

UJTE

UNIVERSAL JOURNAL OF THEOLOGY

e-ISSN: 2548-0952

cilt: VIII | sayı: 1 | yıl: Haziran 2023

volume: VIII | issue: 1 | year: June 2023

Universal journal of Theology,

(An International Peer-Reviewed Journal/Uluslararası Hakemli Dergi)

Yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

Universal Journal of Theology (UJTE) is a double blind peer-reviewed and quarter international journal. Legal responsibility of all published works belong to the authors. No part or full text of the works published in UJTE can be duplicated or distributed without written permission from the publisher. All correspondence with the journal should be via contact details given in the website. Editorial Board retains the right to publish or reject submitted articles.

Bu derginin yayın hakları

*Universal journal of Theology'*ne aittir.

5846 ve 2936 sayılı fikir ve sanat eserleri yasası hükümleri gereğince

“Bu dergi hiçbir yöntemle çoğaltılamaz. Resim, şekil, şema, grafik ve herhangi bir bölümü dergi yönetimin izni olmadan kopya edilemez.”

Her hakkı *Universal journal of Theology'*ne aittir.

UNIVERSAL JOURNAL OF THEOLOGY	
cilt: VIII, sayı: 1, yıl: Haziran 2023	volume: VIII, issue: 1, year: June 2023
e-ISSN: 2548-0952	
Baş Editör/Editor in chief Doç. Dr. İsmail ŞİMŞEK Editör/Editor Arş. Gör. Huzeyfe KILIÇ Yazı Takip/Secretary Arş. Gör. Huzeyfe KILIÇ İç Tasarım/Design Arş. Gör. Huzeyfe KILIÇ Web Sayfası Sorumlusu Doç. Dr. İsmail ŞİMŞEK Son Okuyucu Arş. Gör. Dr. Yasin BOSTAN Kapak Tasarım Arş. Gör. Huzeyfe KILIÇ Yazışma Adresi/Corresponding Address Universal Journal of Theology http://dergipark.gov.tr/ujte universalteoloji@gmail.com	Yayın Kurulu/Editorial Board-Danışma Kurulu/Advisory Board Prof. Dr. Abdelrehim Sad Aldin – Al-Azhar University/Egypt Prof. Dr. Abdullah Harouna – Al Baha University/KSA Prof. Dr. Hüseyin Certel - S. Demirel University/Turkey Prof. Dr. Kemal Polat – Amasya University/Turkey Prof. Dr. Muhammed Aydın - Sakarya University/Turkey Prof. Dr. Ruhattin Yazoğlu - Atatürk University- Turkey Prof. Dr. Tuncay İmamoğlu - Atatürk University- Turkey Doç. Dr. Abdülhadi Sağlam – Erzincan University/Turkey Doç. Dr. Azad Said Simo – Duhok University/Iraq Doç. Dr. Hasan Akkanat - Çukurova University/Turkey Doç. Dr. Ferhad Maksudov - Institute of Archaeology/Uzbekistan Doç. Dr. Ali Öncü - Pamukkale University/Turkey Arş. Gör. Huzeyfe KILIÇ - Pamukkale University/Turkey

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

Makaleler /Articles

**Mescidi Hayat, Hayatı Mescit Kılanlar: Mescit Güvercinleri / Those Who Make
Masjid Life and Life Masjid: Masjid Pigeons**

Doç. Dr. Gencal ŞENYAYLA

1-24

**Mantıksal İlliyet Bağlamında İbn Sînâ' da Hareket Kavramı Ve Metafiziksel
Uzantıları / Concept of Motion and Metaphysical Extensions in Avicenna within the
Context of Logical Necessity**

Arş. Gör. Dr. Yasin BOSTAN

25-60

**نسبة الشك إلى إبراهيم اعتقاداً ومنهجاً وموقف السنة النبوية من ذلك دراسة تحليلية نقدية / İtikad ve Metot
Açısından Hz. İbrahim'e Şüphenin İsnad Edilmesine Dair İddiaların Tahlil**

Dr. Öğr. Üyesi Najmeddin ALISSA

61-80

**İmam Zeylâi'nin Neseî'ye Ait Kenz Metnindeki Hükümleri Temellendirmesinde
Takip Ettiği Yöntemin Tahlili -Nikah Bölümü Bağlamında / Analyzing The Method
Followed By Imam Zeylai In Basing On The Provisions In The Kenz Text Of Nasefi -In The
Context Of The Marriage Section**

Ramazan TOK & Nurullah AKDENİZ

81-105

Seyithan Can, Transhümanizm ve İnancın Geleceği

Kitap Tanıtımı: Aynur ATAR AKSOY

106-112

Açık Erişim Politikası / Open Access Policy

Universal journal of Theology (UJTE) bilimsel araştırmaları halka ücretsiz sunmanın bilginin küresel paylaşımını artıracakı ilkesini benimseyerek, içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır. Universal journal of Theology (UJTE) Budapeşte Açık Erişim Deklarasyonunu imzalamıştır.

Universal journal of Theology (UJTE) provides immediate open access to its content on the principle that making research free available to the public supports a greater global exchange of knowledge. Universal journal of Theology (UJTE) has added its name to the Budapest Open Access Initiative.

Dizinleme Bilgileri / Abstracting and Indexing Services

- 1- ASOS Index (2017)
- 2- Google Scholar (2017)
- 3- Academic Keys (2018)
- 4- İSAM- Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (2017)
- 5- SOBİAD- Sosyal Bilimler Atıf Dizini (2018)
- 6- Scientific Indexing Services (2017)
- 7- İdealonline (2018)

UJTE

UNIVERSAL JOURNAL OF THEOLOGY

e-ISSN: 2548-0952

Cilt/Volume: 8, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2023 (Haziran/June)

MESCİDİ HAYAT, HAYATI MESCİT KILANLAR: MESCİT GÜVERCİNLERİ

Those Who Make Masjid Life and Life Masjid: Masjid Pigeons

GENCAL ŞENYAYLA

Doç. Dr. Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi ve Sanatları Bölümü, İslam Tarihi
Anabilim Dalı
Associate Professor., Pamukkale University, Faculty of Theology, Department of Islamic History and
Arts, Denizli/Turkey

gseyayla@pau.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-1590-9498>

Makale Bilgisi – Article Information Makale Türü/Article Type: Araştırma
Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 05/05/2023

Kabul Tarihi/Date Accepted: 06/06/2022

Yayın Tarihi/Date Published: 29/06/2023

Atıf/Citation: Şenyayla, Gencal. "Mescid Hayatı, Hayatı Mescit Kılanlar: Mescit
Güvercinleri". *Universal Journal of Theology* 8/1 (2023): 1-24.

<https://doi.org/10.56108/ujte.1293111>

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



e-ISSN: 2548-0952

Universal Journal of Theology, VIII (1) (Haziran 2023): 1-24

MESCİDİ HAYAT, HAYATI MESCİT KILANLAR: MESCİT GÜVERCİNLERİ

Gencal ŞENYAYLA

Öz

İslam medeniyetinin temelleri mescitte (cami) atılmıştır. Kurulduğu günden itibaren Müslümanları bir arada tutan, onları vahyin potasında eriten mescitler yüzyıllarca Müslümanlara hayat veren merkezler olma özelliğini muhafaza etmiştir. Mescitler tarihi süreçte fonksiyonlarından önemli bir kısmını kaybetmeye başlamış, 21. yüzyıla gelindiğinde ise bu durum iyice belirgin bir hal almıştır. İlk dönem İslam toplumu örnekliğinde mescitlerin fonksiyonelliğinin artırılması ve yeni bir ruh ve heyecanla tekrar hayatın merkezleri haline getirilmesi için çalışmalar yapılmalıdır. Bu bağlamda mescitleri cemaatle doldurmak, buraları ilmi faaliyetlere uygun hale getirmek, zikir, sohbet vb. faaliyetler düzenlemek bu mekanları fonksiyonel hale getirebilmek için yapılması gereken çalışmaların başında gelmektedir. Ayrıca geleneğimizde önemli yerleri olan İslam büyüklerinden bazılarının mescitlerle olan özel irtibat ve ilişkileri öne çıkarılarak bir farkındalık oluşturulması mescitlerin fonksiyonel hale getirilmesinde önemli katkılar sağlayacaktır. Bu çalışmada kaynaklarda kendilerine "mescit güvercini" şeklinde lakap takılan, içlerinde sahâbe ve tâbiîn neslinden kişilerin de bulunduğu 8 kişiden bahsedilecektir. Bahse konu bu kişilerin zamanlarının büyük bölümünü mescitlerde geçirdikleri, kalplerinin mescitlere bağlı olduğu, mescitlere olan bağlılıkları sebebiyle yaşadıkları dönemlerde kendilerine bu lakapların takıldığı anlaşılmaktadır. Bu seçkin şahsiyetlerin hayat hikayeleri ve mescitlerle irtibatlarının öne çıkarılması, geleneği önemseyen günümüz Müslümanlarının mescitlerle irtibatını güçlendirme noktasında olumlu etkiler doğuracaktır. Genellikle bütün dinlerde pozitif bir hayvan olarak görülen güvercine İslam geleneği ve Türk kültüründe de kutsal gözle bakılmış, mescitlerde yuva yaptıkları gerekçesi ile güvercinlerin eti yenmediği gibi, dinen haram olmadığı halde bazı bölgelerde haram kabul edilmiştir. Dolayısıyla cami, mescit, güvercin ve mescit güvercinleri fenomenlerinin birlikte değerlendirilip mezc edilmesi, kalbi ve zihni bağlamda Anadolu insanında pozitif etkiler oluşturarak mescitlere ilgiyi artırabilecektir. Böylece mescit ve camilerin fonksiyonel hale getirilmesine önemli katkılar sağlanmış olacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Mescit, Cami, Güvercin, Fonksiyonellik.

Those Who Make Masjid Life and Life Masjid: Masjid Pigeons

Abstract

The foundations of Islamic civilization were laid in the masjid (mosque). Since the day it was founded, the mosques, which kept Muslims together and melted them in the pot of revelation, preserved their feature of being the centers that gave life to Muslims for centuries. Masjids have begun to lose a significant part of their functions in the historical process, and this situation has become more evident in the 21st century. In the example of the first period of Islamic society, studies should be carried out to increase the functionality of the mosques and to make them the centers of life with a new spirit and excitement. In this context, filling the masjids with the community, making them suitable for scientific activities, dhikr, conversation, etc. Organizing activities is one of the most important works that need to be done in order to make these spaces functional. In addition, raising awareness by highlighting the special contacts and relations of some of the Islamic elders, who have an important place in our tradition, with the masjids will make important contributions to the functionalization of the masjids. In this study, it will be mentioned about 8 people who were nicknamed as "masjid pigeon" in the sources, including people from the generation of Companions

and Tabi'in. It is understood that these people spent most of their time in masjids, their hearts were connected to masjids, and these nicknames were given to them during their lifetime due to their devotion to masjids. Highlighting the life stories of these distinguished personalities and their connections with mosques will have positive effects on strengthening the connection of today's Muslims who care about tradition with mosques. The pigeon, which is generally seen as a positive animal in all religions, was regarded as sacred in the Islamic tradition and Turkish culture, and the meat of pigeons was not eaten on the grounds that they nested in mosques, and it was considered haram in some regions even though it was not religiously haram. Therefore, evaluating and combining the phenomena of mosques, masjids, pigeons and masjid pigeons together will create positive effects on Anatolian people in terms of heart and mind, and increase the interest in masjids. Thus, significant contributions will be made to the functionalization of masjids and mosques.

Keywords: History of Islam, Masjid, Mosque, Pigeon, Functionality.

GİRİŞ

İslam medeniyetinin temelleri Medine'de atılmıştır. Medine'nin merkezinde ise mescit yer almaktadır. Mescitler, kurulduğu günden itibaren Müslümanları birleştiren ve onların vahyin temel değerleri doğrultusunda eğitildikleri yerlerdir. Yüzyıllarca Müslümanlara hayat bahşeden mescitler tarihi süreçte fonksiyonlarından bir kısmını kaybetmiş, özellikle 21. yüzyılın yaşam şartları nispeten insanları mescitlerden uzaklaştırmıştır.

Günümüz dünyasında çok sayıda ayrıştırıcı unsurun gruplara böldüğü Müslümanları bir arada tutacak en önemli değerlerin başında mescitler gelmektedir. Mescitlerin beklenen bu fonksiyonelliği sağlayabilmesi ise onları yeni bir ruh ve heyecanla tekrar hayatın merkezi haline getirmekten geçmektedir.

Mescitlerin fonksiyonelliği, buraları yeniden cemaatle doldurmak, mescit merkezli nafie ibadetleri teşvik etmek, mescitleri ilmi faaliyetlere uygun hale getirmek, zikir, sohbet vb. faaliyetlerle sağlanabilir. Bir anlamda mescitlerin fonksiyonelliği, içinde bulunduğumuz çağın ruhunu iyi anlamak ve buralarda bu çağın insanına hitap edebilecek faaliyetler gerçekleştirmekle de yakından alakalıdır.

Mabet merkezli din algısının nispeten zayıfladığı günümüz dünyasında, mescitlerin yeniden Hz. Peygamber dönemindeki gibi fonksiyonel hale gelmesi istenen ve beklenen bir durumdur. Bu kapsamda bazı din büyüklerinin mescitlerle olan özel irtibat ve ilişkileri öne çıkarılarak bir farkındalık oluşturulmasının konu ile ilgili beklentilerin karşılanmasına önemli katkılar sağlayacağını düşünüyoruz.

Bu çalışmada ilk dönem kaynaklarında tespit edebildiğimiz kadarıyla kendilerine “mescit güvercini” şeklinde lakap takılan 8 kişiden bahsedilecektir. Bahse konu bu kişilerin zamanlarının büyük bölümünü mescitlerde geçirdikleri, kalplerinin mescitlere bağlı olduğu, mescitlere olan bağlılıkları sebebiyle yaşadıkları dönemlerde kendilerine bu şekilde lakap verildiği anlaşılmaktadır.

Abdullah b. Zübeyr, Abdullah b. Ömer, Abdülmelik b. Mervan gibi önemli şahsiyetlerin de içinde bulunduğu mescit güvercinlerinin hayatları ve mescitlerle irtibatlarının tespit ve tahlilinin, geleneği önemseyen günümüz Müslümanlarının mescitlerle irtibatını güçlendirme bağlamında tesirli sonuçlar doğuracağını düşünüyoruz. Zira etkili öğretimin önemli yöntemlerinden birisi de örnek göstermektir. Mescit güvercinleri denilen bu örnek isimler günümüz insanına mescit sevgisini anlatma ve aktarmada sembol değerler olarak kullanılabilir.

Genellikle bütün dinlerde pozitif bir hayvan olarak görülen güvercine İslam geleneğinde de olumlu gözle bakılmaktadır. Hz. Peygamber’in hicret esnasında sığındığı mağaranın girişinde yuvasına yatan güvercinin içeride kimsenin olmadığı zannıyla, peygamberin hayatını kurtarmasına katkı sağladığına inanılmaktadır. Türk kültüründe ve Anadolu’nun birçok yöresinde güvercin kutsal sayılmış, mescitlerde yuva yaptıkları gerekçesi ile güvercinlerin eti yenmediği gibi, dinen haram olmadığı halde bazı bölgelerde haram kabul edilmiştir.

Türkiye’nin pek çok şehrinde camilerin avlularında güvercinlerle karşılaşılabilir. Cami avlularındaki bu güvercinlere dokunulmadığı gibi onlara insanlar tarafından yiyecekler verilmekte ve bundan dolayı da güvercinler cami avlularını kendilerine beslenme ve barınak alanı olarak seçmektedirler. Dolayısıyla cami, mescit, güvercin ve mescit güvercinleri fenomenlerinin birlikte değerlendirilip mezc edilmesi, kalbi ve zihni bağlamda Anadolu insanında pozitif etkiler oluşturarak mescitlere ilgiyi artırabilecektir. Böylece bu durumun mescit ve camilerin fonksiyonel hale getirilmesine önemli katkılar sağlayabileceği düşünülmektedir.

1. Kavramsal Çerçeve

Cami; toplayan, birleştiren ve bir araya getiren anlamındaki câmi' kelimesinden gelmektedir. İslam'ın ilk yıllarında sadece cuma namazı kılınan büyük mescitler için kullanılan el-mescidü'l-câmi' (cemaati toplayan mescit) tamlaması daha sonraki zamanlarda kısaltılmış ve sadece cami şeklinde kullanılmaya başlamıştır. Daha sonra da içinde cuma namazı kılınan ve hatibin hutbe okuması için minber bulunan mescitler cami, minberi bulunmayan yani cuma namazı kılınmayan küçük mâbetler ise sadece mescit olarak isimlendirilmiştir. Ayrıca özel olarak Mescid-i Harâm, Mescid-i Nebevî, Mescid-i Aksâ ve genellikle mezhep imamlarıyla önemli şahsiyetlerin kabirlerinin bulunduğu camilere de mescit denilmiştir.¹

Mescit kelimesi ise Arapça'da "eğilmek, tevazu ile alını yere koymak" manalarına gelen sücûd kökünden "secde edilen yer" anlamında bir mekân ismidir.² İbadet alanları için yaygın olarak kullanılan diğer kavramlar ise musalla ve namazgâh kavramlarıdır. "Namaz kılınan yer" demek olan musallâ, Hz. Peygamber döneminde bayram ve cenaze namazı kılınan yerler için kullanılan bir kavram iken, yol boylarındaki üstü açık mescitlere de namazgâh denilmiştir.³

İslami literatürde Müslümanların mabedinden bahsedildiği zaman mescit ve cami kelimeleri kullanılmakla birlikte mescit kelimesi ile daha çok mahalli ve küçük mabetler, cami kelimesi ile de merkezi ve büyük mabetler kastedilmiştir. Farklı iki kelime olsa da cami ve mescit kavramları ile Müslümanların mabetleri kastedildiği için bu çalışmada iki kavram aynı anlamda kullanılmıştır. İslam coğrafyasının büyük çoğunluğunda yaygın olarak mescit kelimesi kullanılmasına karşın Türkiye'de cami kelimesi daha yaygın bir şekilde kullanılmaktadır.

2. İslam Geleneğinde Mescit

İslam medeniyeti mescit merkezli olduğundan dolayı İslam geleneğinde mescitlerin çok özel bir yeri vardır. İslam'ın ilk günlerinden itibaren Hz.

¹ Temmâm Hassân, *el-Luğatu'l-'Arabiyye M'anâhâ ve Mebnâhâ* (Beyrut: 'Âlemu'l-Kutüb, 2006), 218; Ahmet Önkâl-Nebi Bozkurt, "Cami", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/56-90.

² Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1993), "scd", 3/205.

³ Önkâl-Bozkurt, "Cami", 7/56-90.

Peygamber'in mescitle bağı çok güçlü idi. İslam'ın ilk yıllarında kendisine yapılan baskı ve hakaretlere rağmen Hz. Peygamber'in genellikle Mescid-i Harâm'a gidip namaz kıldığı belirtilmektedir. Aynı dönemlerde ilk Müslümanların, Dârülerkam'ı bir mescit haline getirdikleri gibi ayrıca kendi evlerinde veya vadilerde gizlice bir araya gelip ibadet ettikleri de belirtilmektedir.⁴ Mekke döneminde Müslümanlar sosyal, ekonomik ve idari bakımdan toplumda söz sahibi olmadıkları için şehirde müstakil mescitlerin yapılması mümkün olmamıştır. İslam tarihinde müstakil mescitlerin inşa ise Medine'ye hicret süreciyle başlamıştır.⁵

Hz. Peygamber, hicret sırasında henüz Medine'ye girmeden yaklaşık iki hafta misafir olduğu ve şehre yaklaşık 5 km kadar uzaklıkta olan Kubâ köyünde bir mescit inşa ettirmiştir. Kubâ'dan Medine'ye gidince ise ilk iş olarak bir arsa satın alarak Mescid-i Nebevî'nin inşasını başlatmış⁶ ve kendisi de inşaatta bizzat çalışmıştır. Medine'deki bu ilk mescidin yapımının tamamlanıp hizmete girmesi yaklaşık yedi ay sürmüştür.⁷ Ayrıca Mescid-i Nebevî dışında Medine'nin farklı mahallelerinde de mescitler yapılmıştır. Farklı mahallelerdeki bu mescitlerde vakit namazları kılınmakla beraber cuma namazı sadece Mescid-i Nebevî'de kılınıyordu.⁸

Hz. Peygamber döneminde mescitler sadece Medine ve çevresi ile sınırlı kalmamış, çeşitli kabileler İslâmiyet'i kabul ettikçe buldukları yerlerde kendi adlarıyla anılan mescitler yapmalarına müsaade edilmiştir. Hz. Peygamber döneminden itibaren bir beldede bulunan mescitler oranın Müslüman yurdu olduğunun şiarı sayılmıştır. Bundan dolayı da gönderilen askerî birliklerden, gittikleri yerlerde mescit bulunan bölgelerin halkına dokunmamaları istenmiştir. Hulefâ-yi Râşidîn dönemindeki fetihler

⁴ Ebû Muhammed Abdülmelik b. Hişâm İbn Hişam, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, nşr. 'Ömer 'Abdüsselam Tedmürî (Beyrut, 2004), 1/215.

⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, nşr. Muhammed 'Abdülkâdir 'Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kutübi'l-'İlmiyye, 1990), 3/88.

⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nâsır (b.y: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Menâkibu'l-Ensâr", 45 (No: 3906); Ahmed b. Yahya b. Câbir el-Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, nşr. Süheyl Zekkâr- Riyâd ez-Ziriklî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996), 1/263.

⁷ Nebi Bozkurt- Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Mescid-i Nebevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/281-290; Mustafa Baktır, "Suffe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/469-470.

⁸ Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 1/273.

sonucunda İslam coğrafyası oldukça geniş bir alana yayılmıştı. Bu dönemde, ilk merhalede Mescid-i Harâm ve Mescid-i Nebevî’de bazı yenileme ve genişletme çalışmaları yapılmıştır. Yine bu dönemlerde fethedilen yeni yerleşim yerlerinde de mescitler inşa edilmiştir. Emevîler ve Abbâsîler zamanında mescitlerin sayısı arttığı gibi mimari açıdan da büyük gelişme kaydedilmiştir. Devam eden süreçte İslam coğrafyasının her tarafında camiler inşa edilmiştir. Osmanlılar döneminde de başta Bursa, Edirne ve İstanbul olmak üzere gelişen mimari üslûplarıyla birçok cami ve mescit yapılmıştır.⁹

Yüzyıllar boyunca İslam toplumunu şekillendirip ona yön veren camilerin son yıllarda özellikle Türkiye’de etkinliğini önemli ölçüde kaybetmeye başladığı, cemaatlerinin azaldığı ve çoğunlukla yaşlılara hitap eder hale geldiği görülmektedir. Bu durum camilerin temel fonksiyonlarının bir kısmını kaybetmiş olmalarının tabii bir sonucu olarak değerlendirilebilir.

3. Mescitlerin Fonksiyonelliği

Fonksiyonellik kavramı, görece bir kavram olduğu için bununla kastedilen şeyin niteliği hususunda bir ittifak söz konusu değildir. Bu kapsamda yapılan değerlendirmelerde herkesin fonksiyonellik kavramından kastı ve beklentisi farklılık arz edebilmektedir. Bununla birlikte bu kavramdan, mescitlerin Hz. Peygamber dönemi ve ilk dönem İslam tarihindeki inşa amacına uygun olarak kullanımının kastedildiğini anlamının yanlış olmayacağını düşünüyoruz.

Mescitlerin en önemli özelliği ibadet mekânı olmalarıdır.¹⁰ Ayrıca Hz. Peygamber döneminden itibaren mescitler Müslüman toplumun menfaati doğrultusunda idare, eğitim ve öğretim gibi çok farklı amaçlar için de kullanılmıştır. Mescitleri sadece ibadet alanı olarak sınırlamayan Hz. Peygamber, eğitim ve öğretim faaliyetleri için de mescidi merkez edinmiş ve ilk Müslümanların eğitimini buradan yürütmüştür. Mescitlerin bu şekilde ilim merkezi olma özellikleri İslam’ın ilk asırlarında devam etmiş, mezhep imamları başta olmak üzere bu yüzyıllardaki ulema mescitlerde yetişmiş ve buralarda ders okutmuştur. Bu dönemde mescitler sadece dinî eğitim ve öğretimin yapıldığı yerler de değildi. Kur’an ve hadisi anlamadaki öneminden dolayı daha ilk asırlardan itibaren edebiyat, bilhassa eski Arap şiiri de bu

⁹ Önkal-Bozkurt, “Cami”, 7/56-90.

¹⁰ el-Cin 72/18, et-Tevbe 9/17-18.

derslerin konuları arasına girmiştir.¹¹ Yine camiler ilmî eserlerin muhafazası ve âlimlerin istifadesine sunulması bakımından da önemli görevler ifa etmiştir.¹² Fakat camiler daha sonra bu tür fonksiyonlarından bir kısmını İslam toplumunun gelişim seyrine bağlı olarak nispeten kaybetmiştir.

Güvercin genellikle bütün dinlerde pozitif bir hayvan olarak görülmüş ve olumlu öğelerle birlikte kullanılmıştır. Yahudilik dininde güvercin, tufan olayı ile zikredilmiş; ayrıca bir günah işleyince, kefaret bedeli olarak kullanılan hayvanlardan sayılmıştır. Hristiyanlıkta ise güvercin Yahudiliğe nazaran daha kutsal bir hayvan olarak görülmüştür. Çünkü Kutsal Ruhun, bir güvercin şeklinde Hz. İsa'ya indiği bazı İncillerde bildirilmiştir. İslam öncesi Araplarda da güvercinin kutsal olduğu belirtilmektedir.¹³ İslam geleneğinde de güvercin olumlu gözle bakılan bir hayvandır. Özellikle Hz. Peygamber'in hicret yolculuğu esnasında saklandığı mağaranın kapısı önündeki yuvasına yatan güvercin, içeride kimsenin olmadığı zannıyla müşriklerin oradan uzaklaşmasına sebep olmuştur. Bu özelliği dolayısıyla da güvercin Anadolu'nun birçok yöresinde kutsal sayılmakta ve öldürülmemektedir.¹⁴ Sahâbe döneminden itibaren mescitlerin müdavimlerine "mescit güvercini" şeklinde bir lakabın verilmesi o dönemlerden itibaren İslam coğrafyasının farklı bölgelerindeki mescitlerin müstemilatında güvercinlerin çokça bulunduğunu göstermektedir.

4. Mescit Güvercinleri

Mescitler ibadet alanı olmanın yansıra aynı zamanda dinî ve ilmî faaliyetler ile mabet adabına mugayir olmayan bir kısım kültürel faaliyetlerin de yürütülebileceği müstesna yerlerdir. Mescitler siyasi, sosyal, ideolojik, ekonomik vb. hiçbir ayırım gözetmeden toplumun bütün kesimlerini kucaklayabilen, hayatla iç içe ve hayat dolu merkezler olmalıdır. Mescitler her dönemde o dönemin gerekli ihtiyaçları ile donatılarak toplumsal ihtiyaçlara cevap verecek hale getirilmeli ve hayattan kopuk bir duruma

¹¹ Önkal-Bozkurt, "Cami", 7/56-90.

¹² Ebu Abdillah Şihâbüddîn Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1995), 1/51; Önkal-Bozkurt, "Cami", 7/56-90.

¹³ Orhan Yılmaz vd., "Kutsal Bir Fenomen Olarak Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamiyet'te Güvercin", *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/2 (Aralık 2014), 137-138.

¹⁴ Yılmaz vd., "Kutsal Bir Fenomen Olarak Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamiyet'te Güvercin", 137-138.

düşürülmemelidir. Mescitlerin istenen bu düzeyde tutulabilmesinin ilk şartı müminlerin kalben buralara bağlı olmaları ve cemaate devam etmeleridir. Mabet merkezli olmayan dindarlık algısının yaygınlaşmaya başladığı günümüzde yapılması gerekli olan en önemli şeylerden birisi müminlerin mescitlerle bağının canlı kalmasını sağlamaktır.

İslam tarihinde mescitlerde uzun süre ibadet eden, Kur'an okuyan ve vaktinin büyük bir kısmını buralarda geçiren bazı kişilere övgü sadedinde "mescit güvercini" (حمامة المسجد) şeklinde lakap takılmış olması dikkat çekicidir. Temel kaynaklarda yaptığımız tarama sonucunda kendisine "mescit güvercini" denilen sekiz kişi tespit ettik. Bahse konu bu sekiz kişinin çoğunluğunun sahâbe ve tâbiîn nesli gibi ilk dönem Müslümanlarından olması çalışmanın konusu açısından çok daha önemli görülmüş ve bu kişilerin mescitlerle olan bağları merkeze alınarak çalışma yapılmıştır.

4.1. Sa'lebe b. Hâtib

Sa'lebe b. Hâtib (ö. 23-35/644-656), Medine'deki Evs kabilesinin 'Amr b. 'Avf kolunun Ümeyye b. Zeyd boyundandır. Doğum ve vefat tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Hz. Osman devrinde vefat ettiği tahmin edilmektedir. Sa'lebe, Akabe Bey'atının ardından Medine'de İslâm'ın hızlı bir şekilde yayıldığı süreçte Müslüman olanlar arasındadır. Resûlullah'ın hicretinde yetişkin ve maddi imkâna sahip biri olduğu bilinmektedir. Bu itibarla Resûlullah muhacirlerle ensar arasında kardeşlik akdi tesis ettiğinde, muhacirlerden Mu'attib b. 'Avf el-Hamrâ'yı onunla kardeş ilân etmiştir. Sa'lebe muhacir kardeşine ev sahipliği yapmış ve onun ailesinin ikâmet ve iâşelerine yardımcı olmuştur. Sa'lebe, ilerleyen yıllarda Bedir, Uhud ve diğer muharebelere katılmıştır.¹⁵

Sa'lebe b. Hâtib, Müslümanları zekât vermeye teşvik etmek için anlatılan meşhur kıssaya konu edilen sahâbidir. Kıssaya göre Sa'lebe, Hz. Peygamber'e gelerek zengin olması için dua etmesini istemiş, Hz. Peygamber ona dua ettikten sonra oldukça zenginleşmiştir. Fakat önceleri mescit güvercini denilen bu sahâbî, zengin olduktan sonra yavaş yavaş mescitle bağını koparmaya başladığı gibi zekât memurlarına zekât vermeyi reddetmiştir. Hz. Peygamber "Yazık oldu Sa'lebe'ye" diyerek onun düştüğü bu duruma

¹⁵ İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/351; Kadir Paksoy, "Sa'lebe Hadisinin Sened ve Metin Açısından Tenkidi", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 2/2 (2004) 70-72.

üzüntüsünü dile getirmiştir. Sa'lebe daha sonra zekatını getirip vermek istese de Hz. Peygamber kabul etmemiş ve daha sonra ilk üç halife de Resulullah'ın kabul etmediği zekatını ondan almamışlardır. Nihayet Sa'lebe zekâtı kabul edilmemiş olarak Hz. Osman döneminde vefat etmiştir.¹⁶

Sa'lebe kıssasının senet ve metin açısından problemlili olduğu belirtilmektedir.¹⁷ Burada, rivayetlerin senet ve metin açısından teknik detaylarına girilmeden konumuz bağlamında Sa'lebe'nin mescitle olan irtibatı üzerinde durulacaktır. Zaten Sa'lebe'nin kıssaya konu edilmesi de Mescid-i Nebevî'ye olan örnek bağılılığıdır. Meselenin konumuzla ilgili olan boyutu da zaten burasıdır. Dolayısıyla Sa'lebe'nin mescit güvercini diye isimlendirilmesi bu kıssa bağlamında çokça kullanıldığı için meselenin bu boyutuna dikkat çekilmiştir.

Yukarıdaki kıssa bağlamında özellikle tefsir kaynaklarında anlatıldığına göre Sa'lebe, gece gündüz vaktinin çoğunu Mescid-i Nebevî'de geçirir ve orada uzun süre ibadet ederdi. Bundan dolayı da kendisi "mescit güvercini" diye lakap takılmıştır. Uzun süre secdede kaldığı için Sa'lebe'nin alnının deve dizine benzer bir hal almış olduğu belirtilmiştir.¹⁸

Sa'lebe, Hz. Peygamber döneminde yaşamış ve o dönemde mescitle kurduğu çok özel irtibat sayesinde bu şekilde övülmüştür. Bir kişiyi toplumdaki diğer fertlerinden ayırarak ona özel lakap verilmesi o kişiyi toplumun diğer fertlerinden övüldüğü alanda farklı kılmaktadır. Buradan da anlaşılmaktadır ki hayat şartları ve karakter farklılığından dolayı sahabenin mescitlerle olan irtibatı aynı değildi. Ekonomik durumunun gayet iyi olduğunu anlaşılan Sa'lebe, muhtemel ekonomik meşguliyetine rağmen mescitle derin bir muhabbet bağı kurmuş ve onun bu hali Hz. Peygamber ve ashabın övgüsüne mazhar olmuştur. Sa'lebe örneği, günümüzde ticari faaliyetlerinin yoğunluğunu bahane ederek mescitlerden uzaklaşan Müslümanların bu bahanelerini temelden yıkmaktadır. İstenildiği takdirde hem mescitlere devam edilip hem de ticari faaliyetler yürütülebilir. Nitekim günümüzde az da olsa bu şekilde olan

¹⁶ Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmi'u'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müessesü'r-Risâle, 2000), 14/370-371. Kıssanın detayı ve geniş tahlili için bkz. Paksoy, "Sa'lebe Hadisi, 70-72.

¹⁷ Paksoy, "Sa'lebe Hadisi", 84.

¹⁸ İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-Beyân* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.y), 3/469; Şehâbeddîn Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'il-Mesânî*, nşr. Ali Abdülbârî 'Uteyye (Beyrut: Dâru'l-Kutübi'l-İlmiyye, 1415/1994), 5/333.

Müslümanların varlığı bilinmektedir. Dolayısıyla mescitlerin fonksiyonel hale gelmesinin önemli aşamalarından birisi de toplumun bütün kesimlerinin buralarda bir araya gelip omuz omuza saf tutmalarıdır.

4.2. Abdullah b. Ömer b. Hattâb

Hz. Ömer'in oğlu olan ve ashabın fakihleri arasında yer alan Abdullah (ö. 73/693), en çok fetva veren yedi sahâbîden birisi olduğu gibi, Ebû Hureyre'den sonra en çok hadis rivayet eden kişidir. Aynı zamanda ashâb-ı kirâmın ileri gelen zenginlerindedir. O, servetinin fazla birikmesine meydan vermez, eline geçeni yoksullara dağıtırdı. Sahip olduğu şeyler içinde en çok beğendiklerini, Allah yolunda kurban edilmek veya sadaka olarak verilmek üzere ayırırdı. Kölelerine çok iyi davranırdı. İyi halini gördüğü ve bilhassa namaz kıldığını öğrendiği bütün kölelerini azat etmeye başlayınca, onların sırf bu maksatla camiye gittiklerini kendisine bildiren dostlarına, "Bizi Allah ile aldatmak isteyenlere aldanmaya razıyız" diye cevap verdiği söylenmiştir. Kaynaklarda belirtildiğine göre, Hz. Peygamber'in hayat tarzına harfi harfine uyma ve onun emirlerini aynen yerine getirme hususunda ashâb-ı kirâm içinde İbn Ömer'in müstesna bir yeri vardır. Resûl-i Ekrem'in vefatından sonra ona olan sevgisinden dolayı namaz kıldığı yerleri öğrenip oralarda namaz kılar, yürüdüğü yollarda yürür, gölgelendiği ağaçların altında oturur, kurumaları diye onları sulardı. Abdullah'ın bu halini görüp yadırgayanlar bile olurdu.¹⁹

Abdullah'ın mescitle olan gönül bağı ise oldukça farklı idi. O vaktinin çoğunu mescitte geçirir ve zaman zaman da orada uyurdu. Nitekim kendi evi olduğu halde Suffe ehline imrenerek onların arasına katılmış ve zamanının çoğunu mescitte geçirmiştir. Mescitle kurduğu bu yoğun irtibattan dolayı kendisine "mescit güvercini" denilmiştir.²⁰

Görüldüğü gibi İbn Ömer sünnete bağlılık konusunda oldukça hassastı ve onun bütün hareketlerinin temelinde sünnete ittiba kaygısı yatmaktaydı. Dindarlık anlayışı ve mescitle olan bu örnek bağı da sünnete bağlılığının tabii bir neticesiydi. Sa'lebe gibi ekonomik durumunun gayet iyi olduğu anlaşılan İbn Ömer'in de finansal meşguliyetlerinin oldukça fazla olduğunu tahmin etmek yanlış olmaz. Fakat o ilim ve ibadet aşkına mescidi hayatının merkezine

¹⁹ M. Yaşar Kandemir, "Abdullah b. Ömer b. Hattâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/126-128.

²⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed el-Abderî İbnü'l-Hâc, *el-Medhal* (b.y: Dâru't-Türâs, t.y.), 1/295; Baktır, "Suffe", 37/469-470.

yerleştirmiş ve hiçbir şey onu mescitten uzaklaştıramamıştır. Abdullah İbn Ömer örneğinden hareketle sünnete ittiban en önemli gereklerinden birisinin de mescitlere kalben bağlı olmak²¹ ve oraların müdavimi olmaktan geçtiğini söyleyebiliriz.

4.3. Abdullah b. Zübeyr

Emevî hanedanına karşı halifeliğini ilan eden ve İslâm dünyasının yarıya yakın kesiminde on yıl kadar halife olarak hüküm süren Abdullah b. Zübeyr (ö. 73/692), genç sahâbîlerin önde gelenlerinden biridir. Cesur bir asker, iyi bir komutan, ihtiraslı bir siyaset adamı idi. Mekke'nin ileri gelen ailelerinden birine mensup olup iyi bir eğitim görmüştür. Bizzat Hz. Peygamber'den, babası Zübeyr b. Avvâm'dan, annesinden, dedesi Hz. Ebû Bekir ile teyzesi Hz. Âişe'den, Hz. Ömer ve Hz. Osman gibi büyük sahâbîlerden rivayette bulunmuştur. Abdullah tefsirde söz sahibi olan sahâbîlerdendir.²²

İbadete olan aşırı meyli sebebiyle geceleri namaz kılar gündüzleri oruç tutardı. Mescitlere olan ilgisi sebebiyle “mescit güvercini” diye anılırdı.²³ Namazlarını derin bir vecd ile kılardı. Mekke kuşatmasında mancınıkla atılan taşların çok yakınına düşmesi bile onun namazdaki huzurunu bozmadığı belirtilmektedir. Yine Kâbe'yi sel bastığı bir sırada bu durum onun tavaf yapmasına engel olmamış ve yüzerek tavaf yapmaya devam etmiştir. Saatlerce kıyamda, rükû ve secdeye kaldığı olurdu. Cesaret, ibadet, belağat ve hitabet söz konusu olduğunda onunla kimsenin boy ölçüşemeyeceği kaynaklarda belirtilmiştir. Aynı zamanda engin bir ilme sahipti. Bundan dolayı da Hz. Osman, Kur'an'ın mushaf haline getirilmesi sürecinde oluşturduğu komisyona onu da dahil etmiştir. Dünya malına meyletmediği ve üzerinde sıradan bir kıyafetle ibadet ettiği özellikle belirtilmektedir.²⁴

²¹ Buhârî, Ezân, 35.

²² Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyer-u A'lâmi'n-Nübelâ*, nşr. Mecmûatun mine'l-Muhakkikîn (Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 1985), 3/367; Hakkı Dursun Yıldız, “Abdullah b. Zübeyr b. Avvâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/146-146.

²³ Ebu Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshak el-İsfahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Esfiyâ* (Mısır: Matba'atü's-Sa'âde, 1974), 1/335.

²⁴ Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslam ve Vefeyâtü'l-Meşâhiri ve'l-A'lâm*, nşr. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003), 2/829; Zehebî, *Siyer*, 3/367; Şemsüddîn Ebu'l-Muzaffer Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mirâtü'z-Zemân fî Tevârîhi'l-A'yân*, nşr. Muhammed Berakât-Kâmil Muhammed el-Harrât

İbn Zübeyr, oldukça dindar birisiydi. Özellikle namaz konusundaki hassasiyeti ise kendisine bu şekilde lakap verilmesine sebep olmuştur. Güçlü Emevî ordularına karşı Mekke’de ve Kâbe’nin yanında mücadele eden İbn Zübeyr, bu mücadeleler esnasındaki en kritik anlarda bile namazlarından taviz vermemiştir. Geniş bir ilme sahip olan İbn Zübeyr, özellikle Mescid-i Haram’da namaz kılmaya ve ibadet etmeye çokça zaman ayırmış ve siyasi faaliyetleri ibadetine engel teşkil etmemiştir. Bu yönüyle İbn Zübeyr hem ulemaya hem de ümeraya güzel bir örnektir. İlim sahibi olmanın sorumluluğu ilim adamlarının, İslam toplumunun idaresini üstlenmenin tabii bir gereği olarak da idarecilerin mescitlerle bağlarının güçlü olması gerekmektedir. Ulema ve ümeranın mescitlerin müdavimi olmaları diğer toplum kesimlerini de mescitlere devam etmeye teşvik edecektir. Böyle bir durumun da mescitlerin fonksiyonelliğini etkinleştireceği düşünülebilir.

4.4. Saîd b. Müseyyeb

Medine’nin meşhur yedi fakihinden (fukahâ-yi seb’a) biri olan Saîd b. Müseyyeb (ö. 94/713), kendisinin verdiği bilgiye göre 636 yılında Medine’de doğmuş ve büyük sahâbîlerin yaşadığı devirde Medine’de büyümüştür. Hz. Osman, Hz. Ali, Hz. Âişe, Ümmü Seleme, Ebû Hureyre, Zeyd b. Sâbit, Ebû Mûsâ el-Eş’arî, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Amr b. Âs, Muhammed b. Mesleme, Ümmü Süleym ve babası Müseyyeb gibi sahâbîlerden hadis rivayet etmiştir.

Saîd b. Müseyyeb’in dünyevî hiçbir şeyi önemsemediği, gerçeğin ortaya çıkmasından başka bir şey düşünmediği ve inandığı şeyden asla taviz vermediği belirtilmektedir. Mütevazı bir kişi olan Saîd b. Müseyyeb âlimlere saygı gösterir, kendisini ilgilendirmeyen meselelere karışmaz, kimseyle tartışmazdı. İnsanın kendine yapabileceği en büyük iyiliğin ibadet etmek, en büyük kötülüğün de günah işlemek olduğunu söylerdi. Kırk yıl boyunca namazı cemaatle kıldığı ve gece namazlarını seferde bile ihmal etmediği belirtilmektedir. Oruç tutmanın haram olduğu bayram günleri dışında hiç ara vermeden oruç tutar ve pek az yemek yerdi. Onun kırk defa haccettiği

(Dimeşk: Dâru’r-Risâleti’l-Âlemiyye, 2013), 9/62; Yıldız, “Abdullah b. Zübeyr b. Avvâm”, 1/145-146.

söylenmiştir. Saîd b. Müseyyeb 94 (713) yılında Medine’de vefat etmiş ve Cennetü'l-Bakî’a defnedilmiştir.²⁵

Kalben Mescid-i Nebevî’ye bağlı olan Saîd b. Müseyyeb’in elli sene yatsı namazının abdestiyle sabah namazını kıldığı, bütün namazlara imamla birlikte başlayıp namazlara geç kalmadığı ve elli sene içerisinde bütün namazlarını en ön safta yer alarak ifa ettiği rivayet edilmektedir. Bütün bu özellikleri dolayısıyla yaşadığı dönemde kendisine “mescit güvercini” şeklinde lakap takılmıştır.²⁶

Sait b. Müseyyeb, sıra dışı bir örnektir. Onunla ilgili kaynaklarda aktarılanların bir kısmı, günümüz insanının kavramakta zorluk çekeceği türden anlatımlardır. Elli yıl yatsı namazının abdestiyle sabah namazını eda etmesi, aynı şekilde bütün namazlarını cemaatle ve en ön safta kılması, gece namazlarını seferde bile ihmal etmemesi bu neviden şeylerdir. Kaynaklardaki aktarımlarda zaman zaman abartıların olduğu bilinen bir husustur. Bununla birlikte Said b. Müseyyeb’in bir insan olarak bu anlatılanları yaşamış olması imkânsız gibi gözükse de bunlar insan takatinin dışında şeyler değildir. Zaten kendisine de bu özelliği dolayısıyla “mescit güvercini” denilmiştir. Said b. Müseyyeb, kalben mescitlere bağlı olan bir Müslüman için ibadetler bağlamında imkânsız diye bir şeyin söz konusu olamayacağını nadir örneklerindedir.

4.5. Abdülmelik b. Mervân

Emevîlerin güçlü halifelerinden biri olan Abdülmelik b. Mervân (ö. 86/705), henüz küçük yaşlardan itibaren kendini Kur’an, hadis ve fıkıh ilimlerine vermiştir. Halife olmadan önce Emevî sarayında Şa’bî ve Zührî gibi bilginlerden megâzî ve hadis okuduğu gibi, daha sonraki yıllarda himayesine aldığı Urve b. Zübeyr’in bilgisinden de istifade etmiştir. Bu çalışmaları sonunda fıkıh ve hadis sahasında önemli bir gelişme sağlayan Abdülmelik, Medine ulemasından Saîd b. Müseyyeb ve Urve b. Zübeyr gibi âlimlerin ilmî seviyesine ulaşmıştır. Hz. Osman, Ebû Hureyre, Ebû Saîd el-Hudrî, Ümmü Seleme, Muâviye, Abdullah b. Ömer ve diğer bazı sahâbîlerden hadis öğrenmiştir.

