

marife

bilimsel birikim

yıl : 9 sayı :2 güz 2009

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

editörden ♦ 7

makaleler

HZ. PEYGAMBER'İN HADİSLERİNDE BİR DEĞER SİMGESİ OLARAK BEDEN
VE MAHREMİYETİ

BODY AND BODY PRIVACY AS A VALUE SYMBOL
IN PROPHET MUHAMMAD'S HADITHS

Huriye MARTI ♦ 9

KUR'ÂN'DA İKRAH KAVRAMI VE
DİNDE ZORLAMA MESELESİ

THE TERM OF IKRAH IN THE QUR'AN AND
THE PROBLEM OF COMPULSION IN RELIGION

Ahmet KÜÇÜK ♦ 25

BİR UZAKDOĞU MÜFESSİRİ

MUHAMMED B. ÖMER en-NEVEVÎ'NİN HAYATI ve
MERÂHU LEBÎD ADLI TEFSİRİNİN GENEL ÖZELLİKLERİ
A FAR EAST COMMENTATOR MUHAMMAD B. OMAR AN-NAWAVÎ

HIS LIFE AND GENERAL CHARACTERISTICS OF COMMENTARY *MARÂHU LABÎD*

Erdoğan BAŞ ♦ 47

SİCİLYA'DAKİ İSLAM MEDENİYETİ'NİN

AVRUPA'YA ETKİLERİ

THE EFFECTS ISLAMIC CIVILIZATION IN SICILIA TO EUROPE

Mehmet AZİMLİ ♦ 63

TASAVVUF TERMİNOLOJİSİNDE LETÂİF-İ RUHANİYYE
IN MYSTICAL TERMINOLOGY THE FIVE SUBTLETIES (LATAİF-İ ROUHIYYA)

İsa ÇELİK ♦ 83

ÖĞRENCİNİN AKTİF KATILIMINA DAYALI DİN EĞİTİMİ

THE EDUCATION OF RELIGION BASED
UPON STUDENTS' ACTIVE PARTICIPATION

Yusuf BATAR ♦ 117

KEMAL PAŞAZÂDE (873/1469-940/1534)'NİN

ARAP DİLİ VE EDEBİYATINA KATKILARI VE BU DİLE YAKLAŞIMI
CONTRIBUTION AND APPROACH OF KEMAL PASHAZADE (873/1469-940/1534)

TO ARABIC LANGUAGE AND LITERATURE

Nejdet GÜRKAN ♦ 135

İHVAN-I SAFA RİSALELERİNDE KELAMA KARŞI TAKINILAN OLUMSUZ
TAVRIN NEDENLERİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME
AN EVALUATION ON REASONS OF NEGATIVE ATTITUDE ASSUMED
AGAINST THEOLOGY (KALAM) IN İKHVAN AL-SAFA'S EPISTLES

Ahmet ERKOL • 167

PASCAL EPİSTEMOLOJİSİNDE AKIL
THE REASON IN EPISTEMOLOGY OF PASCAL

Şahin EFİL • 185

OSMANLI DÖNEMİ ARAP ŞAİRLERİNDEN
EBU'T-TAYYİB EL-ĞAZZÎ VE ŞİİRLERİ
THE ARAB POET OF THE OTTOMAN PERIOD
ABUT-TAYYİB AL-GAZZİ AND HIS POEMS

Muhammet Vehbi DERELİ • 205

ET-TEFSİR Bİ'L-ME'SÛR ve ET-TEFSİR Bİ'R-RE'Y
KAVRAMLARI ÜZERİNE UYGULAMALI BİR YAKLAŞIM

Müsâid b. Süleyman b. Nâsır et-Tayyâr

Çev. Ahmet KÜÇÜK • 227

İMÂMİYYE ŞÎA'SINDA VELÂYET-İ FAKİH

İrfan Abdulhamîd Fettâh

Çev. Seyit BAHCIVAN • 243

kitap / tez / toplantı

nostalji

PİRİ REİS'İN ŞİMALÎ AMERİKA HARİTASI TELİFİ 1528

Prof. Sadi SELEN • 271

editörden

Aziz Okuyucular...

Dokuzuncu yılımıza elinizdeki bu sayıyla kadem basmış oluyoruz. Bu günlere gelmemizde sizlerin katkısını şükranla yâd etmek istiyorum. Demek ki **marife**, hem ilim adamlarından ve araştırmacılardan, hem de ilim âşıkları ve takipçilerinden yeterli ilgiyi gördü ki, bilimsel birikimi paylaşma gibi mutluluk verici yolculuğuna devam etmektedir. Yayın kurulundaki arkadaşlarımla sürekli istişareye dayalı yönetim anlayışımızın, heyecanımızı diri tutmada önemli bir unsur olduğunu söylemem gerek. Bu vesileyle onlara teşekkürümü burada sizinle paylaşmayı kendilerine bir vefa borcu olarak görüyorum.

marife, ilim adamlarının kendi mecralarında ortaya koydukları birikimleri, sadece bilimsel ölçütlere bakarak ve en az iki hakemin süzgecinden geçirerek sizlere bir ekip çalışması içinde sunma gayretindedir.

Bu sayıda da dopdolu ve farklı muhtevalarla karşılaşacaksınız. Kur'an'ın, tarihin belli döneminde ve belli bir dilde nazil olmakla beraber evrensel mesajları taşıyan bir üslûba sahip olduğunu ve daha başka meseleleri inceleyen makaleyi, hadis şerhlerinde kullanılan yorum biçimlerini tartışan makale izlemektedir. İlk iki yazının Kur'an ve Sünnet'in anlaşılması yönünde olması güzel bir tevafuk olmuştur.

en-Nablusî üzerinden insanın anlam ve mahiyetinin ne olduğu, İslam dini ni yaşarken ve din hizmetlerini yerine getirirken öncelikle dikkat edilecek hususların neler olduğu (fıkhu'l-evveliyât) ve Kur'an bağlamında Gayr-i Müslimlerle iletişimin temel adımlarının neler olduğu gibi konuları inceleyen makaleler ile diğer çalışmaların ilginizi çekeceğini umuyoruz.

Bir kısmını zikrettiğim, geri kalanlarına da dikkat çekmek istediğim yazısıyla **marife**, yaz dönemine girerken sizlere zihnen ve kalben eşlik etmeyi ümit etmektedir.

Bir **marife** geleneği olarak her senenin son sayısını özel bir konuya ayırdığımız malumlarıdır. Bu senenin özel sayısı *Selefilik* konusunda olacaktır. İlim adamlarımızın ve araştırmacılarımızın, İslamî ilimlerin her alanından ve sosyal bilimlerin ilgilendiği her yönden "Selefilik" ile ilgili makalelerini, önemli çevirilerini göndermelerini bekliyoruz. *Selefilik* özel sayısının editörlüğünü bu satırların yazarı yürütmeye çalışacaktır. Yazılarınızı eylül ayı sonuna kadar yazışma adresimize gönderebilirsiniz.

Dokuzuncu yılın ilk sayısı ile sizleri başbaşa bırakırken, muhabbet ve saygılarımı sunuyorum.

Kamil Güneş

HZ. PEYGAMBER'İN HADİSLERİNDE BİR DEĞER SİMGESİ OLARAK BEDEN VE MAHREMİYETİ

Huriye MARTI*

ÖZET

Hiz. Âdem ve eşinin, işledikleri hata sonucu mahrem yerleri ortaya çıkınca cennet yaptıklarıyla örtünmeye çabaladıkları düşünüldüğünde, beden mahremiyetine dair ilk algının insanla yaşıt olduğunu söylemek mümkündür. İnsanın, diğer canlılarda görülmemesi anlamında "doğal" olmayan bir tarzda bedenini gizlemesi, bunun tabii ihtiyaçların ötesinde, duygu ve düşünce dünyasında ortaya çıkan bir "değer" yargısına tekabül ettiğini göstermektedir. Örtü ile beden bir kısmını kapatmak, salt fiziksel bir çabaya değil, insanın kendini gözlerden ve bilgiden uzak tutarak bir anlamda sosyal paylaşımına kapatmasına işaret etmektedir. Her örtünme, aynı zamanda kişinin kendine özgü bir sosyal mekân teşekkül ettirmesi ve başkaları ile arasına mesafe koymasındır. Bu mesafe sayesinde dış etkilere maruz kalmaktan kurtulan birey, diğerleriyle iletişiminin formuna kendisi karar verecek şekilde "özgürleşmekte"dir. Dolayısıyla beden mahremiyeti, aslında bedeni bir simgeye dönüştürme eylemidir. Zira beden, beden mahremiyeti sayesinde, salt beden olarak değil, bir tür üst değerlerin yani hassas duygu, düşünce ve inançların sığınağı olacak şekilde simgeleşmektedir.

Bu makalede yukarıda ele alınan düşünsel çerçevenin Kur'an ve Sünnet tarafından nasıl şekillendirildiği ele alınmakta, tarih boyunca izi sürülen "olumsuz beden" algısının aksine, İslâm'ın "en güzel şekilde yaratılarak insana emanet edilen değerli beden" algısına dair argümanları incelenmektedir. Nasslarda beden mahremiyetinin "gören" ve "görünen" açısından iki farklı bağlamda ele alınması, ahlâkî ve hukukî yönden bir sorumluluk alanı oluşturması ve cinsiyet hatta yaş gibi ayrımlar tanımayan niteliği, makalenin diğer konularındır.

Anahtar Kelimeler: Beden, mahremiyet, örtü, örtünme, hadis

BODY AND BODY PRIVACY AS A VALUE SYMBOL IN PROPHET MUHAMMAD'S HADITHS

It is possible to say, the first sensation about body privacy had the same age with the mankind when Prophet Adam and his wife tried to cover their private places appeared due to their mistakes. Body concealing of a person in an "unnatural" manner since not seen in other living beings corresponds to a "value" judgment taking shape in sensation and thinking world beyond his natural needs. Covering a part of the body with a cloth does not point out to a purely physical effort but keeping himself away from information and secluded in a sense of no social

* Dr., Selçuk Ü İlahiyat Fak. Hadis Bilim Dalı Araştırma Görevlisi, hmarti@selcuk.edu.tr.

sharing. At the same time, a person's each covering is the formation of a distinctive social place for himself and making himself "the other" by forming a distance with the others. By the help of this distance, the individual escapes from being subjected to external effects and becomes "free" as he can decide the form of communication with the others. Therefore, body privacy is actually the transformation action of body into a symbol. Because body is not symbolized as a pure body but as the sensation, thought and belief shelter of top values.

In this paper, the abovementioned intellectual frame is taken into consideration as how it has taken shape by the help of Koran and Sunna, and the Islamic arguments concerning "valuable body created in a most beautiful manner and entrusted to person" sensation were examined in opposition to "negative body" sensation traced throughout the history. The consideration of body privacy of people in two different terms "seeing" and "being seen", the formation of a responsibility area related to morality and law aspects and the characteristic of body privacy not accepting any sexual and also age distinctions are the other subjects of the paper.

Key Words: Body, privacy, covering, hadith.

GİRİŞ

Hız. Âdem ve Hız. Havva'nın, işledikleri hata sonucu mahrem yerleri ortaya çıkınca cennet yapraklarıyla örtünmeye çabaladıkları¹ düşünüldüğünde, beden mahremiyetine dair ilk algının insanla yaşıt olduğunu söylemek mümkündür. Bu tecrübe ile insan, "örtünme" gibi tamamen kendine has yeni bir olgu ile tanışmış ve diğer canlılarda görülmemesi anlamında aslında "doğal" olmayan bir tarzda bedenini gizlemeye başlamıştır. O halde beden mahremiyet taşıması, tabii ihtiyaçların ötesinde, insanın duyu ve düşünce dünyasında şekillenen bir "değer" yargısına tekabül etmektedir.

Beden mahremiyeti denildiğinde örtünün akla gelmesi, birtakım soruları da beraberinde getirmektedir: Mahremiyet sadece örtü ile vücudun kaplanması gibi fiziksel bir anlam mı taşımaktadır, yoksa insanın kendini gözlerden ve bilgiden uzak tutarak bir anlamda sosyal paylaşımına kapatmasını mı simgelemektedir? Örtünün simgesel anlamı öne çıkarıldığında, her örtünme aynı zamanda kişinin kendine özgü bir sosyal mekân teşekkül ettirmesi anlamına gelecek, böylelikle beden mahremiyeti toplumsal ilişkilerin şekillenmesinde güçlü bir etkiye sahip olacaktır.

Diğer taraftan, "örtünme davranışının altında beden sahibi olma iddiasının mı, yoksa bir emaneti koruma kaygısının mı yer aldığı" sorusu da irdelenmelidir. Zira bu soruya verdiği cevap, insanın bizzat bedeni ile olan ilişkisine yön vermektedir. Bedenini emanet olarak değerlendiren ile mülk olarak kabul eden arasında, ona ait mahremiyet sınırlarını belirleme noktasında bariz farklılıklar ortaya çıkacaktır. Dolayısıyla beden mahremiyeti, sosyolojik boyutu kadar, kişisel inanç ve kabulleri yansımasıyla psikolojik bir boyuta da sahiptir.

¹ A'râf 7/22.

Kur'an ve hadisler, hem hayâ gibi "giyinen kişiden başkalarına", hem de gözlerini sakınmak gibi "başkalarından giyinen kişiye" yönelik olmak üzere iki farklı açıdan beden mahremiyetini anlamlandırmaktadır. Bu durum mahremiyet algısının "görünen" ve "gören" bakımından farklı sorumlulukları da beraberinde taşıması, bir başka deyişle, ahlâkî bir alandan hukukî bir alana kayması ile sonuçlanmaktadır. Beden mahremiyetine dair söz konusu alanlarda sünnetin sunduğu perspektifi incelemenin ilk adımı olarak, beden algısına yer vermek anlamlı olacaktır.

I- İNSANIN BEDEN ALGISININ TARİHSEL DÖNÜŞÜMÜ

İnsanın madde ile ilişkisinin sürekli dönüşüm geçirmesi, maddesel varoluşunu temsil eden bedenine dair algısının da tarih boyunca olumlu ile olumsuz arasında gidip gelen bir seyir izlemesine sebep olmuştur. Bedene dair; ruhun evi ya da hapishanesi, aklın zıttı ya da çelişği, haz ve acının kaynağı, benlik tasarımının ve sosyal kimliğin vazgeçilmez ögesi gibi tanımlamalar getirilmiş,² edebî, dinî, felsefî, tıbbî yaklaşımlar geliştirilmiştir. Kimi zaman süslenen ve şımartılan beden, kimi zaman üst idealler nedeniyle kısıtlanmış, aç bırakılmış, terbiye edilmiştir.³

Antik Çağların bedeni güç ve cesaret simgesi kabul eden "estetığe odaklanmış" algısı, Orta Çağ'da ruh ile beden arasındaki ilişkiye yoğunlaşmaktadır. Bu dönemde Batı medeniyeti, bedeni bir "yük" olarak tasavvur edip horlamakta; onun doğal ihtiyaç ve arzularını tatmin etmeyerek çileci bir terbiye usulüyle acı çekmesine, eziyet ve hatta işkenceye maruz kalmasına müsaade etmektedir. Zira bu sayede şeytanın mekânı olan günahkâr bedenin arınacağına ve ruhun yüceleceğine inanılmaktadır. Bir taraftan Hz. İsa'nın "bedene bürünmüş Tanrı" olduğuna inanarak bedene kutsallık atfederken, diğer taraftan onun çarmıhta acı çeken bedeni ile olumsuzluğu zirveye taşıyan bu paradoksal yaklaşım, Aydınlanma Dönemi'nde yerini akıl-beden ilişkisine bırakacaktır. Artık beden, aklın hâkimiyetindeki bir "makine" olarak değerlendirilmekte ve tıbbî gelişmelerin de etkisiyle aklın inceleme alanı kabul edilmektedir. Bedeni matematiksel bir yaklaşımla ele alan "cogito" merkezli bu bakış, bir süre sonra bedenleri denetlemeye ve kamusal aklın temsilcisi olarak devletin beden üzerindeki tahakkümüne dönüşecektir. Modern çağın beden algısı ise, söz konusu tahakkümü sona erdirerek bedeni bireye ait kılma çabasıyla şekillenmiştir.⁴

Bedenin aidiyeti sorunu da zihinleri meşgul etmiş, krallıklar döneminde krala veya toprak sahibine ait olan insan bedenleri, "Bedenimiz bizimdir" sloganıyla yola çıkan akımların ardından, insan haklarının da üst değer olarak kabul

² Yıldırım, *Batı Sanatında İnsan Bedeni ve Değişen Anlamı*, s. 5-6.

³ Şişman, *Emanetten Mülke -Kadın Bedeninin Yeniden İnşası-*, s. 34.

⁴ Beden algısının detaylı tarihçesi için bkz. Şişman, *Emanetten Mülke*, s. 14-32; Yıldırım, *Batı Sanatında İnsan Bedeni ve Değişen Anlamı*, s. 30-79.

edilmesiyle, kişiye ait kabul edilmiştir.⁵ Post-modern dönemde ise, her ne kadar bireyin kendi istek ve kararları doğrultusunda bedeni üzerinde söz sahibi olduğu söylene de, yönetimler tarafından biyosiyaset aracılığı ile bedenlerin “denetlen- diği ve disipline edildiği” savunulmaktadır.⁶

Hz. Peygamber’in yaşadığı dönemde, henüz risalet ile tanışmamış olan Arap toplumunun beden algısı hakkında olumlu cümleler söylemek zordur. Önce-likle kölelik sistemi, aidiyet meselesinde son sözü söyler durumdadır. Kadının varlığı, bedeniyle ve ruhuyla bir bütün olarak değer ve saygıdan mahrumken,⁷ kimi zaman yeni doğmuş bedeni gömülerek ortadan kaldırılabilir. ⁸ Uhud günü müşriklerin yaptığı gibi,⁹ savaşta öldürülen insan bedenlerine müsle¹⁰ uygulanması yaygındır.¹¹ Kendi bedenleri konusunda ilgisiz ve duyarsız davranan bu insanlar, taştan yapılmış kutsal bedenlere taparken, ideallerindeki bedeni onlarda şekillendirmekteydiler.

Vahyin gelişi ile birlikte pek çok hususta olduğu gibi insan bedenine dair kabullerde de değişim ve dönüşüm kaçınılmaz olmuştur. Çünkü Kur’ân, bedeni her şeyden önce Yaratıcı’nın varlığı konusunda bir “ayet” olarak ele almıştır: “Göklerin ve yerin yaratılması, dillerinizin ve renklerinizin farklı olması da O’nun (var-lığının ve kudretinin) delillerindendir. Şüphesiz bunda bilenler için elbette ibretler var- dır.”¹²; “O, sizin için kulakları, gözleri ve gönülleri yaratandır. Ne kadar az şükrediyor- sunuz!”¹³ Meleklerine hitaben “Ben kuru bir çamurdan, şekillendirilmiş balçıktan bir insan yaratacağım. Onu düzenleyip içine ruhumdan üflediğim zaman, onun için hemen saygı ile eğilin”¹⁴ buyuran Allah, insan bedenini topraktan var etmiştir.¹⁵ Bedenin ebedî olmadığı¹⁶ ve bir gün ölümü tadacağı¹⁷ vurgusu, ölümle ruhumdan ayrılan beden tekrar aslı olan toprağa döneceği gerçeği ile pekiştirilmektedir.¹⁸ Ancak kıyametin kopmasıyla beden için yeni bir dönem başlayacak, her ne kadar ufa-lanmış kemiklerin, lime lime olmuş ve toprağa karışmış etlerin tekrar bir beden

⁵ Söz konusu Feminist akımlar ve beden algısının dönüşümündeki etkileri hakkında bkz. Şişman, *Emanetten Mülke*, s. 39 vd.

