay üstü âlem ayrımıyla dualist ve niteliksel olarak da hiyerarşik bir şekilde yukarıdan aşağıya konumlanmaktadır. Ay üstü âlem kusursuzluk alanı olarak görülürken, burada gök cisimleri, sabit yıldızlar ve bunların dışında Tanrı bulunmaktadır.²⁹

Modern bilimin vurgu yaptığı iki şeyden ilki Ayüstü âlemin kusursuzluğu iken, diğeri ise Ay altı âlem kusurlu ve dolayısıyla da matematiğin yasalarının geçersiz olduğu bir dünya değildir anlayışdır. Yapı ve işleyiş açısından tüm evren özdeştir ve matematiğin yasaları her yerde geçerlidir. İkinci olaraksa, nasıl ki matematik önermeler doğrulanmak ya da yanlışlanmak için insan aklının dışında herhangi bir referansa ihtiyaç duymuyorsa, evrendeki yasalılık da insan üstü herhangi bir şeye ihtiyaç duyulmadan açıklanabilir.³⁰

Böylece modern bilimin Rönesans dönemindeki doğuşunun modern felsefe üzerinde yoğun bir etkisi olmuştur. Diğer şeyler yanında özellikle modern bilimi oluşturan bilimsel yöntemin iki boyutunun, yani sırasıyla gözlem ve tümevarım yönüyle tündengimsel ve matematiksel yönlerin 17. yüzyıl felsefesini baştan aşağı şekillendirdiği söylenebilir. Bilimsel yöntemin nedenleri keşfetmede tümevarımın temeli olarak empirik verileri gözlemekten oluşan birinci boyutunun, başta Francis Bacon olmak üzere, İngiliz deneyimciliği üzerinde yoğun bir etkisi olmuştur. Bilimsel teori için zorunlu bir temel olarak gözlemlenebilir olgulara gitme konusunda sergilenen bilimsel ısrar, karşılığını ve teorik doğrulamasını olgusal tüm bilgilerimizin son çözümlemeye algıya dayandığı deneyimci tezinde bulmuştur.³¹

Mekanik dünya görüşü noktasında Rönesans biliminin modern felsefeyi etkilediği söylenebilir. Rönesans döneminin bilim hareketi, klasik teleolojik dünya

²⁸ Arslan, *Felsefeye Giriş*, 22-23.

²⁹ İshak Arslan, *Çağdaş Doğa Düşüncesi*, İstanbul: Küre Yayınları, 2012, 40, 43.

³⁰ Deniz, Kurtyılmaz, "Pozitivizmin Doğrulama ve Yanlışlama İlkeleri Ekseninde Modern Bilimin Bilgiyi Metafizik'ten Arındırma İdeali", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5(1), Haziran 2018, 18.

³¹ Ahmet Cevzici, *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Say Yayınları, 2014, 415-416.

görüşünün yerine mekanik bir dünya görüşünün ortaya çıkmasına neden olmuş ve bu yeni görüş 17. yüzyıl felsefesinin varlık, din ve politika alanlarına yansımıştır.³² Modern bilimde ilk başta rasyonel ve matematiksel bir bakış hakimken zamanla çıkarımların deney ve gözlemlerle desteklenip kusursuzlaştırılması gerektiği düşüncesiyle bu bilim, deneyciliğin sonucunda giderek pozitivist bir karaktere sahip olmuştur.³³ Elbette bilimlerin öz anlayışı ile eski ontoloji arasında da bir ilişki vardır. Empirik-analitik bilimler teorilerini, felsefi düşüncenin başlangıcıyla uyumlu hale getirmişlerdir. Her ikisi de dogmatik bağlamdan arındırılmıştır ve her ikisi de evreni yasalara uygun şekilde, olduğu gibi, teorik olarak betimlemeye çalışmaktadırlar.³⁴

Bu genelleme anlayışı ve empirik yöntem 19. yüzyıla gelindiğinde doğrulanabilirlik ölçütü olarak ortaya çıkar. Zira her önermenin doğru olup olmadığının her şeye uygulanabilen bir ölçütüyle ortaya konabileceğini öne süren mantıkçı pozitivistler için bir ifadenin bilgi değeri taşıması için doğrulanabilmesi gerektiği; eğer doğrulanamıyorsa o ifadenin anlamsız olduğu anlayışı hâkimdir. Sonradan bu ölçütün eksik yönlerini tamamlamak amacıyla Karl Popper tarafından yanlışlanabilirlik ilkesi ortaya konulmasına rağmen, doğrulanabilirlik kadar dışlayıcı olmasa da bütün bilgi içeriklerini içerisine alacak kadar kapsayıcı da değildir. Dahası bilimde ortaya konan son dönem çalışmalarına bakıldığında bilimlerdeki mutlak kanunlara bağlılığın karşısında *belirsizlik teorileri* yer almaktadır. Dahası, post-modernizm, modernizmdeki nesnelciliğe karşı öznel anlayışlara yer vermektedir. Bu konu çalışmamızla doğrudan ilgili olmadığı için daha fazla ayrıntıya girilmeyecektir.

3. İmajist Bilgi

İmge ya da imajın ne olduğuna bakıldığında, sözlük anlamı olarak, bir nesneyi doğrudan doğruya yeniden tanıtmaya yarayacak bir biçimde ortaya koyan şey olarak; ya da duyu organları ile algılanmış olan bir şeyin somut ya da hayali kopyası³⁵ olarak ifade edilirken, felsefedeki terim anlamı üç şekilde ele alınmıştır: zihinde tasarlanan ve gerçekleşmesi özlenen şey, düş ve hayal. Psikolojide ise bilince

³² Cevzici, *Felsefe Tarihi*, 416.

³³ Kurtıylmaz, "Pozitivizmin Doğrulama ve Yanlışlama İlkeleri Ekseninde Modern Bilimin Bilgiyi Metafizik'ten Arındırma İdeali", 20.

³⁴ Jürben Habermas, *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016, 110.

³⁵ Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, "imge", 97.

yansıyan nesnenin hayali ve uyarıcı olmaksızın bilinçte beliren nesne ve olaylar olarak incelenir.³⁶

Metaforların, sembollerin, mit gibi tahayyüle dayalı unsurların bileşimi olarak imaj, çağımızın teorik ve pratik yapılarını anlamada oldukça önemli olabilir. Zira sosyal ve beşerî ilimlerde ele alınan imaj, insanı doğrudan ilgilendirmesi noktasında bir hayli önemlidir.³⁷ Bu yüzden imaj kavramı mantık, matematik, semantik, semiotik ve epistemolojide semboller şeklinde ortaya konmaktadır. Sembollerin daimî ve tekrarlanan özellikleri vardır; imajlar da tekrar edildiklerinde sembolleşirler.³⁸

Nitekim imaj düşünülürken şu sorulara verilen cevaplar bize daha açıklayıcı bilgiler sunacaktır: Bilimsel iletişim metotları hedef aldığı kitleleri ve insanları değerli birer varlık mı, kendi eşiti mi veya bazen mümkün üstünü mü görür? Yoksa aydınlatılmaya ve açıklanmaya muhtaç birer denek gibi mi görür? Çünkü imge duvarı önyargı gibi değildir. O teknik bir kodlama sorunudur. Kodlama, alışkanlığımızın mahiyetin önüne geçmesidir. Bu yüzden ezberlerin bozulmasına tahammül edemeyiz. Çünkü o sadece bilgimizi değil, aynı zamanda düşünme tekniğimizi de etkiler.³⁹ İmaj, adeta algısal bir durumdur. Zira algılanan şey nesnenin bizzat kendisi gibi değildir. Ancak bu, doğal bir süreç gibidir. Roland Barthes bunu şu şekilde açıklamaktadır:

Antik bir etimolojiye göre imaj kelimesi imitari köküne bağlı olmalıdır. Dolayısıyla bizler kendimizi bir anda imgelerin semiyolojileriyle yüzleşen en önemli sorunun tam da ortasında buluveririz: benzeşen temsil ('kopya'), yalnızca sembollerin yapışmasını değil aynı zamanda doğru işaretler sistemini oluşturabilir mi? (Dijital olanın aksine) Analogik bir 'kod' tasarlamak mümkün müdür? Bizler dilbilimcilerin benzeşme yoluyla yapılan -arılardan' jestlerin 'dilinde' kadar- bütün iletişim şekilleri için dil statüsünü reddettiğini biliyoruz, bu tür iletişim araçları iki yönden ifade edilmediği sürece fonemlerin olduğu gibi dijital bir birleşimsel birimler sistemi üzerine kurulu değildir. Ayrıca dilbilimciler de imajın dilbilimsel yapısı bakımından şüphe duymak konusunda yalnız değildirlere;

³⁶ İsmail Parlatır vd. *Türkçe Sözlük*, Ankara: Türk Dil Kurumu, 1998, "imge", 1076.

³⁷ Mehmet Doğan, *Hiperprestij Grupları*, İstanbul: Neva Yayınları, 2013, 95.

³⁸ Doğan, *Hiperprestij Grupları*, 106.

³⁹ Ali Öztürk, *İmajoloji*, Ankara: Elis Yayınları, 2013, 47.

genel görüş de imajı anlama karşı bir direnç alanı olarak belirsiz bir algılama biçimiyle ele alır - bu da yaşamın belli efsanevi fikirleri adına yapılmaktadır: imaj bir temsil etme yani diğer bir deyişle nihayetinde yeniden canlanmadır ve bildiğimiz gibi anlaşılabilir olan yaşanan tecrübeye karşı daha antipatik olmakla meşhurdur. Dolayısıyla her iki taraftan da imajın anlam açısından zayıf olduğu hissedilmektedir: bir yanda imajın dil ile kıyaslandığında aşırı derecede ilkel olduğunu düşünenler varken, öte tarafta ifadenin imajın kelimelerle ifade edilemeyecek zenginliğini bitiremeyeceğine inananlar vardır. Şimdi, hepsinden önce imaj belli bir bakımdan anlamın sınırındır, imaj ifade sürecinin hakiki bir ontolojisinin düşünülmesine imkân sağlar.⁴⁰

İmajın biliminin ya da bilgisinin ortaya konulma çabası olarak değerlendirilebilecek İmajoloji'yi Ali Öztürk indirgemeciliğe karşı ortaya konan bir yapı olarak ifade etmektedir. Ona göre imajoloji, "zihnin kendinden kaynaklı ve kendine kaynaklık eden temaların, zihnin dinamik ilişkileri içinde esnek paketlenişinin öbekleşmesini düzenleyen kanalları üzerinde duran ve bu kanalların mahiyet, nasıllık ve ayrışımını yeni ve eleştirel tarzla düşüncelik ve felsefi sistemlerin dogmacı döngüsüyle hesaplaşmaya dayalı olarak ele alan yeni bir bilgi disiplini denemesidir."⁴¹ İnsanın bir şeyi anlamak, bir şeyin anlamını bulmak ve bir şeyi anlamlandırmak şeklindeki zihinsel işleyişinin öz, biçim ve süreçler bakımından farklılıklar içerdiği gözlemlenmektedir.⁴² Batı'nın modern dönemde ortaya koyduklarına bakıldığında imge kanalıyla hazır yargıları kullandıkları görülmektedir. İmgesel oluşumun en kritik yönlerinden birisi aynı dilden konuşulsa dahi imgesel olarak bir geçiş sorunu oluşturmasıdır.⁴³

İmajoloji, edebiyat çalışmalarında karşılaştırmalı edebiyatın bir alt disiplini şeklinde ele alınmaktadır. Bir yan dal olarak imajoloji, toplumların birbirlerini nasıl gördüklerini inceleyen ve bunu da yaparken toplumların ortaya koymuş oldukları edebi eserler üzerinden yapan bir araştırma sahasıdır.⁴⁴ Bu manada imaj ve kimlik kavramları yan yana yer almaktadır. Ancak bu iki kavram aynı şeye yönelik farklı bakış açılarını içermesi bakımından birbirlerinden ayrılmaktadırlar. İmaj, varlığın

⁴⁰ Roland Barthes, "Rhetoric of the Image", *Classic Essays on Photography*, ed. Alan Trachtenberg, USA: Leete's Island Books, 1980, 269.

⁴¹ Öztürk, *İmajoloji*, 37.

⁴² Öztürk, *İmajoloji*, 45.

⁴³ Öztürk, *İmajoloji*, 45-46.

⁴⁴ Ertan Engin, "İmajoloji", *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2012), 57.

dışarıdan algılanması; kimlik ise varlığın kendi kendisini tanımlamasıdır. Bunlar aynı toplumsal ya da kültürel varlığın iki yüzü gibidir.⁴⁵ İmajoloji ya da imajoloji terimleri hakkında, imge ve imaj sözcüklerinden türetilmiş oldukları düşünülebilirse de, etimolojik olarak nasıl bir değişim geçirdiklerine dair etraflı bir çalışma yapılmadan karar vermek doğru değildir. Dahası bu tip aynı ya da benzer şeyleri ifade ederken aynı dil içerisinde dahi birtakım ince farklılıklar olduğu gözlenirken; yabancı dilden geçen kavramların ana dile uydurulma çabalarında bu farklılıklar daha belirgin hale gelebilmektedir. Dahası imajoloji çalışmaları sadece tek bir disipline hasredilemeyecek kadar geniş bir etkiye sahip gibi görünmektedir. Edebi eserler üzerinden ele alınıp milletlerin sosyal, siyasi, felsefi ve psikolojik yapılarıyla ilgili birtakım anlamlandırmaların yapılmaya çalışıldığı özellikle yabancı makalelerde göze çarpmaktadır. Małgorzata Świderska bu konuda şöyle der:

Milletlerin ya da etnik grupların edebi imgeleri temel olarak edebi karakterler olarak ortaya çıkmaktadır. İdeolojik karakterler ise belli bir etnik grup, millet ya da kültüre karşı olumlu ya da olumsuz bir zıtlık olarak işlev görür ve güçlendirici ve bütünleştirici bir fonksiyonları vardır: ütopyik karakterler bu türden bir grup, millet ya da kültürün kimliğine meydan okumaktadır. Yabancıların birbirini tamamlayan iki karakterini ayırıyor ve onları alter (diğeri) ve alius (öteki) olarak adlandırıyorum. Bir alter benzer ve birbirini tamamlayan iki “diğerin” bir tanesi demektir: o belli bir grubun, milletin ya da kültürün ideolojisini temsil etmektedir. Bir alius da yine bir yabancı ya da ecnebi demektir, ancak o belli bir grup, millet ya da kültürün dünyasının dışında konumlandırılmıştır. Alter karakterler genellikle pozitif veya negatif etnik ya da ulusal basmakalıplar şeklinde oluşturulurken, alius karakterlerin büyük bir çoğunlukla sembolik ya da efsanevi işlevleri vardır. Onlar huzur bozucudur ve özel bir etnik grup ya da milletin ideolojisini sorgularlar. Bu iki edebi karakter türü her zaman kendi kültürel bağlamlarında yorumlanmalıdır. İmajolojinin daha eski terminolojisinden kaynaklanan kafa karışıklığını engellemek için üst anlamlı imajotema kavramını sunmak istiyorum. Mutlak bir “yabancı” imajotemasının ideolojik ya da ütopya karakteri olabilir ve bu imajotema benim imajem dediğim unsurlardan oluşmaktadır. Bunlar kendilerini edebi karakterler şeklinde ya da metinde yer alan, örneğin sanatçıların,

⁴⁵ Bozkurt Güvenç, *Türk Kimliği*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1995, 9.

filozofların, yazarların, politikacıların ve belli bir ulusal ya da etnik grubun isimleri gibi belli bir ulusal kültürün veya kültürlerin herhangi bir unsuru gibi ortaya koyabilirler.⁴⁶

Yukarıda da belirtildiği gibi karşılaştırmalı edebiyatın alt dalı olarak imajoloji, edebi metinler üzerinden bir milletin imajını analiz etmeye çalışmaktadır. Milletlerin birbiri içerisinde yer almasıyla ya da bir milletin başka bir milletin imajını değerlendirmesi hetero-ımaj olarak adlandırılırken; milletlerin kendi kendilerini değerlendirmesi ise oto-ımaj şeklinde ifade edilmektedir. Bu durumu Leerssen şu örnekle açıklamaya çalışır:

Y milletinin edebiyatındaki X milletinin imajını analiz etmek, “X milleti” açısından eleştirel olarak yapışökümcü olabilir, ancak aynı zamanda “Y edebiyatının” kategorisini eleştirmeksizin problemsiz ve objektif olarak kabul etmiş olacaktır. İngiliz edebiyatındaki Hindistan imajını sorgulamak, bu konunun ilk unsurunu, yani Hindistan imajını eleştirel analiz ve yapışökümcülük için açığa çıkarabilir, ancak aynı şekilde ikinci unsuru, kısaca “İngilizce” diye tanımlanan tek ve homojen bir edebi metinler bütünü somutlaştırmak açısından bile tartışmasız hale getirebilir. Bir oto-ımaj ve hetero-ımajın ne olduğu bir zamanlar düşünüldüğü gibi sabit zıtlık değildir.⁴⁷

Modern hayat teknoloji ve diğer unsurlarla müstakil bir ulus ve ulusun edebi eserleri kendi milleti tarafından bir şekilde sembolize edilebiliyorken; birlikte yaşadığı ya da ona dışardan bakan başka bir ulusun bakış açısıyla bu çeşitlilik ve nitelik değişebilmektedir.

Çeşitli katmanlaştırmaları ve öz-farkındalık ve açık öz-yansıtma dereceleri açısından kimlik çalışmaları imajolojide ortaya çıkmakta olan büyük ölçekli konulardan bir tanesidir; bu durum tıpkı bu kimliğin içinde ifade edildiği metin kadar hareketli olduğunun fark edilmesi gibidir.⁴⁸

Şimdiki “ben” geçmiştiki “ben”den farklı bir profil taşıyabilir ve her ne kadar zaman boyunca farklı örneklerdeki “ben” öznellikleri kendi öz-

⁴⁶ Małgorzata Świderska, “Comparativist Imagology and the Phenomenon of Strangeness”, *CLCWeb: Comparative Literature and Culture*, 15/7 (2013), 2. “Comparativist Imagology and the Phenomenon of Strangeness”, 2.

⁴⁷ Joep Leerssen, “Imagology: On using ethnicity to make sense of the World”, *Iberic@l, Revue d'études ibériques et ibéro-américaines*, 10 (Automne 2016), 21.

⁴⁸ Leerssen, “Imagology: On using ethnicity to make sense of the World”, 22.

farksızlıklarını (ipséité) tanımlayacak olsa da, zaman içinde farklı ötekilere karşı kendisine farklı silüetler oluşturabilir. Geçmişte verilen sözler bizi şimdide ya da geleceğe bağlar, geçmişten gelen hatıralar bizim dünyaya şu anda nasıl baktığımızı belirler ve bu artzamanlı (diakronik) bağlar kelimenin kesin anlamıyla bir kimlik oluşturarak beni yaşamımın içinde kendime bağlar. Kimlik olarak oto-imağ ve aynı şekilde tutarsız bir yapı olarak kimlik son birkaç on yılda bellek çalışmalarının yükselişinden dolayı geleceği parlak bir araştırma alanı haline gelmiştir: içinde bir toplumun kendi geçmişini, travmalarını ve geleneklerini hesaba kattığı gayri resmi, akademik olmayan ve genel manada kültürel yöntemler. Daha geniş bir açımla, imajoloji milliyetçilik çalışmaları bakımından da büyük ölçüde değerli olduğunu kanıtlayabilir, zira ulusal kimliğin bir yönü bu türden tarihsel öz-kullanımlar ve esas anlatılardan ve o milletin uzak ve tarihsel olarak değişmez karaktere öz yükleme yapmasından türemektedir. Ben başka bir yerde milliyetçiliğin “oto-imağın politik araçsallaştırılması” şeklinde muhtemel bir tanımını öne sürdüm ve bu modern etnopopülizmin analizinde özellikle uygulanabilir bir şey olabilir.⁴⁹

Leerssen’a göre, modern şehirlerin birden fazla temsilci sunabilen çoklu etnisiteleri çarpıcı araştırma sorunları ve konuları sunmaktadır. Bu çok kültürlülükle beraber artık homojen olan ulus-devletlerin geleneksel kavramlarından ayrılmalara neden olmuştur.⁵⁰ *İmajoloji edebiyat ve kültürel üretimin kendisi kadar süregelmekte olan bir endişedir ve güncel kimlik siyasetleri dünyasında özellikle kaçınılmazdır.*⁵¹ Adeta farklı etnik unsurların modern dönemlerde bir araya gelmesi de imajların kısmen oluşumlarında ve karşılaştırılabilirliklerinde önemli bir etkiye sahiptir denilebilir.

Toplumlar, ırklara ya da ‘uluslara’ özel karakteristikler ve hatta karakterler atfetme eğilimi çok eski ve yaygın bir durumdur.⁵²

Farklı ulusal karakterlere karşı gayri resmi ve sistematik olmayan inanç, on sekizinci yüzyılın sonlarına kadar kültürel eleştiri ve yansıtmanın sorgulanmayan bilişsel ortamını şekillendirdi. On dokuzuncu yüzyıl boyunca ise, beşeri bilimleri yöneten karşılaştırmalı-tarihsel paradigmanın

⁴⁹ Leerssen, “Imagology: On using ethnicity to make sense of the World”, 22-23.

⁵⁰ Leerssen, “Imagology: On using ethnicity to make sense of the World”, 28.

⁵¹ Leerssen, “Imagology: On using ethnicity to make sense of the World”, 29.

⁵² Leerssen, “Imagology: History and Method”, *Imagology: The cultural construction and literary representation of national characters. A critical survey*, ed. Manfred Beller; Joep Leerssen, (Amsterdam-Newyork: Rodopi, 2007), 17.

içinde yerleşik hale geldi. Yirminci yüzyıl öncelikle bu türden ulusal tanımlamaların metinsel kanıtlarının tescillenmesi ve tanımlanmasıyla yapılan akritik karşılaştırmacı meşguliyeti ve daha sonra da ulusal esaslılığın ve ulusal determinizmin gittikçe zorlaşan reddedilişini göstermiştir.⁵³

Leerssen edebiyat ve tarih özelinde ele aldığı imaj ve imajolojiyi açıklamaya çalışırken edebi metinlerin zamansız ve estetsiz bir dünyada yorumlanamayacağına vurgu yapar.⁵⁴ İmgelerin, bir imgelemin şairden teknokrata ve zıtlaşan değer biçmelere kadar değişiklik gösterilebilen çelişik bakış açılarına ulaşabilmesi için üzerinde daha çok çalışılması gerekmektedir.⁵⁵ İmajolojinin indirgemeciliğe karşı ortaya koymaya çalıştığı zengin bakışa rağmen halen daha bir yönüyle herkesi ve her şeyi kapsayacak bir yapıya kavuşabilmesi için daha çok çalışılmasına ihtiyaç vardır.

İnsan genel olarak hem tarihsel süreç açısından hem de kendi kişisel hikâyesi ve özgünlüğü açısından temel üç var oluşlukla somut bir biçimde ilişki içerisindedir: İnsanın doğa ile ilişkisi, insanın kendine özgü türlüğü ve kendisi gibi türdeşleri ile ilişkisi ve insanın ürettikleri ve yeniden inşa ederek kodladıkları ile ilişkisidir.⁵⁶ Bununla birlikte insanın temelde üç doğal bilgilene biçimi söz konusudur: Kendi dışında olan ve doğal kodlanmış doğanın bilgisi, yani empirik bilgi; kendi türüne özgü olarak doğuştan sahip olduğu içkin kodlanmış bilgi yani kavramsal bilgi; insanın türüne özgü olarak yukarıdaki potansiyel bilgi kodlamalarını kolektif veya bireysel olarak yeniden ve eklemleyerek kodlayabildiği yüklemel kodlama, üretene ait kodlama bilgisi yani imajist bilgidir.⁵⁷ Ülkemizde ise müstakil bir disiplin olarak 2001 yılında *imajoloji* adlı eserinde ele alan Öztürk, bunun çıkışını ortaya koyarken modernizm öncesinde kilisenin indirgemeciliğiyle karşılaştığını, modernizmde de karşıtı olan fakat yine bir indirgemeci tutumla devam edildiğini, bu yüzden bu tavra bir son verilebilmesi adına holistik yani bütüncül bakış için bu çalışmaların gerekliliğini vurgulamıştır.⁵⁸ Öztürk'ün bu çalışması hem müstakil bir disiplin olarak imajoloji'yi ortaya koymaya çalışması hem

⁵³ Leerssen, "Imagology: History and Method", 17.

⁵⁴ Leerssen, "Imagology: History and Method", 28.

⁵⁵ Leerssen, "Imagology: History and Method", 29.

⁵⁶ Öztürk, *İmajoloji*, 33.

⁵⁷ Öztürk, *İmajoloji*, 34.

⁵⁸ Öztürk, *İmajoloji*, 40.

kavramsal önerileri hem de epistemolojik bakış açısıyla bir ilk olma özelliğine sahiptir.

*İmajist bilgi ise, insanın ne yapıyor olduğunun kodlarını saptama ve belirleme çabasıdır. Bu kodlar, sabotajsiyonel yani empirik ve kavramsal bilginin, sabote edilerek üretilmiş olması, yüklemse ve tahayyülî bilgi üretimi olarak, öznenin özgünlüğünden ve konumlanmasından kaynaklanan; bilgi edinimi ile gerçekleştirilen fiil, algı, inanç ve kültür süreçlerini incelemektedir.*⁵⁹ Bu bilginin tarihsel geçmişini ise ilkel ifadesini yerinde bulmamakla beraber Öztürk, mitlere kadar götürür, mitolojik bilgi ontolojik ve metafizik sorunsala kurgusal bir cevap arayışıdır. Ama bu cevap verme tarzı daha çok kültür, ihtiyaç ve yaratıcılık çerçevesinde şekillendiği için yoğun bir yüklemelliği içeren imajist bir form kazanmaktadır. Fakat pratik macerası özel ve geniştir.⁶⁰ İnsanın gerçekten doğanın parçası olması durumunda varlığa anlam yüklemek zorunda kalmayacağını; anlam yüklese dahi bu anlamların varlığın özü ile bağdaşmayan bir yüklemsellikte olmayacağını da belirtir.⁶¹

Sanayileşme ile birlikte insanlar doğaya alternatif bir doğa kurmaya başlamıştır denilebilir. Zira bu durum, imajist bilginin işlevsel yapısını da etkilemiştir. İnsanlar sanayileşmeyle beraber doğaya daha pragmatist yaklaşıma başlamışlardır. Doğayı sonsuz müdahale edilebilir alan olarak görmüşlerdir. Doğanın değerleri aşılinca, o değerlere yüklenen anlamlar da doğal olarak değişikliğe uğramıştır.⁶²

Kültürel zeminde imajist bilginin oluşmasının sebeplerini irdelediğimizde ise, insanın biriktiren ve birikmiş olarak etkilenmişliğinin sembolizasyonu ile karşılaşmaktayız. Bir tarafıyla da imajist bilgi, herhangi gelişen bir olay veya olgunun kendisi ile açıklanamayacak kadar zengin bir alanı etkilemesinin sembolleştirilmesi ile vücuda gelmektedir.⁶³

Bir bilgi sorunu olan imajist bilgi, analiz ettiği şeylerin fonksiyonel değerinden çok onların bilgi kanal ve alanlarının, köken, sınır ve ilişkilerini anlamaya ve tespit etmeye yönelik bir bilgi disiplindir. Bu manada imajist bilgiyle tespit edilmek istenen temelde, var oluşluk içinde var olan

⁵⁹ Öztürk, *İmajoloji*, 63.

⁶⁰ Öztürk, *İmajoloji*, 78.

⁶¹ Öztürk, *İmajoloji*, 72.

⁶² Öztürk, *İmajoloji*, 93.

⁶³ Öztürk, *İmajoloji*, 112.

insanın kendisini yeniden var edişlerinin bilgi kodları üzerinde durarak, onun üçüncü var olmuşluğunun bilgi ilişkilerinde teorik tespit, tanım ve analizlerde bulunmaktır.⁶⁴

Yani imajist bilgi, bir bilgi türü olmasına karşın, müstakil olmaktan ziyade hangi tür bilgiyi ele aldığına göre değişen ve yeniden biçimlendirilmiş bir bilgidir. Bu yönüyle de bilginin nesnellik iddiasında din, ahlak ve sanata dair olan kısmını bilgisel değerden mahrum olarak göstermemesi gerektiğine işaret etmektedir; çünkü kavramsal ve empirik bilgi üzerinde gelişen bu bilgi türünün öznelliğe kapı açmasıyla bu türden bir sınırlamanın doğru olmayacağı anlaşılmaktadır.

Bu öznel gerçeği Leerssen, şu şekilde örneklendirmektedir: İmgebilim özel bir karakterizasyonlar ve isnatlar dizisine atıfta bulunur. “Fransa bir cumhuriyettir” ifadesi kendi başına imgeleştirilmiş değildir. “Fransızlar özgürlük düşkünü bireyselcilerdir” cümlesi ise öyledir. İmgeleştirilmiş söylem ile test edilebilir ifade arasındaki sınır ayrımı her zaman görünür değildir ve bazen de yorumlama gerekmektedir.⁶⁵ İnsanın bilgilenme sürecinin sadece kavramsal, yani kodlanmış bilginin empirik olana eklenerek gelişmesi olarak görülmesi eksik kalabilmektedir. Bunu insanın başka bir yönüyle desteklemek gerekmektedir.⁶⁶ Bu da imajist bilginin gerekliliğine bir yönüyle pay çıkarmakta gibidir.

Empirist ve kavramsal bilgi bütün alanlara yönelik tek yönlü bir bilgi süreci iken, imajist bilgi türü bir alana ya da bütün alanlara ilişkin bir bilgi türü değildir; bütün alan ya da bir alandan etkileşimselleşerek üremiş çok yönlü bir bilgi türüdür. Kavramsal ve empirist bilgi bir şeyi açıklarken, o şeyle ilgili bir kavram ya da nesne dışında herhangi bir şey kullanmazken; imajist bilgi, her şeyi her şeyle, bir şeyi ilgisi olmayan başka bir şeyle, çok yönlü olarak algılar ve açıklar.⁶⁷ İmajist bilginin başka bir özelliği de şudur:

İnsan kendi zihni üretimi imajist bilgi ölçüsüne göre sonsuza uzanabilmektedir. Oysaki empirik bilgi için böyle bir şeyi matematiksel olarak düşünmek mümkün değildir. Bununla birlikte empirik bilginin insan için doyuruculuk niteliği, yetkinliği ve tümsel nitelikteki ergonomikliği ayrıca bir tartışma konusudur. Çünkü insanın potansiyel

⁶⁴ Öztürk, *İmajoloji*, 132.

⁶⁵ Leerssen, “Imagology: History and Method”, 27-28.

⁶⁶ Öztürk, *İmajoloji*, 137.

⁶⁷ Öztürk, *İmajoloji*, 148-149.

argümanlarının üretim iştihasıyla araçlarla olan temasının emek, zaman ve enerji isteyen özel durumunu ıskalamamak gerekmektedir. Ayrıca çok özel bir durum olan bilgide sorunsallaştırmayı ve fenomenolojik sapmayı göz ardı etmemek gerekmektedir.⁶⁸

Kavramsal alan ise insanlara kalıcı olmasa dahi ilgilenebilecekleri bir imaj sunabilmektedir. Bu alanın özelliklerinin fazlaca zorlayıcı olması, örneğin uzun soluklu olması, büyük bir çaba gerektirmesi ve sorumluluk ve fedakârlık istemesi gibi; tüm bu şeyler onun pragmatik değerini düşürmekte ve olması gereken ilgiyi görememesine neden olmaktadır.⁶⁹ İmajist bilgi sonsuzu oluşturan sonsuza cevap vermektedir. Doğaya olan bağlılığın azaltılmasına yarayacak bilgiye ihtiyaç vardır. İmajist bilgi, işte bu türden bir bilgidir.⁷⁰

İmajist bilgide kültürel, bireysel ve toplumsal duruşu bakımından iletişim olmazsa olmaz iken, imajist bilginin üretilmesi için de iletişim şarttır.⁷¹ Böylece imgeleştirilmiş söylem, bir ulusu insanlığın geri kalanından bir şekilde farklı ya da tipik şekilde ayırır ve ortaya konan sosyal ya da ulusal özellikler için ahlâkî, kolektif-psikolojik bir motivasyon belirtir ya da önerir.⁷² Bir iletişim vasıtası olan medyanın imajist bilginin yatay aracı olduğu belirtilirken bu durum şöyle açıklanmaktadır:

Medya insanların birbirini anlamasının temel bir formasyonudur. Ancak bu aracın farklı yönde kullanılması sonucunda bir topluluğa, kültürel olarak kendisine tamamen yabancı olan ilişki biçimlerinin, dramatik dekorlar içinde, bir bilgilenme süreci olarak değil, bir modellenme süreci olarak sunulduğu kanallar sebebiyle, bu toplulukların kültürel gelişmesinde müdahaleci ve yapı bozucu etkiler oluşturduğu gözlenmektedir.⁷³

Bu bozucu etkiler Kevin Robins'a göre, gelecek bilim takıntısı, geleceği denetim ve güvenlik altına alma arzusundan kaynaklanmaktadır. Gelecekte ne olacağının bilinmemesi belirsizlik ve korku oluşturacağından geleceği şimdiye benzetmeye çalışmaktadırlar. Küresel enformasyon toplumu bu yüzden aslında

⁶⁸ Öztürk, *İmajoloji*, 74.

⁶⁹ Öztürk, *İmajoloji*, 174.

⁷⁰ Öztürk, *İmajoloji*, 175.

⁷¹ Öztürk, *İmajoloji*, 205.

⁷² Leerssen, 28.

⁷³ Öztürk, *İmajoloji*, 243.

gerçek üretici imkanların yolunu kapatmaya çalışmaktadır. Bu açıdan bakılınca elde edilen şey, geleceğin kapitalist kuşatmasından başka bir şey değildir.⁷⁴

Günümüzün imaj kültürü soyut olmayan gerçek dünyanın içerisinde yayılmaktadır. Bu da gerçekte olan tehlikelerin yeni teknolojiler sayesinde uzaktan seyredilebilir bir yapıya sahip olmasıyla beraber bu araçlara mutlak kudretli bir kimlik sağlamaktadır. Bu durum insana ötekiyle hem bağlanma hem de bağlanmama hissi sağlamakta ve bu da insanı savunmacı-paranoyak bir konuma sokmaktadır.⁷⁵ Teknolojiyle beraber alınan görüntü bir yönüyle çevremizle aramıza mesafe koyarak korunaklı ve tecrit edilmiş modern bir alan oluşturmaktadır.⁷⁶

Olmaması istenen şey alternatif bir cisimsiz doğadır. Dokunamayacağımız onun da bize dokunamayacağı bir gerçekliktir. Bu denetleme isteği gerçek hayattaki eksiklik ve kusurlardan kaçma isteğidir.⁷⁷ Sanal alanın çekiciliğinin nedeni uzak, dokunulmaz ve kurgusal bir yer olmasıdır. Burada her şey mümkündür. Burayı asıl istekli kılan ise aşkın ve başka bir yer düşüncesi ve idealidir. Ütopyanın amaçladığı herhangi bir üzücü unsuru içermeyen bir yer gibidir. Bu açıdan da ütopyanın her yerin ötekisi olduğu söylenebilir.⁷⁸

İnsanın hayal gücü insan ilişkilerinde bütün dönemlerde önemli bir role sahiptir. İnsan kendini ve ötekini tanımlamakta, hayal gücünden, sabote edilmiş bilgidен ve yüklemse anlam arayışlarından oldukça faydalanmıştır. İnsanın yabancılaşmasına fazlasıyla katkıda bulunan bu üretimler, anlamlandırma çerçevesinde sosyal hayatın kültür dairesine de oldukça katkıda bulunmuştur. Modern dönemde araçlarla birleşen daha önce ise yer yer anlatı olarak kalan mitoloji gibi ya da yer yer insan ilişkilerinde etkili lokal kutsallaştırmalar gibi olan bu üretimler, kendini somut sahada güçlü bir biçimde hissettirmenin araçlarına kavuşmakla, sosyal hayatın her alanında ve en önemlisi bireyi her yerde yakalayarak merkezileşen en temel bilgi ve değer üretimine dönüşmektedir. Bu süreç insanın zihinsel, algısal, ilişkisel, inançsal vs. birçok alanına yeni tanımlar ve formlar getirmesine yardımcı olmuştur. Bu üretim imgelerden simgelere,

⁷⁴ Kevin Robins, *İmaj*, çev. Nurçay Türkoğlu, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013, 16.