²⁵ M. Yaşar Kandemir, “Saîd b. Müseyyeb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/563-564.

²⁶ Nûreddin Ebu'l-Hasen Ali b. Sultân Ali el-Kârî, *Şerhu's-Şifâ Lil Kâdî İ'yâz* (Beyrut: Dâru'l-Kutübi'l-İlmiyye, 1421/2000), 1/282.

Abdûlmelik hadisle ilgisini halifeliği sırasında da sürdürmüş, doğu eyaletlerinde bilinmeyen ve meşhur olmayan hadislerin ortaya çıkışıyla yakından ilgilenmiştir. 695 yılı hac mevsiminde söylediği hutbede halkı bu hadislere karşı uyararak onları Kur'an'a ve dinin kesin hükümlerine sarılmaya çağırmıştır. Abdûlmelik aynı zamanda içtihadta bulunabilecek kadar İslâm hukukuna vâkıf bir fakih idi.²⁷

Gençlik yıllarında Medine'de onun kadar ilme meraklı olan ve uzun süre namaz kılp ibadet eden kimsenin bulunmadığı belirtilmektedir. Abdullah b. Ömer de onun fıkıh bilgisi açısından Medine'de en önde gelen kimselerden olduğunu söylemiştir. Ulema ile hemhal olan ve ilme düşkünlüğü ile bilinen Abdûlmelik, sürekli mescitte bulunur, namaz kılarak ve Kur'an okuyarak vaktini orada geçirirdi. İbadete düşkünlüğü, mescitte bulunması ve zamanının çoğunu mescitte geçirmesi dolayısıyla kendisine "mescit güvercini" denilmiştir.²⁸ Gençlik yıllarında Medine'de ondan daha dindar ve bilgili bir genç bulunmadığı, onun kadar ibadete düşkün olan ve uzun süre namaz kılan başka kimse olmadığı, bu özelliklerinden dolayı da kendisine mescit güvercini denildiği kaynaklarda özellikle belirtilmektedir.²⁹

Abdûlmelik b. Mervân'ın mescit muhabbeti orada ibadet etmek ve ilimle iştiğal etmekten ileri gelmekteydi. Halife oluncaya kadar ilmi faaliyetlerle uğraşmış ve bu alanda önemli bir müktesebata ulaşmıştır. Ulema ile güçlü bağlar kurmuş ve onlarla mescitte görüşmüştür. Onun mescitle olan güçlü bağı ibadete düşkünlüğü ve ilme olan aşkından ileri gelmekteydi. Dolayısıyla mescitlerin fonksiyonelliği bir anlamda Müslümanların mescidin önemi ve değeri, cemaatle namaz, ibadet, zikir, dua gibi ibadetlerin mahiyetini anlayıp kavramalarıyla doğru orantılıdır. Bunun için de ilim adamları ve hocaların mescidin müdavimleri olmaları ve bilgileriyle cemaati eğitmeleri zaruri bir görev olarak ortada durmaktadır. Tabii bu tür ilmi faaliyetlerin program ve

²⁷ Hakkı Dursun Yıldız, "Abdûlmelik b. Mervân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/266-270.

²⁸ Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşraf*, 7/203; Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *el-Muntezam fî Târîhi'l-Umemi ve'l-Mulûk*, nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ-Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kutübi'l-İlmiyye, 1992), 6/39; Ebû Ca'fer Safiyyüddîn (Celâlüddîn) Muhammed b. Alî b. Tabâtabâ İbnü't-Tiktakâ, *el-Fahrî fi'l-Adâbi's-Sultâniyye ve'd-Düveli'l-İslâmiyye*, nşr. Abdülkâdir Muhammed Mâyû (Beyrut: Dâru'l-Kalemi'l-'Arabî, 1997), 123.

²⁹ Sibî İbnü'l-Cevzî, *Mirâtü'z-Zemân*, 8/331.

organizasyonunun Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yapıp takip edilmesi de zorunluluk arz etmektedir.

4.6. Hâşim b. Mesrûr Ebû Süleyman

10. yüzyıl Mâliki fukahâsından olan Hâşim b. Mesrûr, soylu bir aileden geliyordu ve hadis ilmine oldukça meyilli idi. Kendisinin güvenilir (sika) bir ravi olduğu belirtilmektedir. Mescitte sürekli bulunduğundan dolayı kendisine “mescit güvercini” denilmiştir.³⁰

Kardeşi Muhammed b. Mesrûr Ebû Abdillâh'ın Mağrib ulemâsından olduğu, kendisinin ve hane halkının geceleri ibadetle ihyâ ettikleri belirtilmektedir. Muhammed b. Mesrûr'un sürekli mescitte bulunup uzun süre namaz kıldığı ve Kur'an okuduğu, hatta her gece bir hatim indirdiği anlatılmaktadır. Onların gece ibadeti konusundaki hassasiyetlerini gösteren ilginç bir anekdot aktarılmıştır. Buna göre; Muhammed b. Mesrûr, daha önce kendilerine hizmet eden zenci bir cariyeyi başka bir aileye satmıştı. Cariye birkaç gün sonra geri gelerek kendisini Yahudilere sattıkları için aileye sitem etmiştir. Muhammed b. Mesrûr ise kendisini sattıkları ailenin de Müslüman olduğunu söyleyince cariyeyi, onların geceleri ibadetle ihyâ etmediklerini ve bundan dolayı onları Yahudi sandığını söylemiştir.³¹

Mescit güvercinlerinin hepsinin ilim sahibi kişiler olduğu görülmektedir. Ebû Süleyman da aynı şekilde Mâliki ulemâsındandır. Kendisi ilmiye geleneğinin güçlü olduğu bir ailede yetişmiştir. Nitekim kendisi gibi kardeşi Muhammed'in de ilme ve ibadete düşkün olduğu görülmektedir. Ebû Süleyman'ın mescit muhabbeti ve hadis ilmine ilgisinin oluşmasında aile çevresinin önemli etkisinin olduğu söylenebilir. Çünkü değerlerin sonraki nesillere aktarılabilmesi en uygun ortam aile ortamıdır. Bundan dolayı aileler cami ve cemaatle namazın önemi, mescitlerin sembolik değerleri gibi konularda farkındalık oluşturarak çocukların ve gençlerin zihin dünyalarına mescidi işlemelidir. Hz. Peygamber'in torunlarını omuzuna alıp o küçük yaşlarda mescide götürmesi de bu kapsamda değerlendirilebilir.

³⁰ Kâsım Ali Sa'd, *Cemheretü Terâcimi'l-Fukahâi'l-Mâlikiyye* (Dubâyî: Dâru'l-Buhûs Li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 2002), 3/1310-1311.

³¹ Ebu'l-Fadl el-Kâdî 'ÿyâz b. Musa, *Tertîbu'l-Medârik ve Takrîbu'l-Mesâlik* (Mağrib: Matbaatü'l-Fudâle, 1983), 6/ 77.

4.7.Ebû İshak eş-Şîrâzî

Şâfiî fukahasının önde gelenlerinden ve aynı zamanda tasavvuf önderlerindedir. Ömrünün büyük bir bölümünü Bağdat'ta geçirmiştir. İlim, dindarlık ve zühd bakımından zamanının önemli isimlerinden birisidir. Döneminin önde gelen alimlerinden fıkıh, usul, hilaf, cedel ve hadis dersleri aldı. Daha sonra hocasının isteğiyle önce onun mescidinde akabinde de Bağdat civarında Bâbu'l-Merâtib mevkiinde bir mescitte fıkıh okuttu. Selçuklu veziri meşhur Nizâmülmülk, Nizâmiye medresesini yaptırınca kadar bu mescitte ilmi faaliyetlere devam etti.

Şîrâzî (ö. 476/1083), Nizamiye medresenin arsasının istimplâkinde hak ihlâli olduğu şüphesiyle burada açılış dersi vermeyi kabul etmemiştir. Fakat baskılara karşı ancak yirmi gün direnebilen Şîrâzî bu medresede göreve başlamak zorunda kalmış ve buradaki müderrisliğini hayatının sonuna kadar aralıksız sürdürmüştür. Zengin vakıflarla desteklenen Nizâmiye Medresesi'nin faaliyete başlaması, daha önce ikamet ettiği Katîa mahallesinde çoğu zaman yiyecek, hatta bazen derste üstüne giyecek düzgün bir elbise bile bulamayan Şîrâzî için olduğu kadar talebeler için de bir dönüm noktası olmuştur. Bununla birlikte mütevazı hayatına devam eden Şîrâzî'nin şahsî geliri elvermediğinden hacca gidemediği söylenmiştir.³²

Vaktinin çoğunu mescitte geçirmesi ve ilmi faaliyetlerle çokça hemhal olması dolayısıyla hocası el-Kâdî Ebû't-Tayyib et-Taberî, Şîrâzî'ye "mescit güvercini" diye lakap vermiştir. Hocasını takip edip ondan ilim almak için sürekli mescitte yaşadığı, evine çok fazla gitmediği kaynaklardaki aktarımlardan anlaşılmaktadır.³³

Sahip olduğu geniş fıkhi bakış açısıyla olayları derinlemesine yorumlayabilen Şîrâzî'ye dair anlatılan bir anekdot dikkat çekicidir. Buna göre; arkadaşlarıyla birlikte yolda yürüdükleri sırada karşlarına bir köpek çıkmış ve yanındakilerden bazıları bu köpeği yoldan kovmaya yeltenmişlerdi. Şîrâzî,

³² Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu'l-Bağdâd ve Züyûluhû*, nşr. Mustafâ Abdülkâdir A'tâ (Beirut: Dâru İhyâi'l-Kutübi'l-İlmiyye, 1417/1996), 21/33; Bilal Aybakan, "Şîrâzî, Ebû İshak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/184-186.

³³ Bağdâdî, *Târîhu'l-Bağdâd*, 21/33; Ebû Bekir İbnü'l-'Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beirut: Dâru'l-Kutübi'l-İlmiyye, 2003), 2/462.

onların bu hareketine engel olmuş ve bu yolda köpeğin de yürüme hakkının olduğunu söylemiştir.³⁴

Şîrâzî'nin mescitlere bağlılığı bazı ayetlerin tefsiri sadedinde örnek olarak gösterilmiştir. Nitekim mescitlerin imarından bahseden Tevbe Suresi'nin 18. Ayetinin tefsiri bağlamında bu ayetle kastedilenlerin Mekkeli müşrikler olduğunu, onların Mekke sakinleri ve Mescid-i Haram'ın hizmetçileri olmakla diğer kabilelere iftihar etmelerini Allah'ın hükmen boşa çıkardığını söyleyen İbnü'l-Arabî, ardından da mescitlerin imarının ancak iman, ibadet ve taatle mümkün olabileceğini belirterek Şîrâzî'nin mescitle olan güçlü bağına buna örnek olarak zikretmiştir.³⁵

Mescit muhabbeti ve ilme olan düşkünlüğü Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin "mescit güvercini" diye lakaplanmasına sebep olmuştur. Ona bu lakabı hocası vermiştir. İktidarın bütün tekliflerine rağmen iktidar çevrelerinden uzak durmaya çalışmıştır. Sahip olduğu bu özel kişiliğiyle Şîrâzî, mescitlerin imarının ancak iman, ibadet ve taatle mümkün olabileceğine örnek olarak gösterilmiştir. Dolayısıyla mescitlerin fonksiyonelliğinin oraları şatafatlı şekilde yapmakla tamamlanmadığı, iman, ibadet ve taat sahibi cemaat topluluğu olmadan mescitlerin ihya edilemeyeceği söylenmelidir.

4.7. Abdullah b. Ğâlib

Abdullah (ö. 81-85/701-704) tâbiîn neslinden ve Basra'nın önde gelen zâhitlerinden birisidir. Ayrıca sika kabul edilen ravilerdendir. Ebû Saîd el-Hudrî'den rivayet ettiği tek hadisten başka rivayeti bilinmemektedir. Abdullah'ın zikir ve ibadete, özellikle de namaz kılmaya çok düşkün olduğu ve çokça namaz kıldığı belirtilmektedir. Yüz rekât duha namazı kıldığı, öğle ile ikindi namazı, akşamla yatsı namazları arasında namaz kıldığı ve çokça tesbihat yaptığı rivayet edilmiştir. Sürekli Allah'ı zikreder, Hz. Peygamber'e salavat getirirdi. Çok uzun süre secde kalırdı ve insanlar onun bu durumunu şaşkınlıkla karşılardı. Hasan el-Basrî'nin yanında kendisinden bahsedilince o Abdullah'ı "mescit güvercini" olarak lakaplandırmıştır. Abdullah b. Ğâlib, Emeviler döneminin önemli isyanlarından biri olan ve ulemanın da destek

³⁴ Bağdâdî, *Târîhu'l-Bağdâd*, 21/33.

³⁵ Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/462.

verdiği Abdurrahman b. Muhammed İbnü'l-Eş'as isyanına³⁶ katılmış ve bu isyan sırasındaki çarpışmalar esnasında öldürülmüştür.³⁷

Abdullah, çokça namaz kıldığı ve vaktinin büyük bölümünü mescitte geçirdiği için “mescit güvercini” diye anılmıştır. Mescitlerde uzun süre namaz kıldığı ve tesbihat yaptığı, sürekli Allah'ı zikredip Hz. Peygamber'e salavat okuduğu belirtilen Abdullah'ın güncel siyasi meselelerden de uzak kalmadığı görülmektedir. Nitekim İbnü'l-Eş'a's isyanında meydana gelen çarpışmalarda öldürülmüş olması bunu göstermektedir. Abdullah'ın yaptığı gibi mescit müdavimi müminlerin dünyadan habersiz olmamaları, gündelik işlerle birlikte mescitle irtibatlı bir hayat yaşamaları önem arz etmektedir. Böylece mescitler hayat bulacak, hayatlar mescit olacaktır.

SONUÇ

İslam medeniyeti cami merkezlidir. İslam coğrafyasının büyük çoğunluğunda yaygın olarak mescit kelimesi kullanılmasına karşın Türkiye'de cami kelimesi kullanılmaktadır. İslam geleneğinde merkezi mescitlere cami denmiş olması bu mekânların en önemli fonksiyonlarının müminleri birleştirmek ve bir arada tutmak olduğunu göstermektedir.

İslam tarihi içerisinde “mescit güvercini” diye isimlendirilen kişiler mescitlere bağlılığın en somut örneklerdendir. Bahse konu bu kişilerin zamanlarının büyük bölümünü mescitlerde geçirdikleri, kalplerinin mescitlere bağlı olduğu, mescitlere bağlılıkları sebebiyle yaşadıkları dönemlerde övgü sadedinde bu şekilde isimlendirildikleri anlaşılmaktadır.

Hz. Peygamber döneminde mescitlere gönül veren kişiler Hz. Peygamber ve ashabin övgüsüne mazhar olmuştur. Bu kişiler her türlü meşguliyetlerine rağmen mescitten uzaklaşmamış ve cemaatten kopmamıştır. Mescitlerin

³⁶ Abdurrahman b. Muhammed İbnü'l-Eş'as isyanı Emevîler döneminde 701-704 (hicrî 81-85) yılları arasında meydana gelmiştir. Irak valisi Haccac b. Yusuf tarafından Sicistan bölgesinin fethi için gönderilen Abdurrahman b. Muhammed b. Eş'as, Haccac'ın tavırlarına kızarak isyan etmiştir. Bu isyana dönemin âlimlerinin büyük bir kısmı aktif olarak destek vermiştir. İsyân Emevî Devletini derinden sarsmıştır. Deyru'l-Cemacim, Zaviya ve Meskin Savaşları sonucunda vali Haccac b. Yusuf tarafından bastırılmıştır. Hüseyin Paça, “Abdurrahman b. Muhammed b. Eş'as İsyani”, *İslam Tarihi Araştırmaları Dergisi* 3/5 (Ağustos 2019), 76.

³⁷ Moğultay b. Kılıç el-Bekcerî, *İkmâlü Tehzîbi'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*, nşr. Ebû Abdurrahmân Âdil b. Muhammed- Ebû Muhammed Usâme b. İbrahim (Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 2001), 8/112-113.

fonksiyonelliğini sağlamanın şartlarından birisinin, toplumun bütün kesimlerinin buralarda bir araya gelip omuz omuza saf tutması olduğu söylenebilir.

Mescitlerle irtibatın canlı tutulması Hz. Peygamber'in sünnetine bağlılığın gereğidir. Abdullah b. Ömer'in mescitlere bağlılığı bu anlamda en güzel örneklerden birisidir. Sa'lebe örneğinde olduğu gibi başta ticari faaliyetler olmak üzere hiçbir uğraş ve mazeret uzun süre mescitlere uğramamaya, Müslümanlardan uzak kalmaya meşru sebep olarak gösterilmemelidir. Böylece mabet merkezli din anlayışı canlandırılıp yaygın hale getirilmeli ve camilerin fonksiyonel hal almaları sağlanmalıdır.

Toplumun bütün kesimleri mescitlerde omuz omuza vererek saf tutmalı ve müminlerin kardeşliği şuuru canlı tutulmalıdır. Özellikle ilim sahibi olmanın sorumluluğu ile ulemanın, İslam toplumunun idaresini üstlenmenin tabii bir gereği olarak da ümeranın mescitlerle bağlarının güçlü olması önemlidir. Ebû Süleyman örneğinde olduğu gibi ulemanın, Abdullah b. Zübeyr ile Abdülmelik b. Mervân gibi ümeranın mescitlerin müdavimi olmaları diğer toplum kesimlerini de mescitlere devam etmeye teşvik edecektir. Günümüz dünyasında ilim insanları ile idarecilerin camilerin müdavimi olmaları bu güzide mekanların fonksiyonelliğine önemli katkılar sağlayabilir.

Mescit güvercini denilen bu kişilerin, zamanlarının büyük bölümünü camilerde geçirmiş olmalarına rağmen Müslümanları ilgilendiren siyasi, sosyal ve ekonomik konularda güncel hayattan kopmadıkları, münzevi bir hayat yaşamadıkları ve bizzat hayatın içinde oldukları görülmektedir. Abdullah b. Ğâlib bu kapsamda en güzel örnektir.

Mescit güvercinleri, mescitlere duydukları derin muhabbet dolayısıyla Müslümanlar tarafından sevilip övülmüştür. Ebû İshak eş-Şîrâzî, Müslümanların kendisine olan bu teveccühlerini kişisel menfaatleri için kullanmadığı gibi onun bu özelliğinden istifade etmek isteyen yöneticilere uzak durarak böyle bir şeye fırsat vermemeye çaba göstermiştir.

Mescitlere muhabbet ve bağlılık konusunda Sait b. Müseyyeb gibi sıra dışı örnekler çoğaltılarak yaygınlaştırılmalı, kalben mescitlere bağlı olan bir Müslüman için ibadetler bağlamında imkânsız diye bir şeyin söz konusu olamayacağı anlatılmalıdır.

Bazı değerlerin sonraki nesillere aile ortamında aktarıldığı görülmektedir. Hâsim b. Mesrûr Ebû Süleyman, mescit müdavimi bir ailede büyümüş ve mescit muhabbetini aile ortamında edinmiştir. Benzer şekilde aileler cami ve cemaatle namazın önemi, mescitlerin sembolik değerleri gibi konularda farkındalık oluşturarak çocukların ve gençlerin zihin dünyalarına mescidi yerleştirmelidir. Tüm aile fertlerinin belirli aralıklarla topluca mescide gitmeleri ve bu bağlamda bir kültür oluşturmaları önemlidir. Hz. Peygamber'in torunlarını omuzuna alıp o küçük yaşlarda mescide götürmesi de bu kapsamda değerlendirilebilir.

Mescitlerin fonksiyonelliği bir anlamda Müslümanların mescidin önemi ve değeri, cemaatle namaz, ibadet, zikir ve dua gibi ibadetlerin mahiyetini anlayıp kavramalarıyla doğru orantılıdır. Bunun için de ilim adamlarının ve hocaların mescidin müdavimleri olmaları ve bilgileriyle cemaati eğitmeleri zaruri bir görev olarak görülmelidir. Bu tür ilmi faaliyetlerin organizasyon ve takibinin Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yürütülmesi de bir o kadar önemlidir.

Mescitlerin imar ve ihyâsı sadece görkemli yapılarıyla mümkün değildir. Mescitlerin imarı ancak iman, ibadet ve taat sahibi cemaatle mümkün olabilir. Dolayısıyla mescitlerin fonksiyonelliğinin en önemli şartı iman, ibadet ve taattir. Bununla birlikte müminlerin mescitlere müdavim olmaları, gündelik işlerle birlikte mescit merkezli bir hayat yaşamaları önem arz etmektedir. Mescit güvercinlerinin hepsi bu konuda en somut örneklerdir.

21. yüzyılın yaşam şartları insanları önemli ölçüde mescitlerden uzaklaştırmış, bunun sonucunda mescitler tarihi süreçte icra ettikleri hayati fonksiyonlarından bir kısmını kaybetmiştir. Günümüz şartlarında camilerin fonksiyonelliği artırılarak yeniden hayatın merkezi haline getirilmesi önemlidir. Mescitlerin fonksiyonelliği, buraları cemaatle doldurmak, mescit merkezli nafie ibadetleri teşvik etmek, ilmi faaliyetlere uygun hale getirmek, zikir, sohbet ve mescit adabına aykırı olamayan bir kısım kültürel faaliyetlerle sağlanabilir.

KAYNAKÇA

Ali el-Kârî, Nüreddin Ebu'l-Hasen Ali b. Sultân. *Şerhu's-Şifâ Lil Kâdî İ'yâz*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kutübi'l-İlmiyye, 1421/2000.

Âlûsî, Şehâbeddîn Mahmûd. *Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Azîm ve's-Seb'il-Mesânî*. nşr. Ali Abdülbârî 'Uteyye. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutübi'l-İlmiyye, 1415/1994.

Aybakan, Bilal. "Şîrâzî, Ebû İshak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/184-186. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Hatîb. *Târîhu'l-Bağdâd ve Züyûluhû*. nşr. Mustafâ Abdülkâdir A'tâ. 24 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kutübi'l-İlmiyye, 1417/1996.

Baktır, Mustafa. "Suffe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37/469-470. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Bekcerî, Moğultay b. Kılıç. *İkmâlü Tehzîbi'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*. nşr. Ebû Abdirrahmân Âdil b. Muhammed- Ebû Muhammed Usâme b. İbrahim. 12 Cilt. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 2001.

Belâzürî, Ahmed b. Yahya b. Câbir. *Ensâbu'l-Eşraf*. nşr. Süheyl Zekkâr-Riyâd ez-Ziriklî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.

Bozkurt, Nebi- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Mescid-i Nebevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/281-290. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-Şahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nâsır. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.

Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu'l-Beyân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.y.

İbn Hişam, Ebû Muhammed Abdülmelik b. Hişam. *es-Siretü'n-Nebeviyye*. nşr. Ömer Abdüsselam Tedmürî. 2 Cilt. Beyrut, 2004.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn. *Lisânu'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1993.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutübi'l-İlmiyye, 1990.

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutübi'l-'İlmiyye, 2003.

İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *el-Muntezam fî Târîhi'l-Umemi ve'l-Mulûk*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ-Mustafa Abdülkâdir Atâ. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutübi'l-'İlmiyye, 1992.

İbnü'l-Hâc, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Abderî. *el-Medhal*. 4 Cilt. b.y: Dâru't-Türâs, t.y.

İbnü't-Tiktakâ, Ebû Ca'fer Safiyyüddîn (Celâlüddîn) Muhammed b. Alî b. Tabâtabâ. *el-Fahrî fî'l-Adâbi's-Sultâniyye*. Beyrut: Dâru'l-Kalemi'l-'Arabî, 1997.

İsfahânî, Ebu Nuaym Ahmed b. Abdillah b. İshak. *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Esfiyâ*. 10 Cilt. Mısır: Matba'atü's-Sa'âde, 1974.

'İyâz, Ebu'l-Fadl el-Kâdi 'İyâz b. Musa. *Tertîbu'l-Medârik ve Takrîbu'l-Mesâlik*. 8 Cilt. Mağrib: Matbaatü'l-Fudâle, 1983.

Kandemir, M. Yaşar. "Abdullah b. Ömer b. Hattâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/126-128. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

..... "Saîd b. Müseyyeb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/563-564. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Önkâl, Ahmet-Bozkurt-Nebi. "Cami". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/56-90. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Paça, Hüseyin. "Abdurrahman b. Muhammed b. Eş'as İsyanı". *İslam Tarihi Araştırmaları Dergisi* 3/5 (Ağustos 2019), 76-99. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/791061>

Paksoy, Kadir. "Sa'lebe Hadisinin Sened ve Metin Açısından Tenkidi". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 2/2 (2004) 63-85.

Sa'd, Kâsım Ali. *Cemheretü Terâcimi'l-Fukahâi'l-Mâlikyye*. 3 Cilt. Dubâyî: Dâru'l-Buhûs Li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 2002.

Sibt İbnü'l-Cevzî, Şemsüddîn Ebu'l-Muzaffer. *Mirâtü'z-Zemân fî Tevârîhi'l-A'yân*. nşr. Muhammed Berakât-Kâmil Muhammed el-Harrât. 23 Cilt. Dımeşk: Dâru'r-Risâleti'l-'Âlemiyye, 2013.

Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*. nşr. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 2000.

Temmmâm Hassân. “*el-Luğatu'l-'Arabiyye M'anâhâ ve Mebnâhâ*”. Beyrut: 'Âlemu'l-Kutüb, 2006.

Vâkidî, Ebû Abdillâh Muhammed b. 'Ömer b. Vâkid. *Kitâbu'l-Meğâzî*. nşr. Marsden Jones. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-A'lemî, 1989.

Yâkût el-Hamevî, Ebu Abdillâh Şihâbüddîn. *Mu'cemu'l-Buldân*. Beyrut, 1995.

Yıldız, Hakkı Dursun. “Abdullah b. Zübeyr b. Avvâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/145-146. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

..... “Abdülmelik b. Mervân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/266-270. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Yılmaz, Orhan vd. “Kutsal Bir Fenomen Olarak Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamiyet'te Güvercin”. *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/2 (2014), 129-140.

Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyer-u A'lâmi'n-Nübelâ*. nşr. Mecmûatun mine'l-Muhakkikîn. Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 1985.

Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târîhu'l-İslam ve Vefeyâtü'l-Meşâhiri ve'l-A'lâm*. nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003.

UJTE

UNIVERSAL JOURNAL OF THEOLOGY

e-ISSN: 2548-0952

Cilt/Volume: 8, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2023 (Haziran/June)

MANTIKSAL İLLİYET BAĞLAMINDA İBN SİNÂ'DA HAREKET KAVRAMI VE METAFİZİKSEL UZANTILARI

Concept of Motion and Metaphysical Extensions in Avicenna within the Context of Logical Necessity

YASİN BOSTAN

Arş. Gör. Dr. Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, İslam Felsefesi Anabilim Dalı
Research Assistant (PhD), Pamukkale University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Science, Denizli/Turkey

yasinbostan@pau.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-1814-3133>

Makale Bilgisi – Article Information Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 11/06/2023

Kabul Tarihi/Date Accepted: 29/06/2022

Yayın Tarihi/Date Published: 29/06/2023

Atıf/Citation: Yasin Bostan. "Mantıksal İlliyet Bağlamında İbn Sînâ'da Hareket Kavramı ve Metafiziksel Uzantıları". *Universal Journal of Theology* 8/1 (2023): 25-60.

<https://doi.org/10.56108/ujte.1312934>

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

MANTIKSAL İLLİYET BAĞLAMINDA İBN SİNÂ'DA HAREKET KAVRAMI VE METAFİZİKSEL UZANTILARI

Yasin BOSTAN

Öz

Hareket kavramı hem fizikte hem metafizikte önemli etkileri olan temel bir kavramdır. Bu makalede İbn Sînâ düşüncesinde *Hareket* kavramı ve bu kavramın fizik ve metafizikteki bazı uzantıları incelenmiştir. Özellikle Aristotelesçi bir perspektiften bu kavramın fizikten metafiziğe geçiş için köprü konumunda bulunduğu söylenebilir. Doğa felsefesi zemininden başlamak üzere hareket kavramı, aynı zamanda Tanrı-alem ilişkisi, birlik-çokluk, imkân ve değişim gibi bazı temel metafiziksel problemlerin nedensel bir perspektiften anlaşılması için önemli bir kaynağı durumdadır. Bu konunun araştırılması İbn Sînâ düşüncesindeki fizik ve metafizik arasındaki bazı hatların tespit edilmesi için gereklidir. Bu çalışmada fiziksel ve metafiziksel hareket kavramları mantıksal zorunluluğa dayalı illiyet ilişkisi içerisinde felsefi bir analizle incelenmiştir. Bu çerçevede fiziksel bağlamda metafiziksel olarak *Tanrı* ve *hareket* kavramları ekseninde tanrısal sonsuzluğun hareketle ilişkisi, *hareket* ve *imkân* kavramı arasında söz konusu olabilecek muhtemel metafiziksel ilişki ve bu ilişkiden ortaya çıkan bazı felsefi problemler incelenmiş, sürekli irade, oluş ve bozuluşun nedenselliği ve mutlak hareket konuları ele alınmıştır. Hareket türleri ve çeşitleri özellikle sonlu ve sonsuz hareket, tanrısal akıllar ve göksel hareket, zorunluluk ve hareket kavramları Tanrı kavramıyla referansları dikkate alınarak metafiziksel bir analize tabi tutulmuştur. İlgili konularla bağlantılı bazı İbn Sînâ metinleri, mantıksal ve analitik bir anlamlandırma içerisinde dikkate alınmıştır. Sonuç olarak cisimsel olmayan varlıklarda hareket konusuyla birlikte var olma ve hareket ilişkisi, bütün bir varlık açıklaması olan sudur teorisi çatısı altında İbn Sînâ'nın Tanrı anlayışı ekseninde felsefi bir perspektifle değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Mantık, İbn Sînâ, Hareket, Tanrı, Nedensellik, Oluş ve Bozuluş.

"Concept of Motion and Metaphysical Extensions in Avicenna within the Context of Logical Necessity"

Abstract

The concept of motion is a fundamental concept that has important effects both in physics and metaphysics. In this article, the concept of motion in Ibn Sina's thought and some of its extensions in physics and metaphysics have been examined. It can be said that this concept is a bridge from physics to metaphysics, especially from an Aristotelian perspective. Starting from the philosophy of nature, the concept of motion is also an important source for understanding some basic metaphysical problems such as the relationship between God and the world, unity and plurality, possibility and change from a causal perspective. The investigation of this topic is necessary to identify some of the gaps between physics and metaphysics in Ibn Sina's thought. In this study, the concepts of physical and metaphysical motion have been analyzed through a philosophical analysis based on a logical necessity of causality. In this context, the relationship between divine infinity and motion in the metaphysical context of God and the concept of possibility and motion, and some philosophical problems arising from this relationship have been examined, including the causality of continuous will, becoming and decay, and absolute motion. Types and varieties of motion, especially finite and infinite motion, divine minds and celestial motion, necessity and motion

concepts have been subjected to a metaphysical analysis with reference to the concept of God. Some relevant Ibn Sina texts have been considered within a logical and analytical interpretation. As a result, the relationship between existence and motion in non-material entities, evaluated from a philosophical perspective based on Ibn Sina's understanding of God under the framework of the theory of existence, has been examined.

Keywords: Islamic Philosophy, Logic, Avicenna, Movement, God, Causality, Generation and Corruption

GİRİŞ

Klasik felsefi ilimler bilindiği üzere fizik, matematik ve metafizik olarak üç ana bölümde taksim edilmiştir. Fizik değişim yönünden cismi ve tamamıyla maddi olanı incelerken, matematik hem maddede karşılığı olan hem de zihinde var olan unsurları araştırmaktadır. Metafizik ise tamamen maddeden bağımsız, aşkın olan varlıkları ve bu varlıklarla bağlantılı genel ilkeleri incelemektedir. Metafiziğin dışındaki diğer ilimler genel olarak varlığın belli bir bölümünü belli bir yönden ele almakta iken metafizik, varlığı tamamen var olması bakımından dikkate almakta ve varlıkla ilgili en genel ilkeleri ve nedenleri ortaya koymaya çalışmaktadır. Felsefi araştırma bu üç alanın kazanımlarıyla birlikte yürütülmeli ve genel bir varlık açıklaması için bu üç alan hiyerarşik olarak birlikte düşünülmelidir. Bu alanlar arası bütüncül bir araştırma, akli nedensellik ve mantıksal illiyet ilişkisi içerisinde daha doğru ve daha sağlıklı bir şekilde yürütülebilir. Cisimlerden başlamak üzere fiziğin ilkelerine ve daha sonra metafiziğe dair aşkın olan ve değişmeyen ilkelere ulaşmak ancak söz konusu alanların muhtevasını dikkate almakla ve alanlar arası geçiş vazifesi gören köprü kavramları analiz etmekle mümkündür.¹ Bu kavramların en önemlilerinden birisi hareket kavramıdır. Bu çalışmanın araştırma problemi, fizikte ve metafizikte önemli uzantıları olan *hareket* kavramının mantıksal illiyet ilişkisi içerisinde İbn Sînâ (ö. 428/1037) düşüncesindeki bazı uzantılarını tespit etmektir. Böylece fizik ve metafizik arasındaki ilişki ile fizikten metafiziğe geçiş için gerekli olan bazı temel ilkeler İbn Sînâ felsefesi çerçevesinde değerlendirilecektir.

Hareket konusunun, mantıktan başlamak üzere fiziğe ve metafiziğe hatta İslam geleneğinde kelimine kadar uzanan önemli yansımaları bulunmaktadır. Özellikle kelamın ilk dönem kurucuları metafiziksel gayelere ulaşmak için fiziğin alanına giren meselelerle yakından ilgilenmişler *hareket*

¹ Aristoteles (Aristo), *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (Sosyal Yayınları, 1996), 293-296; Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001), 57.

kavramını doğrudan mekân kategorisiyle bağlantılı ele alarak hareketi cevherin bir mekândan başka bir mekâna intikal etmesi olarak tanımlamışlardır.² İslam felsefesi geleneği içerisinde *hareket* kavramı genel olarak ve çoğunlukla “*kuvveden fiile geçiş*” şeklinde fizik ilmi içerisinde incelenmiştir. Fakat göksel hareket, imkân ve değişim gibi bazı metafiziksel meseleler yönünden hareket konusunun *ilahiyat* bahisleri içerisinde değerlendirildiği bilinmektedir.

Hareket kavramının düşünce tarihindeki seyri, İslam felsefesinde ve özellikle İbn Sînâ düşüncesinde hareket kavramının anlaşılmasına temel bir zemin teşkil etmektedir. İslam felsefi geleneği doğa bilimleri konusunda her ne kadar itirazlar ve eklemeler olmakla birlikte ağırlıklı olarak Aristotelesçi çerçeveyi takip etmiştir. Aristoteles'ten (ö./mö. 322) önce Antik-Yunan geleneğinde *hareket* kavramını daha üst ve kapsamlı bir kavram olan *değişim* kavramı çatısı altında incelendiği görülmektedir. Başlı başına varlığı nazar-ı dikkate alan hakikat arayışı, var olanlar üzerinde geçerli olan oluş, bozuluş ve dönüşüm gibi varlıktaki değişime karşılık; değişmeyen, sürekli sabit kalan bazı gerçekliklerin de var olması gerektiği ilkesine dayanır. Bu sebeple görünen tikel değişkenleri irdeleyen doğa felsefesinden hareketle duyu verilerini aşarak görünmeyen, değişmeyen, durağan ve sabit olana yani metafiziğe soyutlama yaparak ulaşmak gerekmektedir. Bu sebeple doğa filozofları hareketten önce değişimi merkeze almış ve temel sorunsal olarak *değişim* kavramını belirlemişlerdir. Hareket kavramı değişimin bir türü olarak daha alt bir konumdadır. Aristoteles, varlığın bizatihi özüne uygun bir konumda bulunmasını onun doğal mekânı olarak kabul etmiş, doğal mekânın da o varlığın yine özüne ait olduğunu öne sürmüştür. Bir cismin doğal yerinde olması onun bizzat özüne uygun bir konumda bulunması anlamına gelmektedir. Tam da bu noktada değişim; bir nesnenin doğal mekânından yani tabiî olarak özünden uzaklaşması anlamına gelmektedir. Aristoteles'e göre değişim, zati ve arazi olmak üzere iki türde ele alınmaktadır. Zati değişim bir nesnenin özünden bizzat kendisinden kaynaklanan değişimi, arazi değişim ise cevhere ait olmayan, varlık için tamamlayıcı kategorilerdeki değişimdir. Harekette tıpkı değişim gibi zati ve arazi olmak üzere iki kısımda incelenebilir. Bir nesneyi başka bir mekâna götürmek o nesnenin nesne olması iptal etmemektedir. Nesne hala kendi özünü korumaktadır. Bu sebeple mekânsal hareket daha çok arazi bir hareket olarak kabul edilebilir. Aristoteles hareketi nedenleri yönünden varlığın bizzat kendisinden kaynaklanan hareket veya dış

² Yusuf Şevki Yavuz, “Hareket”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 13 Mayıs 2023).

bir nedenden kaynaklanan hareket şeklinde ikiye ayırmıştır. İlkesi yönünden hareketi bizzat kendinden olanlar (insanlar ve hayvanlar gibi) fiziğin konusuna girmemekte sadece hareketin nedeni dışardan olanlar ancak fiziğin konusu olabilmektedir. Aristoteles nedeni dışardan olan hareketi de zorlamalı ve doğal olarak ikiye ayırmıştır. Aristoteles her nesnenin doğal bir yerinin olduğunu, nesnenin harici bir sebeple doğal konumundan zorla uzaklaştırılmasının zorunlu hareketi ortaya çıkardığını belirtir. Harici nedenin etkisinden kurtulan ve bu sebeple özüne dönen hareket doğal hareketi teşkil etmektedir. Örneğin bir insanın taşı yukarı fırlatması zorunlu hareket, taşın tekrar yere düşmesi doğal hareketi temsil eder.³

Doğa bilimlerini sistematik olarak düzenleyen Aristoteles, doğa kavramını *hareket*, *değişim*, *süreklilik (bitişiklik)* ve *sonsuzluk* kavramlarıyla birlikte incelemiş, hareket kavramı dikkate alınmadan doğa kavramının da tam anlamıyla anlaşılamayacağını belirtmiştir. Öte yandan mekân, zaman ve boşluktan bağımsız bir hareketin de mümkün olmayacağı Aristoteles tarafından vurgulanmıştır.⁴ Aristoteles, var olması bakımından var olanları ya müstakil olarak bütünüyle bilfiil (kemal/entelekheia) olanlar ya da belli yönlerden bil kuvve ve belli yönlerden bilfiil olanlar şeklinde ikili genel bir ayırım içerisinde incelemiştir. Bu bağlamda cisimsel anlamda var olmak ya da varlık kazanmış olmak, bir tür kuvveden fiile geçiş olarak değerlendirilmektedir.⁵ Aristoteles ayrıca değişimi, nitelik, nicelik, görelilik gibi farklı kategorileri içerisinde ele almış, görelilik kategorisi bağlamında etkin ve edilgin olanları hareket ettiren ve hareketli olan şeklinde taksim etmiştir.

İbn Sînâ, tıpkı metafiziğin konusu meselesinde olduğu gibi hareket konusunda da Aristoteles'in temel ayrımlarını takip etmiş, metafiziksel bir

³ Aristoteles, *Fizik*, 93-99; Ömer Faik Anlı, "ARİSTOTELES VE FİZİK" (Erişim 24 Haziran 2023).

https://acikders.ankara.edu.tr/pluginfile.php/60333/mod_resource/content/0/AR%C4%B0STOTELES%20VE%20F%C4%B0Z%C4%B0K.pdf

⁴ Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001), 93; David Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2017), 136; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 5 / Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2017), 32; Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşai Gelenekteki Yeri*, 182, 228 vd.

⁵ Ross, *Aristoteles*, 136-137.

kategori olarak hareket kavramını kuvve ve fiil kategorileri ekseninde incelemiştir.⁶ İbn Sînâ hareket konusunda her ne kadar Aristoteles çizgisini takip etse de Aristoteles'in *müstakil (ayrık) ve tüm yönlerden bilfiil olanı tüm itibarlardan ilk yetkinlik* saymasına itiraz etmiştir. İbn Sîna itirazında bütün yönlerden değil sadece kuvve olması bakımından ilk yetkinlik olarak değerlendirilmesi gerektiğini öne sürmüştür. Diğer kategorilerdeki yetkinliğin farklı bağlamları ve kısıtlılıkları bulunmaktadır. Hareket kavramıyla ilgili olarak özellikle bu hususta Aristoteles'ten ayrıldığı söylenebilir.⁷

Özellikle Kindî (ö. 252/866), Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ gibi İslam filozoflarının tabiat felsefesine dair görüşlerinin neredeyse tamamen *hareket* kavramı merkezli olarak şekillendiği görülmektedir.⁸ Hareket kavramı, en genel anlamıyla değişim kategorisi içerisinde göz önünde bulundurulmalı, dolayısıyla daha üst bir kaplam olarak imkân kavramıyla birlikte mutlaka dikkate alınmalıdır.

İslam Filozoflarından Kindî, hareketi neredeyse temel ilimlerin tasnifinde temel bir kriter olarak değerlendirmiş, fiziği hareket edenin ilimi, metafiziği hareket etmeyenin ilmi olarak tasnif etmiştir.⁹ Kindî'ye göre; hareket, doğada beş kategoride gerçekleşmektedir. Bunlardan mekân, nitelik, nicelik ve konum fiziğin konusu iken, oluş ve bozuluş olarak gerçekleşen cevhersel değişime dair hareket ise metafiziğin konusunu teşkil etmektedir.¹⁰

Aristoteles felsefesinin düşünce tarihinde özellikle İslam düşüncesinde yeniden canlanmasında önemli katkıları olan Fârâbî de Aristoteles'i takiben doğa felsefesini hareket kavramı merkezli ele almıştır. O da hareketi, fizikî *Sabit irade*, hallerdeki dünyadaki her türlü oluşum ve değişim bağlamında değerlendirmiş, hareketi tıpkı Aristoteles gibi *kuvveden fiile geçiş* olarak tanımlamış, göksel varlıkların hareketini dairesel hareket, oluş ve bozuluşun ortaya çıktığı ay altı alemdeki değişimi ise mekâna bağlı olarak konumsal ve yatay bir yönelim halinde açıklamıştır. Fârâbî'ye göre fizik dünyada hareketin

⁶ Aristoteles, *Fizik*, 97; İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifa: Fizik*, 2004, 1/101; Ross, *Aristoteles*, 136; Mahmut Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi* (İstanbul: Ekin Yayınları, 1983), 136.

⁷ Aristoteles, *Fizik*, 93-95; İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifa: Fizik*, 2004, 1/99, 101, 115; Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşai Gelenekteki Yeri*, 184-185, 187-191.

⁸ Ali Durusoy, "Hareket", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Erişim 18 Nisan 2022); bkz. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 47, 121.

⁹ Mahmut Kaya, *Kindî Felsefi Risaleler* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2002), 111.

¹⁰ Kaya, *Kindî Felsefi Risaleler*, 217; Osman Mutluel, *Kindî ve Felsefesi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2018), 83-85.

yönünü maddesel yoğunluk kategorisine bağlı olarak ağırlık ve hafiflik belirlemektedir. Bu anlamda hareket modeline göre ağırlığın tetiklediği hareket içten dışa doğrudur (merkezden çevreye), hafifliğin tetiklediği hareket ise dıştan içe doğrudur (çevreden merkeze). İbn Sînâ'dan önce Fârâbî, değişime dayalı hareketi çeşitli kategorilere göre taksim etmiştir. Buna göre; yer değiştirme, dönüşüm, artma-eksilme ve oluş-bozuluş kategorilerinde hareketten söz edilebilir. Bu tasnifte yer değiştirme şeklindeki hareket doğrudan cevhere dayalı bir hareket iken diğerleri daha çok arazi kategorilere dayalı hareketleri temsil etmektedir.¹¹

1. İbn Sînâ'da Hareket Kavramı ve Türleri

Bizim konumuz itibariyle İbn Sînâ, *hareket* kavramını öncelikle *doğa* kavramı kapsamı içerisinde ele almıştır. Hareket kavramına geçmeden önce İbn Sînâ'nın doğa kavramına yüklediği anlamın tespit edilmesi gerekir. İbn Sînâ *Doğa* kavramını; "*İçinde olduğu şeyde arizî bakımdan değil de zati bakımdan olan hareketin ve durağanlığın ilk ilkesi*"¹² şeklinde açıklamaktadır. Bu tanımda doğa kavramının bizzat değişimin bir türü olması bakımından *hareket* kavramıyla birlikte değerlendirildiği görülmektedir. Öte yandan doğa kavramı aynı zamanda sakin bir mahiyete sahip olmak bakımından *durağanlık* kavramını da ihata ettiği de anlaşılmaktadır.¹³ Doğa felsefesi üzerine yapılan bir araştırmada, hareket ve durağanlık kavramları birlikte değerlendirilmelidir.

Hareket kavramının İbn Sînâ düşüncesindeki konumunu tespit etmek istediğimizde öncelikle bu konunun, tikel değişkenlerin bilimi olarak cisimleri değişim yönünden inceleyen Tabiat ilmi içerisinde kapsamlı bir şekilde ele alındığı görünmektedir. İbn Sînâ, hareket kavramını *es-Semaü't-Tabii* (fizik) kitabında zaman ve mekân kavramlarıyla birlikte değerlendirmiştir.¹⁴ Öte yandan hareket konusu, tanrısal akılların hareketleriyle de doğrudan

¹¹ Ebû Naşr Muhammed b. Muhammed b. Tarhân el-Fârâbî, "U'yûnül-Mesâil", çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2003), 121,122; Mahmut Kaya, "Fârâbî", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Erişim 29 Nisan 2022) nkl. Fârâbî. *El-Mesâilü'l-Felsefiyye*, 100-101; Fârâbî, *el-Medînetü'l Fâzıla* (Ankara: MEB Yayınları, 2001), 44.

