

E-ISSN: 2718-000X

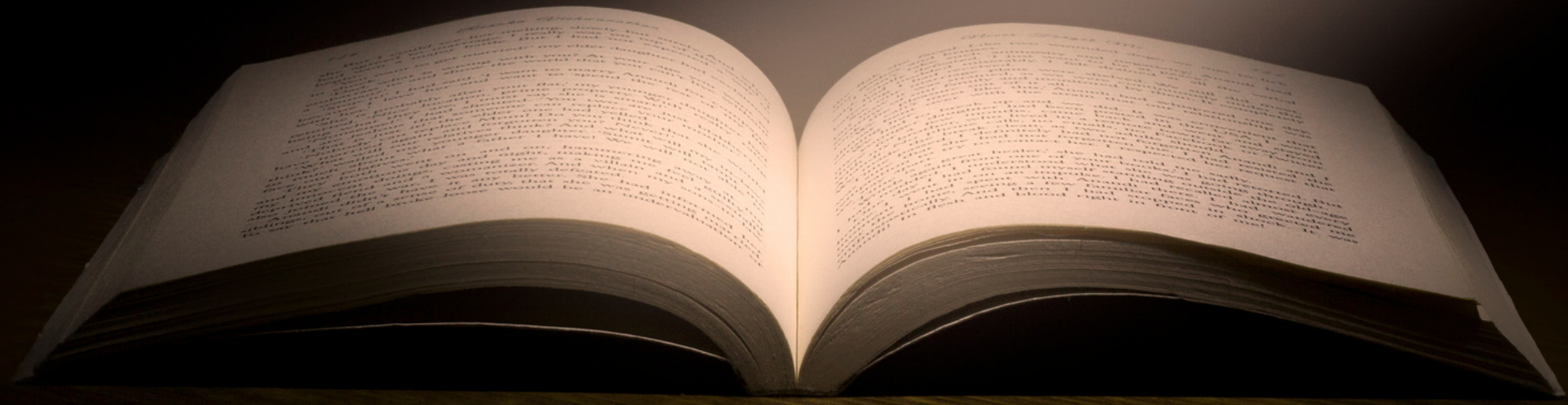
**GENÇ MÜTEFEKKİRLER
DERGİSİ**

.....
**JOURNAL OF YOUNG
INTELLECTUALS**

CİLT: 4

GEMDER

SAYI: 1



EBSCO



academindex

**ASOS
indeks**

İSAM

TÜRKİYE DİYANET VAKFI

İSLÂM ARAŞTIRMALARI MERKEZİ

مركز البحوث الإسلامية

CENTRE FOR ISLAMIC STUDIES



**Google
Scholar**



GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ
JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS
(GEMDER)

ALTI AYLIK HAKEMLİ DERGİ
SEMIANNUAL REFEREED JOURNAL

e-ISSN: 2718-000X

YIL: 4, CILT: 4, SAYI: 1

Haziran-2023

Yönetim / Management

Sahibi / Owner

Dr. Nihat DEMİRKOL

İletişim Bilgileri / Contact Information

Adres / Address: İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Telefon : 5433085970

E-Posta / E-Mail: gemder2020@hotmail.com

Genç MütefeKKİRLER Dergisi bilimsel **hakemli** bir dergidir. Yılda iki kez, Haziran ve Aralık aylarında yayınlanır. Derginin yayın dili Türkçe, İngilizce, Arapça ve Farsçadır. Yayınlanan makalelerin ilim ve dil yönünden sorumluluğu yazarlarına aittir. Fikirlerden kesinlikle editörler sorumlu tutulamazlar.

Makalelerde belirtilen görüşler, *Genç Mütefekkirler Dergisi*'nin görüşlerini yansıtmazlar. Dergide yayınlanan makalelerin tüm yayın hakları *Genç Mütefekkirler Dergisi*'ne aittir.



idealonline

Yayın Kurulu / Editorial Board

BAŞ EDİTÖR / EDITORS

Dr. Nihat DEMİRKOL

EDİTÖRLER / ASSOCIATE EDITORS

Musa GÜL

Mehmet Nuri AYYILDIZ

ALAN EDİTÖRLERİ

Osman BAYRAKTUTAN

Ekrem UYSAL

Sinan ÖZYURT

Bayram DEMİR

Ahmad ALHALİL

Ali SEVDİ

Zeynep AKBUDAK

Kadir AL

Ahmet ÇETİN



DİL EDİTÖRLERİ

Moulay El Hassan EL HAFİDİ (Arapça)

Zeynep AKBUDAK (İngilizce)

Ali SEVDİ (Farsça)

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Yahya SUZAN

Kurum: Batman Üniversitesi

Prof. Dr. Ghanim Qaddouri

HAMAD

Kurum: Tikrit Üniversitesi

Prof. Dr. Muhsin DEMİRCİ

Kurum: Marmara

Üniversitesi

Doç. Dr. Mahroof

ATHAMBAWA

Kurum: Qatar University,

Doha, Qatar.

Prof. Dr. Alim YILDIZ

Kurum:

Cumhuriyet Üniversitesi

Prof. Dr. Mustafa

AĞIRMAN

Kurum: Atatürk Üniversitesi

Prof. Dr. Almoataz B. AL-

SAİD

Kurum: Kahire Üniversitesi

Prof. Dr. Adnan

DEMİRCAN

Kurum: İstanbul Üniversitesi

Prof. Dr. Eyüp

BEKİRYAZICI

Kurum: Atatürk Üniversitesi

Prof. Dr. Mujahid Mustafa

BAHJAT

Kurum: Gaziantep

Üniversitesi

Prof. Dr. Ahmet İÇLİ

Kurum: Batman Üniversitesi

Prof. Dr. İbrahim İbrahim

Abdou ELWAN

Kurum: Qatar University,

Doha, Qatar.

Prof. Dr. Ruhattin

YAZOĞLU

Kurum: Atatürk Üniversitesi

Prof. Dr. Rahim ACAR

Kurum: Marmara

Üniversitesi

Prof. Dr. Kemal POLAT

Kurum: Anadolu

Üniversitesi

Prof. Dr. Ömer Faruk

TEBER

Kurum:

Akdeniz Üniversitesi

Prof. Dr. Fazlı POLAT

Kurum: Atatürk Üniversitesi

Prof. Dr. Ömer KARA

Kurum: Atatürk Üniversitesi

Prof. Dr. Nurullah ALTAŞ

Kurum: Marmara

Üniversitesi

Prof. Dr. Mehmet Emin

MAŞALI

Kurum: Marmara

Üniversitesi

Prof. Dr. Hatice K.

ARPAGUŞ

Kurum: Faculty of Divinity

Prof. Dr. Hasan YILMAZ

Kurum: Atatürk Üniversitesi

Doç. Dr. Mehmet Korkut

ÇEÇEN

Kurum: İnönü Üniversitesi

Doç. Dr. Sıtkı NAZİK

Kurum: Fırat Üniversitesi

Doç. Dr. Yunus KAPLAN

Kurum: Osmaniye Korkut

Ata Üniversitesi

Doç. Dr. Ümit GÜLER

Prof. Dr. Ahmet Hakkı
TURABI
Kurum: Marmara
Üniversitesi
Prof. Dr. Şehmus DEMİR
Kurum:
Gaziantep Üniversitesi
Prof. Dr. Abdulmecit OKÇU
Kurum: Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Abdullah
AYDINLI
Kurum: Sakarya Üniversitesi
Prof. Dr. Mahfuz
SÖYLEMEZ
Kurum: İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa Nuri
TÜRKMEN
Kurum: Batman Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet DAĞ
Kurum: Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet İÇLİ
Kurum: Batman Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Hasan
AKREŞ
Kurum: Batman Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi İsmail
DANIŞ
Kurum: İnan El-Mustafa
Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Nezahat
BAŞÇI
Kurum: Mardin Artuklu
Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Şükrü
AYDIN
Kurum: Batman Üniversitesi

Kurum: Batman Üniversitesi
Doç. Dr. Bedri ASLAN
Kurum: Batman Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Abdulbasit
SALTEKİN
Kurum: Batman Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet
YEŞİL
Kurum: Sakarya Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Davut OKÇU
Kurum: Batman Üniversitesi

CONTENT

Author	Title	No
Sedat YILDIRIM	Ebû Feth İbn Berhân'in (Öl. 518/1124) Mütevâtir Ve Âhâd Yaklaşımı	1-15
Fatmanur SOYLU Esra ATMACA	Bahrî Memlûk Sultanlarının Ulemâya Ve Halka İkrâm Ve İhsanları (648-784/1250-1382)	16-28
Reşit ÖZER	Kur'ân-I Kerim'de Haset-İnanç İlişkisi	29-53
Mehmet Nuri AYYILDIZ	Namaz İbadeti Bağlamında Şâfî Mezhebi Fürû-U Fikhinda Nesh Örnekleri	54-72
Sümeyye AKPINAR	Sehl Et-Tüsterî'nin (Ö. 283/896) Hayati, Görüşleri Ve Eserleri	73-94
Merve Nur YAMAN	Aristoteles Düşüncesinde Ahlaki İnsan Eylemi Ve İyi Kavramı Üzerine Bir Değerlendirme	95-111
Shawish MURAD	العلاقة بين الزعامة الفكرية والزعامة السياسية (شُبْهَةٌ وَرَدُّهَا)	112-130
Veysi ABDULAZİZ	Sühreverdi'nin İlliyet Teorisi	131-141
Harun ÖZBAYRAK	Elmalili'nin Tefsirinde Garîbü'l-Kur'ân Meselesi	142-164
Hayyam CELİLZADE	Patočka Felsefesinde "Kriz" Düşüncesi Üzerine	165-183
Mehmet Seyid GECİT	Mutezile'nin Şefaât, Nesih Ve Keramet Konularındaki Ayetlerle İlgili Te'villerinin Analizi	184-203
Ali SEVDİ	Gelişen Ve Değişen Dünyada Yabancı Dilin Önemi	204-218
Abdullah ÖZÜCALIŞIR	Kur'an'da Kölelik Ve Cariyelik	219-235
Rıdvan ÇETİN	Behlûl'e Atfedilen Subhatü'l-Uşşâk Veya Risâle-I Mie	236-250

Nihat DEMİRKOL	Bazi Kadın Araştırmacıların Tefsir Bilimine Katkıları (Türkiye Örneği)	251-267
Osman BAYRAKTUTAN	Kirâat İlminde Mekkî B. Ebî Talib, Sonçağ Yayınları, Ankara 2021, 401 S.	265-268
Abdullah KANDEMİR	El-Beyân Li Hukmi Kiraâti'l Kur'âni'l Kerîm Bi'l Elhân (Dimaşk, Daru'l Gavsânî Li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye Yayınları, 2021/2.Baskı, 72 Sayfa)	276-281
Muhammed Emin KESİCİ	Türkiye'nin Maarif Davası, Dergah Yayınları, İstanbul 2016, 203 S.	282-289
Emre KAYA	Din İnsandan Ne İster İnsan Dinden Ne Bekler, Çıra Yayınları, 2019, 312 S.	290-296



GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ
JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl: 4, Cilt: 4, Sayı: 1

Haziran-2023

MAKALE BİLGİLERİ

Ebü'l-Feth İbn Berhân'ın (ö. 518/1124) Mütevâtir ve Âhâd Yaklaşımı

Abū l-Faṭḥ Ibn Barhan's (d. 518/1124) Mutawātir and Āḥād Approach

YAZAR

Sedat YILDIRIM

Agri İbrahim Çeçen Üniv. İslami İlimler Fak.

Doç. Dr., sedat0483@gmail.com

ORCID: 0000-0001-5758-8229

Yayın Bilgisi

Yayın Türü: Araştırma Makalesi

Makale Geliş Tarihi: 12.04.2023

Makale Kabul Tarihi: 20.05.2023

Sayfa Aralığı: 1-15

ÖZET

Dünden bugüne İslam medeniyeti, İslam'dan aldığı feyiz ve iştihakla yeryüzüne emsali olmayan bir ilim mirası bırakmıştır. Bunun yanında bu medeniyet İslam dininin inanç ve ibadet esaslarının bilinmesi, uygulanması ve anlatılması noktasında da kendisine has bir metodoloji geliştirmiş ve İslami ilimler için kaynağını Kur'ân ve Sünnet'ten alan, belli prensiplere dayanan ilim dalları oluşturmuştur. İlim hassasiyeti bulunan bir insanın bu gerçeği görmemesi mümkün değildir.

İslami ilimler için oluşturulan bu ilim dalları arasında kuşkusuz hadis metodolojisi önemli bir yere sahiptir. Nitekim geliştirilen hadis metodolojisi sayesinde Hz. Peygamber'e (s.a.v.) ait olan ve İslam'ın teoride ve pratikte bilinmesi açısından kilit nokta olan bilgilerin nesilden nesile korunarak aktarılması sağlanmıştır. Ancak söz konusu bilgilerin başta Mu'tezile gibi rasyonalist çevrelerce mütevâtir-âhâd şeklinde bir ayırımı tabi tutularak bu bilgilerin kısmen geçersiz sayıldığı da bilinmektedir.

Tarihi seyir içerisinde çözüm odaklı olmayan bu yaklaşımın -pratikte revaç bulmamasıyla birlikte- bazı İslam âlimleri üzerinde de etkili olduğu yadsınamaz. Bu etkide kalan âlimlerden biri de önemli Şâfiî âlimlerinden olan Ebü'l-Feth İbn Berhân'dır. Zira İbn Berhân da hadisleri mütevâtir-âhâd şeklinde iki kategoriye taksim etmiş; Mütevâtir haberlerin mutlak bir surette, âhâd haberlerin ise itikadi konular hariç ameli konularda dikkate alınabileceği yönünde bir görüş savunmuştur.

Öte yandan İbn Berhân hadis usulünün temel kavramlarından olan mütevâtir-âhâd haberler ile ilgili görüşünü aktarırken, kendisi gibi düşünmeyen ve bu iki kavram hakkında farklı perspektif ve düşüncelere de yer vermekte ve bu perspektif ve düşüncelerin tutarsız olduklarını ispatlamak için derin analizler yapmaktadır.

Çalışmamızda İbn Berhân'ın hayatı, ilmî şahsiyeti ve eserleri hakkında bilgi verilecektir. Ayrıca İbn Berhân'ın mütevâtir-âhâd haberler eksenindeki görüş ve değerlendirmeleri irdelenerek sahip olduğu görüşün bağlayıcılığı ve arka planındaki etkenler bilimsel çerçevede tartışılacaktır.

Anahtar kelimeler: Hadis, Mütevâtir, Âhâd, İslam Medeniyeti, Ebü'l-Feth İbn Berhân.

ABSTRACT

From past to today, with the enlightenment and passion it obtained from Islam, Islamic civilisation has left an unmatched heritage of knowledge to the humanity. Along with that, this civilisation has developed its unique methodology in terms of remembering, practising and teaching the Islamic belief and praying principles. Similarly, scientific fields that depend on certain principles rooting from the Qur'an and Sunnah have been formed for the Islamic sciences. It is not possible for one respecting science to ignore this fact.

Among these scientific fields formed for Islamic sciences, ḥadīth methodology, undoubtedly, has an important place. Indeed, with the developed ḥadīth methodology, the key information which belongs to the Prophet and is vital for learning Islam in theory and practice, has been preserved and transmitted from a generation to the next one. However, it is also known that this accumulation of knowledge was considered partly invalid being differentiated as mutawātir and āḥād by some rationalist circles, Mu'tazila being in the first place.

As part of the historical process, it cannot be denied that, though not being in demand practically, this approach which is not solution-oriented has been influential on certain Islamic scholars. One of these scholars under influence is Abū l-Faṭḥ Ibn Barhan, who is a remarkable Shāfi'ī scholar. This is because of the fact that Ibn Barhan categorised ḥadīth under two headings as mutawātir and āḥād; and he advocated the opinion that mutawātir narrations can be taken into consideration in an absolute manner and āḥād narrations can be taken into consideration in practical matters except for the theological ones.

On the other hand, while Ibn Barhan was reporting his opinion related to mutawātir and āḥād narrations, he gives place to different perspectives and ideas about these two concepts disagreeing with those of his, and he makes in-depth analyses to prove that these perspectives and ideas are not consistent.

This study presents information regarding Ibn Barhan's life, scholarly persona and works. Additionally, by scrutinizing Ibn Barhan's opinions and evaluations regarding mutawātir and āḥād narrations, the cohesiveness of his opinions and the background factors will be scientifically discussed.

Key Words: Ḥadīth, Mutawātir, Āḥād, Islamic civilisation, Abū l-Faṭḥ Ibn Barhan.

GİRİŞ

Hadisler İslami ilimlerin birçok alanında kaynak olarak kabul edilen önemli bir unsurdur. Ancak hadislerin tarihi seyir içerisinde mütevâtir-âhâd şeklinde ikiye ayrıldığı dikkatten kaçmamaktadır. Şöyle ki hadislerin, Mu'tezile vb. çizgideki kitleler tarafından bilgi değeri açısından belli sınıflara ayrıldığı görülmekte ve âhâd haberlerin zan bildirdiğinden delil olarak kabul edilemeyeceği görüşü ileri sürülmektedir (İbn Hazm: 1983, s. 1/113). Ancak bu yaklaşım ashâbu'l-hadis vb. düşünceye sahip olanlar tarafından eleştirilmiştir. Örneğin ashâbü'l-hadis çizgisinde olan Ebû Muzaffer Sem'ânî (öl. 489/1095); Kaderiyye, Mürcie, Hâricilerin bazı konularda bizzat âhâd hadislerle amel ettiklerini dolayısıyla âhâd hadis konusunda tutarsız davrandıklarını söylemekte ve Ehl-i Sünnet'in (itikadi-ameli konularda) sahih olan tüm rivayetler ile amel ettiğini ifade etmektedir. (Sem'ânî: 1996, s. 35-37).

Aslında iyi bir araştırma yapıldığında Ehl-i Sünnet kaynaklarında pratikte *âhâd haber ile amel edilmesi* hususunda bir problemin olmadığını söylemek mümkündür. Hatta Sünni itikat ekolünün kurucularından olan Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (öl. 324/935-36) âhâd haberi, âdil bir râvinin yine âdil bir râviden Hz. Peygamber'e (s.a.v.) ulaşmaya kadar muttasıl bir senedle nakledilen rivayet şeklinde tarif ettiği ve âhâd haberin zan ifade etmekle birlikte onunla amel edilmesi gerektiği yönünde bir görüş savunduğu bilinmektedir. Maturidi ekolü kurucularından olan Maturidi de (öl. 333/944) âhâd haberleri kastederek sahih olması durumunda delil kabul edileceğini söylemiştir. Bunun yanında İmâm Mâtûrîdî'nin itikâdî konularda âhâd haberi destekleyici delil olarak kabul ettiği görülmektedir. Yine Mutezilî kelamcılarında olan Kadı Abdulcebbar'ın (öl. 415/1025), âhâd haberin (ona göre beşten az ravî ile nakledilen türün) tevhid ve sıfatullah konuları dışındaki meselelerde belli şartlar çerçevesinde delil kabul ettiği gözlemlenmektedir. Eşârî Kelamcılarında Razi'nin de (öl. 606/1210) benzer bir yaklaşıma sahip olduğu kaydedilmektedir (Alkan: 2022, s. 197-199).

Görüldüğü gibi ihtiyatla karşılanırsa da pratikte âhâd haberin genel olarak veya belli şartlar çerçevesinde hem ameli hem de itikadî hususlarda referans kabul edildiği bir gerçektir. Esasen akıl da izan da bunu gerektirir. Zira herhangi bir mevzuyla ilgili bir sözün söylendiği veya bir işin yapıldığı konusunda güvenilir bir güruhin verdiği haberin kabul edilmesi gayet makûl bir şeydir ki bu yaklaşımı zaten herkes benimsemektedir. Şöyle ki her insanın hem geçmiş hem de gündelik olaylarla ilgili sahip olduğu bu yaklaşım bir ihtimal nedeniyle devre dışı bırakılamaz. Aksi takdirde hiçbir karar ve merciin bir mesele hakkında hüküm vermesi mümkün olamaz; ayrıca ne birey ne de toplum düzeyinde bir düzen ve istikrar sağlanamaz.

Âhâd haber ile amel konusunda âlimlerin ashabü'l-hadisten farklı düşünmediği ancak inanç konularında aynı kanaati taşımadıkları görülmektedir. Mesela önemli Şâfiî fakihlerinden olan İbn Berhân inanç konularında âhâd haberlerin delil sayılmayacağı görüşünü savunmaktadır (İbn Berhân: 1984, 2/161-162). Fakat bu yaklaşımı dolaylı da olsa kendisi gibi Şâfiî mezhebinden olan Nevevî (öl. 676/1277) tarafından eleştirilmiştir (Nevevî: 1929, s. 18/130). Bu çalışmada İbn Berhan'ın mütevâtir ve âhâd hadisler hakkındaki görüş ve izahlarına yer verilerek onun bu konudaki eleştirel yaklaşımı, yine eleştirel bir yaklaşımla tartışılarak bilimsel tutarlılık bakımından analiz edilecektir.

1. İbn Berhan'ın (öl. 518/1124) Hayatı ve İlmi Kişiliği

Adı Ebü'l-Feth Ahmed b. Ali b. Berhân'dır. Kendisinden Ne'âl İbn Beter gibi âlimler hadis rivayetinde bulunmuşlardır (Zehebî: 1985, s. 19/456-457). Ebü'l-Feth İbn Berhân el-Bağdadî'nin 479/1087 yılında Bağdat'ta doğduğu hususunda çoğunluğun benimsediği bir görüş bulunmaktadır. İbn Berhan fakîh ve usûlî gibi vasıflarla da anılmıştır. Ayrıca İbn Berhân, mensup olduğu mezhep dolayısıyla "el-Fakîhu's-Şâfiî" olarak anılırken bir de itikâdi mezhebi dolayısıyla "el-Eş'arî" olarak da anıldığı ifade edilmiştir. İbn Berhân isminin "Burhân" olarak (hatalı) okunması ihtimaline binaen ba (ب) harfinin fethalı olduğu belirtilmiştir. Nitekim bazı kaynaklar İbn Berhân'ı, İbn Burhân olarak zikrederek ismini yanlış naklettikleri (Ölmez: 2021, s. 20, 23) görülmektedir.

İbn Berhân'ın duyduğu her şeyi ezberleyecek kadar hafızasının iyi olduğu, ilim talebine karşı şiddetli hırsı ve istikrarı ile bilindiği ve ilim ile meşguliyeti, hıfzı, tahkiki, sorunların çözümü ve manaların çıkarımı gibi hususlarda darb-ı meselle anıldığı söylenmiştir (Ölmez: 2021, s. 35).

İbn Berhân'ın ilim ehli veya varlıklı olan bir aileden gelmemekle birlikte, elit bir aileden olmamasına rağmen günümüzün üniversitesi konumunda olan Nizâmiye'de eğitim görmesi ve bilahare orada müderris olması önemli bir husustur. İlk eğitiminden sonra Hanbelî fıkhını İbn Akîl'den almış ve daha sonra Şâfiî mezhebine geçerek ilmî hayatını Şâfiî âlimlerin yanında devam ettirdiği tespit edilmiştir (Ölmez: 2021, s. 33-34).

Öte yandan İbn Berhân, Bağdat'ta yaşamış ve dönemin ünlü Eş'arî ve Şâfiî âlimlerinden dersler almıştır. Dolayısıyla İbn Berhân'ın iki usûl geleneğini yakından tanıdığı yorumunu yapmanın mümkün olduğu belirtilmiştir (Ölmez: 2021, s. 36).

İbn Berhân, genç yaşta vefat etmesine rağmen usûl-i fıkıhla ilgili altı tane eser telif etmiştir. Söz konusu eserler *el-Vecîz*, *el-Evsat*, *el-Basît*, *et-Ta'ciz*, *el-Vasît*, *el-Vusûl ile'l-usûl*

şeklinde. Çeşitli alanlarda verdiği derslerle birçok talebe yetiştirmiştir. İbn Berhân'ın, sonraki dönem âlimlerini etkilediği tespit edilmiştir. İbn Berhân genel kabule göre 518/1124 tarihinde Bağdat'ta vefât etmiştir (Ölmez: 2021, s. 36).

2. İbn Berhân'ın Bazı Hadis Konuları Hakkındaki Görüşleri

2.a. Mütevâtir Haber

İbn Berhân, mütevâtir haberin bilgi ifade ettiği görüşünü savunur. Bununla birlikte Sümenî gibi batıl fırkaların mütevâtir haberi dikkate almadıklarını belirtmiştir. İbn Berhân bir insanın doğmadan önce semanın ve yaratılmadan önce yeryüzünün var olduğunu, geçmiş nesil, topluluk ve şehirlerin varlığını bildiğini, bunu bilmenin ise ancak tevatüren gelen haberler ile mümkün olacağını, Sümenîlerin ise bunu kabul etmeleri durumunda mezheplerini terketmiş olacaklarını, aksi takdirde Sûfestâiyye'ye ve cehalet ehline uymuş olacaklarını ifade etmiştir (İbn Berhân: 1984, s. 2/139-140).

İbn Berhân devamla Sümenîlerin, bir kişinin kendi başına bir haber verdiğinde bunun bilgi ifade etmediği, dolayısıyla birçok bireyin bir araya gelerek verdikleri haberin de bir bilgi ifade etmemesi gerektiği, aksi takdirde yalan söyleme ihtimali bulunan her bireyin bir araya gelip haber verdiklerinde doğru söyleyen sadıklar olarak vasıf değiştirmeleri gerektiği yönünde bir görüşe sahip olduklarını, bunun da hatalı bir yaklaşım olduğunu söyleyerek mütevâtir haberleri reddettikleri hususunda bilgi vermektedir (İbn Berhân: 1984, s. 2/140-141).

Daha sonra İbn Berhan bu tezin yanlış olduğunu tartışmaktadır. Şöyle ki İbn Berhân, Sümenîlerin bu mülahazalarının gerçeği yansıtmadığını, yalandan ibaret olduğunu belirttiikten sonra mevzuyu aklî bir yaklaşımla ele alarak şöyle bir misal vermektedir: Bir kişi yalnız başına bir taşı kaldıramaz. Fakat birçok kişi söz konusu ağır taşı kaldırabilir. İbn Berhân, Sümenîlerin teorik bir yaklaşımla mütevâtir haberi reddettiklerinin de ayrıca altını çizer (İbn Berhân: 1984, s. 2/140-141).

İbn Berhan devamla mütevâtir haberin ifade ettiği bilginin zaruri/kesin bir bilgi (Mübârekpûrî: 1984, 1/183) niteliğinde olduğunu, buna karşın bazı kişilerin bu bilginin nazarî olduğunu iddia ettiklerini belirtir. Daha sonra İbn Berhân, mütevâtir haberin nazari bilgiden farklı olduğu hususunun daha iyi anlaşılması için konuyu mantıksal çerçevede ele alarak, nazari bilgi ile nazar arasında aklî bir bağlantının bulunduğunu, bazı önermelerden oluşan bir misal ile izah eder. Misal, âlemin hâdis olması ile ilgilidir. Şöyle ki âlemin öncesinde bir hâdis (sonradan

varolma) yoktur. Kendisinden önce hâdislik olmayan şey, hâdistir. O hâlde âlem de hâdistir (İbn Berhân: 1984, s. 2/140-141).

Ancak mütevâtir haberlerin böyle olmadığını belirtir. Şöyle ki mütevâtir haberlerin, haber verenler ile kaim olan mana ve arazlar olduğunu, bu haberlerin ifade ettiği mananın ise haberleri işiten kişide vücud bulan bir olgu olduğunu belirtir. Öyleyse bir arazın (mütevâtir haberin manası) bulunduğu mahalın (haber verenler), başka bir arazın bulunduğu mahal (işitenler) ile bağlantılı olması, söz konusu bilginin nazârî değil zarurî olduğunu gösterir (İbn Berhân: 1984, s. 2/140-141). Çünkü bu hususun idrak edilmesi için bir araştırmaya gerek yoktur ve akli bir yaklaşıma da ihtiyaç duyulmamaktadır. Öyleyse mütevâtir haberin zarurî bilgi ifade etmesi gerekmektedir. Böylece İbn Berhân, mütevâtir haberin zaruri bilgi ifade ettiğini söyleyerek herhangi bir araştırmaya gerek duyulmadan bu bilginin direkt kabul edilmesine işarette bulunmuştur.

Bu bilgilerin yanı sıra İbn Berhân, mütevâtir haberin bilgi ifade etmesi için ravîler arasında masum imamın bulunmasının gerekli olduğu yönünde bir görüşe sahip olan Rafizîleri de (Şîa'yı) eleştirerek bu görüşü reddeder (İbn Berhân: 1984, s. 2/140-141).

Yukarıda bahsi geçen Sümenîyye ifadesi (Hindistan'da bulunan) Somnât şehrine nispetle kullanılmıştır. Sümenîler putlara tapan ve tenasüh inancına sahip olan bir topluluğun adıdır. (Îcî: 1997, s. 1/130).

Sûfestâiyye ise sözlükte “zeki, mâhir” anlamına gelen sofist (sophistes) kelimesine mensubiyet ifade eden sûfestâiyye, literatüre Yunanca'dan geçmiştir. Sûfestâiyye şeklinde de ifade edilmektedir. Sofist kelimesi aslında olumlu bir anlama sahipken felsefede zamanla yanıltıcı sözler kullanarak muhatabı aldatmayı ve küçük düşürmeyi sanat edinenler şeklinde olumsuz içerikli bir terim olarak kullanılmıştır. Kuruntu, inanç veya şüpheye dayalı gördükleri için âlemde doğru ve geçerli bilgi elde etmenin mümkün olmadığı görüşüne sahip olan Sûfestâiyye kelâm kitaplarında İnâdiyye, İndiyye ve Lâedriyye olmak üzere üç grup halinde tanıtılmıştır. Emiroğlu: 2009, s. 37/468-469).

Öte yandan İbn Berhân, mütevâtir haberin bilgi değeri ile ilgili farklı görüş ve cevaplara da ayrıca yer verir (İbn Berhân: 1984, s. 2/142-147). Fakat tartışmaların tamamını zikretmek çalışmanın sınırları bakımından uygun düşmediğinden sadece İbn Berhan'ın mütevâtir görüşü ile ilişkili olan bilgilere yer vermekle yetiniyoruz.

İbn Berhan'ın, Mütevâtir haberin bilgi değeri ile ilgili bu görüşü onun ehl-i hadis ile aynı çizgide olduğunu göstermektedir. Zira Ebû Bekir İbn Arabî (öl. 543/1148) (İbn Arabî: 2007, s. 1/349), Süyûtî (öl. 911/1505) (Süyûtî: 1994, s. 2/629) ve Ebû Abbas el-Kastallânî (öl. 923/1517) (Kastallânî: 1905, s. 1/154) gibi birçok hadisçi mütevâtir haberin kesin bilgi ifade ettiğini kaydetmişlerdir ki bu da İbn Berhan'ın onlardan farklı düşünmediğini göstermektedir.

Öte yandan İbn Berhân, mütevâtir haberi aktaran kişi sayısı konusunda farklı sayıların olduğunu belirterek bu sayının, beş, on iki, yetmiş, üç yüz on üç olduğunu söyleyenler olduğu gibi belli bir sayıyla sınırlandırılmayacağını söyleyenlerin de olduğunu ifade etmiştir (İbn Berhân: 1984, s. 2/147).

Bu bilgilerin yanı sıra İbn Berhân, tevâtür derecesindeki ravîlerle ilgili olarak Yahudilerin, kendi inançlarına göre mütevâtir haberin kesin bilgi ifade etmesi için mütevâtir haberi aktaran râviler arasında kendilerinin (Yahudilerin) de bulunmasını gerektiğini söyledikleri yönünde bir bilgi vermektedir. İbn Berhân bu düşüncenin tutarsız olduğunu belirtmektedir. Şöyle ki Yahudilerden önceki haberlerin, -nakledenler arasında Yahudiler olmamasına rağmen- bilgi ifade ettiği gerçeğinin bunun göstergesi olduğuna dikkat çekmektedir (İbn Berhân: 1984, s. 2/152-153).

2.b. Âhâd Haber

İbn Berhân âhâd haber hakkında dört farklı konuda görüş beyan etmektedir. Birincisi âhâd haberlerin, taabbudî (İbn Berhân: 1984, s. 2/162) konularında aklen referans kabul edilebileceği, ikincisi taabbudî konularda âhâd haberler ile amel edildiği bilgisinin sabit olduğu, üçüncüsü âhâd haberlerin kesin bilgi ifade etmediği ve dördüncüsü haberi âhâdın bir rivayetle desteklenmeden kendisiyle amel edileceğidir (İbn Berhân: 1984, s. 2/ 156, 163, 172, 174.)

2.b.1. Âhâd Haberlerin Tabbudî Konularda Referans Alınması Aklen Caizdir

İbn Berhân âhâd haberlerin taabbudî konularda aklen referans kabul edilebileceğinden söz etmiştir. Fakat Mu'tezilenin bunu kabul etmeyerek âhâd haberlerin aklen delil olarak kabul edilmeyeceği yönünde bir görüş savunduğunu ifade etmiştir. Daha sonra Mu'tezilenin konuyla ilgili muhtelif görüşleri, itirazları ve bunlara karşı reddiyelerini zikretmiştir (İbn Berhân: 1984, s. 2/ 156-157). Biz bir makalenin sınırlarını aşmamak kaydıyla İbn Berhan'ın konuyla ilgili açıklamalarını kısmen "özetle" vereceğiz:

İbn Berhân:

Zannı galib, âhâd haberle amelin maslahat olduğunu doğrulamaktadır. O hâlde âhâd haberle amel etmek caizdir. Âhâd haberin maslahat olarak kabul edilmesi ise âhâd haberle taabbudî konularda amel edilmesini aklen caiz (mümkün) kılmaktadır. Mümkün olmayan yönlerin hiçbiri bu meselede bulunmamaktadır. Yani âhâd haberle amel edilmesi meselesinde iki zıddın bir arada bulunması, bir sayının ikiden fazla olması ve maslahata aykırılık gibi sonuçlar bulunmadığı için âhâd haberle amel edilmesi caiz olmaktadır (İbn Berhân: 1984, s. 2/ 156)

İbn Berhan bu açıklamasında âhâd haberle amel etmenin maslahat olması nedeniyle aklen bu haberle amel edilebileceğini düşünmekte ve bunda aklen herhangi bir aykırılığın olmadığına dikkat çekmektedir.

Mu'tezilenin Buna İtirazı:

Âhâd haberin sahih olduğunun kesin olmamasından dolayı yalan olması mümkündür. Buna göre âhâd haberin doğru olması (ihtimali) kendisiyle amel edilmesinde maslahatı gerektirirken, aksi durum ise fesadı gerektirmektedir. Öyleyse bir şeyde kubhun mümkün olması o şeyin kullanılmasını caiz kılmaz. Ayrıca şeriat kabih olan bir şeyle de varid olmamaktadır (İbn Berhân: 1984, s. 2/ 157).

İbn Berhân, Mu'tezilenin âhâd haberin kizb/yalan olma ihtimalini taşıdığını düşünerek âhâd haber ile amel etmenin fesadı gerektirdiğini düşündüklerini dolayısıyla âhâd haberi reddettiklerini söylemektedir. Ancak İbn Berhân bu itiraza cevaben şöyle bir savunma yapmaktadır:

İbn Berhân:

Bu durumun âhâd haberin fesadı gerektirdiğini kabul etmiyoruz. Çünkü şerî delilin bir eylem ile amel edilmesine yönelik yaptığı emir, söz konusu amelde bir maslahatın olduğunu göstermektedir. Ayrıca zannı galib de (âhâd haberde) maslahatın bulunduğu hususunda bir alamet niteliğindedir. Dolayısıyla şâriin, zannı galibin maslahat kabul ettiği şeyi maslahat sayması muhal değildir (İbn Berhân: 1984, s. 2/ 158).

Öte yandan ölüm riskinin bulunduğu durumlarda, biz, akıl sahibi kişilerin yolda yürümelerini, deniz seyahati yapmalarını ve tehlikeli şeylere girişmelerini kötümsemiyoruz. (Yani bu fiilleri yaparken ölme ihtimalimiz olmasına rağmen yine bu eylemlerde bulunuyoruz.) Öyleyse dünyevi işlerdeki maslahatı kötümsemediğimiz gibi dini işlerdeki maslahatı da kötümsemeyiz. (...) (İbn Berhân: 1984, s. 2/ 158).

Yine İbn Berhân'a göre Hz. Peygamber'den (s.a.v.) bir haber nakleden kişinin doğru söyleyen biri olması caizdir. Bu haberle amel etmenin terk edilmesinin caiz olmasıyla birlikte bunda bir tehlike bulunmaktadır. Akıl ise bu tehlikeden korunmayı gerekmektedir. Nitekim bir kişi bize bir yolun korkulu/riskli olacağını veya bir yiyeceğin zehirli olduğunu haber vermiş olsa, aklın bir gereği olarak bizlerin bundan sakınması vacip olur (İbn Berhân: 1984, s. 2/ 163-164).

Görüldüğü üzere İbn Berhân âhâd haberin taabbudî konularda aklen referans kabul edilmesinde ve kendisiyle amel edilmesinde bir sakınca görmemektedir. Akıl açısından âhâd haberle amel edilmesinde bir maslahat olduğunu düşünerek İslam dini açısından bu tür rivâyetlerin dikkate alınması gerektiğini savunmaktadır. Bu görüşe karşı olan Mu'tezilenin kubuh eksenli bazı ihtimallere istinaden âhâd haber yaklaşımının hatalı olduğunu düşündüğünü belirtmektedir. İbn Berhân da bazı ihtimaller nedeniyle zannı galibin oluşturduğu kanaate aykırı davranmanın yerinde olmadığını ifade etmektedir.

Öte yandan İbn Berhân'ın Mu'tezile vb. fırkalara verdiği cevap ve itirazlardan, İbn Berhân'ın âhâd haber ile sadece ferî fıkıh -namaz oruç, vb. gibi- konularda amel edilebileceği ancak itikadî konularda kesin bilgi ifade etmediği için amel edilemeyeceği yönünde bir görüşe sahip olduğu anlaşılmaktadır (İbn Berhân: 1984, s. 2/ 161-162).

Halbuki bu yaklaşımın çok da yerinde olmadığı görülmektedir. Çünkü âhâd haberin dikkate alınması hususunda ameli ve itikadi şeklinde bir ayırma gidilmemiştir. Örneğin Tevbe suresinin 122. âyetinde "*Müminlerin hepsinin toptan sefere çıkmaları doğru değildir. Onların her kesiminde bir grup dinde (dinî ilimlerde) geniş bilgi elde etmek ve kavimleri (savaşta) döndüklerinde onları ikaz etmek için geride kalmalıdır. Umulur ki sakınırlar.*" (Kurân- Kerîm Meali, Tevbe: 2015, 9/122). buyrulmakta ve savaşa gidenleri döndüklerinde uyarmak için bir grubun bulunması gerektiği ve bu grubun -ki bunun sayısı âhâd haberin nakleden sayıyı da kapsar- vereceği bilginin dikkate alınması gereken nitelikte olduğu anlaşılmaktadır.

Yine Hz. Peygamber'in (s.a.v.) dönemin imparator ve emirlerine elçiler aracılığıyla gönderdiği mektupların inanç nitelikli bilgiler içerdiği bilinmektedir (Buhârî: Cihâd, 100-101) Bu ve buna benzer bilgilerden âhâd haberlerin -ameli olsun itikadi olsun- ifade ettiği bilginin referans alınması gereken naslardan olduğu ve bu rivâyetlerle amel edilmesinin gerekli olduğu açık bir şekilde anlaşılmaktadır.

Görüldüğü üzere savaşta dönenlere verilecek haberin ameli veya itikadi olması şeklinde bir ayırma gidilmediği anlaşılmaktadır. Aslında mütevâtir-âhâd, katilik ve zannîlik gibi kavramlar ne Hz. Peygamber (s.a.v) döneminde ne de Hz. Peygamber'den (s.a.v) sonra sahâbîler arasında

yoktu. Bu tartışmanın hicrî 1. asırdan sonra Mu'tezile tarafından ortaya atıldığı bilinmekte (İbn Hazm: 1983, s. 1/113) ve bu görüşün tarihi seyir içinde bazı fakih ve kelamcılar üzerinde âhâd haber konusunda etkili olduğu tahmin edilmektedir. Ama pratiğe bakıldığında ameli ve itikadi konularda âhâd haberlerin referans alındığı gözlemlenmektedir.

2.b.2. Taabbudî Konularda Âhâd Haberler ile Amel Edilmesiyle İlgili Nakli Deliller

İbn Berhân âhâd haber ile aklen amel edilmesinde bir sakınca görmemekle birlikte nakli deliller açısından da amel edilmesinde bir sakınca olmadığını -ismini vermediği âlimlerden naklen ifade etmektedir. İbn Berhân'ın naklen aktardığı ve benimsediği delilleri şöyle sıralayabiliriz: (İbn Berhân: 1984, s. 2/ 165-172)

- *"Müminlerin hepsinin toptan sefere çıkmaları doğru değildir. Onların her kesiminde bir grup dinde (dinî ilimlerde) geniş bilgi elde etmek ve kavimleri (savaşta) döndüklerinde onları ikaz etmek için geride kalmalıdır. Umulur ki sakınırlar."*(Tevbe: 9/122)

Âyet-i kerîme de geçen grup az sayıda olan bir topluluk manasına gelmektedir. Şayet kendilerine dini konularda haber verilen kimselere bu grup tarafından verilen haber ile amel etmeleri vacip olmasaydı verilen haberin/uyarının bir faydası olmazdı. O halde küçük bir grup tarafından verilen haberin kabulü vaciptir (İbn Berhân: 1984, s. 2/ 165).

- *"Ey Resûl! Rabbinden sana indirileni tebliğ et."* (Mâide: 5/67).

Hz. Peygamber (s.a.v.) birçok melik ve emire Allah'a (c.c.) inanmayı ve kendisine tabi olmayı tebliğ etmiştir. Nitekim Kayser'e, Kisra'ya ve birçok Yemen kabilesine bir-iki kişi aracılığıyla tebliğde bulunmuştur. Şayet davet edilen bu kimselere icabet -bu surette- vacip olmasaydı Hz. Peygamber'in (s.a.v.) uyarma/ınzar görevini yerine getirmemiş olması gerekirdi. (Bu da mümkün değildir.) (İbn Berhân: 1984, s. 2/ 167-168).

-Âhâd haberle amel edilmesinde sahâbîlerin icmaı vardır. Zira Hz. Ebû Bekir (öl. 13/634), ninenin mirastan altıda bir (6/1) pay alması gerektiği hususunda Muğîre b. Şube'nin (öl. 50/670) haber verdiği hadis ile amel etmiştir. Hz. Ömer (öl. 23/644), Mecusilerden cizye alınması hususunda Abdurrahman b. Avf'ın (öl. 32/652) hadisi ile amel etmiştir. Yine Hz. Ömer, cenin için diyet gerekli olduğuyula ilgili olarak Hamel b. Mâlik'in naklettiği hadis ile ve muhtelif konularda Hz. Aişe (öl. 58/678) ve Ebû Musa el-Eşarî'nin (öl. 42/662) rivâyet ettikleri hadisler ile amel etmiştir (İbn Berhân: 1984, s. 2/ 168-170).

İbn Berhân hem âyetleri hem de sahâbîlerin âhâd derecesindeki hadisleri dikkate aldıklarını belirterek esasen âhâd haberin, hem Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde hem de Hz. Peygamber'den (s.a.v.) sonraki dönemde referans kabul edildiğine işaret etmektedir.

2.b.3. Âhâd Haberlerin Kesin Bilgi İfade Etmediği

İbn Berhân âhâd haberin (kesin) bilgi ifade etmediğini ancak ashâb-ı hadisten bazı kimselerin böyle düşünmeyerek Buhârî ve Müslim'in rivâyet ettikleri (âhâd) hadislerin kesinlikle sahih olduklarını söylediklerini ifade etmektedir. İbn Berhân bu görüşe katılmadığını beyan ederek bu rivâyetlerin kesin bilgi ifade ettiğinin kabul edilmesi durumunda mütevâtir haberde olduğu gibi herkes için aynı bilgiyi ifade etmesi gerekeceğini ancak meselenin böyle olmadığını belirtmektedir (İbn Berhân: 1984, s. 2/ 174).

İbn Berhân devamla Buhari ve Müslim'in hatadan masum olmadıklarını, bazı kimseler tarafından tenkit edildiklerini, onların her birinin naklettikleri rivâyetler konusunda tek bir şahit mesabesinde olduklarını, tek bir şahidin verdiği bilginin ise sıhhat bakımından kesin olmasının mümkün olmadığını belirtmekte ve ümmetin bu iki kitabı kabul etmesinin, söz konusu eserlerin içerdiği rivâyetlerin kesin bilgi ifade etmesini gerektirmediğini söylemektedir (İbn Berhân: 1984, s. 2/ 168-170). İbn Berhân'ın bu yaklaşımı önemli hadis âlimlerinden olan ve kendisi gibi Şâfî fakîhi olan İmam Nevevî'nin dikkatini çekmiştir. Şöyle ki Nevevî, İbn Berhân'ın bu yaklaşımını aşırı ve mübalağalı bir inkâr olarak değerlendirerek İbn Berhân'ı bu yaklaşımdan dolayı eleştirmektedir. (Nevevî: 1929, s. 1/20)

İbn Berhân'ın bu iddiası teknik anlamda makul görünse de iddianın arka planında yine mütevâtir-âhâd haber ekseninde yapılan tartışmaların bulunduğu anlaşılmaktadır. Halbuki ashâb-ı hadisten tarafından sahih kabul edilen tüm âhâd haberlerin, bir bilgi ifade ettiği ve bu bilgi doğrultusunda amel edilmesinin mümkün olduğu görüşü savunulmaktadır (Nevevî: 1929, s. 1/20). Dolayısıyla aynı yaklaşım Buhârî ve Müslim rivâyetleri için de söz konusudur. Buhârî ve Müslim rivâyetlerine ayrı bir önem verilmesinin nedeni ise söz konusu eserlerde geçen rivâyetlerin diğer hadis kitaplarında geçen rivâyetlere göre sıhhat bakımından daha kuvvetli olmasıdır. Yoksa Nevevî'nin de belirttiği gibi diğer âhâd haberlerde olduğu gibi Buhârî ve Müslim'in rivâyetleri de zan bildirir. Aralarındaki fark ise Buhârî ve Müslim rivâyetlerinin (ümmetin kabulü sebebiyle) herhangi bir araştırmaya ihtiyaç duyulmadan bu rivâyetlerle amel edilmesidir (Nevevî: 1929, s. 18/30).

Ayrıca rivâyetlerin zannî ve katî/zaruri olma yönüne de değinen ashâb-ı hadisin (İbn Hacer: 1984, s. 1/327) bu ayrımı dikkate almadan rivâyetin sahih olması şartıyla tüm rivâyetlerle amel

ettikleri bilinen bir gerçektir. Zaten mevzu, önceden beri süregelen tartışmalardan bağımsız bir yaklaşımla tahlil edildiğinde farklı bir değerlendirmeye gerek olmadığı da kolaylıkla anlaşılacaktır. Netice itibariyle sahih olması durumunda bir rivâyet ile amel edilmesinde herhangi bir sakıncanın olmadığı izahtan varestedir.

2.b.4. Âhâd Haberinin Desteklenmeden Kendisiyle Amel Edilmesinin Vacip Olduğu

İbn Berhân, âhâd haberle amel edilmesinin vacip olması için âhâd haberin ikinci bir râvi ile desteklenmesine gerek olmadığını söylemektedir. Fakat İbn Berhân, Ebû Ali Cübbâî'nin (öl. 303/916) bundan farklı düşündüğünü ve (her tabakadan) Rasûlullah'a (s.a.v.) ulaşınca kadar iki ravînin bulunması şartını aradığını söyler (İbn Berhân: 1984, s. 2/ 174-175).

İbn Berhân bu görüşünde sahabe icmasını esas aldıklarını belirtir. Şöyle ki İbn Berhân, sahâbîlerin âdil bir ravînin naklettiği haber ile amel ettiklerini delil olarak kabul etmektedir. İbn Berhân senedde iki kişi olsa bile yine haberin bilgi değil zan ifade edeceğini, dolayısıyla buna gerek olmadığını belirterek Ebû Ali Cübbâî'nin bu yaklaşımını reddetmektedir (İbn Berhân: 1984, s. 2/ 174-175).

Ebû Ali Cübbâî ise bir kişi bir konuda haber verdiğinde aslında Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer gibi sahâbîlerin de başka bir ravînin desteğini talep ettiklerini ve rivâyetin de şahitlik gibi olduğunu söyleyerek kendi yaklaşımını savunmuştur (İbn Berhân: 1984, s. 2/175-177).

İbn Berhân bu iddiaya karşı sahâbîlerin -tek ravîden haber kabul etmeleriyle birlikte- başka ravîleri talep etmesinin, âhâd haberin kabul edilmesinde bir şart olarak görmediklerini, bunu ihtiyat amacıyla yaptıklarını ve rivâyetin mahiyet itibariyle şahitlikten farklı olduğunu söyleyerek Ebû Ali'nin bu referansını reddetmiştir (İbn Berhân: 1984, s. 2/ 176-177).

İbn Berhân, ravî sayısının artması durumunda âhâd haberin ifade ettiği bilgi değerinde bir farklılığın olmayacağını ve âhâd haberin her hâlükârda zan ifade ettiğini düşündüğünden, âhâd haberi kabul etmede rivâyeti aktaran ravîyi destekleyen başka bir ravî olmasına gerek olmadığını söylemiştir. Ayrıca İbn Berhân bir bilgiyi aktarmak ile bir olayın sübutuna ve seyirinin keyfiyetine dair şahitliğin gerekmesi arasında bir farkın olduğunu söylemiştir. İbn Berhân'ın, neticede elde edilen bilginin niteliğinin değişmemesi ve ortak vasfı bulunmayan iki farklı şeyin (âhâd haber ve şahitlik) mukâyese edilmesinin doğru olmaması sebebiyle daha isabetli bir görüşe sahip olduğu görünmektedir.

SONUÇ

Ebü'l-Feth İbn Berhân'ın mütevâtir-âhâd yaklaşımı isimli çalışmamızdan elde ettiğimiz sonuçlar şunlardır:

1. İbn Berhân fikhî mezhep açısından Şâfiî, itikâdî mezhep açısından ise Eş'ârîdir.
2. İbn Berhân, mütevâtir haberin kesin bilgi ifade ettiğini ve bu görüşü kabul etmeyen Sümenîyye ve Sûfestâiyye gibi batıl düşünce ekollerini eleştirdiği gözlemlenmektedir. Bu bilgilerden yola çıkarak İbn Berhân'ın, müevâtir haberi, Ehl-i Sünnet ekolünün dışındaki akımlara hatta Müslüman olmayan kitlelere karşı tavizsiz bir yaklaşımla savunduğu ve çok yönlü bir fakih olduğu söylenebilir.
3. İbn Berhân, mütevâtir haberin zaruri bilgi ifade ettiği hususunda Ebû Bekir İbn Arabî (öl. 543/1148), Süyûtî (öl. 911/1505) Ebû Abbas el-Kastallânî (öl. 923/1517) gibi ehli hadis diyebileceğimiz âlimlerden farklı düşünmediği görülmektedir.
4. İbn Berhân, âhâd haberlerin, taabbudî (fikhın ferî konuları) konularda aklen referans kabul edilmesinin mümkün olduğunu ve taabbudî konularda âhâd haberler ile amel edildiğinin nakli delillere dayandığını söylemektedir. Bu durum İbn Berhân'ın, âhâd haberi hem rasyonel hem de nakli bilgiler açısından ispatlama gayreti içinde olduğunu göstermektedir.
5. İbn Berhân, âhâd haberlerin kesin bilgi ifade etmediği görüşünü savunmaktadır. Ayrıca İbn Berhân, farklı tariklerle desteklenmeyen âhâd haberle bile amel edilebileceğini belirterek, kesin bilgi ifade etmeyen bilgilerin de dini açıdan delil olma niteliğini taşıdığına dikkat çekmektedir.
6. İbn Berhân'ın, âhâd haberlerin ameli konularda dikkate alınmasının gerekli olduğu görüşünü savunmakla birlikte itikâdî konularda bu kanaate sahip olmadığı anlaşılmaktadır. Bu da İbn Berhân'ın, âhâd haberleri mutlak bir delil kaynağı olarak kabul etmediğini göstermektedir. Bununla birlikte onun bu yaklaşımının kendisi gibi Şâfiî olan bazı âlimler tarafından eleştirildiği de gözlemlenmektedir.
7. Hadisler, İslam âlimleri tarafından her ne kadar tarihi seyir içerisinde Mütevâtir-âhâd şeklinde kategorize edilmişse de ve İbn Berhân gibi bazı âlimler tarafından âhâd haberlerin zannî bilgi ifade etmesi görüşüne binaen itikâdî konularda delil sayılmayacağı söylene de genel olarak pratikte bu prensibin uygulanmadığı anlaşılmaktadır. Zira âlimler tarafından kabul edilen her prensibin uygulamada dikkate alınması gereken bir zorunluluk olarak görülmediği aşikardır. Dolayısıyla bir rivayetin sahih olması durumunda amel-itikad ayırımına gidilmeden dikkate alınması gerektiği en isabetli yaklaşım olduğu rahatlıkla söylenebilir.

KAYNAKÇA

- Alkan, A. (2022) İslam Âlimlerine Göre Âhâd Haberinin Hüccet Değeri. *Afyon Kocatepe İslami İlimler Dergisi*, (5/1), 183-203.
- Buhârî, E. A. (1993). *el-Câmiu's-sahîh*. Dâru'l-İbni'l-Kesîr/el-Yemâme.
- Sem'ânî, E. M. (1996). *Fusûlün min kitâbi el-İntisâr li Ashâbi'l-hadîs*. Mektebetü Edvâi'l-Menâr.
- Emiroğlu, İ. (2009). "Süfestâyye" Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. TDV. Yayınları.
- İbn Berhân, A. B. (4984). *el-Vüsûl ilâ'l-usûl*. Mektebetü'l-Meârif.
- İbn Hacer, E. Ş. (1984). *en-Nüket alâ kitâbi İbni's-Salâh*. İmadetü'l-Bahsi'l-İlmî
- İbn Hanbel, E. A. (1999). *Müsned*. Müesse-setü'r-Risâle.
- İbn Hazm, E. A. (1983). *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*. Dâru'l-Âfâki'il-Cedîde.
- Îcî, E. A. (1997). *el-Mevâkif*. Dâru'l-Cîl.
- Kastallânî, E. Ş. (1905). *İrşâdü's-sârî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîrîyye.
- Kur'an-ı Kerîm Meali*, (2015). çev. Hayrettin Karaman vd. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Meâfirî, E. M. (2007). *el-Mesâlik fî Şerhi Muvattai Mâlik*. Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî.
- Mübârekpûrî, E. M. (1984). *Mirâtü'l-mefâtîh şerhu Mişkâti'l-mesâbih*. İdâretü'l-Buhûsi'l-İlmîyye ve'd-Dave ve'l-İftâ.
- Nevevî, M. E. (1929). *el-Minhâc Şerhu'n-Nevevî alâ Müslim alâ Müslim*. el-Matbaatu'l-Mısriyye.
- Ölmez, M. (2021). Eş'Arî ve Şâfiî Usûl Gelenekleri Arasında İbn Berhân. *İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*.
- Süyûtî, E. A. (1985). *Tedrîbü'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. Mektebetü'l-Kevser.
- Zehebî, E. Ş. (1985). *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. Müessesetü'r-Risâle.



GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ

JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl: 4, Cilt: 4, Sayı: 1

Haziran-2023

MAKALE BİLGİLERİ

Bahrî Memlûk Sultanlarının Ulemâya ve Halka İkrâm ve İhsanları (648-784/1250-1382)¹

The Blessing and Benefits of the Bahri Mamluk Sultans to the Ulama and the People
(648-784/1250-1382)

YAZAR

Fatma Nur SOYLU

Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enst. İslam Tarihi ve Sanatları ABD Yüksek Lisans Öğrencisi

FnsNursoylu@gmail.com

ORCID: 0000-0001-6072-8042

Esra ATMACA

Doç. Dr. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Ana Bilim Dalı

esraatmaca@sakarya.edu.tr

ORCID: 0000-0002-5093-3621

Yayın Bilgisi

Yayın Türü: Araştırma Makalesi

Makale Geliş Tarihi: 03.01.2023

Makale Kabul Tarihi: 08.04.2023

Sayfa Aralığı: 16-28

¹ Bu çalışma, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı'nda Doç. Dr. Esra ATMACA danışmanlığında devam eden "Bahri Memlûk Sultanlarının İn'am, İhsan ve Hediyeleri (648-784/1250-1382)" adlı yüksek lisans tezinden yararlanarak hazırlanmıştır.

ÖZET

Orta Çağ'da hüküm sürmüş Müslüman-Türk devletlerden biri olan Memlükler, özellikle idarî yapısı bakımından devrinin diğer güçlerinden ayrılan bir özelliğe sahiptir. Bu devletin hâkim olduğu topraklarda toplum temelde iki tabakadan oluşmaktaydı. Bunlar yönetici konumunda olan askerî tabaka ve halk tabakasıydı. Bu iki kesimin arasında ise âlimler bulunmakta idi. Memlükler döneminde diğer Türk-İslâm devletlerinde olduğu gibi sultanlar, çeşitli sebepler ile devlet ricaline, askerlere, ulemâyâ ve halka ihsanlarda bulunmuşlardır. Özellikle de tahta çıkma, bir seferden dönme, herhangi bir göreve atama yapma gibi durumlarda sultanların ikram ve ihsanlarda bulunması gelenek haline gelmiştir. Ancak genellikle idarî zümrenin karşılaştığı bu ikramların dışında halkın çeşitli gruplarına özellikle de âlimlere gösterilen teveccüh ve ikramlar da azımsanmayacak derecededir. Bu makalede Memlüklerin birinci devresi olarak kabul edilen Bahrî Memlük sultanlarının âlimlere, hekimlere, halka ve cariyelere gösterdikleri cömertlikler tespit edilmekte, bu ihsanların hangi amaçlarla yapıldığı konusu da ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Bununla birlikte hediyelerin, ihsan edilen kişilere göre değişiklik göstermesi hususu da ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Memlükler, İhsan, İkram, Hediye, Âlimler, Halk

ABSTRACT

The state of Mamluk -a Muslim-Turkish state that ruled in the middle age- is distinguished from others by its administrative characteristics. The people of this state were consisting of two sections. These were the Mamluk soldiers and the common people. Between these sections there were scholars. Mamluk sultans granted hil'at etc. to soldiers, scholars, statesmans and tho common people for severals reasons. Especially the ones that were granted when sultan enthrones, comes back from battle or an amir was appointed became a tradition. Apart from the statesmans, there were other groups of people -especially scholars- that were granted by sultans. In this article Bahri Mamluk sultans generosity towards scholars, doctors, concubines and the common people and the reason behind them will be handled. In addition, it will also be mentioned that the gifts vary according to the people bestowed.

Key Words: Islamic history, Mamluks, Beneficence, Gifts, Scholars, People.

GİRİŞ

Memlûk tabiri, ilk İslâm devletlerinde önce orduda zamanla da idarî görevlerde etkin hale gelen bir zümreyi ifade etmektedir. XIII. yüzyılın ortalarında, köle olarak satın alınıp geçirdiği sıkı askerî eğitim sonrasında azat edilerek sultanın muhafız birliklerini oluşturan ve çoğunluğu Türklerden oluşan memlûkler, bağlı oldukları Eyyûbî hanedanının idare ettiği Mısır'ı ele geçirerek kendi devletlerini kurmuşlardı (İ. Yiğit 2015:9-15). Memlûk Devleti, Moğollara karşı yapılan Aynîcâlût Savaşı'nı kazanmaları, Abbasi hilafetini yeniden tesis etmeleri ve Haçlılarla mücadele etmeleri sayesinde İslâm tarihindeki büyük devletler arasına girmeyi başarmıştır (Yiğit 2004:90,91).

Orta Çağ Türk-İslâm devletleri arasında önemli bir yere sahip olan Memlûkler devrinde gerek sultanlar gerekse emirler tarafından yapılmış ihsan ve ikramlara dair kaynaklarda önemli bilgiler mevcuttur. İslâm dininin hediyeleşmeye verdiği önemin yanında, eski Türk kültüründeki hediyeleşme geleneği de bu duruma etki eden unsurlar arasında mühim bir yere sahiptir (Güzay 2014:8). Özellikle sultanların hem halka hem de devlet adamlarına bolca ihsan ve ikramlarda bulunduğu dönemin kaynaklarında sıkça rastlanmaktadır. Öyle ki sultanın tahta çıkması, bir emîrin yeni bir göreve tayin olması gibi durumlarda verilen ihsan ve ikramlar gelenek haline gelmiştir. Bunun yanı sıra devlet ricali dışındaki gruplar da çeşitli nedenlerle ikram görmüşlerdir. Dönemin kaynaklarına yansıyan bu ihsanları verildikleri kişilere göre tasnif etmek mümkündür ve bu makalede böyle bir tasnif tercih edilmiştir. Söz konusu zümrelerin başında âlimler bulunmakta, onların dışında -her ne kadar âlimler arasında yer alması mümkün olsa da uzmanlık alanlarının farklılığı nedeniyle ayrı ele alınacak olan- hekimler, cariyeler gibi farklı halk gruplarından insanlar da ikrama mazhar olanlar arasında yer almaktadır. İki buçuk asır boyunca hüküm süren bu devletin sultanlarının tamamının ihsanlarını ele almak, meseleyi derin bir şekilde ele almaya mâni olacaktır. Bu nedenle biz bu çalışmada devletin ilk devresi olarak kabul edilen Bahrî Memlûk sultanlarının ihsan ve ikramlarını ele alacağız.

Araştırmamızın konusu ile doğrudan veya dolaylı olarak ilgili bazı çalışmalar tespit edilmiştir. Bunlardan biri olan Altan Çetin'in "Memlûk Sultanlarının İn'am ve İhsânlarına Dâir" adlı makalesi konuyla doğrudan alakalı olmakla birlikte, burada sadece emîrlere ve askerlere yapılan in'am ve ihsanlar konu edinilmiştir. Ayrıca araştırmamızda benimsenen zümrelere göre tasnifin aksine söz konusu makale, hediyelerin türlerine göre

bir tasnifi tercih etmiştir. Nitekim bu makalede Bahrî Memlûk sultanlarının, erbâbu's-süyûf da denilen askerî görevlilerin dışındaki kişilere yaptıkları ihsanlar, verdikleri hediyeler ikrama mazhar olan gruplara göre incelenecektir. Araştırmanın konusuyla dolaylı olarak ilişkisi bulunan bir çalışma da Fatih Yahya Ayaz'ın "Bahrî Memlukler Döneminde Haremeyn Hizmetleri" adlı yüksek lisans tezidir. Adından da anlaşılacağı üzere bu tez, sultanların Hicaz halkına bulunduğu ihsanları içermektedir. Fatma Akkuş Yiğit'in "Memlûklerde Evlilik Hazırlıkları", Burak Gani Erol'un "Memlûk Sultanlarının Hacları" adlı makaleleri ise konuyla ilişkili bazı bilgilere yer vermekle birlikte, meseleleri özel olarak sultanların ihsanları çerçevesinde ele almamışlardır. Dolayısıyla bu araştırmanın, alana katkı sunacak özgün bir makale olacağı düşünülmektedir.

1. Âlimler

Memlûklere, Mısır ve Suriye'de kendisinden önce kurulan devletlerden önemli bir ilmî birikim tevarüs etmiştir. Aynı zamanda Haçlı ve Moğol tehlikesinden kaçan Müslümanların Memlûk Devleti'ne sığınması ve orada iyi karşılanmaları, Abbasî hilafet merkezinin Bağdat'tan Kahire'ye taşınması gibi saiklerin de etkisiyle, ilim ve kültür alanlarında büyük ilerlemeler yaşanmıştır. Bu devirde birçok eğitim müessesesi, hastane, kütüphane, zâviye ve hankah kurulmuş, meşhur âlimler yetişmiş ve önemli eserler telif edilmiştir (Atmaca 2016:36; İ. Yiğit 2015:245,250). Bu ilmî gelişimde sultanlar tarafından ulemâya kıymet verilmesinin de payı vardır. Zira sultanlar, ilmî faaliyetlerin sürdürülebilir olması için kurdukları müesseseler ve vakfettikleri mallar ile bu işlerin düzenli bir şekilde yürütülmesini sağlamışlardır. Bunun yanı sıra söz konusu sultanlar, ulemâya çeşitli sebeplerle haricen hediyeler vermiş, onlara birçok ihsan ve ikramlarda bulunmuşlardır. Bu tutum, ulemâya teveccühün bir ifadesi olması bakımından önemlidir.

Memlûkler döneminin kaynakları incelendiğinde ulemâya yapılan ihsan ve ikramların çeşitli sebeplere binaen verildiği görülmektedir. Bu sebeplerin başında sultanın âlimlere verdiği önem ve hayrı sevmesi yer almaktadır. Memlûk tarihçilerinden İbn Tağrıberdî'nin *en-Nücûm* adlı eserinde Zeyneddin Ketboğa'nın, hayır yapmayı seven bir sultan olduğu, fakihleri, âlimleri ve salihleri sevip onlara ziyadesiyle ikramda bulunduğu zikredilmektedir (İbn Tağrıberdî 1992:8/57, 2013:88). Memlûk sultanlarının ikramından nasiplenen âlimler arasında söz konusu sultanların önceleri kendilerinden ders almış oldukları hocalarının önemli bir yeri vardır. Sultanlar bu hocalarını zaman zaman ziyaret

etmiş, onlara ihsan ve ikramlarda bulunmuşlardır. el-Melikü’z-Zâhir Baybars, bizzat hocası Hızır b. Ebû Bekir el-Mehrânî el-Adevî için Hüseyniyye Zâviyesi’ni yaptırmış ve bu zâviye için birçok şey vakfetmiştir (672/1274). Haftada bir ya da iki kez onu ziyaret etmiş ve zâviyesinin yanında onun için bir de cami yaptırmıştır. Şeyhi her cuma orada hutbe irad etmiş, sultan da ona çok miktarda mal, para ve dilediği her şeyi vermiştir (İbn Kesîr 1997:17/508, 2000:13/454). Anlaşıldığı üzere sultan, hocasına ikramda sınır tanımamıştır. Bahsi geçen Şeyh Hızır, el-Melikü’z-Zâhir Baybars’ın henüz sultan olmadan önceki dönemlerinde onun sultan olacağına dair öngörülerde bulunmuştu. Baybars’ın cömertliğinde bu gelişmenin de önemli bir yeri vardır. Onun bu nedenle saltanat tahtına oturduktan sonra Şeyh Hızır’a son derece saygı gösterdiği ve bolca ikramda bulunduğu anlatılır (İbn Kesîr 1997:17/538,539).

Hocasına ikramda bulunan bir diğer sultan el-Melikü’n-Nâsır Muhammed’dir. el-Melikü’n-Nâsır’ın Haccar İbnü’ş-Şihne’ye hil’at² giydirdiğinden bahsedilirken, vaktiyle kendisinden hadis dinlediğine vurgu yapılmaktadır (730/1230) (İbn Kesîr 1997:18/327,328).

Âlimlerin ikram ve ihsana nail olmalarının bir sebebi de herhangi bir nedenle sultanları ziyarete gelmeleridir. Nitekim el-Melikü’z-Zâhir Baybars’ın 675/1276 senesinde Moğolları yenilgiye uğrattıktan sonra Kayseri’ye girmesi üzerine kadılar, fakîhler, sûfiler ve kurrâ onun huzuruna gelmişlerdir. Bunun üzerine sultan, simât³ denilen sofralar kurdurup ulemâyaya bolca ikramda bulunmuştur (Makrîzî 1997:7/154) .

Sultanların âlimleri bir göreve tayin etmeleri de ikram sebebi olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna örnek olarak el-Melikü’n-Nâsır’ın Siryâkus’ta inşa ettirdiği sarayın yakınlarına tesis ettiği hankahın açılışında yapılan atamalar gösterilebilir. Hankahın açılışında sultan, kadılar, âyândan birçok kişi, emirler ve halk hazır bulunmuş, hankahın şeyhliğine Mecdüddîn Aksarâyî atanmıştır. Bu önemli günde sultan büyük bir ziyafet vermiştir. Bu sırada yirmi kadar hadis okuyan Kâdilkudât İbn Cemâa’nın oğlu İzzeddin’e hil’at giydirilmiş ve ikramda bulunulmuştur. Başta İzzeddin’in babası İbn Cemâa, Mâlikî kadısı, Şeyhü’ş-Şuyûh Konevî ve Mecdüddîn Aksarâyî olmak üzere, orada bulunan başkalarına da hil’at giydirildiği aktarılmıştır (725/1325) (İbn Kesîr 1997:18/255; İbnü’l-

² Hil’at, halifeler ve hükümdarlar tarafından taltif etmek ve şereflendirmek amacıyla devlet adamlarına ve diğer bazı kişilere giydirilen değerli elbiseyi ifade eder. Bkz. (Şeker 1998:22)

³ “Simât ya da simât es-sultânî. Sultanların, bazen de emirlerin hazırlattığı ziyafet sofralarıdır.”; (Makrîzî 1997:2/308)

Verdî 1996:2/536). el-Melikü'n-Nâsır Kalavun'un görevlendirme münasebetiyle bulunduğu ihsanlara bir başka örnek ise Şâfiî Zâviyesi'nde ders vermekte olan Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Ensârî'nin görevine son verilmesi sonrasında bu göreve İbn Cemâa'nın tayin edilmesi ve bu vesileyle ona hil'at giydirilmesidir (721/1321) (İbn Kesîr 1997:18/210; Makrîzî 1997:3/49). Benzer şekilde Şerefüddîn'in vefat etmesi üzerine Hanbelî kadılığına getirilen Takıyyüddîn Süleyman'a da el-Melikü'l-Âdil Ketboğa tarafından hil'at giydirilmiştir (695/1296) (İbn Kesîr 1997:17/685,686). el-Melikü'n-Nâsır Kalavun tarafından tayin edilen ve ikramda bulunulan bir başka âlim ise Şeyh Burhâneddîn İbrahim b. Ali'dir. O, Kâdıkdât Şemseddîn b. Harîrî el-Hanefî'nin vefatı üzerine, bu göreve tayin edilmiş ve sultan tarafından ikram görmüştür (İbnü'l-Verdî 1996:2/540).

İkram ve ihsan vesilesi addedebileceğimiz bir başka husus ise, âlimlerin affa uğramasıdır. İbn Hallikân, el-Melikü'l-Mansur Seyfeddîn Kalavun'a başkaldıran Dımaşk Valisi Sungur el-Eşkar'ın sultan ile savaşmasına cevaz vermekle itham edilmiş ve görevinden azledilmiştir (Makrîzî 1997:2/133). Daha sonra Sultan Kalavun'dan Emir Sencer'e hitaben bir mektup gelmiştir. Bu mektupta İbn Hallikân'ın eski görevinde bırakılması, ona iyilik ve şükranla muamelede bulunulması emredilmiş ve onun eski hizmetlerinden bahsedilmiştir. Ayrıca Kadı İbn Hallikân'a kıymetli bir hil'at gönderilmiştir (699/1299) (İbn Kesîr 1997:17/565; Makrîzî 1997:2/134). Affa uğraması sebebiyle ihsanda bulunulan bir başka âlim ise İbn Teymiyye'dir. el-Melikü'l-Muzaffer Baybars el-Çaşnigîr, Dımaşk uleması ile aralarında geçen bir olaydan ötürü, Şeyhülislâm Takıyyüddîn Ahmed b. Teymiyye'yi hapsedirmiştir (İbn Tağrıberdî 1992:9/13). Daha sonra el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun üçüncü saltanatı sırasında onu serbest bırakmış ve ona bolca ikramda bulunmuştur (709/1310) (İbn Tağrıberdî 1992:9/13; Makrîzî 1997:2/447).

Kaynaklarda, yukarıda bahsi geçen sebepler dışında da sultanın ikram ve ihsanına mazhar olan âlimler yer almaktadır. el-Melikü'z-Zâhir Baybars'ın oğlu el-Melikü's-Saîd'in nikah akdini yazıp okuyan Muhyiddîn b. Abdü'z-Zâhir'e yüz dinar verilmiş ve hil'at giydirilmiştir (674/1276) (İbn Kesîr 1997:17/520,521). Benzer şekilde el-Melikü'l-Âdil Ketboğa, Dımaşk'e geldiğinde hitabe maksuresinde namaz kılmış ve Hatip Bedreddîn İbn Cemâa'ya kıymetli bir hil'at giydirmiştir (695/1296) (İbn Kesîr 1997:17/686).

Görüldüğü üzere ulemâ çeşitli nedenlerden dolayı sultanlardan ikram görmüştür. Bunlardan belli bir göreve tayin başta gelen sebep olsa da affedilme, özel bir günde bir vazife icra etme veya sultanın geçmişte ders aldığı hocalarından biri olma da ikram ve ihsana nail olma nedenleri arasında yer almıştır.

2. Hekimler

Dönemin kaynakları incelendiğinde, sultanların hekimlere olan ihsan ve ikramlarının bir hastalıktan iyileşme sonrasında olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca sultanların sadece kendi iyileşmeleri sonrasında değil; görevlilerinin iyileşmesi sonucunda da ihsanda bulunduğu saptanmıştır.

Aşağı Mısır'ın Kalyûb şehrinde avda iken elinin kırılmasına neden olan bir kazadan sonra el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun, Kal'atü'l-cebel'e getirilmiş ve tedavi olmuştur. Hastalığından kurtulması üzerine Kahire sokakları süslenerek hazırlıklar yapılmış, gerçekleştirilen kutlamalar günlerce sürmüştür. Dahası bizzat sultan da iyileştikten sonra emirlere in'amda bulunmuş, onlara ve bütün saray görevlilerine hil'at giydirmiştir. Ayrıca kendisini tedavi eden hekime de on bin dirhem vermiştir (730/1329) (İbn Tağrîberdî 1992:9/75). Bununla beraber sarayda tedavi amacıyla toplanan diğer tabiplere de hil'at giydirilmiş, hapistekiler de serbest bırakılmıştır (İbn Kesîr 1997:18/322,323; İbnü'l-Verdî 1996:2/547).

Sultanın görevlilerinden biri şifa bulunca da hekimlere ihsanda bulunduğu rastlanmıştır. Bu hususa örnek olarak el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun'un, Nâzirü'l-hâs Kerimüddîn Kebîr iyileştikten sonra hekimlere bolca in'amda bulunmasını göstermek mümkündür. Sultan, iyileşmesi nedeniyle emîri Kerîmüddîn'e oldukça gösterişli işlemeli atlas bir hil'at ve altın bir kuşak giydirmiş, ayrıca hekimlere de cömertlik göstermiştir (724/1324) (İbn Tağrîberdî 1992:9/62,63,65).

3. Halk

Sultanlar dinî bayramlar, düğünler, zafer kazanılması şeklinde tasnif edebileceğimiz gerekçelerle halka ihsanlarda bulunmuşlardır. Dinî bayramlardaki ihsanlara örnek olarak, Ramazan ve Kurban Bayramlarında halka dağıtılacak olan yiyeceklerin hazırlanmasını ve bu malzemelerin sokaklarda teşhir edilmesini göstermek imkân dahilindedir (İ. Yiğit 2015:392). el-Melikü'l-Eşref Halil b. Kalavun adet olduğu üzere Ramazan Bayramı'nda simât hazırlatmıştır (691/1292) (İbn Tağrîberdî 1992:8/11). Benzer şekilde el-Melikü'l-

Mansûr Nûreddin Ali Ramazan Bayramı'nda namazdan sonra simât hazırlatmıştır (655/1257) (İbn Tağrîberdî 1992:7/39).

Düğün münasebeti ile yapılan ihsanların genellikle nikahı kıyan kadıya ya da şahitlere yönelik gerçekleştiği tespit edilmiştir (F. A. Yiğit 2015b:338,339). Ancak halka ihsanda bulunulduğuna dair münferit örneklere rastlamak mümkündür. Nitekim el-Melikü'z-Zâhir Baybars, oğlu el-Melikü's-Saîd'in düğününde emirlere ve makam sahiplerine hil'at giydirmiş; âyân ve halk tabakası için ise büyük bir sofraya hazırlatmıştır (İbn Kesîr 1997:17/523,524).

Zafer sonrasında sultanların ihsanlarda buldukları da dönemin kaynaklarında yer almaktadır. Bu ihsanların büyük çoğunluğu emirlere ve askerlere verilmekle birlikte, halkın da bu ihsanlara mazhar olduğu görülmektedir. el-Melikü'z-Zâhir Baybars, bir Moğol birliği tarafından muhasara altında olan Bîre (Birecik)⁴ tarafına gitmişti. Moğol askerleri onun gelmekte olduğunu duyunca mallarını ve ağırlıklarını bırakıp kaçmışlardı. Sultan büyük bir debdebe ile Bîre'ye girmiş ve ahaliye bol miktarda para ve mal dağıtmıştır (671/1272) (İbn Kesîr 1997:17/505).

Halkın yukarıda bahsedilen gerekçeler dışında da sultanların ihsanlarına nail olduğuna rastlanılmıştır. el-Melikü'z-Zâhir, Kıbrıs Ada'sı yakınlarında batan gemilerin yerine yaptırmış olduğu kırk adet yeni gemiyi görmeye gitmiştir. Emir Bedreddin Haznedar ile bu gemilerden birine binmiş ancak gemi suda yalpalayınca Emir Bedreddin suya düşmüştür. Tam batmak üzere iken adamın biri onu kurtarmıştır. Sultan da emirin hayatını kurtarması nedeniyle adama hil'at giydirmiş ve ihsanda bulunmuştur (670/1271) (İbn Kesîr 1997:17/499). Sultanın bir sefer sırasında misafir olduğu bir gruba da ihsanda bulunduğu olmuştur. el-Melikü'l-Âdil Ketboğa Mısır'dan Şam'a gitmiş ve Kalenderîler⁵ onu Mizze Dağı'nın eteklerinde konuk etmişlerdir. Sultan da onlara yaklaşık on bin dinar vermiştir (695/1296) (İbn Kesîr 1997:17/685,686).

Sultanların halka olan ihsan ve ikramları sadece kendi halkları ile sınırlı kalmamıştır. Diğer milletlerden olan kişilere de yeri geldiğinde ihsanda ve ikramda bulunmuşlardır. Bu duruma örnek olarak Gazan Han'dan korkup kaçan Moğollardan bir grup ve onların ağır lanmasını vermek uygun olacaktır. 695/1296 yılında on bin kişilik bir Moğol grubu

⁴ Güneydoğu Anadolu bölgesinde Şanlıurfa iline bağlı kaza merkezi şehir. Bkz. (Bostan 1992:187)

⁵ İran'da neşet etmiş sufi bir topluluk. Bkz. (İbn Kesîr 1997:17/686) el-Melikü'l-Âdil Zeynüddin Ketboğa'nın desteğini alarak Memlûk coğrafyasında etkili olmuşlardır. Bkz. (Kavak 2022:17)

Gazan Han'dan kaçmıştır. el-Melikü'l-Âdil Ketboğa onları Kakun⁶ yakınındaki sahilde ağırlamış, ikramda bulunmuş ve bolca erzak dağıtmıştır. Onların ileri gelenlerini Mısır'a getirtmiş, büyük iktâlar vermiş ve hil'at giydirmiştir (İbnü'l-Verdî 1996:2/510; Kanat 1998:113). el-Melikü'l-Eşref Halil b. Kalavun döneminde ise yine Moğollardan üç yüze yakın insan kaçıp Mısır'a gelmiştir. Onlara da ikramda bulunulmuştur (691/1292) (İbn Kesîr 1997:17/654).

Hac yolculukları sultanların önem verdikleri, ikram ve ihsanlarının had safhaya çıktığı seferlerdir. Kendileri gitse de gitmese de bu ikramlar yapılmıştır. 667/1268 yılında hacca giden el-Melikü'z-Zâhir Baybars, Medine'de iken şehrin durumunu inceleyip, ahaliye ihsanda bulunmuştur. Daha sonra Mekke'ye gitmiş ve orada mücavir⁷olarak yaşayanlara sadaka dağıtmıştır (İbn Kesîr 1997:17/482). Yine Mekke'de iken, malından bir miktarı dağıtsın diye hizmetindekilere vermiş, bir o kadarını da Haremeyn ehline dağıtmıştır (667/1269) (Ayaz 1998:71; Makrîzî 1997:2/61). Sultan Hicaz'dan Dımaşk'a döndüğünde, halk onun gelişine çok sevinmiştir. O da kendisini karşılamaya gelenlere hediyeler vererek onları sevindirmiştir. Bu zaten onun adet olarak yaptığı bir ikramdı (668/1269) (İbn Kesîr 1997:17/486). Hac münasebeti ile ihsanda bulunan bir başka sultan ise el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun'dur. Sultan Mekke'de iken, ondan korkup saklanan bir Moğol taifesinin haberini almıştır. Daha sonra onları getirtmiş ve onlara bolca in'am ve ikramda bulunmuştur. Haremeyn hacılarından alınan vergileri iptal etmiş, Mekke ve Medine emîrlere Mısır'dan ve Şam'dan iktâlar vermiştir. Daha sonra Haremeyn halkına da ihsanda bulunmuştur (719/1320) (İbn Tağrîberdî 1992:9/51).

Sultanlar hacca gidecek olanlara da ihsanlarda bulunmuşlardır. 723/1323 yılında doğu beldelerinden, aralarında Abaka b. Hülâgû'nün kızı, Argun'un kız kardeşi, Gazan Han'ın teyzesi ile Harbenda'nın bulunduğu bir hacı grubu Dımaşk'a gelmiştir. Bunlar ikram görmüş ve Kasru'l-Ablak'ta konuk edilmişlerdir. Ayrıca kendilerine hacca gidecekleri zamana kadar harçlık ve nafaka verilmiştir (İbn Kesîr 1997:18/226).

4. Cariyeler ve Muganniler

Memlük Devleti'nde çeşitli sebeplerle kutlamalar yapıldığı görülmüştür. Bu kutlamalara dinî bayramlar, hac kafilesinin yola çıkması ya da geri dönmesi, Nevruz Bayramı, evlilik

⁶ Filistin'de bulunan bir yerleşim yeri. Bkz. (Karaman 1996:92) Makrîzî *es-Sülûk*'da Atlis şehri olarak geçmektedir. Bkz. (Makrîzî 1997:2/266)

⁷ Mekke'nin yerlisi olmayan ancak orada ikamet eden kişi. Bkz. (Bozkurt 2020:444)

kutlamaları, sünnet kutlamaları, sultanın iyileşmesi ya da seferden dönmesi, gayri müslimlerin bayramları, Nil Nehri'nin taşması gibi durumlar sebep teşkil etmiştir. Kutlamaların büyük bir kısmında eğlenceler düzenlenmiş ve şarkı meclisleri kurulmuştur. Bu şarkı meclisleri sarayda da düzenlenmiştir. Saraydaki bu eğlencelerde cariyelerin önemli bir konumda olduğu görülmüştür (Kanat 2007:54,57,58). Nitekim cariyeler sadece saray hizmetlerinde yer almamış; düzenlenen eğlencelerde şarkı söylemiş, ut çalmış ve raks etmişlerdir (F. A. Yiğit 2015a:46).

Memlûk sultanlarının zaman zaman cariyelere ve şarkıcılara hediyeler verdiği dönemin kaynaklarına yansımıştır. Sultanların hediyelerine mazhar olan cariye ve şarkıcılar arasında en göze çarpanı üç sultanla evlenmiş olan İttifak el-Avvâde'dir.⁸ el-Melikü'l-Kâmil Seyfeddin Şaban, kardeşi el-Melikü's-Salih İsmail'den dul kalan İttifak el-Avvâde ile evlenmiş, ona uzunluğu kırk iki zirâ,⁹ genişliği ise altı zirâ olan bir oda yaptırmış ve bunun için 95.000 dinar harcamıştır. Ayrıca ona mücevherler ile bezenmiş kırk elbise ve değeri yirmi bin dinara ulaşan başka bir sürü eşya hazırlatmıştır (747/1346) (İbn Tağrıberdî 1992:10/119,120). el-Melikü'l-Muzaffer Zeyneddîn I. Haccî tahta geçtiğinde, kardeşi el-Melikü'l-Kâmil Şaban'ın toplamı beş yüz olan cariyelerini emîrler arasında bölüştürmüştür. Ancak daha sonra bu cariyelerden İttifak el-Avvâde kaleye geri çağırılmış, sultan ile gizlice evlenmiştir. İttifak'ın ayağının altına altmış kat atlas serilmiş, üzerine altınlar saçılmıştır. Daha sonra İttifak ut çalıp şarkı söylemiş, Sultan da ona değeri dört bin dinar eden dört yüzük taşı ve altı inci hediye etmiştir (748/1348) (İbn Tağrıberdî 1992:10/119,123, 2013:187). Benzer şekilde el-Melikü'l-Muzaffer, İttifak'ın hocası udî ve muganni Ali'yi kaleye getirtmiş ve ona şarkı söyletmiştir. Daha sonra ona ecnâd-ı halkaya¹⁰verilen iktâlardan birini bağışlamıştır. Ayrıca ona iki yüz dinar vermiş ve samur kürklü bir kâmiye hediye etmiştir (İbn Tağrıberdî 1992:10/124, 2013:187). Yine el-Melikü'l-Muzaffer, "Kida" adlı odalığına mücevherler, inciler ve yirmi bin dinar vermiş ve hizmetkâr ve cariyelerin üzerine altın saçmıştır. Sultan, güvercin yarıştıracılarına, faraşlara ve kölelere de altın ve inciler dağıtmıştır. Dağıttığı paraların toplamı, mücevherler, gerdanlıklar, inciler, küpeler ve yüzükler hariç, otuz bin dinar ve üç yüz bin dirhemi bulmuştur (İbn Tağrıberdî 1992:10/136, 2013:193). Sultanların şarkıcılara

⁸ İttifak hakkında daha detaylı bilgi için bkz. (F. A. Yiğit 2015a:53-56)

⁹ Metrik sisteme geçilmeden önce kullanılan bir uzunluk ölçüsü. Bkz. (Erkal 1991:411)

¹⁰ İktâ sahibi askerler. Bkz. (Yiğit 1997:360)

dağıttığı hediyelere bir başka misal ise el-Melikü'n-Nâsır Muhammed'in, oğlu Anuk'ün düğününde dağıttığı hediyelerdir. Düğündeki çalgıcıların ve mugannilerin üzerlerine altından ve gümüşten paralar saçılmış, ipek kumaşlar atılmıştır. Böylece mugannilerin anlatılamayacak kadar çok şeyleri olmuştur (732/1332) (Makrîzî 1997:3/155). el-Melikü'n-Nâsır'ın mugannilere verdiği hediyelerden bir başkası ise, oğlu Salih'in doğumu sonrasında yapılan kutlamalar esnasında dağıttıklarıdır. Sultan'ın, Emir Tengiz'in kızından Salih adında bir oğlu olmuştur. Sultan, Emir Tengiz ile Kahire'ye gelen bütün mugannilere ipek parçaları ve hil'atler dışında on bin dirhem vermiştir (739/1339) (İbn Tağrıberdî 1992:9/99; Yiğit 2014:8).

SONUÇ

Dönemin kaynakları incelendiğinde, Memlük sultanları tarafından devlet adamlarına ve askerlere verilen ihsanların artık bir devlet geleneği haline geldiği görülmüştür. Ancak bu hususu halk ve ulema için söylemek mümkün değildir. Nitekim dinî bayramlar, düğün vb. kutlamalar gibi belirli hususlar bu zümrelerin hediyeleştirilmesine, ikram görmesine imkân verse de bunu bir gelenek gibi değil de gelişmeler üzerine, sultanın takdirine göre belirlenen miktarlardaki ikram ve ihsanlar olarak görmek daha doğru olacaktır.

Bu makalenin sınırları dışında tutulan devlet ricâline ikram ve ihsan, istisnaları söz konusu olsa da genellikle bir göreve atanma ve sultanın cülûsu¹¹gerçekleşmekteydi. Fakat ulemâ, halk gibi diğer zümreler farklı nedenlerle ikram görebiliyordu. Bu gruplardan âlimlerin sultan tarafından ihsan görmesinin sebepleri arasında, onlara verilen değer, bir göreve tayin edilmeleri, affa uğramaları, sultan huzurunda görevlerini icra etmeleri ve sultanın âlimler tarafından ziyaret edilmesi yer almaktadır. Verilen hediyeler genellikle hil'at, para ve mallardan oluşmaktadır. Âlimler arasında addedebileceğimiz hekimlerin nail oldukları ihsanların ise bir hastalıktan iyileşme sonrasında gerçekleştiği tespit edilmiştir.

Sultanların hac, düğün, dinî bayramlar, zafer kazanılması, sultanın çocuğunun doğması, sultanın konuk edilmesi gibi gerekçelerle halka ihsan ve ikramlarda bulunduğu görülmüştür. Halka ihsan edilen hediyeler simât sofraları ve dağıtılan para, mal ve

¹¹ Hükümdarların tahta oturması. Bkz. (Özcan 1993:108)

erzaklardan teşekkür etmiştir. Sultanların ihsanda bulunduğu halk kesimine cariyeye ve mugannileri dahil etmek mümkündür. Özellikle cariyeler, mücevherler ve kıymetli kumaşlar gibi oldukça değerli hediyeler almış, bu hediyeler detaylarıyla tarih kayıtlarında yer almıştır. Mugannilere verilen ihsanlar ise daha çok kutlamalar esnasında gerçekleşmiştir. Bu vesileyle sesiyle sanatını icra eden muganniler, o sırada orada bulunan sultan tarafında taltif edilmiş, in'am ve ihsana mazhar olmuşlardır. Sultanların kendi tebaası dışındakilere de ikramda bulunduğu anlaşılmaktadır. Bunlar genellikle herhangi bir gerekçeyle Memlûk topraklarına iltica eden gruplardan oluşmaktaydı. Sonuç olarak ifade etmek gerekir ki, Memlûk sultanları sadece idarî askerî zümrelere değil toplumun her kesimine oldukça cömert davranmış, ilme ve âlimlere verdiği değer bir ifadesi olarak ulemâya, çeşitli özel günler veya münasebetler vasıtasıyla da diğer tebaaya bazen çok yüksek meblağa ulaşan paralar ve hediyeler vermişlerdir.

KAYNAKÇA

Atmaca, Esra. 2016. *Halep'te İlmî Hayat Memlûkler Döneminde (1250-1517)*. İstanbul: Ensar Yayınları.

Ayaz, Fatih Yahya. 1998. "Bahrî Memlukler Döneminde Haremeyn Hizmetleri". Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Bostan, İdris. 1992. "Birecik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 6:187-89.

Bozkurt, Nebi. 2020. "Mücâvir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 31:444-45.

Erkal, Mehmet. 1991. "Arşın". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 3:411-13.

Güzay, Aybüke. 2014. "Türk Devlet Geleneğinde Hediyeleşme". Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Ömer. 1997. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. Cîze: Dârü Hicr li't-Tıbâa ve'n-Neşr.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Ömer. 2000. *el-Bidâye ve'n-Nihâye Büyük İslâm Tarihi*. İstanbul: Çağrı Yayınları.

İbn Tağrîberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemâleddîn Yûsuf el-Atabekî el-Yeşbugavî. 1992. *en-Nücûmu'z-zâhire fî mülûki Mısır ve'l-Kâhire*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.

- İbn Tağrîberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemâleddîn Yûsuf el-Atabekî el-Yeşbugavî. 2013. *en-Nücûmu'z-zâhire (Parlayan Yıldızlar)*. İstanbul: Selege Yayınları.
- İbnü'l-Verdî, Ebû Hafs Zeyneddîn Ömer b. el-Muzaffer b. Ömer el-Bekrî el-Kureşî. 1996. *Tetimmatü'l-Muhtasar fî ahbâri'l-beşer*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Kanat, Cüneyt. 1998. "Gazan Han Zamanında Memlûk Devletine İltica Eden Uyratlar".
- Kanat, Cüneyt. 2007. "Memlûk Devleti'nde Eğlence Kültürü". *Tarih İncelemeleri Dergisi* 22(1):53-62.
- Karaman, M. Lutfullah. 1996. "Filistin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 13:89-103.
- Kavak, Özgür. 2022. "Memlûk Uleması ve Siyasetin Tanzim ve Tenkidi: İdris b. Beydekin Örneği". *MÜİFD* (62):1-28.
- Makrîzî, Ebû Muhammed Takıyyüddîn Ahmed b. Ali Abdülkâdir. 1997. *es-Sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Özcan, Abdülkadir. 1993. "Cülûs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 8:108-14.
- Şeker, Mehmet. 1998. "Hil'at". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 18:22-25.
- Yiğit, Fatma Akkuş. 2014. "Emir ve Devlet: Dımaşk Nâibi Emir Tengiz'in Hayatı". *Gazi Türkiyat* 127-44.
- Yiğit, Fatma Akkuş. 2015a. "Memlûk Tarihinde Kadın Şarkıcı ve Müzisyenler". *Tarih İncelemeleri Dergisi* 45-62.
- Yiğit, Fatma Akkuş. 2015b. "Memlûklerde Evlilik Hazırlıkları". *Türkiyat Mecmuası* 25(331-351).
- Yiğit, İsmail. 1997. "Halka". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 15:360-62.
- Yiğit, İsmail. 2004. "Memlûkler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 29:90-97.
- Yiğit, İsmail. 2015. *Memlûkler 648-923 / 1250-1517*. İstanbul: Kayıhan Yayınları.



GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ

JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl: 4, Cilt: 4, Sayı: 1

Haziran-2023

MAKALE BİLGİLERİ

Kur'ân-ı Kerim'de Haset-İnanç İlişkisi¹

The relation of faith in the Qur'an

YAZAR

Reşit ÖZER

MEB, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Tefsir Bilim Dalı Doktora Öğrencisi

resitozer34@hotmail.com

ORCID: 0000-0002-0247-9882

Yayın Bilgisi

Yayın Türü: Araştırma Makalesi

Makale Geliş Tarihi: 04.01.2023

Makale Kabul Tarihi: 08.04.2023

Sayfa Aralığı: 29-53

¹ Bu makale Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı'nda 2017 yılında kabul edilen "Kur'ân-ı Kerim'de Haset İnanç İlişkisi" adlı yüksek lisans tezimizden üretilmiştir.

ÖZET

Kur'ân-ı Kerim, tevhidi merkeze alan bir kitaptır. Tevhidi inşaa etmek için Hz. Peygamber'e (s.a.v.) 23 yıl gibi bir sürede tedrici olarak Yüce Allah (c.c.) tarafından indirilmiş olup toplumun ve fertlerin ihtiyaçlarını karşılamış, sorun ve problemleri çözmeyi hedeflemiştir. İlahi Metin, bunu yaparken birçok yöntem ve teknik kullanmış; kendisine muarız olanlara meydan okumuştur. Kur'ân'ın bu yöntem ve tekniklerden en önemlisi ise, önce duyguları sonra aklı eğitmesidir. Kur'ân, cahiliye edebiyatının üst düzeyde olduğu bir dönemde icazı ile bu eğitici özelliğini ortaya koymuştur. İşte tüm bunlara binaen Kur'ân-ı Kerim, toplumun sorunlarına çözümler üretmiş, insanlara helali ve haramı göstermiştir. Bu sorunlardan bir tanesi de haset duygusudur. Hasedin psikolojik sebepleri olduğu gibi sosyolojik boyutları da vardır. İslam'ın ilk dönemimde Müslümanlar, bu konuda birçok baskı ve zulümlere maruz kalmıştır. Doğuştan fitri olarak gelen menfi duygulardan kurtulmak imkânsız olabilir ancak bunların mecraları değiştirildiğinde insanı hem dünyada hem de ahirette saadete ulaştırabilir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Haset, Örnek, İnanç

ABSTRACT

Quran which centres on monotheism is a divine book. It was brought down gradually such as 23 years for prophet Muhammed to construct monotheism by Allah. Quran satisfied society and people's need and it aimed to solve problems. Divine text while doing it, it used lots of methods and techniques, and challenged against itself. The one of the most important methods and techniques is to educate firstly sensations then brain. Quran put forward this education specialty when the ignorance literature period level so high. Because of all these things Quran produced solutions for society's problems and showed lawful and unlawful things. One of these problems is jealousy. Jealousy is has got both psychological and sociological dimensions. Early periods of Islam, Muslims were exposed to cruelty and constraint. To get rid of these negative sensations which comes from birth are impossible but when we exchange their locations, they transmit people to happiness both in the world and hereafter.

Key Words: Commentary, Qur'an, Envy, Example, Faith

GİRİŞ

"...Nefisler bencil tutkulara' hazır (elverişli) kılınmıştır. Eğer iyilik yapar ve sakınırsanız, şüphesiz, Allah yaptıklarınızdan haberi olandır" (el-Nisâ, 4/128).

Allah (c.c.) bize mealini verdiğimiz ayette her insanın nefsinde kıskançlık duygusunun bulunduğunu, ancak bunun sakınılması gereken bir özellik olduğunu hatırlatmaktadır. Bir başka ayette ise Allah, kıskançlık duyan insanın şerrinden sakınılması gerektiğini ve kıskançlığın ne tür kötülöklere kapı araladığına şöyle dikkat çekmektedir: "De ki: "Sabahın Rabbine sığınırım. Yarattığı şeylerin şerrinden, karanlığı çöktüğü zaman gecenin şerrinden, düğümlere üfürenlerin şerrinden ve haset ettiği zaman hasetçinin şerrinden" (el-Felâk, 113/1-5). Allah'ın bu tavır bozukluğunu yaşayan kişilerin şerrine karşı insanları uyarmış olması, kıskançlığın insanları nasıl bir ahlaka sürükleyebileceğinin anlaşılması açısından son derece önemlidir. Zira kıskançlık, en çok da kişinin kendisine çeşitli şekillerle zarar vermesidir.

Mü'minler, kıskançlığın Allah'ın beğenmediği bir tavır olduğunu bilirler ve nefislerini bu kötü ahlak özelliğinden arındırmak için çalışırlar. Zira mü'minler sahip oldukları bütün güzellikleri ve nimetleri verenin Allah olduğundan haberdardırlar. Dolayısıyla Allah'ın bir insana verdiği bir nimeti ya da güzelliği kıskanmanın Allah'ın takdirine razı olmamak anlamına gelebileceğini bilirler. Çünkü Allah, bu nimetleri o kişiye vermekle onda bir hikmet, hayır ve güzellik görmüştür. Üstelik tüm bunlar o kişinin dünya hayatındaki imtihanının bir parçası olmasının yanında o güzellikleri gören diğer insanların imtihanlarının da bir parçasıdır. İnsan ya bu nimetlerden dolayı kıskançlık duygusuna kapılacak ya da bu duyguyu yenerek başkalarının nimet sahibi olmasından hoşnut olacak bir ahlaka ulaşacaktır. Nitekim Kur'ân'da bu durum şöyle açıklanmaktadır: "''Aramızda Allah'ın kendilerine lütufta bulunduğu kimseler de bunlar mı?' demeleri için onların bir kısmını diğerleriyle işte böyle imtihan ettik. Allah şükredenleri bilmez mi?" (el-En'âm, 6/53).

Ayette de bu lütufta durumunun insanların denenmesi için özel olarak yaratıldığı bildirilmektedir. Ayrıca unutulmamalıdır ki bazı insanların dünya hayatında kıskandıkları nimetlerin tümü ölümlerle birlikte yok olacaktır. O zaman er ya da geç yok olacak bir şeyi kıskanıp bundan dolayı Allah'ın hoşnut olmayacağı bir tavır içerisine girmek büyük bir

hatadır. Bu şuurla hareket eden mü'minler çevrelerindeki insanlarda güzel bir özellik gördüklerinde kıskançlıktan Allah'a sığınır. Kendileri bu ahlaktan sakındıkları kadar, konuşmalarıyla da başkalarına bir vesvese veya tedirginlik vermekten titizlikle kaçınırlar. Zira onlar, karşılarındaki insanların güzel yönlerini takdir eder, bu takdir ve beğenilerini dile getiren övgü dolu bir üslup kullanırlar.

Biz bu çalışma ile Kur'ân'ı Kerim'de haset örneklerinden yola çıkarak hasedin inanca olan tesirini temellendirmeyi amaçladık. Yine daha önce bu minvalde bir çalışmaya rastlanmamış olmamız konunun mahiyeti bakımından önemini arz eder.

1.HASET KAVRAMININ TANIMI VE ANALİZİ

1.1.Sözlük Anlamı

Arapça kökenli bir kelime olan haset kavramı, “h.s.d” (حسد) fiilinden türemiştir. Haset, hem mastar hem de isim olarak temenni etme, dileme, anlamlarında kullanılır (el-İsfahani: 1998, 169). Bu kavram negatif olarak kullanıldığı gibi pozitif olarak da (gıpta) kullanılabilir (Esir: tsz, I, 382). Türkçe’de “Çekememezlik, kıskançlık” (Sami: 1989, 548). anlamına gelmektedir. Cahiliye şiirinde de bu anlamda kullanılmıştır (İbn Manzur: 1998, III, 148). Bu bakımdan iki kutuplu bir kelimedir (Firüzebadî: 1993, I, 298; Zemahşeri: Trs,126).

1.2. İstilahi Anlamı

Haset terim olarak ise; başkasının sahip olduğu maddi veya manevi imkândan dolayı onu kıskanma, onun bu imkândan yoksun kalmasını isteme anlamına gelen ahlaki bir terimdir (Çağrı: 1997, XVI, 378). Başka bir tanımda, “Kişinin, bir nimeti hak etmiş olan kimseden o nimetin yok olmasını temenni etmesidir” (el-İsfahani: 1998, 118). Diğer bir tanımda ise; “Herhangi bir kişinin, başkasının sahip olduğu maddi veya manevi imkânların kendisine intikal etmesi veya kıskanılan kişinin bu imkânlardan mahrum kalması yönündeki istek ve temennisi demektir” denilmektedir (el- Cevheri: 1984, II, 465). Rağıp el- İsfahani (ö.505/1108) Hasedi, “Bu istikamette gösterilen çaba ve gayret” olarak da tanımlamıştır (el- İsfahani: 1992, 169). Cürcânî (ö. 816/1413) ise hasedi, kısaca kıskanan kişinin, kıskanılan kişideki nimetin kendisine geçmesini istemesi şeklinde tanımlar (Cürcânî: 1990,92). Haset, ayetlerde kıskanma anlamlarına da geçmektedir

(Bakra, 2/109; Nisâ, 4/54; Fetih, 48/15; Felâk, 113/1-5). Aslında kıskanma bir anlamda haset kelimesinin karşılığıdır. Fakat kıskanma, Türkçe'de koruma, başkasından sakınma anlamına da gelmektedir. Buna göre kıskanmanın bir anlamı da, namusa düşkün olmaktır (Turgay: 2004, 75). Bu açıdan kıskanma veya kıskançlık bir erkeğin namusuna olan düşkünlüğü diye de tanımlanabilir (Foulguite: 1994, 274). Bu duygu dengelendiği ölçüde meşrudur. Ancak başka bir insanın malını, servetini, ilmini, makamını ve benzeri maddi veya manevi değerlerini çekememek, müspet bir kıskanma değildir, aksine bir hasettir. Bu kavram başkasının elindeki nimete göz dikmek ve ondan gitmesini istemektir. Haset duygusu, ahlaki bir olumsuzluğu da ifade eder. Çünkü başkasının sahip olduğu maddi veya manevi imkândan dolayı onu kıskanma ve onun bu imkândan yoksun kalmasını isteme anlamına gelen ahlaki bir terimdir (Çağrı: 1997, XVI, 378).

Beyhaki (ö. 456/1066) bu durumu şöyle ifade eder: “Haset, Müslüman kardeşinde gördüğü nimetten dolayı üzüntü duymak ve o nimetin o kişiden gitmesini temenni etmektir. Haset eden kişi, bazen de o nimetin sadece kendisinde olmasını arzu eder” (Beyhaki: 1990, V, 263). Haset, Kur’ân-ı Kerim’de çeşitli isim ve fiil kalıplarında kullanılır (Fuad Abdülbaki: 1945, 201).

Gazzali, (ö. 505/1111) İhya’da şöyle der: “Haset, insanı hakkı inkâr etmeye de davet eder! Hatta hasetçi bir kimse haset ettiği insanın nasihatini kabul etmez. Ondan ilim öğrenmeyi bile reddeder. Nice cahil var ki ilme muhtaçtır. Oysa memleketinin halkından birinden veya akrabaların birinden istifade etmekten çekindiğinden ve bunu da hasetten dolayı yaptığından cehaletin rezalet deryasına dalmıştır. O hasetçi kimse ilim ehlinen yüz çevirir ve ona karşı gurur taslar. Oysa onun ilmi faziletinden dolayı, o kendisine tevazu gösterilmeye layıktır. Fakat haset onu mağrurların ahlakıyla - her ne kadar batınında o insanın üstünlüğünü görse de - ona karşı hareket etmeye zorlar” (Gazzali: 2010, III, 819). Gazzali’nin ifade ettiği gibi haset o kadar kötü bir duygudur ki ihtiyacı olduğu şeyde bile hasedinden dolayı kibir ve gurura kapılarak ondan mahrumiyeti bile göze alır. Haset, İslam ahlak ve adabında kötü ve çirkin huyların başında gelmekle birlikte haram kılınmış kerih hasletlerden biridir. İşte bu anlamda hasedin haram kılınması ve kötü görünmesi esas itibariyle hasetçinin itirazının ve muhalefetinin gerçekte Allah’a (c.c.) karşı olmasıdır (Kandemir vd.: 2013, II, 200). Bu durum kulun yaradanına karşı olan nankörlüğüdür ki hem dinen hem de ahlaken kötü görülmüştür.

2.KUR'AN-I KERİM'DE HASET İLE İLGİLİ BAZI ÖRNEKLER

2.1.İblis'in Hz. Adem'e Secde Etmemesi

Kur'ân'ı Kerim, Allah'ın hükümlerine başkaldıranların ebedi olarak azapla cezalandıracağını, bunun yanında O'nun taksimatına razı olanların ve onun hükümlerinin gereğini yerine getirenlerin ise, altlarından ırmaklar akan ebedî cennetlerinde barınacaklarını tekrarla ifade etmiştir. Allah'ın koymuş olduğu sınırları aşmayanlar ve tükenmeyecek olan ahiret hasadı için, tükenecek şeylere meyledip haset etmeyenler oranın daimi varisleridir (Yazıcıoğlu: 2014, 60). Dolayısıyla kıskançlık, bilmeden Yüce Allah'ın (c.c.) zikrinden gafil değildir. Bu durumu ayeti kerime şöyle ifade eder: “*Kim Rahman'ı zikretmekten gafil olursa, yanından ayrılmayan bir şeytani ona musallat ederiz*”(el-Zuhruf, 43/36). Haset etmek, Allah'ın kulları arasında yaptığı paylaşıma razı olmayarak bir nevi Allah'a kafa tutmaktır. Zira haset yüzünden, müfessirlerin birçoğunun da ifade ettiği gibi semada ve yeryüzünde Cenab-ı Allah'a karşı ilk isyan ve ilk günah haset yüzünden meydana geldiği nakledilir (Yazıcıoğlu: 2014, 58). Kur'ân'ı Kerim, Hz. Adem (a.s.) ile haset yüzünden böbürlenerek secde etmeyen İblis'in durumunu şöyle anlatır:

“*Hani biz meleklerle (ve cinlere): Âdem'e secde edin, demiştik. İblis hariç hepsi secde ettiler. O yüz çevirdi ve büyüklük tasladı, böylece kâfirlerden oldu*” (Bakara, 2/34).
“*Cinleri de daha önce dumansız ateşten yaratmıştık.*”

“*Hani Rabbin meleklerle demişti ki: Ben kupkuru bir çamurdan, şekillenmiş kara balçıktan bir insan yaratacağım.*”

“*Ona şekil verdiğim ve ruhumdan üflediğim zaman, siz hemen onun, için secdeye kapanın!*”

“*Meleklerin hepsi de hemen secde ettiler.*”

“*Fakat İblis hariç! O, secde edenlerle beraber olmaktan kaçındı.*”

“*(Allah) Ey İblis! Secde edenlerle beraber olmayışının sebebi nedir? dedi.*”

“(İblis): *Ben kuru bir çamurdan, şekillenmiş kara balçıktan yarattığım bir insana secde edecek değilim, dedi.*”

“Allah şöyle buyurdu: *Öyle ise oradan çık! Artık kovuldun!*”

“*Muhakkak ki kıyamet gününe kadar lanet senin üzerine olacaktır*” (el-Hicr, 15/ 26-35; el-Bakara, 2/ 34; el-A'râf, 7/11-13). İblis, Hz. Adem'e (a.s.) Allah tarafından verilen nimete kıskançlık ederek ilahi emre başkaldırmış ve isyan edenlerden olmuştur. İlahi metinde Allah'a olan ilk başkaldırının da haset sebebiyle olması çok manidardır. İblis'in gurur, kibir ve haset duygularına kapılarak böbürlenip isyan etmesi ve en nihayetinde kâfirlerden olması elbette kıskançlığından kaynaklanmaktadır. Zira haset başkalarını küçük görmek ve insanlar arası sınıf ayırımına sebebiyet veren duyguların başında gelmektedir (Turgay: 2004, 81).

Bunun yanında İblisin hasedin ve Allah'a olan isyanın taassuptan kaynaklanmış olması kuvvetle muhtemeldir ki, taassup kavramı, bağınazlık, doğru veya yanlışlığa bakmaksızın bir fikrin savunmasını yapmak, kendi milletini, ırkını, mensup olduğu, düşünceyi veya ekolü, başkalarından üstün görmek gibi anlamları içermektedir (İbn Manzur:1998, I, 602, vd.). Yeryüzünde Yüce Allah'a (c.c.) yapılan bu başkaldırının haset duygusundan kaynaklanması ve insanın günümüze kadar süregelen ırkçılık, taassup gibi hastalıklara sebebiyet vermesi bize kalpte bulunan kötü duyguların ne kadar acımasız olabileceği net göstermektedir.

2.2.Hz. Adem'in İki Oğlu Arasındaki Haset

Kur'an'ı Kerim'de, İblis'ten sonra hasede örnek olarak Hz. Adem'in iki oğlunun ibretlik durumları anlatılır. Zira Kabil'in Habil'e olan kıskançlığı birçok yönüyle ders alınması gereken manidar vakıyalardan biridir. Bu durum Hz. Adem'in (a.s.) iki oğlu arasında meydana gelen ihtilaf, karmaşık bir haset psikolojisine dayanmaktadır (Yazıcıoğlu: 2014, 59). Çünkü Allah'a takdim edilen kurbanın, kendisinden kabul edilmeyip kardeşinden kabul edilmesine haset eden bir anlamda ilahi takdire razı olmayan Kabil'den bahsedilmektedir. Allah (c.c.) ayeti kerimede: “*Onlara, Âdem'in iki oğlunun haberini gerçek olarak anlat: Hani birer kurban takdim etmişlerdi de birisinden kabul edilmiş, diğerinden kabul edilmemişti. (Kurbanı kabul edilmeyen kardeş, kıskançlık yüzünden)*”

‘And olsun seni öldüreceğim!’ dedi. Diğeri de ‘Allah ancak takva sahiplerinden kabul eder.’ dedi (ve ekledi:)”

“And olsun ki sen, öldürmek için bana elini uzatsan (bile) ben sana, öldürmek için el uzatacak değilim. Ben, âlemlerin Rabbi olan Allah’tan korkarım.”

“Ben istiyorum ki, sen hem benim günahımı hem de kendi günahını yüklenip ateşe atılacaklardan olasın; zalimlerin cezası işte budur.

Nihayet nefsi onu kardeşini öldürmeye itti ve onu öldürdü: Bu yüzden kaybedenlerden oldu.

Derken Allah, kardeşinin cesedini nasıl gömeceğini ona göstermek için yeri eşeleyeyen bir karga gönderdi. (Katil kardeş) ‘Yazılar olsun bana! Şu karga kadar olamadım ki, kardeşimin cesedini gömeyim.’ Dedi ve ettiğine yananlardan oldu” (el-Mâide, 5/27-31.). buyururak bu durumu bize müşahede ettirmiştir.

Fahreddin Râzî (ö. 606/1210) bu konuda şunları ifade eder: Habil ve Kâbil Hz. Adem’in sulbünden olan iki oğludur ki bunlar arasında meydana gelen münakaşa üzerinde iki görüş ileri sürülmüştür: İlk görüş, Habil’in bir sürüsü vardı. Kâbil ise ziraatçı idi. Onlardan her biri Allah’a bir kurban sundular. Habil sürüsü içindeki en güzel koyunu seçip, kurban olarak sundu. Kabil ise ekini içindeki en adi buğdayları seçip onu tasadduk etti ve her ikisi de bu tasaddukları ile Allah’a yaklaşmayı istediler. Derken gökten bir ateş inip Habil’in kurbanını alıp götürdü, Kabil’inkini almadı, böylece Kabil Allah Teâlâ’nın, kardeşi Habil’in kurbanını kabul ettiğini kendisinininkini ise kabul etmeyeceğini anladı. Bundan dolayı ona haset etti ve onu öldürmek istedi (Râzî:1990, VIII, 28). İki kardeşin buradaki amaçları Allah’ın rızasını kazanmak olmuştur. Ancak her ikisinin fiilleri sonucundan sonra amelleri asıl maksadından uzaklaşarak haset belasına bulaşmış, kötü sonuçlara sebep olmuştur.

Burada, hasedin Kabil’i kardeş katili yaptığı görülür. Haset ile işlenen suç, aynı zamanda Kabil’in, ilk kardeş katili olma özelliği de taşır. Zira bu günah kendisinden sonra işlenecek her bir katil suçundan bir pay almasına da sebep olmaktadır (Yazçıçek, 2014, 62). Ayeti kerime bu duruma şöyle işaret etmektedir: *“Kim bir şeye aracılık ederse onun*

da o işten bir nasibi olur. Kim kötü bir işe aracılık ederse onun da ondan bir payı olur. Allah her şeyin karşılığını vericidir. (Nisâ, 4/85). Hz. Peygamber (s.a.v) de bu durumu şöyle belirtmiştir: “*Her kim bir hayra vesile olursa, o hayrı yapmış gibidir*” (Ebu Davud: Edeb, 72).

Heva ve hevesine esir olan insan, kıskançlık duygusuna yenik düşerek kardeşini bile öldürtebilir. Böylesi haset duygularının vahim sonuçları, insanı ömür boyu vicdan azabına mahkûm eder. Zira haset, ömür boyu içten içe yanan bir duygu durumudur ki insanı yaptığına pişman eder. Bu suçun ahiretteki karşılığı ise elem verici ateş ve kaybedenlerden olmaktır (Yazçıçek, 2014, 63).

İkinci görüşe göre ise, Hz. Adem’in (a.s) her batında (her defasında) biri erkek, biri kız çocuğu oluyordu. O da aynı batın (seferde) doğan kızını, diğer batında doğan erkek evladı ile evlendiriyordu. Böylece Hz. Adem’in, önce Kabil ile onun ikizi olan kızı, sonra Habil ile onun ikizi olan kızı doğdu. Ancak Hz. Adem’in Kabil’in ikizi olan kızı güzeldi. Hz. Adem (a.s) Kabil’in ikizi olan kızı Habil ile evlendirmek istedi. Ancak Kâbil buna karşı çıkarak: “Ben bu ikizimi almaya, Hâbil de kendi ikizi olan kızı almaya daha müstahakız. Bu yaptığın Allah’ın emri değil ancak kendi içtihidındır.” dedi. Bunun üzerine Hz. Adem (a.s) iki oğluna, “Birer kurban sunun. Kimin kurbanı kabul olunur ise, o kızla onu evlendiririm.” dedi. Böylece Allah (c.c) Habil’in kurbanı üzerine bir ateş indirerek onun kurbanını kabul ettiğini gösterdi. Kabil kıskançlığından dolayı Habil’e haset duygusu besledi ve en nihayetinde onu öldürdü (Râzî: 1990, VIII, 28).

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (ö. 1878-1942) bu durumu şöyle ifade eder: “Kurban bizim geleneğimizde Allah’a yaklaşmak için kesilen hayvanlara denilirse de asıl manası Allah’a yaklaşmak için sunulup takdim edilen herhangi bir şey demek olup, bu amaçla boğazlanan hayvan ile diğer sadakalardan daha genel bir anlam ifade eder. Herhangi bir delil ile kurbanın kabulü, diğerinin ise kabul edilmediği anlaşılınca, kurbanı kabul edilmeyen öbürünü kıskanarak: ‘*Kesin sözüm olsun seni öldüreceğim dedi.*’ Öbürü de şöyle dedi: ‘*Allah ancak muttakilerden kabul eder*’ (el-Mâide, 5/27). Dolayısıyla Allah’tan kork ve niyetini düzelt” (Elmalılı: 2008, III, 361).

Bu anlamıyla ayet, hasedin takvaya engel bir durum olduğunu asıl meselenin Allah’ın sınırlarını aşmamak gerektiğini bize göstermektedir. Yüce Allah, kıskançlığın işi nereye

kadar götüreceğini göstermek maksadıyla bu tarihi bilgiyi vahyetti. Zira Adem'in oğullarından biri kıskançlığı sebebiyle yeryüzünde ilk defa kan dökerek kardeşini öldürmüş, insanlık için kötü bir çığır açmıştır (Karaman vd.,: 2012, II, 253). Haset öyle bir hastalıktır ki tek ilacı ölümdür denilir (Tehanevi 1862, I, 287). Hasetçinin hasedinden Allah'a sığınmayı talep, işin vehametini gösterir (el-Felâk, 113/ 5). Yeryüzünde işlenen ilk günahın haset sebebiyle ortaya çıkması ve Kâbil'in bu alanda ilk çığırı açması tarihsel olarak günümüze kadar devam edegelmiştir. Nitekim Osmanlı döneminde hasetten dolayı âlimlere bile iftira atıldığı şu anekdotta ortaya konulmuştur:

Rivayet olunur ki: "Osmanlı alimleri arasında hasetten meydana gelen çekememezlikler yüzünden ölüme kadar giden olaylar meydana gelmiştir. Tokatlı Molla Lütfi (ö. 900/1495) XV. yüzyıl sonları ile XVI. yüzyıl başlarında yetişmiş bir âlim olmasının yanında dönemin ünlü simalarından Sinan Paşa'nın (ö. 891/1486) öğrencilerindendi. Başta Buhari'nin Sahihi ve Nesefi'nin Akaidi olmak üzere birçok kaynak esere şerh yazmıştır. Önce Fatih (ö. 886/1481) muhasipliği, ardından Edirne ve İstanbul gibi başkentlerde müdderis (profesörlük) yapmıştır. Çok büyük olan ilmi seviyesi ile tanınır. Eskiden beri eserlerini eleştirerek rahatsız ettiği zamanın bilginlerin İbrahim Hatipzade'nin kıskançlığını kabartınca Molla Lütfi'nin dinsizliği ortaya atılmış ve büyük bir meclis huzurunda muhakeme edilerek bazı azanın muhalefetine rağmen Hatipzade fetvasıyla katline karar verilmiş ve Sultan Ahmet meydanında idam edilmiştir. Muhakemesi sırasındaki savunmaları ve haksız yere öldürülmesi ulemanın ve toplumun üzüntüsüne sebebiyet vermiştir. Hatta öyleki şairler vefatına tarih düşürmüşlerdir"(Tan: 2010, 345).

2.3. Hz. Yusuf'un Kardeşlerinin Haseti

Kur'ân'ı Kerim'de hasetten kaynaklanan bir diğer misal ise Hz. Yusuf'un (a.s) kıssasıdır. Hz. Yusuf (a.s) hayatı sûrede detaylı olarak anlatılır. Sûrede 101. ayete kadar Hz. Yusuf'un (a.s) durumundan söz edilirken son on ayette ise kıssadan çıkarılabilecek nasihatler sıralanır. Sûrenin baş tarafı şöyle başlar: "*Hani bir zaman Yusuf babasına, 'Babacığım, ben düşümde on bir yıldızı, güneşi ve ayı gördüm; bunların bana secde ettiklerini gördüm,' demişti. (Babası ona), 'Yavrum, rüyanı kardeşlerine anlatma; sonra sana bir tuzak kurarlar. Çünkü şeytan, insanın apaçık düşmanıdır! Böylece Rabbin seni*

seçecek ve sana rüyaların yorumundan bir parça öğretecek, sana ve Yakup soyuna nimetini tamamlayacaktır; nasıl ki daha önce atanın İbrahim 'e ve İshak'a da nimetini tamamlamıştı. Şüphesiz Rabbin, bilendir, hikmet sahibidir;' dedi. And olsun ki; Yusuf ve kardeşlerinde, soranlar için ibretler vardır”(el-Yusuf, 12/4-7). Ayetin başında Hz. Yusuf’un (a.s) babası Hz. Yakup’a (a.s) “Babacığım” diyerek seslenmesi dikkat çekicidir (İbnü’l- Cevzi: 1997, IV, 139). Zira biri peygamber diğeri ise peygamber adayı olan bu iki ulvi insanın arasında samimiyet dikkatleri çekmiş ve Hz. Yakup’un (a.s) Yusuf’a (a.s.) olan ilgisi ve aralarındaki bu derin bağı sezen kardeşler Yusuf’a kıskançlık ve haset duyguları beslemişlerdir (Râzî: 1990, XVIII, 71). Kur’ân-ı Kerim, hasedin üzerinde durmuş ve Hz. Adem’in iki oğlunu (el-Mâide, 5/27-18). Örnek vermekle kalmamış bunun yanında kardeşlerinin Hz. Yusuf’a (a.s) duydukları kıskançlığın ayrıntılı boyutlarını da ele almıştır (Kasaboğlu: 2010, III, 528).

Ayette, Hz. Yakup’un (a.s) Hz. Yusuf’a: “*Yavrum sakın bu düşünürü/rüyayı kardeşlerine anlatma!*” (el-Yusuf, 12/5). demekle aslında rüyasının gizlemesini istemiştir. Çünkü Hz. Yusuf’a karşı diğer çocukların besleyecekleri kıskançlık hislerini fetaneti ile sezmiştir (el- Kurtubi: 1988, XI, 84). Zira kardeşler Hz. Yusuf’a olan haset öyle seviyelere gelir ki, bir kardeş diğer bir kardeşini hasetten dolayı öldürmeyi dahi önermişti (Zuhayli: 1991, 207; el-Merağî: trs.:115). Dolayısıyla kıskançlığın olduğu yerde sevgi yoktur aksine düşmanlık, kin, nefret vardır. Çünkü kıskançlık sevginin bir parçası değil bilakis sahiplenmenin bir parçasıdır (Osho: 2006, 79).

Haset, aktif ve pasif tepkileri içinde barındıran bir duygudur. Hasedin ilk evrelerinde pasif tepkiler verilirken, örneğin; surat asmak, mesafe koymak, uzaklaşmak, küsmek, içine kapanmak, ses tonunu değiştirmek gibi, aktif tepkilerde daha da belirginleşerek ortaya çıkar. Kıskançlığın görünümü olan aktif tepkiler ise, aksilik etmek, terlemek, suçlamak, iğnelemek, tehdit etmek, ağır ve suçlayıcı konuşmak, acı vermek ve dışlamaktır (Navaro: 2011, 30).

Yakup (a.s), oğlu Hz. Yusuf’a (a.s) “rüyanı kardeşlerine anlatma” derken onun nedenini şöyle ifade eder: “*Sonra (seni kıskandıklarından) sana tuzak kurarlar*” (el-Yusuf, 12/5). Kardeşler bir araya geldiklerinde genel sohbetleri Hz. Yusuf ve babalarının ona olan ayrıcalığı idi. Ayeti kerimede: “*Hani onlar (aralarında şöyle konuşuyorlardı): ‘Yusuf ile*

öz kardeşi, babamıza daha sevimli geliyor. Oysa biz daha güçlü bir grubuz. Pek belli ki babamız bu işte yanılıyor”(el-Yusuf, 12/8). buyurularak bu durum ifade edilmiştir. Hz. Yakub’un böyle bir tutumu olmasa da kıskançlıkları nedeniyle en küçük bir hareketi bile kendi aleyhlerinde değerlendiriyorlardı (Vural: 2011, 140). Bir peygamberin bile yanıldığını söyleme cüretinde bulunuyorlardı. Dolayısıyla içlerini yakıp kavuran haset duyguları akıllarını kullanmalarına ve sağlıklı düşüncelerine engel oluyordu. Oysa Hz. Yusuf ve Bünyamin’in anneleri aynıdır. Kendileri de Hz. Yakub’un diğer hanımlarından dünyaya gelmişlerdi (Râzî: 1990, XVIII, 74).

Hz. Yusuf’un kardeşleri kıskançlık duygularını giderek bir güç mücadelesine dönüştürüp kendilerinin daha güçlü, daha değerli ve daha üstün olduklarını düşünüyorlardı. Bu çabalar kıskançlık biçiminde ortaya çıkmaktaydı (Kasapoğlu: 2010, III, 599). Hatta onlar daha ileri giderek şöyle söylüyorlardı: *“Yusuf’u öldürün yahut onu uzak bir yere atın ki babanızın sevgi ve teveccühü yalnız size kalsın! Ondan sonra da tövbe ederek salih kimseler olursunuz, babanızla münasebetleriniz düzelir, işiniz yoluna girer”* (el-Yusuf, 12/9). Onlar hasetleri sebebiyle rotalarını yanlış çizmiş hatta vicdanlarını rahatlatmak için de tövbe gibi ulvi bir anahtarı da suistimal etmişlerdir.

Haset ve kıskançlıkları saplantı boyutuna varınca artık Yusuf’u babasından uzaklaştırmaktan başka çare kalmadığını düşünüyorlardı (Vural: 2011, 143). Bunlar, iki tür plan yaptılar: Ya Yusuf’u öldürecekler ya da Yusuf’un babasıyla bir daha bir araya gelemeyecek kadar uzak diyarlara gitmesini sağlayacaklardı. Kıskançlıkları sebebiyle bundan daha kötüsü olabilir miydi? (Râzî: 1990, XVIII, 76; Kutup: 1988, VI, 1952-1953). Planlarını netleştirdikten sonra babalarına gelip içlerindeki hasedi fiiliyata dönüştürmek istediklerini ayet bize şöyle anlatmaktadır: *“(Onlar buna karar verdikten sonra bir gün babalarına varıp): ‘(Sevgili) Babamız! Dediler, sen neden güvenip de Yusuf’u bize emanet etmiyorsun? (Oysa biz onu çok seviyoruz). Ona samimiyetle bağlıyız.’ Yarın onu bizimle gönder, gezsin oynasın, biz ona çok iyi sahip çıkarız”*(el-Yusuf, 12/10). Kişi haset duygusunu kendine yediremediğinde, karşısındaki kişiyi abartılı bir şekilde metheder, her fırsatta onu ne kadar çok beğendiğini açıklar, komplimanlar yağdırarak el üstünde tutar. Bu abartılı methetme aslında gizli haset ya da kıskançlığın diğer göstergesidir (Navaro: 2011, 31). Ayette geçen kardeşlerin “gezsın oynasın” sözlerinden Hz. Yakub’un oğlu Yusuf’u kardeşleri ile pek dışarıya göndermediği anlaşılmaktadır (Râzî: 1990, XVII, 77).

Babasının Hz. Yusuf'a rüyasını kardeşlerine anlatmaması yönündeki tembihi de bunu göstermektedir. Babaları endişelerini şöyle dile getirmiştir: *“Onu götürmeniz beni meraklandırır. Korkarım ki siz farkında olmadan, onu kurt yer dedi”* (el-Yusuf, 12/13).