⁷⁵ Robins, *İmaj*, 27.

⁷⁶ Robins, *İmaj*, 36.

⁷⁷ Robins, *İmaj*, 38.

⁷⁸ Robins, *İmaj*, 40-41.

simgelerden de sosyal hayatın her alanına simülatif modellemelerle hızla evrilmiştir.⁷⁹

İnsanlar bu değıştirerek geliştirdikleri sembolik yapılarla birbirlerini ve kendilerini tanıma ve tanımlamada önemli değışimler geçirmişlerdir. Metafizik alanın teknolojiye yüklenmesi yeni bir yabancılaşma sürecidir. Teknolojiyle meydana gelen her yeni araca olması gerekenden daha fazla bir anlam ve değer yüklendiğinde orada yabancılaşma başlamaktadır. Şayet bu süreçte o araçlar insanın temel ihtiyaçlarına sahip bir roldeyse insan tipolojik bir yabancılaşma içerisindedir. Hatta bu araçlar vazgeçilmez olmuşsa ve yeni dönüşümler içermekteyse burada yabancılaşmadan daha ziyade insanın kayboluşundan bahsedilebilir. Çünkü burada insan nasıl bir şeyin tarafından yönetildiğinin dahi farkında değildir.⁸⁰ Robins bu gerçeklikten koparma amacındaki yeni teknolojiye karşı çıkışını ise şu şekilde dile getirir:

Tekno-kültür, bugün yeni bir siber-alan ve siber-kültür antropolojisine ihtiyacımız olduğunu ileri sürmektedir. Oysa bu sorun, öteden beri tekno-düzene yapılan eski ve yerleşik yatırımlarla ilgili bir sorundur. Yeni teknolojilerin deneyimlerin alanını genişlettiği ve zenginleştirdiği ileri sürülerek tekno-kültürün bir ideal ve ilerleme ölçütü olarak sayılması isteniyor. Teknolojik kültürün gelişmesi içinde benimsenmeyenlerin aslında gerçek yaşam deneyimlerinde de benimsenmeyenlerle ilgili olduğunu düşünüyorum.⁸¹

İşte bu durum, modern dönemde alternatif bir toplum değil de, daha çok topluma alternatif bir ortam oluşturma arzusudur denilebilir.⁸² Siber toplumda yeni gelenin eskisinden mutlaka daha iyi olacağı şeklinde bir anlayış söz konusudur.⁸³ Siber alanla sanal gerçekliği alternatif bir alan gerçekliği görmek de mümkündür. Asıl gerçeklik yerine, her şeyin mümkün olabildiği bir gerçeklik oluşturulmaya çalışılmaktadır. Yeni teknolojiler dünyayı yeni baştan oluşturma imkânları sunar ve

⁷⁹ Öztürk, *İmajoloji*, 251.

⁸⁰ Öztürk, *İmajoloji*, 259.

⁸¹ Robins, *İmaj*, 53.

⁸² Robins, *İmaj*, 66.

⁸³ Robins, *İmaj*, 175.

sanal kültür, daha iyi bir dünya inancını ifade eder gibidir.⁸⁴ Bu sanallaşmanın inançtaki aksi de şu şekildedir:

Tanrı'nın yarattığı atomlar baytların gölgesinde kalınca baytlara daha uygun düşen uzay maceraları inanç sorunu olarak algılanmaya başlamaktadır. İnsanlar tarihte çoğu kez maddeye ve onun amillerine inançsal yüklemelerde bulunmaktaydılar. Totemsel, tabusal ve kendi inanç kodlamalarını dış dünyanın yerli olgularını sebep (reason) düzeyinde algılayarak, nesne ve ilişkilerinde kendi mümkünlüklerinden farklı, inançsal alanı dekore edecek değerler yüklemektedirler. Sanallaşma sürecinin yoğunluğu içerisinde insanın bu kez kendisinde kodlanmış bu değer potansiyeli, karşılaştığı siber alanın ürettiği tahayyüli dünya insanın inanç akışına etkide bulunmuş, insanların yer yer ontolojik ve kozmolojik sınırları, siber alanın üretimlerine uygun olarak gökten gelecek vahiyssel nitelikli değil, araçsal nitelikli beklentilere bağlamaya başladığı gözlenebilir.⁸⁵

Sonuç

Süje ile obje arasındaki ilişki, bilginin genel tanımlarından birisidir. Ancak bu ilişki, bu ilişkinin nasıl olması gerektiği üzerinde birbirinden farklı felsefeler ortaya konulması bilginin olduğundan ya da olması gerektiğinden daha keskin bir yapının içerisinde ele alınmasına neden olmaktadır. Rönesans sonrası aşırı bilimsel bakışın bunda etkisinin olduğu kabul edilmektedir. Bilim, kültür ve sanatta değişiklik olarak addedilen Rönesans öncesi dinin dogmatik bakışı adeta yeni yüzyılda bilim üzerinden yapılmaktadır. Bu keskinlik sonucu, bilim ve bilgi birbirlerinin yerine kullanılır hale gelmiştir. Bilgi, nesnellik iddiasında adeta bilimsel bilgi gibi bir yaklaşım göstermiştir. Hatta epistemoloji yani bilgi felsefesine ya da bilimine dair düşüncelere bakıldığında oradaki yaklaşımların bilgiden ziyade bilimsel bilginin neliğinin ve sınırlarının çizilmeye çalışıldığı bir alana kayar gibidir.

Bu yaklaşım bilginin dini içerikli hali şeklinde tanımlanabilecek dini bilgiye, bilgi değeri taşıyıp taşımadığı şüphesini getirmektedir. Ancak son yıllarda rasyonel ve empirik bilgi dışında kökleri mitolojik zamanlara dayandırılrsa da sistemli hale gelişinin teknolojinin gelişimiyle paralel olduğu belirtilen imajist bilgi, bilginin

⁸⁴ Robins, *İmaj*, 175.

⁸⁵ Öztürk, *İmajoloji*, 272-273.

nesnelligine karşılık öznelliğe kapı aralamasıyla yeni bir bakış açısı getirmiştir. İmaj ve ondan gelişen imajist bilgi, bilgi ve bilginin doğruluk değerindeki nesnenin bire bir mahiyetine karşılık gelmemesine karşın kavramsal ve empirik bilginin bir üst okuması niteliğindedir. Zira bu bilgi türü bireyden bireye dahi bazı şeylerin anlam ve imajının değişebileceğini iddia eder. Bu durum, bilginin öznel olması gerektiği ya da dini bilginin tamamen öznel niteliklere sahip olduğu şeklinde anlaşılmalıdır. Zira burada ulaşılmak istenen şey bilginin keskin söylemlerinin ortaya çıkan ve empirik bilginin dahi üzerinde yer alan imajist bilgiyle bir nebze olsun esnemesi gerektiğine vurgu yapmaya çalışmaktır. Ancak katı nesnelligi kıran bakış açısıyla bir yönüyle olumlu olan imajist bilginin zemini, aşırı öznelliğe hatta özneliğin ötesinde gerçekliğin algısının değişmesine ortam oluşturmasıyla da olumsuzluklara neden olabilmektedir.

Bu değişiklik bir yönüyle insanın yapısıyla örtüşürken teknolojinin çok hızlı ilerlemesi ve gerçekliğin sanallaşması neticesinde birtakım yabancılaşmalara da neden olabilmektedir. Özellikle dinî inanç ve bilgiler, zaten yapıları gereği somut şeylerle kanıtlanamazken, teknolojinin ortaya koyduğu sanaliteyle değer imajlarının manipüle edilebilir hale gelmesi doğruluğu belirlemede daha zorlayıcı olabilmektedir. Ancak Bilgi çağı olarak görülen çağımızda imajist bilgi bir yönüyle değişen dünyayı doğru anlama ve okumada çağa uyum sağlamaya yardımcı gibidir.

Kaynakça

Adler, Mortimer J. *Dinde Hakikat*. çev. Ruhattin Yazoğlu; Hüsnü Aydeniz. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2014.

Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1975.

Arslan, Ahmet. *Felsefeye Giriş*. Ankara: Vadi Yayınları, 1998.

Arslan, İshak. *Çağdaş Doğa Düşüncesi*. İstanbul: Küre Yayınları, 2012.

Baç, Murat. *Epistemoloji*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2011.

Barthes, Roland. "Rhetoric of the Image". *Classic Essays on Photography*. Ed. Alan Trachtenberg. 269-285. USA: Leetes's Island Books, 1980.

- Bolay, Süleyman Hayri. *Felsefeye Giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2010.
- Cevizci, Ahmet. *Bilgi Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları, 2010.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Cunningham James W.; Fitzgerald, Jill. "Epistemology and Reading". *Reading Research Quarterly* 31/1 (1996), 36-60.
- Doğan, Mehmet. *Hiperprestij Grupları*. İstanbul: Neva Yayınları, 2013.
- Engin, Ertan. "İmajoloji". *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2012), 57-66.
- Güvenç, Bozkurt. *Türk Kimliği*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1995.
- Habermas, Jürgen. *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*. çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016.
- İmamoğlu, Tuncay vd. *Din Felsefesi*. Erzurum: Eser Basın Yayın, 2017.
- Kurtyılmaz, D. "Pozitivizmin Doğrulama ve Yanlışlama İlkeleri Ekseninde Modern Bilimin Bilgiyi Metafizik'ten Arındırma İdeali". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (Haziran 2018), 15-33.
- Lecourt, Dominique. *Bilim Felsefesi*. çev. Işık Ergüden. Ankara: Dost Kitabevi, 2013.
- Leerssen, Joep. "Imagology: History and Method". *Imagology: The cultural construction and literary representation of national characters. A critical survey*. ed. Manfred Beller; Joep Leerssen. 17-32. Amsterdam – Newyork: Rodopi, 2007.
- Leerssen, Joep. "Imagology: On using ethnicity to make sense of the World". *Iberic@l, Revue d'études ibériques et ibéro-américaine* 10 (Automne 2016), 13-31.
- Mengüşoğlu, Takıyettin. *İnsan Felsefesi*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017.
- Odyakmaz, A. Nevzat; Odyakmaz, Necla. *İletişim Sözlüğü*. İstanbul: Babil Yayınları, 2008.
- Öner, Necati. *Felsefe Yolunda Düşünceler*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1999.
- Öztürk, Ali. *İmajoloji*. Ankara: Elis Yayınları, 2013.

Parlatır, İsmail vd. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 1988.

Robins, Kevin. *İmaj*. çev. Nurçay Türkoğlu. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.

Simard, Jean-Claude. "Epistemoloji". çev. Ramazan Adıbelli), *Bilimname II 2* (2003), 13-21.

Świdarska, Małgorzata. "Comparativist Imagology and the Phenomenon of Strangeness". *CLCWeb: Comparative Literature and Culture* 15/7 (2013), 1-8.

Uçak, Nazan Özenç. "Bilgi: Çok Yüzlü Bir Kavram". *Türk Kütüphaneciliği* 24/4 (2010), 705-722.

Hindu Geleneğindeki Bazı Kutsal Ağaçlarla İlgili İnanış ve Uygulamalar Ayhan ASLANOĞLU*

Öz

Hinduizm, M.Ö. iki binli yıllardan günümüze kadar Hint alt kıtasında başta Hindistan, Nepal, Pakistan, Endonezya, Bangladeş gibi çeşitli ülkelerde varlığını devam ettiren en eski dini geleneklerden biridir. Özellikle Hint alt kıtasında dinlerin bir karması şeklinde olması, bu dinin renkli bir kültüre sahip olmasına neden olmuştur. İlkel kabûlelerden birçok dini geleneğe kadar kutsal ağaç motifi, insanoğlu için önemli bir yer teşkil etmiştir. Hindu dini geleneğinde de kutsal ağaçlar her daim dini ve kültürel açıdan ön planda olmuştur. Hindu tapınaklarının bulunduğu kutsal mekanlarda, evlerde ve bunların dışındaki yerlerde insanlar tarafından kendilerine kutsiyet atfedilmiş ağaçlar bulunmaktadır. Bu kutsal kabul edilen ağaçlarla ilgili göze çarpan en önemli inanış ve uygulama ise sembolikte olsa ağaç evlilikleridir. Özellikle insan-ağaç, ağaç-ağaç evlilikleri Hint toplumunda rastlanan uygulamalardandır. Bunun yanı sıra Hindu geleneğindeki kutsal ağaçların tanrıları temsil etmesi, fiziki yapısından dolayı çeşitli anlamlar yüklenmesi, doğurganlık ve bereket sembolü olması, kendilerine dilek ve temennilerde bulunulması, tedavi amaçlı kullanılması gibi özelliklerinden dolayı da ele alınıp incelenmesi gerektiği kanaatindeyiz. Bu makalede Hindu geleneğindeki bazı kutsal ağaçlar ve bu ağaçlarla ilgili inanış ve uygulamaları çeşitli açılardan ele alıp değerlendirmeyi amaçlamaktayız.

Anahtar Kelimeler: Hindu Geleneği, Kutsal Ağaç, Ritüel, İnanış, Uygulama.

Beliefs and Practices of Some Sacred Trees in the Hindu Tradition

Abstract

Hinduism is one of the oldest religious traditions that have survived in the Indian subcontinent from the 2000s B.C. until today in various countries such as India, Nepal, Pakistan, Indonesia, and Bangladesh. Especially in the Indian subcontinent, it is a mixture of religions, which has caused this religion to have a colorful culture. From primitive tribes to many religious traditions, the sacred tree motif has occupied an important place for human beings. In the Hindu religious tradition, sacred trees have always been at the forefront of religion and culture. In the holy places where Hindu temples are located, there are trees attributed to them by people in houses and places outside them. The

* Dr., Öğretim Üyesi, Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Dinler Tarihi Anabilim Dalı, a_aslanoglu@hotmail.com, orcid.org/0000-0002-4496-4528, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 24.01.2021, Accepted/Kabul Tarihi: 06.03.2021, Published/Yayın Tarihi: 21.03.2021.

most striking belief and practice about these sacred trees is tree marriages, even if symbolically. Especially human-tree, tree-tree marriages are among the practices encountered in Indian society. Besides, we believe that the sacred trees in the Hindu tradition should be examined and examined due to their characteristics such as representing the gods, attributing various meanings due to their physical structure, being a symbol of fertility and fertility, making wishes and wishes for them, and using them for treatment purposes. In this article, we aim to examine some sacred trees in the Hindu tradition and the beliefs and practices related to these trees from various angles.

Keywords: Hindu Tradition, Sacred Tree, Ritual, Belief, Practice.

Giriş

Tarih öncesi uygarlıklardan itibaren insanoğlunun doğa ile iç içe olması, insanların doğadaki bazı bitkilere, hayvanlara ve cansız varlıklara kutsiyet atfetmesine sebep olmuştur. Özellikle kutsal kabul edilen bu canlı ve cansız varlıkların kişileştirilmesi, mana ile dolu ve tabu kabul edilmesi bazı bilim adamları tarafından animizm ve totemizm teorilerinin telaffuz edilmesinde önemli rol oynamıştır. Bu durumun yanı sıra birçok toplumda bazı ağaçlara kutsiyet atfedildiği, böylelikle bu ağaçlar ile ilgili dini inanış ve uygulamaların ortaya çıktığı görülmektedir. Hindu araştırmacısı Ranchor Prime, kutsal ağaçlarla ilgili şu ifadelere yer vermektedir:

İlk Veda öğretmenleri ormanda yaşadıkları için ağaçlara büyük önem vermişlerdir. Ağaç dibi, bir talebenin bir gurudan manevi bilgi edinmesi için doğru bir yerdi. Ağaç sabrın ve hoşgörünün simgesiydi. Bilgeler ormanın bitkisel ve tıbbi özelliklerini dikkatle incelemiş ve kaydetmişlerdir. Bazı ağaçlara özel bir önem atfedilerek, onlar ve içlerinde yaşayan ruhlar için şairler ve dualar yazmışlardır. Bu, ağaçlara değer verme geleneği Hindistan kültürüne geçmiş ve insan toplulukları ile ağaçların, bitkilerin ve hayvanların oluşturduğu orman topluluğu sırasında ince ekolojik bir ilişkiye yol açmıştır. Bu ilişkinin temeli insanların sömürsünün haricinde ağaçların, ormanda yaşayan hayvanların ve bitkilerin kendilerine ait bir yaşama hakları olduğunun göz önünde bulundurulmasıydı.¹

Hindu geleneğinde kutsal ağaçlar her daim dini ve kültürel açıdan ön planda olmuştur. Özellikle Hindu tapınaklarının bulunduğu kutsal mekanlarda, evlerde, kutsal ormanlarda kutsiyet atfedilmiş bazı ağaçlar yer almaktadır. Bu

¹ Ranchor Prime, *Hinduizm ve Ekoloji*, Çev. Mehveş Kayani, Vedat Diker, Mehmet Demirhan, İstanbul: İÇDAŞ Yayınları, 1997, s. 23-24.

makalede kutsal metinler, mitolojik anlatılar, ritüeller ve Hindu toplumundaki yaygın halk inanışlarından yola çıkarak bazı kutsal ağaçlar ve bu ağaçlarla ilgili inanış ve uygulamaları çeşitli açılardan değerlendirmeyi amaçlamaktayız.

Hindu Geleneğinde Öne Çıkan Bazı Kutsal Ağaçlar ve Bu Ağaçlarla İlgili İnanış ve Uygulamalar

Ağaçlara dünyanın birçok mitolojisinde ve dini kültüründe önem verilmiştir. Hint alt kıtasında yaşayan Hindular açısından da bu durum benzer özellikler göstermiştir. Özellikle ibadet ve ritüellerde çok farklı ağaç türlerinden yararlanılmıştır. Kutsal kabul edilen bu ağaçlar zaman zaman tanrılarla ilişkilendirilmiştir.²

1. Banyan

Banyan ağacı; latince “*Ficus Benghalensis Linn*”, İngilizce’de ise “Banyan, Banian”³ olarak ifade edilmektedir. “Vata, Nvagrotha” sözcükleri ile de Sanskritçe’de kullanılan Banyan ağacı, yeryüzündeki en şaşırtıcı ağaç olarak tanımlanmaktadır. Yaprığını yaz-kış dökmeyen ve yaklaşık olarak yüz metreye kadar yükselen bu devasa ağaç, zamanla dallarının da kökleşerek gövdeleşmesi sayesinde geniş çaplı küçük bir orman görünümünde olabilmektedir. Batı Hindistan, Pakistan ve Himalayalar Banyan ağacının en sık görüldüğü yerler arasındadır. Bu ağaç özellikle Hindistan’ın birçok köyünde bulunmaktadır. Hindu tapınaklarının yanına yer yer bu ağaçtan dikilmektedir. Ağacın fiziki yapısı sosyal yaşamın ve dini ritüellerin odak noktası haline gelmesinde etkin rol oynamıştır. Öyle ki Banyan ağacı, Ganj nehri ve Himalayalardan sonra Hindistan’ın prestijini temsil eden üç önemli unsurdan biri olarak karşımıza çıkmaktadır.⁴

Banyan ağacının Hint kültüründeki en büyük sembolü, “Thimmamma Marrimanu’dur.” Dünyanın en büyük gölgeği olan, yaklaşık beş dönümlük bir

² S. Chauhan, S. V.S Chauhan, “Worship and Trees in India”, *СИБИРСКИЙ ЛЕСНОЙ ЖУРНАЛ*. Uttar Pradesh: 4, 2019, s. 36

³ Hint alt kıtasında bu ağacın iki farklı türü bulunmaktadır. Birincisi Banyan ağacı, diğeri ise *Ficus Religiosa* yani Aswattha ağacıdır. Her iki ağaçta aynı ağaç familyasına mensuptur. Banyan ağacı oval ve kalın yaprakları olan bir orman görünümündedir. Aswattha ağacı ise uzun ve kalp şeklindeki yaprakları ile tanınan bir incir türüdür. Rey. A. D. Rowe, M. A., *Every Day Life in India*. Newyork: American Tract Society, 1881, s. 228; <https://kajhalberg.dk/en/plants/pipal-and-banyan-two-sacred-fig-trees/> Erişim 04/03/2021; Shakti M. Gupta, *Plant Myths and Traditions in India*, New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 2001.

⁴ Purna Chandra Ojha, *Flora in The Bahagavata Purana*, Orissa: Utkal University, Doctorate Thesis, 2008, s. 179-180.

alanı kaplayan devasa bir ağaçtır. Çok büyük bir görünümüne sahip olan bu ağacın dalları arasında/altında bir tapınak yapılmıştır. Thimmamma Marrimanu'nun çevresindeki yerleşim yerlerinde insanlar, dileklerinin gerçekleşmesi için onun etrafında ayinler düzenlemektedir. Genelde çocuğu olmayan çiftler, Thimmamma Marrimanu'ya giderek çocuklarının olması için dilekte bulunmakta ve ileri tarihlerde çocuklarının olacağına inanmaktadır. Ayrıca bu ağacın herhangi bir yerini kesen kişinin lanetlendiği ile ilgili inanışlar da yaygındır.⁵

Hindu kutsal metinlerinin içerisinde yer alan Vedalar'da, Banyan ağacından (Vata veya Nyagrodha) dolayı da olsa bahsedilmektedir.⁶ Vedaların bir bölümü olan Rig Veda'da şöyle bir ifade geçmektedir: "Kökü yukarıda olan ışınları aşağı doğru akar. İçimizde derinlere batabilir ve gizlenebilirler."⁷ Yukarıdaki metinde geçen bu ağacın Banyan ağacı olduğu ileri sürülmektedir.⁸ Hint kültüründe kökleri yukarıda, dalları aşağıda olan başka bir ağaç da "Ficus Religiosa" adı ile bilinen Aswattha ağacıdır.⁹ Dolayısı ile bu iki ağaç çoğu zaman birbiri ile karıştırılmaktadır.

Hindu kutsal metinlerde Banyan ağacının dolaylı olarak geçmesinin yanı sıra Banyan ağacının kutsal kabul edilmesinde dokuz yılan tanrısından biri olan Vasuki'nin bahçesinden getirilmiş olmasının da etkili olduğu söylenebilir. Ağaç getirilirken Tanrıça Amba'nın, Shiva'dan yardım istediğine, Shiva'nında ona yardım ettiğine inanılmaktadır. Bu sayede Tanrıça Amba, Banyan ağacı ile insan soyuna doğurganlık kazandırmayı amaçlamıştır.¹⁰ Ayrıca Banyan ağacının dünyanın tamamını saran Tufan felaketinden Lord Krishna'yı koruduğuna inanılmaktadır. Bu yüzden de Banyan ağacına "ölümsüzlük ağacı" ismi verilmiştir.¹¹

Hindistan'da Banyan ağacının önemini Banyan ağacına yapılan "Arti törenleri" ile de görmek mümkündür. Arti töreni, "ışık sunusu" olarak ifade edilmekle beraber genellikle ayinlerde kullanılan "lamba ve ışık", bu ayinin simgesi

⁵<https://www.smithsonianmag.com/travel/biggest-tree-canopy-planet-stretches-across-five-acres-180962470/> (Erişim 31/12/2020)

⁶ Roshen Dalal, *The Vedas (An Introduction to Hinduism's Sacred Texts)*, Penguin Group, 2014, s. 226.

⁷ Rig Veda, I. 24, 7; Nanditha Krishna & M. Amirthalingam, *Sacred Plants of Indian*. Penguin G., 2014, s. 121.

⁸ Krishna vd., *Sacred Plants of Indian*, Penguin Group, s. 121.

⁹ *Bhagavadgita: Hinduların Kutsal Kitabı*, Çev. Korhan Kaya, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2001, s. 96.

¹⁰ "Yılan", Hint kültüründe doğurganlık sembolü olarak görülmektedir. Gopukumar S T- Praseetha P.K, "Ficus benghalensis Linn - The Sacred Indian Medicinal Tree with Potent Pharmacological Remedies", *International Journal of Pharmaceutical Sciences Review and Research*. 32/ (13 Mayıs 2015), s. 224

¹¹ K.D. Upadhyaya, "Indian Botanical Folklore", *Tree Symbol Worship in India*. Ed. Sankar Gupta Sen. Calcutta-India: Indian Publications, 1960, s. 5.

olarak görülmektedir. Farklı şekillerde icra edilen bu tören evlerde, tapınaklarda ve kutsal kabul edilen objelerin önünde de gerçekleştirilmektedir. Hindular tarafından Banyan ağacının önünde yapılan arti töreni, bu ağaca ne denli kutsiyet atfedildiğinin önemli bir göstergesidir. Ağacın etrafında toplananlar, ağacın dallarını keserken ona zarar verdiklerini düşünerek öncelikle ondan af dilemek için bu töreni icra ederler. Böylece kendilerinin bağışlanacağına inanırlar.¹²

Hindistan'ın Odisha eyaletinin Balasore kasabasının Bali köyünde iki bin kişinin katılımı ile 2007'de yapılan ritüeller, Banyan ağacının ne kadar önemli olduğunun bir ispatıdır. Törende Banyan ağacı ile hemen yanında bulunan Aswattha (Peepal) ağacı evlendirilmiştir. Tören öncesi Banyan ağacı *gelin*, Aswattha ağacı da *damat* olarak süslenmiş ve iplerle birbirine bağlanmıştır. Yörede bulunan köylüler, iki gruba ayrılarak gelin ve damadın sembolikte olsa akrabalarıymış gibi onlara destek vermişlerdir. Düzenlenen törende rahipler tarafından ilahiler okunarak çeşitli ritüeller yapılmıştır. Düzenlenen bu evlilik töreni ile köye bolluk ve bereket geleceğine inanılmaktadır.¹³

Hinduizm'de kabul gören Trimurti (üçleme) anlayışı, yani yaratıcı Brahma, koruyucu Vişnu ve yok edici Shiva için Banyan ağacı kutsaldır. Hindu dini geleneğinde Banyan ağacının kökleri Brahma'yı, dalları Shiva'yı, kabuğu ise Vişnu'yu temsil¹⁴ etmektedir. Ayrıca Kuzey Hindistan'da yaşayan evli kadınlar, eşlerinin sağlıklı ve mutlu bir hayat sürmeleri için ağacın etrafında yüz sekiz defa kırmızı ve sarı ip gezdirerek dönmekte, eşleri için dua etmekte ve Banyan ağacının kendilerine yardım edeceğine inanmaktadır. Bununla birlikte Banyan ağacının yapraklarının olağanüstü durumlar haricinde toplanamayacağı da belirtilmektedir. Bu ağacın yaprakları istisnai durumlarda yakılmaktadır. Küllerinin ise kişinin işlediği günahlarından kurtuluşu için bir vesile olacağına inanılmaktadır.¹⁵ Yukarıda ifade edilen ritüele benzer bir uygulama "Vata Poornima"¹⁶ gününde Hindu

¹² Nermin Öztürk, "Hinduizm'de Ganga Arti Ritüeli", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 40 (15 Aralık 2018): s. 76-77, <https://doi.org/10.30623/harranilahiyatdergisi.471817>.

¹³<https://www.hindustantimes.com/india/banyan-marries-peepal-sends-green-signal/story/k9V5Bkkq2c7OFUcCQ0KpDJ.html> (Erişim 10/12/2020); Krishna vd., *Sacred Plants of Indian*, s. 331.

¹⁴ Ağacın kökünün, yapraklarının ve dallarının Tanrıları temsil etmesi inanışı Aswattha ağacı içinde ileri sürülmektedir. Krishna vd., *Sacred Plants of Indian*, Penguin Group, 2014, s. 327.

¹⁵ Chauhan vd., "Worship and Trees in India", s. 41.

¹⁶ Vata Poornima, gününde Satyavan ölmüş ve eşi Savitri'de Banyan ağacının altında pişmanlığının bir sonucu olarak hayata kavuşmuştur. Bu yüzden bugün kutsal kabul edilmiş ve Suvasiniler tarafından bu

kadınların kocalarının ömürlerinin uzun olması için Banyan ağacına dua edip onun için oruç tutmalarındır.¹⁷

2. Aswattha

Sanskrit ve Hindu dilinde "Peepal, Aswattha" adı ile ifade edilen bu ağaç, İngilizce 'de "Indian Fig Tree, Bodhi Tree" olarak bilinmektedir.¹⁸ Bu ağacın tarihsel sürecine bakıldığında çok eskilere dayandırıldığını görmekteyiz. İndus Vadisi uygarlığının büyük şehirlerinden olan Mohenjo Daro'da bulunan bir mühürde Aswattha ağacına yapılan bir ibadet resmedilmiştir. O döneme ışık tutan başka bir mühürde ise, Aswattha ağacının gövdesinin içinden dışarı çıkan iki tane tek boynuzlu at başının günümüze ulaştığı tarihi vesikalardan anlaşılmaktadır.¹⁹

Hinduizm'de Aswattha ağacının yeryüzü ile cennet²⁰ arasında bir köprü görevi kurduğuna inanılmaktadır. Hatta Hint alt kıtasının bazı bölgelerindeki genç kadınlar, sağlıklı ve uzun ömürlü bir aile hayatı için bu ağaçla sembolik olarak evlenmektedirler.²¹ Daha önce de ifade ettiğimiz gibi ağaçla-ağaç evliliğine benzer bir başka evlilik, sembolikte olsa insanla-ağaç evliliği şeklindedir. Bu evlilik çeşidi Hindu geleneğinde göze çarpan inanış ve uygulamalardan bir tanesidir.

ağaca tapınılmıştır. Bkz. Saraswat Mahila Samaj, *Rasachandrika (Saraswat Cookery Book)*, Bombay: Popüler Prakashan Private Limited., 1988, s. 221.

¹⁷ Krishna vd., *Sacred Plants of Indian*, s. 121-122.

¹⁸ Gupta, *Plant Myths and Traditions in India*, s. 31.

¹⁹ Krishna vd., *Sacred Plants of Indian*, s. 326. Aswattha ağacına ibadet etme ritüelinin tarihçesi Harappan kültürüne kadar götürülmektedir. O dönemle ilgili olarak devlerin, tanrılarının onları cennetten kovduklarında bu ağacın altına sığındıklarından söz edilmektedir. Murarilal Nagar, *Ashwattha is Shri Krishna*. OM Shanti Mandiram Columbia, 2011, s. 4.

²⁰ Japonya'nın önemli şehirlerinden birisi olan Nagoya'nın merkezindeki Astuta-Jingu tapınağının ön kapısında bulunan "Ogatamanoki ağacı", cennetten yeryüzüne tanrıları davet etmek için dikildiğine inanılmaktadır. Görüldüğü gibi Aswattha ağacının, Japon inanç sistemindeki bu ağaçla benzerlik gösterdiği aşikardır. Hiroshi Omura, "Trees, Forests and Religion in Japan", *Mountain Research and Development*, 24/2, (2004), s. 182.

²¹ Chauhan vd., "Worship and Trees in India", s. 41; Budizm ve Caynizm'e inanlar tarafından da Aswattha ağacı kutsal kabul edilmiştir. Budist geleneğine göre ilk Buda'dan itibaren her Buda'nın kutsal bir ağacın altında aydınlandığı yaygın bir görüş olarak kabul edilmektedir. Buda'nın ise Budizm ve Hinduizm'de kutsal kabul edilen Aswattha'nın (Bodhi ağacı) altında ilk defa aydınlığa ulaştığı belirtilmektedir. Buda'nın ölümünden sonra ise bu ağacın onu temsil ettiği düşünülerek Budistler tarafından ona kutsiyet atfedilmiştir. Günümüzde Bihar eyaletinde bulunan "Bodhi Gaya", Buda'nın varlığının sembolü olmasından dolayı hac merkezi olarak ziyaret edilmektedir. Özellikle Hindu ve Budist tapınaklarının etrafında Bodhi ağacını yetiştirilmesine özen gösterilmektedir. Ayrıca Buda: "Aswattha ağacına ibadet eden kişi, sanki şahsen bana ibadet ediyormuş gibi aynı ödülü alacak", ifadesi ile de bu ağaca ne kadar çok önem verilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Hinduistler de Vişnu'nun bu ağaç altında doğduğuna, Krişna'nın da bu ağacın altında öldüğüne inanmakta ve bu ağacın olduğu yerde ayinler düzenlemektedirler. Her iki dini öğretiyeye baktığımızda aynı ağacın farklı şekillerde algılandığı ve kutsal kabul edildiği görülmektedir. Günay Tümer, "Budizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 352-360; Krishna vd., *Sacred Plants of Indian*, s. 326.