¹² İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifa: Fizik*. (İstanbul : Litera Yayıncılık, 2004), 1/35.

¹³ bkz. Muhittin Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşai Gelenekteki Yeri*. (İstanbul : Litera Yayıncılık, 2005), 251-255.

¹⁴ Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşai Gelenekteki Yeri*, 181.

bağlantılı olup, mekânsal değişime konu olmayan dairesel hareketler olarak “*ilahiyat*” bahsinin de konusunu teşkil etmektedir.

Hareketin metafiziksel doğasına geçmeden önce temel olarak İbn Sînâ'da hareketin tanım ve niteliklerini, tür ve çeşitlerini hatırlamak gerekir. İbn Sînâ tarafından *hareket* kavramı genel olarak *kuvveden fiile çıkış*¹⁵ olarak tanımlanmıştır. Aynı zamanda hareket kavramı, birçok yönden analiz edilmeye müsaittir. Her şeyden önce bütün varlıkların ve değişimin nihai ve uzak ilkesi Tanrıdır. Cisimlerin ve oluşun yakın ilkeleri ise; kökleri Aristoteles'e kadar dayanan, madde, suret, fail ve gaye olmak üzere dört neden sayılabilir. İbn Sînâ düşüncesinde cevher kategorisi altında hareket için oluş ve bozuluştan bahsedilebilirken bu anlamda hareket için değişimi yüklenen madde, değişen ve türsel hakikati belirleyen ise surettir. Kısaca cevher kategorisinde oluş ve bozuluş anlamında değişim, türe dair suretlerin yer değiştirmesinden ibarettir.¹⁶

Bu noktada Hareket kavramını mantıksal bir temelden hareketle metafiziksel bazı gerekçelerle birlikte izah etmek mümkün görünmektedir. İlk planda cismin doğrudan fiziksel ana unsurlarını dolayısıyla mantıksal bir terminolojiyle ifade etmek gerekirse zatilerini oluşturan aynı zamanda temel yakın illetlerden ikisi olan maddi ve surî iletti dikkate almak gerekir. Çünkü hareket kavramı fiziksel anlamda cisimde doğanın zati içkini ya da kurucu gerekenleri olmak bakımından madde ve suret üzerinden izah edilebilmektedir. Cisimde doğa kavramının iki asli unsuru olan sükûn ve değişim hareket kavramı bağlamında madde ve suret üzerindeki durumlarına göre tezahür etmekte veya bilfiil olabilmektedir. Sözlüklerde “hareket etmemek, değişmemek, sabit kalmak” gibi anlamalara gelen *sükûn* kavramını *hareket* kavramının karşıtı olarak kullanılmaktadır. İbn Sînâ, *sükûn* kavramını: “*hareket etme özelliği bulunan nesnenin hareket etmemesi*”¹⁷ şeklinde tanımlamıştır. Sükûnün İbn Sîna tarafından “*cisimde hareket ve değişimin olmaması*” yönünde izah edilmesi hareket ve sükûnün kavramlarının karşıt kavramlar olduğu anlamına gelmektedir. Buna göre hareket bir devinimi, fiili

¹⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifa: Fizik*, 2004, 1/17; İbn Sînâ felsefesinde hareket tanımı, türleri ve geniş açıklama için bk. İzzet Gülaçar, *İbn Sînâ'nın Tabiat Felsefesinde Hareket*. (Ankara : Elis Yayınları, 2022).

¹⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifa: Fizik*, 2004, 1/17; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve't-Tenbihat.*, çev. Ali Durusoy vd. (İstanbul : Litera Yayıncılık, 2005), 98 vd.; Durusoy, “Hareket”.

¹⁷ İbn Sînâ, *en-Necat fi'l-Hikmeti'l-Mantikiyye ve't-Tabiiyye ve'l-İlahiyye.*, nşr. Macit Fahri (Beyrut : Dârü'l-Âfâkı'l-Cedîde, 1985), 152.

ve bir oluşu belirtirken sükûn bundan yoksun olmak anlamına gelmektedir. Hareket kavramı aktif (etkin), sükûn kavramı ise pasif (edilgin) bir duruma karşılık gelmektedir. Sükûn ile hareket kavramları arasındaki karşıtlık ilişkisinin söz konusu olabilmesi için ancak sükunun hareketten sonra gerçekleşmesi gerekmektedir. Şayet sükûndan sonra hareket gerçekleşmişse burada tezattan söz edilemez.¹⁸

Fakat İbn Sînâ için hareket (hususen tabii hareket hariç tutulduğunda) birçok yönden özellikle suretteki değişim anlamına gelebilmekte, fiziksel bir illiyet ilişkisi içerisinde suretin fiziksel imkânı bağlamında formal biçim değiştirmesi bizatihî hareketin doğasını oluşturmaktadır. Öte yandan her biçim değiştirme fiziksel anlamda hareket kavramı içerisinde dikkate alınabilirken hareket kavramının kapsamının biçim değiştirmenin dışında daha geniş anlamları da bulunmaktadır. Özetle her hareket biçim değiştirme olmayıp fiziksel anlamda her biçim değiştirme bir hareket türevi olarak değerlendirilebilir.

Cisimlerin doğalarında onların tabii oluşuna dayanan ve onların hareketli oluşlarına imkân veren ve aynı zamanda onların hakikatlerine içkin olan potansiyeller bulunmaktadır. İbn Sînâ bunu meyil olarak açıklar ve iki tür meyilden bahseder. İlki dışardan hareket edilmeye müsaitlik imkânı veren *kasrı meyil*¹⁹, diğeri de bunun karşıtı olarak cismin kendi tabii konumuna yönelmesini ve bu konuma doğal olarak aidiyetini gerektiren *tabii meyil*dir. Cisim için geçerli olan bir hareket için ayrıca diğer arazi unsurlar olan *hız*, *mesafe*, *zaman* ve *doğrultu* gerekmektedir. Öte yandan tabii cisimlerin dışında birleşik cisimler için geçerli olan hareketin ise iki tür gerekeni bulunmaktadır. Bunlar *tabiat* ve *nefstir*.²⁰

İbn Sînâ'nın buraya kadar ki açıklamaları fizik bahsi içerisinde cisimler söz konusu olduğunda hareketin doğrusal olduğu anlamına gelmektedir.

¹⁸ İbn Sînâ, *en-Necat fi'l-Hikmeti'l-Mantikiyye ve't-Tabiiyye ve'l-İlahiyye.*, 152; Mahmut Kaya, "Sükûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010).

¹⁹ *Kasrı meyil* ile ilgili geniş açıklama için bkz. Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşai Gelenekteki Yeri.*, 234-241; Ayşe Betül Dönmez, *İbn Sînâ Felsefesinde Hareket Kavramı* (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 103.

²⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifa: Metafizik* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 349 vd.; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve't-Tenbihat.*, 146-147; Durusoy, "Hareket"; Hayrani Altıntaş, *İbn Sînâ Metafiziği* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985), 94-98.

Cisimlerde söz konusu olan doğrusal hareketin aksine göksel kürelerde doğrusal değil dairesel hareket söz konusudur.²¹ Onlardaki bu hareketin kaynağı doğa değil bizatihî akıl ve iradedir. Akıl ve irade bilindiği haliyle nefsin hakikatinde içkin bir şekilde bulunmaktadır. Manevi latif bir cevher olan nefis, insanda bedenle ilintili ve ilişkili zati bir hakikat iken göksel akıllar ve kürelerde de hareketin ilkesi konumunda olan önemli bir kavramdır. Nihai anlamda hareket türleri için iki ana taksimde bulunmak gerekir. Bunlar; hayvan, insan ve göksel cisimler için geçerli *iradeli hareket*, diğeri ise dört unsur, madenler ve bitkiler için geçerli olan *tabiî hareket* tir.²²

Macit, İbn Sînâ'nın doğa felsefesinde hareket kavramıyla ilgili olarak, altı ayrı unsurdan bahsetmiştir. Bunlar; *-hareketli şey*, *-hareket ettirici şey*, *-hareketin içinde gerçekleştiği şey*, *-hareketin kendisinden başladığı şey (kuvve)*, *-hareketin kendisine doğru olduğu şey (gaye)* ve *-zamandır*. Öte yandan genel bir çerçeve olarak İbn Sînâ'da hareket kavramını temel on kategori içerisinde değerlendirerek analiz etmek mümkündür. Bunlar zati olarak *cevheri hareket* ve arazi olarak *nitelikte*, *nicelikte*, *görelilikte*, *yerde*, *zamanda*, *konumda*, *iyelikte* ve *fiil* ve *infialde* olmak üzere dokuz diğer kategoridir.²³ Bu arazlar içeri bizzat hareketin kendisi içerisinde gerçekleştiği kategorileri ise *yer*, *nicelik*, *nitelik* ve *konum* kategorileri olarak sıralamak mümkündür.²⁴

İbn Sînâ tümel anlamı itibariyle bir değişim ve dönüşüm modeli olan hareketin nedenlenmesini üç gerekçeye dayandırmaktadır. Bunlar; *doğa*, *irade* ve *zorlamadır*. Konumuzla ilgili olarak bazı sorunsalları değerlendirme imkânı veren bu tasnifte sabit doğa, sabit ve tümel irade ve zorunluluk İbn Sînâ tarafından varlıklardaki, değişim ve oluşun tümel gerekçeleri olarak vazedilmektedir. İbn Sînâ *sabit doğa* kavramıyla; her tikel değişken olan edilgen üzerinde onun tümel hakikatinden sadır olan, bu hakikate tâbi olan ve aynı zamanda ondaki değişimin ilkesi olan fakat her başka ve değişimde yine onun zatında sabit kalan bir hakikate işaret etmektedir. Bu hakikat en sade haliyle tabiatta herhangi bir şey üzerinde gerçekleşen değişimde değişimin kendisi üzerinde gerçekleştiği ve değişime izin veren fakat değişimle birlikte o

²¹ Geniş açıklama için bk. Eşref Altaş, "İbn Sînâ'nın Konum Kategorisinde Hareket Düşüncesi ve Konumsal Hareket Kavramının Tarihi", *Diyanet İlmî Dergi* 50/1 (2014), 27-50.

²² İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifa: Metafizik* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 349 vd.; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve't-Tenbihat.*, 146-147; Durusoy, "Hareket"; Hayrani Altıntaş, *İbn Sînâ Metafiziği* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985), 94-98.

²³ Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşai Gelenekteki Yeri.*, 196.

²⁴ Durusoy, "Hareket". <https://islamansiklopedisi.org.tr/hareket>

şeyden ayrılmayan sabit bir doğanın bulunduğu gerçeğine işaret etmektedir. İbn Sînâ, cisimde hareket için geçerli olan dinamikleri belirlemiş bunlardan ilkinin sabit doğa olması gerektiğini belirtmiştir. Açıkça her ne kadar cisim için hareket halinde temel bazı unsurlar değişse de cismin mahiyeti ve zatiyetine dair sübut bulan ve o cismin hakikatinde kurucu ilkelerin zeminini temsil eden sabit doğa değişmemektedir. Söz konusu olan sabit doğa, varlık için asli ve kurucu mahiyetini korumaktadır.

İbn Sînâ, *iradi harekette* de hareket için söz konusu olan değişimi tetikleyen tümel iradi bir sabitenin bulunduğunu ifade eder. Burada söz konusu olan ilke *sabit irade* kavramıdır. İbn Sînâ'ya göre sabit irade kavramı, değişimi ve dolayısıyla tikel hareketi organize eden, tümel, kuşatıcı ve kapsayıcı bir irade anlamına gelmektedir. Bu noktada İbn Sînâ, tümel sabit iradenin; değişimin enstrümanları olan *hal*, *boyut*, *mekânı* kuşattığını ve bu iradenin her bir hareketi takip eden *yenilenmeye* devamlı ve sabit bir illet olma konumunda bulunduğunu belirtir. Böylece *tümel sabit irade* tikel iradeleri nedensel olarak tetikleyerek değişimi ortaya çıkarmaktadır.²⁵

"*Orada daima tek sabit bir şey olur. O'da tümel sabit iradedir.*"²⁶ İbn Sînâ, *tümel sabit irade* teorisiyle, tikel tasavvurlar, değişen tikel iradelere eşlik eden, yenilenen uzak ve yakın büyüklüklerin hareket aracılığıyla değişime konu olmasına işaret etmektedir. Böylece söz konusu değişimin sabit iradeye göre bir sonradanlık ortaya çıkardığını ifade etmemiz gerekir. *Sabit irade*, hallerdeki değişimin gerekçesi olan ve sürekli yenilenen illetin değişmeyen ve sürekli sabit kalan bir tümel illiyet ilkesi konumunda bulunmaktadır. Bu gereklidir; çünkü sabit ve devamlı bir illet *tarafından* nedenlenmedikçe tikel illetlerin değişimi ortaya çıkarması, dolayısıyla hareketin ortaya çıkması mümkün olamayacaktır.

Burada az önce bahsettiğimiz değişim ve hareketin doğasında yer eden tikel gerekçelendirmenin tümel illiyet ilişkisiyle bir alakası bulunmakta, böylece hareketin aracısal, kategorik ve nedensel ilişkisi açıklanabilir bir mantıksal illiyet bağlamı kazanmaktadır. Aksi halde, "*sabit bir illetten sabit olmayan bir hususun gerekli olması mümkün değildir.*"²⁷ Bu açıklama İbn Sînâ

²⁵ İbn Sînâ, *en-Necât : Felsefe'nin Temel Konuları*. (İstanbul : Kabalıcı Yayıncılık, 2013), 227-229; Hasan Hüseyin Bircan, *İbn Sînâ'da Tanrı Evren ilişkisi ve Şehristani'nin Ona Yöneltilmiş Eleştiriler*. (Van : Bilge Adamlar, 2010), 354-355.

²⁶ İbn Sînâ, *en-Necât*, 219 ayrıca bkz. 227-229.

²⁷ İbn Sînâ, *en-Necât*, 219.

için aynı zamanda; mücerret aklın hareketle olan doğrudanlığının ortaya çıkaracağı fizik-metafizik çatışmasının da önüne geçmek ve fizikten metafiziğe geçişin nedenselliğini ortaya koymak anlamına gelmektedir. Bir noktada ontolojiye dayanan hareket ile epistemolojiye dayanan mantıksal zorunluluk, illetlere dayalı nedensel soyutlama eşliğinde birbiri ile ilişkilendirilmiş görünmektedir. Böylece İbn Sînâ, fizikten metafiziğe geçmek için mantıksal illiyet ilişkisi içerisinde karşılıklı dinamik değişkenleri birbirlerini tetikleyecek şekilde analiz ederek metafiziksel akli gerekçelendirmeye zemin hazırlamıştır. Bu mantıksal ve nedensel zemin, Tanrının basitliği, mükemmelliği ve sonsuzluğuyla, sınırlı, tikel değişim ve başkalaşım arasındaki ontolojik ve epistemolojik ilişkilendirme için gereken fiziksel modelin teorik alt yapısını hazırlanmıştır.

Tikel değişim ve tikellerdeki hareketin devamlılığı için nispeten değişen ve devamlı olan bir irade gerekmektedir. Bu bağlam fizik ve metafizik arasındaki geçiş için önemli bir sınır anlamına gelmekte, metafizik kaynaklı olan tümel iradenin tikel iradeyi devamlı ve dolaylı olarak tetikleemesinin zinciri bu noktadan sonra metafiziksel bir illiyetle ilişkilendirilmektedir. *“Doğrudan hareket ettirmeye gelince, bu kesinlikle mümkün değildir. Aksine hareket ettirmenin, bir yönüyle değişme özelliği bulunan iradeyle başlaması gerekir. Orada irade, sürekli olarak arka arkaya meydana gelir.”*²⁸

Hareket türleri ve nedenleriyle ilgili son madde olan *zorlamalı hareket* ise bir yönü fiziksel diğer bir yönü metafiziksel bağlamlar içerdiği için bir sonraki başlık çatısı altında ele alınacaktır.

2. Fizik ve Metafizik Arasında İrade ve Nefs

İbn Sînâ temel fiziksel çerçeveyi belirledikten sonra bütün tikel değişim ve dönüşümü temsil eden hareketten başlayarak tümel irade kavramına ulaşmış sonrasında göksel akıllar ve en uzak illet olan Tanrıya referans edilebilecek bir hat kurma imkânı oluşturmuştur. Bunun için gerekli olan metafiziksel çerçeveyi açıklamak üzere Aristoteles'ten bir alıntıya yer verir.

“Aristoteles nefis hakkındaki sözünde bu anlamda kendisinden faydalanılan ilkeye işaret eder. O şöyle der: Bundan dolayı (yani teorik akıl), tümel hükümdür. Bu sebeple olana gelince, tikel fiiller ve tikel idrakler (yani pratik akıl) sadece

²⁸ İbn Sînâ, *en-Necât*, 219, 228.

irademizde değildir. Aksine aynı zamanda bu, kendisinden semanın hareketinin meydana geldiği iradededir.”²⁹

Görüldüğü kadarıyla Aristoteles, hareketin yakın ilkeleri tikel irade ve tikel değişimlerin de en nihayetinde ilkesi olan, değişmeyen ve sabit olan tümel bir iradenin kaynağı olarak Tanrıya nedensel bir illiyet ilişkisi üzerinden referansta bulunmaktadır. Böylece ilk planda sınırsız ile sınırlı arasındaki temel bir çatışma gibi görünen bir ve çok’a dair ontolojik kriz için hem öncesinde fiziksel bir dayanak ve hem de sonrasında epistemolojik bir illiyet ilişkisiyle anlamlı bir bağlam kurma fırsatı ortaya çıkmıştır.

Bu noktada hareket ile irade arasındaki kesişim alanını inşa eden nefsin metafiziksel ilke oluşunu dikkatlerden kaçırmamak özellikle önemlidir. Metafiziksel bir ilke olan nefis, fizik ve metafizik arasında mantıksal illiyet ilişkisinin tabii zemini konumunda bulunmaktadır. İbn Sînâ düşüncesinde nefsin, mücerret akıl ile hareket arasında aracısız fonksiyonunu icra edebilmesi için mücerret aklın hareketle olan ilintisinde emreden, arzu duyan ya da benzer bir kuvvetin ortağı olarak değişkenleri uhdesinde bulunduran bağlayıcı bir işlevselliğinin bulunması gerekmektedir. İbn Sînâ, nefsin mücerret oğasını ve fizikle olan içkinliğini felsefi bir çatışmanın giderilmesinde köprü konumunda ve fonksiyonel bir anlamda kullanmıştır. Böylece ontoloji ve epistemoloji arasında mantıksal bir ilişkilendirmeler ağının metafiziksel bir dayanağa yani *nefse* transfer edilmesiyle mümkün görünmektedir. Dolayısıyla nefis, müşahhas ve mücerret gerçeklikleri benliğe dair hakikatlerle birlikte uhdesinde barındıran metafiziksel bir merkez konumunda bulunmaktadır.³⁰

Hareket ve nedenlerinden sonuncusu olan *zorlamalı/kasri hareketi* tekrar dikkate aldığımızda; İbn Sînâ’nın yaklaşımı bizim araştırmamızla ilgili doğrudan bağlantılar içermektedir. “*Zorlamalı harekete gelince, eğer hareket ettiren onun lazımı olursa, onun illeti, bir illetle hareket ettirenin hareketidir. Sonuç olarak onun illetinin illeti doğa veya iradedir. Her zorlama bir irade ya da doğada son bulur.*”³¹ İbn Sînâ, bir cisimde tabii hareketin karşıtı olarak ve ona rağmen bir irade ve kuvvet aracılığıyla cismin hareket ettirilmesini zorlamalı hareket olarak değerlendirmektedir. Örneğin zorlamalı/kasrî hareketi: bir

²⁹ İbn Sînâ, *en-Necât*, 219-220.

³⁰ İbn Sînâ, *en-Necât*, 219-220; Bircan, *İbn Sînâ’da Tanrı Evren ilişkisi ve Şehristani’nin Ona Yönelttiği Eleştiriler.*, 352-358; Atilla Arkan, “Psikoloji: Nefs ve Akıl”, *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 591.

³¹ İbn Sînâ, *en-Necât*, 220.

taşın tabîi olarak yere doğru olan hareketinin harici bir hareket ettirici ve onun irade ve kuvvetiyle o taşın tabîi hareketinin karşıtı olarak başka bir yöne veya yukarıya doğru hareket ettirilmesi şeklinde ifadelendirmek mümkündür. Burada önemli olan husus, illiyet ilişkisi bağlamında bir hareket ettiricinin irade ve doğayla hareketin illeti olmasıdır. İbn Sînâ, yukardaki açıklamalarımızla paralel olarak; zorunluluğa dayalı hareketin hareket ettirilenle ilişkisinin yine doğrudan bir neden ve o nedenin neden olduğu luzumî bir illiyet ilişkisi ile zorunlu nedenin doğa ve irade illetiyle ilişkilendirildiği zincirleme bir reaksiyon üzerinden konuyu sistematikleştirmiş görünmektedir. İbn Sînâ'nın söz konusu İlliyet örüntüsüyle; bir kısmı mantıksal nedenselliğe bir kısmı da nedenselliğin doğal tezahürü olan fiziksel etkilenimin göstergesi olarak değişim ve dönüşüme, diğer asli unsuru da metafiziksel ilkeye dayalı yeter gerek sebep ilkeleriyle örüntülenmiş bir hareket modellemesi öne sürdüğü fark edilmektedir. Soyut metafiziksel ilkeye ulaşmak için İbn Sînâ, fizikteki doğal kuvvet üzerinde haricen etkili olan yabancı kuvvetin doğadaki değişimi, yenilenme, başkalaşma ve dönüşme ilkelerine dayalı olarak fiziksel nedensel zorunlulukla icra ettiğini belirtmektedir. İbn Sînâ, hareketi zati doğa ve değişimin nesnesi olan hal, mekân, boyut gibi arazlardaki farklılaşmayla ilişkilendirmiş ve yeniden kendi doğasına dönüş için gereken yaklaşma ve uzaklaşma etkileniminden hareketle yabancı kuvveti hareket için zorunlu bir kuvvet durumunda konumlandırmıştır.³²

Bu sayede zorunlu illiyeti bilimsel bir zeminde açıklamış olan İbn Sînâ, değişimle birlikte kendi doğasına dönen sabitliğin de harekete dahil olduğu sonucuna varmıştır. Bu bağlamda hareketin bilfiil olan bir illeti bulunmakta, bu illet devamlı yenilendiği için malulle temas etmekte ve hareketin edilgeni için sayı olarak halleri değişen fakat kendisi değişmeyen sürekli bir zat olmaktadır. Burada halin sürekli değişimi dinamik bir etkiyi temsil etmektedir. Çünkü İbn Sînâ'ya göre şayet sayı olarak halleri değişmemiş olduğu takdirde ondan illet olarak bir değişiklik de meydana gelmemiş olacaktır ki; hareket için sürekli bir taşıyıcının olması zaruridir. Sürekli taşıyıcı (heyula/madde) etkileyende ve etkilenende değişimin sabit mahalli konumundadır. Bu noktada İbn Sînâ sabit zatın da malul olduğunu ve haricen bir illetin gerekli olduğunu belirtir. Öyleyse heyulanın hakikatının de bir illeti olmalıdır. Bu harici illet aracılığıyla sabit zatın (heyula) kendisinin diğer başka değişim ve çeşitliliğin illetlerinden biri olduğunu söylememiz mümkündür. O halde durağanlık veya

³² İbn Sînâ, *en-Necât*, 220-221; İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifa: Fizik*, 2004, 1/99-100, 103.

hareket gibi zıtlık içeren iki yön için onları eş zamanlı olarak kendi hallerinde nedenlendiren zincirleme illiyet ilişkisinin söz konusu olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Burada söz konusu olan metafiziksel illettir. Metafiziksel illet sayesinde sabit zat olan heyula, kendisi sabit kalarak yenilenme durumunda olan diğer malullerin yakın illeti olabileceği, İbn Sînâ tarafından mümkün görünmektedir.³³

“Çünkü sonradan meydana gelenlerin sabitliğinin, zatlari, her yenilenen sebebiyle durumları değişenlerde son bulunduğu ortaya çıkmıştır. Malul bir halde bulunan bu sabit zat, diğer zat için, ikinci kez yenilenenden dolayı zatın kendisiyle illet haline dönüştüğü ikinci hale sevk eden başka bir şeyin sebebidir. Tek bir şeyin kendisi için bir illet ve iki yönden de malul olmasının ve oradaki halin başka bir hal için illet olmasının bir zararı yoktur. Doğal olandaki bu iki durum, sürekli bir yaklaşımdır.”³⁴

İbn Sînâ, hareketi gerekçelendirmek için son aşamada bu iki zıt değişkenin birbirini nedenlemesinin ya da başka bir deyişle bir sabit illetin edilgen iki zıt malul üzerinden yeniden ikincil bir illetlendirme zinciri başlatabileceğini makul görmektedir. Bunun anlamı; herhangi bir illetin bir yönde oluşun nedeni olduğu aynı andan kendisinden uzaklaştı ilk hal için de bozuluşu meydana getirmesinin yani iki zıt değişkenin eş zamanlı illeti olmasının mümkün olduğudur. İbn Sînâ, *Tek bir şeyin kendisi için illet diğer iki yönden de malul olmasının ve oradaki halin de başka bir hal için illet olmasının* dolayısıyla bir illet olarak aynı zamanda malul olmak üzere zıddını gerçekleştirilmesine imkân ve fırsat vermesini, hareketin doğasındaki *yakınlaşma* ilkesi olarak açıklamaktadır. Açıklanan bu ilke dinamik hareket için gereklidir. Diğer bir deyişle zıddını gerçekleştirmek için iki edilgen malulün aynı illetten hareketle bozuluş (negatif hareket) oluşturması ve bu sayede illetlerin değişime konu olması yakınlaşma ilkesinin çerçevesini oluşturmaktadır.³⁵ Yakınlaşma ilkesine çok boyutlu bakıldığında; bir şeyin hem kendisinin illeti hem de oluş ve bozuluş gibi iki zıt malulün illetti olabileceği görülecektir. Hatta bu durumun bizzat kendisi başka durumların da dolaylı illeti olabilmektedir.

³³ İbn Sînâ, *en-Necât*, 221; Bircan, *İbn Sînâ'da Tanrı Evren ilişkisi ve Şehristani'nin Ona Yöneltilmiş Eleştiriler*, 354-355.

³⁴ İbn Sînâ, *en-Necât*, 221.

³⁵ İbn Sînâ, *en-Necât*, 221; İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifa : Fizik*. (İstanbul : Litera Yayıncılık, 2005), 2/204.

İbn Sînâ bu durumu daha anlaşılır kılmak ve açıklamak için güneşin yeryüzünde aydınlığın illeti olması metaforunu kullanır. Güneş, devamlı ve sürekli bir zat olarak doğrudan yeryüzünde aydınlığın illetidir. Aynı zamanda o hem akşam için aydınlığın ortadan kalkmasının illeti olmaktadır. Bu iki zıt değişim ve başkalaşım için kendisi tek bir illet olarak yeterli olmasında bir sakınca bulunmamaktadır. Güneş, yeryüzünde ve gündüzün tamamında birçok değişime olanak tanımakla birlikte her ne kadar kendisi de gökyüzünde bir rotada hareket etmiş olsa da illiyet olarak birliğini korumaktadır. Aynı zamanda o, değişimin ilkesi olarak zatında sabit olmasıyla birlikte yeryüzünde zıtlıkları da içeren bir değişime konu olan aydınlığın devamlılık ilkesi olmaktadır. Bu metaforunda güneş, bil kuvve aydınlığın kaynağı ve nedeni olduğu durumdan bilfiil aydınlığın yani harekete karşılık gelen aydınlığın illeti olmaktadır. Bununla birlikte tek bir zat olarak aynı zamanda gurubuyla da karanlığın haliyle de sükunun³⁶ illetidir. Fakat kendisinin sabit zat oluşunda bir değişim bulunmamaktadır.³⁷ Aynen bunun gibi ay-altı alemde oluş ve bozuluş için hareket ve sükunu içerek şekilde değişimin ortaya çıkmasında metafiziksel illet iki hal için de illet olabilmektedir. Burada metafiziksel illet kavramıyla yakın planda nefsi, sonrasında faal akli ve nihayetinde uzak illet olarak Tanrıyı, varlık ve çokluğun dolaylı illeti olarak her türlü oluşum ve sükunun kendinde hakikat ilkesi olarak tespit etmek yerinde olur.

3. Hareketin Tanrısal Doğası: Sürekli İrade ve Bozuluşun Nedenselliği

Nedenselliğe dayalı zorunlu illiyet ilişkileri üzerinde “oluş” bir şekilde açıklanabilirken aynı metafiziksel ilkeler sabit kalmak şartıyla bozuluşun gerekçesini de açıklamak gerekmektedir. Oluş için gerekli olan zorunlu akli nedensel ilkelerle birlikte aynı fiziksel ve metafiziksel mahalde bozuluşun nedensel gerekçesini de *hareket* kavramı içerisinde bulmak mümkündür. Yakınlaşma olarak açıklanan oluş, hareket kümesi içerisinde değişimi olumlayarak varlık imkanını kullanmaktadır. En yalın haliyle oluşu gerçekleştirmek üzere yakınlaşmaya dönük hareket, eş zamanlı olarak karşıt yönünde de uzaklaşmak anlamına gelmektedir. Diğer bir deyişle yaklaşma yönü ve uzamı itibariyle oluş, başka bir konum ve boyut için aynı zamanda

³⁶ İbn Sînâ, *en-Necat fi'l-Hikmeti'l-Mantıkiyye ve't-Tabiiyye ve'l-İlahiyye.*, 152.

³⁷ İbn Sina, *en-Necât*, 221; İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş*, çev. Muammer İskenderoğlu (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 106.

uzaklaşma anlamına gelmekte dolayısıyla yakınlaşmaya karşıt bir açıdan uzaklaşma ilkesini gerekli bir sonuç olarak doğurmaktadır.³⁸

İbn Sînâ, *oluş* bir nispetten diğer bir nispete doğru gerçekleştiğinde, ilk nispette bozuluşun gerçekleştiğini belirtir. Nedensel illiyet sonucu hareket ettirici illet, iki zıt durumda (olumlama ve olumsuzlama) olumlamanın zatına doğru değil de olumsuzlamanın zatına doğru yöneldiğinde bozuluşun gerçekleştiği belirtir. Vakıa kendi imkânı içerisinde bozuluş esasında dolaylı olarak olumsuzlamanın olumlanması anlamında metafiziksel bir olumlama anlamına da gelmektedir. Dolayısıyla olumlama illeti negatif illetlendirme periyodunda aynı zamanda uzaklaşma anlamında olumsuzlamanın da eş zamanlı illeti olmaktadır. Örneğin bir yönden veya bir mekândan başka bir mekâna doğru harekette A'dan B'ye doğru söz konusu olan hareket; B'ye doğru olumlama anlamı taşırken aynı zamanda A için olumsuzlamayı onaylama anlamına gelmektedir. Böylece oluş anlamında B olumlanırken bozuluş anlamında A olumlanmıştır. Olumlama hedef itibariyle pozitif illetleme anlamına gelirken aynı durumda bu illet olumsuzlama için negatif illet olarak göz önünde bulundurulmalıdır.

Bu açıdan tümel sabit iradenin iki zıt illeti heyulada bir oluş gerçekleştirmek üzere hareket için gerek *nedeni* olumlamasını sağladığı nispet ile bu iki zıt illetten birinin, olumsuzlamanın illeti olmasındaki gerekçe tam olarak ne olmalıdır? Daha analitik bir yaklaşımla *oluş*, *bozuluş*, *hareket* ve *irade* kavramlarının dört farklı durum için geçerli bir denklem veya denk geliştiren bahsedebileceğimiz bir durumu nasıl örgütlememiz gerekmektedir. Burada İbn Sînâ'nın kullandığı güneş analoji üzerinde daha detaylı bir tasnif yapmak mümkündür. Buna göre hali hazırda metafizik illetin örgütlediği *imkân*, *sükûn*, *değişim* ve *hareket* kavramlarının oluşu ve bozuluşu meydana getirdiği dört durumdan bahsetmek gerekir. Bunlar (I) Tümel sabit irade olarak güneş, aydınlıktaki sürekliliği temsilen hem oluş hem bozuluşun uzak illeti konumundadır. (II) Oluşu temsil etmek üzere *gündüz*, (III) bozuluşu temsil etmek üzere *karanlık*, iki zıt yönlü imkânın nedenlenmesi olarak ortaya çıkmaktadır. (IV) Fakat İbn Sînâ'nın analogisinde sükunun ve değişimin mahalli konumunda olan heyulayı temsil eden *yeryüzü*, temsilde nispeten kapalı ya da geri planda kalmıştır. Heyula, hem hareketsizlik anlamında durağanlığı dolayısıyla hareket için sükûnu temsil etmekle birlikte olumlama ve

³⁸ İbn Sînâ, *Sema ve Alem Kitabı's-Şifa*, çev. Muhittin Macit - Harun Kuşlu (Litera Yayıncılık, 2010), 37.

olumsuzlama (aydınlık ve karanlık) gibi iki zıt nedenlenmenin sabit mahalli konumunda bulunmayı da sürdürmektedir. Heyula, eş zamanlı olarak bir neden olarak yakınlaşma anlamında oluşu ve uzaklaşma anlamında bozuluşun metafiziksel sakin mahalli olmakta, iki zıt yöne doğru harekete imkân sağlamaktadır. Sonuçta yerkürenin (İbn Sînâ'nın bağlamında) "değişen" konumunda bulunan yapısı; sabit bir şekilde kendi etrafında dönme fonksiyonunu gerçekleştirdiği eşzamanlı bir nedenlenme ile bir yönden gündüzün ve aynı zamanda zıt yönde gecenin nedenlenmesinin illeti konumunda olduğu söylenebilir. Öte yandan aynı *yerküre*, bizzat gezegen olmak bakımından kendinde sakin ve sabit mekânsal durumunu korumakta, hareketin zıddı anlamında *durağanlığın* mahalli olarak sabit ve devamlı hayulanî sakinliğini idame ettirmektedir. Yerkürenin değişen fonksiyonuyla kendi etrafındaki dönmesi, eş zamanlı iki zıt durumda hareketin nedeni olurken aynı zamanda hareketsizliğin mahalli ve sakin ve devamlı bir özel nispet konumunda olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Bu bağlamda yeryüzü, bir heyula olarak İbn Sînâ'nın tasvirinde oluş ve bozuluş modülasyonunun üzerinde gerçekleştiği mahal ve başka bir yönden hareket öncesi durağanlığın doğal sakinliği anlamını ikame ettirmektedir.³⁹

Peki bu husus İbn Sînâ'nın ilgili pasajında neden yeterince açık değildir ya da nispeten kapalı bir şekilde sunulmuştur? Takdir edileceği üzere İbn Sînâ dönemi kozmolojisi, yerküre merkezli ve güneşin dünyanın etrafında döndüğü bir model üzerinden idrak edilmektedir. Haliyle İbn Sînâ Güneşi devamlı olarak dünyanın çevresinde döndüğü varsayımı üzerinden analogiyi ve hareket olgusunu dikkate almıştır. Bu durum bir sonraki pasajda yer alan: "*Yeryüzünün üzerinde güneşin gündüzün bütününde bir olmasının anlamı, değişme ve bir mekândan diğerine doğru yer değiştirmesi yoluyla olsa bile, tek nispet ile birlikte herhangi bir hususun sürekli olmasıdır.*"⁴⁰ Şeklindeki İbn Sînâ alıntısında daha iyi fark edilecektir. İbn Sînâ burada "*tek nispet ile birlikte herhangi bir hususun sürekli olmasıdır*" ifadesinde oluş ve bozuluş ortaya çıkaran dinamiğin tek olan nispetini Güneşe referans etse de esasında burada güncel haliyle tek olan nispet heyulani bir mahiyet taşıyan yerkürenin gezegen olmak bakımından kendi etrafında dönmesindeki sabitliğidir ki; bu sayede iki zıt yönlü (oluş-bozuluş/gün-karanlık) hareket, nedensel olarak tezahür edebilmektedir. Güncel kozmolojiyle dikkate aldığımızda durumu anlamlandırmak daha kolaydır ve daha açık bir çerçeve kazanmaktadır.

³⁹ İbn Sina, *en-Necât*, 221; İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş*, 106.

⁴⁰ İbn Sina, *en-Necât*, 221.

İbn Sînâ Necat'ta tartıştığı bir pasajda "İradi olanda sürekli bir tasavvur ve sabit olanla değişenin nispeti arasında bir farklılık vardır. Sabit olanın nispeti yeryüzünün üzerinde, günün oluşması veya akşamın ortadan kalkması için bulunan güneşin varlığı gibidir. Yeryüzünün üzerinde güneşin gündüzün bütününde bir olmasının anlamı, değişme ve bir mekândan diğerine doğru yer değiştirmesi yoluyla olsa bile, tek nispet ile birlikte herhangi bir hususun sürekli olmasıdır. Yenilenen nispet, sürekliliğin illetinin zıddı olan bir illete sevk eder ve dolayısıyla bozuluşu gerektirir."⁴¹ şeklinde ilgili meselelere temsili bir açıklama getirmiştir. Bu noktada bozuluşun gerekçesi, oluşu gerçekleştiren ve yenilenen nispetteki değişimdir. Zatı sabit fakat sayılarıyla sürekli bir değişim içerisinde olan illet, nispeti bakımından kendisinin tetiklemiş olduğu iki illetten zıt olana doğru yönelmek suretiyle oluşun değil bozuluşun illeti olmaktadır. Burada yönelimin ilkesi doğrudan nedensel illiyet ilişkisini kuran nispetin yenileniminin olumlamaya değil olumsuzlamaya yönelmesidir. Hali hazırda nispetin tümel doğası karşıtlık içerisindeki dinamik kurucu bütünlüğe dayanmaktadır. Dolayısıyla iki zıt illetten birisi daima sabitliği illetlemekte iken diğeri yenilenmenin illiyet ilişkisi bakımından sabitliğe ulaşamamakta dolayısıyla zıt olanda karar kılmaktadır. Böylece de bozuluş ortaya çıkmaktadır.

"Tersi olmaz. Her yenilenme, edilgenin kendisinde son bulduğu sabitliğinin illetinin zıddı olan illete ulaşmaz. Aksine bu, o ikisi ayrıldıktan sonra onların aralarını birleştirdiğinde ve iki illetten biri diğeri bozuluşa uğratana ulaştığında meydana gelir. Böylece sabit ve mevcut olur. Bununla mevcudatın ve dönüşümlerin düzeni ve bunun gibi olanlar muhafaza edilir. Ayrıca, sürekli hareketten evrenin sürekliliğinin gerektiği ve herhangi bir oluşun hareketi kaçınılmaz olarak sürekli olsa bile, mekânsal ve konumsal olmayan ve dairesel olanın dışında mekânsal olanın sürekli olmadığı da ortaya çıkar."⁴²

İbn Sînâ'nın ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla hem değişimde oluş ve bozuluş için hem de evrenin sabit düzeni için son aşamada oluşu gerektelendiren, kendisi mekânda bulunmayan fakat dairesel harekette bulunan göksel akıllar, devamlılığın uzak ilkesi olarak konumlanmaktadır.⁴³

⁴¹ İbn Sînâ, *en-Necât*, 221.

⁴² İbn Sînâ, *en-Necât*, 221.

⁴³ İbn Sînâ, *Sema ve Alem Kitabı's-Şifa*, 29; Macit, *İbn Sina'da Doğa Felsefesi ve Meşşai Gelenekteki Yeri.*, 232; Altaş, "İbn Sînâ'nın Konum Kategorisinde Hareket Düşüncesi ve Konumsal Hareket Kavramının Tarihi", 39.

Mekân ve nispet gibi bazı kategorik sınırlamalar dikkate alındığında göksel akıllar, mekânda bulunmama itibarıyla sürekli dairesel hareketi temsil etmekte böylece sürekli iradeyi nakletmektedir. Öte yandan mekâna dayalı olan heyulanın iki zıtlığa da potansiyel olarak imkân veren doğası, tek yönlü sabitlik için devamlılığı zati bir unsur olarak taşıyamamaktadır. Heyula'nın hem imkân hem de doğa olarak çok yönlülüğü barındırdığı aynı zamanda kategorik olarak sürekli yenilenen nispetin (yerkürenin döngüsü) bir yönden de zıtlığı ilzam ettirmektedir. Böylece analogide güneşin rolünde görüldüğü gibi zati unsur da oluşla birlikte hem nisbî hem de zati olarak bozuluşu illetlendirebilmektedir.⁴⁴

İbn Sînâ'nın konuyla ilgili açıklamaları bizim Tanrı kavramı ve bu kavramın İlk İlet olan ilahi doğasıyla; varlık kavramı ve varlık kavramının ilahi doğa ile olan illiyet ilişkisini belirlememize zemin hazırlamaktadır. Bu ilişkiyi belirlemek, konumuzun önemli bir sorunsalı olan tanrı-alem bağıntısını İbn Sînâ'nın perspektifinden anlamamıza bir derece daha olanak sağlamaktadır. Bu bağlamda orta ve uzak illetlere dair sonraki aşamayı ele almak yerinde olur.

4. Tanrı ve Mutlak Hareket

Bu noktada İbn Sînâ, göksel hareket ve varlıkların sonlu ve sonsuz hareket içerisindeki durumlarını, soyut ve somut sınırlılık ve sınırsızlıklarını Aristoteles'te olduğu gibi *kuvve-fil* ilişkisi içerisinde değerlendirmektedir.⁴⁵ Doğrudan Tanrı kavramıyla ilgili olmasa da daha çok Tanrı-alem ilişkisi üzerine detaylı soru, cevap ve değerlendirmeler içeren bazı açıklamalarda bulunmaktadır.

İbn Sînâ Göksel hareket ve Tanrı arasındaki ilişki ve etkileşimle ilgi felsefi atmosferde cereyan eden bazı iddia ve tartışmalara yer verir. Öncelikle İbn Sînâ, *Tanrının göğü hareket ettirmesinin tutkusal veya öfkesele bir etki ile olduğu* şeklindeki bir savunmayı kabul etmemektedir. Çünkü belli bir teveccüh içeren yönelimler bir tutkuya ulaşmak için tercih edilirler. İbn Sînâ, hareketin arzu edilene ulaştığında son bulacağını ve duracağını ön görmektedir. İbn Sînâ, önceden ulaşılması kendisi hakkında yine belirli bir karar içeren, bir üst tanımla kendisi olması kastedilen, sınırlı bir zihinsel suret ya da anlama ulaşmak için yönelinen bir maksatın; yöneldiği şeyin doğası gereği sürekli kesintili ve belirlenimli bir hareketi takip etmek üzere tezahür edeceğini iddia

⁴⁴ İbn Sînâ, *en-Necât*, 221, 236; Bircan, *İbn Sînâ'da Tanrı Evren ilişkisi ve Şehristani'nin Ona Yöneltilmiş Eleştiriler*, 355.

⁴⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifa: Fizik*, 2004, 1/102.

eder. İbn Sînâ, muhtemelen matematiksel çoğaltım yoluyla sürekli kendini artıran fakat arizî olarak devam ettirildikçe yinelenen matematiksel sonsuz kavramına benzer artırımı bir sonsuz harekete işaret etmektedir.⁴⁶

İbn Sînâ, varlığa çıkışı bakımından kendisinden bir şekilde bahsedebildiğimiz her bilfiil var olanın kendini gerçekleştirmek üzere fiilleştiği bir kuvve halinin bulunduğunu, ya da başka bir deyişle; bir şey olması bakımından sayısal olarak her bilkuvve birimin mutlaka bilfiillığe bir çıkışı bulunduğunu belirtir.⁴⁷ Bu çıkışla birlikte o şey olmak üzere; kendisiyle olmayı arzu ettiği şey olarak gerçekleştiği türsel ya da cins düzeyinde ontolojik konumunun sabitlendiğini ve korunduğunu ifade eder. Bu konuma ontolojik sıra düzen üzere birbirine bağlantılı birimleri takip ile ulaşılabilir. İbn Sînâ ilk neden ilk sebep veya el-Evvel'in varlıkla ilişkisi bakımından varlığın ondan alt ontolojik tabakalara bir zenginlik ya da fayda üzerine bir feyzinin olmadığını vurgular. O tam da bu noktada esasında fayda veya zenginleşmenin üstten alta doğru değil de tersine alt varlık katmanlarından üst ve üstün ilkeye doğru, kendisine benzenilene benzeme oranında arttığını/zenginleştiğini iddia etmektedir. İbn Sînâ kuvveden fiile geçmekle kazanılan tam ve tamam olmanın yetkinliğindeki olgunlaşma, tekamül ya da yetkinlikteki kazanılan zenginliğin kendisine benzetmek üzere varlığı zuhur etmiş bilfiil kuvve birimlerin yetkinliğinde ortaya çıktığını vurgulamaktadır.⁴⁸

İbn Sînâ'nın yaklaşımı; varlığın Tanrıya değil de Tanrının varlığa delil olduğu ilkesiyle uyumludur. Buna göre Tanrıdan varlıkların sudur etmesinde maksat Tanrının onlara değer, iyilik, zenginlik veya fayda değildir. Ancak onlar Tanrıya benzemek için yetkinleşmek suretiyle kendilerini tamamladıkları ve böylece ancak ona benzedikçe zenginleştikleri bir tersine faydalanma inayetiyle Tanrıdan sadır olmuşlardır. *“Dolayısıyla kuvveden kurtuluşu bakımından bilfiil durumlarla bir çeşit benzeşmeyi arzulayan, Yüce olana benzemesi bakımından kendisinden iyilik taşıp süzülen olur; yoksa onun alttakine taşıran oluşu ve taşan yapılar olan konumun hallerindeki bu şeyin*

⁴⁶ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve't-Tenbihat.*, 146; *en-Necât*, 240, 247; Bircan, *İbn Sînâ'da Tanrı Evren ilişkisi ve Şehristani'nin Ona Yönelttiği Eleştiriler.*, 355.