⁶ Sennett, *Ten ve Taş – Batı Uygarlığında Beden ve Şehir-*, s. 21; Şişman, *Emanetten Mülke*, s. 30-31.

⁷ Buhârî, Libâs, 31; Müslim, Talâk, 34.

⁸ Kız çocuklarını gömme konusunda Kur’an ve Sünnetin yasaklamaları için bkz. En’âm 6/140, 151; İsrâ 17/31. Buhârî, Edeb, 20, İman, 11; Müslim, İman, 141.

⁹ Buhârî, Cihâd, 12; Tirmizî, Cenâiz, 31; Nesâî, Cenâiz, 12.

¹⁰ Gözlerini oyup kulak, burun ve dudaklarını kesme işi.

¹¹ Hz. Peygamber’in müsle konusundaki yasaklamaları için bkz. Ebû Dâvûd, Cihâd, 82, Hudûd, 3; Tirmizî, Diyât, 14.

¹² Rûm 30/22.

¹³ Mü’minûn 23/78. Ayrıca bkz. Ahkâf 46/26; Mülk 67/23.

¹⁴ Hicr 15/28-29.

¹⁵ Fâtır 35/11. İnsan bedeninin yaratılışı ve ruh ile canlılık kazanması konusunda bkz. Yar, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, s. 59-84.

¹⁶ Enbiyâ 21/8.

¹⁷ Âl-i İmrân 3/185; Ankebût 29/57.

¹⁸ Tâhâ 20/55; Hacc 22/5.

haline gelmeleri kimileri için imkânsız görünse de,¹⁹ bütün bedenler yeniden yaratılacaktır.²⁰ Allah'ın, bir benzeri daha bulunmayan parmak uçlarındaki en ince izlere varana kadar her bedeni bir kez daha yaratacağını ilan eden Kur'an,²¹ ruhların bedenlerle tekrar eşleştirileceğini haber vermektedir.²²

İslâm düşüncesinde bedenın ruha ev sahipliği yapması, Hıristiyan geleneğindeki olumsuz kanaatin aksine, ona bir değer kazandırmaktadır. İnsan, bedenine iyi davranmak, onu korumak, ihtiyaçlarını gidermek ve iyi işlerde kullanmakla yükümlüdür. Bu durum Hz. Peygamber'in, *"Bedeninin senin üzerinde hakkı var!"*²³ sözünde en özlü ifadesini bulmaktadır. Kur'an, bedenın temizliği,²⁴ dinlenmesi,²⁵ temiz ve yararılı gıdalarla beslenip,²⁶ zararlı gıdalardan uzak tutulması,²⁷ kulluk yolunda istihdam edilmesi²⁸ hususlarında uyarılarda bulunurken; Rasûlullah, hayatı boyunca bedeniyle barışık olmanın örneğini sergilemiştir. Bu barışın belki de ilk adımı, Allah'ın kendisine verdiği bedene razı olma ve sağlık gerekçesi olmaksızın onda kalıcı değişiklikler meydana getirmemektir.²⁹ Sonrasında el, yüz ve diş temizliği,³⁰ saç ve tırnak bakımı³¹ gibi bedene ait her türlü ayrıntı konusunda ashabını tek tek uyan Hz. Peygamber'in, en geç haftada bir defa yıkanmayı, 'Allah'ın bütün kulları üzerindeki bir hakkı' olarak vasıflandırması, öngörülen hassasiyetin derecesini göstermesi bakımından dikkat çekicidir.³²

Hz. Peygamber'in öğretilerinde, ruhun yücelmesi için bedene işkence etmek, onu temel ihtiyaçlarından mahrum bırakarak örselemek söz konusu değildir. Öyle ki, ibadet ederken bile bedenın huzuru gözetilmeli, ihtiyaçları geciktirilmeden giderilmelidir. *"Akşam yemeği hazırsa ve namaz için de vakit gelmişse, önce yemeği yiyin."*³³ *"Namaz kılarırken uyku bastırıldığında gidip, biraz uyuyun."*³⁴ *"Tuvalet ihtiyacımız olduğunda namazdan önce onu giderin."*³⁵ gibi hadisler, bedenın önceliklerine işaret etmesi bakımından önemlidir. Sonuçta beden, *"Biz gerçekten insanı en güzel bir biçimde yarattık"*³⁶ buyuran Allah'ın insana emaneti olarak değerlendirilmekte,

¹⁹ Mü'minûn 23/82; Neml 27/67; Yâsîn 36/78-79.

²⁰ Bakara 2/28; Şuarâ 26/81; Secde 32/11.

²¹ Kıyâme 75/4.

²² Tekvîr 81/7. Ruh-beden ilişkisi açısından yeniden diriliş konusunda bkz. Yar, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, s. 165-204.

²³ Buhârî, Savm, 51; Müslim, Sıyâm, 182.

²⁴ Mâide 5/6.

²⁵ En'am, 6/96; Yûnus, 10/67; Kasas, 28/73.

²⁶ Bakara, 2/168, 172; Mâide, 5/88; Nahl, 16/114; Tâ-hâ, 20/81.

²⁷ Bakara, 2/172-173; Maide 5/3, 90.

²⁸ Bakara, 2/183-184; Hac, 22/27-30; Ankebût, 29/45.

²⁹ Buhârî, Libâs, 83; Müslim, Libâs ve Zînet, 119; Nesâî, Zînet, 24.

³⁰ Buhârî, Cuma, 8; Bed'ü'l-Halk, 11, Vudû, 26; Müslim, Tahâre, 42, 47, 87.

³¹ Buhârî, İsti'zân, 51; Müslim, Tahâre, 51; Nesâî, Zînet, 20, 29; Muvatta', Şa'r, 2.

³² Buhârî, Cuma, 12; Müslim, Cuma, 9.

³³ Buhârî, Et'ime, 58; Müslim, Mesâcid ve Mevziu's Salât, 64.

³⁴ Buhârî, Vudû, 53; Müslim, Salâtü'l-Müsâfirîn ve Kasruhâ, 222.

³⁵ Muvatta', Kasru's-Salât, 17; Tirmizî, Tahâre, 108.

³⁶ Tîn 95/4.

aynı güzellikte O'na iade edilmesi beklenmektedir. Zira Hz. Peygamber, insanın kıyamette 'bedenini nerede ve ne için yıprattığı' sorusunun cevabını ve hesabını vermeden bir adım bile atamayacağını belirtirken;³⁷ Kur'an, o gün her organın ömür boyu yaptıkları hakkında konuşturulacağını söylemektedir.³⁸

Kişinin kendi bedeni ile ilişkisini düzenleyen tüm bu ahlâkî ve hukukî kuralların ardında, sağlıklı bir beden algısı oluşturma amacı yatmaktadır. Böyle bir algının yansımaları arasında bedenin örtülmesi de yer almaktadır. Yani bedene yüklediğimiz anlam doğrultusunda beden, kendi içinde 'mahrem' ve 'mahrem olmayan' şeklinde iki farklı değer taşımaya başlamaktadır. Dolayısıyla bedenin her şeyden önce kendine özgü yanları olan bir "mekân" şeklinde tasarlandığını ve mahremiyet dediğimiz olgunun, bu mekânın 'özel' ve 'genel' şeklinde ikiye bölünmesini gerektirdiğini söylemek mümkündür. Geldiğimiz bu noktada kısaca mahremiyet olgusu üzerinde durmak gerekli görünmektedir.

II- MAHREMİYET DUYGUSUNUN DİN İLE GELİŞİMİ

Mahremiyet anlayışının zamana ve kültüre göre gösterdiği derin değişiklikler yanında, aynı günü ve kültürü paylaşan insanlar arasında bile farklılık arz etmesi, kavramın tanımlanmasını ve sınırlarının belirlenmesini güçleştirmektedir.³⁹ "Mahrem" sözcüğü, gizliliğe, aile hayatına, kadının sahasına ve yabancıların bakışlarına yasaklanan şeye ilişkindir.⁴⁰ Arapça H-R-M kökünden türeyen mahrem kelimesi, "haram, şeriatın yasak ettiği şey" ve "birbiriyle evlenmesi dinen yasaklanmış akraba" anlamına gelmektedir.⁴¹ Kelimenin diğer anlamları; "sami mi", "içli dışlı", "herkesçe bilinmemesi icap eden", "söylenmeyen", "gizli, sır vasfı olan", "sır saklanmayan yakın kimse, sırdaş" ve "yabancı erkek tarafından görülmesi caiz olmayan" şeklinde sıralanmaktadır.⁴² Kısaca "mahrem oluş" şeklinde ifade edilebilecek olan mahremiyetin ise, "kişilerin yalnız başlarına kalabildikleri, başkalarıyla hangi koşullarda ilişki içerisine gireceklerine kendilerinin karar verebildikleri alan" şeklinde tanımlanması⁴³ konumuz açısından yeterlidir.

Mahremiyet, sosyal faktörlerin etkisiyle şekillenen dinamik bir olgudur. Dolayısıyla sosyo-kültürel, ekonomik, dinî ve siyasî alanlarda yaşanan değişimlerin, özünde mahremiyeti dönüştürdüğünü söylemek mümkündür.⁴⁴ Genel hatlar-

³⁷ Dârimî, Mukaddime, 45; Tirmizî, Sıfatü'l-Kıyâme, 1.

³⁸ Yâsîn 36/65; Fussilet 41/20-21.

³⁹ Çelikoğlu, *Türkiye'de Üniversite Gençliğinde Mahremiyetin Dönüşümü*, s. 1. (Adı geçen yüksek lisans tezinin yayınlanmış metni için bkz. *Mahremiyet -Kişiyeye Ait Özel Alan Tartışmaları-*, İskenderiye Yayınları, İstanbul 2008)

⁴⁰ Göle, *Modern Mahrem -Medeniyet ve Örtünme-*, s. 20.

⁴¹ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, III/222; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, X/847.

⁴² Doğan, "Mahrem", *Büyük Türkçe Sözlük*, s. 729; Devellioğlu, "Mahrem", *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat*, s. 569; Öğüt, "Mahrem", *DİA*, XXVII/ 388-389.

⁴³ Çelikoğlu, *Türkiye'de Üniversite Gençliğinde Mahremiyetin Dönüşümü*, s. 8. Diğer tanımlar için bkz. age, s. 6-8.

⁴⁴ Çelikoğlu, *Türkiye'de Üniversite Gençliğinde Mahremiyetin Dönüşümü*, s. 2.

la söylemek gerekirse, Batı kültürünün mahremiyet konsepti "dokunulmazlık" üzerine kurulmuşken, Doğu kültürününki bunun hayli ötesinde "görünmezlik" üzerine inşa edilmiştir. Batı uygarlığı, bedenin mahremiyetini onun kamusal alanda dokunulamaz olması ile güvence altına alırken, Doğu toplumlarında mahremiyet, "mahrem olanın ötekinin bakışından saklanması, ötekinin bakışına kapalı tutulmasıdır." Dolayısıyla Batı kültüründe mahremiyetin sınırı yakından başlarken, Doğu kültüründe bu sınır uzaklaşmaktadır.⁴⁵

Mahremiyet duygusunu tecrübe ettiklerinde Hz. Âdem ve eşinin ilk reflekslerinin örtünme olduğunu girişte söylemiştik. Bu durum, çıplaklıktan dolayı yaşanan bir utanca ve aralarında bir mesafe açma gayretine işaret etmektedir ki, tarih öncesi dönemlerden itibaren bilinen bütün toplumlarda bir şekilde örtünme pratiğinin yer almasına sebep olan da etnik ve coğrafi bir ayırım tanımayan bu fitrî duygudur. Beden için bir mahremiyet alanı tesis etmenin/örtünmenin evrensel oluşunu Allah'la ilintilendirmek ise, yanlış olmayacaktır. Zira Hz. Peygamber'in ifade ettiğine göre, bu davranışın altındaki hayâ duygusu imanî bir durumdur⁴⁶ ve Yaratıcı'dan beslenmektedir: "*Allah halimdir, hayâ sahibidir, kusurları örter. Hayâyı ve örtünmeyi sever.*"⁴⁷

Genel anlamda kaosun hüküm sürdüğü, baskın ve yağmanın yaşam tarzı olduğu cahiliye toplumunda, insanların mahremiyete ve örtünmeye itina göstermelerini beklemek anlamsız olacaktır. İbadet maksadıyla Kâbe'yi tavaf ederken bile çıplaklığı garipsemeyen⁴⁸ bu insanlara bedenin saygınlığı konusunda öğretilen ilk dinî esaslar, mahremiyet algısını güçlendirmeye yönelik olmuştur. Hz. Peygamber'in Zeyneb bint Cahş ile evlendiği gün, düğün yemeğinin yenmesinden sonra birkaç kişi sohbe dalarak mekânı terk etmemiş, onu eşiyile yalnız bırakmayı düşünemeyen bu kimseler yüzünden bunalıp odadan dışarı çıkan Hz. Peygamber, ne yapacağını şaşırmıştır. İşte böyle bir durumda "*Ey iman edenler! Yemek için çağrılmaksızın ve yemeğin pişmesini beklemeksizin (vakitli vakitsiz) Peygamber'in evlerine girmeyin, çağrıldığınız zaman girin. Yemeği yiyince de hemen dağılın. Sohbet için beklemeyin. Çünkü bu davranışınız Peygamber'i rahatsız etmekte, fakat o sizden de çekinmektedir. Allah ise gerçeği söylemekten çekinmez. Peygamberin hanımlarından bir şey istediğiniz zaman perde arkasından isteyin. Böyle davranmanız hem sizin kalpleriniz, hem de onların kalpleri için daha temizdir.*"⁴⁹ şeklindeki ilk "hicap ayetleri" nazil olmuştur.⁵⁰ Bu sayede insanlar, bir odaya veya eve girmeden önce izin istemeyi ve

⁴⁵ Yavuz, *Sözün Gücü*, s. 29, 30.

⁴⁶ Buhârî, İman, 16; Müslim, İman, 59.

⁴⁷ Nesâî, Gusül ve Teyemmüm, 7; Ebû Dâvûd, Hammâm, 1.

⁴⁸ Müslim, Tefsir, 25; Nesâî, Menâsikü'l-hac, 161.

⁴⁹ Ahzâb 33/53.

⁵⁰ Buhârî, Tefsir, (Ahzâb) 8; Müslim, Nikâh, 93.

hane halkının özeline saygılı olmayı öğrenmişlerdir. Ayrıca Hz. Peygamber'in örnekliği ile, evin girişine asılan perdeleri kapalı tutma alışkanlığı edinmişlerdir.⁵¹

Evlerde mahremiyete dikkat edilmesine yönelik emirler, hizmetçilerin ve çocukların, Hicaz ikliminde insanların gün içinde istirahat ettiği üç vakitte ebeveynlerinin yanına girerken izin istemelerine dair ayetlerle pekiştirilmiştir.⁵² *"Ey iman edenler! Kendi evlerinizden başka evlere, geldiğinizi hissettirip (izin alıp) ev sahiplerine selâm vermeden girmeyin. Bu davranış sizin için daha hayırlıdır. Düşünüp anlayasınız diye size böyle öğüt veriliyor. Eğer evde kimseyi bulamazsanız, size izin verilinceye kadar oraya girmeyin. Eğer size, 'Geri dönün' denirse, hemen dönün. Çünkü bu, sizin için daha nezih bir davranıştır. Allah, yaptıklarınızı hakkıyla bilendir."*⁵³ ayetleri ise, özel hayatın dokunulmazlığını düzenlemektedir. Mahremiyet konusunda, *"...birbirinizin eksikliğini görmeye (ve duymaya) çalışmayın, birbirinizin mahrem hayatını araştırmayın..."*⁵⁴ buyuran Hz. Peygamber, odasında bulunduğu esnada gizlice kendisini izleyen bir adamın yaptığına öfke ile karşılık vermiştir.⁵⁵

Bu naslar, genel anlamda mahremiyeti hatırlatırken, aslında beden mahremiyetine odaklanmaktadır. Zira mahrem alana saygı, o alandaki bedenlerin mahremiyetlerine saygı manasına gelmektedir. Bedenin mahremiyetini ise, "örtü" kelimesinden ayrı düşünmek imkânsızdır.

III- MAHREMİYET EKSENİNDE BEDENİN SİMGELEŞMESİ VE ÖRTÜ

Bedenin "özel" ve "genel" olmak üzere iki farklı boyutta değerlendirilebileceğini yinelersek, özel boyutun, özellikle "örtü" kelimesi eşliğinde, başkalarının görme ve hatta bilme eylemlerinden uzak tutulması gereken kısma işaret ettiğini söyleyebiliriz. Yani "örtünme", sadece fiziksel örtüyü değil, gözlerden ve bilgiden uzak tutma eylemini de kapsamaktadır. Bedenin genel boyutu ise, onun bir tür sosyal paylaşıma, bilgiye ve görüş alanına açık ya da maruz kalan kısmını göstermektedir. Bu bağlamda "Örtünmenin asıl performansı bedenin mahrem olduğunu göstermesidir. Bedenin mahrem olması demek, sahibinin dışında kimsenin onun üstünde istediği gibi tasarrufta bulunamaması demektir. Mahrem bir bedene istenildiği gibi dokunulamaz, bakılamaz, işkence yapılamaz. Dolayısıyla beden ancak mahremiyeti olduğu takdirde kendisini biyolojik bir yığından ya da sokaktaki herhangi bir taş parçasından farklı kılma imkânına sahip olur. Bu anlamda mahremiyet, siyasal/toplumsal alandaki temel varoluş koşuludur ve örtünme, mahremiyeti tesis etme minvallerinden biridir."⁵⁶

⁵¹ Buhârî, Nikâh, 68.

⁵² Bkz. Nûr 24/58-59.

⁵³ Nûr 24/28-29.

⁵⁴ Buhârî, Edeb, 57; Müslim, Birr ve Sila, 28.

⁵⁵ Buhârî, Diyât, 23; Müslim, Âdâb, 42.

⁵⁶ Öğüt, Süheyb, Açık Görüş, *Star Gazetesi*, 14 Ocak 2008.