Hz. Yakup endişelerinde haklıydı. Zira o yörede kurtların çok olması, rüyasında bir kurdun Hz. Yusuf'u parçaladığını görmesi ve oğullarının (kıskançlıklarından) yapacakları komployu sezdiği için kurt bahanesiyle Yusuf'u onlarla beraber göndermek istemiyordu (İbnü'l-Cevzi: 1997, IV, 145). Babalarının bu endişelerini gidermek ve sinsî planlarını gerçekleştirmek için ikna edici yönetime başvurup şöyle dediler: *“Onlar! ‘Vallahi!’ dediler; ‘Biz böylesine güçlü bir grup iken onu kurt yerse yazıklar olsun bize!”* (el-Yusuf, 12/14). Hz. Yakup (a.s) çocuklarının Hz. Yusuf'a besledikleri kıskançlıkları görüyordu. Belki de Yusuf'u onlarla göndermesiyle onların kıskançlıklarının azalacağını düşünmüştü (Vural: 2011, 145).

Zira Allah (c.c.) ayette: *“Derken kardeşleri onu alıp götürünce ve onu kuyunun dibine bırakma konusunda görüş birliğine varınca biz de Yusuf'a şöyle vahyettik: Zamanı gelecek onların hiç hatırlarına gelmediği ve seni hiç hatırlamadıkları bir sırada, kendilerine yaptıkları bu işi hatırlatacağın. Yatsı vakti, ağlayarak babalarının yanına dönüp dediler ki: Sevgili babamız, biz yarışmak üzere bulunduğumuz yerden ayrılırken Yusuf'u da eşyalarımızın yanında bıraktık. Bir de döndük ki onu kurt yemiştir! Şimdi biz doğru da söylesek sen bize inanmayacaksın! Onlar Yusuf'un gömleğine sahte kan bulaştırıp getirmişlerdi. Babaları Yakup: Hayır! Dedi nefisleriniz sizi aldatmış, bu işe sevk etmiş. Artık bana düşen, ümitvar olarak güzelce sabretmektir. Ne diyeyim sizin bu anlattıklarınız karşısında Allah'tan başka yardım edebilecek hiç kimse olamaz!* (el-Yusuf, 12/15-18). buyurarak bu durumu bize göstermektedir.

Ayette kıskançlığın insan ruhu üzerindeki etkisini ve sonuçlarını görmek mümkündür. İmanları ve vicdanları, onları kardeşlerine ihanet etmekten alıkoymamıştı. Onlar hasetleri sebebiyle Peygamberin yanıldığını söylemiş, Allah'ın ayetlerini kararan vicdanlarından dolayı görememişlerdi.

2.4.Ehl-i Kitabın Müslümanlara Olan Haseti

2.4.1.Yahudilerin Haseti

Hz. Peygamber döneminde yaşayan Yahudiler, günümüzdekiler gibi bütün iyilik ve güzelliklere sadece kendilerini layık görüyorlardı. Kutsal kitaplarından son bir peygamberin geleceğini biliyorlardı. Tabi son peygamberin kendi içlerinden geleceğini tahmin ediyorlar ve bir beklenti içerisinde idiler. Öyle olmadığını ve son peygamberin kendi içlerinden değil de Kureyş'ten yani Araplar arasından geldiğini görünce Hz. Peygamber'e (s.a.v) peygamberliği, Müslümanlara da iman ve İslam'ı yakıştıramadılar. Kureyş kabilesini ve Arapları hazmedemeyip haset ettiler (Kandemir vd.: 2013, VI, 568). Bunun üzerine Allah (c.c.): *“Yoksa onlar, Allah'ın lütfundan verdiği şeyler için insanları mı kıskanıyorlar? Biz gerçekten İbrahim hanedanına da kitap ve hikmet vermişizdir. Onlara büyük bir mülk de bahsettik. İşte onlar kimi ona iman etti, kimi de ondan yüz çevirdi. Onlara çılgın bir cehennem olarak ateş yeter”* (el-Nisâ, 54-55). buyurmuştur.

Ayeti kerimede Fahreddin Râzî'ye göre iki görüş vardır: İlk görüşe göre bu durum, Hz. Peygamber (s.a.v) ve etrafındaki mü'minler içindir. Çünkü “nas” lafzı çoğuldur dolayısıyla bu kelimeyi cem'i manaya hamletmek müfret manaya hamletmekten daha evladır (Râzî: 1990, VIII, 88). İkinci görüş ise Hz. Peygamber'in (s.a.v) dokuz tane hanımının olmasına haset etmişlerdir. Bu konuyla alakalı Fahreddin Râzî şu değerlendirmeyi yapar: “Haset, ancak bir fazilet (üstünlük ve fazlalık) bulunduğu zaman söz konusu olur. Dolayısıyla her zaman insan daha tam ve daha mükemmel bir fazilete ve üstünlüğe sahip olursa, ona haset edenlerin hasedi de o nispette fazla olur. Dini bakımından en büyük makamın, nübüvvet makamı olduğu malumdur. Yine Cenabı Hakk'ın bunu Hz. Peygamber'e (s.a.v) verip, bu nübüvveti gün geçtikçe artan daha güçlü bir devlet, daha büyük bir istek ve daha çok yardım nasip etmiş olduğu da malumdur. İşte bütün bunlar büyük haseti icap ettiren şeylerdendir. Fakat Hz. Peygamber'in (s.a.v) hanımlarının çokluğu sebebi ile hasede gelince önce zikrettiğimize binaen daha önemsiz bir şeydir. Bundan dolayı ayette geçen fazl-ı ilahiye bu manada almak mümkün değildir. Aksine burada geçen “fazl” “Allah'ın kuluna in'am ettiği her şey” manası verilir ise, bunun içine ikinci mana da girer. Fakat bu kelimeyi sadece ikinci manada almak gerçekten uzak bir manadır” (Râzî: 1990, VII, 88).

Allah'ın Hz. Peygamber'e ve mü'minlere birçok nimeti vermiş olması ve Yahudilerin de bu nimetlere karşı olan hasetlerini giderecek olan hususu da şöyle ifade eder: *“Nitekim biz, İbrahim ve hanedanına da kitap ve hikmeti vermişizdir. Onlara büyük bir mülk de bahsettik”* (el-Nisâ, 4/54). Yani bu ayetin manası şudur ki İbrahim'in soyuna da hem peygamberliği hem de mülkü/devleti ve hükümranlığı birleştiren pek çok nimetler vermiştik. Hal böyleyken ey Yahudiler o zaman buna, ne şaşırmaştınız ne de haset etmiştiniz. Öyle ise neden Hz. Muhammed (s.a.v) ve mü'minlerin durumuna şaşırıyor ve haset ediyorsunuz? (Râzî: 1990, VIII, 89).

Bu hususta Nesefi (ö. 710/1310) şöyle der: *“Yahudiler Allah'ın (c.c) Peygamber'e (s.a.v.) ve ashabına vermiş olduğu yardımı, zaferi, üstünlüğü görünce onların izzet ve şereflerinin her gün arttığını müşahede ediyor, adeta çılgına dönüyor ve bundan dolayı haset ediyorlardı. Bundan dolayı Allah (c.c) onları ilzam etmek için Hz. Yusuf'a (a.s), Hz. Davut'a (a.s), Hz. Süleyman'a (a.s) verdiği mülkü hatırlatmıştır. Çünkü Yahudiler biliyorlardı ki Allah (c.c) bu zatlara hükümranlılık ve mülk vermiştir. Bunlar ise Hz. İbrahim'in (a.s) soyundandır. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) selefleridir. Bu anlamda Hz. Muhammed'ten (s.a.v) önce geçenlere verilen mülk ve hükümranlıkların benzerinin kendisine de verilmiş olması yeni bir olay ve yeni bir şey değildir”* (en- Nesefi: 1984, III, 66).

Yahudiler nübüvvet meselesinde derin hasede düşmüş bunun için Müslümanlara sürekli ihanette bulunmuşlardır. Yahudiler'in içinde bulunduğu bu çelişkiyi şöyle ifade etmekte yarar vardır: *“Onlardan ona inananlar ve yüz çevirenler vardı. Çılgın bir ateş olarak cehennem yeter”*(el-Nisâ, 4/55). Yani inkâr edip yüz çevirenler ve o peygamber kendi soylarından, İsrailoğullarından olduğu halde, insanları ondan yüz çevirtmeye çalışanlar ve onlar hakkında ihtilafa düşenler vardı. Şu halde Ey Muhammed (s.a.v), sen İsrailoğullarından olmadığın halde sana nasıl davranacaklar? (İbn Kesir: trs., I, 432). Bilakis değil sana iman etmeyi onlar hasetlerinden dolayı kendi içlerinden çıkmış peygamberlere de iman etmemişlerdir.

Mevdudi (ö.1903-1979), bu ayet ile alakalı şunları söyler: *“Yahudiler burada Hz. Peygamber (s.a.v) ve taraftarlarına karşı kıskançlık duydukları için azarlanıyorlar. Çünkü onlar daha önceden Allah'ın (c.c) lütfuna mazhar olmuşlardı. Şimdi ise ona layık*

olmadıkları halde kendilerine peygamberlik gelmesini bekliyorlar. Kendi değersizlikleri nedeniyle peygamberliğin kendilerine gelmemiş olmasına üzülecekleri yerde, Allah'ın lütuf ve merhameti ile Arabistan 'da büyük ruhi, zihni ve ahlaki devrim gerçekleştiren Hz. Peygamber'i (s.a.v) kıskanıyorlar. Onların müşriklerle beraber olup mü'minlere karşı çıkmalarının sebebi sadece kıskançlıklarıydı”(Mevdudi: trz, I, 368).

Ayeti kerimede: “*Böylece kimi ona inandı, kimi ona sırt çevirdi*” (el-Nisâ, 4/55). buyrulurken bunun İsrailoğullarının kıskançlık dolu konuşmalarına bir cevap olduğu unutulmamalıdır. Onlara, hiçbir sebep olmaksızın Hz. Peygamber'i (s.a.v) ve ona inananları kıskandıkları söyleniyor. Ayet, daha sonra onlara eskilerden haber vererek şöyle der: “Biz İbrahim'e (a.s) dünyanın liderlik ve rehberliğini, onun soyundan gelen ve gönderdiğimiz kitap ve hikmete tabi olan kimselere vereceğimizi vadetmiştik. İlk olarak kitabı ve hikmeti onun soyundan gelen sizlere verdik; fakat siz onu tam uygulamadınız. Daha sonra biz de onu yine İbrahim'in soyundan gelen İsmailoğullarına verdik. Onlar kabul ettiler, ona inandılar ve uyguladılar. Şimdi kendi kendinize sorun bakalım; İsmailoğullarını kıskanmanız için hiçbir sebep var mı? (Mevdudi: trs., I, 432). Yahudilerin kendilerine verilen nimetlere nankörlük ederek kaybetmeleri sonunda Allah (c.c.) nimetini onların elinden alıp başka bir soya vermiştir. Haliyle bu durum onların çekememelerine sebebiyet vermiş ve bunu mü'minlere hatta Hz. Peygambere göstermişlerdir. Yüce Allah (c.c) lütuf ve nimetini takva sahibi olmadıkları için kitap ehlerinden alıp, kendisinden korkmaları nedeniyle ümmi Araplara verdiği için Yahudiler, Hz. Peygamber'i (s.a.v) ve ashabını kıskanıyorlardı. Onlar ise sorunu soğukkanlı düşünüp neden mahkûm edildiklerini hesaplayarak, Allah'ın gazabını üzerine çeken hatalarını telafi etmek yerine, kendilerini daha öncekinden daha fazla mahkûm edeceğini bile bile yapıyorlardı (Mevdudi: trs., I, 475).

Bu durumda İsrailoğullarının lanetlenmesinin en önemli sebeplerinden biri olsa gerek. Çünkü Allah'ın kendilerine sunmuş olduğu her fırsatı iyi kullanmamış ve aksini yapmışlardır. Nimetleri inkâr etmelerinin önemli sebeplerinden biri de içlerindeki hasetleri idi.

2.4.2.Hıristiyanların Haseti

Hız. Peygamber'in (s.a.v) bi'seti boyunca tebliğinde birçok sıkıntıya maruz kalmıştır. Bunların en acımasızını belki de tevhit geleneğine sahip olan Ehl-i kitabın ona karşı tavırları olmuştur. Nitekim ayeti kerimede: *“Kitap ehlinden çok kişi, gerçek kendilerine besbelli olduktan sonra, sırf içlerindeki hasetten (kıskançlıktan) dolayı, sizi imanınızdan sonra küfre döndürmek isterler. Allah, emrini getirinceye kadar affedin, hoş görün, şüphesiz, Allah, her şeye gücü yeter”*(el-Bakara, 2/109). buyurarak kitap ehlinin hakkı inkârının nefret ve kıskançlıklarından ve dünyaya olan tutkularından ileri geldiğini bildirmiştir.

Yine Ehl-i kitap, sırf haset ve kıskançlıklarından dolayı, Hız. Muhammed'i (s.a.v) inkâr edip onu kabul etmeyince (Râzî: 1990, IX, 10). Allah şöyle buyurmuştur: *“Onlara Adem'in iki oğlunun gerçek olan haberini oku; hani onlar, (Allah'a) yaklaştıracak birer kurban takdim etmişlerdi de, ikisinden birisinin kabul olunmuş öbürünün kabul olunmamıştı. O, seni elbette öldüreceğim demişti. (Beriki şöyle) demişti; Allah, ancak muttakilerden kabul buyurur. And olsun ki, beni öldürmek için elini bana uzatarsan, ben seni öldürmek için elimi sana uzatacak değilim. Çünkü ben, Kâinatın Rabbi olan Allah'tan korkarım”*(el-Mâide, 5/27-28). Ayette Peygamberin bi'setini kabul etmemekte direten Ehl-i kitabı kıskançlığın onları nasıl kötü sonuçlara sürüklediğini, Adem'in iki oğlu arasında geçen olayı örnek vererek anlatılmaktadır ki, bundan maksat hasetten sakındırmaktır (Râzî: 1990, IX, 27). *“Gerçek kendilerine besbelli olduktan sonra, sırf içlerindeki hasetten (kıskançlıktan) dolayı, sizi imanınızdan sonra küfre döndürmek isterler.”* derken Allahu Teâlâ aslında Hıristiyanların itikat konusunda küfre düştüklerini birçok ayette belirtir. Özellikle Hıristiyanların Hız. İsa hakkındaki görüşlerini eleştirerek şöyle ifade etmiştir:

“Celalim hakkı için, 'Allah, Meryem Oğlu Mesih'in kendisidir diyenler inkâra düşmüşlerdir. De ki: O halde Allah, Meryem Oğlu Mesih (İsa'yı) anası (Meryem'i) ve yeryüzünde bulunan herkesi öldürmeyi isterse, Allah'a karşı kim durabilir? Göklerin, yerin ve ikisi arasındaki şeylerin mülkiyeti Allah'a aittir. O dilediğini yaratır ve (O) Allah her şeye kadirdir”(el-Mâide, 5/17). Yüce Allah Hıristiyanların küfürlerinde alabildiğine ısrar etmelerinden, görüşlerinin yanlışlığına kesin olarak delalet eden delillerin ortaya çıkmasından sonra bile, “teslis'e” inandıklarından; bunun ise, sadece onların, kendisine

hak dini, İslam'ı vermiş olmasından ötürü Hz. Muhammed'e (s.a.v.) haset etmelerinden kaynaklanmış olduğunu belirtmiştir (Râzî: 1990, IX, 28).

İçlerindeki kin, nefret ve kıskançlıktan ve dünyaya olan tutkularından dolayı inanan insanlara karşı haset etmeleri Hz. Muhammed'e (s.a.v) verilen nimetler içindir. Ancak şunu da belirtmekte yarar vardır ki onları bu çekememezlik ve haset duygularına sevk eden şey dinleri veya mukaddes kitapları değildir. Zira hiçbir din ve mukaddes kitap bireyi ve toplumu korkunç tehlikelere sürükleyen hasedi tavsiye etmez (Turgay: 2004, 76). Kâfirler bu hasetleri sebebiyle inanan insanları inançlarından çevirmeye ve onları tekrar küfre götürmeye çalışmaktaydılar (el-Ferra: trs., I, 73). Yoksa onlar Hz. Muhammed'i (s.a.v), çocuklarını tanır gibi tanıyorlardı ve onun doğruluğunu en baştan beri biliyorlardı (el-Bakara, 2/146). Çünkü kendisine peygamberlik gelmeden önce "Muhammedu'l-Emin" olarak Mekke'de tanınıyor, güvenilirliğinden şüphe edilmiyordu.

Hasedin önemli bir kişilik zaafı olduğunu ve sakınılması gerektiğini Yüce Allah (c.c.) bazı şerlerden kendisine sığınılmasını şöyle istemektedir: *"De ki sığınırım ben, karanlığı yarıp sabahı ortaya çıkaran Rabb'e, yarattığı şeylerin şerrinden, karanlığı çöktüğü zaman gecenin şerrinden, düğümlere üfüren üfürükçülerin şerrinden ve haset ettiği zaman hasetçinin şerrinden"*(el-Felâk, 113/1-5). Zira haset, kötü bir ahlak, ruhsal ve bedensel bir hastalık, (Çelik: 1998, 294) sosyal bir tahribat ve dini duyguları dejenere eden bir fesattır (Turgay: 2004, 78). Bundan ötürü Allah (c.c.) haset etmekten kaçınmayı ve bunları yapanların şerrinden Allah'a sığınılmasını emretmiştir. Özellikle Mekke döneminde Hıristiyanlarla olan münasebetler Medine dönemine göre daha sakindi. Ancak Medine döneminde özellikle de İslam'a davet mektupları başka beldelere gönderilirken Hıristiyanlarla münasebetler yaşanmıştır. Zira ayette *"Kuşku yok ki iman edenlerin, insanlar içinde en amansız düşmanlarının yahudiler ve şirk koşanlar olduğunu göreceksin. Yine, onlar arasında iman edenlere sevgi bakımından en yakın olanların da, "Biz hıristiyanız" diyenler olduğunu göreceksin. Çünkü bunların içinde (insaflı) keşişler ve rahipler vardır ve onlar büyüklük taslamazlar"* (el-Mâide, 5/82) buyurularak bu duruma işaret edilmiştir.

2.5.Müşriklerin Haseti

Hz. Peygambere peygamberlik verilmeden önce Arap toplumunda ‘el-Emin’ lakabı ile anılır ve ona kimse saygıda kusur etmezdi. Resûlullâh gerek bireysel hayatta gerekse de toplumsal hayatta çok nazik, hakkı gözeten ve insanların kendisinden emin olduğu bir şahıs olarak hayatını idame ediyordu. Ancak Mekke toplumu peygamberimizin bu mütevazı ve ahlakî hayatına ters düşen hareketlerde bulunuyorlardı. İşte bu durum Hz. Peygamber’i bunaltmıştı bu sebeple o, Mekke’den uzaklaşmak istiyordu. Bir gün her zaman gittiği Hira mağarasına tekrar gitmiş orada inzivaya çekiliyor biraz olsun ahlaki yozlaşmanın bulunduğu Mekke’den ayrı kalmak ve burada sorunlar üzerine kafa yormakla meşgulken kendisine 610 yılında Hira mağarasında Cebrail (a.s) gelmiş ve ona “oku!” demiştir.

Resûlullâh: “ben okuma bilmem” deyince Cebrail onu sımsıkı sarmış ve aynı soruyu tekrar etmiştir. Daha sonra Hz. Peygamber aynı cevabı verince ona Alâk Sûresi’nin ilk beş ayetini okumuş onun Allah’ın Resûlü olduğunu bildirmiştir. İşte Hz. Peygambere bi’set verildikten sonra bir süre gizli tebliğ yapılmıştır. Tebliğ devam etmiş, daha sonra Mekke’de açık bir şekilde tevhit inancına çağrı yapılmıştır. Ancak Arapların içinde bazı kimseler onun peygamber olduğuna haset etmiş ve bu durumu çekememişler.

Kur’ân-ı Kerim nazil olduğu dönemde bu haset durumuna dikkat çekilmiştir. Zira Müşriklerin Hz. Peygamberi inkârının psikolojik saiki haset idi. Çünkü onlar Peygamberlik makamını önemli görüyorlardı ve bu önemli makamın zengin varlıklı birilerine verilmesi gerektiğini düşünüyorlardı. Ayette bu duruma şöyle dikkat çekilmektedir: *"Allah, bir beşeri mi peygamber gönderdi?"* (el-İsrâ, 17/95). *Ya da "Bu Kur'an, (Mekke ve Taif gibi) iki şehirden büyük bir adama indirilmeli değil miydi?"* (el-Zuhruf, 43/31). Fahreddin Râzî bu durumu şöyle ifade eder: “Allah’ın risalet makamı, kıymetli bir makamdır. Bundan dolayı bu makam ancak, şerefli bir kimseye yakışır. Onların bu sözü doğrudur ancak ne var ki onlar bu söze şöyle yanlış bir mukaddime eklemektedirler: ‘Şerefli, kıymetli kimse, malı ve makamı çok olan kimsedir. Hâlbuki Muhammed (s.a.v) böyle değildir. Dolayısıyla Peygamberlik ona uygun düşmez. Bu makam ancak, şu iki şehirden birinde, yani Mekke ve Taif’te malı çok ve makamı büyük olan birisine uygun düşer”(Râzî: 1990, XVIII, 520). Müşriklerin içlerindeki kin, haset ve çekememezlik duyguları, kendisine daha önce “el-Emin” dedikleri birine idi. Onlar dünya

malına o kadar tutku ile bağlıydılar ki bu durum hasetlerine sebep oluyordu. Zavallılar büyüklüğü dünya malı, dünya şöhreti ile sanıyorlardı. Mekke’de Velid b. Müğire (ö. 1/622), Taif’te ise Urve b. Mes’ud es-Sakafi (ö. 9/622) gibi dünyaca zengin gördükleri kimseleri Peygamberden üstün görüyorlar ve Kur’ân’ı da onlara layık görüyorlardı (Elmalılı: 2008 VII, 269). Allah (c.c.) onların bu hasetlerinden dolayı görüşlerini geri çevirerek ve hatta kınayarak şöyle buyuruyor: *“Rabbi’nin rahmetini onlar mı bölüştürüyorlar?”* (el-Zuhruf, 43/32). Buradaki rabbinin rahmeti ile hususi rahmet, yani “nübüvvet” kastedilmektedir. Şöyle ki, “servet ve şöhret sahibi kimseler! Siz Abdullah’ın oğlu Muhammed’e verdiğim bu rahmete (nimete) layık değilsiniz. Bu nimet, sahip olduğunuz servetinizden çok daha yüksek bir değere sahiptir; bu nimete layık olmanın şartları farklıdır. Zihninizde taşıdığınız “servet sahibi zengin kimseler peygamberliğe layıktır” şeklindeki düşünce, sizlerin ne kadar dalalet ve haset içinde olduğunuzu göstermektedir. Oysa Allah (c.c.) indinde peygamberliği hak etmenin çok farklı ölçüleri vardır. Dolayısıyla Allah, sizlerin bu sapık düşüncelerinize iltifat etmez (Mevdudi: trs., V, 273). Hz. Peygamber’e haset edilmesi müşriklerin ona iman etmesine engel oluyordu. Zira onların gözünde değer ölçüsü maddiyat olduğu için yetim ve fakir birine peygamberliği yakıştıramamışlardı, denilebilir. Velid b. Müğire’ye peygamberliği yakıştırmalarının sebebi, sırf zengin oluşu değil, toplumun aydını olarak görülmesindendi. Özellikle Ebu Cehil’in (ö. 2/624); “onun peygamber olduğunu biliyorum ama neden o?” sözü Hz. Peygamber’e (s.a.v) olan hasedini açıkça ortaya koymaktadır.

2.6.Münafıkların Haseti

Mekke’deki baskılara artık dayanamayan Müslümanlar son çareyi hicret etmekte buldular. Çünkü Mekke müşrikleri Müslümanlara baskı ve zulüm yapıyordu. Hz. Peygamber güvenli bir ortam olarak ilkin Müslümanları Habeşistan’a yöneltti. Resûlullâh orada adil bir kralın olduğunu ve müminleri koruyacağını söyledi. Yaklaşık 70 kişilik bir grup Habeşistan’a hicret etti. Daha sonra Mekke’deki baskılar daha da arttı özellikle boykot ve hüznün yılının yaşanması Resûlullâh’ı derinden üzmüş onu çeşitli çarelere yöneltmişti. Peygamberimiz bir çıkış yolu olarak kendi akrabalarının da bulunduğu Medine’ye hicret etmekle buldu. Oraya gitmeden evvel uygun bir ortam ve can güvenliği için I. ve II. Akabe Biatlarını yaptı. Ancak oraya hicret ettikten sonra Yahudiler ve münafıklar ona haset ettiler.

Hatta Hz. Peygamber'e her türlü muhalefeti yaptılar. Sosyal hayatta olduğu gibi harpte bile onu ve mü'minleri yalnız bırakmaya çalıştılar. Ayeti kerimede: *"O geri bırakılanlar, ganimetleri almak için sefere gittiğiniz zaman, 'Bizi bırakın, sizinle beraber gelelim' diyecekler. Onlar, Allah'ın sözünü değiştirmek istiyorlar. Onlara, 'Siz bizimle gelemesiniz. Allah, önceden böyle buyurdu, ' de. Onlar, 'Bize karşı haset besliyorsunuz (bizi çekemiyorsunuz, kıskanıyorsunuz),' diyecekler. Hayır, onlar pek az anlarlar"* (el-Fetih, 48/15). Buyurularak bu durum ifade edilmiştir.

Bu ayete göre savaştan geri bırakılanlar, savaşa katılanlara, "Hayır, bize haset ediyorsunuz; size ganimette iştirak edeceğiz diye kıskanıyorsunuz," demişlerdir. Yine bu ayette bildirildiğine göre bazı insanlar, inanmadıkları halde menfaatleri icabı zaman zaman inananların yanında görünmeye çalışmaktadırlar. Özellikle münafık olan kişiler, bu çeşit vasıf ve karakterleri taşımaktadırlar. Böyle kişiler, iş ciddiye bindiği zaman, ortada görünmezler; ama menfaat söz konusu olunca, en önde görünmeye çalışırlar. Bu ayette anlatıldığı gibi bu şekilde ikiyüzlü olan kişiler, maddi veya manevi menfaatleri söz konusu olduğu zaman, temiz inanlı ve iyi niyetli olan dürüst kişileri haset, çekememezlik ve benzeri olumsuz vasıflarla itham etmektedirler.

Bunlar incelendiğinde haset duygusunun daha çok müşrik, kâfir ve münafıklarda, genel olarak da insanlarda bulunabileceğini söyleyebiliriz. Münafıkların inancına haset bulaşmıştır. Çünkü onlar şöyle demiştir: Müslümanlar Hudeybiye'den ganimet almadan döndüler biz ise dinlendik. Eğer beraber savaşa katılırsak ve herhangi bir ganimet tahakkuk ederse, mü'minler, bunlar bizimle herhangi bir zahmet çekmeden ganimet aldılar, derler. Daha sonra Allah (c.c.) münafıklara reddiye olarak şöyle buyurmuştur: *" Bilakis onlar pek az anlayan kimselerdir."* Yani senin, *"Bizimle beraber çıkmayınız"* şeklindeki sözünden, onlar sadece zahiri anlarlar ve onun hükmünü pek azı müstesna, anlayamadılar da bunu haset olarak nitelediler (Râzî: 1990, XX, 155).

Duyguların kaynağının kalp olduğunu başta belirtmiştik. Zira münafıkların kalplerindeki hastalıklar onların sürekli şüphe duymalarına ve haset etmelerine sebep oluyordu. Allah (c.c.) ayeti kerimede şöyle buyuruyor: *" O gün münafık erkekler ve münafık kadınlar (cennete gitmekte olan) mü'minlere derler ki: Bize bakın da sizin nurunuzdan yararlanalım. Onlara: Arkanıza dönün de nur arayın! Denilir. Derken aralarına kapılı*

bir sur çekilir ki, onun içinde rahmet vardır, dış yönünde azap (vardır)'' (el-Hadîd,57/13). Kalplerindeki hastalıktan dolayı gelecek endişesi duymuşlar. Yine hastalıklı kalplere sahip olan bu grup, hasetlerinden dolayı Allah Resûlü'ne inanmamışlar: "Münafıklar ve kalplerinde hastalık bulunanlar (sizin için): Bunların dinleri aldatmış, diyorlardı. Oysa kim Allah'a dayanırsa şüphesiz, Allah, daima galip hüküm ve hikmet sahibidir" (Enfâl, 8/49). Kalb hastalığına malul olanlar inanmakla kalmamış sevgili peygamberin verdiği vaatlere de inanmamışlar. Ayeti kerime bu durumu şöyle belirtir: "Münafıklar ve kalblerinde hastalık bulunan kimseler; 'Allah ve Resulü bize sadece boş vaatlerde bulundu' diyorlar' (el-Ahzâb, 33/32). Münafıklar zahiren Müslüman fakat kalben iman etmediklerinden ve Hz. Peygamber'e (s.a.v) haset duygusu besledikleri için böyle anılmışlardır.

SONUÇ

Haset; kişinin, başkasında olan üstün niteliklerin yok olmasını ya da sadece kendisinde bulunmasını istemesidir. Haset, her insanın yaratılışında var olan bir duygu olmakla birlikte kişiye göre derecesi farklıdır. Bu duygu kalbin en büyük hastalıklarındandır. İnsan bu menfi duygu yüzünden Allah'ın (c.c.) kaza ve kaderine razı gelmeyip bir nevi rabbine küsme cehaletinde bulunabilir. Bununla birlikte Allah'ın takdir ve taksimatını bunun sonucu olarak da adaletini kerih görebilir. Bu anlamda tevhide ve iman etmenin gereklerine ters düşer en nihayetinde küfür bataklığına saplanır.

Haset, hem dünyevi hem de dini acıdan birçok zararı bulunan duygusal bir vakıadır. Haset duygusu söz ve eyleme dönüştürülürse zararlı hale gelir. Bu dinen ve ahlaken kötü bir duygudur ve haramdır. Ancak Allah'ın kendisine üstün nimetler ve nitelikler verip de o nimetleri Allah'ın rızasını kazanmak için kullanan kişinin durumunu arzu etmek, onun sahip olduğu imkânlarla erişerek o imkânları Allah için kullanmayı istemek gıpta olmaktadır ve mecazen buna da haset denmektedir. (Gıpta ise) meşrudur ve sünnette de teşvik edilen bir durumdur. Haset duygusunun mecrası, akıl ve irade ile kötü yönden iyi yöne doğru değiştirilebilir. O da; başkalarının nail olduğu ve hak ettiği nimetlerin yok olmasını temenni etmek değil, o nimetlerin kendisinde de olmasını arzu etmek ve o nimetlere nail olabilmek için gayret etmek, neticede kısmetine rıza göstermek şeklinde olabilir. Ya da haset eden kişi, elinden hiçbir şey gelmiyorsa; o zaman Hz. Peygamber'in

beyan ettiği gibi, içindeki haset duygusunu kötüye kullanarak söze ve fiiliyata dönüştürmemeye ve o duygunun gerektirdiğiyle amel etmemeye gayret göstermek tarzında olabilir. Bu tarzda hareket eden bir insan, hasedin yönünü iyi tarafa çevirmekle birlikte sorumluluktan da kurtulmuş olur. Eğer haset etme, acizlikten kaynaklanır ve imkân bulduğunda fiiliyata dönüştürülecek, kötüye kullanacak olursa, kişi mes'ûl olur.

Haset duygusunu kötü yönde kullanmak, sahibinin amellerini yok eden, ruhen onu huzursuz yapan psikolojik bir hastalıktır. İçtimai ve ruhi birçok zararları olan haset, insanın doğuştan getirdiği duygulardan biri olmakla birlikte, kişinin kin, düşmanlık, kıskançlık ve çekememezlik gibi olumsuz duygularından kaynaklanmaktadır. Bu duygunun olumsuz yönü olduğu gibi olumlu yönleri de bulunmaktadır. Zira Allah'ın doğuştan verdiği bu duygunun bir hikmeti mutlaka olmalıdır. Bu anlamda müspet yönü insanı bu dünyada ilerlettiği gibi kişinin ahirette de ameller bakımından önde olmasını sağlar. Ancak burada karşımıza çıkan en önemli husus bu olumsuz duygunun eğitimidir. İnsan olumsuz duygularını içinden yani kalbinden atamayacağı malumdur. Buna insanın gücü yetmez. Doğuştan verilen duyguların eğitilerek olumlu mecralara yönlendirilebilir olması mümkündür.

KAYNAKÇA

- Abdülbaki**, Muhammed Fuad, *Mü'cemü'l-Müfehres Li- Elfâzi'l Kur'âni'Kerim*, Dâru'l Hadis, Kahire, 1945.
- Beyhaki**, Ebu Bekir Ahmet b. el- Hüseyin, *Şuâbu'l İman*, Beyrut, 1990.
- el- Cürcâni**, Ali b. Muhammed eş-Şerif, *Kitabu'l- Ta'rifât*, Beyrut, 1990.
- Cevheri**, İsmail b. Hammâd, es- Sıhha, Tâcü'l- Lüğa ve Sıhâhu'l- Arabiyye, nşr, Ahmet Abdulgafür Attâr, Beyrut, Dâru'l İlm, 1979.
- Çağrıci**, "Haset", Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi, İstanbul, 1997, 378-380.
- Çelik**, Muhammed, *Kur'an Kur'an'ı Tanımlıyor*, İstanbul, Şule Yayınları, 1998.
- el- Ferra**, Ebu Zekeriyya Yahya b. Ziyad, *Meâni'l Kur'an*, thk, Ahmed Yusuf Necati ve Muhammed Ali en- Neccar, Mısır, ysz, trs.
- Firüzbadi**, Mecduddin Muhammed ibn Ya'kub, *el-Kamusu'l Muhid, Müessesütü'r Risale*, Beyrut, 1993.
- Foulguite**, Paul, *Pedagoji Sözlüğü*, trc. Cenap Karakaya, İstanbul, 1994.

- Ebû Dâvûd**, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es- Sünen*, (thk., Ebi Turab Adil ibn Muhammed, Ebi Amr İmameddin İbn Abbas), Daru't-Tasil, 2015.
- Elmalılı**, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, Huzur yayınları, İstanbul, 2008.
- İbni Esir**, Mecduddin, *en-Nihaye fi Ğaribi'l- Hadis ve'l-Eser*, Beyrut, trs.
- Gazzali**, *İhya-u Ulum'id- Din*, Merve yayınları, Haz. Ali Arslan, İstanbul, 2010.
- El- İsfehani**, er- Rağıp, *El- Müfredat*, (thk. Safvan Adnan Davudi), Daru'l Kalem, Mısır, 1992.
- İbnü'l- Cevzi**, Ebu-Ferec Cemaleddin, *Zadü'l- Mesir Fi İlmi Tefsir*, Daru'l Fikr, Beyrut, 1997.
- İbni Manzur**, Ebu'l Fadl, Cemalü'd- Din, Muhammed b. Mükerrerem, *Lisanu-Arab, Daru's-Sadr*, Beyrut, 1998.
- Kurtubi**, Muhammed b. Ahmet, *el- Câmîu li Ahkâmi'l- Kur'an*, Kahire, 1966.
- Kasaboğlu**, Abdurrahim, *Kuran'ın Psikolojik Atlası*, Kendini Bilmek Yayınları, Malatya, 2010.
- Mevduği**, Ebu'l A'la, *Tefhimul Kur'an*, İnsan Yayınları, İstanbul, trs.
- el- Meraği**, Ahmed Mustafa, *Tefsirü'l Meraği*, Daru ihyait- Turasi'l Arabi, Beyrut, tsz.
- Karaman**, Hayrettin vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, DİB Yayınları, Ankara, 2012.
- Kutup**, Seyit, *Fi Zilâli'l Kura'an*, Daruş- Şuruk, Beyrut, 1988.
- Kurtubi**, *el- Câmî' Li Ahkâmi'l -Kur'an*, Beyrut, 1988.
- İbni Kesir**, Ebu'l- Fida İsmail, *Tefsiru'l Kur'ani'l Azim*, trs.
-*Kurani Kerimin Hadislerle Tefsiri*, Sağlam Yayınları, İstanbul, 2009.
- Nevevi**, *Riyazü's Salihin Peygamberimizden Hayat Ölçütleri*, haz. Yaşar Kandemir&İsmail Lütfi Çakan&Raşit Küçük Erkam Yayınları, İstanbul, 2013.
- En- Nevevi**, Ebu Zekeriyya Mühiddin b. Şeref, *Sahihu Müslim Bi Şerhi'n-Nevevi*, Daru'l Kutubi'l İlmiyye, Beyrut, trs.
- Navaro**, Leyla, *Haset ve Rekabet Kendi Kuyruğunu Yiyen Yılan*, Remzi Kitapevi, İstanbul, 2011.
- en- Neseфі**, Ebul- Berekat Abdullah İbn Ahmet, *Medârikul Tenzil ve Hekâiku'l Tevil*, Kahraman Yayınları, İstanbul, 1984.

- Osho**, *Duygular Öfke, Kıskançlık, Korkuyu Aşma*, (çev. Sangeet), Ovvo Basım, Yayım, İstanbul, 2006.
- Sami**, Şemseddin, *Kamus-i Türkî*, Yy. Beyrut, 1989.
- Tan**, Zeki, *Kurana Göre Toplumun Yapılanmasında İlim ve Âlimin Rolü*, Özgü Yayınları, 2010.
- Et- Tahanevi**, Muhammed Ala b. Ali b. Muhammed Hamid b. Muhammed Sabir el- Ömeri el faruki, *Keşşâfu Istilahati'l funun ve'l Ulum*, Kalkuta, 1862.
- Turgay**, Nurettin, “*İslamda Haset Kavramı*”, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, 75, Ankara 2004.
- er- Râzî**, Ebu Abdillâh Ebu'l Fadl Fahreddin Muhammed b. Ömer, *Mefâatihul Ğayb*, Daru'l Kutubil'İlmiyye, Beyrut, 1990.
- Vural**, Faruk, “*Yusuf Süresi Bağlamında Kıskançlık ve Haset Duygularına Psikolojik Bir Yaklaşım*,” Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, XIII, 2, 2011, 140.
- Yazçıçek**, Ramazan, *Haset*, Ekin Yayınları, İstanbul, 2014.
- Ez- Zemahşeri**, Ebu'l- Kasım Carullah Mahmud b. Ömer, *Esasu'l-Belağa*, Daru'l Kutubu'l İlmiyye, Beyrut, tsz.
- Zuhayli**, Vehbe, *et- Tefsirü'l- Münir*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1991.



GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ

JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl: 4, Cilt: 4, Sayı: 1

Haziran-2023

MAKALE BİLGİLERİ

Namaz İbadeti Bağlamında Şâfiî Mezhebi Fürû-u Fıkhında Nesh Örnekleri¹

Naskh Examples in Shâfiî School's Furû' Fiqh in the context of Şalât

YAZAR

Mehmet Nuri AYYILDIZ

Dr. İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Temel İslam Bilimleri

mehmetayyildiz04@hotmail.com

ORCID: 000000034809853X

Yayın Bilgisi

Yayın Türü: Araştırma Makalesi

Makale Geliş Tarihi: 17.05.2023

Makale Kabul Tarihi: 03.06.2023

Sayfa Aralığı: 54-72

¹ Bu makale İğdır Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı'nda 2023 yılında kabul edilen "Şâfiî Mezhebi Usûl ve Fûrû'nda Nesh" adlı Doktora tezinden yararlanılarak hazırlanmıştır.

ÖZET

Kanunlar ister ilahî ister beşeri olsun vaz edildiklerinde toplumun mutluluğu, huzuru, sağlıklı gelişimi ve ilerlemesi hedeflenerek vaz edilmiştir. Bu amaçla ortaya konulan kanunların, toplumların ihtiyaçlarını en uygun şekilde karşılayacak nitelikte meydana getirildiği, genelgeçer bir anlayıştır. Fakat zamanla toplumların sosyal, ekonomik, siyasi, kültürel ve dini hayatlarında birtakım değişiklikler olduğu izahtan varestedir. Bundan dolayı ilahî vahyi insanlara tebliğ göreviyle gönderilen peygamberler, içinde buldukları şartlara yönelik olarak dinin uygulamalı hükümleri açısından toplumun içinde bulunduğu duruma göre yeni hükümler getirmişlerdir. Hukukî açıdan makûl bir durum olan bu değişiklik, İslâmî literatürde “nesh” ile ifade edilmiştir. Nesh; Şârî’in kemale erdirmeyi hedeflediği hukuk sistmini hayata geçirirken tadrîci bir şekilde sonraki bir hükmün öncekini kaldırma işlemidir. Nesh konusu tarihî seyri itibariyle farklı açılardan farklı ilmî disiplinlere konu olmuşsa da “şer’î hükümlerle” ilişkili olması ve neshe konu olan nasların genellikle ahkâm nasları olması yönünden onun esasen fıkıh ilminin (usûl ve fûrû) bir konusu olduğunu ortaya koymaktadır. Bu itibarla nesh konusu fıkıh ilminin gerek usûl gerekse fûrû-u fıkıhında önemli bir yer tutmaktadır. Bu bağlam da Şâfi mezhebi fûrû-u fıkıh kaynaklarında neshe konu olan örneklerden bazıları namazla ilgili dir. Bunlardan bir kısmı namazın ifa şekli ile ilgili iken (Kiblenin tahvîli, cemaatle namaz kılmada imâma uyma gibi) diğer bir kısmı ise namazın çeşitleri ve bu namazların hükümleri (Teheccüd namazı, korku namazı gibi) ile ilgilidir.

Anahtar Kelimeler: Şâfi Mezhebi, Nesh, Namaz, Fûrû-û Fıkıh.

ABSTRACT

When the laws, whether divine or human, were revealed, they were established with the aim of the happiness, peace, healthy development and progress of the society. It is a generally accepted understanding that the laws put forward for this purpose are created in such a way as to meet the needs of the societies in the most appropriate way. However, it is clear that there have been some changes in the social, economic, political, cultural and religious lives of societies over time. Therefore, the prophets who were sent with the task of conveying the divine revelation to the people brought new provisions according to the situation of the society in terms of the practical provisions of the religion for the conditions they were in. This change, which is legally reasonable, is expressed with "abrogation" in the Islamic literature. Nesh; It is the process of gradually abolishing the previous provision of a later provision while implementing the legal system that the sharî aims to perfect. Although abrogation has been the subject of different scientific disciplines from different perspectives in terms of its historical course, it reveals that it is essentially a subject of the science of fiqh (usul and furuu) in terms of being related to "shari'a decrees" and that the texts that are the subject of abrogation are generally the rules of the law. In this respect, the subject of abrogation has an important place in both the method and the law of fiqh. In this context, some of the examples that are the subject of

abrogation in the sources of the Shafi'i school of fiqh are about prayer. While some of them are related to the way the prayer is performed (such as the tawwil of the qibla, following the imam in congregational prayers), the other part is related to the types of prayers and the provisions of these prayers (such as Tahajjud prayer, fear prayer).

Keywords: Shāfi'ī School, Naskh, Namaz, Furū' Fiqh.

GİRİŞ

Yaratılan ilk insandan günümüze kadar geçen zaman zarfında toplumlarda sürekli bir değişim olmakla beraber toplumun içinde bulunduğu sosyal hayat şartları da devamlı değişime maruz kalmıştır. Toplumların sosyal hayatlarında gerçekleşen bu değişiklikler Şâri' tarafından dikkate alınarak bu doğrultuda onlara uymaları gereken hükümler gönderilmiştir. İslâm, ilk geldiği günden kemale erdiği döneme kadar kapsadığı hükümleri tadrîci bir şekilde teşrî' kılarak toplumu Şâr'in istediği bir topluma dönüştürmüştür. Bu ise ilk teşrî' kılınan hükümler ile nihaî hükümler arasında birtakım farklılıkları zorunlu kılmıştır. Bu farklı hükümlerin birbiriyle çatışmaksızın doğru bir şekilde anlaşılması yollarından birisi de nesh teorisi'dir. Nesh teorisinin hukuk mantığıyla çelişen bir tarafı yoktur. Zira bu konu, âmmin tahsîsi, mutlakın takyîdi ve mücmelin tebyîninde olduğu gibi nasların doğru anlaşılması açısından ulema tarafından bir teori haline getirilmiştir.

Genel olarak neshin Kur'ân ve sünnet nasları arasında gerçekleştiği ifade edilse de ilk kez Kur'ân'la ilişkili olarak gündeme gelmiş bir mesele değildir. İslâm dini öncesi semavî dinlerin müntesipleri de kendi şeriatları açısından konuyu gündemlerine almışlardır. Naslar arasında gerçekleşmesi hasebiyle ulemâ nezdinde kendisine ayrı bir önem atfedilen nesh, geniş bir anlam içeriğine sahip olup geçmişten günümüze kadar üzerinde önemli tartışmaların olduğu bir konu olmuştur. Kaynaklar da nesh konusu daha çok usûl açısından detaylı olarak incelenirken, fûrûdaki yansımaya pek fazla değinilmemiştir.

Geniş bir anlam içeriğine sahip olan nesh konusunu bütün yönleriyle ele alınması sınırları belli olan bir çalışmanın imkânlarını aşacağı izahtan varestedir. Bu sebeple bu çalışmamızda fûrû-u fıkıhta namaz hususunda neshe konu olan örnekleri Şâfiî mezhebi özelinde ele alarak Şâfiî mezhebi müctehidlerinin bu husustaki anlayış ve görüşlerini ortaya koymaya çalıştık. Ayrıca bu neshin İslâm hukuk tarihindeki kavramlaşma süreci ve bu tarihî süreçte nesh kavramına yüklenen anlamı da inceledik.

1. Nesh Kavramı

1.1. Neshin Lugat Anlamı

Nesh (النسخ) kelimesi, *neseha yensehu* (نَسَخَ - يَنْسَخُ) fiilinden mastar olup (Râzî: 2010, 564) sözlükte bir şeyi bir yerden başka bir yere nakletmek, bir şeyi iptal edip başka bir şeyi onun yerini tutar kılmak, ortadan kaldırmak (ref'), değiştirmek, izâle etmek, terk etmek,

bir şeyi yenilemek ve nushasını çıkarmak gibi çeşitli anlamları ifade etmektedir (İbn Manzûr: 1993, III, 61; Cevherî: 1987, I, 433; Zebîdî: tsz., V, 355). Fıkıh usûlü eserlerinde genellikle nesh kelimesi ile ilgili belirtilen sözlük anlamlarından iki tanesi esas alınmıştır. Bunlardan birincisi; “bir şeyi ortadan kaldırmak/izale etmek/iptal etmek/ silmek”, ikincisi ise “bir şeyi bir yerden başka bir yere nakletmek/yerini değiştirmek” anlamlarıdır (Bağdâdî: 1984, II, 5; Âmidî: 2012, III, 127-129; Birmâvî: 2015, 1779-1780; Fevzân: 1996, 166; Çetintaş: 2020, 44). Nesh kelimesinin ifade ettiği manalardan önemli olanları ve genel olarak Şâfiî uleması tarafından kabul gören anlamlarını şu şekilde belirtmemiz mümkündür.

a) İzâle etmek, yok etmek, tamamen kaldırmak.

Örneğin Araplar نَسَخَتِ الشَّمْسُ الظِّلَّ “Güneş gölgeyi yok etti. Güneş gölgenin yerini aldı.” dediklerinde bu anlamları kast etmişlerdir (İbn Manzûr: 1993, III, 61; Cevherî: 1987, I, 433; Zebîdî: tsz., V, 355; Sa’dî Ebu Habîb: 2011, 439).

b) Bir şeyi bir yerden başka bir yere nakletmek/aktarmak

Örneğin Araplar نَسَخْتُ الْكِتَابَ “Kitabı nesh ettim” ifadesini kullandıklarında kitapta yazılanları aynen yazmak sûretiyle nakletmek, başka bir yere yazmak anlamını ifade etmişlerdir (Cevherî: 1987, I, 433; Feyyumî: tsz, II, 602; Sedûsî: 1985, 5-6).

Neshin yukarıda ifade edilen anlamları itibariyle genellikle usûlcüler, bu kavrama yükledikleri anlamın hakikât veya mecâz olması açısından ihtilaf etmişlerdir.

1.2. Neshin İstılâhî Anlamı

Neshin lugat anlamındaki farklılıkları sadece filolojik sâhâda kalmayıp bu durumundan kuvvet alarak neshin ıstılâhî tanımında da birbirinden farklı pek çok tarif yapılmıştır. Ortaya çıktığı dönemden itibaren farklı tanımlamalara konu olan neshin kavramsal algıdan teoriye geçişi, ancak birkaç asırlık süre içerisinde gerçekleşmiştir. Süreç içerisinde yapılan tarifleri İmâm Şâfiî (ö.204/820) öncesi mütekaddimûn ve İmâm Şâfiî’yle başlayan müteahhirûn dönemi olarak ikiye ayırmak mümkündür.

1.2.1. Mütekaddimûn Döneminde Neshin İstılâhî Anlamı

Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (ö. 1176/1762), sahabe, tâbiûn ve ilk dönem selef ulemâsının nesh kelimesini, usûl âlimlerinin terminolojisinde kullandıkları manada değil, daha çok bir şeyi bir şeyle izâle edip gidermek manasında olan lüğavî (sözlük) anlamında kullandıklarını ifade etmektedir (Dihlevî: 1986, 83-84; Koca: 2006, XXXII, 582). Nitekim mütekaddim ulemâya göre nesh, bir âyetin başka bir âyetteki bazı vasıflarını izâle etmesi anlamındadır. Örneğin âmmin tahsîsi, mutlakın takyîdi, mücmelin tebyini, istisnâ ve âyetle amel etme müddetinin bitmesi gibi hususlar nesh kategorisinde değerlendirilmiştir (Şâtûbî: 1997, III, 344; Rufâî: 2006, 125; Nehhâs: 1991, I, 102-103). Hakeza ilk dönemlerde neshle ilgili yazılan müstakil eserlerde de yukarıda belirtilen anlamda kullanılmıştır (Bkz., Sellâm: 1971, 21-215).

Şâtîbî (ö. 790/1388) ise bu hususta mütekaddim ulemânın nesh anlayışını şöyle aktarmaktadır; Mütekaddimûnun nesh kavramına yükledikleri anlam, usûlcülerin kullanmış oldukları manadan daha geneldir. Onlara göre şer‘î bir hükmün sonradan gelen başka bir şer‘î delil tarafından kaldırılmasına nesh denildiği gibi, mutlakın takyîdi, muttasıl veya munfasıl bir delil ile âmmin tahsîsi, mübhem ve mücmelin beyânı da nesh olarak kabul edilmektedir. Mütekaddimûna göre nesh kavramı bütün bunlar için müşterek olarak kullanılan bir “üst kavram” olmuştur. Zira nesh hususunda mükellef, sonradan gelen şer‘î hükmü yerine getirmekle sorumludur. Bu açıdan bakıldığında sonradan gelen şer‘î hükümle amel, mutlakın takyidinde ve âmmin tahsîsinde de görülmektedir. Hakeza durum âmmin tahsîsinde ve mücmelin tebyîninde de böyledir. Özetle Şâtîbî mütekaddimûn alimlerin, “lafızların zahirlerinden hükümlerin çıkarılması sırasında Şâri’in maksadı olmayan manaları vehm ettiren unsurların açıklanması” olarak değerlendirilebilecek her şeyi nesh diye ifade ettiklerini söyler (Şâtîbî: 1997, III, 344-364). Bu durum, mütekaddimûn ulemâsının sayı itibari ile daha çok nassı, mensûh olarak değerlendirmelerine sebep olmuştur. Dolayısıyla yapılan değerlendirmelere göre nesh, erken dönemde günümüzden çok daha geniş ve farklı bir anlama sahipti. Netice olarak buraya kadar yapılan değerlendirmelerden anlaşıldığına göre neshin anlam dairesinin son derece geniş olduğu ilk dönemlerde hükümlerin teşri‘ sürecinde gerçekleşen her türlü değişiklik ve naslar arasında zahiri olarak görünen her türlü teâruz ve bunların izalesine yönelik faaliyetler o dönemde “nesh” kavramı ile ifade edilmiştir. Neshin bu anlamda kullanımı, fıkıh usûlünün konu ve kavramlarının bir disiplin olarak ortaya çıkmasına kadar devam etmiştir. Disiplinler çerçevesinde bir terminoloji oluştuktan sonra birbirinden farklı olan kavramlar (tahsis, takyîd vb.) için farklı terimler kullanılmaya başlanmıştır. Terminoloji oluştuktan sonra neshin terim olarak daha dar bir alana has kılındığını söylemek mümkündür (Benzer bir değerlendirme için Bkz., İltaş: 2016, 123.)

1.2.2. Müteahhirûn Döneminde Neshin İstılâhî Anlamı

Mezhep imâmları dönemine kadar nesh kavramının esasları ve terminolijisinin belirlenmesine yönelik teorik çalışmalara rastlanmazken günümüze ulaşan eserler içerisinde neshi usûldeki anlamına çekmeye çalışan ilk ifadelerin İmâm Şâfiî’ye ait olduğu görülmektedir (Sehâvî: 2005, III, 446; Zeyd: 1987, I, 73-74; Koca, 2006, XXXII, 582.² Neshi, farzın terki olarak tanımlamak sûretiyle onu tahsîs, takyîd ve istisnâ kavramlarından ayıracak şekilde istılâhî bir manada kullanan ilk fâkihın İmâm Şâfiî olduğu nakledilmektedir (Nehhâs: 1991, I, 104-105; Zeyd: 1987, I, 91).

Birtakım somut delil ve örneklerle nesh konusu üzerinde daha fazla vurgu yapan ve ilk olarak konu hakkında istılâhlârı vaz‘ etmeye çalışan İmâm Şâfiî, İslâm hukuk usûlüne dair ilk eser olan “er-Risâle” (İbn Haldûn: 2004, II, 634-635; Hamidullah: 1984, 117-118) adlı kitabında nesh konusuna geniş yer vermektedir. İmâm Şâfiî ismi geçen eserinde konu ile ilgili doğrudan bir tarif vermemekle birlikte nesh ile ilgili şunları söylemektedir: “Nesh

² Neshi usûldeki anlamına çekmeye çalışan ilk ifadelerin İmâm Şâfiî’ye ait olmasından maksad, İmâm Şâfiî’nin kaynaklar arası (Kur‘ân ve sünnet) neshi incelerken, neshi terim olarak ele alan ilk kişi olduğu anlamındadır. Zira Şâfiî’den öncede neshi hükümlerin izalesi anlamında kullananlar olmuştur.

etti demek farzietini kaldırdı demektir. Her hüküm kendi zamanında haktır. Allah onu nesh edince terk edilmesi hak olur. Farz olduğu döneme yetişen kimse ona uymakla ve sonra da onu terk etmekle Allah'a itaat etmiş olur. Farz olduğu döneme yetişmeyen kimse ise sadece onu nesh eden hükme uyarak Allah'a itaat eder.” (Şâfiî: 1938, 122-123) Ayrıca İmâm Şâfiî, nâsîh ve mensûh başlığı altında Yüce Allah'ın insanlara Kur'an'ı hidâyet ve rahmet olarak indirdiğini, Kur'an'daki bir kısım farzları sabitleştirdiğini, bir kısmını da nesh ettiğini, belirtmiştir. Bu uygulamanın ise Allah (c.c) tarafından kulların yüklerinin hafifletilmesi ve işlerinin kolaylaşması için yapıldığını belirterek (Şâfiî: 1938, 106) neshin Allah (c.c) tarafından kullara bir rahmet ve kolaylık olarak verildiğini, ayrıca neshin sonradan indirilen bazı hükümlerin daha önceden indirilen birtakım hükümleri kaldırdığını ifade etmiştir.

İmâm Şâfiî, İslâmî ilimlerin henüz kavramsallaşma sürecinin başında olduğu bir dönemde neshin mahiyetine dikkat çekerek; tahsîs, takyîd ve istisna kavramlarıyla eşdeğer kabul edildiği bu zaman diliminde neshi bu kavramlardan ayırt edebilecek şekilde yeni bir anlam yüklemiştir. Şâfiî, tahsîs ve takyîdi naslardan kastedilenin ne olduğunun açığa çıkarılması olarak değerlendirerek beyân anlamını yüklerken, hükümlerin yürürlükten/mer'iyetten kaldırılmasını da nesh terimiyle ifade etmiştir (Şâfiî: 1938, 106-109). Sonraki dönemlerde neshle ilgili tarifler İmâm Şâfiî'nin neshe tahsîs, takyîd ve istisnadan ayıracak şekilde ıstılâhî bir anlam yükledikten sonra yapılmıştır. Söz konusu tariflerde bahsedilen anlamların yanında neshe farklı birtakım anlamlar da yüklenmiştir. Örneğin Bakıllânî (ö. 403/1013) neshi, “*Önceki hitapla sabit olan hükmün, kendinden sonra gelen ve bu hükmün kalktığına delâlet eden hitaptır ki şâyet ikinci gelen hitap olmasaydı önceki hitap ile belirtilen hüküm, yürürlükte kalıp varlığını sürdürecekti.*” (Şîrâzî: 2013, 163; Şîrâzî: 1988, I, 481; Sem'ânî: I, 417; Gazzâlî: tsz., I, 153; Râzî: tsz., III, 282; 176; Âmidî: 2012, III, 131; Urmevî: tsz., II 7) diye tarif etmiştir. Gazzâlî (ö.505/1111), Bakıllânî'nin tanımında “*nas*” lafzı yerine “*hitap*” lafzını tercih etmesini, tanımın hem lafzı hem fahvâyı hem de mefhûmu kapsamına dayandırmıştır. Gazzâlî'ye göre, Bakıllânî bu tarifıyla neshin zikredilenlerin hepsiyle olabileceğini belirtmektedir. Kendisi ise neshi, “*Önceki şer'î hitabın hükmünden sabit olanların devam etmesine mani olan Şâri'in hitabıdır.*” şeklinde tarif etmiştir (Gazzâlî: tsz., I, 153).

Bakıllânî tarafından yapılan mezkûr tarif, Şîrâzî (ö.476/1083), Sem'ânî (ö. 489/1096), Gazzâlî, Tâcüddin es-Sübkî (ö. 771/1370), Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ve Âmidî gibi Şâfiî usûlcüler tarafından kabul görülmüştür (Şîrâzî: 2013, 163; Sem'ânî: I, 417; Gazzâlî: tsz., I, 153; Râzî: tsz., III, 282-293; Âmidî: 2012, III, 131; Urmevî: tsz., II 7). Hatta Şîrâzî bunun en doğru tanım olduğunu söylemiştir (Şîrâzî: 2013, 163). Bâkıllânî'nin yaptığı ve kimi Şâfiî usûlcülerce benimsenen bu tarif, neshin hakikatinin beyan değil, ref ve izâle olduğunu ön plana çıkarmaktadır.

Şâfiî mezhebi usûlcülerinden olan Cüveynî (ö. 478/1085) ve fukahânın ekserisi ise neshi, “*Sonradan gelen şer'î hükmün önceki hükmün geçerliğinin bittiğini beyân eden lafızdır.*” (Cüveynî: 1979, II, 1293; Birmâvî: 2015, 1781; Cessâs: 1994, II, 203; Serahsî: 2005, II, 57) diye tarif ederek neshin ref ve izâle değil, beyân olduğunu vurgulamışlardır. Ebû

İshâk el-İsferâyînî (ö. 418/1027), Ebü'l-Hasen el-Mâverdî (ö. 450/1058), Karâfî (ö. 684/1285) ve Beyzâvî (ö. 685/1286) gibi de neshin beyân olduğunu savunmuşlardır. (Mâverdî: 1994, XVI, 16; Beyzâvî: tsz., 145; Karrâfî: 2004, 237; Zerkeşî: 1988, IV, 66.).

Nesh kavramı ile ilgili birbirinden farklı tanımlar yapılmakla birlikte bu tanımların iki temel anlam etrafında şekillendiği görülmektedir. Fukaha metodunu benimseyenler (Hanefîler) genellikle neshin Şâri'e bakan yönünü dikkate almaları sebebiyle "*beyan*" olduğunu tercih ederken (Cessâs: 1994, I, 150; Debûsî: 2001, 235; Serahsî: 2005, II, 54; Semerkandî: 1984, I, 699-700; Apaydın: 2017, 280) çoğunluğunu Eş'arî Şâfiî kelâmcıların oluşturduğu usûlcüler ise, neshin kullara bakan yönünü dikkate alarak; nas ile sabit olan hükmün, kendinden sonra gelen nas ile hükmünün "*ref (kaldırma)*" anlamında olduğunu ifade etmişlerdir (Rufâî: 2006, 123; İltaş: 2016, 21-22). İster beyân isterse ref esas alınarak nasıl tanımlanırsa tanımlansın, nesh edilen nassın hükmünün artık geçersiz sayılacağı hususunda taraflar arasında herhangi bir ihtilâf bulunmamaktadır (Serahsî: 2005, II, 53; Şaban: tsz., 396). Dolayısıyla yapılan tarifler aynı hakikatin başka bir yönden ifade edilmesi şeklindedir.

Neshe dair yapılan dar ve kapsamlı tanımlardaki lafzî ihtilâflar ve üslûp farklılıkları bir yana bırakırsak, kavramın hukûkî bir mahiyet kazanmasıyla birlikte son dönem usûlcülerin özde birleştikleri tanım: "*Nesh, şer'î bir hükmün daha sonra gelen şer'î bir delille kaldırılmasıdır.*" şeklinde olmuştur. Başka bir ifadeyle "*Nesh, daha önce gelmiş olan bir nassın hükmünün kendisinden sonra gelen başka bir nassın hükmü ile değiştirilmesi veya birinci nassın hükmünün veya lafzının tamamen uygulamadan kaldırılmasıdır.*" diye tarif edilmiştir (Şaban: tsz., 396; Hallâf: 1947; 197; Zeydan: 2013, 306; Zuhaylî: 2012, 237). Şer'î hükmün kalkmasına sebep olana "*nâsîh*" (الناسخ), hükmü kalkana "*mensûh*" (المنسوخ), bu işleme de "*nesh*" (النسخ) denilmektedir (Zuhaylî: 2012, 237).

Son dönem yazılan usûl-ü'l-fıkıh kitapları gibi ulûmu'l-Kur'ân kitapları da genellikle yukarıda zikredilen tarifi kullanmışlardır (Süyûtî: 2013, 46; Zürkânî: 2004, II, 368; Şaban: tsz., 396; Hallâf: 1947; 197; Zeydan: 2013, 306; Zuhaylî: 2012, 237) Sonuç olarak neshle ilgili yapılan bütün tarifler, tahliller ve nazarî münakaşalar, neshin ifade ettiği anlam olan; *şer'î bir hükmün daha sonra gelen şer'î bir hükümle tearuz etmesi durumunda önceki tarihli olan şer'î hükmün kaldırılması* anlamındaki ortak noktada birleşmektedirler. Ulemânın bu konudaki asıl hedefi, neshin mükelleflere Allah (c.c) ve Rasulü'nün (s.a.v) bir konu hakkında en son ve geçerli olan emrin hangisi olduğunu belirtmek olmuştur. Fakat şunuda ifade etmek gerekir ki ıstılâhtaki farklı yaklaşımlar ve nesh kavramına yüklenen farklı anlamlar ile nazarî münakaşalar, kimi zaman asıl gayeden sapılmasına neden olmuştur.

2. Şâfiî Mezhebi Fürûu'nda Nesh Örnekleri

Farklı ilmî disiplinlere konu olan nesh teorisi, neshe konu olan şeyin "*şer'î hüküm*" olması açısından esas itibariyle İslâmî ilimler manzumesinde fıkıh ve fıkıh usûlünün konusu olmasına daha yakın olduğunu daha önce ifade etmiştik. Bu itibarla nesh konusu,

daha çok fukahâ ve usûlcülerin inceleme alanına girmektedir. Konu, usûl kaynaklarında detaylıca incelenmekle beraber, konuyla ilgili ne tür sonuçların elde edildiği ve konunun mezhep ulemâsı nezdinde sebep olduğu ihtilâflar detaylıca ele alınmıştır (Örneğin Bkz., Gazzâlî: tsz., I, 149-181; Râzî: tsz., III, 227-331; Zerkeşî: 1988, IV, 63-160). Bununla birlikte usûl-ü fıkhta yer alan nazârî bilgilerin tatbik sahası olan fûrû-u fıkıh kaynaklarında nesh ile ilgili olan örnekler ve bu örneklerle ilgili görüşler usûl-ü fıkha nazaran çalışmalara pek fazla yansımamıştır. Bu itibarla bu çalışmamızda fûrû-u fıkıhın namaz konusunda neshe konu olan örnekleri Şâfiî mezhebi esas alınarak incelenecektir. Bu çalışma ile Şâfiî mezhebin de neshin, mezhebin fûrû-u fıkına nasıl yansıdığı tespit edilmeye çalışılacaktır. Burada neshe konu olan örnekleri açıklarken gerek görüldüğü yerlerde konunun fıkıh literatüründe ifade ettiği anlamada değinilecektir. Ayrıca konunun usûl-ü fıkıh kaynaklarında nesh konusuna örnek olarak verilir verilmediği, neshe konu olması durumunda ise naslar arası nesh ilişkisi açısından hangi nassın hangisini nesh ettiği de belirtilecektir. Şunu da belirtmek gerekir ki, nesh konusunda ulemânın konuya bakış açılarının farklılıkları, verilen örneklerin sayılarını belirlemeyi güç kılmaktadır. Bu itibarla Şâfiî mezhebi fûrû-u fıkında namaz bağlamında nesh ile ilgili aşağıda incelenecek örneklerin sadece bunlardan ibaret olmadığını da belirtmek isteriz.

2.1. Namaz Konusunda Neshe Konu Olan Örnekler

Şâfiî mezhebi fûrû-u fıkıh kaynaklarında hükümler arasında gerçekleşen nesh örneklerinden bazıları namazla ilgilidir. Aşağıda Şâfiî mezhebine göre namaz konusunda neshin gerçekleştiği örnekler üzerinde durulacaktır. Örneklerin tamamının bunlardan ibaret olmadığını tekrardan belirtmekle birlikte nesh ile ilgili ele alınacak konular; kıblenin tahvîli, cemaatle namazda imâma uyma, sehiv secdesinin uygulanması, teheccüd namazı ve korku namazı (salâtü'l-havf) dır.

2.1.1. Kıblenin tahvîli (değiştirilmesi)

Şâfiî mezhebi fûrû-u fıkıh kaynaklarında neshe konu olan hususlardan biri, namazın dışındaki şartlardan olan istikbal-i kible konusu olmuştur. Bilindiği üzere namaz hicretten bir buçuk yıl önce Mi'râc gecesinde farz kılınmıştır (Buhârî, Bed'ü'l-halk, 6; Müslim, İmân, 259; Tirmizî, Salât, 213; Cüveynî: 2007, II, 6). Namaz farz kılındıktan sonra Yahudilerin de kıblesi olan Beytü'l-Makdis'e (Kudüs) yönelerek kılınmıştır. Hz. Peygamber (s.a.v) ve Müslümanlar Mekke'de bulunduğu dönemde mümkün olduğu kadarıyla Kâbe'nin güney tarafında durarak böylelikle hem Kâbe'ye hem de Beytü'l-Makdis'e yönelmiş bir şekilde namazlarına devam etmişlerdir. Fakat Medine'ye hicretten sonra böyle bir imkanları olmadığı için sadece Beytü'l-Makdis'e yönelerek namazlarını kılmışlardır. Bu şekilde kılınan namazlar –farklı rivâyetler olmakla beraber– takriben on yedi ay devam etmiştir (Mâverdî: 1994, II, 68; Cüveynî: 2007, II, 70; Gazzâlî: 1997, II, 58; İmrânî: 2000, II, 133; Nevevî: tsz., III, 193-194; Remlî: 2003, I, 425-426). Bu zaman zarfında Hz. Peygamber (s.a.v), Yahudilere muhalefet için Kâbe'ye yönelip namaz kılmayı da arzuluyordu (Buhârî, İmân, 30; Tefsiru Sûre 12). Zira Yahudiler “*Muhammed bize muhalefet ettiği halde kiblemize dönüyor.*” demekteydiler (Râzî: 1981, IV, 94).

Peygamber'in (s.a.v) bu arzusunu Yüce Allah (c.c) karşılıksız bırakmayıp namaz ibadetinde Kâbe'ye yönelme emrini göndermiştir (Bakara 2/144).

Usûl-ü fıkıh kaynaklarında kıblenin tahvîli, Kur'ân nassının sünnet nassını nesh edebileceğini savunalar tarafından örnek olarak zikredilmiştir (Örneğin Bkz., Gazzâlî: tsz., I, 176; Râzî: tsz., III, 347; Urmevî: tsz., I, 657; Zerkeşî: 1988, IV, 118) Bu kaynaklarda mensûh olan hükmün âyet mi yoksa sünnet mi olduğu hususunda ihtilâf olduğu gibi, fûrû-u fıkıh kaynaklarında da aynı hususta ihtilâf gerçekleşmiştir. Mâverdî, Beytü'l-Makdis'e yönelmeyle ilgili olarak ihtilâf edildiğini, ashabımızdan kimisinin "Artık yüzünü Mescid-i Harâm tarafına çevir."(Bakara:2/144) âyetine dayanarak namazda Beytü'l-Makdis'e yönelmenin Peygamber'in (s.a.v) içtihadı ile olduğunu, kimisinin de "Biz bu yöneldiğin kıbleyi özellikle resule uyanlarla sırt çevirenleri açıkça ayırt edelim diye belirledik."(Bakara:2/143). âyetini delil sunarak Beytü'l-Makdis'e yönelmenin Allah'ın (c.c) emri olduğunu söylemiştir (Mâverdî: 1994, II, 67; Rûyânî: 2009, I, 445). Bu iki yaklaşım, aynı zamanda Kur'an'ın sünneti nesh edip etmeyeceği konusundaki görüş ayrılığıyla da ilişkilidir. Zira Beytü'l-Makdis'e yönelmenin Peygamber'in (s.a.v) içtihadıyla olduğu söylenmesi durumunda âyetin sünneti nesh ettiği, yönelmenin Allah'ın (c.c) emri ile gerçekleştiği söylenmesi durumunda ise âyetin (Bakara 144) âyeti (Bakara 143) nesh ettiği kabul edilmektedir.

Mâverdî'nin verdiği bilgilerden anlaşıldığına göre bu konudaki ihtilâf, mensûh nassın türünün ne olduğu hakkındadır. Kur'ân'ın sünneti, sünnetin de Kur'ân'ı nesh edemeyeceğini savunan İmâm Şâfiî ise namazda Beytü'l-Makdis'e yönelmenin nesh edildiğini, yerine Kâbe'ye yönelmenin ikame edilerek neshin gerçekleştiğini ifade etmiştir. Fakat o, gerçekleşen neshin hangi tür naslar arasında olduğuna değinmemiştir (Şâfiî: 2001, II, 211-213.) Aynı şekilde Şâfiî mezhebinin bazı fakihleri de kıblenin önceleri Beytü'l-Makdis olduğunu ve bunun âyetle (Bakara:2/144) tahvîl edildiğini belirtmiş olmalarına rağmen gerçekleşen neshin hangi tür naslar arasında olduğu hakkında detaylı bilgi vermemişlerdir (Şâfiî: 2001, II, 211-223; Müzenî: 1998, 23-24; Şîrâzî: tsz., 29; Mâverdî: 1994, II, 146; Gazzâlî: 2004, 53-54; Râfiî: 1997, I, 429; Nevevî: tsz., III, 230; Şîrbînî: tsz., I, 142; Büceyrimî: 2007, I, 460-461).

Kıblenin tahvîli konusunda Şâfiî ulemasından bazılarının; namazda Beytü'l-Makdis'e yönelmenin Peygamber'in (s.a.v) içtihadı ile olduğu iddiası kanaatimizce uygun görünmemektedir. Zira kıblenin tahvil edildiğini bildiren ayetten de anlaşıldığı gibi Peygamber (s.a.v) Kâbe'ye yönelmeyi arzuluyor ve bu arzusunu açıkça belli ediyordu. Kâbe'ye yönelmeyi arzulayan Peygamber'in (s.a.v) kendi içtihadı ile Beytü'l-Makdis'e döndüğünü söylemek kanaatimizce isabetli bir görüş değildir. Ayrıca içtihad olması durumunda bunun birtakım veriler sonucu ulaşılmış bir durum olması gerekmektedir. Kaynaklarda bu verilerle ilgili herhangi bir bilginin olmaması da bunun içtihad olmadığını ortaya koymaktadır. Bununla birlikte Şâfiî ulemasından bazıları tarafından savunulduğu gibi burada nesh olunanın âyet olması da uygun değildir. Zira nesh olunan nasla ilgili herhangi bir lafızdan söz edilmemektedir. Buda göstermektedir ki aslında namazın Beytü'l-Makdis'e yönelerek kılınması Kur'ân âyeti şeklinde olmayan bir

vahiyle gerçekleşmiştir. Dolayısıyla burada Kur'ân nasları arasında neshin gerçekleştiğini söylemek isabetli bir yaklaşım değildir. Sonuç olarak kıblenin tahvili konusunda neshe uğrayan hükümlerin teşri' tarihlerini göz önünde bulundurduğumuzda neshin gerçekleşmesine engel bir durum bulunmamakla birlikte burada gerçekleşen nesh, mislî ile gerçekleşen bir nesh türü olmakla beraber kanaatimizce Kur'ân'ın sünneti neshi olduğunu söylemek mümkündür.

2.1.2. Cemaatle namazda imâma uyma

Namaz hususunda inceleyeceğimiz ve nesh kapsamında zikredilen bir diğer örnek de cemaatle namaz kılmada imâma uyma durumudur. Fıkıh kaynaklarında namazın içindeki şartlardan biri, kişinin gücünün yetmesi durumunda kıyamda bulunmasıdır (Mâverdî: 1994, II, 233; Şîrâzî: 1988, I, 235; Cüveynî: 2007, II, 213; Râfiî: 2005, 31). Farz namazlarda kıyam, namazın rükünlerinden biri olup yerine getirilmediği takdirde namaz sahih olmamaktadır. Farz namazlarda kıyam, rükün olmakla birlikte Şâfiî mezhebinde herhangi bir özrü sebebiyle (farz namazlarda) kıyama yapamayacak kimseler ile nafîle namaz kılanlar için kıyam şart olmayıp kişinin bu namazları oturarak veya uzanarak da kılabilceği ifade edilmiştir (Gazzâlî: 2004, 57; er-Râfiî: 1997, I, 465; Remlî: 2003, I, 465).

Bahsedilen bu konu Şâfiî mezhebi usûl-ü fıkıh kaynaklarında nesh ile irtibatlandırılarak ele alınmamıştır. Ancak mevzu fûrû-u fıkıh kitaplarında nesh ile irtibatlandırılmıştır. Konunun fûrû-u fıkıh kitaplarında neshe konu olması yönü ise oturarak namaz kıldıran imâmın arkasındaki cemaatin namazlarını oturarak mı yoksa ayakta mı kılacaklarıyla ilgilidir. Bu hususun neshe konu olmasının sebebi ise Peygamber'e (s.a.v) dayandırılan iki farklı rivâyettir. Birincisi, Peygamber (s.a.v) binitinden düştükten sonra oturarak bize namaz kıldırdı. Namazın ardından bize "*İmâmın uymak için öne geçirildiğini (arkasında namaza duranların ondan farklı bir hareket yapmamasını belirterek) imâm oturarak kıldığında siz de oturarak kılın.*" rivâyettir (Müslim, Salât, 19-20; Tirmizî, Salât, 154. Bu konuda benzer rivâyetler için Bkz., Buhârî, Salât, 18; Ezan, 82; Cum'a, 154) Bu rivâyeti destekleyen ikinci bir rivâyette bulunmaktadır. Bu da "*İmâmımız hasta olduğu için bize oturarak namaz kıldırıyor biz nasıl edelim?*" sorusu üzerine Peygamber (s.a.v) "*İmâm oturarak namaz kıldırıyorsa siz de oturarak kılınız.*" (Ebu Dâvûd, Salât, 69) buyurarak cemaatin imâma şekilsel olarak da uyması gerektiğini istemesidir. İkincisi ise Peygamber (s.a.v) vefatından önceki hastalığında namazda kıyama gerçekleştiremeyecek durumdayken kendisi oturarak ashâbı ise arkasında ayakta namaz kılmıştır.³ Dolayısıyla zaman itibarıyla de Peygamber'in (s.a.v) bu ikinci uygulaması önceki açıklamasından sonra olduğundan önceki uygulamayı nesh etmiştir (Şâfiî: 2001, II, 340-341; Mâverdî: 1994, II, 307; Şîrâzî: 1988, I, 319; Cüveynî: 2007, II, 317; İmrânî: 2000, II, 403-404).

³ Peygamber (s.a.v) hastalığı sırasında Hz. Ebubekir'in kendisinin yerine namaz kıldırmasını istediği meşhur olmakla birlikte, Peygamber'in (s.a.v) oturarak (sahabenin ise ayakta durmak kaydıyla) namaz kıldırması da rivâyet edilmiştir. Ahmed b. Hanbel, Müsned, IX, 40.

Bu hususta İmâm Şâfiî, namaz kıldırın kişinin kıyâmı gerçekleştirmeye gücü yetmediği durumlarda yerine birini seçmesinin daha uygun olduğunu söylemiştir. Şâyet bunu yapmayıp oturarak namaz kıldırması durumunda arkasındaki cemaatin ayakta ona uyması gerektiğini ifade etmiştir. Peygamber'in (s.a.v) vefatından önceki hastalığında namazı bu şekilde kıldırmasını söz konusu hükme gerekçe olarak göstermiştir. Dolayısıyla Peygamber'in (s.a.v) bu şekilde kıldırıldığı namazının bu konudaki önceki sünnetini nesh ettiğini söylemiştir (Şâfiî: 2001, II, 340-341; Mâverdî: 1994, II, 307; Cüveynî: 2007, II, 317). Mezhebin genel görüşü de bu yöndedir.

Tekrar vurgulamak gerekirse zikredilen bu örnek Şâfiî mezhebi usûl-ü fıkıh kaynaklarında nesh konusunda zikredilen örnekler içerisinde yer almamaktadır. Bununla birlikte fûrû-u fıkıh kaynaklarında yukarıda verilen iki farklı rivâyetten ikincisinin birincisini nesh ettiği belirtilmektedir. Görüldüğü üzere burada gerçekleşen nesh, sünnet nasları arasında gerçekleşmiş olup, uygulamada daha ağır olan bir hüküm ile gerçekleşen bir nesh türüdür.

2.1.4. Sehv secdesinin uygulanması

Namaz hususunda inceleyeceğimiz ve nesh kapsamında değerlendirilen bir diğer konu da namazda sehv secdesinin yerinin namazın selamından önce mi yoksa sonra mı olacağı konusuyula ilgilidir. Yapılış şekli açısından namazın diğer secdeleri gibi olan sehv secdesi, Şâfiî mezhebine göre, sehven namaza ilavede bulunmak ya da namazda yapılan noksanlık sebebiyle temelde iki husustan dolayı yapılır (Şîrâzî: tsz., I, 301; İmrânî: 2000, II, 334; Şîrbînî: tsz., I, 204-205). Şâfiî mezhebinde hüküm olarak sünnet olan sehv secdesinin mahalli (yapıldığı yer) ise Şâfiî mezhebine göre, kade-i ahîr'de (namazdaki son oturuş) selam vermeden öncedir (Müzenî: 1998, 29; Şîrâzî: tsz., I, 305; Gazzâlî: 2004, 64-66; Şîrbînî: tsz., I, 213; Remlî: 2003, II, 89-90).

Namaza yapılan ilave veya eksiklikten dolayı yapılması gereken bu secdenin meşruiyeti aşağıda verilecek olan rivâyetlerde de görüleceği üzere Hz. Peygamber'in (s.a.v) sözlü ve fiili sünneti ile sabit olmuştur. Bununla birlikte konuyla ilgili rivâyetler incelendiğinde birbirinden farklı yönleri olduğu görülecektir. Nitekim bu rivâyetlerin bir tanesinde Peygamber (s.a.v) "*Sizden biriniz namaz kılmak için kalktığı vakit şeytan onun aklını karıştırmak için gelir ve kişi en sonunda kaç rekât namaz kıldığını karıştıır. Sizden biriniz böyle bir duruma maruz kaldığında otururken iki defa secde yapsın.*" demiştir (Müslim, Mesâcid, 20). Bu rivâyette, sehv secdesinin meşruiyeti ifade edilmekle beraber mahallinin (uygulamadaki yerinin) selamdan önce mi yoksa sonra mı olduğuna dair herhangi bir açıklama yer almamaktadır. Fakat diğer bir rivâyette sehv secdesinin uygulanması ve mahalli ile ilgili bir açıklama söz konusu olmuştur. O rivâyete göre "*Peygamber (s.a.v) bir öğle namazında ikinci rekâtta oturmayıp üçüncü rekâta kalkmıştır. Namazın sonunda selam vermesi beklenirken Peygamber (s.a.v) oturur haldeyken selam vermeden önce tekbir getirerek iki secde yapmıştır.*" (Buhârî, Salât, 31) Bir diğer rivâyette de "*Peygamber (s.a.v) iki rekât kıldıktan sonra (tahiyata) oturmayıp ayağa kalkmıştır. Ardında namaz kılanlar da ayağa kalktılar. Namazın en sonunda selam*

vermesini beklediğimiz bir anda Peygamber (s.a.v) selam vermeden önce tekbir alıp iki secde yaptıktan sonra selam vermiştir.” (Müslim, Mesâcid, 20).

Bu rivâyetlerde sehiv secdesinin selamdan önce yapılacağı ifade edilirken, aşağıda verilen rivâyetlerde sehiv secdesinin selamdan sonra yapılacağı yer almaktadır. Söz konusu rivâyetlerden bir tanesi şöyledir: “*Peygamber (s.a.v) ikindi namazını üç rekat kıldıktan sonra selam verdi. Daha sonra evine gitti. Sahabeden elinin uzunluğu sebebiyle kendisine Hirbâk denilen kişi Peygamber Efendimize gidip namazı üç rekat olarak kıldırıldığını söyledi. Bunun üzerine Peygamber (s.a.v) elbiselerini çekiştirerek ve kızgın bir halde insanların olduğu yere geldi. Hirbâk doğru mu söylüyor dedi. Onlarda evet deyince bir rekat daha kıldı selam verdi sonradan iki secde yaptı ardından selam vererek namazını bitirdi.*”(Müslim, Mesâcid, 20). Bir başka rivâyette de Peygamber’in (s.a.v) namaz kıldığı fakat namazda yaptığı ziyadedden mi yoksa noksanlıktan mı bilinmemekle birlikte namazın en sonunda selam verdiği ardından da iki secde yaptığı ifade edilmiştir (Ahmed b. Hanbel Müsned, I, 313/419).

Yukarıda görüldüğü üzere sehiv secdesiyle ilgili rivâyetler, bu secdenin namazın selamından önce mi yoksa sonra mı yapılacağı konusunda tearuz etmektedir. Bu konu usûl-ü fıkıh kaynaklarında nesh konusunda zikredilen örnekler içerisinde yer almasa da Şâfiî mezhebi fûrû-u fıkıh kaynaklarında neshe konu olduğu ifade edilmiştir. Zira yukarıdaki hadislerden de anlaşıldığı üzere bir rivâyete göre Peygamber (s.a.v) sehiv secdesini selam vermeden önce yapmış (Buhârî, Salât, 31; Müslim, Mesâcid, 20. Benzer rivâyetler için Bkz., Nesâî, Sehv, 26) diğer rivâyete göre ise selam verdikten sonra tekbir alarak sehiv secdesini yapmıştır (Müslim, Mesâcid, 20). Şâfiî mezhebi fıkıh kaynakları (tamamında olmamakla beraber) söz konusu rivâyetleri şöyle değerlendirmiştir: Peygamber’in (s.a.v) selamdan sonra sehiv secdesi yapması daha önceki uygulamasıdır. Daha sonraki uygulaması ise selamdan önce sehiv secdesi yapmasıdır. Dolayısıyla Peygamber’in (s.a.v) sehiv secdesini selamdan önce uygulamasıyla ilgili rivâyet, sehiv secdesinin selamdan sonra yaptığı hakkındaki rivâyeti nesh etmiştir (Rûyânî: 2009, II, 148; Gazzâlî: 1997, II, 199; Bâcûrî: 1971, I, 363).

Ayrıca İmâm Şâfiî, bahsedildiği şekilde bir neshin gerçekleştiğini İmâm Malik’in konuyla ilgili görüşünü eleştirerek ifade etmiştir. Şâfiî, İmâm Malik’in namazda yapılan noksanlıktan dolayı sehiv secdesinin selamdan önce yapılacağı, namazda yapılan ziyade sebebiyle yapılan sehiv secdesinin ise selam verildikten sonra yapılacağı görüşünü (İbn Rüşd, 2013, 185) eleştirerek onun bu konuda nâsîh ve mensûhu bilmediğini ifade edip burada neshin gerçekleştiğine işaret etmiştir (Şâfiî: 2001, I, 130).

Gerçekleşen nesh, sünnet nasları arasında gerçekleşmekle beraber, yapılan nesh mislî ile gerçekleşen bir nesh türü olmuştur.

2.1.5. Teheccüd namazı

Namaz konusunda inceleyeceğimiz ve nesh kapsamında ele alınacak bir diğer konu da teheccüd namazıdır. Teheccüd namazı, yatsı namazından sonra fecr-i sâdık kadar olan süre içinde bir müddet uyuyup uyandıktan sonra kılınan nâfile namazdır (Şirbînî: tsz., I,

228). Adını İsrâ sûresinin 79. âyetindeki “tehecced” (فَتَهَجَّدُ) “Teheccüd namazı kıl.” kelimesinden alan bu namaz, bi’setin ilk dönemlerinde nâzil olan Müzzemmil sûresinin ilk âyetleri ile Peygamber’e (s.a.v) emredilmiştir. Bu namazla ilgili Kur’ân’ı Kerîm’de takva sahibi kimselerin nitelikleri sıralanırken onların bu namazı kılan kimseler olduklarından söz edilmiştir (Zariyat: 54/17-18). Ayrıca bu namazın fazileti konusunda çok sayıda hadis de vârid olmuştur (Ahmed b. Hanbel, Müsned, II, 303, 329; Buhârî, Davet, 48; Müslim, Sıyâm, 38; Tirmizî, Daavât, 14).

Teheccüd namazı konusunda İmâm Şâfiî ve Müzenî’nin ifadelerinden yola çıkan bazı fakihler, onların âyette geçen teheccütten maksadın vitir namazı olduğu görüşünde olduklarını söylemişlerdir (Şâfiî: 2001, II, 150; Müzenî: 1998, 34). Fakat Mezheb imâmılarından Mâverdî, onlara nispet edilen teheccüd namazından maksadın vitir namazı olduğu yönündeki görüşlerinin kaynağı olarak verilen sözlerinin Şâfiî fukahâsı tarafından iki şekilde değerlendirildiğini söylemiştir. Birinci görüşe göre İmâm Şâfiî ve Müzenî’nin teheccüd namazının vitir namazı olduğunu savundukları belirtirken, ikinci görüşe göre bu iki namazın farklı namazlar olduğunu söylemiştir (Mâverdî: 1994, II, 276-286). Bu konuda İmâm Şâfiî’nin ifadelerine baktığımızda ikinci görüşün yani vitir ve teheccüd namazlarının ayrı namazlar olduğu görüşünün isabetli olduğunu söylemek mümkündür. Zira İmâm Şâfiî, vitir namazından bahsederken وَهُوَ يُشْبِهُ أَنْ يَكُونَ صَلَاةَ التَّهَجُّدِ “Vitir namazı, teheccüd namazı olmaya benzemektedir.” ifadesindeki maksadının, her iki namazın birbirine benzerlik arz ettiğini ifade etmek için olduğu anlaşılmaktadır. İmâm Nevevî’de bu ifadelerden iki namazın aynı şey olmadığını anlaşıldığını belirtmiştir (Nevevî: tsz., IV, 48).

Şâfiî mezhebi fıkıh kaynaklarında teheccüd namazının hükmü hususunda tam bir konsensüs sağlanmamıştır. Zira Şâfiî fukahâsından bazıları, bu namazın hükmünün sünnet olduğunu ifade ederken (Şîrâzî: tsz., I 279; Rûyânî: 2009, II, 226-227; Şîrbînî: tsz., I, 228) fukahâdan bazıları da İslâm’ın ilk yıllarında Müzzemmil sûresinin 1. ve 4. âyetlerinde kılınması istenilen bu namazın hükmünün, beş vakit namaz farz olmadan öne vacip bir namaz olduğunu, beş vakit namazın Mirâc gecesinde farz kılınması ile birlikte bu hükmün nesh edilip nâfileye dönüştüğünü savunmuşlardır (Cüveynî: 2007, II, 6; Nevevî: tsz., III, 4; Büceyrimî: 2007, II, 383).

İmâm Şâfiî’de beş vakit namazın farz kılınması ile teheccüd namazının daha önceleri vacip olma hükmünün nesh edildiğini söylemiştir (Şâfiî: 2001, II, 149-150). Şâfiî, teheccüd namazının vucubiyetinin nesh edilmesini kabul etse de bu namazın tamamen terk edilmesine ruhsat tanımadığını söylemiştir (Şâfiî: 2001, II, 149).

Şâfiî mezhebi fukahâsı teheccüd namazının hükmü konusunda ihtilâfa düştükleri gibi -teheccüd namazının vucubiyetinin nesh edilmesini kabul edenler -bu namazın nesh edilmesinden sonra Peygamber (s.a.v) hakkında farz mı yoksa nâfile mi olduğu hususunda da görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Kimileri beş vakit namazın farz kılınmasıyla teheccüd namazının vucubiyetinin nesh edilmesine rağmen bu hükmün (vacip olması) Peygamber (s.a.v) için devam ettiğini savunurken (Cüveynî: 2007, II, 6; Nevevî: tsz., III,

4) kimileri de teheccüd namazının beş vakit namaz emrolunana kadar hem Peygamber'e (s.a.v) hem de ümmetine farz olduğu, beş vakit namazın farz olunması ile birlikte bu namazın vucubiyetinin herkes için nesh edildiği ve hükmünün nâfileye dönüştüğü kanaatindedir (Nevevî: tsz., III, 4).

İmâm Nevevî ise, "teheccüd namazının vucubiyetinin neshi hakkında iki görüş olduğunu, ashabımızın ekserinin görüşünün teheccüd namazının vucubiyetinin neshinin sadece ümmet için olduğunu Peygamber (s.a.v) için ise bu namazın vucubiyetinin devam ettiği yönünde olduğunu" söylemiştir. Nevevî bu konuda, teheccüd namazının vucubiyetinin ümmetten kaldırıldığı gibi Peygamber (s.a.v) hakkında bu hükmün nesh edilmemesinin sahih görüş olduğunu söylemiştir (Nevevî: tsz., III, 4)

Konu hakkında Şâfiî mezhebi fıkıh kaynaklarına bakıldığında teheccüd namazının nesh edilmesi konusunun, bütün kaynaklarda ele alınmadığı görülmektedir. Kanaatimizce konunun bütün kaynaklarda yer almamasının sebebi, bu namazın farz olduktan sonra nesh edildiği düşüncesinin herkes tarafından benimsenmemesidir. Nitekim kendisi aynı görüşte olmasa da Fahrettin er-Râzî, teheccüd namazını ifade eden âyetin tefsirinde, ulemeden bazılarına göre bu namazın hükmünün daha başlangıçtan itibaren sünnet olarak kabul edildiği görüşünde olanların bulunduğunu belirtmiştir (Râzî: 1981, XXX, 172).

Buraya kadar zikrettiğimiz bilgilerden anlaşılan teheccüd namazının neshi konusunda Şâfiî mezhebinde tam bir ittifak sağlanmamıştır. Zira Şâfiî fukahâsından bazıları, bu namazın hükmünün sünnet olduğunu ifade ederken, bazıları da İslâm'ın ilk yıllarında bu namazın hükmünün vacip olduğunu bu hükmün ise beş vakit namazın farz kılınması ile nesh edilip nâfileye dönüştüğünü savunmuştur. Bu konuda İmâm Şâfiî ise ikinci görüşü savunmakla beraber bu namazın tamamen terk edilmesine de ruhsat tanımadığını ifade etmiştir.

Ayrıca teheccüd namazının vucubiyetinin nesh edilmesini kabul eden Şâfiî fukahâsı, bu namazın nesh edilmesinden sonra Peygamber (s.a.v) hakkında farz mı yoksa nâfile mi olduğu hususunda da görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Kimileri neshten sonra da bu namazın hükmünün sadece Peygamber (s.a.v) için vacip olduğunu savunurken kimileri beş vakit namaz ile bu namazın vucubiyetinin herkes için nesh edilip bu hükmün nâfileye dönüştüğünü söylemiştir.

Teheccüd namazı konusunda neshin gerçekleştiğini kabul edenlere göre burada gerçekleşen neshte nâsîh olan nas hakkında bilgi verilmemektedir. Bununla beraber beş vakit namazın nâsîh nas olarak kabul edilmesi durumunda bu ayetlerin teheccüd namazıyla ilgili ayetten sonra nazil olduğu varsayımıyla, âyetin âyeti neshi olduğu söylenebilir. Burada gerçekleşen nesh ise alternatif/bedel olarak yeni gelen hükmün uygulama açısından daha ağır olmasıyla gerçekleşmiştir.

2.1.6. Korku namazı (salâtü'l-havf)

Namaz hususunda inceleyeceğimiz ve nesh bağlamında ele alınan bir diğer konu da korku namazıdır. İslâm dini, normal zamanlarda geçerli olan hükümlerle ilgili, insanların karşılaşılabilecekleri zorluk durumlarını dikkate alarak bazı ruhsatlar ve hafifletmeler getirmiştir (Hallâf: 1947; 107). Bu ruhsatlardan bir tanesi de düşman tehlikesi, yırtıcı hayvan tehdidi vb. durumlarda insanların canlarına yönelik risk oluşturan fiilî durumların oluşmasında namazın uygulama şeklindeki değişikliktir.

Başlıkta yer alan korku namazı, ilk anda zannedildiğinin aksine özel bir namaz türünü değil, tehlikeli ve riskli durumlarda namazın nasıl kılınacağını ifade eden bir kavramdır (Râfiî: 1997, II, 319; Nevevî: 2002, II, 49). Zira emniyet ve güven anlamının zıddı olan korku, ortaya çıkması durumunda namazın eda edilmesi hususunda değişikliklere sebep olmaktadır. Meşruiyetinin delili ise, “*Sen de içlerinde bulunup onlara namaz kıldırmanın zaman onlardan bir bölük seninle beraber namaza dursun...*” (Nisâ: 4/102) âyeti ile Peygamber’in (s.a.v) bu âyete açıklık getiren uygulamalarıdır (Buhârî, Cuma, 40-41; Müslim, Salâtü'l-Müsafirin ve Kasrihâ, 55; Ebu Dâvud, Salât, 281-288). Bu namazı Peygamber’in (s.a.v), korkuya sebep olan şeyin gelebileceği yöne göre değişik şekillerde kıldırıldığı rivâyet edilmiştir (Buhârî, Cuma, 40-41; Müslim, Salâtü'l-Müsafirin ve Kasrihâ, 55). Yapılış şekliyle ilgili kaynaklarda birden çok uygulamaya yer verilse de Şâfiî mezhebin de genel olarak üç tanesi tercih edilmiştir (Cüveynî: 2007, II, 568-569; Gazzâlî: 1997, II, 297-301; İmrânî: 2000, II, 503; Şirbînî: tsz., I, 301-306).

Bu meselenin bizi ilgilendiren yönü ise Şâfiî mezhebi usûl-ü fıkıh kaynaklarının nesh bölümünde zikredilmemekle beraber bu namazın, fûrû-u fıkıhta neshe konu olmasıdır. Ulemânın tamamı tarafından bu namazın hükmünün devam ettiği (nesh edilmediği) savunulurken Şâfiî mezhebinden Müzenî, bu namazın hükmünün nesh edildiğini söylemiştir. Müzenî, bu namazın meşruiyetinin dayandığı nassın Peygamber’e (s.a.v) yönelik bir hitap olması ve Hendek gazvesinde salâtü'l-havfin şartları olduğu halde Peygamber’in (s.a.v) bu namazı kılmayıp farz namazları tehir etmesi, salâtü'l-havfin nesh edildiğine işaret ettiği kanaatindedir (Mâverdî: 1994, II, 459; Rûyânî: 2009, II, 419; İmrânî: 2000, II, 500; Râfiî: 1997, II, 319; Nevevî: tsz., IV, 289). Fakat yukarıda ifade edilen âyetin (Nisâ 102) hicretin altıncı yılında nazil olması, Hendek savaşının ise hicretin dördüncü veya beşinci yılında gerçekleşmesi, Müzenî’nin görüşünün isabetli olmadığını ortaya koymaktadır (Râfiî: 1997, II, 319; Şirbînî: tsz., I, 301). Ayrıca Peygamber Efendimizin vefatından sonra da sahâbenin, şartların oluşması durumunda bu namazı Peygamber (s.a.v) döneminde olduğu gibi eda etmeleri (Rûyânî: 2009, II, 419; İmrânî: 2000, II, 500-501; Nevevî: tsz., IV, 289-290) bunun nesh edilmediğini açıkça ortaya koymaktadır. Diğer taraftan bu durum, namazın hükmünün geçerliliği hususunda sahâbenin icmâ ettiğine de işaret etmektedir (İmrânî: 2000, II, 501).

SONUÇ

Nesh konusu; ilmî disiplinlerin kesiştiği bir konu olmakla birlikte geçmişten günümüze üzerinde önemli tartışmaların olduğu bir konu olmuştur. Fakat konunun “şer’î hükümlerle” ilişkili olması onun esasen fıkıh ilminin (usûl ve fûrû) bir konusu olduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca neshe konu olan nasların genellikle ahkâm ile ilgili olması bu tezi kuvvetlendirmektedir.

Naslar arasında gerçekleşmesi hasebiyle ulemâ nezdinde kendisine ayrı bir önem atfedilmiştir. Zira nesh gözardı edilerek Kur’ân ve sünnetten istinbât edilen bir hükmün ref’ (kaldırılması) olunması veya sabit kalması düşünülemez. Bu sebeple Müslümanlar tarafından öğrenilmesi vacip olan ilimlerin en üstününün nâsîh ve mensûh ilmi olduğu ifade edilmiştir.

Nesh, kelime manası itibariyle birçok anlamı ifade etmesine rağmen ulema, hükümler arasında gerçekleşmesi sebebiyle “ref’/izâle” veya “nakil” anlamını esas almışlardır. Kelime anlamından ıstılâhî anlamına geçişi birkaç asır süren nesh ile ilgili olarak birbirinden farklı tanımlar yapılmıştır. İlk dönemlerde nesh kavramının çerçevesi son derece geniş tutulurken, İmâm Şâfiî’nin neshi günümüz usûl terminolojisindeki anlamına çekip neshe yeni bir ıstılâhî anlam kazandırdıktan sonra neshin daha dar bir anlam için kullanıldığı görülmektedir.

Nesh ile ilgili bilgiler usûl-ü fıkıh çalışmalarında detaylıca anlatılırken bunun pratik yönü olan fûrû-u fıkıhta naslar arası neshin mümkün olduğu ve gerçekleştiği, örnekler üzerinden ele alınmıştır. Fıkıh kaynaklarında hakkında neshin gerçekleştiği ifade edilen örneklerin incelenmesi sayesinde usûl de nesh konusunda zikredilen örneklerin fûrû-u fıkıhta incelenip incelenmediği ve fûrû-u fıkıhta nesh için zikredilen örneklerde ittifâk edilen örneklerin olup olmadığı da görülmektedir. Nesh konusunda Şâfiî mezhebi fıkıh eserlerini incelediğimizde neshe konu olan örneklerden bazılarının namazla ilgili olduğu görülmektedir. Bu örneklerden bir kısmı namazın ifa şekli ile ilgili iken (Kıblenin tahvîli, cemaatle namaz kılmada imâma uyma gibi) diğer bir kısmı ise namazın çeşitleri ve bu namazların hükümleri (Teheccüd namazı, korku namazı gibi) ile ilgilidir. Bu örnekler dışında mezhep içi kaynaklarda zikredilen farklı örneklerin karşımıza çıkması da mümkündür. Zira neshe konu olan bütün örnekleri ele almak çalışmamızın sınırlarını ve amacını aşacağı izahtan varestedir.

Neshe konu olan namaz örneklerini incelediğimizde kıblenin tahvîliyle ilgi mehsûh olan hükmün ne olduğu ve mensûh olan nassın nasıl yürürlüğe girdiği konuları hususunda kısmen ihtilâf olmakla beraber kıblenin tahvîli konusunda, Şâfiî mezhebi ulemasının, neshe uğrayan hükümlerin teşri’ tarihlerini göz önünde bulundurarak burada bir neshin gerçekleştiği hususunda ittifâk ettiğini görmekteyiz.

Namazla ilgili neshe konu olan cemaatle namaz kılmada imâma uyma durumu, sehiv secdesinin uygulanması ve teheccüd namazı örneklerinde birbirine muarız birtakım uygulama ve rivâyetlere dayanılarak neshin gerçekleştiği ifade edilmiştir. Bu konularda neshin gerçekleştiği ile ilgili tam bir ittifâk olmasa da neshin gerçekleştiğini ifade edenler olmuştur. Ayrıca namaz konusunda neshe konu olan bir diğer örnek de korku namazı

(salâtü'l-havf) dir. Şâfiî mezhebi ulemâsından Müzenî bu namazın tamamen nesh edildiğini savunsa da onun bu görüşü mezheb içinde taraftar bulmamıştır. Dolayısıyla bu konuda zikredilen örneklerde neshin gerçekleştiği ifade edilse de bu hususta mezhep içi tam bir ittifâk sağlanmamıştır.

KAYNAKÇA

- el-Âmidî, S. (2012). *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Riyad, Dâru'l-Samî'î.
- Apaydın, Y. (2017). *İslam Hukuk Usulü*, Bilimsel Araştırma Yayınları (BİLAY), Ankara.
- el-Bâcûrî, İ. (1971). *Hâşiyetu's-Şeyğ İbrâhîm el-Bâcûrî alâ Şerhi İbn Kasım el-Ğazzî alâ Metni Ebî Şücâ*, Beyrut, Dâru' -Kutubi'l-İlmiyye.
- el-Bağdâdî, A. (1984). *el-Vusûl ile'l-Usûl*, Riyâd, Mektebetü'l-Meârif.
- el-Beyzâvî, N. A. (tsz), *Minhacu'l-Vusûl ila İlmi'l-Usûl*, Mekke, Dâru İbn Hazım.
- el-Birmâvî, M. (2015). *el-Fevâidü's-Seniyye fî Şerhi'l-Elfiyye*, Medine, Dâru'n-Nasîha.
- el-Büceyrimî, S. (2007). *Büceyrimî alâ'l-Hatîb, (Tuhfetü'l-Habîb ala Şerhi'l-Hatîb)*, Beyrut, Dâru'l-Fikri.
- el-Cessâs, E. A. (1994). *Usûlü'l-Fıkh el-Müsemmâ bi'l-Fusûl fî'l-usûl*, Kuveyt, Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuuni'l-İslamiye.
- el-Cevherî, İ. (1987). *es-Sihâh Tâcu'l-Luğa ve's-Sihâhu'l-Arabiye*, thk. Ahmed Abdulğafur Adâr, Beyrut, Dâru'l-İlmi lil Melâyini.
- el-Cizânî, M. (2008). *Meâlimu Usûli'l-Fıkhî İnde Ehli's-Sünneti ve'l-Cemâati*, Riyad, Dâru İbni'l-Cevzî.
- el-Cüveynî, A. (2007). *Nihâyetü'l-Matlab fî Dirâyeti'l-Mezheb*, Katar, Dâru'l-Minhâc.
- el-Cüveynî, A. (1979). *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, Katar, Matbaatu Câmiâtî'l- Katar.
- Çetintaş, R. (2020). “Fıkıh Usûlünde Nâsîh ve Mensûh Olma Yönünden İcmâ”, Ankara, Diyanet İlmî Dergi, 56. sayı, c, I.
- ed-Debûsî, A. (2001). *Takvîmü'l-Edille fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Halil Muhyiddin, Beyrut, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- ed-Dihlevî, Ş. V. (1986). *el-Fevzu'l-Kebîr fî Usûli't-Tefsîr*, Çev. Selmân el-Hüseynî ed-Nedvî, Kahire, Dâru's-Sahve.
- el-Fevzân, A. (1996). *Şerhu'l-Varakât fî Usûli'l-Fıkh*, Riyâd, Dâru'l-Müslim.
- el-Feyyumî, A. (tsz). *el-Misbâhu'l-Munîr fî Şerhi'l-Kebîr*, Beyrut, el-Mektebetü'l-İlmiyye.
- el- Gazzâlî, M. (tsz). *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, Beyrut, el-Mektebetü'l-Asriyye.

- el- Gazzâlî, M. (2004). *el-Veciz fi Fikhi Mezhebi'l-İmâmi's-Şâfiû*, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'-İlmiye.
- el- Gazzâlî, M. (1997). *el-Vasît fi'l-Mezheb*, Mısır, Dâru's-Selâm.
- Hallâf, A. (1947). *İlmu Usûli'l-Fıkıh*, Kahire, Müessesetü'r-Risâleti'n-Nâşirûn.
- Hamidullah, M. (1984). *İslam Hukuku Etüdleri*, İstanbul, Bir Yayıncılık.
- Heysem H. (tsz). *Mu'cemu Mustalehi'l-Usûl*, Dâru'l-Ceyli.
- İbn Hâcib, O. (2006). *Muhtasar Müntehe's-Sûl ve'l-Emel fi İlme'i'l-Usûl ve'l-Cedel 'alâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed*, thk. Nezir Hammâd, Beyrut, Dâru İbn Hazım.
- İbn. Haldûn, A. (2004). *Mukaddime*, (Çev. Halil Kendir) Ankara, İmaj İç ve Dış Tic. Aş.
- İbn. Manzûr, C. (1993). *Lisânü'l-'Arab*, Beyrut, Dâru Sâdr.
- İbn Rüşd, M. (2013). *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesit*, Beyrut, Müessesetü'r Risaletü'n Nâşirûn.
- İltaş, D. (2016). *Klasik Nesih Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler*, Ankara, Ankara Okulları Yay.
- el-İmrânî, S. (2000). *el-Beyân fi Mezhebi'l-İmâmi's-Şâfiû*, Beyrut, Dâru'l-Minhâc..
- el-İsfahânî, R. (tsz). *Mu'cemu, Müfredati'l-Elfâzi'l-Kur'an*, thk. Nedîm Maraşlî, Beyrut, Dâru'l-Fikri.
- el-Karrâfi, Ş. (2004). *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl fi İhtisâri'l-Mehsûl fi'l-Usûl*, Beyrut, Dâru'l-Fikri.
- Koca, F. (2006). "Nesih" (Fıkıh), *DİA*, XXXII.
- el-Mâverdî, A. (1994). *el-Hâvi'l-Kebîr fi Fikhi'l-Mezhebi'l-İmâmi's-Şâfiû*, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye.
- el-Müzenî, Y. (1998). *Muhtasaru'l-Müzenî fi Furûi's-Şâfiyye*, Beyrût, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye.
- en-Nehhâs, A. (1991). *en-Nâsîh ve'l-Mensûh fi Kitabillahi Azze ve Celle*, thk. Süleyman el-Lahimî, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle.
- en-Nevevî, Y. (tsz). *el-Mecmû Şerhu'l-Mühezzeb*, Cidde, Mektebetü'l-İrşâd.
- er-Râfiû, M. (1997). *el-Azîz Şerhü'l-Vecîz (Şerhü'l-Kebîr)* Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye.
- er-Râzî, M. (2010). *Muhtâru's-Sihâh*, Beyrut, Dâru'l-Me'rife.
- er-Râzî, M. (tsz). *el-Mehsûl fi İlmi Usûli'l-Fıkıh*, thk. Taha Câbir Feyyâz el-Âlvânî, ysz., Müessesetü'r-Risâle.
- er-Remlî, Ş. (2003). *Nihâyetü'l-Muhtâc ilâ Şeri'l-Minhâc*, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye.

er-Rûyânî, A. (2009). *Bahrü'l-Mezheb fî Fürûi'l- Mezhebi's-Şâfiî*, thk., Tarık Fethî es-Seyid, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.

Sa'dî E. H. (2011). *el-Kâmûsu'l-Fikhî Luğaten ve Istilâhen*, Dımeşk, Dâru's-Sıddık li'l-Ulûm ve Dâru Nuru's-Sabbâh.

es-Sedûsî, K. (1985). *Kitâbu'n-Nâsîh ve'l-Mensûh fî Kitâbillahi*, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle.

es-Semerkandî, A. (1984). *Mîzânü'l-Usûl fî Netâici'l-Ukul*, Kahire, Mektebetü Dâri't-Turâs.

Serahsî, M. (2005). *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

es-Süyûtî, C. (2013). *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut, Müessesetü'r-Risâleti'n-Nâşirûn.

Şaban, Z. (tsz). *Usûli'l-Fikhi'l-İslamî*, İstanbul, el-Mektebetü'l-Hanefiye.

eş-Şâfiî, M. (1938). *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Mısır, Matbaatu Mustafa el-Bâbî ve Evlâduhu.

eş-Şâfiî, M. (2001). *el-Üm*, thk., Rıfat Fevzî Abdulmutalib, Kahire, Dâru'l-Vefâ.

eş-Şîrâzî, İ. (2013). *el-Luma' fî Usûli'l-Fıkth*, Beyrut, Dâru'l-Hedisi'l-Kitaniyye.

eş-Şîrâzî, İ. (1988). *Şerhu'l-Luma'*, thk. Abdulmecid Türkî, Lübnan, Dâru'l-Ğarbi'l-İslamî.

eş-Şîrâzî, E.İ. (tsz). *el-Mühezzeb fî Fikhi İmma Şâfiî*, Beyrut, Dâru'l-Marife.

eş-Şâtîbî, İ. (1997). *el-Muvâfakât*, ysz, Dâru İbn Affan.

eş-Şîrbînî, M. (tsz). *Muğni'l-Muhtâc ilâ Marifeti Meânî Elfâzi'l-Minhâc*, Midyat, İslamî Kitaplar Nâşiri.

ez-Zebîdî, M. (tsz). *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, ysz., Dâru'l-Hidaye.



GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ

JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl: 4, Cilt: 4, Sayı: 1

Haziran-2023

MAKALE BİLGİLERİ

Sehl et-Tüsterî'nin (ö. 283/896) Hayatı, Görüşleri ve Eserleri

Sahl al-Tustarî (d. 283/896): His Life, Views and Works

YAZAR

Sümeyye AKPINAR

Dr. Öğrencisi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

smyy96kpnr@gmail.com

ORCID: 0000-0001-6211-0748

Yayın Bilgisi

Yayın Türü: Araştırma Makalesi

Makale Geliş Tarihi: 16.03.2023

Makale Kabul Tarihi: 01.06.2023

Sayfa Aralığı: 73-94

ÖZET

İtikadî ve tasavvufî fikirleri, menkıbeleri, kendisine nispet edilen eserler ve hakkında dile getirilenler göz önünde bulundurulduğunda Sehl et-Tüsterî'nin İslâm düşüncesinin önemli temsilcilerinden biri olduğu söylenebilir. O, sûfî kimliği ile şöhret bulsa da tefsir ve kelâm gibi ilimlerde de söz sahibidir. Bu araştırmada Tüsterî'nin hayatı, görüşleri ve eserleri ana hatlarıyla ele alınmıştır. Buna mukabil, kaynaklarda hayatıyla ilgili çelişkili bilgilerin yer aldığı görülmektedir. Buradan hareketle kaleme alınan araştırmada Tüsterî'nin hayatı, görüşleri ve eserleri ana hatlarıyla ele alınmıştır. Böylece Tüsterî'nin daha yakından ve vakiya uygun şekilde tanınmasına katkı sağlanması hedeflenmiştir. Araştırma çerçevesinde, müfessire nispet edilen *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-azîm* adlı tefsirin yanı sıra konuyla ilgili klasik ve modern kaynaklar tasvir/betimleme yöntemiyle incelenmiştir. Tanıtıcı yönü ağır basan araştırmada, zaman zaman tahlilî ve tenkidî yorumlar yapılmıştır. Araştırma sonucunda, hicrî 3. yüzyılın önde gelen âlimlerinden Tüsterî'nin, büyük ölçüde ehl-i sünnet çerçevesinde düşündüğü yargısına ulaşılmıştır. Zira onun halku'l-Kur'ân ve rü'yetullah gibi bazı konulardaki açıklamaları, bilhassa kelâmî mevzularda ehl-i sünnete aykırı görüşleri benimsemediğine işaret etmektedir. Benzer şekilde muhtelif kaynaklarda nakledilen izahlarından yola çıkarak Tüsterî'nin Kaderiyye'ye karşı çıktığı, hulûl fikrine ve vahdet-i vücud düşüncesine taraftar olmadığı söylenebilir. Her ne kadar Tüsterî ve bir grup sûfî üzerinde, bir düşünce sistemi olarak Bâtınîliğin yansımaları bulunduğu iddia edilse de genel kabule göre o, mutedil bir sûfidir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Tasavvuf, Müfessir, Sûfî, İşârî Tefsir, Tüsterî.

ABSTRACT

Considering Sahl al-Tustarî's theological and Sufism views, his epic, and the works attributed to him, as well as existing opinions about him, it is safe to assert that he is a prominent figure in Islamic thought. Although primarily known for his Sufi identity, al-Tustarî also made significant contributions to tafsîr and 'ilm al-kalâm. This study aims to provide an overview of al-Tustarî's life, views, and works. Meanwhile, contradictory

information can be found in the literature about his life. Thus, by examining his life, views and works, the study seeks to contribute to a better understanding of al-Tustarī. The study includes an analysis of Tafsīr al-Qurʾān al-ʿAzīm, ascribed to the mufasssīr, along with relevant classical and contemporary sources, employing a descriptive method and occasional evaluative and critical remarks. The research shows that the third century AH scholar al-Tustarī's thoughts were largely within the framework of ahl al-Sunnah. This is particularly evident in his views on some issues, such as khalq al-Qurʾān and al-Ru'yā. Furthermore, based on various narrations in the literature, it is evident that al-Tustarī opposed Qadariyya and did not adopt the concepts of Ḥulūl and Waḥdat al-wujūd. While some allegations suggest esoteric tendencies, it is generally accepted that al-Tustarī can be characterized as a moderate Sufi.

Keywords: Tafsir, Sufism, Mufasssīr, Sufi, al-Tafsīr-l-Ishārī, al-Tustarī.

GİRİŞ

İslâm'ın en erken devirlerden itibaren Kur'ân'a ve ona bağlı olarak gelişen ilimlere özel bir önem atfedilmiş, Kur'ân'ı anlama çabaları yüzyıllar boyu süregelmiştir. Bu anlama çabaları kapsamında Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanmasında farklı yaklaşım ve yönelişler ortaya çıkmıştır. Bunlardan biri de tasavvufun beslenen işârî tefsir ekolüdür. Bu araştırma, sûfî müfessir Sehl et-Tüsterî'nin (ö. 283/896) hayatını, görüşlerini ve eserlerini konu edinmektedir. Tüsterî'nin işârî tefsirde önemli bir yeri bulunmaktadır. Zira o, tasavvufun kurumsallaşma aşamasına tekabül eden dönemde yaşamış (Kara: 2013, 141; Polat: 2021, 205); işârî tefsirin sistematik hale gelmesinde büyük bir rol oynamıştır (Çalışkan: 2019, 179). Dolayısıyla "sûfîlerin rehberi" unvanıyla anılan (Yâfî: 1997, II, 149) Tüsterî'nin fikirleri ve bu fikirlerin incelenmesi, başta tasavvuf ve tefsir olmak üzere çeşitli İslâmî ilimler açısından önem arz etmektedir.

Bu araştırmanın temel hipotezi, Tüsterî'nin daha yakından tanınmasının/tanıtılmasının bahsi geçen tasavvuf ve tefsir gibi ilimlerdeki rolünü belirlemeye katkı sağlayacağı yönündedir. Buradan hareket eden araştırma; Tüsterî'nin hayatının, başta itikadi meseleler olmak üzere çeşitli konulara dair görüşlerinin ve eserlerinin klasik ve çağdaş kaynaklardan istifadeyle tespit edilmesini ve derli toplu bir biçimde sunulmasını

hedeflemektedir. Tüsterî hakkında kaynaklarda yer alan ve çelişkili/muğlak olduğu görülen bazı bilgilere dikkat çekmek de araştırmanın hedefleri arasındadır.

Tüsterî ile ilgili makale (Öztürk: 2002, 239-265; Alî: 2018, 100-144; Tezcan: 2019, 637-670; Ayday: 2021, 1111-1125; İnce: 2022, 131-150) ve tez (Gedik: 2019; İnce: 2021; Göçer: 2020) türünden bazı akademik çalışmaların yapıldığını belirtmek gerekir. Ancak bu çalışmalarda ya Tüsterî'nin tasavvufi bir kavrama dair düşünceleri ya tefsirinin mukaddimesi ya bir sûre ekseninde yaptığı yorumlar ya da kendisine nispet edilen rivayetler gibi belirli bir meselenin ele alındığı veya Tüsterî'nin tasavvufî yönüne ağırlık verildiği anlaşılmaktadır. Bu araştırma ise Tüsterî'nin yaşantısına ve itikadî fikirleri başta olmak üzere düşünce dünyasına ilişkin bütüncül bir bakış sağlama iddiasındadır. Dolayısıyla araştırmanın kapsamı; konuya dair özlü bilgilerle sınırlı olup Tüsterî'nin özellikle tasavvufî görüşlerinin ayrıntılarına inilmemiştir.

Araştırma ilgili tarih, tabakât, vefeyât, biyografi, bibliyografi ve benzeri türden eserlerin tasvirî/betimleyici bir yöntemle incelenmesi suretiyle yürütülmüştür. Yeri geldikçe tahlil ve tenkit içeren değerlendirmelerde bulunulmuştur.

1. Sehl et-Tüsterî'nin Hayatı

Kaynakların verdiği bilgiye göre Sehl et-Tüsterî'nin tam adı, Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh b. Yûnus b. Îsâ b. Abdillâh b. Refî' et-Tüsterî'dir (Dâvûdî: 1983, I, 215-216; İbnü'l-Esîr: 1955, I, 216; İbn Tağrîberdî: 1963, III, 95; İbnü'l-Cevzî: 1995, XII, 362; İbn Hallikân: 1972, II, 429; Sülemî: 2003, 166; İsfahânî: 1996, X, 190). Tüsterî'nin vefât tarihi çoğunlukla hicrî 283 yılı olarak gösterilmekte (Zehebî: 1374, II, 685; İbn Tağrîberdî: 1963, III, 95) ve seksen küsur yıl yaşadığı belirtilmektedir (Zehebî: 1985, I, 407). Buna göre muhtemelen o, hicrî 2. yüzyılın sonu veya 3. yüzyılın başında doğmuş olmalıdır. Nitekim İzzeddin İbnü'l-Esîr (ö. 630/1233) Tüsterî'nin doğum tarihini hicrî 200 senesi şeklinde vermekte, 230 senesinde doğduğunu söyleyenlerin de bulunduğunu zayıf bir olasılık olarak belirtmektedir (İbnü'l-Esîr: 1987, VI, 389). İbn Hallikân (ö. 681/1282) İbnü'l-Esîr'e atıfla Tüsterî'nin doğum tarihini 200 olarak verirken, bu tarihi 201 olarak gösterenlerin de bulunduğunu belirtmektedir (İbn Hallikân: 1972, II, 430). Son dönemde ülkemizde konuyla ilgili yapılan çalışmalarda da 200 ve 201 tarihleri üzerinde durulduğu görülmektedir (Cerrahoğlu: 2019, 439; Ateş: 1974, 65). Tüm bu verilerden hareketle, Tüsterî'nin doğum tarihi için 200 senesinin ön plana çıktığı görülürken *Türkiye*

Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nde müfessirin doğumu 203 senesine tarihlendirilmektedir (Öztürk: 2009, XXXVI, 321).

Sehl et-Tüsterî'nin "Tüsterî" nisbesinin İran'ın Hûzistan eyaletine bağlı Tüster beldesine işaret ettiği ve müfessirin burada dünyaya geldiği anlaşılmaktadır (Zehebî: 2000, II, 281). Yâkût el-Hamevî'nin (ö. 626/1229) verdiği bilgiye göre "Tüster" kelimesinin aslı "Şüşter (شوشتر)" şeklindedir ve bu sözcük "en güzel, en nezih, en hoş" gibi anlamlara gelmektedir. Kelime, sonradan Arapçalaşarak (muarreb) "Tüster" şeklini almıştır. Yüksek rakımlı bir yer olan Tüster'in, zamanında Hûzistan'ın en büyük beldelerinden olduğu ve bölgenin en uzun nehrinin burada bulunduğu kaydedilmiştir (Hamevî: 1993, II, 29). Benzer şekilde İbnü'l-Esîr *el-Lübâb fî tehzîbi'l-Ensâb*'da "Tüsterî" nisbesini anlatırken şunları kaydetmektedir: "...et-Tüsterî nisbesi, Hûzistan'ın el-Ehvâz bölgesinin köylerinden biri olan Tüster beldesine yönelik kullanılmaktadır. İnsanlar buraya 'Şüşter (شوشتر)' de demektedirler. Burada Berâ b. Mâlik'in (r.a) kabri bulunmaktadır. Büyük şeyhlerden bu nisbe ile meşhur olan kişi ise Sehl b. Abdillâh ... et-Tüsterî'dir..." (İbnü'l-Esîr: 1955, I, 216). Bugünkü İran'ın güneybatısında yer alan tarihî şehir Şüşter (Tüster), günümüzde hâlâ Hûzistan eyaletine bağlıdır (Kurtuluş: 2010, XXXIX, 276).

Tüsterî'nin hayat hikayesine ve ailesine dair kaynaklarda çok fazla detay bulunmamaktadır. Hayatına dair bilgilerin çoğunlukla menkıbe niteliğinde olduğu belirtilmektedir (Öztürk: 2009, XXXVI, 321). Dayısı Muhammed b. Sevvâr, müfessirin hayatına tesir etmiştir (Zehebî: 1983, XIII, 330; Şa'rânî: ts., I, 66; Sülemî: 2003, 167; İsfahânî: 1996, X, 190). Zira Tüsterî'nin, dayısının teşvikiyle tasavvufa yöneldiği bilinmektedir (Cerrahoğlu: 2019, 439). İbn Hallikân bu konuda şu açıklamayı yapmaktadır:

...Bu yola (tasavvufa) sülûk etmesinin sebebi, dayısı Muhammed b. Sevvâr'dır. Tüsterî şöyle demektedir: "Bir gün dayım bana dedi ki 'Seni yaratan Allah'ı anıyor musun?' Dedim ki 'Onu nasıl anarım?' Dedi ki 'Kıyafetini değiştirdiğinde dilini oynatmadan kalbinle üç kez 'Allah benimle, Allah bana bakmakta, Allah şahidim' de.' Bu sözleri gecelerce söyledim. Sonra bunu dayıma bildirdim. Bunun üzerine bu sözleri her gece yedi kez söylememi istedi. Bunu da yerine getirdim ve dayıma durumu bildirdim. Bu sefer de aynı sözleri her gece on bir kez söylememi istedi, yaptım. Ardından kalbimde bir halâvet meydana geldi. Bir sene geçmişti ki dayım şöyle dedi 'Sana öğrettiğime dikkat et ve kabre

girinceye kadar devam et. Çünkü o sana dünyada ve ahirette fayda verir.' Yıllardır bu sözleri söylemeyi sürdürüyorum. Bu sayede içimde bir sevinç hissediyorum.

Sonra bir gün dayım bana dedi ki 'Sehl! Kim Allah kendisiyle beraberken, ona bakmaktayken ve onun şahidiyken Allah'a isyan edebilir? Günahtan sakın.'" Bu olay, Tüsterî'nin hayatının ilk dönemlerinde gerçekleşmiştir (İbn Hallikân: 1972, II, 429; Mezkûr olayın daha geniş ve ayrıntılı bir anlatımı için ayrıca bk. Yâfî: 1997, II, 149).

Yukarıdaki açıklamaya paralel şekilde İsmail Cerrahoğlu (ö. 2022); Tüsterî'nin küçük yaşta tahsil hayatına başladığını, altı veya yedi yaşlarında Kur'an'ı ezberlediğini ve bu yaşlardan itibaren zühd hayatına atıldığını dile getirmektedir (Cerrahoğlu: 2019, 439). Yâfî (ö. 768/1367) Tüsterî'nin ailesi tarafından küttâba gönderildiğini aktarmaktadır (Yâfî: 1997, II, 149). Muhammed Abdürraûf el-Münâvî (ö. 1031/1622) Tüsterî'nin yedi yaşında Kur'an hâfızı olduğunu; on yaşındayken insanların kendisine zühd ve takvanın incelikleri, iradenin makamları ve ibadetlerin fıkıyla alakalı sorular sorduklarını; Tüsterî'nin bütün bu soruları güzel bir şekilde cevapladığını anlatmaktadır (Münâvî: ts., I, 634). Öztürk, müfessirin 219/834 senesinde hacca gitmiş olabileceğini belirtmektedir (Öztürk: 2009, XXXVI, 321). Bu hac yolculuğuna çıkmadan önce müfessirin bütün servetini dağıttığı söylenmektedir (Cerrahoğlu: 2019, 439).

Pek çok kaynakta Tüsterî'nin Zünnûn el-Mısri (ö. 245/859 [?]) ile karşılaştığı zikredilmektedir (İbnü'l-Cevzi: 1995, XII, 362; İbnü'l-Esîr: 1955, I, 216; Hamevî: 1993, II, 31; Serkîs: 1928, I, 635). Ebû Nuaym el-İsfahânî (ö. 430/1038) bu karşılaşmanın "Harem'de" (İsfahânî: 1996, X, 190), Ebû Abdillâh ez-Zehebî (ö. 748/1348) "hacda" (Zehebî: 1983, XIII, 330), İbn Hallikân ve Muhammed Hüseyin ez-Zehebî (ö. 1977) ise "Mekke'de" (İbn Hallikân: 1972, II, 429; Zehebî: 2000, II, 281) gerçekleştiğini dile getirmektedir. Bu açıdan bakıldığında, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nde "Tüsterî'nin 219'da (834) yılında hacca gittiği ve bu sırada Zünnûn el-Mısri ile tanışma fırsatı bulduğu" şeklindeki fikir (Öztürk: 2009, XXXVI, 321, isabetli gözükmektedir. Ancak Şa'rânî (ö. 973/1565) *Levâkihu'l-envâr*'da konuyla ilgili şöyle demektedir: "...(Tüsterî) Zünnûn el-Mısri'yi 273 yılında Mekke'ye gittiğinde bizzat gördü..." (Şa'rânî: ts., I, 66). Bu noktadan hareket eden A. Subhi Furat da Tüsterî'nin vefât tarihi olarak gösterilen 273 yılının aynı zamanda Zünnûn el-Mısri ile görüştüğü ve hac yaptığı sene olduğu bilgisine yer vermiş, hacdan döndükten sonra Tüsterî'nin bir müddet daha yaşadığını eklemiştir (Furat: ts., X, 323).

Tüsterî ve Mısrî görüşmesinin 219'da mı yoksa 273'te mi gerçekleştiği hususu belirsizlik arz ederken, bu tarihler arasındaki farkın çokluğu da göz önünde bulundurularak, Tüsterî'nin ilki hayatının erken safhalarında ikincisi ise sonuna doğru olmak üzere iki defa haccettiği ve her ikisinde de Mısrî ile görüştüğü düşünülebilir. Fakat Mısrî'nin vefât tarihinin hicrî 245/860 olarak gösterilmesi, 273/887'de Tüsterî ile karşılaşma olasılığını ortadan kaldırmaktadır. Yani 219 tarihi daha makuldür. Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî (ö. 412/1021) ise şöyle bir açıklama yapmaktadır: "...(Tüsterî) Zünnûn el-Mısrî'yi hacca gittiği sene Mekke'de bizzat gördü..." (Sülemî: 2003, 167). Bu ifade, Tüsterî'nin bir kez hacca gittiğini çağrıştırmaktadır. Zaten Ebû Nasr es-Serrâc (ö. 378/988) Hz. Peygamber'in bir defa haccetmesi nedeniyle, Tüsterî'nin de içlerinde bulunduğu bir grup sûfinin ömürlerinde yalnızca bir kez hac yaptıklarını kaydetmektedir (Serrâc: 2016, 234; Ayrıca bk. Gedik: 2019, 35). Öyleyse; kaynaklarda Tüsterî'nin iki kez hac yaptığına dair herhangi bir bilginin yer almadığı da dikkate alınarak, onun bir kez 219 yılında hacca gittiği ve bu esnada Mekke'de Mısrî'ye mülâki olduğu söylenebilir.