⁴⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifa: Fizik*, 2004, 1/99.

⁴⁸ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve't-Tenbihat.*, 147.; *Kitâbu's-Şifa: Metafizik*, 364-365; *en-Necât*, 207; İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifa: Fizik*, 2004, 1/99-100; Bircan, *İbn Sînâ'da Tanrı Evren ilişkisi ve Şehristani'nin Ona Yönelttiği Eleştiriler.*, 353-358.

ilkesi oluşu bakımından değil. Ancak ondaki bilkuvve olan, takibin mümkün olması bakımından bilfiil yerine geçer.”⁴⁹

İbn Sînâ, Tanrıdan varlıkların sadır oluşuyla ilgili sudur döngüsündeki alışık olageldiğimiz tenzili yönün tersine, daha çok yetkinlik iddiası ile ilgili önemli bir tembihe yer verir ve bu konuyla ilgili açıklamalarda bulunur. Bilindiği kadarıyla ve klasik çerçeve itibarıyla sudur teorisinde ayrıklıkların ve göksel nefislerin farklılığı, diğer varlıklardaki çeşitliliği oluşturmakta ve alt katmanlara inildikçe çokluğun ve nihayet ay altında da oluş bozulmuş çeşitliliğinin sebebi ortaya çıkmaktadır. İbn Sînâ, *Şifa/Metafizikte* alışıla gelmiş aksine, tersine sudur hiyerarşisini baz alarak farklı bir perspektif sunar. Bu bağlamda İbn Sînâ, şayet sudur eden varlıklar için en üst gayenin ve kendisine benzeme için varlıkların feyazan ettiği bir üst maksadın tek olduğu durumda ortaya çıkacak ihtimali tahlil etmektedir. Göksel akıllardaki dikey katmanlar ve benzeme arzusuna her bir düzey için bir üst katmana dayalı tabakalaşma hiyerarşisi devre dışı bırakıldığında yani ayrıklıklar farklılıklar iptal edildiğinde sonuç olarak; en aşağıdan en üst göksel akıllara kadar bütün sudur katmanlarının tek veya aynı maksada matuf, bütün göksellerdeki benzeme çabasının da sadece tek bir gayeye konsantre edilmiş olduğu bir model ortaya çıkmaktadır. Çünkü benzeşme çabası içindeki varlıklar birbirinden farklıdır. Bu farklılığın veya çeşitliliğin sebebi de sudur hiyerarşisindeki çokluğun veya çeşitliliğin ilkesi olan; sudur hiyerarşisindeki bir alttakinin bir üstteki yetkinliği kendi metafiziksel doğasıyla arzulanmasıdır. Üsttekinin doğası da birinci akla varıncaya kadar farklılıkla kendi yetkinliği ve bir üst yetkinliği arzularak farklılaştığı için; çeşitlenme aşağı doğru, farklılaşma ise yukarı doğru daha tekil bir ilkeye yani üst maşuka duyulan arzu şeklinde tezahür etmektedir. Yukarı yönlü ilerledikçe bu yetkinleşme arzusu; gittikçe basitliğe ve daha saf tekilliğin sabitliğine doğru duyulan arzu ve kemal şevkine dönüşür. İbn Sînâ'nın *İşarât*'ta künhüne varılması gereken üst düzey bir idrak ve özel bir sır olarak ifade ettiği farklılaşma metafiziksel yüce bir ilkeye dayanmaktadır.⁵⁰ *“Durum böyle iken, göksel cisimler, müşterek bir maşuku (âşık olunanı) arzularak, dairesel harekette ortak olmuşlardır. Onların farklılaşmasının nedeni, sadece arzu duyulan âşık olunan (maşuk) ilkelerin İlk'ten sonra farklılaşmalarıdır. Her arzudan bu haldeki bir hareketin*

⁴⁹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve't-Tenbihat.*, 147; bkz. *en-Necât*, 243-245, 247, 207; *Kitâbu's-Şifa: Metafizik*, 364-365.

⁵⁰ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve't-Tenbihat.*, 147-148; *Kitâbu's-Şifa: Metafizik*, 329, 364-365, 367, 368-369; Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009), 198-203; bkz. *en-Necât*, 247-248.

nasıl meydana geldiğini anlamakta zorlandığımızda bu durumun, arzu duyulan şeylerin farklılığı nedeniyle hareketlerin farklılaşmasına dair bilgimizi etkilemesi gerekmez.”⁵¹

İbn Sînâ Tanrıdan ayrıık akılların çok katmanlı olarak sadır oluşlarını bir’den çokluğun çıkması gibi kadim ve derin felsefi bir problemi izah etmek için yapısal olarak kullanmaktadır. Yukarıda varlıktaki çokluk ve çeşitliliği izah etmek için öne sürdüğü akılsal ayrııklığın ilkesi ve devamında künhüne varılması gereken bir sır olarak tasvir ettiği metafiziksel özel durumu açıklama çabası içerisinde de girmektedir. Genel çerçeve olarak öncelikle Tanrının kendini bilmesi, peşinden akılsalların suduru ve çeşitliliğe sebep olan Tanrısal inayet, diğer varlıklarda yetkinleşme arzusunun sudurda tersine yönelimi ve el-Evvel’den sadır olan tanrısal fiillerin varlıkla ilişkisinde aşağı yönlü feyz ve yukarı yönlü yetkinlik arzusu aşk kavramında birleşerek özel bir metafiziksel açıklama modeline dönüşür. Bu açıklama çabası içerisinde Tanrıdan varlıklara doğru maksatlı bir yönelimin fayda ya da kazanım yüklememesi şeklinde bir oluşumdan ziyade, varlıkların kuvve halinden fiilleşmeye ve peşinden üst ve yetkin ontolojik tabakalara benzeme çabasıyla ortaya çıkan tekâmül süreçlerinin tezahür ettiğini belirtmemiz gerekir. Nihayetinde varlıktaki çokluk ve Tanrının mükemmelliğinin bu çoklukla etkileşim süreçlerinin ele alındığı genel bir çerçeveden bahsedilebilir. Bu genel çerçevede merkezi kavram hareket kavramıdır. Tanrının kendini sonsuz ve ezeli bir biçimde düşünmesinden kaynaklanan sonsuzluğu ezeli olan ayrıık akılların döngüsel bir devamlılık içeren göksel hareketlerini ortaya çıkarmış, peşinden değişim ve dönüşümün ilkesi olarak yukarı doğru yetkinlik teveccühü içeren tekâmül çabası da kendi doğası içerisinde bütüncül ve tümel bir hareket kümesi içerisinde yer almıştır.

5. Sonlu ve Sonsuz Kuvvet

İbn Sînâ *kuvvet* kavramını sonlu ve sonsuz harekete sebep olması bakımından iki yönlü incelemektedir. Kuvvetin bu iki yönü için bazı örnekler verir; çamurun harekete maddesel sebebiyet vermesi bakımından sonlu kuvvet, göksel hareketin gerçekleşmesi bakımından da sonsuz kuvvet bu iki türe örnek verilebilir. İbn Sînâ kuvvetin sonlu harekete bitişimini ve ondan ayrıı olmasını incelemektedir. Sonlu hareket için gereken kuvvetin ona

⁵¹ İbn Sînâ, *Kitâbu’s-Şifa: Metafizik*, 367; ayrıca bkz. *en-Necât*, 128-129, 240; Bircan, *İbn Sînâ’da Tanrı Evren ilişkisi ve Şehristani’nin Ona Yönelttiği Eleştiriler.*, 355.

doğrudan bitişimini düşünmek gerekmektedir. Bu arada İbn Sînâ bitişme ve ayrıklaştırma arasındaki farka özellikle vurgu yapar.⁵²

Bitişmede bilfiil hareket ettiricinin hareket edilene ilişik olması gerekmektedir. Bu ilişiklilik sınırlı ve sonlu kuvvetin yine sınırlı, sonlu ve bir anda gerçekleşmeyen, başka anlara da yayılan hareketi için gereklidir. Sonlu hareket ve benzerleri İbn Sînâ'ya göre bir anda gerçekleşmeyip anlara yayılmaktadır.⁵³ Sınırlı kuvvetin sınırı, sınırlı hareketin sınırlıyla örtüşmekte ve bu örtüşümü bitişiklilik sağlamaktadır. Bu bitişiklilik sona erdiğinde hareket de sona ermektedir. Sınırlı hareketin sınırlandırdığı anların dışında hareketli ile hareket ettirici arasındaki bitişimin hareketliden ayrıldığını belirtmemiz gerekir. İbn Sînâ bu ayrıklık halini, sınırın hemen sonrasındaki durağanlıkla açıklamaktadır. Sınırlı harekete sebebiyet veren sınırlı kuvvetin hareketliye temasının farklı zamanlarda olduğu durumda temasın hareketliden ayrık oluşu, tek bir zamanda olmaktadır.⁵⁴ “*ondan yitip gider ve eğer bir zaman kalıcı olursa onun bitişirici olmaması bir defada olur.*”⁵⁵ Bu durumda hareket, zaman ve anlara bağlıken durağanlık tek bir ana indirgenmektedir. O halde zaman ve hareket arasındaki ilişkide olguları ve oluşumu kapsayan müstakil bir zaman yoktur. Ancak hareketle başlayan ve hareketlilik hallerinin çeşitliliğinin adlandırıldığı değişimin ölçüsü olarak hususi bir zamandan bahsedilebilir. Burada *zaman*, tam anlamıyla hareketle örtüşümlü bir kavram olarak tanımlanmaktadır. İbn Sînâ için soyut, mücerret, müstakil ve kendisi için hususi bir zat olarak bahsedebileceğimiz bir zaman yoktur.⁵⁶

Öte yanda İbn Sînâ, yukarıda bitişim ve ayrışmanın sınırlı kuvvet ve sınırlı hareket etkileşiminin ötesinde sonsuz kuvvetin sebebiyet verdiği sonsuz hareket için başka zaman ve anlardan bahsedilemeyeceğini, sadece her şeyi kapsayan tek bir andan bahsedilebileceğini belirtir. Yani sonsuz kuvvetin

⁵² İbn Sînâ, *en-Necât*, 98-99; İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifa: Fizik*, 2004, 1/101.

⁵³ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifa: Fizik*, 2004, 1/100; Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşai Gelenekteki Yeri.*, 228.

⁵⁴ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve't-Tenbihat.*, 149; bkz. *en-Necât*, 98-99; İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifa: Fizik*, 2004, 1/101; Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşai Gelenekteki Yeri.*, 245-247.

⁵⁵ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve't-Tenbihat.*, 149; Ayrıca bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifa: Fizik*, 2004, 1/100-101.

⁵⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifa: Fizik*, 2004, 1/100-101; Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşai Gelenekteki Yeri.*, 195, 228; İbn Sînâ'da hareket kavramının zaman kavramıyla ilişkisi bağlamında geniş açıklama için bkz. Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma.* (Ankara : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1974), 61-80.

sonsuz harekete bitişimi sadece bir anda olmaktadır. Haliyle de bu an sonsuz olmalıdır. Zaten başka bir an ilave etmek ve eklemek ya da alternatif anlardan bahsetmek sonsuzluk kavramıyla çelişik olacaktır. Tam bu nokta teolojik yaratma teorisi için önemli gönderme içermektedir. Bu durum aynı zamanda İbn Sînâ'nın hareketle ortaya çıkan ve ona dayalı olan zaman algısına ters düşmektedir. Harekete ilintilenmiş zaman, sınırlı ve sonlu değişimin ölçüsü olarak belirlenmiştir. Sonsuz kuvvetin ve hareketin bitişimliliği ise bir anda gerçekleşmesi üzerine sonsuzlukla ilintilenmektedir.⁵⁷ *"içinde bir defada bitiştirici olduğu an ve içinde bir defada bitiştirici olmadığı andan başkadır ve içinde bitiştirici bulunan bir zaman vardır ki bu da kuşkusuz durağanlık zamanıdır."*⁵⁸ İbn Sînâ sonsuz hareketle ilgili olarak; sonsuz kuvvetin sonsuz hareketli ile bitişiminin korunduğu konumsal hareketin döngüsel olduğunu ifade eder. Daha sonraki pasajda ise göksel hareketin döngüsel hareket olduğu açıklanacaktır. *"Buna göre sonsuz olması bakımından üzerine kuvvenin halinin talep edilmesi zorunlu olan hareket, döngüsel harekettir."*⁵⁹

İbn Sînâ sonlu ve sonsuz hareket modüllerinden bahsettikten sonra sonsuz hareketin kaynağı olan sonsuz kuvvenin asla cisimsel olamayacağını belirtir.⁶⁰ Çünkü cisim ya da madde doğası gereği sınırlı ve sonlu olmalıdır. Cisimsel veya maddesel değilse o halde sonsuz kuvvet İbn Sînâ'ya göre ancak ayırık akılsal olabilir. *"Buna göre göğün hareket ettirici kuvvesi sonsuzdur ve cisimsel olmayandır. Öyleyse o, akılsal ayırıktır."*⁶¹

6. Akılsal Kuvvetler ve Hareketin Üç Yönlü Uzamı: İlk İlke, Ayırık Akıllar ve Cismaniyet

Sonlu ve sonsuz kuvvetin harekete taalluku bakımında ilişim ve etkileşimlerinin neliği ve nasıllığı, bilindiği üzere düşünce tarihinin önemli sorunsallarından bir tanesidir. Bu konuda İbn Sînâ meselenin izahına dönük bazı değerlendirmelerde bulunmakta, hareket ettirici ve hareketli arasındaki etkileşimin nasıl olduğu konusuyla ilgili bazı itirazları gündeme almaktadır. Bu itirazlardan ilki; doğrudan hareket ettirmenin sırf akılsal bir durum oluşunun

⁵⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifa: Fizik*, 2004, 1/100; Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşai Gelenekteki Yeri.*, 195.

⁵⁸ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve't-Tenbihat.*, 149.

⁵⁹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve't-Tenbihat.*, 149; bkz. *en-Necât*, 99-100,127; Konumsal Hareket ve tarihi ile ilgili geniş açıklama için bkz. Altaş, "İbn Sînâ'nın Konum Kategorisinde Hareket Düşüncesi ve Konumsal Hareket Kavramının Tarihi".

⁶⁰ İbn Sînâ, *en-Necât*, 98-99.

⁶¹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve't-Tenbihat.*, 151; bkz *en-Necât*, 99.

imkansızlığı meselesidir. Önceki bölümde göksel hareketin asli kaynağının akılsal ayrık olduğunu iddia eden İbn Sînâ, bu itiraz karşısında; kendisi hareket etmeyen ve kendisi için değişimin söz konusu olmadığı ilk hareket ettiricinin kuvvetinin cisme ya da hareket veren bir kuvvet olarak cisimsel varlıklara taallukunun ve böylece hareketi başlatmak üzere cisme dolaylı olarak ilişik olmasının caiz olduğunu belirtir.⁶²

Tartışmanın devamında İbn Sînâ, İlk hareket ettirici, ezeli ayrık akıllar aracılığıyla dolaylı hareket ettirme ve nihayet cisimsel hareket arasındaki etkileşimin metafiziksel yapısına dair benzer bir tartışma için de bazı açıklamalarda bulunur. Bu tartışma; ilk hareket ettiricinin cisimde son bulan hareketi başlatması, kendisi sonsuz kuvvet sahibi olmakla birlikte sonlu ve sınırlı olan cisimde ortaya çıkacak hareketin de nihayet sonlu ve kısıtlı olacağıdır. Kendi sonsuzluğu ile hareketin edilgeni olarak kendisine sonsuz kuvvetin taalluk ettiği ve bitişik olduğu cisimsel hareketlendirmeden dolayı ortaya tabîi olarak sınırlı ve sonlu bir hareketin çıkması arasındaki çatışma nasıl değerlendirilmelidir? Öte yandan sonsuz kuvvetin kendisinde taalluk ettiği cisimsel sınırlılık üzerinde haliyle sonsuz bir hareket üretmek mümkün görünmemektedir. En sade haliyle kuvvetin sonsuz olduğu cismin sınırlı olduğu bu durumda sonsuz kuvvetle sonlu hareket arasındaki fizikal çatışma, İbn Sînâ'ya göre nasıl izah edilmelidir? Ayrık akıllarda olduğu gibi cisimde sürekli ve hatta ezeli bir hareketin çıkmayacağı yönündeki bir itiraz açıklamaya muhtaçtır. Bu husus önemlidir. Çünkü kendisi sabit olan ve hareket etmeyen ilk hareket ettiriciden ayrık akıllar için ezeli hareket, cisimseller için sonlu, sınırlı ve süreli bir hareket ortaya çıkmaktadır. Tanrı kavramı söz konusu olunca Tanrıdan ortaya çıkan bu hareket türlerinin tabîi niteliklerini belirlemek gerekmektedir. İbn Sînâ Tanrıdan sonsuz bir hareketin ilk olarak ortaya çıkmasını ve sonrasında bu sonsuz hareketin başka sonsuz hareketleri tetiklemesini caiz görmektedir.⁶³

Bu noktada yeni-eflatuncu surdur hiyerarşisini hareket kavramı perspektifinden kısaca tekrar hatırlamak yerinde olacaktır. Bilindiği gibi ilk mevcut, ilk neden ve ilk akıl olan zorunlu varlıktan sonsuz bir akledişle ve o sırf akıl olduğu için yine bir akıl olan birinci akıl sadır olmaktadır. O da basit

⁶² İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve't-Tenbihat.*, 151; *en-Necât*, 99 ayrıca bkz. 217-218; Bircan, *İbn Sînâ'da Tanrı Evren ilişkisi ve Şehristani'nin Ona Yönelttiği Eleştiriler.*, 353-355.

⁶³ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve't-Tenbihat.*, 152; *en-Necât*, 248-250; bkz. *Kitâbu's-Şifa: Metafizik*, 375-378; Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşai Gelenekteki Yeri.*, 245-246.

bir akıl olup ayrı bir akıl olması hasebiyle kendini ve ilki akletmesinden ikinci akıl sudur etmektedir. Bu aklediş formülasyonu son akıl ve ay feleğinin akli olan faal akla kadar devam etmektedir. Bu akıllar var olmak üzere ilk akla muhtaç oldukları için akılsal imkanlarından göksel küreler ve ayrı bir akıl olmalarından dolayı göksel nefler ortaya çıkmakta; göksel kürelerin hareketinden de felekler tezahür ederek Yeni-eflatuncu sudur şeması ortaya çıkmaktadır. Bu şemada ayrı akıllar olarak adlandırılan göksel akıllar, ontolojik olarak ezeli kabul edilmektedir. Fakat bunların ezeli olduğu için bağımlı olduğu için başkasından dolayı ligayrihî ezeli olarak dikkate alınmaktadır. İbn Sînâ ilk aklın sonsuz hareketinin doğrudan kendinden olduğu için lizatihî ezeli ve sonsuz bir akıl olduğunu belirtir. Aklın kendinde hareketi haliyle akletmek olmalıdır. Sonsuz aklın sonsuz akıl oluşu, sonsuz akledişi bu üçlü sonsuzluk döngüsü de üzerine yeni bir şey eklenemeyecek ve bu sebeple bir değişimden bahsedilemeyecek ve hatta kendini tekrar etmemek üzere yinelenmeyecek sonsuz bir anda, en sonsuz haliyle bir kerede gerçekleşmektedir.⁶⁴ Aristo'nun da vurgulamış olduğu Tanrıya dair bu ana ilke, hemen hemen tanrısal doğayı da içine alacak şekilde sonsuz hareket teorisiyle açıklanmaktadır. İbn Sînâ, Aristocu hareket teorisi ve Yeni-eflatuncu sudur teorisinin bir çeşit karışımıyla teolojik yaratma teorisini uzlaştırarak hareket, nedensellik ve illiyet konularının dinamik değişkenlerini bir sistem içerisinde harmonize etmektedir.⁶⁵

İlk mevcut ve ilk neden olan Tanrının zatında hareketi, mutlak bir tekillikle sonsuz bir aklediş anlamına gelen sonsuz bir kuvvet ve sonsuz bir tamlıkla mükemmellik sükununa sahip kendisi hareket etmeyen hareket ettirici olarak Tanrı, ilk hareketi kendisinden birinci akla ve sırasıyla diğer ayrı akıllara hiyerarşik olarak aktarmaktadır. Bu aktarım Tanrı tarafından düşünüldüğünde herhangi bir zaman ve süreç içermeden kendi sonsuzluğu içinde tek seferde; diğer varlıklar tarafından ise kendi ontolojik ve epistemolojik konumlarına göre hiyerarşik bir varlıklanma düzeninde gerçekleşmektedir. Nihayet faal akıl üzerinden cisimsel ve maddesel dünyaya

⁶⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifa: Fizik*, 2004, 1/100; Bircan, *İbn Sînâ'da Tanrı Evren ilişkisi ve Şehristani'nin Ona Yöneltiltiği Eleştiriler.*, 355; Muhammet Fatih Kılıç, "İbn Sînâ'da Sudûrun Mantığı: Sebeplik-Sudûr İlişkisi Hakkında Bir İnceleme", *e-Şarkiyat: İlmî Araştırmalar Dergisi* IX/18 (2017), 1067-1069.

⁶⁵ Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşai Gelenekteki Yeri.*, 241 vd.; Bircan, *İbn Sînâ'da Tanrı Evren ilişkisi ve Şehristani'nin Ona Yöneltiltiği Eleştiriler.*, 353; M. Muhammed Şerif, *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*. (İstanbul : İnsan Yayınları, 2000), 125; Kılıç, "İbn Sînâ'da Sudûrun Mantığı", 1070-1071.

hareket göksel akılların ligayrihî akıl oluşlarının icabî gereği olarak zincirleme ve bir domino etkisiyle aktarılmaktadır. İbn Sînâ ayrıık akılların Tanrıdan (İlk İlke) edilgen olarak hareketlenmelerinin ezeli oluşunu onların İlk İlkenin fiilinden, ki bu akletmektir, edilgin ve ezeli olarak etkilenmeleri ile bağlantılı bulmaktadır. Bu ayrıık akıllar hem Tanrıdan sonsuz edilgin olarak etkilenmekte hem de bu etkiyi sonraki alt düzeylere ezeli/sonsuz olarak yansıtmaktadırlar. İbn Sînâ, bu ikisinin birbirinden farklı olduğuna vurgu yapar. Burada dikkat çekilmek istenen husus, ayrıık akılların kendilerinde zati olarak sonsuz harekete sahip olmadıkları, aksine hareketi itibari olarak İlk İlkedен edindikleridir. Böylece onlar zati ezeli değil ligayrihî ezeli harekete sahip olmuşlardır. Her ne kadar bu akıllar ezeli olsalar da Tanrıya rağmen edilgen olmakla bir tür metafiziksel imkân halini paylaşmaktadırlar. Saf akıl olmaları sebebiyle ezeli oluşlarına bir mâni görmeyen İbn Sînâ, göksel akılların imkân olmaları bakımından cismani hareketin aktarıcısı olmalarında da herhangi bir beis görmemektedir. Bu akılların kendilerinden sonraki aşamalara hareketi taşımaya aracılık etmeleri Tanrının bizatihî sonsuz kuvvet ve hareket kaynağı oluşu arasında ontolojik bir kategori farkı bulunmaktadır.⁶⁶ Tanrı her şeyin ilkesi olarak sonsuz ve sırf akıl olarak zati yetkinliğiyle ezeli bağımlı ve edilgen olan aracı akıllardan ontolojik olarak üstün bir konumda bulunmaktadır. İbn Sînâ'nın aralarındaki farka vurgu yapması bundandır.⁶⁷ Haliyle kendisi basit ve sonsuz olan ilkeden arızı ezeli ve kategorik olarak nisbî imkân içeren akıllarda salt sonsuzluk itibari bir hal almakta, dolayısıyla sonsuz hareket nisbî ve itibari bir değere indirgenmektedir. Çünkü göksel akıllar bağımlı ezeli bir sonsuzlukla sonsuz tanrısal kuvvete aracılık etmekte ve her ne kadar kendilerinde itibari sonsuzluk söz konusu olsa da daha alt katmanlara inildikçe nispetin imkân ölçüsü artmakta, cisimsel dünyaya inildikçe baskın olan madde ve sınırlılık hareketin niteliğini de daraltmakta veya kısıtlamaktadır. Böylece sonsuz kuvvetin başlattığı hareket, cisimlere ininceye kadar maddenin kısıtlılığıyla birlikte daha sınırlı bir çerçeve içerisinde kalmaktadır.

İbn Sînâ cisimler söz konusu olduğu zaman ortaya çıkan kuvvetlerin üçünden en az birisinin bulunmasının caiz olmadığını belirtir. Cisimlerde hareket için gereken bu üç unsur ilk olarak İlk İlke, sonrasında aracı ayrıık akıllar ve üçüncüsü ise nispeten ayrıık ve latif bir varlık olan nefs'in arzusudur.

⁶⁶ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve't-Tenbihat.*, 152; *en-Necât*, 243-244.

⁶⁷ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve't-Tenbihat.*, 152; bkz. *en-Necât*, 237, 240, 243-244, 250; Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşai Gelenekteki Yeri.*, 241 vd.

Şayet bu üçüncü kuvveti nefis olarak değerlendirdiğimizde cisimsel kuvvetin Tanrı ve aracı akıllar olmadan ortaya çıkması imkansızdır. Tanrı olmadan aracı akıllar ve nefsin ortaya hareket çıkarması da imkansızdır. Tanrının ayırık akıl ve aşkın konumu dikkate alındığında onun doğrudan fiziğe cisimsel bir dokunuşta bulunması da mümkün olmayacaktır. Bu üç imkânsız şart birlikte değerlendirildiğinde; hiyerarşik olarak metafiziksel ve ontolojik tabakalaşma, dolaylı olarak sonsuz kuvvetten cisimde tahakkuk etmek üzere sonlu ve sınırlı hareketi nedenlendirdiği çerçeve bir bütün olarak dikkate alınmalıdır.⁶⁸

“O halde aklî ayırık ilkeden, göksel/semavî nefisler için nefsanî arzuya dayalı yapılar üzere nefse dair hareket ettirmeler ezeli olarak taşar. Ve o arzulardan da zikredilen kaynaklanma tarzında göksel hareketler kaynaklanır. Çünkü ayırık’ın etki etmesi bitişiktir. Dolayısıyla bu etki etmeye bağlı olan da ilk hareket ettiricinin ayırık olması üzere bitişiktir. Ve bundan başkası da mümkün değildir.”⁶⁹

İbn Sînâ sabit cisim için hareketin mutlak olarak doğal olmadığını ancak illetler aracılığıyla hareketin cisme ilişebileceğini savunmaktadır. Hareket tanımını kısaca tekrar hatırladığımızda; Hareket, kuvveden fiile çıkıştır. Bu çıkış birçok açıdan birçok anlamda kendini gösterebilir. Örneğin dönüşüm, ayrılma, tamamlanma, eksilme, akış, aklediş ve oluş bozuluş anlamı gibi daha fonksiyonel ve nispeten metafiziksel anlamlar için de kullanılabilir. Maddi varlıklara gelince onların doğalarında kendinde sükûn, harekete nispetle daha öncelikli ve tabiî bir konumdadır. Ayrıca kategorik olarak değişim için gerekli olan dinamikler, doğal cisimde bulunmadığı için cisime tesir eden, etkileyen ya da ona ilişen her türlü hareketin en azından cisim için doğal olmadığını belirtmemiz gerekir. Kısaca kendinde sükûn içeren doğanın hareket için bazı gerekenleri bulundurması dikkate alınmalıdır. Bu gerekenler sabit doğa için doğal olmayan etkileyiciler olmakla birlikte kendileri için doğal olmayan doğalar şeklinde yerleşik bir mahiyette bulunabilir. *“Aksine hareketi gerektiren, doğal olmayan bir halin varlığı nedeniyle doğadır.”⁷⁰* Bu doğal olmayan hallere İbn Sînâ suyun zorla kaynatılması veya sağlıklı bedenin hastalanması örneklerini verir. Bu sebeplerle İbn Sînâ hareketin doğadaki sükûnun dışında olduğunu bu sebeple hareketin özellikle de döngüsel

⁶⁸ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve't-Tenbihat.*, 152.

⁶⁹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve't-Tenbihat.*, 152; İbn Sînâ, *en-Necât*, 250, 237, 240, 243-244; bkz. *Kitâbu's-Şifa: Metafizik*, 375-378.

⁷⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifa: Metafizik*, 349; bkz. *en-Necât*, 98-100.

hareketin doğanın kendinde iradesi veya ihtiyarı olamayacağını, aksine bir şekilde kendi sükûnu üzerine tabi olmuş, zapt edilmiş bir *durağanlığı* olduğunu belirtir. Tabi hareket için kuvvetin dışında ayrıca hareketin konusu olacak bir *meyl* gereklidir ki kuvvetten farklı olarak bu meyl hareket için kendi doğasının gerekliliğine temayül eden bir doğalanma yönelimidir.⁷¹ O halde her türlü hareket için kuvveti ve iradeyi yöneten ve yönlendiren bir hareket ettirici zorunlu olarak gerekmektedir.⁷²

7. Cisimsel Olmayan Cevherlerde Hareket, Sudur ve Türsel Çokluk

Cisimsel olmayan cevherlerin üst katmandaki çoklukları onları nedenli kılan sadece bir neden (el-Evvel) üzerinden gerçekleşmektedir. Benzer bir nedensellikle göksel cisimler (göksel küreler) de cisimsel olmayan nedenlerin edilgen nedenlisi konumunda bulunmaktadırlar. Cisimsel olmayan cevherler ve göksel cisimler yine cisimsel olmayan soyut nedenlerin nedenlisi olarak çoğalmış bulunmaktadırlar.⁷³ Bu arada İbn Sînâ göksel akıllardaki farklılaşma, çeşitlenme ve çoğalmaya atıfta bulunurken unsursal olan dört doğaya ilave olarak göksel alanda geçerli olan beşinci bir doğadan bahsetmektedir. Bu doğa, cisimsel olmayan cevherler ve göksel akılların gök katmanlarındaki konumlarını, hareketlerini, doğal yerlerini belirleyen *metafizik illet*dir. Metafizik illet, ayrıca cisimsel olmayan cevherlerin birbirlerini etkileyerek aşağıya doğru nedenli kılma sürecinin arka planında ontolojik kararlılığın da nedenidir. Böylece metafizik illet türsel çeşitlenme ve çoğalmanın ayrıca başlı başına aktif nedenselliğin de kaynağı olmaktadır.⁷⁴

En alt katman olan cisimsel varlığın doğrudan yakın nedenleri, heyula ve surettir. Zorunlu varlık, bu iki yakın nedenin nedenlenmesinin uzak nedeni konumundadır. Ayrık akılların ise aracısal bir görev üstlendiklerini daha önce ifade etmiştik. Zorunlu varlık olan el-Evvel, en alt katmandaki cisimler ve cisimsel alem için ancak bu şekildeki yani soyut akılsallar aracılığıyla aracı nedenlerin de nedeni olan bir ilke olarak ilk neden olmaktadır. El-Evvelden başlamak üzere neden ve nedenlenme projeksiyonunda ele alınan, doğa bilimlerinin de konusu olan cisim ve cisimlenme, cisimsel olmayan cevherlerin

⁷¹ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifa: Metafizik*, 350-351; *en-Necât*, 127.

⁷² İbn Sînâ, *en-Necât*, 99-100; Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşai Gelenekteki Yeri.*, 241-251; Bircan, *İbn Sînâ'da Tanrı Evren ilişkisi ve Şehristani'nin Ona Yöneltiltiği Eleştiriler.*, 352-358.

⁷³ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve't-Tenbihat.*, 157; *en-Necât*, 248-250; *Kitâbu's-Şifa: Metafizik*, 375-378.

⁷⁴ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve't-Tenbihat.*, 154; Altıntaş, *İbn Sînâ Metafizizi*, 79 vd.

nedenselliği ile meydana gelmektedir. Mevcut yapısal doğasıyla bir yönü doğrudan Tanrı'ya diğer bir yönü cisimsel maddeye uzanan ve aradaki bu oluşumun soyut akılsallar aracılığıyla gerçekleştiği bir varlıklandırma tablosu karşımızda durmaktadır. el-Evvelin saf ve basit varlık olan zorunlu ilahi doğası ve bu hiyerarşide ilahi doğanın kendisinden hemen sonra neden olması bakımından nedenlisi olan ilk akılsalın da bir, birlik ve saf olması dikkat edilmesi gereken önemli bir noktadır. Bu ilk ve bir olan cevherin el-Evveli ve kendisini akletmesi, bu akledişin kendi ikilemli doğası modül olarak diğer akılsallarda da kendi düzeylerinde tekrar eden bir akletme olarak alt katmanlara aktarıldığında diğer akılsal cevherler ve onlardan da göksel akıllar ortaya çıkmaktadır.⁷⁵

Akılsallar, akli zorunluluğun gereği olarak belli bir sıralama içerisinde aşağıya doğru ilkesi olduğu göksel cismin nedeni konumunda bulunmaktadır. Çünkü aynı türe ait olması sebebiyle bir göksel cisim başka bir göksel cisim, neden olarak meydana getirmiş olamaz. Bir göksel cisim, ancak onun ilkesi dolayısıyla yakın nedeni olan göksel aklın ontolojik doğasının zorunlu gereği olarak ortaya çıkmaktadır. İbn Sînâ, göksel cisimlerin varlık alma sürecinde akılsal cevherlerde sürekli *kalıcı olan şey* (metafizik illet), *konum*, *yer* ve akılsalların ontolojik kazanımının gereği olan *doğayla* birlikte aşağıya doğru sudur ederek çoğaldığını ifade eder. Ayrıca O, bu çoğalmanın metafiziksel nedenselliğin gereği olarak zorunlu olduğunu belirtir.⁷⁶ Çünkü akılsalların akıl olmaktan kaynaklanan doğaları kendini gerçekleştirme esnasında akli bir kendinde farkındalığı zorunlu kılmaktadır. Bu farkındalığın hem kendine hem de kendini inşa eden kurucu doğasına belli açı ve bakımdan yönelmesinin zorunlu olarak varlıkta çokluğu sağladığı söylenebilir. Akılsalların kendi doğalarına dair bilinci, alt katmana ontolojik zemin oluşturacak artma ve çoğalmayı imkân halinde fonksiyonel olarak aktarmaktadır. Yine aynı aklın akıl olması ve kendi doğasının el-Evveli olan illiyeti dikkate alındığında; el-Evvelin zorunluluğuyla birlikte o akılsalın da zorunluluk kazanacağını ifade etmemiz gerekir. Bu noktada akılsalların zati değil de zorunlu bir itibarî imkân halinde olmaları daha iyi anlaşılabilir.⁷⁷

⁷⁵ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve't-Tenbihat.*, 157; *en-Necât*, 205-206; Ömer Mahir Alper, *İbn Sînâ* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2018), 105-107.

⁷⁶ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve't-Tenbihat.*, 157; *en-Necât*, 250; *Kitâbu's-Şifa: Metafizik*, 375-378.

⁷⁷ Alper, *İbn Sînâ*, 105-107.

Görüldüğü gibi göksel akıllar akıl olmaları hasebiyle önce kendine dair bilinç ve ardından varlıksal doğalarının kurucu ilkesini kendisinden aldıkları el-Evvele dair ikinci bir bilinç sahibi olmaktadır. Her aklın kendine dair doğasında içkin olan ikilik bilinci ve ilgili aklının kendinde çokluğuyla birlikte yeniden akletmesi, alt katmanlara doğru indikçe (nüzul) daha da artan bir çokluk doğası intikal ettirmektedir. Hem her aklı katmandaki tabii çokluk hem de her aklın kendine ve el-Evvele dair ikililik içeren akledişi, göksel cevherlerde daima bir artma ve çoğalmaya sebep olacak kümülatif bir çatalanmayı aşağı katmanlara doğru sürdürmektedir.

İbn Sînâ bu çoğalmanın en bariz sembollerinden biri olarak matematiksel perspektifte sayıların bir'den artışını örnek göstermekte ve daha somut bir model sunmaktadır. Yapısal olarak incelediğimizde yukarıda kısmen bahsettiğimiz haliyle göksel akılların akılsal doğalarından sadır olan kendilerine dair bilinçleri, varlıkta imkân halini, el-Evvele dair bilinçleri ise ontolojik bütünlüğün nedensel zorunluğuyla olan taalluklarını serdetmektedir. Bu da tabii olarak zorunlu varlıkla ilişkisi bakımından göksel akılların itibari (göreceli) zorunluluğunun zeminini oluşturmaktadır. Sonuç itibariyle el-Evvel ilahi doğası gereği zati ezeli ve zati zorunlu olurken göksel akıllar onunla taallukları bakımından itibari yani ligayrihî ezeli olarak konumlanmaktadır. Bu nokta önemlidir çünkü; bu husus, tam da lizatihî ezeli, basit ve sonsuz bir ilahi ontolojiye sahip olan Tanrıdan bileşik ve sonlu aynı zamanda sınırlı cisimsellerin nasıl husule geldiğine dair önemli açıklamalar içermektedir. Akılsallar, sonsuz varlık ve sonlu varlıklar arasında transformasyonu sağlayan aracısal bir fonksiyonla mevzu bahs olunan iki uç ve zıt ontolojinin imkanına kapı aralamaktadırlar.⁷⁸

el-Evvel öncelikli olarak akılsal bir cevheri benzersiz bir şekilde (ibda) var etmekte⁷⁹, ondan diğer göksel akıllar ve onlardan da göksel cisimler/cirimler ortaya çıkmaktadır. Göksel cisimler kendi doğalarının sonunda tamamlanıp yeni bir göksel cirmi gerektirmeyecek akılsal bir cevherde son buluncaya kadar varlık çoğaltımı ve akışı devam etmektedir. Bu aşamalarda her aklın kendine mahsus olan ve onu diğerlerinden ayıran zati bir farklılığı bulunmaktadır. Bu farklılık doğrudan cisimler dünyasındaki sonsuz sayıdaki suretsel farklılığı ve türsel çeşitliliği oluşturmaktadır.⁸⁰ Metafizik illet

⁷⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifa: Fizik*, 2004, 1/103; Alper, *İbn Sînâ*, 105.

⁷⁹ Alper, *İbn Sînâ*, 108.

⁸⁰ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve't-Tenbihat*, 158-159; *en-Necât*, 248-250; *Kitâbu's-Şifa: Metafizik*, 375-378.

akıllar üzerinden dalga dalga alt katmanlara başkalaşmış çoğaltımla yeni akıllar indirgemektedir. Bu akılların bir üst kaplam ve kuşatıma göre üzerine aldığı akıllar ve anlamlar yükü artıka kendi mahiyetine dair içlemsel imkânı çoğaltmakta, bu çeşitlilik ise çoğaltımın türsel artırımını sağlamaktadır. Son kürenin akılı olan Faal akıla gelinceye kadar göksel akıllarda ontolojik ve epistemolojik çeşitlik alt katmanlara doğru taşmakta, akılların metafiziksel anlamı kendi imkanını tamamlayınca akılsal alemin ontolojik düzeyleri sona ermektedir.⁸¹ Böylece İbn Sînâ, düşünce tarihinin en önemli meselelerinden biri olan bir ve çok arasındaki ilişkiyi diğere bir deyişle birlikten çokluğun nasıl sadır olduğuna dair ilişkiyi sudur teorisi çerçevesinde bir tür hareket anlamına nedenselleşmiş bir modülasyon içerisinde Metafizik illet kavramıyla ilişkili olarak izah etmiş bulunmaktadır.

SONUÇ

el-Evvel olarak adlandırılan ve zat olarak her türlü ontolojik ve epistemolojik düzeylerden öncelenen Tanrı, basit ve her şeyden aşkın olandır. Aynı zamanda O, sonsuz akıl olan varlığıyla metafiziksel nihai neden olarak bütün akılsal cevherlerin, göksel cisim ve hareketin ve diğere değışim, oluş ve hareket türlerinin varlık kaynağıdır. Tanrı, kendisi dışındaki bütün varlıkları, el-Evvel olarak zamansal anlamda değıl zati anlamda öncelemekte, her şeyin mebdei ve onların varlık vericisi durumunda bulunmaktadır. Dikkat edilecek daha hususi bir nokta ise; akıllar aracılığıyla Tanrı'nın daha alt varlık katmanlarının her birine doğrudan etkileşim halinde olmasıdır. Fakat bu doğrudanlık bilfiil değıl göksel akıllar ya da akılsallar aracılığı ile onu aşkın makamında daha alt varlık düzeylerinden soyutlanmayı sağlayan nedensel bir tenzih hassasiyeti içerisinde gerçekleşmektedir.

Hareket konusu ve İbn Sînâ'nın açıklamaları klasik felsefi görüşü temsilen önemli açıklama ve açılım değıeri taşımaktadır. Bu bağlamda Tanrının alemle ilişkisi hareket kategorisi objektifinden hususen incelenmiştir. Hareket kavramı en sade haliyle kuvveden fiile geğıiş anlamına gelmekte; yaratma tam da bu anlamda klasik teolojik görüşün aksine mutlak yokluktan değıl Tanrının bilgisindeki bilkuvve mümkün mahiyetlerin bilfiil imkânı anlamına gelmektedir. Tanrı-alem ilişkisi cephesinden felsefi görüş akılsallar aracılığıyla Tanrı ve alem arasında hem bir doğrudanlık hem de yine akılsallar aracılığıyla bir dolaylılık projeksiyonu sunmaktadır. Tanrının tümel aleme varlık eya

⁸¹ Alper, *İbn Sînâ*, 105-108.

veren ilahi doğası metafiziksel ve tenzihe dayalı aşkın bir soyutlamayı zorunlu kılmaktadır. Öte yandan Tanrının oluş bozuluşa veya cismani aleme ilintisi doğrudan ve organik olmayıp İbn Sînâ tarafından değerlendirildiği haliyle çeşitli kategorilerdeki nedenler üzerinden rasyonel illiyet halkası içerisinde, zincirleme bir reaksiyonla birlikte aracı ayırık akıllar marifetiyle gerçekleşmektedir. Bütün bir varoluş Tanrının kendi sonsuzluğunu bir defada, kendisini de diğer varlıkların nedenlerinin nedeni olarak akletmesiyle gerçekleşmekte, bu esnada arizî kategorilerin hiçbirisi metafiziksel illet olarak her bir varlık katmanını ontolojik dayanağı olan Tanrıya herhangi bir şekilde müdahil olmamaktadır. Bu sayede hareket konusu çatısı altında fizik metafizik bütünlüğü rasyonel olarak tesis edilmiş, Tanrı alem ilişkisine dair önemli problematikler nedensel bir hiyerarşi üzerinden daha anlaşılabilir bir hale gelmiştir. İbn Sînâ düşüncesinde hareket konusu, klasik düşünce tarihinin temel meselelerinden olan Tanrı alem ilişkisini belli yönlerden izah etmek için önemli açılımlarda bulunmuştur.

KAYNAKÇA

- Alper, Ömer Mahir. *İbn Sina*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2018.
- Altaş, Eşref. "İbn Sînâ'nın Konum Kategorisinde Hareket Düşüncesi ve Konumsal Hareket Kavramının Tarihi". *Diyanet İlmî Dergi* 50/1 (2014), 27-50.
- Altıntaş, Hayrani. *İbn Sina Metafiziği*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985.
- Anlı, Ömer Faik. "ARİSTOTELES VE FİZİK". Erişim 24 Haziran 2023. https://acikders.ankara.edu.tr/pluginfile.php/60333/mod_resource/content/0/AR%C4%B0STOTELES%20VE%20F%C4%B0Z%C4%B0K.pdf
- Aristoteles. *Fizik*. çev. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.
- Aristoteles (Aristo). *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. Sosyal Yayınları, 2. Basım, 1996.
- Arkan, Atilla. "Psikoloji: Nefs ve Akıl". *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi 5 / Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2017.
- Atay, Hüseyin. *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1974.

- Bayrakdar, Mehmet. *İslam Felsefesine Giriş*. Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 2009.
- Bircan, Hasan Hüseyin. *İbn Sînâ'da Tanrı Evren ilişkisi ve Şehristani'nin Ona Yönelttiği Eleştiriler*. Van : Bilge Adamlar, 2010.
- Dönmez, Ayşe Betül. *İbn Sina Felsefesinde Hareket Kavramı*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Durusoy, Ali. "Hareket". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 18 Nisan 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hareket>
- Farabi. *el-Medînetü'l Fâzıla*. Ankara: MEB Yayınları, 2001. Basım, 2001.
- Fârâbî, Ebû Naşr Muhammed b. Muhammed b. Tarhân el-. "U'yûnül-Mesâil". çev. Mahmut Kaya. *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2003.
- Gülaçar, İzzet. *İbn Sina'nın Tabiat Felsefesinde Hareket*. Ankara : Elis Yayınları, 2022.
- İbn Sina. *en-Necât : Felsefe'nin Temel Konuları*. İstanbul : Kabalcı Yayıncılık, 2013.
- İbn Sînâ. *en-Necat fi'l-Hikmeti'l-Mantikiyye ve't-Tabiiyye ve'l-İlahiyye*. nşr. Macit Fahri. Beyrut : Dârü'l-Âfâkı'l-Cedîde, 1985.
- İbn Sina. *İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve't-Tenbihat*. çev. Ali Durusoy vd. İstanbul : Litera Yayıncılık, 2005.
- İbn Sina. *Kitâbu's-Şifa: Fizik*. İstanbul : Litera Yayıncılık, 2004.
- İbn Sina. *Kitâbu's-Şifa : Fizik*. İstanbul : Litera Yayıncılık, 2005.
- İbn Sina. *Kitâbu's-Şifa: Metafizik*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- İbn Sînâ. *Oluş ve Bozuluş*. çev. Muammer İskenderoğlu. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- İbn Sînâ. *Sema ve Alem Kitabı's-Şifa*. çev. Muhittin Macit - Harun Kuşlu. Litera Yayıncılık, 2010.
- Kaya, Mahmut. "Fârâbî". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 29 Nisan 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/farabi>
- Kaya, Mahmut. *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. İstanbul: Klasik Yayınları, 9. Basım, 2014.
- Kaya, Mahmut. *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*. İstanbul: Ekin Yayınları, 1983.
- Kaya, Mahmut. *Kindi Felsefi Risaleler*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2002.