Hindistan'ın birçok eyaletinde, Aswattha ağacı erkek sembolü olarak kabul edilmekte dişiliğin sembolü olan Neem ağacı ile evlendirilmektedir. Bu iki ağaç ilk günden itibaren yan yana dikilmektedir. Dikilen bu ağaçlar fiziksel olarak belli bir görünüme geldikten sonra Brahman rahiplerinin gözetiminde Vedik ritüellerinin icra edilmesi ile evlendirilmektedir. Bu evlilik, iyi bir yağışın beraberinde iyi bir hasadı getireceği düşüncesinin yaygın olmasından ötürüdür. Pencap ve Racastan'da, erkeklik ve dişiliğin ağaçlara verilmesi, yukarıda ifade edilenin tam tersi şeklindedir. Tamil Nadu eyaletinde ise bu iki ağacın etrafında ibadet amaçlı tapınaklar yapılır. Tapınakların içine iç içe girmiş, kıvrılmış birkaç yılan taşı konulur. Çocuğu olmayan evli çiftler bu idollere ibadet eder. Bunların haricinde, bölgedeki köylerde bulunan kadınlar sabahın erken saatlerinde banyo yaptıktan sonra bu ağaçların bulunduğu yere gider ve onları tavaf eder. Yaptıkları bu ritüellerden sonra doğan çocuklarına, "Nagamma veya Nagappa" ismini verirler.²² Aswattha ağacı, Hint kutsal metinlerinden Bhagavad- Gita'da şu şekilde geçmektedir:

Ölümsüz Aswattha ağacının kökleri yukarıda, dallarının ise aşağıda olduğunu söylerler. Yaprakları ilahilerdir, bunları bilen kişi Vedaları bilir. Günahlardan fıskıran dalları aşağı ve yukarı yayılır, sürgünleri duyu nesnelere dir. Eyleme bağlı kökleri ise, insanların dünyasına kadar uzanır. Ama kimse onun gerçek biçimini algılayamaz ne başını ne sonunu ne temelini. Bu kökleri güçlü Aswattha ağacını, bağımsızlığın keskin baltası ile keserek, kişi dönülmez noktaya gelmeli ve şu sözleri söylemelidir: 'Ben, bu eski oluşumdan türeyen şu Temel Prensibe giderim.' Kibir ve aldanmadan uzak olarak, bağılılık lekesinden kurtulur, ruh düşüncesi ile tutkuları biter. Zevk ve acı gibi ikilemlerden kurtulur ve ölümsüz noktaya ulaşır.²³

Dalları aşağıda kökleri yukarıda olan bu ağaç genelde "hayat ağacı" olarak tasvir edilmektedir. Bhagavad-Gita'da sözü edilen bu ağaç "kâinat ağacı" adı ile Maya ülkesinin sembolü olarak kabul edilmiştir. Buna benzer figürler, İslam dünyasında da "Tuba ağacı" ile simgeleşmiştir. Hıristiyan dünyasında ise bu ağaç "hayat ağacı veya cennet ağacı" olarak kabul görmüştür.²⁴

²² Krishna vd., *Sacred Plants of Indian*, s. 312-332.

²³ *Bhagavadgita: Hinduların Kutsal Kitabı*, s. 96.

²⁴ Ekrem Sarıncıoğlu, *Din Fenomenolojisi (Dinlerin Mahiyeti ve Tezahür Şekilleri)*, Isparta: Fakülte Kitabevi, 2011, s. 56-57.

Hindu din adamları Brahminler, akşam vakitlerinde Aswattha ağacına yanında doğuya dönerek ibadet etmekte ve ilahiler okumaktadırlar. İbadet esnasında:

Ey Aswattha ağacı! Sen bir tanrısın. Sen ağaçlar arasında kralısın. Kökleriniz Yaratıcı Brahma'yı, gövdeniz Yok Edici Siva'yı ve dallarınız Koruyucu Vişnu'yu temsil eder. Bu nedenle, Trimurti'nin bir simgesisiniz. Vpanayana'yı icra ederek, etrafınızda dolaşarak, size hayranlık duyarak ve övgülerinizi söyleyerek, bu dünyada sizi onurlandıran herkes, bu dünyadaki günahlarının bağışlanmasını ve bir sonraki mutlulukta mutluluk duysun. Seni övüyorum ve sana tapıyorum. Lütfen, bu dünyadaki günahlarımı bağışla ve bana ölümden sonra kutsanmışlarla birlikte bir yer ver, diyerek dualar okumaktadırlar. Daha sonra bu ağacın etrafında yedi veya yedinin katları gözetilecek şekilde yürünmektedir.²⁵

Aswattha ağacına ibadet edilmesinin yanı sıra geleneksel yöntemlerle tedavi amaçlı olarak da yararlanılmaktadır. Bu ağacın kökleri, diş hastalıkları tedavisinde, kemik kırıklarının tutturulmasında, ülserin ve romatizma hastalıklarının iyileştirilmesinde; yaprakları ise yaralanmalar ve çürükler için şifa kaynağı olarak kullanılmaktadır.²⁶

3. Tulsi

Genel olarak Tulsi, "Tulasi²⁷, Vrinda, Sacred Basil" olarak isimlendirilmektedir. Tulsi²⁸, tıbbi ve dini kullanım alanlarından dolayı Güney Asya'da yaygın olarak kullanılan bir bitkidir. Hindu toplumunda Tulsi bitkisinin bulunmadığı bir ev eksik olarak kabul edilmektedir. O yüzden her Hindu evinin önünde veya bahçesinde bu bitkinin olması gerekmektedir. Sağlıklı ve huzurlu bir

²⁵ Gupta, *Plant Myths and Traditions in India*, s. 32.

²⁶ Krishna vd., *Sacred Plants of Indian*, s. 333.

²⁷ Aslında Tulsi bir ağaçtan ziyade bir bitki çeşididir. Fakat Hindu geleneğinde her evin bahçesinde yetiştirildiği ve kutsal kabul edildiği için makalemize ekleme gereği duyduk.

²⁸ Geçmiş dönemler de yaşamış olan bazı uygarlıklarda da Tulsi bitkisi kutsal kabul edilmiştir. Acemistan'da bu bitki "rayhan" adıyla tanınmış, "mezarların üzerindeki kokulu çiçek" diye ifade edilmiştir. Eski Mısır'da haftanın belli günlerinde kendi yakınlarının mezarına giden kadınlar, ağlamak ve dua etmek için bu bitkiyi mezarların üzerine dağıtmışlardır. Girit'te kötülüğün sembolü olarak inanılmasına rağmen, evlerin pencerelerinde yetiştirilmiştir. Richard Folkard, *Plant, Lore, Legends and Lyrics*, London: Sampson Low, Marston-Company, 1892, s. 245-246. Budistler, Müslümanlar ve Hristiyanlar içinde bu bitkinin önemi büyüktür. Özellikle Hristiyanlar İsa Mesih'in çarmıha gerildiği yerin yanındaki mezarın yanında Tulsi bitkisinin yetiştiği belirtilmektedir. Bu nedenle Baptistler ve Yahudiler bu bitkiye "Tanrı'nın Oğlu" olarak görüp hürmet göstermişlerdir. Doğu Avrupa'daki Hristiyan kiliselerinde Tulasi ibadeti yapılmaktadır. İsrail'de cenaze ve evlilik törenlerinde Tulasi bitkisi kullanılmıştır. Ojha, *Flora in The Bahağavata Purana*, s. 191-92.

yaşam için evin kadınları tarafından her gün kendisine saygı duyulup ibadet edilmektedir.²⁹ Tulsi'nin bakımını yapan³⁰, sulayan kişinin Vişnu tarafından kutsanacağına ve günahlarından kurtulacağına inanılır.³¹ İnanışa göre, Tulsi bitkisi bulunduğu yerde şeytanları ve kötülüğü yok eder. Bekar kızlar iyi bir evlilik yapmak için; dullar ve yaşlılar kurtuluşa ermek için; evli çiftler mutlu olmak ve sağlıklı çocuklarının olması için Tulsi'ye ibadet etmektedirler. Tulsinin köklerinden ve yapraklarından yapılan "Japamalas" ların (ilahi boncukların), sahibi için kutsal olduğuna ve sahibini koruduğuna inanılmaktadır.³²

Tulsi (Tulasi) bitkisinin olduğu her yerde Brahma, Vişnu, Shiva ve diğer tanrılar bulunur. Ayrıca Gayatri, Saraswati, Lakshmi, Sachi, Chandiks ve diğer Tanrıçalar Tulsi'nin çiçeklerinde; Agni, Nairita, Varuna, Samas, Kuvera, Pavana'nın da dallarında yaşadığına inanılmaktadır. Yarı tanrılar (Visvas), Siddha, Vidyadharas, Apsaras, Gaudharva'nın Tulsi'nin bulunduğu yerlere gittiği ve oralarda yaşadığı belirtilmektedir.³³ Özellikle tanrıların ağaçların dallarında, köklerinde, çiçeklerinde yaşadığına inanılması, Hindu dini geleneğinde kutsiyet atfedilen ağaçların bir kısmında göze çarpan benzer yönlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Tulsi bitkisinin kutsal olması ile ilgili birçok hikâye anlatılmaktadır. Çeşitli kaynaklarda farklı şekilde anlatılan bu hikâyeye göre: Vrinda, Mahadeva'nın denize düşen terinde ortaya çıkan Jalandhar ile evli ve eşine sadakatle bağlı bir kimse idi. O, Vişnu tarafından kutsanmış ve kendini ona adamıştı. Zamanla insanlara zulmetmeye başlayan ve çok kibirli olan Jalandhar, üç diyarı ele geçirdi. Bu yüzden artık durdurulması gerekiyordu. Jalandhar'ı yok etmenin yolu, karısını sadakatsiz hale getirmekten geçiyordu. Vişnu, Jalandhar'ın kılığında Vrindaya yaklaştı ve onunla birlikte oldu. Bunun üzerine Jalandhar yenildi ve yok edildi. Daha sonra Vrinda yaşananların gerçek olmadığını öğrenince utanç duydu ve Vişnu'dan bir açıklama

²⁹ George James, "The Environment and Environmental Movements in Hinduism", *Contemporary Hinduism: Ritual, Culture and Practice*. Ed. Robin Rinehart. California: ABC-CLIO, 2004, s. 361; Krishna vd., *Sacred Plants of Indian*, s. 352-353.

³⁰ Her sabah Tulsi'nin toprağı inek gübresi ile temizlenmektedir. W.J. Wilkins, *Hindu Mythology, Vedic and Puranic*. London: Kessinger Publishing, 1882, s. 392. İnek ve gübresi Hindu toplumunda önemli bir yer teşkil etmektedir. Özellikle Gopastami'de yani inek bayramında farklı uygulamalar bulunmaktadır. Ayrıca Holi bayramında ise "kutsal inek" figürü ile ilgili inanış ve uygulamalar yer almaktadır. Detaylı bilgi için Bkz. Hammet Arslan, "Holi: Hindu Bahar Bayramı", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 39 (13 Şubat 2018), s. 181-220. Ali İhsan Yitik, *Bati'yi Aydınlatan Doğu*. İstanbul: Okur Akademi, 2018, s. 183-203.

³¹ Gupta, *Plant Myths and Traditions in India*, 57.

³² Krishna vd., *Sacred Plants of Indian*, s. 355-56.

³³ Gupta, *Plant Myths and Traditions in India*, s. 57.

yapmasını istedi. Vişnu'da ona bazı durumlarda tanrılarında aldatılabileceğini söyledi. Ve Vrinda'ya, eşine olan sadakatinden dolayı adının ölümsüz olacağını ve kendisine ibadet edileceğinin teminatı verildi. Böylece Vrinda'nın küllerinden Tulsi bitkisi meydana geldi. Aynı kaynakta geçen farklı bir versiyonda Vişnu'nun Vrinda'yı lanetleyip bir bitkiye dönüştürdüğünden bahsedilmektedir.³⁴

Tulsi bitkisine dini inanış ve uygulamalarda kutsiyet atfedilmesine S'rimad Devi Bhagawatam'da geçen şu ifadeler etkili olmuştur.

Narada dedi ki: "Ey Bhagavan! Saf, iffetli Tulasi nasıl oldu da Narayana'nın karısı oldu? Onun doğum yeri neredeydi? Ve önceki doğumunda neydi? Hangi aileye aitti? O kimin kızıydı? Ve O, Prakriti'nin üstünde olan, Evrensel Benliği, Para Brahma'yı ve En Yüce Tanrı'yı, hiçbir çaba göstermeden değişmeye meyilli olmayan kocası için Narayana³⁵ aldığını; Her şeyin Efendisi, her şeyi bilen, her şeyin nedeni, her şeyin yuvası, her yerde hazır ve her şeyin koruyucusu kimdir? Ve nasıl Narayana'nın baş Devi'si Tulasi ağaca mı dönüşüyor? Kendisi oldukça masum, acımasız Asura tarafından nasıl saldırıya uğradı? Ey tüm şüphelerin giderilmesi! Sade ve basit zihnim huzursuz oldu."³⁶

Hindu dini geleneğinde ibadetlerin icra edileceği yerler denildiğinde; Tulsi bitkisinin olduğu yerler, evler, hac yerleri, kutsal ağaç altları, kutsal ormanlar, dağlar, nehirler gibi yerlerdir. Tulsi bitkisinin bulunduğu evler de birer mabet kabul edilmekte ve çeşitli ayinler düzenlenmektedir. Hindu dini geleneğinde her Tanrı'nın bir mabedi bulunmaktadır. Hangi Tanrı'nın mabedi ise onunla alakalı tasvirler ve idoller konulmaktadır.³⁷

Hindu dini geleneğinde ibadetler denilince akla gelen Hindu yıllık tatillerinden biri olan ve nisan-mayıs aylarına denk gelen "Akshya Tritiya" şenliklerinde oruç tutulur. Bugünlerde yapılan ibadetlerin kabul edildiğine inanılmaktadır. Özellikle Vişnu ve eşi Lakshmi'ye Ganj nehirinden kutsal su getirilmektedir. Tulsi yaprakları ve çiçekler ile ibadet edilmektedir. Bu kutsal

³⁴ Gupta, *Plant Myths and Traditions in India*, s. 54-55.

³⁵ Hindu toplumunda "Narayana Kültü", Vişnu ile tamamen özdeşleştirilmiştir. Bu konuda tartışmalar olsa da bu durum kutsal metinlerde mitolojik öğelerle birbirini tamamlamıştır. Bkz. Cemil Kutlutürk, *Hinduizm'de Avatar İnançları*, Ankara: Otto, 2017, s. 105.

³⁶ Swami Vijnanananda, *The S'rimad Devi Bhagawatam*, 1921, s. 1391.

³⁷ Ahmet Güç, *Dinlerde Mabed ve İbadet*, İstanbul: Düşünce Kitabevi Yayınları, 2011, s. 50-51.

günlerde Brahmin'lere sadaka olarak yiyecekler verilmektedir.³⁸ Tulsi ile ilgili başka önemli bir şenlikte "Tulsi Vivah" festivalidir. Tulsi Vivah, muson yağmurlarının sona erdiğini ve düğün sezonunun başladığını göstermek için yapılmaktadır. Bugün Vişnu'nun Tulsi ile evlendiği gün olarak kutlanmaktadır. Tulsi Vivah, evlerde veya tapınaklarda yapılmaktadır. Erken saatlerde kalkılarak banyo yapılır. Daha sonra Vişnu'nun adı anılarak meditasyon yapılarak oruç tutulur. Ayrıca Tulsi bitkisinin bulunduğu avlunun önünde Tulsi bitkisi süslenilerek gelin şekline getirilir. Vişnu'nun idolünün (damat) üzeri örtülür ve süslenir. Yapılan bu festivalde Vişnu ve Tulsi birbirine iple bağlanarak evlendirilir ve onlara ibadet edilir.³⁹

Tulsi bitkisinin yaprağının tedavi edici özelliğinin yanı sıra sonbahar aylarında Tanrı Vişnu'ya sunulması da önemli bir uygulama olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bitkinin yapraklarının Tanrı Vişnu'yu, Hindu geleneğinde kutsal atfedilen bin tane inekten daha fazla memnun ettiğine inanılmaktadır. Ayrıca kişinin hasta yatağında ölümünün rahatça gerçekleşebilmesi ve cennete gidebilmesi için Ganj nehrinden su getirilir. Getirilen bu su ile Tulsi yaprağı ile ölüm halindeki kişinin ağzının üzerine konulur. Böylece kişinin acı çekmeden kolayca öleceğine inanılır.⁴⁰

4. Bael

Hint alt kıtasında Bael ağacı, "Bel, Bengal Quince, Vilvam", Sanskritçe "Bilva", Shiva'nın ağacı "Shivadruma" terimi ile tanınmaktadır.⁴¹ Hindu kültüründe kutsal Bael ağacı önemli bir yer teşkil etmektedir. Bael ağacının yaprakları ile tanrıça Parvati ve Shiva'ya ibadet edilmektedir. Yapılan bu ayinle, ayin yapan kişinin iki kat fazla kutsandığına inanılmaktadır. Aynı zamanda Bael ağacı; Parvati, Surya, Lakshmi, Shiva gibi tanrıları temsil etmektedir. Ayrıca bu ağacın altında ruhların oturduğu ve dallarının kesilmesinin günah olduğuna inanılmaktadır.⁴² Başka bir

³⁸ Bellenir, "Religious Holidays and Calendars: An Encyclopedic Handbook", s. 168.

³⁹ <https://www.indiatoday.in/information/story/tulsi-vivah-2020-date-time-and-how-puja-is-performed-1743972-2020-11-25> (Erişim 20/12/2020)

⁴⁰ Karen Bellenir, "Religious Holidays and Calendars: An Encyclopedic Handbook", *Choice Reviews Online*. 42, 01 (01 Eylül 2004): s. 177, <https://doi.org/10.5860/CHOICE.42-0020>.

⁴¹ R. Rajasekaran, A. Gomathi, Ala Narayana, "Medico Historical Study Of A Siddha Drug 'Vilvam' (Aegle Marmelos Linn)", *Journal Ind. Med. Heritage* XXXIX, 2009, s. 171.

⁴² M. Amirthalingam, "Sacred Plants Of West Bengal", *Ecological Traditions Of India*. Ed. M. Amirthalingam, C. XII, Chennai: C.P.R. Environmental Education Centre, 2015, s. 103.

kaynakta Shiva'nın bu ağacın altında yaşadığına değinilmektedir.⁴³ Bael ağacının, bütün tirthaların⁴⁴ tabanında bulunduğu, bu ağaca tapan bir kişinin Shiva'ya ulaştığı; mutlu ve huzurlu olacağı inanışı bulunmaktadır. Shiva Purana'da, kendisini o ağaca adayanın ahlaksızlıktan kurtulacağına, o ağacın altında bir inananı doyuranın faziletli bir kişi olarak hayatını devam ettireceğine inanılmaktadır.⁴⁵

Bael ağacının Hindu toplumunda üçlü bir tanrıya adandığına inanılmaktadır. Yapılacak olan ayinlerde bu ağacın yapraklarının olması gerekmektedir. Aynı zamanda Bael ağacı; Shiva'nın "heykel yansıması olan "Kailashnath tanrısının" form değiştirmiş hali olarak görülmektedir. Ağaç, genelde yol kenarlarında dikilmektedir. Halk arasında bu ağacın yaprakları muska yapımında kullanılmakta ve takılmaktadır.⁴⁶ Bael ağacının yaprakları Shiva için kutlanan "Shivaratri" festivalinde de ön plana çıkmaktadır. Bu festivalde sıkı bir oruç ibadeti bulunmaktadır. Shiva'nın amblemi olarak kullanılan Lingam üç saatte bir gülsuyu ve bal ile yıkanmakta, "Om Namah Shiva'ya" ilahisi gece boyu söylenmektedir. Tören esnasında Lingam'a, Lakshmi'nin içinde yaşadığına inanıldığı Bael yaprakları sunulmaktadır.⁴⁷

Bael ağacının kutsal kabul edilmesinde etkili olan bir hikâyeye göre; Maha Shivaratri gününde Gurudruh adındaki bir avcı, ailesine yiyecek götürmek için sabahın erken saatlerinde ormana avlanmaya gider. Akşam vaktine kadar herhangi bir av bulamadan bir gölün kenarına gelir. Gölün kenarında bulunan bir ağaca tırmanıp üzerine oturur. Amacı; su içmeye gelecek olan hayvanları avlamaktır. Tepesine tırmandığı ağacın Bael, ağacın altında Shivalinga olduğundan ve dalda asılı olan su kabının da ona ait olduğundan habersizdir. Bir süre bekledikten sonra bir geyiğin su içmeye geldiğini fark eder. Ona doğru ok atmaya hazırlanırken birden dalda asılı olan ve içinde su bulunan kap ile birkaç ağaç yaprağı yere düşer. Avcı bilmeden Shivalinga'ya puja (ibadet) yapmıştır. Bu arada geyik avcıya, kendisini

⁴³ Prabodh Chandar Sharma, Vivek Bhatia, Nitin Bansal and Archana Sharma, "A Review On Bael Tree", *Natural Product Radianc*. 6/2, 2007, s. 172.

⁴⁴ "Geçiş yeri" olarak tarif edilen ve sularla ilişkili olduğu kabul edilen tirthalar "hac yeri" anlamında kullanılmaktadır. Detaylı bilgi için Bkz. Diana L. Eck, "India's Tirthas: 'Crossing' in Sacred Geography", *History of Religions*. 20/4, 1981, s. 323.

⁴⁵ Rajasekaran vd., "Medico Historical Study Of A Siddha Drug 'Vilvam' (Aegle Marmelos Linn)", s. 175.

⁴⁶ Muharrem Ergun vd., "Bel (Aegle Marmelos (L.) Corr. Serr.) Meyvesi", *Meyve Bilimi*. 1/2, 2014, s. 16.

⁴⁷ Sri Swami Sivananda, *Hindu Fasts and Festivals*. Shivanandanagar, Himalayas, India: Divine Life Society, 1997, s. 67.

öldürmemesini, yuvasına gidip çocuklarına bakması gerektiğini söyler. Gurudruh'un kalbi bilmeden yaptığı ibadetten dolayı biraz yumuşar ve geyiği salıverir. Sonra sırası ile geyiğin kız kardeşi ve eşi onu aramaya gelirler. Nihayetinde; avcı bilmeden yaptığı her puja'dan sonra kalbi yumuşamış ve saflaşmıştır. Kötü kalpli olan Gurudruh tamamen Shiva ve Bael ağacının sayesinde kötü karmasından kurtulmuş, onlardan özür dilemiş ve onları serbest bırakmıştır.⁴⁸

Bael ağacının Sivapurana'da geçen aşağıdaki ifadeleri önem arz etmektedir:

...Bu, Bilva Shiva'nın sembolüdür. Tanrılar tarafından bile tapılıyor. Onun büyüklüğünü anlamak zor. Sadece belli ölçülerde bilinebilir. Mahadeva'ya, Bilva'nın kökünden Linga şeklinde ibadet eden kişi, arınmış bir ruh haline gelir, O kesinlikle Shiva'ya ulaşacaktır. Bir Bilva'nın kökünden başının üzerine su döken kişi, yeryüzündeki tüm kutsal sularda yıkanmış olduğu düşünülebilir. Şüphesiz O kutsaldır. Bilva ağacının eteğindeki su havzasını su ile dolu gören Shiva çok sevinir. Kokular ve çiçekler sunan bir Bilva ağacının köküne tapan adam, Shiva dinini elde eder. Onun mutluluğu artar, ailesi gelişir. Bilva ağacının köküne saygıyla bir sıra yanan kandil yerleştiren kişi, hakikat bilgisine sahip olur ve Shiva ile birleşir. Bilva ağacına ibadet eden, günahlarından kurtulur.⁴⁹

Hint dini düşüncesindeki kurtuluş arzusu her Hindu'nun ulaşmak istediği hedeflerdendir. Bael (Bilva) ağacı bu bakımdan Hindu toplumunda önemli bir yer teşkil etmektedir.⁵⁰

Shivapurana'nın yanı sıra Hindu kutsal metinlerinden Vedalar'da Bael ağacı şu şekilde geçmektedir:

...güneş parlamadı; tanrılar onun için bir kefaret istedi, onun için Surya'ya beyaz bir inek teklif ettiler; şüphesiz onlar onun parlaklığını geri kazandılar. İhtişam isteyenler için bu beyaz ineği Surya'ya sunmalıdır; şüphesiz O, kendi payına düşen güneşe rücu eder; şüphesiz O, ona ihtişam bahşeder; O, parıldayan olur. Kurbanlık direği Bilva ağacındandır. Güneş doğduğu yerden, oradan da Bilva doğdu; şüphesiz O, çıkış yeri ile ihtişam kazanır.⁵¹

⁴⁸ Krishna vd., *Sacred Plants of Indian*, s. 133-34.

⁴⁹ J.I. Shastri, *The Siva-Purana*, Çev. A Board of Scholars, C. I, Delhi: Motilal Banarsidass, 1970, s. 148-149.

⁵⁰ Fuat Aydın, *Hint Dini Düşüncesinde İnsanın Özgürlük Anlayışı*, Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2013, s. 82.

⁵¹ Arthur Berriedale Keith, "Yajur Veda ii: 1-8", *Four Vedas*, Cambridge, Massachusetts, 1914, s. 728.

Mircea Eliade, Vedalar'da geçen kurban direğinin Bael ağacından yapıldığını, dolayısıyla gökle yeryüzü arasında iletişimin sağlanmasında önemli bir araç olduğunu ifade etmektedir. Kurban ritüellerini idare eden din adamlarının bu direk sayesinde göğe çıkması ve zirveye vardıklarında “göğe tanrılara ulaştım ve ölümsüz oldum” diye bağırmaları ağacın bu ritüelde ne kadar mühim olduğunu göstermektedir.⁵²

Bael ağacı ile ilgili olarak göze çarpan en önemli dini inanış ve uygulama insan-ağaç evliliğidir. Nepal'in Katmandu vadisinde yer alan Newar topluluğundaki bazı genç kızlar, hayatları boyunca üç kez evlenirler ve bunlardan birincisi Bael ile olanıdır ve sembolik bir törendir. Hinduizm ve Budizm dinlerini sentezleyip uygulayan bu topluluk için Bael ağacının önemi büyüktür. “Bel Bibaha veyahut Ihi” denilen bu ritüel gerçek bir evliliğe benzetilerek günümüzde de uygulanmaya devam etmektedir. Bel Bibaha'nın tarihi arka planına baktığımızda tarihsel nedenler ve mitlerin olduğu görülmektedir. Özellikle Rana döneminde Newari toplumundaki bekar kızların geleceklerinin tehdit altında olması bunun en önemli nedenidir. 19. yüzyıl itibari ile yaşayan Rana ve adamlarının bekar kızlara şehvetli bir gözle bakması, bekar kızların geleceği açısından bir tehdit olarak görülmüştür. O dönemlerde halk inanışları bağlamında Bael meyvesinin bekar ve kutsal olması bu meyve ile evlendirilmelerinde etkili olmuştur. Bu uygulamalar sayesinde Ranalar, evli kızları rahatsız etmekten vazgeçmişlerdir. Bael meyvesi ile yapılan Bel Bibaha ritüeli şu şekilde icra edilmektedir. Brahman tarafından yürütülen Bel Bibaha töreninden önce genç kız, karanlık bir yerde tutulmaktadır. Bu süre zarfında yapılan ayinlere “Guffaw Racine” adı verilmektedir. Genç kız/lar'ın tören başlayana kadar herhangi bir erkekle iletişim kurmasına izin verilmemektedir. Bel Bibaha'ya katılacak olan genç kızın gündüzleri oruç tutması, akşamları ise meyve ve tatlı yemesi gerekmektedir. Bu sürenin bitiminde iki gün sürecek olan tören, arınma ritüeli ile başlamaktadır. Bu uygulama esnasında kızın babası tarafından bazı ritüeller yapılmaktadır. Babasının olmadığı yerde ise kızın dedesi veya amcası bu ritüelleri icra etmektedir. Törenin ilk gününe Newar topluluğu tarafından “Dusala Kriya” ismi verilmektedir. Kızın bulunduğu ev, inek gübresi ve kırmızı toprak ile temizlenip arındırılmaktadır. Törende evlenecek kız banyo yaptırılıp güneş tanrısı önünde puja

⁵² Mircea Eliade, *İmgeler ve Simgeler*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: Gece Yayınları, 1991, s. 24-25.

ritüelini gerçekleştirmektedir. Kız baştan sona süslenip giydirilmekte, eğer birden fazla kız bu törene katılacaksa aynı şekilde onlar da giydirilmekte ve avluda oturtulmaktadır. Rahip törenleri başlatıp puja yapmaktadır. Asıl Bel Bibaha günü olan ikinci günde de kız, güne banyo yaptırılarak başlatılmakta, elleri ayakları kırmızıya boyanıp gelin kıyafeti giydirilmektedir. Bu arada Bael meyvesi de sarı bir iplikle sarılarak damadı temsil etmektedir. Tören esnasında kıza tutması için Bael meyvesi verilmektedir. Daha sonra bu meyve kızın ailesine teslim edilmektedir. Bu meyve kızın ailesi tarafından kutsal bir yere konulmakta ve saklanmaktadır. Belli bir süre içerisinde Bael meyvesine bir şey olur veya hasar görürse kız dul olarak nitelendirilmektedir. Genelde Bael meyvesi uzun ömürlü ve sağlam olduğu için hasar görmemektedir. Böylece bu meyve Tanrı'nın enkarnasyonu olarak görülmekte ve kendisine inanılmaktadır.⁵³

5. Neem

Neem Ağacı genel olarak; "Nimba, Nimb, Vempu, Veppam" isimleri ile anılan ve Hindu kültüründe kutsal sayılan bir bitkidir. Güney Hindistan bölgesinde ise "hayat veren ağaç" olarak ifade edilmektedir. Bölgede yaşayan yerli halk bu ağaca, "Köy Eczanesi" ismini vermiştir.⁵⁴ Hindu toplumunda, Neem ağacının yapraklarının insana musallat olan kötü ruhları kovduğuna inanılmaktadır. Özellikle hapsetme odalarının giriş kapılarının yanında bulunan çukurlarda, bu ağacın yapraklarının şeytanların odaya girişini engellesin diye yakıldığı belirtilmektedir. Neem ağacı, Kuzey Hindistan bölgesinde ölümlerle temas ettiği düşünülen kişilerin ruhların arındırılmasında kullanılmaktadır. Gujarat eyaletindeki bazı yerleşim yerlerinde bir kadın çocukla kutsandığında Neem ağacının yaprakları ile inek idrarı birbirine karıştırılır ve kadının bulunduğu odanın girişine konulur. Böylece kötü ruhların odanın içerisine girmediğine inanılır. Madras bölgesindeki bazı ilkel kabilelerde de Neem ağacı için ayinler düzenlemektedir. Onlara göre; bu ağaç öyle kutsaldır ki köpeklerin vücutlarına bu ağacın sembolü kazınmaktadır.⁵⁵

Aswattha ağacı (Bodhi), hakkında bilgi verirken kısmen de olsa ağaç evliliklerinden bahsetmiştik. Ağaçlar arası evlilik, insan-ağaç evliliği Hint

⁵³ Ritu Mangar, "Bel Bibaha Among the Newars and Its Social Significance", *Peer-Reviewed National Journal-Social Trends*, 6, 2019, s. 221-222.

⁵⁴ Krishna vd., *Sacred Plants of Indian*, s. 309; Kurt Walter, *Prosopis, an Alien Among The Sacred Trees of South India*, Helsinki: University Of Helsinki Viikki Tropical Resources Institute Vtrn, 2011, s. 43.

⁵⁵ Upadhyaya, "Indian Botanical Folklore", s. 7.

geleneğinde öne çıkan uygulamalardan birisidir. Neem ağacı⁵⁶ ile Aswattha (Bodhi) ağacı arasındaki evlilik ise, Tamil toplumu arasında yaygın olarak kabul görmüştür. Bu iki ağacın fideleri yan yana “thaali” (kutsal sarı ip) ile birbirine bağlanmaktadır. Bu şekilde bu iki ağaç birbiri ile evlendirilmektedir. Daha sonra damat, gelinin boynuna bir “thaali” bağlamaktadır. Bu uygulama ile bitkinin erdemlerinin yeni evlenecek çiftlerin günlük yaşamlarına aktarılacağına dair inanışların olduğu belirtilmektedir. Bölgede evlenmeyi düşünen bir kız ve erkeğin, düğünü yapılmadan önce bu iki ağacın düğününün yapılması gelenekselleşmiştir. Bu durumun aksine bölgede, ebeveynlerin arzusu ile yapılan evliliklerde meydana gelen olumsuzluklar için münecimlerin tavsiyesine başvurulmaktadır. Yıldız fallarının, karşılaşılan sorunlar için iki yöntem önerdiğine inanılmaktadır. Bunlardan birincisi; düğünün iptal edilmesi ikincisi de olumsuzluğa neden olabilecek eşin bir ağaçla evlendirilmesi uygulamasıdır. Olumsuzluğa sebep olacak olan eşin bir ağaçla evlendirilmesindeki amaç, ortaya çıkması düşünülen kötü durumu ortadan kaldırmaktır. Ayrıca Neem ağacının bol meyve vermesinden dolayıdır. Çünkü bol meyve veren ağacın, evlilik yolu ile üretme yeteneğinin evlenecek olan kişiye geçmesine inanılmaktadır.⁵⁷

Neem ağacının üretme yeteneği ile birlikte Hindu kültüründe Tanrı'nın bir armağanı olduğu da yaygın bir inanıştır. Halk arasında kalıplaşmış bir atasözüne göre; “Neem ağacının bol olduğu topraklarda, ölüm, hastalık bulanabilir mi?” denilmektedir. Neem ağacı öylesine önemli görülmektedir ki tapınakların olmadığı köylerde, bu ağaç Tanrı gibi görülmekte ve kendisine ibadet edilmektedir.⁵⁸

Neem ağacının güçlü bir şifalı bitki olması tedavi amaçlı kullanılmasında etkili olmuştur. Hastalık tanrıçaları olarak kendilerine ibadet edilen Sitala ve kız kardeşlerinin Neem ağacının içerisinde yaşadığına inanılmaktadır. Salgınların baş gösterdiği eski zamanlarda kadınlar, şenliklere gider gibi giyinerek bu ağacın köklerinin olduğu yere çiçek, pirinç ve sandal ağacı koyarak Neem ağacına ibadet etmiştir. Herhangi bir köyde çiçek hastalığı ortaya çıktığında hastalığın evin içine girmemesi için köylüler ağacın yapraklarını kapıların girişine asarak korunduklarına

⁵⁶ Mysore bölgesinde, Peepal ve Neem ağacı evlendirilmektedir. Farklı ağaçlar arasındaki bu tür evlilikler Hindu kültüründe yaygın olarak yapılmaktadır. Ojha, *Flora in The Bahagavata Purana*, s. 91.

⁵⁷ Kurt J. Walter, “Sacred Trees Among The Tamil People of South India”, *Soumen Antropologi: Journal of The Finnish Anthropological Society*, 40/1, 2015, s. 54-55.

⁵⁸ Krishna vd., *Sacred Plants of Indian*, s. 311.

inanmaktadırlar.⁵⁹ Konu ile ilgili olarak halk arasında anlatılan bir efsaneye göre; uzun bir yolcuğa çıkan bir adamın hastalanması üzerine, şifacıların tavsiyesi ile adam eve dönerken her gece Neem ağacının altında uyuması sonucunda iyileştiği belirtilmektedir.⁶⁰

Hindistan'ın hemen her yerinde bulanabilecek olan bu kutsal ağaç yapı malzemesi olarak da kullanılmaktadır. Fakat Neem ağacından kapı eşiği yapılmamasına ve ayak ile basılmamasına özen gösterilmiştir. Ayrıca tarlalarda çalışan köylüler yemek yerken eğer et yiyorlarsa kötü ruhların kendilerine kolayca zarar vereceğini düşündüklerinden yanlarında bir çeşit muska gibi, Neem ağacı yaprakları taşımaya gayret gösterirler.⁶¹

6. Mango

Mango ağacı, Hint literatüründe “Aam, Amra, Maa, Kakkola, Chuta, Maangaay, Amra” isimleri ile zikredilmektedir. Hindistan'da refah ve iyiliğin simgesi olarak görülmektedir. Mango ağacının yaprakları dini günlerde evlerin girişlerine asılmaktadır. Bundan maksat, evli çiftlerin erkek çocuklarının olmasını istemelerinden kaynaklanmaktadır. Mango ağacının⁶², yaratılmışların efendisi olan Prajapat'ın enkarnasyonu olduğuna inanılması da büyük önem teşkil etmektedir. Pujaların bitiminde, yeni yapılan dükkanların açılışında rahipler tarafından Mango ağacının dalları ile su serpiştirilip mantralar söylenmektedir. Aynı zamanda Mango ağacı, bir Kalpa Vriksha ve doğurganlığın sembolü olarak da kabul edilmektedir.⁶³

Mango ağacının Hindu geleneğinde önemli bir yer tutmasında edebi şarkılara konu olması da etkili olmuştur.