Tıpkı Tüster gibi, "İran'ın güneybatısında Hûzistan eyaletinde bir şehir" olan Abadan'da (Gürsoy: 1988, I, 6) Tüsterî'nin bir müddet bulunduğu söylenmektedir (Serkîs: 1928, I, 635; Mahmûd: ts., 22-23). Bununla birlikte o, hayatının büyük bir bölümünü Basra'da geçirmiştir (Hamevî: 1993, II, 31; Zehebî: 2000, II, 281; Serkîs: 1928, I, 635; İbnü'l-Esîr: 1955, I, 216; Cerrahoğlu: 2019, 439). Konuyla ilgili olarak müfessirin, yaşadığı dönemde Hûzistan bölgesinde Abbâsîler ile Saffârîler ve Zencîler arasındaki iktidar mücadelelerine tanık olduğu, 263/877 yılında Basra'ya yerleşmek zorunda kaldığı, memleketinden ayrılışının bazı kaynaklarda siyasî şartlardan çok dinî-mezhebî sebeplere dayandırıldığı belirtilmektedir. Bir rivayete göre melekler, cinler ve şeytanlarla konuştuğunu iddia eden Tüsterî'nin halkın tepkisini çektiğini ve bu yüzden Basra'ya gittiğini eklemektedir (Öztürk: 2009, XXXVI, 321). Münâvî'nin açıklamalarından anlaşıldığı kadarıyla; hakikat ilmi bakımından Tüsterî'nin şöhreti dört bir yana yayılınca memleketindeki fakihler onu kıskanarak aleyhinde çalışmışlar, "Her nefeste tövbe etmesi kula farzdır." cümlesi nedeniyle hakkında çirkin sözler sarf etmişlerdir. Durum bu şekilde devam etmiş, nihayetinde Tüsterî beraberindeki bir grup ile memleketinden çıkarak Basra'ya gitmek zorunda kalmıştır (Münâvî: ts., I, 634; Ayrıca bk. Öztürk: 2009, XXXVI, 321).

Tüsterî, genel kabul gören tarihe göre, milâdî 896 senesine tekabül eden hicrî 283 yılının Muharrem ayında Basra'da vefât etmiştir (Zehebî: 1374, II, 685; Zehebî: 1985, I, 407;

İbn Tağrîberdî: 1963, III, 95; Serkîs: 1928, I, 635; Şa‘rânî: ts., I, 66; Kehhâle: 1993, I, 802; Cerrahoğlu: 2019, 439; Öztürk: 2009, XXXVI, 321). Bazı eserlerde müfessirin vefât tarihi ile ilgili olarak 273 (İbnü’l-Esîr: 1955, I, 216; İbnü’l-Cevzî: 1995, XII, 362; İbn Hallikân: 1972, II, 430) ve 293 (Sülemî: 2003, 167) yılları da zayıf bir ihtimal olarak nakledilse de bu tarihlere pek itibar edilmediği anlaşılmaktadır. Nitekim Zehebî “Sehl b. Abdillâh’ın (iki yüz) yetmiş üç yılında öldüğü söylenmektedir. Ancak bunun bir önemi yoktur. Doğru görüşe bakılırsa o, iki yüz seksen üç senesinin Muharrem’inde vefât etmiştir...” (Zehebî: 1983, XIII, 333) demektedir. Aynı şekilde Sülemî “(Tüsterî, iki yüz) seksen üç yılında ölmüştür. İki yüz doksan üçte öldüğü de söylenmektedir. (İki yüz) seksen üçün daha doğru olduğunu sanıyorum. Allah en iyisini bilir.” (Sülemî: 2003, 167) şeklinde bir açıklama yapmaktadır. Daha önce belirttiğimiz üzere, öldüğünde seksen küsur (Yâfiî: 1997, II, 149; Zehebî: 1985, I, 407) veya seksen üç (Münâvî: ts., I, 647) yaşında olduğu belirtilmektedir.

Tüsterî’nin hocaları olarak dayısı Muhammed b. Sevvâr, Ebû Habîb Hamza b. Abdullah el-Abbâdânî ve Zünnûn el-Mısırî zikredilmektedir. Ayrıca dayısı vasıtasıyla Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Ebû Amr b. Alâ (ö. 154/771), Mâlik b. Dînâr (ö. 131/748’den önce), Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814), Eyyûb es-Sahtiyânî (ö. 131/749) ve Ma‘rûf-i Kerhî (ö. 200/815-16 [?]) de hocaları arasında gösterilmektedir (Öztürk: 2009, XXXVI, 321). Tarihçi Zehebî’nin verdiği bilgiye göre; Ömer b. Vâsıl, Ebû Muhammed el-Cerîrî, Abbâs b. Isâm, Muhammed İbnü’l-Münzir el-Hüceymî ve bir grup insan Tüsterî’den rivayette bulunmuştur (Zehebî: 1983, XIII, 330). İlaveten; başta en meşhur öğrencisi Hallâc-ı Mansûr olmak üzere Ebü’l-Hasan Ali b. Muhammed el-Müzeyyin, Hasan b. Ali el-Berberhârî, Ebû Yûsuf Ahmed b. Muhammed es-Siczî ve en sadık öğrencisi ve müridi Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Sâlim el-Basrî onun öğrencileri arasında zikredilmiştir (Öztürk: 2009, XXXVI, 322).

2. Sehl et-Tüsterî’nin Görüşleri

Sehl et-Tüsterî; tefsir ve kelâm gibi ilimlerde söz sahibi olmakla birlikte daha ziyade sûfî kimliğiyle meşhur olmuştur. Tüsterî’nin fıkhıta Hanefî mezhebine müntesip olduğu söylendiği gibi (Tek: 2021, 144) Mâlikî olması da muhtemel görülmüştür (Öztürk: 2009, XXXVI, 322). Çalışmamızın amacı ve kapsamı açısından her ne kadar detaylı bilgilere yer verme imkânımız bulunmasa da belirtmek gerekir ki Tüsterî ve benzeri kimi sûfî-

müfessirlerin, “şeriata karşı art niyet beslediklerini ve dini tahrif etmek istediklerini söylemenin mümkün olmadığı” ifade edilmektedir (Gördük: 2013, 281-282).

Öte yandan bazı günümüz araştırmacılarına göre; Tüsterî'nin de dâhil olduğu bir grup sûfî üzerinde, bir düşünce sistemi olarak Bâtınîliğin yansımaları bulunduğu söylenmektedir (Öztürk: 2016, 37-38). Abdülbâki Gölpınarlı (ö. 1982) Tüsterî'nin sözlerinde Bâtınî inançların açıkça görüldüğünü dile getirmektedir (Gölpınarlı: 1969, 117). Bâtınîlere ait bazı terimlerin ve yorumların Tüsterî ile birlikte birçok tasavvuf zümresine girdiği (Ateş: 1979, II, 342); sayı ve harf spekülasyonlarına dayalı te'villerin muhtemelen Tüsterî'den itibaren işârî tefsir literatürüne dâhil olduğu iddia edilmiştir (Öztürk: 2016, 443). Fakat çalışmamızın kapsamı ve amacı açısından söz konusu iddiaları tartışma imkânından yoksun olduğumuzu belirtmek istiyoruz. Ancak şu kadarını söylemek gerekir ki tespit edebildiğimiz kadarıyla söz konusu iddialarda bulunan araştırmacılar, Tüsterî'nin Bâtınîlik ile ilişkisini net bir şekilde ortaya koyan somut örnekler sunmamışlardır.

Bu çalışma kapsamında detaylıca ele alma imkânımız bulunmasa da değinilmesi gerektiğini düşündüğümüz diğer bir husus, hakikat-i muhammediyye/Nûr-ı Muhammedî düşüncesi ile “evtâd” anlayışdır. Hakikat-i Muhammediyye “Hz. Peygamber'in mânevî şahsiyetini ifade etmek için kullanılan tasavvuf terimi” şeklinde tarif edilmektedir (Demirci: 1997, XV, 179). Evtâd ise kısaca “âlemin dört yönünde görevlendirilmiş dört veli” (Uludağ: 2008, XXXV, 82) olarak anlaşılmaktadır. Öztürk, konuyla ilgili yaptığı bir araştırma sonucunda, bu iki anlayışın tasavvuf tarihinde ilk defa Tüsterî'ye nispet edildiğini belirterek muhtemel kaynağına işaret etmiş; bununla birlikte, Tüsterî'ye atfedilerek aktarılan ilgili görüşlerin ona aidiyetinin kesinlik arz etmediğine dikkat çekmiştir (Öztürk: 2002, 265). Öte yandan, Nûr-ı Muhammedî düşüncesinin ilk olarak Tüsterî'de görüldüğü fikrine itiraz edildiğini belirtmek gerekir. Söz konusu düşüncenin daha önce Zünnûn el-Mısırî, Kâ'b el-Ahbâr (ö. 32/652-53 [?]) ve Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) gibi isimler tarafından dile getirildiği söylenmektedir (İnce: 2022, 145-147).

Hayatına dair anlatılarda Tüsterî'nin ileri gelen âriflerden olduğu, Allah korkusu (haşyetullâh) konusunda benzerine rastlanmadığı ve insanlarla iyi geçindiği dile getirilmektedir. Tüsterî; içtihad, büyük riyâzet ve kerâmet sahibi bir zât olarak tasvir edilir. Onun, çokça zikrettiği ve düşündüğü, gereğinden fazla konuşmayı sevmediği, cömert ve merhametli biri olduğu ve insanların hürmetini kazandığı söylenmiştir (İbn

Tağrıberdî. 1963, III, 95; İbnü'l-Esîr: 1955, I, 216; Serkîs: 1928, I, 635; Cerrahoğlu: 2019, 439; Ateş: 1974, 65). Zehebî onu zamanının en büyük şeyhlerinden biri; ibretlik dersler, hâller ve kerâmetler sahibi; ârif, zâhid ve örnek bir şahsiyet olarak tanıtmaktadır (Zehebî: 1985, I, 407). Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) Tüsterî'nin güzel sözleri bulunduğunu belirtmekte, onun şu sözünü örnek vermektedir: “Dün, öldü. Bugün, can çekişmekte; yarın ise henüz doğmadı.” (İbnü'l-Cevzî: 1995, XII, 362). İbn Hallikân da Tüsterî'den bahsederken kerâmetleri olduğunu, zamanında takvada eşi bulunmadığını, sürekli riyâzetle iştiğal ettiğini ifade etmektedir (İbn Hallikân: 1972, II, 429). Benzer şekilde daha pek çok kaynakta Tüsterî'nin muhterem ve sâlih bir insan olup ömrünü riyâzete adadığı ve kerâmet ehlinde olduğu beyân edilmektedir (Hücvârî: 2007, 169; Hamevî: 1993, II, 31; Zehebî: 2000, II, 281; Yâfî: 1997, II, 149).

Tüsterî hakkında pek çok menkıbevi olay aktarılmaktadır. Sadece on beş günde bir oruçsuz geçirdiği ve diğer günler oruç tuttuğu, Ramazan aylarında yalnızca ilk gece yemek yediği, sonraki günler sırf Hz. Peygamber tarafından yasaklanan visâl orucu (Müslim, “Sıyâm”, 1102) kapsamına girmemesi için temiz su ve kuru üzüm ile iftar ettiği söylenmektedir. Tüm sene boyunca yiyecek için bir dirhem harcadığı; otuz, kırk veya yetmiş gün bir şey yemediği de aktarılan rivayetler arasındadır (Münâvî: ts., I, 634). Yırtıcı hayvanların Tüsterî'yi ziyaret ettiği, onun bu hayvanları ağırlayıp et ikram ettiği, ardından onlara gitmeleri için izin verdiği anlatılmaktadır (Münâvî: ts., I, 647). Yâfî, Tüsterî'nin meşhur kerâmetlerinden biri olarak “Saffâriler Devleti'nin kurucusu ve ilk hükümdarı” (Merçil, 2008: XXXV, 463) Ya'kûb b. Leys es-Saffâr (ö. 265/879) ile arasında geçen bir hadiseyi aktarmaktadır. Mevzubahis olay genel hatlarıyla şu şekilde gerçekleşmiştir: Ya'kûb b. Leys hastalanmış, doktorlar derdine deva bulamamış, Ya'kûb b. Leys Tüsterî'den kendisi için dua etmesini istemiş, Tüsterî dua eder etmez iyileşmiştir (Yâfî: 1997, II, 150). Ancak Tüsterî'nin kendisi, kötü huyların iyiye çevrilmesini en büyük kerâmet olarak görmektedir (Münâvî: ts., I, 643; Ayrıca bk. Öztürk: 2009, XXXVI, 321).

Tüsterî'nin, aşırılıkları bulunmayan mutedil bir sûfi olduğu söylenmektedir. Zira “marifet, yakîn, ruh ve hayat hakkındaki görüşlerini, İslâm'ın iman ışığından hareket ederek tarif etmesi” bu görüşü desteklemektedir (Cerrahoğlu: 2019, 439). Ebû Nuaym el-İsfahânî, Tüsterî'nin tüm sözlerinin amellerin tasfiyesi ve hâllerin ayıp ve kusurlardan arındırılması ile ilgili olduğunu dile getirmektedir (İsfahânî: 1996, X, 190). Bu kapsamda

“Sûfi’ye gereken şu üç şeydir: Sırrı koruması, farzları edâ etmesi ve fakrını sürdürmesi...” (Sülemî: 2003, 168); “Kim kendisini ilgilendirmeyen konularda konuşursa, sıdktan mahrum kalır. Kim gereksiz şeylerle meşgul olursa, takvâdan mahrum kalır. Kim (insanlara karşı) sû-i zan beslerse, yakînden mahrum kalır. Kim bu üç şeyden (sıdk, takvâ ve yakînden) mahrum kalırsa, helâk olmuştur.” (Zehebî: 1983, XIII, 332); “Bizim korkumuz cehennemden değil, ümidimiz cennete değil. Biz Allah’ı görememekten korkar, Allah’a kavuşmayı ümit ederiz.” (Münâvî: ts., I, 643); “Câhil ölüdür, unutan uykudadır, isyankâr (bir tür) sarhoştur, (günahta) ısrar eden helâk olmuştur.” (Zehebî: 1983, XIII, 331); “Allah’tan başka yardımcı, Rasûlullah’tan başka kılavuz, takvadan başka azık, takvâ üzere sebatkâr olmaktan başka amel yoktur.” (Zehebî: 1983, XIII, 331); “Usûlümüz şu altı temel üzere kuruludur: Kur’ân’a sımsıkı sarılmak, sünneti örnek almak, helâl yemek, (insanlara) eziyet vermekten kaçınmak, tövbe etmek ve hakları yerine getirmek.” (İsfahânî: 1996, X, 190) gibi çeşitli kaynaklarda kaydedilen pek çok söz, Tüsterî’ye nispet edilmektedir.

Öte yandan Tüsterî’nin “Kâf Dağı’na tırmandım. Üzerinde, terk edilmiş bir vaziyette olan Nûh’un gemisini gördüm.” (Münâvî: ts., I, 644); “Allah’ın bir kulu vardı. Basra’da iken ayağını kaldırır ve Kâf Dağı’nın üstüne koyardı.” (Münâvî: ts., I, 644) ve “Ben ve İblîs, kazâ ve kader konusunda gündeğumundan günbatımına kadar tartıştık...” (Münâvî: ts., I, 644) gibi ilginç ve akıl dışı sözleri bulunduğu da ifade edilmelidir. Ancak bu sözlerin ona aidiyetinin kesinlik arz etmediği de bir ihtimal olarak hesaba katılmalıdır.

Hicri 3. asır gibi hadis ilmi açısından oldukça mühim bir dönemde yaşayan Tüsterî, bu ilme önem vermiştir. Kaynaklarda onun hadis ilmüne verdiği değeri yansıtan pek çok sözü bulunmaktadır (Herevî: 1998, IV, 383; Zehebî: 1983, XIII, 331; Sülemî: 2003, 167; Münâvî: ts., I, 642, 643).

Başta Tüsterî’ye nispet edilen *Tefsîrû’l-Kur’âni’l-‘azîm* olmak üzere muhtelif eserlerde yer alan sözlerinden hareketle Tüsterî’nin çeşitli dinî ve itikadî konulardaki görüşlerini tespit etmek imkân dâhilindedir. Örneğin “ وَمَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرِ مِنَ الرَّحْمَنِ مُحَدَّثٍ إِلَّا كَانُوا عَنْهُ ” *Onlara Rahmân olan Allah’tan ne zaman yeni bir öğüt gelse, mutlaka ondan yüz çevirirler.*” (Meâl için bk. *Yüce Kur’an ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli*, 2011, eş-Şuarâ 26/5) âyetinin tefsirinde Tüsterî şöyle demektedir: “Yani, Kur’ân’ın bilgisi gibi kendileri için yeni olan şeylerden yüz çevirirler. Öyle ki önceden, yani Kur’ân’ın nüzulünden önce, bu bilgiyi bilmiyorlardı. Ancak zikir, bizzat muhdes değildir. Çünkü zikir, Hakk’ın

zâtının sıfatlarından biridir. Sonradan yaratılmış/oluşturulmuş da değildir, mahlûk da değildir.” (Tüsterî: 2004, 210). Anlaşılan o ki Tüsterî, İslâm’ın ilk devirlerinde özellikle ehl-i hadis ile Mu’tezile arasında ciddî tartışmalara yol açan halku’l-Kur’ân (Geniş bilgi için bk. Yavuz: 1997, XV, 371-375) meselesinde ehl-i sünnet çizgisinde kalmış ve Kur’ân’ın mahlûk olmadığını, Allah’ın kelâmı olduğunu savunmuştur.

Tüsterî’nin, Kur’ân’da pek çok kez geçen (Örnek olarak bk. el-A‘râf 7/54, Yûnus 10/3, er-Ra‘d 13/2, el-Furkân 25/59, es-Secde 32/4, el-Hadîd 57/4) ve müteşâbihâtü’l-Kur’ân kapsamında değerlendirilen Allah’ın “istivâ” sıfatı (Geniş bilgi için bk. Yavuz: 2001, XXIII, 402-404) ve “arşı” (Geniş bilgi için bk. Yavuz: 1991, III, 406-409) hakkındaki açıklaması bir başka örnek olarak zikredilebilir. O, konuyla ilgili şöyle demektedir:

Akıl, tek başına Kadîm ve Ezelî (Allah’ı) ispat edemez. Allah, muhdes (sonradan yaratılmış olan) arşının üzerindedir. Hak teâlâ aklı, bizim için (doğruyu gösteren) işaret ve alamet olsun diye var etmiştir. Böylece kalpler onun sayesinde Allah’a giden hidayet yolunu bulur ve bu yolun sınırlarını aşmaz. Allah kalpleri, arşın hüviyetini ve mahiyetini bilmekle mükellef tutmadığı gibi zâtının arşın üzerine istivâsının keyfiyetini bilmekle de mükellef tutmamıştır. Dolayısıyla “İstivâyı var edenin istivâ etmesi nasıl mümkün olur?” şeklinde bir soru sormak caiz değildir. Mü’mine düşen görev Allah’a rıza ve teslimiyet göstermesidir. Çünkü Nebî şöyle buyurmuştur: “*Kuşku yok ki Allah, arşının üzerindedir.*” (Zehebî: 1983, XIII, 331-332).

Yukarıdaki ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla Tüsterî’nin ilâhî sıfatlar bağlamındaki düşünceleri, İslâm’ın erken devirlerindeki ehl-i sünnet-i hâssa/Selefiyye inancını yansıtmaktadır. Bu dönemde henüz mütekaddimûn kelâm anlayışının ve ekollerinin gelişip sistematik bir hâl almadığı ve zamanla özellikle Mâtürîdiyye (Geniş bilgi için bk. Yavuz: 2003, XXVIII, 165-175) ekolünün bakış açısının ilâhî sıfatları te’vil etmek şeklinde geliştiği belirtilmelidir. Sonuç olarak Tüsterî’nin bu konuda Mâtürîdiyye ile hemfikir olmadığı söylenebilir.

Diğer bir örnek ise rü’yetullah (Geniş bilgi için bk. Yeşilyurt: 2008, XXXV, 311-314) ile alakalıdır. Rivayete göre Tüsterî’ye Allah’ın zâtı hakkında soru sorulmuş, o şöyle cevap vermiştir: “O’nun zâtı ilimle nitelenen, tam anlamıyla kuşatılıp idrak edilemeyen, dünya yurdunda gözlerle görülemeyendir. Allah’ın zâtı, iman hakikatleriyle mevcuttur. Onda herhangi bir had ve hulûl yoktur. Ahirette gözler Allah’ı açıkça görecektir...” (Şa‘rânî: ts., I, 67). Bu ifadesinden yola çıkarak denebilir ki Tüsterî, rü’yetullah konusunda ehl-i

sünnet çizgisindedir. Ayrıca “ilâhî zâtın veya sıfatların yaratıklardan birine veya tamamına intikal edip onlarla birleşmesi” (Demirci: 1998, XVIII, 341) anlamına gelen hulûl fikrini benimsemediği de bu ifadesinde görülmektedir. Hulûl fikriyle ilgili Tüsterî’ye nispet edilen tefsirde de benzer açıklamalar mevcuttur (Tüsterî: 2004, 95). Aynı şekilde Ateş, Tüsterî’nin hulûl fikrine ve vahdet-i vücuda taraftar olmadığını dile getirmektedir (Ateş: 1974, 69).

Tüsterî’nin kader anlayışıyla ilgili de bir örnek vermek gerekir. Zira mutasavvıfların ehl-i sünnet içerisinde cebr tarafına en yakın noktada buldukları, onların Allah sevgisinin ve fenâ fillâh düşüncesinin zorunlu olarak bu noktaya varmalarına yol açtığı dile getirilmektedir (Ateş: 1974, 297-298). “لَعَلَّكَ بَاجِعٌ نَفْسِكَ أَلَّا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ/Ey Peygamber! Müşrikler inanmıyorlar diye neredeyse kendini helâk edeceksin!” (eş-Şuarâ 26/3) âyetini tefsir ederken Tüsterî şöyle demektedir:

Âyet şunu ifade etmektedir: O kâfirlerin hidayetine yönelik isteğinin peşine düşerek neredeyse kendini helâk edip bitireceksin. Ancak, mü’minin imanından ve kâfirin küfründen yana, tarafımızdan hüküm daha önce konulmuştu. Bu hükümde ne bir değişiklik ne de bir düzeltme vuku bulabilir.

Âyetin bânını şu anlama gelir: Sen (Ey Peygamber!), o kâfirlerle iştiğal etmen sebebiyle kendini bizimle meşgul olmaktan alıkoydun. Bunu onların imana gelmelerine yönelik şiddetli arzun yüzünden yaptın. Ancak sana düşen sadece tebliğdir. Katımızdan kâfirler hakkında verilmiş emre duyduğun üzüntü, seni meşgul etmesin.” (Tüsterî: 2004, 210).

Bu açıklamadan hareketle her ne kadar Tüsterî’nin “cebrî” olarak nitelendirilmesi mümkün gözükmesede en azından onun kazâ ve kader meselesinde Kaderiyye ekolüyle (Geniş bilgi için bk. Üzüm: 2001, XXIV, 64) aynı görüşü paylaşmadığı açıktır. Müfessirin hurûf-ı mukattaa hakkındaki tefsirlerine örnek olarak ise Mü’min sûresinin ilk âyeti olan حَمَّ ifadesi hakkındaki açıklaması zikredilebilir. O, bu âyeti yüce Allah’ın “Hay ve Melik” isimleriyle izah etmektedir (Tüsterî: 2004, 236).

Sehl et-Tüsterî’nin bazı düşüncelerinin kendisinin ölümünden sonra, yukarıda zikri geçen talebesi İbn Sâlim tarafından kurulan Sâlimiyye tarikatının fikirleri arasında zamanımıza kadar geldiği belirtilmektedir (Cerrahoğlu: 2019, 439). Bu tarikatın Tüsterî’ye nispet edilen Sehliyye fırkasının bir kolu veya uzantısı olduğu ifade edilmektedir (Öztürk: 2009, XXXVI, 322).

Tüsterî'nin fikirleri ve sözleri tefsir kitaplarında da kaydedilmiştir. Özellikle işârî/tasavvufî yönü bulunan eserlerde bu durumu net bir biçimde görmek mümkündür. Meselâ Sülemî'nin *Hakâ'iku't-tefsîr*'de “إِشْتِهَ كُفْرًا بِبُيُوتِهِمْ خَاوِيَةً بِمَا ظَلَمُوا/İşte! küfürde direnmeleri sebebiyle evleri çökmüş, bomboş!” (en-Neml 27/52) âyetinin tefsiriyle alakalı naklettiği rivayetlerden biri Tüsterî'ye aittir. Buna göre Tüsterî âyeti şöyle izah etmiştir: “Âyette zikri geçen ‘evler’ ile ‘kalpler’e işaret edilmiştir. Zira bazı kalpler zikir sebebiyle mamurdur. Bazı kalpler ise gaflet sebebiyle harabedir. Allah kime zikri ilham ederse, onu zulümden kurtarmış olur.” (Sülemî: 2001, II, 92).

İsmâil Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725) *Rûhu'l-beyân*'da “فَلْ إِنْ كَانَتْ لَكُمْ الدَّارُ الْآخِرَةُ عِنْدَ اللَّهِ خَالِصَةً “/Ve yine dedi ki ‘Allah katındaki cennet diğer insanlara değil, yalnız size ait ise ve eğer bu iddiamızda samimiyseniz, haydi ölümü isteyin (de o cennete hemen kavuşun). Onlar kendi işledikleri (günahlar) yüzünden asla ölümü istemeyeceklerdir. Allah bu zalimleri çok iyi bilmektedir.” (el-Bakara 2/94-95) âyetleri çerçevesinde Tüsterî'nin şöyle bir sözünü aktarmaktadır: “Ölümü ancak üç tür insan ister. Ölümden sonra olacakları bilmeyen kişi, Allah'ın kendisi için belirlediği kaderden kaçmaya çalışan kişi ve Allah'a kavuşmayı sevip arzulayan kişi.” (Bursevî: ts., I, 185).

Şihâbüddîn Mahmûd el-Âlûsî'nin (ö. 1270/1854) *Rûhu'l-me'ânî*'de “أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ “/Ey peygamber, boş arzu ve heveslerini kendisine tanrı edinen hakkında ne dersin?” (el-Câsiye 45/23) âyetini tefsir ederken yaptığı izah, tefsirlerde Tüsterî'den yapılan nakillerle ilgili son bir örnek olarak verilebilir. Âlûsî şu açıklamayı yapmaktadır: “Sehl et-Tüsetî ‘Hevân (boş arzu ve heveslerin) senin derdindir. Eğer hevâna uymazsan bu da senin devân olur.’ demiştir.” (Âlûsî: ts., XXV, 152).

Buraya kadar Tüsterî'nin hayatını ve kişiliğini genel hatlarıyla inceledik. Çalışmamızın bir sonraki başlığında Tüsterî'ye nispet edilen eserler hakkında bilgi vermeye çalışacağız.

3. Sehl et-Tüsterî'nin Eserleri

Öncelikle belirtmek gerekir ki her ne kadar kaynaklarda Tüsterî'ye nispet edilen bazı kitaplar ve risaleler bulunsa da bunların tamamının müfessire aidiyeti konusunda kesin bir yargıya varmak zordur. Zira kendisine nispet edilen eserlerin hiçbirinin bizzat onun tarafından kaleme alınmadığı ifade edilmektedir (Öztürk: 2009, XXXVI, 322). Eserlerinin çoğunun günümüze ulaşmadığı da belirtilmektedir (Cerrahoğlu: 2019, 439). Nitekim “Sehl b. Abdullah et-Tüsterî ve Tasavvufî Görüşleri” başlıklı bir doktora tezi

hazırlayan Fatma Gedik, bizzat Tüsterî'nin kitap telifi ile uğraştığına dair herhangi bir kayda rastlanmadığını dile getirmektedir. Buna rağmen Tüsterî'ye nispet edilen pek çok eser bulunduğunu ve bu eserlerden günümüze ulaşanların yüksek ihtimalle öğrencileri tarafından nakledilen ve kaleme alınan sözlerinden derlendiğini ilave etmektedir (Gedik: 2019, 84).

İbnü'n-Nedîm (ö. 385/995 [?]) *el-Fihrist*'te Tüsterî'nin bazı kitapları bulunduğunu söylemekte ve *Dekâ'iku'l-muhibbîn*, *Mevâ'izu'l-ârifîn* ve *Cevâbâtü ehli'l-yakîn* adlı üç eserini sıralamaktadır (İbnü'n-Nedîm: ts., 263). Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657) ise *Keşfü'z-zunûn*'da, tespit edebildiğimiz kadarıyla, “muhtasar bir eser” şeklinde tanıttığı *Kıyasü'l-enbiyâ* ve *el-Gâye li-ehli'n-nihâye* adlı iki eseri Tüsterî'ye nispet etmektedir (Kâtib Çelebi: ts., II, 1193,1328). Yûsuf İlyân Serkîs (ö. 1932) *Mu'cemü'l-matbû'âti'l-Arabiyye ve'l-mu'arreb*e başlıklı kitabında, kitabın başlığından da anlaşılacağı üzere, sadece matbu eserleri konu edindiğinden; Tüsterî'nin yalnızca *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*'inden bahsetmektedir. Serkîs, bu eserin küçük bir cüz şeklinde olduğunu, iki yazma nüshasının karşılaştırılması neticesinde tabedildiğini ifade etmektedir (Serkîs: 1928, I, 635). Benzer şekilde Ziriklî de (ö. 1976) Tüsterî'nin Kur'ân tefsirine dair muhtasar bir çalışması olduğunu belirtmekte ve ismini vermediği daha başka kitapları yanında *Rekâ'iku'l-muhibbîn* adlı bir eseri bulunduğundan söz etmektedir (Ziriklî: 2002, III, 143).

Tüsterî'ye; İbnü'n-Nedîm'in “*Dekâ'iku'l-muhibbîn*” Ziriklî'nin ise “*Rekâ'iku'l-muhibbîn*” adında bir eser nispet ettiği ve her iki müellifin de diğer eserin ismine yer vermediği dikkate alındığında, İbnü'n-Nedîm'in veya Ziriklî'nin eserin adını yanlış kaydettiği ve iki ayrı isimle aynı eserin kastedilmiş olabileceği düşünülebilir. Başka bir deyişle; “dâl” ve “râ” harflerinin şekil bakımından yakınlıkları da göz önünde bulundurulduğunda, yüksek ihtimalle, müstensih hatasından kaynaklanan veya sehven meydana gelmiş bir durum söz konusudur. Nitekim *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nde muhtemelen bu duruma işareten eser, “*Dekâ'iku'l-muhibbîn* (*Rekâ'iku'l-muhibbîn*)” şeklinde kaydedilmiştir (Öztürk: 2009, XXXVI, 323). Ayrıca Münâvî'nin ve Ömer Rızâ Kehhâle'nin (ö. 1987) Tüsterî'nin eserlerini sayarken “*Rekâ'iku'l-muhibbîn*” ismiyle bir eserden söz etmeleri ve “*Dekâ'iku'l-muhibbîn*” adında bir eser zikretmemeleri bu durumu desteklemektedir (Münâvî: ts., I, 647; Kehhâle: 1993, I, 802). Münâvî'nin ve Kehhâle'nin Tüsterî'ye nispet ettikleri diğer eserler, yukarıda yer

verilenlerden ibaret olduğu için tekrar bahsetme gereği duymadığımızı belirtmek istiyoruz.

Yukarıda zikri geçenler dışında Tüsterî'ye nispet edilen eserler şunlardır: *el-Mu'âraza ve'r-red 'alâ ehli'l-fırak ve ehli'd-de'âvi fi'l-ahvâl*, *Risâle fi'l-hurûf*, *Risâle fi'l-hikem ve't-tasavvuf*, *Menâkıbü ehli'l-hak ve menâkıbü ehli'llâh*, *Letâ'ifü'l-kasas fî kısasi'l-enbiyâ*, *Makâle fi'l-menhiyyât*, *Kelâmü (Kelimâtü) Sehl b. 'Abdillâh et-Tüsterî, Kitâbü'l-Mîsâk ve Selsebîlü Sehiyye* (Öztürk: 2009, XXXVI, 322-323; Gedik: 2019, 84-94).

Tüsterî'nin eserleriyle ilgili bilgiler vesilesiyle ona nispet edilen tefsire ana hatlarıyla da olsa değinmek gerekir. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm* veya *Tefsîrü't-Tüsterî* adıyla bilinen eser, baştan sona bütün âyetlerin izahını içeren tam bir Kur'ân tefsiri değildir. Sadece tasavvufî ilgili ifadeler izah edilmiştir. Ayrıca eser, Tüsterî'nin tüm tefsirini de ihtiva etmemektedir (Ateş: 1974, 66). Tüsterî'nin bazı sözleri, öğrencisi Ebû Yûsuf Ahmed b. Muhammed es-Sizcî tarafından şifahî olarak nakledilmiş ve sonraki süreçte bunlar Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed el-Beledî tarafından yazıya geçirilmiştir (Cerrahoğlu: 2019, 440). Bu durum, eserin başında verilen isnattan anlaşılmaktadır (Tüsterî: 2004, 75). Hem söz konusu eseri hem de başka eserleri tetkik eden Cerrahoğlu, tefsirin Tüsterî'nin vefâtından sonra başkaları tarafından toplandığı sonucuna varmış ve Tüsterî'ye aidiyeti konusunda şüphelerini ortaya koymuştur (Cerrahoğlu: 2019, 440). Öztürk'ün verdiği bilgiye göre bu eser; Sülemî'nin *Hakâ'iku't-tefsîr*'i gibi muhtelif işârî tefsirlere kaynak teşkil etmiş, ilk defa Muhammed Bedreddin en-Na'sânî tarafından yayımlanmış ve Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd'un ta'lik ve hâşiyeleriyle birlikte *Tefsîrü't-Tüsterî* adıyla da neşredilmiştir (Öztürk: 2009, XXXVI, 322). Son olarak belirtmek gerekir ki Tüsterî'ye nispet edilen tefsir, Mehmet Ulucan ve Ömer Güngören tarafından *Kur'an-ı Kerim'in İlk Tasavvufî Tefsiri: Tüsterî Tefsiri* adıyla Türkçeye tercüme edilmiştir (Tüsterî: 2022).

SONUÇ

Tasavvufun kurumsallaşmaya başladığı bir zaman diliminde yaşayan ve işârî tefsirin sistematikleşmesine katkı sağlayan Sehl et-Tüsterî, tefsir ve tasavvuf gibi İslâmî ilimler açısından önemli bir şahsiyettir. Tüsterî hicrî 3. asrın başında, Hûzistan'a bağlı Tüster beldesinde doğmuştur. Hayat hikayesine ve ailesine dair kaynaklarda çok fazla detay bulunmamaktadır. Hayatına dair bilgiler çoğunlukla menkıbe niteliğindedir. Dayısı

Muhammed b. Sevvâr, müfessirin hayatına tesir etmiş; onun teşvikiyle Tüsterî tasavvufa yönelmiştir.

Ailesi tarafından küttâba gönderilen Tüsterî, küçük yaşta ilim tahsiline başlamış ve Kur'ân'ı ezberlemiştir. Altı veya yedi yaşlarından itibaren zühd hayatına atıldığı dile getirilmektedir. Bir müddet Abadan'da bulunduğu söylenmekle birlikte o, hayatının büyük bir bölümünü Basra'da geçirmiştir. Yüksek ihtimalle, hicrî 219 yılında yaptığı hac esnasında Mekke'de Zünnûn el-Mısırî ile görüşmüştür. Tüsterî, milâdî 896 senesine tekabül eden hicrî 283 yılının Muharrem ayında Basra'da vefât etmiştir. Öldüğünde seksen küsur yaşında olduğu belirtilmektedir.

Tüsterî'nin hocaları olarak dayısı Muhammed b. Sevvâr, Ebû Habîb Hamza b. Abdullah el-Abbâdânî ve Zünnûn el-Mısırî zikredilmektedir. Başta en meşhur öğrencisi Hallâc-ı Mansûr olmak üzere Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Müzeyyin, Hasan b. Ali el-Berbehârî, Ebû Yûsuf Ahmed b. Muhammed es-Siczî ve en sadık öğrencisi ve müridi Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Sâlim el-Basrî onun öğrencileri arasında zikredilmiştir.

Tüsterî'nin şeriat ile hakikati kendinde birleştirdiği söylenmiştir. Muhterem ve sâlih bir insan olup ömrünü riyâzete adadığı ve kerâmet ehlinden olduğu beyân edilmekte, hakkında pek çok menkıbevi olay aktarılmaktadır. Bunun yanında Tüsterî'nin, aşırılıkları bulunmayan mutedil bir sûfî olduğu söylenmektedir. O, hadis ilmine ehemmiyet göstermiş; Hz. Peygamber'den hadis rivayetinde bulunmuştur.

Başta Tüsterî'ye nispet edilen tefsir olmak üzere, muhtelif eserlerde yer alan sözlerinden hareketle Tüsterî'nin çeşitli dinî ve itikadî konulardaki görüşleri bu çalışma kapsamında ana hatlarıyla da olsa tespit edilmiştir. Buna göre Tüsterî; halku'l-Kur'ân, ilâhî sıfatlar ve rü'yetullah gibi konulara ehl-i sünnetin/hadisın bakış açısı ile bakmakta ve onun düşünceleri, İslâm'ın erken dönemlerindeki ehl-i sünnet çizgisini yansıtmaktadır. Açıklamalarından yola çıkarak Tüsterî'nin Kaderiyye'ye karşı çıktığı söylenebilir. Ayrıca Tüsterî, hulûl fikrine ve vahdet-i vücud düşüncesine taraftar değildir.

Her ne kadar ona aidiyeti konusunda şüpheler bulunsa da kaynaklarda Tüsterî'ye nispet edilen muhtelif eserler bulunmaktadır. Bu eserlerden biri de *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm* adıyla bilinen tefsirdir. Son olarak Tüsterî hakkında kitap, tez ve makale türünden çeşitli ilmî ve akademik çalışmalar bulunduğunu söylemek gerekir.

Kaynakça

Alî, Muhammed Nûr Rebî, “et-Temyîz Beyne Merviyyâti’s-Sehleyni’t-Tüsteriyyeyn ‘ez-Zâhid ve’s-Sagîr””, Adıyaman Üniversitesi İslami Bilimler Fakültesi İslami İlimler Araştırmaları Dergisi, (2/4), 2018, 100-144.

Âlûsî, Ebü’s-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî, Rûhu’l-me’ânî fi tefsîri’l-Kur’ânî’l-‘azîm ve’s-seb’i’l-mesânî, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut ts.

Ateş, Ahmed, “Bâtıniye”, İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1979.

Ateş, Süleyman, İşârî Tefsîr Okulu, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1974.

Ayday, Mehmet Selim, “İlk Dönem İşârî Tefsir Mukaddimeleri Üzerine Bir Değerlendirme”, e-Şarkiyat İlmî Araştırmaları Dergisi/Journal of Oriental Scientific Research (JOSR), (13/3), 2021, 1111-1125.

Bursevî, İsmâil Hakkı, Rûhu’l-beyân fi tefsîri’l-Kur’ân, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut ts.

Cerrahoğlu, İsmail, Tefsir Tarihi, Fecr Yayınları, Ankara 2019.

Çalışkan, İsmail, Tefsir Tarihi, Bilimsel Araştırma Yayınları, Ankara 2019.

Dâvûdî, Şemsüddîn Muhammed b. Alî b. Ahmed el-Mısırî, Tabakâtü’l-müfessirîn, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1983.

Demirci, Kürşat, “Hulûl”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1998.

Demirci, Mehmet, “Hakikat-i Muhammediyye”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1997.

Furat, A. Subhi, “Sehl-üt-Tüsterî”, İslâm Ansiklopedisi, İstanbul ts.

Gedik, Fatma, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî ve Tasavvufî Görüşleri, Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

Göçer, Muhammet, İşârî Tefsirlerin Kur’ân’da Bahsedilen Maddî Nimetleri Yorumlama Biçimi (Tüsterî, Sülemî, Kuşeyrî Örneği), Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Gölpınarlı, Abdülbâki, Türkiye’de Mezehepler ve Tarikatlar, Gerçek Yayınevi, İstanbul 1969.

Gördük, Yunus Emre, Tarihsel ve Metodolojik Açından İşârî Tefsir, İnsan Yayınları, İstanbul 2013.

Gürsoy, Cevat Rüştü, “Abadan”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1988.

Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût, Mu‘cemü’l-büldân, Dâru Sâdır, Beyrut 1993.

Herevî, Ebû İsmâîl Abdullâh b. Muhammed b. Alî el-Ensârî, Zemmü’l-keîâm ve ehlih, thk. Ebû Câbir Abdullâh b. Muhammed b. Osmân el-Ensârî, Mektebetü’l-Gurabâi’l-Eseriyye, b.y. 1998.

Hücvîrî, Ebü’l-Hasen Alî b. Osmân b. Ebî Alî el-Cüllâbî, Keşfü’l-mahcûb, çev. Mahmûd Ahmed Ebü’l-Azâim, thk. Ahmed Abdürrahîm es-Sâyih - Tevfik Alî Vehbe, Mektebetü’s-Sekâfeti’d-Dîniyye, Kahire 2007.

İbn Hallikân, Ebü’l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr, Vefeyâtü’l-a‘yân ve enbâ’ü ebnâ’i’z-zamân, thk. İhsân Abbâs, Dâru Sâdır, Beyrut 1972.

İbn Tağrıberdî, Ebü’l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf, en-Nücümü’z-zâhire fi mülûki Mısır ve’l-Kâhire, Vizâretü’s-Sekâfe, Mısır 1963.

İbnü’l-Cevzî, Ebü’l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, el-Muntazam fi târihi’l-mülûk ve’l-ümem, thk. Muhammed Andülkâdir Atâ - Mustafâ Andülkâdir Atâ, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1995.

İbnü’l-Esîr, Ebü’l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, el-Kâmil fi’t-târîh, thk. Ebü’l-Fidâ Abdullâh el-Kâdî, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1987.

İbnü’l-Esîr, Ebü’l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, el-Lübâb fi tehzîbi’l-Ensâb, Mektebetü’l-Müsennâ, Bağdat 1955.

İbnü’n-Nedîm, Ebü’l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya‘kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk, el-Fihrist, Dâru’l-Mârifet, Beyrut ts.

İnce, Eyüp, “Tasavvufî Tefsirlerde Nûr-u Muhammedî Düşüncesi -Tüsterî, Baklî ve Bursevî Tefsiri Örneği-”, Sufiyye, (12), 2022, 131-150.

İnce, Eyüp, Tüsterî Tefsirindeki Tasavvufî Yorumlar ve Bunların Baklî, Bursevî Tefsirleriyle Mukâyesesi, Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.

İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk, Hilyetü’l-evliyâ’ ve tabakâtü’l-asfiyâ’, Dârü’l-Fikr, Beyrut 1996.

Kara, Ömer, “Tefsîr Ekolleri”, Tefsir Tarihi ve Usulü, ed. Bahattin Dartma, 132-155, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir 2013.

Kâtib Çelebi, Keşfü’z-zunûn ‘an esâmi’l-kütüb ve’l-fünûn, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut ts.

Kehhâle, Ömer Rızâ, Mu‘cemü’l-mü’ellifin: Terâcimü musannifi’l-kütübi’l-‘Arabiyye, Müessesetü’r-Risâle, b.y. 1993.

Kurtuluş, Rıza, “Şüşter”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 2010.

Mahmûd, Abdülhalîm, el-Ârif billâh Sehl b. Abdillâh et-Tüsterî: hayâtühû ve ârâuh, el-Mektebetü’l-Asriyye, Beyrut ts.

Merçil, Erdoğan, “Saffâr, Ya‘kûb b. Leys”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 2008.

Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil‘ârifin b. Nûriddîn Alî, el-Kevâkibü’d-dürriyye fi terâcimi’s-sâdeti’s-sûfiyye, thk. Muhammed Edîb el-Câdir, Dâru Sâdir, Beyrut ts.

Müslim, Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, el-Câmi‘u’s-sahîh, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru İbn Hazm, Kahire 2008.

Öztürk, Mustafa, Kur’an ve Aşırı Yorum: Tefsirde Bâtınîlik ve Bâtınî Te’vil Geleneği, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016.

Öztürk, Mustafa, “Sehl et-Tüsterî”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 2009.

Öztürk, Mustafa, “Sehl et-Tüsterî (ö.283/896) ve Tasavvufi Tefsiri Üzerine Bazı Tespit ve Değerlendirmeler”, Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, (3/9), 2002, 239-265.

Polat, Fethi Ahmet, “Dirâyet Ağırlıklı Tefsirler”, Kur’ân İlimleri ve Tefsir Tarihi, ed. Mehmet Akif Koç, 171-220, Grafiker Yayınları, Ankara 2021.

Serkîs, Yûsuf b. İlyân b. Mûsâ, Mu‘cemü’l-matbû‘âti’l-‘Arabiyye ve’l-mu‘arreb, Matbau Serkîs, Mısır 1928.

Serrâc, Ebû Nasr Abdullah b. Alî b. Muhammed, el-Lüma‘, thk. Muhammed Edîb el-Câdir, Dâru’l-Feth, Ummân 2016.

Sülemî, Ebû Abdirrahmân Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed, Hakâ’iku’t-tefsîr, thk. Seyyid Umrân, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2001.

Sülemî, Ebû Abdirrahmân Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed, Tabakâtü’s-sûfiyye ve yelîhi Zikrû’n-nisveti’l-müte‘abbidâti’s-sûfiyyât, thk. Mustafâ Andülkâdir Atâ, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2003.

Şa‘rânî, Ebû’l-Mevâhib (Ebû Abdîrahmân) Abdülvehhâb b. Ahmed b. Alî, Levâkîhu’l-envâr fî tabakâti’l-ahyâr, y.y. Mısır ts.

Yüce Kur’an ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli, çev. Abdulkadir Şener vd., Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2011.

Tek, Abdurrezzak, Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar, Bursa Akademi/Emin Yayınları, Bursa 2021.

Tezcan, Tuğrul, “Tüsterî’den (Ö.283) Konevî’ye (Ö.673) İşârî Fatıha Yorumları: Tefsir’den Müşâhede Yöntemine Yorumlamanın Seyri”, İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi, (8/1), 2019, 637-670.

Tüsterî, Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh b. Yûnus b. Îsâ b. Abdillâh b. Refî, Kur’an-ı Kerim’in İlk Tasavvufî Tefsiri: Tüsterî Tefsiri, çev. Mehmet Ulucan - Ömer Güngören, Nefes Yayınları, İstanbul 2022.

Tüsterî, Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh b. Yûnus b. Îsâ b. Abdillâh b. Refî, Tefsîrü’l-Kur’ânî’l-‘azîm, thk. Tahâ Abdurraûf Sa’d - Hasan Muhammed Alî, Dâru’l-Harem li’t-Türâs, b.y. 2004.

Uludağ, Süleyman, “Ricâlü’l-Gayb”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 2008.

Üzüm, İlyas, “Kaderiyye”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 2001.

Yâfiî, Ebû Muhammed Afifüddîn Abdullâh b. Es‘ad b. Alî b. Süleymân, Mir’âtü’l-cenân ve ‘ibretü’l-yakzân fî ma‘rifeti havâdisi’z-zamân, thk. Halîl el-Mansûr, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1997.

Yavuz, Yusuf Şevki, “Arş”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1991.

Yavuz, Yusuf Şevki, “Halku’l-Kur’ân”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1997.

Yavuz, Yusuf Şevki, “İstivâ”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 2001.

Yavuz, Yusuf Şevki, “Mâtürîdiyye”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Ankara 2003.

Yeşilyurt, Temel, “Rü’yetullah”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 2008.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân, el-‘İber fî haberi men gaber, thk. Muhammed es-Saîd Zağlûl, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1985.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân, Siyeru a' lâmi'n-nübelâ', thk. Şuayb el-Arnaût - Beşşâr Ma'rûf, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1983.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân, Tezkiretü'l-huffâz, thk. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Muallimî, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1374 h.

Zehebî, Muhammed Hüseyin, et-Tefsîr ve'l-müfessirûn, Mektebetü Vehbe, Kahire 2000.

Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris, el-A'lâm: kâmûsü terâcim, Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 2002.



GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ

JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl: 4, Cilt: 4, Sayı: 1

Haziran-2023

MAKALE BİLGİLERİ

**Aristoteles'in Düşüncesinde İnsan Ahlaki Eylemi ve İyi Kavramı Üzerine Bir
Değerlendirme**

An Evaluation on Human Moral Action and the Concept of Good in Aristotle's Thought

YAZAR

Merve Nur Yaman

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

Doktora Öğrencisi mrvnr06@gmail.com

ORCID: 0000-0002-9129-8652

Yayın Bilgisi

Yayın Türü: Araştırma Makalesi

Makale Geliş Tarihi: 18.03.2023

Makale Kabul Tarihi: 22.05.2023

Sayfa Aralığı: 95-111

ÖZET

Antik Yunan düşüncesinin büyük filozoflarından Aristoteles'in ahlak düşüncesi, hocası Platon'a karşı kurmaya çalıştığı yeni bir felsefe anlayışının sonucudur. Bu doğrultuda Aristoteles, hocasının ahlak, insan eylemi ve iyinin ne olduğuna ilişkin görüşlerinden oldukça farklı bir ahlak fikri geliştirir. Aristoteles'te ahlak, daha çok insan ruhunda temel bazı huy ve alışkanlıkların nasıl meydana getirileceğiyle alakalıdır. Bu anlamda insan eyleminin ahlakiliği, kişinin her bir eylem bağlamı içinde doğru olanı seçmesi ve gerçekleştirilmesi ile ilişkilidir. Bununla birlikte, teleolojik bir doğa ve dünya görüşüne bağlı olan ve fiziksel olanı da bu teleolojik yapı içinde açıklayan Aristoteles'in insani eyleme ve onun ahlakiliğine bakışını da bu bağlamda değerlendirmek gerekir. Bu anlamda onun ahlak düşüncesi, onun fiziksel gerçekliğe ilişkin daha büyük sistemiyle birlikte düşünülmelidir. Dolayısıyla Aristoteles'te insan eyleminin ahlakiliği, bu teleolojik sistem içinde, insan için "iyi" olanın ne olduğunun belirlenmesiyle yakından ilişkilidir. Bu doğrultuda, bu çalışmada Aristoteles'in insan eylemi, iyi ve erdemlilik üzerine düşünceleri bağlamında ahlaki eylemi nasıl temellendirdiği ele alınacak, onun ahlak düşüncesinin temel bazı kavramlarına değinilecektir.

Anahtar Kelimeler: Aristoteles, ahlak felsefesi, iyi, insan eylemi.

ABSTRACT

The moral thought of Aristotle, one of the great philosophers of ancient Greek thought, is the result of a new understanding of philosophy that he tried to establish against his teacher Plato. In this direction, Aristotle develops an idea of morality quite different from his teacher's views on morality, human action and what is good. In Aristotle, morality is mostly about how to create some basic habits in the human soul. In this sense, the morality of human action is related to one's choosing and performing the right thing in each action context. However, Aristotle's view of human action and its morality, which is connected to a teleological view of nature and world and explains the physical within this teleological structure, should be evaluated in this context. In this sense his moral thought must be considered together with his larger system of physical reality.

Therefore, in Aristotle, the morality of human action is closely related to the determination of what is “good” for human beings in this teleological system. In this direction, in this study, it will be discussed how Aristotle grounded moral action in the context of his thoughts on human action, good and virtue, and some basic concepts of his moral thought will be discussed.

Keywords: Aristotle, ethics, good, human action

GİRİŞ

Aristoteles, hocası Platon’un, bir *sophosun* yani bir bilgenin yürüttüğü *philosophia* faaliyetine ve bu faaliyetin sonucu olarak öğrencinin ruhunun aklî olana döndürülmesine dayanan yönteme karşı çıkmaktadır. (1) Bu karşı çıkışın bir sonucu da Platon’un ahlak, insan eylemi ve iyinin ne olduğuna ilişkin görüşlerinden oldukça farklı bir ahlak fikri geliştirmesi olmuştur. Aristoteles’te ahlak, daha çok insan ruhunda temel bazı huy ve alışkanlıkların nasıl meydana getirileceğiyle alakalıdır. Diğer taraftan, teleolojik bir doğa ve dünya görüşüne bağlı olan ve fiziksel olanı da bu teleolojik yapı içinde açıklayan Aristoteles’in insani eyleme ve onun ahlakiliğine bakışını da bu bağlamda değerlendirmek gerekmektedir. Dolayısıyla Aristoteles’te insan eyleminin ahlakiliği, insan için “iyi” olanın ne olduğunun belirlenmesiyle yakından ilişkilidir. Bu anlamda hocası Platon’dan farklı olarak bir kendinde iyi ideasını kabul etmek yerine, kişinin tek tek her bir eylem bağlamında iyiyi kendisinin keşfetmesi ve orta ya da ölçülü olanı seçmesini düşüncesinin merkezine koyar. Bu bakımdan ahlaki olanın bulunmasında, insanın o eylem üzerine düşünmesi ve her durumda doğru olanı seçecek kadar alışkanlık elde etmesi önemli hale gelir. Aristoteles’in ahlak düşüncesinin, bir kendinde iyiyi kabul etmemesi bakımından hocasından, insan eylemini teleolojik bir şekilde açıklama çabasıyla da modern ahlaki düşünceden ayrıldığı söylenmelidir. Bu doğrultuda, bu çalışmada Aristoteles’in insan eylemi, iyi ve erdemlilik üzerine düşüncesi bağlamında ahlaki eylemi nasıl temellendirdiği ele alınacaktır.

Aristoteles düşüncesinde modern anlamda bir etik düşüncesi olup olmadığı tartışmalıdır. Zira, Aristoteles konu ile ilgili en önemli tartışmalarını yaptığı ve kendisine aidiyetinde şüphe olmayan *Nikomakhos’a Etik*¹ adlı eserinde, *eudaimonia*/iyi yaşamın ya da bir şahsın yetkin ve kendisine

¹ Bundan sonra *NE* şeklinde yazılacaktır.

yeterli olmasının formel şartlarını ortaya koyuyor gibidir. Üstelik yine modern akla uzak gelebilecek bir düşünce yolunu takip ederek insan yetkinliğinin ya da *Nikomakhos'a Etik*'te belirlenen ahlak fikrinin, siyasete bir hazırlık olarak düşünülebileceğini ve bu ahlakın yine bu siyaset içinde anlamlı olabileceğini hissettirmektedir. Bu doğrultuda onun temel sorusunun “iyi hayat”ın mahiyeti etrafında şekillendiği görülmektedir. Bu doğrultuda *NE*, iyi yaşamın, insanın teorik faaliyetinin ve akla uygun bir eylem yaşamının birlikteliği bakımından anlaşıldığı bir izleğe sahiptir.

Fakat iyinin Aristoteles düşüncesinde, yalnızca ahlaki eylemleri kapsamaktan daha kuşatıcı bir anlama sahip olduğu görülmektedir. Zira insanın ahlaki olarak isimlendirilebilecek eylemleri, insan *praksisisin* bir kısmını teşkil etmektedir. Şu hâlde, Aristoteles açısından, insan *praksisinde* ahlak fikrinin, failin eylemlerinde hangi açılardan yer aldığı gösterilmesi gerekmektedir. Bu anlamda, öncelikle Aristoteles’in yine tartışmalı bir ayrımı olan teorik ve pratik akıl ayrımına değineceğiz. Diğer taraftan, Aristoteles, insan eylemlerini ve iyiyi, öncelikle erdem (aretê) mekânı olarak *psukhênin* yani ruhun işlevinin (*ergon*) ne olduğunun belirlenmesinin gerekliliği üzerinden düşünmektedir. Zira Aristoteles’te erdem, bir şeyin iyiliğinin o şeyin işlevini tam manasıyla yerine getirmesiyle yakından ilişkili olarak düşünülür. Aristoteles, insani iyiyi, ruhun erdeme uygun etkinliği olarak düşünür. Bu noktada eylemlerin erdeme uygunluğunun belirlenmesi için bir ölçütün olması gerektiği doğal olarak akla gelir. Bu bağlamda “orta olma” ölçütünü geliştiren Aristoteles, modern ahlak düşüncesinde pratik bilgelik olarak düşünülen *phronêsis*i yani her bir eylem için iyiyi keşfetme imkânını ortaya koymaktadır. Son olarak onun, tartışmasını siyaset fikri ile sonlandırdığı görülür. Bu durum onun, eylemi ve iyi düşüncesini, daha önce de ifade edildiği üzere, ahlak ve siyaset bütünlüğünde ele aldığı güzel bir ifadesidir. Şimdi bu arka planda, Aristoteles’in ahlak felsefesinin temel temalarına ve insanın eylemi ve iyi arasında kurduğu ilişkiye bakalım.

1. Aristoteles’te İnsan Eylemleri ve İyi

Aristoteles *NE* kitabına, her sanat (*tekhênê*) ve araştırmanın (*methodos*) ya da her eylem (*praksis*) ya da tercihin (*proairesis*) bir iyiyi arzuladığı konusunda hemfikir olunmasına karşın, iyinin ne olduğu konusunun muğlak olduğunu söyleyerek başlamaktadır. Diğer taraftan, iyinin, yine de “her şeyin arzuladığı şey” olmak bakımından belirgin bir anlamı vardır (Aristoteles, 1997, 1094a1-3). Bu doğrultuda yalnızca kendisi için istenen bir amacın, iyi ya da en iyi adını almaya layık olduğu açık Aristoteles’e, görünmektedir. İşte Aristoteles *NE*’deki kurgusunu, bu iyinin araştırması etrafında gerçekleştirir. Peki iyinin bu araştırmasını hangi bilim yürütecektir? Aristoteles, iyinin ne olduğuna dair araştırmanın siyaset bilimi tarafından gerçekleştirileceğini söyler. Öyle ki, kentler ya da toplumlar için neyin iyi olduğunu belirleme ya da yasa koyma gibi

durumları kapsayan siyasetin alanı, doğal olarak insan için iyi olanı da kuşatmaktadır. Aristoteles şöyle ifade etmektedir:

Bu bir kişi için ve kent için aynı şey ise, kent için olanını hem elde etmek hem de korumak daha önemli ve amaca daha uygun görünüyor. Çünkü o bir tek kişi için de istenen bir şeydir, ama bir budun için ve kentler için olursa daha güzel ve daha tanrısal olur. (Aristoteles, 1997, 1094b5.)

Şu hâlde Aristoteles insan eylemleri ve eylemlerin iyi ya da kötü değeri kazandığı bağlamı, etik ve politika bütünlüğünde kurgulamaktadır. Bu doğrultuda, her tercih ya da bilginin (*gnosis*) bir iyiyi amaçladığını söyleyen Aristoteles'e göre, siyaset de bir iyiyi amaçlamaktadır. Onun amaçladığı bu iyiliğe mutluluk (*eudaimonia*) demektir (Aristoteles, 1997, 1095a15-20). Bu doğrultuda Aristoteles'in, ahlak alanında ve *Nikhamakhos'a Etik* adlı kitabındaki temel sorusunun, iyi yaşam (*eu zen*) ve insan için iyinin ne olduğunun araştırılması olduğu söylenebilir. Bu araştırma, iyi yaşam için sahip olunması gereken erdemlerin araştırmasını içermektedir. *Eudaimonia* yani mutluluk, bu araştırmanın gayesi olarak, yalnızca kendinden dolayı istenen olarak belirlenir. Şu hâlde erdemlerin kendisi, bu mutluluğun elde edilmesi açısından araç değil, temelde erdemlerle bütünlüklü bir donanıma işaret eden amaçlardır. Bu anlamda Aristoteles için, *eudaimonia*, erdemlerle donanmayı, bu ise ömür boyu süren bir süreci ifade etmektedir. Bu anlamda Aristoteles bir insanın mutluluğu için, onun ömrünün sonunun beklenmesi gerekmektedir.

Aristoteles, insan eylemlerinin incelenmesini müstakil olarak değil fakat, pratik bilimler altında ele almaktadır. Ona göre insan eylemleri politikanın bir uzanımı olarak, karakter üzerinden ele alınmaktadır. Zira *ethikê*, terim olarak da karakter bilimi anlamında gelmektedir. Bu bağlamda *etik (ethikê)* (1), karakter, huy ya da örf manasına gelirken, onun modern dönemde olduğu üzere müstakil bir bilim olmadığı görülmektedir. Etik insan eylemlerinin bir boyutunu, yani karakterin erdeme uygun etkinliğinin bir araştırmasıdır. Etik araştırma, insan karakteri üzerinden bir araştırma yürütürken, insan eylemlerinin Aristotelesçi düşüncede tamamlayıcısı siyaset fikridir. Aristoteles, insan eylemlerini, ahlak ilmini de içine alan siyaset ana çatısı altında ele almaktadır. Bu bağlamda *NE*'de, insan eylemleri, *polis* için iyi olan ve birey için iyi olan temelinde kurulmaktadır. Buna göre, siyaset ve etik, insan eylemlerinin kuşatıcı bir anlatısını vermek açısından birlikte düşünülmek durumundadır. Zira, Aristoteles'in kendisi, ahlakı, siyasete biz hazırlık olarak düşünmektedir.

Aristoteles iyinin, bir tümeli olamayacağı ya da bir tane olamayacağını söylemektedir. İdea olarak iyi, insan için ulaşılabilir bir şey değildir. O hâlde bir şeyi iyi olarak adlandırmanın olanağı nedir? Sadece kendisinden dolayı tercih edilen ve amaç edinilen mutluluk, bu bağlamda, kendine yeterlik argümanı ile birlikte ele alınmaktadır. Aristoteles şöyle söylemektedir:

Demek ki kendisi amaç olan yalnızca bir tek şey varsa, aradığımız bu olur; daha çok şey varsa, bunların arasında en çok kendisi amaç olanı. Kendisi için aranan, başka bir şey için arandanan, hiçbir zaman bir başka şey için tercih edilmeyen de hem kendileri için hem de onun için tercih edilenlerden daha amaçtır (*telos*) diyoruz. En çok mutluluğun böyle bir şey olduğu düşünülüyor, çünkü onu hiçbir zaman başka bir şey için değil, hep kendisi için tercih ediyoruz. Ama onuru, hazzı, usu ve her erdemi hem kendileri için hem de mutluluk uğruna, onlar aracılığıyla mutlu olacağımızı düşündüğümüz için tercih ediyoruz. Oysa hiç kimse mutluluğu onlar uğruna ya da genel olarak başka bir şey uğruna tercih etmiyor. Bunun böyle olduğu kendine yeterliğinden de görünüyor, çünkü kendisi amaç olan iyi kendine yeter düşünülüyor (Aristoteles, 1997, 1097b5).

Bu noktada Aristoteles, kendine yeterli argümanını, insanın doğal yapısının toplumsallık olduğunu, bu bakımdan toplum içinde kendine yeterli olması şeklinde ifade etmektedir. Mutluluk ve kendine yeterlik, herhangi bir eksiklik içermemeleri ve kendileri için tercih edilmeleri bakımından ortaklaşırlar. Nihai bir iyi fikri ya da mutluluk fikri ile, insanın tekil tercihlerinin bir araya getirilmesi problemi bu bağlamda önem kazanır. Bu doğrultuda, insan için iyinin ne olduğu sorusunun, iyi yaşam ya da mutluluk (*eudaimonia*) ile nasıl ilişkilendiğinin ortaya konulması gerekmektedir. Bu bakımdan, öncelikle insan bütününe farklı faaliyetleri olarak, teorik ve pratik aklın faaliyetinin daha yakından incelenmesi gerekmektedir.

2. Teorik-Pratik Akıl Ayrımı Bağlamında İnsan Eylemi

Bilindiği üzere Aristoteles teorik, pratik ve poetik her faaliyetin bir iyiyi gaye edindiğini söylemektedir. Diğer taraftan üç faaliyetin gerçekleştirdikleri iyi, ürünleri açısından farklı adlar almaktadır. İnsanın bir iyiyi meydana getirmeye yönelik eylemleri, kendilerinde olan bir gayeye yönelmeleri bakımından pratik bilimler altında ele alınmaktadır. Aristoteles'in teorik ve pratik akıl arasında ayrımı gittiği konusu oldukça tartışmalıdır. Zira Aristoteles *Nikomakhos'a Etik* adlı eserinde, doğrudan bir isimle bu tasnife işaret etmemektedir (Özturan, 2014, 105). Diğer taraftan, *psukhê*nin araştırmasının ilkelerinin farklılaşması bakımından bir ayrımın düşünülmesine imkân sağlayan ifadeleri mevcuttur. Pratik aklın Aristoteles'in düşüncesi bağlamında tikellere ilişkin akıl yürüten ve nesnesi olumsal olan ya da diğer bir ifade ile ilkeleri başka türlü de olabilecek nesnelere olan akıl olarak düşünülebilir. Diğer taraftan teorik faaliyetin nesnelere zorunluluğun hâkim olduğu bir alan olarak belirlenir. Bu doğrultuda Aristoteles üzerine yazılan literatürde, onun ilk kez teorik bilgelik (*sophia*) ve pratik bilgelik (*phronêsis*) arasında bir ayrımı gittiği söylenmektedir (Çötök, 2011, 147). Aristoteles şöyle söylemektedir:

Bilgelik (*sofia*) bir bilimdir ve doğa gereği en değerli nesnelere ustur. Bunun için Anaksagoras'a, Thales'e ve böyle kişilere basiret sahibi değil (*phronimos*), bilge (*sofos*) diyoruz. Çünkü insanca iyileri aramadıklarından ötürü kendilerine yararlı şeyleri bilmedikleri, büyük,

hayranlık verici, zor, Tanrısal ama yararsız şeyleri bildikleri söylenir. Oysa basiret, insansal şeylerle ilgilidir basiretli kişinin ödevi özellikle budur, iyi düşünüp taşınmaktır, diyoruz (Aristoteles, 1997, 1141b).

Bu doğrultuda, Aristoteles'in teorik faaliyetin ve pratik faaliyetin düşünüm süreçlerini ve erdemlerini birbirinden ayırdığı düşünülebilir. Diğer taraftan Aristoteles, pratik aklın erdemlerinin, teorik faaliyetin sahip olması gereken erdemlerden öncelikli olamayacağını belirtir. Ona göre, "nasıl ki hekimlik sağlıktan önce gelmezse basiret de bilgelikten ya da ruhun daha iyi bir kısmından önce gelemez" (Aristoteles, 1997, 1145a). Bu onun tümel ve tikel arasında yaptığı ayrıma ve tümelin tikele öncelikli olarak bilindiğine dair düşüncesine dayanmaktadır (Çötök, 2011, 148). Aristoteles'in teorik ve pratik akıl arasında neden bir ayrım gözetme ihtiyacı duyduğu konusu, insan eylemlerinin açıklanması bakımından oldukça önemlidir. Konunun ahlaki önermelerin kaynağı problemi ile oldukça ilgili olduğu fark edilmektedir. Bu anlamda iyi ve kötünün kaynağının ne olduğu sorusu, ya da ahlaki hüküm verme sürecinin nasıl gerçekleştiği konusu, teorik ve pratik aklın işlevlerinin ele alınmasını gerektirmektedir (Özturan, 2014, 66).

İnsan eylemleri açısından bu durumun önemi, siyaset ilminin tabi değil, vazi' olduğu fikri (*nomos*) gözetildiğinde önem kazanmaktadır. Bir ilmin vazi' olması, Aristoteles düşüncesi açısından onu, kesinlik alanının dışına çıkarmaktadır. Böylesi bir kesinliğin olmaması, insani eylem alanının, güzel, iyi ya da adil olan hakkında ihtilafa düşmeleri, diğer taraftan yine insani eylem alanının kuşatılamayacağı şeklinde anlaşılabilir (Aristoteles, 1997, 1094b12-25). Diğer taraftan, kesinliği olmayan ve kuşatılmaz bir alan olarak eylem alanının, dayandığı herhangi bir ilke var mıdır? Aristoteles, bu kuşatılmazlık durumunun ancak, eylemin kendi durumunun tikelliği içinde belirlenecek bir ölçütle aşılabileceğini düşünmektedir. Bu ölçüt ise, orta olma olarak belirlenir. Bu anlamda mutlak iyi yoktur. Yalnızca tikel tezahürlerden söz edilebilir. Her defasında karşılaşılan, farklı bağlamlar içinde iyidir (Özturan, 2014, 55). Şu hâlde, bağlamlar içinde iyi olarak eylemeyi ifade eden erdemlerin ve insan için temel erdem ne olduğunun anlaşılması gerekmektedir.

3. Aristoteles'te *Ergon* ve *Erdem (Aretê)* İlişkisi

Yukarıda ifade edildiği üzere, Aristoteles mutluluk ve kendine yeterlik argümanını ortaklaşa ele almakta ve kendileri istenen iyinin bunlar olduğunu söylemekteydi. İyi hayat bu anlamda insan için hangi bileşenlere sahip olacaktır? Aristoteles insan hayatının *eudaimoniasını* da kendine yeterlik (*autarkes*) etrafında açıklamaktadır (Aristoteles, 1997, 1097b7-21). İnsanın kendine özgü işi ya da işlevi (*ergon*) nedir? Aristoteles bu bağlamda, insanın *ergonu* ile *entelekheiası* arasında bir bağlantı kurmaktadır. Bu bağlantı ancak teleolojik evren görüşü bağlamında anlamlı olarak anlaşılabilir. Zira Aristoteles'in doğal yer anlayışı, evrende her şeyin, bir gayeye doğru hareket ettiğini ifade eder. Buna göre insanın da gayeye doğru ilk hareketi zaten *De Anima*'da, ruh olarak

tabir edilecektir. Buna göre, organlaşmış cismin ilk yetkinliği olarak ruh, belli bir *ergona* sahip olarak anlaşılır (Aristoteles, 2000, 432b7-8). *Ergon*, işlev olarak düşünöldüğünde, Aristoteles'in insan eylemini, *ergon* üzerinden iyi kavramına bağladığı göröölür. *De Anima*'da yaptığı bu ayrımı, *NE*'te ruhun akıllı ve olmayan kısımları üzerinden ele almaktadır. Onun *NE*'te ifadeleri şu şekildedir:

O hâlde geriye akıl sahibi olanın- bunun da akla boyun eğen olarak, bir de akla sahip olan ve düşünöen olarak- bir tür eylem yaşamı kalıyor. Eylem yaşamından da iki türlü söz edildiğinden, bunun etkinlik hâlinde olan yaşam olduğu belirtilmeli; çünkü daha önemli diye ona dendiği düşünöölüyor. Eğer insanın işi ruhun akla uygun etkinliği ise ya da akıldan yoksun olmayan etkinliği ise ve belirli bir işin ve bu işte yetkin olanının işinin aynı olduğunu söylüyorsak, ...eğer böyleyse (ayrıca insanın işinin belli bir yaşam olduğunu, bu yaşamın da ruhun akla uygun etkinliği ve böyle eylemler olduğunu, erdemli insana yakışanın bunları iyi ve güzel bir biçimde yapması olduğunu, her şeyin kendisine özgü erdeme göre iyi yapılırsa, iyi gerçekleştirilmiş olduğunu da ileri sürüyoruz), insansal iyi, ruhun erdeme (*aretê*) uygun etkinliği (*energeia*) olur-üstelik yaşamın sonuna kadar etkinliği (Aristoteles, 1997, 1098a19)

Göröldüğü üzere, Aristoteles iyinin ve eylemlerin iyi anlamını gerçekleştirmesinin mekânını nefs/ruh olarak belirlemede ve onun belli bir erdeme yönelik etkinlikte bulunduğunda bu anlamın gerçekleşeceğini söylemektedir. Aynı şekilde, *Eudomosa Etik*'te de "her bir şeyin ergonu onun gayesidir" demektedir (Aristoteles, 1998, 1219a8).

Aristoteles için, insani iyi, belli bir *ergona* ya da gayeye yönelik faaliyetin erdeme uygun olarak gerçekleşmesi durumunu ifade etmektedir. şu hâlde erdem nedir? Ona göre insani erdem, bedene değil ruha ait olacağı açıktır. Zira, mutluluk ruhun erdeme uygun etkinliği olarak belirtilmişti. Erdemleri düşünce (*dianoetike*) ve karakter (*etikhê*) erdemleri olarak ayıran Aristoteles, düşünce erdemlerinin eğitim ile oluşacağını söylemektedir. Bu anlamda düşünce erdemlerinin oluşması, zaman ve deneyim gerektirmektedir.

Diğer taraftan, karakter erdemleri ise alışkanlıkla oluşmaktadır. Aristoteles, üstelik karakter erdemlerinin, küçük bir değişiklikle alışkanlık anlamına gelen *ethos*tan geldiğini söylemektedir. Karakter erdemlerini doğaya ait görmez Aristoteles. Zira, alışkanlıklar doğanın aksine başka bir heyetle yer değiştirebilir bir niteliktedir. Fakat bu, alışkanlıkları elde edecek bir doğamız olmadığı anlamına gelmemektedir (Aristoteles, 1997, 1103a20-25). Bu anlamda, insan bu doğasını örneğin ölçölü davranma davranma ölçölülük alışkanlığını kazanmaya sevk edebilmektedir. Buna göre, Aristoteles için, eylemlerin belli bir tarzda tekrarlanması, huyların (*hekseis*) meydana gelmesini sağlamaktadır. Diğer taraftan, karakter erdemleri haz ve acı etrafında anlaşılır Aristoteles düşünöncesinde. Bu anlamda Aristoteles, insanın çocukluktan itibaren, gereken şeylerden haz

alınacak, gereken şeylerden kaçınma ya da acı duyulacak şekilde yetiştirilmesi gerektiğini söylemektedir (Aristoteles, 1997, 1104b10-15).

Aristoteles, erdemlerin ayrımlarını gösterdikten sonra, erdem ne olduğu konusuna geçmektedir. Ona göre, ruhta etkilenimler (*pathê*), imkânlar (*dunameis*-bu bağlamda kuvveler olarak düşünülebilir-) ve huylar (*hekseis*) gerçekleşmekte, erdem de bunlardan biri olmak durumundadır. Huylar, öfke, korku, yüreklilik vb. etkilenimlerin iyi ya da kötü durumda olmalarını ifade etmektedirler. Şu hâlde etkilenimler, erdem olamazlar. Diğer taraftan, erdemler imkânlar ya da kuvveler de olamaz. Zira, kuvveler bir şeyin imkân durumunu ifade etmektedirler. Bu anlamda, kendilerinde ya da doğal olarak bu anlamda iyi ya da kötü gibi anlamlara sahip olmalarını bekleyemeyiz. Şu hâlde erdemlerin huy olması gerekmektedir (Aristoteles, 1997, 1106a10-13.). Fakat huy olarak belirlemek erdemi erdem olmak bakımından belirginleştirmeye yetmemektedir. Erdemlerin tıpkı gözün erdeminin gözü ve onun işlevini iyi kılan şey olması gibi, insanın erdemi de onu ve onun işlevini iyi bir şekilde gerçekleştirmesini sağlayan huy olmak durumundadır. Bu durumda, insan eylemlerinin iyi anlamını ortaya çıkarmaya yönelik nasıl gerçekleştiğinin açıklanması gerekmektedir. Zira huyların oluşmasını sağlayan, bu eylem sürecidir.

4. Eylemlerde Orta Olma Ölçütü ve *Phronêsis*

Daha önce ifade edildiği üzere Aristoteles, “ruhun erdeme uygun etkinliği” ifadesi doğrultusunda, insani iyinin de ruhunun, erdeme göre eylemesi olduğunu düşünmektedir. Ruhun etkinliği olarak eylemler, Aristoteles’in orta olma olarak ifade ettiği bir ölçüt ile, erdeme uygun sıfatını kazanmaktadırlar. Fakat Aristoteles’e göre eylemlerde ortanın ne olduğunun belirlenmesi oldukça zor bir sürecin sonunda gerçekleşmektedir. Zira, ortanın kendisi insani eylemlerin alanına uygulanamaz bir matematik orta değildir (Aristoteles, 1997, 1106a30-35). Aristoteles şöyle ifade etmektedir:

Bir şeyin ortası diye iki ucundan eşit uzaklıkta olana diyorum ki, bu herkes için bir ve aynı şeydir. Bize göre orta diye ise ne fazla ne de eksik olana diyorum; bu ise tek değildir, herkes için aynı değildir...demek ki her bilen kişi aşırılık ve eksiklikten kaçır, ortayı (*mezon*) arar, onu tercih eder, bu orta ise şeyin ortası değil, bize göre orta olandır (Aristoteles, 1997, 1106a30-35)

Şu hâlde karakter erdemleri söz konusu olduğunda, erdemnin hedefi ortanın bulunmasıdır. Zira ancak bir *pathosun* yani etkilenimlerin ve bunların sonucu olan eylemlerin aşırılığı ya da eksikliği ve de belirlenebilir bir ortası bulunmaktadır. Aristoteles, erdemnin aklın dahil olduğu bir tercihin sonucunda eylemde ortanın bulunması olduğunu eserinde net bir şekilde ortaya koymaktadır. Erdem bu doğrultuda “tercihlerin ilişkin bir huy” olarak anlaşılır ve bu anlamda akıllı bir varlığın tercihinin sonucu olarak, biri aşırılık biri eksiklik olan iki ucun ortasında bulunma huyu şeklinde

tarif edilir (Aristoteles, 1997, 1106b35-40). Orta ancak, kendisi hakkında karar verecek ya da başkaları için verdiği karar ile iyi bağlamlar yaratacak bireyin, özel şartları etrafında yakalanabilir. Zira eylemler en nihayetinde tek tek durumlarla ilgilidir. Aristoteles orta olanın bulunması faaliyetinin niteliğini *orthos logos* kavramı ile ifade etmektedir. Bu anlamda, *orthos logosun* ele geçirdiği orta, tikel eylemin iyi karakterini belirlemektedir (Aristoteles, 1997, 114b26-29, 1138b18-23). Bağlam içinde iyi olanın keşfinin sonucu, tek tek eylemler bakımından kişiye norm koymaktadır. Bu anlamda, keşif sürecinin sonunda bir tür, iyi anlamı hasıl olmakta ve kişi buna göre davranmakta bir yaptırım bulmaktadır. Şu hâlde mutlu yaşam tutkuların ya da hazların olmadığı bir yaşam değil, fakat itidalin eylemlerin ölçütü kılındığı bir yaşamdır (Satıcı, 2013, 36).

Fakat bu noktada, ortanın kişinin tercihi ile bağı sorgulanabilir. Zira, ortanın akli bir şekilde tercihi erdemini kendisini ifade etmektedir. Şu hâlde bir şeyi tercih etmek Aristoteles için ne anlama gelmektedir? Aristoteles bu doğrultuda isteyerek ve istemeyerek yapılan eylemler arasında bir ayrımı gitmektedir. Ona göre zorla ya da bilgisizlik nedeni ile yapılan eylemler, istemeyerek yapılmaktadır. Şu hâlde isteme ya da istememe anlamı, kararın bağlamına bakılarak belirlenmektedir. Fakat tercih (*proairesis*), istemenin kendisinden ayrılmaktadır. Zira isteyerek yapmak örneğin çocukların davranışlarında da rastlanılır bir şeydir. Bu anlamda isteme daha çok amaç ile, tercih ise amaca götüren yollarla ilgili olarak düşünülmektedir. Aynı şekilde tercih iyi ve kötü anlamları ile ilişkilendirilmektedir. Tercih fikrini Aristoteles bu doğrultuda, kendine hâkim olma (*enkrateia*) ve akıllılık ile birlikte ele almaktadır (Aristoteles, 1997, 1111b15.). Tercih, enine boyuna düşünülerek yapılan bir şey ise, ne hakkında böyle düşünerek karar verdiğimiz belirlenmesi gerekmektedir. Aristoteles'e göre bu tercihin sonucu olarak erdemini cinsi biçimsel olarak orta olma olarak belirlenir. Ruhta, bu eylemleri erdeme uygun gerçekleştirmeyi sağlayan huylar bulunmakta ve isteyerek edinilmektedirler.

5. *Phronêsis* ve Tecrübe

NE'te yaptığı bu ruhun akıllı ve akıllı olmayan ayrımını, akıllı olan kısmın araştırması üzerinden sürdürmektedir. Buna göre ruhun akıllı olan kısmı, ilkeleri başka türlü olabilecek nesnelere bakan ve ilkeleri başka türlü olamayacak nesnelere bakan yan olarak ayrılmaktadır. Başka türlü olamayacak ilkelere dayanan nesnelere, bilimin (*epistêmê*) konusunu oluştururken, diğer kısım kendileri hakkında bir tercih sürecini ve düşünüp tartmayı (*logistikon*) gerekli kılmaktadırlar. Her iki yanın kendilerine özgü bir erdemi olacağı açıktır. Fakat her ikisinin de görevinin doğruluk olduğu açıktır. Ruhun kendisini doğruluğa ulaştırın beş şey vardır ona göre. Bunlar sanat (*tekhnê*), bilim (*epistêmê*), basiret (*phronêsis*), bilgelik (*sofia*) ve akıldır (*nous*) (Aristoteles, 1997, 1139b15-20).

Aristoteles bu noktada, başka türlü olabilecek ilkelere dayanan nesnelere ve böyle olmayanlar arasında yaptığı ayrımı tekrar işletmektedir. Buna göre bilimin nesnesinin *II. Analitikler*'de açıklandığı üzere değişmeyecek şeyler olduğu açıktır. Diğer taraftan “olduğundan baka türlü olabilecek bir nesne” üretilen (*poiêton*) ya da yapılan (*prakton*) bir şey olabilir (Aristoteles, 1997, 114035-40). Fakat sanatlar eylemle değil, daha çok doğru aklın (*logu alethus*) kendisine eşlik ettiği bir yaratma ile ilgilidir. Diğer taraftan Aristoteles'in basiret erdemini, ilkelere özgü erdemi akıldan (*nous*) ve her sanatta en usta sanatçılar için kullanılan ve esasen sanatın erdemi olan bilgelikten (*sofia*) de ayrı düşündüğü görülmektedir. (Aristoteles, 1997, 1141b10.)

Basiret yani *phronêsis* ise, Aristoteles'in tartıştığı bağlamda önemli bir yere konumlanır. Ona göre, basiret sahibi kişi yani *phronimosun* işi, “bütünüyle iyi yaşama ile ilgili olarak, nelerin kendisi için iyi ve yararlı olduğu konusunda yerinde düşünebilmesi”dir (Aristoteles, 1997, 1140a25-30). Bu bakımdan *Phronêsis NE* eserinde, şu şekilde tarif edilir:

Nitekim eylemlerin ilkeleri yapılan şeylerin ereksel nedenidir, ama haz ve acı yüzünden bozulmuş kişi ilkeyi hemen göremez. Her şeyi onun için ve onunla tercih edeceği ve yapacağı ilkeyi de göremez, çünkü kötülük ilkeyi yok eder. Dolayısıyla akli başındalığın (*phronêsis*) insansal iyilerle ilgili, akılla giden, doğru, uygulayıcı bir huy olması zorunludur (Aristoteles, 1997, 1140b20-21).

Aristoteles, *phronêsis* ile ilgili tartışmasını onu daha anlaşılır kılacak birtakım kavramlar etrafında sürdürmektedir. Bunlar iyi düşünme (*euboloia*), doğru yargılama (*sunesis*) ve anlayış (*gnome*) olarak sıralanır. Bu anlamda *phronimos*, büyük ölçekte iyi durumda olmaya götürecek yaşam biçimini seçmede, hem de tikel şeylerde iyi olanı keşfetmede iyi düşünen, doğru yargılayan ve kavrayan kimse olarak sunulmaktadır. Onun doğru yargısı (*sunesis*), tercihin (*proairesis*) üzerinde düşünülüp taşınabilen nesnelere üzerinde gerçekleşmesi anlamına gelmektedir (Aristoteles, 1997, 1142a; Çötök, 2011, 134), Şu hâlde *phronêsis* faaliyeti, her ne kadar bilim alanı gibi kesinliğin olmadığı bir alanı kuşatsa da nihai olarak tikel şeyler hakkında birtakım yargılarda bulunduğu ve buna göre eylediği anlaşılmaktadır. Aristoteles'in bütün bu özellikleri *phronimos* yüklediği ve onun tek tek şeylerin sonuçlarına yönelik bir tercihte bulunduğu görülmektedir (Aristoteles, 1997, 1143a20-35; Çötök, 2011, 136). Bu doğrultuda *phronêsisin*, doğru bir huy (*heksis*) olması dolayısıyla karakter erdemleri ile ilişkilendiği ve huy olması hasebiyle bunun bir alışkanlık ve devamlılıkla yapıldığını ifade etmektedir. Diğer taraftan o, akılla, genel iyinin tercihi konusunda bir araya gelmektedir. Bu anlamda, tek tek tikelerde ortaya çıkan bir erdem olmasına karşın aynı zamanda aklın bir erdemidir (Çötök, 2011, 138)

Phronêsisin Aristoteles'in ahlak düşüncesinin anlaşılmasında önemli bir yere sahip olduğu görülmektedir. Zira, Aristoteles *phronêsis* ve onu gerçekleştiren fail olarak *phronimosu*, hem kendisi açısından hem de onun başka insanlarla ilişkisi açısından iyi olanı görebilme fikri ile

ilişkilendirmektedir (Aristoteles, 1997, 1141b24, 1141b30-33). Bu bağlamda, onun *phronimosu*, “tek tek her bir bağlamda iyinin ne olduğunu keşfetme” fikrine dayanmaktadır. (Aristoteles, 1997, 1141b9). Bu doğrultuda, tecrübenin bu noktada oldukça önemli bir yere konumlandığı görülmektedir. Zira *phronimos*’un pratik bilgeliği, her türlü bağlamın tecrübesinin birikmesine, karşılaşılan her bağlamda iyiyi keşfetmeye yönelik bir huyun edinilmesini kapsamaktadır. Aristoteles tecrübenin sağladığı bu görmek şeklini oldukça önemli bulmaktadır (Aristoteles, 1997, 1143b12-14.) Zira insan eylem alanının, tek tek hadiselerden oluştuğu ya da kuşatılamaz olduğu kabulü, Aristoteles’i bu alan hakkında nihai ve kesin ilkelere ulaşamayacağı fikrine götürmektedir. Şu hâlde bu alanda tecrübenin önem kazanması beklenir bir sonuçtur. Kesinliğin olmadığı eylem alanında söz sahibi, her türlü bağlamın tecrübesine deneyim yolu ile ulaşmış *phronimos*’tur. Öyle ki Aristoteles, yaşı ilerlemiş *phronimos*ların, belki bu bağlamda geleneğin de tecrübeleri ile oluşmuş birikimin önemine vurgu da bulunmaktadır. Aristoteles bu konuda şöyle söylemektedir:

Oysa doğal olarak bilge olan hiç kimse yok, ama anlayış, doğru yargılama ve us edinilebilir. Kanıtı da şu: bunlar yaşla birlikte gider, neden doğa olduğundan ötürü, yaş, us ve anlayış taşır diye düşünürüz. Bunun için us hem başlangıç hem de sonuçtur. Kanıtlamalar bu ilkelere yola çıkarak ve bu öğelerle ilgili gerçekleşir. Dolayısıyla deneyimli kişilerin, yaşlıların ya da akılı başında kişilerin kanıtlanmamış görüşlerine ve kanıtlarına kanıtlamalardan daha az değer vermemek gerekir. Çünkü onlar deneyime dayanan bakışlarıyla sağ bir şekilde görürler (Aristoteles, 1997, 1143b10-17).

Peki *phronimos*, bu bağlamlar içinde iyiye karar verirken neyi ölçüt olarak almaktadır? Diğer bir ifade ile pratik aklın dayandığı herhangi bir teorik ilkedan bahsedilebilir mi? (Özturan, 2014. 133). Orta olmak ölçütünün Aristoteles’te Platon’un mutlak iyi fikrinin gücünü kıran bir yanı vardır. Zira, Aristoteles daha önce de ifade edildiği üzere, insani eylemlerin gerçekleştiği bağlamlar kuşatılamaz ve öngörülemezdir. Zira her insani eylem durumunun, kendine has birtakım ilineklere sahip olduğu görülmektedir. Şu durumda ilke ve fiili durum arasında bağlantı nasıl kurulacaktır? İşte bu doğrultuda Aristoteles, pratik aklın eylemin belli bir ortayı yakalaması ile meydana gelecek iyinin keşif sürecinin tasviri yapılmalıdır.

Pratik aklın bilgeliği olarak *phronêsisin*, her bağlamın deneyiminin tekrarlanması ve sonuç olarak tecrübe kazanma ile doğrudan ilişkili olduğu söylenmişti. Şu hâlde, tecrübeye dayanan bir bilgeliğin, zamansal olarak uzun bir sürecin sonunda yetkinliğe ulaşacağı aşıkardır (Aristoteles, 1997, 1142a12-23). Fakat tecrübenin kendisi, akıl ile nasıl ilişkilenebilir? (Aristoteles, 1997, 1141b14-22). Bu sorunun cevabı şu bakımdan önemlidir ki, eyleminde iyi anlamını meydana getiren bireyin tercihi, tekil eylemin sürecine yöneliktir. Aristoteles akli şu şekilde

tanımlamaktadır: “tek tek şeylerden tümel olanlar çıkar. Öyleyse bunlarla ilgili bir sezgi olmalıdır: işte bu akıldır (*nous*) (Aristoteles, 1997, 1143b5). Basiret tek başına yeterli görünmez Aristoteles’e. Bu bakımdan aklın rolünü vurgulamak istemektedir. Tek teklerden tümelin sezgisi olarak *nous*, sağ akıl olarak huya eşlik ederse, bu erdem olarak düşünülür. (Aristoteles, 1997, 1144b25-30) Bu anlamda, *phronêsis* ve *nous* arasında bir bağlantının var sayılması gerekli görünmektedir. Aristoteles şöyle söylemektedir:

Basiretin ise bir bilim olmadığı açıktır, çünkü dediğimiz gibi, o sonuçla ilgilidir. Olan şey böyle bir şeydir, uygulamayla ilgilidir, usa karşıttır. Çünkü us, nedeni olmayan tanımlarla ilgili, basiret ise bilim değil, duyumu olan şeyin sonucuyla ilgilidir (Aristoteles, 1997, 1142a).

Nous ifade edildiği üzere, tek tek tikellerden tümelin sezilmesi olarak anlaşılacaksa, *phronimosun* tek tek bağlamlar içinde iyiyi keşfi bakımından *nousa* dayanmak durumunda olduğu düşünülebilir. Zira *nousun* bilginin ilklerinin anlaşılmasını sağlayan erdem olduğu söylenmektedir. (Çötök, 2011, 149.)

Fakat, bu anlatıya rağmen kötülük (*kakia*), kendine hâkim olamama (*akrasia*) ve canavarlık (*teriotês*) gibi durumlar nasıl ortaya çıkmaktadır. Kötülüğü erdemın karşıtı olarak düşünmektedir Aristoteles (Aristoteles, 1997, 1145a15-20). Aristoteles özellikle kendine hâkim olma ve olmama durumlarının nasıl gerçekleştiği üzerinde durmaktadır. Buna göre, kendine hâkim olan kişi akıl yürütmesinde tutarlıdır, hâkim olamayan kişinin tutarlı bir akıl yürütme sürecine sahip olmadığı görülmektedir. Üstelik eyleminde, kötü olduğunu bilmekle beraber tutkusunun (*pathos*) peşinden gitmektedir. Diğer taraftan, kendine hâkim olan kişinin (*enkrates*) akıl yürütmesi sayesinde, eylemdeki çirkinliği göreceğini söylemektedir. Bu anlamda ölçülü kişi (*sofrana*), kendine hâkim olan, karakteri sağlam kişi olarak görülür. (Aristoteles, 1997, 1145b10-20). Bu anlamda sağlam akıl yürütme, kendine hâkim olma ve karakter tamlığı birlikte giden şeylerdir.

6. Politika ve İyi Yaşam

Aristoteles *NE* adlı eserinin son üç kitabında siyaset ile ilgili konulara girmektedir. Zira ona göre, her türlü insani ilişki, büyük ölçekte toplumsal olanın parçalarıdır. İnsanlar yaşamın gerekleri nedeniyle bir araya gelirken, yasa koyucular ise adil olanın ilişkiler içindeki sürekliliğinin sağlanması için çaba harcamaktadırlar (Aristoteles, 1997, 1160a7-15). Eşitlerin dostluğunu ele aldığı yedinci kitapta, krallık, aristokrasi ve timokrasi olmak üzere üç tür yönetimden söz etmektedir Aristoteles (3). Yönetim şekillerinin en iyisi olan krallıkta, ancak kendisine yeten (*autarkes*) ve bütün iyiler açısından üstün olan kişi kral olmaktadır. Kralın karşıtı olan ve kendi için peşinde koşan tirandan farklı olarak, kendisi için hiçbir şeye gereksinim duymamakta ve yönettiği kişiler için yararlı olanı kovalamaktadır.

Onuncu kitapta, Aristoteles'in yönetim biçimleri ve dostluk ile ilgili yürüttüğü tartışma, hazlar üzerinden en iyinin ne olduğu sorusuna bağlanmaktadır. Erdem, dostluk, hazdan sonra, insani şeylerin hedefi (*telos*) olarak, mutluluktan bahsetmek gerektiğini söyler Aristoteles (Aristoteles, 1997, 1176a30-33). Peki iyi düşüncesi mutlulukla nasıl birlikte düşünülmektedir? Aristoteles'in mutluluğu, bir etkinlik (*energeia*) olarak gördüğü belirtilmişti. Fakat, bu etkinliğin bir başkası için değil, kendisi için tercih edilen bir şey olması gerektiği açıktır. Bu anlamda mutluluk, her şeyin kendisi için yapıldığı şeydir de. Mutluluğun bu kendine yeten ve kendisi dışında bir şey beklemeyen etkinlikleri, erdeme uygun eylemler olarak görülmektedir. O hâlde mutluluğun, en yüksek erdem uygun olarak düşünülmesinde beis yoktur. Bu ise, en iyiye özgü bir faaliyet olarak görülmektedir. Aristoteles bu faaliyeti, teorik etkinlik (*teoretikê*) olarak düşünmektedir. Zira teorik faaliyetin kendine yeter ve sürekli olan yapısının, bu tam mutlulukla ilişkili olduğu açıktır. Teorik faaliyetin kendine has bir haz taşıdığı ortadadır. Aristoteles bu durumu şu şekilde tarif etmektedir:

Oysa us etkinliği teori ile ilgili olduğundan ötürü, erdemce farklılık taşır, kendisi dışında hiçbir hedefe yönelmez, kendine özgü bir haz taşır (bu da etkinliği kamçılar) kendine yeterlidir, dinginedir, bir insan için olabildiğince kesintisizdir, mutlu bir kişiye yakışan bütün öteki özellikler, bu etkinliğe uygun görünür. Demek ki bir insanın tam mutluluğu bu olsa gerek. Ama yaşamın tamamını kapsarsa, çünkü mutlulukla ilgili konularda tam olmayan bir şey olmaz (Aristoteles, 1997, 1177b15-20).

Aristoteles'in mutluluk ve teorik etkinlikle ilgili ulaştığı bu sonuçlar onun, daha önce de bahsedildiği üzere, bir kişiyi, o kişi yapan şeyin us olduğunu düşünmesidir. (Aristoteles, 1997, 1178a1-2) Şu hâlde, şahsı belirleyen *nous* etrafında, onun için iyi olanın akla göre bir yaşam (*kata ton noun bios*) olacağı konusunda şüphe yoktur. Aristoteles akla göre bir yaşam dediği bu teori faaliyetini, tanrıların mutlu yaşamına benzetmektedir. O şöyle söyler: "Tanrılar için yaşamın bütünü mutludur, insanlar içinse, bu tür bir etkinliğe benzer etkinlikleri bulunduğu ölçüde" (Aristoteles, 1997, 1178b26-28). Diğer taraftan karakter erdemlerinin bu yaşamı tamamlaması gerekmektedir. Zira insan olması hasebiyle, dışsal birtakım şeylere gereksinimi vardır. Aristoteles, *NE I*. Kitap'ta, iyileri dış iyiler, bedenle ve ruhla ilgili iyiler olmak üzere üçe ayırmaktadır. Dış iyileri, soyluluk, güzellik, evlat sahibi olmak gibi dışsal durumlar üzerinden düşünür (Aristoteles, 1997, 1099b34). Bu bakımdan bir yaşamın iyi ya da mutlu olduğunu söyleyebilmek ise hem erdem bakımından hem de yaşam açısından bir tamlık gerektirmektedir. Fakat o şöyle söyler:

Dış iyiler olmaksızın mutlu olunamasa bile, sanılmamalı ki, mutlu kişi olmak için pek çok, büyük şeylere gerek duyulacak: kendine yeterli ve eylem ise aşırılıkta değildir; “denize-karaya egemen olmadan da iyi şeyler yapmak olanaklıdır (Aristoteles, 1997, 1179a2-5).

Aristoteles’in buradaki tartışmasının nihai olarak yasalara bağlandığı görülmektedir. Zira bütün bu anlatılanların yanında, küçüklükten itibaren doğru bir eğitim almayanların karakterlerinin çok kolay değişmeyeceğini gören Aristoteles’e göre, devreye yasa girmek durumundadır. Zira toplumsal bir iyinin gerçekleşmesi için Aristoteles en iyi seçeneğin, kamusal, doğru bir denetimin olması gerektiğini düşünmektedir. Ortak denetimin yasalara, yasaların ise erdeme dayanacağı açıktır. Şu hâlde yasa koyucunun, deneyimine dayanarak insanları daha iyi kılmaya yönelik birinin olması gerekmektedir. Yasa koyma siyasetin bir işi olarak belirlenir. Fakat Aristoteles *NE* kitabını yönetim şekilleri tartışmasına girmeden bitirmektedir. Bu onun *NE*’yi ve ondan belirlenen eylem ve ahlak düşüncesini, politikaya bir hazırlık olarak düşündüğünü göstermektedir. Zira daha önce de belirtildiği üzere, insan eylemleri, siyaset ile bir bütünlük içinde düşünülmektedir. *NE* bu doğrultuda, belirlenen ahlaki kişiliğin ancak siyaset içinde anlamını bulabileceği fikri ile son bulmaktadır.

SONUÇ

İnsan için iyinin ne olduğu sorusundan yola çıkan Aristoteles, teleolojik doğa görüşünün sonucu olarak, insan eyleminin ahlakiliğinin açıklanması hakkında bu doğa görüşüyle uyumlu bir ahlak düşüncesi kurmuş ve insanın ahlaki eylemini bu bağlamda ortaya koymuştur. Bu doğrultuda Aristoteles’in eylemlerin sonuçlarını da kapsayan, hatta kişinin bütün bir ömrün ahlaki değerlendirme içine dahil edildiği bir ahlak fikri geliştirdiği görülmektedir. Diğer taraftan, Aristoteles’in, *NE* kitabının müstakil bir eser olarak değil, onu politikaya bir hazırlık olarak ve politikanın bütünleyici bir parçası olarak yazması, onun insan eyleminin ahlakilik bağlamında tesisine dair önemli şeyler söylemektedir. Buna göre, Aristoteles pratik ilimler olarak ayırt ettiği ve gayesi iyi olan şehir yönetimiyle birlikte düşündüğü insan eyleminin, bu ilim dahilinde iyi ya da kötü olarak belirlendiği huylar şeklinde ele almaktadır. Aristoteles bu bağlamda her şeyden önce, insanın eylemi ve iyi anlamını gerçekleştirmesini, onun doğası ya da *ergonu* üzerinden temellendirmeyi denemiştir. O, ruhu, akılsal olan ve olmayan ikiliği içinde anlamakta buna bağlı olarak da akılsal olmayan kısmın, akıllı olan kısma itaatinin nefsin erdemi olduğunu söylemektedir. Akılsal olmayan kısma, arzular ve şehvetleri dahil eden Aristoteles, böylece akıllı kısmın hayvanlarla ortak olan kısma hâkimiyetinin erdemliliği ifade ettiğini düşünmekteydi. Diğer taraftan Kant, benzer şekilde insanın bir şahıs ya da fail olarak ortaya çıkabilmesinin imkânını, eylem fikri etrafında kurmaktadır.

Aristoteles'in *orthos logos* fikri ile bağlantılı olarak, erdem'in orta olma ölçütü, modern dönemde Kant'ın nedenselliğe tabi olmayan ve tabi olan arasında yaptığı katı ayrımı ve bunun sonucu olarak, duygular, tutkular ve akıllı eylem arasındaki uçurumu aşabilecek bir imkana sahip olduğunu düşünüyoruz. Zira, iyinin bilgisini ve pratiğini içeren Aristotelesçi erdem düşüncesi, tercihin kendi şartları içinde birey etrafında şekillendiğini söylemektedir. Bedenin akılsal olmayan kısmının gerekleri olarak, tutkular ya da şehvetler, orta olmak kaydıyla insanın iyi yaşamına dahildir. Şu hâlde, mutlu yaşam tutkuların ya da hazların olmadığı bir yaşam değil, fakat itidalin eylemlerin ölçütü kılındığı bir yaşamdır. Bu anlamda orta yol ölçütü, genel geçer bir koşul değildir. Kişinin durumunu temele alan bir, bir gidip gelme, belirleme sürecini ifadesi olarak orta yolun, aynı zaman *orthos logos* yani dosdoğru düşünme niteliği, kişinin bu gidip gelme de kendisi için iyi olanı ortaya çıkarması anlamına gelmektedir. Sonuç olarak, Aristoteles'in ahlak felsefesinin insan eylemini temellendirmedeki bu güçlü yanları modern dönemde ortaya çıkan insanın ahlaklı eyleminin temellerine ilişkin krizi aşma konusunda yeni ufuklar sağlayacaktır.

Notlar

(1) Aristoteles'in etik kavramı ile hocası Platon'un ahlak fikri arasında oldukça büyük bir fark vardır. Platon *Devlet* diyalogunda, iyi ve kötü yani ahlak düzeyi ile, nesnelere ve onların işlevleri yani pragma düzeyi arasındaki bir ilişki Platon erdemi bilgiye bağlı olarak düşünmektedir. Zira her türlü hakiki bilginin, tecrübe ile ilişkili olduğunu söyleyen Platon için erdem, yetilerin kendisinde ve bu yetilerin diğer yetilerle olan ilişkisindeki uyum bağlamında adalet (*dikaion*) olarak ortaya çıkar. Bu doğrultuda erdemler, *philosophia* faaliyetinin kendisinin içinde anlamlı olarak anlaşılabilir. Buna göre, erdemler, *sophos* ile birlikte hakikatin açılmasının adalet ilkesine yönelik olması bakımından bir araya getirme faaliyetidir. Zira *Philosophos*'un *psukhês*inin yetileri ya da *arkhê*leri olarak *logos*, *thumaios* ve *epithumai*, birlik cihetinden adalete yönelir. Bilginin erdem olduğu şeklindeki Sokratesçi fikir de bu bağlamda anlaşılacaktır. Bu anlamda, Aristoteles'in etik kavramı, erdem düşüncesi söz konusu olduğunda, bu bilgi zemininin kesilmesi ile anlaşılabilir bir kavramdır. Oğuz Haşlakoğlu, *Platon Düşüncesinde Tekhnê: Sanat ve Felsefenin Ortak Kökeni Üzerine Bir İnceleme*, İstanbul: Sentez Yayınları, 2016, s. 100-101.

(2) Aristoteles Platon'dan sonra, ahlak ile ilgili konuları ya da iyi ve insan eylemi problemini, teorik felsefeden bağımsız olarak, pratik felsefe altında ele alan ilk isimdir. Bu anlamda Aristoteles, iyi fikrini, pratik felsefe altında, etik, ekonomi ve politika başlığı altında ele alır. Görülecektir ki, Platon'dan farklı olarak Aristoteles, etik olarak düşünülen karakter eğitimi alışkanlıklar üzerinden kuracaktır. Aristoteles, şehir yönetimi ile birlikte düşündüğü insan eylemlerini, bu yönetimin iyi ve kötü davranışları belirlemesi bağlamında kendisine konu

edinmektedir. Anne Marie Pippier, *Etiğe Giriş*, çev. Veysel Atayman, Gönül Sezer, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012, s. 30-31.)

(3) Yazı içinde ayrıntıya girmemek adına belirtilmemesine rağmen, Aristoteles'in yönetim şekillerinin karşıtlarını belirttiği pasaj, insan eylemlerinin siyasetle bağının anlaşılması açısından oldukça önemlidir. Zira, Aristoteles, belirtildiği üzere insani ilişkileri toplumun parçaları olarak görmektedir. Buna göre, ideal yönetim biçimi olarak krallığın karşıtı olarak tiranlık, kötü bir kralın dönüşmesi sonucu ortaya çıkar. Aristoteles şöyle söylemektedir: "yöneticiler kent olanaklarını değere göre dağıtmazlarsa, bütün iyileri ya da onların büyük bir kısmını kendilerine ayırırlarsa, hep aynı kişilere yüksek mevkileri verir, zenginleşmeyi çok önemli tutarlarsa, onların kötülüğü yüzünden aristokrasiden, oligarşiye geçilir. Böylece doğru kişiler yerine az sayıda kötü kişi yönetici olur. Timokrasiden de demokrasiye geçilir. Zira bunlar kapı komşusudur. Timokrazi de çoğunluğun iktidar olmasını ister, çünkü belli bir değerde olan herkes eşit olur. Demokrasi daha az kötü olan bir yönetim. Çünkü yönetim biçiminden sapma daha az." Aristoteles, *NE*, 1160b5-20.

KAYNAKÇA

Aristoteles, *Eudomos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara: Dost Kitabevi, 1998.

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara, Ayraç Yayınları, 1997.

Aristoteles, *Ruh Üzerine/De Anima*, çev. Zeki Özcan, İstanbul: Alfa Yayınları, 2000.

Çötök, Tufan. *Aristoteles Ahlakının Kurucu Erdemi Olarak Phronêsis*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2011), SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, Felsefe Tarihi Bilim Dalı.

Haşlakoğlu, Oğuz. *Platon Düşüncesinde Tekhnê: Sanat ve Felsefenin Ortak Kökeni Üzerine Bir İnceleme*, İstanbul: Sentez Yayınları, 2016

Özturan, Hümeýra. *Akıl ve Ahlak: Aristoteles ve Farabi'de Ahlakın Kaynağı*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014,

Pippier, Anne Marie. *Etiğe Giriş*, çev. Veysel Atayman, Gönül Sezer, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.

Satıcı, Murat "Teori ve Pratik Arasında Aristoteles Üzerine", *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, Temmuz/July 2013, 6(2), 19-50.



GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ

JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl: 4, Cilt: 4, Sayı: 1

Haziran-2023

MAKALE BİLGİLERİ

**Aristoteles'in Düşüncesinde İnsan Ahlaki Eylemi ve İyi Kavramı Üzerine Bir
Değerlendirme**

An Evaluation on Human Moral Action and the Concept of Good in Aristotle's Thought

YAZAR

Merve Nur Yaman

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

Doktora Öğrencisi mrvnr06@gmail.com

ORCID: 0000-0002-9129-8652

Yayın Bilgisi

Yayın Türü: Araştırma Makalesi

Makale Geliş Tarihi: 18.03.2023

Makale Kabul Tarihi: 22.05.2023

Sayfa Aralığı: 95-111

ÖZET

Antik Yunan düşüncesinin büyük filozoflarından Aristoteles'in ahlak düşüncesi, hocası Platon'a karşı kurmaya çalıştığı yeni bir felsefe anlayışının sonucudur. Bu doğrultuda Aristoteles, hocasının ahlak, insan eylemi ve iyinin ne olduğuna ilişkin görüşlerinden oldukça farklı bir ahlak fikri geliştirir. Aristoteles'te ahlak, daha çok insan ruhunda temel bazı huy ve alışkanlıkların nasıl meydana getirileceğiyle alakalıdır. Bu anlamda insan eyleminin ahlakiliği, kişinin her bir eylem bağlamı içinde doğru olanı seçmesi ve gerçekleştirilmesi ile ilişkilidir. Bununla birlikte, teleolojik bir doğa ve dünya görüşüne bağlı olan ve fiziksel olanı da bu teleolojik yapı içinde açıklayan Aristoteles'in insani eyleme ve onun ahlakiliğine bakışını da bu bağlamda değerlendirmek gerekir. Bu anlamda onun ahlak düşüncesi, onun fiziksel gerçekliğe ilişkin daha büyük sistemiyle birlikte düşünülmelidir. Dolayısıyla Aristoteles'te insan eyleminin ahlakiliği, bu teleolojik sistem içinde, insan için "iyi" olanın ne olduğunun belirlenmesiyle yakından ilişkilidir. Bu doğrultuda, bu çalışmada Aristoteles'in insan eylemi, iyi ve erdemlilik üzerine düşünceleri bağlamında ahlaki eylemi nasıl temellendirdiği ele alınacak, onun ahlak düşüncesinin temel bazı kavramlarına değinilecektir.

Anahtar Kelimeler: Aristoteles, ahlak felsefesi, iyi, insan eylemi.

ABSTRACT

The moral thought of Aristotle, one of the great philosophers of ancient Greek thought, is the result of a new understanding of philosophy that he tried to establish against his teacher Plato. In this direction, Aristotle develops an idea of morality quite different from his teacher's views on morality, human action and what is good. In Aristotle, morality is mostly about how to create some basic habits in the human soul. In this sense, the morality of human action is related to one's choosing and performing the right thing in each action context. However, Aristotle's view of human action and its morality, which is connected to a teleological view of nature and world and explains the physical within this teleological structure, should be evaluated in this context. In this sense his moral thought must be considered together with his larger system of physical reality.

Therefore, in Aristotle, the morality of human action is closely related to the determination of what is “good” for human beings in this teleological system. In this direction, in this study, it will be discussed how Aristotle grounded moral action in the context of his thoughts on human action, good and virtue, and some basic concepts of his moral thought will be discussed.

Keywords: Aristotle, ethics, good, human action

GİRİŞ

Aristoteles, hocası Platon’un, bir *sophosun* yani bir bilgenin yürüttüğü *philosophia* faaliyetine ve bu faaliyetin sonucu olarak öğrencinin ruhunun aklî olana döndürülmesine dayanan yönteme karşı çıkmaktadır. (1) Bu karşı çıkışın bir sonucu da Platon’un ahlak, insan eylemi ve iyinin ne olduğuna ilişkin görüşlerinden oldukça farklı bir ahlak fikri geliştirmesi olmuştur. Aristoteles’te ahlak, daha çok insan ruhunda temel bazı huy ve alışkanlıkların nasıl meydana getirileceğiyle alakalıdır. Diğer taraftan, teleolojik bir doğa ve dünya görüşüne bağlı olan ve fiziksel olanı da bu teleolojik yapı içinde açıklayan Aristoteles’in insani eyleme ve onun ahlakiliğine bakışını da bu bağlamda değerlendirmek gerekmektedir. Dolayısıyla Aristoteles’te insan eyleminin ahlakiliği, insan için “iyi” olanın ne olduğunun belirlenmesiyle yakından ilişkilidir. Bu anlamda hocası Platon’dan farklı olarak bir kendinde iyi ideasını kabul etmek yerine, kişinin tek tek her bir eylem bağlamında iyiyi kendisinin keşfetmesi ve orta ya da ölçülü olanı seçmesini düşüncesinin merkezine koyar. Bu bakımdan ahlaki olanın bulunmasında, insanın o eylem üzerine düşünmesi ve her durumda doğru olanı seçecek kadar alışkanlık elde etmesi önemli hale gelir. Aristoteles’in ahlak düşüncesinin, bir kendinde iyiyi kabul etmemesi bakımından hocasından, insan eylemini teleolojik bir şekilde açıklama çabasıyla da modern ahlaki düşünceden ayrıldığı söylenmelidir. Bu doğrultuda, bu çalışmada Aristoteles’in insan eylemi, iyi ve erdemlilik üzerine düşüncesi bağlamında ahlaki eylemi nasıl temellendirdiği ele alınacaktır.

Aristoteles düşüncesinde modern anlamda bir etik düşüncesi olup olmadığı tartışmalıdır. Zira, Aristoteles konu ile ilgili en önemli tartışmalarını yaptığı ve kendisine aidiyetinde şüphe olmayan *Nikomakhos’a Etik*¹ adlı eserinde, *eudaimonia*/iyi yaşamın ya da bir şahsın yetkin ve kendisine

¹ Bundan sonra *NE* şeklinde yazılacaktır.

yeterli olmasının formel şartlarını ortaya koyuyor gibidir. Üstelik yine modern akla uzak gelebilecek bir düşünce yolunu takip ederek insan yetkinliğinin ya da *Nikomakhos'a Etik*'te belirlenen ahlak fikrinin, siyasete bir hazırlık olarak düşünülebileceğini ve bu ahlakın yine bu siyaset içinde anlamlı olabileceğini hissettirmektedir. Bu doğrultuda onun temel sorusunun “iyi hayat”ın mahiyeti etrafında şekillendiği görülmektedir. Bu doğrultuda *NE*, iyi yaşamın, insanın teorik faaliyetinin ve akla uygun bir eylem yaşamının birlikteliği bakımından anlaşıldığı bir izleğe sahiptir.

Fakat iyinin Aristoteles düşüncesinde, yalnızca ahlaki eylemleri kapsamaktan daha kuşatıcı bir anlama sahip olduğu görülmektedir. Zira insanın ahlaki olarak isimlendirilebilecek eylemleri, insan *praksisisin* bir kısmını teşkil etmektedir. Şu hâlde, Aristoteles açısından, insan *praksisinde* ahlak fikrinin, failin eylemlerinde hangi açılardan yer aldığına gösterilmesi gerekmektedir. Bu anlamda, öncelikle Aristoteles’in yine tartışmalı bir ayrımı olan teorik ve pratik akıl ayrımına değineceğiz. Diğer taraftan, Aristoteles, insan eylemlerini ve iyiyi, öncelikle erdem (aretê) mekânı olarak *psukhênin* yani ruhun işlevinin (*ergon*) ne olduğunun belirlenmesinin gerekliliği üzerinden düşünmektedir. Zira Aristoteles’te erdem, bir şeyin iyiliğinin o şeyin işlevini tam manasıyla yerine getirmesiyle yakından ilişkili olarak düşünülür. Aristoteles, insani iyiyi, ruhun erdeme uygun etkinliği olarak düşünür. Bu noktada eylemlerin erdeme uygunluğunun belirlenmesi için bir ölçütün olması gerektiği doğal olarak akla gelir. Bu bağlamda “orta olma” ölçütünü geliştiren Aristoteles, modern ahlak düşüncesinde pratik bilgelik olarak düşünülen *phronêsis*i yani her bir eylem için iyiyi keşfetme imkânını ortaya koymaktadır. Son olarak onun, tartışmasını siyaset fikri ile sonlandırdığı görülür. Bu durum onun, eylemi ve iyi düşüncesini, daha önce de ifade edildiği üzere, ahlak ve siyaset bütünlüğünde ele aldığına güzel bir ifadesidir. Şimdi bu arka planda, Aristoteles’in ahlak felsefesinin temel temalarına ve insanın eylemi ve iyi arasında kurduğu ilişkiye bakalım.

1. Aristoteles’te İnsan Eylemleri ve İyi

Aristoteles *NE* kitabına, her sanat (*tekhne*) ve araştırmanın (*methodos*) ya da her eylem (*praxis*) ya da tercihin (*proairesis*) bir iyiyi arzuladığı konusunda hemfikir olunmasına karşın, iyinin ne olduğu konusunun muğlak olduğunu söyleyerek başlamaktadır. Diğer taraftan, iyinin, yine de “her şeyin arzuladığı şey” olmak bakımından belirgin bir anlamı vardır (Aristoteles, 1997, 1094a1-3). Bu doğrultuda yalnızca kendisi için istenen bir amacın, iyi ya da en iyi adını almaya layık olduğu açık Aristoteles’e, görünmektedir. İşte Aristoteles *NE*’deki kurgusunu, bu iyinin araştırması etrafında gerçekleştirir. Peki iyinin bu araştırmasını hangi bilim yürütecektir? Aristoteles, iyinin ne olduğuna dair araştırmanın siyaset bilimi tarafından gerçekleştirileceğini söyler. Öyle ki, kentler ya da toplumlar için neyin iyi olduğunu belirleme ya da yasa koyma gibi

durumları kapsayan siyasetin alanı, doğal olarak insan için iyi olanı da kuşatmaktadır. Aristoteles şöyle ifade etmektedir:

Bu bir kişi için ve kent için aynı şey ise, kent için olanını hem elde etmek hem de korumak daha önemli ve amaca daha uygun görünüyor. Çünkü o bir tek kişi için de istenen bir şeydir, ama bir budun için ve kentler için olursa daha güzel ve daha tanrısal olur. (Aristoteles, 1997, 1094b5.)

Şu hâlde Aristoteles insan eylemleri ve eylemlerin iyi ya da kötü değeri kazandığı bağlamı, etik ve politika bütünlüğünde kurgulamaktadır. Bu doğrultuda, her tercih ya da bilginin (*gnosis*) bir iyiyi amaçladığını söyleyen Aristoteles'e göre, siyaset de bir iyiyi amaçlamaktadır. Onun amaçladığı bu iyiliğe mutluluk (*eudaimonia*) demektir (Aristoteles, 1997, 1095a15-20). Bu doğrultuda Aristoteles'in, ahlak alanında ve *Nikhamakhos'a Etik* adlı kitabındaki temel sorusunun, iyi yaşam (*eu zen*) ve insan için iyinin ne olduğunun araştırılması olduğu söylenebilir. Bu araştırma, iyi yaşam için sahip olunması gereken erdemlerin araştırmasını içermektedir. *Eudaimonia* yani mutluluk, bu araştırmanın gayesi olarak, yalnızca kendinden dolayı istenen olarak belirlenir. Şu hâlde erdemlerin kendisi, bu mutluluğun elde edilmesi açısından araç değil, temelde erdemlerle bütünlüklü bir donanıma işaret eden amaçlardır. Bu anlamda Aristoteles için, *eudaimonia*, erdemlerle donanmayı, bu ise ömür boyu süren bir süreci ifade etmektedir. Bu anlamda Aristoteles bir insanın mutluluğu için, onun ömrünün sonunun beklenmesi gerekmektedir.

Aristoteles, insan eylemlerinin incelenmesini müstakil olarak değil fakat, pratik bilimler altında ele almaktadır. Ona göre insan eylemleri politikanın bir uzanımı olarak, karakter üzerinden ele alınmaktadır. Zira *ethikê*, terim olarak da karakter bilimi anlamında gelmektedir. Bu bağlamda *etik (ethikê)* (1), karakter, huy ya da örf manasına gelirken, onun modern dönemde olduğu üzere müstakil bir bilim olmadığı görülmektedir. Etik insan eylemlerinin bir boyutunu, yani karakterin erdeme uygun etkinliğinin bir araştırmasıdır. Etik araştırma, insan karakteri üzerinden bir araştırma yürütürken, insan eylemlerinin Aristotelesçi düşüncede tamamlayıcısı siyaset fikridir. Aristoteles, insan eylemlerini, ahlak ilmini de içine alan siyaset ana çatısı altında ele almaktadır. Bu bağlamda *NE*'de, insan eylemleri, *polis* için iyi olan ve birey için iyi olan temelinde kurulmaktadır. Buna göre, siyaset ve etik, insan eylemlerinin kuşatıcı bir anlatısını vermek açısından birlikte düşünülmek durumundadır. Zira, Aristoteles'in kendisi, ahlakı, siyasete biz hazırlık olarak düşünmektedir.

Aristoteles iyinin, bir tümeli olamayacağı ya da bir tane olamayacağını söylemektedir. İdea olarak iyi, insan için ulaşılabilir bir şey değildir. O hâlde bir şeyi iyi olarak adlandırmanın olanağı nedir? Sadece kendisinden dolayı tercih edilen ve amaç edinilen mutluluk, bu bağlamda, kendine yeterlik argümanı ile birlikte ele alınmaktadır. Aristoteles şöyle söylemektedir:

Demek ki kendisi amaç olan yalnızca bir tek şey varsa, aradığımız bu olur; daha çok şey varsa, bunların arasında en çok kendisi amaç olanı. Kendisi için aranan, başka bir şey için arandanan, hiçbir zaman bir başka şey için tercih edilmeyen de hem kendileri için hem de onun için tercih edilenlerden daha amaçtır (*telos*) diyoruz. En çok mutluluğun böyle bir şey olduğu düşünülüyor, çünkü onu hiçbir zaman başka bir şey için değil, hep kendisi için tercih ediyoruz. Ama onuru, hazzı, usu ve her erdemi hem kendileri için hem de mutluluk uğruna, onlar aracılığıyla mutlu olacağımızı düşündüğümüz için tercih ediyoruz. Oysa hiç kimse mutluluğu onlar uğruna ya da genel olarak başka bir şey uğruna tercih etmiyor. Bunun böyle olduğu kendine yeterliğinden de görünüyor, çünkü kendisi amaç olan iyi kendine yeter düşünülüyor (Aristoteles, 1997, 1097b5).

Bu noktada Aristoteles, kendine yeterli argümanını, insanın doğal yapısının toplumsallık olduğunu, bu bakımdan toplum içinde kendine yeterli olması şeklinde ifade etmektedir. Mutluluk ve kendine yeterlik, herhangi bir eksiklik içermemeleri ve kendileri için tercih edilmeleri bakımından ortaklaşırlar. Nihai bir iyi fikri ya da mutluluk fikri ile, insanın tekil tercihlerinin bir araya getirilmesi problemi bu bağlamda önem kazanır. Bu doğrultuda, insan için iyinin ne olduğu sorusunun, iyi yaşam ya da mutluluk (*eudaimonia*) ile nasıl ilişkilendiğinin ortaya konulması gerekmektedir. Bu bakımdan, öncelikle insan bütününe farklı faaliyetleri olarak, teorik ve pratik aklın faaliyetinin daha yakından incelenmesi gerekmektedir.

2. Teorik-Pratik Akıl Ayrımı Bağlamında İnsan Eylemi

Bilindiği üzere Aristoteles teorik, pratik ve poetik her faaliyetin bir iyiyi gaye edindiğini söylemektedir. Diğer taraftan üç faaliyetin gerçekleştirdikleri iyi, ürünleri açısından farklı adlar almaktadır. İnsanın bir iyiyi meydana getirmeye yönelik eylemleri, kendilerinde olan bir gayeye yönelmeleri bakımından pratik bilimler altında ele alınmaktadır. Aristoteles'in teorik ve pratik akıl arasında ayrımı gittiği konusu oldukça tartışmalıdır. Zira Aristoteles *Nikomakhos'a Etik* adlı eserinde, doğrudan bir isimle bu tasnife işaret etmemektedir (Özturan, 2014, 105). Diğer taraftan, *psukhê*nin araştırmasının ilkelerinin farklılaşması bakımından bir ayrımın düşünülmesine imkân sağlayan ifadeleri mevcuttur. Pratik aklın Aristoteles'in düşüncesi bağlamında tikellere ilişkin akıl yürüten ve nesnesi olumsal olan ya da diğer bir ifade ile ilkeleri başka türlü de olabilecek nesnelere olan akıl olarak düşünülebilir. Diğer taraftan teorik faaliyetin nesnelere zorunluluğun hâkim olduğu bir alan olarak belirlenir. Bu doğrultuda Aristoteles üzerine yazılan literatürde, onun ilk kez teorik bilgelik (*sophia*) ve pratik bilgelik (*phronêsis*) arasında bir ayrımı gittiği söylenmektedir (Çötök, 2011, 147). Aristoteles şöyle söylemektedir:

Bilgelik (*sofia*) bir bilimdir ve doğa gereği en değerli nesnelere ustur. Bunun için Anaksagoras'a, Thales'e ve böyle kişilere basiret sahibi değil (*phronimos*), bilge (*sofos*) diyoruz. Çünkü insanca iyileri aramadıklarından ötürü kendilerine yararlı şeyleri bilmedikleri, büyük,

hayranlık verici, zor, Tanrısal ama yararsız şeyleri bildikleri söylenir. Oysa basiret, insansal şeylerle ilgilidir basiretli kişinin ödevi özellikle budur, iyi düşünüp taşınmaktır, diyoruz (Aristoteles, 1997, 1141b).

Bu doğrultuda, Aristoteles'in teorik faaliyetin ve pratik faaliyetin düşünüm süreçlerini ve erdemlerini birbirinden ayırdığı düşünülebilir. Diğer taraftan Aristoteles, pratik aklın erdemlerinin, teorik faaliyetin sahip olması gereken erdemlerden öncelikli olamayacağını belirtir. Ona göre, "nasıl ki hekimlik sağlıktan önce gelmezse basiret de bilgelikten ya da ruhun daha iyi bir kısmından önce gelemez" (Aristoteles, 1997, 1145a). Bu onun tümel ve tikel arasında yaptığı ayrıma ve tümelin tikele öncelikli olarak bilindiğine dair düşüncesine dayanmaktadır (Çötök, 2011, 148). Aristoteles'in teorik ve pratik akıl arasında neden bir ayrım gözetme ihtiyacı duyduğu konusu, insan eylemlerinin açıklanması bakımından oldukça önemlidir. Konunun ahlaki önermelerin kaynağı problemi ile oldukça ilgili olduğu fark edilmektedir. Bu anlamda iyi ve kötünün kaynağının ne olduğu sorusu, ya da ahlaki hüküm verme sürecinin nasıl gerçekleştiği konusu, teorik ve pratik aklın işlevlerinin ele alınmasını gerektirmektedir (Özturan, 2014, 66).

İnsan eylemleri açısından bu durumun önemi, siyaset ilminin tabi değil, vazi' olduğu fikri (*nomos*) gözetildiğinde önem kazanmaktadır. Bir ilmin vazi' olması, Aristoteles düşüncesi açısından onu, kesinlik alanının dışına çıkarmaktadır. Böylesi bir kesinliğin olmaması, insani eylem alanının, güzel, iyi ya da adil olan hakkında ihtilafa düşmeleri, diğer taraftan yine insani eylem alanının kuşatılamayacağı şeklinde anlaşılabilir (Aristoteles, 1997, 1094b12-25). Diğer taraftan, kesinliği olmayan ve kuşatılmaz bir alan olarak eylem alanının, dayandığı herhangi bir ilke var mıdır? Aristoteles, bu kuşatılmazlık durumunun ancak, eylemin kendi durumunun tikelliği içinde belirlenecek bir ölçütle aşılabileceğini düşünmektedir. Bu ölçüt ise, orta olma olarak belirlenir. Bu anlamda mutlak iyi yoktur. Yalnızca tikel tezahürlerden söz edilebilir. Her defasında karşılaşılan, farklı bağlamlar içinde iyidir (Özturan, 2014, 55). Şu hâlde, bağlamlar içinde iyi olarak eylemeyi ifade eden erdemlerin ve insan için temel erdem ne olduğunun anlaşılması gerekmektedir.