- Kaya, Mahmut. "Sükûn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/50. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Kılıç, Muhammet Fatih. "İbn Sînâ'da Sudûrun Mantığı: Sebeplik-Sudûr İlişkisi Hakkında Bir İnceleme". *e-Şarkiyat: İlmî Araştırmalar Dergisi* IX/18 (2017), 1057-1073.
- Macit, Muhittin. *İbn Sina'da Doğa Felsefesi ve Meşşai Gelenekteki Yeri*. İstanbul : Litera Yayıncılık, 2005.
- Mutluel, Osman. *Kindi ve Felsefesi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2018.
- Ross, David. *Aristoteles*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2017.
- Şerif, M. Muhammed. *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*. İstanbul : İnsan Yayınları, 2000.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Hareket". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 13 Mayıs 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hareket>



UNIVERSAL JOURNAL OF THEOLOGY

e-ISSN: 2548-0952

Cilt/Volume: 8, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2023 (Haziran/June)

نسبة الشك إلى إبراهيم اعتقاداً ومنهجاً وموقف السنة النبوية من ذلك دراسة تحليلية نقدية

İtikad ve Metot Açısından Hz. İbrahim'e Şüphenin İsnad Edilmesine Dair İddiaların Tahlili

Analysis of The Allegations About Attribution of Doubt to Prophet Abraham In Terms of Faith And Methodology

NAJMEDDİN ALLİSSA

Dr. Öğr. Üyesi, Yalova Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı
Assistant Professor, Yalova University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Hadith,
Yalova/Turkey

najmissa@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-6785-886X>

Makale Bilgisi – Article Information Makale Türü/Article Type: Araştırma
Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 14/11/2023

Kabul Tarihi/Date Accepted: 16/04/2023

Yayın Tarihi/Date Published: 29/06/2023

Atıf/Citation: Najmaddin, Alissa, "نسبة الشك إلى إبراهيم اعتقاداً ومنهجاً وموقف السنة النبوية من ذلك دراسة
نقدية تحليلية", *Universal Journal of Theology* 8(1) (2023): 61-80.
<https://doi.org/10.56108/ujte.1202630>

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

Najmeddin ALLİSSA

الملخص:

الشك حالة عارضة تعترى القلوب فتجعلها مترددة في قبول الحق ورفضه، لذا أرسل الله الرُّسل بالهدى ودين الحق لئلا يكون على الله حجّة بعد الرُّسل، والشكُّ يعدُّ وسيلة تنوير إذا حمل صاحبه على الوصول إلى الحق، وأداة تدمير إذا قيّده بالتردد والجحود، لكنَّ قوماً زعموا أن الشك وقع في قلب إبراهيم، وزعم قوم أنه كان منهجه في دعوة قومه إلى الإيمان واليقين، وزعم قوم أن النبي صلى الله عليه وسلم نسب الشك لأبيه إبراهيم بقوله: "نحن أحق بالشك من إبراهيم"، وزعم رابع هو أنَّ الشك ورد حديث نفي الشك، فكان لا بد من مناقشة هذه الإشكالات لإثباتها أو نفيها بالدليل والبرهان، وفق منهج تحليلي نقدي، وقد خلصت الدراسة إلى إثبات براءة إبراهيم من الشك سواء في نفسه أو دعوته، وبراءة النبي من نسبة الشك لأبيه إبراهيم، وإبطال زعم القائلين برد الحديث لمخالفته العقل والظن في عدالة روايه. الكلمات المفتاحية: الحديث، الفلسفة، الشك، إبراهيم، محمد.

İtikad ve Metot Açısından Hz. İbrahim'e Şüphenin İsnad Edilmesine Dair İddiaların Tahlili

Öz

Şüpheler, kalpleri yakalayan ve onları hakkı kabul ve inkar etmekte tereddüte düşüren geçici bir durumdur. Bunun üzerine Allah, peygamberleri hidayet ve hak din ile gönderdi ki, peygamberlerden sonra Allah'a karşı hiçbir delil kalmayın ve şüphe bir araçtır. Sahibini gerçeğe ulaşmaya itiyorsa aydınlanma, tereddüt ve inkarla sınırlıyorsa bir yıkım aracıdır, ancak bazı kimseler şüphenin İbrahim'in kalbine düştüğünü, bazı kimseler de bunun onun çağrı yaklaşımı olduğunu iddia etmişlerdir. Bazı kimseler de Peygamber (s.a.v.)'in "Biz şüpheye İbrahim'den daha layıkız" diyerek babası İbrahim'e şüphe atfettiğini iddia etmişlerdir. Hadislerde şüpheyi inkârdan bahsetmiştir. Bu meseleleri delil ve delillerle ispat etmek veya inkar etmek için eleştirel analitik bir yaklaşıma göre tartışmak gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Söph, Felsefe, Şüphe, İbrahim, Muhammed

Analysis of The Allegations About Attribution of Doubt to Prophet Abraham In Terms of Faith And Methodology

Abstract

Doubt is a casual condition that plagues hearts, making them reluctant to accept and reject the truth. Therefore, God sent the Messengers with guidance and the religion of truth, so that there would be no excuse against God after the Messengers. Doubt is a means of enlightenment if it leads its possessor to reach the truth, and a tool of destruction if he restricts it with hesitation and ingratitude. However, some people claimed that doubt fell in the heart of Abraham. Moreover, some people claimed that it was his method in calling his people to faith and certainty. Additionally, Some claimed that the Prophet Mohamed (Ppbuh), attributed doubt to his father Ibrahim (pbuh) by saying: "We are more right to doubt than Abraham." A fourth claim is doubt and argued the hadith that negated doubt. It was necessary to discuss these issues to verify or deny them with evidence and proof, according to a critical analytical approach. The study concluded and proved Ibrahim's (Pbuh) freeness of doubt, whether in himself or his call, and the innocence of the Prophet (Ppbuh) from the attribution of doubt to his

father Ibrahim (Pbuh), and invalidating the claim of those who reject the hadith as it goes against reason and affronts the fairness of its narrator.

Key Words: Hadith, Doubt, Philosophy, Doubt, Abraham, Muhammad.

مدخل:

اليقين ينفي ظلمة الشك، والعلم ينفي تهمة الجهل، ولا بد لكل إنسان أن يدع الشك لأنه ريبة، وأن يتمسك بالصدق لأنه طمأنينة، والشك في أصله مسألة قلبية عارضة لا يسلم منها إلا من عصمه الله، ومن حكمة الله تعالى وعنايته أن أرسل الرسل عليهم الصلاة والسلام يعلمون الناس الكتاب والحكمة والتزكية لئلا يكون على الله حجة بعد الرسل؛ فلم يتكلم من غير توجيه وإرشاد، تتخطبهم الشياطين، وتقودهم النفوس، وتتحكم بهم الأهواء، ولما كانت بعض النفوس البشرية عصية على التعليم وعرضة للشك أيد الله عز وجل رسله بالمعجزات والبراهين الدالة على صدقهم، ومع ذلك فإن الناس مع رسلهم كانوا فريقين، مصدق قبل الحق وأدعن له، ومكذب معاند معرض دخل في المجادلة بغير علم جحوداً وإنكاراً، ولما خصمهم الرسل بالحجة والبرهان أعرضوا ورفضوا الإذعان، وقالوا { إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّهُتَدُونَ } [الزخرف:22]، فادَّعوا أنهم مقلدون لدين الآباء والأجداد.

لكن الإشكالية في هذه الدراسة زعم بعضهم أن قول الله تعالى في معرض الحديث عن شخصية إبراهيم عليه السلام { رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُخَيِّرُ الْمُؤْتَىٰ قَالَ أَوَّلَ مَا تُؤْمِنُ قَالَ بَلَىٰ وَلَكِنَّ لِيُطَمِّئِنَّ قُلُوبِي } [البقرة: 260]، هو شك قلبي، وقع فيه إبراهيم عليه السلام، وأن قول الله تعالى في معرض الحديث عن دعوة إبراهيم لقومه: { فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ } [الأنعام:67]، دالٌّ على أن إبراهيم أول من استعمل الشك مع قومه في دعوتهم إلى الإيمان واليقين، وهذه إشكالية فلسفية مزعومة لا بد لها من تحليل لإثبات الحق ونفي ما سواه؛ لأنه ربما تبناها الجاهل والفتن، وفهموا من خلالها تبني إبراهيم عليه السلام الشك في دعوته، فطعنوا في الوحي وعصمة النبيين، ومن جهة أخرى زعم قوم أن النبي محمداً صلى الله عليه وسلم قد أثبت الشك لنفسه ولأبيه إبراهيم عليهما السلام، بقوله: "نحن أحق بالشك من إبراهيم، إذ قال: رب أريني كيف تحيي الموتى، قال: أولم تؤمن، قال: بلى، ولكن ليطمئن قلبي"¹، وزعم بعضهم أن هناك رابطة بين منهج إبراهيم عليه السلام ومنهج الشك الفلسفي الذي أسس عليه رينه ديكرت² نظريته وأقواله، وإشكال آخر هو زعم شكك الرافضة المقلدين أن الحديث موضوع والراوي كذاب؛ فردوا الحديث لأنه ينفي العصمة عن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، ويتناقض مع العقل. ولقد تبنت الدراسة بغية الوصول إلى أهدافها المنهج التحليلي.³

أما الجهود السابقة في هذا الموضوع، فهناك دراسة للباحث حمزة حسين عبيد، سماها: "شبهة الطاعنين في عصمة نبينا صلى الله عليه وسلم في حديث نحن أحق بالشك من إبراهيم والرد عليها"⁴، وكانت مقتصرة على مسألة رد الشبهة المتعلقة بعصمة الأنبياء والدفاع عنها، وتناولت الموضوع من ثلاثة محاور: الأول: عصمة الأنبياء عامة وسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم خاصة، والثاني: الرد على الذين فهموا حديث "نحن أحق بالشك من إبراهيم" فهماً خاطئاً، والثالث: التحذير من التشكيك في عصمة الأنبياء. وهي دراسة

1 البخاري محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، (السعودية: جدة، دار طوق النجاة، 1422)، "الوصال"، 1961، 1962؛ مسلم بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت)، "الإيمان"، 151.

2 رينه ديكرت 1596 - 1650م فيلسوف فرنسي اعتمد المنهج العقلي لإثبات الوجود عامة، ووجود الله على وجه أخص وذلك من مقدمة واحدة عُدت من الناحية العقلية غير قابلة للشك وهي: "أنا أفكر فأنا إذن موجود". انظر: محمود زيدان، نظرية المعرفة عند مفكرتي الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين، (المملكة العربية السعودية، مكتبة المتنبي، 2012م)، 25.

³ راجع عبد الحميد الكردي، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، (السعودية: دار المؤيد، 1992م)، 77.

4 وقد نشرت هذه الدراسة في مجلة كلية التربية للبنات في المملكة العربية السعودية. العدد الثامن - السنة الخامسة - الجزء الثاني، 2018 م، الصفحات: 49-66.

وصفية.

وهناك رسالة دكتوراه للباحث أحمد بن عبد العزيز بن مقرن القصير، بعنوان "الأحاديث المشككة الواردة في تفسير القرآن الكريم"⁵ وهي رسالة جيدة، ناقش الباحث في أحد جزئيات الرسالة أقوال العلماء في الرد على من توهم نسبة الشك إلى إبراهيم من خلال تفسير حديث "نحن أحق بالشك من إبراهيم".

ولقد تميزت دراستي ببيان العلاقة بين الشك الفلسفي وشخصية إبراهيم عليه السلام، وبحث الشبهة القائلة بأن الشك الفلسفي هو طريق إبراهيم عليه السلام في دعوة قومه للإيمان والتصديق، وكشف اللثام عن التهمة الموجهة للنبي صلى الله عليه وسلم بخصوص نسبته الشك لأبيه إبراهيم عليه السلام، وتعرية مذهب المقلدة الراضية الشكي الذي يكذب الوحي ويطعن في الصحابة عليهم السلام. وقد رُتبت مفردات الدراسة على مدخل فيه أهمية البحث، وإشكاليته، وهدفه، ومنهجه. ثم دراسة مسائل البحث وذلك بالتعريف بالشك. ثم بيان أنواعه، ثم بيان هل كان إبراهيم عليه السلام مؤسس مذهب الشك الأول، وأول من استعمله لدعوة قومه إلى الإيمان والتصديق، ثم دراسة القول الذي ينسب للنبي صلى الله عليه وسلم أنه يؤكد نسبة الشك إلى إبراهيم عليه السلام، بقوله: "نحن أحق بالشك من إبراهيم"، ثم الرد على الراضية في ادعائهم بعدم موافقة الحديث للعقل، وأنه يشكك في عصمة الرسل عليهم السلام. وانتهت الدراسة بذكر أهم النتائج التي استهدفتها.

1. معنى الشك وأنواعه وعلاقته بإمكان المعرفة

1.1. معنى الشك:

الشك في اللغة مصدر دال على التردد في أمر بين شيئين، ونقيضه اليقين الذي يعرف بالاعتقاد الجازم. والشين والكاف في اللغة أصل واحد مشتق بعضه من بعض يدل على التداخل.⁶ وفي الاصطلاح: هو التردد بين احتمالين متساويين أو أكثر لتساوي أدلة هذه الاحتمالات أو لعدم الدليل فيها. والشك كما يطلق على ما لا يترجح أحد طرفيه، ويطلق أيضاً على مطلق التردد، كقوله تعالى: {وَإِنَّهُمْ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مُرِيبٍ} [هود:110]، ويطلق على ما يقابل العلم.⁷

والعلاقة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي واضحة وجلية وهي أن الذي وقع في الشك تداخل الأمر في عقله نتيجة جهله، فهو متردد في القضية لتساوي الأدلة أو عدم وجودها أصلاً. وبناء على ذلك فالشك الاصطلاحي حالة نفسية تجعل الإنسان متردداً بين نقيضين لعدم تحقق المعرفة، ويزول بمجرد العلم الذي به يكون التمييز بين الحق والباطل، والخير والشر، والمصلحة والمفسدة، وهذا ما عليه الناس الذين خلقهم الله تعالى وهم على الفطرة لم يتخالهم الشياطين، فمتى ظهر الدليل أذعنوا له وتركوا ما هم عليه من الشك؛ لأن معرفة الله تعالى فطرية ضرورية. ويدل على ذلك قوله تعالى: {فَطَرَهُ اللهُ أَتَى فَطَرَ النَّاسِ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ} [الروم:30]، وقول النبي صلى الله عليه وسلم لحصين والد عمران: "كم لها تعبد اليوم؟ قال: سبعة، ستة في الأرض وواحد في السماء، قال: فأيهم تعد لرغبتك ورهبتك؟ قال: الذي في السماء"⁸، فدل ذلك على أن الله تعالى فطر الخلق كلهم على معرفة التوحيد، وبناء على ذلك فيجب على من شك في شيء أن يبادر إلى

5 طبعت في السعودية، دار ابن الجوزي، ط1، 1430هـ.

6 ابن الأثير الجزري، المبارك بن محمد بن عبد الكريم الشيباني، النهاية في غريب الحديث والأثر، (بيروت: المكتبة العلمية، 1979م)، 495/2؛ ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي الأنصاري، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، 1414هـ)، 451/10-452؛ ابن فارس أحمد بن فارس القزويني الرازي، معجم مقاييس اللغة، (بيروت: دار الفكر، 1979م)، 173/3.

7 الراغب الأصفهاني الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، (دمشق: دار القلم، 1412هـ)، 461؛ الكفوي أيوب بن موسى الحسيني، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، (بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ت)، 528؛ المناوي عبد الرؤوف، التوقيف على مهمات التعاريف، (بيروت: عالم الكتب، 1990م)، 207.

8 الترمذي، محمد بن عيسى، سنن الترمذي، (بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1998م)، "الدعوات"، 3483.

سؤال العلماء لإزالته وتثبيت يقينه، وترسيخ عقيدته، ومجرد شك الفكر في صحة معلوماته هو في حد ذاته علم.⁹ أما الشك الفلسفي فهو تردد بين النقيضين بحيث لا يمكن ترجيح أحدهما على الآخر عند الشك؛ لجهله بوجود مزية لأحدهما عن الآخر، ولذا قيل الشك ضرب من الجهل ويقابل العلم وهو أخص منه؛ لأنَّ الجهل قد يكون بعدم العلم بالنقيضين رأساً، وليس الشك كذلك، فكل شك جهل، وليس العكس.¹⁰ والشك الفلسفي قد يكون عند بعض الفلاسفة وسيلة للبحث عن الحقيقة، فالشك عند رينيه ديكارت مثلاً من أفعال الإرادة، ويسمى من هذه الناحية الشك المنهجي، فهو بين منهج الإنكار المبتني على إنكار الواقعات والحقائق، ومنهج اليقين الذي يبتني واقعية جميع المدركات، فلم ينكر الواقعات على وجه القطع ولم يثبتها كذلك، بل التزم موقف الشك منها.¹¹

1. 2. أنواع الشك عند الفلاسفة:

ينقسم الشك عند الفلاسفة من حيث التعلق بالمعرفة إلى قسمين:
الأول: شك مذهبي لا أدري، وهو يقوم على التقليد، وهو شك في أصل المعرفة، وهو ينكر جميع الركائز المعرفية فضلاً عن إنكار المحسوسات والبدهييات، ويصفونه بالمتطرف، وهذا شك لا غرض منه سوى العبثية؛ لأنه لا ثبوت له، فصاحبه يبدأ شاكاً وينتهي شاكاً، وهو مذهب يسيء الظن بالحس والعقل، ويرى استحالة المعرفة اليقينية الصادقة، وهو مذهب السفسطائيين.¹²
والثاني: شك منهجي عقلي: أخذ أصحابه بالعقل مصدرًا لكل معرفة، ويدعون أن الغرض منه هو التوصل إلى الحقائق، وهو أقرب إلى الموضوعية، فصاحبه يبدأ شاكاً لينتهي إلى اليقين، وهذا الشك يلزم الباحث التجرد من كل شيء عندما يبحث عن الحقيقة حتى عن دينه الذي يدين به وقوميته. ورائد هذا الشك الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت.¹³ وسبقه إلى ذلك الإمام الغزالي.¹⁴ وعليه فالشك الطارئ على الذهن يتبلور على صورتين: تارة يطرأ على الذهن بصورة ظاهرة نفسانية، ثم يزول بعد فترة ويتبدل إلى اليقين، وهذا هو الشك المنهجي. وتارة أخرى يطرأ على الذهن ويعلق به ولا يرحل عنه أبداً، بل يستوطن فيه. فالقسم الأول من الشك وسيلة إلى اليقين وأمانة عليه، وهو يدفع الإنسان إلى السعي وراء الحقيقة واستخدام قوى النفس الباطنية لرفع الحجب والأستار عن محيائها، وهذا الشك نعمة من نعم الله سبحانه على المحققين. وأما القسم الثاني فهو بلاء على النفس وعذاب لها، وإذا استمر فيها فإنه يحرقها، ويشرف بالإنسان على الخطب والجنون. وقد

9 راجع عبد الحميد الكردي، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، 77.

10 الشريف الجرجاني علي بن محمد، كتاب التعريفات، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983م)، 128؛ أحمد بن الشيخ محمد الزرقا، شرح القواعد الفقهية، (دمشق: دار القلم، 1989م)، 81؛ ابن سينا الحسين بن عبد الله بن سينا الفيلسوف الرئيس، الاشارات والتنبيهات، (مصر: دار المعارف، د.ت)، 122.

11 رينيه ديكارت، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، (بيروت: عيودات، 1988م)، 24-29.

12 السفسطة: قياس مركب من الوهميات، والغرض منه تغليب الخصم، نحو: الجوهر موجود في الذهن، وكل موجود فيه قائم به عرض لينتج أن الجوهر عرض. انظر: المناوي عبد الرؤوف، التوقيف على مهمات التعاريف، 194.

13 راجع عبد الحميد الكردي، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، 82؛ جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، (تونس: دار الجنوب، 2004م)، 259؛ مراد وهبة، المعجم الفلسفي، (القاهرة: دار قباء، 2007م)، 366؛ محمود زيدان، نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين، (المملكة العربية السعودية، مكتبة المتنبي، 2012م)، 28-29؛ عبد الرحمن الزبيدي، مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، 65.

14 محمود حمدي زقزوق، المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت، (القاهرة: دار المعارف، د. ت)، 101.

أجمع الفلاسفة والمتكلمون على نبد الشك المذهبي في صورته المطلقة، وفسحوا للشك المنهجي في مذاهبهم مجالاً واسعاً.¹⁵ وهو الذي سنتناوله في هذه الدراسة لمعرفة، هل كان هو منهج إبراهيم عليه السلام في دعوته مع قومه، لأن الشك المذهبي مستبعد ومستحيل؛ لأنه يدور صاحبه حول نفسه، وينكر إمكان المعرفة ووسائل الوصول إليها، وشتان بينهما. فبقي عندنا أن نبين قضية الشك المنهجي وعلاقتها بمنهج إبراهيم مع قومه.

2. إمكان المعرفة:

الإمكان هو عدم اقتضاء الشيء الوجود والعدم بحيث يكون في حالة بين الامتناع والوجوب، وعند المتكلمين والفلاسفة مرادف للجائز، وهو كون الماهية بحيث تتساوى فيها نسبة الوجود والعدم، فإذا وصف الشيء بالإمكان فقد اصطبغ بصيغة الوجود وترجح جانبه على جانب العدم، ولذا قال الحكماء الإمكان محوج إلى السبب، فلا يترجح أحد طرفيه إلا لأمر يرحح أحدهما على الآخر، فالمراد بإمكان المعرفة هنا هو الإمكان الوجودي الذي هو تمهؤ الظروف لنقل الشيء من حيز العدم إلى حيز الوجود، وإذا تقرر المعنى وثبت نجد بعد التأمل انطواءه على أمر فلسفي هو أن المعرفة تدخل في حيز الإمكان، ولها واقع فعلي وأثر خارج الأذهان.¹⁶

2.1. إمكان المعرفة عند الفلاسفة:

المعرفة هي جوهر الوجود الإنساني، وهي العلم الذي لا يقبل الشك، والأصل في هذه المسألة هو دراسة إجابة السؤال: هل في وسع الإنسان أن يعرف شيئاً؟ وقد انقسم الفلاسفة الغربيون في محاولتهم الإجابة عن هذا السؤال إلى مذهبين: الأول: وهو فريق يقول بإمكان المعرفة، وهم الاعتقاديون أتباع مذهب التيقن، وأن بوسع الإنسان أن يعرف، أي أنه يمتلك ملكة معرفية تختلف وتدرج من شخص لآخر.

والثاني: ينكر على الإنسان إمكان المعرفة: وهم أتباع مذهب الشك.

وأما حجج الشكّاء ضد إمكان المعرفة على وجه الدقة فهي خمس حجج: الأولى: كل قول يمكن أن نضع بإزائه قولاً آخر مضاداً له وفي نفس الدرجة من اليقين، وهذا ما يسمى بالتعارض أو التناقض. الثانية: لو قلنا إن المبادئ يمكن أن تعرف فلا يمكن أن يتم ذلك إلا عن طريق المصادر، أعني أن كل قول يتصف بصفة (الافتراضية). الثالثة: لكي يُبرهن على قول، فلا بد أن يُستخدم قول أسبق منه، وهكذا باستمرار إلى غير نهاية، فكأننا سنتهي إلى تسلسل غير منقطع. الرابعة: لكي يبرهن على شيء لن يبرهن عليه إلا بنفس الشيء، وهذا ما يسمى باسم الدور. الخامسة: وتعرف ب(حجة الدائرة المغلقة) ومعناها: أن كل إثبات لإمكان المعرفة ينطوي قطعاً على دور، وذلك لأنني حينما أثبت إمكان المعرفة أو قدرة العقل على المعرفة لن أستطيع أن أثبت ذلك إلا بالاعتماد على قدرة العقل، فكأنني أثبت الشيء بنفسه، وهذا تحصيل الحاصل. وظلت هذه الحجج الخمس الصورة النهائية للشكّ في العصر القديم ثم تتابع الشكّاء في القرون التالية وداروا في فلك هذه الحجج.¹⁷

وقد أنتجت مدرسة الشكّاء السفسطائيين واللاذريين بالتأثير المضاد المدرسة الطبيعية أو الفلاسفة الطبيعيين، سقراط، أفلاطون، أرسطو الذين رفضوا دعوى عدم إمكان التأسيس لمعرفة موثوق منها، ولكنهم أعادوا النظر في مناهج البحث من خلال بحث عن الحقيقة يسير في الخط الوسط بين الوثوق الأعم بدون دليل من العقل والحس وبين الشكّية المطلقة التي تنفي إمكان قيام معرفة موضوعية تستحق الثقة. لكن

15 أبو حامد الغزالي محمد بن محمد الغزالي الطوسي، معيار العلم في فن المنطق، (مصر: دار المعارف، 1961 م)، 218؛ وابن حزم محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، (القاهرة: مؤسسة الحلبي، 1968 م)، 44/1.

16 مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، (القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1403 هـ)، 22؛ عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1984 م)، 2/448؛ الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد، المواقف في علم الكلام، (بيروت: عالم الكتب، د. ت)، 71.

17 عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1984 م)، 23/2؛ عبد الرحمن الزبيدي، مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، (السعودية: دار المؤيد، 1992 م)، 60.

ثمره الفلسفة عند أفلاطون وأرسطو أنها معرفة لا مجال فيها للشك باعتبار أنها تمثل الحقيقة والحقيقة ثابتة ومطلقة، عالم المثل عند أفلاطون والواقع المحسوس وجواهر الأشياء عند أرسطو.¹⁸

2. 2. إمكان المعرفة في الإسلام:

قامت الفلسفة التي عالجها المسلمون على إثبات الحقائق وأنها مدركة، وأثبتوا أسباباً لإدراكها. يقول العلامة النسفي¹⁹: حقائق الأشياء ثابتة، والعلم بما متحقق خلافاً للسفسطائية.²⁰ وقد تمشى المسلمون في إثبات أسباب العلم مع ما كان عليه فلاسفة اليونان بكونها في الحس والعقل، إلا أنهم ومع ذلك يضيفون الخبر الصادق المتواتر منه والآحاد المؤيد بالمعجزة، وأنه لا مجال لحكم العقل في الأمور الغيبية التي لم تقع تحت الحس، والتي انفرد ببيانها الدليل السمعي الصحيح الثابت.²¹ ومع ذلك فإن الحس عند المتكلمين لا يعتبر حاكماً، بل العقل هو الحاكم بواسطة الحس في الأمور المحسنة، لأنه لا يستطيع التمييز بين المتماثلين، وقد يوجد له عارض وآفة كمرض، أو احتجاب للشيء المرئي مثلاً أو بعده، وغير ذلك مما لا يمكن الحس من الحكم الصحيح على الشيء.²² والناظر في كتاب المواقف في موقفه الأول يستشف منه طريقة معرفية وأسلوباً دياكتيكياً في إثبات المعلوم من الحسيات والبدهيات.²³

ويرتب المسلمون العقل في تلقيه للمعارف إلى مراتب: الأول: الاستعداد المحض لإدراك المعقولات، ويسمى عقلاً هيولانياً أو غريزياً، وهو موجود في الأطفال المميزين. الثاني: العقل بالملكة، وهو العلم بالضروريات، واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات من الضروريات، وهو موجود في عامة الناس. الثالث: العقل بالفعل، وهو ملكة استنباط النظريات من الضروريات، وهو موجود في المتعلمين من الناس. الرابع: العقل المستفاد، وهو أن يحضر عنده النظريات التي أدركها بحيث لا تغيب عنه، وهو كمال الرشد، الموجود لدى العباقرة من الناس.²⁴

وتتجلى مظاهر التطور المعرفي عند المسلمين في مسائل معروفة: منها في نظرية الوجود والقول بالأحوال والنزاع القائم فيه، ومنها الخلاف القائم على إثبات الوجود الذهني، ومنها الخلاف الشهير بين المعتزلة والأشاعرة في مسألة التقييح والتحسين، وهل العقل مستقل بإدراك ذلك، وله أثر كبير على مسائل كلامية وأصولية. ومن الشخصيات التي كان لها أثر كبير على المعرفة حجة الإسلام الغزالي.²⁵ فقد اعتمد الشك المنهجي سبيلاً للوصول إلى اليقين الفلسفي، ورسم هذا المنهج بالتفصيل بصفة أساسية في كتابه (المنقذ من الضلال) فرفض التقليد والتبعية الفكرية رفضاً قاطعاً وأكد على ضرورة الاستقلال العقلي في البحث عن الحقيقة، وقام بنقد المعارف

¹⁸ راجع عبد الحميد الكردي، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، 102.

¹⁹ عمر بن محمد بن أحمد بن إسماعيل، أبو حفص، نجم الدين النسفي، عالم بالتفسير والأدب والتاريخ، من فقهاء الحنفية. ولد بنسب وإبها نسبه، له كتاب العقائد النسفية، وكتاب الاصطلاحات الفقهية وغيرها. توفي بسمرقند. سنة 537 هـ. انظر:

الذهبي، محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، 126/20.

²⁰ التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر، شرح العقائد النسفية، (باكستان، كراتشي: مكتبة المدينة، 2009م) ط2، 76.

²¹ محمد عبد المنعم القيعي، قانون الفكر الإسلامي، (القاهرة: دار البصائر، 1428هـ / 2008م)، ط2، 55.

²² محمد عبد المنعم القيعي، قانون الفكر الإسلامي، 53.

²³ الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد، المواقف في علم الكلام، 14.

²⁴ الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ص: 9؛ محمد عبد المنعم القيعي، قانون الفكر الإسلامي، 66.

²⁵ هو محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي، أبو حامد فيلسوف أصولي متصوف، له نحو مئتا مصنف منها إحياء علوم الدين، تحافت الفلاسفة، توفي سنة 505 هـ. انظر: الذهبي، محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، (القاهرة: دار الحديث،

1428هـ/2006م)، 267/14.

الإنسانية والشك فيها ابتداء من المعارف الحسية إلى المعارف العقلية، وناقش مسألة اليقين وقضية العقيدة ومشكلة التفرقة بين المعارف التي يحصل عليها المرء في اليقظة ومثيلتها في المنام، وأخيراً مشكلة الشك الميتافيزيقي المتمثلة في تصور شيطان محادع أو كائن مضلل حتى توصل في النهاية إلى اليقين الفلسفي الذي لا يتزعزع والذي عبر عنه بعودة الثقة في الضروريات العقلية.²⁶

3. أدوات الشك المعرفي وطرقها:

الأدوات العادية للمعرفة تتلخص في العقل والحس، وهما وسيلتا اتصال الإنسان بخارجه، وما يقف عليه الإنسان من المعارف والعلوم إنما يقف عليه من طريقهما، إذ بدون ذلك لا يمكن أن نستنتج بواسطتها معارف كلية أو علوماً كونية. فإذا كان الباحثون في الفلسفة منقسمين إلى طائفتين: إلهية ترى نطاق الوجود أوسع من المادة، ومادية تنظر إلى عالم الوجود بمنظار ضيق، فتحصره في المادة والطاقة، فما هذا إلا لاختلافهم في أدوات المعرفة. فمن يرى أنّ كلاً من العقل والحس أداة للمعرفة، يقول بالطبيعة وما وراءها، ومن يلغي العقل ويحصر أداة المعرفة في الحس، يمنح إلى المادة وينكر ما وراءها.²⁷

وقد سلك جُلُ الفلاسفة المسلمين منهج اليقين بين مشائبي يعتمد على البرهان والحس معاً، وإشراقي يعتمد على تهذيب النفس وإعدادها لتلقي الحقائق من عالم الغيب، والكل من أنصار اليقين وإن كانت دروهم إلى المعرفة اليقينية مختلفة. وقد كانت الغلبة للمشائبيين، فروّجوا العقل والحس وأعطوا كل واحد منهما حقه.²⁸

وللمعرفة في الإسلام مصدران رئيسان هما الوحي والعقل، ولا يغني أحدهما عن الآخر، فإله خلق الإنسان وجعله بالعقل مكلفاً، وأمره بالتفكير والنظر، وأرسل له رسله بالبينات. ومعرفة هذين المصدرين مهم في مناقشة مشكلة البحث، لأن مشكلة البحث لها أكثر من رأس في التحليل المعرفي والمنهج الفلسفي.

4. إبراهيم عليه السلام وعلاقته بالشك.

4.1. إبراهيم عليه السلام والشك في قدرة الله

حكى ابن جرير الطبري²⁹ في تفسير قوله تعالى: {رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أُوْمُّ تُؤْمِنُ قَالَ بَلَىٰ وَلَكِنَّ لِيُطَمِّنَ قَلْبِي} [البقرة: 260] عن طائفة من أهل العلم أن إبراهيم عليه السلام سأل ذلك؛ لأنه شك في قدرة الله تعالى. وأهم قد استدلوا إلى ما ذهبوا إليه بما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم في الصحيحين من قوله: "نحن أحقّ بالشك من إبراهيم"، وبما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: ما في القرآن عندي آية أرجى منها، إذ رضي الله من إبراهيم قوله بلى "قال: فهذا لما يعترض في النفوس ويوسوس به الشيطان، وما ذكر عن عطاء بن أبي رباح أنه قال: دخل قلب إبراهيم بعض ما يدخل قلوب الناس فقال: "رب أريني كيف تحيي الموتى".³⁰

ورجح ابن جرير هذا القول وأيد صحته بالأدلة السابقة وما ذهب إليه بعض المفسرين من أن المراد بقوله تعالى: "ليطمئن قلبي" أي يوقن. وهذا يعني أنه كان في حالة من الشك التي لحقت بلوثة شيطانية أو عارض نفسي.

26 محمود حمدي زقزوق، المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت، 44.

27 الشيخ حسن محمد مكي العاملي، نظرية المعرفة، المركز العالمي للدراسات الإسلامية: مطبعة القدس، 86.

28 حسن محمد مكي، نظرية المعرفة، 14.

29 هو محمد بن جرير بن يزيد الطبري، أبو جعفر، المؤرخ المفسر الإمام. ولد في أمل طبرستان، واستوطن بغداد وتوفي بها. وعرض عليه القضاء فامتنع، والمظالم فأبى. له كتاب التاريخ وجامع البيان في تفسير القرآن وغيرها، قال ابن الأثير: أبو جعفر أوثق من نقل التاريخ، توفي سنة 310هـ. انظر: الذهبي، محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، 165/11.

30 ابن جرير محمد بن جرير بن يزيد الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2000 م)، 5/ 489؛ ابن أبي حاتم، تفسير القرآن العظيم، 509/2.

قال ابن عطية رحمه الله³¹: "وما ترجم به الطبري عندي مردود، وما أدخل تحت الترجمة متأول، فأما قول ابن عباس: هي أرجى آية فمن حيث فيها الإدلال على الله تعالى وسؤال الإحياء في الدنيا، وليست مظنة ذلك، ويجوز أن يقول: هي أرجى آية لقوله، أو لم تُؤمن؟ أي إن الإيمان كاف لا يحتاج بعده إلى تنقير ويحث، وأما قول عطاء بن أبي رباح: دخل قلب إبراهيم بعض ما يدخل قلوب الناس، فمعناه من حب المعايبة، وذلك أن النفوس مستشرفة إلى رؤية ما أحررت به، ولهذا قال النبي عليه السلام: «ليس الخير كالمعايبة»، وأما قول النبي عليه السلام: "نحن أحق بالشك من إبراهيم" فمعناه: أنه لو كان شكُّنا نحن أحق به ونحن لا نشك، فإبراهيم عليه السلام أحرى أن لا يشك، فالحديث مبني على نفي الشك عن إبراهيم. والذي روي فيه عن النبي عليه السلام أنه قال: ذلك محض الإيمان إنما هو في الحواطر الجارية التي لا تثبت، وأما الشك الذي هو توقف بين أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر فهو المنفي عن الخليل عليه السلام. فالشك يبعد على من تثبت قدمه في الإيمان فقط، فكيف بمرتبة النبوة والخلة، والأنبياء معصومون من الكبائر ومن الصغائر التي فيها رذيلة إجماعاً، وإذا تأملت سؤاله عليه السلام وسائر ألفاظ الآية لم تعط شكاً. وأيد القرطبي هذا القول واستحسنه، وقال: لا يجوز على الأنبياء عليهم السلام مثل هذا الشك، ولكنه سؤال عن كيفية الإحياء، ولا يشترط في الإيمان الإحاطة بصورتها، وإنما هي طلب علم ما لا يتوقف الإيمان على علمه. ويدل على ذلك ورود السؤال بصيغة (كيف) وموضوعها السؤال عن الحال. قال القاضي عياض³²: واحذر أن يخطر ببالك ما نقله بعضهم عن ابن عباس رضي الله عنهما أو غيره من إثبات شك النبي صلى الله عليه وسلم فيما أوحى إليه وأنه من البشر، فمثل هذا لا يجوز جملة، بل قال ابن عباس: لم يشك عليه الصلاة والسلام".³³

إن إثبات الشك لإبراهيم عليه السلام من خلال ظاهر الرواية أو من خلال أقول بعض المفسرين أمر خطير وإن صح سند الرواية لكن لفظها لا دليل فيه على إثبات الشك لإبراهيم عليه السلام، فالظن لا يعارض قواطع الأدلة العقدية. إن الذين حملوا الحديث على ظاهره أثبتوا الشك المنهجي الفلسفي لإبراهيم عليه السلام، وأنه يريد بسؤاله الوصول إلى اليقين، لكن هذا الشك حمله العلماء على الشك الديني في الاعتقاد في البعث وحشر الأجساد، فهو من وجهة نظر عقدية يطعن في العصمة النبوية وهو محال، فمحال أن يشك سيدنا إبراهيم، ومحال أن ينسب النبي صلى الله عليه وسلم الشك إلى أبيه إبراهيم عليه السلام. ومن ظن أن هناك علاقة بين سؤال إبراهيم عليه السلام ربه عن كيفية إحياء الموتى، أو استعماله نظرية نقض الفرض بالشك في تأليه الأجرام السماوية والأصنام الأرضية، وبين الشك المنهجي الفلسفي فقد أخطأ، سواء كان من الفلاسفة أو من أتباعهم المتفلسفين. فهذه الفرضيات لا تستند إلى دليل، فمقدماتها باطلة ونتائجها باطلة، فهي تسوي بين الأنبياء والبشر. فإبراهيم عليه السلام رسول، والشك في حقه مستحيل. ويظهر من وراء كل هذا تشجيع الناس على مهاجمة المبادئ والاعتقادات والأفكار وأنه لا يوجد في هذه الحياة شيء مسلم خالقاً كان أو مخلوقاً.

والترجيح في كل ما سبق هو ما ذهب إليه من نفي الشك عن إبراهيم عليه السلام من المفسرين والمحدثين، وما رجحه الأمام الطبري باجتهاده من الأقوال لا يقوى على دفع من خالفه؛ لأن الأدلة التي نقلها لا تؤيد في ظاهرة ما رجحه من نسبة الشك إلى إبراهيم عليه السلام. فالأدلة وإن كانت صحيحة نقلاً لكنها ضعيفة عقلاً، ولا يوجد فيها إشارة صريحة على إثبات الشك.

31 عبد الحق ابن الحافظ أبي بكر غالب بن عطية الحاربي، الغرناطي. شيخ المفسرين، وكان إماماً في الفقه، وفي التفسير وفي العربية، قوي المشاركة، ذكياً فطناً مدركاً، من أوعية العلم. توفي سنة 541. انظر: الذهبي، محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، 587/19.

32 هو القاضي عياض بن موسى بن عياض اليحصبي، من أهل سبتة، يكنى: أبا الفضل، عالم المغرب، كان إماماً وقته في الحديث وعلومه والنحو واللغة وكلام العرب وأيامهم وأنسابهم، وصنف التصانيف المفيدة. انظر: الذهبي، محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، 212/20.

33 ابن عطية الأندلسي، عبد الحق بن غالب، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ط2، (بيروت: الكتب العلمية، 1422)، 353/1؛ القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1964 م)، 299/3.

4. 2. إبراهيم وتأسيس مبدأ الشك المنهجي

أثيرت مسألة الشك الفلسفي وتم ربطها بسيدنا إبراهيم عليه السلام، وزعموا أن قول الله تعالى حكاية عن إبراهيم مع قومه: { فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَأِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ، فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِعَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ، إِنِّي وَجْهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ } [سورة الأنعام: 76-79]، يدل دلالة كبيرة على اعتماد إبراهيم عليه السلام على مبدأ الشك للوصول إلى اليقين؛ وهي تشابه في النتائج أعلام الفلسفة، وبهذا يعدُّ إبراهيم عليه السلام قد استند إلى الشك كمبدأ أساسي للوصول إلى الإيمان.

والجواب على ذلك من وجوه بناء على السؤال الآتي: هل المقصود بالشك الفلسفي الذي نسب إلى إبراهيم عليه السلام هو الشك المطلق أم الشك المنهجي؟ فإذا كنتم تقصدون بالشك الذي نسب إلى إبراهيم عليه السلام الشك المطلق، هو الشك المنهجي، فهو مردود؛ لأنه شك يدور حول نفسه، فهو شك مرضي هدمي ملازم لصاحبه وهو هدف له، لأنكم قلتم إن إبراهيم عليه السلام انطلق في استدلاله من الشك إلى الإيمان والشك المنهجي ينطلق من الشك إلى الشك نفسه.

وإذا كان مقصودكم من الشك الذي نُسب إلى إبراهيم عليه السلام هو الشك المنهجي، وهو منهج تفكير يستعمله صاحبه وسيلة للوصول إلى حين تحقيق أهدافه المرجوة منه، وهو اليقين، فهنا يجب علينا النظر في مسألتين: الأولى: إذا كنتم تنظرون إلى إبراهيم عليه السلام كإنسان بدون النظر إلى النبوة، فهذا لا مانع منه؛ لأن كل إنسان يمكن أن يعتريه الشك، وينطلق من خلاله إلى البحث للوصول إلى اليقين، وهذا في تصوركم صحيح وفي نظرنا خطأ كبير لأن إبراهيم نبي مرسل لا يمثل به السؤال، فوجب تغير المثال. وإذا كنتم تقصدون أن إبراهيم عليه السلام كان موقناً لكنه استخدم هذا الأسلوب في تشكيك قومه بما يعبدون لنقلهم بعد البرهان على فساد مذهبهم إلى اليقين والإيمان، فهذا لا مانع منه؛ لأننا نتكلم في الوسائل وأساليب الاستدلال بعيداً عن الذات النبوية المعصومة بالوحي. أما إذا كنتم تقصدون إبراهيم عليه السلام كنبى مرسل، وقد أصابه الشك فهو يحاول أن ينطلق من خلاله بطريق فلسفي منهجي للوصول للتصديق واليقين مع قومه من خلال الاستدلال والبرهان فهذا مردود؛ لأسباب عدة نوجزها في الآتي:

أولاً: إجماع الأمة على عصمة رسل الله من الشرك والشك ومن تسلط الشيطان، وأن تلك العصمة صفة أساسية فيهم، وشرط ضروري من شروط الرسالة، وإبراهيم عليه السلام رسول يوحى إليه وليس فيلسوفاً يبحث عن الحكمة واليقين. 34
ثانياً: أنه تعالى قال في صفة إبراهيم عليه السلام: { إِذْ جَاءَ رَبَّهُ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ } [الصفوات: 84] وأقل مراتب القلب السليم أن يكون سليماً من الكفر والشك، ومدحه أيضاً فقال: { وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا بِهِ عَالِمِينَ } [الأنبياء: 51]، أي آتيناه رشده قبل هذه المحاججة مع قومه. وقوله: "وكنا به عالمين"، أي بطهارته وكمالته، ونظيره قوله تعالى: { اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ } [الأنعام: 124]. 35

ثالثاً: أن الله تعالى أثبت له صفة اليقين قبل أن يجعله من المرسلين، قال الله تعالى: { وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ } [الأنعام: 75]. أي وليكون بسبب تلك الإراءة من الموقنين، ثم قال بعد ذلك: { فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي... } [الأنعام: 76] والفاء تقتضي الترتيب، فثبت أن هذه الواقعة إنما وقعت بعد أن صار إبراهيم من الموقنين العارفين بربهم³⁶. وليس كما يدعى المتفلسف أنه انطلق من الشك إلى الإيمان، ولا مانع أن يستعمل إبراهيم عليه السلام كل طرق محاججة الخصم وتشكيكه بنفسه ثم نقله بعد إفحامه إلى اليقين الذي ليس بعده إلا الإيمان أو الجحود.