Dinsel ve kültürel açıdan beden ve mahremiyet algılarındaki farklılık, beden mahremiyeti konusunda da ortaya çıkmaktadır. Bu konuda "Batı uygarlığı bedenin haysiyetine ve insan bedenlerinin çeşitliliğine hürmet etmekte hep zorlanmıştır."⁵⁷ şeklindeki bir değerlendirmeyi, samimi bir itiraf olarak okumak mümkündür. İslâm toplumlarında ise beden mahremiyeti, ağırlıklı olarak kadın bedeninin mahremiyeti üzerinden anlaşılmıştır. Her ne kadar kadın bedeninde örtülmesi öngörülen kısımlar erkek bedenindekilerden fazlaysa da, beden mahremiyetini kadına has kılmak, sünnetin inşa ettiği algıya terstir. Nitekim bir gün ağır bir taş taşırken peştamalının çözülüp yere düşmesi sonucu çıplak kaldığını ama taşı bırakıp da izarını tekrar kuşanmadığını anlatan Misver b. Mahreme, olayı gören Hz. Peygamber'in derhal kendisini uyararak "*Dön de elbiseni al. Çıplak gezmeyin!*"⁵⁸ buyurduğunu söylemektedir. Benzer bir örnekte, ashâbından birinin dizlerinin üst kısmı görülecek şekilde bacaklarını açarak oturduğunu gören Hz. Peygamber, "*Uyluğunu ört. Çünkü uyluk avrettendir.*"⁵⁹ buyurmuştur.

Şu durumda Hz. Peygamber'in, bedene saygıyı, yaşa ve cinsiyete bağlı olmaksızın bir üst değer olarak ele aldığı anlaşılmakta, onun çocukların mahremiyetine bile özen göstermesi, bu kanaatimizi desteklemektedir. Muhammed b. İyâz, küçükken Rasulullah'ın yanına götürüldüğünü, üzerindeki elbisenin yetersizliği yüzünden avret yeri açılınca Rasulullah'ın "*Onun mahrem olan avretini örtün, çocuğun avret yerinin mahremiyeti, büyüğün avret yerinin mahremiyeti gibidir ve Allah, avretini açana (rahmet nazarıyla) bakmaz.*" buyurduğunu anlatmaktadır.⁶⁰ Elbette bu, çocuğa bedeninin değerli ve kendisine özel olduğunu öğretmeye yönelik ahlâkî bir uygulamadır. Mahremiyet konusundaki hukukî sorumluluk ise, bulûğ yaşına gelmekle kesinleşmektedir. Hz. Peygamber, "*Âdet göreceğ yaşa gelen kızın namazı ancak başörtüsü ile kabul edilir*"⁶¹ derken ve eşlerinin yanında gördüğü genç kızların artık âdet olduklarını öğrenince örtünmelerini isterken,⁶² bu çizgiyi net bir biçimde çizmektedir.

Kadının beden mahremiyetine dair nasslar ise, geleneğin giyim ölçüsünü yeterli bulmayan Hz. Ömer'in de endişe ile dile getirdiği üzere, ziyaretçilerle ilgilenmek zorunda kalan Peygamber hanımlarının, iyisiyle kötüsüyle her tür insanla karşı karşıya gelmeleri sonrası nazil olmuştur.⁶³ "*Mü'min kadınlara da söyle, gözlelerini haramdan sakınsınlar, ırzlarını korusunlar. (Yüz ve el gibi) görünen kısımlar müstesna, ziynet (yer)lerini göstermesinler. Başörtülerini ta yakalarının üzerine kadar sal-sınlar. Ziynetlerini, kocalarından yahut babalarından, yahut kocalarının babalarından,*

⁵⁷ Sennett, *Ten ve Taş*, s. 11.

⁵⁸ Müslim, Hayız, 78; Ebû Dâvûd, Hammâm, 2.

⁵⁹ Tirmizî, Edeb, 40; Ebû Dâvûd, Hammâm, 1.

⁶⁰ Hâkim, *Müstedrek*, III/257, h.no: 5119.

⁶¹ Tirmizî, Salât, 160; Ebû Dâvûd, Salât, 84.

⁶² Ebû Dâvûd, Salât, 84; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI/95.

⁶³ Buhârî, Tefsîr, (Bakara) 9, Tefsîr, (Ahzâb) 8.

yahut oğullarından, yahut üvey oğullarından, yahut erkek kardeşlerinden, yahut erkek kardeşlerinin oğullarından, yahut kız kardeşlerinin oğullarından, yahut Müslüman kadınlardan, yahut sahip oldukları kölelerden, yahut erkeklığı kalmamış hizmetçilerden, yahut da henüz kadınların mahrem yerlerine vâkıf olmayan erkek çocuklardan başkalarına göstermesinler. Gizledikleri ziynetler bilinsin diye ayaklarını yere vurmasınlar. Ey mü'minler, hep birlikte tövbe ediniz ki, kurtuluşa eresiniz!"⁶⁴ buyuran ayetle, başörtüsü kullanmaya alışık olan hanımların, boyun ve göğüslerini de kapatacak şekilde daha özenli örtünmeleri emredilmiş, gelişi güzel olan giyim alışkanlığı bir forma sokulmuştur.⁶⁵

Hiz. Âişe, "Allah ilk muhacir kadınlara rahmet eylesin. Allah 'Kadınlar başörtülerini yakalarının üzerine salsınlar' âyetini indirince, onlar dışarıda giydikleri uzun elbiselerinin kenarını bölüp, (elde ettikleri parça ile) başlarını örttüler."⁶⁶ demektedir. Hiz. Peygamber, ipekli narin kumaşların erkekler tarafından giyilmesi yerine hanımlar tarafından başörtüsü olarak kullanılmasını önermiş,⁶⁷ kadınların eteklerinin, entari giyen ya da peştamal kuşanan erkeklerin eteklerinden bir karış daha uzun olmasını istemiştir.⁶⁸ Ayrıca kadınların dışarı çıkarken ev elbiselerinin üzerine bir dış giysi almaları da ayetle belirlenen hususlardandır: "Ey Peygamber! Hanımlarına, kızlarına ve müminlerin kadınlarına (bir ihtiyaç için dışarı çıktıkları zaman) dış örtülerini üstlerine almalarını söyle. Onların tanınması ve incitilmesi için en elverişli olan budur. Allah bağışlayandır, esirgeyendir."⁶⁹ Diğer taraftan Kur'an'da cinsellik ve evlilik beklentisi kalmayacak kadar yaşlanan kadınların dış örtülerini çıkarmalarında bir sakınca bulunmadığına hükmedilmiştir.⁷⁰

Beden mahremiyetiyle özdeşleşen örtü, sonuçta bir şeyleri örttüğünü ilan ederek örtünen kısımlara dolaylı olarak işaret eden bir tür açma eylemini üstlenmektedir. Bir başka deyişle örtü, örttüğü kadar açan bir şeydir. Biz bir şeyin örtü olduğunu bildiğimizde, onun neyi örtmüş olabileceğini de biliriz ve bu anlamda örtü, örttüğü şeye dolaylı olarak işaret ederek onu metaforik anlamda açar. Bu yüzden beden mahremiyeti, aynı zamanda örtünün sadeliği ve dikkat çekmemesi gibi hususları da içermektedir. Örtü, olabildiğince sade olduğunda örtme işlevini daha iyi yerine getirir. İslâm bu sebeple örtüyü bedeninin bir parçası gibi kabul etme yoluna gitmiş, onun ilgi uyandırmamasını ve kendini gizleme özelliğine sahip olmasını istemiştir. Bu bağlamda giysinin örtünme işlevini hakkıyla yerine

⁶⁴ Nûr 24/31.

⁶⁵ İslâm'ın nevezuhur olmayan başörtüsü uygulamasına ahlâkî hedeflerine uygun olarak yeni bir varlık kazandırması hakkında bkz. Görmez, "İlâhî Dinlere Göre Başörtüsü", s. 28.

⁶⁶ Buhârî, Tefsir, (Nûr) 12; Ebû Dâvûd, Libâs, 30.

⁶⁷ Müslim, Libâs ve Zinet, 18; İbn Mâce, Libâs, 19.

⁶⁸ Nesâî, Zinet, 105; Tirmizî, Libâs, 9. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ünal, "Hadislere Göre Kadının Örtünmesi", s. 63.

⁶⁹ Ahzâb 33/59.

⁷⁰ Nûr 24/60. Örtünme konulu ayetler ve değerlendirmeleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Duman, Zeki, "Kur'an'da Örtünmenin Temel Sınırları", *İslâmiyât*, yıl: IV, sy. 2 (Örtünme), ss. 35-52.

getirmesi önem kazanmaktadır. Nitekim bedeni örtmek amacıyla giyilen kıyafetlerin çok dar olmamasını isteyen Hz. Peygamber,⁷¹ eğer elbise ince ve şeffaf bir kumaştan yapılmışsa altına astar giyilmesini önermiştir.⁷² Aslında giyinmiş olmalarına rağmen uygunsuz kıyafetlerinden dolayı çıplakmış gibi görünen kimselerin cennetten mahrum kalacaklarını bildirmiştir.⁷³

Bu açıdan bakıldığında “mahrem” denilen yerlerin örtülmesi, basitçe bedenin bir kısmının kumaş ve benzeri şeylerle kapatılması gibi fiziksel bir gayrete ve görünüme işaret etmemektedir. Örtünme, insanın sosyolojik ve psikolojik karakterinin zedelenmeden gelişmesine; dinî inançları ve estetik duyguları gibi birtakım değerlerinin korunabilmesine hizmet ettiği sürece gerçek anlamına erişir. Zira örtünmenin bir yüzü bireye bakarken, diğer yüzü topluma dönüktür. Bireysel olması anlamında örtünme, özde benlik saygısıyla alâkalıdır. Bu konuda ilginç bir örnek, Hz. Peygamber'in Abdullah b. Ümmü Mektûm'un yanında eşlerinden örtünmelerini istemesidir. Gözleri görmeyen bir sahâbî olması sebebiyle onun yanında kendilerini rahat hissedebileceklerini düşünen eşleri bu duruma şaşırınca Hz. Peygamber; *“O görmese de siz onu görmüyor musunuz?”* demiştir.⁷⁴

Toplumsal yüzüyle örtünme ise, insanın bir anlamda başkaları ile arasına mesafe koyarak kendi “kişiliğinin farkına varışı” ve bu mesafe sayesinde dış etkilere maruz kalmaktan kurtularak diğerleriyle iletişiminin formuna kendisi karar verecek şekilde “özgürleşmesi” demektir. Başkalarıyla iletişimimizin en güzel nasıl olabileceği sorusu karşısında verdiğimiz cevap, hem ahlâkı hem de beden mahremiyetini aynı anda ilgilendirmektedir. Zira ahlâk en temelde bir iletişim formudur ve iletişimin nasıl olması gerektiğine dair tercih ve bilinçliliğimizi yansıtır. Dolayısıyla geldiğimiz bu noktada beden mahremiyeti, “ahlâk”ın bir konusu olmaya başlar.

Kişinin kendi özeli demek, kişiye özgü bir mekân demektir. Yani beden, mahremiyeti sayesinde, başkalarının nüfuzuna büyük oranda kapatılmış bir sosyal mekânın teşekkülünü sağlamaktadır. Örtünme sayesinde insan bu özel mekânı yani mahremiyeti ile sosyalleşir. Kısacası en özelimiz, aslında bizim bir sosyalleşme formumuzu yansıtır. En özel yanımızı örtüyle gizlemek suretiyle toplumsal alanda kendimize özgü bir yer açarak sosyalleşiriz. Bu şekilde toplumsal hayatta hem çok özel, hem de çok genel yanlarımız aynı anda ama birbirine karışmadan, ayrışarak var olurlar. Nitekim “Örtü, insanlık tarihinin en erken dönemlerinden itibaren nerede ve hangi formda olursa olsun, sosyal ilişkinin bir eşiği/ön koşulu olarak belirlenmiştir. Örtünme olgusu, zamanla toplum kesimleri

⁷¹ Buhârî, Büyü', 62, Salât, 10.

⁷² Ebû Dâvûd, Libâs, 36.

⁷³ Muvatta', Libâs, 4; Müslim, Libâs ve Zinet, 125.

⁷⁴ Ebû Dâvûd, Libâs, 34; Tirmizî, Edeb, 29.

arasında sınıfsal, meslekî ve/veya hiyerarşik bir kisve olarak da sembolik anlamlar yüklenmiştir.⁷⁵

Örtünün sosyal çehresi, iki yönlü duyarlılığı gerekli kılmaktadır. Kişi utanma sâikiyle bedenini örttüğü gibi, muhatapları da onun bedenine karşı gözlerine sahip olmak durumundadırlar. Gözlerin mahreme bakmaktan sakınılması emrinin Kur'ân'da iki defa tekrarlanması ve her iki cinse de aynı cümle formunda ayrı ayrı hitap edilerek bu konuda cinsiyetin fark oluşturmadığının vurgulanması dikkat çekicidir: "Mü'min erkeklere söyle, gözlerini haramdan sakınsınlar... Mü'min kadınlara da söyle, gözlerini haramdan sakınsınlar..."⁷⁶ Hz. Peygamber, tesadüfen görüvermenin bir vebali olmasa da ikinci defa bakmanın, bakışları uzatmanın yasak olduğunu belirtmiş ve "Bir bakışa diğerini ekleme!"⁷⁷ buyurmuştur. Bir kadın ile bakıştığını görünce amcasının oğlu Fadl'ın yüzünü bizzat eliyle tutup öbür tarafa çeviren Hz. Peygamber,⁷⁸ aynı mantıkla, yol kenarında oturarak sohbet etme alışkanlıklarını bırakmak istemeyen ashâbına, o halde yoldan gelip geçenlerin rahatsız olmaması için bakışlarına hâkim olmaları gerektiğini söylemiştir.⁷⁹ Örtünene gösterilmesi gereken hassasiyet noktasında bir diğer örnek de, Hz. Peygamber'in cemaatle namaz kılınırken erkeklerin arkasında saf tutan hanımlara, erkekler doğrulup oturmadıkça başlarını secdeden kaldırmamalarını emretmesidir.⁸⁰

Beden mahremiyetinin ihlâlini sadece görme ile sınırlamayan Hz. Peygamber, "Erkek erkeğin, kadın da kadının avret yerine bakamaz. Bir elbisenin içinde (bir örtünün altında) erkek erkeği kucaklayamaz, kadın da bir elbisenin içinde (arada örtü bulunmaksızın) bir kadını kucaklayamaz."⁸¹ buyurmuş ve iki kadının veya iki erkeğin çıplak iken aynı yatakta yatmalarına izin vermemiştir.⁸² O, çocukların yedi yaşından sonra ayrı yataklarda yatmalarını isterken⁸³ de bu bilinci yerleştirmeyi amaçlamaktadır.

Bütün bu uyarı ve önlemlerle sonuçta kişiye özgü bir mekân sayesinde, onun çok özel duygularına dair bir tür sığınak oluşturulmak isteniyor gibidir. Yani İslâm, her insanın kendine özgü hassasiyetlerinin sığınabileceği bir mekânı sürekli hazır tutmak istemektedir. Böyle değerlendirildiğinde beden mahremiyeti dediğimiz olgunun, aslında bedenin kendisiyle doğrudan ilgili olmadığı görülecektir. Belki bu olgu, daha çok insana özgü olan bazı hassas duygu, düşünce ve inançların korunmasını ve bunların korunduğunu sosyal olarak simgelemeyi üst-

⁷⁵ Ay, "Örtünmenin Tarihsel Görünümleri ve Sembolik Anlam(lar)ı", s. 15.

⁷⁶ Nûr 24/30-31.

⁷⁷ Ebû Dâvûd, Nikâh, 42, 43; Tirmizî, Edeb, 28.

⁷⁸ Buhârî, Hac, 1; Müslim, Hac, 407.

⁷⁹ Buhârî, İsti'zân, 2; Müslim, Selâm, 2.

⁸⁰ Buhârî, Salât, 6; Nesâî, Kible, 16.

⁸¹ Müslim, Hayız, 74; Ebû Dâvûd, Hammâm, 2.

⁸² Nesâî, Zinet, 20; Dârimî, İsti'zân, 20.

⁸³ Ebû Dâvûd, Salât, 26; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II/181, 188.

lenmektedir. Beden mahremiyeti, insanın tamamen dışarıya yani dış etkilere maruz bir nesneye dönüşmemesi gerektiğinin işaretidir. Beden mahremiyetini tümünden kaldırmak, soyut ve psikolojik olan söz konusu insanî niteliklerin özel oluşunu simgeleyecek somut bir aracı da ortadan kaldırmaktır. Nasıl ki insan yuva özlemine somut olarak ev ya da benzer kurumlarda simgeleştiriyorsa, kendine özgü duygu, düşünce ve inançlarını da beden mahremiyeti dediği özel mekânda somut olarak simgeleştirmeye çalışmaktadır ve dinin korumak istediği de işte bu simgedir.

SONUÇ

Beden mahremiyeti, insanın kendi bedeni ile yabancılaşmasına ve onu daha işin başında potansiyel bir günah aracı olarak görmesine yol açmayacak şekilde ele alınmalıdır. Zira özellikle Hıristiyanlıkta beden horlanmış ve gerçeğe ulaşmanın önündeki engel olarak ele alınmıştır. Oysa asıl olan, beden de aynen ruh gibi Allah tarafından en güzel şekilde yaratılarak insana emanet edildiğini ve bu yönüyle insanın bedeniyle barışık olmasının Allah ile iletişimde ne denli önemli rol oynadığını kavramaktır. *"Ey Âdemoğulları! Size avret yerlerinizi örtecek giysi ve süslenecek elbise verdik."*⁸⁴ ayetinin anlamını tarih boyunca her kültürde ve her coğrafyada okumak mümkündür. İnsan giyinir; kimi zaman mahremini gizlemek ve süslenmek, kimi zaman da mevsim şartlarından korunmak ve kendini savunmak için⁸⁵ giyinse de, *"Takva elbisesi var ya, işte o daha hayırlıdır."*⁸⁶ Bu açıdan beden mahremiyeti, salt bir bedensel uzuvları gizleme olayı değil, hem insanlarla hem de Allah ile özel bir iletişim kurma şeklidir. Zira bedene dair bir mahremiyet alanı tesis etmek, insanlarla nasıl bir iletişim kuracağımıza dair bir bilinçlilik yani tercih sorunu olduğu gibi, Allah karşısında hürmetkâr ve sorumluluk sahibi bir duruşun da ifadesidir.

Kaynaklar

Ahmed b. Hanbel (241/855), *el-Müsned*, I-VI, trs.

Ay, Eyüp, "Örtünmenin Tarihsel Görünümleri ve Sembolik Anlam(lar)ı", *İslâmiyât*, yıl: IV, sy. 2 (Örtünme), ss. 11-18.

el-Buhârî, Muhammed b. İsmail (256/869), *el-Câmiu's-Sahîh*, I-VIII, el-Mektebetü'l-İslâmî, İstanbul 1979.

Çelikoğlu, Nalan, *Türkiye'de Üniversite Gençliğinde Mahremiyetin Dönüşümü*, Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi, M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2007.

....., *Mahremiyet -Kişiyeye Ait Özel Alan Tartışmaları-*, İskenderiye Yayınları, İstanbul 2008.

⁸⁴ A'râf 7/26.

⁸⁵ Nahl 16/81.

⁸⁶ A'râf 7/26.

ed-Dârimî, Abdullah b. Abdurrahmân (255/868), *es-Sünen*, I-II, Thk. ve Thr. Fevvâz Ahmed Zümerlî-Hâlid es-Seb' el-Alîmî, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut 1987.

Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat*, Aydın Kitabevi, Ankara 2001.

Doğan, Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, İz Yayıncılık, İstanbul 1996.

Duman, Zeki, "Kur'an'da Örtünmenin Temel Sınırları", *İslâmiyât*, yıl: IV, sy. 2 (Örtünme), ss. 35-52.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî (275/889), *es-Sünen*, I-IV, Haz. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, el-Mektebetü'l-İslâmî, İstanbul trs.

Göle, Nilüfer, *Modern Mahrem –Medeniyet ve Örtünme-*, Metis Yayınları, İstanbul 1998.

Görmez, Mehmet, "İlâhî Dinlere Göre Başörtüsü", *İslâmiyât*, yıl: IV, sy. 2 (Örtünme), ss. 19-33.

el-Hâkim en-Nîsâbûrî, Muhammed b. Abdullah (405/1014), *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, I-IV, Thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1990.

Halîl b. Ahmed (175/791), *Kitâbü'l-Ayn*, I-VIII, thk. dr. Mehdî el-Mahzûmî, Mektebetu'l-Hilâl, trs.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd (273/887), *es-Sünen*, I-II, Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru'l-Hadîs, Kahire 1994.

İbn Manzûr (711/1311), *Lisânü'l-Arab*, I-LV, thk. Abdullah Ali el-Kebîr ve diğeri, Dâru'l-Meârif, trs.

Mâlik b. Enes (179/795), *el-Muvatta'*, I-II, Haz. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru'l-Hadîs, Kahire 1993.

Müslim, İbnü'l-Haccâc el-Kuşeyrî (261/875), *el-Câmiu's-Sahîh*, (Nevevî Şerhi ile birlikte), I-XIX, Haz. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995.

en-Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb (303/915), *es-Sünen*, I-IX, Haz. Abdülfettâh Ebû Ğudde, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1994.

Öğüt, Salim, "Mahrem", *DİA*, XXVII/ 388-389.

Öğüt, Süheyb, Açık Görüş, *Star Gazetesi*, 14 Ocak 2008.

Sennett, Richard, *Ten ve Taş –Batı Uygarlığında Beden ve Şehir-*, Çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul 2002.

Şişman, Nazife, Emanetten Mülke –Kadın Bedeninin Yeniden İnşası-, İz Yayıncılık, İstanbul 2003.

et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa (279/892), *el-Câmiu's-Sahîh*, I-V, Thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1987.

Ünal, İ. Hakkı, "Hadislere Göre Kadının Örtünmesi", *İslâmiyât*, yıl: IV, sy. 2 (Örtünme), ss. 53-68.

Yar, Erkan, Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2000.

Yavuz, Hilmi, *Sözün Gücü*, Dünya Yayınları, İstanbul 2003.

Yıldırım, Belma, *Batı Sanatında İnsan Bedeni ve Değişen Anlamı*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, M.Ü. Eğitim Bilimleri Ens., İstanbul 2008.

KUR'ÂN'DA İKRAH KAVRAMI VE DİNDE ZORLAMA MESELESİ

Ahmet KÜÇÜK*

ÖZET

Bu çalışmada ikrah sözcüğünün sözlük ve terim anlamları tespit edilmeye çalışılmış, bu anlamların Kur'ân'daki kullanım ve karşılıkları üzerinde durulmuş, ikrahı yasaklayan ayetlerin cariyelerin fuşa zorlanması, sihrin kullanımı ve dinî tercihler alanında cereyan ettiği ortaya konmuş, bu alanların ilk ikisinin de gerek ikrah kavramıyla gerekse dinde zorlamayla ilişkisinin olduğu iddia edilmiştir.

Makalede "...Dinde zorlama yoktur..." ayeti etrafında süregelen tartişmalara girilip ayetin farklı anlaşılmasına neden olan sebepler belirtilmeye çalışılmış, Kur'ân'ın Mekki srelerde başka din ve inanç mensuplarının Müslümanlara yaptığı baskı ve işkenceden sıkça bahsettiği hatırlatılmış ve bunu yapanların kınandığı belirtilmiştir. Medine'de nazil olan bu ayetin ise özellikle Müslümanlara hitap ettiği ve onların başkalarına baskı ve zorlama yaparak kınananlardan olmamalarına dikkat ekildiği tezi savunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, İkraah, Zina, Sihir, Dinde İkraah/Zorlama.

THE TERM OF *İKRAH* IN THE QUR'AN AND THE PROBLEM OF COMPULSION IN RELIGION

This study is intended to ascertain the lexical and terminological senses of the Arabic word *ikrah* (compulsion/coercion), as well as to investigate its connotations in the Quran. Its also aims to demonstrate that the verses which forbid compulsion are related to the contexts such as forcing the female slaves to adultery, performing magic and religious preference. It also tries to prove that the first two contexts have relationship with the compulsion in religion.

This study also addresses the debates revolving around the Quranic verse "*Let there be no compulsion in religion...*", investigating the reasons that led to the different interpretations of the verse. It also emphasizes that the Quran especially in the chapters revealed in the Meccan period makes a frequent mention of the fortunes inflicted on the Muslims by the followers of other faiths, blaming them. This study maintains that the aforementioned verse revealed in the Medinan period, addresses the Muslims in particular, warning them to avoid the blame the Quran puts on the despots.

Key Words: The Quran, İkraah (compulsion/coercion), adultery, magic, coercion in religion.

1. İKRAH KAVRAMI

İkrah kavramının anlam alanının tespiti için öncelikle onun lügat ve terim anlamları üzerinde durup Kur'ân'daki kullanımlarına dikkat çekilmesi gerekmektedir. Sözcüğün ıztırar gibi benzer ve ihtiyar gibi de zıt anlamlara gelen diğer kelimelerle ilişkisinin kurulmasının kavramın anlam alanının tespitinde kolaylık sağlayacağı bilinmektedir. Ancak konu başlığından da anlaşılacağı üzere çalışma salt bir kavram çalışması olmayıp bir problemi ele alarak bu problem bağlamında söz konusu kavrama değinilmiştir. Çalışma, haricî bir zorluğu içeren *ikrah* boyutuyla sınırlandırılmıştır. Bu sebeple gerek sözlük ve terim anlamlarında gerekse Kur'ân'daki kullanımlarda *ikrah* formuyla geçen ayetler esas alınmıştır. İçerisinde bu formun kullanıldığı ayetlerin zinada zorlama, sihirde zorlama ve dinde zorlama diye üç alanda sevk edildiği gözlenmiş, dinde zorlama hususu bir problem olarak ele alındığı için daha geniş ve müstakil olarak işlenmiştir.

1. 1. İkrah'ın Sözlük ve İstilah Anlamı

İkrah sözcüğünün Arapça sözlüklerde *ke ri he* fiilinden müstak olup¹ *kerh* ya da *kürh* kökünden türediği, if'al babından mastar olduğu, *meşakkat*, *hoşlanmamak*, *istememek*, *kişiyi rıza ve sevgisinin olmadığı bir işi yapmaya zorlamak* gibi anlamlara geldiği ifade edilmektedir.² Dilci İbn Sîde gibi *Kerh* ve *kürh* kelimelerinin aynı anlamda kullanıldığı görüşünü benimseyenler olduğu gibi,³ bu ikisi arasında farklılığın olduğuna işaret edenler de bulunmaktadır. *Kerh*'in, kendisinden kaynaklanmayan/haricî bir zorluk ve meşakkati,⁴ yani zorlanmayı⁵ içerdiği; *kürh*'ün ise kendi tabiatından kaynaklanan zorluk ve sıkıntıyı,⁶ meşakkati,⁷ yansıttığı zikredilmektedir. Bu sebeple bir şeyin aklî veya şerî açıdan *kerh*'i, tab'î/hissî açıdan da *kürh*'ü kapsayabileceği ya da bunun tersi olabileceği, yani aynı şeyin her iki özelliği (*kerh* ve *kürh*), dahilî ve haricî zorluğu bünyesinde barındırabileceği belirtilmektedir.⁸

İmana veya inkâra zorlanma anlamındaki *ikrah*'ın dinî hükmünün ne olacağı hususundaki tartışmalar öteden beri Kelam ilmini meşgul etmiştir.⁹ Aynı şekilde kişinin serbest kaldığında razı olmayacağı bir işe zorlanmasının dinî ve hukukî sonuçları ise Fıkıh ilminde yer almaktadır.¹⁰ Bu durum *ikrah* kelimesinin

* Dr., Selçuk Ü İlahiyat Fak. Tefsir Ana Bilim Dalı, e-mail: ahku@selcuk.edu.tr.

¹ İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyisi'l-Luğâ*, s. 923; Razî, *Muhtârü's-Sihah*, s. 308.

² İbn Fâris, *Mu'cem*, s. 923; Cürcanî, *et-Ta'rifât*, s. 48; Ezherî, *Tehzibü'l-Luğâ*, VI, 12; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XIII, 534; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, IX, 408.

³ İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-A'zam*, IV, 136.

⁴ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 431.

⁵ İbn Fâris, *Mu'cem*, s. 923; Süyûtî, *el-Müzhir*, I, 296.

⁶ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 431.

⁷ İbn Fâris, *Mu'cem*, s. 923; Süyûtî, *el-Müzhir*, I, 296; Razî, *Muhtârü's-Sihah*, s. 308.

⁸ İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-A'zam*, IV, 136.

⁹ Taftazanî, *et-Telvîh fî Hakâiki't-Tenkîh*, II, 390.

¹⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, XXIV, 38.

dinî bir terim oluşunun onun sözlük anlamı çerçevesinde gerçekleştiğini ortaya koymaktadır.¹¹ Çünkü *ikrah*'ın cebir ve tehdit kullanarak kişiyi razı olmadığı söz ve davranışa zorlamak şeklindeki terim anlamıyla¹² sözlük anlamı arasında ciddî bir farkın olmadığı görülmekte, çalışmada *ikrah*'ın esas anlamı¹³ olan *baskı ve zorlama* manası üzerinde durulmaktadır.

1. 2. Kur'ân'da İkraḥ Kavramının Kullanımı

Kur'ân'da *ke-ri-he* fiilinden müştak kullanımlar yaklaşık kırk ayette geçmektedir. *İstememek, hoşlanmamak* anlamında/*kerihe-kerihû* fiil kökü formunda on dört yerde,¹⁴ *istemeyenler/hoşlanmayanlar* manasında/*kârihûn-kârihîn* ism-i fail kalıbıyla yedi yerde,¹⁵ *hoşlanılmayan/mekrûh* karşılığıyla ism-i meful olarak bir yerde,¹⁶ *zorlamak/baskı yapmak* anlamında *kerhen* sülâsî mastar olarak beş yerde¹⁷ ve yine *zorlamak/baskı yapmak* anlamında olup if'âl babından mastar biçiminde *ikrah* sözcüğü ise iki yerde geçmektedir.¹⁸ Kur'ân'da *kerihe* fiilinden türeyip *zorluk, meşakkat, çirkin görmek ve hoşlanmamak* şeklindeki merkezî anlamıyla muhtelif formlarda kullanımlar da bulunmaktadır. Küçük nüanslarla birlikte *dahilî zorluk ve meşakkat* anlamında, *faydanın zıddı, zorda kalmak, mecbur olmak* manalarındaki *zarar/ızdırar*¹⁹ sözcükleriyle de ifade edilmektedir.²⁰ Kısaca Kur'ân'da gerek *ikrah*'la benzer anlamlar taşıyan gerekse *ikrahı* bir şekilde çağrıştıran *vekîl/sorumlu*²¹ ve *musaytır/zorba*²² gibi sözcüklerle başka kullanımlar da söz konusudur. Ancak bu çalışmada hacim ve konu başlığı dikkate alınarak sadece *ikrah*'ın kavramsal çerçevesi üzerinde durulmaktadır.

Ke ri he fiilinin Kur'ân'da değişik versiyonlarla kullanımını anlam bağlamında üç kategoride incelemek mümkündür.²³ Bunlardan biri; *İstememek/ hoşlanmamak/çirkin görmek* anlamındaki kullanımdır. "Allah'ın nurunu ağızlarıyla söndür-

¹¹ Bardakoğlu, Ali, *İkraḥ*, DİA, XXII, 30.

¹² İkraḥ kavramının tanımı, mahiyeti, şartları, çeşitleri, dinî ve hukukî sonuçları hk. geniş bilgi için bkz. Bardakoğlu, *İkraḥ*, DİA, XXII, 30-37; Döndüren, Hamdi, *İkraḥ*, ŞİA, IV, 67-68; Zeydan, Abdülkerim, *el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkıḥ*, s. 134-144; krş. Zeydan, çev. Özcan, Ruhi, *Fıkıḥ Usûlü*, s. 128-138; Ebû Zehra, Muhammed, *İslâm Hukuku Metodolojisi (Fıkıḥ Usûlü)*, çev. Abdulkadir Şener, s. 303-310; Atar, Fahrettin, *Fıkıḥ Usûlü*, s. 154-155.

¹³ Esas anlam: *Kelimenin toplum tarafından sürekli aynı kelime olarak bilindiği değişmeyen anlamıdır*. Bkz. İzutsu, Toshihiko, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, s. 31.

¹⁴ Enfâl, 8/8; Tevbe, 9/32-33; Muhammed, 47/9. vb.

¹⁵ Tevbe, 9/48-54; Hud, 11/28; A'râf, 7/88. vb.

¹⁶ İsrâ, 17/38.

¹⁷ Âli İmran, 3/83; Nisâ, 4/19. vb.

¹⁸ Bakara, 2/256; Nûr, 24/33.

¹⁹ İbn Fâris, *Mu'cem*, s. 598-599; İsfahânî, *Müfredât*, s. 296-297; Râzî, *Muhtârü's-Sıḥah*, s. 212-213.

²⁰ F. Keziban Uçar, "Kur'ân Ayetlerinde İkraḥ ve İzdırar", s. 12-19.

²¹ En'am, 6/66, 107; Yunus, 10/108; Zümer, 39/41 vb. Söz konusu bu ayetlerde; "Biz seni onların üzerine bir beki kılmadık. Sen onların vekîli de değilsin veya Ben sizin üzerinize vekil de değilim." şeklinde *ikrah* izin vermeyen ifadeler yer almaktadır.

²² Çaşıye, 88/22; Tur, 52/37. İlgili ayette geçen "Sen onların üzerinde zorlayıcı da değilsin" ifadesi Hz. Peygamberin insanlar üzerinde *ikrah*/baskıya başvurmaması gerektiğini belirtmektedir.

²³ Geniş bilgi için bkz. Uçar, "Kur'ân Ayetlerinde İkraḥ ve İzdırar", s. 6-12.

mek istiyorlar. Halbuki kâfirler hoşlanmasalar da Allah nûrunu tamamlamaktan asla vazgeçmez."²⁴ şeklindeki ayet bu kategorideki örnek kullanımlardan sadece biridir.²⁵ İkinci kategori ise; zorluk/meşakkat/zahmet manasının baskın olduğu kullanımdır ki; "Biz insana, ana-babasına iyilik etmesini tavsiye ettik. Annesi onu zahmetle taşıdı ve zahmetle doğurdu..."²⁶ manasındaki ayet de bu tarz kullanımları yansıtmaktadır. Üçüncü kategori ise zorlamak/baskı yapmak, bu baskı ve zorlamanın gereği olarak değişik işkence türlerine maruz bırakmak anlamını karşılayan *ikrah* sözcüğünün kullanımıdır. Son kategorideki bu kullanımlar *zinada*, *sihirde* ve *dinde ikrah* şekilde karşımıza çıkmaktadır.

1.3 Zina'da İkraah/Zorlama

Kur'ân'da ikrah kavramının kullanıldığı alanlardan biri "*dinde zorlama*" konusuyla bir yönüyle ilişkili olan, hür erkek ve kadınlara da yasaklanan zinanın cariyelere zorla yaptırılması hususunda gerçekleştiği ve konunun şu ifadelerle anlatıldığı görülmektedir: "...Dünya hayatının geçici menfaatlerini elde edeceksiniz diye iffetli kalmak isteyen cariyelerinizi fuhşa zorlamayın. Kim onları zor altında bırakırsa bilinmelidir ki zorlanmalarından sonra Allah (onlar için) çok bağışlayıcı ve merhametlidir."²⁷

Erken dönem tefsir kaynaklarından olan Ferrâ'nın beyanına göre bu ayet, *cariyelerin* kendilerini/iffetlerini koruma isteklerine rağmen efendileri tarafından *zina* yapmaya zorlanmalarını anlatmak üzere inmiştir.²⁸ Ayetin, cahiliye dönemindeki cariyelerin zinaya zorlanarak onlardan ücret edinilmesi alışkanlığını²⁹ Medine döneminde de sürdürmeye çalışan Abdullah İbn Übeyy İbn Selûl'ün Muâze, Müseyke, Ümeyme, Amra, Kuteyle ve Ervâ adında altı cariyesini zina ederek para kazanmaya zorlaması üzerine nazil olduğu rivayet edilmiştir.³⁰ Peygamber (a.) de durumlarını kendisine arz eden bu iki Müslüman cariye için İbn Übeyy'in elinden alınmasını emretmiştir.³¹ Bu emir, bir taraftan cariyelerin çalıştırılabilecekleri alanın çerçevesine işaret edip³² onun hak ve hukukunun gözetilip takip edilmesinin gerekliliğini yansıtırken, diğer taraftan cariyesini zinaya zorlayan kişinin onun üzerindeki sahiplik hakkını yitirdiğini de göstermektedir.³³

²⁴ Tevbe, 9/32.

²⁵ Aynı anlamdaki diğer kullanımlar için bkz. Tevbe, 9/32; Yunus, 10/82; Saff, 61/8-9 vb.

²⁶ Ahkaf, 46/15.

²⁷ Nur, 24/33.

²⁸ el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, III, 210.

²⁹ Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, , III, 543; Kutup, Seyyid, *Fi Zilâli'l-Kur'ân*, X, 430.

³⁰ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XVIII, 158-160; es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, VII, 99; Vahidî, *Esbâbü Nüzûli'l-Kur'ân*, s. 250-251; Zemahşerî, *Keşşâf*, III, 238-240; Kurtûbî, *el-Câmiu li-Ahkâmî'l-Kur'ân*, XII, 232.

³¹ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, III, 300; Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, III, 543; Kutup, *Fi Zilâl*, X, 430.

³² Cariyelerin çalıştırılabileceği alan ve çerçeve hk. geniş bilgi için bkz. Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, III, 544.

³³ Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, III, 544.