3. Aristoteles'te *Ergon* ve *Erdem (Aretê)* İlişkisi

Yukarıda ifade edildiği üzere, Aristoteles mutluluk ve kendine yeterlik argümanını ortaklaşa ele almakta ve kendileri istenen iyinin bunlar olduğunu söylemekteydi. İyi hayat bu anlamda insan için hangi bileşenlere sahip olacaktır? Aristoteles insan hayatının *eudaimoniasını* da kendine yeterlik (*autarkes*) etrafında açıklamaktadır (Aristoteles, 1997, 1097b7-21). İnsanın kendine özgü işi ya da işlevi (*ergon*) nedir? Aristoteles bu bağlamda, insanın *ergonu* ile *entelekheiası* arasında bir bağlantı kurmaktadır. Bu bağlantı ancak teleolojik evren görüşü bağlamında anlamlı olarak anlaşılabilir. Zira Aristoteles'in doğal yer anlayışı, evrende her şeyin, bir gayeye doğru hareket ettiğini ifade eder. Buna göre insanın da gayeye doğru ilk hareketi zaten *De Anima*'da, ruh olarak

tabir edilecektir. Buna göre, organlaşmış cismin ilk yetkinliği olarak ruh, belli bir *ergona* sahip olarak anlaşılır (Aristoteles, 2000, 432b7-8). *Ergon*, işlev olarak düşünöldüğünde, Aristoteles'in insan eylemini, *ergon* üzerinden iyi kavramına bağladığı görölr. *De Anima*'da yaptığı bu ayrımı, *NE*'te ruhun akıllı ve olmayan kısımları üzerinden ele almaktadır. Onun *NE*'te ifadeleri şu şekildedir:

O hâlde geriye akıl sahibi olanın- bunun da akla boyun eğen olarak, bir de akla sahip olan ve düşünen olarak- bir tür eylem yaşamı kalıyor. Eylem yaşamından da iki türlü söz edildiğinden, bunun etkinlik hâlinde olan yaşam olduğu belirtilmeli; çünkü daha önemli diye ona dendiği düşünölmüyor. Eğer insanın işi ruhun akla uygun etkinliği ise ya da akıldan yoksun olmayan etkinliği ise ve belirli bir işin ve bu işte yetkin olanının işinin aynı olduğunu söylüyorsak, ...eğer böyleyse (ayrıca insanın işinin belli bir yaşam olduğunu, bu yaşamın da ruhun akla uygun etkinliği ve böyle eylemler olduğunu, erdemli insana yakışanın bunları iyi ve güzel bir biçimde yapması olduğunu, her şeyin kendisine özgü erdeme göre iyi yapılırsa, iyi gerçekleştirilmiş olduğunu da ileri sürüyoruz), insansal iyi, ruhun erdeme (*aretê*) uygun etkinliği (*energeia*) olur-üstelik yaşamın sonuna kadar etkinliği (Aristoteles, 1997, 1098a19)

Göröldüğü üzere, Aristoteles iyinin ve eylemlerin iyi anlamını gerçekleştirmesinin mekânını nefs/ruh olarak belirlemekte ve onun belli bir erdeme yönelik etkinlikte bulunduğunda bu anlamın gerçekleşeceğini söylemektedir. Aynı şekilde, *Eudomosa Etik*'te de "her bir şeyin ergonu onun gayesidir" demektedir (Aristoteles, 1998, 1219a8).

Aristoteles için, insani iyi, belli bir *ergona* ya da gayeye yönelik faaliyetin erdeme uygun olarak gerçekleşmesi durumunu ifade etmektedir. şu hâlde erdem nedir? Ona göre insani erdemin, bedene değil ruha ait olacağı açıktır. Zira, mutluluk ruhun erdeme uygun etkinliği olarak belirtilmişti. Erdemleri düşünce (*dianoetike*) ve karakter (*etikhê*) erdemleri olarak ayıran Aristoteles, düşünce erdemlerinin eğitim ile oluşacağını söylemektedir. Bu anlamda düşünce erdemlerinin oluşması, zaman ve deneyim gerektirmektedir.

Diğer taraftan, karakter erdemleri ise alışkanlıkla oluşmaktadır. Aristoteles, üstelik karakter erdemlerinin, küçük bir değişiklikle alışkanlık anlamına gelen *ethos*tan geldiğini söylemektedir. Karakter erdemlerini doğaya ait görmez Aristoteles. Zira, alışkanlıklar doğanın aksine başka bir heyetle yer değiştirebilir bir niteliktedir. Fakat bu, alışkanlıkları elde edecek bir doğamız olmadığı anlamına gelmemektedir (Aristoteles, 1997, 1103a20-25). Bu anlamda, insan bu doğasını örneğin ölçölü davranışa ölçölülük alışkanlığını kazanmaya sevk edebilmektedir. Buna göre, Aristoteles için, eylemlerin belli bir tarzda tekrarlanması, huyların (*hekseis*) meydana gelmesini sağlamaktadır. Diğer taraftan, karakter erdemleri haz ve acı etrafında anlaşılır Aristoteles düşüncesinde. Bu anlamda Aristoteles, insanın çocukluktan itibaren, gereken şeylerden haz

alınacak, gereken şeylerden kaçınma ya da acı duyulacak şekilde yetiştirilmesi gerektiğini söylemektedir (Aristoteles, 1997, 1104b10-15).

Aristoteles, erdemlerin ayrımlarını gösterdikten sonra, erdem ne olduğu konusuna geçmektedir. Ona göre, ruhta etkilenimler (*pathê*), *imkânlar* (*dunameis-bu bağlamda kuvveler olarak düşünülebilecek-*) ve huylar (*hekseis*) gerçekleşmekte, erdem de bunlardan biri olmak durumundadır. Huylar, öfke, korku, yüreklilik vb. etkilenimlerin iyi ya da kötü durumda olmalarını ifade etmektedirler. Şu hâlde etkilenimler, erdem olamazlar. Diğer taraftan, erdemler imkânlar ya da kuvveler de olamaz. Zira, kuvveler bir şeyin imkân durumunu ifade etmektedirler. Bu anlamda, kendilerinde ya da doğal olarak bu anlamda iyi ya da kötü gibi anlamlara sahip olmalarını bekleyemeyiz. Şu hâlde erdemlerin huy olması gerekmektedir (Aristoteles, 1997, 1106a10-13.). Fakat huy olarak belirlemek erdemi erdem olmak bakımından belirginleştirmeye yetmemektedir. Erdemlerin tıpkı gözün erdeminin gözü ve onun işlevini iyi kılan şey olması gibi, insanın erdemi de onu ve onun işlevini iyi bir şekilde gerçekleştirmesini sağlayan huy olmak durumundadır. Bu durumda, insan eylemlerinin iyi anlamını ortaya çıkarmaya yönelik nasıl gerçekleştiğinin açıklanması gerekmektedir. Zira huyların oluşmasını sağlayan, bu eylem sürecidir.

4. Eylemlerde Orta Olma Ölçütü ve *Phronêsis*

Daha önce ifade edildiği üzere Aristoteles, “ruhun erdeme uygun etkinliği” ifadesi doğrultusunda, insani iyinin de ruhunun, erdeme göre eylemesi olduğunu düşünmektedir. Ruhun etkinliği olarak eylemler, Aristoteles’in orta olma olarak ifade ettiği bir ölçüt ile, erdeme uygun sıfatını kazanmaktadırlar. Fakat Aristoteles’e göre eylemlerde ortanın ne olduğunun belirlenmesi oldukça zor bir sürecin sonunda gerçekleşmektedir. Zira, ortanın kendisi insani eylemlerin alanına uygulanamaz bir matematik orta değildir (Aristoteles, 1997, 1106a30-35). Aristoteles şöyle ifade etmektedir:

Bir şeyin ortası diye iki ucundan eşit uzaklıkta olana diyorum ki, bu herkes için bir ve aynı şeydir. Bize göre orta diye ise ne fazla ne de eksik olana diyorum; bu ise tek değildir, herkes için aynı değildir...demek ki her bilen kişi aşırılık ve eksiklikten kaçır, ortayı (*mezon*) arar, onu tercih eder, bu orta ise şeyin ortası değil, bize göre orta olandır (Aristoteles, 1997, 1106a30-35)

Şu hâlde karakter erdemleri söz konusu olduğunda, erdemnin hedefi ortanın bulunmasıdır. Zira ancak bir *pathosun* yani etkilenimlerin ve bunların sonucu olan eylemlerin aşırılığı ya da eksikliği ve de belirlenebilir bir ortası bulunmaktadır. Aristoteles, erdemnin aklın dahil olduğu bir tercihin sonucunda eylemde ortanın bulunması olduğunu eserinde net bir şekilde ortaya koymaktadır. Erdem bu doğrultuda “tercihlerin ilişkin bir huy” olarak anlaşılır ve bu anlamda akıllı bir varlığın tercihinin sonucu olarak, biri aşırılık biri eksiklik olan iki ucun ortasında bulunma huyu şeklinde

tarif edilir (Aristoteles, 1997, 1106b35-40). Orta ancak, kendisi hakkında karar verecek ya da başkaları için verdiği karar ile iyi bağlamlar yaratacak bireyin, özel şartları etrafında yakalanabilir. Zira eylemler en nihayetinde tek tek durumlarla ilgilidir. Aristoteles orta olanın bulunması faaliyetinin niteliğini *orthos logos* kavramı ile ifade etmektedir. Bu anlamda, *orthos logosun* ele geçirdiği orta, tikel eylemin iyi karakterini belirlemektedir (Aristoteles, 1997, 114b26-29, 1138b18-23). Bağlam içinde iyi olanın keşfinin sonucu, tek tek eylemler bakımından kişiye norm koymaktadır. Bu anlamda, keşif sürecinin sonunda bir tür, iyi anlamı hasıl olmakta ve kişi buna göre davranmakta bir yaptırım bulmaktadır. Şu hâlde mutlu yaşam tutkuların ya da hazların olmadığı bir yaşam değil, fakat itidalin eylemlerin ölçütü kılındığı bir yaşamdır (Satıcı, 2013, 36).

Fakat bu noktada, ortanın kişinin tercihi ile bağı sorgulanabilir. Zira, ortanın akli bir şekilde tercihi erdemini kendisini ifade etmektedir. Şu hâlde bir şeyi tercih etmek Aristoteles için ne anlama gelmektedir? Aristoteles bu doğrultuda isteyerek ve istemeyerek yapılan eylemler arasında bir ayrımı gitmektedir. Ona göre zorla ya da bilgisizlik nedeni ile yapılan eylemler, istemeyerek yapılmaktadır. Şu hâlde isteme ya da istememe anlamı, kararın bağlamına bakılarak belirlenmektedir. Fakat tercih (*proairesis*), istemenin kendisinden ayrılmaktadır. Zira isteyerek yapmak örneğin çocukların davranışlarında da rastlanılır bir şeydir. Bu anlamda isteme daha çok amaç ile, tercih ise amaca götüren yollarla ilgili olarak düşünülmektedir. Aynı şekilde tercih iyi ve kötü anlamları ile ilişkilendirilmektedir. Tercih fikrini Aristoteles bu doğrultuda, kendine hâkim olma (*enkrateia*) ve akıllılık ile birlikte ele almaktadır (Aristoteles, 1997, 1111b15.). Tercih, enine boyuna düşünülerek yapılan bir şey ise, ne hakkında böyle düşünerek karar verdiğimiz belirlenmesi gerekmektedir. Aristoteles'e göre bu tercihin sonucu olarak erdemini cinsi biçimsel olarak orta olma olarak belirlenir. Ruhta, bu eylemleri erdeme uygun gerçekleştirmeyi sağlayan huylar bulunmakta ve isteyerek edinilmektedirler.

5. *Phronêsis* ve Tecrübe

NE'te yaptığı bu ruhun akıllı ve akıllı olmayan ayrımını, akıllı olan kısmın araştırması üzerinden sürdürmektedir. Buna göre ruhun akıllı olan kısmı, ilkeleri başka türlü olabilecek nesnelere bakan ve ilkeleri başka türlü olamayacak nesnelere bakan yan olarak ayrılmaktadır. Başka türlü olamayacak ilkelere dayanan nesnelere, bilimin (*epistêmê*) konusunu oluştururken, diğer kısım kendileri hakkında bir tercih sürecini ve düşünüp tartmayı (*logistikon*) gerekli kılmaktadırlar. Her iki yanın kendilerine özgü bir erdemi olacağı açıktır. Fakat her ikisinin de görevinin doğruluk olduğu açıktır. Ruhun kendisini doğruluğa ulaştıran beş şey vardır ona göre. Bunlar sanat (*tekhnê*), bilim (*epistêmê*), basiret (*phronêsis*), bilgelik (*sofia*) ve akıldır (*nous*) (Aristoteles, 1997, 1139b15-20).

Aristoteles bu noktada, başka türlü olabilecek ilkelere dayanan nesnelere ve böyle olmayanlar arasında yaptığı ayrımı tekrar işletmektedir. Buna göre bilimin nesnesinin *II. Analitikler*'de açıklandığı üzere değişmeyecek şeyler olduğu açıktır. Diğer taraftan “olduğundan baka türlü olabilecek bir nesne” üretilen (*poiêton*) ya da yapılan (*prakton*) bir şey olabilir (Aristoteles, 1997, 114035-40). Fakat sanatlar eylemle değil, daha çok doğru aklın (*logu alethus*) kendisine eşlik ettiği bir yaratma ile ilgilidir. Diğer taraftan Aristoteles'in basiret erdemini, ilkelere özgü erdemi akıldan (*nous*) ve her sanatta en usta sanatçılar için kullanılan ve esasen sanatın erdemi olan bilgelikten (*sofia*) de ayrı düşündüğü görülmektedir. (Aristoteles, 1997, 1141b10.)

Basiret yani *phronêsis* ise, Aristoteles'in tartıştığı bağlamda önemli bir yere konumlanır. Ona göre, basiret sahibi kişi yani *phronimosun* işi, “bütünüyle iyi yaşama ile ilgili olarak, nelerin kendisi için iyi ve yararlı olduğu konusunda yerinde düşünebilmesi”dir (Aristoteles, 1997, 1140a25-30). Bu bakımdan *Phronêsis NE* eserinde, şu şekilde tarif edilir:

Nitekim eylemlerin ilkeleri yapılan şeylerin ereksel nedenidir, ama haz ve acı yüzünden bozulmuş kişi ilkeyi hemen göremez. Her şeyi onun için ve onunla tercih edeceği ve yapacağı ilkeyi de göremez, çünkü kötülük ilkeyi yok eder. Dolayısıyla akli başındalığın (*phronêsis*) insansal iyilerle ilgili, akılla giden, doğru, uygulayıcı bir huy olması zorunludur (Aristoteles, 1997, 1140b20-21).

Aristoteles, *phronêsis* ile ilgili tartışmasını onu daha anlaşılır kılacak birtakım kavramlar etrafında sürdürmektedir. Bunlar iyi düşünme (*euboloia*), doğru yargılama (*sunesis*) ve anlayış (*gnome*) olarak sıralanır. Bu anlamda *phronimos*, büyük ölçekte iyi durumda olmaya götürecek yaşam biçimini seçmede, hem de tikel şeylerde iyi olanı keşfetmede iyi düşünen, doğru yargılayan ve kavrayan kimse olarak sunulmaktadır. Onun doğru yargısı (*sunesis*), tercihin (*proairesis*) üzerinde düşünülüp taşınabilen nesnelere üzerinde gerçekleşmesi anlamına gelmektedir (Aristoteles, 1997, 1142a; Çötök, 2011, 134), Şu hâlde *phronêsis* faaliyeti, her ne kadar bilim alanı gibi kesinliğin olmadığı bir alanı kuşatsa da nihai olarak tikel şeyler hakkında birtakım yargılarda bulunduğu ve buna göre eylediği anlaşılmaktadır. Aristoteles'in bütün bu özellikleri *phronimos* yüklediği ve onun tek tek şeylerin sonuçlarına yönelik bir tercihte bulunduğu görülmektedir (Aristoteles, 1997, 1143a20-35; Çötök, 2011, 136). Bu doğrultuda *phronêsisin*, doğru bir huy (*heksis*) olması dolayısıyla karakter erdemleri ile ilişkilendiği ve huy olması hasebiyle bunun bir alışkanlık ve devamlılıkla yapıldığını ifade etmektedir. Diğer taraftan o, akılla, genel iyinin tercihi konusunda bir araya gelmektedir. Bu anlamda, tek tek tikelerde ortaya çıkan bir erdem olmasına karşın aynı zamanda aklın bir erdemidir (Çötök, 2011, 138)

Phronêsisin Aristoteles'in ahlak düşüncesinin anlaşılmasında önemli bir yere sahip olduğu görülmektedir. Zira, Aristoteles *phronêsis* ve onu gerçekleştiren fail olarak *phronimosu*, hem kendisi açısından hem de onun başka insanlarla ilişkisi açısından iyi olanı görebilme fikri ile

ilişkilendirmektedir (Aristoteles, 1997, 1141b24, 1141b30-33). Bu bağlamda, onun *phronimosu*, “tek tek her bir bağlamda iyinin ne olduğunu keşfetme” fikrine dayanmaktadır. (Aristoteles, 1997, 1141b9). Bu doğrultuda, tecrübenin bu noktada oldukça önemli bir yere konumlandığı görülmektedir. Zira *phronimos*’un pratik bilgeliği, her türlü bağlamın tecrübesinin birikmesine, karşılaşılan her bağlamda iyiyi keşfetmeye yönelik bir huyun edinilmesini kapsamaktadır. Aristoteles tecrübenin sağladığı bu görmek şeklini oldukça önemli bulmaktadır (Aristoteles, 1997, 1143b12-14.) Zira insan eylem alanının, tek tek hadiselerden oluştuğu ya da kuşatılamaz olduğu kabulü, Aristoteles’i bu alan hakkında nihai ve kesin ilkelere ulaşamayacağı fikrine götürmektedir. Şu hâlde bu alanda tecrübenin önem kazanması beklenir bir sonuçtur. Kesinliğin olmadığı eylem alanında söz sahibi, her türlü bağlamın tecrübesine deneyim yolu ile ulaşmış *phronimos*’tur. Öyle ki Aristoteles, yaşı ilerlemiş *phronimos*ların, belki bu bağlamda geleneğin de tecrübeleri ile oluşmuş birikimin önemine vurgu da bulunmaktadır. Aristoteles bu konuda şöyle söylemektedir:

Oysa doğal olarak bilge olan hiç kimse yok, ama anlayış, doğru yargılama ve us edinilebilir. Kanıtı da şu: bunlar yaşla birlikte gider, neden doğa olduğundan ötürü, yaş, us ve anlayış taşır diye düşünürüz. Bunun için us hem başlangıç hem de sonuçtur. Kanıtlamalar bu ilkelerden yola çıkarak ve bu öğelerle ilgili gerçekleşir. Dolayısıyla deneyimli kişilerin, yaşlıların ya da akılı başında kişilerin kanıtlanmamış görüşlerine ve kanıtlarına kanıtlamalardan daha az değer vermemek gerekir. Çünkü onlar deneyime dayanan bakışlarıyla sağ bir şekilde görürler (Aristoteles, 1997, 1143b10-17).

Peki *phronimos*, bu bağlamlar içinde iyiye karar verirken neyi ölçüt olarak almaktadır? Diğer bir ifade ile pratik aklın dayandığı herhangi bir teorik ilkedan bahsedilebilir mi? (Özturan, 2014. 133). Orta olmak ölçütünün Aristoteles’te Platon’un mutlak iyi fikrinin gücünü kıran bir yanı vardır. Zira, Aristoteles daha önce de ifade edildiği üzere, insani eylemlerin gerçekleştiği bağlamlar kuşatılamaz ve öngörülemezdir. Zira her insani eylem durumunun, kendine has birtakım ilineklere sahip olduğu görülmektedir. Şu durumda ilke ve fiili durum arasında bağlantı nasıl kurulacaktır? İşte bu doğrultuda Aristoteles, pratik aklın eylemin belli bir ortayı yakalaması ile meydana gelecek iyinin keşif sürecinin tasviri yapılmalıdır.

Pratik aklın bilgeliği olarak *phronêsisin*, her bağlamın deneyiminin tekrarlanması ve sonuç olarak tecrübe kazanma ile doğrudan ilişkili olduğu söylenmişti. Şu hâlde, tecrübeye dayanan bir bilgeliğin, zamansal olarak uzun bir sürecin sonunda yetkinliğe ulaşacağı aşıkardır (Aristoteles, 1997, 1142a12-23). Fakat tecrübenin kendisi, akıl ile nasıl ilişkilenebilir? (Aristoteles, 1997, 1141b14-22). Bu sorunun cevabı şu bakımdan önemlidir ki, eyleminde iyi anlamını meydana getiren bireyin tercihi, tekil eylemin sürecine yöneliktir. Aristoteles akli şu şekilde

tanımlamaktadır: “tek tek şeylerden tümel olanlar çıkar. Öyleyse bunlarla ilgili bir sezgi olmalıdır: işte bu akıldır (*nous*) (Aristoteles, 1997, 1143b5). Basiret tek başına yeterli görünmez Aristoteles’e. Bu bakımdan aklın rolünü vurgulamak istemektedir. Tek teklerden tümelin sezgisi olarak *nous*, sağ akıl olarak huya eşlik ederse, bu erdem olarak düşünülür. (Aristoteles, 1997, 1144b25-30) Bu anlamda, *phronêsis* ve *nous* arasında bir bağlantının var sayılması gerekli görünmektedir. Aristoteles şöyle söylemektedir:

Basiretin ise bir bilim olmadığı açıktır, çünkü dediğimiz gibi, o sonuçla ilgilidir. Olan şey böyle bir şeydir, uygulamayla ilgilidir, usa karşıttır. Çünkü us, nedeni olmayan tanımlarla ilgili, basiret ise bilim değil, duyumu olan şeyin sonucuyla ilgilidir (Aristoteles, 1997, 1142a).

Nous ifade edildiği üzere, tek tek tikellerden tümelin sezilmesi olarak anlaşılacaksa, *phronimosun* tek tek bağlamlar içinde iyiyi keşfi bakımından *nousa* dayanmak durumunda olduğu düşünülebilir. Zira *nousun* bilginin ilklerinin anlaşılmasını sağlayan erdem olduğu söylenmektedir. (Çötök, 2011, 149.)

Fakat, bu anlatıya rağmen kötülük (*kakia*), kendine hâkim olamama (*akrasia*) ve canavarlık (*teriotês*) gibi durumlar nasıl ortaya çıkmaktadır. Kötülüğü erdemın karşıtı olarak düşünmektedir Aristoteles (Aristoteles, 1997, 1145a15-20). Aristoteles özellikle kendine hâkim olma ve olmama durumlarının nasıl gerçekleştiği üzerinde durmaktadır. Buna göre, kendine hâkim olan kişi akıl yürütmesinde tutarlıdır, hâkim olamayan kişinin tutarlı bir akıl yürütme sürecine sahip olmadığı görülmektedir. Üstelik eyleminde, kötü olduğunu bilmekle beraber tutkusunun (*pathos*) peşinden gitmektedir. Diğer taraftan, kendine hâkim olan kişinin (*enkrates*) akıl yürütmesi sayesinde, eylemdeki çirkinliği göreceğini söylemektedir. Bu anlamda ölçülü kişi (*sofrana*), kendine hâkim olan, karakteri sağlam kişi olarak görülür. (Aristoteles, 1997, 1145b10-20). Bu anlamda sağlam akıl yürütme, kendine hâkim olma ve karakter tamlığı birlikte giden şeylerdir.

6. Politika ve İyi Yaşam

Aristoteles *NE* adlı eserinin son üç kitabında siyaset ile ilgili konulara girmektedir. Zira ona göre, her türlü insani ilişki, büyük ölçekte toplumsal olanın parçalarıdır. İnsanlar yaşamın gerekleri nedeniyle bir araya gelirken, yasa koyucular ise adil olanın ilişkiler içindeki sürekliliğinin sağlanması için çaba harcamaktadırlar (Aristoteles, 1997, 1160a7-15). Eşitlerin dostluğunu ele aldığı yedinci kitapta, krallık, aristokrasi ve timokrasi olmak üzere üç tür yönetimden söz etmektedir Aristoteles (3). Yönetim şekillerinin en iyisi olan krallıkta, ancak kendisine yeten (*autarkes*) ve bütün iyiler açısından üstün olan kişi kral olmaktadır. Kralın karşıtı olan ve kendi için peşinde koşan tirandan farklı olarak, kendisi için hiçbir şeye gereksinim duymamakta ve yönettiği kişiler için yararlı olanı kovalamaktadır.

Onuncu kitapta, Aristoteles'in yönetim biçimleri ve dostluk ile ilgili yürüttüğü tartışma, hazlar üzerinden en iyinin ne olduğu sorusuna bağlanmaktadır. Erdem, dostluk, hazdan sonra, insani şeylerin hedefi (*telos*) olarak, mutluluktan bahsetmek gerektiğini söyler Aristoteles (Aristoteles, 1997, 1176a30-33). Peki iyi düşüncesi mutlulukla nasıl birlikte düşünülmektedir? Aristoteles'in mutluluğu, bir etkinlik (*energeia*) olarak gördüğü belirtilmişti. Fakat, bu etkinliğin bir başkası için değil, kendisi için tercih edilen bir şey olması gerektiği açıktır. Bu anlamda mutluluk, her şeyin kendisi için yapıldığı şeydir de. Mutluluğun bu kendine yeten ve kendisi dışında bir şey beklemeyen etkinlikleri, erdeme uygun eylemler olarak görülmektedir. O hâlde mutluluğun, en yüksek erdem uygun olarak düşünülmesinde beis yoktur. Bu ise, en iyiye özgü bir faaliyet olarak görülmektedir. Aristoteles bu faaliyeti, teorik etkinlik (*teoretikê*) olarak düşünmektedir. Zira teorik faaliyetin kendine yeter ve sürekli olan yapısının, bu tam mutlulukla ilişkili olduğu açıktır. Teorik faaliyetin kendine has bir haz taşıdığı ortadadır. Aristoteles bu durumu şu şekilde tarif etmektedir:

Oysa us etkinliği teori ile ilgili olduğundan ötürü, erdemce farklılık taşır, kendisi dışında hiçbir hedefe yönelmez, kendine özgü bir haz taşır (bu da etkinliği kamçılar) kendine yeterlidir, dinginedir, bir insan için olabildiğince kesintisizdir, mutlu bir kişiye yakışan bütün öteki özellikler, bu etkinliğe uygun görünür. Demek ki bir insanın tam mutluluğu bu olsa gerek. Ama yaşamın tamamını kapsarsa, çünkü mutlulukla ilgili konularda tam olmayan bir şey olmaz (Aristoteles, 1997, 1177b15-20).

Aristoteles'in mutluluk ve teorik etkinlikle ilgili ulaştığı bu sonuçlar onun, daha önce de bahsedildiği üzere, bir kişiyi, o kişi yapan şeyin us olduğunu düşünmesidir. (Aristoteles, 1997, 1178a1-2) Şu hâlde, şahsı belirleyen *nous* etrafında, onun için iyi olanın akla göre bir yaşam (*kata ton noun bios*) olacağı konusunda şüphe yoktur. Aristoteles akla göre bir yaşam dediği bu teori faaliyetini, tanrıların mutlu yaşamına benzetmektedir. O şöyle söyler: "Tanrılar için yaşamın bütünü mutludur, insanlar içinse, bu tür bir etkinliğe benzer etkinlikleri bulunduğu ölçüde" (Aristoteles, 1997, 1178b26-28). Diğer taraftan karakter erdemlerinin bu yaşamı tamamlaması gerekmektedir. Zira insan olması hasebiyle, dışsal birtakım şeylere gereksinimi vardır. Aristoteles, *NE I*. Kitap'ta, iyileri dış iyiler, bedenle ve ruhla ilgili iyiler olmak üzere üçe ayırmaktadır. Dış iyileri, soyluluk, güzellik, evlat sahibi olmak gibi dışsal durumlar üzerinden düşünür (Aristoteles, 1997, 1099b34). Bu bakımdan bir yaşamın iyi ya da mutlu olduğunu söyleyebilmek ise hem erdem bakımından hem de yaşam açısından bir tamlık gerektirmektedir. Fakat o şöyle söyler:

Dış iyiler olmaksızın mutlu olunamasa bile, sanılmamalı ki, mutlu kişi olmak için pek çok, büyük şeylere gerek duyulacak: kendine yeterli ve eylem ise aşırılıkta değildir; “denize-karaya egemen olmadan da iyi şeyler yapmak olanaklıdır (Aristoteles, 1997, 1179a2-5).

Aristoteles’in buradaki tartışmasının nihai olarak yasalara bağlandığı görülmektedir. Zira bütün bu anlatılanların yanında, küçüklükten itibaren doğru bir eğitim almayanların karakterlerinin çok kolay değişmeyeceğini gören Aristoteles’e göre, devreye yasa girmek durumundadır. Zira toplumsal bir iyinin gerçekleşmesi için Aristoteles en iyi seçeneğin, kamusal, doğru bir denetimin olması gerektiğini düşünmektedir. Ortak denetimin yasalara, yasaların ise erdeme dayanacağı açıktır. Şu hâlde yasa koyucunun, deneyimine dayanarak insanları daha iyi kılmaya yönelik birinin olması gerekmektedir. Yasa koyma siyasetin bir işi olarak belirlenir. Fakat Aristoteles *NE* kitabını yönetim şekilleri tartışmasına girmeden bitirmektedir. Bu onun *NE*’yi ve ondan belirlenen eylem ve ahlak düşüncesini, politikaya bir hazırlık olarak düşündüğünü göstermektedir. Zira daha önce de belirtildiği üzere, insan eylemleri, siyaset ile bir bütünlük içinde düşünülmektedir. *NE* bu doğrultuda, belirlenen ahlaki kişiliğin ancak siyaset içinde anlamını bulabileceği fikri ile son bulmaktadır.

SONUÇ

İnsan için iyinin ne olduğu sorusundan yola çıkan Aristoteles, teleolojik doğa görüşünün sonucu olarak, insan eyleminin ahlakiliğinin açıklanması hakkında bu doğa görüşüyle uyumlu bir ahlak düşüncesi kurmuş ve insanın ahlaki eylemini bu bağlamda ortaya koymuştur. Bu doğrultuda Aristoteles’in eylemlerin sonuçlarını da kapsayan, hatta kişinin bütün bir ömrün ahlaki değerlendirme içine dahil edildiği bir ahlak fikri geliştirdiği görülmektedir. Diğer taraftan, Aristoteles’in, *NE* kitabının müstakil bir eser olarak değil, onu politikaya bir hazırlık olarak ve politikanın bütünleyici bir parçası olarak yazması, onun insan eyleminin ahlakilik bağlamında tesisine dair önemli şeyler söylemektedir. Buna göre, Aristoteles pratik ilimler olarak ayırt ettiği ve gayesi iyi olan şehir yönetimiyle birlikte düşündüğü insan eyleminin, bu ilim dahilinde iyi ya da kötü olarak belirlendiği huylar şeklinde ele almaktadır. Aristoteles bu bağlamda her şeyden önce, insanın eylemi ve iyi anlamını gerçekleştirmesini, onun doğası ya da *ergonu* üzerinden temellendirmeyi denemiştir. O, ruhu, akılsal olan ve olmayan ikiliği içinde anlamakta buna bağlı olarak da akılsal olmayan kısmın, akıllı olan kısma itaatinin nefsin erdemi olduğunu söylemektedir. Akılsal olmayan kısma, arzular ve şehvetleri dahil eden Aristoteles, böylece akıllı kısmın hayvanlarla ortak olan kısma hâkimiyetinin erdemliliği ifade ettiğini düşünmekteydi. Diğer taraftan Kant, benzer şekilde insanın bir şahıs ya da fail olarak ortaya çıkabilmesinin imkânını, eylem fikri etrafında kurmaktadır.

Aristoteles'in *orthos logos* fikri ile bağlantılı olarak, erdem'in orta olma ölçütü, modern dönemde Kant'ın nedenselliğe tabi olmayan ve tabi olan arasında yaptığı katı ayrımı ve bunun sonucu olarak, duygular, tutkular ve akıllı eylem arasındaki uçurumu aşabilecek bir imkana sahip olduğunu düşünüyoruz. Zira, iyinin bilgisini ve pratiğini içeren Aristotelesçi erdem düşüncesi, tercihin kendi şartları içinde birey etrafında şekillendiğini söylemektedir. Bedenin akılsal olmayan kısmının gerekleri olarak, tutkular ya da şehvetler, orta olmak kaydıyla insanın iyi yaşamına dahildir. Şu hâlde, mutlu yaşam tutkuların ya da hazların olmadığı bir yaşam değil, fakat itidalin eylemlerin ölçütü kılındığı bir yaşamdır. Bu anlamda orta yol ölçütü, genel geçer bir koşul değildir. Kişinin durumunu temele alan bir, bir gidip gelme, belirleme sürecini ifadesi olarak orta yolun, aynı zaman *orthos logos* yani dosdoğru düşünme niteliği, kişinin bu gidip gelme de kendisi için iyi olanı ortaya çıkarması anlamına gelmektedir. Sonuç olarak, Aristoteles'in ahlak felsefesinin insan eylemini temellendirmedeki bu güçlü yanları modern dönemde ortaya çıkan insanın ahlaklı eyleminin temellerine ilişkin krizi aşma konusunda yeni ufuklar sağlayacaktır.

Notlar

(1) Aristoteles'in etik kavramı ile hocası Platon'un ahlak fikri arasında oldukça büyük bir fark vardır. Platon *Devlet* diyalogunda, iyi ve kötü yani ahlak düzeyi ile, nesnelere ve onların işlevleri yani pragma düzeyi arasındaki bir ilişki Platon erdemi bilgiye bağlı olarak düşünmektedir. Zira her türlü hakiki bilginin, tecrübe ile ilişkili olduğunu söyleyen Platon için erdem, yetilerin kendisinde ve bu yetilerin diğer yetilerle olan ilişkisindeki uyum bağlamında adalet (*dikaion*) olarak ortaya çıkar. Bu doğrultuda erdemler, *philosophia* faaliyetinin kendisinin içinde anlamlı olarak anlaşılabilir. Buna göre, erdemler, *sophos* ile birlikte hakikatin açılmasının adalet ilkesine yönelik olması bakımından bir araya getirme faaliyetidir. Zira *Philosophos*'un *psukhês*inin yetileri ya da *arkhê*leri olarak *logos*, *thumaios* ve *epithumai*, birlik cihetinden adalete yönelir. Bilginin erdem olduğu şeklindeki Sokratesçi fikir de bu bağlamda anlaşılacaktır. Bu anlamda, Aristoteles'in etik kavramı, erdem düşüncesi söz konusu olduğunda, bu bilgi zemininin kesilmesi ile anlaşılabilir bir kavramdır. Oğuz Haşlakoğlu, *Platon Düşüncesinde Tekhnê: Sanat ve Felsefenin Ortak Kökeni Üzerine Bir İnceleme*, İstanbul: Sentez Yayınları, 2016, s. 100-101.

(2) Aristoteles Platon'dan sonra, ahlak ile ilgili konuları ya da iyi ve insan eylemi problemini, teorik felsefeden bağımsız olarak, pratik felsefe altında ele alan ilk isimdir. Bu anlamda Aristoteles, iyi fikrini, pratik felsefe altında, etik, ekonomi ve politika başlığı altında ele alır. Görülecektir ki, Platon'dan farklı olarak Aristoteles, etik olarak düşünülen karakter eğitimi alışkanlıklar üzerinden kuracaktır. Aristoteles, şehir yönetimi ile birlikte düşündüğü insan eylemlerini, bu yönetimin iyi ve kötü davranışları belirlemesi bağlamında kendisine konu

edinmektedir. Anne Marie Pippier, *Etiğe Giriş*, çev. Veysel Atayman, Gönül Sezer, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012, s. 30-31.)

(3) Yazı içinde ayrıntıya girmemek adına belirtilmemesine rağmen, Aristoteles'in yönetim şekillerinin karşıtlarını belirttiği pasaj, insan eylemlerinin siyasetle bağının anlaşılması açısından oldukça önemlidir. Zira, Aristoteles, belirtildiği üzere insani ilişkileri toplumun parçaları olarak görmektedir. Buna göre, ideal yönetim biçimi olarak krallığın karşıtı olarak tiranlık, kötü bir kralın dönüşmesi sonucu ortaya çıkar. Aristoteles şöyle söylemektedir: “yöneticiler kentten olanaklarını değere göre dağıtmazlarsa, bütün iyileri ya da onların büyük bir kısmını kendilerine ayırırlarsa, hep aynı kişilere yüksek mevkileri verir, zenginleşmeyi çok önemli tutarlarsa, onların kötülüğü yüzünden aristokrasiden, oligarşiye geçilir. Böylece doğru kişiler yerine az sayıda kötü kişi yönetici olur. Timokrasiden de demokrasiye geçilir. Zira bunlar kapı komşusudur. Timokrazi de çoğunluğun iktidar olmasını ister, çünkü belli bir değerde olan herkes eşit olur. Demokrasi daha az kötü olan bir yönetim. Çünkü yönetim biçiminden sapma daha az.” Aristoteles, *NE*, 1160b5-20.

KAYNAKÇA

Aristoteles, *Eudomos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara: Dost Kitabevi, 1998.

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara, Ayraç Yayınları, 1997.

Aristoteles, *Ruh Üzerine/De Anima*, çev. Zeki Özcan, İstanbul: Alfa Yayınları, 2000.

Çötök, Tufan. *Aristoteles Ahlakının Kurucu Erdemi Olarak Phronêsis*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2011), SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, Felsefe Tarihi Bilim Dalı.

Haşlakoğlu, Oğuz. *Platon Düşüncesinde Tekhnê: Sanat ve Felsefenin Ortak Kökeni Üzerine Bir İnceleme*, İstanbul: Sentez Yayınları, 2016

Özturan, Hümeýra. *Akıl ve Ahlak: Aristoteles ve Farabi'de Ahlakın Kaynağı*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014,

Pippier, Anne Marie. *Etiğe Giriş*, çev. Veysel Atayman, Gönül Sezer, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.

Satıcı, Murat “Teori ve Pratik Arasında Aristoteles Üzerine”, *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, Temmuz/July 2013, 6(2), 19-50.



GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ

JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl: 4, Cilt: 4, Sayı: 1

Haziran-2023

MAKALE BİLGİLERİ

İlmî Otorite ile Siyasî Otorite Arasındaki İlişki (İddialar ve Reddiye)
The Relationship Between İntellectual Leadership And Political Leadership
"Suspicion And İts Response"

العلاقة بين الزعامة الفكرية والزعامة السياسية (شبهة وزدّها)

YAZAR

Shavish MURAD

Dr. Hakkâri Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Temel İslam Bilimleri Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı.

murad1980m1980@gmail.com

ORCID: 0000-0001-7872-9705

Yayın Bilgisi

Yayın Türü: Araştırma Makalesi

Makale Geliş Tarihi: 20.03.2023

Makale Kabul Tarihi: 22.05.2023

Sayfa Aralığı: 112-130

المخلص

يدور محور هذه الدراسة حول العلامة القائمة بين زعماء الفكر الإسلامي وزعماء السياسة، منذ فجر الإسلام وخاصة بعد الخلافة الراشدة، وحتى نهاية الخلافة العثمانية، وسير وقائع التاريخ واستقرائها، من خلال النظر في العلاقة الوطيدة بين زعماء السياسيين وزعماء الفكر العلمي، وذكر نماذج من الزعماء الذين جمعوا بين السياسة والفكر، وكذا من زعماء الفكر العلمي وعلاقتهم بالسياسة، وأشهر الفقهاء الذين ألقوا في السياسة الشرعية، والتأكيد على ريادة الحضارة الإسلامية للعالم لقرون كثيرة، والاعتماد على الوقائع التاريخية والبراهين العقلية التي تنطق ببطلان الشبهة التي تقول: "الزعامة الفكرية قد انفصلت منذ زمن مبكر - وذلك بعد مقتل عثمان بن عفان رضي الله عنه- عن الزعامة السياسية، وأصبحت الزعامة الإسلامية الملتزمة في عزلة عن الزعامة السياسية"، وأن ما أتى في البحث دليل على الرد لهذه الشبهة، وزيفها، وعدم مصادقيتها، من خلال الوقائع التاريخية وصفحات منها، والتي لا تترك للعاقل إلا أن يُدْعَن أن حضارة كالحضارة الإسلامية الباسقة وطول عمرها، ورعايتها للعدل والأمن والسلام والمساواة والإخاء للبشرية جمعاء، لا سيما لمن عاشر المسلمين أو اختلط بهم أو جاورهم، إلا أن يقول: لا يمكن أن تكون الزعامة الفكرية معزولة عن الزعامة السياسية، ولنصل في نهاية الدراسة إلى نتائج تُدَوِّنُ في موضعها .

الكلمات المفتاحية: السياسة الشرعية، الزعامة الفكرية، الزعامة السياسية، شبهة وردها، العزلة.

Öz: Bu araştırma İslâm'ın tarih sahnesine çıkışından özellikle de Hulefâ-yi Râşidîn'lerden sonra Osmanlı Hilâfetinin sonuna kadarki dönemde dini (İslâmî)-fikri otorite ile siyasi otorite arasındaki ilişkiye odaklanmaktadır. Keza bu araştırma ilmî-fikrî otoriteler ile siyasi otoriteler arasındaki ilişki bağlamında hem siyaset hem de fikri otoriteye sahip kişilere, ilmî-fikrî otoritelerin siyasetle olan ilişkisine, siyâset-i şer'iyeye alanında eser yazan en meşhur fakihlere ve asırlar boyunca İslâm medeniyetine öncülük eden birçok lidere tarihin gerçekleri ve bunların yorumlanması çerçevesinde odaklanmaktadır. Tarihî gerçeklere ve akîl delillere dayanılarak "fikri otorite erken dönemden itibaren-Hz. Osman'ın (r.a) vefatından sonra- siyasi otoriteden kopmuş olup, İslâmî otorite zorunlu olarak siyasi otoriteden izole edilmiştir" söyleminin geçersizliğine odaklanmaktadır. Araştırmada bu söylemin reddiyesine, yanlışlığına, inandırıcılıktan yoksun olduğuna ilişkin deliller, tarihi gerçekler ışığında yer almaktadır. İslam medeniyetinin uzun süren mazisine bakıldığında, onun bütün insanlığa özellikle de Müslümanlarla beraber yaşayanlara veya komşu olanlara adalet, barış ve kardeşlik hukukuna riayet ettiği gerçeğinden hareketle ancak İslâm medeniyetinde "ilmi otoritenin siyasi otoriteden izole olması mümkün değildir" sonucu ortaya çıkacaktır. Araştırmanın sonunda konuyla ilgili ulaşılan sonuçlar yer alacaktır.

Anahtar Kelimeler: Siyaset-i Şer'iyeye, Fikri Otorite, Siyasi Otorite, Şüphe ve Reddiye, Uzlet .

Abstract: The focus of this study revolves around the sign that exists between the leaders of islamic thought and the leaders of politics, since the dawn of islam, especially after the rightly guided caliphate, until the end of the ottoman caliphate, examining the facts of history and extrapolating them, by examining the close relationship between the leaders of politicians and the leaders of scientific thought, and mentioning examples of leaders who combined politics and thought, as well as from the leaders of scientific thought and their relationship to politics, and the most famous jurists who have written in Sharia politics, and the emphasis on the leadership of islamic civilization in the world for many centuries, and relying on historical facts and mental evidence that nullifies the suspicion that says: "intellectual leadership has been separated since an early time - and that was after the killing of othman bin affan, may god be pleased with him - from the political leadership, and the committed islamic leadership became isolated from the political leadership" and that what came in the research is evidence of the response to this suspicion, its falsity, and its lack of credibility, through historical facts and pages thereof, which does not leave the sane person except to acquiesce in the fact that a civilization such as the glorious islamic civilization and its longevity, and its care for justice, security, peace, equality and fraternity for all mankind, especially for those who associate with muslims or mix with them or neighbours, however, he says: intellectual leadership cannot be isolated from political leadership. at the end of the study, we will reach results that will be recorded in their proper place.

Keywords: Sharia politics, intellectual leadership, political leadership, Suspicion And Its Response, isolation.

المقدمة :

الحمد لله الذي خلق فأبدع وأوجد فأحكم، وأعطى ومنع، وبسط سلطانه على كل الكائنات، ودل على قدرته، وعظمته، حسن إبداعه وعظيم صفاته، والصلاة والسلام الأتمان الأكملان على سيدنا محمد، قائد العرب والعجم، الغر المبجل، وعلى آله وصحبه المكرمين الميامين، ومن بعدهم إلى يوم الدين .

أما بعد :

في زمن كثر فيه اللغظ وسمتفحش، وتعددت الرؤى واستظهرت، واعتد كل امرئٍ بذى رأيه، وأصبح ما كان ظاهراً خفياً، وما كان خفياً ظاهراً، وتبدلت الموازين وانقلبت، في مثل هذا الزمن لا عجب أن ترى ممن يحمل لواء العلم والدين يحارب الدين، وحامل لواء السياسة يحارب الوطن، وحامل لواء الشرف يدنس الأرض والمقدسات، وأصبح الحليم حيراناً .

مما يؤرق الفكر والنفس أن ترى بعض اتباع هذه الشريعة الغراء التي جاء ليلاها كنهار لا يزيغ عنها إلا هالك، يحملون في أيديهم معاول لهدم الدين باسم الإصلاح والدين أو باسم التقدم والمدينة، أو الحضارة والحرية، أو... ، وهم غافلون أن المدينة والحضارة والسيادة كانت لهذه الأمة إلى وقت قريب جداً، وما ذلك إلا لأنهم حملوا أمانة الدين وبلغوها بكل صدق ورعاية وكانوا أمناء على دين الله وشريعته، مطبقين لها، أمرين بالمعروف وناهين عن المنكر؛ فأصبحوا سادة الشعوب والأمم في أقل من ربع

قرن، يوم كان قادة وملوك الشعوب لا يخطون إلا بأمر الله وحكمه، ولا يسترشدون إلا برأي العلماء والمفكرين وأهل الحل والعقد، وكانت الزعامة الفكرية والزعامة السياسية تردان من نفس المورد، ويسعيان في نفس الطريق، وغايتهما وهدفهما واحد، لإقامة العدل والمساواة والإخاء وغيرها .

لكن الغريب أن بعض الباحثين أو المفكرين في هذا العصر تراهم لا يهتم إلى بما كتبه بعض المستشرقين والمجددين من ورائهم، ولا يابهنون بما هو عليه عامة علماء الأمة ومفكريها، وترى هذه الصلة العجيبة حتى في طرح كثير من الآراء والشبهات أو في دراسة بعض الكتب بعينها، والمواضيع التي تطلق هنا وهناك. وأعجب ما هذا وذاك! هذا التحامل المقيت على الفقهاء وأرباب الفكر والنصح، ولعل مرد هذه- والله أعلم- في شيئين اثنين هما كما يقول أحد الباحثين القديرين: أن بعض القائلين يأخذ وينقل عن الآخر من غير تثبت وروية، حتى يفشو الكلام ويكثر، ويصبح بعد ذلك في استفاضة وتكرار بحيث لا يحتاج إلى دليل وبرهان ويصبح من البديهيات المسلمة بها، أو أن بعض القائلين عنده نوع تحامل على بعض الفقهاء بسبب اختلاف في المنهج أو المذهب أو من هذا القبيل (الديب: 2007م، 211).

من نوع الأحكام التي سبقت ذكرها أن يطلق البعض¹ القول في أن: الزعامة الفكرية قد انفصلت منذ زمن مبكر- وذلك بعد مقتل عثمان بن عفان رضي الله عنه- عن الزعامة السياسية، وأصبحت الزعامة الإسلامية الملتزمة في عزلة عن الزعامة السياسية. فأردنا أن نبين في هذا البحث وبالنظر إلى الوقائع التاريخية والبراهين العقلية الناطقة في بطلان هذه المقولة وزيفها.

إشكالية البحث:

هي انتشار فكرة وشبهة من يقول: أن المؤسسات العلمية انفصلت- عند المسلمين- عن المؤسسات السياسية بعد العصر الراشدي بمقتل عثمان رضي الله عنه، وانفصلا عن بعضهما وتمت عزلة الزعامة الإسلامية الملتزمة عنها. ومع الأسف أصبحت هذه فكرة سائدة عند كثير ممن يدعون إلى التجديد أو الإصلاح الديني فيما يزعمون.

هدف البحث:

هو الردُّ على الفكرة التي مرَّ ذكرها، والتي فشت وانتشرت وكأنها أصبحت بديهية من بديهيات هذا العصر، من خلاله يجعلون ثغرة في تاريخ أمتنا، والتقيص من فقهاءنا الذين نعيش على مائدة علومهم ومعارفهم، ونتعرف هنا على العلاقة الوثيقة التي كانت بين السيادة الفكرية والسيادة السياسية في تاريخ أمتنا الإسلامية، وإن وقع شيء من العزلة- التي يطلقونها- فيما بينهما فإنما وقع في هذا العصر، لنتائج عديدة، هي ليست محل بحثنا.

منهج البحث:

اتبع الباحث في هذا البحث المنهج الاستقرائي التحليلي لوقائع وأحداث التاريخية التي جرت بين زعماء الفكر- كما يطلقون عليهم- وزعماء السياسة، من بعد العصر الراشدي وحتى نهاية الخلافة العثمانية، والعلاقة التي كانت تربط بين الطرفين، لمعرفة مدى صدق دعوى: أن عزلة مبكرة حصلت- كما يدعي أصحابها- بين هاتين الزعامتين، واشتُبعِدَتْ بسببها الزعامة الفكرية عن أمور السياسة والحكم، ورصد نتائج هذا الاستقراء بعد تحليلها، للخروج بنتائج تُذكر في نهاية المقالة.

¹ لم أبين مصدر هذا الكلام ولا صاحبه، فالمقصد هو الرد على الفكرة التي يناهز بها كثير من يناهز بالتجديد أو التوير وأصبحت مُسَلِّمةً من المُسَلِّمات لديهم.

ريادة الحضارة الإسلامية للعالم لقرون كثيرة

لا تتقدم المدن ولا تحظى بالحضارة إلا إذا رعتها السياسة وتبنتها، فالسياسة عامل مهم لنهوضها، فوجود الحاكم أمر لا بد منه، والاجتماع البشري ضروري، وهذا الاجتماع يحتاج إلى وازع حاكم يرجعون إليه ويتحاكمون إليه، والحاكم يستند في ذلك تارة إلى شرع الله المنزل الذي يوجب انقيادهم إليه بسبب إيمانهم بالثواب والعقاب، وإلى سياسة عقلية يفرض انقيادهم إليها ما يتوقعونه من ثواب ذلك الحاكم بعد معرفته بمصالحهم (Husayn: 2022, 2/789)، وعرفت البشرية ريادة الحضارة الإسلامية وسياساتها الشرعية للعالم لأكثر من ألف عام، والتي استطاعت أن تنتشر طريق العدل والسلام والأمن والإيمان والمساواة والإخاء والرخاء للبشرية جمعاء، لا سيما لمن عاشر المسلمين أو اختلط بهم أو جاورهم، وهذه الحقيقة ليست بخافية عن أحد من المسلمين وغيرهم، بل شهد بها الأعداء قبل الأصدقاء، وأقوال المستشرقين والأوروبيين، وعلى رأسهم العلماء والمفكرون، وعلى الخصوص ممن ترك رعونات النفس وأهوائها مقابل ما توصل إليه من قرارات وحقائق علمية، وهنا سنكتفي بذكر بعض أقوال هؤلاء القامات، انطلاقاً من المقولة التي تقول: "الفضل ما شهدت به الأعداء" ويقول في ذلك السريّ الرّقاء الموصلي "ت. 976هـ" (المستعصي: 2015م، 444/9):

وشمائلٌ شهد العدو بفضلها والفضل ما شهدت به الأعداء

يقول المؤرخ الفرنسي دريو: "في الزمن الذي كانت فيه إيطاليا تتخبط في دياجي الحرب، ولا سيما برابرة المملكة المقدسة، كان الفتح العربي في طرفي البحر المتوسط أعظم وأخصب من الفتح الروماني، وقد دامت ممالكه قرناً، وكانت مصانعه أعظم أثراً من مصانع روميه، وما هي إلا عنوان ثقافة عالية جداً. وقد كان لهم الأثر المشهود على إسبانيا إلى آخر القرن الخامس عشر" (أبو خليل: 1992م، 358).

ويقول جاك ريسلر: "سيطر الإسلام أثناء خمسمائة عام من 700 إلى 1200م على العالم بالقوة، وبالعلم، ويتفوق حضارته" (أبو خليل: 1992م، 363).

ويقول جوليفيه كستلو: "كان التقدم العربي بعد وفاة الرسول - صلى الله عليه وسلم - عظيماً، جرى على أسرع ما يكون، وكان الزمان مستعداً لانتشار الإسلام فنشأت المدنية الإسلامية نشأة باهرة، قامت في كل مكان مع الفتوحات بنكاء غريب ظهر أثره في الفنون والآداب والشعر والعلوم. وقبض العرب بأيديهم، خلال عدة قرون، على مشعل النور العقلي، وتمثلوا جميع المعارف... فأصبحوا سادة الفكر، مبدعين ومخترعين، ولا بالمعنى المعروف، بل بما أحرزوه من أساليب العلم التي استخدموها بقريحة وقادة للغاية". وقال: "إن أوروبا مدينة كثيراً للحضارة العربية والتركية أكثر مما تدين الحضارة العربية للحضارة المنحطة في الغرب بين القرن الحادي عشر والثالث عشر" (أبو خليل: 1992م، 389).

هذه النصوص وغيرها التي تعد ولا تحصى من كثير من المنصفين، الذين كتبوا عن حضارة الإسلام وتقدمها وهم من غير المسلمين؛ لدلالة باهرة وآية ناطقة على قبح المقولة التي تتهم الفكر الإسلامي بالعزلة عن السياسة والحكم بعد عصر الراشدين؛ ﴿مُ عَلَى قُلُوبِ أَقْفَالِهَا﴾ [محمد 47/ 24]

العلاقة الوثيقة بين زعماء السياسيين وزعماء الفكر العلمي

دلت وقائع التاريخ وحقايقه على أن العلاقة كانت الوثيقة بين زعماء السياسة وزعماء الفكر الإسلامي العلمي، وكان كثير من هؤلاء السياسيين أنفسهم من جمع بين السياسة والفكر، والذي يُجلى نظره في صفحات التاريخ يجد ذلك بوضوح وكثرة، واستمر هذا الوضع من لدن خلفاء الراشدين، ومروراً بخلفاء بني أمية والعباسيين وملوك الطوائف وغيرهم وانتهاءً بالخلافة العثمانية، ثم دخول من بعد ذلك في هذه العزلة- التي أطلقها أصحابها بهتاناً وزوراً على كل فترة الحكم الإسلامي-؛ وسبب ذلك واضح على ما اعتقد ﴿لَمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ [ق50/37]، وفيما يلي سنذكر أدلة واقعية وتاريخية من صفحات كليهما، ناطقة وشاهدة على صدق ما نقول، وبطلان قول تلك الدعوة المزعومة.

إن مجالس التي كان يعقدها الخلفاء بحضرة الفقهاء والأدباء والشعراء منذ العصر الأموي إلى نهاية خلافة العثمانية لم تنقطع، فها هو مجلس عبد الملك بن مروان مع الشعبي، وهذا هارون الرشيد يزدان بلاطه بمجالس العلماء ويشارك فيها الفصحاء والخطباء والفقهاء، ففي مجلس عقد بين الكسائي وأصحابه مع سيبويه بحضرة الرشيد، ومجلس عقد بين أبي عمرو بن العلاء وهارون الرشيد، وكذا مجلس الكسائي مع المفضل، ومجلس الكسائي مع الأصمعي، ومجلس أبي يوسف مع علي بن حمزة، وذلك الخليفة الواثق بالله وقد عقد عنده مجلس محمد بن زياد الأعرابي مع الحسين بن الضحاك، وهذا مجلس النضر بن شميل مع المأمون، وكذلك مجلس حماد الراوية مع مروان بن أبي حفصة عند الوليد بن عبد الملك، هذه المجالس التي سجل لنا الزجاجي "337هـ" في كتابه "مجالس العلماء" الكثير والكثير من المجالس العلمية والمناظرات الفكرية والفقهيّة التي عقدت في حضرة هؤلاء الخلفاء (الزجاجي:1983م، 9/1، 26، 30، 35، 159، 196، 259، وغيرها).

وكان السلطان نور الدين الزنكي يقرب الفقهاء ولا يخالفهم في أمر من أمور الشرع، وهكذا كان السلطان صلاح الدين الأيوبي، وبقية سلاطين أسرته في تقرب العلماء والفقهاء إليهم، واستشارتهم، وإعلاء من شأنهم في البلاد، وجعلهم وزراء ومستشارين وقادة للجيوش؛ فالقاضي الفاضل كان اليد اليمنى وأكبر أعوان صلاح الدين (أبو شامة: 1997م، 49/1 وما بعدها).

وفي الدولة العثمانية كان هناك دروس الحضرة السلطانية، فالسلطان مراد الرابع كان يحضر دروس يلقيه شيخ الإسلام منكاري زاده يحيى بين صلاتي المغرب والعشاء في القصر من كتاب تفسير البيضاوي عام "1080هـ"، والسلطان عثمان الثالث كان يسمع ويحضر دروس حميدي أفندي، وكذا السلطان أحمد الثالث عندما كان يحضر دروس التي نظمها له الصدر الأعظم نوشهيري داماد إبراهيم باشا، والسلطان مصطفى الثالث عام "1172هـ" كان يحضر دروس من هذا القبيل، وغير هؤلاء، وزادت هذه المحاضرات واللقاءات العلمية اعتباراً من عهد السلطان محمد الفاتح واستمرت هكذا، فكتاب أبي الغلام ماردین "دروس في الحضرة السلطانية" المكون من ثلاث مجلدات يبين لنا المحاضرات والدروس التي كانت تُلقى بين يدي السلطان مع العلماء والحاشية والحضور التي بدأت منذ بداية نشوء الدولة العثمانية وحتى نهايتها (Kara, Ö:2021,1/72-167).

فالمنفردات والمسامرات والمجالس والحلقات والمناظرات والوعظ بكافة ألفاظها ومعانيها التي كانت تجري في عصور متلاحقة كانت تتعدّد بين الخلفاء أو السلاطين أو الملوك والعلماء دالة على هذه العلاقة الوثيقة بينهم وعدم عزلة طرف عن الآخر.

نماذج من الزعماء السياسيين والفكرين

مشاهد من حنكة السياسة لعبد الملك بن مروان" ت.86هـ"

لم تضعف عزيمة عبد الملك بن مروان من الحروب التي قام بها لإقامة أركان دولته، بل ظل يسعى أن تأمينها من كل الجوانب الاستراتيجية والأخلاقية والإقتصادية وغيرها؛ فقد كان رابط الجأش قوي الشكيمة عظيم الحنكة، فكان مثلاً للقائد الحكيم الذي يعرف كيف يكسب الموافق لصالح دولته عندما تتعلق الأمر بالسياسة والانتصار في الحروب، فقد أجمعت المصادر على أنه كان من أعقل الرجال ودهاتهم، ومن أكثرهم شجاعة وحزماً وإقداماً، إلى جانب أنه كان قد جالس العلماء والفقهاء وحفظ عن الصحابة وسمع منهم وكان عابداً ناسكاً (الذهبي: 1985م، 246/4-249) (ابن كثير: 1986م، 62/9)، وقد عده أبي زناد من فقهاء المدينة الأربعة؛ فقد قال الأعمش عن أبي الزناد: "كان فقهاء المدينة أربعة سعيد بن المسيب، وعروة، وقبيصة ابن ذؤيب وعبد الملك بن مروان" (ابن كثير: 1986م، 62/9).

ففي الجانب الاستراتيجي أراد لها أن تكون دولة قوية بصيغة عربية خالصة بعيدة عن التبعية للدول الأخرى، فجعل من العرب هم من يديرون الحكم في جميع الأمصار، وكان يتابع ويشارك كل أمور الحكم بنفسه، ويقوم بحسابه عماله وولاته حتى أقرب المقربين إليه كحجاج بن يوسف الثقفي، الذي أجبره أن يقوم بسفر إلى المدينة المنورة للإعتذار من الإمام مالك ومسامحته بعدما جاءت شكوى منه إلى الخليفة (ابن كثير: 1986م، 65/9)، وقام بتعريب لغة الدواوين والخراج في الدولة الأموية باللغة العربية، وقرر بعد ذلك تعريب النقود الإسلامية ونقوشها وأوزانها لتكون مختلفة عن عملات الروم والفرس، ولتحرر اقتصاد دولته الإسلامية من الاعتماد على العملات الأجنبية، وأرسل إلى عامله على أفريقية حسان بن النعمان يأمر بإنشاء دار لصناعة السفن البحرية في تونس، أما من الجانب الأخلاقي فكان يكره أن يمدحه أحد ويحذم قائلاً لأحدهم: "لا تمدحني، فإني أعلم بنفسك ولا تكذبني فإني أمقت الكذب، ولا تغتبت عندي أحداً، فإني أكره الغيبة، ولا تسعى إلي بأحد فإني لا أقبل السعاية" (سبط ابن الجوزي: 2013م، 377/9).

والذي أوصى رجاله أن يحمل إليه البريد في أي ساعة من ليل أو نهار؛ وقال: "والبريد فمتى جاء من ليل أو نهار فلا تحجبه، فربما أفسد على القوم سنة حبسهم البريد ساعة" (القلقشندي: بدون ط، 413/14)، فقد اكتمل بناء دولة بني أمية في عهد عبد الملك بن مروان الذي يعد المؤسس الثاني لهذه الدولة الفتية، وتقدم كثيراً في جميع مجالات الحياة، حتى أنه يقال: جعل في عهده الصُّوى - حجر يكون علامة في الطريق - على الطرقات لتحديد اتجاه والمسافات (أبو خليل: 1992م، 316)، فقد أركب عبد الملك معنى السياسة ومارسها مع كونه من أهل الفكر والفقه، فقد سأله الوليد يوماً وقال: يا أبت ما السياسة؟ قال: هيبه الخاصة مع صدق مودتها، واقتياد قلوب العامة بالإنصاف واحتمال هفوات الصنائع (الدينوري: 1418هـ، 64/1).

صفحات خالدة من حياة عمر بن عبد العزيز" ت.101هـ" في الفكر والسياسة

يعد فترة تولية عمر بن عبد العزيز الخلافة شارة عز وفخر في جبين الخلافة الإسلامية، ورمز لعزها وألقها وعدلها، فقد ندب نفسه محافظاً على عدالة الدولة الإسلامية، فرسم سياسته الإصلاحية القائمة في قضاء على الفساد والظلم، مبتعداً عن جبروت الملوك والقادة، والتي شملت جميع نواحي الحياة، السياسية والإدارية والإقتصادية وغيرها، والتي أصبحت فيما بعد مادة غنية لنظام الحكم والسياسة الشرعية القائمة على قواعد الشريعة الإسلامية وضوابطها، فقد أوعز إلى جميع وولاته وعماله العمل بهذه السياسة الإصلاحية المغمور بالتوجيه والنصح والإرشاد والتذكير بعظيم الأمانة التي حملوها، ومتابعتهم عن كثب ودقة إلتزامهم

بها، بعد أن تم اختياره لهم بناء على أن يكونوا من أهل الخير والصلاح والتقوى، وأن يكونوا مرضيين عند الرعية (الطبري: 1387هـ، 6/566-570) (ابن الأثير: 1997م، 4/114).

فمن أسس هذه السياسة الخلفية الفكرية القائمة على عقيدة القرآن والسنة ونظرتيها إلى كل من الكون والإنسان والحياة، والإصلاح والتغيير بوسائل شرعية ظاهرة، وصفات القائمين على تنفيذ هذا السياسة (الشرحي: 1321هـ، 104)، فمن تلك الوسائل وضع الجزية عمن أسلم، وقال قولته المشورة: "إن الله بعث محمداً- صلى الله عليه وسلم- داعياً، ولم يبعثه جابياً" (الذهبي: 1985م، 5/147)، والقضاء على الرشوة وهدايا السلاطين، ومنعهم الاحتجاج عن مصالح الناس ومظالمهم، وقمع ظلم الولاة والعمال وجورهم، ونهيه عن التبذير والإسراف التي قد تقضي على أركان الدولة، لذلك قال: "من أراد أن يصبحنا فليصحبنا بخمسٍ يُوصل إلينا حاجة من لا تصل إلينا حاجته، ويدلنا على العدل إلى ما لا تهتدي إليه، ويكون عوناً لنا على الحق، ويؤدي الأمانة إلينا وإلى الناس، ولا يغتاب عدنا أحداً" (ابن الأثير: 1997م، 4/117) (ابن عبد الحكيم: 1984م، 29/1).

وجعل من فريضة الزكاة حلاً لكثير من مشكلات التي يعاني منها المجتمع المسلم، حتى استغنى الناس عن السؤال، يقول عبد الرحمن بن زيد بن الخطاب: "إنما ولي عمر بن عبد العزيز سنتين ونصفاً- ثلاثين شهراً- لا والله، ما مات حتى جعل الرجل يأتينا بالمال العظيم، فيقول: اجعلوا هذه حيث ترون في الفقراء، فما يبرح حتى يرجع بماله، يتذكر من يضعه فيهم، فلا يجده، فيرجع بماله؛ قد أغنى عمر بن عبد العزيز الناس" (ابن منظور: 1984م، 19/113)، ورد مظالم بني أمية على أهلها، وراعى السنن العادلة وأعادها، وكان لا يحتجب عن أحد من الناس في مظلمة ليلاً ولا نهاراً، وكان يكتفي باليسير من البينة عندما يعرف وجه مظلمة الرجل فيردها له ولا يكلفه البينة، وكان ينفق من بيت المال على المظلوم حتى يصل إلى الخليفة (ابن عبد الحكيم: 1984م، 1/41، 59، 111، 130)، فكان عمر بن عبد العزيز حقاً رجل السياسة والفكر معاً، ظهرت حكمته في سياسته، وفكره الثاقب في إدراته، وأفقهُ الواسع في مصلحة أمته، ونباهته ودهاءه الكبير في تقديره للأمور وعواقبها.

أبو جعفر المنصور" ت. 158هـ" داهية في السياسة وفقه في العلم

ابن أبي جعفر المنصور لنفسه أربعة أركان يعتمد عليهم في الملك، هم: قاضي لا تأخذه في الله لومة لائم، وصاحب شرطة ينصف الضعيف من القوي، وصاحب خراج يستقضي ولا يظلم الرعية، وصاحب بريد يكتب بخبر هؤلاء في الصحة (ابن الأثير: 1997م، 5/200) (ابن العمراني: 2001م، 1/62). فاستقضى القاضي والفقيه محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى" ت. 148هـ"، ويحيى بن سعيد الأنصاري" ت. 143هـ"، وأبان بن صدقة" ت. 141هـ"، وعثمان بن عمرو البيهقي" ت. 143هـ"، وعبد الله بن محمد بن صفوان، وكان يختار صاحب شرطة من أشد الرجال وذو الهيبة والسلطان، فكان من حجابته عيسى بن روضة، وأبو الخصيب مرزوق مولاه، والربيع بن يونس قبل أن يستوزره، واستوزر خالد بن برمك" ت. 163هـ"، ثم أبا أيوب سليمان الخوزي" ت. 154هـ" ثم الربيع بن يونس" ت. 170هـ" المعروفان بالنباهة والفطنة، وكتب له عدة أشخاص منهم سليمان بن مجالد وعبد الحميد بن عدي وابن أبي عطية الباهلي (المسعودي: بدون ط، 1/296).

كان المنصور معروفاً بالشدة والبأس والثبات واليقظة والدهاء، فقد ثبت أركان الدولة الداخلية، واعتمد على دعائمها السابقة، وقضى على الثورات الخارجية ضده، "فيكفيه فخراً أنه قام في وجه معانديه ومخالفيه وهم كثيرون في جهات شتى فقهرهم جميعاً ووطد دعائم الملك بعد أن كاد يذهب من آل العباس قبل أن يستقر" (الخضري بك: 1986م، 99)، واهتم بالاقتصاد كثيراً، وعلم

أهمية المال في تثبت أركان الدولة ورفاهية شعبه، فكان مقتصدًا حتى امتلأت خزائنه بالأموال، وترك ثروة عظيمة لابنه المهدي، وكان لا يسرف في الانفاق على الشعراء ويمنعهم الدخول عليه، ويراقب نفقات أولاده وأرزاق عماله (سبط ابن الجوزي: 2013م، 292-285/12).

كان المنصور عالي الهمة شديد على المريب مهتمًا بأمور العامة، فتراه يجلس في صدر النهار في أمور الدولة، والأمر والنهي والعزل، والثغور، والولايات، والأطراف، وأمن السبل، والنظر في الخراج والمال، ومصلحة معاش الرعية، وراحتهم وسكينتهم، فإذا صلى العصر جلس لأهل بيته، فإذا صلى العشاء نظر في كتب الثغور والأطراف والأفاق، فإذا مضى ثلث الليل قام إلى فراشه، وإذا مضى الثلث الثاني قام من فراشه فأسبغ وضوءه وصلى حتى تطلع الفجر، ثم يخرج فيصلي بالناس، ثم يدخل فيجلس في إيوانه (ابن الأثير: 1997م، 201/5).

كان أبو جعفر إلى جانب جلده ودهائه السياسي ونباهته، فقيهاً وأديباً إذ أنه كان في شبابه يطلب العلم من مظانه والحديث والفقهاء فنال جانباً جيداً وطرفاً صالحاً، وروى العلم وعرف الحلال والحرام (ابن كثير: 1986م، 126/10) (المسعودي: بدون ط، 295/1)، وفي خلافته دعا جميع العلماء في كل بلد إلى مدينة بغداد بعد أن بناها على أجمل ما يكون، فأصبحت عاصمة الثقافة الإسلامية في عهده، وقلبة للعلماء والفقهاء والمفكرين، من حكمه في السياسة والدين أنه قال لابنه المهدي: "لا يصلح السلطان إلا بالتقوى، ولا تصلح رعيته إلا بالطاعة، ولا تعمر البلاد بمثل العدل، وأقدر الناس على العفو أقدروهم على العقوبة، وأعجز الناس من ظلم من هو دونه، واعتبر عمل صاحبك وعلمه باختياره" (ابن كثير: 1986م، 123/10) (ابن الأثير: 1997م، 202/5).

هارون الرشيد" ت. 193هـ" المجاهد العابد

غلب على الرشيد في السياسة الشجاعة وشدة الغضب ومعاقبة المسيء، والعجلة في العقوبة لأعداء وعدم الصفح عنهم، عرفته الدنيا شرقاً وغرباً، وهابته ملوكها، وحسدوا دولته في عظمتها ونظامها وعلمها ورفاهيتها، أما سياسته المالية فقد كان الرشيد يحب العدل في جباية الخراج وإيرادات بيت المال حسب ما أمرت به الشريعة الإسلامية؛ لكي ينفق منها على مصالح الأمة، فيحفظ بها الرعية ويسد الثغور ويؤمن الطرق، فكتب إلى قاضيه: قاضي القضاة الفقيه أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم صاحب الإمام أبي حنيفة أسئلة يجيب عنها في كتاب سماه أبو يوسف بـ "الخراج" (ابن كثير: 1986م، 217/10) (الخلاف: 1988م، 1/152)، بهذا الرسالة العظيمة عُرِفَت أحكام الجباية ونظامها، من خلال بيان موارد الدولة حسبما جاءت به الشريعة ومصارفها، وبيان للطريقة المثلى لجبايتها، وواجبات بيت مال المسلمين، فكان أكبر أثر من الآثار التاريخية الاقتصادية للدولة الإسلامية.

وصلت عاصمة الخلافة العباسية بغداد في عهد الرشيد قمة مجدها ومنتهى فخارها، ومُلئت بالفقهاء والقراء والمحدثين والأدباء والنحويين والأطباء والمهندسين والتجار، فزدانت بهم وتجملت أحسن ما يكون، فكانت دولته أحسن الدول، وأكثرها وقاراً ورونقاً وخيراً، وأوسعها رقعة مملكة، وجبى الرشيد معظم الدنيا، وكان من أسمح خلفاء بني العباس في العطاء، ينفق عطاء من لا يخشى الفقر، فاضلاً راوية للآثار والأخبار والأشعار، صحيح الذوق، ويبدخ على الشعراء والقصاص والكتاب، مهيباً عند الخاصة والعامة (ابن طباطبا: 1997م، 1/195).

كان الرشيد محافظاً على دينه أشد المحافظة ملتزماً بالتكاليف الشرعية، فكان يصلي في كل يوم مائة ركعة، ويتصدق بألف درهم من ماله، وكان يحج عاماً ويغزو عاماً، فإذا حج يحج معه الفقهاء وأبناءهم، وإذا لم يحج يحج عنه ثلاث مائة رجل بالنفقة الكاملة، وكان يحب الفقه والفقهاء، يسمع لهم، رقيق القلب كثير البكاء عند الوعظ (ابن منظور: 1984م، 7/27).

صدق القائل: "التاريخ يزدهي بورع الرشيد وعلمه وشجاعته وسياسته، مع الحزم والحسم دفاعاً عن الدولة، وعن رفاهيتها وأمنها، كيف لا... وهو الأب العطوف الرحيم لرعيته كلها" (أبو خليل: 1996م، 62).

زعماء الفكر العلمي وعلاقتهم بالسياسة

الإمام مالك ت. 179هـ: "إمام أهل المدينة كان له صلوات وثيقة وعلاقات وطيدة مع خلفاء العباسيين، فقد طلب منه المنصور أن يضع له كتاباً يجمع الناس عليها، عندما قدم المدينة، وقال: إن الناس قد اختلفوا بالعراق فضع للناس كتاباً نجتمعهم عليه، فوضع "الموطأ" (الذهبي: 2003م، 719/4)، ثم إن المنصور أراد أن يجعل منه نسخ يرسلها إلى الأمصار فيعملوا بهذا الكتاب، ويتركوا ما عداه، فقال الإمام مالك: "يا أمير المؤمنين لا تفعل هذا، فإن الناس قد سبقت إليهم أقاويل، وسمعوا أحاديث ورووا روايات، وأخذ كل قوم بما سبق إليهم، وعملوا به، ودانوا به، من اختلاف أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وغيرهم، وإن ردهم عما اعتقدوه شديد، فدع الناس وما هم عليه، وما أختار أهل كل بلد لأنفسهم" (الذهبي، 1985م، 78/8). وكذلك طلب منه المهدي أن يكتب كتاباً يحمل عليه الناس، فقال له الإمام مالك: "يا أمير المؤمنين، أما هذا الصقع - وأشرت إلى المغرب - فقد كفيته، وأما الشام، ففيهم من علمت - يعني الأوزاعي، وأما العراق، فهم أهل العراق" (الذهبي، 1985م، 78/8).

الإمام أسد بن الفرات ت. 213هـ: "تلميذ إمام مالك وتفقّه عليه، وعلى أبو يوسف ومحمد بن حسن الشيباني صاحباً أبو حنيفة، فكان يدرس على مذهب أهل الحديث في المدينة، ومذهب أهل الرأي في بغداد، أخذ فقهاء المذهبين عنه، تولى قضاء إفريقية، كان جليلاً محترماً كبير القدر شجاعاً، ثم إن زيادة الله بن إبراهيم عينه قائداً للجيش والأسطول ووجه لفتح صقلية، فقاد الجيش في البر والبحر وهزم البيزنطيين وكانوا مائة ألف وخمسين ألفاً، ومات شهيداً وهو يحاصر مدينة سرقوسة، وهو من أعمدة الفقه المالكي، صاحب كتاب "الأردية في الفقه المالكي" (الذهبي: 2003، 39/15، 40).

أبو نصر محمد بن عبد الملك البخاري الحنفي ت.؟: "عرف كثير من الخلفاء والسلاطين والملوك أن الأخذ بالأسباب المعنوية في معاركهم لا تقل أهمية عن الأخذ بالأسباب المادية، فكانوا يقرّبون العلماء ويأخذ بنصيحهم ويطلبون منهم الدعاء، ودعوة الناس إلى النفي والدفاع عن الأوطان والبلاد، ومن هؤلاء العلماء أبو نصر الحنفي الذي استعان به السلطان ألب أرسلان" ت. 465هـ² في معركة² ملاذ كرد 463هـ. وكان من الناصحين والمدافعين، بل كان في طليعة الجيش الذي يحارب الروم، المكون من خمسة عشر ألف مسلماً مقابل مائتي ألف من الروم، فقد قال الشيخ أبو النصر للسلطان ألب: "إنك تقاتل عن دين وعد الله بنصره وإظهاره على سائر الأديان، وأرجو أن يكون الله قد كتب باسمك هذا الفتح فالقهم يوم الجمعة في الساعة التي يكون الخطباء على المنابر، فإنهم يدعون للمجاهدين بالنصر، والدعاء مقرون بالإجابة" ثم أنه صلى بهم، وبكى السلطان ودعا،

² ألب أرسلان 465هـ: هو ألب أرسلان محمد بن داود جغرب بك بن مكائيل بن سلجوق، كان كريماً عادلاً عاقلاً، اتسع ملكه جداً، ودان له العالم، لقب بالسلطان العالم، قائد أكبر معركة في التاريخ الإسلامي ضد الروم، رحيم القلب بالفقراء، كثير الدعاء والصدقة، كثير القراءة للتاريخ وأحكام الشريعة، حسن السيرة، شديد العناية بالجند وأموال الرعية: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، 8/ 232. كان ممن جمع بين الفقه والسياسة فهو من زعماء السياسيين والفكرين أيضاً.

وبكى الناس لنكائه ودعوا، وتقاتل الجيشان ونصر الله جيش المسلمون وانهزم الروم، وقتل منهم ما لا يحصى، وأسر ملكهم (ابن الأثير: 1997م، 8/223).

القاضي أبو الوليد الباجي ت. 474هـ: إمام عظيم من أئمة المذهب المالكي في الأندلس، حافظ متكلم أديب فقيه شاعر، جليل القدر والخطر، نشأ وهمته في العلم، فنال به من كل الرغائب، فإينما حل إلا وجده ملآن بذكره، ناظر ابن حزم وشهر باطله، وقال فيه ابن حزم: "لو لم يكن لأصحاب المذهب المالكي بعد عبد الوهاب إلا مثل أبي الوليد الباجي لكفاهم" (المقري: 1997م، 67/2-69)، حمل القاضي أبو الوليد راية توحيد صفوف المسلمين والجهاد ضد الإسبان، فطاف بمدن الأندلس وقواعده، بحث على توحيد الصف وجمع الكلمة، ويندبهم إلى لَمِّ الشَّمْلِ، ومدافعة العدو، ويطوف على الرؤساء واحداً تلو الآخر وكلهم يصغون إليه، واجتمع المسلمون تحت راية واحدة لمقابلة الإسبان في معركة الزلاقة سنة 479هـ التي كانت الظهور والظفر فيها للمسلمين (ابن الأبار: 1985م، 2/98-101). هذه المعركة التي أعادت الهيبة للمسلمين لعدة من مئات السنين في بلاد الأندلس، وأخرت سقوطها.

سلطان العلماء العز بن عبد السلام ت. 660هـ: وبائع الملوك وشيخ الإسلام، إمام عالم، قاض عدل، وصانع النصر في معركة عين جالوت وضامنها، بارع في حقائق الشريعة وعلومها ومقاصدها، إليه انتهت رئاسة المذهب، بلغ رتبة الاجتهاد، قصده الطلبة، وتخرج بين يديه الأئمة، له تصانيف كثيرة مفيدة، ينصح الحكام، ويعارضهم عند مخالفتهم الشريعة الإسلامية، كان قاض القضاة في مصر، وخطيباً لمسجد عمرو بن العاص، جاهد بالكلمة وحرص ضد الصليبيين، وشارك بنفسه في الجهاد ضد الصليبيين الذي اتجهوا لاحتلال دمياط وسائر مصر، له مواقف كثيرة مع السلاطين، والوزراء وبيعهم في المزد (السبكي: 1413هـ، 8/209-256).

وغير هؤلاء من الفقهاء وزعماء الفكر الإسلامي وعلاقتهم القوية بزعماء السياسة، وأصبح كثير منهم رواد الجيوش والسياسة والحكم، فمن هؤلاء الفقهاء ابن أبي عسرون ت. 585هـ الذي أصبح سفيراً لصلاح الدين إلى الخليفة العباسي، وشارك في القتال في معركة الحطين، ومعه فقيه عيسى الهكاري ت. 585هـ كبير أمراء الجيش، وأبو مظفر أسامة بن منقذ ت. 584هـ العالم الأديب، وأبو سعيد المظفر الدين كوكبري ت. 549هـ العالم الجليل قائد خيل الجزيرة، والقاضي فاضل ت. 596هـ وعماد الأصفهاني ت. 597هـ وبهاء الدين بن شداد ت. 632هـ، الذين كانوا من المتطوعين في جيش صلاح الدين في حطين وغيرها (عباس: 2023م، 1/111-126، 1337869، <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/1337869>).

وفي عهد السلاطين الدولة العثمانية كان هناك علماء لهم قدم صدق في الدين والسياسة معاً وأثراً فعالاً في سياسة الحكم كالشيخ أحمد يسوي، والشيخ آدبالي صهر السلطان الغازي عثمان (Şerifoğlu: 2021, 78)، والشيخ عبد العزيز بن محمد سعد الدين بن حسن جان وابنه محمد البهائي مفتي المشهور، والقاض زاده أحمد بن محمود، والقاضي بجوى زاده محمد بن محمد بن إلياس، وغيرهم الكثير (المحبي: بدون ط، 424/2، 425).

أشهر الفقهاء الذين ألفوا في السياسة الشرعية

الإمام الماوردي ت. 450هـ وكتابه "الأحكام السلطانية" وغيرها: أبو الحسن علي بن محمد، إمام جليل القدر، رفيع الشأن، مسبوط اليد في المذهب الشافعي وحافظه، والمتقن في سائر العلوم، له مصنفات كثيرة جداً في الفقه والتفسير وأصول الفقه والآداب، ولي القضاء في بلاد كثيرة (السبكي: 1992م، 5/267)، ثم أصبح أفضى القضاة، كان ذا منزلة عند ملوك بني

بويه، فكانوا يرسلونه في التوسطات بينهم وبين معاضيتهم، ويرتضون بوساطته، ويقنعون بتقريراته، من مؤلفاته في السياسة الشرعية، كتاب: الأحكام السلطانية، وكتاب" قوانين الوزارة وسياسة الملك"، وكتاب" تعجيل النصر"، وكتاب" تسهيل الظفر"، وكتاب" نصيحة الملوك"(ياقوت الحموي: 1993م، 1955/5، 1956).

يرى الناظر في كتب الإمام الماوردي هذه مدى براعته، وقوة حجته، وعجيب تصنيفه، فكانت مادة علمية لكثير من الفقهاء والباحثين في الإستشهاد بأرائه ونظرياته لما احتوت من قيمة علمية وجدة في البحث، فهي لم تترك جانباً من جوانب إدارة الدولة والرعية، وشؤون الاجتماعية إلا بينه وعالجه، واستقصى حقيقته، واسترعت هذه الكتب أيضاً نظر المستشرقين والأوروبيين، وترجمت كثير منها إلى اللغات الأجنبية، وكانت مادة غنية في مباحث السياسة الشرعية وغيرها.

إمام الحرمين الجويني ت. 478هـ وكتابه" غياث الأمم في التياث الظلم": أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله، إمام وقته، تُغني شهرته عن وصفه، أعلم المتأخرين من أصحاب الشافعي على الإطلاق، رزق سعة في العلم والعبادة لم يعهد لغيره، بارك الله في تلامذته، حتى صاروا أئمة الدنيا كالخوافي" ت. 500هـ والغزالي" ت. 505هـ والكي الهراسي" ت. 504هـ، قال واصفوه: فالفقه فقه الشافعي، والأدب أدب الأصمعي، وحسن بصره بالوعظ كالحسن البصري، فإذا تفقه فالمزني من مزنته قطرة، وإذا تكلم فالأشعري من وفرته شعرة، وإذا خطب أجم الفصحاء بالعي شقاشقه الهادرة، ولثم البلغاء بالصمت حقايقه النادرة (السمعاني: 1962م، 3/ 430)(الباخرزي: 1414هـ، 2/ 1000، 1001)(السخاوي: 1993م، 2/ 212)، كان كثير العلم في جميع العلوم كالفقه وأصوله وعلم الجدل والكلام، والسياسة الشرعية وعلم المنطق والعقيدة، وعلم اللغة والأدب والحساب والجبر وغيرها.

أما كتابه" غياث الأمم في التياث الظلم"، فأحسن وصف وصفه كما يقول الدكتور عبد العظيم ديب:" ولعل أحسن وأصدق تقييم لكتاب الغياثي" ما كتبه العلامة المحقق المرجوم السيد أحمد صقر إذ قال:" يعتبر هذا الكتاب من أجل كتب إمام الحرمين قدراً من حيث الموضوع وطريقة العرض، ودقة الأداء، وهو كتاب فريد في باب، لم ينسج ناسج على منواله، ولم يخض خائض في تياره، قد تنوّق مؤلفه في رصفه، واتخذ الرمز والإشارة سبيلاً إلى التعبير عن مضمونه الخبير، واتخذ أبحاثه العلمية ذريعة إلى عرضه الأصيل من الكتاب... ثم تفضيل مؤلفه على علماء عصره، وأنه يفوقهم بالبحث العميق، والاستنتاج الدقيق، وفهم أسرار الشريعة على نحو لم يسبقه إليه سابق"، ثم قال:" وكتاب الغياثي هو الكتاب الذي فيه لَمَع وإشارات وتلويحات تكشف عن أخلاق كاتبه، وهو في أمس الحاجة إلى دراسة واعية متأنية، تضاف إلى الدراسة الجيدة التي كتبها عنه محققه" ا. هـ. وأقول: إن هذا الكتاب يحوي نظريات ومبادئ سياسية تشمل سياسة الدولة بجوانبها المختلفة: الرئاسة، والوزارة، والأمن، والثقافة، والجيش، والضرائب..."(الديب: 2007م، 205، 206).

القاضي أبو يعلى ت. 485هـ وكتابه" الأحكام السلطانية": محمد بن الحسين بن الفراء، الإمام، العلامة، ثقة، شيخ الحنابلة وكبيرهم، صاحب التصانيف المفيدة في المذهب، أفتى ودرّس، إليه انتهت الإمامة في الفقه، وكان له في الأصول والفروع القدم العالي، عالم العراق في زمنه، مع علمه بعلم القرآن والتفسير، والأصول والنظر، أبوه من أعيان الحنفية، ولي أبو يعلى القضاء بدار الخلافة والحريم، مع قضاء حرّان وحلوان، كان له منزلة سامية عند الإمامين القادر والقائم العباسيين، صاحب عبادة وتهجد وزهد وورع، وملازم للتصنيف، وشاغل بالعلم وناشره (الذهبي: 1985م، 18/ 89-91)(الذهبي: 2023م، 10/ 101).

أما كتابه "الأحكام السلطانية" فقد حوى النظام السياسي والنظام القضائي والنظام الإداري والنظام المالي، واتفق مع كتاب الماوردي- وهو الأسبق في التأليف- في الاسم، وفي كثير من العناوين والتبويب والتقسيم، ونقل عنه وتأثر به، لكن كتاب أبو يعلى صنف على مذهب الإمام أحمد بن الحنبل، فهو كتاب مكمل لكتاب الماوردي؛ لأن الإمام الماوردي اقتصر في نقل للأحكام على المذاهب الثلاثة دون الحنابلة (أبو فارس: 1983م، 543-545)، فهو كتاب قيم صنف في الإمامة، وشروط الإمام، ووجباته نحو الأمة ووجبات الأمة نحوه، وفي ولايات الإمام وما يجوز للإمام فعله في الولايات كولاية الوزراء، وولاية القضاة، وولاية المظالم، وولاية على إمامة الصلوات، وولاية على الحج، وولاية على الصدقات والزكاة، وفي قسمة الفيء والغنيمة، وفي وضع الخراج الجزية، وفي أحياء الموات واستخراج المياه، وفي الحمى والإرفاق، وفي الأحكام القطائع، وفي وضع الديون، وفي أحكام الجرائم، وفي أحكام الحسبة، وغيرها.

ابن الأزرقي الأصبحي ت. 896م "في كتابه" بدائع السلك في طبائع الملك": محمد بن علي بن محمد الغرناطي الأندلسي المالكي، فقيه وقاضي، شاعر ومؤلف، لما ساءت الأحوال في غرناطة، وغلب الصليبيين على معظم بلاد الأندلس، توجه ابن الأزرقي إلى القاهرة أيام السلطان الأشرف قايتباي واستثار همته لإرسال جيوشه لاسترداد الغرناطة، وكرر عليه ذلك مراراً لكنه لم يلق إي استجابة منه، وتولى قضاء بيت المقدس، فتولاها بنزاهة وطهارة ونظافة، وصفه أحد تلامذته بأنه: العالم الجليل الخطيب المصقع البليغ المفيد إمام وقته في العلوم والتحصيل والفهوم، وهو الإمام العلامة الخطيب الحجة الأعراف المؤرخ الناظم الناثر الرواية، قاضي الجماعة بحضرة غرناطة (المقري: 1939م، 3 / 303-317) (المقري: 1997م، 2 / 702-704).

أما كتابه "بدائع السلك في طبائع الملك" فقد ضمن ملخص مقدمة ابن خلدون ونظرياته ونظمها، فهو يورد النص المقدمة ملخصاً أو مفسراً ثم يعلق عليه بأقوال الآخرين سواء كانوا مؤيدين أو معارضين، أو يبدي رأيه معارضاً أو مؤيداً، ويزيد عليه كثيراً مما جعل كتابه رائداً في هذا المجال، وبخطوات أوسع من ابن خلدون، وصل بهذه النظريات إلى مرحلة النضج، ودمج بين نظريات ابن خلدون في السياسة والنظريات الأخرى في السياسة الإسلامية، كنظريات أبي القاسم ابن رضوان ت. 783هـ في كتابه "الشهب اللامعة في السياسة اللامعة"، وأبي بكر الطرطوشي ت. 520هـ في كتابه "سراج الملوك"، مما جعل الكتاب يبرز علماً عظيماً وهو علم الاجتماع السياسي الإسلامي، ويعد هذا الكتاب حلقة في سلسلة الفكر السياسي الإسلامي الذي بدأ منذ عهد مبكر- قبل ابن خلدون واستمر في عهد ابن الأزرقي، وعاش خلال العصور الحديثة، ولم يمت- كما يدعي أصحاب مذهب التجديد أو ما يسمى بالاصطلاح- أبداً (النشر: 2008م، 1 / 5-27).

وغير هؤلاء من الفقهاء والباحثين الذي كتبوا وصنفوا في السياسة الشرعية، أو في مباحثها المئات والمئات منها، كأبي بكر محمد الطرطوشي المالكي ت. 520هـ في كتابه "سراج الملوك"، وأبي حامد الغزالي ت. 505هـ في كتاب "التبر المسبوك في نصيحة الملوك"، والشيرازي ت. 590هـ في كتابه "المنهج السلوك في سياسة الملوك"، وابن الجوزي ت. 597هـ في كتابه "الشفاء في مواعظ الملوك والخلفاء"، وأبي عبد الله محمد القلعي الشافعي ت. 630هـ في كتابه "تهذيب الرياسة وترتيب السياسة"، ومحمد بن علي بن طباطبا ت. 709هـ في كتابه "الفخري في الأدب السلطانية والدولة الإسلامية، وابن تيمية ت. 728هـ في كتابه "السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية"، وقاضي ابن جماعة ت. 733هـ في كتابه "تحريير الأحكام في تدبير الإسلام، وابن الجوزية ت. 751هـ في كتابه "الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، والإمام السبكي ت. 771هـ في كتابه معيد النعم ومبيد النقم"، وابن الموصلي ت. 774هـ في كتابه "حسن السلوك الحافظ دولة الملوك"، وأحمد بن علي القلقشندي

ت. 821هـ في كتابه "مآثر الإنافة في معالم الخلافة"، ومحمود بن إسماعيل الخَيْرِيَّيْتِي "ت. 843هـ" في كتابه "الدرة الغراء في نصيحة السلاطين والقضاة والأمراء"، وابن المبرد الحنبلي "ت. 909هـ" في كتابه "إيضاح طرق الاستقامة في بيان أحكام الولاية والإمامة"، وغيرهم.

الخاتمة

بعد البحث والغوص في غمار عباب صفحات التاريخ ووقائعه وتقلب صفحاته والنظر إليها بتمعن وروية في الواقع الذي كان يربط بين الفقهاء والخلفاء، وعلاقة كل منهما بالآخر، وبتعبير آخر: النظر في علاقة المؤسسة الفكرية بالمؤسسة السياسية، وهل حقاً وقعت عزلة بينهما منذ وقت مبكر؟ وكانت من نتائج استبعاد المؤسسة الفكرية عن الحكم والسياسة، وتفرّد الحكام بالسياسة دون مشاورة أهل الرأي والعقد في تسييس الدولة وإدارتها، فقد توصل البحث إلى مجموعة من النتائج أهمها التالي:

1. دلت البدهة العقلية ببطلان الدعوى السابقة؛ إذ إن البشرية عرفت ريادة الحضارة الإسلامية وسياستها الشرعية للعالم لأكثر من ألف عام، فقد استطاعت أن تنتشر من خلالها العدل والسلام والأمن والإيمان والرخاء للبشرية أجمع، من أقصى العالم إلى أقصاه.
2. شهد أعداء هذه الأمة قبل أصدقائها على أن سيادة الإسلامية للعالم وحضارتها التي دامت لقرون متطاولة ما كانت لها تنتج هذه إلا الحضارة الباسقة لو كانت هناك عزلة فكرية وإقصاء لها عن مسرح الأحداث وسياسة الحكم.
3. إن المجالس والمسامرات والحلقات والمناظرات التي كانت تجري بين الخلفاء أو السلاطين أو الملوك وبين الفقهاء والأبء والمفكرين منذ بداية العصر الأموي وحتى نهاية الخلافة العثمانية خير شاهد على العلاقة الوثيقة بين الزعامة الفكرية والزعامة السياسية.
4. دلت حقائق التاريخ من خلال ذكرنا لنماذج من الزعماء السياسيين الذين جمعوا بين السياسة والعلم، مثل عبد الملك بن مروان، وعمر بن عبد العزيز، وأبو جعفر المنصور، وهارون الرشيد، ونماذج من زعماء العلم وعلاقتهم بالسياسة؛ مثل الإمام مالك، والإمام أسد بن الفرات، وأبو نصر البخاري، والقاضي أبو الوليد الباجي، والعز بن عبد السلام، ومن خلال ذكر نماذج من بعض الفقهاء الذين ألقوا في السياسة الشرعية؛ مثل الإمام الماودي، وإمام الحرمين الجويني، والقاضي أبو يعلى، والقاضي ابن الأزرق الأصبجي، وغيرهم من الفقهاء الذين أصبحت كتبهم مصادر لسياسة الحكم وأدابه وأخلاقياته. على بطلان تلك الدعوى.

المصادر والمراجع

- ابن الأبار، محمد بن عبد الله بن أبي بكر القضاعي البلنسي، الحلة السيرة، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1985م.
- ابن الأثير، أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد، الكامل في التاريخ، ت: عمر تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1997م.
- ابن العمراني، محمد بن علي بن محمد، الإنباء في تاريخ الخلفاء، ت: قاسم السامرائي، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط1، 2001م.

- ابن طباطبا، محمد بن علي، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، ت: عبد القادر مايو، دار القلم، بيروت، ط1، 1997م.
- ابن عبد الحكم، عبد الله بن عبد الحكم بن أعين بن ليث، سيرة عمر بن عبد العزيز على ما رواه الإمام مالك بن أنس وأصحابه، ت: أحمد عبيد، عالم الكتب، بيروت، ط6، 1984م.
- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، البداية والنهاية، دار الفكر، بيروت، ط1، 1986م.
- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر، ت: روحية النحاس، دار الفكر، دمشق، ط1، 1984م.
- أبو خليل، شوقي، هارون الرشيد أمير الخلفاء وأجل ملوك الدنيا، دار الفكر، دمشق، ط2، 1996م.
- أبو شامة، أبو القاسم عبد الرحمن بن إسماعيل، الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية، ت: إبراهيم الزبيق، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1997م.
- أبو فارس، محمد عبد القادر، القاضي أبو يعلى وكتابه الأحكام السلطانية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1983م.
- الباخري، علي بن الحسن بن علي بن أبي الطيب، دمية القصر وعصرة أهل العصر، دار الجيل، بيروت، ط1، 1993م.
- الخصري بك، محمد، محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية: الدولة العباسية، ت: محمد العثماني، دار القلم، بيروت، ط1، 1986م.
- الخلاف، عبد الوهاب، السياسة الشرعية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية، دار القلم، بيروت، ط1، 1988م.
- خليل، عماد الدين، قالوا عن الإسلام، الندوة العالمية للشباب الإسلامي، الرياض، ط1، 1992م.
- الديب، عبد العظيم محمود، مقدمة كتاب نهاية المطالب في دراية المذهب، دار المنهج، جدة، ط1، 2007م.
- الدينوري، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، عيون الأخبار، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997م.
- الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، ت: بشار معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 2003م.
- الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان، سير أعلام النبلاء، ت: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1985م.
- الزجاجي، عبد الرحمن بن إسحاق، مجالس العلماء، ت: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2، 1983م.
- سبط ابن الجوزي، أبو المظفر يوسف بن قزوغلي، مرآة الزمان في تواريخ الأعيان، ت: زاهر إسحاق، دار الرسالة العالمية، دمشق، ط1، 2013م.
- السبكي، عبد الوهاب بن تقي الدين، طبقات الشافعية الكبرى، ت: محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلو، دار هجر للطباعة والنشر، القاهرة، 1992م.

السخاوي، أبو الخير محمد بن عبد الرحمن بن محمد، التحفة اللطيفة في تاريخ المدينة الشريفة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1993م.

السمعاني، عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي، الأنساب، ت: عبد الرحمن اليماني، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، ط1، 1962م.

الشرحي، ياسين بن طه بن سعيد، "مقومات نجاح السياسات الإصلاحية في الدول والمجتمعات من خلال نموذج الخليفة عمر بن عبد العزيز الإصلاحي"، مجلة البيان. العدد: 158، بتاريخ: شوال، 2000م.

الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير، تاريخ الطبري، دار التراث، بيروت، ط2، 1967م.

عباس، قاسم حسن، "المطوّعة وإسهامهم في حروب السلطان صلاح الدين الأيوبي"، مجلة دراسات بيت المقدس. العدد 21، مجلد1، ص 111- 126. الموقع: <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/1337869>، تاريخ الوصول: 09/11/2022.

القلقشندي، أحمد بن علي بن أحمد، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون ط، ت. المحبي، محمد أمين بن فضل الله بن محب الدين، خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، دار صادر، بيروت، بدون ط، ت.

المستعصمي، محمد بن أيمن، الدر الفريد وبيت القصيد، ت: كامل الجبوري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2015م. المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي، التنبيه والإشراف، ت: عبد الله الصاوي، دار الصاوي، القاهرة، بدون ط، ت.

المقري، أحمد بن محمد التلمساني، نفع الطيب في غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، ت: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط1، 1997م.

المقري، أحمد بن محمد بن محمد التلمساني، أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض، ت: مصطفى السقا إبراهيم الإبياري وعبد العظيم شليبي، مطبعة لجنة التأليف، القاهرة، 1939م.

النشار، علي سامي، بدائع السلك في طبائع الملك لأبي عبد الله ابن الأزرقي، دار السلام، القاهرة، ط1، 2008م، مقدمة المحقق. ياقوت الحموي، أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي، معجم الأدياء، ت: إحسان عباس، دار الغرب، بيروت، ط1، 1993م.

المراجع الأجنبية:

Husayn, Ahmad Shaikh, "İbn Haldûn'a Göre Medeniyetin Gelişimi ve Çöküşü", Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. (2) 2020/2, Cilt: 7, S. 789.

KARA, Ö., "İslam Geleneğinde Ümerâ Huzurundaki Bilimsel Toplantıların Osmanlıcası: Huzur Dersleri", El-Mecelletü'l-İlmiyyetü'l-Muhakkemetü Li-Riâseti's-Şuûni't-Türkiyye. (1), 2021, 72-167.

Şerifoğlu, Metin, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Din Ve Siyasetin Diyalektiği Ve Anayasal Deneyimi Üzerindeki Etkileri", Doğu Anadolu Sosyal Bilimlerde Eğilimler Dergisi, Hakkari Üniversitesi. (5/1), 2021, S.78.

KAYNAKÇA

Abbâs, Kâsim Hasen. el-Mutavvia ve Eshâmuhum fî Hurûbi's-Sultân Selâhiddîni'l-Eyyûbi. Mecelletu Dirâsâti Beyti'l-Makdis, Sayı 21, Cilt 1, s 111-126. (<https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/1337869>) Erişim: 11/09/2022.

Husayn, Ahmad Shaikh. "İbn Haldûn'a Göre Medeniyetin Gelişimi ve Çöküşü". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2020/2, Cilt: 7, Sayı: 2, S. 789.

Bâherzî, Alî b. el-Hasen b. Alî b. et-Tayyîb. Dumyetu'l-Kaşr ve Uşretu Ehli'l-Aşr. Beyrût: Dâru'l-Cîl, Baskı 1, 1993.

Dinyeverî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe. Uyûnu'l-Ahbâr. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Baskı 1, 1997.

Ebû Fâris, Muhammed Abdulkâdir.el-Kâdî Ebû Ya'lâ ve Kitâbuhu el-Ahkâmû's-Sultâniyye. Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, Baskı 1, 1983.

Ebû Halîl, Şavkî. Hârûn er-Reşîd êmîru'l-Hulefâ ve Ecellu Mulûki'd-Dunya. Dimâşk: Dâru'l-Fikr, Baskı 2, 1996.

Ebû Şâme, Ebu'l-Kâsim Abdurrahmân b. İsmâîl. er-Ravdeteyn fî Ahbâri'd-Devleteyn en-Nûriyye ve's-Salâhiyye. Tah: İbrâhîm ez-Zeybek, Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, Baskı 1, 1997.

ed-Dîb, Abdulazîm Mahmûd. Mukeddimetu Kitâbi Nihâyeti'l-Matleb fî Dirâyeti'l-Mezheb. Cidde: Dâru'l-Menhec, Baskı 1, 2007.

el-Kalkaşendî, Ahmed b. Alî b. Ahmed. Subhu'l-A'şâ fî Sinâati'l-İnşâ. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, "b.t.y."

el-Mes'ûdî, Ebu'l-Hasen Alî b. el-Huseyn b. Alî. et-Tenbîh ve'l-İşrâf. Tah: Abdullâh es-Sâvî, el-Kâhire: Daru's-Sâvî, "b.y."

el-Muhibbî, Muhammed Emîn b. Fadlillâh b. Muhibbiddîn. Hulâsetu'l-Eser fî A'yâni'l-Karni'l-Hâdî Aşer. Beyrût: Dâru Sader, "b.t.y."

el-Mukrî, Ahmed b. Muhammed et-Telemsânî. Ezhâru'r-Riyâd fî Ahbâri'l-Kâdi'l-İyâd. Tah: Mustafâ es-Sekâ İbrâhîm el-İnbârî ve Abdulazîm Şublî, el-Kâhire: Matbaatu Lecneti'-Te'lîf, 1939.

el-Musta'simî, Muhammed b. Aydemir. ed-Durru'l-Ferîd ve Beytu'l-Kasîd. Tah: Kâmilu'l-Cebbûrî, Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Baskı 1, 2015.

en-Neşşâr, Alî Sâmi. Bedâiu's-Suluk fî Tabâiu'l-Muluk li Ebî Abdillâh İbni'l-Ezrek. Kâhire: Dâru's-Selâm, Baskı 1, 2008 m, Mukaddimetu'l-Muhakkik.

es-Sehâvî, Ebu'l-Hayr Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed. et-Tuhfetu'l-Latîfe fî Târîhi'l-Medîneti'ş-Şerîfe. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Baskı 1, 1993.

es-Semânî, Abdulkerîm b. Muhammed b. Mensûr et-Temîmî. el-Ensâb. Tah: Abdurrahmân el-Yemanî, Meclisu Dâireti'l-Maârifî'l-Usmaniyye, Haydar Âbâd, Baskı 1, 1962 m.

eş-Şercî, Yâsîn b. Tâhâ b. Saîd. Mukavvimâtu Necahî's-Siyâsâti'l-İsl'ahiyye fi'd-Duveli ve'lMuctemeât min Hilâli Numûzeci'l-Halifeti Umer b. Abdilazîzi'l-İslâhî. Mecelletu'l-Beyan, sayı 158, Tarih: Şevvâl, 2000.

es-Subkî, Abdulvehhâb b. Tekiyyuddîn. Tabakatu'ş-Şâfiyyeti'l-Kubrâ. Tah: et-Tenâhî ve Abdulfettâ el-Hulv, Kâhire: Dâru Hicr li't-Tabâeti ve'n-Neşr, 1992.

et-Taberî, Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr. Târîhu't-Taberî. Beyrût: Dâru't-Turâs. Baskı 2, 1967.

ez-Zeccacî, Abdurrahman b. İshâk. Mecâlisu'l-Ulemâ. Tah: Abdusselâm Hârûn, Kâhire: Mektebetu'l-Hancî, Baskı 2, 1983.

ez-Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Usman. Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ, Tahkik: Şuayb Arnâût. Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, Baskı 3, 1985.

ez-Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Usman. Târîhu'l-İslâm ve Vefiyyatu'l-Meşâhîri ve'l-A'lâm. Tah: Beşşar Ma'rûf, Beyrût: Dâru'l- Arabî'l-İslâmi, Baskı 1, 2003.

Halîl, İmâduddîn. Kâlû anî'l-İslâm, en-Nedvetu'l-Alemiyyetu li'ş-Şebâbi'l-İslâmiyyi. er-Riyâd, Baskı 1, 1992.

Hallâf, Abdulvehhâb. es-Siyâstu'ş-Şeriyye fî Şuûni'd-Dustûriyye ve'l-Hâriciyye ve'l-Mâliyye. Beyrût: Dâru'l-Kalem, Baskı 1, 1988.

Hudrî Bek, Muhammed. Muhâderâtu Târîhi'l-Umemi'l-İslâmiyye: ed-Devletu'l-Abbâsiyye. Tah: Muhammed el-Usmânî, Beyrût: Dâru'l-Kalem, Baskı 1, 1987.

İbn AbdilHekem Abdullah b. Abdilhakem b. Ayen b. Leys. Sîretu Umer b. Abdilazîz alâ Mâ Revâhu'l-İmâm Mâlik b. Enes ve Ashâbuhu. Tah: Ahmed Abîd, Beyrût: Alemu'l-Kutub, Baskı 6, 1984.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâîl b. Umer. el-Bidâye ve'n-Nihâye. Beyrût: Dâru'l-Fikr, Baskı 1, 1986.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mukerrem b. Alî. Muhteseru Târîhi Dimaşk li İbn Asâkir. Tah: Rûhiye en-Nehhâs, Dimaşk: Dâru'l-Fikr, Baskı 1, 1984 m.

İbn Tabâtabâ, Muhammed b. Alî. el-Fahrî fi'l-Âdâbi's-Sultâniyye ve'd-Duveli'l-İslâmiyye. Tahkik: Abdulkâdir Mayû, Dâru'l-Kalem, Beyrût, Baskı 1, 1997.

İbnu'l-Ebbâr, Muhammed b. Abdillâh b. Ebî Bekr el-Kudâî el-Belensî. el-Hulletu's-Siyerâ. Kâhire: Dâru'l-Maârif, Baskı 2, 1985.

İbnu'l-Esîr, Ebu'l-Hasen Alî b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed. el-Kâmil fi't-Târîh. Tah: Umer Tedmurî, Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Baskı 1, 1997.

İbnu'l-İmrânî, Muhammed b. Alî b. Muhammed. el-İnbâ fî Târîhi'l-Hulefâ. Tah: Kâsim es-Sâmerâî, Kâhire: Dâru'l-Âfâki'l-Arabiyye, Baskı 1, 2001.

KARA, Ö., "İslam Geleneğinde Ümerâ Huzurundaki Bilimsel Toplantıların Osmanlıcası: Huzur Dersleri". el-Mecelletü'l-İlmiyyetü'l-Muhakkemetü Li-Riâseti's-Şuûni't-Türkiyye, 1 (2021): 72-167.

Şerifoğlu, Metin. "Osmanlı İmparatorluğu'nda Din ve Siyasetin Diyalektiği ve Anayasal Deneyimi Üzerindeki Etkileri". Doğu Anadolu Sosyal Bilimlerde Eğilimler Dergisi, Hakkâri Üniversitesi, 5/1, 2021, S.78.

Sebtu İbni'l-Cevzî, Ebu'l-Muzaffer Yûsuf b. Kazoğlı. Mirâtu'z-Zeman fî Tevârihi'l-A'yân. Tah: Zâhir İshâk, Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Alemiyye, Baskı 1, 2013.

Yâkût u'l-Hamevî, Ebû Abdillâh Yâkût b. Abillâh er-Rûmî. Mu'cemûl-Udebâ. Tah: İhsân Abbâs, Beyrût: Daru'l-Ğarb, Baskı 1, 1993.



GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ
JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl: 4, Cilt: 4, Sayı: 1

Haziran-2023

MAKALE BİLGİLERİ

Sühreverdi'nin İliyet Teorisi¹

Suhreverdi's Theory Of Causality

YAZAR

Veysi ABDULAZİZ

Doktora Öğrencisi, İnönü Üniv. Sosyal Bilimler Enst.

veysiabdulaziz@gmail.com

Orcid: 0000-0002-6136-1411

Yayın Bilgisi

Yayın Türü: Araştırma Makalesi

Makale Geliş Tarihi: 29.0.2023

Makale Kabul Tarihi: 11.06.2023

Sayfa Aralığı: 131-141

¹ Bu makale, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Bölümünde devam eden “Sühreverdi Felsefesinde Nefs ve İdrak” adlı doktora tezinden yararlanarak hazırlanmıştır.

ÖZET

İllyet kavramı, varlığın ontolojik alanla irtibatını sağlar ve felsefenin temel konuları arasında yer alır. Var olan şeyler arasındaki sebep-sebepli bağ, zorunlu-mümkün-mümteni çerçevesinde incelenir ve mevcudat arasında hiyerarşik bir düzenin olduğunu gösterir. Mevcut olan her şeyin, bir sebebin sonucunda varlığa geldiği görülmektedir. Varlığı bizzat kendisinden olan ve hiçbir şeye muhtaç olmayan Zorunlu Varlık, varlığı kendisinden olmayan ve sebeplere muhtaç olan her şey mümkün sınıfında değerlendirilmiştir. Burhanî felsefe tarzıyla “illiyet” kavramı neden-sonuç zinciri etrafında şekillenir. Sühreverdî'nin sezgisel üslupla ele aldığı görüşlerinde ise konu, metafizik alana taşınarak nedenlerin nedeninin Tanrı olduğu ve dolayısıyla Tanrı'nın zorunlu olduğu görülmektedir. Sühreverdî'nin “illiyet” düşüncesinde, mevcut âlemde var olan her şeyin varlığa gelmesinde bir illetinin mutlak var olması gerektiği, sebepsiz hiçbir şeyin vücuda gelmeyeceği görüşü öne çıkmaktadır. Çalışmamızda Antik dönemlerden itibaren filozofların üzerinde kafa yordukları “illiyet” teorisi Sühreverdî'nin bakış açısı ile ele alınmış filozofun “illiyet” görüşü incelenmiş ayrıca filozofların görüşlerine ve tartışmalara kısaca yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İllyet, Nefs, İdrak, İrade, Zorunlu, Mümkün, Hâdis.

ABSTRACT

The concept of causality provides the connection of existence with the ontological field and is among the main subjects of philosophy. When the causal link between existing things is analyzed within the framework of necessary-possible-possible, and shows that there is a hierarchical order among the existing. It is seen that everything that exists comes into existence as a result of a cause. Necessary existence, which has its own existence and does not need anything, everything that does not exist from itself and is in need of causes has been evaluated in the class of possible. In the style of Burhani's philosophy, the concept of causation is shaped around the chain of cause and effect. On the other hand, in Suhrawardi's intuitive views, the subject is moved to the metaphysical field, and it is seen that the cause of the causes is God, and therefore God is necessary. In Suhrawardi's idea of "causality", the view that everything that exists in the present world must have a cause for its coming into existence, and that nothing will come into existence without a reason comes to the fore. In our study, the theory of "causality", on which philosophers have been pondering since ancient times, has been dealt with from the point of view of Suhrawardi, the "causality" view of the philosopher has been examined, and the views and discussions of the philosophers have been briefly included.

Keywords: Causality, Psyche, Comprehension, Will, Necessary, Possible, Faithful, Created

GİRİŞ

İlliyet düşüncesi, İslam felsefesinde varlık çerçevesinde ele alınmıştır. Tüm mevcudatın kendileri haricinde var olanlarla tümel ya da tekil olarak bir etkileşim içinde olduğu ve bu etkileşimin bir sonuç doğuracağı tasavvur edilmiştir. Mevcut âlemde var olanlar arasındaki etkileşim ve sonuç olarak meydana gelen şeyler, filozofları illiyetin mahiyeti hakkında araştırma yapmaya yöneltmiştir. Ancak illiyet konusu sadece felsefenin değil, kelim ve tasavvuf alanında da bir problem olarak görülmüştür. Varlıkta her şeyin bir düzeninin olduğu ve meydana gelen her şeyin bir neden sonuç ilişkisinden vücuda geldiği konusu problemin ana düşüncesini teşkil etmektedir.

Varlık âleminde meydana gelen, bir anlamda oluş ve bozuluşa yönelik eylemlerin neden ve sonuç çerçevesinde ele alınması Antik dönemlerden İslam felsefesine kadar uzanan felsefi düşüncede araştırma konusu olmuştur. Neden, sebep gibi kelimelerle de ifade edilen “İlliyet” kavramı, Arapça “illet” kökünden türetilmiş (Timuçin: 2004, 369) olup çağdaş felsefedeki nedensellik kavramının karşılığıdır. “Klasik İslâm felsefesinde konu, illet (veya çoğulu **ilel**) ile onun eserini veya sonucunu ifade eden **ma‘lûl** kavramları etrafında incelenmiştir.” Ayrıca “İslâm felsefesinde kozmolojik ve epistemolojik bir doktrinin de ifadesi olan illiyet hem varlık kavramının ontolojik temellendirilişini sağlar hem de illiyetlerin bilgisine ulaşma çerçevesinde ilmî faaliyeti yönlendirir.” (Kutluer. 2000, 120-121) Bu tanımlara ek olarak illiyet kavramı, “...bütün mevcutlar arasında zorunlu bir illiyetlilik ilişkisi bulunduğu, bu ilişkinin aynı zamanda mevcutların hiyerarşik düzenini belirlediği anlamına da gelir.”(Türker: 2020, 83) Sühreverdî de illiyet kavramını verilen bu tanımlar doğrultusunda tasavvur etmiştir. Filozof illeti, bir şeyi gerekli yapan ve varlığıyla başka şeylerin varlıklarını gerekli kılan şeydir diye tanımlar. (Sühreverdî: 2017, 667)

“Sühreverdî’nin İlliyet Teorisi” başlığıyla ele alınan, “İlliyet ve İrade”, “Varlık ve İlliyet” alt başlıklarıyla sunulmaya çalışılan filozofun İsrâkî yöntemle ele aldığı konu hakkındaki düşünceleri bir makale sınırlılığında kısaca incelenmeye çalışılacaktır. Çalışmada metin içerisinde konunun akışına göre neden, sebep ve illiyet aynı anlamlarda kullanılmıştır.

1. İlliyet İrade İlişkisi

İnsanda veya doğada ortaya çıkan fiillerin sebepler aracılığıyla meydana geldiği söylenebilir. Sebeplerin ortaya çıkmasında iradenin de etkin olduğu görülmektedir. Ancak belirtmek gerekir ki eylemleri başlatan irade bir sebep olmadan ortaya çıkmaz. (Kâdî Abdülcebbâr: 2015, 165) İnsan mevzubahis olduğu zaman Sühreverdî’nin düşüncesinin de bu yönde olduğu görülmektedir. Filozofa göre illiyet tümüyle veya bir cüzüyle mevcut değilse, illiyetten kaynaklı irade de meydana gelmez. (Sühreverdî: 2017, 877) Bu düşünceden hareketle irade ile illiyet arasında ilişki olduğu söylenebilir. Bu bağlamda irade kavramının anlamına da bakmakta fayda var. İrade; belirli bir amaca ulaşmak için meydana gelen fiilin öznesi, özgür bir seçimle,

etkilenmeden karar verme ve verdiği bu kararı uygulama yetisi olarak tanımlanmıştır. Ortaya çıkan iş ve eylemlerde bağımsızlığın belirtisi olan irade kuvvesi, insana eylemlerini kontrol etme ve denetleme yetisi veren zihnin ya da nefsin önemli kuvvelerinden birisidir. Ayrıca akıl ile birlikte onu diğer canlılardan üstün bir konuma getiren temel bir özelliktir. (Vural: 2003, 224) İstemek veya dilemek manalarında da kullanılan irade kavramı, nefsin zihinde olmasını münasip gördüğü bir fiili veya ulaşmak istediği bir amacı yapma isteği veya amaçladığı fiile yönelmesidir. (Çağrııcı-Hökelekli: 2000, 380-384)

İnsan için düşünüldüğünde iradenin illiyetle olan bağlantısı olaya nefsi de dâhil etmektedir. Zira iradenin nefis ve nefsin idrak güçleriyle ilişkisi mevcuttur. İdrak oluşmadan nefsin irade etmesi düşünülemez. İrade de bir sebep sonucunda ortaya çıktığına göre; illiyet, irade ve idrak üçlüsünün bir araya gelmesi kaçınılmazdır. Bu görüşün Platon'da da olduğu görülmektedir. Filozofa göre bedeni etkileyen, iç ve dış idrak yetilerini kullanarak bir illiyet sonucunda idrak ve beraberinde irade eylemine neden olan nefstir. (Platon, 2001a, s. 50) Bu konu çerçevesinde arzu kuvvesinin de göz ardı edilmemesi gerekmektedir. Zira irade edilen şey arzulanandır. Arzu ve irade kuvvelerini ilişkili şekilde ele alan Fârâbî, bu iki kuvvenin birbirine çok yakın olduğunu ifade eder. Filozof iradenin, arzu yetisinin haz alma gibi bir sebebin yararlı olduğuna inanarak elde etmek istediği veya zarar vereceğinden dolayı kaçınacağı fiillerle ortaya çıkacağını savunur. (Fârâbî: 1990, 44-48) İradenin arzuya meydana geldiğini savunan İbn Sînâ'ya göre ise "iradî hareket, arzusuz olmaz." (İbn Sînâ: 2005, 33) Bu düşüncelerden hareketle, irade gücünün ortaya çıkması için bir illiyetten kaynaklı arzunun oluşmasının ardından irade edilen şeye doğru harekete geçildiği, dolayısıyla illet ile iradenin ilişkili olduğu söylenebilir. (İbn Sînâ: Tarih.Yok, 229-243) Ancak illiyetin ortaya çıkmasında her ne kadar idrak kuvveleri ve irade gibi etkenler rol alsın da konu bu kuvveleri aşan bir boyuttadır. Zira İlliyet, duyuyla tam olarak idrak edilemeyen mevcudatın varlığa gelmesinin gereğidir. (Türker: 2020, 164)

2. Varlık ve İlliyet

Varlık âlemi sadece insanın üzerinde yaşadığı yeryüzü değildir. Kadim dönemlerden itibaren gökyüzü ve gökyüzündeki yıldızlar, gezegenler insanda merak uyandırmıştır. Bu merakın felsefi geleneklerde de var olduğunu görmekteyiz. Zira Antik dönem filozoflarından İslam filozoflarına varıncaya kadar, kahir ekseriyetle gökyüzündeki cisimler felek olarak adlandırılmış ve bir nevi onların da nefis ve irade sahibi canlı oldukları tasavvur edilmiştir. Bu düşünce Antik Yunan düşüncesinde yeryüzü ve gökyüzü ayrımını belirtmek için Ay üstü ve Ay altı şeklinde tanımlanmıştır. Bu kadim düşüncenin İslam filozoflarında da olduğu görülmektedir. Sühreverdi'nin düşüncesinde de illiyet sadece insanın içinde olduğu Ay altı âlemde değil gökyüzündeki felekler âlemi (Ay üstü) denilen âlem için de geçerlidir. Oradaki hayat da illiyete bağlı olarak devam etmektedir. Platon, (Platon: 2001, 39-40) Aristoteles (Aristoteles: 1997, 103, 109, 121, 143) ve Plotinus'un (Plotinos: 2008, 30-32.) felsefi düşüncesinde vurgulanan feleklerin canlı, nefis ve irade sahibi oldukları iddiası İslam

filozoflarını da etkilediği bilinmektedir. Sühreverdî'nin bazen eleştirip bazen de onaylayarak etkilendiği İbn Sînâ'da da mevcut olduğunu bildiğimiz bu düşünce (İbn Sînâ: 2005, 130 ; İbn Sînâ: 2013, 237-240) Sühreverdî'yi de etkilemiştir ve o da feleklerin canlı, nefis sahibi ve iradeli varlıklar olduklarını tasavvur etmiştir. Filozof, Ay altı âlemde mevcut olan illiyetin felekler âleminde de geçerli olduğunu ileri sürer. (Sühreverdî: 1955, 627) Feleklerin Ay altı âlemi etkilediğini iddia eden filozofa göre, bu âlemdeki cisimleri harekete geçiren feleklerin nefslerinde irade mevcuttur. Felekler amaç edindikleri bir noktaya küllî iradeleriyle ulaşırlar, ulaştıkları hedefin bir sonraki aşamasına geçilmesi için ortaya çıkan hareket etme, cüz'i iradelerinin illeti olur. Böyle bir tasavvurla gidildiği zaman irade, feleklerin hareketinin illeti olmaktadır. Meydana gelen hareket de varılmak istenen veya varılan vuslatın illetidir. Ancak tüm irade, illiyet ve hareketler her şeye hükmeden küllî bir irade (Tanrı) tarafından kontrol edilir. (Sühreverdî: 1955, 627)

İslâm felsefesinde genel anlamda illiyet düşüncesi, fizik bölümünden ziyade metafizik alanda incelenmiştir. Zira fizik alanındaki nedenler doğal olayların sebebi olarak sadece fizik alanında incelenmiştir. Metafizik alanda ise bütün illiyetler zinciri Tanrı'ya dayanmakta ve Tanrı'da son bulmaktadır. Zorunlu varlık, mümkün, hâdis ve illet gibi kavramların daha çok metafizik alanı çağrıştırdığı ve bu alanda daha çok geçerli olduğu için illiyet konusu metafizik alana dâhil edilmiştir. Buna göre, fizikî olarak görünen nedenler gerçekte değil sadece zahiren görünmektedirler. Hakiki neden ise metafiziğin konusu olan Tanrı'dır. (Kutluer: 2000, 120-121)

Sühreverdî'nin de illiyet düşüncesini metafizik boyutta ele aldığı görülmektedir. Filozofa göre, varlığıyla şeyleri vücuda getiren ilk neden ve tüm nedenlerin nedeni olarak tasavvur edilen Tanrı'dır. O, tüm varlıkların nedenidir. Kendisinin ise bir nedeni yoktur, kendisi dışındaki diğer varlıkların hepsi mümkündür, O'nun varlığı zorunludur. (Smirnov: 2010, 277-293) Zira var olan her şey varlığını Tanrı'dan almıştır. Varlığı mümkün olan her şeyin varlığı bir başkasına bağlıdır.(İbn Sînâ: 2013, 127) Tanrı'nın kudreti sonsuz ve sınırsız olduğu için O'nun gücü bir illete bağlı değildir. Zira bir "illete ihtiyacın ölçütü ya mümkünlüktür ya hudustur ya da bir nurun mertebesindeki eksikliklerdir." Tanrı ise bunlardan münezzehtir. (Dînanî: 2022, 230)

Varlığın nedeni olan Tanrı, aynı zamanda hareketin de ilkesidir. Cisimler hareket vermeye güç yettirmeyeceği için illet olamaz. Onlara hareket verebilecek yetkinlikte değişmeyen ve hareket etmeyen bir hareket ettirici ilkenin olması gerekir. Filozofa göre bu ilke Tanrı'dır. (Sühreverdî: 1955, 616) Meydana gelen tüm hareketlerin değişime bağlı olarak gerçekleşmesinden dolayı Tanrı hareketten münezzehtir. İslâm filozoflarının tasavvurunda Tanrı, Aristoteles'te olduğu gibi sadece "hareket etmeyen ilk hareket ettirici" (Aristoteles: 2015, 292) değil, aynı zamanda varlığın ve var oluşun temel ilkesi olarak tasavvur edilmiştir. (Kutluer: 2000, 120-121) Sühreverdî'nin konu hakkındaki görüşlerine bakıldığında onun düşüncesinde de Tanrı'nın hareket etmeyen hareket ettirici olduğu görülmektedir. Filozof bu düşüncesini, Kur'an'daki

6/76 ayette geçen Hz. İbrahim'in Tanrı arayışında; yıldızların gece ortaya çıkıp gündüz görünmediklerini, dolayısıyla harekete dayalı olarak değişim gösteren bir varlığın Tanrı olamayacağını ima eden "ben batanları sevmem" ayetini delil göstererek temellendirir. (Sühreverdî: 1375, 616-617)

Tanrı dışındaki tüm illetlerin mümkün olduğunu ifade eden filozof, mümkünün tabîi olarak kendi zatından dolayı vücuda gelebileceğini, aksi takdirde mümkünlerin de zorunlu sınıfında değerlendirileceğini savunur. Şeylerin meydana gelmesinde sebep, tek bir şey veya cüzleri olan bir şey ayrımı olmadan şeylerin meydana gelmesini gerektirir. Bu bağlamda; irade, zaman, mekân gibi şeyler illiyet olayının gerçekleşmesine katkı sunar." (Sühreverdî: 2017, 667)

Sühreverdî'ye göre varlık; zorunlu, mümkün veya mümteni olmak üzere üç başlık altında incelenir. (Sühreverdî: 2017, 877) Mevcudatı var eden, varlığına ihtiyaç duyulan ve varlığı kendisinden olan Tanrı'ya zorunlu varlık denilmektedir. Tanrı dışındaki bütün varlıklar mümkündür. Mümkün ise özünde kendi varlığını gerektiren bir potansiyele sahip değildir. Varlığı ile yokluğu eşittir, varlığı konusunda zorunluluk yoktur. Mümkünün varlığı veya yokluğu arasında var olmasının yokluğuna tercihi filozofa göre bir illiyetle olmaktadır. "Mümkünün yokluğu varlığına tercih edilmiş olursa tercih edenin olmadığı anlamına gelir." Filozofa göre bu çıkarımdan şu sonuca ulaşılabilir; mümkün, var olmasını yetkin bir sebebe ve bir tercih edene borçludur ve varlığa gelmesi bizzat kendi zatıyla değil bir illet sonucu olmuştur. Bu illetin olmaması durumunda da mümkün, mümteni olur. (Sühreverdî: 1955, 614)

Varlığa gelmiş bir şeyin tamamında ya da bir cüzünde hudusunu irade eden bir sebebin olması elzemdir. O şeyin vücuda gelmesini irade eden sebebin olmaması düşünüldüğünde ise varlığa gelen o şey hadis değil devamlı olur. İletsiz bir şeyin var olduğunu düşünmenin kısır döngü etrafında dolaşmaya yol açacağını ifade eden Sühreverdî, böyle bir düşüncenin sonsuz bir döngü etrafında varlığını devam ettirecek bir hadis silsilesini meydana getireceğini, bunun da muhal olduğunu savunur. Filozof, bu kısır ve bir sonuca götüremeyecek düşünceleri çözüme ulaştırmanın tek yolunun, tüm illetleri zorunlu varlığa bağlamak olduğunu ve bu döngünün ancak onda son bulabileceğini ifade eder. Aksi durum düşünüldüğü zaman tüm illetler hiçbir zaman bir araya gelmeyen/gelemeyen, sonsuza kadar devam edecek fakat bir sonuca ulaştıramayacak illet zincirini oluşturur. (Sühreverdî: 1955, 626-627) Sühreverdî'ye göre, bu âlemde bir şeyin varlığa gelmesinin sebebi birden fazla şey olabilir. Böyle bir durumda, birden fazla olan illetlerin her biri varlığa gelme illetinin bir cüz'ü olur. Bu illiyetlerin toplamı tam illiyet olur. Tam illiyet ise vücuda gelmiş şeyin ortaya çıkmasını asıl iktiza eden şeydir denilebilir. Sühreverdî, mevcut âlemde her şeyin var olmasının mutlaka nedenlerinin olduğunu, bundan dolayı nedenlerden kaçınmanın imkânsız olduğunu savunur. Bu tezine sandalye örneğini veren filozofa göre, marangozun irade ile sandalyenin ortaya çıkmasına sebep olması fâil neden, sandalyenin kendisinden yapıldığı maddenin tahta olması maddî neden ve sandalyenin ne işte kullanılacağını belirten gâî neden gibi illetlerinin olduğunu iddia eder. (Sühreverdî: 1955, 614) Sühreverdî'nin verdiği bu örnekte, olayların veya şeylerin varlığa

gelmesinin başat ilkesinin illet ve irade olduğu görülmektedir. Bununla beraber şeylerin ortaya çıkmasında rol alan her şey; gayeyi gerçekleştirmek için kullanılan aletlerin olması, yapımında kullanılan maddelerin veya merhalelerin sorunsuz ulaşılabilir olması ve engel olabilecek durumların ortadan kalkmasının illetin bir cüz'ü olduğunu ifade eden filozof, bu illiyetlerin bir araya gelerek sonucu ortaya çıkartmalarının tam illet olduğunu vurgulamaktadır. Zira sebebin varlığı sebeplinin varlığına, tam sebebin veya sebebin bir cüz'ünün olmaması da sebeplinin yokluğuna delalet eder. (Sühreverdi: 1955, 615)

Sühreverdi'ye göre, bir şeyin var olabilmesi için sebeplerin tam olması gerekmektedir, sebebin tek bir cüz'ünün var olmaması durumunda sonuç tam olarak ortaya çıkmaz. Bu tezine de yine sandalye örneğini veren filozofa göre, sandalyenin yapılışı için sarf edilen uğraşta lüzumlu olan her şey bulunsa bile sandalyenin maddesi olan tahta olmadığında, aletin bulunmamasında veya zikredilen şeylerin olduğu fakat irade edip sandalyeyi yapan ustanın mevcut olmaması durumunda sandalye ortaya çıkmayacaktır. Sühreverdi bu örneklerden hareketle; sebepli olmanın mümkün olduğu, dolayısıyla başkasına ihtiyaç duyan her şeyin mümkün olacağı, şeylerin zorunlu olması durumunda ise zatından başka bir şeye muhtaç olmayacağı sonucuna ulaşmaktadır. (Sühreverdi: 1955, 615)

Filozofa göre, şeylerin varlığa gelmesinde sebep ve sebeplinin olması şarttır. Şeyler birbirlerinin varlığında birbirlerine eşit şekilde illiyet olamazlar. Biri sebep diğeri sebepli olmak zorundadır. İkisinin birbirlerine illet olduğu düşünülürse ikisinin aynı anda olması gerekir, zira ikisi de sebeptirler. Ancak sebep sebepliden önce geleceği için ikisinden biri sebep diğeri sebepli olmak durumunda kalacaktır. Sebep ve sebeplinin aynı anda var olamayacağını ifade eden filozof, mutlak anlamda ikisinin farklı olduğunu birbirlerine illet olamayacaklarını ve sebebin aynı zamanda sebepli olamayacağını vurgular. (Sühreverdi:1955, 615)

Mevcut âlemde şeylerin var olduğu görülmektedir. Fakat olan şeylerin hepsi mümkün olarak değerlendirilebilir. Zira iş, oluş ve eylemlerde görülen fenomenlerin hiçbirinin zorunlu olmadığı hepsinin mümkün olduğu bariz bir şekilde kendini gösterir. Çünkü görülen şeylerin hepsi bir tercih ve irade sonucu ortaya çıkmıştır. Tercih ve irade eden zorunlu bir varlığın kabul edilmediği durumda mümkünlerin birbirlerine sonsuza kadar illet olacağı gibi gayri mantikî bir sonuç ortaya çıkar, filozofa göre böyle bir düşünce muhaldir. Tüm mümkünler bir araya gelse bile bir zorunlu varlık olamaz. Zira tüm mümkünlerin toplamı da mümkündür. Çünkü tüm mümkünler teklerden meydana gelmiştir. Filozof, bu kısır döngüden kurtulmak için toplam veya tek tek mümkünleri tercih eden zorunlu bir varlığın (Tanrı) olduğuna inanmanın gerekli olduğunu vurgular. (Sühreverdi: 1955, 615)

Sühreverdi'ye göre, mümkünleri meydana getiren zorunlu varlık tek olmalıdır. Zorunlunun tek olması, başka birinin veya şeyin zorunlu olmasını ortadan kaldırır. Zorunlunun ortakları veya yardımcıları olduğu gibi bir tasavvur zorunluyu, ortaya çıkardığı tüm mümkünlere eşit hale

getirir ve kendisini de ortaya çıkaran bir zorunluya muhtaç, mümkün hale gelir. Filozofa göre bu düşünce de kısır döngüye çıkar. Bundan kurtulmanın yolu zorunlu varlığın tek ve basit olduğunu kabul etmektir. Nitekim zorunlu varlık mürekkebe olursa her bir parçası var olmak için diğer bir cüz'e muhtaç olur. Cüzler ise çoğalmaya meyillidir, çoğalan şeyler de mümkündür. (Sühreverdî: 1955, 616)

Zorunlu varlığın heyet (araz) olduğu da düşünülemez. Filozofa göre heyetler bir mahale bağlı olarak var olurlar. Varlığı mahal gibi bir mümkününe bağlı olan zorunlu olamaz. Zorunlunun yönünün de olamayacağını iddia eden filozofa göre yönü olan şeyler cisimdir, cisim olan da zorunlu olamaz. Zira cisimlerin şekli ve miktarı mevcuttur, şekli ve miktarı olan da sınırlıdır. Bu bağlamda zorunlu olanın sınırlı olduğu düşünülemez. (Sühreverdî, 1955, 616)

İllyet konusunda mevcut âlemde bulunan şeylerin maddî bir illetle mi işlevsel olduğu ya da illetler olmadan da Tanrı'nın mucizeler yoluyla doğrudan maddî bir illet olmadan eşyada tasarrufu gibi tartışmaların Sühreverdî'nin de ilgi alanına girdiği görülmektedir. Ancak Sühreverdî'nin konu ile ilgili düşüncelerine geçmeden önce benzer düşüncelerin Gazzâlî'de de olduğunu zikretmek gerekmektedir. Meşşâî filozofları eleştiren, teolojiye dayalı fideist bir tutum sergileyen Gazzâlî, tehafütünde eleştirdiği Meşşâî filozofların; mevcut âlemde sebep sebepli arasındaki ilişkiyi zorunlu gördüklerini, sebep olmadan sebeplin varlığının imkân dâhilinde olmadığını savunduklarını ifade eder. (Gazzâlî: 2012, 163) Ancak Gazzâlî'ye göre, sebep ile sebepli arasındaki ilişki zorunlu değildir. Filozof bu teorisinde; susamış birinin su içerek kanması, acıkan birinin yemek yiyerek doyması, boynu kesilen birinin ölmesi gibi sebep sebepli ilişkilerinde zorunluluk olmadığını, bunun Allah'ın takdirinde olduğunu savunur. Gazzâlî, su içilmeksizin susuzluğun giderilebileceği, yemek olmadan da aç birinin doyabileceğini, boynu kesilmiş halde birinin Tanrı'nın takdir etmesiyle yaşayabileceğini iddia eder. Ayrıca filozof, bu konuda pamuk ateş örneğini de vererek pamuğa dokunan ateşin onu yakamayabileceğini ya da ateşe dokunmadan da pamuğun yanabileceğini, tüm bunların Tanrı'nın takdiri ile olabileceğini iddia eder. Filozofların ise zikredilen bu olayları kabul etmediklerini dile getirir. (Gazzâlî: 2012, 166) O'na göre mucizelerin varlıkta geçerli olan bazı sebep sebepli ilişkisini kesintiye uğrattığı görülmektedir. Filozofa göre Hz. İbrahim'in ateşte yanmaması bunun örneklerinden birisidir. (Gazzâlî: 2012, 169)

Gazzâlî ve benzer düşüncesi olan filozofların bu düşüncesinin İbn Rüşd tarafından eleştirildiği görülmektedir. Şeyler arasında sebep sebepli ilişkisinin olmasının zorunlu olduğu, aksi durumun aklî idrake konu olamayacağı iddia edilir. Ayrıca sebep sebepli ilişkisinin varlığını kabul etmemenin aklın gereğine karşı çıkmak olduğu ve dolayısıyla bilimlerin ortaya çıkmasına engel teşkil ettiği dile getirilir. (Türker: 2020, 164) İbn Rüşde göre, görülebilen bazı olaylarda etkin olan nedenleri yadsımamak gerekir. Ayrıca algılanamayan bazı nedenlerin varlığından şüphelenmek de doğru değildir. Çünkü ilk bakışta algılanamayan bazı olaylar meydana gelebilir. Bunun nedeninin araştırılması gerekmektedir şeklinde Gazzâlî'ye itiraz eden İbn

Rüşd, Gazzâlî'nin bu düşüncesinin bilimin inkâr edilmesine ve sofistliğe yol açacağını, bundan dolayı bu iddianın safsata olduğunu savunur. (İbn Rüşd: 2012, 411-412 ; Türker: 2020, 164)

Bu tartışmaların ardından Sühreverdî'nin konu hakkındaki genel düşüncesine bakıldığında, filozofun konu hakkındaki görüşlerinde maddî veya manevî bütün oluş ve bozulmaların fail nedeninin Nuru'l-Envâr olan Tanrı olduğu görülür. (Sühreverdî: 2012, 163) Tanrı'nın nurunun haricindeki tüm nurlar kemalden yoksundur ve bir illete muhtaçtır. Tanrı'nın nurunun kemâlî ise bir illete muhtaç değildir. (Dînanî: 2022, 231) Nuru'l-Envâr, ortaya çıkan tüm fiillerin varlıklarına hükmeden ve fiilleri ortaya çıkaran yegâne güçtür. Filozofun, "zahiren görülen fiillerin başka bir illete bağlı olarak ortaya çıktığı görülse bile tüm fiiller O'ndan kaynaklıdır" (Sühreverdî: 2012, 163 ; Şehrezûrî: 2021, 349) düşüncesiyle Gazzâlî'ye yakın durduğu görülmektedir. Zira Tanrı'nın nurunun haricindeki nurların eksik olduğu varsayımı, filozofun her oluş ve bozuluşun O'ndan kaynaklı olduğunu O, dilediği zaman tüm eşyanın tabiatlarının aksine bir hareket içinde olabileceğinin mümkün olduğunu tasavvur ettiği görülmektedir.