34 أبو حامد الغزالي، محمد بن محمد الغزالي الطوسي، المستصفى، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1993م)، 274؛ ابن خمير علي

بن أحمد السبتي، تنزيه الأنبياء عما نسب إليهم حثالة الأغبياء، (بيروت: دار الفكر المعاصر، 1990م)، 32.

35 افخر الدين الرازي محمد بن عمر بن الحسن، مفاتيح الغيب، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420 هـ)، 39/13.

36 الرازي، مفاتيح الغيب، 39/13.

رابعاً: أن هذه الواقعة إنما حصلت بسبب مناظرة إبراهيم عليه السلام مع قومه، والدليل عليه أنه تعالى لما ذكر هذه القصة قال: {وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِ} [الأنعام: 83] ولم يقل على نفسه، فعلم أن هذه المباحثة إنما جرت مع قومه لأجل أن يرشدهم إلى الإيمان والتوحيد، لا لأجل أن إبراهيم كان يطلب الوصول إلى المعرفة اليقينية لنفسه بسبب شكه في البعث وحشر الاجساد.³⁷ وهذا لا يمنع أن يبرهن ويستدل بكل وسائل الإقناع.

4. 3. دعوة إبراهيم وعلاقتها بالشك المنهجي

يرى كثير من دعاة تحرير الفكر من ريقه الموروث الديني، ومنهم محمد عثمان الخشت أن الشك المنهجي هو سنة إبراهيم عليه السلام في الوصول إلى الحقيقة وفق مراحل في الاستدلال العقلي التي ذكرتها سورة الأنعام... وهو ما قامت عليه الفلسفة الديكارتية. فالمشكلة التي واجهها إبراهيم في دعوة قومه لترك التقليد الأعمى نفس المشكلة التي واجهها رينيه ديكارت مع الكهنة.³⁸ وتحليل هذا الزعم من وجوه نوجزها على الشكل الآتي:

أولاً: إن كتاب الله تعالى يوقظ في المسلمين شعورهم، ويدعوهم إلى الاعتماد على السمع والبصر، والتعقل والتفكير، قال تعالى: {وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ} [النحل: 78]. فذكر السمع والأبصار كنموذج يعرفنا موقف أدوات الحس. كما أن ذكر الأفئدة يُعبر عن مقام الفؤاد وهو العقل في مجال المعرفة. وهذه هي وسائل المعرفة، ويستنتج من هذه الآية أن الإنسان يأتي إلى الدنيا خالي الذهن من كل علم ومعرفة حتى المعارف البديهية والأولية، وإنما يكتسب ما يكتسبه بعد اتصاله بالخارج عبر أدوات المعرفة. ولو فرضنا انعدام تلك الأدوات لما حصلت للإنسان أية معرفة متعلقة بما سوى ذاته.

ثانياً: القرآن يحكي لنا منهجاً ربانياً علمه الله تعالى لإبراهيم عليه السلام يتضمن اليقين الإيماني ودحض حجج المشككين في وحدانية الله تعالى للوصول إلى ما هو يقين لا يزعمه ريب، قال الله عز وجل في سورة الأنعام: {وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ} [الأنعام: 75].

ثالثاً: القول بأن الشك المنهجي هو سنة أبي الأنبياء إبراهيم عليه السلام. هو قول مبالغ فيه ودعوة عريضة ظاهرها البرهان على تزكية مذهب الشك المنهجي الفلسفي والرفع من شأنه عند رينيه ديكارت، وباطنها دعوة الناس إلى الشك في أي شيء من حولهم مهما كان مقدساً، وبالتالي يفتح هذا الباب لكثرة الملحددين والزنادقة المشككين في رسائل الوحي في هذه الامة، وهذا ما نراه اليوم ماثلاً أمام أعيننا. وهذا الأمر أيضاً قد يكون دعوى يستند عليها بعض الباحثين الذين قاموا بالتشكيك في بعض الثوابت والتشكيك في السنة النبوية كمصدر للتشريع وغير ذلك.

رابعاً: إن وجود البراهين والأدلة العقلية بين يدي الرسل عليهم السلام في دعوة أقوامهم لا تعني أن منهج الشك هو الوسيلة الوحيدة لدعوة الخلق إلى الحق، فوسائل الاقتناع منها ما هو نقلي ومنها ما هو عقلي، فمنهم من آمن بسماع الآيات ومنهم من آمن بالحجج والبيانات، وكلها مستندة إلى وحي يراقب الحركة الدعوية في حياة الرسل عليهم السلام، ولو تقوّل الرسول في شيء من نفسه لداهته العقوبة الربانية، قال تعالى: {وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقَاوِيلِ، لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ، ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ} [الحاقة: 44-47]. لكن هذا الوحي لا يدخل في مصادر المعرفة عند الفلاسفة.

خامساً: الدعوة كما تكون بالحكمة والموعظة الحسنة تكون بالبرهان والمجادلة، وإن حصر دعوة سيدنا إبراهيم عليه السلام بالشك كطريق وحيد للوصول إلى الحقيقة كما يزعم الخشت دعوى فيها بعد عن المنهجية في توصيف مناهج الرسل مع أقوامهم للوصول إلى الإيمان.

37 الرازي، مفاتيح الغيب، 13 / 40.

<https://www.elwatannews.com/news/details/674522> 38

سادساً: إن استعمال الدليل العقلي والتشكيك في عقيدة الخصم البراهين لا يعني التسوية بين رينيه ديكارت وإبراهيم عليه السلام؛ لأن كليهما وإن استخدم هذه الوسيلة للوصول إلى الحقيقة، لكن هناك اختلاف في مقدمات التأسيس الفكري، والنتائج التي توصلوا إليها، ومصدر الاستدلال الشككي المنهجي ومكان استعماله مع النفس لعلاجها أو الغير لهدايتها إلى الإيمان، وهذا على فرض أننا سلمنا التوافق في الوسائل.

أخيراً: فإن الشك الطارئ على الذهن يتبلور على صورتين: تارة يطرأ على الذهن بصورة ظاهرة نفسانية ثم يزول بعد فترة ويتبدل إلى اليقين، وهذا هو الشك المنهجي. وهو حال من قبل دعوة الرسل عليهم الصلاة والسلام بالتصديق الفطري، أو بالحجة والبرهان، وتارة أخرى يطرأ على الذهن ويعلق به ولا يرحل عنه أبداً، بل يستوطن فيه. وهذا حال قوم إبراهيم في جحودهم وإنكارهم. فالقسم الأول من الشك وسيلة إلى اليقين وأمانة عليه، وهو يدفع الإنسان إلى السعي وراء الحقيقة، وهو نعمة من نعم الله سبحانه، والثاني فهو بلاء ومصيره تشتت وضياح.³⁹

5. تحليل نص النبي صلى الله عليه وسلم في إثبات الشك لإبراهيم عليه السلام.

5.1. نص الرواية التي أخرجها الشيخان عن أبي هريرة رضي الله عنه:

أخرج الشيخان عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "نحن أحقُّ بالشك من إبراهيم صلى الله عليه وسلم، إذ قال: { رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُخَيِّمُ الْمَوْتَى قَالَ أَوْمَهُ تُؤْمِنُ قَالَ بَلَى وَلَكِنَّ لِيُطَمِّئَنَّ قَلْبِي } [البقرة: 260]، قال: ويرحم الله لو طأ لقد كان يأوي إلى ركن شديد، ولو لبثت في السجن طول لبث يوسف لأجبت الداعي». وقد سبق تخريج الحديث. وظاهر الحديث يوم وقوع الشك عند إبراهيم عليه السلام في البعث وإعادة الأجساد؛ لأنه جاء في معرض بيان قول الله تعالى: { رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُخَيِّمُ الْمَوْتَى } [البقرة: 260].

5.2. موقف العلماء من تفسير الحديث:

ذهب جمهور العلماء إلى تأويل الحديث، وصرفه عن ظاهره بأقوال عديدة، وأن الظاهر ليس مراداً؛ لأنه يتناقض مع النصوص الشرعية الأخرى، ويتناقض مع الحق والعقل والواقع. وذهبت طائفة من العلماء إلى حمل الحديث على ظاهره، وأنه يثبت الشك لإبراهيم حقيقة، وقد أدلى كلا الفريقين بأدلته. والحق بعد التحليل مع التحقيق والتزجيج الدقيق: فمذهب الجمهور إلى أن إبراهيم عليه الصلاة والسلام لم يكن شاكراً في إحياء الموتى قط، وإنما طلب المعاينة لما جبلت عليه النفوس البشرية من رؤية ما أخبرت عنه. ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم: "ليس الخبر كالمعاينة، إن الله عز وجل أخبر موسى بما صنع قومه في العجل، فلم يلق الألواح، فلما عاين ما صنعوا، ألقى الألواح فانكسرت"⁴⁰. قال الإمام النووي⁴¹: "في باب زيادة طمأنينة القلب بتظاهر الأدلة: اختلف العلماء في معنى نحن أحق بالشك من إبراهيم على أقوال كثيرة أحسنها وأصحها ما قاله الإمام أبو إبراهيم المزني صاحب الشافعي وجماعات من العلماء وهو: أن الشك في إحياء الموتى لو كان متطرقاً إلى الأنبياء لكنت أنا أحق به من إبراهيم، وقد علمتم أنني لم أشك فاعلموا أن إبراهيم عليه السلام لم يشك، وإنما خصَّ إبراهيم صلى الله عليه وسلم لكون الآية قد يسبق إلى بعض الأذهان الفاسدة منها احتمال الشك، وإنما رجَّح إبراهيم على نفسه صلى الله عليه وسلم تواضعاً وأدباً، أو قبل أن يعلم صلى

39 حسن محمد مكِّي العاملي، المدخل إلى العلم والفلسفة والإلهيات نظرية المعرفة، 103.

40 أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، المسند، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1421 هـ / 2001 م)، 2446.

41 هو يحيى بن شرف بن مري الخزامي الحوراني الشافعي، صنف التصانيف النافعة في الحديث والفقهاء وغيرها كشرح مسلم والروضة وشرح المذهب والمنهاج والتحقيق والأذكار ورياض الصالحين وغير ذلك. مات في نوى دمشق الشام سنة 676هـ. انظر: السيوطي، عبد الرحمن، طبقات الحفاظ، (بيروت: در الكتب العلمية، 1403هـ)، 513.

الله عليه وسلم أنه خير ولد آدم".⁴²

وهناك أقوال أخرى لعلماء الحديث والتفسير أذكرها باختصار، منها: أن الحديث كان ردًا على قوم أثبتوا الشك لإبراهيم لما نزل قول الله تعالى: {رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى}.⁴³ ومنها: أن إبراهيم عليه السلام أراد أن يترقى من درجة علم اليقين بالخبر إلى درجة عين اليقين بالمشاهدة.⁴⁴ ومنها: أن إبراهيم وقع له الشك في كيفية الإحياء، لا في أصل الإحياء.⁴⁵ ومنهم من قال إن المراد بالشك بقوله: «نحن» أمته الذين يجوز عليهم الشك، وإنما عبر بـ"نحن" تأنيساً لهم بإيهاهم دخوله معهم.⁴⁶ إلى غير ذلك من الأقوال، وقد نقلت هنا أشهرها وأهمها.

6. موقف الشك المقلدة من حديث نفي الشك:

لا بد أن نعلم أن من أنواع الشك شك المقلدة، وهذا شك في قدرة العقل والحس في الوصول إلى المعرفة، ولكنه لا ينكر وجود الحقيقة، وهذا الشك ليس إنكارياً وإنما طريقه في الوصول إلى التصديق والإيمان هو الاعتماد على مصدر خارج عن الإنسان أو عن ذاته العارفة، وقد حصل هذا النمط من الشك لفرقة في الفكر الإسلامي أطلق عليها المقلدة وهم الباطنية أو التعليمية، حيث قالوا: لا تحصل المعرفة بأي وسيلة من الوسائل الإنسانية المعروفة كالحس والعقل، وإنما مصدر هذه المعرفة هو الإمام المعصوم، فهو وحده أهل للعلم، ومعصوم عصمة مطلقة، فطريق العلم إنما هو الأخذ والتقليد أو النقل عن الإمام المعصوم، والإمام يورث هذا العلم إلى معصوم آخر... وهكذا توريث وعصمة وتعليم.⁴⁷

وزعم من ينتسب إلى هذا المذهب أن في حديث "نحن أحق بالشك من إبراهيم" ما ينافي العقل والعقيدة، وهو الطعن في عصمة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وتابعهم حديثاً من الشك المقلدة الراضية عبد الحسين شرف الدين الموسوي: حيث يقول في كتابه الذي أفردته عن أبي هريرة، وجمع فيها بعض أحاديث أبي هريرة، ومنها هذا الحديث: «نحن أحق بالشك من إبراهيم» قائلاً: بأن الحديث يثبت الشك لرسول الله صلى الله عليه وسلم، ولسائر الأنبياء، وأنهم جميعاً أولى به من إبراهيم عليه السلام، ولو فرض عدم إرادة الأنبياء جميعاً بإرادة رسول الله صلى الله عليه وسلم مما لا بد منها...، والحديث نص صريح في أنه أولى بالشك"⁴⁸

وتحليل هذا الزعم وفق قواعد البحث العلمي المنهجي يكون على الشكل الآتي:

أولاً: الزعم أن هذا الحديث مرود لمخالفته للعقل المشكك الذي لا يأخذ العلم إلا عن المعصوم في نظر الراضية، وما سوى

42 النووي، شرح صحيح مسلم، 183/2؛ ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، (بيروت: دار المعرفة، 1379هـ)، 412/6؛ بدر الدين العيني محمود بن أحمد، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2015م)، 267/15.

43 ابن قتيبة عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، تأويل مختلف الحديث، (بيروت: المكتب الإسلامي، 1999م)، 91؛ النووي يحيى بن شرف النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1392هـ)، 242/2؛ وابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، 442/2؛ وابن حجر العسقلاني، فتح الباري، 475/6.

44 القاري علي بن سلطان محمد، أبو الحسن نور الدين الملا الهروي، شرح الشفا بتعريف حقوق المصطفى (بيروت: دار الكتب العلمية، 1421 هـ)، 176/2.

45 البدر العيني، عمدة القاري، 128/18.

46 القاضي عياض بن موسى بن عياض اليحصبي السبتي، الشفا بتعريف حقوق المصطفى، (عمان: دار الفيحاء، 1407 هـ)، 232/2؛ البدر العيني، عمدة القاري، 267/15؛ ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، 475/6.

47 راجع عبد الحميد الكردي، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، 82.

48 عبد الحسين شرف الدين الموسوي، أبو هريرة، (إيران: قم، مطبعة أنصاريان، د.ت)، 80.

ذلك من المصادر المعرفية كلها مشكوك فيه، كلام باطل لأن المعصوم عندنا النبي صلى الله عليه وسلم. ثانيًا: إن الرافضة لا يثبتون وسائل المعرفة حسًا وعقلًا، فكيف لمن لا يدري المعرفة إلا عن المعصوم أن يرد الحديث من نفسه بدون خبر صحيح ثابت عن المعصوم. فإن كان عندكم خبر بذلك فأخرجوه لنا. فإننا نقول: إن النبي صلى الله عليه وسلم معصوم، وأبو هريرة رضي الله عنه من أثبت أصحابه في نقل حديث المعصوم فلم يخطئ بحرف نقله إلينا عنه، وهذا أمر عليه إجماع الأمة ممن يعتد بدينهم وأخلاقهم.⁴⁹

ثالثًا: إن الرافضة ينكرون عدالة الصحابة ويتهموهم بالكذب، وهذا كفر وزندقة، فكلامهم في حق الصحابة مردود عليه. يقول أبو زرعة الرازي⁵⁰: "إذا رأيت الرجل ينتقص أحدًا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فاعلم أنه زنديق، وذلك أن الرسول صلى الله عليه وسلم حق، والقرآن حق، وما جاء به حق، وإنما أدى إلينا ذلك كله الصحابة، وهؤلاء يريدون أن يجرحو شهدونا ليطلوا الكتاب والسنة، والجرح بهم أولى، وهم زنادقة".⁵¹

رابعًا: الأحاديث عند أهل السنة تُقبل بالعلم وترد بالعلم، وهذا العلم يقوم على قواعد محكمة ودقيقة وهو علم الجرح والتعديل، الذي لا تعرفه الرافضة المقلدة بتاتًا، وهذا الحديث ثابت سنداً ومتناً في صحيح البخاري ومسلم، وقد أجمعت الأمة على الاحتجاج بما جاء فيهما، وقد بين معنى الحديث علماء هذه الأمة من محدثين ومفسرين، لكن الشك المقلدة لا يؤمنون بأي تفسير لأهل السنة، بل مصدر معلوماًهم الإمام المعصوم وكتبهم الباطلة التي وضعوها على الأمة زورًا وبهتانًا، فيردون الأحاديث بالاعتراض عليها أنها ليست عن المعصوم، والصحابة ليسوا من المعصومين عندهم. وهذا مذهب شكي شيطاني لا يعرفه حتى ديكار، لأن شك ديكار عقلي قائم في ذاته، وشكهم عقدي والعلم قائم بغير ذواتهم؛ لأنها ليست معصومة.

خامسًا: لم يستطع هذا الطاعن في الحديث وفي روايه أن يأتي بدليل واحد يثبت بطلانه إلا القول إن هذا لا يصح في منهج التعليل العقلي، وأنه يطعن في عصمة الأنبياء. فالرافضة المقلدة يهدفون إلى تشكيك الأمة بعقائدها، ويعتمدون الشك المذهبي لا الشك المنهجي في سبيل الوصول إلى أهدافهم الخبيثة، وهذا الشك المذهبي يدور حول نفسه دون أن يصل إلى الحقيقة، والواقع يثبت ذلك. أخيرًا: فإن من يطعن في عصمة الأنبياء بنسبة الشك إليهم من أهل البدع والأهواء لا يلتفت إلى ما يقول؛ لأن الله عز وجل عصم أنبياءه ورسله من الكفر والشرك والشك، ومن تسلط الشيطان عليهم، وأن تلك العصمة صفة أساسية فيهم، وشرطاً ضرورياً من شروط الرسالة، كما أنها جزء من الكمال البشري الذي كملهم الله عز وجل به، حتى يبلغوا رسالة ربحم إلى أقوامهم، وقد سبق تفصيل ذلك. ويؤكد ذلك أنه ليس في سؤال سيدنا إبراهيم عليه السلام ما يدل على أنه شك، إذ السؤال وقع بـ "كيف" الدالة على حال شيء موجود مقرر عند السائل والمسؤول، كما تقول: كيف علم فلان؟ فـ "كيف" في الآية سؤال عن هيئة الإحياء لا عن نفس الإحياء، فإنه ثابت مقرر لدى سيدنا إبراهيم عليه السلام. وهو ما شهد به رب العزة لسيدنا إبراهيم رداً على سؤاله، بقوله عز وجل: "أولم تؤمن" والاستفهام هنا تقرير للمنفى، وهو الشك، كأنه قال له: أأنت مؤمن بالبعث؟ فكان جوابه عليه السلام بـ "بلى" لإثبات المنفي وهو الشك، والمعنى: أنا مؤمن بالبعث كما علمت ما في قلبي، لكنني أريد أن يطمئن قلبي برؤية الكيفية فقط، وأعتبر بذلك... فما شك إبراهيم عليه السلام، ولم يكن لديه أي شبهة في قدرة الله تعالى على إحياء الموتى، إذ لم يقل الله تعالى: أنتستطيع أن تحيي الموتى؟ وإنما أراد أن يرى الهيئة وهي ممكنة.⁵²

⁴⁹ راجع عبد الحميد الكردي، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، 89.

⁵⁰ هو عبيد الله بن عبد الكريم بن يزيد بن فروخ المخزومي بالولاء، أبو زرعة الرازي: من حفاظ الحديث، من أهل الري، كان يحفظ مئة ألف حديث، ويقال: كل حديث لا يعرفه أبو زرعة ليس له أصل، توفي بالري سنة 264 هـ. انظر: الذهبي، محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، 507/12.

⁵¹ السخاوي محمد بن عبد الرحمن، فتح المغيب بشرح ألفية الحديث للعراقي، (مصر: مكتبة السنة، 1424هـ/2003م)، 95/4.

⁵² ابن حزم الظاهري، الفصل في الملل والنحل، 292/2.

الخلاصة:

إن الشك حالة نفسية تعترى بعض النفوس فتجعلها في ريب مؤقت أو مستمر، وهي حالة صحيحة منتجة إن كان صاحبها على الفطرة سائراً في البحث عن اليقين، ومرضية مدمرة إذا كان صاحبها يعيش الشك وينكر المعرفة. والفلاسفة في موقفهم من المعرفة نوعان: من يقول بإمكانية المعرفة والوصول إلى الحقيقة ويؤمن بأدواتها، ومن ينكر إمكان المعرفة وينكر أدواتها ويعيش في الجهل الذي طوق به نفسه من الدور.

القرآن الكريم دلّ الناس أجمعين من خلال توجيهاته إلى استعمال وسائل المعرفة من حسّ وعقل للوصول إلى الإيمان واليقين، وذلك في إطار التوجيه المؤطر من قبل الرسل الذي أرسلوا بذلك.

طريقة تشكيك الخصم بما هو عليه من عبادات وعقائد فاسدة ثم حمله بعد ذلك على جادة الصواب والحق من خلال المناهج الإلهية التي أيد الله بها الرسل في دعوة أقوامهم هي وسيلة من وسائل المحاججة المشروعة، أما الاعتقاد بأنهم كانوا في دعوتهم على منهج الشك الفلسفي المذهبي أو المنهجي مع أنفسهم فهذا باطل، قد تسرب إلى ذهان بعض الناس من طرق عديدة: منها الخطأ في فهم النصوص وتفسيرها، أو الجهل بما كان عليه الرسل من المناهج الدعوية الإلهية، أو خداع الناس بالتمائل بين الأنبياء والفلاسفة في مناهجهم في الدعوة إلى الوصول إلى الحقيقة من جميع جوانبه.

اختلاف مصادر المعرفة وطرقها ووسائلها بين الأنبياء عليهم الصلاة والسلام وبين الفلاسفة وعدم قدرة بعض الناس على فهم ذلك أدى إلى خلل في الاستدلال، وخلط في التسوية بين الأصل والمثال. فالوحي كمصدر للمعرفة ليس موجوداً عند الفيلسوف، والحس يؤمن به بعض الفلاسفة كمصدر للمعرفة، وكذا العقل فمنهم من يعتبره ومنهم من ينكره. فجاءت دعوة الرسل لتشمل الإيمان والعمل بالحواس والعقل والوحي، والبراهين المادية والمعنوية كافة لدعوة أقوامهم. وكلها مستندة إلى الوحي وموافقة للعقل السليم.

ليس المعنى المراد من حديث "نحن أحق بالشك من إبراهيم" إثبات الشك من قبل النبي محمد صلى الله عليه وسلم لسيدنا إبراهيم عليه السلام نظراً لظاهر الحديث، بل أراد به نفي الشك عن نفسه وعن أبيه إبراهيم عليهما السلام وعن جميع الأنبياء والمرسلين. قول إبراهيم عليه السلام "أرني كيف تحي الموتى": ليس شكاً، بل هو طلب لمرحلة عليا من مراحل اليقين وهي يقين المعاني والحس. لا كما ظن البعض بأنه شك في البعث وإعادة الأجساد.

توهم البعض بأن إبراهيم استخدم طريقة الشك المنهجي مع نفسه ليصل إلى الحقيقة ولولاها لما وصل، ادعاء باطل، بل هي طريقة استدلالية برهانية لتشكيك من يعبدون الأصنام والكواكب في معتقداتهم الرافضة.

قدح الشكك الرافضة المقلدة في أبي هريرة رضي الله عنهم، وردهم حديثه الثابت في أصح المصادر الحديثية "نحن أحق بالشك من إبراهيم" من غير دليل معتبر هو كفر وزندقة؛ لأن تكذيب أبي هريرة ليس مقصوداً، بل المقصود تكذيب للوحي؛ لأن كل حديث لا يأتي عن المعصوم عندهم من طريق أهل البيت فهو مشكوك فيه ومردود. ونحن نقول: قد صح حديث أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي المعصوم، فأين تذهبون؟

وبناء على ما تقدم فإن الحديث عن الشك عند الأنبياء بشكل عام، وعند إبراهيم عليه السلام بشكل خاص يجب أن يعالج من خلال فهم السياق القرآني، وفهم مشكل الحديث، واعتبار اليقين والعصمة عند الأنبياء حتى لا يكون هذا مدعاة لباحثي النقد الديني للتشكيك في ثوابت الأمة، وهذا حال كثير من المفكرين من مستشرقين، ومستغربين، وتنويريين، وحدائين.

فالشك المنهجي القائم على البحث العلمي والإيمان بمصادر المعرفة ووسائلها إذا كان هدفة الوصول إلى الحق والأيمان أمر حسن مقبول، وأما إذا كان مجرد التشكيك في عقائد الآخرين لهدمها فهو سيء مردود. فالأنبياء عليهم السلام في طريق الدعوة يقومون بالتخلية والتحلية، أو التطهير والتنوير، تطهير المجتمع من العقائد الفاسدة وتنويره بعبادة صحيحة واحدة يقبلها العقل السليم، ولا ينكرها إلا شكاك شيطان نفساني هوائي لئيم. فتعوذ بالله من الشك، ونسأل الله اليقين والتمسك بالحق.

المصادر والمراجع:

<https://arabicpost.net/opinions/2017/11/21>

<https://www.elwatannews.com/news/details/674522>

ابن الأثير، المبارك بن محمد بن عبد الكريم الشيباني الجزري. *النهاية في غريب الحديث والأثر*. بيروت: المكتبة العلمية، 1979م.

ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. *فتح الباري شرح صحيح البخاري*. بيروت: دار المعرفة، 1379م.
أحمد بن عبد العزيز بن مقرن القُصَيْرِ، الأحاديث المشككة الواردة في تفسير القرآن الكريم. السعودية، دار ابن الجوزي، 1430هـ.

ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد الظاهري. *الفصل في الملل والأهواء والنحل*. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1348هـ.
ابن خمير، علي بن أحمد السبتي. *تنزيه الأنبياء عما نسب إليهم خثالة الأغبياء*. بيروت: الفكر المعاصر، 1990م.
ابن سينا، الحسين بن عبد الله بن سينا الفيلسوف الرئيس. *الاشارات والتنبيهات*. مصر: دار المعارف، د.ت.
ابن عطية الأندلسي عبد الحق بن غالب، *المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز*. بيروت: الكتب العلمية، 1422 هـ.
ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، *معجم مقاييس اللغة*. بيروت: دار الفكر، 1979م.
ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم الدينوري، *تأويل مختلف الحديث*. بيروت: المكتب الإسلامي، 1999م.
ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي الأنصاري، *لسان العرب*. بيروت: دار صادر، 1414 هـ.
أبو البقاء الكفوي، أيوب بن موسى الحسيني، *الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية*. بيروت: مؤسسة الرسالة.
أبو حاتم الرازي، عبد الرحمن بن محمد، *تفسير القرآن العظيم*. السعودية: مكتبة نزار مصطفى الباز، 1419هـ.
أحمد بن الشيخ محمد الزرقا، *شرح القواعد الفقهية*. دمشق: دار القلم، 1989م.
أحمد بن عبد العزيز بن مقرن القُصَيْرِ، الأحاديث المشككة الواردة في تفسير القرآن الكريم. السعودية: دار ابن الجوزي، 1430هـ.

الألوسي، محمود بن عبد الله الحسيني، *روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني*. بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ.

الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد، *المواقف في علم الكلام*. بيروت: عالم الكتب.
بدر الدين العيني، محمود بن أحمد، *عمدة القاري شرح صحيح البخاري*. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.
الترمذي، محمد بن سورة، *سنن الترمذي*. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998م.
التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر، *شرح العقائد النسفية*. باكستان: كراتشي، مكتبة المدينة، 2009م.
جلال الدين سعيد، *معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية*. تونس: دار الجنوب، 2004م.
راجح عبد الحميد الكردي، *نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة*. السعودية: دار المؤيد، 1992م.
الرازي، محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي، *مفاتيح الغيب*. بيروت: دار إحياء التراث العربي 1420 هـ.
الراغب الأصفهاني الحسين بن محمد، *المفردات في غريب القرآن*. دمشق: دار القلم، 1412 هـ.
السخاوي، محمد بن عبد الرحمن، *فتح المغيث بشرح الفية الحديث*. مصر: مكتبة السنة، 2003م.
الشريف الجرجاني، علي بن محمد، *كتاب التعريفات*. بيروت: دار الكتب العلمية، 1983م.
الطبري، محمد بن جرير، *جامع البيان في تأويل القرآن*. بيروت: مؤسسة الرسالة، 2000م.
عبد الحسين شرف الدين الموسوي، *أبو هريرة*. إيران: قم، مطبعة أنصاريان، د.ت.
عبد الرحمن الزبيدي، *مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي*. السعودية: دار المؤيد، 1992م.
عبد الرحمن بدوي، *موسوعة الفلسفة*. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1984م.

- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي، المستقصى. بيروت: دار الكتب العلمية، 1993م.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، معيار العلم في فن المنطق. مصر: دار المعارف، 1961م.
- القاري، علي بن محمد الهروي، شرح الشفا. بيروت: دار الكتب العلمية، 1421هـ.
- القاضي عياض بن موسى اليحصبي، الشفا بتعريف حقوق المصطفى. عمان: دار الفيحاء، 1407 هـ.
- القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن. القاهرة: دار الكتب المصرية، 1964م.
- مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي. القاهرة: الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، 1403هـ.
- محمد عبد المنعم القيعي، قانون الفكر الإسلامي. القاهرة: دار البصائر، 2008م.
- محمود حمدي زقزوق، المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت. القاهرة: دار المعارف، د. ت.
- محمود زيدان، نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين. المملكة العربية السعودية: مكتبة المنتبي، 2012م.
- المنووي، عبد الرؤوف بن تاج العارفين الحدادي، التوقيف على مهمات التعاريف. القاهرة: عالم الكتب، 1990م.
- الندوة العالمية للشباب الإسلامي، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة. السعودية: دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، 1420هـ.
- النووي، يحيى بن شرف، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1392هـ.

KAYNAKLAR

Abdurrahman Bedvî. *Mevsûatü'l-felsefe*. Beyrut: Müessesetü'l-Arabiyye li'd-dirâsât ve'n-neşr, 1984.

Abdurrahman ez-Zeydî. *Mesâdiru'l-ma'rife fi'l-fikri'd-dînî ve'l-felsefî*. Suûd: Dâru'l-Müeyyed, 1992.

Abdülhüseyn Şerefüddîn el-Müsevî. *Ebû Hüreyre*. Kum: Matbaatü Ensâriyân, ty.

Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.

Ahmed b. Şeyh Muhammed ez-Zerkâ. *Şerhu Kavâidi'l-fikhiyye*. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2. baskı, 1989.

Ahmed b. Abdilazîz b. Mukrin el-Kusayyir. *el-Ehâdîsü'l-müşkiletü'l-vâride fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Suûd: Dâru'l-İbni'l-Cevzî, 1430.

Ali el-Kârî, İbn Muhammed el-Herevî. *Şerhu's-Şifâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421.

Âlûsî, Mahmûd b. Abdillâh el-Hüseynî. *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. baskı, 1415.

Bedruddîn el-Aynî, Mahmûd b. Ahmed. *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ty.

Celâlüddîn Saîd. *Mu'cemü'l-mustalahât ve's-şevâhidi'l-felsefiyye*. Tunus: Dâru'l-Cenûb, 2004.

Ebu'l-Bekâ el-Kefevî, Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseynî. *el-Külliyât Mu'cemu fi'l-mustalahât ve'l-furûki'l-lügavî*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ty.

Ebû Hâtim er-Râzî, Abdurrahman b. Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. Suûd: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 3. baskı, 1419.

Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî. *el-Mustasfâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.

Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Mi'yâru'l-ilm fî fenni'l-mantık*. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1961.

İbn Atiyye el-Endülüsî Abdülhak b. Galib. *el-Muharraru'l-vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*. Beyrut: el-Kütübü'l-İlmiyye, 2. baskı, 1422.

İbnü'l-Esîr, Mübârek b. Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şeybânî el-Cezerî. *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs ve'l-eser*. Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, 1979.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1379.

İbn Hazm, Ali b. Ahmed b. Sa'îd ez-Zâhirî. *el-Faslu fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*. Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1348.

İbn Humeyr, Ali b. Ahmed es-Sebtî. *Tenzîhü'l-enbiyâ ammâ nesebe ileyhim husâletü'l-ağbiyâ*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.

İbn Fâris, Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ el-Kazvînî er-Râzî. *Mu'cemu mekâyîsi'l-lüga*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.

İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 2. baskı, 1999.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. baskı, 1414.

İbn Sînâ, Hüseyin b. Abdillâh b. Sînâ. *el-İşârât ve't-tenbîhât*. Mısır: Dâru'l-Meârif, 3. baskı, ty.

İcî, Adududdîn Abdurrahman b. Ahmed b. Abdilgaffâr. *el-Mevâkıf fi ilmi'l-Kelâm*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ty.

Kâdî İyâd b. Mûsâ el-Yahsubî. *eş-Şifâ bi-tarîfi hukûki'l-Mustafâ*. Ummân: Dâru'l-Feyhâ, 2. baskı, ty.

Kurtubî, Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2. baskı, 1964.

Mahmûd Hamdî Zakzûk. *el-Menhecü'l-felsefi beyne'l-Gazalî ve Dikârt*. Kâhire: Dâru'l-Meârif, ty.

Mahmûd Zeydân. *Nazariyyetü'l-ma'rife inde müfekkiri'l-İslâm ve felâsifeti'l-Garbi'l-muâsirîn*. Suûd: Mektebetü'l-Mütenebbî, 2012.

Mecmu'u'l-lügati'l-Arabiyye. *el-Mu'cemü'l-felsefi*. Kâhire: el-Hey'etü'l-Âmme li-şuûni'l-Metâbi'l-Emîriyye, 1403.

Münâvî, Abdurraûf b. Tâci'l-ârifân el-Haddâdî. *et-Tevkîf alâ mühimmâti't-teârîf*. Kâhire: Âlemü'l-Kütüb, 1990.

en-Nedvetü'l-âlemiyye li'ş-şebâbi'l-İslâmî. *el-Mevsûatü'l-müyessera fi'l-ediyân ve'l-mezâhib ve'l-ahzâbi'l-muâsıra*. Suûd: Dâru'n-Nedveti'l-Âlemiyye, 4. baskı, 1420.

Nevevî, Yahyâ b. Şeref. *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2. baskı, 1392.

Râcih Abdülhumeyd el-Kürdî. *Nazariyyetü'l-ma'rife beyne'l-Kur'ân ve'l-felsefe*. Suûd: Dâru'l-Müeyyed, 1992.

er-Râgıb el-İsfahânî Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân*. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1412.

er-Râfi'î, Mustafa Sâdık. *Tahte râyeti'l-Kur'ân*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2002.

Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hasan b. Hüseyin et-Teymî. *Mefâtîhu'l-gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi'Türâsi'l-Arabî, 3. baskı, 1420.

René Descartes. *Teemmülât metafizikiyye fi'l-felsefesti'l-ûlâ*. Beyrut: Uyûdât, 1988.

Sehâvî, Muhammed b. Abdirrahman. *Fethu'l-muğîs bi-şerhi Elfiyeti'l-hadîs li'l-Irakî*. Mısır: Mektebetü's-Sünne, 2003.

Suyûtî, Abdurrahman. *Tabakâtu'l-huffâz*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403.

Şerîf Cürçânî, Alih b. Muhammed b. Ali. *Kitâbü't-Ta'rifât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.

Taberî, Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.

Taftazânî, Sa'duddîn Mesud b. Ömer. *Şerhu'l-mekâsîd fi İlmi'l-Kelâm*. Pakistan: Dâru'l-Meârifi'n-Nu'mâniyye, 1981.

Tirmizî, Muhammed b. Sevre. *Sünenü't-Tirmizî*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. baskı, 1405/1985.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006.



UNIVERSAL JOURNAL OF THEOLOGY

e-ISSN: 2548-0952

Cilt/Volume: 8, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2023 (Haziran/June)

İMAM ZEYLÂÎ'NİN NESEFÎ'YE AİT KENZ METNİNDEKİ HÜKÜMLERİ TEMELLENDİRMESİNDE TAKİP ETTİĞİ YÖNTEMİN TAHLİLİ -Nikah Bölümü Bağlamında-

*Analyzing The Method Followed By Imam Zeylâî In Basing On The Provisions In The
Kenz Text Of Nasefî -In The Context Of The Marriage Section-*

RAMAZAN TOK

Yüksek Lisans Öğrencisi, Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü,
İslam Hukuku Anabilim Dalı

Graduate Student, Pamukkale University, Institute of Islamic Studies, Department of Islamic
Law, Denizli/Turkey

ramazan_98tk@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-9816-3606>

NURULLAH AKDENİZ

Yüksek Lisans Öğrencisi, Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü,
İslam Hukuku Anabilim Dalı

Graduate Student, Pamukkale University, Institute of Islamic Studies, Department of Islamic
Law, Denizli/Turkey

nurullahakdeniz12@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-8411-1098>

Makale Bilgisi - Article Information Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/
Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 15/11/2022

Kabul Tarihi/Date Accepted: 13/06/2023

Yayın Tarihi/Date Published: 23/06/2023

Atıf/Citation: Ramazan Tok – Nurullah Akdeniz, “İmam Zeylâî'nin Neseffî'ye Ait Kenz Metnindeki
Hükümleri Temellendirmesinde Takip Ettiği Yöntemin Tahlili -Nikah Bölümü Bağlamında”,
Universal Journal of Theology 8/1 (2023): 80-105 <https://doi.org/10.56108/ujte.1205353>

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

İMAM ZEYLÂİ'NİN NESEFÎ'YE AİT KENZ METNİNDEKİ HÜKÜMLERİ TEMELLENDİRMESİNDE TAKİP ETTİĞİ YÖNTEMİN TAHLİLİ -Nikah Bölümü Bağlamında-

Ramazan TOK

Nurullah AKDENİZ

Öz

İslam hukukunun temel başlıklarından birisi olan aile hukukunun içerdiği temel ilkeler, toplumun temeli olan ailenin sağlam zeminde kurulması bağlamında önem arz etmektedir. Dolayısıyla konuya dair kaleme alınan metin ve şerh türü eserlerin içerdiği yorum kültürü ve metodoloji, mükelleflere yol gösterici niteliktedir. Böylece mükellef hem amelî hem nazarî noktada yönlendirilmiş olmaktadır. Bu temel eserler arasında Hanefî mezhebinde, mütûn-i erbaa diye bilinen Neseî'nin *Kenzu'l-Dekâik* adlı eseri ve Zeylaî'nin, bu temel metne yazmış olduğu *Tebyînu'l-Hakâik* adlı şerh çalışması yer almaktadır. Biz de bu makalede Zeylaî'nin, *Kenzu'l-Dekâik* adlı esere yazmış olduğu *Tebyînu'l-Hakâik* adlı şerhin nikâh bölümünden yukarıda zikrettiğimiz yorum metodolojisinin izlerini sürmeyi amaçlamaktayız. Yazar, nikâh bölümünün hükümlerini açıklarken âyet ve hadislerden deliller sunmakta ayrıca Şafîî, Mâlikî ve Zâhirî mezheplerin Hanefî mezhebine ihtilaflarını vermiş olduğu cevaplarla birlikte aktarmaktadır. Zeylaî, metot olarak önce kendi mezhebinin görüşlerine yer verir daha sonra varsa gerek mezhep içinde gerek mezhep dışında farklı görüşte bulunan müctehitlerin görüşlerine ve delillerine yer verir. En sonda da şerhini yapmış olduğu *Kenzü'd-Dekâ'ik*'te bulunan hükümleri âyet ve hadislerle veya âyet ve hadislerle dayanarak aklî çıkarımlarla temellendirir. Nikah akdi özelinde incelediğimiz bu makalede Zeylaî'nin, bu şerhi yazmaktaki amacının Neseî metnindeki mevcut mesele ve hükümlere hukuki deliller getirmek olduğunu görmekteyiz. Zeylaî'nin, Neseî metninde olmayan hükümlere yer verdiğine veya bazen verilmiş olan hükümlere tamamlama niteliğinde ilaveler yapmakta olduğu da dikkat çekmektedir. Ayrıca Zeylaî, bu şerhi kaleme alırken yeni içtihatlar yapmamakta, bilakis mezhep içerisinde tercih edilmiş görüşleri, âyet, hadis ve icmâ gibi şer'î delilleri kullanarak izah etmektedir. Bazen de hükümleri lügat açısından inceleyip diğer mezhep imamlarının görüşlerine cevaplar vermekte ve kendi mezhebi olan Hanefî mezhebinin görüşlerinin daha isabetli olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Eserin bu özelliklerini dikkate aldığımızda, Zeylaî'nin mezhep içerisindeki konunun müctehit seviyesinde olmadığını buna mukabil mukallit derecesinde olduğunu söyleyebiliriz.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Tebyînu'l-Hakâik. Zeylaî, Nikâh, Muharremât

Analyzing The Method Followed By Imam Zeylai In Basing On The Provisions In The Kenz Text Of Nasefi -In The Context Of The Marriage Section-

Abstract

The basic principles of family law, which is one of the main titles of Islamic law, are important in the context of establishing the family, which is the foundation of society, on a solid ground. Therefore, the interpretation culture and methodology included in the text and commentary type works written on the subject are guiding the taxpayers. Thus, the taxpayer is guided in both practical and theoretical points. Among these basic works are Neseî's *Kenzu'l-Dekâik*, known as mutûn-i erbaa in Hanafi sect, and *Tebyînu'l-Hakâik*, which Zeylaî wrote on this basic text. In this article, we aim to trace the interpretation methodology that we mentioned above from the marriage section of *Tebyînu'l-Hakâik*, which Zeylaî wrote for *Kenzu'l-Dekâik*. While explaining the provisions of the marriage section, the author presents evidence from verses and hadiths, and also conveys the disagreements of the Shafii, Maliki and Zahiri sects with

the Hanafi sect along with the answers he gave. As a method, Zeylaî first includes the views of his own sect, and then, if there are, includes the views and evidences of mujtahids who have different views both within the madhhab and outside the madhhab. Finally, he justifies the provisions in *Kenzü'd-Dekâ'ik*, which he has commented on, with verses and hadiths or with rational inferences based on verses and hadiths. In this article, which we have examined specifically about the marriage contract, we see that Zeylaî's purpose in writing this commentary was to bring legal evidence to the current issues and provisions in the Nesefi text. It is also noteworthy that Zeylaî included provisions that were not in the Nasafi text, or that he sometimes made supplementary additions to the given ones. In addition, while writing this commentary, Zeylaî does not make new ijthahs, on the contrary, he explains the views preferred within the madhhab using shar'i evidences such as verses, hadiths and ijma. Sometimes, he examines the provisions in terms of lexicon and gives answers to the opinions of other sect imams and tries to show that the views of his own sect, the Hanafi sect, are more accurate. When we consider these features of the work, we can say that Zeylaî's position in the sect is not at the level of mujtahid, but at the level of muqallid.

Keywords: Fiqh, Tebyînu'l-Hakaik. Zeylai, Marriage, Muharremat

GİRİŞ

İmam Nesefî'nin yazmış olduğu metin türündeki *Kenzü'd-Dekâ'ik* adlı eser, hiç şüphesiz ki Hanefî fıkıh literatüründe hem muhtasar olması hem de mükellefin çokça karşılaşılabileceği sorunlara pratik bir şekilde cevap bulabileceği eser olması hasebiyle önemli bir konuma sahiptir. Bu esere şerh yazan Zeylaî'nin, *Tebyînü'l-Hakâ'ik* adlı eseriye her bir hükmü, şer'î delillerle temellendirmesinin yanında görüşlerine aktardığı diğer mezheplerin delilleriyle birlikte aktarmasından dolayı önem arz etmektedir. Eserini inceleyecek olduğumuz Zeylaî, hem kendi mezhebi olan Hanefî mezhebinin görüşlerini ve delillerini hem de farklı mezhep âlimlerin görüşlerini ve delillerini belirli bir metot çerçevesinde ve sistematik şekilde eserinde yer vermektedir.

Zeylaî, metot olarak önce kendi mezhebinin görüşlerine yer verir daha sonra varsa gerek mezhep içinde gerek mezhep dışında farklı görüşte bulunan müçtehitlerin görüşlerine ve delillerine yer verir. En sonda da şerhini yapmış olduğu *Kenzü'd-Dekâ'ik*'te bulunan hükümleri âyet ve hadislerle veya âyet ve hadislere dayanarak aklî çıkarımlarla temellendirir.

Zeylaî, *Tebyîn*'in yazılış amacını, *Kenzü'd-Dekâ'ik*'te var olan kapalı ifadeleri izah etmek, hükümlerin gerekçelerini açıklamak, kapalı kalan hükümlere dair fûrû-i fıkıh alanından örnekler getirmek ve ihtiyaç duyulan ilaveleri ihtiva eden bir eser yazmak olduğunu belirtir.¹ Biz de bu makalede

¹ 'Osmân b. 'Alî b. Meçcen el-Bârî'î Fahrüddîn el-Hanefî ez-Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzi'dekâik ve Hâşiyeti's-Şelebî* (Bulak; Kahire: el-Matba'atü'l-Kübra el-Emîriyye, 1895), 1/2; Özlem Yanık, *Hanefî Fıkıh Bilgini Zeylaî'nin Hayatı Ve Tebyînü'l-Hakâik Adlı Eserinin Tanıtımı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010), 36.