Mango ağacı Jambul ağacıyla konuşuyor,
Haydi gidip Umbar ağacını davet edelim,
Umbar tohumunu ekmiştim.
Otuz üç tanrı kralı buna tanık oldu;

⁵⁹ Walter, *Prosopis, an Alien Among The Sacred Trees of South India*, s. 43.

⁶⁰ Krishna vd., *Sacred Plants of Indian*, s. 314.

⁶¹ Walter, *Prosopis, an Alien Among The Sacred Trees of South India*, s. 137.

⁶² Budizm'de de bu ağaç kutsal kabul edilmektedir. Mango ağacının altında Budda'nın dinlendiği ve bir bahçıvan tarafından kendisine bir mango meyvesi ikram edildiği belirtilmektedir. Budizm'de bu olaydan sonra bu ağaç kutsal kabul edilmiştir. Gupta, *Plant Myths and Traditions in India*, s. 41.

⁶³ Krishna vd., *Sacred Plants of Indian*, s. 289; Gupta, *Plant Myths and Traditions in India*, s. 41; J. I. Nirmal Kumar, Hiren Soni and Rita N. Kumar, “Aesthetic Values of Selected Floral Elements of Khatana And Waghai Forests of Dangs, Western Ghats”, *Indian Journal of Traditional Knowledge*. 4/3, 2005, s. 283.

Her ağaç bir Umbar, Ey Umbar ağacı olsun.
 Dallarınız her yere yayıldı,
 Biri gökyüzüne gitti,
 Diğeri yeraltı dünyasına gitti,
 Üçüncüsü Ramraj'ın mandap'ına geldi.⁶⁴

Yukarıdaki dizelerde kişileştirilen Mango ağacının Hindu kültüründe yükseliş motifini çağrıştırdığı aşikardır. Her dinin kendine göre yükseliş vasıtaları bulunmaktadır. Hindu edebiyatındaki bu yükseliş motifi ağaçtır. Mango ağacının hem yeryüzüne hem de yeraltına kadar inebilmesi bu açıdan önem arz etmektedir.⁶⁵

Hindu dini kültüründe kutsal kabul edilen Banyan, Aswattha, Bael, Neem ağaçlarının yanı sıra Mango ağacı ile ilgili evlilik törenleri üzerinde durulması gereken bir konudur. Bu konu ile bağlantılı olarak M. Eliade'nin şu sözleri dikkat çekicidir:

Ağaç evliliği genellikle kadınlar evleneli uzun yıllar olduğu halde hala çocuk sahibi olamadıkları zaman yapılır. Uğurlu, mübarek bir gün ve saatte karı ve koca, bir havuza gider ve orada her biri için genç fidan bulunur; kadın genç bir incir ağacı, koca ise mango ağacıdır. Ağaç dikme işi belli bir merasim ile yapılır ki, önceden ritüel bir banyo ve başka şeyler yapılır. Kadın vepu ya da dişi ağacın gövdesini arasu'nun yani, eril ağacın gövdesine dokundurur ve sonra onları havuzun suyu ile sular; ardından her ikisi üç, yirmi yedi veya yüz sekiz defa pradakşına, yani saat yönünde dönme töreni yaparlar. Eğer ağaçlardan biri kurur ise, bu kötü işaret olarak değerlendirilir. Bundan dolayı, ağaçları normal olarak büyütme için her şey yapılır; etrafı çevrilir ve korunur. Onların evliliği, kadının doğurganlığında büyük rol oynar. Bir müddet sonra bu ağaçlar, özellikle de taşa işlenen birlikte iki kobra yılanını temsil edenin nagakkal birbirine geçen gövdelerinin yanına konursa, bir tapınma nesnesi olur.⁶⁶

Mango ağacı ile ilgili bir anlatıya göre; Güneş tanrısının kızı ormanda yürürken şeytan tarafından kovalanmıştı. Aynı zamanda o bölgede yaşayan Kralın eşi olan bu kız, kaçarken ormanın derinliklerinde bulunan bir suyun içine atılmış ve

⁶⁴ Krishna vd., *Sacred Plants of Indian*, s. 295-296.

⁶⁵ Sarıkçıoğlu, *Din Fenomenolojisi (Dinlerin Mahiyeti ve Tezahür Şekilleri)*, s. 246.

⁶⁶ Mircea Eliade, *Dinler Tarihi (İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi)*, Çev. Mustafa Ünal, Konya: Serhat Kitabevi, 2005, s. 366.

kendini bir nilüfer şekline dönüştürmüştü. Bunu gören şeytan suya girmemiş ve onu korumak için başında beklemişti. Kral, eşini bulmak için yollara düştü ve nihayetinde eşinin bulunduğu yere geldi. Orada bulunan bir göletin içinde güzel bir çiçek gördü. Çiçeği sarayına götürmek için kopardı. Bunu gören şeytan, bir bakışı ile çiçeği küle çevirdi. Bunun üzerine Kral, çiçeği fırlatıp oradan uzaklaştı. Şeytan da onu yok ettiğini düşünerek ormandan uzaklara gitti. Bu lotus çiçeğinin küllerinden mango ağacı yeşerdi. Yıllar sonra eşini tekrar ormana aramaya gelen Kral, Mango meyvesini gördü ve onu sarayına götürdü. Sarayda devlet erkanından, bir bakanına meyveyi takdim ederken meyve yere düştü ve içinden eşi çıktı.⁶⁷ Hindu mitolojisinde Mango ağacı ve meyvesi ile ilgili buna benzer birçok hikâye anlatılmaktadır.

Hindistan'ın herhangi bir bölgesinde bir çiftçi mango ağaçları dikmişse, o ağacın yanında bulunan farklı türden bir ağaçla evlendirmeden o ağacın meyvesinden yememektedir. Ayrıca Mango ağacının dalları kurban ritüellerinde kullanılmaktadır. Sunulacak olan adak, ancak bu ağaçtan yakılan ateşle sunulabilmektedir. Cenaze törenlerinde yakılan ateş, bu ağacın herhangi bir parçası ile yakılmaktadır. Özellikle doğum ve ölüm merasimleri Mango ağacının dalları ile yapılmak zorundadır. Evlilik törenlerinde damadın oturacağı koltuk bile Mango ağacından yapılmış olmalıdır. Hindistan'daki bazı kabilelerde damat ve gelin evlilik merasiminden önce Mango ağacının etrafında birkaç kez dolaşmaktadır. Mango ağacının kutsal kabul edilmesindeki nedenlerden biri de yapraklarının Hindu dini geleneğinde üçlü tanrı sistemini temsil etmesinden kaynaklanmasındır.⁶⁸

Mango ağacının yukarıda ele alınan özellikleri haricinde hastalıkların tedavisinde de kullanılması ayrıca üzerinde durulması gereken bir konudur. Özellikle ülser, böbrek taşı, sarılık, idrar hastalıkları, kabızlık, karaciğer hastalıkları, pnömoni, romatizmal hastalıklara karşı şifa kaynağı olduğu belirtilmektedir.⁶⁹

Sonuç

Hindu geleneğinde ağaç; ölümsüzlüğün, bolluk ve bereketin, şifanın, edebi kültürün, bilgeliğin, üçlü tanrı sisteminin, festivallerin, çeşitli ibadet ve törenlerin

⁶⁷ Maneka Gandhi & Yasmin Singh, *Brahma's Hair -The Mythology of Indian Plants*, Rupa Publications Private Limited, 2000, s. 37.

⁶⁸ Upadhyaya, "Indian Botanical Folklore", s. 2-10; Krishna vd., *Sacred Plants of Indian*, s. 295.

⁶⁹ M.S. Khandera, "Mango (Mangifera Indica Linn) A Medicinal and Holy Plants", *Journal of Medicinal Plants Studies*. 4/4, 2016, s. 44-45.

sembolü olarak görülmektedir. Ünlü Hindu araştırmacısı R. Prime'in dediği gibi "ilk Veda öğretmenlerinin ormanda yaşaması" ağaçlara büyük bir önem verilmesine sebep olmuştur. Bununla birlikte kutsal metinlerde ve mitlerde bazı ağaçların isimlerinin geçmesi de bu durumu destekler niteliktedir.

Banyan ağacının yanı başında ve altında yapılan tapınakların Hindu dini geleneğindeki önemi büyüktür. Bu tapınaklarda kadınların kendileri ve eşleri için dilekte bulunmaları konunun ehemmiyeti açısından önem arz etmektedir. Banyan ve diğer ağaçlara bu tür kutsiyetler atfedilip dilekte bulunulması, ibadet edilmesi birçok toplumdaki yaygın halk inanış ve uygulamalarında kendini göstermektedir.

Hindu toplumunda ağaç kültü ile ilgili inanış ve uygulamalar ağaç-ağaç ve insan-ağaç evlilikleri şeklinde de sembolik de olsa kendini göstermektedir. Bunun en güzel örnekleri olarak Banyan-Peepal, Aswattha-Neem, Tulsi Vivah, Bel Bibaha (insan-ağaç), Mango (farklı ağaçlar ile) evlilikleri gösterilebilir. Bu evliliklerin tarihi arka planına baktığımızda mitolojik ve tarihsel nedenlerin olduğu görülmektedir. Bu tür evlilikler bölgeden bölgeye hatta yöreden yöreye farklı şekil ve amaçlarla yapılmaktadır. Bu törenler topluca yapılabildiği gibi bireysel şekillerde de icra edilmektedir. Günümüzde de bu tür inanış ve uygulamalar Hint alt kıtasında hala varlığını devam ettirmektedir.

Hindu geleneğinde ağaçlar ile ilgili inanış ve uygulamaların ortaya çıkmasında; farklı tanrı inanışları, ekonomik ve sosyal durumlar, kast sistemi, zengin bir dini ve edebi külliyatın olması, inanış ve uygulamaların din ile iç içe girmesi, aynı yerde farklı dinlere inanan kişilerin bir arada yaşaması gibi faktörler gösterilebilir. Bu faktörlerin bir kısmının doğrudan, bir kısmının ise dolaylı olarak inanış ve uygulamalara etki ettiğini gerçekteştirilen ritüellerden anlamak mümkündür.

Fotoğraflar



Banyan Ağacı

(Kaynak: <https://pixabay.com/tr/photos/a%C4%9Fa%C3%A7-do%C4%9Fa-banyan-tree-hindistan-2392401/> Erişim 04/03/2021)



Aswattha (Peepal) Ağacının Yanındaki Tapınak

(Kaynak: <https://www.alamy.com/Purchase/cust-order-summary.aspx> Erişim 04/03/2021)



Tulsi

(Kaynak:<https://pixabay.com/tr/photos/tulasiula%C5%9Ft%C4%B1%C4%9F%C4%B1nda-kutsal-fesle%C4%9Fen-384959/> Erişim: 10/01/2021)



Bael Meyvesi

(Kaynak:<https://pixabay.com/tr/photos/aegle-marmelos-alt%C4%B1n-elma-olgun-321827/> Erişim 04/03/2021)



Neem Ağacı (Azadirachta Indica)

(Kaynak:<https://pixabay.com/tr/photos/a%C4%9Fa%C3%A7-azadirachta-indica-neem-a%C4%9Fac%C4%B1-277970/> Erişim 04/03/2021)



Mango Ağacı

(Kaynak:<https://pixabay.com/tr/photos/mango-a%C4%9Fac%C4%B1n%C4%B1n-ye%C5%9Fil-meyve-164973/> Erişim: 04/03/2021)

Kaynakça

Amirthalingam, M. "Sacred Plants Of West Bengal". *Ecological Traditions Of India*, Ed. M. Amirthalingam, C. XII. Chennai: C.P.R. Environmental Education Centre. (2015): 99-104.

Arslan, Hammet. "Holi: Hindu Bahar Bayramı". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 39, (13 Şubat 2018): 181-220. <https://doi.org/10.21054/deuifd.394309>.

Aydın, Fuat. *Hint Dini Düşüncesinde İnsanın Özgürlük Anlayışı*. Ankara: Eskiyeeni Yayınları, 2013.

Bellenir, Karen, "Religious Holidays and Calendars: An Encyclopedic Handbook". *Choice Reviews Online* 42, 01 (01 Eylül 2004): 42-0020-42-0020. <https://doi.org/10.5860/CHOICE.42-0020>.

Bhagavadgita: Hinduların Kutsal Kitabı. Çev. Kaya, Korhan. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2001.

Chauhan, S. and V. S. "Worship and Trees in India". *Сибирский Лесной Журнал*. 4 (2019): 36-48. <https://doi.org/10.15372/SJFS20190404>.

Dalal, Roshen. *The Vedas (An Introduction to Hinduism's Sacred Texts)*. Penguin Group, 2014.

Eck, Diana L. "India's Tirthas: 'Crossing' in Sacred Geography". *History of Religions*. 20/4 (1981): 323-344.

Eliade, Mircea. *Dinler Tarihi (İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi)*. Çev. Mustafa Ünal. Konya: Serhat Kitabevi, 2005.

Eliade, Mircea. *İmgeler ve Simgeler*. Çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: Gece Yayınları, 1991.

Ergun, Muharrem, Osmanoğlu, Abdullah, Özbay, Nusret ve Çakır, Atilla. "Bel (Aegle Marmelos (L.) Corr. Serr.) Meyvesi". *Meyve Bilimi*. 2 (2014): 15-20.

Folkard, Richard. *Plant, Lore, Legends and Lyrics*. London: Sampoon Low, Maroton-Company, 1892.

Gandhi, Maneka and Singh, Yasmin. *Brahma's Hair- The Mythology of Indian Plants*. Rupa Publications Private Limited, 2000.

Gupta, Shakti M. *Plant Myths and Traditions in India*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 2001.

Gopukumar, S. T and Praseetha, P.K. "Ficus benghalensis Linn – The Sacred Indian Medicinal Tree with Potent Pharmacological Remedies". *International Journal of Pharmaceutical Sciences Review and Research*. 32, (13 Mayıs 2015): 223-227.

Güç, Ahmet. *Dinlerde Mabed ve İbadet*. İstanbul: Düşünce Kitabevi Yayınları, 2011.

James, George. "The Environment and Environmental Movements in Hinduism". *Contemporary Hinduism: Ritual, Culture and Practice*, Ed. Robin Rinehart. California: ABC-CLIO, 2004.

Keith, Arthur Berriedale. "Yajur Veda 1-8". *Four Vedas*. Cambridge, Massachusetts, 1914.

Khandera, M. S. "Mango (Mangifera Indica Linn) A Medicinal and Holy Plants". *Journal of Medicinal Plants Studies*. 4/4 (2016): 44-46.

Krishna, Nanditha and Amirthalingam, M. *Sacred Plants of Indian*. Penguin Group, 2014.

Kumar, J. I. Nirmal, Soni, Hiren, ve Kumar, Rita N. "Aesthetic Values of Selected Floral Elements of Khatana And Waghai Forests of Dangs, Western Ghats". *Indian Journal of Traditional Knowledge*. 4/3 (2005): 275-286.

Kutlutürk, Cemil. *Hinduizm'de Avatar İnanıcı*. Ankara: Otto, 2017.

Mangar, Ritu. "Bel Bibaha Among the Newars and Its Social Significance". *Peer-Reviewed National Journal-Social Trends*. 6 (2019): 219-221.

Nagar, Murarilal. *Ashvattha is Shri Krishna*. OM Shanti Mandiram Columbia, MO, 2011.

Ojha, Purna Chandra. *Flora in The Bahagavata Purana*. Orissa: Utkal University, Doctorate Thesis, 2008.

Omura, Hiroshi. "Trees, Forests and Religion in Japan". *Mountain Research and Development*. 24/2 (2004): 179-182.

Öztürk, Nermin. "Hinduizm'de Ganga Arti Ritüeli". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 40, (15 Aralık 2018): 71-98. <https://doi.org/10.30623/harranilahiyatdergisi.471817>.

Prime, Ranchor. *Hinduizm ve Ekoloji*. Çev. Mehveş Kayani, Vedat Diker, Mehmet Demirhan. İstanbul: İGDAŞ, 1997.

Rajasekaran, R., Gomathi, A., Narayana, Ala. "Medico Historical Study Of A Siddha Drug 'Vilvam' (Aegle Marmelos Linn)". *Journal Ind. Med. Heritage*. XXXIX (2009): 171-190.

Rowe, Rey. A. D., M. A., *Every Day Life in India*. Newyork: American Tract Society, 1881.

Sharma, Prabodh Chandar, Bhatia, Vivek, Bansal, Nitin and Sharma, Archana. "A Review On Bael Tree". *Natural Product Radianc*. 6/2 (2007): 171-178.

Shastri, J: I. *The Siva-Purana*. A Board of Scholars. C. I. Delhi: Motilal Banarsidass, 1970.

Samaj, Saraswat Mahila. *Rasachandrika (Saraswat Cookery Book)*. Bombay: Popüler Prakashan Private Limited., 1988.

Sarıçioğlu, Ekrem. *Din Fenomenolojisi (Dinlerin Mahiyeti ve Tezahür Şekilleri)*. Isparta: Fakülte Kitabevi, 2011.

Sivananda, Sri Swami. *Hindu Fasts and Festivals*. Shivanandanagar, Himalayas, India: Divine Life Society, 1997.

Tümer, Günay. "Budizm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 6: 352-360. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.

Upadhyaya, K. D. "Indian Botanical Folklore". *Tree Symbol Worship in India*. Ed. Sankar Gupta Sen. Calcutta-India: Indian Publications, 1960.

Vijnanananda, Swami. *The S'rimad Devi Bhagawatam*, 1921.

Walter, Kurt. *Prosopis, an Alien Among The Sacred Trees of South India*. Helsinki: University Of Helsinki Viikki Tropical Resources Institute Vitri, 2011.

Walter, Kurt J. "Sacred Trees Among The Tamil People of South India". *Soumen Antropologi: Journal of The Finnish Anthropological Society*. 40/1 (2015): 47-65.

Wilkins, W.J. *Hindu Mythology, Vedic and Puranic*. London: Kessinger Publishing, 1882.

Yitik, Ali İhsan. *Bati'yi Aydınlatan Doğu*. İstanbul: Okur Akademi, 2018.

<https://www.smithsonianmag.com/travel/biggest-tree-canopy-planet-stretches-across-five-acres-180962470/> (Erişim 31/12/2020)

<https://www.hindustantimes.com/india/banyan-marries-peepal-sends-green-signal/story k9V5Bkkq2c7OFUcCQ0KpDJ.html> (10/12/2020)

<https://www.indiatoday.in/information/story/tulsi-vivah-2020-date-time-and-how-puja-is-performed-1743972-2020-11-25> (Erişim 20/12/2020)

<https://kajhalberg.dk/en/plants/pipal-and-banyan-two-sacred-fig-trees/> (Erişim 04/03/2021)

فيض الأنوار عند السهروردي المقتول

Ahmed TEIK*

Sühreverdi el-Maktûl' de Feyzü'l-Envâr

Öz

Nur ve işrâk teorisi, ilahiyat meselelerinde aklı merkeze alan Meşşâî felsefe sisteminin devamı niteliğinde ortaya çıkmış bir düşünce geleneğidir. Bilindiği üzere Meşşâî felsefe Tanrı'nın iradesini, filini ve yaratıcılığını kısıtlamıştır. İşrâkî felsefe ise kelâm ekolü ile Meşşâî ekolü arasında sıkışan düşüncenin önünü açmak üzere ortaya çıkmıştır. Varlıkların feyz ve sudur yoluyla varlık sahnesine çıktıkları kuramı, Yeni Eflatuncu modelde akıllar üzerine kurgulanırken, İşrâk felsefesi akılların yerine Nurların Nuru'ndan feyz-ü neşet eden nurları koymuştur. Zira nur kavramının, Meşşâî felsefedeki akıllardan daha derin ve kapsamlı bir anlamı vardır. Varlıkların kökenini diğer kavramlara nazaran nurların feyziyle açıklamak daha isabetli görülmüştür. Peki, Sühreverdi'nin [öl. 587/1191] işrâk felsefesi, “birden bir çıkar” prensibini benimseyen Meşşâî felsefedeki sudur kuramıyla birebir örtüşmekte midir? İşrâk öncesi Filozoflar, varlıkların illetlerden ortaya çıktıkları veya feyiz yoluyla varlık sahnesine çıktıklarını düşünürken bu sistemi dikey düzlemle sınırlanmışlardır. Böylece varlıkları yaratan ilk illetin iradesini temelsiz kılmuşlardır. O halde Meşşâî felsefede temelsiz bırakılan iradenin, işrâkî felsefedeki karşılığı aynı mıdır? Her şeyden önce İşrakilikte, nurların ortaya çıkması dikey düzlemle kısıtlanmaz, aynı zamanda yatay düzleme de sirayet eder. Buradan felsefede vacip ile mümkün arasında öngörülen düalitik yapıdaki tenzihe gelinebilir. İşrakilikte tek zata sahip olan yaratıcının sıfatlarından biri sayılan “dilediğini yapmak” şeklindeki mükemmel iradeye bakıldığında, mutlak bir düalizmden bahsetmek söz konusu görünmemektedir. Acaba Sühreverdi, bu konuda filozoflara karşı çıkmakta mıdır ve zatın birliği ile çoklu varlıkların irtibatındaki tenzih problemine nasıl bir çözüm getirmektedir?

Anahtar Kelimeler: Sühreverdi, İşrak, Feyz ve Sudur, Nuru'l-envâr, Akıllar, Felekler.

The Light of Emanation in Suhrawardî

Abstract

The theory of light and illuminationism is an extension of the peripatetic philosophical system, where the mind is excessively used in matters of theology. As it is known, peripatetic philosophy has

* Dr., Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Kelam Bilim Dalı, ahmedteik@gmail.com, orcid.org/0000-0003-0515-4706, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 07.01.2021, Accepted/Kabul Tarihi: 11.03.2021, Published/Yayın Tarihi: 21.03.2021.

restricted God's will, action and creativity. Hence the philosophy of Illuminationism has come into play as an effort to broaden the horizons of the thought that was stuck between the schools of theology and the peripatetic scholars. The theory of emanation of the existing was based on the New Platonic model. The philosophy of Illuminationism put the lights that emanate from the light of the lights instead of the minds. The concept of light has a deeper and more comprehensive meaning than the minds in Peripatetic philosophy. Compared to other concepts, with the inspiration of lights existence was explained more clearly. So, does Suhrawardī's [1154-1191] philosophy of cooperation exactly match with the theory of emanation in peripatetic philosophy, which adopts the principle of "the one and only"? Philosophers constrained getting out of malady and envisioning by the vertical plane. Likely, they made the will of the first malady that created beings unfounded. Is the equivalent of the will left unfounded in peripatetic philosophy the same in illuminationism philosophy? First of all, the light comes out; it cannot be restricted by the vertical plane, but also spreads to the horizontal plane. In philosophy, one can come to the dichotomy between obligatory and possible. Considering the excellence will to do whatever is regarded as one of the attributes of the creator, this meaning is actually far from being a sign. Does the Suhrawardī object to the philosophers on this issue and how does he come out of the problem of beyondness in the connection of the unity of the individual and the multiple beings?

Keywords: Suhrawardī, Illuminationism, Emanation, Light, Minds, Astronomy.

كجس

نظرية الأنوار والإشراق هي امتداد للفكر المشائي الإسلامي الذي أفرط في استخدام العقل بما يخص جانب الإلهيات، وضيّقوا على الخالق تعالى إرادته وفعله وإبداعه، فجاءت الفلسفة الإشراقية كمحاولة لكسر الحاجز الفكري بين مدرستي المتكلمين والتيار المشائي الإسلامي. فنظرية الصدور وفيض الموجودات الأفلاطونية المحدثّة، تم استبدال العقول فيها بالأنوار السانحة الفائضة من نور الأنوار، على اعتبار أن النور يعطي معنى أعمق وأشمل من فلسفة العقول المشائية، وكان فيض الأنوار ينكشف فيه سر الوجود أكثر من غيره. فهل فلسفة الإشراق عند السهروردي عين الصدور عند التيار المشائي، الذين يؤمنون "أن الواحد لا يصدر عنه إلا معلول واحد من دون واسطة"؟ والفلسفة حدّوا الصدور والفيض عن العلل الصادرة بشكل طولي، وضيّقوا على العلة الأولى الإرادة في إيجاد الأشياء، وهذا التضيق في الفلسفة المشائية هل هو مشابه لنظيره الإشراقي، أم صدور الأنوار لا يتحدّد بشكل طولي بل يتعداه إلى العرضي أيضاً كما في أمهات العوالي؟ أما التنزيه في ثنائية الواجب والممكن عند الفلاسفة، إذا قيس على صفات خالق كامل الإرادة واحد الذات فعلاً لما يريد، تصبح معان خالية عن كل ذي قيمة، فهل للسهروردي رأي مخالف للفلاسفة، وكيف يتخلص من أزمة التنزيه والجمع بين الصدور وتوحيد الذات؟ هذه أهم المحاور الرئيسية التي يتم إلقاء الضوء عليها في هذه الدراسة، محاولة في عرض آراء السهروردي الوجودية.

كسمة فلسفية: السهروردي، فلسفة الإشراق، الفيض والصدور، نور الأنوار، العقول والأفلاك.

تصويب المحكم: أين العناصر الرئيسية التي تتضمنها المقدمة في الأبحاث العلمية: أهمية الموضوع، سبب

اختياره، الإشكالية، المنهج المتبع، الدراسات السابقة، الخطة العامة.

التعديل: مشكلة البحث:

تتركز مشكلة البحث وفكرته في مناقشة ومعالجة مسألة الفيض كمفهوم ومعنى جوهرى، بين ما تم نشره من آراء الفلاسفة وآراء السهروردي، كتفسير لعملية الخلق ووجود الأشياء عن العلة الأولى نور الأنوار. حيث يحاول السهروردي بناء منظومة معرفية تستند إلى صدور النور من خلالها يصل إلى تكوين فلسفته الوجودية التي تفسر خلق العالم وإيجاد مكوناته الطبيعية.

اسئلة البحث:

إن معالجة ومناقشة مسألة الخلق لدى السهروردي والفلاسفة يتطلب فرض الأسئلة التالية، التي ستشكل أجوبتها محور البحث، فمثلاً: هل كان لهذه النظرية مبرراتها ودواعيها العقلية التي استدعت القول بها؟ ليتفرع عنها هل الصدور يكون ناتجاً عن إرادة و إختيار أم فيه حتمية تُوجب على العلة الأولى أن تفيض بالموجودات. وعملية الخلق هل تكون عن طريق فيض الأنوار أم عن طريق فيض العقول؟

هدف البحث:

إن الهدف الرئيسي للبحث هو تبيان رأي السهروردي من خلال بحثه وتعمقه في مسألة خلق الموجودات عن طريق صدور النور أو العقول كما يعبر عنه الفلاسفة. وعرض وجهات النظر المتقاربة بينه وبين الفلاسفة وأخذه بقولهم "لا يصدر عن الواحد إلا واحد". كذلك تباين رأيه عن آرائهم في مسألة الخلق الطولي والعرضي التي عارضها بشكل واضح لما تحتويه من محالات عقلية.

أهمية البحث:

تكمن أهمية البحث في عرض ومناقشة رأي الفيلسوف والمفكر السهروردي، الذي لم تتل آراءه نصيباً وافراً من البحث والدراسة، وتحديدأ في موضوع الخلق عن طريق الفيض والصدور، إذ يركز هذا البحث على مناقشة هذه النظرية بشكل خاص. ومن أهم المحاور الرئيسية هي الخوض في مسألة تقسيم الفلاسفة للموجودات إلى واجب وممكن، وبما أن السهروردي يأخذ بثنائيتهم هذه؛ يتم ذكر آراء السهروردي في هذا الموضوع المهم الذي يوقع معتنقه بتناقض واضح في مسألة تنزيه الخالق جل وعلى.

الدراسات السابقة:

1. محمد علي أبو ريان؛ أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي. مع ما تحتويه الدراسة من قيمة علمية تحاول جمع الأصول الإشراقية لدى السهروردي ولم جوانبها الصوفية؛ إلا أنها لم تركز على مسألة التنزيه عند السهروردي ومخالفتها لاعتقاد الدين والشريعة.

2. الكتاب التذكري شيخ الإشراق السهروردي، في الذكرى المئوية الثامنة، تقديم إبراهيم مذكور. وجاء في هذه الدراسة ذكر رأي السهروردي والتطرق إلى مسألة فيض الأنوار وتنزيه الذات بشكل سطحي دون الدخول في تفاصيل أعمق.

وبناءً على ذلك، يسعى هذا البحث لسد النقص الحاصل للمعلومات ولإستكمال سلسلة الجهود الأكاديمية في هذا المجال.

المنهجية:

كانت مناهج البحث العلمي التحليلي والنقدي هي المتبعة في إنجاز هذا البحث وكتابته؛ حيث تم ذكر أهم المسائل الفلسفية المتصلة بأصل الموضوع وذكر نصوص الفلاسفة والسهروردي مع تحليلها ووصفها وفق متطلبات المسألة. كذلك اعتمدنا في هذا البحث على المنهج الاستقرائي، حيث قمنا بالرجوع إلى كتب الفلاسفة، وكتب السهروردي التي أمكننا الرجوع إليها ومعرفة فلسفته وآراءه الطبيعية والإلهية.

تم عرض موضوع البحث من خلال أربعة مباحث ومقدمة حول الموضوع، ثم النتائج:

حيث تناول المبحث الأول نظرية الفيض والصدور عند السهروردي. بينما جاء المبحث الثاني ليعرض رأيه في مسألة كثرة الأنوار والصدور الطولي والعرضي. أما المبحث الثالث تم تخصيصه لبيان؛ مشكلة التنزيه بين الوجود والإمكان عند الفلاسفة وأخذ السهروردي بهذا المبدأ. وكان المبحث الرابع يعرض وقوع السهروردي في معضلة التنزيه من خلال أخذه بنظرية فيض الأنوار.

مقدمة

الحمد لله الخالق العظيم، رب السماوات والأرض ورب العرش الكريم، والصلاة والسلام على سيد الخلق أجمعين محمد بن عبدالله، وعلى آله وصحبه أجمعين.

الحكمة الإلهية جعلت العلوم والفكر كالنهر الجاري يتخذ المسار المناسب لجريان مياهه لا تنتهي بنظرية واحدة أو مفكر بعينه. ففي الفترة التي كان الصراع محتدم بين المتكلمين والفقهاء والفلاسفة؛ كانت المرحلة مهيئة لظهور فكر مستقل يحاول التوفيق بين معطيات الدين والفلسفة، تسير بشكل حذر مخافة من الانزلاق بمهاوي الابتداع والتكفير.

وفي ظل التعدد المذهبي والتشعب الفكري الذي يعم المجتمع الإسلامي؛ كانت العقلية الإسلامية كالترربة الخسبة تنتظر من يغذيها بأفكار تتفق مع الدين وتغذي الروح والنفس بصبغة فلسفية مغطاة بالدين والزهد. وكانت الأجواء تحتم على المفكر الحذر من دخول معترك الفلسفة، لكن السير بخط فلسفي متيقظ لا يضر إذا كان الاتجاه ديني. لذا لم يكن أرسطو هو الوجهة الصحيحة فيما يخص جانب الخلق؛ لأن تعاليمه تعد هرطقة عند التيار الديني السائد لا سيما ثنائياته المشهورة في خلق العالم (الهيولى والصورة)، فكان المنتخب والاختيار الصحيح هو صوب أفلوطين، لأن تعاليمه تعد قريبة من الوجهة الدينية، وأفكاره تدغدغ المشاعر الكامنة في النفس حسب التوجه العرقي التي تحرك الشوق إلى إحياء فلسفة القدماء مع إضفاء صفة التوجه الديني.

فكانت الفترة تنتظر ولادة الفكر الإشراقي القائم على الذوق والمكاشفة الروحية على يد (السهورودي المقتول)¹ كما يطلق عليه أصحابه واتباعه. العقلية التي استوعبت أفكار المتقدمين من فلاسفة ومثلكمين وشخصيات ورموز وقادة. استطاعت أن توظف هذه الأفكار جميعاً في فلسفة تحاول أن تعطي لكل شيء دوره في الوجود؛ فالسياسي والقائد والجندي كلا له اختصاصه في نور الحياة المشع. أعطاه السهورودي موقع ووظيفة خاصة في فلسفته، أسماء تأخذ دوراً مهماً في الوجود ورموز لا بد منها في فلسفة تؤمن بأدلة العلم الحضورى الذوقي أكثر من إيمانها بأدلة العقل والقياس.

وفلسفة السهورودي يمكن القول عنها "صورة أخرى من المشائنية يصل فيها الجانب الإشراقي إلى أبعد مداه، وتظهر في محاولة جادة وصريحة لجذب أرسطو العقلي صاحب البحث والبرهان، إلى ميدان الكشف والذوق والعرفان، ومحاولة استنطاق أرسطو بالمبادئ الإشراقية"².

ويرى السهورودي "أن ابن سينا كان له مشروع حكمة إشراقية... حتى أنه عندما تابع تأليف القصص الرمزية التي تعنى بالتعليم الروحي، على غرار ابن سينا، تجده يمتدح القصة السيئوية، غير أن الشيء الذي لا يرضيه في القصص الرمزية هو ذات الشيء الذي لا يرضيه في المسائل التعليمية. فلقد أقام ابن سينا مشروع فلسفة مشرقية حقاً،

¹ الشَّهابُ الشُّهْرُوذِيُّ (549 - 587 هـ = 1154 - 1191 م)، يحيى بن حَبَش بن أميرك، أبو الفتح، شهاب الدين، السهورودي: فيلسوف، اختلف المؤرخون في اسمه قبل اسمه أحمد وقيل كنيته اسمه، كان من علماء عصره، قرأ الحكمة وأصول الفقه على الشيخ مجد الدين الجيلي بمدينة المراغة من أعمال أذربيجان، إلى أن برع فيهما وهذا مجد الدين الجيلي هو شيخ فخر الدين الرازي، وقال في (طبقات الأطباء)، كان السهورودي أوجد أهل زمانه في العلوم الحكيمية، جامعاً للفنون الفلسفية بارعاً في الأصول الفقهية مفرط الذكاء فصيح العبارة، سافر إلى حلب، فنسب إليه انحلال العقيدة. فأفتى العلماء بإباحة دمه، فسجنه الملك الظاهر غازي، وخنقه في سجنه بقلعة حلب.

وله تصانيف فمن ذلك (التفتيحات) في أصول الفقه، وكتاب (التلوينات) وكتاب (هياكل النور) وكتاب (حكمة الإشراف) وله الرسالة المعروفة (بالغربة الغربية) على مثال (رسالة الطير) لأبي علي ابن سينا، ورسالة (حي بن يقظان) لابن سينا أيضاً، أشار فيها إلى حديث النفس وما يتعلق بها على اصطلاح الحكماء. انظر: شمس الدين بن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، (بيروت: دار صادر، 1978)، 6: 268. خير الدين الزركلي، الأعلام، (ط5، بيروت: دار العلم للملايين، 2002)، 8: 140.