SONUÇ

Sonuç olarak, illiyet kavramının mevcut âlemde var olan şeylerin vücuda gelmesinde önemli bir etken olduğu görülmektedir. Zira var olan her şeyin mümkün sınıfında değerlendirildiği İslam felsefesinde, mümkün olanların varlığı zorunlu olan bir sebebe bağlanmaktadır. Sühreverdî, mevcut âlemde şeylerin var olmasının kesinlikle bir illetinin olduğunu, bundan dolayı illeti göz ardı etmenin imkânsız olduğunu savunur. Görüldüğü gibi filozofun tasavvuruna göre, mevcut âlemde şeylerin var olduğu inkâr edilemez bir gerçektir. Fakat mevcudatın hepsi mümkündür. Zira varlıktaki şeylerin hepsi bir tercih ve irade sonucu meydana gelmiştir. Filozofa göre, tercih ve irade eden zorunlu bir varlığın kabul edilmediği durumda mümkünlerin birbirlerine sonsuza kadar kısır bir döngü içerisinde illet olacağı gibi mantıkla bağdaşmayan bir sonuç ortaya çıkar. Tüm mümkünlerin toplamından bile bir zorunlu varlık olamaz. Çünkü mümkünlerin toplamı da mümkün olmak zorundadır. Filozof, bu kısır döngüden kurtulmanın çaresinin mümkünleri tercih edenin zorunlu bir varlık olduğunu bunun da ancak Tanrı olduğuna inanmanın gerekli olduğunu ifade eder. Sühreverdî'nin genel olarak felsefesine bakıldığında da varlığa sebep olanın Nuru'l-Envâr'dan (Tanrı) sudur eden nurlar olduğu görülmektedir. Dolayısıyla filozofun, varlıktaki tüm illetlerin temelinde Tanrı'nın olduğu düşüncesi ile Gazzâlî'nin konu hakkındaki düşüncesinin örtüştüğü söylenebilir.

KAYNAKÇA

Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine* (S. Babür, Çev.), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 1997

Aristoteles. *Metafizik* (Y. G. Sev, Çev. 1. basım), Pinhan Yayınları, İstanbul 2015

Çağrı, Mustafa. & Hökelekli, Hayati, "İrade", *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi (içinde)* (C. 22, ss. 380-384), TDV Yayınları, İstanbul 2000

- Dînanî, Ğ. H. İ. *İşrâkîliğe Giriş* (T. Uluç, Çev. 1. basım), Ketebe Yayınları, İstanbul 2022
- Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fazıla* (A. Arslan, Çev. 1. basım), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990
- Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfüt'ül-Felâsife)* (M. Kaya & H. Sarioğlu, Çev.; 5. basım), Klasik Yayınları, İstanbul 2012
- İbn Rüşd, (2012). *Tutarsızlığın Tutarsızlığı* (A. S. Aykut, Ed.; M. H. Özev, Çev.; 1. basım), Bordo Siyah Yayınları, İstanbul 2012
- İbn Sînâ, *Metafizik, C. II* (Ö. Türker & E. Demirli, Çev. 1. basım), Litera Yayıncılık, İstanbul 2005
- İbn Sînâ, *En-Necât* (K. Şenel, Çev. 1. basım), Kabalacı Yayıncılık, İstanbul 2013
- İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler* (M. Macit, Ed.; M. Macit vd., Çev.), Litera Yayıncılık, İstanbul 2013
- İbn Sînâ. İbn Sînâ'nın Ahlaka Ait Risalesi (G. Deniz, Çev.). *Diyanet İlmî Dergi*, 50(1), 229-243, İstanbul (Tarih Yok)
- Kâdî Abdülcebâr, *Nedensellik Kitabı* (O. Demir, Çev. 1. basım), Klasik Yayınları, İstanbul 2015
- Kutluer, İlhan, "İlliyyet" *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi* (içinde) (C. 22, ss. 120-121), TDV Yayınları, İstanbul 2000
- Platon, *Phaidon* (H. R. Atademir & K. Yetkin, Çev. 1. basım), Sosyal Yayınları, İstanbul 2001
- Platon, *Timaios* (E. Güney & L. Ay, Çev. 2. basım), Dünya Klasikleri Cumhuriyet Yayınları, İstanbul 2001
- Plotinos, *Enneadlar* (H. Özden, Çev.; 1. basım), Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul 2008
- Smirnov, Andrey, Nedensellik ve İslam Düşüncesi (F. K. Kazanç, Çev.). *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 10 (1), 277-293, 2010
- Sühreverdî, Elvâhu'l İmâdiyye M. Akîl (Ed.), *Mevsuatu Musannefatu's-Sühreverdî (içinde)* (1. basım), Daru'r-Revafid, Beyrut 1955
- Sühreverdî, Heyakilu'n-Nur *Mevsuatu Musannefatu's-Sühreverdî (içinde)* (1. basım), Daru'r-Revafid, Beyrut 2017
- Sühreverdî, Kelimetu't-Tasavvuf *Mevsuatu Musannefatu's-Sühreverdî (içinde)* (1. basım), Daru'r-Revafid, Beyrut 2017
- Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk* (T. Uluç, Çev. 2. basım), İz Yayıncılık Yayınları, İstanbul 2012
- Şehrezûrî, *Hikmetü'l-İşrak Şerhi* (T. Uluç, Çev. 1. basım), Ketebe Yayınları, İstanbul 2021

Timuçin, Afşar. "Nedensellik" *Felsefe Sözlüğü (içinde)*, (5. basım), Bulut Yayınları, İstanbul 2004

Türker, Ömer. *İslam Düşünce Gelenekleri* (1. basım), Ketebe Yayınları, İstanbul 2020

Türker, Ömer. *İslam Felsefesine Konusal Giriş* (1. basım), Bilay Yayınları, Ankara 2020

Vural, Mehmet. Hiss-i Müşterek. *İslam Felsefesi Sözlüğü (içinde)*, (1. basım), Elis Yayınları, Ankara 2003



GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ
JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl: 4, Cilt: 4, Sayı: 1

Haziran-2023

MAKALE BİLGİLERİ

Elmalılı'nın Tefsirinde Garîbü'l-Kur'ân Meselesi¹

The Issue of Garîbü'l-Qur'an in Elmalılı's Tafsir

YAZAR

Harun ÖZBAYRAK

MEB, YL Öğrencisi, Ardahan Üniv. LEE Enst.

harunozbayrak_08@hotmail.com

Orcid: 0000-0001-9330-422X

Yayın Bilgisi

Yayın Türü: Araştırma Makalesi

Makale Geliş Tarihi: 30.04.2023

Makale Kabul Tarihi: 29.05.2023

Sayfa Aralığı: 142-164

¹ Bu makale, Ardahan Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsünde Dr. Öğr. Üyesi Mukadder Arif Yüksel danışmanlığında hazırlanan “Elmalılı'nın Hak Dini Kur'an Dili Tefsirinde Garibu'l-Kur'an ve Garib Kelimelerin Mukayeseli İncelenmesi” adlı Yüksek Lisans Tezinden yararlanılarak hazırlanmıştır.

ÖZET

Çalışmamızda 20. yüzyılın meşhur âlimlerinden biri olan Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın "Hak Dini Kur'an Dili" adlı eseri çerçevesinde müellifin "Garîbü'l-Kur'an" konusuna yaklaşımı ve garîb kelimeleri izahı incelenmiştir. Elmalılı Hamdi Yazır, Osmanlı Devleti'nin yetiştirdiği son büyük âlimlerden biridir. Ömrü boyunca ilimle meşgul olmuş ve çeşitli eserler telif etmiştir. Hayatı ve tefsiri üzerine onlarca çalışma yapılmıştır. Bizim üzerinde çalışma yaptığımız tefsirin birçok baskısı yapılmıştır. Ayrıca sadeleştirmiş nüshaları da vardır. Onun tefsiri çok yönlü olup, içerisinde hem rivayet hem de dirayet tefsir özelliklerini barındırmaktadır. Çok yönlü olmasından dolayı da yazıldığı günden günümüze kadar farklı çalışmalara konu olmaktadır. Müellifin "Garîbü'l-Kur'an" a dair müstakil bir eseri bulunmamaktadır. Ancak ayetleri açıklarken birtakım değerlendirmelerde bulunmuştur. Biz de o değerlendirmelerden hareketle Elmalılı'nın Garîbü'l-Kur'an'a yaklaşımını ortaya koymaya çalıştık. Çalışmamızda sadece farklı dil ve lehçelerde yer alıp, bundan dolayı "garîb" kabul edilen kelimeleri inceledik. Müellifin yirmi yedi adet kelimeyi "garîb" addederek açıkladığını tespit ettik.

Anahtar Sözcükler: Kur'an, Tefsir, Ulûmü'l-Kur'an, Elmalılı, Garîbü'l-Kur'an

ABSTRACT

In our study, the author's approach to the subject of "Garîbü'l-Kur'an" and his explanation of garib words were examined within the framework of the work "Hak Dini Kur'an Dili" by Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, one of the famous scholars of the 20th century. Elmalılı Hamdi Yazır is one of the last great scholars of the Ottoman Empire. Throughout his life, he has been busy with science and has written various works. Dozens of studies have been done on his life and interpretation. There have been many editions of the tafsir that we are working on. There are also simplified copies. His tafsir is versatile and includes both narration and insight tafsir. Due to its versatility, it has been the subject of different studies since the day it was written. The author does not have an independent work on "Garîbü'l-Qur'an". However, he made some evaluations while explaining the verses. Based on those evaluations, we tried to reveal Elmalılı's approach to Garîbü'l-Quran. In our study, we only examined the words that take place in different languages and dialects and therefore are accepted as "garîb". We have determined that the author explained twenty-seven words as "garib".

Keywords: Qur'an, Tafsir, Ulûmü'l-Qur'an, Elmalılı, Garîbü'l-Qur'an.

GİRİŞ

Tefsir ilmi, terim ve metotları sonradan ortaya konulsa da Hz. Peygamberle (s.a.s) başlayan bir ilimdir. Kur'ân-ı Kerîm'in ilk müfessiri Kur'ân'ın kendisine indirildiği Hz. Muhammed (s.av.)'dir. Hz. Muhammed (s.av), anlaşılamayan, açıklanmaya ihtiyaç duyulan veya sorulan sorulara cevaplar vererek Kur'ân-ı Kerîm'i tefsir etmiştir. Hz. Muhammed (s.av.)'den sonra bütün dönemlerde müfessirler Kur'ân'ı farklı açılardan ele alarak anlamaya ve anlatmaya çalışmışlardır.

Hiç şüphe yok ki bir kitabı doğru anlamak, onun kullandığı dili en doğru şekilde bilmekle mümkündür. Bu sebepten dolayı Kur'ân-ı Kerîm'i doğru bir şekilde anlayabilmek onun kullandığı dil olan Arapçayı doğru bilmekten geçmektedir. Dili bilmek demek de onun kullandığı kelimelerin tam olarak anlaşılması, doğru bilinmesi demektir. Kur'ân'ın dilinin Arapça olması hasebiyle onu anlamak için Arap divanına başvurmak gerekmektedir. İslam âlimleri her dönemde Kur'ân'ın doğru anlaşılması için çeşitli çalışmalar yapmışlardır. Kur'ân'ın anlaşılmasında Kur'ân ilimlerinin (*Ulûmü'l-Kur'ân*) önemli bir yeri vardır. Bunlardan Garîbü'l-Kur'ân, Kur'ân tefsirinde ilk başvuru ilimlerinden. Kur'ân'ın anlaşılmasında Arapça'nın yerini Zerkeşî şöyle açıklamaktadır: “Arapça, her dönemde bir topluluğun farz-ı kifayeden de öte tevatür derecesinde bilmesi gereken bir ilimdir” (ez-Zerkeşî, 2007, I, 391).

Kur'ân-ı Kerîm'i doğru anlayabilmek için öncelikle Kur'ân'da geçen ve Garîbü'l-Kur'ân, Mübhemâtü'l-Kur'ân, Müşkilü'l-Kur'ân kapsamına giren kelime ve cümlelerin nuzül ortamında nasıl anlaşıldığını tesbit etmek gerekmektedir. Bu bağlamda Kur'ân'ın nazil olmaya başladığı ilk yıllardan itibaren sahabiler Hz. Peygambere sorarak, müfessirler ise Arap divanına, şiirine başvurarak Kur'ân-ı Kerîm'deki “garîb” kelimeleri anlamlandırmaya çalışmışlardır. “Garîbü'l-Kur'ân” ilmi, Ulûmü'l-Kur'ân sahasında muhteva bakımından en geniş ve yoğun çalışmaların ortaya konulduğu ilim dallarından biridir. Bu sebeple biz de tefsir usulünde önemli bir yer tutan bu konu hakkında Elmalılı'nın görüşlerini ve garîb kelimelere getirdiği izahatları derlemeyi murad ettik. Yazar'ın tefsir metodu hakkında ve Garîbü'l-Kur'ân konusunda kısaca bilgiler verdik.

Tefsiri üzerinde çalıştığımız Elmalılı, “Garîbü'l-Kur'ân” sahasında müstakil bir eser telif etmemiş ve tefsirinde bu başlıkta bir açıklamaya da yer vermemiştir. Ancak ayetleri tefsir ederken bazı kelimelerin “garîb” olduğunu, farklı dillerden geçtiğini ve Arapçalaştığını ifade ederek muhtelif yerlerde uzunca izahatlar yapmıştır.

Bir kelime Arapça'da üç temel sebepten dolayı garîb kabul edilmektedir:

1. Kureyş lehçesi dışındaki bir lehçeden gelen kelimeler,
2. Yabancı kökenli bir kelime olup zaman içerisinde Arapçalaşan, yani *muarreb* denilen kelimeler,
3. Mânâsının kapalılığından dolayı anlamının doğru anlaşılabilmesi (er-Râfî, 1986, 402; Bilmen, 1973, I, 119; Cerrahoğlu, 2007, 151-157; Cerrahoğlu, 1996, XIII, 379; Cerrahoğlu, 1978, XII, 22; Okumuş, 2012, 357-359; Aktaş, 2021, 20-21).

Biz çalışmamızda üç temel sebepten ilk ikisini temel alarak değerlendirmelerde bulunduk. Garîb kelimelerin manalarının kapalılığı göreceli olduğu için konumuza dâhil etmedik. Müellifimizin yabancı dilden Arapçaya geçen ya da Kureyş lehçesinin dışında farklı bir lehçeden gelen kelimeler üzerindeki açıklamalarını temel alarak incelememizi yaptık.

Elmalılı'nın tefsirinde yer verilen "Ulûmü'l-Kur'ân"-a dair bazı akademik çalışmalar yapılmıştır. Örneğin Oğuzhan Şemseddin Yağmur'un "Elmalılı Tefsirinde Esbâb-ı Nüzûl" (İzmir, 2001), Durmuş Esen'in "Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın Hak Dini Kur'ân Dili Tefsirinde Ulûmü'l-Kur'ân" (Sakarya, 2008), Önder Mısır'ın "Elmalılı'nın Hak Dini Kur'ân Dili Tefsirinde Nüzûl Sebepleri" (Bartın, 2020) adlı yüksek lisans tezleri vardır. Kur'ân ilimlerine dair çalışmalar olsa da Elmalılı'nın Garîbü'l-Kur'ân' a dair yorumları hakkında bir çalışma bulunmamaktadır. Bu makalemizde Elmalılı'nın Garîbü'l-Kur'ân'a dair görüşleri ve garîb kelimelere yönelik izahları değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Hayatı ve Tefsiri

M. Hamdi Yazır 1294/1877 yılında Antalya ili Elmalı ilçesinde dünyaya gelmiştir. Elmalılı hem anne tarafından hem de baba tarafından ilmiye sınıfına mensuptur. İlk ve orta öğrenimini doğduğu yerde görüp hafızlığını da kendi çabalarıyla tamamlayarak dayısı Mustafa Efendi ile birlikte İstanbul'a gitmiştir. Beyazıt Camii'nde Kayserili Mahmut Hamdi Efendiden ders okuyarak icazetini almıştır (Paksüt, 1993, 43). Soyadı kanunu ile birlikte doğduğu köyün adını (Yazır), soyadı olarak almıştır. Ancak Muhammed Hamdi soy isminden çok nüfusa kayıtlı olduğu yer olan Elmalılı ismiyle bilinmektedir. Tahsil hayatı devam ederken hat dersleri almış, kendi gayretleri ile felsefe, edebiyat ve musiki öğrenmiştir (Yavuz, 1995, XI, 57-62).

Hayatı boyunca çeşitli görevlerde bulunan Hamdi Yazır, vefatına yakın bir zamanda yazdığı tefsir kitabı ile tanınmaktadır. Yeğeninifadesi ile siyah saçlı, çok heybetli, iri yarı, geniş göğüslü, kara gözlü, beyaz tenli, yakışıklı bir zattı. 64 yaşında iken, 27 Mayıs 1942 yılında İstanbul Erenköy'de eniştesinin evinde vefat etmiş ve nâ'sı yine İstanbul'da Sahray-ı Cedid mezarlığına defnedilmiştir. Yazarımız Muhammed Hamdi Yazır'ın ilmi kişiliği klasik âlimlerden farklılık arz etmektedir. Müfessirimiz, dini ilimlerin yanında pozitif ilimlerde de kendisini yetiştirmiş, Avrupa'nın ilminden istifade edilmesi gerektiği görüşünü belirtmiştir (Yavuz, 1995, XI, 57-58).

M. Hamdi Yazır, dini bilgisinin yanında felsefeye yönelerek itikadi çalışmalara destek olmak amacıyla kelam sahasında da fikirlerini beyan etmiştir. Tefsirinde kelâmî problemleri ele alarak görüşlerini ifade etmiştir. İslam akaidine zıt düşen akımları eleştirerek onların fikirlerini delilleriyle çürütmeye çalışmıştır (Ersöz, 1993, 173).

İslami ilimlere vukufiyeti olan Elmalılı Hamdi Yazır, aynı zamanda dil, sanat ve musiki alanlarında da adından söz ettirmiştir. Ancak Müellifimizin asıl uzmanlık alanı fıkıhtır. İlk eserleri fıkıh alanıyla ilgilidir. Kendisini çok yönlü geliştiren yazarımız tefsir sahasında yazdığı bizim de üzerinde çalıştığımız eseriyle ün kazanmıştır (Köksal, Kaya, 2011, 21).

Eserleri:

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın basılmış ve basılmamış toplam on adet eseri bulunmaktadır. Burada sizlere kısaca kitap isimlerini vererek tefsiri hakkında

değerlendirmelerde bulunduk. Kitapları hakkında geniş bilgi, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Asiklopedisi'nin Elmalılı maddesinde bulunabilir.

Basılmış Eserleri:

1. *Hak dinî Kur'ân dili.*
2. *İrşâdü'l-ahlâf fi ahkâmi'l-evkâf.*
3. *Hz Muhammed'in dinî İslâm.*
4. *el-Metâlib ve'l-mezâhib.*
5. *İstintâcî ve istikrâî mantık.*
6. *Kur'an-ı Kerîm meâli.*

Basılmamış Eserleri:

1. *İslam Hukuku ve Fıkıh İstılahları Kamusu.*
2. *Hüccetulâhi'l-bâliga.*
3. Sûrî mantıka ait bir eseri.
4. Usûl-i fıkha ait bir eseri.

Bu eserlerinin dışında şiir alanında basılmamış eserleri mevcuttur. Eserlerinin yanı sıra *Beyanülhak* ile *Sebîlürreşâd* isimli dergilerde Küçük Hamdi ya da Elmalılı Küçük Hamdi isimleriyle farklı konularda çok sayıda makaleleri bulunmaktadır (Yavuz, 1995, XI, 57).

Tefsiri:

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın tefsiri hakkında sadece rivâyet tefsiri ya da sadece dirâyet tefsiri diyememekteyiz. Elmalılı'nın tefsir metodu hakkında kendisi mukaddimesinde birtakım açıklamalarda bulunmuştur. Diyanet İşleri Başkanlığı bu görevi kendisine verirken tefsirinde takip edeceği yöntemi de Elmalılı'dan istemiş o da bu çerçevede hareket etmiştir. Aralarında yaptıkları anlaşmaya göre önce âyet veya âyet-i kerimelerin yazılması, altına da yüce meâli ve bunu takiben tefsirinin yazılması, tefsir ve açıklama kısmında ise şu noktalara dikkat edilmesi kararlaştırılmıştır:

1. Âyet-i kerimeler arasındaki ilişkiler,
2. Esbâb-ı nüzûl (Sûrelerin iniş sebepleri),
3. Kırâat (Kur'ân'ı okuma tarzı) on okuyuş biçimi ile sınırlı olması,
4. Gerektiğinde terkip, tamlama ve kelimelerin dil özelliklerinin açıklamaları,
5. İtikatta Ehl-i Sünnet mezhebine uyulması ve amelde ise Hanefî mezhebine göre ayetlerin delalet ettiği bireysel ve sosyal, ahlâkî hükümlerin açıklanması, ilmi ve felsefî konulara işaret eden ayetlerin izahı, özellikle tevhid ve nasihatlerle ilgili âyetlerin detaylıca tefsiri, İslâm tarihi ile ilgili olayların zikredilmesi,
6. Batılı yazarlarca yapılan yanlış ve önyargılı yorumlarla ilgili uyarıların yapılması,

7. Tefsirin mukaddimesinde Kur'ân'ın mucizeliği ve hakikati gibi önemli hususlarda açıklamaların yapılması (Yazır, 1997, I, 20).

Eserinde Kur'ân'ın tamamını kapsayıcı bir şekilde ele almaya gayret eden müellifimiz, bir âyetin tefsirini bireysel olarak değerlendirmemiş, bütüncül yaklaşımla farklı âyetlerle bağlantılı şekilde açıklamayı tercih etmiştir. Müfessirimiz hem rivayet hem de dirayet tefsir özelliklerini kendi konularında ele alarak, akıl ve nâkilin birbirlerine zıt değil, uygun olduğunu kabul ederek tefsirini kaleme almıştır. Hamdi Yazır'ın tefsiri geleneksel tefsir kaynaklarına yöntem bakımından benzerlik göstermektedir. Elmalılı tefsirini yazarken, sûrenin ismini, âyet var ise farklı isimlerini, nüzul sebebini, âyetlerin, kelimelerin ve harflerin sayılarını, fasılasını, diğer sûrelerle olan bağlantılarını, sûrenin Mekkî ve Medenî olduğunu belirtmiş, akabinde âyetlerin meallerini vererek tefsirine geçmiştir. Tefsirinde kelimelerin lügavî ve ıstılâhî manaları, sûreler ve âyetler arası tenasübün vurgulanması, nâsih-mensûh konusu, sahabe ve tabiîn müfessirlerinin görüşlerinin yanında daha sonraki âlimlerin yorumları da bulunmaktadır (Albayrak, 1993, 160).

Merhum Elmalılı'nın tefsirinin özelliklerini kısaca ifade etmek gerekirse, diğer müfessirler gibi O da esbab-ı nüzule, nâsih ve mensuha, ahkâma, ahlâka, akaid ve ibadetlere, hükümlerin hakikatine dair izahlar yapmıştır. Müellifin eserinde fenni ilimlere, hikmet ve felsefeye dair konulara yer vermesi ise bu eseri diğer tefsirlerden farklı ve özgün hale getirmiştir.

Müfessirimizin tefsirinde günümüz tefsir çeşitlerinin birçoğuna rastlamak mümkündür. Tefsirinde yapmış olduğu yorumlardan fikhî tefsir, kelâmî tefsir, işârî tefsir, ilmî tefsir çeşitlerine dair örnekler bulunduğu görülmektedir (Özel, 2015, 36-45). Elmalılı asıl tefsirin rivâyete dayalı tefsir olduğunu dile getirmiştir. Rivâyet aktarma konusunda oldukça titiz davranarak, her bulduğu rivâyeti nakletmemiştir. Rivâyetleri eleştiri süzgecinden geçirmiş, gerektiğinde nakiller arasında tercihler yapmıştır. İsrâiliyat'tan olan rivâyetlere itibar etmediği gibi bazı yerlerde bu bilgilerin İsrâiliyat'tan olduğuna özellikle işaret etmiştir (Ersöz, 1993, 175).

1. Garîbü'l-Kur'ân İlmi

1.1. Garîb Kelimesinin Anlamları

Arapça garâbet (gurbet) masdarından gelen garîb kelimesi sözlükte "yurdundan uzak kalan, kendi cinsi arasında eşi ve benzeri bulunmayan, tek ve nâdir olan, bilinmeyen, müphem ve kapalı olan" anlamlarına gelir (Ferâhîdî, 2003, III, 272; İsfahânî, 2015, 604; Zemahşerî, 1998, I, 696; Asım, 2013, I, 579-580). Az kullanılması sebebiyle, mânası, sözlüklere başvurulmadan bilinmeyen kelimelere garîb, kelime veya sözdeki bu duruma da garâbet adı verilir (İbn Manzûr, 1990, I, 639).

Râğîb el-İsfahânî'ye göre garîb kelimesi; uzakta olan her şey, cinsi arasında benzeri bulunmayan şeydir (İsfahânî, 2015, 604). Hz. Peygamber'in; **بَدَأَ الْإِسْلَامَ غَرِيبًا وَسَيَعُودُ كَمَا بَدَأَ** "İslâm garîb başladı ve yine başladığı gibi garîb olacaktır." meâlindeki hadisinde de garîb kelimesi mahrum manasında geçmektedir (Müslim, 1996, I, 130). Müslümanlar kendi milletleri arasında görünseler de gariptirler, mahrumdurlar. Bu gariplik az müminlerin çok müşrikler arasında kalmasından meydana gelmektedir.

İsmail Cerrahoğlu, garîb kelimesini "Az kullanılması sebebiyle manası sözlüklere başvurulmadan bilinmeyen kelimelere garîb denir." şeklinde açıklamaktadır (Cerrahoğlu, 1996, XIII, 379-380). Zira Kur'ân'daki kelimelerin garipliği, kelimelerin anlamındaki karmaşanın sebebi başka dillerden Arapçaya geçen kelimelerin Arapçalaşması, farklı kabilelerde farklı lehçelerin kullanılmasından kaynaklanmaktadır (Demirci, 2018, 74; Gümüş, 1987-1988, 10-11).

Çeşitli ilimlerde farklı manalar ifade eden "garîb" kelimesi Arap edebiyatında manası açık olmayan, az kullanılan kelime demektir. Bu kelimedeki gariplik, ya mana itibariyle kapalı ve anlayıştan uzak oluşu sebebiyle "fesahati ihlal eden veya az kullanıldığı için garip olup, fesahati ihlal etmeyen" olmak üzere iki kısımda incelenir. Kur'ân'daki garîb kelimeler bu ikinci kısımdandır (Cerrahoğlu, 1978, 17).

"Garîb" kelimesi, lügat ilminde Kur'ân ve hadislerin yabancı kelimeleri, hadis ilminde Peygamber'in ahabından biri tarafından rivayet edilmemiş olan münferit hadisleri, Astroloji ilminde yıldızların yerleri hakkında bilginin bulunmamasını ve belağat ilminde ise edebi zevke uygun düşmeyip kulağı rahatsız eden lafızları ifade etmektedir (Tehânevî, 1996, XII, 1250-1251).

Kelamda ise garîb kelimesi, anlayıştan uzak ve kapalı olan kelimedir ki, bu, doğduğu topraklardan uzak ve yakın çevresinden ayrılmış yabancı biriyle eşdeğer bir anlam içermektedir. Kelamda "garîb" in iki yönünün olduğu vurgulanır. Birisi, kelimenin mana itibariyle kapalı ve idrakten uzağa düşmesi, diğeri ise Arap kabilelerindeki şâzz olan kelimelerin kullanıldığı yöreden ayrı oluşudur ki, bize onların lugatlarından bir kelime gelirse "garîb" sayarız, denilmektedir (Elmalı, 1986, 35).

1.2. Garîb Kelimesi ve Türevlerinin Kur'ân'da Kullanımı

Garip (غرب) kelimesinin müştakları, Kur'ân-ı Kerim'in 19 yerinde 13 farklı kalıpta kullanılmıştır. Bunlar sırasıyla *ğerebet* غَرَبَتْ (el-Kehf, 18/17), *teğrubu* تَغْرُبُ (el-Kehf, 18/86), *elğurubu* الْغُرُوبُ (Kâf, 50/39), *ğurubiha* غُرُوبَهَا (Tâhâ, 20/130), *elmeğribu* الْمَغْرِبُ (el-Bakara, 2/115, 142, 177, 258; el-Kehf, 18/86; eş-Şuarâ, 26/28; el-Müzzemmil, 73/9), *elmeğribeyni* الْمَغْرِبَيْنِ (er-Rahmân, 55/17), *elmeğaribu* الْمَغَارِبِ (el-Meâric, 70/40), *meğaribeha* مَغَارِبَهَا (el-A'râf, 7/137), *elğarabiyyi* الْعَرَبِيِّ (el-Kasas, 28/44), *ğerbiyyetin* غَرْبِيَّةٍ (Nûr, 24/35), bu kelimeler kullanıldığı ayetlerde batı yönünü ve güneşin batışını ifade etmektedir. Maide Suresi 31. Ayetinde ise *ğarabâ* ve *elğarab* şeklinde kullanılmıştır, karga manasına gelmektedir. *ğarabîb* وَغَرَابِيبُ (Fâtır, 35/27) ayetinde ise siyah renkli yollar manasına gelmektedir (Okuyan, 2015, 614-616).

Görüldüğü gibi "Garîb" kelimesi değişik türevleriyle Kur'ân'da geçmektedir. Allah Teâla, bu kelimeyi bizim üzerinde durduğumuz manada kullanmamıştır. Fakat güneşin batışı, siyah renkli yollar gibi müştakları, bir yönüyle eşyanın belli belirsiz hale gelmesi, tam seçilememesi gibi hususiyetleriyle bunların garîb olması arasında bir benzerlik ve ilgi de düşünülebilir. Lügat kaynaklarında belirtildiği gibi garîb kelimesi Arapça'da konumuzu ilgilendiren manalarıyla sık sık kullanılmaktadır (Akyüzoğlu, 2004, 66).

1.3. Garîbü'l-Kur'ân İlimi

Garîb kelimesinin manalarını ve Kur'ân'daki kullanışlarını inceledikten sonra Garîbü'l-Kur'ân ilminin mahiyetine değinmek istiyoruz.

Kur'ân ilimlerinin bir dalı olan Garîbü'l-Kur'ân, Kur'ân-ı Kerim'deki manası kapalı lafızları tefsir eden önemli bir ilim dalıdır. Zekeşî (ö.794/1392), bu ilmin bilinmesinin müfessirler için zaruri olduğun ifade etmektedir (Zerkeşî, 1988, I, 367). Süyûtî, *el-İtkan fi Ulûmü'l-Kur'an* isimli eserinde müfessirin bilmesi gereken ilimleri sıralarken Garîbü'l-Kur'ân ilmini de zikretmektedir (Süyûtî, 2004). Bu ilim tefsir ilminin özel lügavi bir konusu ya da lügatle ilgili bir cihettir, denilmektedir (Akyüzoğlu, 2004, 66).

Sadrettin Gümüş'ün Garîbü'l-Kur'ân ilmine dair yapmış olduğu en kapsamlı tanım şöyledir:

“Kur'ân'daki muğlak, üstü kapalı, anlaşılması güç, muhtelif Arap lehçelerine ait veya aslen yabancı olup Arapçalaşmış kelimelere verilen isimdir. İşte Kur'an'daki bu izaha muhtaç kelimelerin açıklanması ve izahına "Garîbü'l Kur'an'ın Tefsiri", bunları bir araya getiren ve manalarını açıklayan tefsir kitaplarına "Garîbü'l-Kur'an Tefsirleri" (lugatleri) denir. Bu kelimelerin açıklanmasıyla uğraşan ilme de "Garîbü'l-Kur'an ilmi" adı verilir.” (Gümüş, 1987-1988, 11).

Bu konuda İsmail Cerrahoğlu da şöyle demektedir: Kur'ân-ı Kerim Kureyş lehçesiyle indirilmesine rağmen diğer Arap lehçelerinden gelen veya yabancı dillerden alınıp Arapçalaştırılan kelimeleri içerisinde barındırmaktadır. Ayrıca Kur'an'da, az kullanılması münasebetiyle manası yaygın olarak bilinmeyen, anlaşılması zor lafızlar da vardır. Tefsir ilminde Kur'ân-ı Kerim'deki yabancı kelimelerin açıklanması Garîbü'l-Kur'ân'ın konusunu teşkil etmektedir (Cerrahoğlu, 1996, XIII, 379).

Garîbü'l-Kur'ân konusu, Kur'an'ın anlaşılması için önem arz etmektedir. Süyûtî bu konuda şöyle demektedir: Beyhakî (ö. 458/1066), Ebu Hureyre'den (ö. 58/678) merfu olarak Hz. Peygamber (sav)'in: "Kur'ân'ı iyice açıklayınız, garîblerini öğrenmeye çalışınız." hadisini

rivayet eder (el-Heysemî, 2015, VII, 166). Aynı hadisi Beyhakî; Hz. Ömer (ö. 73/693) ve İbn Mes'ud'dan (ö. 32/652-653) mevkuf olarak rivayet etmiştir (Beyhakî, 2003, XIII, 546). Ayrıca Suyûtî (ö. 911/1505) hadisteki أَغْرَبُوا fiilinin manasını, Kur'ân kelimelerinde verilmek istenen anlamın karşılığını bulan manaya ulaşmaktadır; yoksa nahiv ıstılahında kullanılan i'rab manasında değildir, diyerek açıklık getirir (Süyûtî, 2004, I, 271). Fakat bu hadisi değerlendiren İsmail Cerrahoğlu: "Anlam bakımından böyle bir rivayetin Peygamberden gelmesi mümkün görünmemektedir. Asr-ı saadet döneminde Kur'ân-ı Kerim'in i'rabı ve garîbleri hakkında tartışmalar yapılmış gibi bir durum ortaya çıkmaktadır. Hâlbuki o dönemde böyle bir husus vuku bulmamıştır. Ancak bu haber, sonraki asırlarda dilsel çalışmalardan kaynaklanan bir bilginin, Peygambere kadar ulaştırılmış hatalı bir isnadı olabilir, demektedir (Cerrahoğlu, 2007, 154). Burada Suyûtî'nin, i'rabtan maksadın ne olduğunu açıklaması bu tür bir değerlendirmeyi mümkün kılmamaktadır. Hz. Peygamber (sav)'in bu sözündeki gayesinin Kur'an'ın manalarının açıklanıp iyice anlaşılması olduğu görülmektedir (Akyüzöğlü, 2004, 68).

Süyûtî, *el-İtkan fi Ulumi'l-Kur'an* isimli eserinde konuyu, otuz altıncı bölümde Kur'ân'ın garîbini bilmek, otuz yedinci bölümde Hicaz Lugati dışındaki lehçelerden gelen kelimeler ve otuz sekizinci bölümde ise Kur'ân'da Arap lugati dışındaki dillerden gelen kelimeler ile ilgili başlıkları olmak üzere üç ana bölümde incelemiş ve bu konuda pek çok misal vermiştir (Süyûtî, 2004, I, 271-365). Bu başlıklar detaylı incelendiğinde görülecektir ki yukarıda verilen tarifler, Garîbü'l Kur'ân ilminin konularını içermektedir.

2. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Tefsiri'nde Garîb Kelimeler

Müellifimiz Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* tefsirinde Kur'ân-ı Kerim'in dilinin Arapça olduğunu muhtelif yerlerde belirtmektedir (Yazır, 1997, I, 13-14).

Elmalılı, Kur'ân-ı Kerim'de manasını Arapların anlayamayacağı sözcüklerin olmadığını, fakat bazı kelimelerin anlamlarının derin olabileceğini ifade etmektedir (Yazır, 1997, I, 14). Müfessirimiz Hamdi Yazır, Kur'ân-ı Kerim'in dilinin Arapça olduğunu vurgulamakla birlikte bazı kelimelerin farklı dillerden Arapçaya geçtiğini ifade etmekte ve söz konusu kelimenin Arapçalaştığını belirterek izah etmektedir (Yazır, 1997, III, 442). Biz de burada müellifimizin garîb olarak sayıp ele aldığı yirmi yedi kelimeyi açıklayacağız.

2.1. el-Bakara Suresi 31. Ayette Geçen “أَدَمَ” (Âdem) Kelimesi

“Allah Âdem'e bütün varlıkların isimlerini öğretti...”

Müellifimiz Elmalılı Hamdi Yazır ise Âdem kelimesinin *üdmeden* veya *edim-i arzdan* türemiş “أَفْعَلٌ” vezninden Arapça bir kelime olduğunun rivayet edildiğini ancak a'cemî yani Arapça olmayan ve “فَاعِلٌ” fâal veznindeki halinin tercih edildiğini belirtmektedir. Zemahşerî, Beydavî, Ebu's-Suûd ve diğerleri gibi muhakkikîn (tahkik ehli müfessirlerin) tercihinin de bu yönde olduğunu vurgulamaktadır. İmam Şa'bî bunun "azer" ve "a'zer" kelimeleri gibi İbranice asıllı olduğunu iddia etmiş, Âdem'in Süryanice'de "toprak" manasında kullanıldığını beyan etmiştir. Bir takım dilci müfessirler de Âdem kelimesinin *hâtam* vezninde Süryanice olduğunu açıklamışlardır. Bu yaklaşım şekli dilimizdeki "adam" telaffuzuna daha yakın görünmektedir (Yazır, 1997, I, 271).

Bu açıklamalar ile birlikte Ebu'l-Beşer (Âdem)'in çeşitli dillerde farklı isimlerle zikredildiği de nakledilmektedir. Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihal*'deki değerlendirmesine istinaden Mecûsîlerden bir grup olan Küyumseriye için, "Keyumers, Âdem'dir" açıklamasını yapan müfessirler bulunmaktadır (Şehristânî, 2016, 16-33). Hint ve Acem tarihlerinde Keyumers için Âdem isminin kullanıldığı görülmektedir. Diğer tarihçiler ise bu görüşe katılmamaktadırlar. Fakat İbnü Esir de *el-Kâ-mil*'inde "Mecusilerin Keyumers diye ifade ettikleri Hz. Âdem'dir." demektedir (İbnü'l-Esîr, 1997, I, 67). Müellifimiz bu açıklamalarının sonunda kelimenin en açık anlamının, insanlığın ilk lisanına ait bir kelime olarak değerlendirmenin doğru olduğu kanaatindedir (Yazır, 1997, I, 272).

2.2. el-Bakara Sûresi 104. Ayette Geçen “رَعَيْنَا” (*Râ'inâ*) Kelimesi

“*Râ'inâ* (bizi dinle, bizi gözet, bize çobanlık et)” demeyin...”

Müellifimiz Elmalılı “رَعَيْنَا” (*râ'inâ*) kelimesine uzunca bir açıklama getirmiştir. *Râ'inâ* demek “bize mürâat et” demektir. Mürâat ise hayvanlar için kullanıldığında gütmek, insanlar için kullanılınca yönetmek anlamına gelen *ra'y* kelimesinden gelmektedir. Bu durumda mürâat, bir insanın ne yapacağını, durumunun nereye varacağını izlemek, saygı ve hoşgörü ile dikkate almak gibi manalara gelmektedir. Hz. Peygamber sahabilere bir şey tebliğ ettiğinde “Bize riayet et, bizi gözet ey Allah'ın resulü” derlerdi. Bu sözü söyleyerek “Bizi dinle, müsaade buyur ki anlayalım.” demek isterlerdi. Allah (c.c) da bu anlama gelen kelimeyi yasaklayarak, *râ'inâ* demeyiniz, *unzurnâ*, bizi gözet, bize bak, söze iyi kulak ver, dikkatle dinleyiniz, buyuruyor. M. Hamdi Yazır burada çok ince ve önemli bir edep öğretiminin bulunduğundan bahsederek, *Râ'inâ* sözünün yasaklanma sebebini dört başlıkta izah etmektedir:

Birincisi: Yahudiler kendi aralarında sövmek için *râ'inâ* kelimesini kullanırlardı. Bu tabir Arapça'da “bizim çoban” anlamına gelmektedir. İbrânîce ve Süryanîce de ise “Dinle a sözü dinlenmez herif, dinle a dinlenmeyesi kişi!” anlamlarında hakaret ve alay için kullanılmaktaydı. Yahudiler bunu fırsat bilerek İbrânîce'deki anlama gelecek şekilde ağızlarını bükerek hakaret ve sövmek maksadıyla *râ'ina* demeye başlamışlar. Bunu duyan Sa'd b. Muaz (r.a) “Ey Allah'ın düşmanları, size lanet olsun, bir daha bu sözü kimin söylediğini duyarsam kellesini alırım.” demiş. Onlar da bu söze karşılık “*Siz böyle söylemiyor musunuz?*” demişler. İşte bu yaşanan olay üzerine el-Bakara Sûresi 104. ayet nazil olmuştur (Yazır, 1997, I, 374).

İkincisi: *râ'ina* kelimesi ahmaklık ve kabalık manasına “ruûnet” masdarından gelmektedir. Bundan dolayı burada bir çirkin cinâs vardır. Bu durum edebe aykırı düşmektedir (Yazır, 1997, I, 375).

Üçüncüsü: *Mürâat* riayetten müfâale vezninden gelmektedir. İki kişi arasında ortaklık için kullanılır. Cümleye ‘iki kişi arasında eşitlik’ olduğu anlamı katar. *Râ'ina* sözünü kullananlar bu kelime ile “Sen bizi gözet, sözümüzü dinle ki, biz de seni gözetelim, sözünü dinleyelim.” manalarını kastetmektedirler. Bu da edep sınırları dışında bir ifade kabul edilmektedir. O yüzden *râ'inâ* dememeli, “*unzurnâ*” denmelidir (Yazır, 1997, I, 375).

Dördüncüsü: *Mürâat* kelimesinin aslı *ra'y*'dir. Riayette hayvanî bir gözetme anlamı bulunmaktadır. Nezâket ise insanî bir kavramdır. Bu durumda Müslümana hayvanî

kavramlardan uzak durmak ve sakinmak, insanî kavramları benimseyip, kabul etmek ve uygulamak düşmektedir (Yazır, 1997, I, 376).

2.3. el-Bakara Sûresi 124. Ayette Geçen “إِبْرَاهِيمَ” (İbrahim) Kelimesi

“Hani bir zamanlar Rabbi İbrahim’i birtakım emirler ve hükümlerle imtihan etmişti...”

Müfessirimiz M. Hamdi Yazır, “إِبْرَاهِيمَ” (İbrahim) kelimesinin aslında Süryanîce dilinden geldiğini ve Arapça anlamının ise “merhametli baba” demek olduğunu beyan etmektedir. Süryanîce ile Arapça arasında mana ve lafız yönünden benzerliğin olduğu yönünde bir bilgiyi aktarmaktadır. Ancak Elmalılı bu açıklamayı yaparken bu malumatın kaynağı hakkında bilgi vermemiştir (Yazır, 1997, I, 403).

2.4. Âl-İ İmrân Sûresi 45. Ayette Geçen “الْمَسِيحَ” (Mesih) Kelimesi

“Meryem oğlu İsa Mesih’tir...”

Müellifimiz Elmalılı, *mesih* kelimesinin İbranice olduğunu, “mübarek” anlamına geldiğini ifade etmektedir. Kelimenin aslı “meşih”tir. Bu kelime de Hz. İsa’nın lakabıdır. İsa isminin de “iyşu” kelimesinden Arapçalaştığını açıklamaktadır (Yazır, 1997, II, 347).

2.5. el-Mâide Sûresi 69. Ayette Geçen الصَّابِئُونَ (Es-Sabiun) Kelimesi

“Muhakkak ki iman edenler (Müslümanlar) ile Yahudiler...”

Müellifimiz M. Hamdi Yazır الصَّابِئُونَ (*es-Sabiûn*) kelimesi hakkında bir dil kitabında bile zor bulunabilecek teferruatlı bilgiler vermektedir. Müellifin açıklamaları özetle şöyledir: Elmalılı, değerlendirmesini yaptığımız kelimenin kıraatlerin çoğunda hemze ile صَابِئٌ, Nâfi ve Ca’fer kıraatlerinde ise hemzesiz صَابٍ ve صَابٌ şeklinde okunduğunu ifade etmektedir. Arapça’da hemze ile صَابِئٌ vezninde meşhur dinden çıkan bir kimseye صَابِئٌ Sabiî denilmektedir. Sicistânî, *Garîbü’l-Kur’ân* adlı eserinde صَابِئٌ ifadesinin “Bir kimse dininden çıkıp başka bir dine girdi.” anlamına geldiğini beyan etmektedir (Sicistânî, 1990, 295). Fahreddin er-Râzî de Yahudiler ve Hristiyanlar arasında yer alan bir gruba الصَّابِئُونَ (*es-Sabiûn*) denildiğini bildirmektedir (er-Râzî, 1999, XXIII, 212). Ebu Hayyan ise صَابِئٌ şeklinde hemzeli okumanın manayı açıklamaya daha yakın olduğunu açıklamaktadır (Ebû Hayyân, 1999, I, 390). Verilen bu anlam kelimenin tam olarak Arapça’da kullanılan manasıdır. Müslüman, Yahudi ve Hristiyan dinlerinin dışında olan kişilere de Sabiî denilmektedir. الصَّابِئُونَ (*es-Sabiun*) kelimesinin Arapça olup olmadığı konusunda ihtilaf bulunmaktadır. Arapça olduğunu zikredenler kelimenin Sabiy صَابِئٌ veya Sabi صَابِئٌ kelimelerinden birinden alındığını söylemektedirler. Arapça olmayıp Süryani gibi diğer dillerden alındığını zikredenlere göre ise kelimenin aslı sâbidir. Sabiî, aynı zamanda Şit (a.s)’ın ikinci oğlunun veya İdris (a.s)’ın oğlunun ismidir, diyenler de bulunmaktadır. Hamdi Yazır, bu bilgileri verdikten sonra üzerinde ihtilaf edilen durumu şöyle değerlendirmektedir: Bu kişilerin kendilerine *sâbiy* dediklerini, Arapların da bunlara sapık veya yıldız tapan anlamında *sâbiû* veya *sâbi* ismini kullandıklarını zikretmektedir. Yine Elmalılı, الصَّابِئُونَ (*es-Sabiun*) kelimesi hakkında şu açıklamaları da yapmaktadır: Bu kişiler Nuh (a.s)’ın dinine inandıklarını sanmaktadırlar ve kibleleri ise kuzey bölgesinden esen rüzgârın yönüdür. *Sabiun* bir kavimdir ve onların dini, Hristiyanların dinine

benzemektedir. Fakat kıbleleri güney bölgesinden esen rüzgârın geldiği yöndür. Nuh (a.s)’ın dinine inandıklarını söylemektedirler (Yazır, 1997, III, 322-358).

2.6. el-Mâide Sûresi 82. Ayette Geçen قَسِيْسٌ (Kissîsîne) Kelimesi

“... Çünkü onların (Hristiyanların) içinde büyüklük taslamayan papazlar (keşişler) ve rahipler vardır...”

Elmalılı M. Hamdi Yazır, قَسِيْسٌ (kissîsîne) kelimesinin gece bir şeyi istemek anlamına geldiğini ifade etmektedir. Hristiyan önderlerine ve onların ibadetle iştigal eden bilginleri hakkında قَسٌ (kass) ve قَسِيْسٌ (kissis) tabiri kullanılmaktadır. Sicistânî, *Garîbü'l-Kur’ân* adlı eserinde قَسِيْسٌ kelimesinin “rahiplerin başı” manasını vermektedir (Sicistânî, 1990, 385). İbnü Atiyye ise قَسِيْسٌ (kissis) kelimesinin aslının Arapça olmadığını sonradan Arapçalaştığını beyan etmektedir (İbn Atiyye, 1999, c. 4 s. 441). Fahreddin er-Râzî de, bu kelimenin aslının Rumca olduğunu ve bilgin anlamına geldiğini tefsirinde belirtmektedir (Râzî, 1999, XII, 414).

2.7. el-En’âm Sûresi 14. Ayette Geçen فَاطِرٌ (Fâtır) Kelimesi

“De ki: “Gökleri ve yeri yoktan var eden (yaratan)...”

Muhammed Hamdi Yazır da diğer müfessirlere benzer açıklamalar yaparak kelimeyi şöyle açıklamaktadır: فَاطِرٌ (Fâtır) kelimesi فَطَرَ (fatr) kökünden türeyerek ism-i fail veznindedir. Fıtrat kelimesi de bunun bir çeşididir. İbni Abbas’tan şöyle nakledilmiştir: “Ben فَاطِرٌ (Fâtır) kelimesinin manasını tam bilmiyordum, ta ki iki bedevinin bir kuyu başında konuşmalarına şahit olana kadar. Biri diğerine اِنْتَدَاتُهَا اَي اِنْتَدَاتُهَا “Ben başladım, önce ben kazdım.” dedi (İbnü’l-Enbârî, 1971, I, 71-72). Ahmed Muhtar’dan şöyle nakledilmiştir: “ فَطَرَ (fatr) kelimesi bir şeyi icat etti ve onun başlangıcına sebep oldu anlamında kullanılmaktadır.” (Ahmed Muhtar, 2008, III, 1721). Müellif âlimlerin izahlarını naklettikten sonra فَاطِرٌ (Fâtır) kelimesinin “yaratmak” anlamında olduğunu belirtmektedir. (Yazır, 1997, III, 427-428).

2.8. el-En’âm Sûresi 25. Ayette Geçen اَسَاطِيرُ (Esâtîr) Kelimesi

“Bu (Kur’an) ancak eski çağların hikâyelerinden başka bir şey değil, diyeceklerdir.”.

Müellifimiz Elmalılı اَسَاطِيرُ (esâtîr) lafzının سَطَرَ kelimesinden alınan çoğul bir sîga olduğunu belirtmektedir. Tekil hali اُسْتُورٌ (ustûr), اُسْتُورَةٌ (ustûre) veya اَسْطَرٌ (estir), اَسْطَرَةٌ (estire), اَسْطَرَةٌ (estira)’dır. اَسَاطِيرُ (esâtîr) kelimesinin kendi lafzından tekili olmayan çoğul bir isim olduğu da söylenmektedir. İbn Abbas اَسَاطِيرُ (esâtîr) kelimesini “öncekilerin yazdıkları sözler” şeklinde tefsir etmektedir. Fahreddin er-Râzî de çoğunlukla müfessirlerin “öncekilerin yazdıkları şeyler” manasında anlam verdiklerini ifade etmektedir (Râzî, 1999, XII, 506). Müfessirimiz Elmalılı اَسَاطِيرُ (esâtîr) kelimesinin zikredilen tekil formlarının (ustûr, ustûre, estir, estire, estira), Yunanca “isturya” kelimesiyle bağlantılı olduğunu beyan etmektedir. Avrupalılar da bu kelimeye “istivar (histoire)” demektirler. Bizler de dilimizde bu kavramın karşılığı olarak tarih kelimesini kullanmaktayız. Bu durumda اَسَاطِيرُ (esâtîr) kelimesinin asıl manası “tarihler” demektir. Kelimenin Arapça olmayan bir kelimedenden Arapçalaştığı açıklanmaktadır (Yazır, 1997, III, 439-442).

2.9. et-Tevbe Sûresi 8. Ayette Geçen اِلٌّ (İllen) Kelimesi

“Şayet onlar size üstünlük kurar, ellerine fırsat geçerse, sizin hakkınızda akrabalık bağına da antlaşma hükümlerini de gözetmezlerdi.”

Müellifimiz M. Hamdi Yazır ise اِلٌّ (ill) kelimesi hakkında kısa bir değerlendirme yapmaktadır. Aslında اِلٌّ (ill) kelimesi kesinlik, parlaklık manasına gelmektedir. Feryad, yemin, yakınlık ve ahit anlamlarında da kullanılmaktadır. Elmalılı, İbranice اِلٌّ (ill) kelimesinin Arapçalaşarak “ilah” anlamında kullanıldığını kaydetmektedir ancak kimler tarafından söylendiğine dair bir beyanatta bulunmamıştır. Açıklamasının devamında kelimenin anlamını “ilah” olarak aldığımız takdirde Allah adına yapılan yemin manasına geldiğini ifade etmektedir (Yazır, 1997, IV, 324).

2.10. Hûd Sûresi 40. Ayette Geçen التَّنُّورُ (Tennûr) Kelimesi

“Nihayet emrimiz gelip, tandır kaynamaya başlayınca...”

Elmalılı Hamdi Yazır da Elif Efendi gibi التَّنُّورُ (tennûr) kelimesinin bizim lisanımızdaki tandır olduğunu ifade etmektedir. Dilde kapalı bir ocak anlamına gelmektedir. Ebü'l-Leys Semerkandî فَارَ التَّنُّورِ (fare't-tennûr) ibaresinin suyun tandırın içinde kaynaması anlamına geldiğini ifade etmektedir (Semerkandî, 1993, II, 150). Muhammed el-Ezherî Tehzîbü'l-lüga adlı eserinde التَّنُّورُ (tennûr) kelimesinin şu manalarda kullanıldığını nakletmektedir:

1. Yeryüzü.
2. Kûfe mescidi tarafında kaynayan su.
3. Sabahın aydınlanması.
4. Aynu'l-verd isimli bir pınar.

el-Ezherî, açıklamasının devamında التَّنُّورُ (tennûr) kelimesi hakkında Leys b. Muzaffer'in şöyle dediğini rivayet etmektedir: التَّنُّورُ (tennûr) bütün dillerde kullanılmıştır. التَّنُّورُ (tennûr)'un bütün dillerde kullanılması o kelimenin aslında A'cemi olduğunu göstermektedir. Araplar o kelimeyi فعول vezninde Arapçalaştırmıştır. Bu kelimenin aslı تنر köküdür. Bu kök Arapça'da kullanılmadığından bilinmemektedir. السُّنْدُسُ، الدِّينَارُ، الدِّبَاجُ gibi A'cemi kelimeleri Araplar kullanarak Arapçalaştırmıştır (Ezherî, 2001, XIV, 192). Elmalılı التَّنُّورُ (tennûr) üzerindeki değerlendirmesinin nihayetinde kelimenin gerçek manasıyla bir ocak olduğunu, cumhur ulemanın da bu görüşte fikir birliği yaptığını beyan etmektedir (Yazır, 1997, V, 14-17).

2.11. er-Ra'd Sûresi 29. Ayette Geçen طُوبَى (Tûbâ) Kelimesi

“İman edip ve salih amel işleyenlere ne mutlu, onlar için hoş bir hayat ve dönülecek güzel bir yer vardır.”

Müellifimiz Elmalılı da طُوبَى (tûbâ) kelimesinin cennetin ismi olduğunu beyan etmektedir. Aynı zamanda bu kelime Habeş veya Hind dillerinde de kullanılmaktadır. Ebu Hureyre, Abdullah b. Abbas, Muattib b. Senim, Übey b. Umeyr, Vehb b. Münebbih "Cennette bir ağaçtır." dediklerini rivayet etmektedir. Elmalılı konuyla ilgili merfu olan bir hadisi de tefsirine alarak şöyle neketmektedir: Bir Arabi “Ey Allah'ın Peygamberi! Cennette meyve var mıdır?” diye sormuş, Hz. Peygamber de “Evet cennette bir ağaç vardır ki, o ağaca Tûbâ denilir.”

buyurmuştur (Hanbel, 2001, XXIX, 191; Kurtubi, 1964, IX, 317). طوبى (tûbâ) kelimesi طوب kökünden mastardır. Misk gibi temiz olmak, hoş olmak demektir. er-Ra'd Sûresi 29. Ayette geçen طوبى لهم (Tûbâ lehum) deyimi, تپكى سلامم عليكم (selamun aleyküm) gibi bir dua cümlesidir. Anlamı “hoş olunuz” demektir (Yazır, 1997, V, 171).

2.12. er-Ra'd Sûresi 31. Ayette Geçen يأس (Yey-Esi) Kelimesi

“...İman edenler anlamadılar mı ki, Allah dileseydi bütün insanları doğru yola erdirirdi...”

Elmalılı Muhammed Hamdi, يأس kelimesinin Neha veya Hevâzin lehçelerinden olduğunu söylemektedir. يأس kelimesi bilmek anlamındadır. Aynı zamanda bir bilginin anlamını bilmemek, bilginin manasını bilmekten ve anlamaktan ümit kesmek demektir (Yazır, 1997, V, 174).

2.13. el-Kehf Sûresi 94. Ayette Geçen ياجوج وماجوج (Ye'cüc-Me'cüc) Kelimeleri

“Şöyle dediler : “Ey Zülkarneyn! Muhakkak ki Ye'cüc ve Me'cüc (adlı kavimler) bu ülkede bozgunculuk yapmaktadırlar.”

Müellifimiz Elmalılı, ye'cüc-me'cüc veya yacüc-macüc isimlerinin Arapça olmayıp, başka dillere ait olduğunun anlaşıldığını belirtmektedir. Avrupalılar bu kelimelere Yagug ve Magug demektirler. Bu kelimeler, şeytan soyundan gelenler anlamına gelmektedir. Batı Roma İmparatorluğunu istila eden Hunlar için bu kavramı kullanmışlardır ki, barbar anlamından daha şiddetli bir mana ifade etmektedir. Bazı müfessirlerin ye'cüc-me'cüc kelimelerini Hz. Âdem'in oğulları şeklinde açıklamalarını dile getiren M. Hamdi Yazır, bu görüşü doğru kabul etmemektedir. Çünkü Tevrat'ın birinci cildinin onuncu faslında ye'cüc, Yâfes'in oğullarından biri olarak geçmektedir. Mukâtil b. Süleyman tefsirinde ye'cüc-me'cüc'un Yâfes'in soyundan aynı anne ve babadan iki kardeş olduklarını ifade etmektedir (Mukâtil, 2002, III, 92). Müfessirimiz Elmalılı tüm bu bilgilerden sonra özetle ye'cüc-me'cüc vaktiyle bir ya da iki kavmin özel ismi olsa da doğrusu İslâm dilinde herkesin bildiği anlam, soyu ve aslı belirsiz, din ve millet tanımaz heterojen bir insan topluluğudur. Bu milletin meydana çıkması kıyamet alametlerinden olup, yeryüzünü bozguna uğratacakları rivayet edilmektedir (Yazır, 1997, V, 420).

2.14. el-Hac Sûresi 41. Ayette Geçen الصلوة (Salât) Kelimesi

“O mü'minler öyle kimselerdir ki, kendilerine ülkelerinde imkân ve iktidar versek, namazı erkânına ve şartlarına uygun olarak dosdoğru kılarlar...”

Elmalılı Muhammed Hamdi, صلاة (salât) kelimesinin İbrânice saluta'dan gelip sonradan Arapçalaştığını ifade etmektedir. Yahudilerde namazların kılındığı yerler için kullanılmaktadır (Yazır, 1997, V, 521).

2.15. eş-Şuarâ Sûresi 182. Ayette Geçen قسطاس (Kistâs) Kelimesi

“Doğru terazi ile tartın.”

Müellifimiz Hamdi Yazır, قسطاس (kistâs) kelimesinin mizan, kantar, terazi, çeki gibi ölçü birimleri olarak tarif etmektedir. Aslının Rumca olduğu yönünde bir rivayet nakletmektedir (Yazır, 1997, VI, 136).

2.16. en-Necm Sûresi 9. Ayette Geçen فَوْسَيْنِ (Kavseyin) Kelimesi

“Öyle ki Peygambere olan mesafesi iki yay aralığı kadar hatta daha yakın oldu”.

Müellifimiz Elmalılı diğer müfessirlerin açıkladığı şekilde فَوْس (kavs) kelimesinin yay olduğunu ifade etmektedir. Ancak Hicaz dilinde فَوْس (kavs)’ın zirâ’ (ölçü birimi) anlamında kullanıldığını rivayet etmektedir. Nasıl ki mızrak, değnek, arşın, kulaç, boy, adım, serre, karış, parmak ölçü birimi olarak kullanılıyorsa فَوْس (kavs) da aynı şekilde kullanılmaktadır. Ayette geçen قَاب (kab) kelimesi de yayın kabzası ile giriş kısmı olan iki köşe arasındaki mesafeye denilmektedir (Yazır, 1997, VII, 264-265).

2.17. el-Kamer Sûresi 48. Ayette Geçen سَقَر (Sekar) Kelimesi

“Yüzüstü ateşe sürüklendikleri gün kendilerine, ‘Cehennem dokunuşunu tadın!’ denecek.”

Müfessirimiz Hamdi Yazır, سَقَر (sekar) lafzının yabancı olduğu yönünde bir açıklama yapmış ancak kaynağını belirtmemiştir. Cehennem özel bir adı olduğunu da tefsirinde ifade etmektedir (Yazır, 1997, VII, 322-323).

2.18. Nûh Sûresi 1. Ayette Geçen نُوحًا (Nûh) Kelimesi

“Şüphesiz Nûh’u (a.s.), kavmine, ‘Kendilerine elem dolu bir helak ulaşmadan önce kavmini uyar’ diye peygamber olarak gönderdik.”

Âlûsi (ö.1854) şöyle demektedir: نُوح (Nûh) ismi aslında Arapça değildir, farklı bir dilden gelmiştir. Cevâlîki (ö. 540/1145) de Arapça olmayıp sonradan Arapçalaştığını söylemektedir (Âlûsî, 1989, XV, 76). Kirmânî (ö. 500/1106’dan sonra) ise, نُوح (Nûh) kelimesi A’cemi olup Arapça’da النَّوح mastarından türetilerek yalvarmak, yakarmak anlamlarında kullanılmıştır, demektedir (Kirmânî, 2010, II, 1255). Müellifimiz Elmalılı نُوح (Nûh) kelimesi hakkında bu bilgileri nakletmektedir. Ayrıca kendisinin görüşünü beyan etmemektedir.

2.19. Nûh Sûresi 23. Ayette Geçen وَدًّا (Vedden) Kelimesi

“Sakın ilâhlarınızı terketmeyin. Hele hele Vedd’i...”

Hamdi Yazır وَدِّ (vedd)’i şöyle izah etmektedir: Bu isim Hz. Nuh (a.s)’un kavminin kendilerince en büyük olduğuna inandıkları ve tapındıkları puttur. Ayette geçen vedd ve suva putları, yeğus, yeuk ve nesr’in hepsine karşılık gelmektedir. Bazı müfessirler bu putların Araplara geçtiğini haber vermektedirler. Bundan dolayı Araplar; Abd-i Vedden şeklinde isimler takmışlardır. İbnü Ebî Hâtim وَدِّ (vedd)’in putların en büyüğü olduğunu rivayet etmektedir (İbn Hâtim, 1998, X, 3375). Yine Elmalılı Vedden ile ilgili şu bilgileri de vermektedir: وَدِّ (vedd) kavmi arasında sevilen bir Müslümandı. Ölünce Babil yurdunda kabrinin yanında bir ordu kuruldu. Yas tutuldu. İblis onların bu yas tutma halini görünce insan şeklinde gelerek onlara: “Sizin hüzünlenip gözyaşı döktüğünüzü ve üzüldüğünüzü görüyorum. Size o putun bir suretini yapsam, bir araya geldiğiniz yerlere koysanız” dedi. Onlar da “Tamam” dediler. Bunun akabinde İblis وَدِّ (vedd)’in resmini yaptı. Resmî toplandıkları yerlere astılar. Babilliler onu anarlardı. İblis daha sonra onları ikna ederek evleri için de birer put yaptı ve evlerine koymalarını sağladı. Bu şekilde herkes evlerinde dahi وَدِّ (vedd)’i anar oldular. Nesilden nesile bu anma adet şeklini aldı ve

zamanla neden anıldığı unutulmuş bir ilah gibi tapılmaya başlandı. Müellifimiz son olarak bu ismin aslında Arapça olmadığını başka bir dilden geldiğini ifade etmektedir. *وَدَّ* (*vedd*) ismi Hintliler'in *Veda*'sını andırmaktadır (Yazır, 1997, VIII, 271-274).

2.20. Nûh Sûresi 23. Ayette Geçen *سُوَاعًا* (*Suvâ'an*) Kelimesi

“Sakın ilâhlarınızı terk etmeyin. Hele hele *Vedd*'i, *Sivâ*'ı...”

Müellifimiz Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* adlı tefsirinde *سُوَاعًا* (*suvâ'an*) kelimesinin Hz. Nuh (a.s.)'un kavminin kendilerince en büyük olduğuna inandıkları ve tapındıkları putlardan bir tanesidir. Ayette geçen *vedd* ve *suva* putları, *yeğus*, *yeuk* ve *nesr*'in putlarından daha büyük ve onların hepsine karşılık gelmektedir. Bazı tefsir âlimleri bu putların diğer milletlerden Araplara geçtiğini haber vermektedirler. Bundan dolayı Araplar; *Abd-i Suvâ* şeklinde isimler takmaktadırlar. Âlûsi (ö. 1270/1854) şöyle rivayet etmektedir: Buhârî (ö. 256/870), İbnü Manzur (ö. 711/1311) ve İbn Merduye (ö. 410/1020) İbn Abbas'tan (ö. 68/687-688) “Nuh kavmindeki putlar sonradan Araplara geçmiştir. *Suvâ*, Hüzeyl'in putu olarak bilinmekteydi.” (Âlûsi, 1980, XV, 86). *el-Keşşâf*'in müellifi Zemahşerî (ö. 538/1144) *Suvâ*'nın kadın şeklindeki put olduğunu beyan etmektedir (Zemahşerî, 1986, XIV, 619). Elmalılı da tüm bu izahları zikrettikten sonra *سُوَاعًا* (*Suvâ*) kelimesinin Arapça olmadığını, başka dilden Arapçalaştığını ifade etmektedir (Yazır, 1997, VIII, 271-272).

2.21. Nûh Sûresi 23. Ayette Geçen *يَغُوث* (*Yeğus*) Kelimesi

“Sakın ilâhlarınızı terk etmeyin. Hele hele *Vedd*'i, *Sivâ*'ı, *Yeğus*'u.”

Elmalılı, *وَدَّ* (*vedd*) ve *سُوَاعًا* (*Suvâ*) kelimeleri için sarf ettiği sözlerin benzerini de *يَغُوث* (*yeğus*) kelimesi için sarf etmektedir. Hz. Nuh (as.)'un kavmi bu putlara çok değer vermekte, onları kendi aralarında en büyük ve değerli sayarak tapınmaktadırlar. Tapındıkları putların kendi aralarında dereceleri bulunmaktadır. *وَدَّ* (*vedd*) ve *سُوَاعًا* (*Suvâ*) putlarının en büyükleri olduğu yukarıdaki kısımlarda geçmektedir. Büyüklük farkını müfessirler ayette geçen *لَا* (*la*)'nın bazılarında söylenip bazılarında söylenmemesinden çıkarmaktadırlar. Müfessirlerin bazıları bu put isimlerinin başka milletlerden Araplara geçtiğini belirtmektedirler. Araplar da bu isimleri alıp kullanmışlardır. İbn Abbas bu put isimlerinin Hz. Nuh (a.s.)'un kavmindeki putların ismi olduğunu açıklamaktadır. Araplar *abd-i yeğus* şeklinde isimler dahi kullanmaktadırlar. İbn Münzir *yeğus* putu ile ilgili şöyle bir rivayette bulunmaktadır: Ebu Osman *Yeğus*'u gördüğünü, kurşundan yapıldığını, çıplak bir deveye yüklenildiğini ve bu şekilde yolda giderken çökene kadar ona dokunulmadığını, kendi başına oturduktan sonra o bölgeyi insanların kabul edip, beğenerek konakladıklarını ifade etmektedir. Araplar bu putlara o kadar tapınmaktadırlar ki çocuklarına verdikleri isimlerle çocuğunun puta ait olduğunu belirtmektedirler. Zemahşerî *el-Keşşâf* adlı eserinde *Yeğus*'un arslan şeklinde bir put olduğunu belirtmektedir (Zemahşerî, 1986, IV, 619). Hamdi Yazır da *يَغُوث* (*yeğus*) kelimesinin Hz. Nuh (a.s.)'un kavminin tapındıkları putlardan biri olduğunu açıklayarak, bu kelimenin Arapça olmadığını, Hintlilerden Arapçaya geçtiğini ifade etmektedir (Yazır, 1997, VIII, 271-272).

2.22. Nûh Sûresi 23. Ayette Geçen *يَعُوق* (*Ye'ûk*) Kelimesi

“Sakın ilâhlarınızı terk etmeyin. Hele hele *Vedd*'i, *Sivâ*'ı, *Yeğus*'u, *Ye'ûk*'u...”

Müfessirimiz Muhammed Hamdi **يَعُوقَ** (ye‘ûk) kelimesini **وَدَّ** (*vedd*), **سُوَاعًا** (*Suvâ*) ve **يَعُوثَ** (*yeğûs*) kelimeleri ile birlikte değerlendirmektedir. Bunların her biri Hz. Nuh (a.s)’un kavminin tapındıkları birer puttur. Âlûsi, İbn Abbas’tan şöyle rivayette bulunmuştur: Hz. Nuh (a.s)’un kavmindeki putlar kendilerinin ürettikleri bir put değildi. Bu putlar Araplara sonradan geçmiştir. **يَعُوقَ** (ye‘ûk) putu aslında Hamedân’a ait bir puttu. **يَعُوقَ** (ye‘ûk) ismi aslında o devirde yaşamış iyi insanlardan biriydi. Vefatından sonra insanlar **يَعُوقَ** (ye‘ûk) ve buldukları bölge adına heykeller dikmeye başladılar. Bu dikilen heykellere de Nûh sûresi 23. ayette geçen **وَدَّ** (*vedd*), **سُوَاعًا** (*Suvâ*), **يَعُوثَ** (*yeğûs*), **يَعُوقَ** (ye‘ûk) ve **نَسْرًا** (*nesr*) isimlerini verdiler. Zamanla bu isimdeki şahısları tanıyan halk vefat edince, arkadan gelen nesil dikilen heykellere tapınmaya başlayarak onları put ilan ettiler. Âlûsi açıklamasının devamında bu putların insan şeklinde olduğunu ifade etmektedir (Âlûsi, 1980, XV, 86). Elmalılı Hamdi Yazır, bu bilgileri naklettikten sonra ayetin tefsirinin sonunda bu put isimlerinin Arapça olmadıklarının anlaşıldığını beyan etmektedir (Yazır, 1997, VIII, 271-274).

2.23. Nûh Sûresi 23. Ayette Geçen **نَسْرًا** (*Nesr*) Kelimesi

“Sakın ilâhlarınızı terk etmeyin. Hele hele Vedd’i, Suvâ’ı, Yeğûs’u, Ye’ûk’u ve Nesr’i

Müellifimiz Elmalılı’nın Nûh Sûresi 23. Ayette geçen **وَدَّ** (*vedd*), **سُوَاعًا** (*Suvâ*), **يَعُوثَ** (*yeğûs*) ve **يَعُوقَ** (ye‘ûk) kelimelerinin Hz. Nuh (a.s)’un kavminin tapındıkları putlar olduğu yönündeki açıklamalarına yukarıda değinmiştik. Yazarımız aynı ayette geçen **نَسْرًا** (*nesr*) kelimesinin de Hz. Nuh (a.s)’un kavminin tapındığı başka bir put olduğunu ifade etmektedir. Âlûsi, İbn Abbas’tan şöyle rivayette bulunmuştur: Hz. Nuh (a.s)’un kavmindeki putlar kendilerinin ürettikleri bir put değildi (Âlûsi, 1980, XV, 86). Bu putlar Araplara sonradan geçmiştir. **نَسْرًا** (*nesr*) kelimesi Himyer’in put idi (Yazır, 1997, VIII, 271-274).

2.24. el-Mutaffifîn Sûresi 7. Ayette Geçen **سِجِّينَ** (*Siccîn*) Kelimesi

“Hayır, günahkârların yazısı, muhakkak “Siccîn” dedir.”

Elmalılı Hamdi Yazır da Elif Efendi gibi **سِجِّينَ** (*siccîn*) kelimesinin açık bir şekilde kitap manasında olduğunu beyan etmektedir. Kötü insanların durumu, nüfus kayıtları, amel defterleri ve hüküm ve ceza belgelerinin kayıtlı olduğu yere de **سِجِّينَ** (*siccîn*) denilmektedir. Aynı zamanda hapis anlamına da geldiği ifade edilmektedir. Bu kelimenin lügat yönünden asıl manası hakkında farklı görüşler bulunmaktadır. Fakat genel hatlarıyla **سَجَنَ** kökünden gelme ihtimali ağır basmaktadır. **سِجِّينَ** kelimesinin zindan, **سَجَنَ** kelimesi ise zindana atmak manalarında kullanılmaktadır. Müellifimiz M. Hamdi Yazır, Ebu Hayyan’dan (ö. 745/1344) şöyle bir bilgi nakletmektedir: Çoğu müfessirlere göre **سِجِّينَ** (*siccîn*) **سَجَنَ** kökünden fiil kalıbında bir kelimedir. Sikkir kelimesi de öyledir. Hapseden kişi manasında kullanılmaktadır (Ebu Hayyan, 1999, X, 427). Müfessirimiz Muhammed Hamdi bu bilgileri aktardıktan sonra **سِجِّينَ** (*siccîn*) kelimesinin zindan, hapseden, zindanda hapsedilen gibi manalara geldiğini veyahut kötülerin bilgileri zindan siccilindedir anlamında kullanıldığını ifade etmektedir (Elmalılı, 1997, VIII, 470-472).

2.25. el-Fîl Sûresi 3. Ayette Geçen **أَبَابِيلَ** (*Ebâbil*) Kelimesi

“Onların üzerine sürü sürü kuşlar gönderdi.”

Müellifimiz Elmalılı el-Fîl Sûresi 3. Ayette geçen أَبَابِيلَ (*ebâbil*) kelimesinin, aynı ayette geçen طَيْرًا (*tayran*) kelimesinin sıfatı veya hali ya da beyan atfı olması yönünden garîb bir kelime olduğunu söyler. Bir kısım tefsir müellifleri أَبَابِيلَ (*ebâbil*) kelimesinin tekil hali olmayan kelimelerden biri olduğunu ifade etmektedirler. Bu görüşü Beyzâvî (Beyzâvî, 1997, V, 339), Ferra (ö. 207/822) ve Ebu Ubeyde (ö. 18/639) de desteklemektedir (Ebu Hayyan, 1999, c. 10 s. 543). Bazı müfessirler ve dilciler ise أَبَابِيلَ (*ebâbil*) kelimesinin tekilinin bulunduğunu açıklamışlardır. Misal olarak Taberî (Taberî, 1994, IX, 200), el-İsfahânî (İsfahânî, 1991, 60) ve Neseî (Neseî, 1998, c. 3 s. 681). O kelimeler şunlardır: الْإِبْبُولُ (*ibbevl*) veya إِبَالٌ (*ibal*) ya da إِبِيلٌ (*ibbil*) ve أَبَابِيلَ (*ebâbil*) (Yazır, 1997, IX, 280).

2.26. el-Fîl Sûresi 4. Ayette Geçen سَجَّيْلٍ (*Siccîl*) Kelimesi

“O kuşlar, pişirilmiş balçıktan taşları savaş alanında bulunanlara atıyordu.”

Muhammed Hamdi Yazır da السَّجَّيْلُ (*siccîl*) kelimesi hakkında kendi kanaatini belirtmeden önce bazı müfessirlerin görüşlerini açıklamaktadır. Şöyleki: İbn Hişam (ö. 218/833), السَّجَّيْلُ (*siccîl*) kelimesinin Araplarda şiddetli, katı, sert anlamına geldiğini, aynı zamanda السَّجَّيْلُ (*siccîl*) kelimesinin Farsça seng ve gil kelimelerinden Araplara geçtiğini ifade etmektedir. Seng, taş; gil ise çamur demektir. Kiremit gibi çamurdan taşlaşmış manasına gelmektedir (İbn Hişam, 1995, I, 49). Âlûsî (ö. 1270/1854) ise bu kelimenin Arapça büyük kova manasında olduğunu belirtmektedir (Âlûsî, 1980, XV, 468). Zemahşerî de farklı bir anlam vererek şöyle demektedir: سَجَّيْنٌ (*siccîn*) kelimesi kâfirlerin amel defterlerinin adıdır. السَّجَّيْلُ (*siccîl*) ise azapların yazıldığı kitaptır. Elmalılı bu açıklamaları naklettikten sonra السَّجَّيْلُ (*siccîl*) kelimesinin defter manasından türemesinin daha uygun olduğunu belirtmektedir. Açıklamasının son kısmında ise müellifimiz bu taşların boyutları hakkında şu ifadeleri kullanmaktadır: Rivayetlere göre bu taşların hacimleri mercimek ve nohut kadar veyahut da koyun gübresi kadardı. Bu taşları taşıyan her bir kuşun ağzında bir tane, ayaklarında da iki tane olmak üzere üçer adet taş bulunmaktaydı (Yazır, 1997, IX, 282-283).

2.27. el-Felak Sûresi 3. Ayette Geçen غَاسِقٍ (*Gâsîk*) Kelimesi

“Karanlığı çöktüğü zaman gecenin şerrinden.”

Elmalılı غَاسِقٍ (*gâsîk*) kelimesinin birçok manaya hamledildiğini belirterek tefsirinde bunları tek tek açıklamaktadır. Söz konusu açıklamalar şöyledir: Öncelikle غَاسِقٍ (*gâsîk*) kelimesinin masterları olan غَسَقٌ (*gâsak*), غُسُوقٌ (*gusûk*), غَسَقَانٌ (*gesekan*) dilde şiddetli karanlık, dolgunluk, akmak, soğukluk ve kokmak manaları ile alakalıdır. Kelimenin asıl manası dolmak, akmak, dökülmek demektir. Gecenin gündüzden çıkarak karanlığa hücum eder gibi dalarak çok karanlık olmasını غَسَقٌ (*gâsak*), غُسُوقٌ (*gusûk*), غَسَقَانٌ (*gesekan*) kelimeleri ifade etmektedir. Buğdayın içinde bulunan karacaya (hayvan yemi olarak kullanılan bir ot) da غَاسِقٍ (*gâsîk*) denilmektedir. Gözün dumanlanıp görünmez bir hal alması ya da yaşarıp sulanması durumunu ifade etmek için de غُسُوقٌ (*gusûk*), غَسَقَانٌ (*gesekan*) kelimeleri kullanılmaktadır. Yine غَسَقَانٌ (*gesekan*) kelimesi, yaradan irinin akmasını, yağmurun çiselemesini, memeden sütün dökülmesini, genel anlamda bir şeyden suyun akma durumunu anlatmak için de kullanılmaktadır. Pis kokulu veya içilemeyecek derece soğuk suya غَسَقٌ (*gâsak*) ve غَسَّاقٌ (*gâssak*) denilmektedir. “إِلَّا حَمِيمًا وَغَسَّاقًا.” *“Ancak bir kaynar su ve irin (içecekler).”* (en-Nebe 78/25) ayetinde geçen غَسَّاقًا (*gâssak*) kelimesi bu anlamda su ve irin içerler şeklinde tefsir

edilmektedir. el-Cevâlikî (ö. 540/1145) عَسَاكُ (ğassak) kelimesinin Türkçe'den Arapçaya geçtiğini ve garib kelimelerden olduğunu nakletmektedir (Cevâlikî, 1990, s. 461). Müellifimiz Elmalılı da Türkçe'de عَسَاكُ (ğasak) diye bir kelimenin bilinmediğini ancak bir benzerlikten bahsederek عَاسِيكُ (ğasîk) kelimesinin Türkçe'deki "kasık" lafzına benzediğini belirterek anlamının da şehvet kuvveti manasına geleceğini ifade etmektedir. Yapılan açıklamalardan anlaşıldığı üzere عَاسِيكُ (ğasîk) kelimesi ism-i fail formunda olup, karartan, kararan, dolan, akan, dökülen, soğuk olan anlamlarında kullanılması dil açısından daha doğru olmaktadır (Yazır, 1997, IX, 488-494).

SONUÇ

Garîbü'l-Kur'ân ismi Kur'ân-ı Kerim'de herkesin bilmediği, anlamakta güçlük çektiği lafızlar için kullanılmaktadır. Bu lafızlar, Araplarda kullanılan lehçe farklılığından kaynaklanmıştır ya da yabancı toplumlardan Arap aksanına uyum sağlayarak Arapçaya geçmiştir. Garîbü'l-Kur'ân ilmi, Kur'ân-ı Kerim'in indirildiği dönemin şartlarına dikkat ederek ele alınmalıdır. Kur'ân'da herkesin bilmediği, anlamakta zorluk çektiği bazı kelimeler bulunmaktadır. Bu kelimeler Garîbü'l-Kur'ân ilminin konusunu oluşturmaktadır. Allah'ın kelamının doğru bir biçimde anlaşılması, hiç şüphesiz Kur'ân'da yer alan tüm lafızların doğru anlaşılması ile mümkündür. Garîbü'l-Kur'ân ilminin bilinmesi müfessirler için zorunlu olarak addedilmektedir. Bu ilim dalı Kur'ân ilimleri arasında en temel ilimlerden biri olarak görülmektedir. Garîbü'l-Kur'ân ilmini bilmeyenlerin Kur'ân-ı Kerim üzerinde yorum yapmaları uygun görülmemektedir. Garîbü'l-Kur'ân ile ilgili çok sayıda eserin mevcut olması bu ilim dalının önemini gözler önüne sermektedir.

Elmalılı tefsirinde garîb kelimelerle ilgili yapılan izahları, diğer lugat kitaplarıyla mukayeseli olarak incelediğimizde şu sonuçlara ulaştık:

1. M. Hamdi Yazır, tefsirinde çok sayıda garîb kelime hakkında herhangi bir açıklama yapmamaktadır.
2. M. Hamdi Yazır, tefsirinde konu ile ilgili müstakil bir bölüm oluşturmamış, garîb kelimelere dair doğrudan bir tanımlama da yapmamıştır.
3. Müfessir, Garîbü'l-Kur'ân ile ilgili görüşlerine ayetleri tefsir ederken değinmektedir.
4. Kur'ân'da *muarreb*/yabancı dilden Arapça'ya geçen kelime bulunup bulunmadığı hususunda Elmalılı, bazı lafızların farklı dil ve lehçeler ile ortak olduğunu veyahut da o dilden Arapçalaştığını belirtmektedir.
5. Elmalılı, garîb kelimelere referans olarak ele aldığımız lugat kitaplarındaki anlamlara benzer manalar vermiş fakat bazı kelimelere detaylı açıklamalar yapmıştır.

Elmalılı tefsirinin mukaddimesinde yararlandığı kaynakları zikretmiş ancak garîb kelimeleri açıklarken bazı yerlerde kaynağını zikrettiği, bazı yerlerde de kaynak zikretmediği görülmektedir. Fakat günümüzde yapılan akademik çalışmalarda olduğu gibi detaylı bir kaynak bilgisi, -devrin şartlarında kullanılmadığından olsa gerek- faydalanılan kitapların cilt ve sayfa numaraları dipnot olarak müfessirin eserinde mevcut değildir. Hamdi Yazır, her ne kadar garîb

olarak yirmi yedi adet kelimeye izahat getirse de, izahları bakımından gayet doyurucu ve faydalı bilgiler ihtiva etmektedir. Dilci bir müfessir olmamasına rağmen bazı lafızları izah ederken sayfalar dolusu bilgiyi okuyucunun istifadesine sunmaktadır.

Çalışmamız neticesinde, Kur'an'da yer alan garîb kelimeler konusuna dair Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın açıklamalarını dikkate aldığımızda, müsteşriklerin iddia ettiği gibi farklı dillerden yüzlerce kelimenin Kur'an'da kullanıldığı görüşünün doğru olmadığı düşüncesine ulaştık. Dillerin tarih boyunca etkileşim halinde olduğu dilbilimsel çalışmalar yapanlar tarafından dile getirilmektedir. Bu cihetten hareketle Kur'an'ın nüzul ortamı göz önüne alındığında garîb olarak nitelendirilen kelimelerin farklı dil ve lehçelerden olduğu gibi alınmadığı, bir etkileşim sonucunda Arap aksanına uyarlanarak Arapçalaştığı görülmektedir. Zaten ulemanın çoğunluğunun görüşü de bu yöndedir. Kur'an-ı Kerim'de garîb kelimelerin varlığını kabul edenlerin görüşünü kabul ettiğimizi farz etsek bile, bir kitapta farklı dil veya lehçelerden kelimelerin bulunması o kitabı yabancı yapmaz. Tam tersine zengin bir içeriğe sahip olmasından dolayı takdir toplar. Bu sebepten hareketle de Kur'an'da garîb kelimelerin varlığı ya da yokluğu O'nun yabancı bir eser olduğu anlamına gelmez. Bu iddiaları gündeme getirenlerin asıl gayesinin, Kur'an'ın asıl mesajından insanları uzaklaştırmayı amaçladıkları söylenebilir. Elmalılı üzerinde tartışılan kelimelere dair detaylı değerlendirmeler yaparak konu hakkında şüpheye yer bırakmayacak açıklamalar yapmaktadır. Biz de konuya bu cihetten bakarak Kur'an-ı Kerim'de garîb kelimelerin bulunmasının onun mesajından bir şeyi eksiltmediğini, tam tersine muhtevaya zenginlik kattığını ifade etmek isteriz.

KAYNAKÇA

- Ahmed Muhtar, Ö. (2008). *Mu'cemü'l-Lügati'l-Arabiyyeti el-Muasıra*. Kahire: Âlemü'l-Kutub.
- Aktaş, B. (2022). *Fahreddin Râzî tefsiri'nde Garîbü'l-Kur'an*. İstanbul: Cinius.
- Akyüzöğlü, H. (2004). *Taberi tefsîri'nde Garîbü'l-Kur'an*. Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya.
- Albayrak, H. (1993). *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın tefsir anlayışı*. AÜİF 34/1 155-173.
- Âlûsi, Ş. (1980). *Rûhu'l-meânî*. Tah. Ali Atiyye. Cilt 15. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Altuntaş, H., Şahin, M. (2006). *Kur'an-ı Kerim Meâli*. Ankara: T.D.V.Y.
- Arslan, Ş. (1982). *İbnu'l-Yezîdî ve Garîbü'l-Kur'an'ı*. Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.
- Âsım, A. (2013). *Kâmus tercümesi*. Cilt 6. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Beyhakî, A. (2003). *Şu'abü'l-iman*. Tah. Abdu'l-Ali Hamid. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd.
- Beyzâvî, N. (1997). *Envârü't-tenzîl ve esrarü't-te'vîl*. Cilt 5. Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabi.
- Bilmen, Ö. (1973). *Büyük tefsir tarihi*. İstanbul: Bilmen.
- Cerrahoğlu, İ. (2007). *Tefsir usûlü*. Ankara: TDV.
- Cerrahoğlu, İ. (1996). *Garîbü'l-Kur'an*. C. 13. İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi.
- Cerrahoğlu, İ. (1978). *Tefsirde Atâ b. Ebî Rabah ve İbn Abbas'tan rivayet ettiği Garîbü'l-Kur'an'ı*. Ankara: A.Ü.İ.F.D.
- Cevâlîkî, M. (1990). *El-Muğarreb*. Tah. Abdurrahim F. Dimeşk: Dâru'l-Kalem.
- Demirci, M. (2014). *Tefsir tarihi*. İstanbul: M.Ü.İ.F.V.Y.
- Ebû Hayyan, M. (1999). *el-Bahrü'l-muhît*. Cilt 10. Beyrut: Dâru'l Fikr.
- Elmalı, H. (2018). *Muhammed b. abû bakr ar-Râzî ve tafsîr Garîb al-Kur'an'ı*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Elmalı, H., Arslan, Ş. (1996). "Garîb". İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi
- Ersöz, İ. (1993). *Muhammed Hamdi Yazır sempozyumu: Elmalılı Hamdi Yazır ve tefsirinin özellikleri*. TDV 109/1. 169-177.
- Ezherî, M. (2001). *Tehzîbü'l-luga*. Tah. Muhammed Mur'ib. Cilt 15. Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabi.
- Demirci, M. (2018). *Tefsir terimleri sözlüğü*. İstanbul: M. Ü. İ. F. V. Y.

- Ferâhîdî, H. (2003). *Kitâbü'l-ayn*. Thk. Mehdi el-Mahzûmi-İbrahim el-Samurraî. Beyrut: Dâru'l Hilal.
- Gümüş, S. (1987-1988). *Garîbu'l- Kur'ân tefsîrinin doğuşu*. C 5-6. S. 10-26. İstanbul: M.Ü.İ.F.D.
- Hanbel, A. (2001). *el-Müsned*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale.
- Heysemi, H. (2015). *Mecma'u'z-zevaid ve menba'u'l-fevaid*. Cilt 10. Cidde: Dâru'l-Minhac.
- İbn Atıyye, A. (1999). *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*. Tah. Sıdkı Cemil. Beyrut: Dâru'l Fikr.
- İbnü'l-Enbârî, M. (1971). *Kitâbü izâhi'l-vakf ve'l-ibtidâ*. Dimeşk: Matbuâtu Mucemmegî Lügati'l-Arabiyye.
- İbnü'l-Esîr, M. (1979). *en-Nihâye fi garîbi'l-hadîs ve'l-eser*. Thk. El-Zâvi, Tahir Ahmed. Beyrut: Mektebe el-İlmiyye.
- İbnü'l-Esîr, M. (1997). *el-Kâmil fi't-tarih*. Tah. Ömer Tedmurî. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabi
- İbn Hâtim, A. (1998). *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Âzîm*. Tah. Es'ad et-Tayyib. Cilt 13. Sudi Arabistan: Mektebetu Nizar Mustafa el-Baz.
- İbn Hişâm, A. (1990). *Es-Sîretü'n-nebeviyye*. Tah. Tâhâ Sâd. Cilt 2. Tanta: Dârü's-Sahâbe Li't-Türâs.
- İbn Manzur, C. (1990) *Lisânü'l-arab*. Beyrut: Dâru's-Sadr.
- İsfahânî, R. (1991). *el-Müfredât fi Garîbü'l-Kur'ân*. Tah. Safvan Davudî. Beyrut: Darü'l-Kalem.
- Kirmânî, T. (2010). *Garâ'ibü't-tefsîr ve 'acâ'ibü't-te'vîl*. Cilt 2. Beyrut: Muessesetu Ulumü'l-Kur'ân.
- Kurtubi, M. (1964). *el-Cami 'li-ahkâmi'l-Kur'ân*. Mısır: Darü'l-Kutubi'l-Mısriyye.
- Köksal, A. C., Kaya, M. (2011). *Meşrutiyetten Cumhuriyete makaleler*. İstanbul: Klasik.
- Müslim, K. (1996). *el-Camiu's-sahih*. Cilt 5. Kahire: İsa el-Halebi.
- Nesefî, M. (1998). *Medârikü't-tenzîl ve hakâikü't-te'vîl*. Cilt 3. Beyrut: Dârü'l-Kelime.
- Paksüt, F. (1993). *Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu: Merhum Dayım Hamdi Yazır*. TDV 109/1 2-24.
- Râfîf, M. (2012). *Târîhu âdâbi'l-arab*. Kahire: Müessesetü Hindâvi.
- Râzî, F. (1999). *Mefâtihu'l-gayb*. Cilt 23. Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabi.
- Semerkindî, A. (1993). *Bahrü'l-ulûm*. Cilt 3. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Sicistânî, M. (1990). *Garîbü'l-Kur'ân*. Tah. Muhammed Edip. Suriye: Dâru Kuteybe.
- Suyûtî, C. (2004). *el-İtkân fi ulumi'l-Kur'ân*. Tah. Ahmed b. Ali. Kahire: Dâru'l-Hadis.
- Suyûtî, C. (2003). *el-Câmiu's-sağîr*. Tah. Yusuf en-Nebhanî. Beyrut: Dâru'l Fikr.

Şehristânî, A. (2016). *el-Milel ve'n-nihal*. Haz. Mustafa Öz. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.

Taberî, M. (1994). *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. Cilt 24. Beyrut: er-Risale.

Tehânevî, M. (1996). *Keşşafü istilâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*. Cilt 2. Beyrut: Mektebetü Lübnan Naşirun.

Okumuş, M. (2012). *Ulûmü'l-Kur'an (Kur'ân ilimleri)*, (ed) Mehmet Akif Koç, Tefsir El Kitabı. Ankara: Grafiker Yayınları.

Okuyan, M. (2015). *Çok anlamlılık bağlamında Kur'ân sözlüğü*. İstanbul: Düşün.

Yavuz, Y. (1995). "Elmalılı Hamdi Yazır." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (1. Baskı Cilt. 11, s. 37-62). İstanbul: TDV.

Yazır, M. (1997). *Hak Dini Kur'ân Dili*. Cilt 9. İstanbul: Yenda.

Zemahşerî, M. (1986). *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. Cilt 4. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî.

Zemahşerî, M. (1998). *Esasü'l-belâğa*. Cilt 2. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Zerkeşî, A. (1988). *el-Burhan fî ulumi'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-fikr.

Zerkeşî, A. (2007). *el-Bahru'l-muhîl fî usûli'l-fikh*. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.



GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ
JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl: 4, Cilt: 4, Sayı: 1

Haziran-2023

MAKALE BİLGİLERİ

Patočka Felsefesinde “Kriz” Düşüncesi Üzerine

On the Concept of “Crisis” in Patočka Philosophy

YAZAR

Hayyam CELİLZADE

Dr. hayyamcelilzade@gmail.com

Orcid: 0000-0001-7739-9388

Yayın Bilgisi

Yayın Türü: Araştırma Makalesi

Makale Geliş Tarihi: 10.05.2023

Makale Kabul Tarihi: 29.05.2023

Sayfa Aralığı: 165-183

ÖZET

Patočka ülkemizde çok bilinen bir filozof değil. Sadece iki kitabı Türkçeye tercüme edilmiş. Üzerine yazılmış makale sayısı da çok azdır. Bu çalışmamızla Türk akademisinde Patočka'nın daha iyi tanıtılmasına vesile olmayı amaçlıyoruz. Bu bağlamda onun felsefesinde önemli bir yer tutan kriz düşüncesini irdeleyeceğiz. Patočka'nın kriz düşüncesinin önemli bileşenleri olan *polemos*, *chorismos*, *sarsılmışların dayanışması* gibi kavramları mercek altına alarak bu kavramlarda ifade edilen fikirleri yakalamaya çalışacağız. Elbette Patočka'nın öncüsü ve etkilendiği kişi Husserl'e değinmeden geçmemiz imkânsızdır. Husserl hem kriz düşüncesi bağlamında hem de genel olarak fenomenolojinin kurucu şahsı olduğu için Patočka'nın görüşlerini etkiler. Çalışmamızda Patočka'nın etkilendiği bir diğer isim Heidegger üzerinde de durmamız icap eder. Husserl'in işaret ettiği kriz, Heidegger'in çalışmalarıyla birlikte anlam değişir. Husserl'in işaret ettiği krizin mahiyetinin ne olduğu, Heidegger'le birlikte bu krizin nasıl bir mahiyet değiştiği çalışmamızda üzerinde duracağımız konulardan olacaktır. Patočka'nın felsefesinde krizin nasıl tanımlandığı ve onun kriz düşüncesinin Husserl ve Heidegger'den hangi açılardan farklı olduğunu irdeleyen çalışmamız, Patočka'nın temel kavramlarının yorumlamasını sunacaktır. Bu çalışmanın Patočka ilgili çalışmalar alanındaki boşluğu doldurmaya katkıda bulunacağını temenni ediyoruz.

Anahtar kelimeler: Kriz, Polemos, Khorismos, Sarsılmışların Dayanışması, Epokhe, Fenomenoloji.

ABSTRACT

Patočka is not a well-known philosopher in our country. Only two of his books have been translated into Turkish. Very few articles have been written on Patočka. With this work, we aim to contribute to the Patočka studies in Turkish. In this context, we will examine the idea of crisis, which has an important place in his philosophy. We will try to understand the ideas expressed in these concepts by focusing on the concepts such as *polemos*, *chorismos*, *solidarity of the shaken*, which are important components of Patočka's "concept of crisis". Of course, it is impossible to overlook without mentioning Husserl. Patočka influenced by Husserl's views both in the context of crisis thought and also as the founding figure of phenomenology in general. In our study, we will also discuss also dwell on Heidegger, another name Patočka was influenced by. Our study, which examines how crisis is defined in Patočka's philosophy and how his concept of crisis differs from Husserl and Heidegger. We hope that this study will contribute to filling the gap in the field of related studies.

Keywords: Crisis, Polemos, Khorismos, Solidarity Of The Shaken, Epokhe, Phenomenology.

GİRİŞ

Çağdaş Batı fikriyatına baktığımız zaman, “bir şeylerin yanlış gittiğini” söyleyen ilk filozofun Nietzsche olduğunu görürüz. İlk içinde yaşadığı çağa egemen olan ve en açık ifadesini ‘dekadans’ta, yani çöküşte bulan XIX. yüzyıla ilişkin bir eleştiri; bu eleştiri aslında yaşamı göz ardı eden, yaşama hayır diyen ve kozmosun “doğal değerini”, akışını, oluşunu gör(e)meyen her türlü anlayışa yöneltilmiş bir eleştiridir (Akdeniz: 2013, 113). Nietzsche batı fikriyatındaki teorik çöküş Avrupa insanının hayatına da yansıdığı içindir ki iyinin ve kötünün ötesinde bir ahlak arayışına girer. Nietzsche’nin ölümünden sonra fikriyat sahnesine çıkan Husserl, Nietzsche’nin işaret ettiği dekadansın somut olarak yaşandığına şahit olmalı ki, matematik çalışmalarına ara vererek felsefe alanına geçiş yapar ve kanaatimce Husserl, Nietzsche’nin dekadans dediği şeyi, “kriz” olarak adlandırır. Ayrıca her ne kadar Husserl açık bir şekilde kriz kavramını *Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe* metninde ele alıyorsa da aslında onun kesin bilim olarak felsefe projesi felsefenin içinde bulunduğunu düşündüğü krizi aşma teşebbüsü olarak telakki edilebilir. Husserl’e göre batı fikriyatındaki teorik kriz, Avrupa idesine de yansıdığı için, Avrupa insanı gündelik hayatında somut şekilde krizi tecrübe eder. Husserl, *Kriz*’de, sadece doğa bilimlerinde krizin olduğunu haber vermez, kültürel hayatın bütün anlamında krizin mevcut olduğunu bildirir (Moran: 2012, 5). Husserl açısından gündelik hayat ve bilimler kaynağını bilimsel düşünmenin vuku bulduğu ufuk olarak tanımlanan (Zelić: 2008, 417) yaşam-dünyası’ndan alır. Yaşam-dünyası her zaman bilimden önce de insanlık için hep mevcuttu (Husserl: 1970, 123). Yani Husserl’e göre teorik olan bilim ve pratik olan hayat, meselelerinin teorik şekilde ele alınması gereken yaşam-dünyası’ndan neşet eder. Bu sebeple hem bilimlerde hem de Avrupalı insanın hayatında görünen krizin aşılması için “kriz” teorik şekilde ele alınmalı ve bu soruna teorik düzeyde çözüm getirilmelidir. Filozofun teorik teşebbüsü ve (...) *theorianın* görevi, sonsuz kadar teorik bilgi üzerinde teorik bilgi inşa etmektir (Husserl: 1970, 286). Husserl’in krizi teorik düzeyde çözme teşebbüsü 2. Dünya Savaşı öncesi özellikle Heidegger’i etkiler. Ancak Heidegger, yaşam-dünyası’nın teorik düzeyde ele alınamayacağı üzerinde durur. Zira ona göre yaşam-dünyası gündelik hayatta kendisini formüllerde, mantıksal kiplerde, kavramlarda değil, yaşanılarda, yaşanmışlıkta gösterir. Yaşam-dünyası Husserl’ci kavramlarla ifade etmek gerekirse, bütün insani anlam ve

amaçlı eylemler için temeldir (Moran: 2012, 7). Heidegger krizi teorik alanda değil pratik alanda irdeler ama somut çözüm önerileri getir(e)mediği için -ki ileride Patočka, Husserl ve Heidegger düşüncesinde etik boyutun olmamasını eleştirdiği zaman göreceğimiz üzere- onun kriz sorununu ele alış minvali yarı teorik, yarı pratik mahiyette kalır. Fakat Heidegger'in bu bağlamdaki önemi krizin pratik mahiyette olmasına telmihte bulunmasından kaynaklanır. Nitekim kendisinden sonra gelen ve krizi düşüncesine mevzu edinen filozoflar, özellikle de Patočka, meseleyi teorik çerçeveden uzak kalarak, tamamen pratik düzeyde ele alır.

Her iki dünya savaşına ve soğuk savaşa şahit olmuş Patočka, Avrupa'daki krizin tamamen pratik mahiyette olduğunu ve yeni bir pratik paradigma ileri sürülerek bu krizin aşılabileceğini ileri sürer. Patočka'ya göre krizin sebebi savaş değil zira savaş, nötr bir alettir, pozitif sonuca ulaşma işlemi görür (Tava: 2016, 50). Ona göre Husserl ve Heidegger'in felsefelerinin etik boyutunun olmaması, krizi yanlış yorumlamalarına sebebiyet verir. Eylemin filozofu olan Patočka, krize çok farklı bir şekilde yaklaşarak, batı tarihinde krizin izini sürer. Tarihi, sosyolojiyi, psikolojiyi, antropolojiyi ve diğer bilimleri de krizin tespitinde ve aşılma sürecinde kullanan Patočka, savaşın fenomenolojisini, bizzat cephede savaşı tecrübe eden insanların bedenlerini üzerinden yapar.

Husserl'in Krizi: Krizsiz Felsefe

Husserl bilimlerdeki krizin özellikle de felsefedeki krizin aşılmasıyla birlikte Avrupa idesinin yeniden idealleştirilebileceğini ileri sürer. Bütün felsefe faaliyeti süresince felsefedeki bu krizin aşılmasına yönelik çalışmalar yapan Husserl, krizin kavramsal analizini *Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe* metninde sunar. Husserl'e göre krizin çekirdeği, tam da yaşam-dünyası'nın, kendisinin "doğanın matematikselleştirilmesi" dediği şey içinde idealleştirilmiş bir evren yapısını altlamasıdır (substruction) (Richir: 2007, 105).

Ona göre kriz üçe ayrılır:

- a. Doğa ve insan bilimleri krizi
- b. Doğa bilimlerinin
- c. İnsan bilimlerinin krizi

1. Felsefenin krizi ve

2. Avrupa insanlığı ve kültürü krizi

Husserl'in 1911-1936 yılları arasında gördüğü kriz, bilimlerin krizi, psikolojinin krizi, kültürün krizi ve felsefenin kriziydi. Husserl'in *Kriz* metnini yazdığı zaman Avrupa'da Nazizm'in yükselişe geçtiğini göz önünde bulundurmamız gerekir. Almanya'da Nazilerin iktidara gelmeleriyle birlikte antisemitizm yükselişe geçti. Husserl'in *Kriz* metnini ve kriz düşüncesini değerlendirirken arka planda bu olayların göz önünde bulundurulması icap eder.

Bütün olumsuzluklara rağmen Husserl, bir Avrupa idesinden bahseder. Lakin Avrupa, Husserl ve Jaspers'in de belirtmek istedikleri gibi, en baştan bir düşünce olması ölçüsünde bir ütopyadır (Ricoeur: 2007, 317). Ona göre kurucu fenomen olarak "Avrupa ruhu" felsefededir. Felsefe her şeyin bilimi, her şeyse insanlıktır. Yani bunlar birbirine eşittir. O zaman karşımıza şöyle bir soru çıkar: Avrupa'nın ruhu nedir? Husserl Avrupa'yı felsefi bir kavram olarak ele aldığını ve Avrupa'nın ruhunun insanlığın ruhu olduğunu ifade eder. Avrupa insanlığının ruhsal telos'u sonsuzlukta yatar (Husserl: 1970, 275). Felsefenin amacı, Avrupa'yı araçsal olmayan akılcılık zemininde yeniden inşa etmektir. Ve felsefenin evrenselliği yakalaması için pratik değil teorik uğraşı gerekir. Ona göre Avrupa diye adlandırılan şey kuvvetlerin ittifakı değil teorik bir kavramdır ve (...) sonsuz rasyonel amaçlardan oluşan tarihsel teleoloji'dir (Akt. Soysal: 2007, 76) ve (...) Avrupa dünyası aklın fikirlerinden, yani felsefenin tininden doğmuştur (Akt. Soysal: 2007, 76).

Avrupa fikrinin soyutlanmasıyla, doğanın soyutlanması faaliyeti aynı anlama gelir. Bu da zikredilen durumu teorikleştirir ve Avrupa fikrini de sonsuz bir şey kılar. Husserl'e göre Avrupa fikri, evrensel bir kanunu ihtiva ettiği için Batı merkezîyetçilik olarak anlaşılmalıdır. Yani Avrupa'nın sonsuz telos'u Avrupa merkezîliğinin basit teorik yorumunun ötesine geçer. Zira fikir olarak Avrupa bir idealliktir, ortaya çıktığı yer batı olmasına rağmen hiçbir yere mahsus değil.

Avrupa fikri niçin doğallaştı? Bu soruya cevap verebilmemiz için 16. Yüzyıla gitmemiz icap eder. Descartes ve Galileo bu yüzyılda Batı fikriyatı açısından önemli olan iki isimdir. Descartes sadece nesnel akılcılığın modern idesinin kurucusu değil aynı zamanda onu genişleten aşkınsal motifin de kurucusudur (Husserl: 1970, 73). Kartezyenizm düşüncüyü "ben biliyorum"la" başlatan, Galileo'culuksa dünyanın merkeziliğini elinden alan gelenektir. Ve birincisi Tanrı'nın ikincisiyse dünyanın "iktidarını" elinden aldı. Kriz

olarak gözüken bu durum, zaman içerisinde Avrupa fikrini besler. Avrupalı insan, Kartezyenizm ve Galileo'culukla birlikte kendi özgürlüğünün bilincine varır ve bu bilince varma sürecinde tayin edici merciiyse Husserl'e göre *akılcılık* olur. Husserl krizden kaçınmak için akılcılık temelinden vazgeçmemek, Descartes'in başlattığı ama yarım bıraktığı işi doğru bir şekilde geliştirmek gerektiğini ısrarla savunur. Avrupa krizinin kökeninde yanlış yönlendirilmiş rasyonalizm olduğuna eminim (Husserl: 1970, 290). Ona göre akılcılık, fiziki nesnellikle ruhsal öznellik arasında bir buluşmadır. Ancak bu akılcılığın bizi götürdüğü yer, Husserl'e göre *irrasyonalizmdir*. Bu akıldışçılığın gelişmesinde -her ne kadar Husserl tarafından pozitif gösterilmeye çalışılsa da- Galileo'nun da rolü var. Nitekim Galileo inotantik yeniden inşanın tehlikeli örneklerinden biri olarak durmaktadır (Buckley: 1992, 43).

Husserl'e göre Kartezyenizm ve Galileo'culuğun nesnelciliği Avrupa'yı akıldışçılığa götürür. Bilimsel ve teknolojik icatlar; doğayı ve ruhu, nesneyi ve özneyi aynı şeylermiş gibi değerlendirerek bunları biçimselleştirerek matematikleştirir ve evrensel hakikatle irtibatlarını yok eder. Ve bu sebeple Husserl tam olarak formel matematiğin bilimsel uygulanmasının modernite kavramının değişimine nasıl etki ettiği sorunuyla ilgilenir (Moran: 2012, 44). Batı fikriyatında Descartes ve Galileo'yla başlayan düşünce süreci aklın doğallaşmasına yol açar. Husserl'e göre Avrupa'yı yıkıma götüren şey de aklın doğallaşmasından başka bir şey değil. Ve bilimlerin krizinin temelini de burada aramamız gerekir.

Tekniğin otoriterliği altında hayat bulan modernlikse yaşam-dünyası'nın top yekûn kaybına yol açar. Zira (...) doğa bilimciler tarafından sunulan dünya, gündelik hayatın dünyası değil, bir soyutlamadır (Buckley: 1992, 12). Husserl'in düşüncesinde yaşam-dünyası farklı şekillerde tanımlanmış olsa da genel anlamda, fiziki nesnellik ve ruhsal öznelğin bir arada olduğu yer olarak adlandırılabilir. Husserl'e göre akılcılık temelinden vazgeçilme sonucunda mantık diliyle idealleştirilmiş evren, yaşam-dünyası'nın yerine geçer. Hâlbuki hiçbir mantık kuralı, zihinsel yaşamın olgusalıklarına dair bir kural olmadığı gibi, yargı veya başka zihinsel deneyimlere yönelik bir kural da değil (Akt. Küçükkalp: 2006, 45). Bütün bilimsel varsayımlar yaşam-dünyası'nda şekillendiğinden dolayı pratik çıkarlarımız teorik faaliyetlerimizi önceler. Ancak Husserl bu durumun negasyonuna gider. Zira ona göre bu durum pratik olandan uzaklaşmak gerektiğini teyit eder. Ve Husserl, yaşam-dünyası'nın merkeziliğine dikkat çekmekle birlikte teorik

düzeyde kalma ve teorik düzeyde krizi çözme ısrarından vazgeçmez. (...) *theoria* (*universal science*) bütün praksislerin *epokhe*'si altında ve kapalı birlik içinde yükseler, kendi soyut varlığında insanlığa yeni bir yoldan hizmet eder (Husserl: 1970, 283).

Husserl'e göre bilim üçlü mekanizmaya sahiptir; *temellendirme*, *yer değiştirme* ve *tersine çevirme*. Temellendirme tecrübe dünyasını kesin cevherlerden kurulu ve sadece matematik denklemlerle dile getirilebilecek olan ideal alt yapıyla temellendirir. Galileo fiziğinin Aristo fiziğine yaptığı idealizasyon buna örnek gösterilebilir. Binaenaleyh yaşam-dünyası'na matematik alt yapıyla dokunmuş idelerin şekil verdiği söylenebilir. Nitekim bu modern praksisin vazgeçilmez şartı haline gelmiş durumdadır. Yani matematik dünya, yaşam-dünyası'nın yerini alır. Bu şekilde yer değiştirme zuhur etmiş olur. İdeler bir tanım halini aldığı için, ideal doğayla her gün tecrübe ettiğimiz doğa arasındaki irtibat sorunu halledilmiş olur. Son olarak da bu süreç mantıksal faaliyete dönüşür yani tersine çevrilir. Bu üçlü mekanizmanın ilki bilimsel, ikincisi felsefi ve üçüncüsüyse mantıksaldır. Husserl'e göre doğanın matematikleştirilmesi anlamı da öznelliğe kapatır ve insan yapay verilere göre anlamlandırma yapar. Nesnellikten uzak olan yapay ürünler de bizi fenomenal tecrübeyi yanlışlamaya ve şüpheciliğe götürür. Varsayım olan sadece dünyanın bilimsel hayali değil, bizzat dünyanın varoluşunun tecrübesidir. Dolayısıyla bilincin dünyayla kurduğu bütüncül irtibat parçalanır ve bu çatlak modern insanın ruhsal krizine yol açar.

Husserl'in işaret ettiği kriz şu şekilde özetlenebilir: (...) bilimsel ve teknolojik nesnelcilik, materyalizm ve uzmanlaşma, sıkıntı ve yozlaşmayla betimlenen bir kültüre, ruha ihtimam göstermeye ve hakikat içinde bir yaşama yüz çeviren bir varoluşa sürükler (Şan: 2015, 20). Dolayısıyla bilimsel yaklaşım yani akılcılık sezgideki inşa sürecini unutup dinamizmini kaybeder ve tam olarak kriz de burada zuhur eder. Bu yüzden Husserl'e göre bu imkânlar çoğulluğunun yerine bilimsel yaklaşımın kategorilerini yerleştiren doğal tutum, sezgideki kuruluşunu (*stiftung*) unutup canlılığını ve dinamizmini kaybeder (Şan: 2015, 20). Buradan çıkaracağımız sonuç şudur: Husserl'e göre aklın doğallaşması bilimlerin krizine yol açar. Bu krizden çıkış yolunu bize yine *Kriz* metni sunar. *Krisis*'in kalbi, mantıksal-eidetik kesinin üreticisi sayılan matematiksel idealleştirme işleminde oluşan anlamı "açıkta" yakalamasındadır (Richir: 2007, 106). Husserl'e göre yaşantıların mantığını anlamamız gerekir. Başka deyişle *erleibnis*'in

mantığını anlamamız gerektiğine dikkat çeken Husserl, zihinsel fenomenlerdeki a priori formlardan yola çıkarak *saf bilince* gidebileceğimizi söyler.

Heidegger'in Krizi: Anlamın Krizi

Kriz metni 1933-36 yıllarında, *Varlık ve Zaman*'sa 1925-26 yıllarında yazıldı. Ancak *Kesin Bilim Olarak Felsefe, Varlık ve Zaman*'dan önce yazılmıştı. Elbette *Varlık ve Zaman*'ın aynı zamanda kriz hakkında bir kitap olduğu çok belirgin değil (...) Aslında *Varlık ve Zaman*'ın tavrı, Husserl'in *Kriz* metnine esin vermiştir (Buckley: 1992, 157).

Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ının bir kriz fikrine telmihte bulunduğunu söylemek zor olmasa gerek. Zira *Varlık ve Zaman*, Varlığın unutulmuş krizini gözler önüne serer (Buckley: 1992, 157). Heidegger'in Varlığı düşünme yaklaşımının, kriz kavramı için önemli sonuçları oldu ve onun yaklaşımı bizi kendinde kriz kavramını yeniden düşünmeye davet etti (Buckley: 1992, 154). Zira Heidegger'in dehası (...) kuşkusuz Husserl'den daha iyi bir şekilde, krizin derinliğinin yalnızca belirtileri olan bilimlerde daha fazla etkili olduğunu anlamasındadır (Richir: 2007, 107).

Heidegger kendiliğin ne olduğu sorusuna; Varlık sorusunun benim olması ya da bu soruyu soruyor halde olmamdır diye cevap verir. Dolayısıyla ona göre bu sorunun cevabı ancak varoluşsal analitiktir. Bu analitiğin temel amacıysa, insana has olanı ifade eden, sahicilik veya otantiklik düşüncesidir. Yani Heidegger kendisini pratik ve teorik karşıtlığının karşısında konumlandırır. Heidegger'e göre otantiklik düşüncesine teorik yoldan değil *Dasein*'a mahsus olan imkânlar üzerinden gitmeliyiz. (...) *Dasein* verilmiş halin real imkân ve olgusalıklarını görür ve onları çözüm için takip eder (Buckley: 1992, 175). Eğer bu imkânlar üzerine odaklanamıyorsak o zaman imkânlar krizi ortaya çıkar. Heidegger'in nezdinde bizim dünyada varoluşumuz olgusalıktır ve o bu olgusalığı fırlatılmışlık olarak tanımlar. Olgusalılık ve fırlatılmışlıksa bizi *dünyada olmak* fikrine götürür. İmkânlar krizi dünyada olmanın imkânlarında vuku bulur ve aşılma süreci de yine bu imkânların farkına varmakla başlar. (...) *Dasein*, Varlık karşısında kendi imkânlarının farkına varması zamanı bu, sezme (*Vorlaufen*) adlandırılır. Bu kavram Heidegger tarafından genel olarak geleceğe otantik yaklaşım için kullanılır (Buckley: 1992, 174). Hâlihazırda zaten dünyada olduğum için kendimi dünyadan çekip alamam. Bunun içindir ki Heidegger pratik imkânlar üzerinden "kriz" sorununa çözüm getirilmesi gerektiği fikrindedir.

Heidegger'e göre, felsefenin başlangıcı nedir sorusuna, insanın varolma tarzından hareket edilerek cevap verilebilir. İnsanın varolma tarzlarından tümü *Dasein* yani insanın varoluşu anlamına gelir. Husserl bilincin *a priori* formlarını esas alarak aşkınsal felsefeyi kurduğu gibi Heidegger de *Dasein*'ı betimleyerek düşünceyi kuracağını söyler. *Dasein* bir nesne değil, olgusal olarak varolan ve bu varoluşunu anlayan, bir varlık anlayışı ortaya koyan, kendisi de bir varlık anlayışının içinde olan bir varolandır. Fakat onun varlık anlayışı kendisine saf olarak verilmez. Çünkü *Dasein*'ın varlık anlayışında bazı önyargılar bu imkânları bulanıklaştırır. Bu imkanların üzerindeki bulanıklığın giderilmesi gerekir. Ve bu da ancak eylemle mümkündür. İşte bu sebeple söz konusu olan kriz, anlamın değil eylemin krizidir.

Heidegger'e göre dünyada olmanın imkânlarını yok eden önyargılardır. Ve en bilinen önyargıysa, Kartezyen *res extensa* ve *res cogitans* ayrımıdır. Bu ayrımın ortaya çıkardığı bilgi teorisinin epistemolojik yorumlanması krizi ortaya çıkaran ve Varlığı unutturan bir teşebbüstür. Heidegger'e göre insan ve dünya arasındaki ilişkide bilgi teorisi önemli bir rol oynar ama sadece bilgi teorisi üzerinden hareket ederek dünya içinde olmanın imkânı açıklanamaz. Zira ona göre ben bir *ego* değilim daha ziyade kendi dünyamım ve dünya benim varoluşumun ayrılmaz bir hissesidir. Dolayısıyla ben, bilinç kutusunun içinde dünyadan ayrı olarak imkânlarımı hayal edemem. Ama bunun tam tersi olan pratik tutumu da felsefenin haricinde bir şeymiş gibi yorumlayamam. Heidegger'e göre teorik ve pratik ayrımı ve hiyerarşisi bozulabilir çünkü ben dünyayı faydalı bir varoluş olarak ve anlamla dolu şeyler dünyası olarak fehmederim zira bu dünya, başkalarıyla birlikte var olduğum bir *mitsein* dünyasıdır. Dolayısıyla Husserl'de anlamın krizi Heidegger'de eylemle iç içe olan anlamın krizine dönüşmüş olur.