Zeylâî'nin, *Kenz*'de yer alan hükümleri temellendirirken nikah bölümü özelinde takip etmiş olduğu sistematığı, diğer ekollere nasıl cevaplar verdiğini gerek mezhep içi gerek mezhep dışındaki ihtilafları nasıl ele aldığını ve ele alırken izlemiş olduğu yol ve yöntemi incelemeye çalışacağız.

1. Neseffî ve Zeylâî'nin Hayatına Kısa Bir Bakış

Hanefi iki fakihin hayatlarına baktığımızda ilmî bir muhitte yetiştiklerini görürüz. Neseffî, Hanefî fikhın önemli ilk merkezlerinden biri olan Buhara'da yetişmiş, Zeylâî'se Hanefiliğin sonraki dönemlerde yaygın bir şekilde yaşandığı Mısır'da yetişmiştir. Zeylâî, her ne kadar Neseffî'den farklı coğrafyada yetişmiş olsa bile metnin sistematığına sadık kalarak kendi yorum yöntemini uygulamıştır.² Bu bölümde iki fakihin hayatını kısa bir şekilde anlatıp Zeylâî'nin yaşamış olduğu ilmi çevrenin fikhî düşüncelerine olan etkisinin ve kendisinden sonraki yaşamış fakîhlere tesirinin üzerinde duracağız.

1.1 Neseffî'nin Hayatına Kısa Bir Bakış

Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Neseffî hicrî 620 (1223) yıllarında Buhara yakınlarındaki Neseff şehrinde doğmuştur. Neseffî'nin yaşamış olduğu Buhara şehri 671 yılında Moğol istilasına maruz kalmıştır. Bu dönem zarfında Neseffî'nin, Kirman'a gittiği ve orada Kutbiyye-Sultâniyye Medresesi'nde uzun süre ders verdiği kaynaklarda zikredilmektedir. Neseffî, 710 yılında Bağdat'a gelmiş, aynı yıl tekrar memleketine dönerken vefat etmiştir.³ Neseffî'nin yetişmiş olduğu coğrafyanın tesirini eserinin üzerinde görmemiz mümkündür. Zira "bölgesel farklılıklar bazen usulî konularda bazen de fikh sistematığı içerisinde kendisini gösterirken Orta Asya Hanefiliğinde bu farklılık fikh sistematığı noktasında kendisini göstermiştir. Baktığımızda Orta Asya Hanefiliği Ebu Hanîfe ve talebelerinin sistematığını takip ederek ibadetin arkasından hemen aile hukukunu ele almışlardır."⁴ Neseffî'nin eserini de incelediğimizde nikâh bahsini ibadet bahislerin hemen ardından ele aldığını böylece bulunmuş olduğu çevrenin ilmî kültüründen etkilendiğini görmekteyiz.

1.2 Zeylâî'nin Hayatına Kısa Bir Bakış

Hanefi fikh literatüründe iki Zeylâî' den bahsedilmektedir. Birisi bugün Somali'nin Cibuti sınırına yakın bölgede bulunan Aden körfezi sahilindeki

² Sefa Atik, "İki Kardeş, İki Fakih: İbn Nüceym Kardeşler", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 984.

³ Murteza Bedir, "Neseffî, Ebü'l-Berekât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/567.

⁴ Atik, "İki Kardeş, İki Fakih: İbn Nüceym Kardeşler", 984.

Zeyla şehrinde yaşamış, Hanefi fakîhi ve hadis hafızı Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed ez-Zeylaî'dir.⁵ Bir diğer isim ise Osmân b. Alî ez-Zeylaî'dir. Biz burada *Kenzü'd-dekâ'ik* isimli esere *Tebyînü'l-hakâ'ik* adlı şerhi kaleme almış olan Osmân b. Alî ez-Zeylaî'nin hayatı hakkında kısa bir bilgi vereceğiz. Onun asıl adı Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfî el-Bâriî ez-Zeylaî'dir.

Zeylaî, Hanefî mezhebinin yaygın olduğu ancak Şâfiî ve Mâlikî mezheplerinde bir arada yaşadığı Kızıldeniz'in kıyısında liman şehri olan Zeyla'da dünyaya gelmiştir. Doğum tarihi tam olarak bilinmemektedir. Hicri 705 (1305) yılında Kahire'ye gitmiş ve hayatının büyük bir kısmını orada geçirmiştir. Kendisi Kahire'de akranları arasında ilmiyle öne çıkmış bir alimdir. Hicri 743 yılında vefat etmiştir.⁶ Onun, Mısır'a gittiği tarihi dikkate aldığımızda Memlûkler döneminde yaşadığını ifade edebiliriz. Yetiştirdiği talebeler arasında *Nasbu'r-Râye* müellifi Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed ez-Zeylaî (öl. 762/1360) zikredilmektedir.⁷

1.3 Zeylaî'nin Yaşadığı Ortam ve Fikhî Düşüncesine Etkisi

Âlimlerin yaşadığı doğal çevreyi kuşatan ilmî ortamın onların ilmî düşüncesine etkisi yadsınamaz bir durumdur. Zeylaî'nin de yaşamış olduğu çevrenin ilmî kültüründen etkilendiğini ifade edebiliriz.

Zeylaî'nin fıkha bakışını etkileyen ilk unsurun onun dünyaya gelmiş olduğu Zeyla şehri olduğunu söyleyebiliriz. Zira Zeyla şehri, ticaret merkezlerinden birisi olmasından dolayı farklı milletlerin uğrak noktasıdır. Bu özelliğinden dolayı şehre birçok farklı mezhebe mensup kişiler gelmektedir.⁸ Bundan dolayı şehirde Hanefî mezhebine mensup halkın dışında Şâfiî ve Mâlikî mezhebine mensup halkta bulunmaktaydı. Zeylaî'nin eserine incelediğimizde sıklıkla bu iki mezhebin Hanefî mezhebine olan ihtilaflarına aktarmasının sebebini bu farklılıklarından kaynaklandığını söyleyebiliriz. Zira fakîhler yaşamış oldukları coğrafyadaki halkın fikhî düşüncelerini iyi bilmelidirler. Böylece karşılaşabilecekleri soru ve sorunları isabetli yorumlarda bulunabilirler.

Bir diğer sebep olarak da Zeylaî'nin yetişmiş olduğu Kahire'nin onun üzerinde etkisinin olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü Mısır şehri, Moğol istilasına

⁵ Ebubekir Sifil, "Zeylaî, Abdullah b. Yûsuf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/352.

⁶ Necmettin Kızılkaya, "Zeylaî, Osman b. Ali", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/354.

⁷ Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri* (Diyanet Vakfı Yayınları, 2022), 81.

⁸ Kızılkaya, "Zeylaî, Osman b. Ali", 44/354.

uğramamış olmasından dolayı diğer İslam beldelerinden buraya çok sayıda âlim akın etmiştir. Bu ilmî zenginliğin fikhî farklılıkları da beraberinde getireceği düşünülebilir.⁹ Zira Mısır hem Şâfîliğin hem de Hanefiliğin yaygın olduğu bir ilim merkezi olarak karşımıza çıkmaktadır.

1.4 Zeylaî'nin Kendisinden Sonraki Fakîhlere Etkisi

Zeylaî'nin tanınmasına sebep olan kitabı Neseffî metnine yapmış olduğu *Tebyînü'l-hakâ'ik* adlı şerhidir.¹⁰ O, yazmış olduğu bu şerh ile diğer şârihleri büyük ölçüde etkilemeye başarmıştır. Mesele *Kenzü'd-dekâ'ik*'in diğer şârihlerinden İbn Nuceym (öl. 970/1563), *Bahrü'r-râ'ik* adlı eserinde Zeylaî'nin yazmış olduğu şerhin öneminden bahsetmekte¹¹ ayrıca üç yüzden fazla yerde Zeylaî'ye atıfta bulunmaktadır.¹²

Keza Zeylaî, sadece *Kenzin* diğer şârihlerine etkilemekle kalmamış kendisinden sonra yaşamış Hanefî fakihlerine de etkilemeye başarmıştır. Etkilediği fakihler arasında Molla Hüsrev'i (öl. 885/1480) zikredebiliriz. Osmanlı Müftüsü olan Molla Hüsrev, Memlûkler yönetiminde olan bölgelere hiç gitmemesine rağmen *Dürerü'l-ḥukkâm* adlı eserinde Zeylaî'nin *Tebyînü'l-hakâ'ik* şerhinden birçok defa atıfta bulunduğunu görmekteyiz. Molla Hüsrev'in bazı hadisleri değerlendirirken Zeylaî'ye atıfta bulunarak "Zeylaî'nin dediği gibi hadisin aslı yoktur" şeklinde ifadeler kullandığı da olmuştur.¹³

Zeylaî, son devir Osmanlı hukukçusu Ali Haydar Efendi'ye (öl.1935) de etkilediği dikkatlerimize çekmektedir. Zira o, *Dürerü'l-Hukkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm* adlı eserinde istidlalde bulunmuş olduğu âyet ve hadislere kadar Zeylaî'ye birçok yerde atıfta bulunmaktadır.¹⁴ Ayrıca Zeylaî'nin tercih ettiği görüşleri de "Zeylaî, bu görüşü tercih etmiştir"¹⁵ ifadelerini kullanarak aktarmıştır. Aşağıda da göreceğimiz üzere Zeylaî, eserinde bir takım külli kaideler kullanmaktadır. Ali Haydar Efendi'nin de bu kaidelerden istifade

⁹ Yanık, *Hanefî Fıkıh Bilgini Zeylaî'nin Hayatı Ve Tebyînü'l Hakâik Adlı Eserinin Tanıtımı*, 31.

¹⁰ Kızılkaya, "Zeylaî, Osman b. Ali", 44/354.

¹¹ Zeynuddîn b. İbrahîm b. Muḥammed el-Mısrî İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râ'ik şerhu Kenzi'd-dakâ'ik* (b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 1/2.

¹² İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râ'ik şerhu Kenzi'd-dakâ'ik*, 1/8, 3/83, 3/94, 3/101.

¹³ Muḥammed b. Ferâmurz Molla Hüsrev, *Durerü'l-Ḥukkâm Şerhu Gureri'l-Ahkâm* (b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabîyye, 1431), 1/198; Bekir Karadağ, "Memlûkler Dönemi Hanefî Fıkıh Düşüncesinin İlk Dönem Osmanlı Fıkıh Çalışmalarına Etkisi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/2 (Aralık 2019), 816.

¹⁴ Ali Haydar Efendi, *Durerü'l-ḥukkâm fi şerhi mecelleti'l-ahkâm* (b.y.: Dâru'l-Cil, 1991), 1/154.

¹⁵ Efendi, *Durerü'l-ḥukkâm*, 1/465.

etmiş olabileceğini düşünmek mümkündür. Zira Zeyla’de gecen kaidelerden büyük bir kısmı *Dürerü’l-Hükkâm*’da görülmektedir.¹⁶

2. Kenzü’-d-dekâ’ik ve Tebyînü’l-hakâ’ik

Hanefî fıkıh literatürüne baktığımızda birçok metin ve şerh türünde eserler kaleme alınmıştır. Tahavî’nin (öl.321/933) *el-Muhtasar*’ı, Mervezî’nin (öl.334/945) *el-Kâfî*’si, Kerhî’nin (öl.340/952) *el-Muhtasar*’ı, Kudurî’nin (öl.428/1037) *el-Muhtasar*’ı, Merğînânî’nin (öl. 593/1197) *el-Hidâye*’si ve Ebû’l-Berekât en-Neseffî’nin *Kenzu’-d-Dekâik* adlı eseri özet şekillerde yazılmış metin türünde eserlerden bir kısmıdır. Biz bu makalemizde *Kenzu’-d-Dekâik*’i ve Zeyla’nın şerhini yapmış olduğu *Tebyînü’l-hakâ’ik*’i inceleyeceğiz.

2.1 Kenzü’-d-dekâ’ik’in Hanefî Fıkıhındaki Yeri

İmamı Neseffî, hicrî sekizinci yüzyılda yaşamış önemli bir Hanefî fıkıh âlimidir. Müellifin en önemli eserlerinden biriside müellifin kendi eseri olan *el-Vâfî*’nin özeti niteliğindeki *Kenzü’-d-dekâ’ik* adlı metin türündeki kitabıdır. Bu eser, Hanefî mezhebinde mütûn-i erbaa içerisinde yer alan özlü bir eser olmuştur. *Kenzü’-d-dekâ’ik*’in temel özelliği, mezhepteki muteber ve tercih edilen görüşü seçip genellikle delilleri zikretmeden meseleleri kısaca ortaya koymak şeklindedir. Kitap muhtasar bir eser olduğu için bazı anlaşılmayan yerler mevcuttur. Eser üzerine yapılan birçok şerh sayesinde bu anlaşılmayan yerleri anlama imkânı bulabilmekteyiz.¹⁷

Kenz şârihlerinden İbn Nuceym, şerhinin mukaddimesinde ‘Neseffî’nin muhtasarı, Hanefî fıkıhında tasnif edilmiş en güzel muhtasardır’¹⁸ diyerek bu eserin önemini işaret etmektedir.

İmam Neseffî, eserinin mukaddimesinde bu kitabı yazma amacının, insanların hacimli eserlerden kaçınıp muhtasar nitelikteki eserlere yönelmesi olarak açıklamaktadır. Bundan dolayı imam Neseffî yine kendi kitabı olan *el-Vâfî*’yi özetleyip *Kenzü’-d-dekâ’ik*’i kaleme almıştır. *Kenzü’-d-dekâ’ik*, içerik açısından klasik fıkıh literatürün özelliklerini yansıtmaktadır. Eser tamamen meselecî bir yöntemle yazılmamıştır. Genel esasları düzenleme yöntemi olan soyut kural usulünden de yararlanılmıştır.¹⁹ Eser üzerine birçok şerhin yazılması bu eserin Hanefî fıkıhındaki yerinin ne kadar önemli olduğunu okuyucuya göstermektedir.

¹⁶ Efendi, *Dureru’l-hukkâm*, 1/32.

¹⁷ Ahmet Yaman, “Kenzü’-d-Dekâik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/261-262.

¹⁸ İbn Nuceym, *el-Baḥru’-r-râik şerhu Kenzi’-d-daḳâik*, 1/2.

¹⁹ Yaman, “Kenzü’-d-Dekâik”, 25/261-262.

2.2 Tebyînü'l-hakâ'ik'in Hanefî Fıkhdaki Yeri

Tebyînü'l-hakâ'ik, Osman b. Ali ez-Zeylâî tarafından Neseffî'nin Hanefî literatüründe muteber metinlerden biri kabul edilen *Kenzü'd-dekâ'ik*'i üzerine yazılmış önemli şerhlerden biridir.²⁰ *Kenz*'in bir başka şârihlerinden olan İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik* adlı eserinde “*Kenzü'd-dekâ'ik*, şerhlerinin en mükemmelinin Tebyînü'l-hakâ'ik olduğunu belirtmekte, ayrıca Zeylâî'ye sık sık atıfta bulunmakta ve ondan şarih diye bahsetmektedir.²¹ Eser, günümüzde de hâlen önemli bir başvuru kaynağı olarak istifade edilmektedir.

3. Zeylâî'nin Şerhte Takip Ettiği Usul

Zeylâî, her ne kadar Neseffî'den farklı coğrafyada yetişmiş olsa bile metnin sistematiğine sadık kalarak kendi yorum yöntemini uygulamıştır.²² Bu bağlamda Neseffî, eserini kitap, fasl ve bab şeklinde ayırmıştır.²³ Neseffî, konu olarak da ibadet bahislerinden sonra hemen nikâh bölümüne geçmiştir. Zeylâî'nin şerhine baktığımızda eserini aynı sistematiğe kaleme aldığını görmekteyiz.²⁴

Zeylâî, Neseffî metninin her kitap, fasl ve bab başlıklarının altında konuyla ilgili bir değerlendirmede bulunmaktadır.²⁵ Ayrıca Neseffî, metninde hükümleri art arda sıralamakta herhangi bir tasnife gitmemektedir. Bu da metinde zaman zaman karmaşıklığa sebep olmaktadır. Ne var ki Zeylâî, bu karmaşıklıkları giderici metot izleyerek, metindeki hükümleri açıklamaya geçmeden önce bu hükümlerin tasnifini yapmıştır. Konuyla alakalı olarak muharremât faslını örnek olarak verilebilir. Neseffî, bu fasılda doğrudan hükümleri açıklayama geçmektedir. Ancak Zeylâî, Neseffî metninin ibarelerine geçmeden önce muharremât bahsini yedi sınıfa ayırmış, her sınıfın altına giren hükümleri belirtmiştir.²⁶

Zeylâî, metinde geçen hükümlere yer verdikten sonra ilk olarak açıklanacak noktalar varsa onları açıklamaktadır. Örnek olarak şunları zikredebiliriz;

²⁰ Kızılkaya, “Zeylâî, Osman b. Ali”, 44/354-355.

²¹ Kızılkaya, “Zeylâî, Osman b. Ali”, 44/354-355.

²² Atik, “İki Kardeş, İki Fakih: İbn Nüceym Kardeşler”, 984.

²³ Zira “Risâle, herhangi bir konuya dair bir mukaddime ve iki bölümden oluşur ve risâle denildiğinde akla usulün tüm konularını kapsamasa da İmam Şâfiî'nin Risâle'si akla gelir. Buna mukabil kitap deyince genellikle bâb, fasl ve mesâilden oluşan belli bir ilim dalına ait eser akla gelir.” Sefa Atik, “Hanefî Fakih İbn Nüceym'in Risâleleri Üzerine”, *Diyanet İlmî Dergi* 57/1 (15 Mart 2021), 215.

²⁴ Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâ'ik*, 2/94.

²⁵ Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâ'ik*, 2/94.

²⁶ Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâ'ik*, 2/101.

1-Nesefî, “nikâh, normal durumlarda sünnet, evliliği şiddetli arzulama anında vaciptir” hükmünü aktarmaktadır. Zeylaî, ‘evlilikle zinaya düşmekten sakınmak mümkün oluyorsa bu durumda evlilik vacip olur. Çünkü, zinayı terk etmek vacipse zinadan sakındıracak şeyleri yapmakta vacip olur, oda nikâhtır’ açıklamasını yapmaktadır.²⁷

2-Nesefî, “nikâhın şartı olan icap ve kabul, mazi siğasıyla veya iki siğadan birisiyle olur” şeklinde kapalı bir ifade kullanmaktadır. Zeylaî, ikinci siğayı ‘gelecek zaman siğasıdır’ şeklinde açıklayarak metindeki kapalılığı gidermektedir.²⁸ Nesefî’nin metnine baktığımızda bu tarz kapalı ifadelerin çok fazla olduğunu görmekteyiz. Bunun sebebi, metnin muhtasar bir metin olmasından kaynaklanmaktadır. Biraz önceki örnekte olduğu gibi Nesefî, anlaşılacağını düşündüğü yerlerdeki ibareleri mümkün olduğunca kısaltmıştır. Böylece eserinin hacmini küçültmüştür. Bu zikri gecen kapalılıklar Nesefî’nin hitap ettiği çevrelerce biliniyor olsa bile günümüzde bu tarz kapalılıkları anlamak ancak eser üzerine yazılan şerhleri incelemekle mümkün olmaktadır. Zeylaî de incelemiş olduğumuz *Tebyînü’l-Hakâik* şerhinde bu kapalılıkları anlaşılır bir şekilde izah etmektedir.

3- Nesefî, “aynı akitle iki kız kardeş nikâhlansa, hangisinin önce nikâhlandığı da bilinmese nikâhın hepsi düşer” hükmünü aktarmaktadır. Zeylaî, “çünkü bu nikâhın ikisinden birisi kesin olarak batıldır. Ancak hangisinin batıl olduğu bilinmemektedir. Bundan dolayı erkek her ikisiyle de ayrılır”²⁹ açıklamasını yapmaktadır.

4- Zeylaî, metinde gecen kapalılıkları bu tarzda açıkladıktan sonra varsa Hanefî mezhebinin kendi içerisindeki farklı görüşlerini aktarır. Bir sonraki aşamada diğer mezheplerin görüşlerini getirmiş oldukları deliller ve açıklamalarla birlikte yer verir. Daha sonra kendi mezhep görüşünün delillerini aktarır. Onun getirmiş olduğu bu deliller genellikle âyet ve hadis olarak karşımıza çıkmaktadır. Zeylaî, kendi mezhebinin görüşlerini delilleriyle birlikte aktardıktan sonra ihtilafta bulunan mezhebin getirmiş olduğu delilleri ele alır ve teker teker cevap verir. Buna örnek olarak aşağıda da göreceğimiz üzere imam Şâfiî’nin nikâhta kullanılacak lafızlar konusundaki ihtilafını verebiliriz.

Zeylaî, ihtilafın olmadığı meselelerde ya “erkeğe annesi ve kızı haram olur” meselesinde olduğu gibi doğrudan metinde gecen hükümleri

²⁷ Zeylaî, *Tebyînü’l-Hakâik*, 2/95.

²⁸ Zeylaî, *Tebyînü’l-Hakâik*, 2/96.

²⁹ Zeylaî, *Tebyînü’l-Hakâik*, 2/104.

temellendirmeye geçer³⁰ ya da “mecnunun, kölenin ve küçük çocukların vilâyeti yoktur” meselesinde olduğu gibi dört imamın icmâsı ile böyledir ifadesini kullanmaktadır.³¹

Genel olarak bakıldığında Zeylâî'nin, Neseffî metnine aykırı bir görüş beyanında bulunduğunu söylemek mümkün değildir. Zira Zeylâî'nin, âyet ve hadisleri doğrudan hüküm çıkarmak için değil verilmiş olan hükümleri temellendirmek için kullandığını dikkat çekmektedir.

5- Ancak Zeylâî'nin, metinde geçmeyen bir meseleyi ortaya koyup o konuda ki görüşleri zikrettiği ve bunlar arasında bir tercihte bulunduğu dikkat çeken bir diğer husustur. Mesela, şahitlik mevzusunda, metinde geçmeyen “uyuyanlar ve sağırın huzurunda yapılan nikâhın hükmünü açıklarken “uyuyanın huzurunda gerçekleşen nikâh sahihtir, sağırın huzurunda gerçekleşen nikâh tercih edilen görüşe göre sahih değildir (عَلَى الْمُخْتَارِ)”³² demektedir.

6- Zeylâî, bazen de Neseffî metnini tamamlayıcı nitelikte hükümlerde ortaya koymaktadır. Mesela Neseffî, kişinin annesinin ve kızının kendisine haram olduğu hükmünü aktarma, Zeylâî, nineler ve evlatların kızları da kişiye haram olur diyerek metni tamamlayıcı nitelikte hüküm ortaya koymaktadır.³³

4. Zeylâî'nin, Neseffî Metnindeki Hükümleri Temellendirmesi

Zeylâî, Neseffî metninde geçen neredeyse her hükmü temellendirme yoluna gitmiştir. Bu temellendirmeyi de genellikle âyet ve hadislerle yapmaktadır. Ancak Zeylâî, hüküm çıkarmada sadece bu şer'î delilleri kullanmamakta, diğer şer'î deliller olan icmâ', kıyâs, sahabe kavli, istihsân ve örf gibi yöntemleri de kullanmaktadır. Bazı hususlarda ise hükümleri dilsel açıdan ele alarak temellendirmektedir.

4.1 Zeylâî'nin, Hükümleri Âyet ve Hadislerle Temellendirmesi

Zeylâî'nin, hükümleri âyet ve hadislere dikkate alarak temellendirmesine örnek olarak şunları zikredebiliriz; Neseffî, şahitlerin müslüman olması gerektiğini aktarmaktadır.³⁴ İslam hukukunda müslüman olmayan kimselere velâyet hakkı tanınmadığından müslüman olmayan kimselerin müslümanlar hakkında şahitlikte bulunması kabul edilmemektedir. Zeylâî, şahitlik

³⁰ Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâ'ik*, 2/101.

³¹ Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâ'ik*, 2/125.

³² Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâ'ik*, 2/99.

³³ Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâ'ik*, 2/101.

³⁴ Ebü'l-Berekât Hâfizüddîn 'Abdullah b. Aḥmed b. Maḥmûd Neseffî, *Kenzü'd-Deḳâik*, thk. Saîd Bektaş (b.y.: Daru'l-Beṣa'iri'l-İslamiyye, 2011), 251.

hususunda, kâfirlerin şahitliklerinin geçerli olmayacağını Nisâ suresindeki “Allah, mü’minlerin aleyhine kâfirlere asla yol vermeyecektir”³⁵ âyetini delil getirerek temellendirmektedir.³⁶

Zeylaî, metinde gecen, nikâh akdinin hükmünün normal durumlarda sünnet, evliliği şiddetli bir şekilde arzulama anında vacip olduğunun hükmünü,³⁷ “*nikâh benim sünnetimdir her kim benim sünnetimden yüz çevirirse benden değildir*” hadisiyle temellendirmektedir.³⁸ Vacip olma hükmünü ise zinaya düşmemenin vacip olması üzerinden izah etmektedir. Zira zinaya düşmemek vacipçe zinayı engelleyecek şeyi yapmakta vaciptir. O engelleyecek unsurda evlenmedir.³⁹

4.2 Zeylaî'nin Hükümleri İcmâ ile Temellendirmesi

Zeylaî, hükümleri temellendirirken şer‘i metot olan icmâyı da kullanmaktadır. Mesele Zeylaî, kayınvalideler ve hanımın başka kocadan olan kızları erkeğe haramdır hükmü âyet ile sabittir; hanımların nineleri erkeğe haram olması icmâ ile sabittir demektedir.⁴⁰ Yine o, evlendirme velâyeti hususunda “bir kadın bir erkeğe kendisini evlendirmesi için vekil tayin etse, erkekte onu dengi olmayan birisi ile evlendirse bu evlendirme icmâ ile caiz değildir” diyerek verilen hükmü icmâ şer‘i delili ile temellendirmiştir.⁴¹ Yine o, metinde gecen “bir erkek dört kadına kadar evlenebilir” hükmünü âyet ve hadislerle temellendirdikten sonra ümmet bu konuda icmâ etmiştir, bunun aksine söyleyen şîa ve hâricîler gibi topluluklar icmâyı çığnemiştir” demektedir.⁴² Bu zikrettiğimiz örneklere baktığımızda onun, icmâ olgusunu kullanarak da hükümleri temellendirdiğini görmekteyiz.

4.3 Zeylaî'nin Hükümleri Örf ile Temellendirmesi

Zeylaî'nin, hükümleri temellendirirken dikkate aldığı diğer bir şer‘i metot ise örftür. O, örfü dikkate alarak vermiş olduğu hükümlerde külli kaide niteliğinde olan *مَنْبِي عَلَى الْعُرْفِ* “örfe binaen” veya *الْمَعْرُوفُ كَالْمَشْرُوطِ* “mârûf, meşrut gibidir”⁴³, *هُوَ مُعْتَادُ بَيْنَ التُّجَّارِ* “tüccarların üzerinde anlaştıkları şey”⁴⁴, *لِلْأَكْثَرِ حُكْمُ الْكُلِّ*

³⁵ *Kur’ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), en-Nisâ 4/141.

³⁶ Zeylaî, *Tebyînü'l-ḥakâ'ik*, 2/99.

³⁷ Nesefî, *Kenzü'd-Deḳâik*, 251.

³⁸ Zeylaî, *Tebyînü'l-ḥakâ'ik*, 2/95.

³⁹ Zeylaî, *Tebyînü'l-ḥakâ'ik*, 2/95.

⁴⁰ Zeylaî, *Tebyînü'l-ḥakâ'ik*, 2/101.

⁴¹ Zeylaî, *Tebyînü'l-ḥakâ'ik*, 2/135.

⁴² Zeylaî, *Tebyînü'l-ḥakâ'ik*, 2/112.

⁴³ Zeylaî, *Tebyînü'l-ḥakâ'ik*, 5/147.

⁴⁴ Zeylaî, *Tebyînü'l-ḥakâ'ik*, 5/57.

“hüküm çoğunluğa göredir”⁴⁵, وَالْمُمْتَنِعُ عَادَةً كَالْمُمْتَنِعِ حَقِيقَةً “adet olarak imkansız olan, hakikaten imkansız gibidir”⁴⁶, الْأَحْكَامُ الشَّرْعِيَّةُ عَلَى الْغَالِبِ لَا عَلَى النَّادِرِ “şer’i hükümler çoğunluğa göredir, nadire göre değildir”⁴⁷, النَّادِرُ كَالْمَعْدُومِ “nadir yok hükmündedir”⁴⁸ gibi ifadeleri sıklıkla kullanmaktadır.⁴⁹ Zeylaî'nin, örf ve âdeti dikkate alarak hükümleri temellendirme yoluna gitmesi, hükümlerin zamana ve mekana göre değişkenlik arz edeceğini kabul etmiş olduğu anlamına gelir. Nitekim o, bir konuda ki ihtilaftan bahsettikten sonra “bu ihtilaflar zamanın ve âdetlerin değişmesinden kaynaklı ihtilaflardır. Yoksa delillerin değişmesinden kaynaklı ihtilaflar değil”⁵⁰ diyerek örf ve âdetin delil olmada ki konumunu vurgulamaktadır. Aynı zamanda Zeylaî, وَأَمَّا فِي زَمَانِنَا “zamanımızda şöyledir” diyerek de kendi zamanına dikkate alarak hüküm ortaya koymuştur.⁵¹

Konuyla alakalı olarak Zeylaî, Neseffî'nin “hür kadın iddet bekliyor olsa bile erkek o kadının üzerine cariyeye nikâhlanamaz” hükmünü aktarmaktadır. Daha sonra hüküm hakkında açıklamalarda bulunduktan sonra “örfen de iddet bekleyen hür üzerine cariyeye evlenemez”⁵² diyerek örfün hükümler üzerindeki etkisini vurgulamıştır. Diğer bir örnek ise Zeylaî'nin, “Hz. Peygamber'in Hz. Aişe ile evlenmesinde olduğu gibi küçük kız çocuğuyla evlenmek cari örfdür”⁵³ ifadeleridir.

4.4 Zeylaî'nin Şer'î Hükümleri Dilbilgisi Kuralları ile Temellendirmesi

Zeylaî, bazı hususlarda lügati de itibara alarak hükümleri temellendirme yoluna gitmiştir. Mesela “nineler ve torunlar erkeğe haramdır” hükmünü temellendirirken “ümm” ve “bint” lafızların semantik manası üzerinden gitmektedir. Buna göre “ümm lügatte asıl manasındadır. Ninelerde asıl olmaya annelerden daha layıktır. Bint lafzı da sözlükte fer' manasındadır. Torunlarda fer' olmaya evlatlardan daha layıktır.”⁵⁴ Örnek üzerinden de gördüğümüz gibi Zeylaî, lügavi bir izahta bulunarak hükümleri temellendirme yoluna gitmiştir.

⁴⁵ Zeylaî, *Tebyînü'l-ḥakā'ik*, 2/88.

⁴⁶ Zeylaî, *Tebyînü'l-ḥakā'ik*, 5/10.

⁴⁷ Zeylaî, *Tebyînü'l-ḥakā'ik*, 3/312.

⁴⁸ Zeylaî, *Tebyînü'l-ḥakā'ik*, 1/12.

⁴⁹ Ünal Şahin, *Zeylaî ve İbn Nüceym'in Eserlerinde Ahkâmın Değişmesi Örneği* (İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015), 44-43.

⁵⁰ Zeylaî, *Tebyînü'l-ḥakā'ik*, 3/130.

⁵¹ Zeylaî, *Tebyînü'l-ḥakā'ik*, 3/240.

⁵² Zeylaî, *Tebyînü'l-ḥakā'ik*, 112.

⁵³ Zeylaî, *Tebyînü'l-ḥakā'ik*, 2/135.

⁵⁴ Zeylaî, *Tebyînü'l-ḥakā'ik*, 2/101.

4.5 Zeylaî'nin Kenz Metninde Olmayan Fıkhî Hükümlere Değınmesi

Zeylaî, zaman zaman metinde olmayan fıkhî hükümlere de eserinde yer vermiştir. Burada konuyla alakalı birkaç örnek zikredilecektir.

Nesefî, şahitlerde bulunması gereken şartları zikretmekte ancak bu şartlar arasında uyuyanın, sağırın ve sarhoşun şahitliğı ile yapılan nikâh meselesine değınmemektedir. Zeylaî, bu meseleleri yer verip hükmünü de şu şekilde vermektedir. "En sahih olan görüşe göre uyuyanlar huzurunda yapılan nikâh geçerlidir. Sağır kimseler huzurunda yapılan nikâh geçerli değildir. Sarhoş huzurunda yapılan nikâh ise eğer sarhoş denilenleri anlıyorsa geçerlidir, anlamıyorsa geçerli değildir."⁵⁵

Babaların hanımlarıyla nikâhlanma hususunda Nesefî, 'babaların hanımları evlatlarına haramdır' hükmünü zikretmektedir.⁵⁶ Zeylaî, *Kenzü'd-dekâik*'teki zikredilen bu hükme ilave olarak, babaların hanımları lafzının altına, dedesinin hanımı ve babanın annesinin babasının hanımının da gireceğı eklemesini yapmaktadır.⁵⁷

Zeylaî, evlendirmede vekil tayin etme konusunda da yeni meseleler ortaya koyup hükümler vermektedir. Mesela "bir erkek, bir kadını kendisini evlendirmesi için vekil tayin etse, kadında erkeğı kendisiyle evlendirse bu caiz olmaz. Yine, bir kadın, erkeğı vekil tayin etse oda kadını kendisiyle evlendirse buda caiz olmaz"⁵⁸ ifadelerini kullanarak metinde geçmeyen meseleleri ortaya koyup hükümlerini vermiştir.

4.6 Zeylaî'nin Hanefi Mezhebi İçerisindeki İhtilafları Zikretmesi

Zeylaî, hükümleri açıklarken kendi mezhebi olan Hanefî mezhebi içerisindeki ihtilafları da zikretmektedir.

Mesela Nesefî, metninde "bir müslüman bir zimmi kadını iki zimminin şahitliğı ile nikâhlayabilir" hükmünü aktarmaktadır. Zeylaî, İmam Muhammed ve İmam Züfer'in böyle bir şahitliğın geçerli olmayacağı görüşünde olduklarını delilleriyle birlikte aktarmaktadır. İmam Muhammed, kafirlerin müslümanlar üzerine şehadeti geçerli değilse Müslümanın zimmiyle olan nikâhındaki şahitlikleri de geçerli değildir' şeklinde istidlalde bulunmaktadır. Zeylaî, burada Hanefî mezhebin diğeri iki önemli imamı olan Ebu Hanife ve Ebu Yusuf'un görüşlerini aktarmamaktadır. Baktığımızda bu iki imamın görüşü

⁵⁵ Zeylaî, *Tebyînü'l-ḥakā'ik*, 2/99.

⁵⁶ Nesefî, *Kenzü'd-Deḳâik*, 252.

⁵⁷ Zeylaî, *Tebyînü'l-ḥakā'ik*, 2/103.

⁵⁸ Zeylaî, *Tebyînü'l-ḥakā'ik*, 2/135.

Neseffî metninde geçen hükümle aynıdır. Muhtemelen Neseffî, Ebu Hanife ve Ebu Yusuf'un görüşünü temel alarak bu hükmü vermektedir. Bundan dolayı Zeylâî ayrıca iki imamın görüşlerini aktarmamaktadır.⁵⁹

Bir diğer örnek olarak, zina yoluyla hamile kalan kadının nikâhı hususundaki ihtilafı aktarabiliriz. Neseffî metnine baktığımızda hükmün, zina yapan kişinin ancak zina yaptığı kişiyle evlenebileceği, başkasıyla evlenemeyeceği şeklinde geçtiğini görmekteyiz. Ebu Yusuf'a göre ise zinadan hamile kalan kadınla nikâh sahih değildir. Çünkü ona göre 'hamileyi nikâhlamanın haram olması hamileye hürmet içindir. Burada hamileliğin zinayla mı olduğu nikâhla mı olduğu arasında hiçbir fark yoktur.' Ebu Hanife ve İmam Muhammed'e göre kişi zina yaptığı ile nikâhlanınca nesep sabit olacağından dolayı erkeğin zina yapıp hamile bıraktığı kadınla nikâhlanması sahih olur. Zira bir kadın bir başkasından hamile kaldığında, kendisiyle nikâhın haram olması, meni sahibine hürmet içindir, hamile kadına hürmet için değil. Çünkü Hz. Peygamber "kim Allah'a ve ahiret gününe iman ediyorsa kendi suyuyla başkasının tarlasını sulamasın"⁶⁰ buyurmaktadır.⁶¹

5. Zeylâî'nin Hanefilerin Diğer Mezheplerle Olan İhtilaflarını Değerlendirmesi

İmam Zeylâî, eserinde başta İmam Şâfiî ve İmam Mâlik olmak üzere Dâvûd ez-Zâhirî ve Zührî gibi farklı fıkıh ekollerine mensup fakihlerin görüşlerine de yer vermiştir. Ancak Zeylâî, doğrudan o mezheplerin görüşlerine atıf yapmaktan ziyade, kendi mezhebinin kabul ettiği hükümlere muhalif görüşlerin olduğu yerlerde bu ilkesini uygulamaktadır. İhtilafın olmadığı hususlarda ya bu konuda icmâ vardır demıştır ya da doğrudan kendi mezhebin görüşünü temellendirmeye geçmiştir. Mesela Neseffî'de geçen "mecnunun, kölenin ve küçük çocukların vilâyeti yoktur" hükmünden hemen sonra dört imamın icmâsı ile böyledir ifadesini kullanmaktadır.⁶²

⁵⁹ Zeylâî, *Tebyînü'l-ḥakā'ik*, 2/100.

⁶⁰ Ebû Bekr b. Ebî Şeybe 'Abdullâh b. el-'Absî İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbu'l-Muşanneffî'l-Eḥâdiş ve'l-Âşâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektebu'r-Ruşd, 1409), 4/28.

⁶¹ Zeylâî, *Tebyînü'l-ḥakā'ik*, 2/113.

⁶² Zeylâî, *Tebyînü'l-ḥakā'ik*, 2/125.

5.1 Zeylaî'nin Hanefi- Şâfiî İhtilaflarını Değerlendirmesi

Bu başlık altında İmam Şâfiî'nin Hanefi mezhebinden farklı düşündüğü hükümleri ve bunların illetlerini ele alacak ve bu bağlamda birkaç örnekle yetineceğiz.

5.1.1 Kadının Şahitliği

Hanefi mezhebinde şahitlerden birisi erkek olmak kaydıyla iki kadının şahitliği ile nikâh sahih olmaktadır. Fakat imam Şâfiî, kadınların nikahtaki şahitliğini kabul etmemektedir. Zira, İmam Şâfiî'ye göre, kadınların alım satım, rehin ve muhayyerlik gibi mâlî konular dışındaki şahitliklerini geçerli değildir.⁶³ Çünkü imam Şâfiî'ye göre kadınlarda akıl noksanlığı, hafıza karışıklığı ve vilâyet eksikliği vardır.⁶⁴ Zikredilen bu vasıflar kadınların, erkeklerin bilemeyeceği doğum ve bekâret gibi konular dışındaki şahitliklerine engel teşkil etmektedir. Zeylaî burada belirtmese de *“iki erkek şahit olmazsa, rıza göstereceğiniz şahitlerden biri erkek -biri yanılırsa diğerinin ona hatırlatması için- iki de kadın olsun”*⁶⁵ ayetinden hareketle Şâfiî mezhebi, kadınların malî konulardaki şahitliklerinin kabul edilmesini istisnâî bir durum kabul ederler ve zaruret gerekçesine dayandırırılar.⁶⁶ Zeylaî, imam Şâfiî'ye cevap olarak Hz. Ali ve Hz. Ömer'in “peygamber nikâhta, iki kadının şahitliğini bir erkeğin şahitliği ile birlikte icazet verdi” rivayetini getirmiştir. Hanefilerin öne sürdükleri gerekçe ise “şahitlik ehliyetinin temeli müşahede, anlayıp kavrama ve eda edebilme yeteneği olup bu nitelikler kadınlarda da mevcuttur” şeklindedir.⁶⁷

5.1.2 Şahidin Adil Olması

Zeylaî, şahitlerde adalet şartının olmadığını, fâsıkların huzurunda da nikâhın mün'akid olacağını ifade etmektedir. Ancak İmam Şâfiî, şehadetin keramet babından olduğunu, fâsıkların ise keramet ehlinden olmadığını bundan dolayı böyle bir akdin mün'akid olmayacağı görüşündedir. Zeylaî ise, şehadeti keramet değil velâyet babından ele almakta, fâsıkta da velâyet ehliyeti bulunduğunu ifade etmektedir. Bunu da fâsığın kendisi üzerine velâyetinin haram olmadığını, kendisi üzerine velâyeti haram olmayanın başkası üzerine de

⁶³ H. Yunus Apaydın, “Şahit”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/280.

⁶⁴ Zeylaî, *Tebyînü'l-ḥakā'ik*, 4/209.

⁶⁵ *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, el-Bakara 2/280.

⁶⁶ Apaydın, “Şahit”, 38/280.

⁶⁷ Apaydın, “Şahit”, 38/280.

velâyetinin haram olmayacağını, bundan dolayı başkası üzerine şهادette bulunabileceği sonucundan çıkarmaktadır. Çünkü fâsık, imameti kübrâ ehliyetine sahip olmak yönüyle başkası üzerinde velâyet ehliyetine sahiptir. İmamet ehliyetine sahip olan kimse, kaza ehliyetine, kaza ehliyetine sahip olan da şهادet ehliyetine sahip olur. Aynı şekilde Kazf suçu ile had cezasına çarptırılmış kimse de velâyet ehliyetine sahip olacağından nikâhtaki şهادeti geçerli olmaktadır.⁶⁸

5.1.3 Nikâhta Kullanılan Lafızlar

Hanefi mezhebine göre tezvîc ve nikâh lafızlarıyla akit sahih olduğu gibi hibe ve temlik lafızlarıyla da akit sahih olmaktadır. İmam Zeylâî, nikâh esnasında kullanılan lafızlar hususunda tezvîc ve nikâh lafızları konusunda herhangi bir farklı görüşü aktarmamaktadır. Ancak bu iki lafzın dışında nikâhın sahih olup olmayacağı hususunda sadece imam Şâfiî'nin görüşünü illetiyile birlikte yer vermektedir. İmam Şâfiî'ye göre nikâh akdi ancak tezvîc ve nikâh lafızları ile sahih olur, hibe ve temlik lafızlarıyla sahih olmaz. Çünkü hibe boşama lafızlarındandır. Ona göre bir lafız hem boşama hem de nikâh lafzı olamaz. Ancak Zeylâî, *"mümin bir kadın kendini peygambere mehirsiz olarak bağışlar, peygamber de onunla evlenmek isterse, diğer müminlere değil, sırf sana mahsus olmak üzere, onu da sana helâl kıldık. Müminlere eşleri ve sahip oldukları câriyeleri hakkında hangi kuralları geçerli kıldığımızı biliyoruz. Sana mahsus olanı güçlük çekmeyesin diye meşru kıldık."*⁶⁹ âyetinden hareketle hibe lafzı ile nikâh sahih olur diyerek İmam Şâfiî'ye cevap vermektedir. Çünkü Zeylâî'ye göre âyette geçen 'sana mahsus sözü' mehrin kaldırılması sana özgüdür şeklinde anlaşılır. Yoksa hibe lafzıyla nikâhın geçerliliği sana özgüdür anlaşılmaz. Burada kaldırılan zorluk mehir olur hibe lafzı değil. Aynı şekilde Zeylâî, temlik lafzıyla nikâhın sahih olacağını Hz.Peygamber'in *"kurandan bildiğin şeylerle birlikte seni ona sahip kıldım (temlik ettim)"*⁷⁰ hadisi ile temellendirmektedir.⁷¹

⁶⁸ Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâ'ik*, 2/99.

⁶⁹ *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, el-Ahzâb 33/50.

⁷⁰ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî İmam Mâlik, *Muvatta'*, thk. M. Fuâd Abdülbâkî (Kâhire: Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-arabî, ts.), "Nikâh",8.

⁷¹ Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâ'ik*, 2/96-97.

5.2 Zeylaî'nin Hanefî- Mâlikî İhtilaflarını Değerlendirmesi

Zeylaî, şerhinde sıklıkla Mâlikî mezhebinin ihtilaf ettiği hususları aktarmakta olduğu görülmektedir. O, bu ihtilafları Mâlikî mezhebi fıkıh kitaplarına atıfta bulunarak değil, "Mâlik şöyle dedi" diyerek yer vermektedir.

5.2.1 Nikâhta Şâhitlik

Hanefî mezhebine göre şahitsiz bir nikâh akdi sahih olmamaktadır. Burada Zührî ve İmam Mâlik, Hanefî mezhebinden farklı olarak şahitliği değil ilanı esas almaktadır. Zührî ve İmam Mâlik "*nikâhı defle de olsa ilan edin*"⁷² ve "*Peygamber gizli nikâhı yasakladı*"⁷³ rivâyetlerini delil getirerek 'ilan olunduğu takdirde şahitsiz de nikâh sahih olur' görüşündedirler. İmam Mâlik, şahitler olsa da ilan olmadan nikâhın caiz olmayacağını aklî bir temellendirmede bulunarak şöyle bir çıkarımda bulunmaktadır; "örneğin bir akitte iki şahit olsa, akdi yapanlarda bu şahitlerden nikâhı gizlemelerine emretse onlar da bu nikâhı gizlese hadislerde geçen ilan etme emrine ters düştüğü için nikâh sahih olmaz. Yani şahitler olduğu halde ilan olmadığı için akit sahih olmaz." Zeylaî, İmam Mâlik'in bu görüşüne cevap olarak "*nikâh ancak şahitlerle olur*"⁷⁴ rivâyetini ve Hz. Ömer'in, bir erkek ve bir kadının şahitliği ile kendisine gelen kişilerin nikâhını "*bu gizli bir nikâhtır*" diyerek kabul etmemesi içerikli rivâyetini delil olarak getirmektedir.⁷⁵ Nitekim Hz. Ömer, Mâlikîlerin dediği gibi nikâhta şahitliği değil de ilanı esas alsaydı, kendisinin ve etrafındakilerin bu nikâhın yapıldığını duyması ile ilan vuku bulacağından dolayı gelenlerin nikâhını kabul etmesi gerekirdi. Fakat Hz. Ömer, nikâh esnasında ilanın yerine şahitliğin olması gerektiği görüşünde olduğundan dolayı kendisine gelenlerin nikâhını kabul etmemiştir.⁷⁶ Fakat İmam Mâlik, Hz. Ömer'in 'bu gizli nikâhtır' sözünden ilanın şart olması gerektiği sonucunu çıkarmaktadır. Fakat zikir geçen rivâyette Hz. Ömer'in şahitler olmadan nikâhın gizli kalacağını vurguladığını dolayısıyla şahitliği esas aldığını görmekteyiz.