² محمد علي أبو ريان، أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهورودي، (القاهرة: مكتبة الانجلو مصرية، 1959)، 62.

ولكن مشروعه نتيجة لأسباب قاطعة مهياً للفشل. سبب ذلك أن ابن سينا يجهل الأصل المشرقي نفسه الذي نشأ لدى حكماء فارس القديمة³.

لسنا في صدد عرض الأصول الاشرافية لفلسفة السهروردي، لكن الكثير من الباحثين "يعتبرون المذهب الاشرافي في جملته مذهباً أفلاطونياً حمل في جوانبه ما اشتملت عليه التيارات الفلسفية الإسلامية السابقة، فتأثرت بنظرية الفيض المشائية ومواقف ابن سينا"⁴.

ويمكن عد النظريات الاشرافية عند السهروردي نموذج حيّ للتداخل بين الفلسفة العقلانية (المشائية في شكل خاص) وبين فلسفة التصوف. إضافة إلى مصادر الفكر الاشرافي المتعددة (الزرادشتية، الفيثاغورية، الأفلاطونية والهرمسية) في إطار الإسلام العام. وتدل النصوص الأصلية التي كتبها السهروردي أنه كان مستوعباً إياها بوعي جيد وموضوعه العالمية التي يقوم عليها تاريخ الفكر الفلسفي بمختلف أشكاله وتجلياته، في مختلف بيناته وأزمته وإنه بهذا الاستيعاب وهذا الوعي بنى مذهبه التصوفي الاشرافي⁵.

1. نظرية الفيض والصدور عند السهروردي

ظهر القول بالفيض أو الصدور في الفكر الفلسفي عند فلاسفة الأفلاطونية المحدثة ولا سيما عند أفلوطين "كمحاولة لتجاوز الصعوبة التي تلزم في رأيهم عن صدور الكثرة عن الواحد البسيط وهو الله صدوراً مباشراً في صورة الخلق والإيجاد دون أن تعترى ذات الواحد الكثرة والتغيير لذلك قالوا: إن الواحد البسيط بما هو إنما يلزم عنه واحد، ومن ثم فالموجودات الجزئية في نظرهم تصدر عن الله ضرورة في صورة فيض وانبثاق وذلك بتوسط سلسلة من المبادئ العقلية المفارقة تعرف بالعقول المفارقة. ولما كان لا يصدر عن الواحد في نظرهم إلا واحد، فقد ذهبوا إلى أن الكثرة تدخل على الموجودات من قبل نسبتها المزدوجة إلى الأول من جهة وإلى ذاتها من جهة أخرى، أي من قبل كونها واجبة بالأول وجائزة بذاتها"⁶.

ونظرية الفيض هي النظرية التي تبين لنا كيفية صدور الموجودات عن السبب الأول "فخلال محاولة الفارابي وابن سينا التوفيق بين الدين والفلسفة قالوا بهذا الرأي وقالوا إن معرفة الله لذاته سبب في وجود كل شيء لأنه إذا أدرك ذاته

³ هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: نصير مرو، (ط2، بيروت: عويدات للنشر والطباعة، 1998)، 305_306.

⁴ محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، (ط2، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1990)، 410.

⁵ حسين مرو، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، (بيروت: دار الفارابي، 1979)، 2: 237.

⁶ عرفان عبد الحميد، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، (ط1، بيروت: دار الجيل، 1993)، 246.

فاض عنه عقل أول. وهذا العقل يدرك ذاته ويدرك المصدر الذي فاض عنه، ويؤدي هذا الإدراك المزدوج إلى نشأة عقل ثانٍ وجسم وفلك ونفس سماوية⁷ وصولاً إلى العقل العاشر أو العقل الفعال.

لذا تعتبر نظرية الفيض والصدور من أهم النظريات الفكرية التي مدت ظلها على الفكر الفلسفي الإسلامي. حيث أخذ بها الفلاسفة الفارابي وابن سينا كذلك السهروردي على حد سواء محاولة في تفسير العالم والوجود. وهي النظرية التي تفسر كيفية صدور الأشياء عن العلة الأولى. وهذه النظرية بعد أن كانت في الفلسفة المشائية انتقلت إلى ساحة الفكر الإشراقي بشرح وأسلوب مختلف. والاختلاف لا يتعدى أن يكون في العبارات، والمعنى والمقصد واحد مع اختلاف في عدد العقول التي تفيض والصادرة عن ذلك.

تصويب المحكم: كان على الباحث أن يخص السهروردي بالتعريف وأهم كتبه التي تناولت هذه النظرية. التعديل: تم ذكر المؤلفات في الهامش.

وقد ذكر السهروردي هذه النظرية في العديد من كتبه⁸ لما لها من أهمية كبيرة في فلسفة الإشراق وهي تشرح وتفسر كيفية صدور الأنوار عن واجب الوجود⁹. وطريقته "أن العقل الأول يتعقله للوجوب ونسبته للأول يوجب عقلاً، ثم العقل الثاني فيه الجهات الثلاث فيقتضي عقلاً آخر وفلكاً هو فلك الثوابت ونفسه، ومن العقل التاسع الذي أوجب وجود فلك القمر ونفسه عقل عاشر هو العقل الفعال الفائض على العالم العنصري"¹⁰.

والسهروردي كالمشائين يرى أنه لا يصدر عن الحق الأول إلا واحد. والمنطقية التي يتبعها في ذلك "أن الواحد إذا صدر عنه شيئان جيم وباء، فاقتضاه الجيمية ليس نفس اقتضاء البائية، فيكون هي هي، فلا بد من جهتين في ذاته للاقتضائين المختلفين، ولا بد لفعال شيئين من حيثيتين في ذاته فيتربك فمبدأ الأثنين بلا واسطة منقسم، فواجب الوجود لا يصدر عنه إلا واحد"¹¹.

وفي المشارع والمطارحات يقول "إن الواحد من جميع الوجوه إن صدر عنه اثنان فلا بد من اختلاف ما بين اثنين إما بالحقيقة وإما بعرضي، وإذا اختلف المعلول بالعرضي فيكون هو قد أفاد العرضي الغير المتفق في الاثنين، وقد

⁷ للاستزادة حول آراء الفلاسفة، ينظر: كتب الفارابي، منها عيون المسائل، وابن سينا، منها الإلهيات من كتاب الشفاء، محمود قاسم، الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد، سلسلة في الدراسات الفلسفية والأخلاقية، (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية)، 99.

⁸ تم جمع مؤلفات السهروردي ضمن مجموعة مصنفات شيخ إشراق، بتقديم وتصحيح هنري كوربان ونجفلي حبيبي، واشتملت على أربع مجلدات، متضمنة كتبه العربية والفارسية، لذلك سنشير إلى مؤلفه في الهامش وفقاً لتسلسلها في المجموعة ضمن المصنف الذي ورد فيه، مختصراً بحرف (م) في حال ذكره أكثر من مرة، وفي حال ذكره لأول مرة سيتم ذكر بطاقة الكتاب كاملاً.

⁹ تناول السهروردي مسألة العقول العشرة وفيض الأنوار في مؤلفاته الرئيسية؛ كتاب اللحات، والتلوينات، الرسائل الصوفية، هياكل النور، المطارحات، حكمة الإشراق.

¹⁰ شهاب الدين السهروردي، اللحات، مجموعة مصنفات شيخ إشراق، (ط1، طهران: معهد الدراسات الإنسانية والثقافية، 1388)، م: 4، 233.

¹¹ شهاب الدين السهروردي، التلوينات، مجموعة مصنفات شيخ إشراق، (ط1، طهران: معهد الدراسات الإنسانية والثقافية، 1388)، م: 1، 50.

أفاد ذات كل واحدٍ والعرضي الذي فيه وهما بالضرورة مختلفا الحقيقة، ففي الجملة لا بد وأن يصدر منه مختلفا الحقيقة، وإن لم يكن اختلاف إلا في مميّزي المشتركين أو المخصص والمتخصص، وإذا اختلف المقتضي اختلف الاقتضاء وإذا اختلف الاقتضاء اختلف جهة الاقتضاء، وإذا كان كذا اختلف في ذاته جهتان وقد كان وحدانياً هذا محال¹².

وفي كلمات صوفية يقول "الواحد من جميع الوجوه لا يتصور أن يوجب ما ليس بواحد من غير واسطة، فإنه لو صدر عنه اثنان من غير واسطة فاقتضاء أحدهما غير اقتضاء الآخر، ففيه جهتان يقتضي بإحدهما وأبأخرى الآخر فليس بواحد"¹³.

والملاحظ على كلام السهروردي من خلال مذهبه في الصدور هو نفي الكثرة والتعدد في ذاته تعالى. كذلك جعل الذات والصفات شيء كما هو مذهب المعتزلة من خلال نفهم للصفات.

والإشراقي يرى "أن الأفلاك كلها لا تصدر عن عقل واحد وإن لكل معشوقاً آخر، فليس إلا أن المعلول الأول له إمكان من نفسه ووجوب بالأول وتعقل الاعتبارين وذاته، قالوا: فلتعقله لوجوب وجوده من نفسه أمراً آخر هو جرم الفلك الأقصى إذ الإمكان أحس الجهات فيناسب المادة، وباعتبار تعقله لماهيته نفس هذا الفلك المحرك له بالشوق إليه، ثم من الثاني بالتثليث أيضاً عقلاً وفلك الثوابت ونفسه، ومن الثالث عقل وفلك زحل ونفسه وهكذا إلى أن يتم الأفلاك التسعة، والعقل العاشر باعتبار تعقل إمكانه يحصل منه الهيولى المشتركة التي للعناصر، وباعتبار تعقل ماهيته صورها وباعتبار نسبة الوجوب إلى المبدأ نفوسنا الناطقة، وإنما ذلك بمعاونة الأجرام السماوية المناسبة باشتراك كلها في حركة دورية، لاشتراك العناصر في مادة واحدة، وبافتراق حركاتها افتراق أنواع الصور"¹⁴.

ومذهب السهروردي في الفيض كما هو مذهب المشائين، كذلك حديثه عن اشتراك الأجرام السماوية في الحركة الدورية يرتبط بفلسفة الوجود عنده، والعقل العاشر الذي حده ومن خلال كثرة المعاونات والموجبات للاستعدادات المختلفة بكثير فيضه، والعقل العاشر عند الفلاسفة العقل الفعال، وعند السهروردي هو روح القدس، الذي جاء في قوله تعالى {إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا}، (مريم: 19) وهو واهب نوع المسيح على حد تعبيره¹⁵.

ولنا أن نسأل السهروردي عن ماهية الصادر الأول؟ فيجيب قائلاً "أول ما يجب بالأول شيء واحد لا كثرة فيه أصلاً، وليس بجسم فتختلف فيه هيئات مختلفة، ولا هيئة فيحتاج إلى محل ولا نفس فيحتاج إلى بدن بل هو نور مدرّك

¹² شهاب الدين السهروردي، المشار والمطرحات، مجموعة مصنفات شيخ إشراق، (ط1، طهران: معهد الدراسات الإنسانية والثقافية، 1388)، م: 1: 386_385.

¹³ شهاب الدين السهروردي، كلمات صوفية، تحقيق قاسم محمد، (ط1، دمشق: مكتبة المنى، 2009)، 70.

¹⁴ السهروردي، التلويحات، م: 1: 63.

¹⁵ انظر: شهاب الدين السهروردي، الألواح العمادية، تحقيق نجفلي حبيبي، (ط1، بغداد: منشورات الجمل، 2014)، 139.

لنفسه ولبارئته وهو النور الإبداعي الأول¹⁶ لا يمكن أشرف منه، وهو منتهى الممكنات، وهذا الجوهر ممكن في نفسه واجب بالأول فيقتضي بنسبته إلى الأول ومشاهدة جلاله جوهرًا قدسيًا آخر، وينظره إلى إمكانه ونقص ذاته بالنسبة إلى كبرياء الأول جرمًا سماويًا، وهكذا الجوهر القدسي الثاني يقتضي بالنظر إلى ما فوقه جوهرًا مجردًا، وبالنظر إلى نقصه جرمًا سماويًا، إلى أن كثرت جواهر مجردة مقدسة عقلية، وأجسام بسيطة فلكية، والجواهر العقلية المقدسة وإن كانت فعالة إلا أنها وسائط جود الأول وهو الفعال بها، وكما أن النور الأقوى لا يمكن النور الأضعف من الاستقلال بالإشارة، فالقوة القاهرة الواجبة لا تمكن الوسائط من الاستقلال لوفور فيضه وكمال قوته¹⁷.

وانفصال النور الحاصل عن طريق الفيض هل له خواص الكم المنفصل والمتصل عند السهروردي أم ماذا؟ يجيب على ذلك "أن وجود نور من نور الأنوار ليس بأن يفصل منه شيء، لأن الانفصال والاتصال من خواص الاجرام، وتعالى نور الأنوار عن ذلك، ولا بأن ينتقل عنه شيء، إذ الهيئات لا تنتقل والهيئات مستحيلة على نور الأنوار"¹⁸. والنور الحاصل من نور الأنوار "هو الذي يخصه باسم النور السانح، وهو نور عارض والنور العارض ينقسم إلى ما يكون في الأجسام، ومنه ما يكون في الأنوار المجردة"¹⁹.

وفي عقيدة الإشراق "لا يجوز أن يحصل من نور الأنوار، نور وغير نور، أي إما أن يصدر نور أو ظلمة، فيكون اقتضاء النور غير اقتضاء الظلمة، فتصير ذاته مركبة مما يوجب النور ويوجب الظلمة وهذا محال، والظلمة لا تحصل منه بغير واسطة، والنور كذلك إن اقتضى فلا يقتضي غير النور ولا يحصل منه نوران، فلا بد من فارق بين الاثنين وإلا يلزم جهتان في ذاته وهذا محال"²⁰.

وإذا فرض وجود ظلمة فلا يحصل معها نور وإلا تعددت جهاته "فأول ما يصدر من نور الأنوار نور واحد مجرد، وهذه الأنوار المجردة المدركة والعارضة كثرتها ظاهرة، فلو صدر منه ظلمة لكانت واحدة، ولإمتناع صدور غيرها معها، لاستحالة صدور الأشرف من الأخص²¹، لكون العلة أشرف من المعلول والظلمات"²² ومقصد الفيلسوف الإشراقي

¹⁶ يقول افلوطين، أن النور الأول هو نور يشع لذاته أصلًا وإشعاعه متجه الى ذاته، نور ينبعث من نور وينشأ في نور وذلك في آن واحد. أفلوطين، التاسوعات، ترجمة: فريد جبير، (ط1، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 1997)، 446.

¹⁷ شهاب الدين السهروردي، هياكل النور، (ط1، مصر: مطبعة السعادة، 1335)، 26_27.

¹⁸ السهروردي، شهاب الدين، حكمة الإشراق، مجموعة مصنفات شيخ إشراق، (ط1، طهران: معهد الدراسات الإنسانية والثقافية، 1388)، 2: 128.

¹⁹ السهروردي، حكمة الإشراق، 2: 138.

²⁰ السهروردي، حكمة الإشراق، 2: 125.

²¹ من القواعد الإشراقية إن الممكن الاخص إذا وجد، فيلزم أن يكون الممكن الأشرف قد وجد قبل الأخص، وهو أصل عظيم يبتنى عليه مسائل مهمة، وهو من فروع أن الواحد الحقيقي لا يصدر عنه إلا واحد، فان نور الأنوار إذا اقتضى الأخص الظلماني بجهة الوجدانية، لم تبق جهة اقتضاء الأشرف لأنه ذو جهة واحدة لا أكثر، وإذا كان كذلك فاما أن يجوز صدور الأشرف عنه بواسطة أو دونها، أو لايجوز مطلقًا، فإن جاز بغير واسطة فقد جاز أن يصدر عن الواجب لذاته في مرتبة شينان هما الأشرف والأخص، وهو محال، وإن جاز بواسطة فيلزم جواز كون المعلول أشرف من علته لأن التقدير إن صدور الأخص عنه بغير واسطة، إذ لو كان بواسطة معلول آخر للواجب، والعلة أشرف من المعلول ومتقدمه عليه بالذات، فيكون قد وجد قبل الأخص ما هو اشرف منه، هو المطلوب.

من هذه المقدمة يريد التذليل على "أن نور الأنوار لما لم يتصور أن يحصل به على وحدته كثرة، ولا إمكان لحصول ظلمة من غاسق أو هيئة ولا نورين، فأول ما يحصل منه نور مجرد واحد"،²³.

والأنوار المجردة عند السهروردي غير مختلفة في الحقائق "وأن الفرق بين نور الأنوار وبين النور الأول الذي حصل منه ليس إلا بالكمال والنقص، كالنور المستفاد لا يكون كالنور المفيد في الكمال، والأنوار العارضة قد يختلف كمالها وضعفها بسبب المفيد وإن اتحد القابل واستعداده، كالحائط الواحد يقبل النور من الشمس والسراج، أو ما ينعكس من الزجاج على الأرض من شعاع الشمس، فالأرض تقبل من الشمس أتم مما انعكس عليها من الزجاج"،²⁴.

وإن فصول الشعاع من نور عقلي عارض أو مجرد لا يتطلب انتقال مصدر الإشعاع أو انفصال جزء منه "بل يتطلب فقط شرطاً أساسياً ينظم الوجود النوراني بأسره، وهو استعداد القابل؛ أي المستعد للإشراق لقبول الشعاع، ويحصل لهذا القابل إشراق عقلي وهيئة نورانية في ذاته للاستعداد المفترض لذلك، أما المشرق أي المعطي للشعاع وهو جوهر عقلي شارق، في علته جهة تقتضي ظهوره وهذه الجهة ترجع في سلسلة العلية والمعلولية إلى نور الأنوار وهو المصدر الأول والأخير لحركة الإشراق"،²⁵.

وحدثه عن الاستعدادات والقوابل في العلق هي معارضة لرأي الفلاسفة الذين يدينون بتأثير حركات الأفلاك على إيجاد الأشياء "لكن كيف يوجد الأمر غير القار أمراً قاراً كالنفوس البشرية والصور العنصرية؟ ولكنها تحصل الاستعدادات، لا بمعنى أنها الموجد لتلك الاستعدادات، فإنها أيضاً من جملة الأشياء، بل بمعنى أنها شرط لحصولها"،²⁶.

وللسهروردي رموزه الخاصة في ماهية الموجودات الصادرة عن نور الأنوار يقول في ذلك "ومن جملة الأنوار القاهرة أبونا ورب طلسم نوعنا ومفيض نفوسنا ومكملها بالكمالات العلمية، وروح القدس المسمى عند الحكماء العقل الفعال وكلهم أنوار مجردة إلهية، والعقل الأول أول ما ينتشئ به الوجود، وأول من أشرق عليه نور الأول وتكثرت العقول بكثرة

ينظر: حكمة الإشراق للسهروردي، م/ 2، 154، وشرحها، ص352، ومضمون هذه القاعدة إن الممكن إذا وجد فيلزم أن يكون الممكن الأشرف قد وجد، وهذه قاعدة بسيطة تتضمن أن الفرع إذا وجد فلا بد أن يكون الأصل قد وجد قبله، أو أن اثبات وجود الفرع يتضمن إثبات وجود الأصل أو بمعنى آخر إذا وجد ما هو أقل مرتبة فإن وجوده يشير حقا إلى وجود ما هو أرفع منه مرتبة، والسهروردي يشير إلى أن هذه القاعدة قد أشار إليها أرسطو في كتاب السماء والعالم. أبو ريان، أصول الفلسفة الإشراقية، 136.

²² قطب الدين شيرازي، شرح حكمة الإشراق تقديم عبدالله نوراني ومهدي محقق، (طهران: معهد الدراسات الإنسانية والثقافية، 1380)، 308.

²³ السهروردي، حكمة الاشراق، م: 2، 126.

²⁴ السهروردي، حكمة الاشراق، م: 2، 127.

²⁵ أبو ريان، أصول الفلسفة الإشراقية، 150_151.

²⁶ جلال الدين الدواني، شواكل الحور في شرح هياكل النور، تحقيق: محمد عبد الحق ومحمد كوكن، (ط1، بيروت: بيت الورق للنشر، 2010)، 223.

الإشراق وتضاعفها بالنزول والوسائط وإن كانت أقرب إلينا من حيث العلية والتوسط إلا أن أبعدها أقربها من جهة شدة الظهور وأقرب الجميع نور الأنوار²⁷.

والسهورودي يعطي أسماء معينة للأنوار²⁸ وفيوضها بل أكثر من ذلك فقد جعل للشمس والكواكب السبعة أدعية خاصة رباطاً ذلك بنزعتة الصوفية الذوقية المبنية على تصوره الديني كذلك، حديثه عن الوسائط فرأيه لم يكن مخالفاً لآراء الفلاسفة في كثرة الوسائط فيما بين العقول وصدورها، فللوسائط دور مهم في قرب الأنوار والظهور على مسرح الوجود.

ويفسر الدواني كلام السهورودي ذكره لروح القدس المسمى بالعقل الفعال؛ هو رب النوع الإنساني، مخالفاً لما تشعر به كلمة المتأخرين من اتباع المشائين، فإنهم يجعلون روح القدس والعقل الفعال عبارة عن العقل العاشر الذي هو علة وجود الهيولى الأولى للعناصر بذاته، وبواسطة الاستعدادات الحاصلة من الحركات الفلكية للصور الفائضة عليها، ويعتبر الدواني أن يكون مراد السهورودي بالعقل العاشر مماشاة المشائين لأنه قد تسامح معهم في بعض المواضع²⁹.

كثرة الأنوار والصدور الطولي والعرضي .

نواجه بعض الصعوبة في تحديد رأي السهورودي في عدد العقول أو الأنوار الفائضة³⁰ فمذهبه مشائي بحث في العديد من المواقف فيما يخص عدد العقول، لكن موقفه قد تغير في مواضع أخرى. ممكن أن نعزو سبب ذلك إلى تغيير البيئة الفكرية لديه. يؤيده كلام الدواني السابق "أنه قد تسامح مع المشائين في بعض المواضع" على كل حال فمعارضته لتحديد الفلاسفة العقول بالرقم عشرة مذكورة في كتبه المختلفة، وقد رد على الفلاسفة رداً وافياً، متخذاً في ذلك منهجاً وطريقاً مختلفاً لخط سيرهم.

ففي رده على المشائين يقول "إن النور الأقرب لما حصل منه برزخ ونور مجرد، ومن هذ نور مجرد آخر وبرزخ، فإذا اخذ هكذا إلى أن يحصل تسعة أفلاك والعالم العنصري، وتعلم أن الأنوار المترتبة سلسلتها واجبة النهاية، فينتهي الترتيب إلى نور لا يحصل منه نور مجرد آخر وإذا صادفنا في كل برزخ من الأثيريات كوكباً وفي كرة الثوابت من الكواكب ما ليس للبشر حصرها، فلا بد لهذه الأشياء من أعداد وجهات لا تتحصر عندنا، والترتيب الذي ذكره المشاؤون

²⁷ السهورودي، هياكل النور، الهيكل الرابع، 28.

²⁸ مصطلح النور لم يكن السهورودي أول مستخدماً له فقد سبقه العديد من المفكرين من قبل، كجابر بن حيان في رسائله يقول: يا معشر الناس ابحثوا واطلبوا لتلحوا بهذه الأنوار العالية، فإنه ليس براق من أغفل صناعة الفلسفة، لكنه راسب مضمحل إلى الأسفل دائماً، كتاب إخراج ما في القوة إلى الفعل، مختار رسائل جابر بن حيان، 37، والغزالي في كتاب مشكاة الأنوار، يستخدم فيض الأنوار ونور الأنوار، ص115، وص143، نشر عالم الكتب. كذلك: أبو البركات البغدادي في كتابه المعبر 3: 126.

²⁹ الدواني، شواكل الحور في شرح هياكل النور، 199.

³⁰ الاستاذ علي أبو ريان في دراسته لفكر السهورودي قد أشار الى تعدد آراءه وتبدل موقفه من هذه الفكرة يمكن الاستزادة من الدراسة المشار إليها عند أبو ريان، ونحن نستخدم كلمة عقل ونور لاختلاف التسميات التي اطلقها الفيلسوف السهورودي على الصدور .

يؤدي إلى المحالات، فإن الأنوار القاهرة - وهي المجردات عن البرازخ وعلائقها- أكثر من عشرة وعشرين ومائة ومائتين³¹.

ويتابع السهروردي نقده للمشائين مستغرباً من حصرهم للعقول في العدد عشرة؛ حيث يقول "بأنهم اعترفوا بعجائب الترتيب في البرازخ، وحصروا العقول في عشرة، فعالم البرازخ يلزم أن يكون أعجب وأطرف وأجود ترتيباً، والحكمة فيه أكثر على قواعدهم، وليس هذا بصحيح، فإن العقل الصريح يحكم بأن الحكمة في عالم النور ولطائف الترتيب وعجائب النسب واقعة أكثر مما هي في عالم الظلمات، بل هذه ظلّ لها"³². "لأن عالم البرازخ أكبر من العد والحد، لذلك إذا كانت العقول منحصرة يلزم عن ذلك أن يكون عالم البرازخ أشرف من عالم الأنوار وهذا باطل"³³.

يلق الهروي على كلام السهروردي السابق قائلاً "أن زيادة موجودات عالم البرازخ على عالم الأنوار فكرة غير صحيحة، لأن العقل الصريح القويم المنزه عن كل شائبة يحكم بأن الحكمة في عالم النور ولطائف ترتيبه وعجائبه أكبر مما هي عليه في عالم الحواس"³⁴.

فيرى السهروردي أن العقول أكثر مما حصره المشائين في عشرة عقول فقط "وأن هذا هو مذهب أهل الحق كما يرى أفلاطون وغيره، وأن السهروردي كان كثير الذنب عن المشائين لولا أن رأى برهان ربه"³⁵، على حد تعبيره.

وسبب رفض السهروردي لفكرة حصر العقول بالعدد عشرة ذلك "لأن فلك الثوابت فيه آلاف من الكواكب إما إن تؤخذ مختلفة الأنواع أو تؤخذ متفقة الأنواع مختلفة اللواحق المتميزة بعضها لبعض، فلا بد من آثار مختلفة كثيرة لا تحصى، فإن كانت مختلفة الحقائق فظاهرة أنها لا تحصل بجهة واحدة ولا بجهات معدودة، وإن كانت متفقة الحقائق فمميزاتها -من الأوضاع والأعراض والمخصصات من الأحياز- فيها كثرة واختلاف يستدعي أيضاً كثرة جهات خارجة عن الحصر"³⁶.

فإن إيقاف فيض العقول إلى العدد عشرة غير صحيح ومتهافت عند السهروردي وأن طريقة الإشراق في حل هذه الأشياء هي أفضل الحلول وأنجحها³⁷ كما يعبر عنه. والمشائون وإن حدوا عدد العقول عشرة، تسعة للأفلاك وواحد

³¹ السهروردي، حكمة الإشراق، م: 2، 138_139.

³² السهروردي، حكمة الإشراق، م: 2، 155.

³³ غلام حسين الديناني، إشراق الفكر والشهود في فلسفة السهروردي، (ط1، بيروت: دار الهادي، 2005)، 338.

³⁴ غلام حسين الديناني، إشراق الفكر والشهود، 339.

³⁵ السهروردي، حكمة الإشراق، م: 2، 156.

³⁶ السهروردي، التلويحات، م: 1، 451.

³⁷ السهروردي، التلويحات، م: 1، 452.

للعالم العنصري، لكن الحق أنها كثيرة جداً يستدل على ذلك بقوله تعالى ﴿وَمَا يَلْمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾، (المدثر: 31) وقوله تعالى ﴿وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾، (النحل: 8)³⁸.

وفي مسألة الصدور الطولي والعرضي، فإن السهروردي يقسم الفيض الأنوار إلى قسمين:

1. أنوار قاهرة عالية الطبقة الطولية المترتبة في النزول وهي لا تؤثر في الأجسام لشدة نوريتها وقلة الجهة الظلمانية فيها.

2. أنوار قاهرة سفلى (صورية) وتسمى الطبقة العرضية المتكافئة الغير مترتبة في النزول وهي أرباب الأضنام النوعية الجسمانية³⁹.

والوجود في فلسفة الإشراق يمر بسلسلة من العلل المقهورة التي تعود في نهايتها إلى العلة الأولى نور الأنوار؛ وهذه السلسلة تكون عن طريق "أن نور الأنوار نظم الوجود وحفظ نظامه باللانهاية، وأن جميع الموجودات متناهية إلى عللها وعللها متناهية إليه، فالوجود كله منطوي في قهره، فالأجرام انطوت في قهر النفوس، والنفوس منطوية في قهر نورية العقول، والعقول منطوية في قهر نورية المعلول الأول وهو منطوي في قهر نورية القيوم نور الأنوار"⁴⁰، ومن خلال هذا يثبت السهروردي "أن الهيولي⁴¹ غير واجبة الوجود والصورة، وإلا استغنى كلٌّ عن صاحبه، فيكون علة لنفسه وذلك محال"⁴².

ومن خلال نصوص السهروردي السالفة يمكننا أن نرى التأثير الواضح بفلسفة أبي البركات البغدادي. فراهبه باستحالة عدد الأنوار بالرقم عشرة، وفكرة الأنوار الصادرة بشكل طولي وعرضي هي فكرة واضحة المعالم في فلسفة البغدادي النقدية المعارض للمشائية. كذلك مسألة تناهي العلل وجميع الأنوار الصادرة إلى نور الأنوار أي العلة الأولى، وأيضاً رأيه في الهيولي وأنها غير واجبة الوجود⁴³. تم التوثيق.

وفي فلسفة جعلت من النور عقيدة وأساس لها في الوجود كان لابد على السهروردي أن يقول بالفيض الطولي والعرضي استناداً إلى عقيدته النورية وإلا كان سيقع في إحراج وتناقض في عقيدته الصوفية المبنية على النور. وبما أنه

³⁸ انظر: الألواح العمادية، 56.

³⁹ أبو ريان، أصول الفلسفة الإشراقية، 177، وينظر: السهروردي، المشارع والمطارحات، م: 1، 452، وينظر: السهروردي، حكمة الإشراق، م: 2، 179.

⁴⁰ السهروردي، المشارع والمطارحات، م: 1، 465.

⁴¹ الهيولي عند السهروردي لا يصح حدوثها، وإلا كان يسبقها هيولي وإمكان، فيصير الهيولي هيئة فلا يكون هيولي وهو ومحال، فلا يحدث إلا ما له قوة وجود في هيولي. السهروردي، المشارع والمطارحات، م: 1، 326.

⁴² السهروردي، التلويحات، م: 1، 38.

⁴³ فيما يخص آراء البغدادي في موضوع الهيولي، انظر: المعتبر، 3: 204، وفي مسألة تناهي العلل، الجزء نفسه، 163، وموضوع الخلق الطولي والعرضي، انظر: المصدر نفسه، 3: 151، وحديثه عن عدد الأفلاك، 3: 166.

حدد صدور الوجود كصدور النور عن الشمس، كما أن الشمس لا تستطيع أن تحدد اتجاه أشعتها الصادرة كذلك فإن طبيعة النور الفائض يخالف تضييق صدره بشكل طولي أو عرضي.

. مشكلة التنزيه بين الوجود والإمكان

الفارابي قسم الموجودات إلى واجب وممكن أي واجب الوجود، وممكن الوجود، وهذه التفرقة تعتبر مدخلاً إلى فهم نظريته الفيضانية وشرحها ولا يوجد قسم ثالث للوجود عنده، وتابعه ابن سينا على هذا التقسيم⁴⁴.

ومن رأي الفلاسفة⁴⁵ "أن المعلول بذاته ممكن الوجود وبالأول واجب الوجود ووجوب وجوده بأنه عقل وهو يعقل ذاته ويعقل الأول ضرورة، فيجب أن يكون فيه من الكثرة معنى عقله لذاته ممكنة الوجود في حيزها، وعقله وجوب وجوده من الأول المعقول بذاته، وعقله للأول"⁴⁶.

كذلك تابعهم السهروردي في مؤلفاته إذ ينقل كلام ابن سينا السابق بصيغته، ويضيف "أن ترجح وجود الممكن على عدمه إنما يكون بسبب يرجح وجوده على عدمه، وترجيح عدمه على وجوده إنما يكون لانتفاء المرجح، فالممكن إذا وجد يكون وجوده بسبب مرجح"⁴⁷.

لكن تطبيق فكرتي الوجود والإمكان على السلسلة الوجودية من نور الأنوار عند الفلاسفة أو السهروردي شيء غامض "فكيف يصدر ماهو ممكن عن الصادر الأول أو النور الأقرب مع أن الصدور ضروري اقتضاه كمال المبدأ الأول كما تفيض الأشعة عن الشمس. وفي مذهب يقوم على الصدور الضروري لا يوجد تبرير مقنع لفكرة الإمكان، إذ يوجد في المعلول الأول ثلاث لا يأتيه من الواحد، ولا يمكن أن يقبل التصوير الأدبي الذي يقدمه أصحاب مذهب الفيض

⁴⁴ أبو نصر الفارابي، عيون المسائل، ضمن الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية، (طبعة لندن: 1890)، 57. أبو علي ابن سينا، النجاة في الحكمة، (ط2، مصر: نشر محيي الدين سبري الكردي، 1938). 224. زينب عفيفي، الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي، (الإسكندرية: دار الوفاء، 2002)، 271.

⁴⁵ ابن رشد ينتقد أقوال الفلاسفة في هذه القسمة، ويرد على ابن سينا ويتهمه بالتأثر بأفكار المتكلمين، لأن هذه القسمة لا تصح بوجه من الوجوه، والمسألة راجعة إلى القول بنظرية الفيض أو رفضها، فابن رشد يرفض هذه النظرية ولا يرتضيها في عملية الخلق والوجود. تهافت التهافت، 230، وكتاب مناهج الأدلة، ص145، نشر مكتبة الأجلو المصرية.

⁴⁶ الفارابي، عيون المسائل، 58-59، وينظر: أبو علي ابن سينا، الإلهيات من كتاب الشفاء، تحقيق: حسن زادة الأملي، (ط1، قم: مطبعة باقري، 1376)، 437.

⁴⁷ السهروردي، الألواح العمادية، 40.

حينما يتكلمون عن نظر الصادر الأول لذاته وللواحد، فما دام الصدور ضرورياً فلا يمكن أن يصدر عن العقل الأول ما هو ممكن مهما قيل في درجة كمال النور الأقرب بالنسبة لنور الأنوار⁴⁸.

وهذه المسألة قد أجاد التفصيل بها البغدادي، فهو يعيب على الفلاسفة جعلهم مبدأ الصدور إلزاماً على واجب الوجود في إبداعه للعقول والأفلاك، سالبين عنه إرادة الفعل والإيجاد، حيث يقول "أن المبدأ الأول لا قبل له وهو فاعل بالذات والإرادة، لا بالقسر والعرض والطبع كما تقول الفلاسفة، والفعل بالطبع يقتضي أن الفاعل لا يشعر بفعله ولا يقصده ولا يريد كالتلج في التبريد، وينقض حجج من يؤمن بهذا المبدأ بدليل عقلي فيقول متسانلاً: كيف يوجد الأمر المحكم والنظام التام عن فاعل لا يشعر بما يفعله بذاته وقصده؟"⁴⁹.