Patočka'nın Krizi: Krizle Yol Almak

Patočka'nın felsefesinde kriz etik ve politik mahiyete bürünür. Patočka'yı diğer Husserl yorumcularından farklı kılan şey, yaşam-dünyası'nın (*Lebenswelt*'in) söz konusu boyutunu etik ve politika soruları ile birlikte düşünmesinden ileri gelir (Şan: 2015, 20). Bunun bir zaruretten kaynaklandığı düşünülebilir. Ahlak ve politika ikiliği, ahlakın politik gerçeklikten yabancılaşmasını kaçınılmaz hale getirmişti (...) Politika ile bütünleşememiş ahlaklı insan boşlukta durur ve zorunlu olduğu bir şeyi isteyerek yaptığı bir şeye çevirmesi gerekir (Koselleck: 2012, 22). Bu bağlamda Patočka, fenomenolojik

betimlemeyi temel etik ve politik bağlantılar üzerinden anlamaya/açıklamaya çalışır. Patočka'nın meseleye böyle yaklaşması, fenomenolojiye yeni kavramlar kazandırır. Bu kavramlardan en önemlisi felsefeyi mümkün kılan ilkel bakış açısı olan *polemos* (Ricoeur: 1996, xiii) (çatışma ve mücadele) kavramıdır. Hem ayırıcı hem de birleştirici olarak *polemos*'un fenomenolojik anlamı mevcuttur. Bu çatışmanın deneyimi, gecenin, gölgenin, karşı tarihin deneyimi, Patočka'ya göre tarihin anlamını ortaya çıkarır (Şan: 2015, 27). Patočka'nın *polemos* üzerinden anlattığı kalkınma, çöküş ve özgürlüğün imkânıdır. O, bütün bu imkânlar dikkate alınırsa -ki dikkat edersek hepsi eylemle irtibatlıdır- fenomenolojinin toplumsal örgütlenmeye yol açacağını söyler. *Polemos*'un önemi üzerine eğilmek, politik olana tepki vermek demektir (Učník: 2011, 201).

Patočka, kriz sorunu bağlamında, *Avrupa'nın son'u* ve *post-Avrupa* kavramları üzerinde durur. Patočka, Husserl'in Avrupa sonsuzdur fikrine karşı çıkar. Patočka için post-Avrupa kavramı kendi yaşadığı dönemde olmayan Avrupa'nın projesidir. Post-Avrupa, Avrupa rasyonalizminin temelinde bulunan ama üzerleri örtülen bazı yapıları ifşa etmemiz için bir fırsattır. Post-Avrupa durumu yeni bir oluşuma işaret etmez (Şan: 2015, 25). Patočka'nın yaptığı, Husserl'de olduğu gibi Avrupa'nın kökenine dair yeni bir incelemedir. Post-Avrupa, Avrupa'ya alternatif bir örgütlenme fikri değil, insanlığın yüzleşmesi gereken bir tarih sorgulamasıdır. Bu şekilde Patočka, Husserl'in yapmadığını yaparak tarihi fenomenolojinin konusu kılar. Tarihsel olana saplanıp kalmak (...) veya anakronik rönesans yoluyla felsefe bilimine ulaşmayı istemek, bütün bunlar umutsuz çabalardan öte bir yere götürmez" (Husserl: 2007, 71) diyen Husserl'in aksine Patočka, Avrupa'nın geçmişine bakmanın gelişmeler tarihini seyretmek olmadığını, geçmişle eleştirel irtibat kurmak olduğunu söyler. Ve Patočka'ya göre Avrupa'nın trajik momenti felsefenin konusu yapılmalıdır. Zira sürekli savaş halindeki Avrupa'yı anlamak için onun tarihine müracaat edilmesi gerekir. Patočka'ya göre sürekli savaş mekânsal olmayan bir durumdur. Avrupa tarihinin kökenini araştırmaya/soruşturmaya koyulan Patočka, Antik dönemin *polis* kavramını mercek altına alır. O *polis*'i idealize etmeye karşı çıkar ve *polis*'i teorik yol gösterici olarak ele almaktan yanadır.

Patočka'nın kriz düşüncesini anlamak için *epokhe* ve *yaşam-dünyası* kavramlarına ne anlam yüklediğine de bakılması gerekir. Fenomenolojinin temel kavramlarından olan *epokhe*'yi fenomenolojinin politize edilmesi için kullanan Patočka, cevheri bireysellik açıklamasına karşı çıkarak *politik eylem* kavramını geliştirir. Patočka *politik eylem*

düşüncesiyle birlikte komünizmin çöküşünden önce Avrupa'nın durumunu düşünen ilk filozoftur denebilir. Patočka'nın büyüklüğü, -komünizm'in çöküşünden önce- Avrupa'nın durumunu düşünmeye girişmesindedir (Richir: 2007, 110). Çift kutuplu dünyada ortaklıkları işaret eden Patočka uygarlığı, dünyanın esrarının haricine iter. Bu bağlamda Patočka'nın geri döndüğü ikinci tartışma *ruhuna ihtimam göstermedir. Ruha ihtimam gösterme* Avrupa'nın neşet ettiği embriyodur (Patočka: 2002, 89).

Onun *ruha ihtimam gösterme* fikri toplumsal hayattan bağımsız düşünülemez. Bunu görmek için *ruha ihtimam gösterme* fikrinin, Patočka'nın "77 bildirgesi"nde dile getirdiği insan hakları tezleriyle birlikte okunması gerekir. İnsanın özgürlüğü ve insan haklarının özü, *ruha ihtimam gösterme* fikrinin esasını teşkil eder. Çünkü bu hakları ihtiva eden paradigma *ruha ihtimam göstermeye* yol açar, veya aksi. *Ruha ihtimam gösterme*, bireysel mahiyete olmasına rağmen, sonuçları itibarıyla toplumsal ruhun "iyileşmesini" sağlar. Nitekim Patočka'nın kolektif varlığımıza ihtimam gösterme tezi de kurumlarla ilgili değildir. Özgürlüğün hamisi olarak politik kurumları görmemize rağmen Patočka bunun yanlış olduğunu ileri sürer. Patočka'nın düşüncesinde devlet, bireyin etik, politik sorunlarının nihai çözüm yeri değildir.

Ruh kendine doğuştan yabancılık duyduğu için kaygı yaşar. Elbette Patočka'nın böyle bir tezi savunmasının sebebi, Platon'un onun üzerindeki etkisidir. Platon'a göre ruh, bedene yabancı bir kaynaktan gelir. Ruha ihtimam gösterme fikrinin de böyle bir gerilim içinden zuhur ettiği söylenebilir. Dolayısıyla ruh, sadece dünyayla akraba değil, dünya dışı ilkelerle de akrabadır. Aslında Patočka'nın burada yaptığı şey, Heidegger'in *fırlatılmışlık* fikrini yorumlamaktan ibarettir. Dolayısıyla ruh ideal doğasını, eleştirel uzaklaşmadan yani *epokhe*'den alır. Eleştirel uzaklaşmanın Yunanca tanımıysa, *khrosimos*'tur ve aynı zamanda *aşkınlık* demektir.

Khorismos dolaysız olarak verili olandan uzaklaşma kuvveti olarak ele alınabilir. (...) *khrosimos*'un gizeminin tecrübesi, insani özgürlüğün tecrübesidir (Manton: 2007, 471). İnsani özgürlüğün tecrübesiyse verili olanın anlamının sorunsallaştırılmasına yol açar. Eleştirel uzaklaşmaysa, dünyanın sorunsallaştırılmasıdır. Zira tecrübemiz bize, bütünü kendisini her seferinde tekil yönler arasında gösterdiğini söyler. Dünyanın parçalı olarak verilme durumu, insan için trajik durum ortaya çıkarır ve bu da bizi merkez dışına iter. Felsefe bu merkez dışılığı kendisine konu edinir ve bu sorunun aşılması için *khrosimos*

tecrübesini şart koşar. Zira bu tecrübe vasıtasıyla, insan görüldüğünden daha fazla kapasitede olduğunun, sırf materyal olmaktan, belirlenmiş bir şey olmaktan daha öte bir şey olduğunun farkına varır (Manton: 2007, 471).

Burada olan asıl mesele bu sorunsallaştırmanın *ruha ihtimam gösterme* olarak yorumlanmasıdır. Bunu yapabilmek için Patočka, felsefenin tarihsel ve etik kaygıya sahip olması gerektiğini söyler. Ancak bu yolla ruh kaygısı, ruhta bir tutarlılık oluşturabilir. *Ruha ihtimam gösterme* kendisini üç şekilde gösterir. Patočka'nın geliştirdiği *ruha ihtimam gösterme* kavramının üç derecesi var: onto-kozmozik, politik ve varoluşsal (Manton: 2007, 472). Mevcut üzerinde genel bir proje olarak, devlet için yeni bir yaşam projesi olarak ve kendinde ruh olan şeyin açıklanması olarak. Bu da Kant'ın felsefesinde kabul ettiği üç büyük soruna karşılık gelir. Ne yapabiliriz, ne bilebiliriz ve ne umabiliriz? Yani Patočka'nın kriz düşüncesinde ontolojik, politik ve etik unsurlar var.

Patočka'nın *ruha ihtimam gösterme* kavramı üzerine yaptığı analizler bir diğer kavramın anlaşılmasında belirleyicidir. Bu kavram yukarıda kısmen değinilen *polemos*'tur. (...) kuvvetlerin *polemos*'u kişiliğimi, ferdiyetimi ve özgür sorumluluğumu inşa eder (Ullmann: 2011, 85). Patočka'ya göre Avrupa ruhunun evrenselliğini yakalamak için *polis*'in doğuşundaki *polemos* fikrini araştırmamız gerekir. Buna paralel olarak: *polemos* sadece toplumsal-doğal dünyada değil, aynı zamanda fenomenolojik düzeyde olduğu gibi tezahür eder (Ullmann, 2011: 84). Patočka, *polis*'i oluşturan şeyin zıtlıkların birliği olduğunun altını çizer. *Polemos* doğal durum değil, zira *polemos polis*'in özgürlüğünü de muhafaza etme teşebbüsünden ileri gelir. Yani *polis*, *polemos*'la birlikte *sarsılmışların dayanışmasına* dönüşür (*solidarity of the shaken*). Ancak burada *polis* kavramıyla irtibatlı olarak Patočka'nın dikkatimizi çektiği bir olgu paradoksal mahiyet sergiler. Zira *sarsılmışların dayanışması*'yla Yunan *polis*'leri İran'ı yenmiş olsalar da Roma *polis*'leri işgal etti. Roma'nın çöküşünü ise Helenizm izledi. Bununla birlikte Patočka her çöküşün Avrupa için yeni kazanımlara yol açtığı kanaatindedir. Zira metafiziğin kendisi, tikel tarihi durumdan, *polis*'in çöküşünden, Atina'nın çöküşünden doğmuştur (Patočka: 2002, 129).

Patočka'ya göre politik olan *polemos* toplumla alakalıdır ve insanların dünyanın polemik kuvvetine karşı çıkışlarında zuhur eder veya ortadan kaybolur. İnsanı dayanışmaya götüren şey, yabancılıktır. Polemik kuvvet, bütün toplumsal ve tarihsel irtibatlarda

tezahür eder yani bütün toplum şekilleri dünyanın polemik kuvvetine yanıt vermeye teşebbüs eder. Bu yanıtın *polis*'teki anlamı, özgür ve adil politik alandır. Dolayısıyla *polemos*, zıtlıkların ittifakında vuku bulur. *Polemos* Patočka'ya göre şeylere verilen naif anlamı sorgular ve fikirlerin çatışması sayesinde onları sorunsallaştırır. Hakiki politik katmansa, geçici duygusal uzlaşmalar temelinde yaşayamaz. *Polemos* yıkıcı bir işgalcinin tutkusu değil bir birlik fikridir: Bu birlikte karşılaşan muhalifler duygusal uzlaşmalar veya çıkarlar birliğinde değil verili anlamın sarsılmasında bir araya gelirler ve böylece insana yeni bir varlık anlamı atfederler (Şan: 2015, 30). Böylece insan, hem ruhuna hem de topluma başka bir şekilde bakmayı öğrenir. İşte bu Patočka'ya göre toplumun demokratik yapısının özgürleştirici gücüdür. Öyleyse demokrasinin şu an verili şey olduğu görüşü terk edilmelidir. Patočka'ya göre tarihi araştırmaya izm'li ilişkilerin sorgulanmasıyla başlanmalıdır ama bu sorgulama Husserl'ci anlamda akılcı öznellikten yola çıkılan sorgulama değildir. Zira bu sorgulama, politik alanda inşa edilen yaşam-dünyası'nın sonucudur. Ve sorgulamanın özü de bizatihi insan özgürlüğüyle irtibatlıdır. Sorgulama bir kriterin doğruluğu veya yanlışlığı üzerinde araştırma değil, bir tavidir ve kendimizin fiili mevcudiyeti üzerine bir düşünmedir. Ve bu düşünme faaliyeti Patočka'ya göre özgürlük *praxis*'idir. Özgürlük praxisi'nin insanı götüreceği yer ise kendi öz imkânları alanıdır.

Patočka'ya göre politika farklı bireylerin eylemde buldukları, farklılığın hâkim olduğu kamusal alan olmaktan çıkmıştır. Bu sebeple politik olan ve politik kurumlar arasındaki ilişkinin anlamı tekrar düşünülmelidir. Ona göre politika eylem ve söylem vasıtasıyla yurttaşların karşılıklı ilişkide bulunduğu bir çoğulluk boyutudur. Ama bu eylemin kendisi fenomenolojik bir tanımlanmaya ihtiyaç duyar. Ve Patočka söz konusu eylemi politik bir *epokhe* olarak tanımlar. Politik bir alan sadece belli bir *epokhe*'yle açılabilir. Politik *epokhe* bütün politik kurumların sorgulanmasını içerir. Eğer *polis*'in kendisi, bürokratik irade anlamında kurumsa, politik eylem olan *epokhe*, kurum ve eylem (politik) arasında gerilim ortaya çıkarmakla işe başlar. *Epokhe*'nin sorguladığı alan, politik kurumların meşruluğunu aldığı tarihi sabit anlam yapılarıdır. *Politik epokhe*'nin şartıysa bu tarihi sabit anlam yapılarını askıya almaktan ibarettir. (...) Avrupa ruhunun evrenselliği kendini teknik olarak hesaplanabilir ve yönetilebilir gerçeklikten koparabilmesi, onu *epokhe* ile paranteze alabilmesi ve insan varoluşunu sarsan olaylar karşısında bireyin etik durumuna

yönelmesi ile mümkündür (Şan: 2015, 26). Bu askıya alma eyleminin bizzat kendisi çatışmaya vesile olur.

Patočka'ya göre ruh ve *polis* arasındaki irtibat, insanın toplumsal yaşama katılmasının üç betimlemesini sergiler. Bu üç betimleme insanın üç varoluş hareketine denk gelir. Bunlardan birincisi *dünyaya kök salma* hareketidir. Dünyaya kök salma hareketinin gerçekleşmesi için insan, başkalarına bağımlıdır. Bunun sonucunda ortaya çıkan yaşam, evvel emirde toplumun sizi kabul etmesini şart koşar. Yani önce toplumun bizi kabul etmesi gerekir. İkincisiyse, yaşamın sürdürülebilmesidir. Bu hareketin kendisi insanı kendisine yabancılaştırır. Zira yaşamı ihtiyaçların karşılanmasına adanmış insanı kendi yaşamına eleştirel mesafe koyabilmesinden alıkoyma ve bizi inotantikliğe götürür. Birinci hareket geçmiş, ikincisi şimdiye odaklıdır. Üçüncü hareketse imkân olarak varoluş hareketidir. Bu hareket Patočka'ya göre ancak etik imkânların açılmasıyla mümkün olabilir. Üçüncü harekette insan ölümü ve sonluluğuyla yüzleşerek sahibi olduğu tecrübeyi bizzat kendi tecrübesi olarak ortaya koyar. Yani bunu bir hakikat araştırmasına dönüştürür. Bu durum insana diğer iki varoluş hareketinin nihai hareketler olmadığını ve onların birer seçenek olduğunu hatırlatır. Üçüncü hareketteki etik düzen; sonluluğun bilincine varan yaşamı şart koşar. İnsan ilk iki harekette dünyayla kurduğu parçalı irtibatı askıya alabilir ve özgürlüğe doğru gidebilir. Üçüncü hareket dünyanın problematik olarak tezahür ettiği varoluş hareketidir. Buna Patočka *özgürlük deneyimi* ismini verir. Sorgulama ve sorumluluk ancak insanın içinde bizzat mevcut olduğu tecrübeye mümkün olur. Bunun farz ettiği şeyse Platon'un anlattığı yürüyüştür. Bu yürüyüş için dünyayı askıya almamız lazım. Dolayısıyla Husserl'deki zorluklara düşmemek için *epokhe*'yi üçüncü varoluş hareketi olarak kavramamız icap eder. Patočka'ya göre *epokhe*, özgürlük imkânı olarak ortaya çıkarsa faaliyete geçebilir. Bunun mümkün olabilmesi için üçüncü varoluş hareketinin onu imkân olarak ortaya çıkarması gerekir. İşte bu imkânın ortaya çıkışını Patočka *sarsılmışların dayanışması* teorisiyle açıklamaya çalışır. (...) zülüm görmüş muhaliflerin gündelik hayatlarına parlaklık katan bir büyü olarak kullanılan *sarsılmışların dayanışması* (Pithart: 2011, 159) kavramı aynı zaman Patočka felsefesinde politik öncesi konumdan fenomenolojik politik konuma sıçrayış olarak da tanımlanır. Sarsılma tecrübesi özneyi politik alana götürür ve bu tecrübenin örneği, savaştır. *Sarsılmışların dayanışması*, tarihin, hayatın ve ölümün ne olduğunu anlayabilenlerin dayanışmasıdır (Patočka: 1996, 134). *Sarsılmışların dayanışması*

kavramı üzerinden Patočka, Husserl'in askıya aldığı tarih fenomenini fenomenoloji gündemine yeniden taşır.

Sarsılmışların Dayanışması

Patočka (...) *mobilisation* tedbirlerine hayır diyebilme olarak tanımladığı *sarsılmışların dayanışmasını* (Akt. Staudigl: 2011, 151), savaş tecrübesi üzerinden ele alır. Patočka'ya göre cephe tecrübesinde tezahür eden esas tecrübe, özgürlük tecrübesidir. Zira cephedekiler kendilerini günlük yaşam bağlarından koparır ve absürt bir şekilde kendilerini karşı cephedeki askerlerle aynı durumda bulurlar. Ve onlar krizi tecrübe eder ve dayanışmaya girerler. Bu dayanışma her iki cephedeki askerler tarafından aynı delilik halinin farkına varılmasıdır. Böyle bir halde insanın kendisini feda etmekten de öte olan bir şey, insanın kendisini katletmek isteyen düşmanıya dayanışmaya girmesidir. Feda etme(k) ölme(k) anlamına gelmiyor, dahası, bir şey için acı çekmektir ve birlikte acı çekmektir, sarsılmışların dayanışmasında yaşamaktır (Pithart: 2011, 159). Patočka bu dayanışmaya, bu fedakârlığa *sarsılmışların dayanışması* ismini verir. Patočka'ya göre böyle tecrübe, varoluşsal bir tecrübedir. *Sarsılmışların dayanışması* fikrinde bir az paradoks var, zira bu toplum her zaman cephede yaşar. Cephede yaşayan anlamında *sarsılmışların dayanışması* literal mana verir. Ama bir de ontolojik anlama gelir ki, hayat her zaman sınırdadır yani ölümün farkına varılarak yaşanılır (Meacham: 2007, 354). Yani fiili olarak cephe tecrübesinde kendisini ifşa eden sarsılmışların dayanışması olgusu, bizi insanın varoluşsal kimliğine de içkindir. Zira insan hayatın sınırında onu ölümün beklediği ilkesinin bilincinde olarak yaşar.

Patočka'nın *polemos*'u cephe tecrübesi üzerinden yorumu, *polemos*'un tek taraflı değil, birleştirici (Patočka: 1996, 136) olduğunu gösterir. *Polemos*, agonistik vatandaşları ve hukuku birleştirir, böylece politik bir alan yaratır (Učnık: 2011, 201). Aslında bu bir grubun karşı gruba sulhu dayattığı bir yanılgı hali değildir. Bu kriz tecrübesinde evrenselleşen toplumsal bir olgunun betimlenmesidir ve bu olgu bizi ruhsal dirilişe ve politik şuurluluğa götürür. Dolayısıyla asıl savaşılmaması lazım gelen şey, savaşın ortaya çıkardığı nihilizm fikrinin bizzat kendisidir.

Patočka, uygarlık fikrinin kendisini var kılmasını *surcivilisation* diye adlandırır. *Surcivilisation* insanları araçsallaştırır ve uygarlığı var kılmak için insanları harekete geçirir. Ve buna da Patočka *mobilisation* der. Patočka *mobilisation* sürecinden

bahsederken bir paradoksa dikkat çeker. Çünkü *mobilisation* (seferberlik) iptal edilse bile, onun özü her zaman kalır ve toplumsal yaşama etki etmeye devam eder.

Cephe tecrübesini gece tecrübesi olarak tanımlayan Patočka, yaşam ve gece tecrübesinin, sarsılmanın vuku bulduğu yer olduğunu ifade eder. Bunun sebebiyse ona göre *solidity* değil, benzerlerin dayanışmasıdır. Burada ortak olan bir şey mevcuttur. Zira cephedekilerin bütününde bir ortaklık vardır. İnsanlar bu ortaklığın üzerinde temellendiği yapıyı paylaşır. Patočka'ya göre paylaşılan bu yapı, *solidity*'nin çatlamasıdır. Yani Patočka'nın dikkat çektiği şey, bir temelsizliktir. Cephedekilerin tecrübe ettiği şey, paylaşılan yapının kaybıdır. Bu durum Heidegger'i hatırlatır. Cephedekiler hiçlik tecrübesini yaşarlar ki bu da Heidegger'ci tabirle *havf*'tır. Sarsılmışlık tecrübesi böylece, yapısal olarak Martin Heidegger'in *Angst* fenomenine benzer (Pithart: 2011, 160). *Havf*, savaş zamanlarında politik bir grubun ortak tecrübesidir. Bireysel ölüm kaygımız bizi *surcivilasiton*'un yok olması korkusuna götürür. Ama bu kaygıyla toplum olarak yüzleşmemiz gerekir. Patočka'nın yeni bir anlamın doğuşu dediği şey de işte budur. Zira dayanışma bize yeni bir anlam sunar. Anlatılanların, filozofun idealize ettiği Yunan *polis*'iyle (Ricoeur: 1996, xiii) yani Antik Yunan'la irtibatına gelinecek olursa: Patočka'ya göre mitsel bir dünyadan *polis*'in kendisine geçiş ve *polis*'in kurulumu, mitsel anlamı sarsar; mitler çatlar ve mitin sağladığı ortaklık fikri kaybolur. Bu da tarihin, felsefenin ve politikanın başlangıcına vesile olur. Bu anlamda yaşadığımız çağ, Antik Yunan'la paralellik göstermesine rağmen, (...) modern insanlık Antik Yunan çağının geometrik anlayışı üzerinde değil, mesafe ve güvensizlik mahiyetine sahip Hıristiyan modu üzerindedir (Patočka: 1996, 70). İşte önemli olan da bu mesafe ve güvensizlik duygularını “çatlatmaktır” ki bunu etik eylem yani politik mahiyetteki *polemos* yapabilir. Zira *polis*'i *polis* yapan şey, yani genel olarak toplumu toplum yapan şey, *polemos*'tur. *Polemos* ayrılığı değil birleşmeyi müjdeler. Küçük ya da büyük her ilerlemenin, kendi krizi vardır (Molinari: 2009, 217-218). Nitekim Patočka'ya göre her çatışma birlik olarak geri döner. Sonuç olarak Patočka, tehlikeli olsa bile varoluşa anlam veren direnişi kavramsallaştırmanın bir yolunu sunar.

SONUÇ

Patočka'nın ölümünden kırk yıl sonra, merkezi batıda olan ama bizlerin de algıladığı kriz teorik mi pratik midir? Başka şekilde sorulacak olursa kriz teorik olarak mı yoksa pratik olarak mı ele alınmalıdır? Soğuk Savaş'tan sonra "tarihin sonu", "medeniyetler çatışması", vs. gibi tezlerin ortaya koyulması, kriz meselesinin teorik düzeyde ele alınabileceğinin işaretleri oldu. Ancak "11 Eylül" olayından sonra krizin teorik paradigmadan pratik paradigmaya dönüştüğüne şahit olduk.

Muhtemeldir ki kimse kriz döneminde yaşadığımız gerçeğine itiraz etmez. Patočka'nın da belirttiği üzere insanlık akılcılık ve teknoloji bakımından altın çağını yaşamasına rağmen, etik alanda hızla gerilemektedir. Patočka'nın analizine göre, modern çağın krizi, bilginin teknolojikleşme süresinin büyümesiydi ki, gerçekliğin soyut kontrolünü kurmayı amaçladı (Tava: 2016, 40). Bu soyut kontrol mekanizmasının bilgiyle ilgili sorunu yoktur, etikle ilgili sorunu mevcuttur. Yani Patočka'nın doğru bir şekilde tespit ettiği üzere çağdaş insan bilginin değil eylemin krizini yaşar.

Çalışmamızda ele aldığımız Husserl, Heidegger ve Patočka krizi düşüncelerine mevzu edinmiş filozoflardır. Üzerimize düşen görev tarihsel olguları ve filozofların bu olguları yorumlayış biçimlerini dikkate alarak karşılaşılan krize/krizlere çözüm önerebilmektir. Unutmamalıdır ki, ideoloji, programlar, düşünceler, kavramlar ve anlayışlar gelir ve gider; İnsanlık İdesi ise kalır (Patočka: 2007, 96).

KAYNAKÇA

Akdeniz, Emrah. "Nietzsche'de Dekadans Ve Kültür Eleştirisi Olarak Trajik Bilgelik", *FLSF* 15, (2013), 111-126.

Buckley, R. Philip. *Husserl, Heidegger And The Crisis Of Philosophical Responsibility*, Dordrecht: Springer, 1992.

Husserl, Edmund. "The Vienna Lecture". *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. trans. by: David Carr. Evanston: Northwestern University Press, 1970.

Husserl, Edmund. *Kesin Bilim Olarak Felsefe*. ter: Abdullah Kaygı, Ankara: TFK Yayınları, 2007.

Husserl, Edmund. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. trans. by: David Carr. Evanston: Northwestern University Press, 1970.

Koselleck, Reinhart. *Kavramlar Tarihi*. ter: Atilla Dirim, İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.

Koselleck, Reinhart. *Kritik ve Kriz*. ter: Eylem Yolsal Murteza. İstanbul: Otonom Yayınları, 2012.

Küçükalp, Kasım. *Husserl*. İstanbul: Say Yayınları, 2006.

Leufer, Daniel. "War by Other Means: Jan Patočka on the Twentieth Century's Struggle against Total Mobilization". *The Great War and Phenomenology*. Leuven: KU, 2014.

Manton, Eric. "Patočka On Ideology And The Politics Of Human Freedom", *Studia Phænomenologica* VII (2007), 465-474.

Mattei, Jean-Francois. "Avrupa'nın Ruhü". *Avrupa'nın Krizi*. haz: Önay Sözer, Ali Vahit Turhan, Ankara: Dost Kitabevi, 2007.

Meacham, Darian. "The Body At The Front", *Studia Phænomenologica* VII (2007), 353-376.

Moran, Dermot. *Husserl's Crisis Of The European Sciences And Transcendental Phenomenology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

Patočka, Jan. "Ideology And Life In The Idea". *Studia Phænomenologica* VII (2007), 89-96.

Patočka, Jan. *Heretical Essays In The Philosophy Of History*. trans. By: Erazim Kohak, Illinois: Open Court Chicago and La Salle, 1996.

Patočka, Jan. *Plato And Europe*. trans. By Petr Lom. California: Stanford University Press, 2002.

Paul Ricoeur, "Avrupalılaşıma Ve Dönüşüm", *Avrupa'nın Krizi*, haz: Önay Sözer, Ali Vahit Turhan, Dost Kitabevi, Ankara 2007.

Pithart, Petr. “Questioning as a Prerequisite for a Meaningful Protest”, Ivan Chvatík, Erika Abrams. *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology*. Dordrecht: Springer, 2012.

Richir, Marc. “Avrupa’nın Krizi Karşısında Fenomenolojinin Durumu”, *Avrupa’nın Krizi*, haz: Önay Sözer, Ali Vahit Turhan. Ankara: Dost Kitabevi, 2007.

Ricoeur, Paul. “Preface”. Jan Patočka, *Heretical Essays In The Philosophy Of History*. trans. by: Erazim Kohak, Illinois: Open Court Chicago and La Salle, 1996.

Soysal, Ahmet. “Kriz ve Barbarlık: Edmund Husserl ve Michel Henry”. *Avrupa’nın Krizi*, haz: Önay Sözer, Ali Vahit Turhan. Ankara: Dost Kitabevi, 2007.

Staudigl, Michael. “Destructed Meaning, Withheld World, Shattered “We” On Violence from the Viewpoint of Jan Patočka’s “A-subjective Phenomenology””. Ivan Chvatík, Erika Abrams. *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology*. Dordrecht: Springer, 2012.

Şan, Emre. “Demokrasi Ve Kriz Deneyimi”, *Ethos* 8/2, (2015), 17-32.

Tava, Francesco. *The Risk of Freedom, Ethics, Phenomenology and Politics in Jan Patočka*. trans. by: Jane Ledlie. New York: Rowman and Littlefield, 2016.

Učník, Ľubica. “Patočka on Techno-Power and the Sacrificial Victim (Obět’)”. Ivan Chvatík, Erika Abrams. *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology*. Dordrecht: Springer, 2012.

Ullmann, Tamás. “Negative Platonism and the Appearance-Problem”. Ivan Chvatík, Erika Abrams. *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology*. Dordrecht: Springer, 2012.

Zelić, T. “On the Phenomenology of the Life-World”, *Synthesis Philosophica* 2/46, (2008), 413–426.



GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ
JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl: 4, Cilt: 4, Sayı: 1

Haziran-2023

MAKALE BİLGİLERİ

Mu'tezile'nin Şefaath, Nesih ve Keramet

Konularındaki Âyetlerle İlgili Te'villerinin Analizi

Analysis of Mutezile's Comments on Verses on Intercession, Naskh and Karamat

YAZAR

Mehmet Seyid Gecit

Dr. İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

mseyidgecit@hotmail.com

ORCID: 0000-0002-5325-6822

Yayın Bilgisi

Yayın Türü: Araştırma Makalesi

Makale Geliş Tarihi: 18.05.2023

Makale Kabul Tarihi: 10.06.2023

Sayfa Aralığı: 184-203

ÖZET

Kur'ân'ın nüzûl sürecinde sahabe tarafından bazı âyetlerin anlaşılması konusunda bazı problemler yaşanmaktaydı. Bu âyetlerin teorik olarak anlaşılır hale getirilmesi ve uygulama alanlarına rahatlıkla konulabilmesi için problem oluşturan husûslar bizzat Resulullah'a sorularak öğrenilmekte veya onun örneğinde icra edilen talim ve beyanına göre anlaşılmaktaydı. Sahabe, Allah'ın muradına yakın olan manayı öğrenme imkânına sahip idiler. Ancak Resûlullah'ın vefatından sonra ve fetihlerin sonucunda Müslümanlar, değişik kültürler ve felsefi düşüncelerle tanıştılar. Böylece çeşitli fırkalar, mezhepler ve ekoller ortaya çıktı. Birçok problem ile karşı karşıya kalınca problemlerin çözümü, Allah'ın kelamında aranmaya başlandı. Böylece Kur'ân'ın anlaşılması konusunda değişik tefsir yöntemleri ortaya çıktı. İslam'ın ilk asrından itibaren şekillenen mezhep ve fırkalar geliştirdikleri usûllerle Kur'ân âyetlerini bazen farklı tarzlarda yorumladılar. Bu mezheplerin en önemlilerinden birisi olan Mu'tezile de oluşturdukları usul-i hamse (beş ilke) doğrultusunda âyetleri açıklamaya çalıştı. Kendi ilkelerine aykırı gördükleri hususları akıl veya temsil ya da mecazî anlamlarla tevîl ettiler.

Mu'tezile inkiraza uğradığından dolayı günümüzde müntesipleri kalmamışsa da bazı itizalî düşüncelerin devam ettiği görülmektedir. Kur'ân'da yer alan bazı hususların itizalî söylemlere paralel olarak yorumlandığı ve delillendirildiği müşahede edilmektedir. İtizalî düşüncenin dayanağını teşkil eden bazı âyetlerin yorumlarının üç mesele (Şefaât, Nesh ve Kerâmet) üzerinde incelenmesi, tefsir ilmi açısından günümüze nasıl yansıdığı tespitinin yapıp ortaya çıkarılması önem arz etmektedir. Bu çalışma günümüzde Kur'ân âyetlerine yönelik yapılan bazı tevillerin Mu'tezile'nin metodolojik açıdan benzerliğini ortaya koymayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Mu'tezile, Nesh, Şefaât, Keramet.

ABSTRACT

The problems related to the theoretical and practical aspects of the verses that could not be understood during the revelation process of the Qur'an were shaped by asking the Messenger of Allah himself or by the explanations he made under his leadership. As the Companions witnessed the revelation process, successors also had the opportunity to catch the meaning close to Allah's will because they lived close to the Companions. As a result of the conquests, after Islam met with different cultures and philosophical thoughts, various sects and schools emerged. When faced with many problems, the solution of the problems began to be sought in the word of Allah. Thus, different interpretation methods emerged in order to understand the Qur'an. The sects and schools that have been shaped since the first century of Islam sometimes interpreted the verses of the Qur'an in different ways with the methods they developed. The Mu'tazila also tried to explain the verses in line with the usulu hamse (five principles) they created. They interpreted the issues they saw contrary to their principles with reason, representation, or metaphorical meanings.

Even though there are no followers today due to the decline of the Mu'tazila, it is seen that some itizalî thoughts continue. It is observed that some of the issues in the Qur'an have been interpreted and proved in parallel with the itizalî discourses. It is important to examine the interpretations of some verses, which are the basis of the itizalî thought, in terms of Intercession, Naskh and Karamat, and to determine how they reflect today in terms of the science of tafsir. This study aims to reveal the methodological similarity of some current interpretations of the Qur'anic verses with Mu'tazila. In this study, an evaluation will be made on the phenomenon of intercession, abrogation and miracle, since it is one of the most important issues that are still discussed today.

Key Words: Tafsir, Mu'tazila, Naskh, Intercession, Karamat.

GİRİŞ

Resulullah'ın vefatından sonra Müslümanlar arasında bazı ihtilaflar baş göstermeye başladı. Bu ihtilafların çözümünde İslam'ın ilk kaynağı Kur'an'a müracaat edildi. Problemlerin çözümünde değişik yöntemler izlendi ve sonucunda da farklı düşünceler neş'et etti. Bu düşünceleri savunan mezhepler veya fırkalar ortaya çıktı. Bu kitlelerden biri olan Mu'tezile¹, insanın fiilleri, büyük günah sahibi gibi husûsların tartışıldığı ortamda problemi çözmek ve görüşlerinin doğruluğunu ispat etmek için Kur'an âyetlerine başvurular. Âyetleri kendi oluşturdukları beş usûl çerçevesinde değerlendirdiler. Âyetlerin yorumunda Mu'tezile'nin tüm düşünceleri ve söylemleri, usûl ismini verdikleri usûl-ü hamse (beş ilke) üzerinde şekillenir. Mu'tezile'nin önde gelen temsilcilerinden olan Kâdî Abdülcebâr'ın (v. 415/1025) eserindeki sıralamaya göre bu beş ilke şu şekilde sıralanır: Tevhid, adâlet, va'd ve va'id, el-menzile beyne'l-menziyeteyn ve emir bi'l-maruf ve nehiy ani'l-münker.

Konuya girmeden önce Kur'an yorumlarken takip ettikleri beş ilkenin ne anlama geldiğini belirtmek gerekir.

1-Tevhit: Mu'tezile bu ilkeyle Allah'ın tek sıfatının olduğunu, sıfatları çoğaltmanın şirkle sonuçlanacağını iddia eder. (Kâdî Abdülcebâr, 2001: 95) Tevhit, Allah'ın zâtından ayrı kâdîm bir sıfatın bulunmamasını ifade eder. (Abdulkahir el-Bağdâdî, 2005:66) Mu'tezile'ye göre Allah'ın zâtından ayrı bir sıfatının olduğunu iddia etmek teaddüd-i kudemaya (birden fazla kadîme) yol açar. Buna göre Allah ancak zâtıyla âlim, zâtıyla kâdirdir. (Eş'ari, trz:164)

2- Adâlet: Mu'tezile, Yüce Allah'ın âdil olduğunu nitelerken, Allah'ın kötü fiil işlemediğini, onu dilemediğini ve bütün fiillerinin güzel olduğunu söylemektedir. (Kâdî Abdülcebâr, 2001:83)

3- Va'd ve va'id: Allah'ın itaat edenlere sevap va'detmesi, isyan edenleri de cezalandırmakla tehdit etmesi demektir. Allah va'd ve vâ'idini (tehdidini) kesinlikle yerine getirecektir. Mu'tezile, Allah'ın verdiği sözünden dönmesinin ve yalan söylemesinin caiz olmayacağını belirtir. (Kâdî Abdülcebâr, 2001:83; Zemahşerî, I, 339)

¹ Kendilerine Ashâbu'l-adl ve't-tevhid de denilen Mu'tezile, II. (VIII.) yüzyılın başlarında, büyük günah işleyen kişi hakkında Hâricîler'le Mürcie'nin ileri sürdüğü görüşlere karşı Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd'in farklı bir teori ortaya koymalarıyla Basra'da ortaya çıkan bir itikâdî mezheptir. (Şehristânî, trz: I, 43; Çelebi, 2020: XXXI, 391.)

4- el-Menzile beyne'l-menzileteyn: Mu'tezile'ye göre bu kavram, imânla küfür arasında yer alan fık durumunu ifade eder. Onlara göre büyük günah sahibi tövbe etmeksizin ölürse kâfir konumuna geçeceğinden dolayı ebedî cehennemde kalacaktır. (Kâdî Abdülcebâr, 2001:86)

5- Emir bi'l-maruf ve nehiy ani'l-münker: Mu'tezile'ye göre iyiliği emretmek ve kötülüklerden vazgeçirmek, her mü'mine farzdır; kişi, kötülüğe karşı en azından kalp ile buğz ettiği takdirde bu sorumluluktan kurtulacaktır. Kalp buğz etmeyi gerçekleştirmezse dil ile uyarılması o da olmazsa el ile engellenmesi ve en son olarak kılıç ile savaşıması gerekir. (Kâdî Abdülcebâr, 2001:90)

İslam'ın temel kaynağı olmasından ötürü Kur'ân-ı Kerim, tüm İslam mezheplerinin ve fırkalarının başlıca kaynağı olmuştur. Bu kaynaktan beslenmeyen herhangi bir düşüncenin ayakta kalması mümkün değildir. Kuşkusuz diğer fırkalar gibi Mu'tezile de kendi meşruiyet zeminini Kur'ân-ı Kerim'de aramıştır. Dolayısıyla Mu'tezile, her anlayış gibi i'tizâlî anlayışla Kur'ân'ı yorumlama, tefsir yöntemleri geliştirme ve Allah'ın muradını anlama çabalarını en önemli hedefleri arasına koymuştur. Mu'tezilîler, usûl-i hamse diye isimlendirdikleri beş temel ilkesini Kur'ân âyetlerine dayandırarak savunmuşlardır. Yani tefsir anlayışlarının temelinde de bu beş temel ilke esas olmuştur. (Mehmet Altın, 2008:4)

Mu'tezile bu beş ilkeye dayanarak âyetleri izah neticesinde bazı varsayımlara ulaşmıştır. Kur'ân âyetlerini kendi yöntemlerine ve inançlarına uygun bir şekilde tevil etmişlerdir. Ru'yetullah'ın olmaması, Kur'ân'ın mahlûk oluşu, Allah'ın kulların fiillerinin yaratıcısı olmaması, Allah'ın zorunlu olarak iyilik yapanı ödüllendirmesi ve kötülük yapanı cezalandırması, büyük günah işleyenin tövbe etmediği takdirde affetmemesi, şefaatin olmaması, kerâmet ve kabir azabının yokluğu vb. husûslar, onların görüşleri arasında yer almaktadır. (Mâturîdî, trz.: 169; Eş'arî, 1397: 41, 158, 196, 247; Eş'arî, 2005: 50, 88 ; Zemahşerî, 1407: IV, 153;)

Mu'tezile'nin yazdığı tefsirleri okuyanlar, onların tefsirlerini mutlak tenzih, adâlet, irade özgürlüğü, aslah² ve benzeri fikirler üzerinde inşa ettiğini görür. Daha önceleri bu fırka sahabe ve tabiîn rivayetleriyle yetinmekteydi. Sonra kendi geliştirdikleri metodolojilerine uymayan âyetlerde, akılı tahkim ettiler. Bu akıl Mu'tezile'nin ilkeleriyle çeliştiği için sahih hadislerin inkârına yol açtı. Akıl Mu'tezile'nin tefsiri üzerinde büyük bir etkiye sahip olmuştur. Bunun sonucu olarak sahih hadislerden ayrılmış ve rivayet tefsirlerini reddetmişlerdir. (bkz. Zemahşerî, 1407: I, 338; Zehebî, 2012:I, 316) Mu'tezile âyetleri yorumlarken kendi ilkelerine uygun bazı anlama metotlarını geliştirmiştir.

-Kur'ân âyetlerini oluşturdukları beş ilkeye uygun olarak yorumlarlar.

-Görüşlerine aykırı buldukları sahih hadisleri reddederler.

-Tefsir hakkındaki tüm çabalarını Allah'ın muradı olarak görürler.

-Âyetleri tevil ederken Arap dili ve belağatına başvururlar.

-Kendi düşüncelerine uygun olsun diye farklı kıraat şekillerini ortaya atarlar.

² Aslah, "kullar hakkında en uygun, en faydalı, en iyi olan şey" demektir. Mu'tezile'den bazılarına göre Allah kulları için yarattığı ortamdaki daha aslah (uygun) olanı yaratmaya gücü yetmez. (Zemahşerî, 1407 h: I, 437; İlhan, 1991: III, 496)

-Beş ilkeye aykırı gördükleri dinî gerçeklerden bahseden âyetlerin anlaşılması için akli tahkim ederler.

-Akılla her şeyin bilindiğini iddia ederler. Şayet akılla nakil çakışırsa, nakil te'vil edilir, derler.

-Akla aykırı gördükleri âyetleri temsil veya mecazî anlatıma tevیل ederler.

-Müteşabih âyetleri muhkem âyetlere haml ederler. (Eş'arî, 1397: 14; Kâdî Abdülcebbar, 2006: 32, 40, 78, 491, 496; Zemahşerî, 1407: I, 36; IV, 662, III, 564, I, 552, III, 413; Zehebî, 2012:I, 312-326)

Yukarıda geçen maddelere ilişkin çok sayıda örnek verilebilir; ancak çalışmamızı şefaata, nesh ve kerâmet konularıyla sınırlandırarak Mu'tezile'nin bu meselelere ilişkin âyetleri yorumlama biçimlerine değinilecektir. Bu üç konuyu seçmemizin sebebi, bu konuların üzerinde Mu'tezile'den günümüze kadar birçok tartışmanın devam etmesi ve ilgili âyetlerin farklı yorumlanmasıdır. Diğer tartışılan husûslar kanımızca bu üç konuya nazaran ikincil derecede gelmektedir.

1. Şefaata

Şefaata, sözlükte bir günahkârın affını talep etmesi, gerektiren ihtiyaç üzerine başka bir kimseden yardım isteme gibi anlamlara gelmektedir. (İbn Manzûr, 1414: VIII, 143, 184; Ferâhîdî, (trz.): I, 260; Çetin, 2022: 153) İstılahta ise, kıyamet gününde peygamberlerin ve kendilerine izin verilen melek, şehit ve sâlih kulların büyük günah işlemiş mü'minlerin bağışlanması için Allah katında dua veya istiğfarda bulunması anlamında kullanılmaktadır. (İsfahânî, 2013:296; Alıcı, 2010: XXXVIII, 411) Râzî (v. 606/1210), teklîğin zıddı olarak şefaata kavramının, birinin diğerine bir şeyi hibe etmesini ve bir ihtiyacını gidermesini istemesi şeklinde açıklamaktadır. Böylece ihtiyaç sahibi kişi tek iken kendine bir eş/ortak edinmiş olmaktadır. (Râzî, 1420:III, 495)

Tarihsel süreçte Mu'tezile şefaata olgusunu büyük günah işleyenler için inkâr etmiştir. Ehl-i sünnet, mü'min olup büyük günah işleyenlere şefaatin olacağını ve küfür üzerinde ölenlerin buna müstahak olamayacaklarını savunmuşlardır. (Mâturîdî, trz.: 365; Eş'arî, 1397: 241, 554) Her iddia sahibi delillerini ortaya atarken bazı âyetlere isnat etmiştir. Günümüzde bazı modernistler de Mu'tezile'nin dayanmış olduğu âyetleri delil getirerek onların büyük günah için "şefaata yok" söylemlerini tümüyle şefaata yok şekline evirerek günümüze taşımışlardır. Onları bu görüşe iten amil, her türlü din, cemaat, tarikat gibi olguların kendi müntesiplerine şefaata vadinde buldukları husûsudur. Cahiliye döneminde müşrikler ve ehl-i kitap kendi tasavvurları doğrultusunda Allah'a şirk koşarak şefaate nail olacaklarını iddia etmişlerdir. Kur'ân şefaatin olduğunu lakin bunların tasavvur ettikleri gibi olmadığını, tamamıyla bu olgunun Allah'ın iznine bağlandığını kat'i şekilde belirtmiştir.

Mu'tezile, va'd ve va'îd prensiplerine uygun bir şekilde tövbe etmeden ölen büyük günah sahibi (mürtekib-i kebîre) kimselerin, şefaatten faydalanamayacaklarını belirttikten sonra bu konunun tartışılmaya başlandığı anlaşılmaktadır. (Kâdî Abdülcebbar, 2001:463) Ehl-i sünnet, büyük günah işleyenin, imanyla mü'min, işlediği günahıyla -helal kılmaması şartıyla- fâsık olmakla beraber şefaatten istifade edebileceği görüşünü benimsemiştir. (Nesefî, 2003: II, 399) Mu'tezile, şefaatin, günahı olmayan veya tövbe etmiş olan günahkârların cennetteki

makamlarının yükseltilmesine bir vesile olduğunu söyler. Onlara göre fâsık, cehennemde ebedî olarak kalacaktır. Çünkü cehenneme bir defa giren oradan asla çıkamayacaktır. (Eş‘arî, 2005: 109; Kâdî Abdülcebâr, 2006:410; Zemahşerî, 1407:I, 552; Taftazanî, 2018: 215-216)

Mu‘tezile büyük günah işleyenler için şefaatin olmadığına ilişkin şu âyetlerden delil getirmişlerdir:

1- “*O gün, kimsenin kimseye faydası olmayacağı bir gündür*” (İnfitâr, 82/19) bu âyette ifade edilen şefaet şayet azabı kaldırma konusunda etkili olsaydı, o zaman biri diğerine bir fayda sağlamış olurdu, demektedir. (Zemahşerî, 1407: IV, 717; Râzî, 1420: III, 496)

Yukarıdaki âyet kâfirlerin birbirine fayda sağlamadığına işaret etmektedir. “*Onlara (kâfirlere) şefaatchilerin şefaati fayda etmez*” (Müddesir, 74/48) âyeti incelendiğinde; ahirette şefaatin kâfirlere fayda sağlamayacağı; ancak âyetin mefhum-u muhalifine göre Yüce Allah’ın kıyamette Peygamberlere, meleklerle, şehitlere ve mü’minlere şefaet etme izni vereceği ve şefaatten bazı mü’minlerin faydalandırılacağı anlaşılmaktadır. (Mukâtil, 1423: IV, 499) Nitekim bu âyetin bağlamında muhatabın kâfirler olduğu görülmektedir. Kâdî Abdülcebâr, azap ehlinin dünyada iken tövbe ile kurtulduklarını ifade etmektedir. (Kâdî Abdülcebâr, 2001:465) Büyük günah işlemiş henüz dünyada iken tövbe etmeden ölen bir insana şefaet etmeyi, geliştirdikleri tevhit, va‘d ve va‘id ile el-menzilete beyne’l-menzileteyn ilkeleri gereğince değerlendirmişlerdir.

2- “*Ondan hiçbir şefaatchi de kabul edilmez*” (Bakara, 2/48) âyetinden geçen şefaet kelimesinin nekra olarak gelmesi tüm şefaet şekillerini kapsar. “*Onlara yardım da edilmez*” (Bakara, 2/48) ifadesine göre şayet Hz. Muhammed (s.a.s), günahkârlardan birisine şefaatchi olsaydı o kişiye yardım eden olurdu. Bu durum âyete aykırıdır.

Ayrıca Mu‘tezile yukarıdaki âyete ilişkin şefaet ve yardımın olamayacağına dair iki husûstan delil getirmiştir:

a)Yahudiler, atalarının kendilerine şefaet edeceklerini iddia ediyorlardı, bu âyetle onlar, söz konusu iddialarında ümitsizliğe düşürülmüşlerdir. Böylece bu âyet Yahudiler hakkında inmiştir.

b) Âyetin zahirine göre mutlak olarak şefaet yoktur. Ancak ehl-i itaat olanları sevaplarının artırılması konusunda âyetin tahsis edildiği hususunda ittifak vardır. (Kâdî Abdülcebâr, 2006:462; Zemahşerî, 1407: I, 136; Râzî, 1420: III, 496)

Mu‘tezile kıyamet gününe ilişkin şefaatin olmayacağı husûsunda mutlak âyetlerin bulunduğunu iddia ederek hiç kimsenin diğerine fayda sağlamayacağını, kimsenin hiç kimseye şefaet edemeyeceğini ve o gün kimseye yardım edilmeyeceğini savunmaktadır. Aslında onlar cahiliye döneminde müşrik ve Yahudilerin söylemlerine binaen inen âyetleri mutlak olarak algılamışlardır.

Nesefî (v. 710/1310), Mu‘tezile’nin bu âyete dayanarak şefaatin olmayacağını iddia etmelerini anlamsız bulmaktadır. O, kabul edilmeyen şefaatin kâfirlere yönelik olduğu ve büyük günah sahibi Müslümanlara şefaatin yapılmayacağı anlamına gelmediğini belirtmektedir. Âyetin bu şekilde anlaşılması konusunda *شفاعتي لأهل الكبائر من أمي* “*Şefaetim ümmetim arasından büyük*

günah işleyenler içindir” (Ebû Dâvûd, 1999: III, 250; Tirmizî, 1975: IV, 625; İbn Ahmet, 2001: XX, 439) hadisiyle istidlal etmektedir. (Nesefi, 2003: I, 87)

3-“Zalimlerin ne samimi bir dostu, ne de sözü dinlenecek bir şefaatchisi vardır” (Mü’min, 40/18) âyetinde zalimlerin sözünü dinleyecek ve sözüne icabet edecek bir şefaatchi olmadığı görülmektedir. Mu‘tezile’ye göre zalim kelimesi hem kâfir hem de Müslüman için kullanılır. Buna göre icabet edilen bir şefaatchinin varlığını da kabul etmezler. Çünkü sözü dinlenen kimse, konum itibariyle sözünü dinleyen yani kendisine itaat edenden daha üstün olmalıdır. Yüce Allah’ın üstünde Onun itaat edeceği hiçbir varlık yoktur. Allah’ın itaat edeceği hiçbir varlığın olmadığını bilmek, bütün akıl sahiplerinin ittifak ettikleri bir durumdur. Böylece şefaatchinin varlığından bahsetmek mümkün değildir. (Kâdî Abdülcebâr, 2006: 462; Râzî, 1420: III, 496)

Kâdî Abdülcebâr (v. 415/1025), bu âyetin zahirine göre şefaatin sadece mü’minlerin derecelerinin artmasına sebep olacağına ve büyük günah işleyenlere fayda sağlamayacağına işaret ettiğini belirtir. (Kâdî Abdülcebâr, 2006:381) Zemahşerî ise yukarıdaki âyete ilişkin yaptığı yorumda şfaat edeceklerin Allah’ın dostu olduğunu; Allah, zalimleri sevmediği için onlara şfaat izni vermeyeceğini söylemektedir. *“Bunlar kendileri için Allah’tan başka ne bir dost ne de bir yardımcı bulabileceklerdir”* (Nisâ, 4/173) âyetini delil getirerek şefaatin, sadece faziletin artmasına yönelik olduğunu belirtmektedir. (Zemahşerî, 1407: IV, 158)

Zemahşerî (v. 538/1144), şefaatin zalimlere hiçbir faydasının olmayacağına dair yorumunu akla dayandırarak şöyle izah etmeye çalışmaktadır:

“Savaşa katılmadığından dolayı ayıplanacak olursan “Bineceğim atım ve savaşacağım silahım yok” dersin. Böylece atının ve silahının olmamasının binmeye ve savaşmaya engelleyici bir sebep olarak gösterirsin. Bunu demekle sanki sen “Yanımda at ve silah olmadığı halde nasıl binebilir ve savaşabilirim?” demiş olursun. Aynı şekilde “Ne sözü dinlenecek bir şefaatchisi vardır” sözü; şefaatchi olmadığı halde şfaat nasıl olacak? anlamındadır. Âyette şfaat izni zikredildiği halde şefaatchinin olmamasına delil getirmek ve şefaatchinin olmadığı bilindiği durumda şefaatin varlığını hayal etmek imkânsız değildir.” (Zemahşerî, 1407: IV, 158)

Akıl ile beraber temsili anlatımla yapılan bu teville, Râzî aynı üslupla şu cevabı vermektedir: Allah’ın zalimlere sözü dinlenecek bir şefaatchilerinin olmadığını haber vermesi şefaatin olmadığına delil değildir. O, şu örneği de vermektedir: “Şu kitap satılacak değil” denildiğinde kitabın olmadığına işaret etmez. Buna göre kıyamette Allah’ın kâfirlere şfaat için dinleyeceği hiçbir varlık yoktur. Çünkü Allah’ın dinlemek zorunda kalacağı kendisinden yüksek bir merteye bulunmaz. Şfaat vardır, lakin kâfirler için yoktur. (Râzî, 1420: XXVII, 503-504)

4- “Kendisinde alışveriş, dostluk ve şfaat olmayan gün gelmezden önce...” (Bakara, 2/254) âyetini delil getiren Mu‘tezile’ye göre âyetin zahiri, hiçbir şefaatin olmadığını gösterir. (Zemahşerî, 1407: I, 299; Râzî, 1420: III, 496)

5- Mu‘tezile “Zalimlerin hiçbir yardımcısı yoktur” (Âl-i İmrân, 3/192) âyetini de büyük günah işleyenlere şefaatin olamayacağına ilişkin delil olarak sunmaktadır. Onlara göre şayet, Hz. Muhammed (s.a.s), ümmetinin fasık olanlarına şfaat edecek olsaydı, onlar “yardım edilmiş kimseler” diye nitelenirlerdi. Zira fasık olan biri, Resulullah’ın (s.a.s)’in şefaatiyle azabtan

kurtulacak olursa, Resûlullah (s.a.s) kendisine haliyle yardım etmiş olacaktır. (bkz. Zemahşerî, 1407: I, 455; Râzî, 1420: III, 496)

Onlara göre yukarıdaki âyette geçen zalim kelimesi kâfir anlamında kullanılmaktadır. “*Kâfirler, zalimlerin ta kendileridir*” (Bakara, 2/254) âyetine göre kâfirlerin yardımcıları olamayacaktır. Dolayısıyla hüküm sadece Allah’a ait olacaktır. Allah, Mü’minlere kurtuluş, sevap ve mükâfat vaat etmişken kâfirlere herhangi bir vaatte bulunmamıştır. (Râzî, 1420: IX, 466)

Nesefî de Zemahşerî ve diğer Mu‘tezile müfessirlerinin büyük günah sahibi kişiler için şefaât olmayacağı konusunda zikrettiği âyetlerin, kâfirlere yönelik olduğunu vurgulamaktadır. (Nesefî, 2003: III, 205) Böylece bu âyetin Mu‘tezile için delil olamayacağını ileri sürmüştür.

6- “*Onlar, ancak Allah’ın razı olduğu kimselere şefaât ederler*” (Enbiyâ, 21/28) âyetini de Mu‘tezile, şefaatin olmadığına dair delil getirmektedir. Yüce Allah, bu ayette meleklerin, ancak Allah’ın razı olduğu kimselere şefaât edebileceklerini haber vermiştir. Fasık olan ise, Allah’ın razı olduğu kimselerden değildir. Melekler, fasık kimselere şefaât etmeyince, peygamberler de etmez. (Zemahşerî, 1407: III, 112; Râzî, 1420: III, 496)

Aynı zamanda Ehl-i sünnet, yukarıdaki âyeti şefaatin varlığına dair delil getirmişlerdir. Mu‘tezile’nin aksine büyük günah sahibinin de Allah’ın razı olması ve dolayısıyla şefaât edilmeye ehil olması gerektiğini belirtmişlerdir. (Râzî, 1420: III, 499)

7- “*Onlara şefaâtçilerin şefaati fayda vermez*” (Müddesir, 74/48) âyetine göre Mu‘tezile eğer şefaât, azabın düşürülmesinde etkili olsaydı, bu şefaât onlara fayda sağlardı. Hâlbuki âyet böyle olmadığını belirtmektedir. (Zemahşerî, 1407: I, 655; Râzî, 1420: III, 497) Zemahşerî, bu âyetin dalaletini dikkate alarak şefaatin ahirette gerçekleşeceğine, lakin büyük günah sahiplerinin bu kapsamda olmayacağı ve Allah’ın kendilerine razı olduğu kimselerin derecelerinin artacağı şeklinde bir tevil yapmaktadır. (Zemahşerî, 1407: IV, 655)

Mu‘tezile’nin şefaatin büyük günah sahipleri için olmadığına dair ileri sürdükleri âyetler aslında kâfirler için söylenmiştir. Çünkü Allah’ın, “*Kendi günahına, mü’min erkek ve kadınların günahına istiğfar et*” (Muhammed, 47/19) kavli, büyük günah işleyen mü’minleri kapsamakta ve bunun şefaât konusunda fayda verdiğinin delilidir. (Râzî, 1420: III, 500)

Nesefî de ilgili âyetin şefaatin varlığına bir delil olduğunu vurgulamakla beraber şefaate ilişkin hadisi de zikretmektedir.³ (Nesefî, 2003: III, 568)

8- “*Facirler muhakkak ki cehennemdedirler. Kıyamet günü oraya girecekler. Oradan hiç ayrılamayacaklardır*” (İnfîtâr, 82/14-16) âyetini delil getiren Mu‘tezile, bütün günahkârların, cehenneme gireceğini ve oradan asla çıkamayacaklarını iddia ederler. Çünkü onlara göre facirlerin cehennemden ayrılamayacakları sabit olunca, oradan asla çıkmayacakları da sabit olmuş olur. Buna göre, şefaât, cezanın affedilmesi ve cehenneme girdikten sonra oradan çıkma hususunda fayda vermez. (Zemahşerî, 1407: IV, 717) Taberî (v. 310/923) ve Râzî, bu âyeti,

³. إن من أمتي من يدخل الجنة بشفاعته أكثر من ربيعة ومضر. “Benim ümmetimden cennete onun (Osman b. Afvan) şefaati ile Rabia ve Muder kabilesinden daha fazla kimseler girecektir.” (İbn Kesir, 1998: II, 245; Şâzelî, 1981: XII, 76.)

küfür üzerine ölenlerin cehennemde çıkamayacakları gibi cennette yerleşenlerin de cennetten çıkmayacaklarına ilişkin delil getirir. (Taberî, 2000; XXIV, 272; Râzî, 1420: III, 497)

9- “O (Allah) işi yönetendir. Ancak O’nun izin vermesinden sonra bir şefaataçı bulunabilir.” (Yûnus, 10/3) âyetinde Yüce Allah, şefaata etmesine izin vermediği kimsenin şefaataçı olamayacağını açıklamıştır. Mu‘tezile “Allah’ın izni olmadan O’nun yanında şefaata edecek olan kimdir?” (Bakara, 2/255) ve: “Onlardan ancak Rahman (Allah)’ın izin verdiği kimse konuşabilir ve doğruyu söyler” (Nebe’, 78/38) âyetlerinin de aynı manada olduğunu söylemektedir. (Zemahşerî, 1407: II, 328) Mu‘tezile’ye göre Allah, büyük günah işleyenler için şefaata izin vermemiştir. Çünkü böyle bir izin ancak akıl veya nakil yoluyla bilinecekti. Akıl semiyatla ilgili söz sahibi değildir. Nakil ise mütevatir ya da haber-i vahid ile sabit olur. Onlara göre haber-i vahid zan ifade eder. Şefaata konusunda mütevatir haber olmadığını aksi takdirde tüm Müslümanların bunu kabul edeceklerini belirterek buna göre şefaata izninin olmayacağını ifade ederler. (Kâdî Abdülcebâr, 2001: 690)

10- “Arşı yüklenen ve onun etrafında bulunan (melekler) Rablerini hamd ile teşbih ederler, O’na iman ederler ve mü’minlerin bağışlanmasını (şöylece) isterler: Ey Rabbimiz, senin rahmetin ve ilmin her şeye şamildir. O halde tövbe edenleri ve senin yoluna uyanları affet” (Mü’min, 40/7) âyetini de kendi usûlleri çerçevesinde yorumlayan Mu‘tezile, fasıklar için şefaata söz konusu olsaydı, şefaati tövbe ve Allah yoluna uyma şartlarına bağlama şeklinde olmazdı, derler. (Râzî, 1420: III, 497)

Ehl-i sünnet ise şefaatin varlığı konusunda bazı âyetleri delil olarak sunmuşlardır:

1. “Eğer onlara azap edersen, muhakkak ki onlar senin kullarıdır. Eğer onları bağışlarsan, muhakkak ki aziz ve hakîm olan sensin” (Mâide, 5/118) âyetini Ehl-i sünnet, Hz. İsa’nın kıyamet gününde söyleyeceği bu sözü şefaata kapsamında ele almaktadır. Onlar bu şefaata isteğinin, kâfirler, mü’minler, küçük günah işleyen, tövbe ettikten sonra büyük günah sahibi veya tövbe etmeden ölen büyük günah mürtekibi müslümanlar hakkında olabileceğine işaret ettiğini söylemektedirler. Tüm bu ihtimalleri değerlendiren Ehl-i sünnet Hz. İsa’nın bu sözleri kâfirlerin affi için söylediğini muhal saymaktadır. Kalan üç durumun Müslümanlar içinde söylenmesinin akla uygun olmadığını belirtmektedir. Çünkü tövbe ettikleri için Mu‘tezilenin de kabul ettiği gibi Allah’ın bunları azap etmesi aklen caiz değildir. Bu sözün muhatabanın ancak tövbe etmeden önce ölen büyük günah sahibi müslümanlar hakkında olduğunu düşünmek kalır. Bu konuda şefaatin Hz. İsa hakkında olduğunu söylemek caiz olunca Hz. Peygamber efendimiz hakkında olduğunu söylemek de mümkün olur. (Râzî, 1420: XXII, 467)

2. “Kim bana tabi olursa, o bendendir; her kim de bana asi olursa, muhakkak ki sen çok bağışlayan ve çok merhamet edensin.” (İbrâhîm, 14/36) Hz. İbrahim’in sözü olarak geçen bu âyetin kâfirler hakkında olduğunu söylemek caiz değildir. Zira kâfir olan biri mağfirete ehil değildir. Bunun küçük günah işleyen ve tövbe ettikten sonra büyük günah sahibi olan kimse hakkında olduğunu söylemek Mu‘tezilenin de savunduğu gibi caiz değildir. Sonuç olarak bu âyetin tövbe etmeden önce ölen büyük günah sahibi hakkında olduğunu söylemek kalır. (Râzî, 1420: III, 498)

3. “Rahman’ın huzurunda, söz almış olanlar dışında hiç kimse şefaata hakkına sahip olmayacak.” (Meryem, 19/87) Ehl-i sünnet’e göre bu âyet mücrimlerin şefaataçı olamayacakları

gibi, şefaatchilerin şefaatine de nail olamayacaklarına bir delildir. “*Rahman’ın huzurunda, söz almış olanlar dışında*” ifadesi büyük günah sahipleri için şefaatin söz konusu olduğuna işaret eder. (Beydâvî, 1418: IV, 20)

4. “*Arşı taşıyan ve onun etrafında bulunan (melekler) Rablerini hamd ile tesbih ederler, O’na iman ederler ve mü’minlerin affedilmesini isterler.*” (Mü’min, 40/7) Ehli sünnete göre büyük günah işleyen kimseler de mü’minler cümlesindedir. Bu sebeble, meleklerin kendileri için istiğfarda bulunduğu kimseler zümresine kendilerinin de dâhil olması gerekir. (Râzî, 1420: III, 500)

Kur’ân’daki bazı âyetlerde şefaatin tamamen Allah’a ait olduğuna ve putların herhangi bir şefaet yetkisinin olmadığına ayrıca O’nun izni olmadan kimsenin şefaet edemeyeceğine vurgu yapılırken bazı âyetlerde de Allah’ın izni ve rızasıyla bazı seçkin kulların, O’nun razı olduğu kimselere şefaet edebilecekleri ifade edilmiştir. (Akay, 2012: 5)

Şefaet konusunda Mu‘tezile’nin va‘d ve vaî‘d tarzında bir prensibi zorunluluk haline getirip şefaati de bu bağlamda ele alması Allah’ın uluhiyyetine aykırı bir düşüncedir. Mu‘tezile’nin şefaet konusunda mü’min ile kâfiri aynı kefeye koyarcasına bir tavır sergilemektedir. Mu‘tezile’nin büyük günah işleyen mü’mini, fâsık olarak isimlendirerek kâfirden ayırt etmekle beraber şefaetle cehennemden çıkamayacağını ve ebedî olarak cehennemde kalacağını söylemesi ile bir mü’mine kâfir muamelesi yapması, birbiriyle çelişen düşüncelerdir. (Taşdelen, 2015: 96) Ayrıca Mu‘tezile şefaet ile ilgili âyetleri değerlendirirken öne sürmüş olduğu usûller çerçevesinde yaklaşmaktadır. Büyük günah işleyenlerin tövbe etmedikleri müddetçe küfür üzerine öldüklerini savunurlar. Böyle birinin el-menzile beyne menzileteyn kapsamında olduğunu dolayısıyla bunlara şefaet edilmeyeceği şeklinde bir yorum yaptıkları görülmektedir. Kur’ân’ın tüm âyetlerine böyle bir yaklaşımda bulunma metodolojik bir problem içermektedir. Çünkü her büyük günah sahibi kâfir değildir.

2. Nesh

Nesh meselesi günümüzde en çok tartışılan bir mesele haline gelmiştir. Sözlükte izale manasına gelen nesh kavramının meşhur tanımı “Şer’î bir hükmün daha sonra gelen şer’î bir delille yürürlükten kaldırılması” (Zeynuddîn, 1999: I, 309; Çetin, 2006: XXXII, 579) şeklindedir. İlk dönemden günümüze kadar hemen hemen tüm İslam âlimleri neshin varlığını kabul etmişlerdir. (Zerkânî, 2002: II, 199; Cerrahoğlu, 2019: 145) Mu‘tezile’nin bazı ifratlarına rağmen neshi sadece Allah’ın kelimasının hadis/sonradan olma ve mahlûk olması yönündeki görüşünü savunmak için değerlendirmektedir. (Cerrahoğlu, 2019: 145) Mu‘tezile arasında sadece İsfahânî (v. 322/934), neshin tahsis manasında olduğunu belirtmektedir.⁴ Kâdî Abdülcebâr’a göre bir şeyin tilaveti nesh edilirse o şey terk edilir. Mana ve tilavet beraber nesh olursa o şeyle amel etmek vacip olmaz. (Kâdî Abdülcebâr, 2001: 443)

Başlangıçta Yahudi ve müşrikler “Muhammed, arkadaşlarına söylediği sözün hilafına başka şeyleri emreder” şeklinde itiraz etmişlerdir. Müşteşrikler ise “Allah kendi sözünü nasıl değiştirir” diyerek neshi kabul etmemişlerdir. (Cerrahoğlu, 2019: 143) Günümüzde bazıları da

⁴ İsfahânî’ye göre Kur’ân’da yer alan bir hüküm hiçbir zaman ortadan kaldırılmamış, bazı durumlarda bir nassın daha sonra inen bir nasla anlam alanı daraltılmıştır. (Demirci, 2003: 226)

Kur'ân'da çelişiklere sebep olur diyerek nesh olgusunu reddederler. Bunlar, neshin, önceki şeriatler için geçerli olduğunu savunmaktadırlar.⁵

Nâsîh ve mensûh, sadece hükümlerde, emirde, yasakta, hadlerde ve ukubatta olmaktadır. Nâsîh ve mensûh olgusunda beda⁶ ve çelişki söz konusu değildir. Allah bir zamanda yapılmasını emrettiği bir şeyi başka bir zamanda o şeyin terk edilmesini isteyebilir. Muhâsibî (v. 243/857), nesh olgusunu şu meseleye benzetmektedir: Bir adam kendi hizmetçisine ekin döneminde çalışması için arazisinde çalışmasını emreder, sonra da onu evinde çalışmasına yönlendirir. Bu iki durum da adamın iradesiyle olmuştur. (Muhâsibî, 1398: 252) Kâdî Abdulcebâr, nesh konusunu sahip oldukları aslah prensibine göre değerlendirir. Mükellef olan, her vakitte kendisinin maslahatı olduğu şekilde ibadet eder. Bazen mükellefin bir ibadeti maslahat gereği başka bir zamana nakletmeyi beklemesi şeklinde olur. Allah'ın soğuktan sonra sıcağı veya geceden sonra gündüzü yaratması gibi ibadetleri de başka ibadetlerle nesh eder. “*Ondan daha hayırlısını getiririz*” (Bakara, 2/106) cümlesini birinci hükümden daha maslahatlı olan şekilde yorumlamaktadır. (Kâdî Abdülcebâr, 2001: 48)

Muhâsibî'ye göre Mu'tezile bazı aşırılıklarına rağmen haberlerde neshin olmadığı konusunda Ehl-i sünnetle paralel düşünmektedir. Onlar hükümlerde neshin caiz olduğunu söylemekle beraber sağlam önermeler kullanarak fasit neticeler elde etmişlerdir. Çünkü onlar Allah'ın kelamının mahlûk/hadis olduğunu söylerken Allah'ın emrettiği ve nehyettiği kelamını başka bir kelamıyla nesh ettiğini iddia ediyorlar. Şayet Allah'ın kelamı mahlûk olmasaydı nesh ve tebdilin olması caiz olmazdı, derler. (Muhâsibî, 1398: 252) Muhâsibî, onların neshe dair yapmış oldukları bu yorumun cehalet ve iltibas olduğu şeklinde cevap vermektedir. Ona göre Allah, (ezelî) kelamını nesh etmemiştir. Emrettiği bir şeyi başka bir emir ile nesh etmiştir. Birini diğerinin yerine bedel yapmıştır. Bu ikisi de Allah'ın kelamıdır. Birinci kelamını ikinci kelamıyla nesh etmiştir. Bu iki kelam da Allah'tan olduğuna göre ancak emredilen şeyde nesh olabilir. Çünkü Yüce Allah, لَا مبدل لكلماته “*O'nun sözlerini değiştirebilecek (kimse) yoktur*” (Kehf, 18/27) buyurmakla, şayet Allah'ın kelamını değiştirecek biri varsa bu durumun âyete çeliştiğine işaret eder, hâlbuki Allah, kelamını değiştirmez ve neshetmez. (Muhâsibî, 1398: 253)

Mu'tezile Allah'ın kelamının hadis ve mahlûk olduğu düşüncesini nesh ile ilgili “*Herhangi bir ayetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya unutturursak, onun yerine daha hayırlısını veya onun benzerini getiririz*” (Bakara, 2/106) âyeti üzerinde temellendirmeye çalışmaktadır. Onlara göre nesh, Allah'ın neshettiği bir farzı, başka bir farzla değiştirmesidir. Bu âyette geçen “*Ondan daha hayırlı*” ifadesinde Kur'ân'ın bazısının bazısından daha hayırlı olması caiz olmadığına göre Kur'ân mahlûktur. Çünkü bir şey diğer şeyden daha hayırlı ise biri fazla, diğeri de eksik olur. “*Benzeri*” ifadesi benzeri ve diğeri de

⁵ Neshi kabul etmeyenler arasında Muhammed Abduh (v. 1905), Ahmed Hasan el-Bakuri, Cemâl el-Bennâ, Ahmed et-Ticânî, el-Haşîmî et-Ticanî, Muhammed el-Hudârî, Abdü'l-Müteâl el-Cebrî, Abdülkerîm el-Hatîb, Muhammed Gazzâlî (v. 1996), Muhammed Ebû Zehrâ (v. 1974), Eslem Ceracpuri, (v. 1375/1955), Muhammed Tevfik Sıdkî (v. 1920), Muhammed el-Behîy, Ömer Rıza Doğrul (v. 1952), Sait Şimşek gibi şahıslar zikredilmektedir. (Güllüce, 2006: 74)

⁶ Beda; mevcut olmayan bir görüşün sonradan ortaya çıkması ki Allah hakkında bunu düşünmek muhaldir. Bkz. (Cerrahoğlu, 2019: 143)

mahlûk olur. Çünkü benzer misline benzerdir. (Muhâsibî, 1398: 252) Böylece onlar, neshi “Kur’ân mahlûktur” ilkelerine irtibatlandırarak daha da muğlâk bir duruma sokmaktadırlar.

Ebu Müslim, İslam şeriatında neshin vaki olmadığını kanıtlamak için *وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ* “Allah imanınızı asla zayi edecek değildir” (Bakara, 2/143) âyetini delil getirmektedir. Ona göre bu âyetteki hitap ehl-i kitaba yöneliktir. Burada imandan kastedilen husûs; Resûlullah’ın gönderilmeden önce onların kıldıkları namaz ve yaptıkları diğer ibadetleridir ki daha sonra bunlar nesh edilmiştir. Böylelikle İsfahânî, neshin onların şeriatıyla ilgili olup bizim şeriatımızla herhangi bir ilintisininin olmadığına dair bu âyeti argüman olarak kullanmaktadır. Ayrıca Mu‘tezile bu âyette geçen iman kelimesinin ibadetlerin ismi olduğunu ve dolayısıyla Yüce Allah’ın burada namaz ibadetini kastettiğine dair delil getirmeye çalışmaktadır. (İbn Kesir, 1999: VII, 30) Kâdî Abdulcebbar, Kiblenin Mescidi Aksa’dan Mescid-i Harama çevrilmesi olayına ilişkin daha önce ibadet yapanların ibadetlerinin sevaplarının zayi olmadığını söyleyerek bu durumu nesh olgusu içinde değerlendirmektedir. Nesh olsa bile sevabın saklı kalacağını belirtir. (Kâdî Abdülcebbar, 2001: 56)

İsfahânî’nin, yukarıda zikredilen âyeti kendi düşüncesine dayanak yapmak için âyetin sebab-i nuzûlünü göz ardı etmiş olduğu müşahede edilmektedir. Aslında İsfahânî’nin neshi kabul etmediğini söyleyenler olduğu gibi neshi aklen mümkün olduğunu kabul edip Kur’ân’da neshin olmadığı görüşünde olduğunu iddia edenler de vardır. Aynı zamanda Kur’ân’da neshi reddetmediğini, sadece isimlendirmede farklı davrandığını söyleyenler de vardır. Bundan dolayı kaynaklarda nesih görüşüne ilişkin farklı değerlendirmelere yer verilmiştir. (Ayyıldız, 2023: 126)

İsfahânî tarafından neshin Kur’ân’da olmadığına dair sunulan bir delil de şu âyettir: “*Asılsız bir şey ona ne önünden ne de arkasından yaklaşabilir.*” (Fussilet, 41/42) Ona göre Kur’ân âyetleri arasında neshin vuku olması, ona batılın karışması anlamı taşımaktadır. Böylece bu âyet, Kur’ân âyetleri arasında neshin olmadığına delil olmaktadır. Kur’ân yorumlarına yaptıkları gayretleri doğru sanan İsfahânî iddia ettiği gibi Kur’ân’a batılın karışmaması, bir âyetin hükmünün başka bir âyetin hükmünü ortadan kaldırıldığı anlamına gelmez. Bu âyetten kastedilen, Kur’ân âyetlerini geçersiz kılacak, onun hükümlerini kaldıracak hiçbir kitabın gelmeyeceği ve ona karışacak hiçbir şeyin olmayacağıdır. (Râzî, 1420: III, 299)

Kiblenin değiştirilmesi, Yahudiler, münafıklar ve henüz İslâm’ı içlerine sindirememiş kişilere ağır gelmiş; bu değişim, önemli bir mesele olarak tartışma konusu yapılmış; hatta –Yahudilerin de telkin ve vesveseleriyle– müslümanlar arasında daha önce Kudüs’e yönelerek kılınan namazların boşa gitmiş olacağı endişesine kapılanlar bile olmuştur. (İbn Atiye, trz: I, 220-221) İşte âyette “*Allah imanınızı asla zayi edecek değildir. Çünkü Allah insanlara karşı çok şefkatli, çok merhametlidir*” (Bakara, 2/143) buyrulur O’nun, kendisine iman ve itaat gereği olarak daha önce yapılan amelleri kabul edeceğine, dolayısıyla bu husûsta bir kaygıya kapılmanın yersiz olduğuna dikkat çekilmiştir. (Karaman vd., 2023: I, 229-231)

Mu‘tezile, neshin bir fiil gerçekleşmeden önce ilga edileceği hususunu kabul görmemektedir. Şu âyeti delil getirmektedirler: “*Ey İbrâhim!*” diye ona seslendik; Tamam, rüyayı gerçekleştirmiş oldun.” İşte iyileri biz böyle ödüllendiririz.” (Saffât, 37/103) Hz. İbrâhim, rüyasında aldığı emri yerine getirmeye karar verip tam gerçekleştirmek üzereyken, gösterdiği

bu tutumuyla Allah tarafından tâbi tutulduğu büyük teslimiyet sınavını kazandığı için Allah Teâlâ, Hz. Cebrâil vasıtasıyla büyük bir koç göndererek oğlunun yerine bunu kurban etmesini istemiş, Hz. İbrâhim de bu koçu kurban etmiştir. (Zemahşerî, 1407: III, 307) Mu‘tezile’den bazıları bu âyeti argüman göstererek fiil gerçekleşmeden önce neshin caiz olmadığını ifade etmektedir. Bazı usûl bilginleri ise fiil gerçekleşmeden neshin olabileceğini savunmaktadır. Mu‘tezile burada yanılmaktadır. Çünkü bu olayda Allah, Hz. İbrahim’e oğlu Hz. İsmail’i kurban olarak kesilmesini emretmiş, hemen akabinde nesh edip yerine fidye vermesini emretmiştir. Hz. İbrahim bir imtihanla karşı karşıya kalmış, Allah’ın emrine teslim olduğundan dolayı Allah “sözünü yerine getiren İbrahim” (Necm, 53/37) demişti. (İbn Kesir, 1999: VII, 30)

İmtisal vakti gelmeden önce bir hükmün nesh edilmesi caiz mi veya değil mi sorusuna bazıları caiz olduğunu belirtmişlerdir. Buna karşın Mu‘tezile, bazı Şafiiler ve Hanefiler bu durumun caiz olmadığını söylemişlerdir. Caiz görenlere göre Allah, Hz. İbrahim’e oğlunu kurban etmesini emretmiş, sonra da bu vakti gelmeden önce bu teklifi/yükümlülüğü fesh etmiştir. Caiz görmeyenlere göre ise Allah, Hz. İbrahim’in oğlu kurban etmesini emretmemiştir. Allah kurban edilmesinin mukaddimesi olan yere yatırmayı emretmiştir. Hz. İbrahim, oğlunun boğazının üzerine bıçağı koymuş, bu fiilin gerçekleşmesi için azm etmiş, sonra Yüce Allah, يَا اِبْرَاهِيمَ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّوْيَا “Ey İbrahim! Gerçekten sen, rüyayı doğruladın” (Saffât, 37/104-105) sözüyle Hz. İbrahim’in emr olunduğu şeyi yerine getirdiğini haber vermiştir. Bu da Allah’ın Hz. İbrahim’in oğlunu boğazlamasını değil de boğazlama öncesindeki durumların yapılmasını emrettiğini gösterir. İşte bu âlimler, bu âyetten istidlal ederek Allah’ın istemediği bir şeyin gerçekleşmesini emredebileceğini belirtirler. Çünkü şayet Allah boğazlamanın gerçekleşmesini dileyseydi şüphesiz bu boğazlama gerçekleşecekti. (Nu‘mânî, 1998: XVI, 333) Mu‘tezile boğazlamanın kastedildiği fakat Allah tarafından engellendiği düşüncesini ileri sürmekle yanılmıştır. Çünkü أَفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ “emredilene yap” (Saffât, 37/102) emrine teslim olan Hz. İbrahim aslında emredilene yapmaya kastettiği anda Allah, Hz. İbrahim’i imtihanında başarılı bulmuş ve boğazlamadan önce nesh gerçekleşmiştir.

Kâdî Abdülcebbar nesh olgusuna ilişkin Allah, fuhuş yapan kadınların had ve recm etmelerini emrettiği halde nasıl evlerinde hapsedilmesini emreder? şeklinde sorulacak bir soruya şöyle cevap verir:

Hapis durumu daha önce olup sonra celde ve recm ile nesh edildi. Celde bakire; recm ise şartları gerçekleştiği takdirde evli olan kadınlar içindir. (Kâdî Abdülcebbar, 2001: 56)

Neshi kabul etmeyenlere karşı her ne kadar İslam âlimlerinin sert tepkileri olmuşsa da son dönemlerde neshin varlığını ispat etme amacına ilişkin sunulan delillere anti savlar geliştirilerek bu durumun naslar arasında vuku bulmadığını savunma çabaları içinde olanlar da görülmektedir. (Ayyıldız, 2023: 131)

Mu‘tezile nesh olgusuna işaret eden âyetleri kendi geliştirdikleri yöntemlerle izah etmeğe çalışmaktadır. Onlar Ehl-i sünnet gibi düşünmekle beraber Kur’ân’ın sonradan yaratıldığı düşüncesini farklı bir yöne çekmektedir. Allah’ın ezeli (nefsî) kelamının mahlûk olduğunu iddia etmektedirler. Mensûh olan âyetin daha sonra nuzûl olmasını Kur’ân’ın hadis olmasına delil getirerek yanılığa düşmektedirler. Çünkü Kur’ân her ne kadar yirmi üç yıl zarfında tedrici

olarak inmiş olsa bile levh-i mahfûzda saklı bulunmaktaydı. Dolayısıyla bu da Allah'ın ezeli kelamı olduğuna dair güçlü bir argümandır. Zamanı gelmeden hükmün kaldırılmasını kabul etmeyen Mu'tezile, emre yönelik mukaddimler yapıldığı sabit olduğunda neshin caiz olabileceğini savunmaktadırlar. Neshin varlığı konusunda Ehl-i sünnetle aynı tarzda düşündükleri halde farklı yorumlara kaymışlardır. Ancak Mu'tezilî olan İsfahânî (v. 332/934) ise nesh olgusunu tahsis manasına geldiğini söyleyerek mutlak ifadelerinin tahsis edilmiş olduğunu belirtir. (Cebeci, 2000: XXII, 59) Yani hükmü mukaddem olan âyeti mutlak bir âyet olarak kabul edip hükmü muahher olan âyeti ise daha sonra tahsis edildiğini savunmaktadır.

İsfahânî'nin Kur'ân'da nesh kavramına bedel tahsis (daraltıcı hüküm) demesi, onun nesh olgusunu reddetmek adına epey zorlandığı görülmekle beraber sonuçta neshi savunan âlimlerle aynı noktada keşiştiği aşikârdır. Sırf neshi, Kur'an'a batıl bir şeyin bulaşması gibi bir gerekçeyle reddetmek son derece anlamsızdır. (Öztürk, 2015: 165) Mutezile'nin geneli Kur'ân âyetlerini yorumlarken geliştirdikleri üslûb ve kriterlere uygun bir tarzda izah yapmaktadırlar. Onların Kur'ân'ın anlaşılması konusunda yaptıkları tüm çabaların gerçek olduğu iddiaları ile ilkelerine ve akla müracaatları metodolojik bir yanlılığı olduğu görülmektedir.

3. Kerâmet

Kerâmet, sözlükte “iyi, ahlâklı ve cömert olmak” anlamına gelen kerâmet kavramı “nübüvvet iddiasında bulunmaksızın mü'min ve salih kimselerde zuhûr eden harikulade fiil ve haller” anlamına gelmektedir. (Cürçânî, 2020: 265; Fîrûzâbâdî, 2005: XI, 53)

İnsanoğlunun yaşamında bazı olağanüstü durumlar ortaya çıkmaktadır. Bu durum zahir olduğu şahıslara göre farklı isimlerle adlandırılmaktadır. Bir Peygamberin elinde ve davasına uygun olarak ortaya çıkarsa mu'cize; Allah'ın dostu olan evliyanın sağlam inanç, salih amel ve güzel ahlak sonucunda zuhûr ederse kerâmet; salih olmayan ve şirk ehli olan birinde de görülürse istidraç olarak isimlendirilir. (Nevevî, 1392: XIV, 176)

Kerâmet olgusu olağanüstü bir hal olması açısından mu'cizeyle aynı mahiyette sayılmış ve mu'cizenin nübüvvete delâletini zedeleyeceği endişesi sebebiyle sürekli tartışılmıştır. (Bektaş, 2017: 11)

İslâm düşüncesinde nübüvvet ve bunun tamamlayıcısı olan mu'cize konusuna ilişkin gündeme gelen kerâmet konusu kimilerine göre peygambere alternatif bir insan modeli yaratma çabası, kimilerine göre ise Allah'ın “dostlarına” verdiği bir hediye olarak kabul edilir. (Bektaş, 2017: Viii)

Mu'tezile, peygamber olmayan bazı şahsiyetlerde vuku bulan olağanüstü bazı olayları kerâmet olarak değerlendirmemektedir. Bunların yer aldığı âyetleri ise önceki peygamberlere bağlı mu'cizeler diye tevil etmektedir. Mu'tezile kendi perspektifine göre sırf nübüvvete zarar vereceği endişesiyle kerâmeti inkâr etmiştir. Sünnî âlimler ise kerâmetin vukuu meselesini Kur'ân ve hadislere dayanarak salih ve siddıklardan zahir olan olağanüstü hâdiseler olarak görmüştür. (Kâdî Abdülcebâr, 2001: 485; Bulut, 2001: 349)

Hz. Meryem'in yanında mevsimi gelmemiş meyvelerin bulunması, Ashab-ı Kehf kıssası, Hz. Belkis'in tahtının göz açıp kapayıncaya kadar bir zaman içinde nakledilmesi gibi olaylar

Kur'ân'da kerâmetin varlığına ve vukuuna ilişkin argümanlar olarak görülmektedir. Kur'ân dışında sahih hadislerde (Buhârî, “Mezâlim”, 35, “Enbiyâ”, 48, “‘Amel fi’ş-şalât”, 7; Buhârî, Büyû, 98; Müslim, Zikir, 100) bazı salih insanların kerâmetleri anlatılmış, sahabe, tabîin ve diğer takvalı kişilerden de çok sayıda kerâmet haberleri rivayet edilmiştir. (Râzî, 1420: XXI, 432-434)

Hz. Meryem’e ikram edilen yiyecekler kerâmete dair bir delil görülmüştür.

كَلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ.

“Zekeriyya ne zaman (Meryem’in) bulunduğu mihraba girse, onun yanında yeni bir yiyecek bulurdu. ‘sana bunlar nereden geliyor’ deyince, o da: ‘Bu, Allah katındandır’ derdi. Şüphesiz Allah, dilediğine hesapsız rızık verir.” (Âl-i İmrân, 3/37)

Mu‘tezile, rızık Hz. Meryem’in yanında bulunmasının olağanüstü olmadığını ve bu olayın Hz. Meryem’in kerâmeti olarak değil de Hz. Zekeriyya’nın mu‘cizesi olduğunu iddia etmişlerdir. Bu görüşlerinin batıl olduğunu Râzî, birkaç maddede belirtmektedir:

a) Mu‘tezile’nin dedikleri doğru olsaydı, bu rızık Hz. Meryem’in yanında bulunması, diğer insanlardan üstün oluşuna bir delil olmazdı. Bu âyetten kastedilen Hz. Meryem’in üstün meziyetlere sahip olduğunu ifade etmektedir.

b) Şayet Hz. Zekeriyya’nın, Hz. Meryem’de müşahede ettiği şey harikulade bir hadise olmasaydı, onun bu hadiseyi görmüş olması ile yaşlı hanımından bir çocuğu olması arzusu doğmazdı. Nitekim bu âyetten sonra, “Orada Zekeriyya Rabb’ine, ‘Yarabbi, bana senin tarafından temiz bir zürriyet bağışla’ diye duâ etti” (Âl-i İmrân, 3/38) şeklinde zikredilmiştir. İşte bundan dolayı Zekeriyya (a.s), Hz. Meryem’deki bu olağanüstü olayı müşahade edince, kendisinin de bir çocuğunun olmasını arzu etti.

c) Ayette rızık kelimesinin nekra gelmesi, bu rızık yüceliğine ve hayranlık uyandıran yönüne işaret etmektedir. Bu âyetin siyâkına/bağlamına uygun düşen mana ise olayın harikulade bir olay olmasıdır.

d) Birçok rivayete göre, Hz. Zekeriyya, Hz. Meryem’in yanında yazın kış meyvelerini, kışın da yaz meyvelerini görüyordu. Böylece Hz. Meryem için zuhûr eden bu durumun, harikulade bir iş olduğu ortaya çıkmaktadır. (Râzî, 1420: VIII, 207)

Mutezile’nin bu bakış açısı esasen yine âyetlerle çatışma halindedir. İlgili değerlendirmesinde Râzî, bu harikulade olayın mu‘cize olmadığına ilişkin iki ihtimal olduğuna vurgu yapar. İlkine göre şayet bu, Hz. Zekeriyya’nın bir mu‘cizesi olsaydı bu mesele ona karışık gelmez ve ona “sana bunlar nereden geliyor?” demezdi. Yine Hz. Zekeriyya kendisine çocuk verilmesi için dua etmezdi. Onun duası, Hz. Zekeriyya’nın, Hz. Meryem’e yiyecekleri sorması, Hz. Meryem’in de bunun Allah katından olduğunu söylemesi, Hz. Zekeriyya’nın da kısır ve yaşlı olan karısından harikulade bir şekilde bir çocuk elde etme arzusuna düştüğünü göstermektedir. Bu da, Hz. Zekeriyya’nın ancak Hz. Meryem’in bildirmesi ile buna vakıf olduğuna delâlet eder. Öyleyse bu durum Hz. Zekeriyya’nın bir mu‘cizesi değildir. Aksine bu, Hz. Meryem’in kerâmetidir. (Râzî, 1420: VIII, 207) Hz. Zekeriyya’nın Hz. Meryem’in yanında bulunan yaza

ait kış meyvesini; kışa ait yaz meyvesini görmesini kerâmet olarak bildiği için “*Sana bunlar nerden geliyor*” şeklinde soru sormuştu. Kendisinin mu‘cizesi olmasına rağmen Hz. Meryem’in kerâmetin gerçekleştiğini müşahede eden Hz. Zekeriyya Rabbine -ihtiyar yaşlarına rağmen- kendilerine çocuk ihsan edilmesi için Rabbine dua etmişti. İkinci olarak Hz. Zekeriyya’nın Hz. Meryem’in yanında alışılmış ancak gökten inmiş bir rızık görmesi de muhtemeldir. Hz. Zekeriyya bir insan tarafından Hz. Meryem’e rızkın gönderilmiş olabileceğine dair uzak bir ihtimal düşündüğü için “*Sana bunlar nerden geliyor?*” diye sormuştu. Hz. Meryem de bu rızkın başkası tarafından değil de Allah tarafından gönderildiğini söylemiştir. (Râzî, 1420: VIII, 208) Onlar, Hz. Meryem’in sahip olduğu rızk konusunu kerâmet olarak değil de mu‘cize olarak değerlendirmektedir. Kâdî Abdulcebbar’a göre bu, Hz. Zekeriyya’nın mu‘cizesidir. Hz. Zekeriyya’nın “*Sana bunlar nerden geliyor?*” sözü kendisinin mu‘cizesi olduğunu bilmemesi manasında olmayıp Hz. Meryem’in durumunu bilmek ve bu rızık konusundaki düşüncesini öğrenmektir. Hz. Zekeriyya Hz. Meryem’den yakini görünce bu durum kendisini hayrette bıraktı. Böylece Allah’tan rızık olarak çocuk verilmesi için duada bulundu. (Kâdî Abdulcebbar, 2001: 84)

Yine Râzî’ye göre Peygamberlerin irhâsâtını ve evliyanın kerâmetini inkâr eden Mu‘tezile konu ile ilgili âyette farklı bir yaklaşım sergilemektedir. Onlar “Hz. Zekeriyya, takva, salah ve iffet eserlerinin Hz. Meryem’de toplanmış olduğunu görünce, bir çocuğu olmasını arzulayıp dua etti. Bir kimsede iffet, zühd ve güzel ahlakın meydana gelmesi, harikulade hallerin olduğuna işaret etmez” derler. Hâlbuki Hz. Zekeriyya bu halleri bizzat görünce, o haller vuku bulduğunda bir velinin kerâmeti olduğunu ve bir peygamber için evlat arzusunun da mu‘cize olarak meydana gelebileceğini anladı. Hiç şüphesiz, Hz. Zekeriyya bu kerâmetleri görünce bu evlat arzusu kuvvetlenmiştir. (Râzî, 1420: VIII, 209)

Mu‘tezile’nin harikulade olan hallerin mu‘cize kabilinden görmeleri aklî yönden bir zorlamadır. Onlar bu olağanüstü hallerin Peygamberlerin doğruluklarının belgeleri olduğu ve bu olayların sadece Peygamberlerin elinde gerçekleştiğini söyleyerek kerâmetin imkânsız oluşuna delil getirmişlerdir. (Râzî, 1420: VIII, 209) Mesela Zemahşerî, “*O, gaybı bilendir. Hiç kimseye gaybını bildirmez. Ancak razı olduğu resûller başka. (Onlara bildirir.)*” (Cin, 72/26-27) âyetinde Allah’ın razı olduğu peygamberlerinin dışında kimseye gaybı bildirmez sonucunu çıkarmaktadır. Ona göre Allah’ın razı oldukları şahıslar, özel olarak seçtiği peygamberlerlerdir. Çünkü Allah’ın razı olduğu tüm insanlar gaybı bilemezler. Onun bu düşüncesinde kerâmeti iptal etme düşüncesi yer alır. Kerâmetin isnat edildiği evliya Allah’ın rızasına nail olsa da Peygamber olamazlar. Allah da gaybın bilinmesini Peygamberlere has kılmıştır. Böylece kâhinlik ve münecimlik de rıza kapsamında değildir. (Zemahşerî, 1407: IV, 632)

Kelamcılar ve müfessirler, sırf mu‘cizeye benzerliği sebebiyle kerâmeti inkâr eden Mu‘tezile’nin bu anlayışını eleştirmiş ve onların bu husûsta tutarlı olmadıklarını ortaya koymuşlardır. Müfessirler peygamber olmayan bazı şahıslarda zahir olan bazı harikulade olaylardan bahseden âyetlerin gayet sarîh olduğunu, buna rağmen Mu‘tezile’nin âyetleri yanlış tevîl ettiklerini belirtmektedirler. Oysa mu‘cizeye benzer olmak, bir şeyi kerâmetten çıkarmamakta; aksine kerâmet gösteren kişinin tabii olduğu Peygamberin/peygamberlerin doğruluklarına delil teşkil etmektedir. (Teftâzânî, 2018: 251)

Mutezilî ekolün son büyük kelâmcısı olan Kâdî Abdülcebâr'dan sonrası kerâmeti inkâr eden kayda değer bir mümessilin bulunmamasından hareketle, aslında sonraki Mu'tezilî ekolü içerisinde kerâmetin inkârının değil, kabulünün daha baskın görüş haline geldiği rahatlıkla söylenebilir. (Bektaş, 2017: 129)

Şüphesiz ki Mu'tezile'nin pek çok konudaki görüşü gibi kerâmet hakkındaki anlayışı da günümüzde bazı İslam modernistlerinin üzerinde etkisini sürdürmektedir. Ancak bunlar diğer taraftan pozitivizmin tesirinde kalarak doğa kanunlarına aykırı olması hasebiyle kerâmet ve benzeri diğer olağanüstü halleri inkâr etmişlerdir. Dolayısıyla Mu'tezile de dâhil olmak üzere tüm Müslümanların üzerinde ittifak ettiği Kur'ân'da geçen hissî mu'cizeleri de tevil etmişlerdir. (Bulut, 2001: 340)

Örneğin Muhammed Esed Kur'ân'da zikredilen olağanüstü durumları temsili anlatım veya normal olaylar olarak yorumlamış; Ashab-ı Kehf olayını Allah'ın ölümden sonra diriltmeye ilişkin bir temsil olduğunu belirtmiştir. Hz. Meryem'e verilen rızkın ise mu'cizevî yönden geldiğine dair bir açıklamanın olmadığını savunmuştur. (Esed, 1999: I, 95)

Mu'tezile, Kur'ân'da salih kullarda zahir olan olağanüstü olayları peygamberlere verilen mu'cize cinsinden değerlendirdikleri için metodolojik yanlılığı içine girmişlerdir. Kur'ân'da, peygamber olmadıkları halde kendilerinden bir takım olağanüstü haller sudûr olan bazı salih insanların kerâmeti zikredilmektedir. Buna rağmen Mu'tezile, ilgili âyetleri akıl ve zihni çabalarla farklı bir mecraya sürüklemeye çalışmıştır. Onların bu olağanüstü halleri önceki peygamberlerin mu'cizeleri kabilden görmeleri ve kendi akıllarına uygun bir şekilde tevil etmeleri ise sarîh âyetlerin zahiriyle çeliştiği gerekçesiyle eleştirilmiştir.

SONUÇ

Mu'tezile mensupları geliştirdikleri bazı yöntem ve ilkeler doğrultusunda âyetleri tefsir etmeye çalışmışlardır. Mu'cize, nesh ve kerâmet örnekleri özelinde yaptığımız çalışmada onların bu yorum ve tevilleri yaparken; usûl-ı hamse dedikleri tevhid, va'd ve va'id, el-menzile beyne'l-menzileteyn (büyük günah işleyeninin durumu) ile adalet prensiplerine dayandıkları görülmüştür. Bu beş temel dışında, kendi düşüncelerine mutabık olacak şekilde aklı her şeye hâkim kılmaya çalışmışlardır. Hatta akıl ile nakil çatışırsa naklin zorunlu olarak tevil edilmesini gerekli görmüşlerdir. Daha ileri giderek tefsire ilişkin yaptıkları tüm çabalarının isabetli olduğunu belirtmişlerdir. Sahih hadislerden düşünce dünyalarına aykırı gördüklerini, inkâr etmekte bir beis görmemişlerdir. Bunlarla beraber bazı farklı kıraatleri oluşturup düşüncelerini temellendirmeye çalışmışlardır. Kur'ân anlayışlarını ortaya koymak için ise itizâlî yöntemlerinden asla taviz vermemişlerdir. Üç konu üzerinde yaptığımız incelemede onların âyetleri tefsir ederken belirledikleri yöntemlerin metodolojik hatalar içerdiği tespit edilmiştir. Mu'tezile, şefaath ile ilgili âyetleri yorumlarken büyük günah sahibinin tövbe etmeden ölümü neticesinde fasık olarak öldüğünü iddia ederek onların ebedî olarak cehennemde kalacağını söylerler. Büyük günah işleme konusundaki görüşlerinden dolayı mü'min ile kâfir arasında bir ayırım yapmadıkları için çelişkili bir tavır sergilerler. Şefaatin sadece mü'minlerin derecelerinin artırılması hususunda olabileceğini vurgularlar. Bu cihetle Ehl-i sünnetten ayrılırlar. Onlar şefaath ile ilgili tüm âyetleri tevhit, adalet, el-menzile beyne'l-menzileteyn, va'd ve va'id,

prensipleri gereğince kabul edilmeyeceğini ileri sürerler. Böylece şefaatin varlığını kabul edenlerin ileri sürdükleri nasları kendi fikirleri çerçevesinde tevil ederler.

Mu'tezile nesih olgusuna sadece Allah'ın kelamının hadis ve mahlûk olması yönündeki görüşünü savunmak için değinmektedir. İsfahânî bunun tahsis manasında olduğunu belirterek münferit kalmıştır. Mu'tezile'nin nesh olgusuna işaret eden âyetleri kendi geliştirdikleri yöntemlerle izah etmeğe çalıştıkları görülmüştür. Onlar neshi kabul etmekte ancak bunu Kur'an'ın sonradan yaratıldığı düşüncesiyle delillendirmektedir. Dolayısıyla mensûh olan âyetin daha sonra inmesini Kur'an'ın hadis/mahlûk olmasına delil getirerek yanılğıya düşmektedirler. Hâlbuki mukaddem ve muahher hükümlerin olması, mutlak anlamda Allah'ın kelamının ezeli olmasına engel teşkil etmemektedir. Ezel denilen şey bütün zaman ve mekâna aynı anda hâkim olma durumudur ki Yüce Allah, kendi yaratmış olduğu zamana mahkûm olmaktan münezzehtir. Mu'tezile ise bu gerçeği değil Kur'an'ın mahlûk olduğu kabulünü temel almaktadır.

Kerâmete gelince; Mu'tezile bu olgunun mu'cizeyle aynı şekilde, yani olağanüstü bir mahiyet arzettiği için itiraz etmiştir. Zira kerâmet kabul edilirse, onlara göre mucizenin nübüvete delâleti zedelenmiş olacaktır. Hem ayetlerde hem de hadislerde geçen bu olağanüstü durumun, sadece keramet ehli kişinin bağlı bulunduğu peygamberin bir mucizesi olarak görülmesi ise açık naslarla çelişmektedir.

Diğer tefsir ekollerinde olduğu gibi Mu'tezile'nin de kendi meşruiyet zeminini Kur'an'da aradığı; dolayısıyla her anlayış gibi kendi anlayışları doğrultusunda Kur'an'ı tefsir etme ve yorumlama yöntemleri geliştirme gayreti içine girmiş oldukları görülmektedir. Ancak ayetleri yorumlarken mümkün merteye objektif bir nazarla muradı anlamaktan ziyade, kendi perspektiflerine mutlak sadık kalarak anlama yolunu tercih ettikleri görülmüştür. Bu ise tabiatıyla Kur'an'ı anlama açısından metodolojik birçok hatayı beraberinde getirmiştir. Günümüzde de bazılarının Mu'tezilî fikirlere paralel bazı söylemlerde bulunması da metodolojik olarak yanılğalarının sürdürüldüğüne işaret etmektedir.

KAYNAKÇA

Akif, A. (2012). *İslam İnancında Şefaât*, [Yayımlanmamış Doktora lisans tezi]. Necmettin Erbakan Üniversitesi.

Alıcı, M. (2010). Şefaât. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C.38, ss. 411). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Altın, M. (2008). *Mu'tezile Görüşüne Temel Teşkil Eden Âyetlerin Tahlihi-Keşşâf ve Medârik Örneği*- [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi.

Ayyıldız, M. N. (2023). *İslam Hukuk Metodolojisinde Nesh*, Kitap Dünyası.

Bağdâdî, A. (2005). *el-Fark Beyne'l-Firak ve Beyanü'l-Firkati'n-Naciye*, Daru İbn Hazm.

Bektaş, K. (2017). *Mu'tezile Kelâmında Keramet*. [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Uludağ Üniversitesi.

Beydâvî, A. (1418). *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil*, Dâru't-Turasi'l-Arabi.

Bulut, H. İ. (2001). Harukulade Olması Açısından Keramet ve Mucize İle İlişkisi. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 3(3), 349-350. <https://dergipark.org.tr/pub/kilissbd/issue/45247/566804>

Cebeci, L. (2000). İsfahânî. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C.22, ss. 509). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Cerrahoğlu, İ. (2019). *Tefsir Usûlü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Cürcânî, Ş. (2020). *Kitâbu't-Ta'rif*, Thk: Muhammed Abdurrahmân Mar'aşlı, Dâru'n-Nefâis,

Çetin, A. (2006). Nesih. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C.32, ss. 579). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Çetin, R. (2022). *İsmâil Sâdık Kemâl Paşa'nın Tefsîr-i Kemâl'i (İnceleme-Metin-Dizin)*, İlâhiyat Yayınları.

Demirci, M. (2003). *Tefsir Usûlü*, Marmara İlahiyat Fakültesi Yayınları.

Ebû Dâvûd, S. (1999). *Sünen-i Ebi Dâvût*, Daru'l-Hicre,
Endulusî, İ. (trz.). *el-Muharreru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, Thk., Abdusselam Abduşşafi Muhammed, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.

Esed, M. (1999). *Kur'an Mesajı*, trc. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları.

Eş'arî, A. (1397). *el-İbânetu an Usûli'd-Diyâne*, Dâru'l-Ensâr

Eş'ari, A. (2005). *Makalatü'l-İslamiyyin ve İhtilafi'l-Mûsâllin*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi.

Ferâhîdî, H. (trz.). *Kitâbu'l-Ayn*, Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl.

Fîrûzâbâdî, M. (1996). *Besâiru Zevit'-Temyîzi fî Letâifi'l-Kitabi'l-Azîz*, (Thk: Muhammed Ali Neccar), Lecnetu İhyai't-Turasi'l-İslami.

Güllüce, V. (2006). Kur'an'da Nesh Edilmiş Âyet Var mıdır?. *Ekev Akademi Dergisi*, 10(16),74. http://isamveri.org/pdfdrq/D01777/2006_26/2006_26

Hayreddin, K., vd. (2023). *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsîr*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

İbn Hanbel, A. (2001). *el-Müsned*, Müessesü'r-Risâle.

İbn Kesîr, E. (1999). *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, Thk. Sâmi b. Muhammed Selame, Dâru't-Tayyibe lin'-Neşri ve't-Tevzî'.

İbn Kesîr, E. (1988). *en-Nihâyet fî'l-Fiteni ve'l-Melâhim*, Dâru'l-Ceyl.

İbn Manzûr, C. (1414 h.). *Lisanu'l-Arap*, Dâru Sadr.

- İlhan, A. (1991). Aslah. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C.3, ss. 496). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- İsfahânî, R. (2013). *Mu'cemu Mufradâti Elfâzi'l-Kur'ân*, Daru Kutubi'l-İlmiyye.
- Kâdî Abdülcebâr, H. (2006). *Tenzihu'l-Kur'âni ani'l-Metâin*, Mektebetu'n-Nafize.
- Kâdî Abdülcebâr, H. (2001). *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi.
- Mâturîdî, M. (trz). *Tevhîd*, Dâru'l-Câmiâtu'l-Mısırî.
- Muhâsibî, E. (1398). *Fehmu'l-Kur'ân ve Meânih*, Dâru'l-Fikr.
- Mukâtil. E. (1423 h.). *Tefsiru Mukatil b. Süleyman*, Daru İhyai't-Turas.
- Nesefî, E. (2003). *Tabsıratu'l-Edille fî Usuli'd-Dîn*, Thk., Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Nevevî, Y. (1392 h). *el-Minhac fî Şerhi Sahihi Müslim b. el-Haccac*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi.
- Nu'mânî, E. (1998). *el-Lubâb fî Ulumi'l-Kitâb*, Thk., Âdil Ahmet, Ali Muhammed, Dâru'l-Kutubi'l-İlmî.
- Öztürk, M., (2015). *Kur'ân'ın Mu'tezilî Yorumu-Ebû Müslim el-İsfahânî Örneği*, Ankara Okulu.
- Râzî, E. (1420 h.). *Mefâtihu'l-Ğayb*, Dâru İhyâi et-Turâsi'l-A'râbî.
- Şâzelî, A. (1981). *Kenzu'l-Ummal, fî Sünneti'l-Akvâl ve'l-Ef'âl*, Müessesetu'r-Risâle.
- Şehristânî, M. (trz). *el-Milel ve'n-Nihel*, Müessesetü'l-Halebî.
- Taberî, C. (2000). *Camîu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, Thk.: Ahmed Muhammed Şakîr, Müessesetü'-Risale.
- Taftazanî, S. (2018). *Şerhu'l-'Akaid*, Hâşim Yayınevi.
- Taşdelen, M. (2015). Mu'tezile'de Şefa'at Anlayışı, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 5(10), 96.
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kilissbd/issue/45247/566804>
- Tirmizî, M. (1975). *el-Câmiu's-Sahîh Sünenü't-Tirmizî*, Şirketu Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî.
- Zehebî, M. H. (2012). et-*Tefsir ve'l-Müfessirun*, Daru'l-Hadis.
- Zemahşerî. E. (1407 h.). *el-Keşşâf an-Hakâiki Ğevâmidi'l-Tenzîl*, Daru'l-Kitâbi'l-Arabî.
- Zeynu'd-dîn, M. (1999). *Muhtâru's-Sihâh*, (Thk., Yûsuf Şeyh Muhammed), el-Mektebetu'l-Asrîyye.



GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ
JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl: 4, Cilt: 4, Sayı: 1

Haziran-2023

MAKALE BİLGİLERİ

Gelişen ve Değişen Dünyada Yabancı Dilin Önemi

Importance of Foreign Language in the Developing and Changing World

YAZAR

Ali SEVDİ

Dr. İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

TİB, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı.

alisevdi1984@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0002-1951-7232

Yayın Bilgisi

Yayın Türü: Araştırma Makalesi

Makale Geliş Tarihi: 30.05.2023

Makale Kabul Tarihi: 10.06.2023

Sayfa Aralığı: 204-218

ÖZET

Bu makalede günümüz şartlarında yabancı dil öğrenmenin önemi, gerekliliği ve kişiye sunduğu avantajlar irdelenmeye çalışılmıştır. İlgili çalışmada, tarihî serüveni içerisinde her zaman önemini koruyan yabancı dil bilme faktörünün, gelişen ve değişen dünyamızda eğitim ve istihdamda deyim yerindeyse altın bilezik edinmek kadar önemli ve gerekli olduğu hakkında bir nebze de olsa farkındalık oluşturulmaya çalışılmıştır. Gerek kişisel gerekse profesyonel anlamda dış dünyaya açılmanın ve insanın ortak birikimini okuyabilmenin yegâne anahtarı dil öğrenmedir. Fakat iletişim çerçevesinin geniş veya sınırlı olması büyük oranda öğrenilen dillerin niceliği ve niteliğiyle doğru orantılı olduğu muhakkaktır. Özellikle teknolojinin gelişmesiyle küresel iletişimin hız kazandığı çağımızda, yabancı dil bilme gerekliliği, iletişimi klasik dil bilmenin sınırlarının çok ötesine taşımıştır. Her geçen gün ve zamanda yabancı dil bilmenin önemi daha da arttığı çağımızda, dünyayı anlamak, her olan bitenden haberdar olmak ve gündemi çok yakından takip edebilmek anlamında yabancı dil (lere) sahip olmak elzem hale gelmiştir. Birden fazla yabancı dil öğrenmek, kişiye dış dünyayla ve toplumundan uzak insanlarla iletişim kurma, onların gelenek ve görenekleri hakkında daha fazla bilgi edinme fırsatı vermektedir. Bunun yanı sıra birden fazla dile hâkim olmak, kişiye öz güven kazandırdığı gibi çevresindeki insanların takdir ve hayranlığını da kazandırmaktadır. Bu bağlamda günümüz dünyasında yabancı dil(ler) bilmek ve konuşmak; çağa entegre olmanın, teknolojiyi kullanabilmenin, bilimsel gelişmeleri takip etmenin, kariyer yapmanın, küresel dünyada birçok şeye erişmenin, kısacası iletişimle küçülen dünyanın aktif bir bireyi olmanın gerekliliklerinin merkezinde yer almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kültür, Küreselleşme, Yabancı Dil, Yabancı Dil Öğrenme Gereksinimi, Dil Öğrenmenin Faydaları.

ABSTRACT

In this article, the importance, necessity and advantages of learning a foreign language in today's conditions have been tried to be examined. In the related study, it has been tried to create some awareness about the fact that the factor of knowing a foreign language, which has always been important in its historical adventure, is as important and necessary as acquiring a gold bracelet in education and employment in our developing and changing world. The only key to opening up to the outside world both personally and professionally and to be able to read the common knowledge of people is language learning. However, it is certain that the wide or limited communication framework is directly proportional to the quantity and quality of the languages learned. Especially in our age where global communication accelerates with the development of technology, the necessity of knowing a foreign language has carried communication far beyond the limits of knowing a classical language. In our age, where the importance of knowing a foreign language is increasing day by day and time, it has become essential to have a foreign language(s) in order to understand the world, to be aware of everything and to follow the agenda very closely. Learning more than one foreign language gives a person the opportunity to

communicate constructively with great fluency and learn more about their customs and traditions with the outside world and with people who are far from their society. In addition to this, having a command of more than one language not only gives a person self-confidence, but also gains the appreciation and admiration of the people around her. In this context, knowing and speaking foreign language(s) in today's world; It is at the center of the necessities of being integrated with the age, being able to use technology, following scientific developments, making a career, reaching many things in the global world, in short, being an active individual in the shrinking world with communication.

Keywords: Culture, Globalization, Foreign Language, Need for Learning a Foreign Language, Benefits of Learning a Language.

GİRİŞ

Yüce Allah'ın insanoğluna bahsettiği sayısız nimetlerden biri olan konuşma kabiliyeti, onun en büyük özelliklerindedir. Eskiden beri mantıkçılar tarafından insanın “konuşan varlık” olarak tarif edilmesi, bu alâmet-i fârikasının bir ifadesidir. İnsanın Allah'ın bir vergisi olarak konuşma kabiliyetine sahip bir şekilde yaratılması, teorik olarak bir bakıma her dili öğrenip konuşabileceği anlamına gelir. Zira insanın beyinde dil edinimi için özelleşmiş doğal bir dil edinim donanımı ve dil öğrenmeye özgü nörolojik yapıları kendisine bir veya birkaç dili kazanmaya açık fırsatlar vermektedir. Doğuştan var olan bu potansiyel, bütün dil öğrenme hadisesini kontrol eder ve yönlendirir. Dil öğreniminde geriye kalan tek iş ise doğasında var olan potansiyeli aktif hâle getirerek onu harekete geçirmek, ona şekil vermek ve genetik yapımızda var olan dil sistemi ile uygun çevresel faktörleri bir araya getirmektir. Bunun yanı sıra dinlemeye dayalı bir bilgi türü olan Arapça ve benzer dilleri seslendirme ile kelimelerin öğrenilerek genetik hafızanın otomatik olarak harekete geçirilmesi gerekir. Genetik hafızanın dil konuşabilmek için gereken bilgilerle donatılarak harekete geçirilmesi, bir anlamda dil konuşma melekesini kazanma demektir. Yani; dil konuşmak ve öğrenmek için yeni ses ve kelimeleri öğrenerek fitrî olan dil kabiliyetini bu bilgilere uygun olarak aktif hâle getirmektir. O halde dil öğrenimi, her insanda bulunan gizli konuşma kabiliyetini, dilsel bilgi ve alışkanlıklarla donatarak uygulamaya geçirmektir. İlk olarak karşılaşılan yeni dilin seslerini ve yapılarını öğrenmek, dilsel yaşantıları yeni dilin mantık örgüsüne uygun bir biçimde uygulamalarla aktif hale getirmek olan yabancı dil öğrenme olayı, sanıldığı kadar zor bir iş değildir. Burada önemli olan önümüze koyduğumuz dil öğrenme hedefimizde ciddi olmak, hedefe götüren yol ve yöntemleri doğru seçmek ve dil öğrenme yeteneğimizi keşfetmektir. Fakat şu realite asla unutulmamalıdır ki dil öğrenme aktivitesi, her şeyden önce uzun uğraşı isteyen bir sabır işidir. Hangi yaşta olursa olsun sabredildiğinde, bu maceraya gerçekten fiziken, ruhen ve entelektüel olarak hazır olup metotlu ve planlı çalışıldığında yabancı dil öğrenilebilir, hatta ileri bir seviyeye kadar da taşınabilir.

Nitekim artık günümüzde dil öğrenmek için “yeterli imkân, kitap, doküman, kaynak ve ekipmanın olmadığı” şeklinde ileri sürülebilecek bahanelere çok fazla yer olmadığı

kanaatindeyiz. Çünkü bilgisayar teknolojisi ile birlikte her türlü bilgiye çok daha çabuk ulaşılabilir. ‘Dünya’nın bilgisi, parmaklarınızın ucunda’ sloganı, çağımızın bu alâmet-i fârikasını çok güzel tarif etmektedir. Bunun yanı sıra toplumumuzda yabancı dil öğrenme ve bilmenin önemiyle ilgili “dil bilin”, “kendinizi geliştirmek için dil öğrenmelisiniz” ve “dil bilmemek gibi bir şansınız yok” gibi artık klişeye dönüşmüş ifadeler bolca duyuluyor ve duyulmaktadır. Fakat bütün bunlara rağmen hâlâ yeterli seviyede önemini anlamamış olmalıyız ki yabancı dil bilme konusunda gerek ulusal gerekse uluslararası yabancı dil yeterliği sıralamalarında maalesef çok da istenen düzeyde değiliz. Deyim yerindeyse yabancı dile hâlâ yabancıyız. Ancak sabırla ve ısrarla yabancı dil bilme önemi farklı şekilde hep canlı tutulmalı ve bu anlamda farkındalık oluşturulmalıdır. Bu bağlamda söz konusu çalışmayla bu düşünce zeminine az da olsa bir katkı sunulması hedeflenmiştir. Çalışmada ana temayla birlikte dilin mahiyeti, önemi, dil öğrenmenin yöntemleri gibi başlıklar da irdelenerek söz konusu konular çok detaya girilmeden ele alınmaya çalışılmıştır.

1. Yabancı Dil ve Önemi

En basit şekliyle dil olgusu, kendine has kanunları olan gerek sözel gerekse yazınsal olarak bireyin duygu ve düşüncelerini ifade etme aracı olup kişinin yaşadığı toplumda ihtiyaçlarını karşılama ve taleplerini hayata geçirme vesilesidir. İnsan, iletişimin yapı taşı olan dille hayatının meselelerini sorgulayarak ve araştırarak açıklığa kavuşturur. Şimdikin ve geçmişin deneyimlerinden yararlanarak geleceğine bir yön vermeye çalışır (İbni Cnnî, 1371/1952: I, 33-34, 40-48; İbn Haldûn, 2000: s. 1254; Tâhâ Hüseyin, 1968). Alman filozofu Heidegger’in, “dil insanın evidir” sözüyle atıfta bulunduğu gibi dil, insânî ve sosyal bir kurum olmasının yanı sıra deyim yerindeyse milli mirasın deposu, toplumun üyelerini birbirine bağlayan, sözlerini birleştiren ve onları bir araya getiren bağdır. Geçmişten bugüne, bugünden geleceğe kuşakların kesiştiği köprüdür (Kolaç, 2008: s. 397-412; Kaplan, 2010: s. 143; Güzel –Barın, 2013: s. 228; Akarsu, 1998: s. 36).

Jonh Dewey, “Dil araçların aracıdır, dil olmadan herhangi bir bilgiyi kullanmak, onu başkaları için faydalı kılmak mümkün değildir” (Şahin, 2009: s. 149-158) şeklinde dil olgusunu tanımladığı gibi bir taraftan da dilin bu özelliğine dikkat çekmiştir.

İmruülkays (ö. 540) ve Nâbîga ez-Zübyânîyle (ö. 604) birlikte Câhiliye döneminin seçkin şairinden biri olarak yâd edilen muallaka şairlerinden Zuheyr b. Ebî Sulmâ (ö. 609 [?]) beyitlerinin birinde,

وَكَانَ تَرَى مِنْ صَامِتٍ لَكَ مُعْجِبٍ *** زِيَادَتُهُ أَوْ نَقْصُهُ فِي التَّكَلُّمِ
لِسَانُ الْقَتَى نِصْفٌ وَنِصْفٌ فَوَادُهُ *** فَلَمْ يَبْقَ إِلَّا صُورَةُ اللَّحْمِ وَالْدَّمِ

“Beğendiğin nice suskun kimseler vardır ki, konuştuklarında erdemleri ve kusurları belli olur. Gencin dili bir yarıdır, gönlü de öteki yarıdır; geriye et ve kandan oluşan şekilden başka bir şey kalmaz” (Zuheyr b. Ebî Sülâmâ, 2019: s. 75) ifadeleriyle, insanın hayatında dilin üstün bir konuma sahip olduğunu açıkça vurgulamışlardır.

Dil bilimci Ömer Asım Aksoy ise dil konusundaki: “Dil, insanların düşünürlüğünden doğmuş; doğduktan sonra da düşüncelerin yaratıcısı olmuştur: Bilgilerimizi, öğrenimimizi, başkalarının

düşüncelerini dil yoluyla elde ederiz. Kendi düşüncelerimiz de kafamızın içinde çalışan dilin yardımıyla oluşur; olgunlaşır. Sanki içimizden konuşarak, sessiz bir dil kullanarak düşünür, yeni yeni düşüncelere ulaşıyoruz. Ulaştığımız yeni düşünceleri yine dil biçiminde ortaya koyar, onları başkalarına gene dil aracılığı ile ulaştırırız. Böylece, sürekli olarak düşünce dili, dil de düşünceyi geliştirir durur...” (Aksoy, 1967) sözleriyle dilin önemiyle birlikte dil ile düşünce arasında sıkı bir ilişki ve ayrılmaz bir bağ bulunduğu, dilin düşünceyi somutlaştırdığı bir alan olduğuna atıfta bulunmuştur. Öyleyse dil, insanın bilim ve felsefe yapmasında; kültür ve medeniyet oluşturmada önemli bir fonksiyona sahip olup tabiatın, bütünüyle varlığın anahtarıdır denilebilir.

Ancak insanlar farklı yaratıldığı gibi sahip oldukları ve konuştukları diller de farklıdır. Zira her dilin kendine has bir ritmi, ahengi ve kültürel değeri bulunmaktadır. Dil, insanlar arası bir iletişim ve düşünme vesilesi olmanın yanında kültürlerin aynasıdır (Aksan, 1998: s. 55.) Yeni bir dil öğrenmek birçok kelime ve cümle ezberlemek değildir. Yeni bir kültür, yeni bir ortam ve yeni bir ilim öğrenmek demektir. Başka bir dil bilmek, insanda başka bir pencere, farklı bir bakış açısı açıp başka insanları tanıma olanağı verdiğinde insanı olgunlaştırır. O yüzden kişi yeni bir dil öğrenmekle yeni bir hayat kazanır, denilebilir. Bu anlamda birden fazla dil bilen insan, buna paralel olarak birçok kültürle tanışarak kendini çok yönlü ifade edebilmektedir. Bu da hiç şüphesiz insanın diğer halkların medeniyetlerini anlamasını ve aynı zamanda diğer milletlerin medeniyetleriyle tanışmasını ve yakınlaşmasını sağlar. (Kaplan, 2008: s. 16-20; Sancak, 1999: s. 53; Kırkkılıç, 2009: s. 9). Dünyayı anlamak, bir kültürü anlamak o kelimeye ve o kelimenin hikâyesine vakıf olmak, insanın dünyasını muazzam geliştiren bir unsurdur. Ülkenin kültürel değerlerini incelerken, şiirini okurken ve müziğini dinlerken daha anlamlı ve zevkli hale gelebilmektedir. Ayrıca başka dillerin edebiyatını ve sanatını çeviri yapmadan anlayabilme özelliğini kazandırmaktadır.

Bu amaçlar doğrultusunda dil ve kültürel çeşitliliğin korunması bir çekişme nedeni olmadığı, aksine bu hazinelerin değerine değer kattığı bilinmelidir. Bizim kültürümüzde de bulunan “bir lisân, bir insan, iki lisân iki insan” (Küzeci, 2015: s. 18) atasözüyle ve Arap şairlerinden Safiyyüddîn el-Hillî'nin (ö. 749/1348),

بِقَدْرِ لُغَاتِ الْمَرْءِ يَكْتُنُّ نَفْعَهُ *** فَتِلْكَ لَهُ عِنْدَ الشَّدَائِدِ أَعْوَانُ
فَبَادِرْ إِلَى حِفْظِ اللُّغَاتِ مُسَارِعًا *** فَكُلُّ لِسَانٍ فِي الْحَقِيقَةِ إِنْسَانُ

“Kişinin yabancı dil bilmesine paralel olarak değeri artmakta, zor zamanlarında ise bu, onun yardımcısı olmaktadır. Bu yüzden zaman kaybetmeden hızlı bir şekilde yabancı dilleri öğrenmek için insiyatif al. Nitekim gerçek anlamda her dil, bir insandır” şiirinde, yabancı dil bilmenin önemine ve gerekliliğine vurgu yapılmıştır (Bayındır - Kara, 2019: s. 2; Özer – Korkmaz, 2016: s. 60.)

Hemen hemen her kültürde yabancı dil öğrenmenin önemine atfen pek çok değerli söz, deyim ve atasözü bulunmaktadır. Bu bağlamda bazı farklı atasözleri şu şekildedir:

- “Bir dil öğrenmek, dünyaya açılan bir pencere daha demektir. (Çin Atasözü)
- İnsanlar bildikleri dil sayısını kadar hayat yaşarlar. (Çek Atasözü)

- Yeni bir dil, yeni bir hayat. (İran Atasözü)
- Bir dil öğren, bir savaşı önle. (Arap Atasözü)
- Bir dil ile Roma'ya gidebilirsin. (Quebec Atasözü)
- İnsanların seni anlamasını istiyorsan onların dilini konuş. (Afrika Atasözü)
- Yeni bir dil öğren, yeni bir ruh edin. (Çek Atasözü)” Ayrıca bu gibi ifadeler, yabancı dil öğreniminin yaygınlaşması için yürütülen propagandanın en yaygın sloganı olmasıyla birlikte bireyin anadilinin dışında bir dil bilmesinin onu farklı ve çok yönlü bir insan yapacağı düşüncesi de dile getirilmiştir (Bayındır, 2019: s. 2).

2. Gelişen ve Değişen Dünyada Yabancı Dilin Önemi

Bilindiği üzere, günümüzde şartlar geçmişe oranla daha hızlı değişmekte, ilim alanında mesafeler katedilmekte, buna mukabil toplumun ihtiyaçları, olayları yorumlamaları, iletişimleri, problemleri farklılıklar göstermektedir. Öneme binaen değişen şartlara rağmen değerini ve saygınlığını hiç kaybetmeyen, hatta değerine değer katan bazı şeyler hep olmuştur. Hiç şüphesiz onlardan biri de yabancı dil öğrenme ve bilme eylemidir. Hayatın olağan akışı içinde görülmesine rağmen, yabancı dil öğrenmek getirisi ve götürüsü göz önüne alındığında aslında, insanın hayatı boyunca verdiği en önemli ve isabetli kararlardan biri olabilmektedir. Nitekim uzun bir süre insanı meşgul eden ve hangi seviyede olursa olsun meyvesi tatlı olan ve pozitif anlamda etkileri her şartlarda müşahhas bir şekilde hissedilebilen bir eylem özelliğini koruyabilmektedir. Özellikle edinilen yabancı dil, kişinin günlük yaşamında kullanım alanı buluyorsa daha da önemli ve zevkli hale gelebilmektedir.