Yukarıda meali verilen ayet baştan beri erkek ve kadınların gözlerini haramdan sakınıp iffetlerini korumalarını emreden bir bağlamın son halkasında da o günkü toplumun bir katmanı olan cariyelerin bu emir kapsamında tutulmasını öngörmektedir. Ayet özgürlüğü ve sağlıklı bir evliliği engelleyen maddî kaygıların giderilmesinin gerekliliğini vurgulamakta, hürriyet ve evliliğin kolaylaştırılmasına işaret etmekte, ekonomik kazanç vb. amaçlarla cariyelerin fuhşa zorlanmasını yasaklamaktadır. Ayetteki "...*iffetli kalmak isterlerse...*" ifadesinde lafız olarak bir şart edatı bulunmasına rağmen cümlelerin tümündeki mana dikkate alındığında şarta bağlı bir anlam sınırlamasının geçersiz olduğu,³⁴ bu sebeple ayetten, *iffetli kalmak istemezlerse onlara zina yaptırın veya serbest bırakın* şeklinde bir sonuç çıkarmanın mümkün olmadığı anlaşılmaktadır.³⁵ Asıl olanın, efendinin, cariyelerinin iffetini korumasıdır. Cariyelerin iffetini korumak ise onları başkalarıyla evlendirerek evlilik/nikah kurumunu inşa etmek ve onun tesisini zorlaştıran engelleri kaldırmakla mümkündür.³⁶ Nitekim ayette geçen *tahassunen* lafzı evliliğe atıfta bulunmakta, cariyelerle evlilik dışı ilişki biğâ/fuhuş/zina olarak nitelenmektedir.³⁷ Zaten bir önceki ayet, "*İçinizden bekârları, köle ve cariyelerinizden iyi olanları evlendirin...*"³⁸ şeklindeki ifadeyle iffeti korumayla evlilik arasındaki ilişkiye dikkat çekmektedir.

Ayetin indiği şartlar ve süre bütünlüğü esas alındığında amaç sadece cariyelerin fuhşa zorlanmasını yasaklamak değil, İslam toplumunda fuhşun her tür lüsünü ve bu yolla kazanç sağlamayı, iffetli kadınlara iftira etmeyi, bu bağlamda bir takım dedikodu ve ahlâksızlıklara dalmayı gayri meşru ilan ederek kaldırmaktır.³⁹ Bu amaç doğrultusundaki yasak, toplumu kötülüklerden arındırma hususunda atılmış en önemli adımlardan biridir; zira bünyesinde bir takım fitrî ihtiyaç ve talepleri barındıran insanoğlunun oluşturduğu toplumda özgürlüğü ve evliliği imkansız kılan şart ve kriterler dayatılırsa bu durumdan iffetli aile yuvalarının da etkileneceği ve tehdit altında kalacağı kaçınılmaz olacaktır.⁴⁰ Dolayısıyla ayet zinanın her tür lüsünü yasaklarken insanoğlunun bu ihtiyaç ve taleplerini karşılayabileceği sağlıklı bir aile ve toplum inşası için gerekli olan özgürlüğün ve evliliğin/nikâhın kolaylaştırılmasını da teşvik etmektedir.⁴¹ Ayrıca ayet, geçmişte zina-yâ zorlananlar hakkında genel af ilanında bulunmaktadır.⁴² Ayetten, tıpkı kalbi imanla dopdolu olduğu halde inkâr için zorlanan bir mü'minin söylemesi isteni-

³⁴ Kâdî Beydâvî, *Envârü't-Tenzil ve Esrârü't-Te'vîl*, IV, 186; Muhyiddîn ed-Dervîş, *İrâbü'l-Kur'âni'l-Kerîm ve Beyânühû*, VI, 602.

³⁵ Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, III, 542.

³⁶ Derveze, *et-Tefsîrü'l-Hadis*, VI, 347-349; Komisyon, *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, IV, 76-78.

³⁷ Esed, *Kur'ân Mesajı*, II, 714-715. Ayrıca bkz. Nisa, 4/24.

³⁸ Nur, 24/32.

³⁹ Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, III, 544.

⁴⁰ Kutup, *Fi Zilâl*, X, 431.

⁴¹ Geniş bilgi için bkz.s Derveze, *et-Tefsîrü'l-Hadis*, VI, 345-350.

⁴² Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, III, 544.

len sözü ifade etmesiyle dinden çıkmayacağı gibi⁴³ tehdit altında zina vb. suçlara zorlanan kimselerin de suçlu ve günahkâr sayılmayacağı anlaşılmaktadır.⁴⁴ İşlenen fiilin hem zorlayan hem de zorlanan için günah olduğunda bir tereddüt bulunmamakla birlikte⁴⁵ sahiplerinin mecbur ettikleri zinadan dolayı cariyelerin tövbe edip salih amel işlemleri halinde⁴⁶ bağışlanacağı ve onların bu suçtan ötürü sorumlu tutulmayacakları, mazur sayılacakları belirtilmektedir.⁴⁷ Zaten suç, özgür bir insanın yasakları bilerek ve isteyerek çiğnemesi sonucu tahakkuk eden bir olgudur. Hürriyeti elinden alınanlara yaptırılan kötülüklerin bağışlanması da hem Allah (c.)'ın yüceliğinden kaynaklanan bir lütüftür hem de fiilin irade dışı gerçekleşmiş olmasından dolayıdır.

Sonuç olarak yukarıdaki ayette *zorlamak/baskı yapmak*, değişik işkence türlerine maruz bırakarak insanları yapmak istemedikleri çirkin fiillere icbar etmek anlamındaki *ikrah* sözcüğü, cariyelerin fuhşa zorlanması şekliyle karşımıza çıkmaktadır. Bu, ikrah kavramının kullanıldığı önemli bağlamlardan biridir; zira İslâm düşünce tarihinde insanların yaşama, akli kullanma, din, nesil ve mal edinme hakkının güvence altına alınması gibi beş temel zorunlu gaye *zarûriyyât* adıyla formüle edilmekte,⁴⁸ bunların muhafazasının her mü'min için bir görev olduğu bildirilmektedir.⁴⁹ Aslında bu beş zorunlu gaye bütün tarih, din ve medeniyetlerin de çıkış noktası ve merkezi olarak kabul edilmektedir.⁵⁰ Nesil edinme hak ve güvenliği de bunlardan biri olup onun muhafazası bir anlamda hayatın korunmasıyla eşdeğerdir.⁵¹ Bu sebeple zina sadece neslin korunmasını tehdit eden bir unsur değil, aynı zamanda sağlıklı bir hayatın bizzat kendisini de yok eden bir hayasızlıktır;⁵² çünkü Kur'ân, bir şekilde var oluştan ziyade salih ve sahih bir varoluşu öngörmektedir. Yani önemli olan varlıksal mevcudiyet değil, vasıfsal bir mevcudiyettir. Fuhuş ve zina ise salih, sahih bir birey ve toplumun inşasını ya da vasıfsal mevcudiyeti yok etmektedir.

İkrahı yasaklayan veya olmaması gerektiğini bildiren ifadelerin birinin *dinî tercih* hususunda zikredilmiş olması bu hususta baskı kuran, baskı gören ve baskıya boyun eğen kişilerden oluşan toplumun vasıfsal mevcudiyetten uzaklaştığını yansıtmaktadır.

⁴³ Nahl, 16/106.

⁴⁴ Duman, *Beş Sûre'nin Tefsiri*, s. 261.

⁴⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, V, 3512.

⁴⁶ Zemahşeri, *Keşşâf*, III, 240.

⁴⁷ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XVIII, 158, 160; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm*, III, 300; Merağî, *Tefsîrü'l-Merağî*, VI, 352; Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, V, 3512.

⁴⁸ Geniş bilgi için bkz. Pekcan, Ali, *İslam Hukukunda Gaye Problemi*, s. 88-94; Küçük, *Kur'ân'da Toplumsal Sinanma*, s. 180-210.

⁴⁹ Al-i İmrân, 3/28; Duman, s. 261.

⁵⁰ Öztürk, *Tarih Felsefesi*, s. 76.

⁵¹ İbn Aşûr, *İslâm Hukuk Felsefesi Gaye Problemi*, s. 142.

⁵² İsrâ, 17/32.

1.4. Sihirde İkraḥ/Zorlama

İkraḥ kavramının kullanıldığı bağlamlardan biri de siyâsî otoriteyi elinde bulunduran Firavun gibi güçlerin kendi iktidarlarının bekası için özgür/normal hayatta da yasaklanan sihrin insanlara zorla öğretilmesi veya yaptırılması şekliyle karşımıza çıkmaktadır. Bu husustaki ayet şu şekildedir: “*hatalarımızı ve senin bize zorla yaptırdığın sihri bağışlaması için Rabbimize iman ettik. Allah hem daha hayırlı hem daha bâkidir.*”⁵³

Ayetteki ikraḥ kelimesi Firavun’un *sihri* yapmaya zorladığı *sihirbazların* durumunu anlatma sadedinde kullanılmıştır. Kur’ân’da zorlamanın yasaklandığı alanların birkaç hususta zikredilmiş olması dikkat çekicidir. Bu alanlardan biri de, yukarıda da bahsedildiği gibi Firavun dönemindeki Mısır dinlerinin eksenini ve o günkü hayatın ayrılmaz bir parçasını oluşturan sihir ve büyüünün⁵⁴ bir kısım insanlara zorla yaptırılmasıdır. Hz. Musa ve sihirbazlar arasında geçen bu mucizevî olay, her birinde farklı bir detay ve fikir verilmek üzere⁵⁵ üç ayrı sûrede zikredilmektedir.⁵⁶ Mekke’de nazil olan bu üç sûreden⁵⁷ sadece Taha sûresindeki ayet grubu sihirbazların sihir yapmaya zorlandıklarını ifade etmektedir.

Nitekim bazı kaynaklarda Firavun’un İsrailoğulları’ndan çok sayıda genci alıp onlara sihri zorla öğrettirdiğine dair görüş ve rivayetler yer almaktadır. Söz konusu bu gençlerin Musa’ya iman ettikleri⁵⁸ ancak Firavun’a karşı koyamadıkları için⁵⁹ işin kırılma noktası olan Musa’nın mucizesini görünceye kadar imanlarını ilan edemedikleri anlaşılmaktadır. Dolayısıyla iman edişle imanın ilanı arasındaki süreçte sihrin yapılmasında ikraḥ/zorlama söz konusu olduğu gibi onun eğitim ve öğretim sürecinde de zorlamanın varlığından bahsedilmektedir.⁶⁰ Ayrıca sihrin kullanıldığı alanın kişi veya toplumun dinî tercihlerinin söz konusu olduğu bir alanda cereyan etmesi onun bu husustaki önemini ve ikraḥla ilişkisini ortaya koymaktadır.

Sihir ve büyü akli ve iradeyi devre dışı bırakarak *insanların gözlerini büyüleyen*⁶¹ ve onları hakikatten uzaklaştıran illizyonik bir takım girişimler olduğu için⁶²

⁵³ Tâhâ, 20/73.

⁵⁴ Esed, *Kur’ân Mesajı*, II, 633.

⁵⁵ Verilen bu detay ve fikir için bkz. el-Meydanî, *Ma’âricü’l-Tefekkür ve dakîku’l-Tedebbür*, VIII, 180-194.

⁵⁶ Bkz. A’raf, 7/115-126; Taha, 20/70-74; Şuarâ, 26/45-51.

⁵⁷ Vahidî, *Esbâbü Nüzûl*, s. 172, 234; Çetiner, *Esbâb-ı Nüzûl*, I, 392; II, 598, 674; Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsîr Usûlü*, s. 79-83.

⁵⁸ İbn Kesîr, *Tefsîrü’l-Kur’ânî’l-Azîm*, III, 167.

⁵⁹ Kutup, *Fi Zilâl*, X, 58.

⁶⁰ Geniş bilgi için bkz. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XVI, 221; Zemahşerî, *Keşşâf*, III, 77; İbn Kesîr, *Tefsîrü’l-Kur’ânî’l-Azîm*, III, 167; Merağî, *Tefsîrü’l-Merağî*, VI, 110.

⁶¹ A’raf, 7/116.

⁶² Sihir hakkında geniş bilgi için bkz. Yazır, I, 441-445; IV, 2233-2234; Tanyu, “Büyü”, *DİA*, İstanbul, 1992, VI, 501-506; Komisyon, *Kur’ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsîr*, I, 166-170; Komisyon, “Sihir”, *ŞİA*, VII, 210-212.

sağlıklı bir din seçimi ve hakikat arayışını bire bir etkileyen olumsuz bir faktördür. Bu sebeple de toplumsal yansımaları olan ve toplumların tercihlerini etkileyen kötü bir fiildir. Dolayısıyla akıl ve irade sahibi hiçbir ferdin sonuçlarını yüklenemeyeceği ağır bir vebaldir. Ayette sihre zorlanan sihirbazların daha önce işledikleri bir kısım günahları toplu olarak, *zorlanarak da olsa yaptıkları sihir günahını* ise müstakil ve ayrıntılı bir şekilde belirtmeleri muhtemelen bu sebeptendir.

Mısır'ın muhtelif kentlerinden getirilen bu sihirbazlar Allah'ın ayetlerine ve Musa'nın gösterdiği mucizeye karşı koymak üzere sihir yapmaya zorlandıklarını fark etmiş,⁶³ Musa'nın elinde olanın bir sâhirin/sihirbazın sihri olmayıp Allah'ın mucizesi olduğunu görmüş, Firavun'a sihirden vazgeçtiklerini bildirmiş⁶⁴ ve şimdiye kadar istemeyerek yaptıkları bu fiili sonlandırmaya karar vermiş, onun bütün tehditlerine rağmen bu mucize karşısında secdeye kapanarak Allah'a iman ettiklerini meydan okurcasına ifade etmişlerdir.⁶⁵

Hz. Musa ile sihirbazlar arasında geçen bu olayda *ikrah* kavramına taalluk eden birkaç boyut söz konusudur. Bunlardan biri sihrin *din tercihini etkileyen ayartıcı/zorlayıcı bir faktör* olduğudur. Bu yönüyle sihir ikrah'ın bir parçası olarak görünmektedir. Görüldüğü gibi Firavun ve avnesi, o ümit bağladıkları sihirbazların yıkılıp secdeye kapanmasıyla kendilerini zelil kılan bir mağlubiyetle yenilmişlerdir.⁶⁶ Ancak bu yenilgiyi hazmedemeyerek hem halkını Musa'nın ve iman eden sihirbazların aleyhine kışkırtmış hem de halkın bu yenilgiden etkilenip iman etmelerini engellemek için başka zorlayıcı arayışlara ve tehditlere yönelmiştir. Bu durum bizzat ayetlerden anlaşılmaktadır.⁶⁷ Zaten onların, sabah sihirbaz olarak geldikleri o alandan akşam inanmış şehitler olarak Rablerine dönüşleri de⁶⁸ hem bu tehdidin gerçekleştiğini hem de bunun halkın iman etmesini engellemeye yönelik bir gözdağı olduğunu yansıtmaktadır. Dolayısıyla ikrah sihirbazlara tüm boyutlarıyla uygulanırken; ayartıcı unsur, tehdit ve gözdağı boyutuyla da halkın bütününe yönelmiştir. Bu açıdan bakıldığında yukarıdaki ayetin de "*Dinde zorlama yoktur...*" ayetinin anlam alanı ekseninde düşünülmesi gerekmektedir.

Bütünü Mekki sûrelerde anlatılan bu olay, yani Firavun'un tehdit, baskı ve işkencesine karşı sihirbazların tavizsiz ve onurlu duruşları ve sonuçta Firavun'un yenilgisi⁶⁹ Mekke'de benzer baskılara maruz kalan mü'minlere hem bir teselli kaynağı hem de ibret ve örnek teşkil etmesi açısından önem arz etmektedir.⁷⁰ Nitekim dinî tercihleri sebebiyle ateş kuyularında yakılarak baskı ve işkencenin

⁶³ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XVI, 221; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, III, 167; Merağî, *Tefsîrü'l-Merağî*, VI, 110.

⁶⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, III, 77.

⁶⁵ A'râf, 7/125-126; Taha, 20/72.

⁶⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, IV, 2234.

⁶⁷ A'râf, 7/123-124; Taha, 20/70-71.

⁶⁸ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XV, 220; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, III, 167.

⁶⁹ Duman, *Beyânu'l-Hak*, I, 381.

⁷⁰ Derveze, *Tefsîrü'l-Hadîs*, I, 469.

en korkuncuna maruz kalan *Ashâb-ı Uhdûd*'tan bahseden benzer bir örnek yine Mekke'de nazil olan⁷¹ Burûc sûresinde anlatılmaktadır.⁷² Anlatılan bu olayla sûrenin indirildiği dönemde hem müminlere teselli verilmekte hem de inançlarından dolayı mümin kölelere baskı ve işkence yapmakta olan Kureyşlilere, Ashab-ı Uhdûd'un işledikleri bu fiilden dolayı kınanıp lanetlendikleri ifade edilerek⁷³ mesaj verilmektedir.⁷⁴ Tabiatı gereği Mekkî sûrelerin bir çoğunda gerek peygamberlere gerekse onlara inanan müminlere kendi kavimleri tarafından reva görülen baskı ve işkence bağlamında bunlardan başka bir çok benzer örnekler de bulunmaktadır.

2. DİNDE İKRAH/ZORLAMA MESELESİ

İçerisinde ikrah sözcüğünün geçtiği ve güncel olarak da sıkça kullanılan söz konusu ayetlerden biri mealen şu şekildedir: "Dinde zorlama yoktur. Artık doğrulukla eğrilik birbirinden ayrılmıştır. O halde kim tâğutu reddedip Allah'a inanırsa, kopması mümkün olmayan sağlam bir kulpa yapışmıştır. Allah her şeyi işiten ve bilendir."⁷⁵

İkraha konusunda merkeze alınan bu ayetin, Medine döneminde nazil olduğu ifade edilmekte,⁷⁶ ayetin nüzûl sebebi olarak da birkaç olay zikredilmektedir. O olaylardan birisi şudur: İslâm gelmeden önce çocukları yaşamayan kadınların o günkü şartlarda Yahudiliğin kendi dinlerinden daha üstün olduğu düşüncesiyle çocuklarının yaşaması halinde onları Yahudi yapacaklarına dair bir ahitte bulunmuş ve onları Nadiroğulları'na vermişlerdir. Daha sonra Nadiroğulları'nın sürgünü sırasında bu çocuklar da onlarla birlikte gitmek istemişlerdir. Bunun üzerine kadınlar olayın İslâm'ın gelişinden önce olduğunu, artık Allah'ın kendilerine İslâm'ı gönderdiğini ifade ederek onların gitmesini engelleyip İslâm'a girmeleri hususunda zorlanmalarını talep etmişlerdir. Ayetin, Yahudi oldukları için Nadiroğullarıyla birlikte gitmek isteyen bu çocukların anneleri olan bazı ensar kadınlarının bu talep ve tutumları hakkında nazil olduğu rivayet edilmektedir. Ayetin nüzûlüne sebep olan bir diğer olayın da, ensardan bir kişinin kölesini Müslüman olmaya zorlaması hadisesi olduğu zikredilmektedir. Bir başka rivayette nüzûl sebebi olarak, Şam'dan ticaret için Medine'ye gelen Hıristiyan tüccarlardan etkilenerek Hıristiyan olan ve tüccarlarla birlikte Şam'a giden iki kişiden/çocuktan bahsedilmekte, çocukların babası olan ensardan Ebu'l-Husayn'in, Hz. Peygamber'e müracaat edip durumdan şikayetçi olarak, ondan çocuklarını

⁷¹ Kurtûbî, *el-Câmiu li-Ahkâmî'l-Kur'ân*, XIX; 248; krş. Çetiner, *Esbab-ı Nüzûl*, II, 941; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 83.