وجد القول في مفهوم الإمكان والوجوب عند الفلاسفة هو راجع إلى مسألة قدم العالم وحدثه، فالفلاسفة يرون أن العالم قديم، ابداع بلا زمان لأن الحركة والزمان قديم عندهم والمادة كذلك، فالصدور يكون عندهم بلا زمان. ذلك لأن الفلاسفة اشكل عليهم التغيير من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي. أو القول أن الله خلق بعد أن لم يكن خالق، وحصول تغير في الإرادة، والمرجح والتراخي في الفعل، هذا عائد كله إلى تصورهم الخاص في فهم إشكالية الزمان.

كذلك تصورهم لمشكلة علم الله تعالى وإدراكه للعقول الصادرة عنه، لذا انتقدهم البغدادي وعاب عليهم هذا النوع من الفكر حيث يقول "الفلاسفة يقولون المبدأ الأول لا يدرك الجزئيات والمحسوسات وقالوه في سائر الأشياء التي سموها عقولاً بل وفي كل ما يعقل، وخصوه وحده بكونه لا يعقل غيره، فكان ينبغي لهم بحسب هذا الأصل أن يقولوا في الثاني أيضاً أنه لا يعرف مادونه وإن عرف ما فوقه فيعرف الثاني الأول ولا يعرف الثالث، ويعرف الثالث الثاني والأول ولا يعرف الرابع وهكذا في بقية العقول"⁵⁰.

ف رأي السهروردي والفلاسفة في نظرية الخلق؛ أنهم جعلوا مركزية تنطلق منها العقول أو الأنوار الفائضة، وعن طريق الوسائط يكون الظهور والبروز في الوجود، نور يستقبل وآخر يرسل إلى النور التالي، كالأجهزة الحديثة المستخدمة في إرسال واستقبال الإشارات، سواء عن طريق أسلاك كما يحصل في عملية ربط الأنوار الصادرة، أو عن طريق بث لا سلكي كالأفلاك والأجرام.

⁴⁸ أبو ريان، أصول الفلسفة الإشراقية، 156. جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، (بيروت: الشركة العالمية للكتاب، 1989)، 238.

⁴⁹ أبو البركات البغدادي، المعبر في الحكمة، (ط1: حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية، 1357)، 3: 67.

⁵⁰ البغدادي، المعبر، 3: 157.

وقد مثل السهرودي على فيض الأنوار كالفيض الصادر عن الشمس من دون أن ينقص من نورها شيء، كما الشمس هي المصدر والمغذي الرئيسي لجميع الأنوار المستفادة من نورها الأول حسب القبول والاستعداد كذلك نور الأنوار. فجميع الأنوار عائدة إلى نوره لأنه أول الأنوار، وله فصل أسماه (في ابطال جسمية الشعاع)، يستدل بذلك أن الشعاع لو كان جسماً لكان انعكاسه من الصلب أولى مما ينعكس من الرطب، ولنقص جرم الشمس إذا فارقها.

يمكن أن نعذر السهرودي بمعتقده هذا بعدم ذبول الشمس، أو عدم تأثر الشمس من النور الصادر منها وفق الإمكانيات المتاحة في عصره. لكن الشمس وإن كانت المصدر الرئيسي لنا في صدور ضوئها المجاني، إلا أن العلم الحديث وعن طريق علم الفلك يعتقد العلماء أن الشمس في حالة ذبول ونقص مستمر، وحسب بحثهم فإن غاز الهيدروجين والغازات الأخرى المتكونة في داخلها والمتسببة في الانفجارات التي تشع بالنور، سيأتي يوم فيه يتعطل عملها هذا وتصبح خافتة بلا نور، وهذا دليل على أن الشمس تتأثر بما يشع منها من نور⁵¹. تصويب المحكم: هذه الإحالة بعد أن تثبت مرجعا واحدا على الأقل. تم التوثيق.

لذا فإن أبو حامد الغزالي أدرك هذه الحقيقة واعترض على جالينوس في تمسكه بدليل عدم ذبول الشمس من أجل اثبات قدم الحركة والزمان، حيث يقول الغزالي ”من أين عرف أنه لا يعترئها الذبول؟ أما إلتفاته إلى الأرصاد فمحال، لأنها لا تعرف مقاديرها إلا بالتقريب، والشمس.. لو نقص منها مقدار جبال مثلاً، لكان لا يتبين للحس، فعملها في الذبول وإلى الآن قد نقص مقدار جبال فأكثر، والحس لا يقدر على أن يدرك ذلك، لأن تقديره في علم (المناظر) لا يعرف إلا بالتقريب“⁵².

4. السهرودي ومعضلة التنزيه

السهرودي كغيره من مفكري الإسلام يرى أن واجب الوجود منزهاً عن الكثرة ولا يصح أن يكون شيئان هما واجب الوجود ”لأنهما حينئذ اشتراكا في وجوب الوجود، فلا بد من فارق بينهما فيتوقف وجود أحدهما أو كليهما على الفارق. وما يتوقف على الشيء فهو ممكن الوجود ولا يمكن أن يكون شيئان لا فارق بينهما فإنهما يكونان واحداً والأجسام والهيئات كثيرة، وأن واجب الوجود واحد فليست -أي الأجسام والهيئات- هي واجب الوجود، فهي ممكنة وتحتاج إلى مرجح

⁵¹ انظر: جيمس ليدسي، الانفجار الأعظم، ترجمة عزت عامر(ط1)، القاهرة: مكتبة المهندسين، (2005)، 39.

⁵² أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا، (ط4)، القاهرة: دار المعارف، (1966)، 127.

هو واجب الوجود لذاته، وواجب الوجود لا يتركب من أجزاء فيكون معلولاً لها لاتكون تلك الأجزاء واجبة، وأنه لا واجبين في الوجود، والصفة لا تجب بذاتها وإلا ما احتاجت إلى محلها، فواجب الوجود ليس محلاً للصفات⁵³.

والسهورودي ينزه البارئ عن التركيب بقوله ”وواجب الوجود لا يتركب من الأجزاء، لأنه لو تركب لكان لها مدخل في وجوده فيكون معلولها وهو محال، وأن البارئ تعالى منزّه عن الصفة الزائدة لأن الواجب بالذات لا يحتاج إلى الغير“⁵⁴.

من النص السابق للسهورودي يمكننا أن نستشف عدة أمور كانت الصفة المشتركة بين مفكري الإسلام بشكل عام؛ ففي تنزيهه للبارئ عن التركيب والكثرة الحاصلة في الأجسام، فهذا هو دأب المتكلمين والفلاسفة الذين يرون أن الله تعالى منزّه عن مشابهة مخلوقاته وأن ذاته الشريفة تتعالى عن الاتصال بالمادة أو بشكل أدق التعلق بالمادة وتفرعاتها وملحقاتها. فكتب المتكلمين مألئ بهذه الأدلة والردود على المجسمة والمشبهة. كذلك آراء الفارابي وابن سينا مشحونة بتلك الأدلة التي تنزه واجب الوجود عن التركيب والكثرة الحاصلة في الطبيعة.

والفارق الذي تكلم عنه السهورودي كدليل على إمتناع واجبي وجود، هو دليل التمتع المشهور لدى المتكلمين استلهاماً من قوله تعالى {لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَسَدَّتَا} (الانبياء: 22)، وأصبح منهجاً عاماً لهم. لأن فيه تنزيه للبارئ عز وجل عن المشاركة في ملكه ووحدانيته ونفي الشريك عنه سبحانه، دليلاً قد أخذ به الفلاسفة أنفسهم. وقد استطرده ابن سينا في النجاة فصل في عنوان (لا يجوز أن يكون اثنتان واجبي الوجود)⁵⁵.

وقوله الصفة لا تجب بذاتها أراد بيان التوحيد الصفاتي بعد اثبات التوحيد الذاتي، وهو ”أن صفاته تعالى عين ذاته، وواجب الوجود واحد من جميع الوجوه وكل ما يوجب تكثراً من تجسم وتركيب يتمتع عليه، لاضد له ولا ند له ولا ينتسب إلى أين وله الجلال الأعلى والكمال الأتم“⁵⁶ فأراد السهورودي بهذا إبطال الكم المتصل والكم المنفصل به تعالى، وتنزيهه من جميع الوجوه، وجعله للصفات عين الذات هو مذهب المعتزلة ونفيهم لصفات البارئ تعالى تنزيهاً له من التعدد.

والسهورودي في نفيه أن يكون واجب الوجود محلاً للصفات، موافق لكلام ابن سينا الذي يرى ”أن واجب الوجود ذاته علته، ولا يصح أن تكون غير ذاته علته، كذلك لا يصح أن تتكرر ذاته بصفات مختلفة فيكون وجوده متعلقاً

⁵³ السهورودي، هياكل النور، 21.

⁵⁴ الدواني، شواكل الحور، 171.

⁵⁵ ابن سينا، النجاة، 230.

⁵⁶ السهورودي، هياكل النور، 21.

بعلة، وواجب الوجود بذاته لا يصح أن يكون واجب الوجود بغيره، ولا يصح في واجب الوجود أن يتكرر لا في معناه ولا في تشخصه⁵⁷ أي معناه أن واجب الوجود بذاته لا صفة له.

والفيلسوف الإشراقي يثبت الصفات الإضافية أي لا صفات يلزمها الإضافة فتكون في نفسها كيفية أو نحوها، حيث يقول ”وله صفات سلبية كالتدومية والفردية والأحدية وهي سلوب لعوارض وقسمية لا تحل بوحدانيته عز سلطانه، ويقول: فمن الأمهات العوالي⁵⁸ العرضية لا يجوز عليه إلا الإضافة كالمبدأية والعلوية إذ يتغير ما على يمينك أو في محاذاتك دون تغيرك فلا يحتاج إلى قبول وتغير في نفس الشيء⁵⁹، وهذا الدليل نجده عند الغزالي يستدل به على عدم تغير علم تعالى، وإحاطته وشموله لكل شيء⁶⁰. التصويب: أين المصدر لدى الغزالي؟ لا بد من التوثيق كما سبق مثل هذه الملاحظة، الجواب: تم التوثيق.

لكن السهروردي في مشكلة التنزيه لديه يرى ”أن محبة كل نور سافل لنفسه مقهورة في محبته للنور العالي وللنور الأقرب مشاهدة لنور الأنوار وشروق منه عليه ومحبة له ولنفسه، ومحبته لنفسه مقهورة في قهر محبة نور الأنوار“⁶¹.

وصدور النور عنده ”يتمثل في تسلسل فيوضات النور من مصدره الأعلى إلى الصادر الأول، ومنه إلى مابعده حتى عالم الأجسام الظلمانية، وشكل آخر يتمثل في الإشراق المباشر من الأنوار نفسه على كل حلقة في سلسلة هذا النظام الوجودي دون وساطة، لكن هذا الحضور بكلا شكلية رفض صريح للتنزيه الإلهي المطلق“⁶².

وفي مسألة الأزلية يؤكد على أن ”نور الأنوار والأنوار القاهرة لا يحصل منهم شيء بعد لم يحصل فنور الأنوار والأنوار القاهرة ظلالتها وأضواءها المجردة دائمة“⁶³ لينتهي السهروردي من مقدمته هذه إلى أزلية الحركة والزمان كما هو الرأي عند المشائين.

⁵⁷ ابن سينا، أبو علي، التعليقات، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، (بيروت: الدار الإسلامية)، 61.

⁵⁸ لكل نور عقلي عال علة لما دونه إلى آخر المراتب، وتسمى هذه الطبقة (الأمهات)، إذ منها تنشأ جميع الموجودات من العقول والنفس والأجرام والهيئات، واما الطبقة العرضية فهي الحاصلة من أشعة الطبقة العالية، الشهرزوري، شرح حكمة الاشراق، 2: 208.

⁵⁹ السهروردي، اللحات، م: 1: 41.

⁶⁰ انظر: تهافت الفلاسفة، 153.

⁶¹ السهروردي، حكمة الاشراق، م: 2: 137.

⁶² حسين مروة، النزعات المادية، 2: 242.

⁶³ السهروردي، حكمة الاشراق، م: 2: 171_172.

وقضية التنزيه أو التوحيد 'تظهر في نظام الإشراق على غرار ما تظهر في سائر مذاهب التصوف الفلسفي، من حيث جوهرها التناقضي القائم على الاستحالة لاستعصاء حل التناقض بين التوحيد المطلق واتصال نور الأنوار الله الواحد، مع سائر الحلقات النورانية الوسائط، حتى النفس الإنسانية التي تؤلف نظام الوجود الإشراقي ونظام المعرفة الإشراقية في وقت معاً، فإن هذا الاتصال بطريقي الإشراق والمشاهدة يتناقض مع فكرة التوحيد المطلق التي تعني الانفصال المطلق'،⁶⁴.

فأقول بنظرية الأنوار أو العقول 'وجود الوسائط النورية مع شدة اتصال نور الأنوار بالموجودات عن طريق الإشعاع المباشر الذي ينظم الوجود بأسره ويتخذ له طريقاً غير طريق الإشعاع الذي يربط الوسائط ويفيض عليها في سلسلة الوجود النورانية، واعتبار الوسائط مجازية افتراض خطيرة لحقيقة العلاقة بين الواجب وموجوداته'،⁶⁵.

والإشراق أو فيض النور 'هو وسيلة الإيجاد في الكون فيما يعبر عنه السهروردي هنا. وبذلك ينتقي الخلق والإيجاد كفعل لوقوع الأشياء وحدث الحوادث، مما يصدم اعتقاد الدين (الإسلام)، وقد التجأ إلى هذه النتيجة لمسايرته جدل الأفلاطونية الحديثة في فكرة الفيض، وهي فكرة تنفي اختيار العلة الأولى في حدوث الكون'،⁶⁶.

والمرء يتعجب من أخذ فلاسفة الإسلام بهذه النظرية وتحديد عملية الخلق بالفيض أو النور، فإذا اعترفوا بكمال الله تعالى وعظيم قدرته اللانهاية به، لماذا قيده بقوانين العالم المادي المخلوق نحن نعرف من الوهلة الأولى أن النجار لا يقيد نفسه بالكرسي والطاولة الذين يصنعهما، ولا تنطبق أو يلزم بقوانينهما، ولا الصانغ ولا المهندس، والله المثل الأعلى، فلماذا يجعلون الله تعالى مقيداً بما أوجد وخلق؟ 'قرباً اقتضت مشيئته أن ينشئ الكون على حسب طائفة أخرى من القوانين التي لا يمكن حصرها'،⁶⁷

كالتناقضات التي نراها في الطبيعة حسب حدود لغتنا، لكنها قد تكون قوانين أخرى مغايرة لمفاهيمنا، شاء الله تعالى أن تكون بهذه الطريقة، غير من خلالها نظرنا للطبيعة ونواميسها الحادثة المتجددة.

تصويب المحكم: لا حاجة لمثل هذا الكلام الذي يأتي بين كلام الكبار وعباراتهم الرصينة فيهبط، وإن اختلفنا معهم في الرأي.

⁶⁴ حسين مروء، النزعات المادية، 2: 250.

⁶⁵ أبو ريان، أصول الفلسفة الاشراقية، 130.

⁶⁶ محمد البهي، الكتاب التكملي شيخ الإشراق السهروردي، في الذكرى المئوية الثامنة، تقديم إبراهيم مذكور، (القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، 1974)، 274.

⁶⁷ جيمس جينز، الكون الغامض، ترجمة: عبد الحميد مرسي، (ط2، القاهرة: المطبعة الأميرية ببولاق، 1942)، 10.

جواب الباحث: لا يوجد في العلم صغار أو كبار، كل إنسان وباحث عن الحقيقة له رأيه يستطيع أن يدلو به في ميدان العلم والمعرفة سواء أخطأ أم أصاب. لأن أسلوب البحث والتقصي من خلال قراءة أفكار العلماء هو من ينتج، على عكس أسلوب الإلتباع والتقليد الأعمى. وعلى عكس التطور العلمي المحدث اليوم.. فالذي جعل العلماء وآراءهم كباراً والذي يجعل الإنسان يصل لمرحلة توهمه للحكم على مسألة أو مناقشتها؛ هو نفسه قادراً على خلق من يناقش الكبار بكلام لا يهبط.

النتائج:

أولاً: إن فيض الأنوار عند السهروردي وفلسفته الإشراقية كانت إمتداداً لأراء الفلسفة العقلانية المشائية التي تأثر بها الفارابي وابن سينا. والسهروردي كالمشائين يرى أنه لا يصدر عن الحق الأول إلا واحد والمنطقية التي يتبعها في ذلك أن الواحد إذا صدر عنه شيان، فيكون هي هي، فيوجب في ذات واجب الوجود الانقسام والتركيب وهذا محال، وأن اول ما يجب بالأول شيء واحد لا كثرة فيه، وهو نور مدرك لنفسه ولبارئه وهو النور الإبداعي الأول.

ثانياً: السهروردي يرى أن العقول أكثر مما حصره المشاؤون في عشرة عقول فقط، بل الأنوار القاهرة أكثر من عشرة وعشرين ومائة ومائتين، استناداً إلى قوله تعالى ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾، ويرى أن الخلق يكون بشكل طولي وعرضي، مخالفاً لأراء المشائين الذين حصروا الخلق بشكل طولي فقط، كذلك في مخالفته لهم يرى أن الهيولى ممكنة الوجود ليس واجبة الوجود.

ثالثاً: في ثنائية الواجب والممكن وما دام الصدور ضرورياً فلا يمكن أن يصدر عن العقل الأول ما هو ممكن مهما قيل في درجة كمال النور الأقرب بالنسبة لنور الأنوار، وفكرة الفيض والوسائط هي فكرة تنفي اختيار العلة الأولى في حدوث الكون، مما يصدم اعتقاد التوحيد والتنزيه المطلق. وهذه القسمة لاثتحق معنى التنزيه عند الفلاسفة عموماً، والقسمة بين الوجود والإمكان؛ تضيق على الخالق الحرية والإرادة في اختياره لخلقه تعالى الله عن ذلك.

رابعاً: والتنزيه الذي ينشده السهروردي لا يستطيع الوصول إليه من دون أدنى تناقض، لأنه عاجز عن إثبات التوحيد بالمعنى الديني الإسلامي. ولم يقدر أن يخلص نفسه من حل التناقض بين التوحيد المطلق واتصال نور الأنوار الله الواحد، مع سائر الحلقات النورانية الوسائط. في النتيجة لم يسعه التوفيق بين الجانب المعرفي والوجودي في فلسفته الإشراقية.

المصادر:

أفلوطين، التاسوعات، ترجمة: فريد جبير، ط1، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 1997.

- البغدادي، أبو البركات، المعبر في الحكمة، ط1: حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية، 1357.
- جينز، جيمس، الكون الغامض، ترجمة: عبد الحميد مرسي، ط2، القاهرة: نشر المطبعة الأميرية ببلاط، 1942.
- ابن خلكان، شمس الدين، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، بيروت: دار صادر، 1978.
- الدواني، جلال الدين، شواكل الحور في شرح هياكل النور، تحقيق: محمد عبد الحق ومحمد كوكن، ط1، بيروت: بيت الوراق للنشر، 2010.
- الديباني، غلام حسين، إشراق الفكر والشهود في فلسفة السهروردي، ط1، بيروت: دار الهادي، 2005.
- أبو ريان، محمد علي، أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي، القاهرة: مكتبة الانجلو مصرية، 1959.
- أبو ريان، محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ط2، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1990.
- الزركلي، خير الدين، الأعلام، ط15، بيروت: دار العلم للملايين، 2002.
- زينب عفيفي، الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي، الإسكندرية: دار الوفاء، 2002.
- السهروردي، شهاب الدين، الألواح العمدية، تحقيق نجفلي حبيبي، ط1، بغداد: منشورات الجمل، 2014.
- السهروردي، شهاب الدين، التلوينات، مجموعة مصنفات شيخ إشراق، ط1، طهران: معهد الدراسات الإنسانية والثقافية، 1388.
- السهروردي، شهاب الدين، اللحات، مجموعة مصنفات شيخ إشراق، ط1، طهران: معهد الدراسات الإنسانية والثقافية، 1388.
- السهروردي، شهاب الدين، المشارع والمطارحات، مجموعة مصنفات شيخ إشراق، ط1، طهران: معهد الدراسات الإنسانية والثقافية، 1388.
- السهروردي، شهاب الدين، حكمة الإشراق، مجموعة مصنفات شيخ إشراق، ط1، طهران: معهد الدراسات الإنسانية والثقافية، 1388.
- السهروردي، شهاب الدين، كلمات صوفية، تحقيق: قاسم محمد، ط1، دمشق: مكتبة المدى، 2009.
- السهروردي، شهاب الدين، هياكل النور، ط1، مصر: مطبعة السعادة، 1335.

- ابن سينا، أبو علي، الإلهيات من كتاب الشفاء، تحقيق: حسن زادة الأملي، ط1، قم: مطبعة باقري، 1376.
- ابن سينا، أبو علي، النجاة في الحكمة، ط2، مصر: نشر محيي الدين صبري الكردي، 1938.
- ابن سينا، أبو علي، التعليقات، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، بيروت: الدار الإسلامية.
- شهرزوري، شمس الدين محمد، شرح حكمة الإشراق، تحقيق: أحمد السايح وتوفيق وهبة، ط1، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2012.
- الشيرازي، قطب الدين، شرح حكمة الاشراف، تقديم: عبدالله نوراني ومهدي محقق، طهران: معهد الدراسات الإنسانية والثقافية، 1380.
- صليبيا، جميل، تاريخ الفلسفة العربية، بيروت: الشركة العالمية للكتاب، 1989.
- عبد الحميد، عرفان، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، ط1، بيروت: دار الجيل، 1993.
- الغزالي، أبو حامد، تهافت الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا، ط4، القاهرة: دار المعارف، 1966.
- الفارابي، أبو نصر، عيون المسائل، ضمن الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية، تحقيق: فريدريك، طبعة ليدن: 1890.
- قاسم، محمود، الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد، سلسلة في الدراسات الفلسفية والأخلاقية، القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية.
- الكتاب التذكاري شيخ الإشراق السهروردي، في الذكرى المئوية الثامنة، تقديم إبراهيم مذكور، القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، 1974.
- كوربان، هنري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: نصير مروة، ط2، بيروت: عويدات للنشر والطباعة، 1998.
- ليدسي، جيمس، الانفجار الأعظم، ترجمة: عزت عامر، ط1، القاهرة: مكتبة المهتدين، 2005.
- مروة، حسين، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، بيروت: دار الفارابي، 1979.

Kaynakça

- Abdulhamid, İrfan. Neşetu'l Felsefi el-Süfiye ve Tatavurha. Nşr. Daru'l-Cil. Beyrut. 1993.
- Afifi, Zeynep. el-Felsefetü't Tabiiyye ve'l İlâhiyye inde'l Fârâbî. Nşr. Dârü'l-Vefâ. İskenderiye.

Bağdadi, Ebu'l Berekat. El-Muteber fi'l Hikmeti'l İlähiyye. Haydarabat. Nşr. Dâirati'l-Meârifi'l-Osmâniyye. h. 1358.

Corbin, Henry. Tarihu'l Felsefeti'l İslamiye. çev. Nesir Merve, Beyrut. Nşr. Menşura tu U'veydat. 1988.

Devvanî, Celâleddin. Şevâkil el-Hûr fi Şerh Heyâkili'n-Nûr. Thk. Mehmet Abdulhak ve Mehmet Kokin. Beyrut. Nşr. Beytül Varak. 2010.

Dinani, Ğulam Hüseyin. İşrak el Fikri ve el Şühüt fi Felsefeti'l Sühreverdi. Beyrut. Nşr. Darü'l Hadi. 2005.

Ebu Reyyan, Ali. Usul el-Felsefetu'l İşrakiyye Inde Şehabettin Sühreverdi. Kahire. Matbaatu'l Encilu'l Mısriyye. 1959.

Ebu Reyyan, Ali. Târihu'l Fikri'l Felsefi. Nşr, Dâru'l-Maarife. İskenderiye. 1972.

Eflatun. el Tasuat. çev; Ferid Cebir. Beyrut. Lübnan. 1997.

Farabi, Ebu Nasr. Uyunu'l Mesail. Resâilü'l-Fârâbî, es-Semeretü'l Merziyye fi Bazı'r Risalati'l Farabiyye. Thk, Friedrich Dieterici, E. J Brill. Leiden Baskısı. 1890.

Gazali, Ebu Hamid. Tehafütü'l Felasife. thk. Süleyman Dünya. Kahire. Nşr. Dari'l Mea'rif. 1966.

İbn Sina, Ebu Ali. El-İlahiyyat min Kitabi's Şifa. Thk: Hasan Zade. Nşr. Matbaatü Bakiri. 1376.

İbn Sina, Ebu Ali. Ebu Ali, Et Talikat. thk. Abdurrahman Bedevî. Nşr. Daru İslamiye. lal neşri.

İbn Sina, Ebu Ali. En-Necat fi'l Hikmet. Kahire. Nşr. Muhyiddin Sabri el-Kürdi. 1938.

James, Jeans. El-Kevnu'l Gamid. çev. Abdülmecid Mersi. 2 Baskı. Kahire. Nşr. el-Matbaatu'l Emiriyye. 1942.

Kasım, Muhammed. el-Feylesüf'ül Müftera aleh İbn Rüşd. Matbaatu'l Encilu'l Mısriyye. Kahire.

Kutbettin, Şirazi. Şerhu Hikmeti'i İşrâk. Thk: Abdullaha Nurani ve Mahdi Muhekik. Tahran. Maehad al-Dirasat al-İnsaniat vel-Skaafiye. 1380.

Lidsey, James. el-İnficaru'l 'Azam. Kahire. Nşr. Daru el-Mühtedin. 2005.

Medkur, İbrahim. El-Kitabü'l Tizkari Şeyhü İşrak Sühreverdî. Tekdim. Kahire. el-Heyetü'l Mısıriyyetü li'l Kitabi. 1974.

Merve, Hüseyin. en-Nezeatü'l Maddiyye fi Felsefeti'l Arabiyyeti'l İslamiyye. Beyrut. Daru'l Farabi. 1979.

Suleyba, Cemil. Tarihu'l Felsefeti'l Arabiye. Beyrut. Nşr. el-Alemiyye lal Kitap. 1989.

Şehrezûri, Şemseddin. Şerhu Hikmeti'i-İşrâk. Thk. Ahmed el Sayeh ve Tevfik Vehbe. Kahire. Nşr. Mektebetü's Sekafeti'd Diniyye. 2012.

Şemsüddîn, İbn Hallikân. Vefeyâtü'l Ayân ve Enbâü Ebnâ'i'z Zamân. Thk. İhsan Abas. Beyrut. Nşr. Dar Sadir. 1978.

Şihabeddin, Sühreverdî. el-Elvahu'l İmadiyye. Nşr. Necefkulî Habîbî. Bağdat. Menşüratü'l Cemel. 2014.

Şihabeddin, Sühreverdî. El-Meşâri ve'l-Mutârahât. Tahran. Nşr. Henry Corbin. 1388.

Şihabeddin, Sühreverdî. Heyâkilü'n-Nûr. Mısır. Metbetü'l Seaade. 1335.

Şihabeddin, Sühreverdî. Hikmetü'l-İşrak, Tahran. Nşr. Henry Corbin. 1388.

Şihabeddin, Sühreverdî. Kelimat Süfiye. Thk. Kasim Mehmet. Dimeşk. Nşr. Mektebtü'l Meda. 2009.

Şihabeddin, Sühreverdî. Kitabu'l Lemehât. Tahran. Nşr. Henry Corbin. 1388.

Şihabeddin, Sühreverdî. Kitabu't Telvîhât. Tahran. Nşr. Henry Corbin. 1388.

Zerkeli, Hayreddin. El A'lâm. 15. Baskı. Beyrut. Nşr. Daru'l İlmi li'l Melâyîn. 2002.

KİTAP İNCELEMESİ/BOOK REVIEW

Kilitbahır | Mart/March 2021, Sayı/Issue 18

el-Fikr'ül Makâsıdî, Kavâiduhu ve Fevâiduhu

Ahmed er-REYSÛNÎ, Dârü'l Kelime, Kâhire, 2004, 146 sayfa.

İsmail KAÇA*

Naslarda yer alan amelî hükümlerin gaye ve hedefleri anlamında kullanılan *makâsıdu's-şerîa* kavramı; İslam hukuku açısından oldukça önemlidir. Zira Şâtıbî'nin (ö. 790/1388) de dediği gibi “*makâsıd amellerin ruhudur*”. Dolayısıyla hukukî hükümlerin amaç ve gayelerini göz ardı etmek şeriatın ruhuna vakıf olmaya engel olduğu gibi ruhsuz bir fıkıh telakkisini doğuracaktır. Bu sebeple hem ilk dönem hem de günümüz İslam hukukçuları bu konuya eğilmişlerdir. İlk dönemlerde fıkıh usulü eserlerinde fikhî hükümlerin ta'lîli bağlamında incelenen makâsıd; Şâtıbî'nin “*el-Muvâfakât*” eserinde müstakil bir teoriye kavuşmuş ve Tunuslu fakih İbn Âşûr'un (ö.1393/1973) “*Makâsıdu's Şerîati'l İslâmiyye*” adlı eseriyle ilk defa müstakil bir kitapta incelenmiştir. Günümüzde de bu konu ile ilgili araştırma ve eserler artarak devam etmektedir. Bu çalışmalardan biri de Faslı İslam hukukçusu Ahmed er-Reysûnî'nin Türkçeye “*Makâsıd Odaklı Düşünce*” olarak tercüme edebileceğimiz “*el-Fikru'l Makâsıdî*” adlı eseridir.

Reysûnî, *el-Fikru'l-Makâsıdî* adlı eserinde, naslardaki hükümlerin illet, gaye ve hedeflerini tespit etmenin önemine değinmiş ve makâsıd kavramını ana hatlarıyla ele alarak onun, fikhın ruhunu anlamadaki önemine vurgu yapmıştır.

Makâsıdu's-şerîa kavramını genel hatlarıyla ele alan ve yüz kırk altı sayfadan müteşekkil olan kitap, mukaddime ve üç bölümden oluşmaktadır: İlk bölümde mâkasıd ve kitaba ismini veren makâsıdî düşünce kavramı ele alınmıştır. İkinci bölümde yazarın makâsıdî düşünce için gerekli gördüğü dört kuraldan bahsedilmiştir. Son bölümde ise fikhî hükümlerin makâsıdına/gayelerine vakıf olmanın faydalarına temas edilmiştir.

* Doktora Öğrencisi, Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Bilim Dalı, ismailkaca0034@gmail.com, orcid.org/0000-0002-8505-3405, Book Review/Kitap İncelemesi, Received/Geliş Tarihi: 13.12.2020, Accepted/Kabul Tarihi: 19.01.2021, Published/Yayım Tarihi: 21.03.2021.

Yazar, kitabın önsözünde makâsîd faaliyetinin içtihat ve tecdit çalışmaları açısından öneminden, günümüzde bu konuya artan ilgiden ve asrımızda İslâmî ilimler hususunda “makâsîdî bir uyanış”tan bahsedilebileceğini ifade ederek, söz konusu eserini, bu alandaki uyanışa ayak uydurma isteği ve dostlarının teşviki sebebiyle giriş mahiyetinde yazdığını belirtmiştir.

Müellif, ilk bölüme “Makâsîd ve Makâsîdî Düşünce” adını vermiştir. Burada makâsîd kavramıyla ilgili giriş sadedinde bilgiler vererek ilk olarak şeriat kavramının tanımını yapmış, ardından kanun ve şeriat arasındaki farkları açıklamıştır. Makâsîdu’ş-şeria’yı “insanların maslahatı için şeriatın tamamından veya tafsilî hükümlerinden hedeflenen gayeler” olarak tanımlayarak bir ağacın meyvelerine benzetmiş, makâsîdî; küllî, cüz’î ve hass olarak üçe ayırmıştır.

Yazar, İslam şeriatının kulların maddî-manevî, dünyevî-uhrevî maslahatını hedeflediğini yaptığı alıntılarla açıkladıktan sonra İzz b. Abdisselam’ın (ö. 660/1262) “muhakkak ki Allah adaleti, ihsanı, akrabaya karşı cömert olmayı emreder; hayâsızlığı, kötülüğü ve zorbalığı yasaklar” ayetinin, teşvik edilen maslahatların tümünü ve kaçınılması istenen mefsedetlerin tamamını kapsadığına dair tespitini nakletmiştir.

Eserde maslahatlar arasında derece farklılıkları olduğuna işaret edilmiş, ayrıca Şâri’nin hukuk normlarında gözettiği en önemli gayenin ümmetin sosyal düzenini kurmak, ümmet yararına olan şeyleri sağlamak ve ona ulaşabilecek zarar ve fesadı engellemek olduğu ifade edilmiştir.

Bu bölümün sonunda kitaba isim olarak da verilen, “el-fikru’l makâsîdî/gaye odaklı düşünce”nin şeriatın küllî-cüz’î her hükmünde bir hikmet ve maksat olduğundan emin olan bir fikir; hukukî normları tümel ve tikel maksatlar ışığında anlayan bir metot olduğu; kısacası makâsîd perspektifi ile bakan ve kaidelere dayanan bir anlayış olduğu belirtilir.

“Makâsîdî düşünce”nin kuralları” adı verilen ikinci bölümde makâsîdî düşünce”nin kaideleri dört başlık altında ele alınmıştır. Bu başlıklardan, dolayısıyla kaidelerden ilki, “şeriatdaki her şeyin bir illeti, maksadı ve maslahatı vardır” şeklindedir. Yazar, konuya büyük-küçük, açık-gizli Allah’ın yarattığı her şeyin –bilinsin veya bilinmesin- bir gayesinin ve hikmetinin olduğunu ifade ederek başlamıştır. Bu

görüşünü de muhtelif ayetlerle desteklemiştir. Müellife göre, makâsîdî fikir Allah'tan sadır olan her emir ve nehyin gaye ve hedefini ortaya koyar. Eğer bir hükmün gayesi bilinmiyorsa onu ortaya çıkarmaya gayret eder. Şeriatı manasız ve gayesiz tek bir hüküm dahi yoktur. Bu manalar kimileri için açık, bazılarına da kapalıdır. Bir hükmün gayesinin bir kısım ulema tarafından anlaşılabilmesi, başkaları tarafından anlaşılmasına engel değildir.

Fakihlerin *"makul illetleri olan hükümler olduğu gibi tabbudî olan hükümler de vardır. Muamelatın, istisnalar hariç, maksat ve illetleri vardır. İbadetlerin ise, istisnalar hariç, illetleri yoktur, tabbudîdirler"* görüşüne katılmadığını net olarak ifade eden yazar, namaz, oruç, zekât ve hac gibi ibadetlerin hikmet ve illetlerini, ayet ve hadislerle atıfta bulunarak açıklamıştır. Şeriatın hükümlerinin tamamının illeti olduğunu, hakkında kesin bir hikmet ve illetten söz edemediğimiz cüz'ıyyâtın, bu tespitte zarar vermediğini, ibadetlerdeki miktar, vakit ve keyfiyet gibi cüz'ıyyâtın, hikmet ve illetlerinden söz eden fakihlerin olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca Şâtıbî'den ibadetin umumî maksadının Allah'a boyun eğmek, O'na yönelmek ve tazimde bulunmak olduğunu naklederek, ibadetlerdeki umumî illet ve maksatların, tafsilat ve cüz'ıyyâtta da geçerli olduğunu belirtmiştir.