İçinde yaşadığımız çağ ise bilgi çağı olarak nitelendirilmekte olup bilgi birikimin paylaşılması yanı sıra ortak olarak kullanılan dil(ler) vasıtası ve sayesinde küresel bazda gerçek sınırların olmadığı bir dönemi temsil etmektedir. Günlük hayatımızın cüz-i lâ-yetecezzâsı/ ayrılmaz bir parçası hâline gelmiş iletişim ve bilgi araçlarıyla mesafelerin büyük ölçüde ortadan kalktığı 21. yüzyıl ve daralan dünya coğrafyası, bir yandan bireysel ve toplumsal düzeyde insan ilişkilerini hızlı bir şekilde geliştirirken, diğer yandan da en az bir yabancı dilin iyi bir şekilde kullanılmasını zorunlu hâle getirmiştir. Zira gelişen teknolojiyle dünyanın birçok yönden giderek daha global hale gelmesi ve daralması, dilsel iletişiminin en ücradaki insanların günlük yaşayışlarını dahi etkileyecek şekilde gelişmesine yol açmıştır. Bunun doğal bir sonucu olarak, birçok insan, günlük işlerinin akışı sırasında, birçok farklı millet ve dilin egemen olduğu geniş temas alanını kontrol etme ihtiyacını duymaya ve hissetmeye başlamıştır. Daralan ve küçülen dünya coğrafyası, bir taraftan insan münasebetlerini geliştirirken, öte yandan da birden fazla yabancı dil bilmeyi gerekli kılmıştır (Çelebi, 2006: s. 286; Doğan, 1996: s. 100; Sebüktekin, 1973: s. 95; Demirbilek –Yücel, 2011: s. 217-246). Öte yandan bilim dünyasında uluslararası saygınlığa sahip eserler üretmek, diğer bilim insanlarıyla etkin iletişim kurabilmek ve birlikte çalışmak anlamında yabancı dil bilmenin önemi yadsınamaz. Gerek devletlerin gerekse iş dünyasının ve sivil toplumun etkinlikleri önemli ölçüde sınır ötesi bir hâl almıştır. Buna paralel olarak dış dünyaya açık olmak, bilimsel ve teknolojik yenilikleri takip etmek ve paylaşmak, uluslararası ticarete dâhil olmak gibi birçok nedenden dolayı yabancı dil(ler)i öğrenmekte fayda

ve avantajlar bulunmaktadır. Zira özel kurslarda ve örgün eğitim kurumlarında yabancı dil(ler)in öğrenilmesi yönünde azımsanmayacak bir rağbet gözlemlenmiştir” (Yaman, 2017: s. 60).

Böylece çok eskilere uzanan yabancı dil bilmenin önemi, gerek siyasî gerek iktisadî gerekse sosyolojik bakımında tarihî zirvesine çıkmıştır. Buna binaen, yabancı dil öğrenmenin önemi daha fazla vurgulanmaya başlanılmış ve yabancı dil eğitimi somut bir şekilde devletlerin eğitim ve öğretim planlarında önemli bir yer edinmiştir. Öyle ki, geçmişte bir yabancı dil konuşmak lüks iken, bugünün şartlarında bir değil birkaç yabancı dil bilmenin gerekli olduğu ifade edilmektedir. Daha açık bir deyişle, değişen konjonktüre paralel olarak insanların anadillerinde iletişim kurmaları yeterli olmayıp, çağa ayak uydurabilmek bağlamında birden fazla yabancı dil öğrenmek temel bir gereklilik haline gelmiştir (Doğan, 2011: s. 11; Ada – Şahenk, 2010: s. 63; Çelebi, 2006: s. 285-307; Bür –Aycan, 2013: s. 194; Cangil, 2004: s. 123-131; Sunel, 1989: s. 137-143; Özdemir, 2006: s. 3; Günday, 2013: s. 314-315).

Çağımızın en önemli özelliği olan hizmet sektörünün hızlı gelişimi ise yabancı dil ihtiyacının artışıyla oldukça etkili olduğu yadsınamaz bir hakikattir. “Bu bağlamda, aynı dili konuşanlardan daha çok yabancılarla ilişkiler sürdürülmekte ve bunun gereği olarak da yabancı dil herkes için büyük önem taşımaktadır. Hayatın her alanında saygın ve seviyeli hizmetlerin sunumu veya alımı için çok iyi iletişimin kurulmasına gerek duyulmaktadır. Her alanda başarılı bir meslek hayatı sürdürme ve evrensel gelişmeleri takip ederek özel ve güncel bilgileri süzebilmek için yabancı dil öğrenmek lüks değil, artık zorunlu bir ihtiyaç hâline gelmiştir” (Doğan, 11; Odabaşı, 1997: s. 2-3).

Dünyayı nasıl algıladığımız üzerine büyük etkisi olan ve düşünüş tarzımızı da şekillendirdiği “yabancı dilin önemi konusu tartışılmayacak kadar net bir konudur. Sınırların kalktığı bir dünyada eskiden uzağımızda kabul ettiğimiz farklı dilleri konuşan insanlarla artık her gün her yerde karşılaşmaktayız. Birden fazla yabancı dil bilmenin zorunlu hale geldiği dünyamızda, başkalarıyla rekabette öne çıkmayı kolaylaştıran yabancı dil kişiye aynı zamanda dünyaya bir başka pencereden bakma ve başka şekilde düşünme olanakları sağlar. Farklı kültürleri tanıma, kendi kültürünü tanıtabilme veya elektronik ortamda dünyaya açılma ve dünyayı takip edebilme gibi iletişim amacının yanı sıra farklı dillerde çıkan yayınları takip edebilme, bilime katkı sağlayabilme gibi bir akademik hedef hepimizin birincil hedefidir.”¹

Bütün bu nedenlerden dolayı pragmatik bakmak gerekirse ana dili öğrenmek ve öğretmek kutsal bir görev ve gereksinim olduğu gibi bilim, kültür ve teknoloji çağı olan günümüz şartlarında artık bir değil birden fazla yabancı dil öğrenmek bilgi çağının bir gereğidir. Modern çağımızda kişi, kendi anadilinde ve yabancı dillerden veya bunlardan en az birinden yetkin olmadıkça kültürlü ve nitelikli sayılmamakta, özellikle akademik çalışmalarında bazı sıkıntılarla karşılaşıldığı bilinmektedir. Gerçekten gelişen ve değişen dünyanın dinamikleriyle birlikte yabancı dil bilmenin kariyer yaşamındaki öneminin her geçen gün daha da arttığı ve

¹ <https://yabancidilleryo.cumhuriyet.edu.tr/1789-mudurun-mesaji> (Erişim 20 Mayıs 2022.)

artacağı çağımızda alanında uzmanlaşmak ve iyi bir noktaya gelmek isteyenlerin profesyonel dil bilgisine sahip olması gerektiği tartışmadan varestedir.

Sadece bilgi birikimi ve deneyimin yeterli olmadığı günümüz şartlarında programlama dili, grafik tasarım, fotoğrafçılık ve e-pazarlamayla birlikte yabancı dil öğrenmek, en önemli meziyet, imtiyaz ve ayırt edici özellikler olup iş, seyahat ve yeni deneyimler edinme gibi birçok alanın kapısını açan en önemli araç ve maharetler arasında yer almaktadır. Bu yetenek ve becerilere sahip olanlar, dünyanın her yerinde iş bulabilmekte, son derece tatmin edici finansal kazançlar sağlayan sanal şirketler kurabilmektedirler. Ayrıca, fiziksel dünyada diğerlerine göre önemli ticarî karlar elde edip sosyal medyada ve çevrimiçi platformlarda daha fazla popülerlik kazanabilmektedirler. Bu becerileri öğrenmek birçokları için cazip hale geldiği ve bu anlamda rağbetin giderek arttığı müşahade edilmektedir. Şu bir gerçek ki, başta İngilizce, Fransızca, İspanyolca, Çince ve Arapça gibi küresel ölçekteki diller olmak üzere yabancı dil öğrenmek bunlar arasında imtiyazlı bir yere sahiptir.

Bunun yanı sıra yabancı dil öğrenmenin birçok sosyolojik ve psikolojik faydaları olduğu da unutulmamalıdır. Zihinsel kabiliyetin geliştirilmesi ve ilerletilmesi, her yaşta insanın zihinsel yeteneklerinin gelişmesini sağlayan, beynin aktivasyonuna ve hafızanın güçlenmesine katkıda bulunan yabancı dil öğrenme fırsatını verir (Ozil, 1991: s. 96).

Bilindiği gibi yabancı diller, birçok yeni gramer ve kelime hazinesi içeren karmaşık sistemlere sahiptir. Yeni bir dil öğrenmek, zihnin bu karmaşıklıkla düzgün bir şekilde başa çıkması ve onu özümseyeceği anlamına gelir ki, beynin doluluk ve meşguliyet oranı ne kadar yüksek olursa, işlevleri o kadar iyi olur. Hafızaya ve beyin jimnastiğine iyi gelen yeni bir dil, sadece kelime dağarcığına ve kurallara aşina olmayı değil, aynı zamanda bu bilgiyi hatırlayıp uygulayabilmeyi de gerektirir. Başka bir deyişle, hem "dilbilgisel yeti"ye hem de "iletişimsel yeti"ye sahip olmayı gerektirmektedir. Bunun bir göstergesi olarak birden fazla dile sahip kişiler, beyinleri daha hareketli, isimleri ve sayıları çok çabuk hatırlayabilecekleri güçlü bir hafızaya sahiptirler.² İspanya'daki Pompeu Fabra Üniversitesi'nde yapılan bir araştırma, iki veya daha fazla dilde akıcı konuşan kişilerin, tek dilli bireylere göre daha yüksek duyuşsal algıya sahip olduğu gerçeğini ortaya koymuştur. Bu nitelik kişiye her zaman yaratıcı ve yenilikçi bir bakış açısını kazandırdığı gibi onu, önyargılarından kurtarıp vizyonunun zenginleşip büyümesine yardımcı olmaktadır. Söz konusu araştırma, bu kabiliyetkilerin dinleme ve konuşma becerileri gibi konularda diğerlerinden daha iyi performans gösterdikleri, bunların tümü ise zekâ ve yaratıcılığı olumlu yönde etkilediği bilimsel olarak vurgulamaktadır.³

Avusturyalı filozof Ludwig Wittgenstein, "Dilinizin sınırları, dünyanın sınırlarıdır" (Ambrose A. - Lazerowitz, 1984: s. 223) sözüyle atıfta bulunduğu gibi farklı dilleri öğrenmek, birçok kültürden ve ülkeden daha geniş bir insan kesimi ile iletişim kurabilmeye yardımcı olur. Onlarla kişisel ve profesyonel düzeyde kendi dillerinde iletişim kurmak, bireylerin bu kültürlerle olan ilişkisinin derinleşmesine ve güçlenmesine vesile olduğu gibi bu dille ilişkili

² <https://www.etoninstitute.com/blog/top-10-benefits-of-learning-a-foreign-language> (Erişim 20 Mayıs 2022).

³ <https://blog.busuu.com/benefits-of-learning-a-foreign-language/> (Erişim 21 Mayıs 2022.)

insanların geleneklerine, dinlerine ve tarihlerine saygı duymasına; diğer dillere hoşgörü ve kabul etme becerisine de sebep olmaktadır. Zira yabancı dil öğrenme bağlamında yapılan araştırmalar, ana dilleri dışında başka bir dil öğrenenlerin, becerilerini geliştirmenin, çok fazla deneyim kazanmanın ve dünya çapında birçok yeni bilgi ve ilişki inşa etmenin yanı sıra o dille ilgili kültüre açılma becerisine de sahip olduklarını ortaya koymaktadır (İşcan, 2011: s. 1-8).⁴ Özgüvenin, insanın hayatının her aşamasında özellikle eğitim ve iş hayatında başarılı olmak anlamında önemli bir yeri olduğu aşikârdır. Özgüven eksikliği olan kişiler, sorunlara çözüm bulmakta zorlanırlar ve kendilerini toplumda eksik ve izole edilmiş olarak görürler. Dolayısıyla özgüvenin artırılmasının çok önemli olduğu rahatlıkla söylenebilir. Özgüvenin artması, yeni bir dil öğrenmenin ve bilmenin faydalarından biridir. Öyle ki, birey kendini daha iyi tanıyabilir, gerek işinde gerek hayatındaki gücünü ve elde edebileceği başarıları bilir. Kendine güveni yüksek insanların, onları diğerlerinden ayıran ve daha iyi düşünmelerini sağlayan açık fikirliliğe, sorunları daha iyi çözebilmeye gücüne ve onlarla daha iyi müdahale edebilme becerilerine sahiptirler (Câsûn, 1427/2007: s. 124).

Dikkat çeken başka nokta ise Bedri Rahmi Eyüpoğlu'nun da "En azından üç dil bileceksin, En azından üç dilde düşünüp rüya göreceksin..." (Eyuboğlu, Üç Dil, 2022) sözüyle atıfta bulunduğu gibi kişi, yabancı dil öğrenmekle elde ettiği özgüvenle kendini keşfeder, çok yönlü düşünmeye ve kendini daha iyi ifade etmeye başlar. Bunun yanı sıra daha hızlı öğrenebildiği ve daha yaratıcı olmaya başladığı görülecektir. Tabii ki tüm bunlara sahip olmak ise kişiyi daha nitelikli bir birey haline getirecektir. Daha önceden de ifade edildiği gibi sosyolojik açıdan kişi, ek diller öğrenerek kariyer fırsatlarını genişletebilir ve çalışma alanlarında yeni ufuklar açabilir. Nitekim Mütercim/tercüman, çevirmen, akademisyenlik, yabancı dil öğretmenliği, filolog, dil bilimci, müşteri hizmetleri temsilcisi, insan kaynakları uzmanı, uçuş görevlisi ve turist rehberliği gibi bazı meslekler farklı dillere aşina olmayı gerektiren, iki veya daha fazla dil konuşabilen kişilere iş fırsatlarını sunan bazı kariyer opsiyonlarıdır (Kayaoğlu, 2017: s. 27-28). Bu nedenle yabancı dil öğrenmek, kişiye, tek bir dil konuşanlara kıyasla, daha fazla iş bulma şansı verir. Çünkü birey, özgeçmişinde buna atıfta bulunabilir ve onu ayırıcı özelliklerinden biri olarak zikredebilir. Bu da doğal olarak giderek her alanda küreselleşmeye başlayan günümüz şartlarında belirgin şekilde kişiyi öne çıkaracak ve ona yeni küresel düzene kolayca uyum sağlamasına yardımcı olacaktır. Bunun yanı sıra dil öğreniminin yapısal ve mantıksal bir süreç olduğu ve matematiksel problemlerin çözümünde kullanılan düşünme türüne biraz benzer olduğu düşünüldüğünde iki veya daha fazla dil konuşan kişilerin matematikte tek dilli akranlarından daha iyi performans gösterdiğini yapılan bazı araştırmalar doğrulamaktadır (Gardner, 1999; Taşkın - Tuğrul, 2014: s. 129-148; Gülfil, 2019: s. 78-107).

Geoffrey Willans'ın "Bir dili iyi anlamak için en az iki dili anlamanız gerek" sözüyle dikkat çektiği gibi yeni bir dil öğrenmek dikkati, dilin soyut gramer kurallarına ve yapısına verildiğinden dolayı kişinin kendi ana dilinde de daha iyi olmasını sağlayabilir. Bunun yanı sıra, yabancı dil öğrenmenin hafızayı güçlendirme, beyni gençleştirme, sosyal zekâyı (EQ)

⁴ <https://www.leadwithlanguages.org/why-learn-languages/top-ten-reasons-to-learn-languages/>(Erişim 21 Mayıs 2022.)

geliştirme, aktivasyonu ve dikkati artırma, alzaymır ve demans (bunama) hastalığını önleme gibi tüm bu özellikleri, önemli zihinsel faydalar sağladığı gibi beyin sağlığına ve kişi psikolojisine de birçok etkisi bulunduğu ilmî olarak tespit edilmiştir. Dolayısıyla yabancı dil bilmek, ana dil dışında kişinin hem meslekî hem de kişisel anlamda gelişimini sağlayacak katkılar sunmaktadır.

Ancak her konuda olduğu gibi yabancı dil öğrenme mevzusunda çok çalışmaya gayret gösterilmeli ve alın teri dökülmelidir. “İnsan ancak çabasının sonucunu elde eder” (Necm 53/39), “وَكُلُّ إِنْسَانٍ لِّرَمَاهُ طَائِرُهُ فِي عُنُقِهِ” (İsrâ 17/13) âyet-i kerimeleri ile “Kader, gayrete âşıktır. Çektiğin zahmet, gün gelir rahmete dönüşür”, “Kader deyip geçme, gayret et. Dert etme dua et”, “Emek olmadan, yemek olmaz” ve ünlü bir filozofa, servet ayaklarınızın altında olduğu halde neden bu kadar fakirsiniz? diye sorulduğunda: “Ona ulaşmak için eğilmek lazım da ondan, demiş” gibi veciz sözler, her zaman gayret ve mücadelenin sonuç elde etmedeki önemini açıkça vurgulamaktadır (Çamlıca, 2012: s. 50). Dolayısıyla zaman kaybetmeden, bahanelerin arkasına sığınmadan, uygun bir vakit, saat, yer ve köşe beklemeden dil veya diller öğrenilmeye konulmalıdır. Zira “Beş şey gelmeden önce beş şeyin kıymetini bilin; ölüm gelmeden önce hayatın, hastalık gelmeden önce sağlığın, meşguliyet gelmeden önce boş vaktin, ihtiyarlık gelmeden önce gençliğin, fakirlik gelmeden önce zenginliğin” (Nüveyrî, 1342/1955: II, 159; İbn Abdürabbih, 1410/1990: 3/85; Kardâvî, 1412/1991: s. 15) hadis-i şerifiyle ‘vakit nakittir’ ve ‘zamana öldürmek en pahalı harcamadır’ gibi anlamlı ve değerli sözleri unutmamak gerekir.

3. Dil Öğrenmenin Yöntemleri

Yabancı dil edinmek ve bilmek önemli ve çağın ihtiyaçlarından biri olduğu kadar dili pratik ve kolay öğrenme yöntemleri de bir o kadar önem arz etmektedir. Yabancı dili nasıl öğreneceğini öğrenmek, dil öğrenmekten çok önce ve önemli olduğu kanaatindeyiz. Zira nasıl öğrenileceği ile ilgili kurallar bilinmeden dil öğrenilmeyeceği asla unutulmamalıdır. Önemine atfen bu çerçevede gerek nicel gerekse nitel olarak ayrıntılı çalışmalar yapılmıştır. Yola koyulmadan önce bu çalışmalardan birkaç tanesini detaylı bir şekilde okumakta ve incelemekte fayda vardır. Yabancı dil (ler) bilmenin önemli bir yer edindiği günümüzde yabancı dil öğrenim ve öğretim yöntemleri de çok çeşitlenmiştir. Dil öğrenimiyle kişinin temel dil becerilerini kusursuz, açık ve akıcı kullanım becerisinin gelişimi hedeflenmelidir. Bu hedefin gerçekleşmesi için önce kişinin öğreneceği dili nerede ve niçin kullanacağı belirlemeli ve kullanacağı alana uygun öğrenim yolları geliştirerek başlamalıdır. Amacı ve kullanım alanı belli öğretim uygulamaları, kendisine uygun plân, metot ve tekniklerle, dil becerilerinin edinimini kolay ve başarılı hâle getirir. Nerede ve niçin kullanacağı belirlenmeden maksatsız öğrenilen dil(ler) öğrenimi, kısa sürede belirsizlik ortamına sürükleyerek tüm çabaları sonuçsuz bırakacağından bundan sakınılmalıdır.

Yabancı dil öğrenebilmek her şeyden önce özgüven ve insan aklının başaramayacağı hiçbir şeyin olamayacağına kişinin kendisini inandırmasıyla başlar. Geçmişteki yersiz ve boş korkularından sıyrılması, dil öğreniminde atacağı ilk adım olacaktır. Öğrenim hedefleri

belirlenmiş dil öğreniminde hedef belirlemek -nitekim hedefi olmayan gemiye hiçbir rüzgar yardım edemez-, sevmek, sistemli çalışmak, dil öğrenmeye konsantre olmak, yanlış yapmaktan korkmadan sürekli konuşmaya çalışmak, sohbet etmek için yeni bir arkadaş edinmek, kullandığı kelimeleri yabancı dilde telaffuz etmek, film, dizi veya haber izlemek, basit düzeyde kitaplar okumak, kendisiyle tartışmak, kendi sözlüğünü oluşturmak ve çalışmaya sabretmek gibi tüyolar yabancı dil öğrenmeyi hızlandıran yöntemlerden bazılarıdır. Özellikle kendi kendine yabancı dil öğrenmek isteyenlere önerilebilecek yöntemlerden biri de interaktif dil eğitimi olarak nitelendirilen öğrenme, dinleme, yazma ve çeviri programı kullanmalarıdır. Zira elimizden düşmeyen akıllı telefonlarda, tabletlerde ve bilgisayarlarda bulunan *ELLIC* dil eğitim yazılımları, interaktif bir yabancı dil eğitim yazılımıdır. Bu bağlamda söz konusu teknolojik aletlerin sağladığı motivasyon ve olanaklardan olumlu bir şekilde istifade edilebilir. Bunun yanı sıra başarılı yabancı dil öğrenim ve öğretimi için gerekli olan şu ince noktalar da unutulmamalıdır:

Aktif hafıza oluşumu ve sağlıklı dil öğrenimi için dinleme ve anlamamanın özel bir yeri vardır. Öncelikle dinleme ve anlama becerisini kazanması gerektiğini asla unutulmamalıdır.

Dinleme ve anlama becerilerinin geliştirmesi için telaffuzu ve anlamı net olan kısa cümlelerin kullanılması tercih edilmelidir.

Gramer bilgisi, anlam, aktarım ve belagat/güzel konuşma becerileriyle birlikte kazanılırsa iletişimde yabancı dil kullanılabilir.

Yalın sarf/morfoloji, nahiv/sentaks ve kelime bilgilerini teorik olarak öğrenmekle iletişim dili öğrenilemez.

Sınırsız sayıda kurulabilen anlatım kalıplarının tümünü ezberlemek mümkün olmadığına göre öğrenilecek tek şey; öğrenilecek dilin bilinçaltı yapısal mantığıdır.

Yabancı dili öğrenmek, tüm dilsel yapı bilgilerini sürekli ve etkili bir yaşantı halindeki uygulamalarla destekleyerek melekeye dönüştürmektir.

Yabancı dilin tüm öğretim uygulamaları, oluşturduğu kalıcı izlerle iletişim melekesi oluşturmaya uygun olmalıdır.

Dil bilgisi (nam-ı diğer gramer), iletişimin doğruluğunu kontrol eden bir sistemdir. Söz konusu sistem uygulama ve alıştırmalarla kazanılarak melekeye dönüştüğünde amacına uygun kullanılmış olur (Doğan, 2011: 91).

Yabancı dil öğrenme teknik ve metotlarına binaen gerek nitelik gerek nicelik gerekse bilimsel anlamında çok değerli çalışmalar ortaya konulmuştur. (Bu çerçevede bazıları şu şekilde zikredilebilir: Farber, 1994; Doğan, 1998; Barın, 2002; Başkan, 2006; Brockelmann, 1977; Demirel, 1999; Emîl Bedî‘, 1986; Kocaman, 1998; Sînî, 1989; Budak, 1989; Demirel, 1990; a.mlf. 1990).

SONUÇ

Teknolojinin gelişimine paralel olarak dünyanın adeta küçük bir köy haline geldiği çağımızda, toplumlar ve insanlar arasındaki iletişim ve etkileşim internet kullanımı sayesinde hızlı ve kolay bir hale gelmiştir. Bu da bilgi çağının hızlı değişimlerini yaşadığımız ve iletişimin çok önem

kazandığı günümüzde, doğal olarak insanlarla iletişim kurmak, gerek ekonomik gerekse sosyolojik anlamda rekabet etmek için yabancı dil(ler) öğrenmeyi zorunlu kıldığı gibi kişiyi hayatın her alanında başarılı bir insan haline gelebilmesinde de etkin rol oynamaktadır. Dil öğrenmek, kişinin sadece içinde yaşadığı toplumda değil, çeşitli küresel toplumlarda ilişkilerini ve sosyal bağlarını güçlendirmesine yardımcı olmakla birlikte bu ilişkilerin kendisi ve başkaları için verimli ve yapıcı olmasına da olanak sağlar. Yabancı dil ediniminin zor olduğu ön yargısını kırıp birkaç uluslararası dili akıcı bir şekilde öğrenmek, konuşabilmek ve ona hâkim olmak kişiye dünyanın herhangi bir yerine kolayca ve rahat bir şekilde seyahat edebilmesine ve seyahatte keyif almasına vesile olmakta ve hayalindeki işe ulaşmasına da fırsat sunabilmektedir. Bilim, teknik ve sanatta ulusal sınırların çoktan aşıldığı çağımızda yabancı dil öğreniminin yararları bireylerle sınırlı olmayıp bir bütün olarak toplum için başarıya, rekabete ve ilerlemeye vesile olan araçlardan ve gereksinimlerden biridir. Bunun yanı sıra çalışmada varılan diğer sonuçlar ise kısaca maddeler halinde şu şekilde zikredilebilir:

Yabancı dil öğrenmek, birey farkındalığını genişletebilir ve dil becerilerini artırarak iş hayatında kendisine bir rekabet avantajı sağlar.

Yabancı dil öğrenmek, kişi psikolojisine ve beyin sağlığına da birçok etkisi olduğu gibi hafızayı, eleştirel düşünme becerileri, kişinin yaratıcılığı ve problem çözme yeteneğini de geliştirir. Özellikle başkalarıyla iletişim kurmaya paralel olarak insanların geleneklerini, dinlerini, sanatlarını, tarihini dolayısıyla bütün kültürel faaliyetlerini anlamayı ve onlara daha aşina olmayı sağlar.

Bireylerin yurtdışına seyahat etmelerinin önündeki en yaygın engellerden biri, başkalarıyla iletişim kurmalarına yardımcı olan yabancı dil bilmemesinden kaynaklanmaktadır. Dil bilmek bu anlamda insanın işini kolaylaştırır hatta yurtdışında bir iş fırsatı veya burs fırsatı sağlayabilir. Yabancı dil öğrenmek, birçok dil becerisi edinmemize, bilimsel bilgimizin genişlemesine, yeni kelimeler öğrenmemize ve ana dil becerilerimizi geliştirmemize yardımcı olur. Bütün bunlar ise özgüvenin artmasına, öğrenmenin kolaylaşmasına, başkalarıyla rahat bir şekilde diyalog kurulmasına ve dil hatalarının/anlatım bozukluklarının azalmasına olanak sağlar.

Yabancı dil(ler) öğrenmek için sadece karar vermek yeterli bir adım olmayıp, bunun yanı sıra düşünmek, tasarlamak, uygulamak vb. hususlar da nihai karara varmak için atılması gereken önemli adımlardır. Bununla birlikte gerekli çaba, zaman ve işin maddiyat boyutu göz önüne alındığında, ikinci bir dil öğrenmek için sadece karar vermenin tek başına yeterli olmayıp tüm bunların birbirine paralel gitmesi ve desteklenmesi gerektiği anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak dil öğrenmek, gerek ulusal, gerek uluslararası gerekse gölgesinde yaşadığımız çağın doğası gereği bir hobi veya bir seçenek olmaktan çıkmış, mutlak bir gereksinime dönüştüğü aşikârdır. Yaratılışında var olan fitrî dil yeteneğiyle her insan, bu yeteneğini uygun yöntemlerle geliştirerek her geçen gün önemi artmakta olan pek çok yabancı dili kolayca öğrenebilir, yeniliklere açık ve daha yaratıcı bir kişilik vasfını kazanabilir. Bu anlamda yabancı dil bilmenin önemi fark edilip azim, gayret ve kararlılıkla çalışıldığında günümüz şartlarında birden fazla yabancı dil öğrenilebilir.

KAYNAKÇA

- Ada, S. ve Şahenk, S. S. (2010). Avrupa Dil Portfolyosu ve Türkiye’de Yabancı Dil Eğitimi. *Avrupa Araştırmaları Dergisi* 18 (1-2), 63-88.
- Akarsu, B. (1998). *Dil Kültür Bağlantısı*. İnkılap Kitabevi.
- Aksan, D. (1998). *Her Yönüyle Dil: Ana Çizgileriyle Dilbilim*. TDK Yayınları,
- Aksoy, Ö. A. (1967). *Dilde Bilim ve Devrim*. Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Aktel, M. (2001). Küreselleşme Süreci ve Etki Alanları. *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Fakültesi Dergisi* 6 (2), 1-10.
- Ambrose, A. ve Lazerowitz M., (1984). *Essay in the Unknown Wittgenstein*. Newyork, Prometheus Books.
- Barın, M. (2002). Yabancı Dil Öğretiminde Dinleme Becerisinin Önemi. *Sosyal Bilimler Dergisi* 2 (28-29), 1-16.
- Başkan, Ö. (2006). *Yabancı Dil Öğretimi İlkeler ve Çözümler*. Multilingual Yayınları.
- Bayındır, G. ve Kara, B. (2019). Lisansüstü Öğrencilerin Yabancı Dil Eğilimleri ve Akademide Yabancı Dil Sorunu. *Millî Kültür Araştırmaları Dergisi* 3 (1), 1-14.
- Bedî‘, E. Y. (1986). *Fıkhu’l-lugati’l-‘arabiyye*. y.y.
- Brockelmann, C. (1977). *Fıkhu’l-lugâti’s-sâmiyye*. Arp. çev. Ramadân Abdüttevâb. Câmî'atu Riyâd.
- Budak, Y. (1989). Yabancı Dil Öğretiminde Metot Deyince. *Millî Eğitim Dergisi* 81.
- Bür, B. ve Aycan, A. (2013). Birinci Yabancı Dil Olarak Öğrenilen İngilizcenin İkinci Yabancı Dil Fransızcanın Öğrenim Sürecine Etkisi. *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume* 8 (10), 193-207.
- Cangil, B. E. (2004). Küreselleşme ve Avrupa Birliği Yabancı Dil Eğitim Politikaları Işığında 2000’li Yıllarda Türkiye’de Yabancı Dil Öğretmeni Yetiştirme Politikalarına Bir Bakış. *Hasan Ali Yücel Eğitim Fakültesi Dergisi* 1 (1), 123-131.
- Cûn, Câsûn. (1427/2007). *Ta’limü’l-beytî el-faâl*. trc. İsmâil Afane. Dâru’l-Meysera.
- Çamlıca, S. (2012). *Gençlik Hazinesi*. Oku-Yorum Yayınları.
- Çelebi, M. D. (2006). Türkiye’de Anadili Eğitimi ve Yabancı Dil Öğretimi. *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2 (21), 285-307.
- Çelebi, M. D. (2006). Türkiye’de Anadili Eğitimi ve Yabancı Dil Öğretimi. *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 21 (2), 286-307.
- Demirbilek, M. Ve Yücel, Z. (2011). İngilizce öğretmenlerinin bilgisayarın yabancı dil öğretim ve öğreniminde kullanımı hakkındaki görüşleri. *Uludağ Üniveristesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 24 (1), 217-246.
- Demirel, Ö. (1990). *Yabancı Dil Öğretim Yöntemleri*. Can Ofset Yayınları.
- Demirel, Ö. (1990). *Yabancı Dil Öğretimi İlkeler Yöntemler Teknikler*. Usem Yay.
- Demirel, Ö. (1999). *İlköğretim Okullarında Yabancı Dil Öğretimi*. MEB. Yay.
- Doğan, C. (1998). *Yabancı Dil Olarak Arapça Öğretim Metot ve Teknikleri*. Lazer Ofset Yay.
- Doğan, C. (2011). *Arapça Öğrenim ve Öğretim Kılavuzu*. Ensar Yayınevi.

- Doğan, C. (2011). *Arapça Öğrenim ve Öğretim Kılavuzu*. Ensar Yayınları.
- Doğan, İ. (1996). *Sosyoloji, Kavramlar ve Sorunlar*. Sistem Yay.
- Eyuboğlu, B. R. “Üç Dil”. Erişim 29 Temmuz 2022.
https://www.siir.gen.tr/siir/b/bedri_rahmi_eyuboglu/uc_dil.htm#:
- Farber, B. (1994). *Yabancı Dil Öğrenme Yöntemleri*. çev. Cem Şen. İm Yayınları.
- Fâsî el-Faharî, A. (2013). *Siyâsetu'l-lugavî fi bilâdi'l-'Arabî. Dâru'l-Kütübi'l-Cedîd*.
- Gardner, H. (1999). *Kim Zekâ Sahibidir? Çoklu Zekâ ve Görüşmeler ve Makaleler*. çev. Meral Tüzel. Enka Okulları.
- Gülfil, D. (2019). Yabancı Dil Öğrencileri İle Farklı Programlarda Öğrenim Gören Öğrencilerin Çoklu Zekâ Alanlarının Karşılaştırılması. *Academia Eğitim Araştırmaları Dergisi* 4 (2), 78-107.
- Günday, R. (2013). Çok Dillilik ve Çok Kültürlülük Bağlamında Yabancı Dil Öğretimine Toplumdilbilimsel Yaklaşım. *TurkishStudies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume* 8 (10), 313-330.
- Güzel, A. ve Barın, E. (2013). *Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğretimi*. Akçağ Yayınları.
- Hüseyin, T. (1968). *Müstakbelu's-şekâfe fi Mısır*. Matbaatu'l-Meaârif.
- İbn Haldûn. (2000). *Mukaddime*. Beyrut: Dâru'l-Kutub'l-'İlmiyye.
- İbni Cnnî. *el-Haşâ'îş*. (1371/1952). thk. Muhammed Ali en-Neccâr, Mektebetul-'İlmiyye.
- İşcan, A. (2011). Türkçe'nin Yabancı Dil Olarak Önemi. *Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 2 (4), 1-8.
- Kaplan, M. (2010). *Kültür ve Dil*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Kayaoğlu, M. N. (2017). Yabancı Dil Serüvenimiz. *Eğitim-Öğretim ve Bilim Araştırma Dergisi* 13 (39), 25-30.
- Kırkkılıç, A. (2009). *Türk Dili Yazılı Anlatım ve Kompozisyon Bilgileri*. Aktif Yayınevi.
- Kocaman, A. (1998). *Yabancı Dil Öğretiminde Yeni Yönelimler', Anadilinde Çocuk Olmak*. y.y.
- Kolaç, E. (2008). Yabancı Diller ve Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Son Sınıf Öğrencilerinin 'Yabancı Dil Öğretimi' ve 'Yabancı Dille Öğretim' Konusundaki Yönelim ve Görüşleri. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 1 (4) 397-412.
- Odabaşı, H. F. (1997). *Yabancı Dil Öğretiminde Bilgisayar Kullanımı*. Eskişehir: y.y.
- Ozil, Ş. (1991). Dil ve Kültür, *Çağdaş Kültürümüz Olgular ve Sorunlar*. Cem Yayınevi.
- Özdemir, E. S. (2006). *Yabancı Dil Öğretiminde Yeni Yönelimler*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.
- Özer, Bayram –Korkmaz, Celalettin. “Yabancı Dil Öğretiminde Öğrenci Başarısını Etkileyen Unsurlar”. *EKEV Akademi Dergisi* 20/ 67 (2016), 59-84.
- Sancak, Y. (1999). Yabancı Dil Eğitimi-Öğretimi ve Arapça: Tarihçe, Amaç, Esaslar, Elemanlar, Usûl (Metot) ve Teknik. *EKEV' Akademi Dergisi* 2 (1), 53-67.
- Sebüktekin, H. (1973). Yabancı Dil Öğretiminde Yöntem. *Boğaziçi Üniversitesi Dergisi* 18 (1), 23-48.

- Sîni, M. İ. (1989). Yabancı Dil Öğretim Metotları Hakkında Bir Araştırma. çev. Hüseyin Elmalı, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0 (67), 315-388.
- Sunel, A. H. (1989). Yabancı Dil Öğretiminde Metot Sorunu. *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* (4), 137-143.
- Şahin, Y. (2009). Yabancı Dil Öğretiminde Öğrenci Başarısını Olumsuz Yönde Etkileyen Unsurlar. *Türkiye Sosyal Araştırma Dergisi* 13 (1), 149-158.
- Taşkın, N. ve Tuğrul, B. (2014). Okul Öncesindeki Çocukların Dil ile Matematik Becerileri Arasındaki İlişkinin Farklı Değişkenlere Göre İncelenmesi. *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 11 (1), 129-148.
- Yaman, E. (2017). Yabancı Dili Öğrenmek mi? Yabancı Dille Öğrenmek mi?. *Eğitim-Öğretim Bilim Araştırma dergisi* 13 (39), 59-62.



GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ
JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl: 4, Cilt: 4, Sayı: 1

Haziran-2023

MAKALE BİLGİLERİ

Kur'an'da Kölelik Ve Cariyelik

Slavery And Concubine In The Qur'an

YAZAR

Abdullah ÖZÜÇALIŞIR

Dr. İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı.

abdullah.derik@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0002-7173-4752

Yayın Bilgisi

Yayın Türü: Araştırma Makalesi

Makale Geliş Tarihi: 25.05.2023

Makale Kabul Tarihi: 11.06.2023

Sayfa Aralığı: 219-235

ÖZET

On sekizinci yüzyıldan itibaren, Amerika’da ve Avrupa’da, bulaşıcı hastalıklar nedeni ile ölümler artmış ve çalışacak insan sayısı bir hayli azalmıştı. Çalışacak insan kaynağını bulabilmek için Afrika kıtasından, insanları zorla kaçırarak köleleştirmeye başladılar. Renklerinden, dillerinden veya ırklarından ötürü insanlar köleleştiriliyordu. Bu insanları oluşturdukları köle pazarlarında satmaya başladılar. Bu şekilde kölelik ve cariyelik Amerika ve Avrupa kıtalarında yaygınlaştı. Bu her iki kıtada, sınıflar meydana geldi. Efendiler ve köleler. Efendiler lüks ve refah içerisinde yaşarken, köleler ise fabrikalarda, tarlalarda, çiftliklerde ve hayatın her alanında en ağır işleri yapıyor ve her türlü işkenceye maruz kalıyorlardı. Bu insanlık dışı uygulamalarını film konusu edip diziler çektiler. Dünya televizyonlarına satıp yayınlattılar. Vicdanı olan insanların yürekleri kan ağladı. Bütün bu zulümleri müşrik Hristiyan dünyası ve onlarla beraber olan Siyonist Yahudiler yapıyordu. Ama bu zulümlerini her zaman yaptıkları gibi örtbas edip, sanki bu zulümleri Müslümanlar yapmış gibi, insanlığa sunuyorlar. Sanki kölelik ve cariyeliğin kaynağı Kur’an’mış gibi aktarıyorlar. Onların izinden giden Müslüman kılığındaki, Hristiyan ve Yahudi sevdalıları da onların reklamını yapıp, Kur’an, İslam ve Müslüman düşmanlığı yapıyorlar. Suçlu olarak Kur’an’ı, İslam’ı ve İslam Medeniyetini göstermeye çalışıp, karalamaya çalışıyorlar.

Biz de bu çalışmamızı bu konuya ayırdık. Kur’an’ın ve İslam Medeniyetinin kölelik ve cariyeliğe olan bakış açısını araştırdık. Allah’tan temennim bu çalışmanın faydalı olması ve hayırlara vesile olmasıdır.

Anahtar Kelimeler: Kur’an, Kölelik, Cariyelik, Adalet, Zülüm,

ABSTRACT

From the eighteenth century, in America and Europe, deaths from infectious diseases increased and the number of people to work decreased considerably. In order to find the human resources to work, they forced people from the African continent to abduct and enslave them. People were enslaved because of their color, language or race. They began to sell these people in the slave markets they created. In this way, slavery and concubine became common in the Americas and European continents. On both continents, classes occurred. Masters and slaves. While the masters lived in luxury and prosperity, the slaves did the heaviest work in factories, fields, farms and all aspects of life and were subjected to all kinds of torture. These inhumane practices were the subject of a film and they made a series. They sold it to World Television. The hearts of people with conscience cried blood. All these atrocities were carried out by the idolatrous Christian world and the Zionist Jews who were with them. But they cover up these atrocities as they always do and present them to humanity as if Muslims had done them. They convey as if the Qur'an were the source of slavery and concubine. Christian and Jewish lovers who follow

in their footsteps also advertise them and turn against the Koran, Islam and Muslims. They try to denigrate the Qur'an, Islam and Islamic Civilization as criminals.

We have devoted our work to this issue. We investigated the Qur'an and the Islamic Civilization's view of slavery and concubine. I hope that this work is useful and is a means of good.

Key Words: Qur'an, Slavery, Concubinage, Justice, Persecution.

GİRİŞ

Allah (c.c) elçisi Hz. Muhammed (s.a.v) aracılığı ile tüm insan ve cinlere tebliğ ettiği Kur'an ile bu âlemlerin hayatında meydana gelebilecek olaylara en iyi çözüm yolunu bildirmiştir. (Bkz: 17/41, 17/89, 18/54, 20/113, 46/28, 25/50.....)Allah (c.c) bu Kur'an'da insanlar ve cinler için her şeyi izah edip açıklamıştır. (Bkz: 25/39, 30/58, 39/28.....) Kölelik ve cariyelikte hayatın bir gerçeğidir. Savaşlar da hayatın bir gerçeğidir. Bu nedenle Allah (c.c) savaş ve kölelik hakkında da emir ve hükümlerini bildirmiştir. (Savaş için Bkz: 2/191, 4/89-91 ve diğer kıtal ayetleri. Kölelik için Bkz: 2/178, 2/221, 4/25, 4/36, 16/71, 23/6, 24/32-33, 70/30, 90/13....) İnsanlık için en iyi, en mükemmel ve en şahane çözümü getirmiştir.

Beşerî sistemler savaşlarda yakaladıkları karşı tarafın insanlarını esir edip, zindanlara, esir kamplarına veya hapisanelere tıkmaktadırlar. Onları taş ocaklarında, maden ocaklarında veya en ağır işlerde çalıştırıp, onlara hiçbir hak tanımamaktadırlar. Belki köle demiyorlar ama köleliğin her türlüünü yaşatıyorlar.

Onları sosyal hayattan koparıp her türlü özgürlüklerini ellerinden alıyorlar. En iyi koşullara sahip olan zindanlarda onları ailelerinden, toplumdaki ve sosyal hayattan koparıyorlar. Onların evlenme, iletişim ve seyahat özgürlüklerini ellerinden alıyorlar veya kısıtlıyorlar.

Kötü ve zalim olan sistemler ise onlara her türlü eziyet, hakaret ve işkenceleri de yapıyorlar. Onların dini inançlarını yaşamalarına da izin vermiyorlar. Sonra da utanmadan çıkıp insan haklarından, özgürlükten ve eşitlikten dem vuruyorlar.

İnsanlığın hidayet rehberi olan Kur'an bu esirlik olayına en iyi çözümü getirmiştir. Savaşlarda esir düşen insanları, savaş gazisi olan bir Müslümana verilmesini emretmiştir. Bu sayede esir olan insan topluma kazandırılmış olacaktır. Toplumun içinde olacak, iletişim, seyahat ve evlenme haklarından mahrum olmayacaktır. Onun da bir ailesi, bir evi ve çocukları olacaktır. Çarşıdan, camiden, toplumdaki ve sosyal hayattan kopmayacaktır.

Allah (c.c) elçisi ve resulü olan Hz. Muhammed (s.a.v) aracılığı ile esirlere nasıl davranılması gerektiğini de emretmiştir.

- وَعَنِ الْمَعْرُورِ بْنِ سُؤَيْدٍ قَالَ: إِرَأَيْتُ أَبَا ذَرٍّ وَعَلَيْهِ خُلَّةٌ وَعَلَى عُمِهِ مِثْلَهَا. فَسَأَلْتُهُ عَنْ ذَلِكَ. فَقَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: هُمْ إِخْوَانُكُمْ وَخَوْلَاكُمْ جَعَلَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى تَحْتَ أَيْدِيكُمْ. فَمَنْ كَانَ أَخُوهُ تَحْتَ يَدِهِ فَلْيُطْعِمْهُ مِمَّا يَأْكُلُ وَلْيُلْبِسْهُ مِمَّا يَلْبَسُ وَتَكْلِفُوهُمْ مِنَ الْعَمَلِ مَا يَغْلِبُهُمْ. فَإِنْ كَلَفْتُمُوهُمْ فَأَعِينُوهُمْ عَلَيْهِ Ma'rûr

İbni Süveyd (r.a) anlatıyor: Ebu Zerr'i (r.a) gördüm, üzerinde bir takım (elbise) vardı, kölesi de aynı şekilde bir takım giyiyordu. Bunun sebebini sordum. Bana şu cevabı verdi: "Resulullah (s.a.v)'in şöyle söylediğini işitmişim: **"Onlar (köleler) sizin kardeşleriniz ve yakın adamlarınızdır. Allah Teâlâ hazretleri onları ellerinizin altına (emaneten) koymuştur. Kimin kardeşi eli altında ise, yediğinden yedirsin, giydiğinden giydirsin, yapamayacağı iş buyurmayınız, eğer buyursanız onlara yardım edin."** (Buhârî, *İman* 22, *Itk* 15, *Edeb* 44; Müslim, 2014. *Eyman* 40 Hadis No:1661; Tirmizî, 1937/1356. *Birr* 29. Hadis No:1946; Ebû Davud, 1369/1950. *Edeb*, 133. Hadis No: 5157, 5158, 5161.)

Esirler Müslümanların kardeşi, yakınları ve Allah'ın emanetidirler. Allah (c.c)'u Müslümanlara yediklerinden esirlere yedirmelerini, içtiklerinden içirmelerini ve giydiklerinden giydirmelerini emretmiştir. Onlara ağır işler yaptırmamalarını yaptıkları halde onlara yardım etmeyi emretmiştir. Bu şekilde olan bir kölenin bir aile bireyinden bir farkı kalmaz. Ailenin bir bireyi olur. Çünkü bizler çocuklarımıza yediğimizden yedirir giydiğimizden giydirir ve onlara ağır iş yaptırmayız.

Köle ve cariyeler hastalandığında da Mü'min ve Müslüman olan efendisi, onu tedavi edip tedavi masraflarını da karşılamak zorundadır.

Köle ve cariyelerin eğitimleri de Mü'min ve Müslüman olan efendisine aittir. Köle ve cariyelerin Kur'an ve Hadis ilimlerini, ibadet bilgilerini öğrenmesi için onları eğitmek zorundadır. Bu dini bir görevdir. Allah'ın Resülü Hz. Muhammed Mustafa bu konu da şöyle buyurmaktadır.

وعن ابن عمر رضي الله عنهما قال : سمعتُ رسولَ الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يقول : « كُتُّكُمْ رَاعٍ ، وَكُتُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ : الإِمَامُ رَاعٍ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ ، وَالرَّجُلُ رَاعٍ فِي أَهْلِهِ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ ، وَالْمَرْأَةُ رَاعِيَةٌ فِي بَيْتِ زَوْجِهَا وَمَسْئُولَةٌ عَنْ رَعِيَّتِهَا ، وَالْخَادِمُ رَاعٍ فِي مَالِ سَيِّدِهِ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ . ، وَكُتُّكُمْ رَاعٍ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ » متفقٌ عليه .

"Hepiniz çobansınız; hepiniz güttüğünüz sürüden sorumlusunuz. Devlet reisi de bir çobandır ve sürüsünden sorumludur. Erkek, ailesinin çobanıdır ve sürüsünden sorumludur. Kadın, kocasının evinin çobanıdır ve sürüsünden sorumludur. Hizmetkâr, efendisinin malının çobanıdır; o da sürüsünden sorumludur. Netice itibariyle hepiniz çobansınız ve güttüğünüz sürüden sorumlusunuz." (Buhârî, *Cuma* Hadis No: 11, *İstikraz*. Hadis No: 20, *Itk*. Hadis No: 17-19, *Vesâyâ* Hadis No: 9, *Nikâh* Hadis No: 81- 90, Ahkâm 1; Müslim, *İmaret*. Hadis No:20. Ayrıca Bkz: Ebû Davud, *İmaret*. Hadis No:1-13; Tirmizî, *Cihad*. Hadis No: 27.)

İslam tarihinde birçok kölenin, imam, Müezzin, Alim, Kadı, Komutan, ordu komutanı olduklarını altın harfler ile yazmaktadırlar. Biz konuyu uzatmadan sadece özet olarak anlatıyoruz.

Köle ve cariyelerin azat edilmesi için yüzlerce emir ve tavsiye bulunmaktadır. Ayrıca yapılan hatalara karşılık kefarete olarak bir köle azat edilmesi ile ilgili emirler de pek çoktur. Biz sözü uzatmamak adına bu konulara girmek istemiyoruz. Sadece teberruken bir tanesini zikrederim.

عن أبي هريرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ: أَيُّمَا رَجُلٍ أَعْتَقَ امْرَأً مُسْلِمًا، اسْتَنْقَذَ اللهُ تَعَالَى بِكُلِّ عَضْوٍ مِنْهُ عَضْوًا مِنَ النَّارِ زَادَ فِي رِوَايَةِ أُخْرَى: «حَتَّى فَرَجَهُ بِفَرْجِهِ» Hz. Ebu Hüreyre (r.a) anlatıyor: “Resulüllah (s.a.v) buyurdular ki: “*Kim bir Müslüman erkeği azad ederse, onun her bir uzvuna mukabil, bunun bir uzvunu Allah ateşten azad eder.*” Bir diğer rivayette şu ziyade var: “*hatta fercine (cinsel organına) mukabil fercini*” (Buhârî, *Itk*. Hadis No:1; Müslim, *Itk* Hadis No:24, 1509; Tirmizî, *Nüzûr* Hadis No:19, 1547.)

İşte İslam’ın köleliğe getirdiği çözüm budur. Köle ya da esir ismi her ne olursa olsun, bu insanı sosyal hayata dahil etmek, onun özgürlüklerini olduğunca geniş tutmak, onu bir aile bireyi haline getirmek ve kısaca onu topluma yeniden dahil etmektir.

Tarihin sayfaları ehli vicdan herkese açıktır. İslami olmayan toplumların esir ve kölelere olan muamelesi ile İslami olan toplumların köle ve esirlere olan muamelesi ortadadır. Allah’ın resulüne ilk önce köleler, cariyeler esirler, garibanlar, fakirler, işçiler ve kimsesizler iman etmiştir. Bunlar İslam sayesinde vali, komutan ve liderler oldular. Şayet İslam ve Müslümanlar kölelere kötü davransaydı, ilk önce onlar İslam’a inanırlar mıydı?

Ama emperyalist, zalim, Tâğutlar hep kölelere, esirlere garibanlara kötü davrandılar. Onları ezdiler, sömürdüler. Onları hor görüp aşağıladılar. Bugün de müşrik Hristiyan dünyası ve onlarla beraber olan Siyonist Yahudiler milletleri köleleştirip onları sömürmektedir. Onların yeraltı ve yerüstü zenginliklerini talan etmektedirler. Sonra da utanmadan çıkıp insan haklarından, özgürlükten ve eşitlikten dem vuruyorlar.

1. Kur’an’da Kölelik ve Cariyelik

Kur’an’da köleliği incelemeye önce tarihte köleliğin durumunu kısaca bilmek yerinde olacaktır.

Köleliğin tarihi çok eskilere dayanır. Eski Mısır ve Yakın Doğuda savaş esiri kölelerle, komşu kabile veya kavimlerden kaçırılan insanlar, babaları veya başka yakınları tarafından köle diye satılan çocuklar ve borçlarına veya işledikleri bazı suçlara karşılık köleleştirilen insanlar tarih boyunca var olmuştur. (İnternet, *Kavramlar Ansiklopedisi, Köle/Kölelik Md.*)

Tevrat’ta kölelik ile ilgili hükümlere rastlanmaktadır. Örneğin, kişinin borcuna karşılık kendisini köle olarak satması, (Kitab-ı Mukaddes (Eski ve Yeni Ahit II), 1953, *Levililer*, 35/39.) alacaklıların, mal bırakmadan ölen borçlunun çocuklarını köle edinebilmesi, (Kitab-ı Mukaddes, 1953, II. *Krallar*, 4/1-7.) bir kimsenin kendi öz kızını satabilmesi (Kitab-ı Mukaddes, 1953, II. *Krallar*, 4/1-7; İnternet, *Kavramlar Ansiklopedisi, Köle/Kölelik Md.*) gibi hükümlere rastlanılmaktadır. Tevrat’ta köle azadı ile ilgili bir hüküm yer almamaktadır. Ancak efendisi tarafından gözü kör edilen veya dişi kırılan ve Yahudi olmayan kölenin hürriyetine kavuşacağından söz edilir. (Kitab-ı Mukaddes, 1953, *Çıkış*, 21/26.) İncil’de ise köle azad

edilmesinden söz edilmez. Kiliseler, köleliği tarihî bir olay olarak kabul etmişlerdir. (İnternet, *Kavramlar Ansiklopedisi, Köle/Kölelik Md.*)

Tarihte dinlerin yanısıra beşerî hukuk da hatta filozoflar da kölelik kurumunu kabul etmişlerdi. Meselâ Aristo'ya göre, bazı insanlar, kölelik için yaratılmışlardır. Onlar, insanın hizmetinde olan araç/gereç gibidirler. Kölelerin araç/gereçten farkları, sadece canlı olmalarıdır. (İnternet, *Kavramlar Ansiklopedisi, Köle/Kölelik Md.*) Aristo'nun hocası Eflatun'a göre de köleler, vatandaşlık haklarından mahrum edilirler. Onlar, efendilerine itaat etmek zorundadırlar. Efendisine isyan edip kaçan bir köle, devlet tarafından yakalanır ve cezalandırılması için efendisine teslim edilir. (İnternet, *Kavramlar Ansiklopedisi, Köle/Kölelik Md.*)

Eski Yunan ve Roma'da köleliğin başlıca kaynaklarını savaş esirleri ile korsanlık vb. yollarla kaçırılan veya yabancı ülkelerden getirilen insanlar ve kölelerden doğmuş olan çocuklar oluşturuyordu. Roma döneminde de kölelik vardı ve Roma hukukunda, İus Gentium'a göre kölelerin hiçbir değeri yoktu. Başlangıçta azad edilmeleri de yasaklanmıştı. Sonraları köle azadına imkân sağlanmıştı. (İnternet, *Kavramlar Ansiklopedisi, Köle/Kölelik Md.*) Önceleri, borçlunun borcuna karşılık alacaklısına köle olma kuralı ile terkedilmiş çocukları büyütüp yetiştirenlerin elinde köle sayılması uygulaması söz konusu iken, bu kaynak sonradan yasaklanmıştır. Bu dönemde kölelerin yaşam şartları son derece elverişsizdir. (İnternet, *Kavramlar Ansiklopedisi, Köle/Kölelik Md.*) Bu durumun zaman zaman büyük sosyal buhranlara yol açtığı tarihi veriler ile sabittir. Roma hukukunda belirli bir dönemde kölelerin evlenme hakkı yoktu. Ancak köle ve cariyelerin kendi aralarında cinsel hayat yaşamalarına göz yumuluyordu. (İnternet, *Kavramlar Ansiklopedisi, Köle/Kölelik Md.*)

Orhun Yazıtlarında da kölelikten bahsedilmektedir. Orhun yazıtlarında, Göktürklerin Çin tarafından uğradıkları yıkım ve zulümlerden bahsedilirken, çocuklarının köle, genç kızlarının cariye yapıldıkları dile getirilir. Orhun yazıtlarında bu durum şöyle geçer. **“Tabgaç budunka beglik urı oğlu kul boldı, silik kız oğlu küng boldı.”** (Çin ulusana beylik erkek çocuğu köle oldu, el değmemiş kız çocuğu câriye oldu.) (İnternet, *Kavramlar Ansiklopedisi, Köle/Kölelik Md.*)

Kur'an'ın nazil olduğu Arap Yarımadasında ve Hicaz yöresinde de kölelik uygulaması bir hayli fazla idi. Bunların büyük çoğunluğunu Afrikalı siyahiler oluşturmaktaydı. Nitekim Hz. Peygamber'in (s.a.v) müezzini olan Bilâl-ı Habeşî de (r.a) da bunlardan birisi idi.

Bu kölelerin kaynağı tam olarak bilinmemekle birlikte, eski Yunan ve Roma'daki köle kaynağına benzemektedir. Bunlar, ya ele geçirilenler tarafından satılmış ve el değiştire değiştire Mekke'ye kadar getirilmiş esirler veya kıtlıklar yüzünden aileleri tarafından satılmış çocuklardı. (İnternet, *Kavramlar Ansiklopedisi, Köle/Kölelik Md.*)

Arap Yarımadasına başka beldelerden getirilen köleler de vardı. Örneğin Rum diyarından getirilen Rum kökenli köleler. İkrime bin Ebi Cehil'in kölesi ile Erzaka Bin Ukbe es-Sakafî ve Süheyb-i Rûmî (r.a) gibi şahsiyetler, Rum kökenli kölelerdi. Ancak Süheyb, kendisinin aslen

Arap olduğunu ve bir savaş sonucu Rumlara esir düştüğünü söylemiştir. (*Hayatü's-Sahabe, es-Süheybî Rumî* (r.a); İnternet, *Kavramlar Ansiklopedisi, Köle/Kölelik* Md.)

Selman-ı Fârisî (r.a), İranlı idi. Kaçırılarak Yahudilere satılmış, Müslüman olmak için Medine'ye kadar gelmişti. Hz. Peygamber hürriyetine kavuşması için Selman'a para yardımında bulunmuştur. Hz. Peygamber'in sonradan azad edip evlâtlık edindiği Zeyd bin Harise (r.a.) ise Arap kölelerden idi. (İbn Sa'd 4/75; İbnü'l-Esir, 2/417; İbn Hacer el-Askalanî, 2/62; İnternet, *Kavramlar Ansiklopedisi, Köle/Kölelik* Md.)

Tüm bu tarihi veriler gösteriyor ki, kölelik tarih boyunca vardı. İslam'ın icat edip çıkardığı bir şey değildir. Savaşların, zulüm ve zorbalığın olduğu ve para hırsının olduğu her yerde kölelikte olacaktır. İsmi savaş esiri veya köle olsun her zaman var olmuştur. Var olmaya devam edecektir. İşte Kur'an insanoğlunun hayatında var olan bu gibi olaylara en iyi çözümü getirmiştir. Biz bunu dile getirmeye çalışacağız.

1.1. Kölelik

Kölelik Kur'an'da **عبد** veya **رقب** olarak varid olmuştur. (**عبد** için Bkz: 2/178, 2/221....**رقب** için Bkz: 2/177, 4/91-92, 5/89, 9/60, 58/3, 90/13....) Cariyelik ise **أمة** olarak varid olmuştur. (**أمة** için Bkz: 2/221, 4/25, 4/36, 16/71, 23/6, 24/32-33, 70/30, 90/13....) **عبد** (Köle) İslam şeriatına göre alınıp satılması caiz olan insan demektir. (el-İsfehânî, 2009., **عبد** Md, 542-543; İbn Manzur, 1994. **عبد** Md, 4/364-367.) **عبد** (Köle/kulluk) Kur'an'da üç vecih ile varid olmuştur. (el-İsfehânî, 1994, **عبد** Md, 542-543.)

1) Şer'i hüküm ile olan kölelik/kulluk: Bu alınıp satılması caiz olan insan için varid olmuştur. (Bu çeşit kölelik/kulluk için Bkz: 2/178, 4/36....)

2) İcadî (zoraki) kulluk/kölelik: Bu çeşit kulluk sadece Allah'a olan kulluk ve köleliktir. (Bu çeşit kölelik/kulluk için Bkz: 19/93. "**Göklerdeki ve yerdeki herkes Rahman'a kul olarak gelecektir.**")

3) Hizmet ve ibadet ile olan kölelik/kulluk: Bu çeşit kulluk iki kısma ayrılır. (el-İsfehânî, 1994, **عبد** Md, 542-543.)

a) Sadece Allah için olan kölelik/kulluk. (Bu çeşit kölelik/kulluk için Bkz: 3/79, 15/40, 15/42, 17/3, 18/71, 18/65, 19/61, 25/63, 38/41, 44/23.).

b) Dünya ve dünyalıklar için olan kölelik/kulluk: Bu çeşit köle/kulluk Hadis-i Şerifte varid olmuştur. **تعس عبد الدرهم، تعس عبد الدينار** "Helak oldu dirhem kulu, helak oldu Dinar kulu" (Buhârî, 1422/2001. *Kitabür-Rikak*, 7/175.)

Kur'an'da kölelik **رقب** lafzı ile de varid olmuştur. (**رقب** için Bkz: 2/177, 4/91-92, 5/89, 9/60, 58/3, 90/13....) **رقب** boyun uzvunun adıdır. Köleler için kullanılır oldu. Bu şekilde yaygınlaştı. (el-İsfehânî, 2009, **رقب** *RKB Md*, s. 361-362.) Taşıma faaliyetinden dolayı baş ve sırt anlamında da kullanılır. (el-İsfehânî, 2009, **رقب** *RKB Md*, s. 361-362.) Nitekim İbni Manzûr, seferde ağır yük

taşıyan binit olarak açıklamıştır. (el-İsfehânî, 2009, رقب *RKB Md*, s. 361-362.) Bu lafız Kur'an'da köleler için varid olmuştur. (رقب için Bkz: 2/177, 4/91-92, 5/89, 9/60, 58/3, 90/13....)

Kur'an'da Cariyelik ise امة olarak varid olmuştur. (امة için Bkz:2/221, 4/25, 4/36, 16/71, 23/6, 24/32-33, 70/30, 90/13....) امة (cariye) bayan olan köledir. (Ebû Hayyân, 2010. 2/221 Hk. 2/174.) Cariye, Müslümanların giriştikleri cihat sırasında esir edilen veyahut para ile satın alınan kadın ve kızlardır. Başkasının mülkü olan köle kadın. (Bilmen, 1999. 3/344.) “Cariye” sözcüğü denizin üzerinde akıp giden gemiye denir. (Cariyye (Gemi) için Bkz: 69/11.) Cariyeler de efendilerinin emir ve hizmetleri çerçevesinde hareket etmeleri sebebiyle bu ismi almışlardır. (Bilmen, 1999. 3/344.)

Bu kavram tanımlamalarından sonra köleliğin Kur'an'da nasıl varid olduğuna bir bakalım.

Kur'an, köle ve cariyelerin de insan olduğunu bunlara iyi davranılması gerektiğini, bunların da diğer insanlar gibi bazı haklara sahip olduklarını dile getirmiştir. Kur'an'a köle ve cariyelere tanınan bazı hakları şöyle sıralaya biliriz.

1.1.1. Kölenin Can Güvenliği Teminat Altına Alınmıştır

Kur'an'da kölelerin de diğer insanlar gibi can güvenliğine sahip oldukları emredilmiştir. Hür insanlar için getirilen can güvenliği köleler için de getirilmiştir. Hem de aynı ayette zikredilerek adeta bu konuda eşit oldukları hatırlatılmıştır.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَى بِالْأُنثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنْ اعْتَدَى بِغَدِّكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ *“Ey iman edenler! Size öldürülenler hakkında kısas farz kılındı. Hüre karşılık hür, köleye karşılık köle, kadına karşılık kadın kısas edilir. Ancak öldüren kimse, kardeşi (öldürülenin vârisi, velisi) tarafından affedilirse, aklın ve dinin gereklerine uygun yol izlemek ve güzellikle diyet ödemek gerekir. Bu, Rabbinizden bir hafifletme ve rahmettir. Bundan sonra tecavüzde bulunana elem dolu bir azap vardır.”* (el-Bakara, 2/178.)

Bu kısas ayetidir. Bu ayette köle varid olmuştur. Bu ayeti almamızın sebebi kölenin can güvenliği meselesidir. Bu ayette kölenin can güvenliği teminat altına alınmıştır.

et-Tâberî bu ayeti tefsir ederken şunları dile getirmektedir. “Ayette, hür bir insanın karşılığında yine hür bir insanın, kadının karşılığında kadının kısas yapılacağı beyan ediliyor. Buradan, kadının karşılığında erkeğin, kölenin karşılığında ise hür'ün kısas yapılamayacağı sonucu çıkmaz mı?” diye sorulacak olursa, cevaben deriz ki: “Biz, köleye karşı hür'ü, kadına karşı erkeği, şu ayetin genel ifadesine dayanarak ve Resulullah'ın, (s.a.v) Müslümanların kanlarının eşit olduklarını beyan etmesini göz önünde bulundurularak kısas yaparız.” (et-Taberî, 1412/1992. 2/178 Hk. 1/407-413)

Ayette buyruluyor ki:

وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا فَلَا يَسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا

“Haklı bir sebep olmadıkça, Allah'ın, öldürülmesini haram kıldığı cana kıymayın. Kim haksız yere öldürülürse, biz onun velisine yetki vermişizdir. Ancak o da (kıyas yoluyla) öldürmede meşru ölçüleri aşmasın. Çünkü kendisine yardım edilmiştir.” (el-İsrâ, 17/33.) Resulüllah efendimiz (s.a.v) de hadis-i şerifinde buyuruyor ki: *“Müslümanların kanı eşittir.”* (Ebû Davud, 1369/1950. *Kitabü'l-Cihad*. Bab: 147. Hadis No: 2751; en-Nesâî, 1930. *Kitabü'l-Kasam*. Bab: 10, 13; et-Taberî, 2/178 Hk. 1/407-413, naklen.)

Görüldüğü gibi kölelerinde kanının dökülmesi Kur'an'a göre haram kılınmıştır. Kıyas hükmü onlar içinde gelmiştir. Bu ayet ile kölelerin can güvenliği teminat altına alınmıştır. Kölenin kanı da hür olan insanların kanı gibi sayılmıştır. Müslümanların kanları eşit sayılmıştır.

1.1.2. Kölelere Evlenme Hakkı verilmiştir.

Beşerî düzenler köleleri esirleri esir kamplarında, zindanlarda ve hapishanelerde sosyal hayattan koparıp, bütün insani haklardan mahrum ederken Kur'an köle ve esirlere evlenme hakkı vermektedir. Hatta Müslüman olan bir köleyi müşrik olan bir hür'e tercih etmektedir.

وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ وَلَا أَمَةً مُؤْمِنَةً خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ أُولَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُوا إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِأَذْنِهِ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ *“İman etmedikleri sürece Allah'a ortak koşan kadınlarla evlenmeyin. Allah'a ortak koşan kadın hoşunuza gitse de, Mü'min bir cariye Allah'a ortak koşan bir kadından daha hayırlıdır. İman etmedikleri sürece Allah'a ortak koşan erkeklerle, kadınlarınızı evlendirmeyin. Allah'a ortak koşan hür erkek hoşunuza gitse de iman eden bir köle, Allah'a ortak koşan bir erkekten daha hayırlıdır. Onlar ateşe çağırırlar, Allah ise izniyle, cennete ve bağışlanmaya çağırır. O, insanlara ayetlerini açıklar ki, öğüt alıp düşünsünler.”* (el-Bakara, 2/221.)

ez-Zemâşerî bu ayeti yorumlarken “bu ayette bütün insanların eşit olduğunu, köle hür herkesin Allah'ın köle ve cariyeleri olduğunu” (ez-Zemâşerî, 2009. 2/221 Hk. 1/129.) dile getirmektedir.

en-Nesefî bu ayetin tefsirinde şunları dile getirmektedir. “Müşrik bir kadın hoşunuza, gitse de ister onu sevmiş olun ister bir başka yönden olsun, iman etmiş bir cariye (köle kadın) kesinlikle ondan daha, hayırlıdır. İman etmedikleri sürece müşrik erkeklerle de Müslüman kızlarınızı evlendirmeyin. Nitekim Zeccâc da bunu söylemiştir.

Camî'1-Ulûm diye bilinen Şeyh Nuruddin Ebu Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali el-Bakûlî (ö.543/1148) ise diyor ki: Burada iki mefulden biri hafzedilmiştir. Bunun takdiri ise şöyledir: “Kızlarınızı müşrik erkeklerle evlendirmeyin.” (en-Nesefî, 2009. 2/221 Hk. 2/39-40.)

“Müşrik bir erkek hoşunuza gitse de iman etmiş bir köle elbette ondan daha hayırlıdır.” Daha sonra yüce Allah hangi sebepten dolayı böyle bir evliliğin olamayacağını şöyle açıklıyor: *“Çünkü -kadın olsun, erkek olsun- müşrikler amelleri itibariyle onları cehennem ateşine “küfre ve inkâra davet ederler.”* Çünkü işi cehennem ehlinin ameli olan küfrü işlemektir. Bu nedenle bir hak olarak bunların dost edinilmemeleri, bunlarla akrabalık ilişkilerinin kurulmaması ve onlara velayet yetkisinin verilmemesidir.” (en-Nesefî, 2009. 2/221 Hk. 2/39-40.)

Görüldüğü gibi köle ve cariyelere evlilik hakkı tanınarak, onlar müşrik olan hürlere tercih edilmiştir. İşte en büyük insan hakkı budur.

1.1.3. Velilerinin İzni ile Evlenme ve Mehir Hakkı

Bu hüküm ile cariyelerin ehline ve ailesine itibar ve değer kazandırılmaktadır. Onlara toplum içerisinde önemli bir konuma getirmektedir.

وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكَحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَانْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَأَتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرِ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ فَإِذَا أُحْصِنَ فَإِنَّ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ وَأَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ

“Sizden kimin, hür Mü’min kadınlarla evlenmeye gücü yetmezse sahip olduğunuz Mü’min genç kızlarınızdan (cariyelerinizden) alsın. Allah, sizin imanınızı daha iyi bilir. Hepiniz birbirinizdensiniz. Öyle ise iffetli yaşamaları, zina etmemeleri ve gizli dost tutmamaları hâlinde, **sahiplerinin izniyle onlarla evlenin**, Mehirlerinizi de güzelce verin. Evlendikten sonra bir fuhuş yaparlarsa, onlara hür kadınların cezasının yarısı uygulanır. Bu (cariye ile evlenme izni), içinizden günaha düşmekten korkanlar içindir. Sabretmeniz ise sizin için daha hayırlıdır. Allah, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.” (en-Nisa, 4/35.)

Bu ayeti kerimede ise Allah (c.c) Cariyeler ile ehillerinin izni ile evlenilmesini emretmektedir. Normal bir evlilik gibidir. Bir Müslüman evlendiği zaman, kızın ehlinin iznini alır ve öyle evlenir. Normal bir hür kadın ile köle ya da cariye olan kişilerin evlilikleri aynı olmaktadır. İşte insana verilen gerçek değer budur. İşte en güzel insani çözüm budur.

“Ayete-i kerimede sadece cariyeleriniz dememektedir. **“Mü’min olan cariyeleriniz”** diye buyrulmaktadır. Bu ifade onların din kardeşlerimiz olduklarına işaret edilmiştir. Bunlara, değerli ve şerefli kadınlar gibi muamele edin. Sonra Kur’an-ı Kerim, bu kadınlarla evlenmemizi teşvik etmektedir: **“Allah sizin imanınızı daha iyi bilir. Birbirinizdensiniz, aynı soydansınız”** Siz ey Mü’minler! Birbirinize daha yakınsınız. Cariyelerle evlenmeyi ayıp saymanız uygun değildir. Çünkü önemli olan, imandır. Bunu en iyi bilen Allah’tır. Öyle cariyeler vardır ki, bin tane hür kadından daha iyidir. **“Şüphesiz Allah katında en iyiniz, takvası en ziyade olanınızdır.”** (el-Hucûrât, 49/12; el-Hicâzî, 1/420-422.)

Bu ayeti kerimede cariyelere evlenme hakkı, ehillerinden izin isteme ve evliliklerde Mehir hakkı verilmiştir. Aynen normal hür olan kadınlara verilen bütün haklar ona da verilmiştir.

Ayrıca Allah (c.c) Kur’an’ı Kerimde işlenen suçlara ceza olarak köle azat etmeyi emretmiştir. Bu sayede kölelerin özgürlüklerine kavuşturulması sağlanmıştır.

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَاً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَّةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدْيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا

“Bir Mü’minin bir Mü’mini öldürmesi olacak şey değildir. Ancak yanlışlıkla olması başka. Kim bir Mü’mini yanlışlıkla öldürürse, **bir Mü’min köleyi azad etmesi** ve bağışlamadıkları sürece ailesine diyet ödemesi gerekir. (Öldürülen kimse) Mü’min olur ve düşmanınız olan bir topluluktan bulunursa, Mü’min bir köle azad etmek gerekir. Eğer sizinle kendileri arasında antlaşma bulunan bir topluluktan ise ailesine verilecek bir diyet ve Mü’min bir köle azad etmek gerekir. Bunlara imkân bulamayanın, Allah tarafından tövbesinin kabulü için iki ay ard arda oruç tutması gerekir. Allah, hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.” (en-Nisa, 4/92.)

لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

“Allah, boş bulunarak ettiğiniz yeminlerle sizi sorumlu tutmaz. Ama bile bile yaptığınız yeminlerle sizi sorumlu tutar. Bu durumda yeminin kefareti, ailenize yedirdiğinizin orta hâllisinden on yoksulu doyurmak yahut onları giydirmek ya da **bir köle azat etmektir**. Kim (bu imkânı) bulamazsa, onun kefareti üç gün oruç tutmaktır. İşte yemin ettiğiniz vakit yeminlerinizin kefareti budur. Yeminlerinizi tutun. Allah, size ayetlerini işte böyle açıklıyor ki şükredesiniz.” (el-Maide, 5/89.)

وَالَّذِينَ يَظَاهَرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسًا ذَلِكُمْ تُوَعِّظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ

“Kadınlarından zihar yaparak ayrılıp sonra da söylediklerinden dönecek olanlar, eşleriyle birbirlerine dokunmadan önce, bir **köle azat etmelidirler**. İşte bu hüküm ile size öğüt veriliyor. Allah, yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır.” (el-Mücadele, 58/3.)

1.1.4. Kölelere Mal edinme hakkı verilmiştir.

Ayrıca Kur’an-ı Kerimde kölelerin özgürlüklerine kavuşmaları için onlara sadaka ve zekât verilmesini emretmiştir. Bu sayede kölelerin özgürlüklerine daha erken kavuşmaları sağlanmıştır.

لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّنَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ

“İyilik, yüzlerinizi doğu ve batı taraflarına çevirmeniz(den ibaret) değildir. Asıl iyilik, Allah'a, ahiret gününe, meleklerle, kitap ve peygamberlere iman edenlerin; mala olan sevgilerine rağmen, onu yakınlarla, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışa, (ihtiyacından dolayı) isteyene ve **(özgürlükleri için) kölelere verenlerin**; namazı dosdoğru kılan, zekâtı veren, antlaşma yaptıklarında sözlerini yerine getirenlerin ve zorda, hastalıkta ve savaşın kızıştığı zamanlarda (direnip) sabredenlerin tutum ve davranışlarıdır. İşte bunlar, doğru olanlardır. İşte bunlar, Allah'a karşı gelmekten sakınanların ta kendileridir.” (el-Bakara, 2/177.)

en-Nesefî ayeti kerimede varid olan Rikab ifadesini şu şekilde izah etmektedir. “Fır-rikab, Boyunduruk altında bulunanlar, köleler. Bunlar efendileriyle özgürlüklerine kavuşmak için, antlaşma ya da sözleşme yapan kölelerdir. (İbni Kesir, Tsz, 2/177 Hk. 1/228.) Bunlara

“Mükâteb” adı verilir. Bunlara da gereken yardımın yapılması gerekir. Bu sayede özgürlüklerini kazanabilsinler ve boyunduruk altından çıkıp kurtulabilsinler. Ya da esaret altında bulunanlara yardım ederek onların kurtulmasını ve özgürlüklerini kazanmalarını sağlamaktır.” (en- Neseî, 2009. 2/177 Hk. 1/512-513.)

إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ
اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

“Sadakalar (zekâtlar), Allah'tan bir farz olarak ancak fakirler, düşkünler, zekât toplayan memurlar, kalpleri İslâm'a ısındırılacak olanlarla (özgürlüğüne kavuşturulacak) köleler, borçlular, Allah yolunda cihad edenler ve yolda kalmış yolcular içindir. Allah, hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.” (et-Tevbe, 9/60.)

“Zekâtın prensip olarak devlet eliyle toplatılıp dağıtılmasını öngören Kur'an'ın (Bkz:9/103), devlet bütçesinden kölelerin özgürlüklerine kavuşması için ayrılmasını istemesi büyük bir devrimdir. Kur'an'ın nazil olduğu dönemde kölelik, toplumda derin köklere sahip tir sosyal gerçek olarak zaten vardı. (Karaman Vd, 20019. 3/56-60.) Bu da Allah (c.c)'nun köleliğin bir an önce kaldırılması yönünde ortaya koyduğu tavrı açıkça ortaya koymaktadır.” (Karaman Vd, 20019. 3/56-60.)

1. 2. Cariyelik

Cariye kelime olarak, denizde akıp giden gemi (el-İsfehânî, 2009, C-R-Y Md. s. 75; İbn Manzur, C-R-Y Md. 3/246.) Müslümanların giriştikleri cihat sırasında esir edilen ya da para ile satın alınan kadın ve kızlar, başkasının mülkü olan köle kadın (Bilmen, 3/344.) gibi anlamlara gelmektedir.

Cariyeliğin kaynağı, savaş esiri kadınlardır. Savaş sonrasında tıpkı erkek esirler hakkında olduğu gibi kadın esirler de ya karşılıksız olarak ya da fidye karşılığı serbest bırakılırlar veya köle olarak gazilere dağıtılırlar. (Bilmen, 3/344.)

İslâm hukukunda cariyeler diğer kadınlardan farklı bir statüye tabidirler. Efendileri nafakalarını ödemek ve iffetlerini korumak mecburiyetindedirler. Onlara iyi davranılması da Kur'an'da emredilmektedir. (en-Nisa, 4/36). “Efendileri, yediklerinden onlara yedirir, giydiklerinden giydirirler. Azat edilmeleri söz konusu edilmemiş olan cariyeler alınıp satılabilirler. Ancak azat edilmeleri efendilerinin ölümüne bağlı olanlar, azat edilmeleri karşılığında kendilerinden bir bedel talep edilmiş olanlar ya da efendilerinden çocuk getirmiş olup “Ümmü Veled” statüsünü kazanmış olanlar alınıp satılamazlar.” (Bilmen, 3/344.)

İslâm gerek kölelerin gerek cariyelerin hürriyetlerine kavuşturulmaları konusunda da teşvikte bulunmuştur. Ayrıca birçok suça kefarete olarak köle azad edilmelerini öngörerek hürriyetlerine kavuşmaları için gerekli yolları çoğaltmıştır. Cariyelik ve kölelik, İslâm adına Müslüman olmayan toplumlarla yapılan savaşların ortaya çıkardığı bir şeydir.

Allah (c.c) insanoğlunun hayatında var olabilecek konulara en iyi çözümü getirmiştir. Cariyelere de köleler gibi bütün insani haklar verilmiştir. Cariyelerin evlenmesine imkân tanınmış, yuva kurmaları sağlanmıştır. Normal hür insanlar gibi çoluk çocuk sahibi olmaları sağlanarak, toplumun birer bireyi haline getirilmiştir. Cariyeler toplumdaki dışlanmamış, esir kamplarına veya ceza evlerine tıkmamışlardır.

Cariyeler Kur'an'da "Emet olarak isimlendirilmişlerdir." Konu ile ilgili olarak kölelik başlığı altında cariye konusuna da işlendiği için biz bu başlığı uzatmayacağız.

SONUÇ

Kölelik ve cariye hayatinin bir gerçeğidir. Savaşlar da hayatın bir gerçeğidir. Bu nedenle Allah (c.c) savaş ve kölelik hakkında da emir ve hükümlerini bildirmiştir. (Savaş için Bkz: 2/191, 4/89-91 ve diğer kıtal ayetleri. Kölelik için Bkz: 2/178, 2/221, 4/25, 4/36, 16/71, 23/6, 24/32-33, 70/30, 90/13....) İnsanlık için en iyi, en mükemmel ve en şahane çözümü getirmiştir.

Beşerî sistemler savaşlarda yakaladıkları karşı tarafın insanlarını esir edip, zindanlara, esir kamplarına veya hapishanelere tıkmaktadırlar. Onları taş ocaklarında, maden ocaklarında veya en ağır işlerde çalıştırıp, onlara hiçbir hak tanımamaktadırlar. Belki köle demiyorlar ama köleliğin her türlüünü yaşatıyorlar.

Onları sosyal hayattan koparıp her türlü özgürlüklerini ellerinden alıyorlar. En iyi koşullara sahip olan zindanlarda onları ailelerinden, toplumdaki ve sosyal hayattan koparıyorlar. Onların evlenme, iletişim ve seyahat özgürlüklerini ellerinden alıyorlar veya kısıtlıyorlar.

Kötü ve zalim olan sistemler ise onlara her türlü eziyet, hakaret ve işkenceleri de yapıyorlar. Onların dini inançlarını yaşamalarına da izin vermiyorlar. Sonra da utanmadan çıkıp insan haklarından, özgürlükten ve eşitlikten dem vuruyorlar.

İnsanlığın hidayet rehberi olan Kur'an bu esirlik olayına en iyi çözümü getirmiştir. Savaşlarda esir düşen insanları, savaş gazisi olan bir Müslümana verilmesini emretmiştir. Bu sayede esir olan insan topluma kazandırılmış olacaktır. Toplumun içinde olacak, iletişim, seyahat ve evlenme haklarından mahrum olmayacaktır. Onun da bir ailesi, bir evi ve çocukları olacaktır. Çarşıdan, camiden, toplumdaki ve sosyal hayattan kopmayacaktır.

Allah (c.c) elçisi ve resulü olan Hz. Muhammed (s.a.v) aracılığı ile esirlere nasıl davranılması gerektiğini de emretmiştir. Konu ile ilgili ayet ve Hadisleri yukarıda zikretmiştik.

Esirler Müslümanların kardeşi, yakınları ve Allah'ın emanetidirler. Allah (c.c)'u Müslümanlara yediklerinden esirlere yedirmelerini, içtiklerinden içirmelerini ve giydiklerinden giydirmelerini emretmiştir. Onlara ağır işler yaptırmamalarını yaptıkları halde onlara yardım etmeyi emretmiştir. Bu şekilde olan bir kölenin bir aile bireyinden bir farkı kalmaz. Ailenin bir bireyi olur. Çünkü bizler çocuklarımıza yediğimizden yedirir giydiğimizden giydirir ve onlara ağır iş yaptırmayız.

Köle ve cariyeler hastalandığında da Mü'min ve Müslüman olan efendisi, onu tedavi edip tedavi masraflarını da karşılamak zorundadır.

Köle ve cariyelerin eğitimleri de Mü'min ve Müslüman olan efendisine aittir. Köle ve cariyelerin Kur'an ve Hadis ilimlerini, ibadet bilgilerini öğrenmesi için onları eğitmek zorundadır. Bu dini bir görevdir. Allah'ın Resülü Hz. Muhammed Mustafa bu konu da şöyle buyurmaktadır.

Köle ve cariyelerin azat edilmesi için yüzlerce emir ve tavsiye bulunmaktadır. Ayrıca yapılan hatalara karşılık kefarete olarak bir köle azad edilmesi ile ilgili emirler de pek çoktur.

İslam tarihinde birçok kölenin, imam, Müezzin, Alim, Kadı, Komutan, ordu komutanı olduklarını altın harfler ile yazmaktadırlar. Biz konuyu uzatmadan sadece özet olarak anlatıyoruz.

KAYNAKÇA

Abdülbaki, Muhammed Fuat, *el-Mu'cemü'l-mufehres li elfazi'l-Kur'ani'l-Kerîm*. Lübnan: Darü'l-Ma'rife, 2012.

İmam Ahmed Bin Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî (ö. 241/855), *Müsnedi İmam Ahmed b. Hanbel mahzufül esanid ve'l-ehadisil mükerrera müretteb ala'l-ebvab*. 6 Cilt. Dımaşk (Şam): Darü'l-Kalem, 2013.

el-Alûsî, Şihabüddin Mahmud (ö. 1270/1854), *Ruhu'l-meâni fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-azîm ve's-sebi'l-mesani*. Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî. 1408.

Ateş, Süleyman, *Kur'an Ansiklopedisi*, (İstanbul: Küba Yayınları), Tsz.

el-Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî (ö. 516/1122), *Tefsirü'l-Begavî Meâlimü't-tenzîl tercümesi*. Tahkik ve Tahric: Muhammed Abdullah en-Nemir, Dr. Osman Cuma Dümeyriyye, Süleyman Müsellem el-Harraş. Mütercimler: A. Alpaslan Tuncer, Nurgül Özdemir, Ayşegül Özdemir, İstanbul: Karınca ve Polen yayınları, 2016.

el-Beydâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî (ö. 685/1286) *Tefsirü'l-Beydâvî Envarü't-tenzîl ve esrarü't-te'vil*. Mısır: Şirketu Mektebe ve Matbaati Mustafa el-Babî el-Hâlebî, 1955.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuku İslamiyye ve Istilahatı Fıkhiyye Kamusu*, (İstanbul: Bilmen Yayınları), 1999.

el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî (ö. 256/870), *el-Câmi'u's-saîhîh*. nşr. Muhammed Zübeyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Daru tavki'n-necât. 2. Basım, 1422/2001.

el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî (ö. 256/870), *Sahih-i Buhari Tercüme ve Şerhi*. (11 Cilt). 2. Baskı. Çevirmen: Kolektif. İstanbul: Sağlam Yayınevi, 2011.

ed-Derveze, İzzet, *et-Tefsirü'l-Hadis Nüzul Sırasına Göre Kur'an Tefsiri*, (İstanbul: Ekin Yayınları), 1998.

Altuntaş Halil vd. *Kur'an-ı Kerîm Meâli*, Haz, Komisyon, Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları), 2006.

Karaman Hayrettin Vd, *Kur'an Yolu Meâli*, Haz, Komisyon, Hayrettin Karaman-Mustafa Çağrıncı-İbrahim Kâfi Dönmez-Sadettin Gümüş, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları), 2014.

Ebû Davud Süleyman b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî (ö. 275/889), *Sünen-i Ebi Davud ve Tercümesi*. Terc. İbrahim Koçaşlı. İstanbul: Erkam Yayınları, Tsz.

Ebû Davud, Süleyman b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî (ö. 275/889), *Sünen-İ Ebu Davud*. Kahire: Şirketu Mektebe ve Matbaati Mustafa el-Babî el-Hâlebî, 1369/1950.

ed-Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî (ö. 255/869). *Es-Sünen, Sünen-i Dârimî (ya da el-Câmi 'u's-sahîh veya el-Müsned olarak bilinir) tercümesi*. Tercüme Eden: Abdullah Aydınli. İstanbul: Madve Yayınları, Tsz.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344), *et-Tefsirü'l-bahrü'l-muhît*. Lübnan: Darü'l-Kütubi'l-İlmiyye, 2010.

Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*. Sadeleştirenler. İsmail Karaçam, Emin Işık, Nusrettin Bolelli, Abdullah Yücel. İstanbul: Azim Dağıtım, 2007.

Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Kur'an-ı Kerîm ve Türkçe Meali*, Tas. Enes Tahsin Bilgin, İstanbul: Bağımsız Yayıncılık, 2009.

el-Endelüsî, Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdirabbih b. Habîb el-Kurtubî el-Endelüsî (ö. 328/940), *el-İkdü'l-ferid*. 1. Baskı, Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, 1990.

el-Hicâzî, Muhammed Mahmud, *Furkan Tefsiri Tercümesi*. İstanbul: İlim Yayınları, 1998.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî (1879-1973), *et-Tahrîr ve't-tenvîr mine't-tefsîr el-ma'rif bi tefsir-i İbni Âşûr*. . 30 Cilt. Beyrut: el-Muessesetu Tarihü'l-Arab. 2013

İbni Kesir, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfî (ö. 774/1373), *Tefsirü'l-Kur'ani'l-azim*. Beyrut: Darü'l-Ma'rife, 1969.

İbni Kesir, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfî (ö. 774/1373), *Tefsirü'l-Kur'ani'l-Azim tercümesi*. Çevirmenler. Prof. Dr. Bekir Karlığa, Bedrettin Çetiner. İstanbul: Çağrı Yayınları, Tsz.

İbni Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni (ö. 273/887), *Sünenü'l-Mustafâ*. Mısır: Darü'l-Meârif, 1952.

İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî (ö. 711/1311), *Lisanü'l-arab*. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1994.

el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği), *Müfredatu elfazi'l-Kur'an*. Thk. Safvan Adnan Davudî. Beyrut: ed-Darü's-Şamiyye, 2009.

Karaman, Hayrettin, Prof. Dr. Mustafa Çağrıçı, Prof. Dr. İbrahim Kâfi Dönmez, Prof. Dr. Sadrettin Gümüş, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.

Karaman, Hayrettin, Prof. Dr. Mustafa Çağrıçı, Prof. Dr. İbrahim Kâfi Dönmez, Prof. Dr. Sadrettin Gümüş, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri*, (Ankara: D.İ.B. Yayınları), 2007.

el-Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcîl'ârifin b. Nûriddîn Alî el-Münâvî el-Haddâdî (ö. 1031/1622), *Feyzü'l-kadîr şerhü'l-cami'is-sağîr min ehadisü'r-Beşîri'n-nezir*, Tashih. Ahmed Abdüsselam. Beyrut: Darü'l-Kutubü'l-İlmiyye, 1972.

Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî (ö. 261/875), *el-Câmiü's-sahih (Sahîhu Müslim) tercümesi*. Tercüme. Mehmet Sofuoğlu. İstanbul: İrfan Yayınevi, 2014.

en-Nasîf, Alî Mansur, *et-Tac el-camiü'l-usul fi ehadisü'r-resul*, Lübnan: el-Mektebetü'l-İslamiyye, 1981.

en-Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî (ö. 303/915), *Sünenü'n-Nesâî*, Mısır: Şirketu Mektebe ve Matbaati Mustafa el-Babî el-Hâlebî, 1930.

en-Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfîzüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî (ö. 710/1310), Abdullah b. Ahmed, *Tefsirü'n-Nesefî, Medârikü't-tenzil ve hakaikü't-te'vil*, 4 cilt. Beyrut: Darü'n-Nefais, 2009.

en-Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfîzüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî (ö. 710/1310), *Tefsirü'n-Nesefî, Medârikü't-tenzil ve hakaikü't-te'vil tercümesi*. 10 cilt. Tercüme. Harun Ünal, Şerafettin Şenaslan. İstanbul: Ravza Yayınları, 2003.

er-Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî (ö. 606/1210), *et-Tefsirü'l-kebir mefâtihi'l-ğayb tercümesi*. Tercüme Edenler: Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, Sadık Doğru. 23 cilt. İstanbul: Huzur Yayınevi, 2002.

es-Sa'dî, Ebû Abdillâh Abdurrahmân b. Nâsır b. Abdillâh b. Nâsır es-Sa'dî en-Nâsîrî et-Temîmî (1889-1956), *Tefsirü'l-Kerîmü'r-Rahman fi tefsiri kelâmi'l-Mennân*. Beyrut: Muessesetü'r-Risâle, 2005.

eş-Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî el-Yemenî (ö. 1250/1834) *Fethü'l-kadir el-cami Beyne fenneyyir-r-rivayeti ve'd-dirayeti min ilmi't-tefsir*, Beyrut: Darü'l-kütubi'l-ilmîyye. 1415.

et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî (ö. 310/923), *et-Tefsirü't-Taberî Camial-beyan fi te'vili'l-Kur'an*, Beyrut: Darü'l-Kütubi'l-İlmîyye, 1412/1992.

et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî (ö. 310/923), *et-Tefsirü't-Taberî Camial-beyan fi te'vili'l-Kur'an tercümesi*. Çevirmenler. Kerim Aytekin-Hasan Karakaya. İstanbul: Hisar Yayınları, 2017.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî (ö. 279/892), *es-Sünen*, Nşr. Kom. A. M. Şakir ve arkadaşları, Beyrut: ed-Darü'l-Kütubi'l-İlmîyye, 1937/1356.

ez-Zemâşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemâşerî (ö. 538/1144), *el-Keşşaf an hakaikü't-tenzil ve uyuni'l-akavil fi vucuhi't-te'vil*. Lübnan: Darü'l-Ma'rife, 2009.

ez-Züheylî, Vehbe, *et-Tefsirü'l-munîr*, Beyrut: Darü'l-Fikri'l-Muasır, 2011.



GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ
JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl: 4, Cilt: 4, Sayı: 1

Haziran-2023

MAKALE BİLGİLERİ

Behlûl'e Atfedilen Subhatü'l-Uşşâk veya Risâle-i Mie

Subhatu'l-Uşşak or Risale-i Mie Attributed to Behlul

YAZAR

Rıdvan ÇETİN

Dr. İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
İslam Tarihi ve Sanatları Türk İslam Edebiyatı.

ridvancetinbey@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-9363-9350

Yayın Bilgisi

Yayın Türü: Araştırma Makalesi

Makale Geliş Tarihi: 30.05.2023

Makale Kabul Tarihi: 12.06.2023

Sayfa Aralığı: 236-250

ÖZET

Hz. Muhammed (sav) Türk-İslâm edebiyatına; doğumu, hayatı, mucizeleri, fizikî yapısı ve hadîsleri gibi özellikleri ile yansımıştır. Bu özellikleri edebiyatta siyer, mevlid, miraciye, mucize-nâme, hilye-i şerîf, kırk, yüz ve bin nadîs gibi yeni türlerin doğmasına sebep olmuştur. Manzum veya mensur hadîs yazma geleneğinin en önemli sebebi Hz. Muhammed'in (sav) "Ümmetimin dînî işlerine dair kırk hadîs derleyen kimseyi Allâhu Teâlâ fakihler ve âlimler zümresi arasında diriltir." hadîs-i şerifidir. Bununla birlikte Hz. Muhammed'in (sav) şefaatinin kazanma, hayırla yad edilme, hadîs yazma geleneğini devam ettirme, okuyucunun duasını alma, dînî ve uhrevî meselelere dikkat çekerek toplumu uyarma ve bu konulardaki fikirlerini beyan etme, hastalıktan kurtulup şifa dileme vb. gibi sebeplerden dolayı birçok şair tarafından hadislerin manzum ya da mensur tercüme edilmiştir. İslamî edebiyatta birçok şair, âlim, fakih yukarıda saydığımız sebeplerden dolayı kırk hadîs tercüme geleneğini başlatmıştır. Daha sonra bu sayı yetmiş, yüz, beş yüz ve bin hadîs tercüme ile devam ettirilmiştir.

Bu makalede hem Lâtîfi'ye hem de Behlûl'e atfedilen "Risâle-i Mie" veya "Subhatü'l-Uşşak" adlı yüz hadîs tercümelerinin üzerinde durulmuş, Behlûl'ün hayatı hakkında bilgi verilmiş ve her iki eserde bulunan farklılıklar ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Türk-İslam Edebiyatı, Behlûl, Lâtîfi, Manzum Yüz Hadîs, Risâle-i Mie.

ABSTRACT

Turkish-Islamic Literature Muhammad (sav) his birth, life, miracles, physical features, and hadiths. These features have led to the emergence of new genres in literature such as siyer, mevlid, miraciye, mucize-names, hilye-i şerif, kırk, yüz, bin hadîs. As the most important reason for the tradition of writing verse or prose hadith, Hz. Muhammad (sav) said, "Whoever compiles forty hadiths about the religious affairs of my ummah, Allah will resurrect him among the jurists and scholars." it is a hadîth şerîf. However, To gain the intercession of the Prophet Muhammad (sav), to be remembered well, to continue the tradition of writing hadith, to receive the prayers of the reader, to warn the society by drawing attention to religious and otherworldly issues, and to express their opinions on these issues, to get rid of the disease and wish for healing, etc. For reasons such as verse or prose hadith translation, examples were given by many poets. Many poets, scholars

and jurists in Islamic literature started with the tradition of forty hadith translations for the reasons we have mentioned above, and this number continued with seventy, one hundred, five hundred and one thousand hadith translations.

In this article, translation of one hundred hadiths called “Risale-i Mie” or “Subhatü'l-Uşşak” attributed to both Latifi and Behlul were emphasized, information was given about Behlul’s life and the differences in both works were tried to be revealed.

Keywords: Turkish-Islamic Literature, Behlul, Latifi, Hundred Hadith in verse, Risale-i Mie.

GİRİŞ

Türk-İslâm edebiyatının en önemli kaynaklarının başında Hz. Peygamber’in hadîsleri gelmektedir. Hadîsler verilen ürünlerde, telmih ve iktibas veya metinleri birebir aynı alınarak kullanılmıştır. Hz. Peygamber sadece hadîsleriyle değil doğumu, ahlâkı, fiziki özellikleri ve mucizeleri gibi birçok yönü ile edebiyatımıza yansıtılmıştır. Bunların neticesinde “mevlid, siyer, na’t, hilye, sîretü’n-nebî, mu’cizât-ı nebî, hicretnâme, gazavatnâme, mi’racnâme vb.” yeni türlerin doğmasına ve bunlarla ilgili yüzlerce eserin ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Bu türlerin başında farklı sayılarda manzum veya mensur olarak kaleme alınmış hadîs tercümeleri gelmektedir.

Türk-İslâm edebiyatında kırk hadîs tercüme geleneği (Arapça, erbaûn hadîs; Farsça, çihil hadîs) ile başlanmış, daha sonraları seksen, yüz, yüz bir ve bin bir hadîs tercümeleri ile devam etmiştir. Bu türe ilk örnek ise miladî VIII. yüzyılın ikinci yarısından sonra verilmiştir. Birçok şair, âlim fazıl gibi şahsiyetlerin özellikle kırk hadîs tercümeleriyle ilgili eser ortaya koymaya sevk eden Hz. Peygamber’in “Ümmetimin dînî işlerine dair kırk hadîs derleyen kimseyi Allâhu Teâlâ fakihler ve âlimler zümresi arasında diriltir.” (Acluni, 1351: c. II, 246) hadîs-i şerifi olmuştur. Bu müjdeye nail olmak için birçok müellif bu türde eser vermeye gayret etmiştir.

Türk edebiyatında hadîs tercümeleri Arapça ve Farsçadan yapılan tercümeler örnek alınarak başlamıştır. Özellikle İmam-ı Nevevî’nin mensur olarak kaleme aldığı kırk hadîsi ile Molla Câmî’nin Farsça meydana getirdiği manzum kırk hadîsi örnek alınmıştır. Ali Şir Nevâî, Kemal Ümmî, Fuzulî, Nâbî gibi birçok şair tarafından Molla Câmî’nin manzum kırk hadîsi Türkçeye tercüme edilmiştir (Yıldız, 2011: 128).

Kırk hadîs ve yüz hadîs ile ilgili yapılan bazı ilmî çalışmalar şunlardır: Hasan Aksoy (1991); Hasan Aksoy (1997: 121-130); Ahmet Sevgi (2001: 107-132); Selahattin Yıldırım (2000); Alim Yıldız (2003: 91-124); Alim Yıldız (2011: 127-150); Kamil Ali Gıynaş (2012: 1133-1157); Hikmet Özdemir (2012: 139-154); Bülent Akot (2013: 71-84); İsmail Avcı (2016: 1-32); Âdem Ceyhan (2015: 53-72); Atilla Gökdemir (2016: 83-95); Suat Donuk (2017: 55-97); Zahide Efe (2021: 24-42); Nihat Öztoprak (1993: 1-546), İdris Söylemez (2017: 1-1411); Mustafa Yüceer (2020).

Yüz hadîslerin yazılma sebebi yukarıda bahsettiğimiz gibi Hz. Peygamber'in söylediği hadîs-i şerife dayanmaktadır. Nihat Öztoprak (2018) bu konuda şöyle bir beyanda bulunmaktadır:

“Bazı şairler ve âlimler daha fazla sevap kazanmak için 40 hadîse bir kırk daha ilave edip 80’e, sonra yirmi daha ilave edip 100’e tamamlamışlardır. Halvetî Muhyî’nin yüz hadîslerinin 40+40+20 =100 olarak tamamlandığı anlaşılmaktadır. Zira mukaddimenin dışında 40. ve 80. hadîs tercümelerinde de mahlasları geçmektedir. Allâh tektir teki sever (Allâhü vitrûn yuhubbü’l-vitra) hükmünce kırk yerine kırkbir, yüz yerine yüzbir, bin yerine binbir hadîs düzenleyenler de vardır. Muhyiddin İbni Arabî (öl. 638/1240) Mişkâtü’l-Envâr adlı Arapça eserinde yukarıdaki hadîsi hatırlatarak topladığı 100 kudsî hadîsi 101’e tamamladığını belirtir.”

Türk edebiyatında kırk hadîs yazma geleneğinde olduğu gibi manzum ve mensur yüz hadîs örnekleri de mevcuttur. Bunların başında XIV. yüzyılda yaşamış Erzurumlu Mustafa Darîr’in (ö. 795/1398) “Yüz Hadîs Yüz Hikâye” adlı eseri gelmektedir. Eserinde yer verdiği hadîsten sonra o hadîsle ilgili bir hikâyeye yer vermiştir. Eser mensur yüz hadîs örneğidir (Öztoprak, 2018: 290).

XV. yüzyılda ilk defa manzum yüz hadîs örneğini veren “Ferahnâme” adlı eseri ile Hatipoğlu Muhammed’dir (ö. 838/1435’ten sonra). Müellif, yedi yılda tamamladığı eserini sırasıyla II. Murad’a, Karamanoğlu İbrahim Bey’e ve Candaroğlu İsfendiyar Bey’e takdim etmiştir. Bugüne kadar yapılmış en hacimli manzum yüz hadîs tercümesidir. Toplamda altı bin beyitle kaleme alınmıştır (Öztoprak, 1993: 33-51).

“Manzum Yüz Hadîs” tercümesini kaleme alan şairlerden birisi de XVI. yy.’de yaşadığı tahmin edilen Kadrî mahlaslı zattır. Şair tarafından kısa metinli hadîslerin tercih edildiği görülmektedir (Öztoprak, 1993: 51-58).

XVI. yy.'de kaleme alınmış diğerk manzum yüz hadîs tercümesi Lâtîfî'nin (ö. 990/1582) "Subhatü'l-Uşşâk" adlı eseridir. Lâtîfî, hadîsleri kıta, diğerk kısımları ise mesnevi nazım şekli ile yazmıştır. Müellifin eseri 347 beyitten ibarettir (Sevgi, 1992: 74-80).

XVI. veya XVII yy.'de yaşadığı tahmin edilen ve manzum yüz hadîs örneği veren şairlerden birisi de Halvetî Muhyî'dir. Şair, eserin giriş kısmında adının "Gül-i Sad-Berg" olduğunu zikretmektedir. Eserde hadîs metinleri kırmızı (surh) ile tercümeleri ise siyah mürekkeple yazılmıştır. Giriş (mukaddime) faslı mesnevi, hadîslerin tercümeleri ile son (hâtîme) faslı kıt'a nazım şekli ile yazılmıştır. Eser 246 beyitten meydana getirilmiştir (Öztoprak, 1993: 68-74).

XVII. yy.'de "Gül-i Sad-berg" adlı manzum yüz hadîs örneğini kaleme alan Kütahyalı Muhammed Visâlî'dir (ö. 1057/1647). Niğde doğumlu olan şair, uzun süre Kütahya'da kaldığı için kendisini Kütahyalı olarak tanıtmıştır. Eserin giriş (mukaddime) kısmını mensur, hadîs tercümlerini kıta nazım şekliyle yazmıştır. Ayrıca eserde üç kıta ile iki müstezad örneği de yer almaktadır. Gül-i Sad-berg, toplamda 210 beyitten oluşmaktadır (Öztoprak, 1993: 74-80).

XVIII. yy.'de İsmâil Belîğ (ö. 1142/1730) tarafından kaleme alınan manzum yüz hadîs örneği ise "Gül-i Sad-Berg" adlı eserdir. Eser toplamda 183 beyitten meydana getirilmiştir. Tevhid 12, na't 18, sebep-i telif 19, medhiye 25, hadîs tercümeleri 100, hatime bölümü ise 9 beyitten oluşmaktadır (Öztoprak, 1993: 80-91).

XVI. yy.'de manzum yüz hadîs örneğini verdiği tahmin edilen diğerk bir şairimiz ise çalışmamızın konusunu teşkil eden Behlûl'dur. Eserini dönemin Şeyhü'l-İslâm'ı olan Ebu Suud efendiye sunmuştur. Müellif, İstanbul'da imamlık ve müderrislik vazifelerini yapmıştır.

1. Hayatı

Behlûl, XVI. yüzyıl şairlerinden olup İstanbul'da dünyaya gelmiştir. Hangi tarihte doğduğu kesin olarak bilinmemektedir. Şiirlerinde ismini mahlas olarak kullanan şair, Kânûnî dönemi şairlerindedir. Sesinin güzelliği ile şöhret kazanan Behlûl, imamlık, cüzhanlık ve müderrislik vazifelerini yapmıştır. İlme meraklı, tasavvuf ehli olan şair aynı zamanda hafız-ı Kur'andır (Aşık Çelebi, 2018: 192; Canım, 2018: 156). Kaynaklarda şairin ölümü ile ilgili herhangi bir tarih verilmemiştir. Sicill-i Osmânî'de Kânûnî Sultan Süleymân devri ortalarında vefat ettiği bilgisi mevcuttur (Süreyya, 1996: 365).

Lâtîfi, tezkiresinde Behlûl'e ait birkaç manzum ve mensur eser olduğunu haber vermektedir (Canım, 2018: 156-157). Eksik yüz hadîs tercümesinden başka eserleri henüz elde edilememiştir. Yunus Kaplan (2022), XVI. yüzyılda kaleme alınmış ve tezkire mahiyetinde olan bir şiir mecmuasında ona ait bir gazele yer verildiğini bildirmektedir.

Oldı serâ-yı sînede dil şehriyâr-ı 'aşk

Olsun müselleme aña yeridür diyâr-ı 'aşk

Var tekyegâh-ı gussanuñ abdâlı ol diyü

Râh-ı fenâyâ saldı beni ihtiyâr-ı 'aşk

Dil murgı gördi dâne-i hâl-i siyâhını

Baglandı bâg-ı zülfine oldı şikâr-ı 'aşk

Ma'mûre-i beden yıkılursa 'aceb degül

Muhkem olurdu şehr-i dilümde hisâr-ı 'aşk

'Aşkuñda puhte kılmaga Behlûl-ı 'âşkı

Turmaz yakar derûnını her demde nâr-ı 'aşk (Kaplan, 2022)

2. Subhatü'l-Uşşâk

Bazı kütüphanelerde “yüz hadîs tercümesi” olarak kayıtlı bulunan eser Lâtîfi mahlasıyla kaydedilmiştir. Elimizde bulunan ve üzerinde çalıştığımız nüsha ise Lâtîfi ile çağdaş olan Behlûl mahlasıyla kaydedilmiş eksik yüz hadîs tercümesidir. Behlûl'e ait bu nüsha İBB Atatürk kitaplığı, Osman Ergin Bölümü'nde 2723 numarada kayıtlıdır. Eser “Ehadîs-i Mie” başlığı ile h. 1311/m. 1893-94'de Ateşzade Muhammed Bedreddin tarafından Bab-ı Ali caddesinde bulunan 30 nolu matabaada tabedildiği belirtilmektedir. Eserin bu basım tarihinden dolayı İ. Lütfü Çakan (1980) ile Necla Hacıoğlu (2016) neşrettikleri makalelerde XIX. yüzyılda Behlûl adlı bir şaire ait olduğunu belirtmişlerdir.

Rıdvan Canım, Lâtîfi'nin kaleme aldığı tezkirenin ön sözünde “Subhatü'l-Uşşâk Kırk Hadîs Tercümesi” adında bir çalışmasının varlığından haber verdiğini belirtmektedir (Canım, 2018: 7). Yukarıda da belirttiğimiz gibi bazı şairler ve müellifler daha fazla sevap kazanmak için hadis sayısını seksene hatta yüze çıkardığını belirtmiştik. Bu sebepten

dolayı Lâtîfi'nin yüz hadis yazdığını, fakat tezkiresinde kırk hadis olarak kayda geçirmiş olabilir. Hem Lâtîfi'ye hem de Behlûl'e ait olduğu düşünülen eserlerin farklılıklarının ortaya konulduğu başlıkta değerlendirmeler yapılacaktır.

2.1. Lâtîfi ile Behlûl'e Atfedilen Eserlerdeki Farklılıklar

Her iki şairin kaleme aldığı eserde, "tevhid" (22) ile "na't" (16) beyit sayıları aynıdır. Lâtîfi "sebeb-i telif bölümünü 45 beyitle açıklarken Behlûl'ün bu bölümü 47 beyitle açıkladığı görülmektedir.

Lâtîfi eserinde dönemin sultanı Kânûnî'yi methederken;

Ol şehinşeh ki zıll-ı Rabb-ı Enâm

Hâmi-i mülk-i dîn şeh-i İslâm

Ya'nî ki Hazret-i Süleymân Han

Kâmi'-i küfr ü nâsır-ı îman (Özdemir, 1996: 59).

Behlûl kendisi imam olması hasebi ile dönemin Şeyhü'l-İslam'ı Ebu Suud Efendi'yi methetmiştir:

Der-vaşf-ı Efendi Ebu's-Su'ud Aţala'l-lâhi 'Ömrehü İlä Yevmi'l-mev'ud

Ķādî-i 'asker-i şeh-i İslâm

Hâmî-i mülk-i dîn-i Rabb-i enâm

Menba'-ı fażl u mazhar-ı RaĶmân

Ķâmi'-i zulm u nâşir-i îmân

Ya'nî ki Rûmili Efendisi

'Ulemânuñ refî'i vü re'isi

Zât-ı pâki refî' vü Ķadri celî

Cümle fażl ehli didi añâ belî

Oldı İslâma çün zahîr [u] mu'în

Buldı Ķuvvet anuñla nice bu dîn

Velî miftâĶ-ı genc-i Ķikmetdür

Dağı mişbâh-ı şem‘-i ‘iffetdür

İdüp İslâm dînini ihyâ

İtdi şer‘i Muhammedi icrâ

Umaram ki hadîşi hürmetine

Höş gele bu risâle hazretine

Nażar-ı iltifâtı vâkı‘ ola

Şerefini bu nazm câmi‘ ola

El açup kıl aña du‘â Behlûl

Quvvet anuñla buldı şer‘-i Resûl

Qâdirâ devletin mü‘eyyed kıl

Mâlikâ ‘izzetin muhalled kıl

Yâ İlâhî be-ħaqq-ı nûr-ı Resûl

Bu du‘â-gû du‘âsın eyle qâbûl (Behlûl, 1311: 5/b¹).

Lâtîfi’ye ait risalede ise tam olarak yüz hadîs yer almaktadır. Behlûl’e atfedilen risalede ise doksan beş hadîs mevcuttur. Lâtîfi’nin eserinde geçen hadîslerden farklı olarak sadece bir hadîs-i şerif tercüme dilmiştir:

- من خلف بغير حق فقد كفر و اشرك⁵⁴

[Kim haksız yere yemin ederse kafir olur. Hidayet ve tefvik ondan kaçır (Tirmizî, 1982: 1535).]

Ol ki nâ-ħaqq yere yemin itdi

Kâfir oldı sen anı bil taħkîk

Şirki bi’llâh eyledi dağı ol

Qaçdı andan hidâyet ü tevfiq (Behlûl, 10/b)

¹ Beyitlerin yer aldığı varakları göstermektedir.

Behlûl'e atfedilen eserde, Lâtîfi'nin yaptığı tercümelere farklı olarak bazı hadîslerin ilk mısraları farklılık arz etmektedir:

[Bilgi ile yapılan az amel çok, bilgisiz yapılan çok amel ise azdır (Çelik, 2010: 139).]

‘İlmüñ artırmak isteseñ ‘amel et

‘ilmle azacak ‘amel çok olur

Cehl ile sehl olur keşir ‘amel

O da suhv ü haşâyıla yok olur (Behlûl, 6/b)

Ne ‘amel ide olmayan ‘ilmi

‘İmle azacak ‘amel çok olur

Cehl ile sehl olur keşir ‘amel

O da suhv ü haşâyıla yok olur (Sevgi, 1987: 302)

[Tek başına olmak, kötülerle oturup kalkmaktan daha hayırlıdır (Aclûnî, 1351: 2/2893).]

Ger dilerseñ muvaḥḥid ol ferd ol

Bu cihānda ḥuzur yektāluk

Nā-muvāfiḳ-ı herif-i hemdemden

Kişiye yek degül mi tenhāluk (Behlûl, 12/a)

Keşretüñ zaḥmeti kesir olur

Bu cihānda ḥuzur yektāluk

Nā-muvāfiḳ-ı herif-i hemdemden

Kişiye yek degül mi tenhāluk (Sevgi, 1987: 319)

Yazma eser kütüphanelerinde Lâtîfi'nin “Subhatü'l-Uşşâk” adlı risalede şairin mahlası iki yerde zikredilmektedir:

Farzdur padişaha çünki dua

Sen de eyle Lâtîfi medh ü sena (Sevgi, 1992: 68).

Lutfun ile Lâtîfiyi yad it

Ben kulunı o günde azad it (Sevgi, 1992: 92).

Behlûl'e atfedilen risalede ise bütün bölümlerin sonunda şairin mahlası geçmektedir.

Umarım 'afvîña ire Behlûl

Ki odur dergehiñde kemter ul (Behlûl, 1311: 3/b).

Niçe med eyleye anı Behlûl

Ki odur server-i nebiyy-i Resûl (Behlûl, 1311: 4/a).

El açıp ıl aña du 'â Behlûl

uvvet anıñla buldu şer'-i Resûl (Behlûl, 1311: 5/b).

Umarım saña 'âibet Behlûl

Bunuñ ile şefâ'at ider Resûl

Yâ İlâhî be-a-ı nûr-ı Resûl

Bu du 'â-gû du 'âsın eyle âbûl (Behlûl, 1311: 5/b).

Kim benim dâ'ı bende vü Behlûl

Âiretde şefâ'at ide Resûl (Behlûl, 1311: 14/b).

Nazar eyle uluñ bu Behlûle

Âiretde şefâ'atıñ bula (Behlûl, 1311: 15/a).

Yukarıdaki farklılıkları göz önünde bulundurduğumuzda bizde şu kanaatler hasıl olmuştur:

- Lâtîfi'ye ait olduğu düşünölen "Subhatü'l-Uşşâk" adlı yüz hadîs tercümesi üzerinde bir doktora, iki kitap ve bir makale çalışması yapılmış ve bu çalışmalarda eserin Lâtîfi'ye ait olduğu görüşü kesindir.

- İ. Lütfü Çakan (1980) ile Necla Hacıoğlu (2016), Ateşzade Muhammed Bedreddin tarafından neşredilen İBB Osman Ergin ile Süleymaniye Kütüphanesi'nde yer alan nüshaları göz önünde bulundurarak eserin, XIX. yüzyılda kaleme alındığını belirtmişler; fakat dil özellikleri dikkate alındığında eser XVI. yüzyılda kaleme alınmıştır.

Araştırmalarımız neticesinde XIX. yüzyılda Behlûl adında böyle bir şair ve eser hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır.

- Lâtîfî'ye ait “Subhatü'l-Uşşak”ın bazı nüshalarında müellifin mahlası yer almamaktadır. Bu durumu farkedene, şairliğe kabiliyeti bulunan Behlûl adında biri eserin farklı yerlerine adını veya mahlasını ekleyerek eseri sahiplenmek istemiş olabilir.

- Lâtîfî'nin tezkiresinde hayatı hakkında bilgi verdiği ve XVI. yüzyılda yaşayan Behlûl adında bir şair vardır. Bu eserin ona aidiyeti ise sonra elde edilecek el yazması nüshası ile mümkün olacaktır. Eserin sadece elde bulunan matbu nüshalar ile ona aidiyeti mümkün gözükmemektedir.

2.2. Eserin Muhtevası

Behlûl farklı konulardaki hadîsleri ele alıp incelemiştir. Kur'ân-ı Kerîm'i okumanın önemi, Allâh'tan korkmak, Hz. Peygamber'e salavat getirmek, ölümlere sövmemek, adaletle hükmetmek, ilim öğrenmek, bilgili olmanın fazileti ve cahaletin zararları, alimlere saygı göstermek, namaz kılmak, temizliğe dikkat etme, hacca gitmek, zekât vermek, insanlarla iyi geçinmek, selamı yaymak, güzel söz söylemek, tevâzû göstermek, kibirli olmamak, gıybet, hased, öfkesini yenmek, ihtiyaç sahiplerinin ihtiyacını gidermek, söz vermek, hayra sebep olmak, sadaka vermek, dua, cimrilik, cömertlik, yalan söylemek, aldatmak, ölüm gibi konuların şair tarafından işlendiği görülmektedir.

2.3. Eserin Şekil Özellikleri

Behlûl eserinde aruzun *Fe`ilâtün (Fâ`ilâtün)*, *Mefâ`ilün*, *Fe`ilün (Fa`lün)* kalıbını kullanmıştır. Eserde ciddi manada aruz kusurları görülmemektedir.

Yüz hadîs tercümesinin başında yer alan “Tevhid”, “Na't”, “Sebeb-i Telif-i Risâle”, “Der-vasf-ı Efendi Ebu's-Su'ûd” ile eserin sonunda bulunan “Münâcât” ve “Tazarru'-ı Kâyıl” bölümleri mesnevi nazım şekli ile yazılmıştır. Hadîs tercümeleride ise kıt'a nazım şekli tercih edilmiştir.

İtdi Hâhık bizi bi-ḥamdillâh

Ḳā`ili lâ-ilâhe illallâh (Behlûl, 1311: 3/a).

Manzum yüz hadîs çevirisinde Behlûl'ün genel itibari ile tam kafiye kullandığı görülmektedir:

Şâkir iseñ bu ni`mete şük^r it

Ḳâdir olduğça Ḳâdiri zik^r it (Behlûl, 1311: 3/a).

Hem mesnevi hem de kıt'a nazım şekillerini kullanan şair, gerekli görülen yerlerde redif kullanımına da başvurmuştur:

Lezzet-i zikrile zevki **olur**

Zerre mihirile şevki **olur** (Behlûl, 1311: 3/a).

Behlûl, bütün kıt'alarda kafiye ve redifleri kullanarak şiirin ahengini sağlamaya gayret göstermiştir:

Cehle beñzer cihānda faqr olmaz

Ķatı yoħsul cihānda cāhildur

Mālla nāķıřı ĝanī şanma

Ol kişidür ĝanī ki kāmildür(Behlûl, 1311: 6/b).

Şairin bazı yerlerde şiiri vezne uydurmak için hece düşürme tekniğine başvurduğu görülmektedir:

Baňa reřed olup Bahā'ed-dīn

Ođlu **k'**oldur cihān içinde gūzīn (Behlûl, 1311: 4/b).

Yolına vardı dīn-i İřlāmuñ

Her kişi **k'**eyledi zekātın edā (Behlûl, 1311: 7/a).

Behlûl ait olan yüz hadīs tercümesinde toplam doksan beş hadīs yer almaktadır.

2.4. Eserin Nüshaları

Üzerinde çalışma yaptığımız Behlûl'e ait eserin yazma eser kütüphanelerinde iki nüshası bulunmaktadır.

2.4.1. İBB Osman Ergin Nüshası

Osman Ergin Kitapları koleksiyonunda 2723 numara ile yer alan nüsha 1311 yılında Bab-ı Ali Caddesi'nde bulunan bir matbaada matbu olarak basılmıştır. Sahib ve naşiri olarak Atařzāde Muhammed Bedrettin gösterilmiştir. Eser sayfa numarası ile 28 sayfadan oluşmaktadır. Eserin başlığı "Risāle-i Ehādis-i Mi'e" olarak kaydedilmiştir.

2.4.2. Süleymaniye Kütüphanesi Nüshası

Hüdai Efendi Kitaplığında 175 numara ile yer alan nüsha, Osman Ergin Kitaplığında bulunan nüsha ile aynı özellikleri taşımaktadır. Eserin ön sayfasında Hüdai Efendi Kütüphanesine hediye edildiğini belirten bir kütüphane mührü de yer almaktadır.

SONUÇ

Osmanlı devleti döneminde Hz. Peygamber'in sünnetini yaygınlaştırma, doğru bilgiyi elde etme, dünya ve ahiret işlerini yoluna koyma gibi konularla ilgili çok sayıda manzum hadîs tercümleri kaleme alınmıştır.

Üzerinde çalışma yaptığımız eser aynı yüzyılda yaşamış olan Lâtîfî ile Behlûl'e atfedilmiştir. Lâtîfî'ye atfedilen eser üzerinde bazı çalışmalar yapılmış olup farklı nüshaları değerlendirilmeye tabi tutulmuştur. Fakat Behlûl'e ait olduğu sanılan eser farklı bir isimle XIX. yüzyıla ait olduğu düşünülerek, metni tespit edilmeden iki ilmî makalede haber verilmiştir. Elde ettiğimiz metni incelediğimizde eserin Behlûl'e ait olduğu tespit edilmiştir.

Lâtîfî yazdığı tezkirenin dibacesinde kendisine ait eserleri sayarken manzum kırk hadîs yazdığını ifade etmektedir. Kendisine nispet edilen nüshalarda ise yüz hadîs bulunmaktadır. Lâtîfî'ye ait nüshaların bazılarında şairin mahlası mevcut iken bazılarında ise mevcut değildir.

Behlûl'e ait eserin adı her ne kadar "Ehadîs-i Mie" yani yüz hadîs olarak verilmiş ise de eserde doksan beş hadîs bulunmaktadır. Eserin bitiş bölümlerinde şair mahlasını kullanmıştır. Lâtîfî'ye nispet edilen nüshalardan farklı hadîsleri tercüme ettiği de görülmektedir.

Daha önce "Sübhâtü'l-Uşşâk"la ilgili yapılan çalışmalarda eserin metni verildiğinden tekrara düşmemek için farklılık arz eden kısımlarına yer verilmiştir.

KAYNAKÇA

Acluni, M. b. İ. (1351). *Keşfu'l-Hafâ*. Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.

Ahmed b. Hanbel. (1981). *Müsned*.

Akot, B. (2013). Mevlânâ İdrîs-i Bitlisî ve Manzum Kırk Hadîs Tecüzmesi: Hadîs-i Çihil. *Journal of İslamic Research*, 24/2.

Aksoy, H. (1991). Mustafa Ali'nin Kırk Hadîs Tercümleri. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

Aksoy, H. (1997). Fevrî'nin Manzum Kırk Hadîs Tercümesi. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13.

Aşık Çelebi, (2010). *Meşâ'irü'ş-Şu'arâ-İnceleme-Metin (1-3)*. (Haz. Filiz Kılıç). Kültür Bakanlığı Yayınları.

- Avcı, İ. (2016). 16. Asır Şairlerinden Lutfi'nin Manzum Kırk Hadisi. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 16.
- Bayak, C. (2015). Sehmî ve Manzum Hadîs-i Erba'în Tercümesi. *Turkish Studies*, 10/8.
- Buhârî, M. b. İ. (1982). *el-Câmiu's-Sahîh*. Çağrı Yayınları.
- Canım, R. (2018). *Lâtîfî, Tezkiretü's-Şu'arâ ve Tabsiratü'n-Nuzamâ*. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Ceyhan, Â. (2015). Şirvanlı Hatipoğlu Habibullah'ın Kırk Hadis Tercümesi. *Erdem Dergisi*, 69.
- Çakan, İ. L. (1980). 1876-1976 Arası Türkiye'de Hadis Çalışmaları Bibliyografyası (Kitaplar). *İslâm Medeniyeti Mecmuası*. IV/3.
- Çelik, A. (2010). *Manzum Hadis Tercümeleri ve Lâtîfî'nin "Subhatü'l-Uşşâk"ı*, Kitap Neşriyat Dağıtım Yayınları.
- Donuk, S. (2017). İlmî Mahlaslı Bir Şaire Atfedilen Manzum Yüz Hadis Tercümesi. *Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 1/2.
- Efe, Z. (2021). *Mehmed Bosnevî'nin Manzum Kırk Hadis Tercümesi*. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Türkoloji Dergisi, 25/1.
- Gıynaş, K. A. (2012). *Hilâlî'nin Manzum Kırk Hadis Tercümesi*. *Turkish Studies*, 7/1.
- Gökdemir, A. (2016). Lutfi'nin Manzum Kırk Hadis Tercümesi. *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 24.
- Hacıoğlu, N. (2016). Osmanlı Döneminde Neşredilmiş Hadis Türkçe Hadis Eserleri Üzerine. *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 14/1.
- Kaplan, Y. (04.11.2022) "Behlûl". *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/behlul>.
- Mecmû'a-i Eş'âr*. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet Koleksiyonu 479, vr. 8b.
- Müslim, E. H. M. (1982). *el-Câmiu's-Sahih*. (Haz. M. Fuat-Abdülbâki). Çağrı Yayınları.
- Özdemir, H. (1996). *Subhatü'l-Uşşâk Yüz Hadis Tercümesi*, İnsanlığa Hizmet Vakfı Yayınları.
- Özdemir, H. (2012). Nâbî'nin Kırk Hadis Tercümesi. *Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 6.
- Öztoprak, N. (1993). *Klâsik Türk Edebiyatı'nda Manzum Yüz Hadîsler*. [Doktora tezi]. Marmara üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.

- Öztoprak, N. (2018). *Hız Peygamberi Sanatla Anlamak, "Klâsik Türk Edebiyatında Yüz Hadesleri Hazırlayan Sebepler ve Manzum Yüz Hadisler"*. Sakarya Büyükşehir Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Dairesi Başkanlığı Sakarya Kitablığı Yayınları
- Sevgi, A. (1987). *Lâtîfî (Hayâtı ve Eserleri) İnceleme-Metin*. [Doktora Tezi]. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Sevgi, A. (1992). Lâtîfî ve "Subahtü'l-Uşşâk"ı. *Selçuklu Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 12.
- Sevgi, A. (2001). Azmî'nin Hadis-i Erbain Tercümesi, *Selçuklu Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 9.
- Söylemez, İ. (2017). *Türk-İslam Edebiyatında Manzum Kırk Hadisler (İncelem-Metin)*. [Doktora Tezi]. Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Süreyya, M. (1996). *Sicill-i Osmânî veya Tezkire-i Meşâhir-i Osmaniyye (1-5)*. (Haz. Nuri Akbayar). Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Tirmizi, E. İ. b. M. (1982). *Sünenu't-Tirmîzî*. Çağrı Yayınları.
- Yıldırım, S. (2000). *Osmanlıda Kırk Hadis Çalışmaları 1*. Osmanlı Hadis Araştırmaları Yayınları.
- Yıldız, A. (2003). Okçuzâde Mehmed Şâhî ve Manzum Kırk Hadis Tercümesi: Ahsenü'l-Hadîs. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVII.
- Yıldız, A. (2011). Sirâcî'nin Manzum Kırk Hadis Tercümesi. *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XV/1.
- Yüceer, M. (2020). *Hadis İlmi Açısından Osmanlı Manzum Hadis Edebiyatında Yer Alan Rivâyetler*. [Basılmış Doktora Tezi]. Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.



GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ
JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl: 4, Cilt: 4, Sayı: 1

Haziran-2023

MAKALE BİLGİLERİ

Bazı Kadın Araştırmacıların Tefsir Bilimine Katkıları (Türkiye Örneği)
Contributions of Some Women Researchers to the Science of Tafsir (The Case of Turkey)

YAZAR

Nihat DEMİRKOL

Dr. İğdır Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, TİB, Tefsir Anabilim Dalı

tefsir63urfa@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0001-5929-8161

Yayın Bilgisi

Yayın Türü: Araştırma Makalesi

Makale Geliş Tarihi: 03.02.2023

Makale Kabul Tarihi: 25.05.2023

Sayfa Aralığı: 251-267

ÖZET

Kadınların tefsir çalışmaları, Kur'an'ın yorumlanmasıyla ilgili olarak kadınların yapmış olduğu çalışmalarını ifade eder. Tarihte pek çok kadın, tefsir çalışmaları yapmış ve farklı yorumlar ortaya koymuştur. Hz. Peygamber ilim öğrenmenin farz olduğunu ifade ederken kadınları da zikretmektedir. Zira Hz. Peygamber'in bir çok işte eşlerine danışması da İslam'da kadınlara verilen değeri göstermekle beraber erkeklerin başarı kazanmasında önemli derecede etkili olduklarını göstermektedir. Türkiye'de gerek akademi alanında gerekse akademi dışındaki kadınların çalışmaları istenilen düzeyde değildir. YÖK'ün resmi sitesinde akademi alanında kadınların sayısı 85 bin 402'dir. Bu oranın içerisinde İlahiyat alanındaki kadın sayısı ise 1063'tür. Erkeklerin sayısı 3835'tir. Tefsir bilim dalında ise toplam 495 akademisyen yer alırken bunların 85 tanesi kadındır. Kadınların akademide ve akademi dışında tefsir bilimi üzerine önemli çalışmalar yapmışlardır. Fakat tefsir bilimine yaptıkları katkı erkeklerin çalışmalarına oranla istenilen düzeyde değildir. Biz de bu makalede Türkiye'deki kadınların tefsir bilimi üzerine yaptıkları çalışmaları ele alarak anlamlı değerlendirmelerde bulunmaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Tefsir, Toplum, Kadın, Erkek.

ABSTRACT

Women's exegesis refers to the work done by women in relation to the interpretation of the Qur'an, the holy book of Islam. Many women in history have done tafsir studies and put forward different interpretations. The Prophet also mentions women when he states that it is obligatory to learn knowledge. The fact that the Prophet Muhammad consulted his wives in many works shows the value given to women in Islam and shows that men are significantly effective in achieving success. In Turkey, the work of women both in the field of academia and outside the academy is not at the desired level. On the official website of YÖK, the number of women in the field of academia is 85 thousand 402. Within this ratio, the number of women in the field of Theology is 1063. The number of males is 3835. In the field of tafsir, there are a total of 495 academicians, 85 of whom are women. Women have done important work on the science of exegesis in academia and outside academia. However, their contribution to the science of exegesis is not at the desired level in terms of numbers. In this article, we will try to make analytical evaluations by discussing the studies of women in Turkey on the science of exegesis.

Keywords: Quran, Tafsir, Society, Woman, Man.

GİRİŞ

Kadınlar, tarihsel süreçte çoğu zaman erkeklerin gerisinde görülmüşlerdir. Bundan dolayı bilimsel çalışmalarda geri planda kalmışlardır. Zira erkekler bilimsel çalışmalarda nicelik bakımından kadınlardan fazladır. Mesela; Siyasi, ekonomik, kültürel, içtimaî, askeri vb. birçok nedeni sıralayabiliriz. Bu nedenler kadınların bilimsel çalışma yapma ve sosyal hayatta aktif rol almalarını kısmi ölçüde de olsa engellemektedir.(Türkkahraman-Şahin, 2010: 75-88)

Geleneksel olarak, tefsir çalışmalarında erkek alimlerin görüşleri öne çıkarılmış ve kadınların tefsirde aktif bir rolü olmamıştır. Ancak son yıllarda, kadınların tefsir çalışmalarına katılımı artmış ve kadınların İslam tarihi boyunca yazmış olduğu tefsirler yeniden keşfedilmeye başlanmıştır. Kadınların tefsir çalışmalarına katılımı, İslam dünyasında kadınların eğitime verilen önemin artmasıyla birlikte yükselişe geçmiştir. Özellikle son yıllarda, kadınların İslami ilimler alanındaki eğitim ve araştırma imkanlarının artması, kadınların tefsir çalışmalarına katılımını daha da artırmıştır. (Bkz:Aydar, 2015) Ancak bu oran yeterli düzeyde değildir. Bunun bir çok nedeni bulunmaktadır. Bunlardan bazılarına şöyle değinmek mümkündür:

Kültürel etkiler: Bazı İslam ülkelerinde, kadınların eğitimi ve çalışma hayatı, geleneklere ve aile değerlerine göre belirlenir. Bu da kadınların ilmi çalışmalar yapmalarına engel olabilmektedir. Zira İslam öncesi dönemde kız çocukların diri diri gömülmesi kadınların toplumdaki değerinin göstermesi açısından önemlidir. (Maturidi, 2005: X, 432) İslam sonrası dönemde ise kadınların değeri artmış ve toplumda ciddi konuma gelmişlerdir. Hz. Ömer'in şu ifadesi cahiliye dönemi için aydınlatıcıdır: "Biz cahiliye döneminde kadınları bir şey saymazdık. İslam geldi ve Allah onlardan bahsedince onların üzerinde hakkı olduğunu gördük" (Buhari, Libas, 31) Her ne kadar İslam kadınlara önem vermişse de toplumun kültürel yapısı kadını her zaman ikinci planda görmüş ve erkek egemen yapısını devam ettirmiştir. Günümüzde kadınların yaptıkları çalışmalarda/işlerde feminist ve modernist gibi sıfatlar kadınların isminden önce zikredilmektedir. (Aynur, 2019:481) Bundan dolayı kültürel olgular kadının ilmi çalışmalarda geri kalmasına neden olmuştur. Herhangi bir ek sıfat olmadan dünyada "insan" İslam toplumunda ise "İnsan ve Müslüman" olarak vasıflandırılması birçok problemi de ortada kaldıracığı kanaatindeyiz.

Sınırlı eğitim fırsatları: Kadınların eğitimi, toplumun gelişmesi, ekonomik kalkınma, sosyal adalet ve cinsiyet eşitliği için önemli bir faktördür. Kadınların eğitim düzeylerinin artması,

birçok olumlu etkiyi beraberinde getirir. Ayrıca kadınların eğitimi, kendi kişisel gelişimleri açısından da önemlidir. Eğitim, kadınların özgüvenlerinin artmasına, kendilerini ifade etmelerine ve daha bağımsız bir yaşam sürmelerine yardımcı olur. Kadınların eğitimi, toplumsal cinsiyet eşitliği açısından da önemlidir. Eğitimli kadınlar, daha fazla söz sahibi olma ve toplumsal değişimlerin öncüleri olma potansiyeline sahiptirler.

İslam dininde kadınların eğitim hakkı bulunmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de "Oku" emri, erkek ve kadın tüm müminlere yöneliktir ve bu emir, hayat boyu öğrenmenin önemini vurgular. (A'lak, 96/1) Hz. Peygamber kadınların eğitimine önem vermiş ve kız çocuklarının eğitimine teşvik etmiştir. Hz. Muhammed'in eşi Hz. Hatice gibi pek çok kadın, okuryazarlık ve ticaret alanında başarılı olmuştur. (Hamidullah, 2017: 66 vd.; Ayyıldız-Sevdi, 2018, 783) Kur'an'ın ilk inen A'lak suresinin "Oku" ile başlayan beş ayetinden sonra Kalem suresinin ilk ayetleri inmiştir. (Taberi, 2000: XXIV, 520; Maverdi, ts.: VI, 304) Kalem suresinin ilk ayeti ise şöyledir: ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ "Nûn. Kalem ve yazdıkları aşkına derim ki!" (Kalem, 68/1) Allah'ın "oku" emrinden sonra "kalem"e yemin etmesi dikkaç çekicidir. Burada değimek istediğimiz nokta ise bu emirlerin hiç birinden kadın-erkek ayrımının olmamasıdır.

İslam dünyasında kadınların eğitim hakkı, farklı ülkeler ve bölgeler arasında değişen şekillerde ele alınmaktadır. Bazı İslam ülkelerinde kadınların eğitimi önemsenmekte ve desteklenmektedir. Bazılarında ise kadınların eğitim hakkı kısıtlanmakta veya engellenmektedir. Son dönemlerde bir takım İslam ülkelerinde kadınların engellenmiş hakları yeni verildiğini görmekteyiz. Mesela; Arabistanda kadınlara araba kullanma hakkının yeni verilmesi geç kalınmış bir haktır. Bununla birlikte, son yıllarda İslam dünyasında kadınların eğitimi konusunda birçok ilerleme kaydedilmiştir. Özellikle Türkiye, Fas, Cezayir, Tunus gibi ülkelerde kadınların eğitimine yatırım yapılırken, çocuk gelinlerin sayısının azaltılması, kız çocuklarının okula gönderilmesi gibi adımlar da atılmıştır. Ayrıca, İslam dünyasında pek çok kadın; lider, bilim insanı ve sanat gibi alanlarda da öne çıkmaktadır. Ancak, İslam dünyasında kadınların eğitim hakkı henüz tam olarak gerçekleşmemiştir ve bu alanda daha fazla çalışmaya ihtiyaç vardır. Kadınların eğitime yatırım yapmak, İslam dünyasının sosyal ve ekonomik kalkınması için hayati bir öneme sahiptir.

Yetersiz finansal destek, ataerkil egemen kültür, dil öğrenimi gibi nedenler başta olmak üzere daha pek çok neden kadınların ilmi çalışmalarını kısıtlamaktadır. Bunların hepsinin ele alınması konunun hacmini aşacağından dolayı bunlarla yetiniyoruz.

Saydığımız bu nedenler İslam ülkesi olan Türkiye’de de bulunmaktadır. Nitekim Türkiye’de uzunca bir süre kadınlar eğitimden uzak kalmış, bilimsel çalışmalarda ve sosyal hayatta erkekten birkaç derece geri planda kalmıştır. Türkiye’deki bu açığın kapatılması için zaman zaman okuma-yazma seferberliği başlatılmış ve birtakım eğitim faaliyetlerine girişilmiştir. Ülkemizde kadınların geri planda kalmasından dolayı İslami bilimlerde de kadınlar geri kalmış ve bilgisinden az yararlanılmıştır. Zira ilahiyat fakültelerinde okutulan tefsirlerin neredeyse tamamı erkekler tarafından yazılmıştır. Nitekim azda olsa kadınlar zaman zaman çalışmalar yapmışlar ve gündemi oluşturmuşlardır. Tefsir çalışması yapan kadınlardan dört tanesi de Türkiye’dedir. Fakat akademi alanında tefsir bilimine katkı sunan kadın akademisyenin sayısı 85’dir.¹ Biz de gerek akademide gerekse akademi dışında olan kadınların tefsir bilimine yaptıkları katkıları örnek çalışmalar üzerinden ele almaya çalışacağız.

1. İlmî Çalışmalarda Cinsiyet Farkı Var Mı?

İslam, cinsiyet ayrımı yapmaksızın erkeğe ve kadına ilim öğrenmeyi farz kılmıştır. Buna rağmen toplumlarda kadınların okuma-yazma oranı düşüktür. Ayrıca eğitim almaları ve eser yazmaları pek hoş karşılanmamıştır. (Suyuti, 1983: I, 193.; İbn Mace, 1992: XVII, 224.; İbn Abdilber, 2005: 9-12.; Kayadibi, 2006: 2-3.; Kara, 1998: 261-280.; Palabıyık, 2007: 27) Kadınlar yazmadan ziyade dinlemeye layık görülmüşlerdir. (Aydar, 2015: 18) İşin garib tarafı ise kadının yazmasına ve öğrenmesine izin vermeyen erkek, bir kadının tarafından yetiştirilmektedir. Genellikle erkek yirmi yaşına kadar annesinin bakımına, yirmi yaşından sonra da eşinin bakımına muhtaçtır. Dolayısıyla erkek kendi annesinin, eşinin veya kızının bilimden uzak kalmasına sebep olarak kendi çocuklarının da geri kalmasına destek vermiş olmaktadır.

Her ne kadar kadınlar eğitimden uzak tutulmuş ve geri bırakılmışlarsada insanlığa yaptıkları katkı inkar edilemez düzeydedir. Tarih boyunca birçok alim müfessir, anneleri sayesinde yetiştirilmiştir. Örneğin; “*Fethu’r-Rahmân bi Keşfi ma Yeltebisu fi’l-Kur’an*” adlı tefsirin yazarı Zekerıyyâ el-Ensârî (926/1520) küçük yaşta babası vefat edince annesi eğitimi ile ilgilenmiş ve yetiştirmiştir. (Bkz.: Ednevi, 1997: 363) Yine İslam dünyasında daha çok “*Fi Zilâli’l-Kur’an*” adlı tefsiri ile tanınan ve idam edilen Mısırlı Müfessir Seyit Kutub’un (1394/1974) yetişmesinden babasından çok annesinin etkisi vardır. Zira Kutub bu durumu

¹ Makalenin tamamında verdiğimiz istatistikler çalışma esnasındaki güncel rakamlardır. Daha sonraki süreçte rakamlar güncellenmektedir.

kendisi de ifade etmektedir. (Bkz: Kutub, 2002: 5) Nazara verdiğimiz bu iki örneğin dışında pek çok müfessirin yetişmesinde annelerinin etkisi oldukça fazladır. (Bkz: Aydar, 2015, 20-22) Erkelere nispeten kadınların yazmış oldukları tefsirin sayısı azdır. Kadınlar arasında Hz. Aişe'nin dışında tabakat kitaplarında müfessir kadınların ismi öne çıkamamıştır. (Aydar, 2015, 25) Fakat Kur'an'da bir çok ayette kadınlardan bahsedilmiş ve tarihte aldıkları role vurgu yapılmıştır. Mesela; Hz. İbrahim'in eşi olan Sare'den, Hz. Musa'nın annesi ve kız kardeşinden, Hz. İsa'nın annesi Meryem'den ve sebe melikesi Belkistan söz etmektedir. (Bkz: Al-i İmran, 3/35-37, 42-47; Nisa, 4/171; Hud, 11/7; Ta-ha, 20/7-13; Kasas, 28/9; Tahrir, 66/21; Neml, 27/20-44) Ayrıca olumu ve olumsuz kadın tiyolojilerine de vurgu yapmaktadır. (Hilali, 2010: 21vd.) Kur'an, bu kadar kadından bahsettiği halde kadının toplumdan geri kalması ve bilimsel çalışmaları yapmaması kabul edilemez. Fakat şunu ifade etmek gerekir ki son çeyrek asırdır ülkemizde kadınlar toplumda daha fazla etkin olmaya başlamışlardır. Aynı durumu İslamî alanlar için de söylemek mümkündür. Zira başta İlahiyat olmak üzere eğitim kurumlarında okuyan kadın sayısı artmıştır. Ayrıca Diyanet İşleri Başkanlığı teşkilatında kadınların sayısı artmış ve 2017 yılında Huriye Martı'nın Diyanet İşleri Başkan yardımcılığına atanması da olumlu adımlarda biri olarak değerlendirmek gerekir. Zira ilk defa bir kadın Diyanet İşleri Başkan yardımcısı olmuştur. Bu durum Diyanet gibi önemli bir kurumda örnek teşkil etmiştir. Tefsir bilimi içinde aynı durum söz konusudur. Kur'an-ı Kerim sadece erkek veya kadın değil, insan odaklı mahlûkata hitab eden bir kitaptır. O'nun beyanı ve açıklaması olan tefsir çalışmalarına kadınlarında katılmaları ve tefsir bilimine katkıda bulunmaları gerekir. Türkiye'de Yüksek Öğretim Kurumunda bağlı devlet ve vakıf üniversitelerinde görev yapan kadınların sayısı şu şekildedir:

Üniversite Türü	Profesör			Genel Toplam		
	Erkek	Kadın	Toplam	Erkek	Kadın	Toplam
DEVLET	19220	9815	29035	85943	69260	155203
VAKIF	3485	1860	5345	13507	15974	29481
VAKIF_MYO	4	0	4	80	168	248
TOPLAM	22709	11675	34384	99530	85402	184932

(<https://istatistik.yok.gov.tr/> 03.05.2023 01:29)

Tabloda akademi alanındaki bütün ünvanları gösterdiğimizde hacmi aşacağından dolayı en yüksek unvan olan Profesör ünvanını gösterdik. Fakat “Genel Toplam” başlığı altında Doçent, Doktor, Öğretim Görevlisi ve Araştırma Görevlisi kadrolarındaki sayılarda dahil edilmiştir.

İlahiyat ve İslami İlimler fakültesinde görev yapan kadınların sayısı ise şöyledir:

Üniversite Türü	Erkek	Kadın	Toplam
Devlet	2697	758	3455
Vakıf	43	12	55

Tefsir bilim dalında ise toplam 495 akademisyen yer alırken bunların 85 tanesi kadındır.

(<https://istatistik.yok.gov.tr/> 03.05.2023 01:29)

Yök sitesinde yer alan bu verilere baktığımızda kadın bilim insanların sayısında artış olduğunu görmekteyiz. Kanaatimizce önümüzdeki on yıl içinde kadın araştırmacıların sayısının erkeklere ulaşacağı kanaatindeyiz. Bu da ilmi çalışmalarda kadınların daha aktif rol alacağını ve toplumu inşa etme ve yönlendirme de daha etkili olacağını göstermektedir.

Şimdi Türkiye’de tefsir bilimi alanına katkı yapmış olduğunu düşündüğümüz beş tane kadının hayatları ve eserleri hakkında bilgi verecek ve tefsir çalışmaları üzerine analitik değerlendirmelerde bulunacağız.

2. Semra Kürün Çekmegil ve “Okuyucu Tefsiri” Adlı Çalışması

2.1. Hayatı

Semra Kürün Çekmegil Malatyalı olup 1947 yılında doğmuştur. Çekmegil, ilkokul mezunu ve ailenin dördüncü büyük çocuğudur. Yazar, kitaba değer veren ve okuyan bir aile ortamında yetişmiştir. Gençlik yıllarında ise dini sohbetlere katılmış ve ilmihal, küçük sureler ve cihadla iliği ayetlerin tefsirine yönelik ciddi okumalar yapmıştır. Müellif 60 yaşlarından tefsirini yazmaya başlamış peyder pey tamamladığı ciltleri bastırmıştır. Yazar evli ve dört çocuk annesidir. (Aydar, 2015: 192-195)

2.2. Tefsiri

Semra Kürün Çekmegil Türkiye’de ilk Kur’an tefsiri yazan hanımlardandır. Tefsirin adı “Okuyucu Tefsiri” (Tefsiru’l-Karî)’dir. Müellif 2004 yılında tefsiri yazmaya başlamış ve 2006 yılında ise 8 cilt halinde bastırmıştır. Roman boyutunda olan bu tefsir yazar tarafından vefat

etmiş olan babası Said Çekmeğil başta olmak üzere kızı Ferda Kılınç, Fatih bütüne ve Mehmet Çelen'e ithaf etmiştir. (Çekmegil, 2006, I, 6) Yazarın telif ettiği bu eser, ilmi çalışmalar sonucunda telif ettiği bir eser değildir. Yazarın kadınlar arasında yaptıkları sohbetlerden, Malatya Birlik Vakfı, Akabe Kültür ve Eğitim Vakfı ve Radyo Nida'da verile sohbetlerin kaleme alınmıştır. Ayrıca başka tefsirlerden yararlanılarak elde edilen bir eser olduğunu ifade etmiştir. (Çekmegil, 2006, I, 9) Çekmegil'in tefsiri üzerine üç tane yüksek lisans çalışması yapılmıştır. Aynı yıl içerisinde yapılan bu üç çalışmanın ikisi okuyucu tefsirini geneli üzerine yapılırken bir tanesi de çekmegilin kadın algısını ele almıştır.(Bkz: Türkmenoğlu, 2019; Gül, 2019; Yenilmez, 2019)

Tefsiri incelediğimizde Celal Yıldırım'ın "Kur'an'ı Kerim Meal ve Tefsiri", Elmalılı'nın "Hak Dini Kur'an Dili", Hasan Basri Çantay'ın "Kur'an'ı Hakim ve Meal'i Kerim", Mevdûdî'nin "Tefhimu'l-Kur'an'ı", Muhammed Esed'in "Kur'an Mesajı", Hicazî'nin "Furkan Tefsiri", el-Muvahhidî'nin "Davetçi Tefsiri", Seyyit Kutub'un "Fi zilali'l-Kur'an'ı", Nevevî'nin "Riyazü's-Salihîn" gibi eserlerden istifade ettiği görülmektedir.

Yazara göre; Kur'an'ı anlamadan okumanın faydası yoktur. Ayrıca yazara göre Kur'an sadece ölümlere okunmak için indirilmemiştir. Toplum olarak hatalardan kurtulmak için Kur'an'ı yaşayanların okuması gerektiğini ifade etmiştir. (Bkz.: Çekmegil, 2006, I,15) Müellif esere "Karî" yani "okuyucu" ismini vermesinin nedeni ise ilk inen ayet olan Alak suresinin "oku" emrinden hareketle verdiğini ifade etmektedir. Ayrıca tefsirinin dirâyet ve rivâyet tefsirlerini cem ettiğini ve aralarında bir uyum olduğunu belirtmektedir. Yazarın hitap ettiği kitle olarak öncelikle kadınlar ve kızlar fakat genel olarak bütün insanlara da hitab ettiğini vurgulamaktadır. (Çekmegil, 2006, I, 19)

Fatih Bütün tarafından tefsire önsöz yazılmıştır. Bütün, tefsirin özgün olmadığını ama samimi, fedakârlıkla hazırlanmış bir tefsir olduğuna değinmektedir. (Bkz.: Çekmegil, 2006, I, 19) Yazar, Fatiha'yı tefsir ederken dua ağırlıklı olarak başlamış ve besmelenin önemi üzerinde durmuştur. (Çekmegil, 2006, I, 27) Bakara suresinin girişinde ise Kur'an'ın anlaşılması gerektiğine dair vurgular yaparak tefsire başladığı görülmektedir. Yazar, Huruf-u mukatta harflerinin Kur'an'ın hikmetlerine değinen lafızlar olduğu görüşündedir. (Çekmegil, 2006, I, 40) Ayrıca yazara göre erkek ve kadın arasında herhangi bir üstünlük yoktur. Kadınların ise erkeğin ege kemiğinden yaratıldığını kabul etmemektedir. (Çekmegil, 2006, II, 345) Bunun yanında müellif çok eşliliği savunarak faydalarına değinmekte ve uygun ortamlarda kadının çalışabileceği görüşünü savunmaktadır. (Çekmegil, 2006, II, 424).

Çekmegil'in bu çalışması hem ilk olması yönüyle hem de kadın ve erkekler arasında tartışma konularından olan eşitlik ve yaratılma meselelerinde açıkça görüşünü beyan etmesi son derece kıymetlidir. Zira bu çalışma kadınlar için de örnek teşkil etmesi yönüyle değerli bir eser olduğu kanaatindeyiz.

3. Necla Yasdıman Demirdöven ve Tefsiri

3.1. Hayatı ve Eserleri

Necla Yasdıman Demirdöven, 1962 yılında Bursa'da doğmuştur. İlkokulu Bandırma'da okumuş liseyide İzmit Derince'de bitirmiştir. Demirdöven, 1984 yılında da Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun olmuştur. 1994 yılında İzmir Dokuz Eylül Üniversitesinde doktora başlamış ve doktora eğitimi için Mısır'a gitmiştir. 1995 yılında ise Diyanet İşleri Başkanlığı teşkilatında irşat görevlisi olarak Avusturalya'da bulunmuştur. Avusturulyadan döndüğünde ise “*Aile Hukuku ile ilgili Hadislerin Tahlili ve Mezhep İmamlarının Anlayışları*” adlı doktorasını tamamlayarak doktor ünvanını aldı. 1999 ile 2004 yılları arasında İzmir il müftülüğünde Din Hizmetleri Uzmanlığı görevini yapmıştır. 2004-2006 yılları arasında ise İzmir il vaizesi olarak çalışmıştır. Demirdöven, hali hazırda İzmir Katip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesinde Doçent olarak görev yapmaktadır. (<https://iif.ikcu.edu.tr/Personel/1007391>) Yazarın Youtube sayfası olup birçok takipçisi vardır. Youtube sayfasında Kur'an kelimeleri dersleri yapmaktadır. (https://www.youtube.com/@NeclaYasdiman_Resmi)

Yazarın piyasada öne çıkan bazı eserleri bulunmaktadır. Bunlar;

- “Kur'an-Sünnet-Fıkıh Bağlamında Kadının Evlilikteki Hakları”,
- “Adım Adım Kur'an Dili”,
- “Kur'an Tahlili (Arapça Gramer Işığında, Sözlük-Meal-İ'rab-Tefsir)”,
- “Kur'an'dan Seçme Sureler Tahlili”,
- “30.cüz Tahlili”

Bu eserler dışında yazarın pek çok ulusal ve uluslararası düzeyde bildiri, makale ve eseri bulunmaktadır. Fakat yukarıda saydıklarımız öne çıkmış ve toplumda dikkate alınmış eserlerdir. (<https://iif.ikcu.edu.tr/Personel/1007391>)

3.2. Tefsiri

Demirdöven'in yazdığı eser “*Kur'an Tahlili*” adlı tefsirdir. Tefsir 2006 yılında basılmaya başlanmış ve 2014 yılında ise biten kısımları 6 cilt halinde basılmıştır. Yazar daha sonra diğer ciltleri yazdıkça bastırmıştır. En son 2021 yılında dokuzuncu cildin baskısında şu ifadeleri

sarfetmiştir. “Yaklaşık olarak 10 cilt civarında planladığımız ve önemli bir bölümü şu anda bilgisayarımıza kayıtlı bulunan bu külliyyatın diğer ciltleri yakında Allah’ın inayeti ve sizlerin dualarıyla inşaallah sırayla yayınlanacaktır.” (Yasdıman: 2021, IX). Fakat hali hazırda yazar Kur’an Tahlili adlı tefsiri 11 cilt olarak bastırmıştır.

Ciltler halinde basılan tefsirin sure dağılımları şöyledir:

- I ve II. cildi Fatiha ve Bakara suresi,
- III. cilt Âl-i İmran, Nisa, Maide ve En’am suresi,
- IV. cilt A’raf ve Hud suresi,
- V. cilt Yusuf ve Kehf suresi,
- VI. cilt Meryem ve Furkan suresi,
- VII. cilt Şu’ara ve secde suresi,
- VIII. cilt. Sebe ve Fussilet suresi,
- IX. cilt Şura ve zuhruf suresi,
- X. cilt Mücadele ve Nebe suresi,
- XI. cilt Nebe suresi ile başlayıp Nas suresine kadar olan kısmı tefsir etmektedir.

Demirdöven, metod olarak öncelikle tam metin ayetleri vermektedir. Daha sonra ise, sayfadaki ayetleri tek tek ele almaktadır. İlgili ayetin Arapça metnini verdikten sonra birçok mealden yararlanarak sözlük, dilbilgisi ve tefsire uygun Türkçe meali tercih etmektedir. Demirdöven ayetleri üç aşamalı olarak tahlil etmektedir. Müellif, sonrasında ise bu aşamaların sözlük, dilbilgisi tahlili ve açıklama olduğunu ifade etmektedir.

Sözlük bölümünde fiillerin mazisini, muzarisini veya masdarını verirken isimlerin ise tekil ve çoğullarını belirtmektedir. Dilbilgisi kısmında ise üstten aşağıya doğru bir bütün olarak ayeti ve mealini kalın ve siyah yazılarla vurgulu bir şekilde belirtmektedir. Yazar dilbilgisi ve sözlük tahlillerini çerçevesi kutu içerisinde vermektedir. Açıklama bölümünde ise son dönemde yazılmış tefsirlerden istifade ederek açıklamalar yapılmaya çalışılmakta ve ayetten alınması gereken mesajlara dikkat çekmektedir. (Yasdıman, 2006: I-VI)

Yazar, tefsirinde istifade ederek kullandığı tefsirleri tekabuli bir şekilde vermektedir. Yazarın en çok istifade ettiği tefsirler Bayraklı’nın “Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur’an Tefsiri”, Mahmut Topbaş’ın “Şifa Tefsiri” ve Diyanet İşleri Başkanlığı’nın “Kur’an Yolu” tefsirleri gelmektedir.

4. Fatma Asiye Şenat

4.1. Hayatı ve Eserleri

Fatma Asiye Şenat 1968 yılında Balıkesir ilinde doğmuştur. İlk ve orta öğretimlerini Eskişehirde okuyan Şenat, 1991 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun olmuştur. Şenat bir süre İmam-Hatip lisesinde meslek dersleri vermiş ve 1995 yılında Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde “Kur’an’ın Tabiatındaki Nimetleri Değerlendirilişi” adlı tez ile yüksek lisansını tamamladı. İlmî çalışmalarına devam eden Şenat, 2003 yılında ise “Kur’an ve Gelenek Açısından İtaat Olgusu” adlı tezi ile aynı yerde doktorasını tamamladı. Şenat İlahiyat fakültesinin mezuniyeti yanında 2009-2014 yılları arasında Gazi Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Radyo, Sinema ve Televizyon Bölümünü de okumuştur. 2018 yılında Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümünde Profesör Ünvanını alan Şenat halen aynı yerde görev yapmaktadır. (<https://avesis.ogu.edu.tr/fasiye/deneyim>)

Yazarın yayımlanmış eserleri ise şunlardır:

- “Medya Din İlişkisi -Tefsir İlmî Özelinde Bir Analiz”, İlahiyat, Ankara, 2017
- “Olgu ile Algı Arasında İtaat”, Çizgi Kitabevi, Konya, 2016.

Bu eserler dışında yazarın pek çok kitap bölümü, makale ve uluslararası düzeyde bildirisi bulunmaktadır. (<http://ktp.isam.org.tr/?url=makaleilh/findrecords.php>) Akademi alanında pek çok kıymetli eser veren Şenat “Olgu ile Algı Arasında İtaat” adlı çalışmasının son derece önemli olduğu kanaatindeyiz. Doktora tezi olarak çalıştığı konunun kitaplaştırarak toplumun istifadesine sunması takdire şayandır. Şenat bu eserinde Kur’an’ın insana yaklaşımı üzerine önemli değerlendirmelerde bulunmuştur. (Bkz: Şenat, 2016: 23-32) Çalışmasının sonraki bölümlerinde itaat kavramının semantik serüvenini tespit eden Şenat kitabını üç bölüm olarak tasarlamıştır. Birinci bölümde Aile içinde itaat olarak değerlendirilen esasları ele alırken Türk toplumun aile yapısı üzerine kıymetli değerlendirmelerde bulunmuştur. Ayrıca kadın ve erkek eşitliği, evlilik, Kur’an’ın çizdiği kadın potrelerini ele alan Şenat toplumda zaman zaman tartışma konusu olan Nisa suresinin 34. ayetini tahlil ederek önemli değerlendirmelerde bulunmuştur.(Şenat, 2016: 56-209)

Çalışmanın ikinci bölümünde ise itaatın toplumsal boyutlarına değinmiş ve yöneticilere (ulu’l-emr) yapılan itaat üzerine değerlendirmelerde bulunmuştur. Yazar üçüncü bölümde ise dinin emri olan Allah’a ve Hz. Peygambere itaat konusu ele almış ve itaatın anlam boyutlarını günümüzde doğru taşımıştır. (Şenat, 2016: 214-264, 275-327).

Yazar, toplumdaki cinsiyet problemini görerek bu konuda da eser vermiştir. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dergisinde yayınladığı “Bazı Tefsir Metinlerine Yansıyan Boyutuyla Cinsiyet Algısı -Zuhruf Suresi 18. Âyet Örneği” adlı makale çalışması ve 2013 yılındaki kutlu doğum haftasında “İnsanlık Onurunu Zedeleyen Yönüyle Toplumsal Cinsiyet Rollerini” adlı bildiri işle toplumsal problemlerin çözümüne ışık tutmaya çalışmıştır. Diğer çalışmaları gibi son derece kıymetli olan bu iki çalışma da takdire şayandır.

5. Zehra Eriş

5.1. Hayatı

Zehra Eriş, 1964 yılında İstanbul’da dünyaya geldi. Babası “Ayaklı Kütüphane” lakabıyla bilinen Hacı Şahin Sayın’dır. Sayın, İktisat Fakültesinde öğretim görevlisi olarak çalışmış ve uzun yıllar İlim yayma cemiyetinde hizmet etmiştir. (Demireşik, 2014: 110) Yazar, 1974 yılında “Fazilet Kız Kur’an Kursu”nu okumuştur. Ortaokul ve liseyi açıköğretimden tamamlayarak bitirmiştir. Yazar, dini eğitimin esas temelini “Fazilet Kız Kur’an Kursu”ndan almıştır. (Aydar, 2015: 337)

Eriş, tefsir ilmi alakalı ilk derslerini Ali Fikri Yavuz’dan almıştır. Sonraki süreçlerde ise manevi babası olan Mahmut Bayram ve Mısır’daki Ezher Üniversitesi Hocalarında olan Hüseyin Suudi Erdoğan’dan tefsir metinlerini okumuştur. Yazar, 1981-1985 yılları arasında Marmara Üniversitesi Yüksek İslam Enstitüsünü okumuştur. Müellif evliliğinden sonra eşinin de desteğiyle “Hale Hanımlar” derneğinde tefsir dersleri vermiştir. Tefsir derslerinin yanı sıra Kadı İyaz’ın “Şifa-i Şerif” adlı eserini de okutmuştur.

5.2. Eserleri

Eriş’in ilk eseri fotokopi halindeki notlardan oluşan “Namazı Anlamak İçin Kısa Surelerin Tefsiri” adlı çalışmasıdır. Bu eserin 2010 basılmıştır. 2011 de ise “Kur’an’î Ahlak ve Edebi Anlamak İçin Hucurat Suresi Tefsiri” adlı çalışmayı yapmıştır.

Yazar’ın “Namazı Anlamak İçin Kısa Surelerin Tefsiri” isimli çalışması sadece Fatıha, Duha-Nas surelerinin arasındadır. Bu çalışmam ağırlıklı olarak müfessirlerin görüşlerinin toparlanmasından müteşekkildir. (Bkz: Eriş, 2010) Yazar, “Kur’an’î Ahlak ve Edebi Anlamak İçin Hucurat Suresi Tefsiri” adlı çalışmasında önce ayetlerdeki kelimelere meal vermektedir. Sonrasında toplu meal verdikten sonra ayetlerin tefsirine geçmektedir. Yazar, çalışmasında surenin sebab-i nüzulüne, sibak-siyak bağlantısına ve ayetlerin muhtevasını ele almaktadır. (Eriş, 2013: 6) Yazar, Kur’an’ı Kur’an’la tefsir etme metodunu dikkate alarak ayetleri açıklamaktadır.

6. Cemalnur Sargut

6.1. Hayatı

Sargut, 1952 yılında İstanbul'da dünyaya gelmiştir. Kimya mühendisliği mezunu olan yazar, 20 yıla yakın kimya öğretmenliği yapmıştır. Tasavvufçu bir ailenin çocuğu olan Sargut, felsefeye ilgi duymuş ve felsefecilerin hayatları üzerine araştırma yapmıştır. Yazar, Mevlana'ya ilgi duymuş ve hocasının yönlendirmesiyle Kur'an ve karşılaştırmalı Mesnevi çalışmaları yapmıştır. Sargut, Türk Kadınlar Kültür Derneği İstanbul şube başkanlığı görevini yürütmektedir. Ayrıca Almanya, Amerika ve Hindistanda çeşitli üniversitelerde, kilise ve kuruluşlarda İslami Tasavvuf konularında düzenli seminerler de vermektedir. (Aydar, 2015: 235.; https://tr.wikipedia.org/wiki/Cem%C3%A2lnur_Sargut) Yazar, 2000 yılından bu yana da ABD'nin Nort Carolina Üniversitesinde dersler vermektedir. Araştırmacı-yazar Sadık Yalsızuçanlar derlediği "Kenan Rifai ile Aşka Yolculuk" adlı eserin arka kapağında Cemalnur Sargutu "bir modern zamanlar Rabiası" olarak tarif etmektedir. Sargut, tasavvuf alanına hakim birisidir. (Bkz: Yalsızuçanlar: 2017) Sargut, Türkiye'de tasavvuf öğretmeni, yazar ve konuşmacıdır. Tasavvufun ana prensiplerini modern dünyanın ihtiyaçlarına uygun şekilde yorumlayan ve aktaran bir isim olarak tanınır.

6.2. Eserleri

Müellif tasavvufla ilgi duymasından dolayı tefsir çalışmalarında da tasavvufi yorumun hakim olduğunu görmekteyiz. Kur'an üzerine yaptığı çalışmalardan bazıları şunlardır:

- "Ey İnsan Yasin Suresi'nin Şerhi",
- "Bakara Suresi I, Ayet 1-10 Bakara Şerhi",
- "Bakara Suresi II, Ayet 11-29 Bakara Şerhi",
- "Yaratılışın Sırrı Meryem Suresi 1 (1-15. Ayetler)",
- "Ayetü'l-Kürsi",
- "Mülk 'Tebareke' Suresi".

Yazarın daha pek çok eseri bulunmaktadır. fBizim belittiğimiz eserler tefsire yönelik olnlardır. (Aydar, 2015: 232) Yazar, "Ey İnsan Yasin Suresi'nin Şerhi" adlı eserinde başlıkta dahi anlaşılmaktadır ki Yasin suresinin ilk ayetine "Ey İnsan" anlamını vermektedir. Yazar, eserlerinde Kur'an'ın zahiri anlamının yanında batını anlamları da vermektedir. Yazar, özellikle Mevlana Celaleddin Rumi'nin felsefesi üzerine odaklanmıştır. Mevlana'nın mesajının, insanların hayatında barış, sevgi ve anlayışın güçlendirilmesi için bir rehber

olduğuna inanmaktadır. Ayrıca tasavvufun, insanların manevi ihtiyaçlarını karşılamada ve iç huzuru bulmada önemli bir rolü olduğunu vurgulamaktadır. (Bkz.: Sargut: 2012.; Yalsızuçanlar: 2017)

Sargut'un tasavvufi olarak Kur'an'a yaklaşması da dikkat çekicidir. Geçmişte başörtüsü sorunu yaşamış bir ülke olan Türkiye'de başı açık bir bayanın tasavvufi olarak ayetlere yaklaşması gelinen noktayı göstermektedir. Sargut'un bu yaklaşımı örnek olmakla beraber bir çok n yargıyıda kıracağı kanaatindeyiz.

SONUÇ

Kadınların eğitimi, toplumların gelişiminde son derece önemlidir. Zira eğitim, kadınların kendilerini geliştirmesi, toplumsal hayatta daha aktif rol almaları ve aileleriyle daha iyi iletişim kurlmaları için önemli bir araçtır. Ancak ne yazık ki, birçok ülkede kadınların eğitimine erişim konusunda hala ciddi zorluklar bulunmaktadır. Fakat son yıllarda, kadınların eğitimine erişim konusunda önemli gelişmeler yaşanmaktadır. Başta Türkiye olmak üzere birçok ülke, kadınların eğitimine yatırım yaparak, eğitim sistemlerinde yapısal reformlar yapmış ve aileleri eğitim konusunda bilinçlendirerek bu konuda ilerleme kaydetmektedir. Bu gelişmeler ise kadınların daha fazla eğitimli olmalarına ve toplumsal hayatta daha aktif bir rol almalarına yol açmaktadır.

Türkiye'de tefsir alanında çalışma yapmış birçok kadın bilim insanı bulunmaktadır. Güncel haliyle tefsir bilim dalında çalışan kadın sayısı 85'tir. İlahiyat alanında ise Türkiye geneli kadın akademisyen sayısı 495'tir. Kadın bilim insanların içinden ve dışından tefsir yazan kadın sayısını dört olarak tespit ettik. Akademi dünyasında ise toplum ve aile üzerine çalışma yapan bir kadın bilim insanı dikkatimizi çekmiştir. O da Fatma Asiye şenattır. Kadınların bu tefsir alışmaları Kur'an'ı anlayıp yorumlamanın erkeklere ait olmadığını göstermektedir. Zira müfessir olmak için "erkek olmak" diye bir şart bulunmamaktadır. Dolayısıyla kadınların yeterince tefsir yazmamış olmaları ideal toplumsal kalkınması babında bir eksiklik olarak değerlendirmek mümkündür.

Türkiye'de kadınların yaptıkları tefsir çalışmaları yeterli düzeyde değildir. Kadınların yeni tefsir çalışmaları yapmaları için gerekli ortam ve altyapının saglanması gerekir. Kadın bilim insanların çalışmaları tefsir bilimine bir renklilik ve zenginlik katacaktır. Semra Krn ekmegil bir kadın olarak gösterdiği gayretten dolayı takdire şayandır. Necla Yasdıman Demirdöven ise kadınlar arasında en iyi çalışma yapan kadın bilim insanı olarak görmek mümkündür. Çünkü ciddi bir Arapça bilgisine sahiptir. Bu da tefsir bilimine katkı sunması için

önemli etkenlerden biridir. Diğer tefsirlerden yararlanmakla beraber fikirlerini ifade etmesi bakımından güzel bir çalışma yapmış ve insanların istifadesine sunmuştur. Cemalnur Sargut ise tasavvufi olarak ayetlere yaklaşmış ve diğer kadınlardan farklı bir bakış açısı ortaya koymuştur. Ayrıca modern zamanların Rabi'a'sı olarak isimlendirilmesi ise dikkat çekicidir. Kanaatimizce bu ifade abartı olmakla beraber fikrîsel açıda mümkün olabilir. Eriş, ise kısa sureler üzerine yaptığı çalışmalarla öne çıkmaktadır. "Fazilet Kur'an Kursu" başta olmak üzere Kur'an kurslarında verdiği derslerin sonucunda aldığı notlardan çalışmalarını oluşturmuş ve güzel bir çalışma yaparak toplumun istifadesine sunmuştur. Ayrıca edep ahlakı konu edinen Hucurat suresi üzerine çalışması önemlidir. Fatma Asiye Şenat ise tefsir yazmamış olsa da akademi dünyasının içinde aktif bir şekilde yer alması ve "Kur'an ve Gelenek Açısından İtaat Olgusu" adlı doktora tezi hazırlaması bile tefsir bilimi açısından son derece önemli olduğunu düşünmekteyiz. Zira kadın ve erkek arasında eşitlik ve adalet gibi kavramların tartışıldığı bir toplumda ailevi boyut bağlamında itaat konusunu ele almak takdir edilecek bir durumdur. Ayrıca Şenat başka çalışmalarında da toplumdaki kadın-erkek üzerindeki cinsiyet meselelerine yaklaşımlar sergilemektedir. Bu çalışmalar az veya çok tefsir bilimine katkı sunmuşlardır. Şunu da ifade etmek gerekir ki, tefsir bilimine yeni bir yaklaşım veya köklü bir reform yaptıklarını iddia edemeyiz. Fakat kadınların tefsir çalışmalarına yönelmeleri için örnek niteliğinde çalışmalardır ve takdire şayandırlar. Kadınların daha fazla tefsir çalışmalarına yönelmesi ve bu alana katkı sağlamaları gerektiği kanaatindeyiz.

KAYNAKÇA

Aydar, H. (2014). *Tarih Perspektifinden Örnek Tarih Metinleri*, Yeni Zamanlar Yayınları.

Aydar, H. (2015). *Hanım Müfessirler*, Ensar Neşriyat.

Ayyıldız, M. N. Sevdî, A. (2018). *Günümüzde Kadına Yönelik Şiddet Türleri ve Bu Şiddeti Ortadan Kaldırmada Dinin Rolü: Hz. Muhammed (s.a.v)'in Söz ve Davranışları Özelinde*, Uluslararası İslam ve Kadın Çalıştayı, Iğdır Üniversitesi Yayınları.

Çekmegil, S. (2006). *Okuyucu Tefsiri (Tefsiru'l-Kari)*, Step Ajans.

Demireşik, H. (2014). "Zehra Eriş Hocahanım İle Hasbihal Şifa-i Şerif Bir Hazine" Şebnem Kadın ve Aile Dergisi.

Ednevi, A. (1997). *Tabakatu'l-Müfessirin*, Mektebetu'l-Ulum ve'l-Hikem.

Eriş, Z. (2010). *Namazı Anlamak İçin Kısa Surelerin Tefsiri*, Erkam Yayınları.

- Eriş, Z. (2013). *Hucurat Suresi Tefsiri*, Erkam Yayınları.
- Gül, Betül S. (2019). *Semra Kürün Çekmegil'in 'Okuyucu Tefsiri' Adlı Eserinin Tahlili*, Kafkas Üniv. Sosyal Bilimler Enst. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Hamidullah, M. (2017). *İslam Peygamberi*, Çev.: Mehmet Yazgan, Beyan Yayınları.
- Hilâlî, U. (2010). *Mu'cemu A'lami'n-Nisaî fi'l-Kur'an'il-Kerim*, Dâru'l-Kutub'il-İlmiyye.
- İbn Abdilber E. (1426). *Câmiû Beyâni'l- İlm ve Fadlihi ve ma Yenbağî min Rivâyetihî ve Hamlihi*, Mektebetü't- Tev'ıyyeti'l- İslâmiyye.
- İbn Mâce E. (1992). *Mukaddime*, Yyy.
- Kara, S. - Tarihi S. (1998). *Kur'an ve Hz. Peygamber Açısından Kadın*, Ekev Akademi Dergisi.
- Kayadibi, F. (2006), “*Kur'an'ın Eğitim, Bilim ve Araştırmaya Verdiği Önem*”, İÜİFD.
- Kutub, S. (2002). *Meşahidu'l-Kiyameti fi'l-Kur'an*, Dâru's-Şuruk.
- Maturidî, E. (2005). *Te'vilatü'l-Kur'an*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Maverdî, E. (ts.), *en-Nüket ve'l-Uyun*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Palabıyık, H. (2007). “*Cahiliye Dönemi ve İslam'ın İlk Yıllarında Okuma-Yazma Faaliyetleri*”, AÜİFD.
- Suyûtî, C. (1983). *el-Leâli'l-Masnûa Fi'l Ahadisi'l-Mevzûa*, (I-II), Dâru'l-Ma'rife.
- Şenat, F. (2017), *Medya Din İlişkisi -Tefsir İlmi Özelinde Bir Analiz*, İlahiyat.
- Şenat, F. (2016), *Olgu ile Algı Arasında İtaat*, Çizgi Kitabevi.
- Şahin, H. (2019) “*Ayetler Işığında Cahiliyeden İslam'a Kız Çocuğu/Kadın Haklarının Tahvili*”. Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi.
- Türkkahraman, M. – Şahin, K. (2010). *Kadın ve Kariyer*, Alanya İşletme Fakültesi Dergisi
- Türkmenoğlu, Ümmü S. (2019). *Semra Kürün Çekmegil ve Okuyucu Tefsiri*, Atatürk Üniv. Sosyal Bilimler Enst. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Yasdıman, N. (2001). *Adım Adım Kur'an Dili*, Tibyan Yayınları.
- Yasdıman, N. (2003). *Kur'an-Sünnet-Fıkıh Bağlamında Kadını Evlilikteki Hakları*, Cemre Yayınları.
- Yasdıman, N. (2006). *Kur'an Tahlili*, Anadolu Yayınları.

Yasdıman, N. (2007). *30.cüz Tahili*, Kanyılmaz Matbaası

Yasdıman, N. (2007). *Kur'an'dan Seçme Sureler*, Cemre Yayınları.

Yenilmez, F. (2019). *Semra Kürün Çekmegil'in 'Okuyucu Tefsiri'nde Kadın Algısı*, Necmettin Erbakan Üniv. Sosyal Bilimler Enst. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.

<https://iif.ikcu.edu.tr/Personel/1007391> : Erişim Tarihi: 10.04.2023

<https://istatistik.yok.gov.tr/> : Erişim Tarihi: 02.05.2023

<https://www.youtube.com/@NeclaYasdıman> Resmi : Erişim Tarihi: 25.04.2023

<https://avesis.ogu.edu.tr/fasiye/deneyim>)



GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ
JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl: 4, Cilt: 4, Sayı: 1

Haziran-2023

Kitap Bilgileri: Kırâat İlminde Mekkî b. Ebî Talib, Sonçağ Yayınları, Ankara 2021, 401 s.

Yazar: Servet KILIÇ

Değerlendiren: Doç. Dr. Osman BAYRAKTUTAN, Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi,
osmanbayraktutan@hotmail.com, Orcid: 0000-0002-0802-2971

Yayın Bilgisi

Yayın Türü: Kitap İncelemesi

Makale Geliş Tarihi: 25.03.2023

Makale Kabul Tarihi: 01.06.2023

Sayfa Aralığı: 268-275

KİRÂAT İLMİNDE MEKKÎ B. EBÎ TÂLİB

SERVET KILIÇ



Müellifin Hayatı

Servet Kılıç 1981 yılında Bingöl ili Genç ilçesinde doğdu. 2008 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Bölümü Tefsir Bilim Dalında, “Nisa Sûresinin Kırâatler Yönünden İncelenmesi” adlı teziyle Yüksek Lisansını 2012 yılında bitirmiştir. Aynı üniversitede ve aynı bölümde doktorasını 2021 yılında bitirerek doktor unvanı almıştır. *Kırâat İlminde Mekkî B. Ebî Talib* isimli eser yazarın “*Kırâat İlminde Mekkî B. Ebî Talib*” başlıklı doktora çalışmasından üretilmiştir. Kılıç, Bingöl Üniversitesi İslami İlimler Fakültesinde Dr. Öğr. Üyesi olarak görev yapmaktadır. Çalışma alanları arasında, Kırâat, Kur’an Tarihi, Kırâat İmamları ve Kırâat Kavramları bulunmaktadır.

Eser Hakkında

Kırâatler konusu Ulûmu'l-Kur'ân içinde en netameli alanı teşkil etmektedir. Bu durum ister istemez alan üzerinde araştırma yapanları, konuyu ele alırken çok hassas bir yaklaşım sergilemeye zorlamaktadır. Bu nedenle özellikle ülkemizde akademi dünyasında tefsîr üzerine çokça çalışma yapılmasına karşılık, kırâatler konusunda yapılan araştırmaların sayısı sınırlı kalmıştır. Kırâat alanında yapılan çalışmaların büyük bir bölümü ise daha çok tefsir ilmini merkeze alarak, aynı zamanda kırâat âlimi de olan bazı müfessirlerin kırâatlerde tercih ettikleri farklı vecihleri çalışmaktan öteye geçemedikleri, son tahlilde bu çalışmaların kırâat ilminin girift meselelerine pek fazla değinmedikleri görülmektedir. Kırâat konusunun arka planında Hz. Peygamber'in yedi harf hadisi bulunmaktadır. Yedi harfin tam olarak neye karşılık geldiği, bu kavramdan ne kastedildiği konusu, tam olarak sınırları çizilmiş, üzerinde son sözün söylendiği bir alana tekabül etmemektedir. Bundan dolayıdır ki geçmişten günümüze genel manada gerek yedi harfin gerekse de buna bağlı olarak kırâatlerin otantik anlamının tespitine dair ortaya konulmuş tek bir görüşten bahsedilememektedir. Yaşanan söz konusu bu gerçeklik, konu hakkında söz söyleyen kırâat âlimlerinin görüşlerine de yansımış, bu durum ise son tahlilde tarihsel süreç içinde konu hakkında birbirinden farklı tutumların ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Servet kılıç tarafından kaleme alınan ve 2021 yılında Sonçağ Yayınları tarafından yayımlanan '*Kırâat İlminde Mekkî B. Ebî Talib*' isimli eserde, Endülüs kırâat geleneğinin önemli temsilcilerinden biri olan Mekkî b. Ebî Talib'in kırâat görüşleri incelenmiştir. Çalışmada Mekkî b. Ebî Talib'in (ö. 437/1045) sahih kırâat tespit kriterleri meselesinde durduğu yer, sahih kırâat tanımı, söz konusu tanımının sahih kırâat alanına yansımaları üzerinde durulmaktadır. Mekkî'nin sahih kırâat tanımından yola çıkılarak kırâatlerde tevâtür konusu işlenmiş, müellifin konu hakkındaki görüşleri yine onun yaptığı sahih kırâat tanımı üzerinden ele alınmış ve konunun sonunda tevâtür konusunda ondan etkilenenler hakkında bilgi verilmiştir. Yine çalışmada kırâatlerde tasnif meselesi ele alınmış, Mekkî öncesi ve sonrası yapılan tasnifler ayrıntısıyla verilmiş, müellifin bu konudaki görüşleri ayrıntısıyla incelenmiştir. Aynı zamanda âhâd kırâat olgusu tarihsel arka planıyla birlikte ele alınmış, Mekkî'nin bu tür hakkında yaptığı tanımdan hareket edilerek mesele ele alınmış ve onun âhâd kırâat tanımının Mushaftaki iz düşümü araştırılıp ortaya konulmuştur.

Yazar kırâat ilminde en başta sahih kırâatin ne olduğu, bu türe dair yapılan tanımın literatürde neye karşılık geldiği, sahih kırâat tespit kriterleri, kırâatlerde tevâtür konusu, sahih ve sahih

olmayan kırâatlerin sayısı, âhâd kırâat olgusu, bu türün literatürdeki karşılığının ne olduğu, gelenek içinde şâz olarak bilinen kırâatlerle aynı manaya gelip gelmediği ve bu bağlamda âhâd kırâatlerin yedi harfle ilişkisi gibi konuların kırâat ilmindeki netameli konu başlıklarını teşkil ettiğini belirlemektedir. Mekkî b. Ebî Talib’i araştırma konusu yapmaya karar vermesinin sebebini sözü edilen girift konular hakkında orijinal tespitleri sunmasına bağlamaktadır. Mekkî’nin yukarıda sıralanan kırâat ilminin hassas konu başlıklarının her birine dair özgün ve ikna edici görüşlere sahip olduğunu ifade etmektedir. Araştırmasının konu edindiği Mekkî b. Ebî Talib ile ilgili ülkemizde de İslam dünyasında da doğrudan bir çalışmaya rastlanmadığını bu nedenle de bilimsel bir boşluğu doldurduğunu ifade etmektedir. (s. 9).

Yazara göre Mekkî b. Ebî Talib’e kadar kıraat sınıflandırmaları ikili olarak yapılmış, sahih ve şâz olarak bilinen kırâatler üzerinde isimlendirme yönünden yaşanan kavram kargaşası, onunla birlikte yerli yerine oturmaya başlamıştır. Kendisinden öncekilerin sahih ve şâz kırâatlerin tam olarak neye denk geldiği konusunda çok da net olmayan kavram tanımları, onun elinde yeniden şekillendirilip dönüştürülerek, literatüre kabul edilen ve okunan kırâatlerle, kabul edilen ancak okunmayan kırâatler şeklinde bir formülasyon da (âhâd kıraat) onun sayesinde girdiğini belirtmiştir. Mekkî sonrası kıraat tasnifleri konusunun açıklığa kavuştuğunu belirtmiş ve sahih, şâz ve âhâd kıraat olarak üçlü tasnife geçildiğini eserinde belirtmiştir. (s. 15). Çalışmada her ne kadar kıraat sınıflandırmaları ve kavramların yerli yerine oturması Mekkî sayesinde olmuş denilse de, ardından kıraatlerin altılı tasnife tabi tutulması ve günümüzde de halen altılı tasnifin ilim camiasında kullanılıyor olması durumu göz önüne alınırsa bu görüşünde pek haklı olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir.

Çalışma başlıca iki ana bölümden oluşmaktadır. Çalışmanın ilk ana bölümü olan “Mekkî b. Ebî Talib ve Kırâat Olgusu” başlığı altında Mekkî b. Ebî Talib’in yaşadığı dönem ve ilmi kişiliğine odaklanılmıştır. Mekkî b. Ebî Talib’in ilmî kişiliğini ve görüşlerini tam olarak anlayabilme adına, araştırmaya onun içinde yaşadığı dönemi bir bütün olarak ele almakla başlanmış, müellifin doğup büyüdüğü ve hayatının ilk otuz sekiz yılını geçirdiği Endülüs’ün Kayravan şehriyle, oradan ayrılıp hayatının geri kalan kırk dört senesini geçirdiği Kurtuba şehri için ayrı başlıklar açılmamış, bu iki şehrin genel siyasi, sosyal, ilmi ve ekonomik yönlerini birlikte ele alınmıştır. (s. 24). Bunu yaparken görsel bir harita kullanmaması ve yaşadığı mekânların coğrafi olarak etrafında neler var, buraların nerelerle komşu olduğu ve konumu hakkında bilgi vermemesi bir eksiklik olarak göze çarpmaktadır. Yazar Mekkî’nin yaşadığı dönem Kurtuba’ında dînî ilimlerle birlikte pozitif ilimler de altın çağını yaşamakta olduğunu belirtmiş,

Avrupa medeniyeti, Rönesansını Endülüs İslam Medeniyeti'nin özellikle pozitif ilimler noktasında açtığı yoldan ilerleyerek gerçekleştirdiğini iddia etmiştir. Bunu da “*Fuat Sezgin ile Bilim Tarihi Üzerine*”, Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, 2(4), Aralık 2004, 355-370 ve Muhammed Ali Budak, “Batı Kaynaklarına Göre Endülüs Medeniyetinin Eğitim ve Bazı Bilim Alanlarında Avrupa'ya Katkıları”, *SDÜSBED*, 1(23), 2016, 161-174 adlı çalışmalardan referanslar vererek desteklemiştir.

Hicrî V. yüzyıl Endülüs'ünde, pozitif ilimler alanında adını tarihe yazdırmış yüzlerce bilim adamı bulunmaktaydı. Bunlardan Mekkî ile aynı asır ve şehirde yaşayan tıp alanında tüm dünyada ilk defa cerrahinin temellerini oluşturan kişi olarak kabul edilen Ebu'l-Kasım Halef b. Abbas ez-Zehrâvî (ö.427/1036), Matematik ve astronomi âlimi olan Cabir b. Eflâh (ö.455/1063), tarihçi ve astronomi âlimi olan Sâid b. Abdurrahman (ö.462/1070), zamanının çok büyük coğrafyacısı olarak bilinen, ilk defa Endülüs bölgesinin coğrafik çizimini yapmasının yanında, yine bu alanda ilk defa coğrafya sözlüğünü yazan kişi olarak tanınan Ebû Ubeyd el-Bikrî (ö.487/1094) gibi daha isimlerini burada sıralayamayacağımız sayısız bilim adamları, bize o dönem Kurtuba'sının, pozitif ilimlerde ulaştığı seviyeyi göstermesi açısından yeterli malûmatı vermektedir diyerek Mekkî'nin yaşadığı döneme ışık tutmuştur. (s. 37-38). Müellif Mekkî b. Ebî Talib'in sadece kırâat ilminde değil, bunun yanında fıkıh, tefsir, hadis, Arap dili, edebiyat, şiir, kelim, felsefe, rüya tabiri, tarih ve bunun gibi daha birçok ilimde de bilgi sahibi bir âlim olduğunu ve kendisine birçok ilim adamı tarafından ‘*Ansiklopedik Âlim*’ nitelenmesi yapıldığını vurgulamıştır. (s. 50). Yazar bu bölümde Mekkî'nin hocalarından ve öğrencilerinden bahsetmiş ve hem diğer ilimlerle ilgili hem de kırâat ilmi bağlamında kaleme aldığı eserlerden kısaca bahsetmiştir. Bu bölümün ikinci ana başlığını ‘Kırâat Olgusu ve Mekkî b. Ebî Talip’ olarak belirleyen yazar, Kur'an kırâat olgusuna farklı bakışları ve bunların sebeplerine değinmiş ve Kur'an ve kırâat kavramlarının birbirinden tamamen farklı iki olgu olduğunu söyleyen âlimlerin başında Mekkî b. Ebî Talip geldiğini söylemiştir.(s. 82). Bu ana başlık altında kırâat kelimesinin tanımına ve kırâatler hakkındaki literatür bilgilerine gereğinden fazla girildiğini söylemek doğru olacaktır. Yine kırâatlerin indirilişi ile Kur'an'ın indirilişi gibi birbirleri yerine kullanılmaması gereken kavramları bir arada kullanarak başlıklar açması da konuyu bilmeyenler için farklı düşüncelere mahal vereceği açık bir gerçek olarak eserdeki yerini almıştır. Yazar bu bölümde ‘Sahih Kırâatlerin Tespit Kriterlerinin Tarihsel Serencamı’ ismiyle açtığı başlık altında Hz. Peygamber zamanından Mekkî dönemine kadar sahîh kırâat kriterlerinin oluşum süreçleri hakkında detaylı bilgiler vermiştir. Kırâat sorusuna çözüm arayışlarının başlangıcı olan Hz. Osman'ın istinsah eylemi için; “*Hz. Osman, Mushafları*

teksîr etme meselesinde iki hedef gözetmişti. Bunlardan birincisi, sübûtu kesin olan muhtelif kırâatlere meşruiyet kazandırarak bunları korumak, ikincisi de kırâat olup olmadıkları şüpheli olup literatürde müdrec kırâatlere denk gelen ve daha çok Sahabelerin kendi kişisel Mushaflarına tefsîr kabilinden yazdıkları açıklamalarını Mushaflardan çıkararak, bu yolla Kur'ân'ı muhafaza edebilmektir” (s. 98) diyerek Hz. Osman'ın Mushafları çoğaltmasının Kur'an'ın muhafazası bağlamında büyük öneme haiz olduğunu özenle vurgulamıştır.

Yazar bu bölümde Mekki'nin kıraat kriterlerini kurumsallaştıran kişi olarak takdim etmekte ve “Mekkî b. Ebî Talib, eserlerde dağınık halde gördüğü sahih kırâat kriterlerini, tabiri caizse dağınık halde olan bir pazılın parçalarının bir araya getirilmesi gibi bir araya getirmiş, söz konusu kriterleri arka arkaya sıralayarak bu konudaki metodunu inşa etmiş, bunları belli bir metodolojik yöntem ışığında sistemleştirerek eserinde bunların ne manaya geldiklerini sarâhaten açıklamış ve son olarak bu meselede o, işin usûl ve esaslarını belirleyerek artık bu mevzuda genel geçer bir kuram ortaya koymuştur.” (s. 164-165) açıklamasını yaparak kıraat kriterlerinin oluşumunda onun büyük rolüne dikkat çekmiştir. Yazar sahih, âhâd ve şaz kavramlarının tanımlarını terminolojik olarak ilk defa Mekki'nin yaptığını ortaya koymuş, ‘el-İbâne’ adlı eserinde farâzî bir soruya cevap verme sadedinde bunları şöyle açıkladığını eserinde belirtmiştir; “.....Kırâat hakkında rivâyet edilenlerin tümü üç kısımdır; **Birinci kısım:** Günümüzde hali hazırda okunan kırâatler olup, bu da kendisinde üç şartı toplayan kıraatlerdir. Bu şartlar:

- a) Hz. Peygamber'e ulaşıncaya kadar sika/güvenilir râvilerden nakledilmesi,
- b) Kur'ân'ın indirildiği yaygın Arap dilinin bir veçhine uyması,
- c) Mushaf hattına uymasıdır.

Kur'ân bu üç şartın bir araya geldiği kırâatlerle okunur. Ve bununla (mezkûr üç şartla) o kırâatin doğruluğu, sağlamlığı ve şüpheden uzak oluşu kesinleşir. Çünkü o kırâat Mushaf hattına muvafık olması cihetiyle, icmâyla alınmış olmaktadır. Bu kırâati inkâr eden küfre girmiş olur.”

İkinci kısım: Âhâd yoldan nakli sahih olan kırâattir. Arap dilinde sahih bir vechi bulunan ve lafzî Mushaf hattına muhalefet eden kırâattir. Bu tür kırâatler kabul edilir, fakat iki sebepten dolayı okunmazlar;

- 1) Bu kırâatler icmâyla değil, ahad haberlerle sabit olmuştur. Okunan Kur'ân, ahad haberle sabit olmaz.

2) Bu kırâatler, üzerinde icmâ edilen Mushaf hattına muhaliftir. Bu yüzden sıhhati ve şüpheden uzak oluşu kesinleşmez. Sıhhati kesin olmayan bir şey üzerine kırâatte caiz değildir. Bunu inkâr eden küfre girmemekle birlikte ne kötü bir iş yapmış olur.

Üçüncü kısım: Sikâ/güvenilir olmayan kimselerin naklettikleridir. Veya sikâ olan râviden nakledildiği halde, Arap dilinde hiçbir şekilde bir vechi olmayan kırâatlerdir. Bu kısım kırâat her ne kadar Mushaf hattına uysa da kabul edilmez” (s. 166-167). Dikkat edilirse Mekkî, yaptığı bu son tanımla İbn Mücahid’in kurup sistemleştirdiği yedili kırâat sistemi dışında kalan ve aynı zamanda şâz diye nitelenen, ancak bununla birlikte kendisinde sahîh kırâat şartlarından mezkûr üç şartı taşıyan sahîh kırâatlere dikkat çekmek istemiştir denebilir.

Çalışmanın ikinci ana bölümü olan “Mekkî b. Ebî Talib’in Kırâatlere Yaklaşım Tarzı” başlığı altında yazar, ‘sahîh kırâatlerde tevâtür’ adlı ana başlık altında mütevâtir kelimesinin kırâat ilminde kullanım serencamı ile ilgili bilgiler verilmiştir. On kırâatin Hz. Peygamber’e kadar ulaşan senetleri/tarikleriyle mütevâtirdir görüşünden başlayarak sadece yedi kırâatin mütevâtir olduğu görüşünü savunanların argümanlarını sunmuş, ardından on kırâat, üzerinde ittifak edilen noktalarda mütevâtirdir diyen görüş sahiplerinin de argümanlarını vererek konuyu terminolojik boyutundan uzaklaştırıp, kişilerin görüşlerine dayandırmıştır. (s. 190 vd.). Aslında tevâtür kesin bilgi ifade eden bir kavram olup, kişilerin görüşlerine göre farklılaşan bir değişkenliği bulunmamaktadır. Tevâtür kavramında ihtilaf söz konusu değildir. Sonucunda oluşan bilgi ise zarûrî bilgidir. Kırâat terminolojisinde kullanılmasının doğru olmadığı ile ilgili birçok kapsamlı çalışma yapılmıştır. Yazar da “...kırâatlerde tevâtürü gerekli görmeyenler arasında Mekkî b. Ebî Talib’in çok ayrı bir yeri bulunmaktadır.” (s. 226) diyerek bu konuyu kısaca özetlemeye yetecek bir ifadede bulunmuştur. Bu bölümün ikinci ana başlığı olan ‘Senet Yönünden Kırâat Tasnifleri’ altında yazar, kırâat tasnifleri konusu ilk bakışta kendi içinde sınırları belirlenmiş, sistematîği oturmuş ve üzerinde son sözü söylenmiş bir alan gibi gözükse de, işin detayına inildiğinde bu konuda yapılan farklı isimlendirilmeler nedeniyle alanın kendi içinde büyük bir anlam kargaşası yaşadığı görülecektir. Kırâat tasniflerinde yaşanan bu durumun temelinde kırâat âlimlerinin sahîh kırâat kriterleri konusundaki ihtilafları yatmaktadır. (s. 227) diye bir açıklamada bulunarak kırâat tasniflerinin nedensellikleri üzerinde durmaktadır. Yazara göre Kırâat tasniflerinde yaşanan bu isimlendirme kargaşası sanıldığı gibi işin sonunda ortaya çıkmamış, bilakis daha işin başında kırâatlerin tedvin sürecinden itibaren zuhûr etmeye başlamış, bu ihtilaf tarihsel süreç içinde zaman ilerledikçe de kırâat tasnifleri üzerine sayı yönünden yapılan artışla paralellik göstererek devam etmiştir.

Çalışmanın ilerleyen sayfalarında ‘Âhâd kırâat olgusu ve tarihsel arka planı’ alt başlığı altında yazar “...bu türün en bariz özelliği olarak ahru’fî’s-seb’a’dan sayıldığı ve Mushaf hattına muhalefetinin yanında tamamen beşerî tasarruflardan müteşekkil olan müdrec ve müterâdif türlerin dışındaki okumalara şâmil geldiği görülecektir. Bu tespitten hareketle yukarıda Mushaf hattına muhalefet eden ahad kırâat türlerini zikrettiğimiz kategori içinde, ilk sırada saydığımız kelimenin ziyade-noksan farklılıkları, ahad kırâat türünün en bariz örneğini teşkil etmektedir.” (s. 262) bu kıraatin Mushaf hattına muhalefet ettiği için böyle sınıflandırıldığını belirterek, Mekkî’nin âhâd diye tanımını verdiği, diğer kırâat âlimlerinin şâz dedikleri türün kırâat birikimi içindeki izdüşümünden ikincisinin takdim-tehir örneği olduğunu vurgulamaktadır. Diğer yönüyle de Mekkî’nin Mushaf hattına muhalefet eden âhâd kırâatleri ahru’fî’s-seb’a ruhsatı kapsamına sokarak bunların vahiy temelli olduklarına işaret etmesi ve dolayısıyla bu türü şâz kategorisinden kurtarmasını yazar önemli görmektedir. Yazarın iddiasına göre “Mekkî’nin kırâat tasnifi incelendiğinde görülecektir ki kendisine kadar gelen süreçte kırâatlerin isimlendirilmesi üzerinden yaşanan büyük anlam kargaşası, onun yapmış olduğu tasnif sıralamasıyla gerek sayı gerekse de içerik yönünden bir istikrara kavuşmuştur.” (s. 356). Buna karşın vakıa incelendiğinde ortada bir istikrarın olduğunu söylemek pek de mümkün gözükmemektedir.

Sonuç olarak *Kırâat İlminde Mekkî b. Ebî Talib*, adlı çalışmayı yukarıda belirttiğimiz eksikliklerine karşın, ulusal literatürde gelişmekte olan bir alana katkı sunmanın yanı sıra yeni araştırmalar için de referans kaynağı oluşturması bağlamında değerli olduğu söylenebilir. Genel olarak okunmasında büyük fayda hâsıl olacak bir kitap olarak raflardaki yerini almıştır.



GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ

JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl: 4, Cilt: 4, Sayı: 1

Haziran-2023

Kitap Bilgileri: el-Beyân li Hukmi Kıraâti'l Kur'âni'l Kerîm bi'l Elhân (Dımaşk, Daru'l Gavsânî li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye Yayınları, 2021/2.baskı, 72 sayfa)

Yazar: Eymen Rüşdî Süveyd

Değerlendiren: Abdullah KANDEMİR, Yüksek Lisans Öğrencisi, Batman Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Bilim Dalı, abduallah.kandemir@student.batman.edu.tr,Orcid: 0009-0008-9576-0251

Yayın Bilgisi

Yayın Türü: Kitap İncelemesi

Makale Geliş Tarihi: 20.04.2023

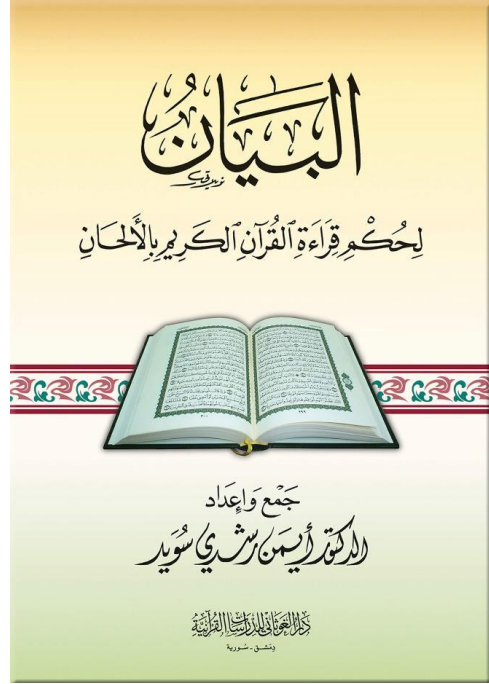
Makale Kabul Tarihi: 25.05.2023

Sayfa Aralığı: 276-281

Müellifin Hayatı

Eymen Rüşdî, 1955 yılında Suriye'nin Dımaşk şehrinde doğdu. İlkokul, ortaokul ve lise eğitimini Dımaşk'ta tamamladı. Dımaşk'ta bulunan hocalardan Kur'an dersi aldı. Zeyd b. Sâbit Camisinde büyük eğitimci Abdulkerîm er-Rifâî'nin derslerine eşlik etti. Daha sonra Humusa giderek Abdulazîz Uyûnü's-sûd'dan (ö. 1399/1979), ders aldı. 1981 yılında tecvid icâzetini Kâhire'deki Kıraat Enstitüsünden aldı. 1982 yılında, lisans eğitimini Ezher'de Arap Dili ve Belağatı bölümünde tamamladı. 1990 yılında Ümmülkurâ Üniversitesi Arap Dili ve Edebiyatı Fakültesi bölümünde Dr. Muhammed Mahmûd

et-Tanâhî (ö.1999) danışmanlığında *et-tezkira fî kiraât-i Semân li'l İmâmi Ebu'l-Haseni* adlı tez konusuyla yüksek lisans eğitimini dereceyle bitirdi. 1998 yılında ise doktorasını yine aynı Üniversite ve Bilim Dalında Dr. Abdulfettâh Buhayrî İbrâhîm (ö.2006) danışmanlığında *el- 'İkdun-nadîd fî şerhi 'l-kasîd li's- Semîn el-Halebî* adlı tez konusuyla doktora eğitimini de dereceyle bitirdi. Ders ve icazet aldığı meşhur hocaları; Ebu'l-Hasan Muhyiddin el-Kürdî ed-Dımaşki (ö. 1430/2009), Muhammed Tâhâ Sukkar (ö. 1429/2008), Abdülazîz b. Muhammed Ali Uyûnü's-sûd, Şeyh Ahmed Abdülaziz ez-Zeyyât (ö. 1424/2003), İbrâhîm Ali es-Semennûdî (ö. 1429/2008) ve Şeyh Âmir es-Seyyid Osmân'dır. (ö. 1408/1988) Eymen Rüşdî, *et-tecvîdü'l-musavvar, risâletu'l-meddet, Telakki'l-Kur'âni'l Kerîm abra'l usûr, es-selâsilu'z-zehebiyyetu bi'l esânîdi'n-neşriyyeti min şuyûhi ilê'l hadrati'n-nebeviyye, Ebhâsun tecvidiyye, Kurrâsetu Mehârici'l ve Sıfatu'l-Hurûfi'l Arabiyye gibi* kıraat alanıyla ilgili birçok eser kaleme almıştır. Ayrıca *manzûmetu el-müfid fi't-tecvîd, hırzû'l-emânî ve vechü't-tehânî fi'l-kıraati's seb, Manzûmetu ed-Dürretü'l-mudiyye fi'l-kıraati's-selâsi'l-merdiyye, Manzûmetü'l-Mukaddime* gibi birçok eseride şerh ve tahkik etmiştir. Eymen Rüşdî aktif eğitim öğretim hayatına devam ederek çok sayıda öğrenci yetiştirmektedir. Kur'an-ı Kerimi güzel okuma ve Hafızlık yarışmalarında jüri üyesi olarak davet edilmekte ve kıraat alanıyla ilgili düzenlenen pek çok ulusal ve uluslararası kongrelere,



sempozyumlara katılımcı olarak katılıp bildiri yayınlamaktadır. İkra ve Dr. Ayman Swaid Youtube kanalında “*el-itkân li tilâveti ’l-Kur’ân, Tashîhi ’t-tilâveti, Kur’an-ı Kerîm nasîl okunur*” gibi kıraat alanıyla ilgili birçok yayın, ses ve video kaydı bulunmaktadır. Ayrıca Eymen Rüşdî, Uluslararası Kur’ân-ı Kerim’i Ezberleme Teşiklatı Bilimsel Konsey Başkanı ve Müslüman Dünya Birliği Okurlarına Bağlı Konsey Üyesidir.

Eser Hakkında Bilgi

Eseri tanıtmaya geçmeden önce; Kur’an tilaveti, Allah’ın kelamı olması sebebiyle, Allah’la insanların en önemli iletişim aracıdır. İnsan, fitratı gereği duygusal bir varlık olması hasebiyle duygulara dokunan herhangi bir sesi ve ezgiyi dinlemeye yatkındır. Seyyid Kutub’un ifadesiyle, Kur’ân’ın içerdiği sanatsal güzellikler, vicdanı etkilemeye, imanı artırmaya hizmet etmektedir. (Kutup, 2015, s. 175) Bazı gruplarca Kur’an, indirildiği ilk günden günümüze gerek hadislerden anlaşılan mana gereği, gerekse kalbe dokunma, hüzünlendirme, İslama ısındırma isteği ya da makam, mevki ve şöhret gibi dünyevi çıkarlar uğruna müzik sanatından öğrenilen ezgi ve nağmelerle okunmaktadır. Günümüzde de çoğunlukla Kur’an okuyucuları nağme ve ezgi yapma uğruna tecvid kaidelerini ihmal etmektedirler. Geçmiş ve günümüz âlimlerince bu konunun fihhi hükmü çok tartışılmış ve bu konuda da birçok eser kaleme alınmıştır. Tanıtımını yapacağımız Eymen Rüşdî Süveyd’in “*el- beyân li hukmi kiraâti ’l Kur’âni ’l Kerîm bi ’l elhân*” başlıklı bu çalışması, geçmiş ve günümüz âlimlerin, Kur’ân tilavetinin musiki nağme ve ezgilerle okunma durumunda ki fihhi hükümleri ve şart koşmuş oldukları hususları geniş bir yelpazede ele almasından ötürü ayrıcalıklı bir yere sahiptir.

Bu eser, önsözle beraber mukaddime, hedef ve sonuç olarak dört bölümden oluşmaktadır. Kitabın önsözünde müellif, çalışmanın amacını şöyle izah etmiştir: “Kur’an-ı Kerim’i nağme ve ezgilerle okumanın hükümleri konusunda hakkı sağlamak ve Kur’an ile okuyucularını savunmak adına geçmiş dönemdeki ve şimdiki âlimlerin fetvalarından müteşekkil bu risaleyi yazmayı gerekli gördüm. Böylece Müslümanlar, kendi işine hâkim olup sadece dininde ispat edilenleri ve kurra imamlarının naklettiklerine itimat etsin.”

Önsöz bölümünde: Kur’an-ı Kerim’in nüzul serüveni, Kur’an’ın korunması, Kur’an’ın tegannî ve tecvid ile tilavet edilmesi, Kur’an okuyuşunun sonraki nesillere aktarımı ve Kur’an’ın kendine has özellikleri gibi önemli olaylara dikkat çekilmiştir. Müellif, bu hususlara dikkat çekerken ilk olarak ayet, sonrasında ise sahih hadisleri ve zaman zaman şiirleride kaynak olarak kullanmıştır (s. 7-14).

Müellif, Kur'ân'ın nüzûl serüvenini, “Kur'an-ı Kerîm, Cebrail (a.s) vasıtasıyla vahiy olarak efendimize inmiştir. Cebrail (a.s) Rabbimizden aldığı şekliyle Kur'an-ı Kerîm'in tamamını efendimize (s.a.v) okumuştur. Efendimiz, vahyi telakki ettiği vakitlerde Kurân'ın hiçbir harfini ve kelimesini kaçırmamak için acele ettiği ve bu durum Cenab-ı Hakkın elçisine, Kur'ân-ı göğsünde hızzettireceğine ve manasının anlaşılmasında kendisine kolaylık sağlayacağına dair garanti vermesine kadar devam etmiştir. Rabbimizin emriyle Efendimiz, Cebrail'den (a.s) kendisine okunan şekliyle hiç vakit kaybetmeden sahabesine güzel bir edayla ve tertil üzerine okuyarak aktarmıştır. Sahabe de hiçbir değişikliğe uğratmadan indiği şekliyle Kur'an-ı Efendimizden (s.a.v) dinleyerek hafızalarına kaydedip yazıya geçirmişler,” şeklinde ifade etmektedir (s. 7-9).

Müellif; Kur'ân'ın korunmasını, Hicr 9. ve Fussilet 41-42. ayetleri referans göstererek, kadim olan Allah'ın kelamı tağyir ve tahriften, değişim ve hatalardan beridir. Kur'an kendi varlığıyla kendini muhafaza etmektedir. Bu özelliğin kitaplar arasında sadece Kur'an'a has olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca ayete ilave olarak sahih Müslim'de geçen “suyun bile yıkayamacağı (silemeyeceği) bir Kur'an'ı sana indirdim” şeklindeki rivayeti de Kur'an-ı Kerîm'in göğüslerde (hafızalarda) muhafaza edildiğine dair delil olarak getirmektedir (s. 9).

Müellif, Kur'an okuyuşunun sonraki nesillere aktarımını, Peygamberimiz Kur'an-ı kendisine indiği gibi Sahabeye okumuş onlar da sonraki nesillere öğrendikleri okuma şeklini muhafaza edip olduğu gibi aktardıklarını belirtmiştir (s. 9-10).

Müellif, Kur'an-ı öğrenen bazı grupların müzik sanatından istifade etmeden Kur'an okuyarak seslerini güzelleştirdiklerini ve Kur'an'ın başka bir kelamda bulunmayan kendine has bir melodisi olduğunu ifade etmiştir. Zira içinde medler, mîm ve nun'un gunnesi, harflerin, mahreç ve sıfatları özellikle de hems, cehr, şiddet, rihvet, beyniyye, isti'lâ, istifâl, ıtbâk, infitâh, safîr, lîn, kalkale, inhirâf, tekrîr, tefeşşî ve İstitâle gibi sıfatlar barındırmaktadır. Fakat yüzyıllar sonrasında bazı gruplar Kur'ân'ın sadece yeni çıkmış müzik tonlarıyla okunması gerektiğini ve bununla da doğru yolu bulduklarını ileri sürmüşlerdir. Bu grup, insanların kulağına hitap ederek para, makam ve şöhret gibi dünyevi çıkarlar uğruna nakillere karşı gelerek Kur'an'ın asıl gayesinin aksine hareket etmişlerdir (s. 10-11).

Birinci bölüm: lahn kelimesinin lûgat, ıstılah anlamları hakkındadır. Müellif, İbn Manzur'un lahn'ı sözlükte ezgi ve hoşkulu okuyuş; terimde ise hatalı okuyuş olarak

tanımladığını ifade etmiştir. İbn Berrî'nin ise lahnın; irabta hata, lügat, nağme, mana ve idrak olarak altı anlama geldiğini zikretmiştir. Bu bölümde Müellif lahni ele alırken hadis ve şiirleri referans olarak kullanmıştır (s. 15-16).

İkinci bölüm: Büyük âlimlerden olan bazı imamların kitaplarında geçen Kur'an kıraatinin nağme ve ezgilerle okunmasının şer'i hükmü hakkındadır. Bu konuda ismi geçen bazı âlimler şunlardır: Ebû Bekr el-Hallâl, Ebû Bekr ibn Mücâhid, Ebû Bekr el-Âcurrî, Ebû Abdillâh el-Kurtubî, İmam Nevevi, İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye, İbn Kesir, Zekeriyâ el-Ensârî, Hatîb eş-Şîrbînî, Alî el-Kârî, Şihâbüddîn el-Kulyûbî, İmam el-Eşmûnî, Haseneyn Mahlûf, Âmir es-Seyyid Osmân, Muhyiddin Ramazan ve Vehbe ez-Zühaylî. (s.17-40).

Müellif, bu bölüm sonunda yukarıda zikrettiğimiz âlimlerin musiki sanatından istifade ederek Kur'an tilavetinde ezgi ve nağme yapmanın fıkhi olarak mekruh, bid'at, haram ve caiz olduğunu ileri süren görüşleri ve bu görüşlerin dayandığı kaynakları vererek maddeler halinde özetlemiştir (s. 38-40). Bu bölümde ele alınan bazı maddeler şunlardır:

1- Kur'an'ın Peygamberimiz ve Sahabe tarafından nağme ve ezgiyle okunmadığından dolayı bu şekil okumanın bid'at olduğu ileri sürülmüştür.

2- Kur'an okurken sesi güzelleştirmenin şer'i bir istek olduğu ve bunu uygularken Acem makamı üzerine değil Arap makamı üzerine yapılması gerektiği belirtilmiştir.

3- Kur'an okuyucusu, musiki makamlarıyla tilavet yaptığı Kur'an tilavetinin hükümlerini ön planda tutup nağme ve ezgi yaparsa bu okuyuşun hükmü mekruhtur. Fakat Kur'an okuyucusu, Kur'an tilavetinin hükümlerini arka planda tutup nağme ve ezgiyi ön planda tutarsa bu durumda hem okuyuşu hem de dinlenilmesinin haram olduğu zikredilmiştir.

4- Âlimler, (مَنْ لَمْ يَتَعَنَّ بِالْقُرْآنِ فَلَيْسَ مِنَّا) *Kur'an-ı tegannî ile okumayan bizden değildir* (Buhari, 7527-Ebu Davud 1469) hadisini iki vecihle yorumlamaktadırlar. a- Sufyan b. Uyeyne ve birçok tabiin "yeteganne" kelimesini Kur'an ile yetinip Kur'an dışındaki kitap ve nakillere ihtiyaç duymamak olduğunu ileri sürmüşlerdir. b- Kendi doğal sesini müzik ilminden istifade etmeksizin güzelleştirme olarak yorumlamışlardır.

Tegannî ile Kur'an tilavetinin caiz olduğunu ifade eden hadislerden bazıları şunlardır; *Kur'an-ı tegannî ile okumayan bizden değildir. Kur'an-ı sesinizle güzelleştirin* (Ebu Davud, 1468- Nesai,1014) başka bir rivayette ise *Sesinizi Kur'an ile güzelleştirin.* (el-Kêmilu fi duafâi'r-ricâl, 4/435) "Allah, Kur'an'ı güzel sesle tegannî eden bir Peygambere

verdiği (sevap) kadar, hiçbir şeye ihsanda bulunmamıştır.” (Müslim, 792) Ayrıca Ebu Musa Eş‘ari’nin, *Peygambere (s.a.v) “kıraatimi dinlediğini fark etseydim sesimi güzelleştirip okurdum”* şeklindeki rivayeti de Kur’an’ı teganniyle okumanın caiz olduğunu göstermektedir.

Müellif, yukarıdaki hadislerden yola çıkarak Kur’an tilavetinde sesi güzelleştirmenin, fihken gerekli olduğunu ifade etmiştir. Ancak bu hadislerin, Kur’an’ı musiki nağme ve ezgilerle okunmasının caiz olduğuna delalet etmediğini ileri sürmüştür. Ayrıca Müellif, müzik ilminden öğrenilen ezgi ve nağmelerle Kur’an tilaveti yapmanın bazı durumlarda haram bazı durumlar da ise mekruh olduğu sonucuna vardığını ifade etmiştir.

Üçüncü bölüm; Eymen Rüşdî’nin, yüzyüze karşılaştığı çağımızın bazı âlimlerine Kur’ân kıraatinin nağme ve ezgilerle okunmasının şer‘i hükmü hakkında sorduğu soru ve cevapları içermektedir. Bu bölümde görüşleri ele alınan âlimler şunlardır: Hüseyin el-Hattâb, Abdülaziz ez-Zeyyât, Abdulfettâhel-Mersafi, Ebu’l-Hasan Muhyiddin el-Kürdî, Saîd Abdullah, Abdülgaffâr ed-Durûbî ve Muhammed Tâhâ Sukkar (s. 41-54).

Dördüncü ve son bölümde ise üçüncü bölümde zikredilen âlimlere yöneltilen soru ve cevapların mahtut ve matbu nüshalarının fotoğrafları bulunmaktadır (s. 55-66).

Müellif, eserin sonunda istifade ettiği kaynakları sıralamaya göre düzenlemiş ve eserin içeriğine kolay ulaşabilmek adına sade ve anlaşılır bir fihrist eklemiştir (s. 67-72).

Sonuç olarak: Kur’an tilavetinde musiki sanatından istifade edilerek icra edilen okuyuşların fihki hükmü hakkında âlimlerce birçok farklı görüşler ele alınmıştır. Bu farklı görüşler şunlardır:

1. Tegannî ile Kur’an-ı Kerîm tilavet etmenin her halükarda haram olduğunu ileri sürenler.
2. Tegannî ile Kur’an-ı Kerimi okumanın her halükarda caiz olduğunu ileri sürenler.
3. Teğannî ile Kur’an-ı Kerimi okumanın bazı durumlarda haram ve mekruh, bazı durumlarda ise caiz olduğunu ileri süren görüşler vardır.

Eser, Kur’an tilavetinde musiki sanatından istifade edilerek yapılan okuyuşların fihki hükmündeki bu farklı görüşleri kapsamlı bir şekilde incelemiştir.

Kaynakça

Kutup, S. (2015). *Kur’ân’da Edebi Tasvir* (Ö. Aydın & E. Özalp, Çev.; 2. bs). İşaret Yayınları.

Süveyd, E. R. (2021). *El-beyân li hukmi kıraâti’l-Kur’ani’l-Kerîm bi’l-elhân* (2. bs). Daru’l Gavsânî li’l-Dirâsâti’l-Kur’âniyye Yayınları.



GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ
JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl: 4, Cilt: 4, Sayı: 1

Haziran-2023

Kitap Bilgileri: Türkiye'nin Maarif Davası, Dergah Yayınları, İstanbul 2016, 203 s.

Yazar: Nurettin TOPÇU

Değerlendiren: Muhammed Emin KESİCİ , Tezsiz Yüksek Lisans Öğrencisi, Gaziantep Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Eğitim Yönetimi, kesici-emin@hotmail.com, Orcid: 0009-0007-4852-1779

Yayın Bilgisi

Yayın Türü: Kitap İncelemesi

Makale Geliş Tarihi: 20.04.2023

Makale Kabul Tarihi: 25.05.2023

Sayfa Aralığı: 282-289

Müellif Hakkında

Nurettin TOPÇU 1909 yılında İstanbul'da doğmuştur. Felsefeye ilgisi olan yazar, dönemin iyi hocalarından dersler alır. İstanbul Lisesinde Edebiyat Bölümü'nden mezun olduktan sonra Avrupa'ya tahsil imtihanlarına girerek kazanır. Üniversite'de Felsefe tahsilini yapar. Nurettin Topçu Avrupa'daki hayatı okul, ev, kütüphane çevresinde geçmiştir. Strazbourg'da doktorasını hazırladıktan sonra Sorbon'da doktorasını verir. Paris'te bu tezi kitap halinde yayınlanır. 1934 yılında yurda dönen Nurettin Topçu Galatasaray Üniversitesinde Felsefe dersleri vermiştir. 1975 yılında da vefat etmiştir.

Cumhuriyet dönemi Türk düşüncesinin önemli mütefekkirlerinden olan Nurettin Topçu çağdaş düşünürlerimizden biridir. Fransa'da almış olduğu doktora eğitiminden sonra Türkiye'ye dönmüş, eğitim öğretim faaliyetlerinde bulunmuştur. Bu arada bir düşünür olarak eğitim ve kültür alanında yazılar yazmış, yayın faaliyetlerinde bulunmuştur. Yazılarının merkezinde Türkiye'nin eğitim ve kültür sorunları vardır. Topçu, toplumda bir yabancılaşmanın olduğunu ve bunun gittikçe arttığını vurgularken temel nedeninin ise, sağlıklı bir felsefi geleneğe sahip olmamakta görür. Her fırsatta Milli felsefe” ve “Milli irade” kavramlarına değinen Topçu, ancak bu kavramlara sıkı sıkı bağlanarak bir gelişme kaydedileceğini savunur. Denilebilir ki, eğitim, onun için sadece üzerine düşünülebilecek entelektüel bir uğraş alanı değil, Türkiye'nin geleceğini kuracak bir inşa eylemdir.

Topçu, eğitimi, zihniyeti ve kimliği inşa eden, kişide düşünme ve algılama biçimi oluşturan, karakteri şekillendiren, milli ve manevi değerleri kazandıran bir insan olma sanatı olarak görür. Erdemli toplumu, kâmil insanı oluşturabilmek için ilk önce eğitimden başlamak gerekir. Bu eğitim sistemini de “milli mektep” olarak adlandırır. Toplumu oluşturan, millet ruhunu meydana getiren, şahsiyeti kuran, bu eğitim biçimidir. Bu nedenle öncelikli olarak düşünce, değer ve ideal planından başlanması gerektiğini düşünür.

Eser Hakkında

Maarifin hayata, mektebin mideye mağlup olması; talebeliğin diploma avcılığına; muallimliğin örnek adamlıktan boynu bükük bir memurluğa dönüşmesi, mekteplerin ilim yapmak yerine, ilim tarihini alma ve ezberlemeye yönelme sürecini bu eserde açıklıyor.

Topçu, “Mektep bu hayata anlamını vermelidir.” der ve bu hususu “Türkiye’nin maarif davası” olarak adlandırır. Nurettin Topçunun eğitimin temel problemleri hususunda özellikle Türkiye’nin Maarif Davası adlı eserinde, genel anlamda, felsefi bir sorun olarak “eğitim nedir”, “insan doğası nedir”, “eğitimin amaçları nedir”, “insan niçin eğitilmelidir” sorularıyla ilgilenmez; başlıktan da anlaşılacağı üzere, Türkiye’nin eğitim sorunları üzerinde yoğunlaşır. Nurettin Topçu’ya göre millet bünyesinde inkılaplar mektepte başlar ve her milletin, kendine özel olan mektebi vardır. Yine Topçu “ Milli Mektep” kavramını önceler. Milli mektep, zihniyet ve örfleri ile metotları ve müfredat ile, terbiye prensipleri ve psikolojik temeller ile hatta binasının yapı tarzı ile kendini başka milletlerinkinden ayırır. Topçu bizim tarihimizde önceki zaman dilimlerinde medresenin milli mektep olduğunu söyler ancak; milletin ruhu ve içtimai inkişafını takip edememiş ve dünyanın fikir ve irfan durumlarından bağlarını koparmasının mektebin enkazına neden olduğunu söylerken, batıda meydana gelen insan düşüncesi seyrini kendi alemimizde devam ettiremediğimizden yeni açılan mekteplerde parça parça bilme hevesi, ilahi ve hakikat aşkına sahip olmamasına değinir.

Nurettin topçu kültür ve eğitim tarihi açısından bir dünya görüşü ve zihin eleştirisi olarak değerlendirilebilir. Bu eleştirinin temel hedefi maddeyi ruha, şekli içeriğe, ezberi yeniden üretime tercih edenlere karşı olmuştur. Bu eleştiri belli bir döneme ya da belli bir hedefe yönelmez. Nurettin Topçu şekilciliği bırakıp işin aslına, özüne odaklanmamızı tavsiye eder.

Nurettin Topçu’nun Türkiye de ki eğitimin temel sorunları hakkındaki görüşlerini bazı başlıklar altında incelemeyi uygun görmekle birlikte kendi ayrımlarını da içerisine alacağız. Topçu, eğitimi bir zihniyet inşası olarak nitelendirir. Yine Topçu eğitimin güncel sorunlarından bahsederken, yalnızca kendi dönemin, coğrafyasına ve kültürüne uygun değinmeler yapmamış, özellikle ‘Türkiye’nin Maarif Davası ‘ adlı eserinde yer alan güncel sorunla, öğrenci, öğretmen, müfredat(program), öğretim gibi eğitimin temel unsurları açısından ele alabiliriz. Nurettin Topçu ‘Ders, öğrenci, öğretmen, milli mektebin duvarlarıdır. ’Der. Topçu kültür derslerine de değinirken meslek eğitimi hakkında da bilgiler, tavsiyeler ve eleştirilerde bulunur. Öğretmen sorunlarını öğrenci sorunlarını, fiziksel mekan sorunlarını, yabancı okul sorunlarını ele alır. İlerleyen yazılarımızda daha detaylı ele alacağız. Nurettin Topçu birçok eğitim sorunlarına değinir. Peki, çözüm ve çıkış yolu nedir? Topçu eğitimin ne olması gerektiğine cevap arar ve bunu

kendi zamanının eğitim uygulamalarını eleştirerek yapar ancak daha öncede bahsettiğimiz gibi genel tespitler mevcuttur. Çözümü de ‘Milli Mektep’ kavramıyla açıklar.

Eğitim, “hareketli bir içtimai ortamda, insanı çok faktörlü bir etkileşim içinde tutarak geliştirmek, orijinal şahsiyetine kavuşturmak, kendisine, ailesine, milletine ve insanlık alemine faydalı kılmak demektir. Topçunun eğitime ne anlamlar yüklediğini ve görüşlerini inceleyeceğiz. Nurettin Topçu eğitim meselelerine girmeden Cumhuriyet dönemi neslinden ve kültürel ideolojik birikimden bahseder. Tanzimat dönemi neslini özellikle de materyalist ve pozitivist ciddi bir eleştiriye ve kritiğe tabi tutar. Onlara cılız, niteliksiz, imansız gibi söylemlerde bulunur.

Dönemin eğitim anlayışını bazı yönlerden eleştiren Topçuya göre Osmanlının bir döneminde olduğu gibi Cumhuriyet döneminde de aynı skolastik zihniyet, yönüne Batıya çevirerek devam etmiştir. Çok partili demokratik yaşama geçilmesiyle birlikte orta öğretimin geliştirilmesine yönelik çalışmalara ağırlık verilmiştir. “Bu dönemde yapılan reform çalışmalarında ideal olarak batı örnek alınmıştır. Amaç batılılaşmaktır. Bu uğurda her şey feda edilebilir. Hiçbir ayıklama seçme söz konusu değildir. Türkiye içi ve dışıyla batıyla, batının anlayışı ve kültürüyle kaplanır. Hak ve değerleri artık itibar görmez. Bütün bunlardan dolayı öze inilmez. Nihayet batı sağlıklı bir şekilde değerlendirilmez. Şekle biçime indirgenir. Batılı fikirler değerlendirmeye tabii tutulmadan eleştirilmiştir. Önceden hangi tefsircinin ne söylediği esas alınırken Cumhuriyet döneminde de hangi Batılı alimin ne söylediği dikkate alınmıştır. Ayrıca Topçu eğitim sisteminin biçimsel yönünü eleştirmiş okulun mimari yapısı ile psiko-sosyal havasının birbirine uygun düşmediğini giderek ruhsuzlaşan bir anlayışla kör ve sağır bir makinaya benzeyen insanların ortaya çıktığını belirtmektedir. Yine Topçu modernleşmenin eğitim sistemini pozitivistleştirdiğine onun milli özelliğini yok ettiğine inanmakta ve bu anlayışın hedeflediği insan tipini iyi vatandaş, laik insan ve teknik adam olduğunu ifade etmektedir.

Milli eğitimde önemli bir yeri olan dil hususunda Nurettin TOPÇU şunları zikretmiştir: ”Dilin bir içtimai müessese olduğunu ve bütün içtimai müesseseler gibi tarih içinde evrimlendiğini bilmeyenler, onu suni ve keyfi bir ayıklamaya tabi tuttular. ”Düşününürün bu ifadesinden anladığımız üzere dilin canlı bir organizma gibi gelişim dönemlerinden geçtiğini ve bu evrimin tabii bir süreç olduğunun farkında olmayanlar dilin geçmişini ret

ve itham ederek Osmanlıca kelimeleri tavsiyeye tabi tutmuşlardır bu, dili tahribatına ilave olarak dilimize yabancı dillerden giren kelimelerin hızlı artışı önlenemezse dilimizin bütününe bu kelimeler oluşturacaktır”.

Topçunun karşı çıkmış olduğu batı eğitim tarzının tek nedeni batıdan olması değildir. Batı tarzı eğitime karşı çıkışının kendince haklı sebepleri olduğunu görüyoruz. Bunlardan birkaçını zikredecek olursak: Batının pragmatist, pozitivist, hatta sömürgeci olmasıdır. Batının siyasi, iktisadi ve toplumsal düzenleri ahlaki olmadığı gibi eğitim sistemleri de ahlaki değildir. Ayrıca yapılan bu kontrolsüz transferler millet hayatının millilik özelliğine zarar vermektedir. Topçu yabancı okul ve özel okulları milli eğitimi zedeleyen bir diğer unsur olarak görmektedir. Yabancı ve yabancı dil ile öğretim yapan okullar düşünüre göre eğitim alanında verilmiş bir kapitülasyondur. Bu topçuya göre eğitimin geleceğinden vazgeçmek anlamındadır. Topçu bu düşüncesini: ”Milletimin istikbalini kazandım, memleketimin istikbalinden vazgeçtim diye övünmek sade bir vatan katilini yakıştır.” Sözleriyle belirtmektedir. Bilimle ahlakın aynı bakış açısının sonucu olduğunu düşünen Nurettin Topçu şunları söylemektedir: “ Biz batının iki şeyini yanlış anladık; iki yüzünü tersinden gördük, ilmini ve ahlakını. Batılılaşmak isterken onun ilmini alıp ahlakını almamak kararını verdik. İlimle ahlakın aynı kökten çıktığını bilemedik.

Düşünüre göre milli eğitime zarar veren bir diğer unsurda özel okullardır. Topçu, özel okul hakkındaki düşüncelerini şu şekilde dile getirmektedir. “Maarifimizin sefaletine bir de özel okul derdi eklenmiş bulunuyor. Zamanımızda üniversite öğrenimine kadar tırmanan özel okul musibeti spekülasyon yoluyla kazanç hırsının ortaya çıkardığı bir sefalet tablosudur. Özel okul bir ticarethanedir. Milli eğitim davasını hançerlemekle büyük kazanç sağlar onun millet hizmetinde olduğunu iddia etmek millet idealine tezif ve tahkirden başka bir şey değildir. Özel okul millet ahlakını çiğneme bakımından yabancı okulun yardımcısı gibi çalışıyor. İlim ve irfana verdiği zarar yabancı okulunkinden daha fazladır. ”Topçu özel okulları Türk eğitim sisteminde olan zehirli mantarlar olarak nitelendirirken, bu yerlerin kültürel ve terbiyeyi amaçla değil kazanç hırsıyla açıldığını düşünmektedir. Yabancı okulla iş birliği içinde olan özel okul millet eğitimini yaralamaktadır.

Yine Topçunun eğitim görüşünde ahlak önemli bir yere sahiptir. Ona göre gence kazandırmak istediğimiz ahlaki davranışın en iyi yolu, bunu kendi yaşantımızda

uygulayarak sunmaktır. Bu yöntemle verilecek ahlaki terbiyede merhamet ve adalet duygularını aşılama esastır.

Düşünür gençlerin üzerindeki öğretmen, imtihan, okul korkusunun silinmesini ve sevgi eğitiminin aşılmasını üzerinde durur. Pedagojik açıdan sevginin insan düşünce ve davranışının değiştirilmesi üzerindeki olumlu etkisinin farkında olan Topçu, sevgiyle yaklaşım metodunu ruh eğitiminde uygulamaya çalışmıştır. Bir fikri benimsemek, bir kişiyi sevmek, beğenmek zorla olacak duygular değildir aksine zorlanan kişide nefret ve düşmanlık ortaya çıkarır. Mesela daha ilkokul sıralarında cehennem ve azap telkinleriyle nefret ve korku uyandırılan din eğitiminin iman sevgisiyle yerleştirilmesini söyler.

Topçunun eğitim anlayışına baktığımızda öğrenme ilkesi olarak “zordan kolaya doğru” öğrenme ilkesidir. Eğitimcilerin bazılarının büyük önem verdikleri “kolaydan zora ilkesinin” tam tersi görüşündedir. Zordan kolaya ilkesi, öğretmene ıstırap ilişkisi etrafında şekillenir. Topçu ıstırapla ilişkili görüşünü şöyle ifade eder: “Gerçek mektepte muallimle talebe ıstırap çekerek öğretmeye, ıstırapla öğrenmeye muhtaçtır. Ders bu tadına doyulmaz ıstırapın sahnesidir. Topçu ödev ahlakını belirleyen pratik aklı “kuru, soyut ve belirsiz bir akıl” olarak ve ‘Hareket’ten uzak olmakla eleştirmiş olsa bile Kant’ın “ahlak yasası” mefhumuna hayranlık duyacak ve bu hayranlık duyduğu iki alemde bahseder. İlki tabiat, sanatla hikmetin, vicdan ise ahlaki hükümlerimizin, felsefenin ve dinin mevzu oluşudur. Filozofla sanatkara mevzu olan tabiat, insanın bir parçası ve adeta insan varlığının uzantısı gibidir. İnsan bu tabiatın merkezidir. Topçu bu sebeple bireyin sürekli öğrenme eğiliminde olduğunu ve hayatının her anında öğrenmenin devam eden bir süreç olduğunu vurgular.

Sonuç olarak Nurettin Topçu felsefe, sosyoloji ve psikoloji eğitimi almış, milli bir bilinç oluşturmak için çabalamış yazar ve akademisyendir. Onun eğitim problemi olarak gördüğü durumlardan tek tek bahsettik ancak bu bölümde neler olduğu üzerinde değil Topçunun genel bakış açısına şöyle bir benzetme getirebiliriz; bakış açısının dış katmanını güncel sorunlarımız, ikinci katmanını yerlilik, üçüncü katmanını da evrensellik maddesi oluşturur. Bu sıralamayı tersine çevirerek söylersek onun eleştirilerinin özünü evrensel bakış açısı oluşturur. Yerlilik karakteri yine ulaşılması gereken bir hedeftir. Onun düşüncesinde yerlilik ve evrensellik bir çelişki değil, uyum, parçalanmışlık değil birlik ve bütünlük oluşturur.

Topçu, eğitimi, zihniyeti ve kimliği inşa eden, kişide düşünme, algılama gibi karakterleri şekillendiren, milli ve manevi değerleri kazandıran bir insan olma sanatı olarak görür. Çocukların, gençlerin ve en önemlisi insanlığın geleceği için, insanların insanlığın bilincine varması için, nebevi rahmet, adalet ve hakikat gibi değerlere ihtiyaç vardır. Bu değerlerin gerçekleştirilebileceği temel yer okullarımızdır. Nurettin Topçu'nun ısrarla üzerinde durduğu okullarımızın taklit olmayan milli mektebe dönüştürülmesi üzerinde durur. Topçunun millik kavramına verdiği değere tez de çokça yer verdik, onun söylediği gibi milli bir mektep anlayışı kültürümüzü, benliğimizi, kültürel varoluşumuzu kendimiz inşa edebilir, hikmet ve felsefeyi hakim kılacak bir anlayış olacaktır.

Topçunun milli mektep, milli maarif olarak nitelendirdiği eğitim biçiminin aksi olduğu takdirde sağlıklı bir toplum yapısı ortaya çıkmaz; bunun yerine yozlaşma, çöküş ve dağılma ortaya çıkabilir. Çünkü eğitim yoksunluğu, taassubu, dar görüşlülüğü, cehaleti ve yozlaşmayı besler. Topçunun anlayışı da Maarif yoksunluğu milletin ruhunu çökerteceği etrafındadır, yine İslam düşüncesinin gerileyişinde, millet ruhunun yok oluşunda eğitimsizliğin etkisinin varlığıdır. Ona göre felsefenin medreselerden kovulduğu İslam kültüründe taasup ve cehalete giden yolu açmıştır. Felsefeye önem veren düşünür, milli mektebi felsefesi olan bir dünya görüşü , medeniyet tasavvuru olan mektep olarak görür. Topçu bir zamanlar medresenin de milli mektep olduğunu düşünür. Ne zaman ki hikmet, felsefe buralardan çekilmiş, medreseyi yozlaştırmaya başlamıştır.

Dönemindeki eğitim sistemini batıyı taklit ve kendi kültürel kodlarından uzaklaşma çabası olarak gen Topçu milli kimlik milli şahsiyet konusunda büyük sorunlara neden olduğu görüşündedir. Teknik okul açmakla, pratik hedefler koymakla eğitim sisteminin düzelmeyeceği görüşlerinden detaylı olarak bahsettik. Aslında Topçunun vermek istediği mesaj, teknik ve meslek eğitiminin milli ve manevi değerler üzerine inşa edilmesi gerektiği husustur. Ona göre teknik eğitim verilmeden değerler eğitimi, ahlak ve din eğitimi verilmeli, tarih ve edebiyat eğitimi verilmeli; kısaca karakter ve şahsiyet yapıcı, milli kimlik oluşturuvcu dersler verilmelidir.

Topçunun görüşlerini genel hatları ile çizmeye çalışırken şunu da belirtmeliyiz ki Topçu her ne kadar döneminin eğitim problemlerine değinmiş olsa da içerik itibariyle aslında güncel konulara da değiniler ve işaretler bulunabilir. O konuşmalarında adeta durum tespiti yapmak ister gibidir. Yaklaşımları olan nedir olmaması gereken nedir gibi durumları gösterirken kendi görüşüne de ulaşır. Aslında eğitimin sorunlarından

bahsederken yerel ve güncel sorunlara da evrensel bakış açıları getirir. Düşünürün anlayışında mektepler çocukları, gençleri, tahayyüle ve tefekküre götürmeli ve hayal, fikir dünyaları genişlemeli. Aslında temel hedef Türk gençliğinin sadece okumayı değil düşünmeyi ve sorgulamayı öğrenmesidir.



GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ

JOURNAL OF YOUNG INTELLECTUALS

e-ISSN: 2718-000X

Yıl: 4, Cilt: 4, Sayı: 1

Haziran-2023

Kitap Bilgileri: Din İnsandan Ne İster İnsan Dinden Ne Bekler, Çıra Yayınları, 2019, 312 s.

Yazar: Ahmet ŞAT

Değerlendiren: Emre Kaya, Yüksek Lisans Öğrencisi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, emrekaya25x@gmail.com, ORCID: 0009-0006-8829-7874

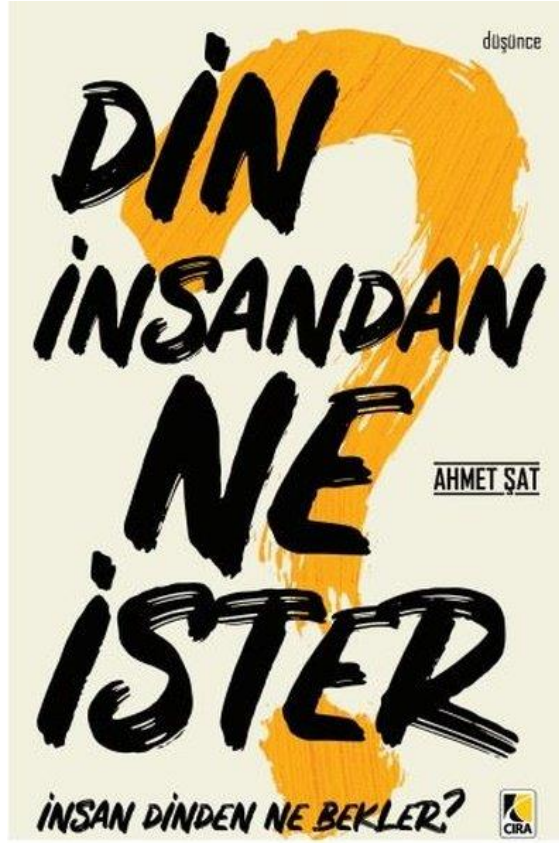
Yayın Bilgisi

Yayın Türü: Kitap İncelemesi

Makale Geliş Tarihi: 03.05.2023

Makale Kabul Tarihi: 29.05.2023

Sayfa Aralığı: 290-296



Müellifin Hayatı

Ahmet Şat, 1973'te Batmanda doğdu. Orta öğrenimini Batmanda tamamladı. Din Felsefesi, Felsefe, Genel Konular kategorilerinde eserler yazmış bir yazardır. Başlıca kitapları alfabetik sırayla; Din İnsandan Ne İster, İnsan Dinden Ne Bekler?, Vahiy Öğretisi ve İslam olarak sayılabilir. Ahmet Şat kitapları; Çıra Yayınları, Düşün Yayıncılık, İşrak Yayınları aracılığıyla kitapseverlerle buluşmuştur. Ahmet Şat tarafından yazılan son kitap "Din İnsandan Ne İster, İnsan Dinden Ne Bekler?", Çıra Yayınları tarafından okurların beğenisine sunulmuştur.

Eser Hakkında Bilgi

İnsanları Adında anlaşılacağı üzere yazar bu iki sorunun cevabını bulmaya çalışmaktadır. Önce "din" kavramını tahlil edip "dinin insandan beklentisini" sonra "insanı" tahlil edip "insanın dinden beklentisini" anlatmış. Sonraki bölümlerde ise İslam'ın ahlak felsefesi, ahlak felsefesinde özgürlüğün sınırı, iyiliğin ve kötülüğün kaynağı, Batı'nın ahlak bilinci ve son olarak dinlerin kurtuluşu sağlayan ilkeler anlatılıyor. Kitabın sonuna eklenen "Saati Yeniden

Kurmak” bölümü bir denemeyi andırıyor. İlkın yazarın üslubuna değınıp sonra da kitabın verdiği mesajları maddeler halinde sıralamak da fayda olacağı kanaatini taşıtmaktayım.

Yazarın üslubunu beğendim. Önsöz mükemmel bir dil ve üsluba sahipti. O kadar beğendim ki yavaş yavaş, sindire sindire iki kere okuduktan sonra üçüncü kere de aileme sesli okudum. Bir söz gönülden çıkıyorsa etkiler. Bu yüzden bu sözleri onun güzel yüreğinin göstergesi kabul ettim. Ayrıca bu önsözdeki özlü anlatımı gerek üslubu gerekse de hikmetli tespitleriyle tarihselcilere karşı sadra şifa verecek nitelikte buldum. Genel olarak dili kullanma becerisini pek beğendim. Dinlerin ahlak felsefesini ise çok uzun tutmuş. Bu bazen sıkıcılığa neden olmuş. Zira aynı dinlerin aynı ahlaki meseleleri/durumları biraz tekrara düşmüş. Bir eleştirim de yayınevine olacak. Kendi yayınevinden çıkacak bir kitabın dil ve anlatımını tashih etmekle sorumlu olan yayınevi musahhihleri görevlerini pek yapmamışa benziyor. Pek çok yerde imla, noktalama yanlışları ve birkaç yerde de anlatım bozukluğu fark edilmektedir.

Kitabın vermek istediği mesajlardan tespit ettiklerim şunlardır:

İnsanın dini için ne yaptığından ziyade dinin kendisinden aslında neler istediğinin farkında olmak daha önemli bir farkındalıktır. Dinin insandan bir beklentisi olduğu gibi insanın da mensup olduğu dinden bir beklentisi vardır. Bu ikisi örtüştüğu zaman insan ancak o dinin gerçek bir bağlısı yani mümini olur. Dinin insandan istedikleri yerine getirilmeden, insanın dinden beklentisi karşılanmaz. Huzur, insan ruhunun ulaşmayı gaye edindiği nihai hedef ve kemal derecesidir. Bir din ruhunuza nefes aldırdığı sürece talebinizi karşılıyor demektir. İnsan bir inanca sahip olmakla anlam kazanır. Bu inancın ona kazandırdığı ruh ile yaşar. Hayatını inancının gerektirdiği gibi yaşamak onun başlıca amacıdır. Bunun için her türlü fedakârlıkta da bulunur. Çünkü onu gerçek olarak kurtuluşa erdirecek olan şeyin kendi inancı olduğuna inanır. Bunun için yoğun bir uğraşı içine girdiği vurgulanmaktadır.

Din insandan ne ister? İşte bu sorunun cevabı gereği gibi verildiği an, nüzul süreci tamamlanmış, vahiy önce kalbimize oradan da sokağımıza inmiş olacaktır. Eğer Mushaf sayfalarını okuyan dudaklarımız onu kalbimize taşımyorsa oradan da zamanımıza ve mekânımıza/toprağımıza düşürmüyorsa ve bizleri şehrin sokaklarında gezdirmiyorsa nasıl olur da Kur'an okuduğumuzu iddia edebiliriz ki? Utanmak güzeldir. Utanmayan insan edepsizliği bir yaşam olarak gören insandır. Edep, İslam ahlakı ile yani vahyin kendisi ile kuşanmaktır; semadan gelenin kalbimize, oradan da hayatımıza dökülmesidir. Vahiy semadan sokağa indiğinde Allah'ın ayetleri de nüzul etmiş olur. Emrin nüzulü/vahiy önce kalbe sonra zaman ve mekâna iner. Diğer bir ifadeyle nüzul, semadan sokağa akan bir rahmet pınarıdır. Okuduğumuz

ayetler bizlere yaşadığımız sokakları anlatmıyorsa bir sorun var demektir. Öyleyse nüzul sürecindeki bu durağanlık bize bir kesintiyi gösteriyor. Peygamberin kalbinden geçenler öylece durup kalbimize akmayı bekliyor. Nüzul sürecinin tamamlanması için mutlak manada önce bizim kalbimize sonra zaman ve mekânımıza düşmesi gerekiyor. Hz. Peygamber, nüzul sürecinde vahyin ilk indiği yerdedir. Oradan da tüm insanlığa dalga dalga ulaşır. Hz. Peygamber'e inen her emir/vahiy, önce kalbine oradan da yaşadığı toprağa temas eder. Onun için ayetlerin bir kısmı Mekki'dir diğer bir kısmı Medeni'dir. Yani bir ayet Mekkidir derken Mekke'nin sokağına/ toprağına/ kültürüne/ insanına/ zamanına tanıklık etmiştir demek istenmektedir. Tıpkı Medine sokaklarına düşen ayetler gibi...

Nüzul kavramı yukardan aşağıya doğru olan bir inişi ifade eder. Nüzul, İlahi olanın beşeri alana dokunması ve oradan hayata akışıdır. Emrin ruhu önce Peygamber'in kalbine düşer. Bu, İlahi olanın beşeri olana dokunduğu ilk andır. Allah hidayet konusunda kullarının iyiliğini istediğinden hidayet, kulun niyet ve çabası karşısında Allah'ın bunu kolaylaştırma ve insana bu yönde azim ve irade vermesi şeklinde yorumlamak mümkündür. Bu sebeple hidayet Allah'tan, sapıtma ise insandandır. Kötülük yapan herkes ışıktan nefret eder ve yaptıkları açığa çıkmasın diye ışığa yaklaşmaz. Ama hakka uyan kişi yaptıklarını, Tanrı'ya dayanarak yaptığını göstermek için ışığa gelir. Din dışında bir ahlak tesisine teşebbüs etmek, hoşlandıkları bir bitkiyi toprağa ekmek isteyen çocukların onu köksüz bir halde toprağa dikmelerine benziyor. Yazar, köksüz bitki olmadığı gibi, temeli olmayan gerçek ve uygulanabilir bir ahlak da olamaz demektir. Bir din ne zaman bozulmaya başlamışsa, bu dinin koruyucuları, akli eylemlerini zayıflatmış oldukları insanları kendi istedikleri şeye inandırmak için her türlü aracı kullanmışlardır. Batının kendi ahlak anlayışını Nietzsche, Kant gibi tarihi bir şahsiyetler üzerinden dayatma yoluna gitmiştir. Temelde geleneksel Hıristiyan ahlakına savaş açan, aykırı olmak için çelişkiler yumağında dolanan ve Tolstoy'un ifade ettiği üzere Batı'nın parlatması ile popülerliğini kazanan Nietzsche'nin ortaya koyduğu ahlak değerlerinin "güç" ve "ben" duygularının öncelenmesinden öte bir şey olmadığı görülmektedir. (Nietzsche çelişkisi)

Nietzsche Ahlakı, efendi ve köle ahlakı olarak kategorik bir ahlak ayrımı yapmaktadır. Tıpkı bir efendi gibi kendi çıkarlarını esas alan, gücün bir gereği olarak hukuki ve ahlaki bir sınır koymadan hareket eden, kendine inanan ve övünen insan davranışlarını gerekli, bunun karşısında tevazu ve alçak gönüllülük gibi birçok erdemi zayıfların ve kölelerin ahlakı olarak

tarif eder. Nietzsche bu sebeple merhameti bir erdem olarak görmez. Ona göre merhamet zayıflığın bir işaretidir. (Nietzsche Ahlaksızlığı)

Nietzsche, ahlaki "güç istemi" üzerine temellendirip gücü yakalamak için her türlü ahlaki davranıştan uzaklaşmanın gerekliliğini savunur. Geleneksel Hıristiyan ahlakını, insanın arzularını önemsemeyen tasarlandığı için eleştiren Nietzsche, insanın nefesine uymasını yasaklayan her türlü ahlaki öğretiye karşı çıkmıştır.

Kant'ın Tanrı ahlak ilişkisi tek yönlüdür. Ahlaktan Tanrı'ya gidiş vardır, fakat Tanrı'dan ahlaka geliş yolu kapalıdır. Dinin "öldürmeyeceksin" ahlaki emrine meydan okurcasına tanrıyı öldürerek cevap veren ve özgürleşeceğini sanan Batı dünyası savaşı, açlığı ve hastalıkları öteki gördükleri toplumları kendi emperyal amaçlarını dayatmak için hiç çekinmeden kullanabilmektedir.

Dinin tanrıya yüklediği anlamı seküler dünya akla tahsis ederek, daha ahlaki bir dünya oluşturabileceği vehmine kapılmıştır. Bu vehim bugün dünyanın karşı karşıya kaldığı ahlaki çöküntünün başlıca kaynağıdır. Modern dünyanın dayattığı seküler inanç, her türlü ekonomik, sosyal ve siyasal zorbalığı çıkar odaklı görüp meşrulaştırma yoluna gitmektedir. Çünkü daha fazla kazanmak, daha iyi yaşamak ve daha güçlü olmak için ahlakın temeli olan Allah tasavvuru flu hale getirilmiştir. Tam bu nokta da Dostoyevski'nin "tanrı olmasaydı her şey mubah olurdu." sözü, Batı toplumunda pratik karşılığını bulur.

Habil haklı da olsa katil olacağına mazlum olarak maktul olmayı tercih etmiştir. İslam, kötülüğü tanıması ve ona karşı müdahaleci tavrıyla ahlaki rengini en fazla belirginleştiren/hissettiren dindir. "Akıl hakikati/İslam'ı bilmekle mükelleftir. İslam'la tanıştıktan sonra görevi biter ve sadece itaatle sorumludur ama aklın aydınlattığı yönde yoluna devam eder." Ben "ama" dan önceki bölüme iman diyorum. Zira "ama" dan önceki bölüm iman diğer bölüm teferruat ve hareket tarzıdır. Din ise iman varsa vardır. Akıl-vicdan ikilisi fitri olarak insanın içinde bulunan doğal vahyin kendisidir. Doğal vahiy, insanın fitri olarak sahip olduğu melekelerle iyi ve kötüyü tespit edebilmesi ve doğru olandan yana irade beyanında bulunabilme kabiliyetidir der yazar.

Dostoyevski: "Eğer Tanrı olmasaydı her şey mubah olurdu." der. Çünkü dünyevi yaşamda Allah'ı denklemin dışına çıkarırsak/ yok sayarsak, o zaman insanı mutlak olarak iyi olanı yapma konusunda bağlayıcı hiçbir güç kalmaz. Hesap verme endişesi olmadan insanın nefesine sınır koyması beklenemez. Allah evrene vahyettiği zaman onun iradesine buyurur. Bu iradede hemen teslimiyet gösterir. Buna karşın Allah insana vahyettiği zaman ise onun aklına hitap eder: Onu ikna etmeye çalışır. Oysa evren ve diğer mahlûkatı ikna etme gibi bir durum asla söz konusu

değildir. Tabiatın cevabı mutlak teslimiyettir. İnsan ise emredilen bu emri düşünür, ölçer biçer ve bazen olumlu bazen olumsuz yanıt verir. Olumlu yanıt onun kurtuluşuna vesile olurken olumsuz yanıt ise onun dalaletine sebep olur.

Esasen tasavvuftaki " fakr makamı" hürriyeti de kapsar. Çünkü fakr, insanın hiçbir şeye sahip olmamasından öte, hiç şeyin insana sahip olamaması demektir. Tasavvufi sülûkun başlangıcında irade varsa da hürriyet yoktur. Mürid mürşidin delaletiyle seyrü sülûk sırasında verdiği şiddetli ve dayanıklı bir mücadele sayesinde dünya ve nefis bağlarından kurtularak hürriyetini kazanır. Felsefe teorik, tasavvuf pratiktir, bu yüzden filozof akıl ile sufi irade ile yol alır ve sonunda hem marifete hem de hürriyete ulaşır. Şu var ki tasavvufi anlayışa göre insanın iradesi daima Allah'ın iradesine bağlıdır. Hatta bu açıdan sufinin kendi iradesinden söz etmesi bile tasavvufi edeple bağdaşmaz. Hücviri "tevhit ehli sözüyle cebirci, ameliyle hürriyetçi(kaderi) olandır" derken bu ikilemi anlatmak istemiştir. Modernizmin insana tanıdığı özgürlük alanındaki genişlemeye rağmen, insanların çıkarları ve güçleri bu romantik özgürlük söyleminin dün olduğu gibi bugün ve yarın da mutlu bir azınlığın oluşması dışında hiçbir işlevi olmayacağını göstermektedir.

Şükür duygusu kendisine ait olanın büyük bir lütuf olduğu gerçeğini hissettirir insana. Merhamet, adaletin keskin ve katı yüzünün ilahi bir lütuf ile insanın beşerî zaaflarını ve gerçekliğini gözeterek davranmaktır. İrade, Allah'ın yarattığı çeşitlilikte tercihte bulunabilme yetisidir. Aynı zamanda imtihanın yegâne aracıdır. Çünkü imtihan, iradenin hangi yönde kullanıldığına yönelik bir süreci tanımlar. Arayış halindeki her insanın hakikat yolculuğu, bir dinin kapısında son bulur. İnsanın irade sahibi olduğunun beyanı, bu iradeyi insana lütfeden Allah'ı yok saymak anlamına gelmez. Bir eylemin meşruluğu veya doğruluğunun kaynağı Kur'an olması, insanın her eylemini Kur'an'da araması anlamına gelmez. Kur'an yapılacak eylemin ahlakiliği için norm kurallar koyarak, Müslümanlara her zaman diliminde nasıl doğru davranacaklarına yönelik bir perspektif ve ruh kazandırır. İslam bu ruha hikmet demiştir. Kur'an ahlak kanunları iken, hikmet zamanın Kur'an ruhuyla yaşamın içinde yeniden yürümektir.

Günahta ısrar, fitratın kirlenmesine ve utanma duygusunun kaybolmasına neden olur. O zaman işlenen her suç çok doğal bir hâl alır ve fitrat artık onu uyarmaz hale gelir. İyiliği işlemek toplumu ıslah etmek için yeterli değildir. Aynı zamanda toplumu içinde buldukları olumsuz gidişattan da haberdar etmek iyi insan olmanın bir gereğidir. Yahudilerin cumartesi avlanma yasağı mantıksız gelebilir ama her bir imtihan emrinin kendi içinde şartsızlığı barındırdığı

gerçektir. İslam ahlak felsefesinde kötülük işlemek kötülüğe mani olmak şarttır. Kötülük işlemeyip yerinde oturan kötülüğe mani olmayanlar iyi kişiler değillerdir. Onlar da suç ortaktır. Allah'ın emretmiş olduğu bir şeyin yapılıyor olması her zaman için dinin bizden istediğini kavradığımız anlamına gelmez. Örneğin kılınan namaz bizi Mümin kılabiliyor mu? "İmansız salih amel" uhrevi akıbetten insanı kurtarmayacağı gibi "salih amelden yoksun imanın" da insanı kurtarmayacağı aşikârdır.

Gazap-Şehvet-Akıl: Bu güçlerin her biri üç farklı halde bulunur. Bunlar ifrat, tefrit ve vasattır. Bu güçlerin İfrat ve tefrit olarak kullanımı ahlaki sapma olarak görülürken vasat kullanım ise İslam'ın emrettiği ve ahlakın kemal derecesini yansıttığı kabul edilmiştir. Aristoteles bunu "altın orta" diye tanımlayarak, davranışlardaki mükemmelliği ifade etmeye çalışmıştır. Bu üç kuvvetin vasat kullanım ise bütün vahyi bildirimlerinin temel eksenini olan "adalet" ilkesinin insan karakterinde yer etmesini sağlamaktadır.

İslam önce insan olmayı sonra İslam ile şereflenmeyi tavsiye eder. Çünkü "insanlığı" olmayanın İslamlığı da olmaz. Bundan dolayı İslam, insani değerlere sahip bireyin ahlaken kemal derecesine ulaşması için bildirimde bulunur. Evrensel doğrular olarak kabul edilen ve iyi insan olmanın asgari şartlarını ihtiva eden değerlerden yoksun dini bir hayatın meşruiyeti olamaz. Din ancak bu ortak değerlerle karakter bulmuş bir insana dokunduğunda hayat bulur. Bu insan ancak dinin istediği ahlaki bir kişiliğe sahip olur. Nihayetinde din bu asgari hayati teşvik ve tahkim etmek üzere bildirimde bulunur. Yeryüzüne barış ancak, ruhları huzura kavuşmuş iyi insanların iktidarında gelecektir.