⁷² Bkz. Burûc, 85/3-8.

⁷³ Burûc, 85/4.

⁷⁴ Duman, *Beyânu'l-Hak*, I, 171.

⁷⁵ Bakara, 2/256.

⁷⁶ Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, I, 82; Suphi Salih, *Kur'ân İlimleri*, s. 183; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 79.

geri getirtmesi talebini dile getirdiği, Peygamberin de bu talebi karşılamadığı olayı aktarılmaktadır. Söz konusu ayetin, Peygamber'in bu tavrına alınganlık gösteren Ebu'l-Husayn hakkında nazil olduğu bildirilmektedir. Bu üç olayın, ayetin nüzûl sebebi olduğuna dair farklı kişi ve tariklerden gelen rivayetler bulunmaktadır.⁷⁷ Ayrıca Sabîh adında bir kölesi olan ensardan birinin, kölesini İslâm'a girmesi hususunda zorlaması üzerine bu ayetin nazil olduğu gelen rivayetler arasında yer almaktadır.⁷⁸

Yukarıda nüzûl sebebi olarak anlatılan her dört olayın da Medine'de cereyan ettiği ve Medine'de Müslümanların Müslüman olmayan Hıristiyan veya Yahudilere İslâm'a girmeleri hususunda ya baskı yaptıkları ya da baskı yapılmasını talep ettikleri görülmektedir. Oysa ikrahı yasaklayan ayette geçen *lâ* sözcüğü ikrahın cinsini nefyedici hüküm taşımaktadır.⁷⁹ Cinsini nefyeden sözcükler de usûl-ü fıkhîta umum ifade etmektedir.⁸⁰ *fi'd-dîn* ifadesindeki *fi* harf-i ceri/edatı da zarfiyet değil sebebiyet manasına gelmektedir.⁸¹ Marife olarak zikredilen *ed-dîn* kelimesiyle kastedilenin de İslâm dini olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla ayetin bütünüyle *hiç kimsenin İslâm dinine girmesi için veya İslâm dinine girmesi hususunda zorlanamayacağı* şeklinde bir anlam kazandığı ortaya çıkmaktadır.⁸² Daha da ötesi *ikrah, dinde yoktur* ifadesi; sadece din için değil, her ne hususta olursa olsun *ikrahın hiç bir türü, hak din olan İslâm'da mevcut değildir* manasına gelmektedir.⁸³

Hiz. Ömer'le Hıristiyan bir koca-karı arasında geçen şu diyalog ayetin nasıl anlaşılması ve dine davet noktasında nerede durulması gerektiğini yansıtmaya açısından önemlidir. Hiz. Ömer'in koca-karıya, "*İslâm'a gir, selamete eresin; muhakkak ki Allah Muhammed'i hak olarak göndermiştir*" şeklindeki ifadesine karşı kadının, "*Ben yaşlı bir kadımsın, ölüm ise bana pek yakındır*" şeklindeki cevabı üzerine Ömer de, "*Şahid ol ey Allah'ım*" deyip "*dinde zorlama yoktur...*" anlamındaki bu ayeti okumayla yetinmiştir.⁸⁴

Yukarıdaki ayette nüzûl sebebi itibarıyla ikrahın yasaklandığı kesimin sadece Ehl-i Kitap mensuplarını kapsadığı görünüyorsa da ayetin hükmü, mensuplarından cizye alınması caiz olan dinleri kapsamaktadır.⁸⁵ Bununla birlikte ayeti bağlamıyla birlikte dikkate aldığımızda, "...O (Allah) o kadar ulu ve büyüktür

⁷⁷ Bu kişi ve rivayetler için bkz. Vahidî, *Esbâbü Nüzûl*, s. 79-81; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II, 19-23; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyan*, I, 421-423; Kurtûbî, *el-Câmiu li-Ahkâmî'l-Kur'ân*, III, 267-269; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-Azîm*, I, 318; Süyûtî, *Lübâbü'n-Nükûl*, s. 43-44; Süyûtî, *ed-Dürü'l-Mensûr fi't-Tefsîri Bi'l-Me'sûr* I, 329-330; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr fi'l-İlmi't-Tefsîr*, I, 304.

⁷⁸ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, I, 305.

⁷⁹ Muhyiddîn ed-Dervîş, *İrâbu'l-Kur'ân*, I, 388; Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, II, 860; Kutup, *fi Zilâl*, II, 46.

⁸⁰ Zeydan, *el-Vecîz fi Usûli'l-Fıkıh*, s. 308.

⁸¹ Muhyiddîn ed-Dervîş, *İrâbu'l-Kur'ân*, I, 388; Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, II, 861.

⁸² Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, III, 24; Mevdudî, *Tefhîm*, I, 202; İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, III, 25.

⁸³ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, II, 860.

⁸⁴ Kurtûbî, *el-Câmiu li-Ahkâmî'l-Kur'ân*, III, 268.

⁸⁵ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, III, 24.

ki O'nun dininde ikrah/zorlama yoktur; çünkü doğru ile eğri (hak ile batıl) birbirinden kesin olarak ayrılmıştır...."⁸⁶ şeklinde bir anlam karşımıza çıkmaktadır. Daha geniş bir bütünlük içerisinde bakıldığında, Allah'a ve onun emirlerine küfredenler, yani nefislerine zulmedenler kendilerinin Mekke'de yaptıkları gibi hep cebir/zorbalık ve ikrah isterler, dine davet edildiklerinde de, "Allah istiyorsa bizi zorla dindar yap-sın" diyerek dinî tercihlerin de zorbalıkla yapılabileceğini düşündüklerini yansıtırlar, Allah (c.)'ın da dini hiç kimseye zorla vermeyeceğini, onu özgür bir iradeyle tercih etmenin gerektiğini, çünkü dinde ikrah kanununun olmadığını bildirdiği bu ayetin adeta onlara cevap niteliği taşıdığı görülmektedir.⁸⁷ Dolayısıyla hem tarihsel arka planı, hem gramatik yapısı hem de bağlamıyla birlikte düşünüldüğünde ayet, inananların başka din ve inanç mensuplarına, gerek İslâm'a girme hususunda gerekse hayatın diğer alanlarında ikrah/baskı yapmalarını yasaklamaktadır.

Tefsir kaynaklarında yukarıdaki ayetin hükmünün, "Ey Peygamber! Kâfirlerle ve münafıklara karşı cihad et, onlara karşı sert davran..."⁸⁸ şeklindeki bu ve benzeri ayetlerle⁸⁹ nesh edildiğini belirtenler olduğu gibi⁹⁰ ikrahı yasaklayan ayetin özellikle Ehl-i Kitap hakkında nazil olduğundan hareketle cizye vermeyi kabul ettikleri takdirde Ehl-i Kitap'a ikrahın yapılamayacağını, bu yüzden de mensûh olmayıp hâs ve muhkem olduğunu ifade edenler de bulunmaktadır.⁹¹

Mensuh olduğu iddia edilen ilgili ayetin nüzûl sebebi hususî olsa da hükmünün umumî/genel olduğu açıktır.⁹² Kaldı ki bu ayeti nesh ettiği iddia edilen kıtal ayetlerinin sonradan geldiğine dair sarih bir bilgi olmadığı gibi⁹³ müfessirlerin nesih telakkisinde de farklılıklar bulunmaktadır.⁹⁴ Bu farklı telakki sebebiyle kıtal ayetlerinin, ikrahı yasaklayan ayetle birlikte yüz on üç ayeti daha nesh ettiği iddia edilmektedir.⁹⁵ Halbuki Kur'ân'ın nüzûl seyri Hz. Peygamber'in hayatıyla birlikte incelendiğinde nesh edildiği iddia edilen ayetlerin her biri Hz. Muhammed'in Gayr-i Müslimlerle olan ilişkisinde esas aldığı dört safhadan her hangi bir

⁸⁶ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, III, 24.

⁸⁷ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, II, 860.

⁸⁸ Tevbe, 9/73.

⁸⁹ Bakara, 2/193; Enfal, 8/39; Tevbe, 9/5, 29, 36.

⁹⁰ İbnü'l-Cevzî, *Nevâsîhü'l-Kur'ân*, I, 92. Bu tartışma ve tartışmanın tarafları hk. bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, III, 23; Begavî, *Me'âlimü't-Tenzîl*, I, 314; Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 304; Kurtûbî, *el-Câmiu li-Ahkâmî'l-Kur'ân*, III, 268; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, I, 318; Süyûtî, *Dürrü'l-Mensûr*, II, 165-166; Âlûsî, *Râhu'l-Meânî fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'î'l-Mesânî*, II, 322; İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, III, 27.

⁹¹ İbnü'l-Cevzî, *Nevâsîhü'l-Kur'ân*, I, 93-94. Ayrıca bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, III, 23; Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 304; Kurtûbî, *el-Câmiu li-Ahkâmî'l-Kur'ân*, III, 268; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, I, 318; Âlûsî, *Râhu'l-Meânî*, III, 12-14.

⁹² Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, III, 24; Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, II, 867.

⁹³ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, II, 867.

⁹⁴ Geniş bilgi için bkz. Şimşek, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında İki Mesele*, s. 96.

⁹⁵ Şimşek, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında İki Mesele*, s. 101. Ayrıca yüzlerle ifade edilen mensuh ayetlerin eleştirilip onlarda neshin vaki olmadığına tespiti hususunda bkz. Mustafa Zeyd, *en-Nesh Fi'l-Kur'âni'l-Kerim*, II, 503 v.d.

safhanın gereği olduğu anlaşılmaktadır. Bu safhalar *davet-tebliğ safhası*, *savaş safhası*, *anlaşma safhası* ve müşriklerin antlaşmalara sadık kalmadıkları ortaya çıktığında uygulanan *ülmatom-topyekûn savaş safhası* olarak nitelenmektedir.⁹⁶ Süreçlerin her birinde inen ayetler Hz. Peygamber'in Gayr-i Müslimlerle nasıl bir ilişki içerisinde olması gerektiğini belirlemiştir. Ayrıca bu ayetler kendi şart ve ortamında hem stratejik bir planlama hem ahlâkî ve hukûkî bir değer hem de toplumsal ilişkiler bağlamında önemli bir fonksiyon icra etmiştir.⁹⁷ Bu sebeple ikrahı yasaklayan ayet mensûh veya hâs değil, aksine evrensel bir ilkenin dile getirilmiştir. Kur'ân'ın öteden beri değişik vesilelerle işaret ettiği bu ilke, söz konusu ayette daha açık ve etkileyici bir üslupla yeniden vurgulanmıştır.⁹⁸

Her ne kadar müşriklerin Müslüman oluncaya kadar zorlanacağına, onların ikrah yasağının dışında kaldıklarına, dolayısıyla ikrahın sadece Ehl-i Kitap ve benzerleri için yasak kılındığına dair görüşler olsa da⁹⁹ hem ayetin hükmünün umumî/âm oluşu hem de bu hükmün uygulayıcısı olan başta Peygamber (s.) dönemi olmak üzere diğer bütün dönemlerde Ehl-i Kitabın dışında kalan müşrik vb. inanç gruplarına da eman verilmesi bu hususta bir tahsisin olmadığını ortaya koymaktadır.¹⁰⁰ Ayrıca müşriklerle münasebetin belirleyicisi olan, bir başka deyişle cihadı/savaşı emreden ayetlerin bir kısmı "*Fitne tamamen yok edilinceye ve din (kulluk) de yalnız Allah için oluncaya kadar onlarla savaşın. Şayet vazgeçerlerse zalimlerden başkasına düşmanlık ve saldırı yoktur...*"¹⁰¹ şeklindedir.

Kur'ân'da yaklaşık 60 yerde geçen *fitne* sözcüğü ağırlıklı olarak *imtihan/deneme/sınanma* manasında kullanılmışsa da¹⁰² değişik bağlamlarda farklı anlamlar da içermektedir.¹⁰³ Bağlamlarıyla birlikte değerlendirildiğinde *fitne* sözcüğü imtihan anlamından sonra en fazla *baskı*, *eziyet* ve *işkence* karşılığında yaklaşık

⁹⁶ Geniş bilgi için bkz. Kapar, *Hz. Muhammed'in Müşriklerle Münasebetleri*, s. 105-272; Şimşek, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında İki Mesele*, s. 101.

⁹⁷ Şimşek, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında İki Mesele*, s. 102.

⁹⁸ Derveze, *et-Tefsîrül-Hadîs*, V, 288.

⁹⁹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, III, 23; Kurtûbî, *el-Câmiu li-Ahkâmî'l-Kur'ân*, III, 268; Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, II, 866.

¹⁰⁰ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, II, 866-867; Ateş, *Dinde Zorlama ve Şiddet Sorunu*, s. 87-88.

¹⁰¹ Bakara, 2/193; Enfâl, 8/39.

¹⁰² Bakara, 2/102; En'am, 6/53; Araf, 7/155; Enfâl, 8/28; Tevbe, 9/126 vb. ayetlerle birlikte toplam 27 yerde bu anlamda kullanılmaktadır.

¹⁰³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arap*, XIII, 319; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, IX, 398-399. Ayrıca bu anlamların geniş izahı muhtelif kaynaklarda şu şekilde özetlenmektedir: İbn Kuteybe'ye göre *fitne* kelimesi imtihan/sınanma, baskı ve işkence, engelleme ve saptırma, şirk/küfür/günah ve ibret olmak üzere beş anlamda kullanılmaktadır. Bkz. İbn Kuteybe, *Te'vîlü Müşkilî'l-Kur'ân*, s. 472-474; Yahya ibn Sellâm'a göre ise sözcük; şirk, küfür, bela, dünyada azap, ateşe atma, öldürme, engelleme/alıkoyma, dalâlet, *mazeret*, musallat olma ve delilik olmak üzere on bir manaya gelmektedir. Bkz. Yahya ibn Sellâm, *et-Tesârîf*, I, 179-186; İbnü'l-Cevzî'ye göre de *fitne* kelimesi: şirk, küfür, imtihan, deneme/sınanma, ateşle yakma, azap, engelleme/alıkoyma, öldürme, *mazeret*, dalalet, hastalık, ibret, ceza, günah, delilik olmak üzere kullanıldıkları bağlam itibarıyla toplam on beş anlamı içermektedir. Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-A'yuni'n-Nevâzir fî 'Ilm'il-Vucûhi ve'n-Nezâir*, s. 477-480.

on yerde geçmektedir.¹⁰⁴ Yukarıda meali verilen ayet de *fitne'nin baskı ve işkence* manasında kullanıldığı bağlamlardan biridir.

Hal böyleyken bu sözcüğe ilk dönem müfessirlerinin bir kısmı ilk anlam olarak *şirk ve küfür* manasını verip ayeti *küfür ve şirk kalkıncaya kadar kafirlerle savaşın* şeklinde yorumlamışlardır.¹⁰⁵ Aynı kelime için son dönem müfessirleri ise şunları ifade etmektedirler: "*Fitne kelimesi, Allah yoluna tabi olmak için gerekli olan özgürlük ve güven gibi şartlara sahip olunmayan bir toplum durumunu anlatmaktadır. Bu nedenle Müslümanlara bu durumu düzeltmeleri, tekrar Allah yolunda barış ve özgürlüğü sağlamaları için savaşa devam etmeleri emredilmektedir.*"¹⁰⁶ Ayetlerin devamında geçen "...*din yalnızca Allah'ın oluncaya kadar...*" ifadesindeki "*din*" kelimesi ile kastedilenin: "*Hiçbir cezalandırma korkusu duymadan Allah'a ibadet edilinceye ve hiçbir kimse başka insana korku ile boyun eğmek zorunda kalmayıncaya kadar (onlarla savaşın).*" şeklinde anlaşılmıştır.¹⁰⁷ Ayetler: "*Allah'ın dinine davet özgürlüğünü ve bu davete icabet edenlerin can güvenliğini elde edinceye kadar onlarla savaşın*" şeklinde emir ifade etmekte, devamındaki "...*eğer vazgeçerlerse...*" ifadesinden de *şirk ve küfürden vazgeçerlerse* şeklinde değil, *müşriklerin düşmanlık ve saldırganlıktan vazgeçip, insanlarla Allah'ın dininin arasından çekilmelerinin* kastedildiği anlaşılmaktadır.¹⁰⁸ Sonuçta bu bağlamdaki *fitne* ile kastedilenin inançlar üzerindeki *baskı ve işkence, ikrah ve zorlama* olduğu ortaya çıkmaktadır.

Buna göre dinî tercihlerde ikrahi kullanmak, insanları istemedikleri bir dine girmeye zorlamak, bir anlamda savaşın/cihadın gerekçesi olarak kabul edilmektedir. Bu açıdan bakıldığında gerekçelerin yer değiştirdiği görülmektedir; yani savaşın gerekçesi insanların zorla dine girmelerini sağlamak değil, aksine dinî tercihlerde dayatılan zor ve baskıyı kaldırmaktır; zira cihat insanları dine sokmak adına yapılan bir savaş olmadığı gibi¹⁰⁹ onun gayesi, müslüman olmaları için insanları zorlamak da değildir.¹¹⁰ O, insanları inanç ve düşünceleri üzerindeki ikrah, baskı ve işkenceden korumak için başvurulmuş bir vasıta.¹¹¹

Dolayısıyla inançlar üzerindeki ikrahi kaldırmak için cihadi/savaşmayı emreden bu ayetlerden din seçimi hususunda ikrahin kullanılabilmesi hükmünü çıkarmak ciddi bir problemdir/müşkildir.¹¹² Bu konudaki işkale gidermenin yolu ise kılıç ayetleriyle neshedildiği iddia edilen ayetlerin her birinin nüzül seyri-

¹⁰⁴Bakara,2/191, 193, 217; Nisâ, 4/101; Enfâl, 8/39; Nahl, 16/110; Ankebût, 29/10; Hadîd, 57/14 ve Bürûc, 85/10.

¹⁰⁵ Bkz. Mücahid, *Tefsîru Mücahid*, I, 98; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II, 192-194; IX, 248.

¹⁰⁶ Mevdudî, *Tefhîm*, II, 155.

¹⁰⁷ Reşit Rıza, *Tefsîrü'l-Menar*, IX, 615; Esed, *Kur'ân Mesajı*, I, 56, 330.

¹⁰⁸ Derveze, *et-Tefsîrü'l-Hadîs*, V, 196-197.

¹⁰⁹ İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, III, 26; Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, II, 864; Köse, "Cihad Şiddete Referans Olabilir mi?", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: X, s. 50-53.

¹¹⁰ Meydânî, *Me'âricü't-Tefekkür*, XV, 420.

¹¹¹ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, II, 864.