Reysünî'ye göre, fakihlerin makul bir illetinin olmadığını ileri sürdükleri namazların rekâtları, tavafın sayısı, kefaretlerdeki miktarlar ve hükümlerdeki buna benzer adetlerin umumî bir maksadı vardır ki, o da ahkâmı disiplin altına almak, karışıklığa mahal vermemektir.

İkinci bölümün ikinci başlığı ise, *"Delilsiz maksat/illet yoktur"* şeklindedir. Yazar, bir hükme maksat izafe etmenin veya maksadı nefyetmenin ancak delille olabileceğini, makâsîdu's-şerîa hakkında delilsiz konuşulamayacağını, bir maksadı bir hükme nispet etmenin bir sözü Allah'a nispet etmekle eşdeğer olduğunu, bunun delilsiz ve gelişigüzel yapılmasının Allah hakkında haksız ve bilgisizce konuşmak anlamına geleceğini ifade ederek konuya girer. Reysünî, makâsîdî tespit yollarını zikrederken, ilk olarak Arapçayı kaide ve incelikleriyle bilmenin önemine atıfta bulunmuş ve Arapçanın makâsîdî kapısı olduğuna vurgu yapmıştır. İşaret ettiği diğer tespit yolları ise naslar, icma, imâ ve tenbih, hüküm ve fiil arasındaki münasebet, istikrâdır. Ona göre illeti tespit yollarından olan istikrânın, *yani illetleri bilinen hükümleri tek tek incelemenin* ayrı bir önemi vardır. Zira biz, aynı hikmeti

hedefleyen çok sayıda ve benzer illetleri tek tek incelediğimizde ondan bir hikmet çıkarma imkânı bulup, bunun hukukun bir gayesi olduğunu benimseriz. Nitekim cüz'iyâtın yani tek tek olayların tümevarımında mantık kurallarına göre küllî kavram, prensipler elde edebiliriz.

Bölümün "*Maslahat ve mefsedetlerin tertibi*" başlığında Allah'ın tüm yarattıkları arasında bir derece ve mertebe farkı olduğu, söz konusu farklılığın peygamberler arasında, hatta Kur'ân'ın ayetleri arasında dahi bulunduğu örneklerle açıklanmıştır. Buradan hareketle maslahatların ve mefsedetlerin de kendi aralarında farklı kuvvet derecelerine sahip olduklarını ileri sürerek ayet ve hadislerden çeşitli deliller getirmiştir. Ayrıca bu konuyla en çok ilgilenen hukukçunun İzz b. Abdisselam olduğuna işaret etmiştir.

Bölümün dördüncü ve son başlığı ise "*Makâsîd ve vesâilin ayırt edilmesi*"dir. Müellif, bu meselenin makâsîdî düşüncenin en önemli kaidelerinden biri olduğunu vurgulayarak konuya başlamıştır. Ardından "vesile"yi "kendisiyle maksada ulaşılan yol" olarak tanımlamıştır. Ona göre ahkâmın içerisinde bizatihi kastedilen maksatlar olduğu gibi, bu maksatlara vesile olan hükümler de vardır. Vesileler ise maksatlardan aşağı derecededir. Hatta bizatihi vesile olan hüküm, başka bir vesileye de bağlı olabilir. Bunlar aynı anda hem maksat hem vesiledir. Kendisine vesile olan hükme nispetle maksat, kendisi için vesile olduğu hükme nispetle vesile olur. Bunlara "*makâsîdu'l vasîta*" diyebiliriz. Mesela "*Allah'ın ve sizin düşmanlarınızı ve onların gerisinde olup sizin bilmediğiniz, ama Allah'ın bildiklerini korkutup caydırmak üzere, onlara karşı elinizden geldiği kadar güç ve savaş atları hazırlayın*" ayetinde 'kuvvet', düşmanı korkutmak için vesiledir. '*Savaş atları hazırlamak*' ise, kuvvet için vesiledir.

Yazar, vesilenin hükmünün kendisi ile ulaşıldığı maksadın hükmü ile aynı olduğunu çeşitli hukukçulardan yaptığı alıntılarla ifade etmiştir. Ayrıca makâsîdın sabit olduğunu, vesilelerin ise değişime ve esnekliğe açık olduğunu belirtmiştir. Ona göre fakire verilen fitrenin maksadı, onu bayram günü geçim ve iâşe sıkıntısından kurtarmaktır. Hadislerde fitrenin arpa, hurma ve benzerinden verilmesinin ifadesi ise bu maksat için vesiledir. Dolayısıyla bu maksada vesile olacak miktarda nakdî kıymetin veya ikamet edilen bölgenin temel gıda maddelerinden verilmesi de mümkündür. Yusuf el-Kardâvî'nin "sünneti anlamadaki hatalardan birisi de

ulaşılmak istenen hedeflerle, bunlara vesile olan anlık, ortamsal vesilelerin birbirine karıştırılmasıdır. Mühim olan sabit hedeflerdir. Vesileler ise zaman ve mekâna göre değişiklik gösterebilirler” tespitiyle bu bölüme son vermiştir:

Üçüncü bölüme “*Makâsîdın faydaları*” adı verilmiştir. Bölümün girişinde makâsîd faaliyetinin salt felsefî bir derinleşme ve basit bir entelektüel eylem olmadığı; bilakis diğer İslamî ilimler gibi sonuçları ve faydaları olan bir ilim olduğu vurgulanmış, ardından makâsîdî düşüncenin faydaları altı başlık altında ele alınmıştır.

İmam Gazzâlî’nin “*Makâsîd müçtehitlerin pusulasıdır*” sözü, bölümün ilk alt başlığıdır. Yazar, Gazzâlî’nin makâsîdî göz ardı edip yalnızca hükümleri ezberlemekle yetinenlerin âlim olarak değil, ilimle dolu bir kap olarak niteleneceğini ifade eden sözlerine yer vererek sahabenin de ahkâmın maksat ve gayelerini anlamaya yönelik azamî bir çaba içerisinde bulduklarını belirtir. Nasların yalnızca zahiriyle yetinen lafzî yönelim ile nasları ele almada ağırlıklı olarak yoruma, re’ye dayanan takvîlî/te’vîlî yönelimden bahsettikten sonra makâsîdî metodun bu ifrat-tefrit arasında orta ve mutedil yol olduğunu açıklar.

Bölümün bir sonraki başlığı “*Makâsîd düşünme ve anlama metodudur*” şeklindedir. Müellif buraya geleneksel İslam düşüncesinin makâsîdî metot olarak görmezden geldiği eleştirisiyle başlamış ve günümüzde makâsîd fikrine olan ilginin özellikle artan kitap ve araştırma faaliyetleriyle ilerlediğini belirtmiştir. Ona göre makâsîd bize her hükümde, emirde ve nehyde bir amacın, maksadın olduğunu ve bu maksatların tahkik edilmesinin istendiğini öğretir. Düşüncenin tam manasıyla İslamî olması için makâsîdî’ş şerfiyaya göre seyretmesi, hüküm ve hedeflerini makasadın gereğince sınırlaması gerekir. Makâsîd, düşünceye; içtihat ve tercihlerde yol gösteren, kapsamlı, tutarlı ve sağlam bir bakış açısı kazandırır.

Burada ifade edilen şu tespitler de önem arz eder: “Bazı kimseler makâsîdî unutturacak derece vesâilî kutsuyorlar. Makâsîdî düşünce ise gerektiğinde vesâilde esnemeye imkân tanıyabilir. O, esneklik ve katılık arasındaki en sağlam güvencedir ve bir esneklik unsurundan ziyade istikrar ve sebat unsurudur.”

Bölümün üçüncü başlığı ise “*Feth-i zerâi ve sedd-i zerâi*”dir. Konuya bu kavramların tanımlarıyla başlanarak konunun *vesileler ve maksatların ayırt edilmesi*

meselesinin somut bir meyvesi ve uzantısı olduğun ifade edilmiştir. Müellif, bu başlıkta gayenin hükmü ne ise, ona vesile olanın da -naslarda reddedilmediği sürece- aynı hükümde olduğunu; harama vesile olanın haram, mekruha vesile olanın mekruh, farza vesile olanın farz, menduba vesile olanın da mendup olduğu fikrini Kâsânî (ö. 587/1191), Karafî (ö. 684/1285), İbn Kayyım (ö. 751/1350) ve Şâtıbî (ö. 790/1388) gibi fıkıhçılardan alıntılar yaparak açıklamıştır. Bu konudaki en meşhur kaidenin “*vacibin ancak kendisiyle tamamlanabildiği şey de vaciptir*” olduğunu belirtmiştir.

Bu başlıkta amelin hükmünün şartlara göre değişebileceğine de değinilmiştir. Buna göre mubah bir fiil, vacibe vesile olması halinde vacibe, harama vesile olması halinde ise harama dönüşebilir. Aynı şekilde mekruh bir fiil mubaha hatta zaruret halinde haram bir fiil de vacibe dönüşebilir.

Üçüncü bölümün dördüncü başlığı “*Mükellefin maksadına itibar*”dır. Makâsîd âlimlerinin mükellefin tasarruflarını değerlendirirken onların niyet ve kasıtlarını dikkate aldıklarına, niyetleri göz ardı ederek hüküm vermenin zahiriliğin bir türü ve idrak kusuru olduğuna değinilmiştir.

Yazar, şeriatın mükelleflerden evvela niyetlerin sahih olmasını, mükellefin maksadının Şâri'nin maksadına muvafık olmasını talep ettiğine işaret ederek mükellefin tasarruflarıyla ilgili hüküm verilirken kastının göz ardı edilmesinin yanlış olacağına temas etmektedir. Meselenin daha iyi anlaşılması için, örnek sadedinde, “*ben sizin en büyük rabbinizim*” diyen Firavunun kafir, ancak hadiste anlatılan ve sevincinin şiddetinden dolayı “*Allahum sen benim kulum, ben de senin rabbimim*” diyen adamın kâfir olmadığını, iki örnek arasında kasıt ve niyet farklılığı olduğuna değinmiştir.

Bölümün beşinci başlığı ise “*Makâsîd (emri yerine getirip nehiyden kaçınma hususunda) isteksizliği giderir ve ameli doğrultur*” şeklindedir. Yaptığı işin kıymet ve faydasını bilen kişinin amelinin gönül hoşluğuyla yapacağından, işinin kıymet ve sonuçlarını bilmeyen kimsenin ise amelinde sıkıntı ve isteksizlik hissedeceğinden bahsedilmiştir. “*Mükellefin hükmün maksadını bilmeden maksadını şarinin maksadına nasıl muvafık yapabilir?*” sorusuyla ahkâmın hikmetlerinin belirtilmesinin muhataptaki rağbet ve iştihak hislerini artıracığına işaret edilmiştir.

Ayrıca nasların metodunun emirlerde faydaları, nehiylerde zararları bildirme; ahkâmın makâsîd ve hikmetlerini açıklama şeklinde olduğu muhtelif örneklerle belirtilmiştir.

Bu bölümde, makâsîddan bîhaber olanların amellerinin şekilden ibaret kalacağı şu misalle açıklanmıştır: “Eve girerken izin alınması gerektiğini emreden naslardaki gaye; namahrem olanı veya görünmemesi gerekenleri aniden görme ihtimalinden sakınmaktır. Emirdeki bu maksadı bilmeyen kişi izin isterken kapının tam karşısında durabilir. Ve bu esnada evin içini görülebilir. İzin isteme emrine şeklen, sūrî olarak riayet etmiş olsa da makasîd ihlal edilmiş olur.” Yazar, bu başlığı Yusuf el-Kardâvî’den yaptığı şu alıntıyla bitirmiştir: “Yemek esnasında parmağı yalama, düşen lokmayı üfleyerek tekrar alma gibi yemek adabıyla ilgili sünnetlerin gayesi; tevazu, nimete önem ve israftan kaçınmadır. Bu nefsi, ahlakî ve iktisadî bir terbiyedir. Ancak mezkûr sünnetlere (şeklen) riayet edip de tevazudan uzak nice kimseler vardır.” (Reysûnî, s.118)

Üçüncü bölümün altıncı ve son başlığını ise “*Makâsîd, tebliğ faaliyetinin hizmetindedir*” olarak belirleyen yazar, konuyu ara başlıklarla desteklemiştir. Bu kısımda makâsîdî düşüncenin tebliğ faaliyetiyle olan ilişkisine, bu düşüncenin davetin araç ve üsluplarında esneklik ve yeniliğe imkân tanıdığına ve makâsîdın bilinçsiz dindarlıktan bilinçli dindarlığa yönlendirmedeki etkisine değinmiştir. Ayrıca bu bölümde örnek olarak, makâsîdu’ş-şerîa bağlamında demokrasi konusunu ele almıştır.

Yazar, demokrasinin çeşitli açılardan tartışılarak bazı düşünürler tarafından reddedildiğini, ancak İslam dünyasında genel eğilimin demokratik kurumların kullanılabilmesi yönünde olduğunu belirterek konuya girmiştir. Yazar, demokrasinin adalet, kanunlar önünde herkesin eşit olması, halkın katılımını esas alması, herkese eşit fırsatlar sunması, kayırmayı önlemesi, despotizm ve istibdadı önlemesi, yöneticilere istişare ve tevazuu öğütlemesi gibi prensipleri açısından makâsîd düşüncesi ile örtüştüğünü ileri sürerek, bu minvalde açıklamalarda bulunmuştur. İstismar edilmeyen demokrasinin sunduğu bu hasletlerin şeriat tarafından da emredildiğini ve bu açıdan kullanılabileceğini belirlemiştir. Demokrasinin yanlış kullanılması halinde olumsuz sonuçlar doğurarak hürriyet görünümü bir istibdat doğuracağı uyarısıyla kitabı sonlandırmıştır.

Eser, genel olarak değerlendirildiğinde, makâsıd ilmine dair giriş mahiyetindeki bilgileri derli toplu olarak sunmaktadır. Ele aldığı konuları yaptığı alıntılarla bolca desteklemesi, konuları sade bir üslupla işleme si, makâsıd ilminin genel çerçevesini öğrenmek isteyenler için anlaşılır olması, kitabın olumlu yanlarından dır. Bununla beraber sonuç kısmının olmaması, üçüncü bölümde örnek sadedinde ele alınan demokrasi incelemesinin kitabın hacmine nispetle uzun olması, konular işlenirken tekrara düşülmesi gibi hususları ise kitabın olumsuz yanları olarak değerlendirebiliriz.

İslam İlimlerinde Araştırma Yöntem ve Teknikleri

Recep ARDOĞAN (editör), Mehmet Birsin, Ahmet Çelik, Ahmet Öz, Veysel Kasar, Fahri Hoşab, Halit Çil, Klm Yayınları, Kahramanmaraş, 2020, 328 sayfa

Fatma GÖZÜBÜYÜK*

Günümüzde araştırma yöntem ve teknikleri alanında birçok kitap ve makale kaleme alınmıştır. Bunların her biri kendine özgü niteliklere sahiptir. İslami ilimler de özgün birer ilim dalıdır. İslam ilimlerinin kendine özgü konusu, gayesi, metodolojisi ve terminolojisi vardır. Tanıtımını yaptığımız kitap genel olarak araştırmacılara; özel olarak Temel İslam Bilimleri alanında araştırma yapanlara önerilerde bulunmakta ve bir araştırmanın başından sonuna kadar hangi yöntem ve tekniklerin kullanılacağı hususunda bilgi vermektedir.

Bu kitabı diğer araştırma teknikleri kitaplarından ayıran husus, İslam ilimleri alanında çalışan akademisyenlere, araştırma sürecinde rehberlik edecek kapsamlı bilgiler sunmasıdır.

Editör, bu eseri kaleme alma amaçlarını lisans ve lisansüstü bireylere bilimsel araştırmalarında kılavuzluk etmek olarak açıklamıştır. Bu eser İslam ilimlerinin çeşitli alanlarında ihtisas yapmış ilim adamlarının, alanlarıyla ilgili bilgi, tecrübe ve uygulamaya ilişkin tavsiyelerini de içermektedir.

Kitabın kaynakça kısmı zengin olmakla birlikte dili sade ve anlaşılırdır.

Kitap, sadece İslam ilimleriyle sınırlı değildir. Sosyal bilimler alanında araştırma yapanlar da bu kitaptan faydalanabilirler. Çünkü ilk üç bölüm sosyal bilimlere özgü içeriklere sahiptir.

Kitap; önsöz, giriş ve dokuz bölümden oluşmaktadır.

Giriş bölümünde, bilginin ve bilimin önemine, ilmin fitrî bir ihtiyaç olduğuna değinilmiştir. Ayrıca İslam'ın ilme verdiği değer çeşitli ayetlerle desteklenerek açıklanmıştır.

* Lisansüstü Öğrencisi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Dalı, Kelam Bilim Dalı, gzbyk.maras@gmail.com, orcid.org/0000-0002-4684-8360, Book Review/Kitap İncelemesi, Received/Geliş Tarihi: 28.12.2020, Accepted/Kabul Tarihi: 28.01.2021, Published/Yayım Tarihi: 21.03.2021.

Eserin birinci bölümünde ilmî araştırmanın temel özellikleri olan, sistematiklik, özgünlük, objektiflik gibi ilkelere değinilmiştir.

İkinci bölümde ise akademik etiğin bir kuralı olan kaynak gösterim metotlarına yer verilmiş, intihalden kaçınmak için dikkat edilecek kurallar açıklanmıştır. "Akademik yayımlarda, yararlanılan kaynaklar neden dipnotlarda ve kaynakça kısmında gösterilir? Dipnotlarda, atıfta bulunulan eserlerle ilgili hangi bilgiler yer alır? Kaynakça hazırlanırken hangi kurallara uyulur?" gibi soruların yanıtı verilmiştir. Araştırmacıların işini kolaylaştıracak bazı pratik bilgilere de Recep Ardoğan tarafından kaleme alınan bu bölümde yer verilmiştir.

"Bilimsel Araştırma Türleri ve İzlenecek Yollar" başlıklı üçüncü bölüm ise Ahmet Çelik tarafından kaleme alınmıştır. Bu bölümde, yazım öncesi süreçte neler yapılmalı, planlama nasıl olmalı, konu seçiminde nelere dikkat edilmeli gibi sorulara yanıtlar verilmiştir. Konuyu tespit ve sınırlandırma, araştırma yönteminin belirlenmesi, veri toplama, veri analizi ve yorumlama gibi süreçlere dikkat çekilmiş; bir tezin, bir makalenin veya bir bildirinin içermesi gereken bölümlere yer verilmiştir.

Kitap, dördüncü bölümden sekizinci bölüme kadar İslami ilim dallarından Kelâm, Fıkıh, Hadis, Tefsir ve İslam Tarihi alanlarını ele alarak, her bir alana özgü araştırma yöntem ve tekniklerinin usullerini açıklamıştır.

Dördüncü bölüm kelâm ilmiyle ilgilidir. Veysel Kasar ve Recep Ardoğan'ın birlikte hazırladıkları bu bölümde, kelimelerin ana hatları kısaca özetlenmiş; kelamın ortaya çıkışı, diğer İslami ilimlerle ilişkisi açıklanmıştır. Ardından Kelam ilminde araştırma konularına yer verilmiştir. Yazarlar, bu bölümde kelam araştırmalarında kullanılan yöntemleri şöyle zikretmektedir: "Başta kelam olmak üzere, İslam ilimlerindeki araştırmalarda temelde yorumlayıcı yöntem kullanılır. Bu yöntem okuma, metni anlamada dil kuralları ve lügat bilgisi yönünden inceleme, semantik tahlil, bağlam incelemesi, akıl yürütme, sonuç çıkarsama, yorumlama ve değerlendirmeye dayalıdır." Kitapta Kelamın, klasik kelam, güncel sorunlar ve çağdaş kelam, kelam tarihi gibi konularda araştırma yapacaklara önerilerde bulunulmuştur.

Mehmet Birsin tarafından kaleme alınan beşinci bölümde, fıkıh ilminin tanımına ve mahiyetine ilişkin açıklamalardan sonra bu ilmin kaynaklarına, yöntemlerine ve fıkıh alanında araştırma konularına yer verilmiştir.

Altıncı bölüm ise Fahri Hoşab tarafından telif edilmiş olup, hadis ilminin tanıtımından sonra hadis araştırması ve kaynaklar başlığı adı altında bu alanda çalışan araştırmacılara katkı sunacak nitelikli ve detaylı bilgiler verilmiştir. Bir hadis râvisine ilişkin araştırmanın nasıl yapılacağı, hadis alanında ne gibi konular, bu konularda başlıca hangi eserler bulunduğu, hadislerde konu aramasında nelere dikkat edileceği gibi soruların yanıtı bu bölümde bulunmaktadır. Yine bu bölümde hadis taraması ve araştırması yaparken izlenecek yollara ve kaynakları verimli kullanmayı sağlayan kurallara yer verilmiştir. Altıncı bölümün önemli bir özelliği de günümüzde giderek daha önemli hâle gelen elektronik kaynaklarda hadis araştırmasının nasıl yapılacağına, hadis programlarının nasıl kullanılması gerektiğine, bu programların neler olduğuna ve özelliklerine ilişkin veriler içermesidir. Yazar, tüm bu bilgileri ekran resimleri ve grafiklerle birlikte vererek araştırmacıların bu programları daha iyi kullanmasına olanak sağlamıştır.

Yedinci bölümde tefsir ilmindeki araştırma yöntemlerinden bahsedilmiştir. Ahmet Öz'e ait bu bölümde de tefsir alanında araştırma yapacak kişilere konu seçimi, kaynak taraması, veri analizi gibi konularda neler yapılabileceğine dair bilgiler verilmiştir. Eserde çeşitli tefsir kaynaklarına yer verilerek araştırmacıya kolaylık sağlanmıştır. Ayrıca, bölümün sonunda genç akademisyenlere örnek olmak üzere alanla ilgili örnek bir araştırma ve tez planı verilmiştir.

Sekizinci bölümün konusu tarih araştırma yöntemleridir. Halit Çil tarafından yazılan bu bölümde, ilk olarak tarih ilminin tanımı ve kapsamı konu edilmiştir. Bir tarih araştırması yapılırken nasıl bir yol izlenebileceği ele alınmış; genel bir tarih araştırma yol haritası verildikten sonra İslam tarihi alanında araştırma yaparken nelere dikkat edileceği anlatılmıştır. İslam tarihinin bir ilim olarak gelişimi, mahiyeti ve özelliklerinden bahsedildikten sonra İslam tarihi kaynaklarına yer verilmiştir. Bölümün sonunda araştırmacılara geniş ölçüde fayda sağlayacak şekilde, ayrıntılı okumalar için bir kaynakça konulmuştur.

Son bölüm olan ve yine Halit Çil tarafından telif edilen dokuzuncu bölümde modern araştırma yöntemleri ele alınmıştır. Dijital ortamda fişleme nasıl yapılır, hangi programlar kullanılır türünden sorulara cevaplar verilmiştir. Dijital ortamdaki

bazı programların (el-Mektebetü's-Şâmile, Cevâmiu'l-Kelim, Kütüb-i Sitte gibi) isimlerine ve görsellerine yer verilmiştir. Bunlara ek olarak çevrimiçi veri tabanları hakkında okuyucuya doyurucu bilgiler sunulmuştur. Bu bölümde örnek ve detaylı bir tez önerisinin bulunması da lisansüstü öğrenciler için oldukça yararlıdır.

Kitabın araştırma yöntem ve teknikleri, Kalam, Fıkıh, Hadis, Tefsir ve İslam Tarihi gibi konuları içerdiğinden yukarıda bahsetmiştik. Bunlara ek olarak din ve felsefe bilimlerini de esere eklemek yerinde olacaktır. Bu sayede ilahiyat alanındaki tüm araştırmacılar bu eserden faydalanabilirler.

Araştırmacılar için bir başucu kitabı niteliğindeki bu eseri hazırlayan hocalarımız ilim dünyasına yaptıkları katkıdan dolayı teşekkürü hak etmektedirler.

Toplumsal Hafıza: Hatırlamanın ve Unutmanın Sosyolojisi

Faruk KARAARSLAN, Ketebe Yayınları, İstanbul, 2019, 207 sayfa.

Zeliha Bengü AYATA*

Tanıtımını ve incelemesini yapacağımız çalışma, 2019 yılında kaleme alınmış, aslında hafızaya yer açmaya, insan olduğumuzu hatırlamaya ve ebedileşme arzumuzu unutmaya bir “davet” niteliğindedir.

Yazarımız Faruk Karaarslan, ülkemizde toplumsal hafıza konusunda önemli çalışmalara imza atmıştır. 2014 yılında “Modern Dünyada Toplumsal Hafıza ve Dönüşümü” adlı doktora ve “Bir Şehrin Hafızası: Kayseri’de Sosyo-Kültürel Hayat” adlı çalışmaları ile bu alana yoğunlaşan akademisyenlerimizden biridir. Ayrıca Türkiye’de Sekülerleşme, Çağdaş Türk-İslam Düşüncesi temel çalışma alanlarıdır.

Ciddi bir emek ve zaman ürünü olduğu anlaşılan bu eser, insanı insan yapan *hafızanın* sosyolojik boyutunu ortaya koymayı ve modern dönemde modernite ile toplumsal hafıza arasındaki köprüleri keşfederek ne gibi şekillenmelere konu olduğunu problematik bir yaklaşımla analiz etmeyi amaçlamıştır. Her toplumda hafıza, kendi tarihsel tecrübelerine göre şekillenmektedir. Ancak Aydınlanma Çağı’na kadar götürülebilecek bir zaman diliminden itibaren toplumsal hafızayı yerinden eden birçok neden gün yüzüne çıkmıştır. Bu alanda yapılan çalışmalarda, toplumsal hafızalardan unutturulması veya hatırdan tutulması gereken mekanizmaların neler olduğu belirtilmiştir.

Canlı ve üretken insan ancak hatırladıkları ve unuttuklarına karar vermek süreti ile var olur. Çünkü böyle bir insan itiraz eder; canlıdır, refleksleri vardır. İşte yazarın tezi burada önem kazanmaktadır. Yazar; kapitalizmin, modern mankurtaşma yöntemi olarak, hızlı çalışma hayatı, kitle iletişim araçları, moda,

* Doktora Öğrencisi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Sosyolojisi Bilim Dalı, zelihabengu@yahoo.com, orcid.org/0000-0002-2171-784X, Book Review/Kitap İncelemesi, Received/Geliş Tarihi: 07.01.2021, Accepted/Kabul Tarihi: 22.02.2021, Published/Yayın Tarihi: 21.03.2021.

tüketim çılgınlığı ve daha pek çok unsurla birlikte modern insanı çepeçevre sararak tekrar ve yeniden karşımıza çıktığı tezini savunmaktadır. Zira modernite, insana sunduğu yeniliklerle birlikte unutturucu bir tabiata sahiptir. Dolayısıyla insan, kendinden mülhem hatırlama ve unutma yeteneğini gün geçtikçe kaybetmektedir. Aydınlanma döneminin kendi hassasiyetlerine bağlı olarak zaman ve mekân tasavvuru doğrultusunda gelişen evren ve insan tasavvuruna odaklanmak, köklü bir değişimin izini sürmek anlamına gelir. Buna paralel olarak, modern dünyanın siyasal zeminini temsil eden ulus devletler de yapılan işi meşrulaştırmak adına üretilmiştir. Zira modern dünyada siyaset yapmanın zemini kamusal alandır. Yazar; bu öngörülerıyla birlikte, çalışmayı şekillendiren soruları da vererek çalışmanın genel çerçevesini de belirlemiş olmaktadır.

Toplumsal hafızanın neden popülerleştiği ve toplumsal hafızanın şekillenmesinde yapısal unsurların ne derece etkili olduğu yazarın çalışmasının ana eksenini oluşturmaktadır. Buna ek olarak, modern dönemde toplumsal hatırlama ve unutma biçimlerinin görünümünün neler olduğu sorusunun cevabı da eserde aranmıştır. Ayrıca, modernitenin toplumsal hatırlamayı mı, toplumsal unutmayı mı öncelediğini, toplumların hafızalarının mühendisliği yapılarak modern tahayyüllerle ve yaptırımlarla daha önceki duygu ve düşünceleri nasıl unutturulmaya zorlanmaktadır? sorusu da ayrı bir bölüm sorusu olarak karşımıza çıkmaktadır. Yine, toplumların gelenekle kurdukları bağlar düşünüldüğünde, modern siyasi yapıların geleneği dönüştürmesi veya ortadan kaldırması imkânı tartışılan ve cevabının arandığı diğer bir sorudur.

Yazar, toplumsal hafızanın popüler olmasına neden olan en itici gücün ilk olarak Sanayi Devrimi olduğunu belirtmiştir. İnsan ile doğa arasına makinelerin girdiğini ve bu makinelerin gün geçtikçe küçülüp daha işlevsel hale gelmesiyle hayatımızı çepeçevre sardığını, nihayet teknoloji olmadan unutamaz ve hatırlayamaz hale geldiğimizi ifade etmiştir. İkinci neden, özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrasında Nazi iktidarının birçok etnik ve kültürel kimliği asimile etme girişimi sonucu bir neslin, unutulması zor ve sürekli canlı tutulması gereken olayları zihninde şekillendirmesidir. Çünkü, zulme uğramış toplumların hafızalarının canlı tutulması 'geleceğin tarihine hazırlık' yapılması anlamına gelmektedir. Buna paralel olarak,

Assmann'a göre de, toplumsal hafızanın gündeme gelmesinin en önemli nedeni, insanlık suçlarının işlendiği dönemin tanıklarının artık yaşamıyor olmasıdır.¹

Kitap altı bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde, toplumsal hafıza kavramı düşünce dünyasındaki kökenlerine inilerek, hatırlama, unutma ve zaman bağlamında Antik Çağ'dan itibaren genel bir çerçeve çizilerek açıklanmaya çalışılmış; felsefe, edebiyat, psikoloji ve siyaset düşünürlerinin her birinin bu konudaki bilgilerine yer verilerek hafızayı ele almadaki temel eksenin toplumsallık kavramında düğümlendiği belirtilmiştir. Ayrıca yazar, toplumsal hafıza kavramlarına alternatif kavramlardan da bahsederek neden toplumsal hafıza kavramını seçtiği ile ilgili açıklamalar yapmıştır. Toplumsal hafıza kavramına işlevselliği açısından oldukça benzeyen bir diğer kavram ise 'kültürel akıl'dır. Her milletin kendine özgü bir dünyası vardır. Zihnindeki bu dünyayı daha önce oluşturduğu kültürel aklı ile inşa eder.²

İkinci bölümde ise, kavramın psikoloji ve sosyoloji disiplinlerince ele alınışı ve işleniş biçimleri açıklanmıştır. Birinci bölüm ile bağlantılı olarak, toplumsal hafızanın ne anlama geldiği ve hangi boyutları taşıdığı incelenmiştir. Yine bu bölümde, bireysel hafıza ile toplumsal hafıza arasında oldukça fazla paralellik kurulmuş ve analiz edilmiştir. Sonuç olarak, iki önemli husus dikkati çekmiştir. İlk husus, bireysel hafıza gibi toplumsal hafıza da sürekli bir inşa halindedir. İkinci husus ise, unutma ve hatırlamanın istem dışı bir özelliğinin olmasıdır. Yine bu bölümde, Halbwachsh'ın hafızayı sosyoloji bağlamında nasıl ele aldığı incelenmiştir. Halbwach da, Durkheim'in intihar çalışmasında olduğu gibi, bireysel algılanan hafızanın, toplumsal nitelikte şekillendiğini iddia etmektedir. Toplumsal hafıza kavramına, sosyolojik bir anlam yükleyen bir diğer düşünür ise Foucault'tur. O da hafızayı, popüler hafıza ve karşıt hafıza olarak ayırmıştır. Bu ayrımı şöyle izah etmiştir. Toplumsal hayatı biçimlendirme gücünü elinde bulunduran her türlü güç, hegemonya ile insan rızası endeksli topluma bir kültür dayatır. Böylece, popüler kültürün paylaşımı ile bir kültür oluşur. Bir müddet sonra, bu popüler hafızadan

¹ J. Assman, *Kültürel Bellek*, çev. A. Tekin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2002, 17.

² N. Macit, *Türk Milliyetçiliği, Kültürel Akıl, İctihat ve Siyaset*, Ötügen Yayınları, İstanbul, 2011, 107.

rahatsız olan kesim, karşıt hafıza üretmeye başlar.³ Yine bu bölümü ilginç kılan bir değer husus ise, tarih ile toplumsal hafıza arasındaki karşıtlığın analiz edilmesidir.

Modernitenin ortaya çıkması ve şekillenmesini konu edinen üçüncü bölüm, bilimsel, teknolojik, siyasal ve sekülerleşme olmak üzere dört başlık halinde incelenmiş; bu dört sürecin sonunda, ilk olarak modernitenin tarihin hiçbir döneminde olmadığı kadar orijinal bir ruhunun olduğu fikrine varılmıştır. İkinci olarak, bu yeni hayat kurgusunun, radikal dönüşümlere neden olduğu belirtilmiştir. Üçüncü olarak, moderniteyi ortaya çıkaran ve şekillendiren bu süreçlerin aynı zamanda moderniteden de etkilenerek modern paradigmayı yeniden ürettiği ifade edilmiştir. Son madde olarak ise, ulus devlet anlayışının toplumsal hafızayı şekillendirmek için üretilen bir proje olduğu belirtilmiştir. Konu ile alakalı olarak bu dört sürecin, toplumsal unutkanlığa sebep olan zaman ve mekân tasavvurunun yeniden üretilmeye çalışılan insan ve evren tasavvurunun arkasındaki temel süreçler olduğu ifade edilmiştir. Yine bu bölümde, modernite ve toplumsal hafıza arasındaki ilişkinin yapı-fail dikotomisine denk düştüğü, yani toplumsal hayatın kurgulanmasında politik yapının mı yoksa toplumsalın kendi seyrinde vuku bulan bireyselin mi etkili olduğu sorusuna dayandığı sorgulanmıştır. Bu konuyla ilgili olarak, toplumsal hafızanın anlaşılması için modern dikotomilerin aşılabilmesi gerektiği vurgulanmış ve toplumsal hafızanın salt bireye veya topluma indirgenemeyeceği ifade edilmiştir. Zira, bu konunun daha iyi analiz edilmesinin sembolik etkileşimcilik, fenomenoloji gibi yaklaşımlarla yani sentezci bir sosyoloji ile mümkün olacağı kanaati oluşmuştur.