⁷² Ebû 'Îsâ Muhammed b. 'Îsâ et-Tirmizî, *es-Sünen*, ed. Beşşar 'Avvad Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998), "Nikâh" 6.

⁷³ Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Aħmed b. Eyyüb eř-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr - et-Taberânî*, thk. Ħamdî b. 'Abdulmecîd es-Selefî (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.), 7/68 (No.6874).

⁷⁴ Tirmizî, "Nikâh", 15.

⁷⁵ İmam Mâlik, "Nikâh", (No.26).

⁷⁶ Zeylaî, *Tebyînu'l-ħakâ'ik*, 2/98.

5.2.2 Mut'a Nikâhı

Mut'a ve muvakkat nikâh batıldır. Mut'a nikâhı, erkeğin kadına senden belli bir süreyle şu kadar malla faydalanacağım diyerek yapılır. İmam Zeylâî, İmam Mâlik'in, "Onlardan faydalanmanıza karşılık kararlaştırılmış olan mehirlelerini verin"⁷⁷ âyetini delil getirerek mut'a nikâhını sahih gördüğünü aktarmaktadır.⁷⁸ Fakat Her ne kadar Zeylâî, İmamı Mâlik'in bu görüşte olduğunu söylese de İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî'nin (öl.386/996) *Kitâbü'r-Risâlesi*⁷⁹ ve İbn Rüşd'ün (öl.595/1198) *Bidâyetü'l-Müctehidi*,⁸⁰ gibi Mâliki fıkıh kitaplarına baktığımızda mut'a nikâhın caiz olmadığını söylediklerini görürüz.

5.2.3 Erkeğin Kendi Üvey Kızı ile Nikâhı

Hanefî mezhebine göre erkek, zifafa girmediği karısının kızı ile nikâhlanabilir fakat zifafa bulunduğu eşinin kızıyla nikâhlanamaz.⁸¹ Zeylâî, bu görüşü "kendileriyle birleştiğiniz eşlerinizden olup evlerinizde bulunan üvey kızlarınız size haram kılındı. Eğer onlarla birleşmiş değilseniz (nikâh ortadan kalktığında) kızlarınızı almanızda size bir sakınca yoktur"⁸² âyetiyle temellendirmektedir. Zeylâî, İmam Mâlik'in bu âyeti Zâhiri olarak anladığını aktarmaktadır. Ona göre hücrede olmayan eşlerin kızlarıyla nikâh sahih olacaktır. Zeylâî, İmamı Mâlik'in bu görüşünü, âyette hücrelerin zikredilmesinden maksadın bunun üzerine hüküm bina etmek olmadığı bilakis bu işin menfur ve çirkin olduğunu işaret içindir şeklinde cevap vermektedir. Mesela, "Ey iman edenler! Kat kat faiz yemeyin"⁸³ âyetinde kat kat yemeyin demek bu işin çirkin bir iş olduğunu göstermek içindir. Yoksa az az olan faizlerden yiyebilirsiniz hükmünü ortaya koymak için değildir' şeklinde ki bir kıyasla hücrelerde bulunan üvey kızlarla evlenilmesinin çirkin bir iş olduğunu gerekçelendirmektedir. Yine Zeylâî, âyette, ancak onlar sizin hücrelerinizde bulunmazsa nikâhlanabilirsiniz buyrulmamakta. Bilakis onlarla cima etmediğiniz zaman üvey kızlarınızla nikâhlanabilirsiniz buyrulmaktadır.

⁷⁷ Kur'ân-ı Kerîm Meâli, en-Nisâ 4/24.

⁷⁸ Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâ'ik*, 2/115.

⁷⁹ Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Ebî Zeyd el-Kayravânî İbn Ebî Zeyd, *Metnü'r-Risâle* (b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.), 90.

⁸⁰ Ebû'l-Velîd Muhammed b. Aḥmed b. Muhammed b. Aḥmed Kurtûbî Endelüsî İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Muctehid ve Nihayetu'l-Muktesid* (Kâhire: Dâru'l-Ḥadîs, 2004), 3/80.

⁸¹ Neseffî, *Kenzü'd-Deḳâik*, 252.

⁸² Kur'ân-ı Kerîm Meâli, en-Nisâ 4/23.

⁸³ Kur'ân-ı Kerîm Meâli, Âl-i İmrân 3/130.

Dolayısıyla Zeylaî, hücrede olmayan üvey kızlarla nikâhlanmak haram olur, şeklinde mantıklı bir çıkarımda bulunmaktadır.⁸⁴

5.3 Zeylaî'nin Hanefî- Dâvûd ez-Zâhirî İhtilaflarını Değerlendirmesi

Zeylaî, Şâfiî ve Mâlikî mezheplerin dışında farklı ekollerinde kendi mezhebine ihtilaf ettikleri hususları eserinde yer vermektedir. Burada, önemli gördüğümüz bu ekollerin ihtilafı görüşlerinden birkaç örnek vereceğiz.

Zeylaî, eserinde Dâvûd ez-Zâhirî'nin (öl.270) bizim tesbit edebildiğimiz kadarıyla altı farklı görüşüne atıfta bulunmaktadır. O, her ne kadar ciddiye alınmayacak kadar zâhiri mezhebenden az atıfta bulunmuşsa da bu mezhebi göz ardı etmediği söylenebilir. Benzer şekilde aynı yüzyılda yaşamış İbnü'l-Hümâm'da (öl.861) *Fethu'l-Kadîr* adlı eserinin tamamında Dâvûd ez-Zâhirî'den tesbit edebildiğimiz kadarıyla sekiz yerde atıfta bulunmaktadır. "Fıkîhî bilgi temel olarak istinbâtî bilgi türüdür. Bu kriter temel alındığında ashâb-ı zâhir yani Zâhirîler fakih sayılmayacaktır. Çünkü onlar nasların zâhirlerinin ötesine geçmeyip naslar üzerinde derin teemmül etmedikleri ve dolayısıyla kıyasa başvurmadıkları için 'fıkîh ehli' sayılmazlar. Hakikatte salt nasların zâhirlerinden teemmüle ve istinbata dayalı olmayan bilgileri elde etmek fakih olmak için yeterli değildir"⁸⁵ gerekçelerine rağmen neredeyse müntesibi kalmamış münderis mezhepler içerisinde sayılabilecek Zâhirî mezhebine yapılan atıfların gerekçesi üzerinde neler söylenebilir, sorusu önem arz etmektedir. Bu soruya Zeylaî, atıfları üzerinden şu şekilde cevap verebiliriz: Gerek Zeylaî gerek İbn Hümâm'ın Mısır coğrafyasında yetişmiş fakihler olduğu dikkate alınrsa her iki fakîhinde eserlerinde az da olsa zâhiri mezhebenden atıfta bulunması önemlidir. Dolayısıyla Zeylaî ve İbnü'l-Hümâm'ın yaşadığı Mısır coğrafyasında Zâhirî mezhebine müntesip kişilerin hâlâ bulunabileceği düşünülebilir. Yine benzer tarihî ve coğrafi paralellikte Mısır coğrafyasının mezhebî dağılımına bakıldığında Mısır'da (Kahire) dünyaya gelmiş olan İbnü'l-Burhân'ın (öl.808) zâhirîliği Mısır coğrafyasında tekrar ihya etmeyi çalıştığı araştırmalarda karşımıza çıkmaktadır.⁸⁶ İbn Burhân'ın, zâhirîliğin diğer mezheplere ihtilaf ettiği hususları çok iyi bilmesi ve bu mezhebi, onlara karşı savunması⁸⁷ gibi tespitlerle aynı coğrafyada yaşamış Zeylaî'nin, zâhirîliğe dikkate almasını gerektirecek bir sebep

⁸⁴ Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâ'ik*, 2/102.

⁸⁵ Atik, "İki Kardeş, İki Fakîh: İbn Nüceym Kardeşler", 994.

⁸⁶ H. Yunus Apaydın, "Zâhiriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/98.

⁸⁷ Ebubekir Sifil, "İbnü'l-Burhân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/536.

olduğunu söylemek mümkündür. Bir diğer unsur da hicri 6. Yüzyılın sonlarında Kuzey Afrika Muvahhidîn devletinin Zâhirî mezhebini resmi mezhep konumuna yükseltmesi⁸⁸ de zâhirî düşüncenin devamına işaret kabul edilebilir. Zira Zeylaî'de Kuzey Afrika'da bulunan Mısır'da yaşamını sürdürmüş bir âlimdir. "Her ne kadar muvahhidîn devletinin yıkılmasıyla zâhirî mezhebi taraftarlarını büyük ölçüde kaybetse de"⁸⁹ etkisini o coğrafyada bırakmış olabilir. Netice olarak zamanla müntesiplerini kaybeden diğer mezheplerde olduğu gibi Zâhirî mezhebinin sayısal bir belirleyiciliği olmasa da mezhebin fikhî ve usûlî düşüncesi diğer sünnî mezhepler tarafından zikredile geldiği ve Zeylâî'nin de geleneği sürdürdüğü dikkat çekmektedir.

Burada konumuzla alakalı zâhiri mezhebin Hanefî mezhebine muhalif iki görüşünü aktaracağız. Birincisi mahremlerin aynı anda bir erkeğin nikâhında bulunması meselesidir. Hanefî mezhebine göre, erkeğin zevcesinin, kadın akrabalarından birisi erkek olarak düşünülürse ve bu durumda nikâh caiz olmazsa erkeğin bu ikisini aynı anda nikâhta tutması caiz değildir. Ancak Dâvut ez-Zâhirî 'bir erkeğin hanımı ile birlikte hanımın teyze ve halaysını aynı nikah altında tutması' demektedir.⁹⁰

Hanefî mezhebine göre Mecûsî ve putperest bir kadını nikâhlamak sahih değildir. Dâvûd ez-Zâhirî, Hz. Ali'nin mecûsileri ehli kitaptan olduklarını kabul ettiğini itibara alarak mecûsilerle nikâhı caiz görmektedir. Zeylaî, Dâvûd ez-Zâhirî'ye "İman etmedikleri sürece Allah'a ortak koşan kadınlarla evlenmeyin"⁹¹ âyetini delil getirerek cevap vermektedir. Zira, Müşrikler İsmâil peygamberin oğulları olmasına rağmen Allah, o andaki durumlarına dikkate alarak onlarla evlenmeyi haram kılmıştır. Bizde mecûsilerin şimdiki hallerine bakarak onlarla evlenmenin haram olduğunu söyleyebiliriz.⁹²

5.4 Zeylaî'nin, Hanefîlerin Şia ve Hâriciler ile İhtilaflarına Değinmesi

Zeylai, eserinde tesbit edebildiğimiz kadar dört farklı yerde Hanefî- şia ihtilafından bahsetmektedir. İkiisi nikâh bahsiyle ilgili olduğu için burada iki örnek üzerinde duracağız.

⁸⁸ Mustafa Türkan, *İslam Hukuk Tarihinde Zâhirîlik (Davut ez-Zâhiri Örneği)* (Ankara: Sonçağ Akademi, 2016), 92.

⁸⁹ Türkan, *İslam Hukuk Tarihinde Zâhirîlik (Davut ez-Zâhiri Örneği)*, 92.

⁹⁰ Zeylaî, *Tebyînü'l-ḥakā'ik*, 2/105.

⁹¹ *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, el-Bakara 2/221.

⁹² Zeylaî, *Tebyînü'l-ḥakā'ik*, 2/109.

1-Hanefî mezhebine göre bir erkek aynı anda dört kadınla evli kalabilir. Zeylaî, burada “*beğendiğiniz kadınlardan ikişer, üçer, dörder nikâhlayın*”⁹³ âyetini delil getirmektedir. Ancak şîa ve haricîlere göre bir erkek on sekiz kadınla evli kalabilir. Onlar, âyette gecen ikişer ikişer, üçer üçer, dörder dörder tekrarlarını topladıkları zaman bu sonucu bulmaktadır. Zeylaî, âyetteki “vav” harfinin atıf için olmadığını “*Hamd, gökleri ve yeri yoktan var eden, melekleri ikişer (veya) üçer (veya) dörder kanatlı elçiler kılan Allah’a mahsustur*”⁹⁴ âyetinde olduğu gibi “veya” manası için olduğunu ifade etmiştir. Zira, âyette ifade edilen her bir meleğin dokuzar veya on sekizer kanadının olacağı anlaşılmaz. Bilakis bir grubun iki bir grubun üç bir grubun dört kanadının olacağı anlaşılır.⁹⁵

2- Şîa'nın diğer ihtilaf ettiği görüş mut'a nikâhıdır. Zeylaî, Şîa'nın bu görüşüne “*Peygamber Hayber günü mut'a nikâhını yasakladı*”⁹⁶ ve “*kadınlarla mut'a yapmamıza izin verilmişti, daha sonra Allah bunu kıyamete kadar yasakladı*”⁹⁷ rivâyetlerini delil getirerek cevap vermektedir.⁹⁸

SONUÇ

Hiç şüphesiz ki evlilik hayatı hem bireylerin hem de toplumun salahiyetinin ve düzeninin tesisi açısından İslam hukukunda önemli bir yere haizdir. Çünkü evlilik, erkek ve kadın arasında sevgi bağına güçlendirirken aynı şekilde ailelerinin de bağlarını güçlendirmektedir. Bu düzenin tesisi için ailelerin ve eşlerin, üzerlerine düşen sorumluluğu yapmaları gerekmektedir. Bu temel hedefler, tarafların ve ailelerin rızasının sağlanmasıdır.

Evlilik, sadece tarafları ilgilendiren bir mesele olmadığı, aileleri de ilgilendiren bir mesele olması hasebiyle evlenecek olan adayların kiminle hangi şart ve koşulda evleneceklerini çok iyi belirlemeleri gerekmektedir. Evlilik esnasında sorun gibi gözükmeyen mehir ve denklik gibi meseleler daha sonra aile yapısına çok ciddi zarar verecek hatta aile kurumunu yıkabilecek noktalara gelebilmektedir. Bundan dolayı özellikle evlenecek olan kızlar kendi denklere ile evliliği düşünmeli aynı zamanda ailelerin rızalarını da almaları

⁹³ Kur'ân-ı Kerîm Meâli, Nisâ 4/3.

⁹⁴ Kur'ân-ı Kerîm Meâli, Fâtır, 35/1.

⁹⁵ Zeylaî, *Tebyînü'l-ḥakā'ik*, 2/112.

⁹⁶ Ebû 'Abdullah Aḥmed ibn Muḥammed İbn Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvut, Âdil müşşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 2/30., Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhiḥ*, ed. Muhammed Zühayr b. Nasr (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422), “Megâzi” 40.

⁹⁷ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî Müslim, *el-Câmi'u's-şâhiḥ*, thk. Muhammed Fuâd 'Abdulbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1374/1955), “Nikâh”, 1406.

⁹⁸ Zeylaî, *Tebyînü'l-ḥakā'ik*, 2/115.

gerekmektedir. Böylece aile gibi çok önemli olan bu müessesenin temellerini sağlam bir şekilde inşa etmiş olurlar. Aynı zamanda aileler de evlendirecek oldukları kız ve erkek evlatları için onlara uygun eşler tercih etmeli onların mutlu olabilecekleri bir yuva kurmalarını sağlamalıdır.

Tebyîn bizlere, Zeylâî'nin yaşamış olduğu ilmi çevreyi ve bu çevrenin fikhî düşüncesine etkisini göstermektedir. Aynı şekilde bu eserin diğer şarihler ve fakihler üzerindeki etkisinin ne derecede önemli olduğu görülmektedir.

İncelediğimiz *Tebyînu'l-Hakâ'ik* adlı eser Hanefî fıkıh literatüründe çok önemli bir yere sahiptir. Zeylâî, bu eserde Neseffî'nin metnindeki maddeler üzerinde çok ciddi tahlillerde bulunmakta, neredeyse her maddeyi âyet, hadis ve örf gibi şer'î delillerle temellendirmektedir. Dolayısıyla Hanefî mezhebinin âyet ve hadislere rağmen değil, âyet ve hadislere dayanarak hükümler koyduğunu incelediğimiz eserde görmüş olduk.

Aynı şekilde Zeylâî, o konu hakkındaki farklı mezhep görüşlerini delilleriyle birlikte yer verdiğini daha sonrada gerekçelerini de belirterek kendi mezhep görüşünü delilleriyle birlikte doğruluğunu ispatlamaya çalışmaktadır. Bu açıdan Tebyîn, mukayeseli bir eserdir diyebiliriz.

Nikâh bahsi özelinde baktığımızda Zeylâî, özellikle Şâfiî ve Mâliki mezhebinin ihtilaflarını aktarmaktadır. Kadının şahitliği, şahidin adil olması ve nikâh akdinde kullanılan lafızlar hususunda İmam Şâfiî'nin Hanefî mezhebiyle olan ihtilaflarını aktarmaktadır.

Nikahta şahitlik, mut'a nikahı ve erkeğin üvey kızı ile nikahı hususlarında olduğu gibi Mâlikîlerin Hanefî mezhebiyle olan ihtilaflarını aktardığını görmekteyiz.

Zeylâî, bu şerhi kaleme alırken yeni içtihatlar yapmamakta, bilakis mezhep içerisinde tercih edilmiş görüşleri, âyet, hadis, icmâ ve örf gibi şer'î delilleri kullanarak izah etmektedir. Bazen de hükümleri lügat açısından inceleyip diğer mezhep imamlarının görüşlerine cevap verip kendi mezhebi olan Hanefî mezhebinin görüşünün isabetli olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Eserin bu özelliklerini dikkate aldığımızda, Zeylâî'nin mezhep içerisinde ki konumunun müçtehit seviyesinde olmadığını, mukallit derecesinde olduğunu söyleyebiliriz. Zeylâî, delil olarak kullanmış olduğu âyet ve hadislerin kaynaklarını zaman zaman değinmekte bazen de değinmemektedir. Eserinde yer verdiği hadislerin hangi kaynaktan geçtiğini zikretse bile hadislerin senetlerine yer vermemektedir.

İncelemiş olduğumuz bu bölümden hareketle, Zeylaî'nin bu şerhi yazmadaki amacının, Neseî metninde var olan meselelere ve hükümlere fikhî düzeyde deliller getirmek olduğunu görmekteyiz. Ancak Zeylaî, nikâhlanmanın hükmünde olduğu gibi yer yer Neseî metninde olmayan hükümleri bazen tamamlama niteliğinde ilaveler yaptığını görmekteyiz. Bu makalede Zeylaî'nin Hanefî mezhebindeki görüşleri nasıl bir sistematiğe ne şekilde temellendirdiği görülmektedir.

KAYNAKÇA

- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- Apaydın, H. Yunus. "Şahit". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/278-283. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Apaydın, H. Yunus. "Zâhiriyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/93-100. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Atik, Sefa. "Hanefî Fakih İbn Nüceym'in Risâleleri Üzerine". *Diyanet İlmî Dergi* 57/1 (15 Mart 2021), 205-240.
- Atik, Sefa. "İki Kardeş, İki Fakih: İbn Nüceym Kardeşler". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 979-1012.
- Bedir, Murteza. "Neseî, Ebü'l-Berekât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/567-568. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-. *el-Câmi'u's-şahîh*. ed. Muhammed Züheyr b. Nasr. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422.
- Efendi, Ali Haydar. *Dureru'l-hukkâm fî şerhi mecelleti'l-aḥkâm*. b.y.: Dâru'l-Cîl, 1991.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr b. Ebî Şeybe 'Abdullâh b. el-'Absî. *el-Kitâbu'l-Muşannef fî'l-Eḥâdîs ve'l-'Âşâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Ḥût. 7 Cilt. Riyad: Mektebu'-r-Ruşd, 1409.
- İbn Ebî Zeyd, Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Ebî Zeyd el-Ḳayravânî. *Metnü'r-Risâle*. 1 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Hanbel, Ebû 'Abdullah Aḥmed ibn Muhammed. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnâvut, Âdil mürşid. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 2001.

- İbn Nüceym, Zeynuddîn b. İbrahîm b. Muḥammed el-Mıṣrî. *el-Baḥru'r-râîk şerḥu Kenzi'd-daḳâîk*. 8 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 2. Basım, ts.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muḥammed b. Aḥmed b. Muḥammed b. Aḥmed Kurtûbî Endelusî. *Bidâyetu'l-Muctehid ve Nihayetu'l-Muktesid*. Kâhire: Dâru'l-Ḥadîs, 2004.
- İmam Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî. *Muvaṭṭa'*. thk. M. Fuâd Abdülbâkî. 1 Cilt. Kâhire: Dâru İhyâ'i't-Turâşi'l'Arabî, ts.
- Karadağ, Bekir. "Memlûkler Dönemi Hanefî Fıkıh Düşüncesinin İlk Dönem Osmanlı Fıkıh Çalışmalarına Etkisi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/2 (Aralık 2019), 813-829.
- Kızılkaya, Necmettin. "Zeylâî, Osman b. Ali". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/354-355. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Molla Hüsrev, Muḥammed b. Ferâmurz. *Dureru'l-Ḥukkâm Şerḥu Gureri'l-Aḥkâm*. 2 Cilt. b.y.: Dâru İhyâ'i'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1431.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Ḥaccâc el-Ḳuşeyrî. *el-Câmi'u's-şahîḥ*. thk. Muḥammed Fuâd 'Abdulbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Turâşi'l-'Arabî, 1374/1955.
- Neseffî, Ebû'l-Berekât Hâfızüddîn 'Abdullah b. Aḥmed b. Maḥmûd. *Kenzü'd-Deḳâîk*. thk. Saîd Bektaş. 1 Cilt. b.y.: Daru'l-Beşa'iri'l-İslamiyye, 2011.
- Özel, Ahmet. *Hanefî Fıkıh Alimleri*. Diyanet Vakfı Yayınları, 2022.
- Sifil, Ebubekir. "İbnü'l-Burhân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/536. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Sifil, Ebubekir. "Zeylâî, Abdullah b. Yûsuf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/352-354. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Şahin, Ünal. *Zeylâî ve İbn Nüceym'in Eserlerinde Ahkâmın Değişmesi Örneği*. İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.
- Ṭaberânî, Ebû'l-Ḳâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Aḥmed b. Eyyûb eṭ-. *el-Mu'cemu'l-Kebîr - et-Ṭaberânî*. thk. Ḥamdî b. 'Abdulmecîd es-Seleffî. 25 Cilt. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.
- Tirmizî, Ebû 'İsâ Muḥammed b. 'İsâ eṭ-. *es-Sünen*. ed. Beşşar 'Avvad Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1998.

Türkan, Mustafa. *İslam Hukuk Tarihinde Zâhirîlik (Davut ez-Zâhirî Örneği)*. Ankara: Sonçağ Akademi, Uzun dijital., 2016.

Yaman, Ahmet. "Kenzü'd-Dekâik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/261-262. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Yanık, Özlem. *Hanefî Fıkıh Bilgini Zeylaî'nin Hayatı Ve Tebyînu'l Hakâik Adlı Eserinin Tanıtımı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.

Zeylaî, 'Osmân b. 'Alî b. Mehcen el-Bâri'î Faḥruddîn el-Ḥanefî ez-. *Tebyînu'l-ḥakâik şerḥu Kenzi'd-daḥâik ve Ḥâşiyeti's-Şelebî*. Bulak; Kahire: el-Matba'atü'l-Kübra el-Emîriyye, 1895.

UJTE

UNIVERSAL JOURNAL OF THEOLOGY

e-ISSN: 2548-0952

Cilt/Volume: 8, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2023 (Haziran/June)

SEYİTHAN CAN, TRANŞÜMANİZM VE İNANCIN GELECEĞİ

Ankara: Tezkire Yayınları, 2022. 163 sayfa.

Değerlendiren/Reviewed by

AYNUR ATAR AKSOY

Arş. Gör. Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kelam Anabilim Dalı

Research Asistant, Gümüşhane University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Science, Gümüşhane/Turkey

aynuratar55@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-8729-0930>

<https://doi.org/10.56108/ujte.1292546>

Makale Bilgisi - Article Information Makale Türü/Article Type: Kitap Değerlendirmesi / Book Review

Geliş Tarihi/Date Received: 04/05/2023

Kabul Tarihi/Date Accepted: 26/06/2023

Yayın Tarihi/Date Published: 29/06/2023

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

Seyithan CAN, *Transhümanizm ve İnancın Geleceği*, Ankara: Tezkire, 2022, 163 sayfa.

Son yıllarda dijitalleşmenin etkisiyle ortaya çıkan kavramlardan biri olan Transhümanizm, insanın biyolojik halden mekânîk hale evrilmesini öngören bir tasarım olarak değerlendirilmektedir. Bilim ve teknoloji ile insan hayatının standardı gelişmekte ve her alanda teknolojik materyaller kullanılmaktadır. Ancak batılılaşma döneminde yaşanan gelişmelere tepki gösterilerek meselenin din-bilim çatışması haline getirilmesi gibi bugün de teknolojiden en üst düzeyde faydalanmak yerine dışlayıcı ve reddedici söylemlere başvurulmaktadır. Dolayısıyla transhümanizm bugün reddedilen, şeytan işi bir iş, dinin yerine geçecek yeni bir din, dini ortadan kaldıracak din dışı bir hareket, Tanrı'nın yarattığı insanı değiştirmeyi öngördüğü için Tanrı'ya başkaldırı olarak değerlendirilmektedir.

Batı'da hem bilimsel hem de akademik anlamda bir karşılığı olan transhümanizm Türkiye'de henüz son yıllarda akademik çalışmalara konu olmaktadır. İlahiyat alanında yazılan birçok eserde transhümanizm değerlendirilirken gelişmelerin insan ve insanlığa faydası göz ardı edilmektedir. Daha çok Müslüman kimliğin klasik bakış açısı ile meseleye yaklaşılmakta ve Tanrı-İnsan ilişkisinde insan yok sayılarak Tanrı'yı sonsuz yüceltmek amacıyla insana değer veren her şey reddedilmektedir. Bu anlamda tanıtımını yapacağımız Seyithan Can'ın *Transhümanizm ve İnancın Geleceği* adlı eseri Türkiye'de Kelâm alanında yapılan ilk çalışmalardan biri olması bakımından önem taşımaktadır.

Eserin içeriğine baktığımızda yazar eseri giriş ve üç bölüm olmak üzere kaleme almaktadır. Birinci bölümde Transhümanizmin kavramsal çerçevesi, hedefleri ve temel referanslarını, trashümanizmin ne olduğunu, iddialarını, çeşitlerini, transhümanizmi oluşturan yapı taşlarını aktarmaktadır. Trans-human, post-human, tekillik kavramlarının ifade ettiği anlamları, transhümanist akımlar olarak kabul edilen Liberter, Demokratik, Ekstropyanizm akımlarının taşıdığı ideolojileri, transhümanizmin teknolojiye dayalı amaç ve iddialarını, bu amaç ve iddiaların ütöpik gibi görünse de esasında bilimsel verilere dayandığını açıklamaktadır. Yazar son olarak bu bölümde transhümanizme kaynaklık eden nanoteknoloji, biyoteknoloji, enformasyon teknolojisi, sanal gerçeklik, bilişsel bilim, yapay zekâ, siborg (cyborg) teknolojileri hakkında geniş bilgiler vermektedir.

İkinci bölümde yazar varlık yaklaşımı, bilgi kaynakları ve yöntem açısından transhümanizm-kelâm ilişkisi üzerinde durmaktadır. Ancak yazar her ikisi arasında ilişki kurabilmek için meselenin özü olan din-bilim tartışmaların tarihsel serencamına değinmektedir.

Din ve bilimin birbirinden farklı alanlar olarak inşa edilmesi Tanrı anlayışını da etkilemektedir. Zamanla bilimin ortaya koyduğu verilerin Tanrı tasavvuruyla veya din anlayışıyla çeliştiği gerekçesiyle reddedilmektedir. Bunun neticesinde bilimsel verilerle ortaya koyulan gerçeklikler Tanrı'nın alanını daraltmakta ve Tanrı'ya yer açmak için bilime karşı olmak gerekmektedir. Nitekim yazara göre öyle de olmuştur. Birçok dini meselede akıl geri planda bırakılarak akıl dışı unsurlar meselenin çözümüne konu olmuştur.

Can bu bölümde Kelâm'ın bilgi anlayışı ile transhümanistlerin bilgi anlayışı arasındaki benzerlik ve farklılıklar üzerinde durmuştur. Ona göre

transhümanistlerin akli ve ampirik bilgiyi kabul etmeleri, kelâm âlimlerinin akli ve duyu organlarını kesin bilgi kaynağı kabul etmeleri benzer bir noktadır. Ancak kelâm âlimlerinin akli rasyonel akıl değil, vahyi göz önünde bulunduran, Tanrı tasavvuruna göre şekillenen bir akıldır. Transhümanistler ise rasyonel akli yani deneyle ispatlanamayan hiçbir şeyin varlığının kabul edilmediği akli benimserler. Aynı zamanda kelâm âlimleri vahyi de kesin bilgi kaynağı olarak kabul etmektedir. Transhümanistler ise metafizik unsurları pozitivist akla uygun olmadığı gerekçesiyle reddetmektedir.

Yazar transhümanistlerin ve kelâm âlimlerinin âlem tasavvuru üzerinde de durur. Birçok transhümaniste göre âlemin yaratılışı ve devamlılığı konusunda herhangi bir doğaüstü güç veya kurum yoktur. Âlemin varoluş süreci evrime dayanır. Âlemdaki türler sürekli evrim halinde dinamik biyolojik sistemlerdir. Kelâm âlimlerine göre âlem Tanrı tarafından belirli amaçlar için yokluktan varlığa çıkarılmıştır. Tanrı her an yaratma halindedir. Transhümanistlerin iddia ettiği gibi âlemden materyalist zorunlu bir nedensellik yoktur. Dolayısıyla yazar âlem anlayışlarından hareketle kelâm âlimleri ve transhümanistlerin âlem anlayışlarının uyuşmadığı sonucuna varmıştır.

Transhümanistler insanın evriminin sonu olmadığını aksine daha iyi, bilinçli, donanımlı ve teknolojik evrimin başlangıcı olduğunu ifade ederler. İnsan vücudu bugünkü mevcut halinden daha iyiye evrimleştirilebilir. Evrim içerisinde dine herhangi bir yer ayırmayan transhümanistler evrim anlayışlarını Tanrı'yı dışlayan tarzda ele alırlar. Ancak Can'a göre Tanrı'nın yarattıklarına her an müdahale etmesi veya her an yaratır halde olmasından hareketle evrim, Tanrı'nın birçok yaratma modelinden biri olarak anlaşılmalıdır. Dolayısıyla metafizik ve dinsel unsurlar evrimle çatışmayan aksine uzlaşan hale getirilebilir.

Ontolojik olarak insanın ruhu ve bedeni birbirinden farklı özellikte olmasına rağmen her ikisi de birbiriyle ilişkili bir bütündür. Ancak transhümanistler ruhu reddeder. Onlara göre ruhun karşılığı madde ve enerjidir. İnsanı insan yapan şey zihindir. Zihin de bedenin bir ürünüdür. Dolayısıyla onlar beden ve ruh yerine zihin ve bedeni koymaktadırlar. Ancak Klasik İslam düşüncesinde ruh hem canlılığı hem de tekâmül sürecini ifade etmektedir. Ayrıca insanın ilahi yönü de dikkate alındığında ruhun anlamı yok sayılamamaktadır. Ancak yazar klasik teolojideki ruh kavramı üzerinde oluşturulan anlayışın gözden geçirilmesi gerektiğini ortaya koyar. Aynı zamanda yazar kelâmın zamana göre değişen ve farklılaşan yönüne değinmektedir. Bu minvalde beden, ruh ve beyin yapısı arasındaki ilişkinin mahiyetine yönelik geleneksel yaklaşımlar yeniden değerlendirilmelidir. İnsanın görünen bedeninin arkasında ayrı bir yönü olmadığını kabul etmek insanı değersizleştirme çabası değildir. Bilimsel verileri göz önünde bulundurarak bir ruh tanımını yapmak gereklidir. Yazar bu doğrultuda transhümanistlerin ruha verdiği anlamdan hareketle ruhu iki şekilde tanımlamaktadır. Birincisi insana canlılığını veren enerji. İkincisi biyolojik sürecin getirmiş olduğu yetkinlik olarak insan karakter ve yönelimini ifade eden zihin veya bilinç.

Son olarak bu bölümde Can, var olan insanın kusurlu veya eksik olmasından hareket eden transhümanistlerin, insan doğasını; devam eden, henüz

tamamlanmamış bir proje olarak gördüklerini aktarmaktadır. Onlara göre insanın olağanüstü yaratılışının beden gibi sınırları olan bir yapıya hapsedilmesi acımasız

bir durumdur. Aynı zamanda kusurlu insan yapısını teknolojik gelişmelerle kusursuz hale getirmek gerekmektedir. Bu anlayış Klasik İslam düşüncesine göre Tanrı'nın Kur'an'da da ifade ettiği gibi mutlak güç ve kudreti ile yarattığı "en güzel, en mükemmel insan" tanımlamasına ters düşmektedir. Bununla birlikte bu anlayış kadir-i mutlak olan Tanrı'nın en mükemmel yaratmaya güç getiremediği gerekçesiyle gücünün sorgulanmasına yol açmaktadır. Tüm bunlar dikkate alındığında klasik teolojide transhümanistlerin mükemmel insan tasavvurunun Tanrı'nın yarattığı insana karşı bir başkaldırı olarak algılanması transhümanistlerin ve iddialarının ciddi şekilde eleştirilmesine sebep olmaktadır. Ancak yazar Kur'an'da geçen "en güzel insan" tanımlamasının fiziki özelliklere değil akla atıf yapması gerektiğini ifade etmektedir. Nitekim fiziki özellikler dikkate alındığında insan gayet kusurlu, sınırlı ve güçsüz görünmektedir. Can'a göre insana yapılan ontolojik müdahale (insanın fiziki veya varoluşsal özelliklerine müdahale) Tanrı'nın yaratmasına müdahale olarak kabul edilmemelidir. Eğer öyle kabul edilirse Tanrı'nın güç ve kudreti de tartışmaya açık hale gelecektir. Tanrı âlemi ve insanları yarattıktan sonra işleyişin düzeni için kanunlar koymuştur. İnsanlarda doğuştan var olan eksiklikler bu kanunun bir parçası kabul edildiği gibi insan için yapılacak yeni gelişmeler de bu kanunun bir parçası kabul edilmelidir.

Üçüncü bölümde yazar kelâm ilminin problemleri bağlamında transhümanizm ve kritiği konusunu ele almaktadır. Yazar burada transhümanizmin amaçları ve iddiaları bağlamında kelâm ilminde de tartışılan konulara değinmektedir. Örneğin genetik müdahale ile yapılan insan yapılandırmasının Tanrı'nın yarattığını değiştirme veya Tanrı'nın yarattıklarına müdahale olup olmadığını tartışmaktadır. Transhümanistler insanın morfolojik özgürlüğünden bahsederler. Morfolojik özgürlük kişinin yaşama hakkı gibi bedenine ait hakkı ifade etmektedir. Onlara göre insanın bedeni özgür değilse diğer sahip olduğu haklar da önemsiz hale gelmektedir. İnsan bedeninde herhangi bir değişiklik yapma hakkına sahiptir.

Can burada çözüm olarak Tanrı ve insanın etkinlik alanlarının yeniden belirlenmesi gerektiğini sunmaktadır. Bilimsel uygulamalarda varılan sonucun Tanrı'nın eylem alanına zarar verdiği gerekçesiyle reddedilmesi ve insana bu sebeple herhangi bir etki alanı bırakılmaması, etki alanlarının yanlış tanımlanmasından kaynaklanmaktadır. İnsanın eylem alanındaki fiilini Tanrı'nın eylem alanında kabul etmek din-bilim çatışmalarını ortaya çıkarmaktadır. Dolayısıyla genetik biliminin bilimsel verileri insanın eylem alanı içinde ve Tanrı'nın da bu eylem alanı içerisinde insanın istediği fiili işlemesine irade gösterdiği kabul edilmelidir.

Genetik müdahaleler gibi klonlama ve bedenlerin dondurulması da insanın fiillerinin imkân alanı içerisinde değerlendirilmelidir. Transhümanizmin iddiaları gerçekleştiğinde bu, Tanrı'nın eylem alanına müdahale demek değildir. İslam dini açısından bakıldığında bedenlerin dondurulduktan sonra dünya hayatında yeniden canlanması mümkün görünmemektedir. İslam bunun karşılığında yeniden dirilme ve ahiret hayatını sunmaktadır. Ancak burada mesele insanların gerçekleşmeme

ihtimalini göz önünde bulundurarak yeni bir hayat vaadiyle bedenini dondurması gerçeğidir. İnsanın bedenini dondurma isteğinin arka planı araştırılmalı, içerisinde bulunduğu psikolojik durumu, kaygıları, çaresizliği, Tanrı tasavvurundaki eksiklikler, ahiret inancı gözden geçirilmelidir.

Tanrı insanları yarattıktan sonra hayatlarını daha iyi idame ettirebilmeleri için rasyonel akıl vermiştir. İnsan rasyonel aklıyla insan hayatını kolaylaştıracak bilim ve teknoloji üretebilmektedir. Bu, esasında Tanrı'nın insana verdiği önemi de göstermektedir. Yarattığı hiçbir varlıkta bu özellik bulunmamaktadır. İnsana verilen bu imkânın Tanrı tarafından verildiği ve izninin olduğu düşünülürse Tanrı'nın insana vermiş olduğu özgürlük alanının klasik teolojide bilinenden daha geniş olduğu görülmektedir. Her şeyi yasaklayan veya sınırlayan bir Tanrı tasavvuru insanları dinlerden uzaklaştırmaktadır. Şayet gelişime ve değişime karşı olan bir Tanrı tasavvuru olsaydı insanlık bugün teknolojik gelişmelerini tamamlayamamış ilkel topluluklardan öteye gidemezdi.

Transhümanistlerin insanlığın tek ortak düşmanı olarak kabul ettiği ölümsüzlüğe yazar eserinde geniş yer vermektedir. Genetik ve biyoteknoloji ile ortalama yaşam süresinde ciddi artışlar görünmektedir. Bu anlamda yapılan çalışmalar özellikle sağlık alanında ciddi şekilde insan hayatını iyileştirmek için kullanılmaktadır. Transhümanistler gelişmeleri daha da ilerleterek yaşlandıkça meydana gelecek hasarları yok etmeyi ve biyolojik yaşlanma sürecini tersine çevirmeyi hedeflemiştir. Aynı zamanda insan zihninin bir robota veya mekânik bedene aktarımı ile sanal ölümsüzlük çalışmaları da yapılmaktadır. Böylelikle insan bedenini yok olsa da onu var eden en önemli öge olan zihnin başka bir beden veya robotta yaşamasıyla ölümsüz olabilir.

Yazar meseleye İslam dini açısından baktığında transhümanizmin ölümsüzlük iddiasının imkân dâhilinde olduğunu ifade etmektedir. Ancak her iki düşünce arasındaki fark ölümsüzlüğün nerede gerçekleşeceği noktasındadır. Transhümanistler ölümsüzlüğün dünyada gerçekleşeceğini iddia ederken İslam dini bu dünyada öldükten sonra yeniden dirilmeyle ahirette ölümsüzlüğün hak olduğunu belirtir. Dolayısıyla İslam dini dünya hayatı için ölümsüzlüğü mümkün görmemektedir.

Can, transhümanistlerin ölümsüzlük olarak iddia ettikleri anlayışın yaşam devam ettiği sürece hayatta kalma olduğunu ifade etmektedir. Yani yaşamın uzatılması şeklinde nitelenmektedir. Nitekim ezeli ve ebedi varlık, başka bir varlık tarafından yaratılmayan varlıktır. Varlığı kendinden olan, var olmak için başka varlığa ihtiyaç duymayan ve sonsuz varlığa sahip olan varlık ise kadim varlıktır. İnsan da varlığını kendi başına devam ettiremeyen, başkası tarafından yaratılmaya muhtaç bir varlıktır. Dolayısıyla insanın sonradan başka bir varlığın müdahalesi ile ebedi varlık olması mantık ilkelerine aykırıdır. Nitekim Harari'nin "Daha doğru ifade etmek gerekirse, ölümsüz olmayacağız ama ecelimizle de ölmeyeceğiz." şeklindeki söylemi transhümanistlerin ölümsüzlük kavramına yükledikleri anlamı daha iyi ifade etmektedir. Sonuç olarak İslam'ın öngördüğü ölümsüzlük ile transhümanistlerin iddia ettiği ölümsüzlüğün en önemli ayrımı ölümsüzlüğün gerçekleşeceği mekândır.

Yaşamın uzatılması meselesi beraberinde ecel problemini ortaya çıkarmaktadır. Klasik İslam düşüncesine göre Tanrı'nın tayin ettiği ecelin değişmesi ve başka bir ecel tayin edilmesi Tanrı'nın hükmünün değişmesi demektir. Ancak Can, kelâm ilminde ecelin değişebileceğini kabul eden âlimler olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla uzamış yaşam anlayışı ve ecelin insanın elinde olması İslam düşüncesinde herhangi bir problem teşkil etmemekte ve Tanrı anlayışına herhangi bir zarar vermemektedir.

Yine İslam düşüncesinde kabul edilmeyen kavramlardan biri olan, insan geninde var olan özelliklerin henüz doğmadan değiştirilmesi anlamına gelen öjeni, insanı genetik olarak kontrol altında tutarak ve ayıklayarak insan neslini ıslah etmeyi amaçlamaktadır. Bu amacın neticesinde tasarım ürünü bebekler ve genetik olarak üstün özelliklere sahip insan nesli ortaya çıkmaktadır. Yazarımız bu konunun Tanrısal değil ahlaki bir konu olduğunu, ebeveynlerin çocuklarının fiziksel özelliklerini seçmelerinin Tanrısal açıdan bir problem teşkil etmediğini ifade etmektedir.

Transhümanizmin posthuman türünde cinsiyet için bir sınır veya ayırım düşünmemesi en önemli iddialarından biridir. Ancak yazar bu konudaki iddiaların İslam düşüncesinde kabul edilmeyeceğini vurgulamaktadır. Ayrıca Lut kavminin aşırı uygulamaları neticesinde helak edildiğini ve transhümanistlerin neslin helakine sebebiyet verecek uygulamalarının Kur'an tarafından reddedildiğini ifade etmektedir. Yazar Transhümanizmin cinsiyet ayrımı yapmamasını Kur'an'da Lut kavmine yapılan muamelelerden yola çıkarak eleştirmiş ve bu eleştirilerine eserinde genişçe yer vermiştir.

Neticede transhümanizm insan hayatında her geçen gün yer edinmektedir. İnsanlığın var olduğu ilk andan bu yana her alanda yapılan gelişmeler ve bu yeniliklerin insan hayatında yer edinmesi esasında her insanın bir transhümanist olduğunu göstermektedir.

Yazara göre bugün yapılması gereken transhümanizmin potansiyel faydaları üzerinde durmaktır. Hâlihazırda devam eden açlık, savaş, afet ve ölüm gibi olguların ortadan kaldırıldığı, herkesin eşit hak ve imkânlarla sahip olduğu yeni dünya düzeni kurma ihtimali, insanlık için bir umut olarak yaşatılmalıdır. Ayrıca transhümanizmi dini veya din dışı şeklinde nitelemekten ziyade transhümanizm ve Tanrı kavramının beraber inşa edilebileceği bir vizyonun üzerinde durulmalıdır. Aksi durumda inancın yeni dünyanın geleceğinde tutunması ve yer edinmesi pek mümkün görünmemektedir.

Seyithan Can'ın kaleminden çıkan bu eser, transhümanizmin nasıl anlaşılması gerektiği ve kelâm ilminde ne ifade ettiğinin incelenmesi açısından oldukça önemlidir. Can, transhümanizm ile ilgili ortaya koyulan klasik bakış açılarından farklı olarak transhümanizmi insanlığın önünde bir set olarak görmeyen, insanlığı geliştiren, insanlığın yararına olumlu anlamda kullanılacak bir hareket olarak kabul etmektedir. Ayrıca transhümanizmin ölümsüzlük, özgürlük gibi iddialarını Kur'an'dan deliller getirerek kelâmi kimlikle ele alması bakımından son derece önemlidir. Yazar her meseleye tek tek ayrıntılı şekilde değinmektedir. Sade ve anlaşılır dili meselenin özünün toplumun tüm kesimleri tarafından daha iyi anlaşılmasını sağlamaktadır. Tüm bu yönleriyle eser hem transhümanizmi güncel

kelâm meselesi haline getirmekte hem de kelâm alanında transhümanizm çalışan araştırmacıların temel referans kitaplarından biri olmaktadır.