¹¹² Müşkil ve İşkâli giderme yolları ile ilgili geniş bilgi için bkz. Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, II, 724-735; Işıcık, *Kur'ânı Anlamada Temel İlkeler*, s. 53-75.

ni/tarihini doğru tespit edip zikredilen safhaların hangisine tekabül ettiğini ortaya çıkaracak müstakil çalışmalar üzerinde yoğunlaşmaktadır. Zira bu hususta birbirini nakzeden rivayetlerin varlığından bahsedilmekte,¹¹³ hatta Hz. Peygamber'in, söz konusu iki ayetin nüzûlünden sonra müşriklerle Hudeybiye antlaşmasını yaptığı zikredilmektedir.¹¹⁴ Bu görüş ve rivayetlerin varlığı meselenin bu bağlamda yeniden düşünülmesini ve ayetlerle yukarıda zikredilen safhalar arasındaki ilişkinin yerli yerine oturtulmasını gerekli kılmaktadır.

Aslında dinî tercihlerde ikrah mümkün de değildir; çünkü dinin aslı olan iman kalpte kök salar, kalbin inanması ve tasdikiyle¹¹⁵ hüccet ve burhana dayalı olarak¹¹⁶ gerçekleşir. İkraha ise sadece lafızlara ve bedene hükmedebilir; ancak kalpteki iman ve tasdike etki edemez. Dolayısıyla kendisiyle ulaşılan sonucu anlamsız kılan ikrah gibi bir vasıta da manasızdır. Bu yüzden İslâm'ın, iman ve onun hayat tarzının her hangi bir kişiye zorla kabul ettirilmesi de değersiz ve anlamsızdır.¹¹⁷ Anlamlı olan kalbin rızası ve sağlıklı bir tercih sonucu edilen imandır; zira insanoğlu akıl, irade ve seçim özgürlüğü sayesinde doğru ile eğriyi, hidayetle sapıklığı ayırt edebilecek yetenekte yaratılmıştır. Bu yüzden onun iman veya küfür tercihinin kendi hanesine yazılabileceği ve sorumluluğun da kendisine ait olacağı mesajı verilerek¹¹⁸ ikrahla din edinmenin hem imkansızlığına hem de gereksizliğine vurgu yapılmaktadır;¹¹⁹ çünkü *Allah kimi İslâm'a erdirir, göğsünü açar, basiretini de nurlandırır o bir beyyine/delil üzere dine girer; kimin de kalbini köreltir, kulağını ve gözünü mühürlerse onun dine zorla/ikrahla girişi de asla kendisine fayda vermez.*¹²⁰ Nitekim bu durum ikrahı yasaklayan ayetin devamındaki "...doğrulukla eğrilik birbirinden ayrılmıştır..." sözcükleriyle *imanın küfürden apaçık delillerle ayrılıp belirgin hale geldiği* şeklinde anlaşılmakta, iman olgusunun da ikrah ve icbarla olmayacağına vurgu yapılmaktadır.¹²¹ Buna ilaveten "(Resûlüm!) Eğer Rabbin dileseydi, yeryüzündekilerin hepsi elbette iman ederlerdi. O halde sen, inanmaları için insanları zorlayacak mısın?"¹²² ifadesiyle de hayatın imtihan için yaratıldığı esprisiyle inanç ve dinî tercihler üzerinde zor ve baskı kurmanın bir arada olamayacağına işaret edilmektedir.

Din meselesi zorunlu fiillerle değil ihtiyarî seçimlerle kâim olacağından¹²³ ikrah altında yapılan bir dinî tercih, yani baskı altında her hangi bir dine giriş ya

¹¹³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, II, 867.

¹¹⁴ Derveze, *et-Tefsîrül-Hadîs*, V, 198.

¹¹⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, II, 861.

¹¹⁶ Merağî, *Tefsîrül-Merağî*, I, 386.

¹¹⁷ Mevdûdî, *Tefhîm*, I, 202.

¹¹⁸ Derveze, *et-Tefsîrül-Hadîs*, V, 289.

¹¹⁹ İbn Kesîr, *Tefsîrül-Kur'ânî'l-Azîm*, I, 318; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, II, 862.

¹²⁰ İbn Kesîr, *Tefsîrül-Kur'ânî'l-Azîm*, I, 318;

¹²¹ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 303.

¹²² Yunus, 10/99.

¹²³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, II, 862.

da çıkış zarurete binaen cevaz verilen bir durum olarak kabul edilmektedir. Nitekim, "Kim iman ettikten sonra Allah'ı inkâr eder, -kalbi iman ile dolu olduğu halde (inkâra) zorlananlar hariç - kalbini küfre açarsa, işte Allah'ın gazabı bunlaradır; onlar için büyük bir azap vardır." ¹²⁴ mealindeki ayet bu durumu açıklamaktadır. Ayette geçen *ancak zorlananlar* manasındaki "...illâ men ukrihe..." ifadesi, mükreh/zorlanan kişi kafir olmamasına rağmen *küfürden* istisna tutulmamıştır. Bu da mükrehle kafirin görünüşte aynı lafzı zikrettiklerinden dolayıdır. Bu nedenle istisna geçerli sayılmışsa da ¹²⁵ kalpdeki imana rağmen düşmandan kurtulmak için dil ile söylenen bu lafızda bir problem yoktur; zira Allah (c.)'ın kullarını kalplerini üzerine inşâ ettikleri akide dolayısıyla muaheze ettiği zikredilmektedir. ¹²⁶ Bu yüzden *kim Allah'ı inkar ederse gazap onlaradır, ancak zorlananlar bunun dışında denilmekte* ¹²⁷ ve mükreh *gazaptan* istisna edilmektedir; ¹²⁸ çünkü ayetteki *illâ men ukrihe* ifadesi ölüm, baskı ve işkence tehdidi altında canlarını kurtarmak için görünüşte inançlarından caydıklarını söyleyen mü'minleri îma etmektedir. ¹²⁹

Yukarıdaki ayetin nüzûl sebebi olarak bir çok olay zikredilmektedir. ¹³⁰ Hem ayetin Mekki bir sûrenin akışında seyretmesinden hem de bizzat bu rivayetlerden olayın Mekke'de cereyan ettiği ve Mekke müşriklerinin özellikle zayıf Müslümanlara acımasız bir şekilde baskı ve işkence yaptıkları anlaşılmaktadır. Ammar'ın baba ve annesi olan Yasir ve Sümeyye gibi inananların bu baskı ve ikraha boyun eğmedikleri için şehid edildikleri, Abdullah ibn Sa'd ibn Ebî Serh gibilerin ise irtidat ettiği, ¹³¹ anne ve babasını kaybeden Ammar'ın da canını kurtarabilmek için kalbi imanla dopdolmuş olduğu halde dili ile istenen lafızları ifade ettiği bildirilmektedir. Bütün bu rivayetlerde ayetteki *illâ men ukrihe* kısmının nüzûl sebebi olarak Ammar b. Yasir olayının zikredilmesi ise ortak noktayı teşkil etmektedir. ¹³²

Gerek nüzûl sebebine gerekse ayetin konumuzla alakası olan kısmına bizzat bakıldığında ikrah/zorlama altında küfür lafızları söylemenin caiz olduğu ve bunun canın korunması için bir ruhsat olarak verildiği gibi hakkı açığa çıkarıp onu yüceltmek için ölümü göze alıp azimetin tercih edilebileceği de görülmekte-

¹²⁴ Nahl, 16/106.

¹²⁵ Razi, *Tefsîr-i Kebîr/Mefâtihu'l-Çayb*, XX, 121; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, II, 609. Krş. Uçar, *a.g.tez*, s. 36.

¹²⁶ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XIV, 217.

¹²⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 636.

¹²⁸ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, V, 3130-3131.

¹²⁹ Mevdûdî, *Tefhîm*, III, 64; Esed, *Kur'ân Mesajı*, II, 553.

¹³⁰ Bu rivayetler için bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XIV, 216; Vâhidî, *Esbâbü Nüzûl*, s. 217; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, II, 609-610; Çetiner, *Esbâb-ı Nüzûl*, II, 550-552.

¹³¹ Çetiner, *Esbâb-ı Nüzûl*, II, 550-551.

¹³² Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XIV, 216; Vâhidî, *Esbâbü Nüzûl*, s. 217; Kurtûbî, *el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, X, 160; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, II, 609-610; Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, V, 3131; Kutup, *fi Zilâl*, IX, 248-249; Mevdûdî, *Tefhîm*, III, 64; Çetiner, *Esbâb-ı Nüzûl*, II, 551.

dir.¹³³ Buradan hareketle *ruhsat*¹³⁴ ve *azimetin*¹³⁵ ne olduğu, mükrehin söz ve davranışlarının hukûkî sonuçları hakkında kaynaklarda geniş bölümler açılmış,¹³⁶ bunlar içerisinde özellikle mülci olan ikrah altındaki küfür lafız ve fiillerinin büyük oranda geçersizliğine hükmedilmiştir.¹³⁷ Görüldüğü gibi ikrahın fitrî açıdan imkansızlığı, ahlâkî açıdan anlamsızlığı, hukûkî açıdan da değersizliği ortaya çıkmaktadır; oysa hayat, insanın anlam ve değer arayışı içindir. İradeyi devre dışı bırakıp ikrahi dayatan ve insanı bu arayıştan mahrum eden şartlar insanı da değersiz kılar.

“Dinde zorlama yoktur...” ilkesiyle insanoğluna insanlık vasfını veren inanç hürriyeti verildiği gibi ona inandığı davayı neşir ve davet/tebliğ hakkını da vermektedir. Ayet bu hususta bir eziyet ve zorlamayı yasaklamak suretiyle kişinin inanç ve düşüncelerini savunup yayması için rahat hareket edebilmesini sağlamakta, bu durum ise onun din ve inanç özgürlüğünün mana ve değerini ortaya koymaktadır.¹³⁸ Ayetin Medine’de inen ve içerisinde Müslümanlara savaşı ve infaki emreden ayetlerin var olduğu bir sürenin akışında yer alması, onu ayrıca anlamlı kılmaktadır.¹³⁹ Onu anlamlı kılan bir başka şey de, hem savaşın var olduğu veya her an var olabileceği bir ortamda hem de Müslümanların müstakil bir yurt ve devlete sahip oldukları bir konumda din ve inanç özgürlüğünün varlığına ve onun çerçevesine vurgu yapmasıdır. Ayrıca ikrahi yasaklayan bu hüküm din düşmanları ve onların dostlarının İslâm’ın kılıçla/savaşla kâim olduğu ve inkarcıların önüne “ya İslâm ya kılıç” alternatifini koyduğu şeklindeki yaygın bir vehmi iptal ettiğine yeterli bir delildir.¹⁴⁰ Tarih de bu iftiranın yalan olduğuna tanıklık eden bir şahittir.¹⁴¹

Bütün bunlarla birlikte “Dinde zorlama yoktur...” ilkesiyle hiç kimseye teklin, cezanın ve cezalandırmanın olmadığı sonucunu çıkarmak elbette mümkün değildir,¹⁴² zira İslâm sadece vicdanlara mahkum edilen bir inanç ve felsefî bir takım mülahazalar olmadığı gibi insanoğlunun bireysel ve toplumsal hayatını merkeze alan ahlâkî değer ve hukukî düzenlemeleri de içermektedir. Onun, hukuk düzenini ihlale yönelik bütün girişimler için sevk ettiği cezaî müeyyideler söz

¹³³ Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, V, 3132.

¹³⁴ Tarif için bkz. Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukûk-u İslâmiyye ve Istilahât-ı Fıkhiyye Kamusu*, I, 34.

¹³⁵ Bkz. Baktır, *Azimet*, DİA, IV, 330.

¹³⁶ Kurtûbî, , *el-Câmiu li-Ahkâmî'l-Kur’ân*, X, 161-170; Serahsî, *el-Mebsût*, XXIV, 38-156; İbn Teymiye, *Mecmû’ Fetevâ-i İbn-i Teymiye*, VI, 474; Geniş bilgi için ayrıca bkz. Uçar, “Kur’ân Ayetlerinde İkrahi ve İzdihar”, s. 100-118; Kasap, “İslâm Hukukunda İkrahi’in Sözlü Tasarruflara Etkisi”, s. 8-36.

¹³⁷ Kurtûbî, *el-Câmiu li-Ahkâmî'l-Kur’ân*, X, 162; Serahsî, *el-Mebsût*, XXIV, 45; Kasap, “İslâm Hukukunda İkrahi’in Sözlü Tasarruflara Etkisi”, s.66.

¹³⁸ Kutup, *fi Zilâl*, II, 46-47.

¹³⁹ Derveze, *et-Tefsîrül-Hadîs*, V, 289.

¹⁴⁰ Merağî, *Tefsîrül-Merağî*, I, 386; Esed, *Kur’ân Mesajı*, I, 78; krş. Ateş, *Kur’an’a Göre Dinde Zorlama ve Şiddet Sorunu*, s. 90.

¹⁴¹ Merağî, *Tefsîrül-Merağî*, I, 386-387.

¹⁴² Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, II, 862.

konusudur. Hukukî ve cezaî müeyyidelerin yaptırım gücünün olabilmesi için dayanılması gereken bir güç ve kuvvetin olması kaçınılmazdır.¹⁴³ Birey ve toplumun hayatını korumak adına başvurulan bu güç ve kuvvetle *ikrah/zorlama* tabii olarak birbirinden farklı olgulardır. Bu yüzden İslâm'ın hem *dine girerken* hem de *dinin içinde* ikrahi yasaklamasıyla¹⁴⁴ cezaî müeyyideleri infaz ederken güce/şiddete başvurması arasında bir çelişki görünmemektedir. Bu bağlamda Kur'ân bireyin bizzat kendisinde kalıp toplumsal yansımaları olmayan bazı ibadet vb. davranışlardan dolayı yani "*hukukullahın/Allah'ın hakkı*"nın ihlali için dünya hayatında kuvvet kullanılmasından bahsetmezken sınırlı sayıda da olsa toplumsal yansımaları olup "*hukukunnâsi/insanların hukukunu*" ihlale yönelik davranışlar için kuvvet kullanmayı gerektiren cezaî müeyyideler öngörmektedir.¹⁴⁵ Bu cezaî müeyyideler *zarurî maslahatlar* veya *makâsidü's-şerî'a* diye tanımlanan beş şeyin özgürlük/hak ve güvenliğini tehdit eden suç ve davranışlar etrafında cereyan etmektedir.¹⁴⁶ Mürted'in öldürülmesi cezası da bu çerçeveye taalluk eden davranışın karşılığı olup dininden dönme ile bire bir ilişkili değil, yapılan ahdi/sözleşmeyi bozmanın veya İslâm'a karşı potansiyel savaşı olmanın kaçınılmaz sonucudur.¹⁴⁷

Sonuç olarak, özellikle Mekkî sûrelerde bir taraftan tarih boyu inananlara yapılan zorlama/ikrah örnekleri ortaya konulup bunları gerçekleştirenler kınanırken diğer taraftan ayetlerin geldiği anda Mekke'de inananlara ikrahın bütün boyutlarını yaşatan zalimlerin de kınananlardan olup Allah'ın gazabını hak ettikleri bildirilmektedir. Yani gerek tarihi süreçte gerekse o günkü Mekke'de başkalarının Müslümanlara dinî tercihleri sebebiyle yaptıkları baskı, zorlama ve işkenceden bahsedilmektedir. Medine'de ise bu olumsuz şartlardan kurtulup aile, eğitim, sağlık, hukuk vb. alanlarda kurumsallaşan, farklı inanç gruplarıyla sözleşmeye dayalı olarak bir arada yaşayan, ancak bu defa topluma hâkim konum ve şartlarda olan Müslüman kitle muhatap alınmakta, "*Dinde zorlama yoktur...*" ifadesiyle de Müslümanların başkalarına baskı yapmamaları emredilerek anlamlı ve evrensel bir mesaj verilmektedir. Onların, iktidarın güç ve büyümesine kapılarak farklı inanç ve düşünce sahiplerine baskı ve işkence uygulamalarının yanlış olacağı bildirilmekte, hiç bir kayıt ve şart altında din hususunda baskı yapılmaması istenmektedir. Kısaca Mekke'de kendilerine reva görülen baskı ve işkenceyi gerçekleştirenler nasıl kınandıysa kendilerinin de onların yaptıklarını yaparak kınananlardan olmamalarına dikkat çekilmektedir.

¹⁴³ Ateş, *Kur'an'a Göre Dinde Zorlama ve Şiddet Sorunu*, s. 94-95.

¹⁴⁴ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, II, 860; Ateş, *Kur'an'a Göre Dinde Zorlama ve Şiddet Sorunu*, s. 86-94.

¹⁴⁵ Bu cezaî müeyyideler için bkz. Bakara, 2/178-179; Mâide, 5/38; Mâide, 5/33; Nûr, 24/2; Nûr, 24/4.

¹⁴⁶ Küçük, *Kur'an'da Toplumsal Sınanma*, s. 350-351. Ayrıca beş şeyin özgürlük ve güvenliği hakkında da geniş bilgi için bkz. Küçük, *Kur'an'da Toplumsal Sınanma*, s. 180-210.

¹⁴⁷ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, II, 863. Bu hususta geniş bilgi için bkz. İbn Teymiye, *Fetevâ*, III, 393; Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, s. 571-575; Ateş, *Kur'an'a Göre Dinde Zorlama ve Şiddet Sorunu*, s. 95-108.

SONUÇ

İkrah kavramının temelde, kendisinden kaynaklanmayan/haricî zorluk ve meşakkat anlamındaki *kerh*, kendi tabiatından kaynaklanan/dahilî meşakkat ve sıkıntı manasındaki *kürh*'le ilişkili olduğu, *kürh*'ün aynı zamanda *ızdırar* sözcüğüyle de ifade edildiği, ikrah'ın dinî terim karşılığıyla sözlük anlamı arasında ciddi bir farklılığın olmadığı anlaşılmış, Kur'ân'da ağırlıklı olarak *haricî zorluk/zorlama* karşılığında kullanılan ikrah sözcüğünün kendisinden türediği *ke ri he* fiilinin değişik formlarla üç kategoride kullanıldığı görülmüş, Kur'ân bütünlüğünden *ikrah*'ın genel olarak yasaklandığı, ancak bu yasağın özellikle üç alanda belirginleştiği tespit edilmiştir.

Yasağın zikredildiği alanlardan birinin içerisinde ağırlıklı olarak sosyal ve ahlâkî ilkeleri barındıran Nur sûresinde belirtilmesi elbette tesadüfî değildir. İkrah yasağının her türlü ahlâksızlığı kapsadığı gibi özellikle o günkü toplumda yumuşak karın olarak duran *iffetli kalmak isteyen cariyeleri* kapsamı da nesebi sahih/vasıflı bir birey ve toplum inşasıyla bu ahlâksızlığı yasaklama arasındaki bire bir ilişkiye işaret etmektedir. Doğru ve sahih bir dinî tercihin ancak sahih bir toplumda gerçekleşebileceği de kaçınılmaz bir gerçektir. Bu yüzden *câriyelerin fuhşa zorlanmasının yasaklanmasıyla dinde zorlamayı yasaklamak* arasında dolaylı bir ilişki söz konusudur.