Seküler ve dini eylemlerin de hafıza üretme ve biçimlendirme durumlarının olduğu, yazarın değindiği bir diğer konudur. Zira, modern dünyanın günlük yaşamında toplumsal hafızanın sekülerliğe indirgendiği, ancak olgusalık hesaba katıldığında dini ve seküler eylem türlerinin arasında net bir ayrışmanın olmadığı iddiasındadır. Örnek olarak, ticari işlerin yolunda gitmesi için namaz kılan biri dini bir eylem mi, seküler bir eylem mi gerçekleştirmiş olur? gibi sorulardan hareketle, dini eylem ile seküler eylemin iç içe geçmiş bir halde, gündelik hayatta toplumsal hafızayı şekillendirdiği sonucuna varmıştır. Bu değerlendirme oldukça anlamlıdır.

³ M. Foucault, *İktidarın Gözü*, çev. I. Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012.

Zira Weber'in 'Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu' adlı eseri, salt dini bir eylemin seküler bir olguyu olumlayabildiğine örnektir.⁴

Dördüncü bölümde ise, modern tahayyüllün insan ve evren tasavvuruna bağlı olarak şekillenen zaman ve mekân mefhumu, hatırlama ve unutma pratikleri açısından tartışılmıştır. Geleneksel toplumlarda zaman ve mekân birbiriyle içkin olarak algılanan bir durumdur. Modernite ile beraber zaman, mekân ve insan arasında bulunan varlıksal bağ kopartılarak, yeni bir insan ve evren tasavvurunun olduğu ifade edilmiştir. Bu durumla hafıza önemsiz kalmış, zamanın ruhuna unutturucu bir tabiat kazandırılmıştır. Dolayısıyla hafızanın en önemli argümanları olan, hatırlama, unutma ve depolama; akıl yürütmekten daha değersizdir. Mekân ise artık, tahakküm kurulması gereken bir yer olarak, aynı zaman gibi hızlı bir tüketim malzemesi olarak kullanılmaktadır. Artık mekânın nesnel bir gerçekliği yoktur; mekân, ideolojik bir hale gelerek toplumsal yapıların ve ilişkilerin belirlendiği bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır. İdeolojik formasyon ile kurulan bu mekânın aynı zamanda başka insanların da bilinç düzeyinin belirlenmesinde, neleri unutup neler hatırlaması gerektiği konusunda etkin bir rol oynadığı ifade edilmiştir. Sonuç olarak, modernitenin mekân tasavvuru tabiatı gereği unutturucu bir yapıya sahiptir. Onun bu unutturucu yapısının arkasında ise, tek bir nedenin değil, modernite ile birlikte sosyal, siyasal, iktisadi hayatta yaşanan bütüncül bir dönüşümün iç içe geçmiş halinin etkili olduğu ifade edilmiştir. Bu sistemle oluşan modern insan tasavvurunun genel çerçevesi, gücünü Aydınlanma felsefesinden alan, kendi akli ve görgüleri ile hayatı aydınlatmaya girişen, hümanist, deist/ateist, akılcı, ilerlemeci, iyimserlik eğilimleri olan bir insan modelidir. Bu insan tasavvuru ve modernite, tarihin sonunu görmüş, evrenin merkezine kendisini koyarak zamana ve mekâna hükmetmek isteyen rasyonel bir insan halini almıştır.

Beşinci bölümde, modern siyasal otoriteyi temsil eden ulus devletlerin toplumsal hafızayı mekân, beden, dil ve tarihsel anlatı üzerinden şekillendirmeye çalıştığı işlenmiştir. Ulus devletlerin sıfırdan bir hafıza oluşturma konusundaki başarısı tartışılmıştır. Bölümde sonuç olarak, hem hafızanın işleyiş biçiminin hem de hayatın sürekliliği ve gündelik hayatın kestirilemezliği nedeni ile sıfırdan bir hafıza ve kimlik inşasının mümkün olamayacağı sonucuna varılmıştır.

⁴ M. Weber M, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Zeynep Gürata, Ayraç Yay., Ankara, 1999, 15-17.

Altıncı bölümde ise, ülkemizin ulus devlet modeline geçişin miladı olarak değerlendirilen Cumhuriyet inkılaplarının toplumsal hatırlatma ve unutmaya pratiklerini nasıl etkilediği görsellerle desteklenerek incelenmiş ve toplumsal hafıza çalışmalarına dair hatırlatmalar yapılmıştır. Mikro düzlemlerde dahi cumhuriyet modernleşmesinin “medeniyetleştirici” motivasyonunu görmenin mümkün olduğunu örneklerle ifade etmiştir.

Sonuç bölümünde ise, hatırlamanın temel motivasyonu tartışılmış ve modern dünyada en temel hatırlama biçimi olarak ‘hatırlamayı’ hatırlamak gerektiği, bunun için ise, insan olmayı, dolayısıyla ölüm mefhumunu hatırdan tutmakla mümkün olduğu sonucuna varılmıştır. Böylece modern dünyada, her şeye rağmen gün geçtikçe yitip giden insani duygulara belki bir tutunma, belki bir varoluş çabası olarak, ontolojik düzlemde hatırlama formlarının işlevselliği belirtilmiştir.

Toplumsal Hafıza ‘ya Yönelik Sosyolojik Bulgular ve Değerlendirmeler

Yazar, modern dünyada toplumların unutmaya ve hatırlama biçimlerinin bir yörüngesinin olduğu iddiasındadır. Bu yörüngenin de Aydınlanma devrinden itibaren kurgulanan bir modern toplumsal tahayyül ile politik yaptırımların birlikteliği ile şekillendiğini belirtmiştir. Yazar, sekülerleşme, teknolojik gelişmeler, bilimsel ve siyasi devrimler aracılığı ile ‘medenileştirme’ adı altında ‘modern’ olmayan toplumların hafızalarına müdahale edilerek bir mankurtlaştırma ideali olduğu görüşündedir.

Eser, Kayseri örneğinden kurgulanarak teorik zemine yerleştirilmiştir. Temel sacayağının modernite olduğunu söyleyebiliriz. O halde eserdeki temel bakış, moderniteye bağlı olarak hatırlama ve unutmaya biçimlerinin nasıl şekillendiği ile ilgilidir. Gündelik hayata dair yapılan gözlemlerle de desteklenerek bir çıkarım yapılmaya çalışılmıştır.

Toplumsal hafızanın mahiyeti, gelenek, tarih, siyaset vb. kavramlarla ilişkisi, Türkiye’de nasıl anlaşılması gerektiği ile ilgili yeterli çalışmanın olmaması eseri değerli kılmaktadır. Bize aktarılan toplumsal hafıza çalışmalarının Batı Avrupa’daki sosyal bilimlerden Türkçeye sözlü tarih çalışması olarak aktarılmasından dolayı eserin bu alanda ciddi bir boşluğu doldurduğunu ifade

edebiliriz. Yine toplumsal hafızanın zaman ve mekân kavramları ile temellendirilerek, modernitenin bir mankurtlaştırma yöntemi olduğunun ifade edilmesi de eseri özgün kılan bir diğer durumdur. Ayrıca yazarın bu çalışma ile “toplumsal hafıza” serüvenimizi betimleyerek ve sosyolojik bir çalışma ortaya koyarak alana önemli bir katkı sağladığını söyleyebiliriz.

Birinci bölümde yazar, hafıza kavramını ele almadaki temel eksenin toplumsallıkta düğümlendiğini belirtmiştir. Ancak yazar, hafıza kavramına getirilen sosyolojik açıklamaları sunmasına rağmen henüz kavramın netleşmediği belirtilmiştir. Toplumsal hafıza kavramını açıklamayı hedeflediğini zikredilmişse de (s. 25), birinci bölüm sonuna kadar kavramın henüz yerli yerine oturtulmadığı görülmektedir. Dolayısıyla, henüz net olmayan bir kavramın, neye göre ve nasıl araştırıldığı okuyucuya düşündürücü gelebilir.

Yazar, toplum kavramı ile ilginç tespitlerde bulunmuştur. Gerek kavramın tanımlanmasında gerekse sınırlarının tespit edilmesindeki sıkıntılardan dolayı *toplumun* ontolojik bir yapıdan ziyade hayali sınırları olduğu ifade edilmiştir. (s. 56) Sosyolojinin aslında çalışma alanı olarak toplumu görmediği, sosyal ve logos kelimeleriyle üretilen sosyolojinin sosyal alanın mantığını ifade ettiği vurgulanmıştır. O halde, sosyoloji bir birlikteliğin mantığıdır. Dolayısıyla, sosyolojinin çalışma alanının, ilişkiselliği ve ortak birlikteliklerin mantığını anlamayı hedef edindiği belirtilmiştir. Ancak bu görev sosyolojiye düşmüştür. Çünkü 20. yüzyılda yeni oluşan siyasi sınırların birliktelik olarak ifade edilmesi ve bir “ulus devlet” mantığı ile kimlik atfetme ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Yazara göre sosyolojinin görevi, ilgileneceği alanı belirlemek ve bu alanın sınırlarını çizmek suretiyle siyasal alanın ihtiyaçları doğrultusunda dizayn etmektir. Toplumu inceleyecek olan sosyolojinin kültürel, etnik ve dini açıdan homojen olmayan hatta birbirinin karşıtı olan grupları içinde barındırdığı için bu incelemenin metodolojik açıdan mümkün olmadığı da belirtilmiştir. O halde sosyolojinin, toplumları tasarlamak için ‘proje bilim dalı olarak’ ifade edildiğini görüyoruz. Ancak Comte, Durkheim, Weber gibi sosyologların çalışmalarına baktığımızda kendi yaşadıkları dönemleri baz alarak sosyolojik çalışmalarının makro düzeyde olduğunu, dinsel dünyanın yıkılmasından tarihi toplumsal krizleri anlama ve açıklama hatta bu krizlere çözüm üretmeye

çalıştıklarını görmekteyiz⁵ Dolayısıyla yazarın yukarıda sosyolojinin görevine getirdiği eleştirinin tekrar düşünülmesi gerekir.

Yazarın eserde, başlangıçtan 60. sayfaya kadar 'toplumsal hafıza' kavramına tam, net bir açıklama yapmadan/tanımlamadan -ki yazar da çok çetrefilli bir kavram olduğunu ifade etmiştir- metni yazma girişimi olduğunu görmekteyiz. 61. sayfada ise, toplumsal hafızanın sadece belli bir ulus devlet politikasına muhatap olan ve bir toplum içinde yer alan her kesim için kullanılmakta olduğu ifade edilmiştir. Teknik anlamda incelenen kavramın, öncelikle net bir şekilde ortaya konması daha sonra bu kavram üzerinden çalışmanın yürütülmesi daha isabetli olabilirdi. Çalışmada 'Kayseri gündelik hayatında' (s. 9) ifadesinden nicel bir çalışma örneği beklentisi içine girmiş okuyucunun sadece bir fotoğraf ile ikna olamayacağı düşünülmelidir. Zira eserin de bu örneklemeden kurgulanarak teorik bir zeminde ele alma ihtiyacına binaen yazıldığı belirtilmiştir.

Eserde genel olarak toplumsal hafıza ile ilgili sosyolojik değerlendirmeler yapılmış, ciddi analizlerde bulunulmuş fakat okuyucuya bu kültürel hafızamızı nasıl korumamız gerektiği, ne tür çalışmalar yaparsak bu durumdan kurtulmamız veya başa çıkmamız gerektiği ile ilgili özellikle sonuç bölümünde bir çözüm önerisi verilmemiştir. O halde biz, toplumsal hafızamızı koruma ve geliştirme adına neler yapamadık, neleri nasıl yapmalıyız? Acaba cumhuriyetin ilk yıllarında bu faaliyetler yapılırken, toplumsal hafızamız konusunda duyarlılığı olan ve bilinen kişiler veya kurumlar, hangi çözüm önerilerini sunmuşlardır? Eserde çözüm önerisi sunma adına bu konular objektif olarak tartışılabilirdi.

Eserde, bu sistemin oluşturduğu modern insan tasavvurunun genel çerçevesi çizilerek gücünü Aydınlanma felsefesinden alan, kendi aklı ve görgüleri ile hayatı aydınlatmaya girişen, hümanist, deist/ateist, akılcı, ilerlemeci, iyimserlik eğilimleri olan bir insan tahayyülünün olduğu tespit edilmiştir. Bu insan tasavvuru ve modernite, tarihin sonunu görmüş, evrenin merkezine kendisini koyarak zamana ve mekâna hükmetmek isteyen rasyonel bir insan halini almıştı. Modern tasavvurla Tanrı'ya yeni bir biçim verilmiştir. Bugüne geldiğimizde artık Tanrı'nın gazabı ve intikamı, insanın yaşam alanı olan dünyadan uzak ve belirsiz. Tanrı artık kimseyi

⁵ A. Çiftçi, *Din Sosyolojisi ve Modernlik*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2016, 9.

sıkıyor. Günah korkusu ve Tanrı'nın inayetine ihtiyaç duyulmayan insan merkezli bir alem tasavvuru ile⁶, acaba *big data* ile bir Tanrılık iddiası mümkün müdür?

Eserde, geçmişten köklü kopuşlar, darbelerle siyasi sürekliliğin engellenmesi, kısa süreli iktidarlar sebebiyle Türkiye'de iç içe geçmiş muğlak bir siyasi hafızanın oluşmadığı vurgulanmış; bu durumun toplumsal hafızamıza da yansyarak bazen tümünden unutmalar bazen de silik hatırlamalarla şekillenmiş bir hafızamızın olduğu belirtilmiştir. Yazar, bunun Türkiye'yi aşan bir durum olduğunu ifade etmiştir. Ancak, toplumsal hafızamızı koruma adına öz eleştiri de gereklidir. Bu dönemlerde hafızamıza yapılan müdahale ile uzunca bir zaman diliminde ilim insanı yetişememiş ve daha sonra da herhangi bir tedbir alınmamıştır. Dolayısıyla, kendini geliştirmek isteyen ilim adamlarımız ise, yine yurtdışına çıkmak durumunda kalmıştır. Elbette, emperyalist devletlerin kültürel zihinlerinin nasıl işlediği malumdur. Ancak, kitaba konu olan Cumhuriyet'in ilk yıllarında, toplumsal hafıza duyarlılığı ile bilinen yetkili bireylerin toplumsal hafızamızı koruma adına nasıl mücadele ettikleri ve nelerin yapıldığı objektiflik adına anlatılmalıydı. Çünkü eserde, Türkiye özelinde hızlı bir kültürel değişimin sonunda aslında küresel emperyalizmin dünyanın her tarafında benzerlikler oluşturmak istemesi anlamına gelen hiçliğin küreselleşmesi anlatılmaktadır. Bu fikir Max Weber'in Batı'nın rasyonelleşmesi fikrine dayansa da Weber'in dahi hayal edemeyeceği alanlara ve medeniyetlere ulaşmış bir kültürel homojenleşme istediğidir.⁷ Ancak Batı Medeniyeti'nin getirmiş olduğu bu durum ile kendi medeniyet anlayışımızın sentezlenmesi yerine neden kopyalama ve taklit yoluna gidilmiştir?⁸

Yazar, toplumsalın kurgulanması ile ilgili yapı-fail dikotomisine denk düştüğünü ifade etse de, son tahlilde, toplumsal hafızayı daha net anlamak için bireye veya topluma indirgemekten kaçınmak gerektiğini ifade etmiştir. Ancak eserin ilerleyen bölümlerinde, Türkiye özelinde toplumsal hafızaya yapılan müdahalenin açıklanmasında yapı-fail dikotomisinden kurtulamamış gözükmektedir. Zira, dikotomiler sayesinde herhangi bir konuda iki güçlü ve birbirine zıt kavramlar ile bir görüş geliştirilmektedir. Sosyal olayları aktör yapı gibi

⁶ Paul Hazard, *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*, Çev. Erol Güngör, Ötüken Yay. İstanbul, 1994, 267-268.

⁷ G. Ritzer; J. Stepnisky, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları ve Klasik Kökleri*, çev. İrmak Ertuna Hovison, Deki Basım Yayım, Ankara, 2013, 235

⁸ D. Hocaoglu, *Laisizmden Milli Sekülerizme*, Koçav Yayınları, İstanbul, 2014, 215.

soyut dikotomiler aracılığı ile bizim gibi olmayan insanların görüş ve fikirlerini daha objektif bir şekilde anlayabiliriz. Zira bu dikotomiler kullanılarak düşünce farklılıklarını tespit etmemiz daha olasıdır. Dolayısıyla dikotomiler, farklı sosyal konumlarda bulunan bakış açılarının anlaşılmasına ve düşüncelerin gelişmesine katkı sağlar.⁹ Dikotomilerin sadece indirgeme olarak değerlendirilmesinin düşünülmesi gerekir.

Mekân ile unutturma nasıl olur? sorusunu yazar, Connerton'ın *modernite nasıl unutturur* adlı eserinden hareketle cevaplamaya çalışmıştır. Modern hayata dair incelediği ilk örnek, insanın yerleşim çapının modernite ile birlikte büyümesi ve insanların hiç tanımadıkları insanlarla birlikte şehirde yaşamaya başlamalarıdır. Mekâna ve başka insanlara aşına olmaması insanı unutkanlığa sevk etmektedir. İkinci olarak, modernite ile birlikte her şeyin hız odaklı olmasıdır. Yürüme ile arabayla gitme arasında tecrübe ettiklerimiz oldukça farklıdır. Üçüncü olarak ise, kurulu bir çevrenin belli aralıklarla kasti olarak yıkılmasıdır. Kentsel dönüşüm adı altında mekân merkezli bir unutmanın nasıllığı çözümlenmeye çalışılmıştır.¹⁰ Batı'nın dünyanın gerçekliğini akıl ile keşfetmesi, aslında Batı insanının yeryüzüne *yaşamak* için gelmiş olmasının, dolayısıyla ölümü reddetmesinin bir göstergesidir.¹¹ Ancak kendi dışındaki medeniyetlerin toplumsal hafızalarına müdahale ederken de zaman ve mekan unsurlarının ontolojik alandan çıkarılarak, modern tasavvurun istek ve arzuları doğrultusunda şekillenebilen bir hale getirilmesi ayrıca ironik bir durumdur.

Kaynakça

- Assman, J.. *Kültürel Bellek*. çev. A. Tekin. Ayrıntı Yayınları. İstanbul. 2002.
- Connerton, P.. *'Modernite Nasıl Unutturur*. çev. K. Kelebekoğlu. Sel Yayıncılık. İstanbul. 2012.
- Çiftçi, A.. *Din Sosyolojisi ve Modernlik*. Ankara Okulu Yayınları. Ankara. 2016.
- Durkheim, E.. *İntihar*. çev. Zühre İlkgelen. Pozitif Yayıncılık. İstanbul. 2015.

⁹ C. Jenks, *Temel Sosyolojik Dikotomiler*, çev. İhsan Çapcıoğlu, Atıf Yayınları Ankara. 2014, xx.

¹⁰ P. Connerton, *Modernite Nasıl Unutturur*, çev. K. Kelebekoğlu, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2012, 47.

¹¹ D. Hocaoğlu, *Laisizmden Millî Sekülerizme*, 431.

Foucault, M.. *İktidarın Gözü.* çev. I. Ergüden, Ayrıntı Yayınları. İstanbul. 2012.

Hocaoğlu, D.. *Laisizmden Milli Sekülerizme.* Koçav Yayınları. İstanbul. 2014.

Jenks, C.. *Temel Sosyolojik Dikotomiler.* çev. İhsan Çapçioğlu. Atıf Yayınları. Ankara. 2014.

Macit, N. *Türk Milliyetçiliği, Kültürel Akıl, İctihat ve Siyaset.* Ötüken Yayınları. İstanbul. 2011.

Paul, H.. *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme.* Çev. Erol Güngör. Ötüken Yay. İstanbul. 1994.

Ritzer, G.; Stepnisky, J.. *Çağdaş Sosyoloji Kuramları ve Klasik Kökleri.* çev. Irmak Ertuna Hovison. Deki Basım Yayım. Ankara. 2013.

Weber, M.. *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu.* çev. Zeynep Gürata. Ayraç Yayınları. Ankara. 1999.

Dergi Hakkında

Kilitbahir, Mart ve Eylül aylarında yılda iki kez yayınlanan hakemli akademik bir süreli yayındır. Ulusal Hakemli Dergidir. Basılı yayım yapmamaktadır. Ulakbimde ve Uluslararası bir alan indeksinde taranmamaktadır.

Dergi web ve yayım adresi şöyledir:

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kilitbahir>

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayını olan *Kilitbahir*, ULAKBİM Ulusal Veri Tabanları kapsamında yer alan “Din ve İnanç Araştırmaları” ile Sosyal konu alanlarında yapılan bilimsel çalışmaları yayımlar.

Dergi’de özgün araştırma ve inceleme makale, derleme makale, olgu sunumu, proje tanıtımı, bildiriler, tartışmalar, çeviriler, sadeleştirmeler, kitap ve tez tanıtımı, bilimsel toplantı haberleri gibi çalışmalar yayımlanır. İlahiyat alanıyla ilgili çalışmalara yer vererek düşünce dünyasına katkıda bulunmak, *Dergi’nin* ana amacını oluşturmaktadır.

Makalelerin sadece dergipark üzerinden, “Word” formatında (ad soyad belirtilmeksizin) gönderilmesi gerekmektedir.

Yayın İlkeleri

Dergiye gönderilen makaleler daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış ve yayımına karar verilmemiş olmalıdır.

Dergiye gönderilen yazılar intihal yazılımı (iThenticate) ile taranarak intihal içermediği teyit edilir.

Makale adı Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalı; yazarların adları, soyadları, akademik unvanları, çalıştıkları kurum ve ORCID ID bilgileri belirtilmelidir. Ayrıca yazarların iletişim bilgileri (e-posta adresleri) tam olarak verilmelidir.

Kilitbahir, yılda iki kez yayımlanan ulusal hakemli bir süreli yayındır.

Kilitbahir, her yıl 18 Mart ve 18 Eylül aylarında yayımlanır.

Kilitbahir, Türkçe'nin yanısıra Arapça, İngilizce ve Almanca çalışmaları da yayımlar.

Kilitbahir'de, İlahiyat bilim alanında özgün araştırma ve inceleme makaleleri, derleme makaleleri, olgu sunumları, proje tanıtımları, bildiriler, tartışmalar, çeviriler, sadeleştirmeler, kitap ve tez tanıtımları, bilimsel toplantı haberleri vb. türden bilimsel çalışmalar yayımlanır.

Kilitbahir'de yayımlanmak üzere gönderilen özgün makaleler, editörler tarafından incelenir, uygun görülen eserler konunun uzmanı en az iki hakeme gönderilir. Hakemler öncelikle YÖK Akademik, Google Akademik, Dergipark gibi platformlardan belirlenir. Çoğunluğun görüşü doğrultusunda karar alınır. İki hakemin farklı görüş bildirdiği ya da nitelikli bir değerlendirmenin eksikliği gibi durumlarda, yazı üçüncü bir hakeme gönderilir.

Çeviri ve sadeleştirme türü çalışmalarda, yazar tarafından gönderiyeye metinlerin orijinallerinin bir kopyası da eklenmelidir.

Tüm çalışmaların yayım kararını Yayın Kurulu verir.

Kilitbahir'de yayımlanan eserlerin dil, üslup ve içerik açısından yasal ve hukuki sorumluluğu yazar(lar)ına aittir.

Kilitbahir'e gönderilen çalışmalar, yazar(lar) tarafından aşağıda açıklanan yazım ilkelerine ve biçimlendirmeye uyularak gönderilmelidir. Aksi takdirde dergiye ulaştırılan çalışmalar, hakemlere gönderilmeden önce gerekli düzeltmeleri yapması için yazar(lar)a iade edilir.

Eser Gönderilmesi

Dergi'de yayınlanması istenen çalışmalar için başvurular, *Dergi* İnternet sayfası <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kilitbahir> üzerinden yapılmaktadır. Makaleler dergipark üzerinden kabul edilmektedir. Başvurularla ilgili konularda bilgi talepleri, İletişim ve sorular için ifd@comu.edu.tr e-posta adresi kullanılabilir.

Dergi'de yayımlanmak üzere gönderilen çalışma, daha önce yayımlanmamış veya aynı anda başka bir yerde yayımlama girişiminde bulunulmamış olmalıdır. Yayımlanması istenen çalışmanın birden çok yazarı olması durumunda, her yazarın yayın talebinin olması; çalışmanın gerçekleştirildiği kurumun onayı gerekiyorsa

bunun çalışmayla birlikte gönderilmesi gerekir. *Dergi*, bu durumların ihlali söz konusu olduğunda, hiçbir maddi ve manevi sorumluluk kabul etmez.

Değerlendirilmek üzere hakemlere gönderilecek makale nüshalarında yazar(lar)ın kimlik bilgileri olmaması gerektiğinden, metinde yazar(lar)ın kimliği ile ilgili bilginin yer almaması gerekmektedir.

Başvurusu yapılan her bir çalışmanın, 10000 kelimedenden fazla olmaması tercih edilir. Bu ebattan büyük olanlar, farklı sayılarda olmak üzere, iki parça halinde yayımlanabilir. Bölünmenin yazar(lar) tarafından her bir parçanın kendi içinde anlam bütünlüğünü sağlayacak biçimde yapılması gerekir.

Eserlerin dili Türkçe, Arapça, İngilizce ve Almanca olabilir.

Yazarlar ve yayınevleri, *Dergi*'de tanıtımının yapılmasını istedikleri kitapları, kitap tanıtım yazılarını editöre gönderebilirler. Yayın Kurulu'nun uygun gördüğü kitap tanıtımı yazıları yayınlanır. Gönderilen kitaplar iade edilmez.

Eserler, yazarları tarafından Türk Dil Kurumu imla kılavuzu ve *Kilitbahir*'in yayın ve yazım ilkelerine uygun olarak hazırlanıp gönderilmelidir.

İzinler

Çalışmasında, başka bir yerde daha önce yayınlanmış ve telif hakkı olan metin, tablo, grafik gibi bölümler bulunan yazar(lar)ın, telif hakkı sahiplerinden izin alması ve bunu başvurusuna eklemesi gerekmektedir. Söz konusu izinler olmadan yapılan yayın başvurularında, sunulan çalışmanın yazarın kendi eseri olduğu kabul edilecektir. Aksi bir durum söz konusu olursa, *Dergi* sorumluluk kabul etmeyecektir.

Hakem Değerlendirme Süreci

Çalışmaların şekil ve esas yönünden ön incelemesi editör ve editör yardımcıları tarafından yapılır; sadece uygun görülenler hakem görüşüne arz edilir. Eser hakemlerini Editör ve/veya Yayın Kurulu belirler. İstenen süre içinde hakem(ler)den değerlendirme gelmemesi durumunda, karar editöre aittir; gerekli görülürse başka hakem(ler) belirlenir. *Dergi*, hakemlerin ve yazarların isimlerinin saklı tutulduğu "kör hakemlik" sistemini kullanmaktadır.

Telif eserler ve çeviriler (orijinal metinleriyle birlikte), en az iki hakeme gönderilir;

İki hakem “yayımlanamaz” raporu verirse, çalışma yayımlanmaz.

İki hakem “yayımlanabilir” raporu verirse, çalışma yayımlanır.

Hakemlerden birinin “yayımlanamaz” raporu vermemesi durumunda, “Düzeltilmeler yapıldıktan sonra incelemeksizin yayımlanabilir” değerlendirmesi varsa, yazar(lar)dan hakem(ler)in istediği düzeltmeleri yapması, eksiklikleri gidermesi istenir. Yayın Kurulu, düzeltmelerin yapılması durumunda çalışmanın yayımına karar verir.

Hakemlerden birinin “yayımlanamaz” raporu vermemesi durumunda, “Düzeltilmeler yapıldıktan sonra yeniden incelemek isterim” değerlendirmesi varsa, yazar(lar)ın istenen düzeltmeleri yapmasından sonra çalışma tekrar aynı hakem(ler)e gönderilir. Hakem(ler)in vereceği nihai değerlendirme doğrultusunda Yayın Kurulu karar verir.

Hakem(ler)in yapılmasını istediği değişiklikler olduğunda, metnin yazar(lar)ı bunları bildirilen süre içinde yaparak editöre göndermelidir. Gecikme durumunda, editör, eseri yayın programından çıkarabilir.

Eser değerlendirme sürecinde yazar(lar), yazım hatalarına ilişkin düzeltmelerde bulunabilir. Hakemlerin belirttikleri dışında, yazar tarafından eserde yapısal değişiklik yapılması durumunda, çalışma yayın programından çıkarılabilir.

Yayımlanma aşamasına gelen eser, *Kilitbahir* dergisinin tespit ettiği usule uygun olarak yayımlanır.

Yayın Takvimi

Dergi Yayımlanma Tarihleri : 18 Mart ve 18 Eylül

Makale Kabul Tarihleri : Mart Sayısı için - 28 Ocak'a kadar

Eylül Sayısı için - 28 Temmuz'a kadar

Hakeme Gönderme Tarihleri : Eserler, geliş sırasına göre bekletilmeden hakemlere gönderilecektir.

Mart sayısı için son rapor kabul tarihi : 28 Şubat

Eylül sayısı için son rapor kabul tarihi : 28 Ağustos

Bu tarihlerden sonraya kalan hakem raporları yazarlara gönderilecek fakat eserler bir sonraki sayıya bırakılacaktır.

Yazım İlkeleri

Başlık Sayfası

Başlık sayfasında sırasıyla şu bilgiler yer almalıdır :

Yazar Bilgileri :

Yazar(lar)ın ad-soyad(lar)ı (Latin harflerle yazılmalıdır)

Görev unvan(lar)ı

Yazar(lar)ın görev yaptığı kurum ve adres(ler)i

Yazar(lar)ın e-posta adresi, cep telefonu numarası

Yazar(lar)ın ORCID numarası

Özet ve Anahtar Kelimeler

Ayrıca başlık sayfasında, sırasıyla İngilizce başlık, 50-100 kelime arasında İngilizce özet ile İngilizce anahtar kelimeler (3-5 kelime arası) ve Türkçe başlık, 50-100 kelime arasında Türkçe özet ile Türkçe anahtar kelimeler (3-5 kelime arası) yer alır. Özetler, belirsiz kısaltmalar ve atıflar içermemelidir.

Metin

Yazılar, PC Microsoft Office Word programında hazırlanarak gönderilmelidir. Metin sonunda çalışmanın kaynakçası yer almalıdır. Gönderilen her yazının ekleriyle birlikte toplamının 10000 kelimeyi (30 sayfayı) aşmaması önerilir.

Sayfa düzeni: Yazılar A4 boyutunda olmalıdır. Kenar boşlukları soldan 3,5 cm, sağdan 3 cm, üstten 3,5 cm ve alttan 3 cm şeklinde ayarlanmalıdır. Metin içi: Paragraflar ilk satır 1.25 değeri ile başlamalı; metin içi Girinti sol ve sağ 0 cm; metin içi Aralık önce ve sonra 6 nk değeri olmalıdır. Dipnotta: ilk satır olmamalıdır; dipnot Girinti sol ve sağ 0 cm; metin içi Aralık önce ve sonra 0 nk değeri olmalıdır.

Biçim: Türkçe/İngilizce Metin kısmı Book Antiqua yazı tipi, 9 puntoyla, başlıklar bold olarak; metnin tamamı 1,5 satır aralıkla, özetler 8 punto ve 1,5 satır aralıkla, dipnotlar ise 7 punto ve tek satır aralıkla ile yazılmalıdır. Seçili metnin altını çizme yerine italik olarak vurgulanmalıdır (URL adresleri dışında). Tüm şekil, resim ve tablolar eserin sonunda değil metin içinde uygun noktalara yerleştirilmelidir. Baskı için, resimlerin kaliteli kopyalarını ek dosya olarak gönderilmelidir. Gönderilen dosyanın boyutu çok fazla olur ise, sistem almayabilir. Böyle durumlarda yazıyı bölüp, diğer bölümler ek dosya olarak tek, tek gönderilebilir.

Arapça yazı tipi **Simplified Arabic** olmalıdır.

Dipnotlarda aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulması gerekir:

Kitap: Yazar adı soyadı, *eser adı (italik)*, çeviri ise çevirenin adı (Çev.), tahkikli ise (Tahk.), sadeleştirme ise (Sad.), edisyon ise (Ed. veya Haz.), yayınevi, baskı yeri,tarihi (Örnek Yayınları, İstanbul, 2004.), cildi (örnek; c. IV), sayfası (s.), sayfadan sayfaya (ss.); **yazma eser ise**, yazar adı, *eser adı (italik)*, kütüphanesi, numarası (no :), varak numarası (örnek, vr. 10b). Hadis eserlerinde varsa hadis numarası belirtilmelidir.

Makale: Yazar adı soyadı, "makale adı" (tırnak içinde), *dergi veya eser adı (italik)*, çeviri ise çevirenin adı (Çev.), yayınevi, baskı yeri, tarihi, cildi (örnek; c. IV), süreli yayın ise (örnek; sayı: 3), sayfası (s.).

Basılmış sempozyum bildirileri ve ansiklopedi maddeleri, makalenin kaynak gösterme usulüne göre olmalıdır (bk. 4.2).

Bir kaynağın dipnotta ikinci ve sonraki gösterim(ler)inde, sadece yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı (kitap ise *italik*, makale ise "tırnak içinde"), cilt ve sayfa numarası yazılır.

Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Diğer yabancı dillerde, ilgili dilin kendine has bir kuralı yoksa, eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.

Ayetler sûre adı, sûre no, ayet no sırasına göre verilmelidir (örnek, el-Bakara, 2/10).

Elektronik kaynaklara atıfta yazar adı, kaynağın (derginin/eserin) adı, yayın tarihi, elektronik kaynağın türü (CD-ROM, vd.) ve varsa cilt, sayfa, paragraf numaraları yer alır. İnternette yapılan alıntılarda, erişim tarihi ve kaynağın tam URL adresi belirtilir.

“The Chicago Manual of Style” CMS Dipnot Atıf sistemine göre metin ve kaynakça yazılmalıdır.

Kaynakçada yazar adı, eser, vs. virgül yerine **nokta** ile ayrılmalıdır

Kitap: Yazar Soyadı. adı *eser adı (italik)*. çeviri ise çevirenin adı (Çev.), tahkikli ise (Tahk.), sadeleştirme ise (Sad.), edisyon ise (Ed. veya Haz.). yayınevi, baskı yeri, tarihi (Örnek Yayınları, İstanbul, 2004.), cildi (örnek; c. IV), sayfası (s.), sayfadan sayfaya (ss.); **yazma eser ise**, yazar adı, *eser adı (italik)*, kütüphanesi, numarası (no :), varak numarası (örnek, vr. 10b). Hadis eserlerinde varsa hadis numarası belirtilmelidir.

Makale: Yazar Soyadı, adı. “makale adı” (tırnak içinde). *dergi veya eser adı (italik)*. çeviri ise çevirenin adı (Çev.). yayınevi, baskı yeri, tarihi, cildi (örnek; c. IV), süreli yayın ise (örnek; sayı: 3), sayfası (s.).

Telif Hakkı Notu

Kilitbahir' de yayımlanan eserler için telif hakkı ücreti ödenmez.

Yayımlanan eserlerin her türlü yayın hakkı *Kilitbahir'* e aittir.

Kilitbahir kaynak gösterilmek suretiyle eserler referans olarak kullanılabilir.

Yazarlar, *Kilitbahir'* de yayımlanmış eserlerini, yazılı olarak izin almak koşuluyla, daha sonra başka yaygın organlarında da yayımlayabilir.

This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).