Zorlamayı yasaklayan bir diğer alan da akıl ve iradeyi devre dışı bırakıp insanların gözlerini büyüleyen ve onları hakikatten uzaklaştıran sihrin kullanımınıdır. İrade sahibi iken bile kullanılmaması emredilen sihrin, zor ve baskı kullanarak yaptırılmasının yasaklanması ise tabii ve kaçınılmazdır; zira sihir sağlıklı bir din seçimi ve hakikat arayışını etkileyen olumsuz bir faktördür. Bu sebeple Kur'ân, dinî tercihlerde ikrahı/zorlamayı yasaklayan "...dinde zorlama yoktur..." ayetinin nüzûlünden önce veya en azından aynı zaman diliminde zina ve sihir gibi ayartıcı unsur ve illizyonik/göz boyama özelliği taşıyan girişimleri de yasaklamaktadır. Bunların normal/özgür hayatta yapılmamasını emrettiği gibi baskı altında yaptırılmasını da kınamakta ve yasaklamaktadır. Bu, Kur'ân'ın her hangi bir olgudan bahsederken önce dolaylı olarak onu etkileyen faktörleri ortadan kaldırıp sonra esas olguyu gündeme taşıması şeklindeki genel üslûbu olarak da anlaşılabilir. Bu açıdan bakıldığında sihrin kullanımının, yapılmasının veya zorla yaptırılmasının yasaklanması da dinde zorlamanın yasaklanmasıyla ilişkilidir.

Kur'ân "...dinde zorlama yoktur..." ayetiyle zorlamayı yasakladığı bir diğer alanın din, inanç ve düşünce tercihlerinin gerçekleştiği alan olduğunu belirtmektedir. Bu alandaki yasağın cihat ayetleriyle nesh edildiği düşüncesiyle sadece Ehl-i Kitabı kapsadığı şeklinde yaklaşımlar olsa da, hem ayetin hükmünün umumî/âm oluşu hem cümlenin gramatik yapısı hem de tarihsel süreç içerisindeki uygulamalar ayeti bu şekilde anlamaya izin vermemektedir. Ayetin cihat ayetleriyle nesh edildiği şeklindeki yaklaşımlar birkaç sebepten kaynaklanmaktadır. Bu sebepleri şu şekilde sıralamak mümkündür;

1-Nesh algısındaki farklı yaklaşımların varlığı ve bu hususta ortak bir algının belirlenemeyişi,

2-Nesh edildiği iddia edilen ayetlerin Hz. Peygamber'in Gayr-i Müslimlerle olan ilişkisinde hangi safhaya oturduğunun tespit edilemeyeşi,

3-Farklı bağlamlarda değişik anlamlar içeren kavramlardan biri olan ve bazı yerlerde *baskı ve işkence* anlamında kullanılan *fitne* sözcüğüne bu bağlamlarda da *küfür ve şirk* anlamının verilmesi.

Yukarıdaki bu sebepler aynı zamanda cihadın/savaşın gaye ve gerekçesi hususundaki tartışmaların kaynağını da oluşturmaktadır. Cihadın gaye ve gerekçesinin insanları dine sokmak mıdır, yoksa dinî tercihler üzerindeki baskı ve ikrahı kaldırmak mıdır? şeklindeki yapay bir tartışmanın çıkışı da zikredilen bu sebeplere dayanmaktadır. Oysa ayet İslâm'a ve Müslümanlara karşı potansiyel savaşçı olmadıkları sürece hangi din ve inanç grubuna dahil olursa olsun ikrahı/zorlamayı yasaklamaktadır.

Dinî tercihlerde ihtiyar ve rızanın esas olduğundan hareketle baskı ve zorlama altında yapılan dine giriş veya çıkış şeklindeki tercihlerin fitrî bakımdan mümkün olmadığı gibi hukukî, ahlâki ve cezaî anlamda bir değer ifade etmediği de açıktır. Ancak zorlamayı yasaklayan bu ayetle cezaî müeyyideleri uygularken gerektiğinde güç kullanmanın da yasak olduğunu iddia etmek elbette mümkün değildir.

Kur'ân'ın, Mekki sûrelerde başka din ve inanç sahiplerinin gerek Peygamberlere gerekse onlara inanan Müslümanlara yaptıkları baskı ve işkenceyi ve onu yapanları kınadığı görülmektedir. Medine de nazil olan "...dinde zorlama yoktur..." ayeti genelde evrensel bir ilkeyi vurgularken özelde de güç ve iktidar sahibi olan Müslümanlara hitap etmekte, bu bağlamdaki her türlü ikrahı yasaklamaktadır. Müslümanların iktidarın büyümesine kapılarak farklı din ve inanç mensuplarına baskı yapmaları halinde kendilerine bu muameleyi yaparak kınananlardan olan gerek Mekkeliler gerekse onlardan önceki iktidar sahipleri gibi olmamalarına dikkat çekmektedir; zira erdem, baskı ve zorlama yapma imkanı varken onu yapmamaktır. Bu sebeple Müslümanların Medine'de devlet ve iktidar sahibi olup baskı yapmaya muktedir oldukları bir süreçte söz konusu ayetin nazil oluşu onu anlamlı kılmaktadır. Zaten Müslümanlık da tarih boyu sürdürülen bir hakikat, anlam ve fazilet arayışının zirve ve vuslatı, hakikatin, anlam ve erdem bizzat kendisi değil midir?

BİBLİYOGRAFYA

Kur'ân-ı Kerim

el-Âlûsî, Şihabüddîn Mahmûd İbn Abdullah el-Huseynî, Rûhu'l-Meânî fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'ü'l-Mesânî, Beyrut, tsz.

Atar, Fahrettin, *Fıkıh Usûlü*, İstanbul, 1992.

Ateş, Abdurrahman, *Dinde Zorlama ve Şiddet Sorunu*, İstanbul, 2002.

Bakır, Mustafa, *Azîmet md.*, DİA, İstanbul, 1991, IV.

Bardakoğlu, Ali, *İkrah* md, DİA, İstanbul, 2000, XXII.

el-Begavî, Ebû Muhammed el-Huseyn İbn Mes'ûd, *Me'âlimü't-Tenzîl*, bsm.y.y, tsz.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukûk-u İslâmiyye ve Istilahât-ı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul, tsz.

Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsîr Usûlü*, Ankara, 1979.

el-Cürcanî, Şerîf Ali ibn Muhammed, *et-Ta'rifât*, Beyrut, 1411/h. 1991/m.

Çağırıcı, Mustafa, *Fitne md.*, DİA., XIII, İstanbul, 1996.

Çetiner, Bedrettin, *Fâtiha'dan Nâs'a Esbâb-ı Nüzûl*, İstanbul, 2002.

Derveze, İzzet, *Et-Tefsîrü'l-Hadis*, trc: V.İnce, M.Altunkaya, İstanbul, 1997.

Döndüren, Hamdi, *İkrah* md, ŞİA, İstanbul, 2000, IV.

Duman, M. Zeki, *Beyânu'l-Hak*, Ankara, 2006.

-----, *Beş Süre'nin Tefsiri*, Kayseri, 1999.

Ebû Zehra, Muhammed, *İslâm Hukuku Metodolojisi (Fıkıh Usûlü)*, çev: Abdulkadir Şener, Ankara, 1986.

el-Meydanî, Abdurrahman Hasan Habenneke, *Ma'âricü't-Tefekkür ve dakîku't-Tedebbür*, Dimeşk, 2002-m/1423-h., VIII.

Esed, Muhammed, *Kur'ân Mesajı*, çev; C. Koçtak-A. Ertürk, İstanbul, 1999.

es-Sa'lebî, Ebu İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrahim, *el-Keşf ve'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'ân* (nşr. El-İmâm Ebi Muhammed b. Âşûr), I-X, VII, 99;

el-Ezherî, Ebu Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbü'l-Luğa*, Kahire, 1964.

Fuad Abdalbaki, Muhammed, *el-Mucemü'l-Müfehres*, İstanbul, 1411/1990/m.

el-İsfahânî, Rağıp, *el-Müfredât fi Ğarîbi'l-Kurân*, Beyrut, 1422/h. 2001/m.

Işıcık, Yusuf, *Kur'ânı Anlamada Temel İlkeler*, Konya, 1997.

Izutsu, Toshihiko, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, çev: Süleyman Ateş, İstanbul, tsz.

İbn Aşûr, Tahir, *İslâm Hukuk Felsefesi Gaye Problemi*, çev: V.Akyüz,-M.Erdoğan, İstanbul, 1996.

-----, *Et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus, 1997.

İbn Fâris, Ebu Hüseyin, *Mu'cemü Mekâyisi'l-Luğa*, Beyrut, 1418/h.1998/m.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fida İsmail, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-Azîm*, Riyad, 1413/h.1993/m.

İbn Kuteybe, Ebi Muhammed Abdullah b. Müslim, *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân*, bsm.y.y, tsz.

İbn Manzur, Cemâlüddin Muhammed, *Lisânu'l-Arap*, Beyrut, tsz.

İbn Sîde, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail b. Sîde el-Mürsî, *el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-A'zam* (nşr. Abdulhamid Hindâvî), I-XI, Beyrut, 2000, IV, 136.

İbn Teymiye, *Mecmû' Fetevâ-i İbn-i Teymiye*, y.y., tsz.

İbnu'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemalüddin Abdurrahman İbn Ali İbn Muhammed el-Kureyşî el-Bağdadî, *Nüzhetü'l-A'yuni'n-Nevâzir fî 'İlm'il-Vucâhi ve'n-Nezâir*, Tunus, 1979.

-----, *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, Beyrut, 1407/h.1987/m.

-----, *Nevâsihü'l-Kur'ân*, bsm.y.y, tsz.

el-Kâdî Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, I-V, Beyrut, ts., IV, 186;

Kapar, M. Ali Hz. Muhammed'in Müşriklerle Münasebetleri, Konya, 1993.

Kasap, M. Mehmet, *İslâm Hukukunda İkrâh'ın Sözlü Tasarruflara Etkisi*, (Basılmamış Y.L.Tezi), SÜSBE. Konya, 2005.

Keskin, Hasan, *Kur'an'da Fitne Kavramı*, İstanbul, 2003.

Komisyon (H. Karaman, ve Arkadaşları, *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, İstanbul, 2006.

Komisyon, ŞİA, *Sihir md.*, İstanbul, 2000, VII.

Köse, Saffet, *Cihad Şiddete Referans Olabilir mi?*, İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi, Konya, 2007, sayı: 10.

el-Kurtûbî, Abdullah Muhammed ibn Ahmed ibn Ebibekr, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut, 1421/h. 2000/m.

Kutup, Seyyid, *Fi Zilâli'l-Kur'ân*, çev: M.E.Saraç-B.Karlığa-İ.H.Şengüler, İstanbul, tsz.

Küçük, Ahmet, *Kur'ân'da Toplumsal Sınanma*, İstanbul, 2007.

el-Merağî, Ahmed Mustafa, *Tefsîrû'l-Merağî*, Beyrut, 1418/h.1999/m.

el-Mevdûdî, Ebü'l-A'lâ, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, çev. M. Han Kayani, Y. Karaca, N. Şişman, İ. Bosnalı, A. Ünal, H. Aktaş, İstanbul, 1996.

Muhyiddîn Dervîş, *İrâbü'l-Kur'âni'l-Kerîm ve Beyânuhû*, Dimeşk, 1417/h.1996/m.

Mustafa Zeyd, *en-Nesh Fi'l-Kur'âni'l-Kerim*, Mısır, 1987.

Mücahid, Mücahid b.Zübeyr el-Mahzûmî, *Tefsiru Mücahid*, mhk: Abdurrahman et-Tahir es-Sevrûtî, Beyrut, tsz.

Öztürk, Mustafa, *Tarih Felsefesi*, Elazığ, 1999.

Pekcan, Ali, *İslam Hukukunda Gaye Problemi*, İstanbul, 2003.

er-Razî, Fahrüddin, *Tefsîr-i Kebîr/Mefâtihu'l-Çayb*, Kahire, tsz.

er-Razî, Muhammed ibn Ebî Bekir ibn Abdulkadir, *Muhtâru's-Sıhah*, Kahire, 2000.

Rıza, Reşit, *Tefsîrû Menar-Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Hakîm*, Mısır, 1373.

es-Sa'lebî, Ebû İshak Ahmet İbn Muhammed İbn İbrahim en-Nîsâbûrî, *el-Keşf ve'l-Beyan*, Beyrut, 2004.

es-Sabunî, Muhammed Ali, *Safvetü't-Tefâsîr*, Mekke, tsz.

Salîh, Suphi, *Kur'ân İlimleri*, çev: M.Said Şimşek, Konya, tsz.

es-Serahsî, Şemsü'l-Eimme Muhammed İbn Ahmed İbn Sehl, *el-Mebsût*, Beyrut, tsz.

es-Süyûtî, Abdurrahman ibn Kemal Celaleddin, *ed-Dürri'l-Mensûr fî't-Te'vîli Bi'l-Me'sûr*, Tahran, 1377/h.

-----, *Lübâbü'n-Nükûl fî Esbâbi'n-Nüzûl*, Dimeşk, tsz.

-----, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dimeşk/Beyrut, 1427/h.2006/m.

-----, *el-Müzhir fî Ulûmi'l-Luğa ve Envâuhâ*, Beyrut, tsz.

Şimşek, M. Said, *Günümüz Tefsir Problemleri*, İstanbul, 1997.

-----, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında İki Mesele*, İstanbul, 2004.

et-Taberî, Ebî Cafer Muhammed İbn Cerîr, *Câmiu'l-Beyân An Te'vîl-i Ayi'l-Kur'ân*, Beyrut, 1421/h. 2001/m.

et-Taftazanî, Saadüddin Mesud b. Ömer, *Et-Telvîh fî Hakâiki't-Tenkîh*, Kahire, tsz.

Tanyu, Hikmet, *DİA, Büyü md.*, İstanbul, 1992, VI.

Uçar, F. Keziban, *Kur'ân Ayetlerinde İkraah ve Izdırar* (Basılmamış Y.L.Tezi), S.Ü.S.B.E, Konya, 2004.

el-Vahidî, Ebi'l-Hasan Ali İbn Ahmed, *Esbâbü Nüzûl*, Kahire, 1424/h.2003/m.

Yahya ibn Sellâm, *et-Tesârif*, Tunus, 1980.

Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, İstanbul, tsz.

ez-Zebîdî, Seyyid Muhammed Murtadâ, *Tâcu'l-Arûs*, Mısır, 1306.

ez-Zemahşerî, Mahmud ibn Ömer, *el-Keşşâf 'An Hakâiki Ğavâmidi't-Tenzîl*, Beyrut, 1986-m./1406-h., III.

Zeydan, Abdulkerim, *el-Veciz fi Usûli'l-Fıkıh*, Amman, 1990/h. 1411/m.

----- *Fıkıh Usûlü*, çev: Ruhi Özcan, İstanbul, 1993.

BİR UZAKDOĞU MÜFESSİRİ
MUHAMMED B. ÖMER en-NEVEVİ'NİN HAYATI ve
MERÂHU LEBİD ADLI TEFSİRİNİN
GENEL ÖZELLİKLERİ

Erdoğan BAŞ*

ÖZET

Endonezya asıllı âlim Muhammed b. Ömer en-Nevevî (1230/1815-1316/1898), otuz ksur yaşına kadar ülkesinde ilim öğrenmekle meşgul olmuş, daha sonra Mekke'ye hicret edip orada ilim tahsil etmiş, kısa bir süre de Mısır ve Suriye'de bulunmuş ve İslamî ilimlerde geniş bir bilgi birikimi elde etmiştir. İslamî ilimlerin hemen her alanına ait onlarca esere Şerh yazmakla Şöhret bulan Nevevî, telif olarak da *Merâhu lebid* adında orta hacimde iki ciltlik bir tefsir kaleme almıştır. Tefsirinde geleneksel tefsir anlayışına sadık kalan müellif, Ehl-i sünnet-Őafîi ğizgisini takip etmiş, yorumlarında bir kısım isrâiliyata ve uydurma rivayetlere yer vermekle beraber, üslup olarak akıcı, sade, anlaşılabilir bir dil kullanmış, hiĒbir âyeti atlama-yarak her âyeti ayrı ayrı tefsir etmiş; bunun yanında muhkem-müteşâbih, nâsih-mensûh gibi usûl konularına deĐinmiŐ, kıraatlara ve esbâb-ı nzle ise özellikle yer vermiştir.

Anahtar kelimeler: Nevevî, Merâhu Lebid, tefsir, rivâyet, dirâyet, isrâiliyyat, müteşâbih, nesh, selefilik, esbâb-ı nüzûl, işarî yorum.

A FAR EAST COMMENTATOR MUHAMMAD B. OMAR AN-NAWAVİ HIS LIFE AND GENERAL CHARACTERISTICS OF COMMENTARY MARÂHU LABİD

Indonesian scholar Muhammad b. Omar al-Nawawi (1230/1815-1316/1898), studied in his home country till he was about thirty year's old, then migrated to Mecca and continued his education. For a short time, he also visited Syria and Egypt and he attained extensive knowledge in Islamic studies. Nawawi, who became famous for writing commentaries on tens of books in almost every field of Islamic studies, wrote his two volume exegesis *Marâhu labid*. The author, who was loyal to the traditional methods of exegesis, followed the Šafî'ite school. Even though he sometimes gave place to the narratives from the Bible and apocryphal stories, he employs a clear, smooth and perceptible language in his commentary. He comments on every single verse in the Qur'an, in addition to his explanations related to the methodology of Qur'anic exegesis, e.g. *muhkam-mutashâbih* (Clear and allegorical verses), *nasih-mensh* (abrogating and abrogated verses); He especially dealt with different versions of recitation and reasons for revelation.

Key words: Nawawi, Marâhu Labid, exegesis, narrative exegesis, rational exegesis, Biblical stories, allegorical, abrogation, Salafi School, reasons for revelation and sufi commentary.

I- MÜFESSİRİN KISA BİYOGRAFİSİ

Muhammed b. Ömer b. Arabî b. Ali en-Nevevî el-Câvî el-Bentenî, 1230/1815'te Endonezya'ya bağlı Cava adasının Banten (veya Bantem) bölgesinin Tanâra şehrinde doğmuş, 1316/1898'lerde Mekke'de vefat etmiştir. Babası din görevlisi (pangalu, muhtemelen baş kadı) olan Nevevî, kardeşleri Temim ve Ahmed'le birlikte ilim tahsilini babasından ve bölgedeki meşhur âlim Hacı Sahal'dan yapmış, aynı dönemde Cava'nın Purvakarta şehrine gidip oranın meşhur âlimlerinden Raden Hacı Yusuf'tan dersler almıştır. 1245/1829'larda 15 yaşlarında iken hac farızası için kutsal topraklara gelmiş, 3 yıl kadar Mekke'de ilim tahsiliyle meşgul olduktan sonra memleketine dönmüş, 1266/1850'ye kadar 15 yıl ülkesinde bulunmuş ve tekrar Mekke'ye yerleşmiştir.¹

Cava'lı alim Nevevî, bir taraftan ilimde tam bir vukûfiyet kesbetmek, bir taraftan da ülkesinden Mekke'ye gelen hemşehrilerine her konuda yardımcı olmak ve özellikle de bu insanlara hac rehberliği yapmak istediğinden 1266/1850'de Mekke'ye hicret etmeye karar vermiştir. Mekke'ye yerleştikten sonra bu görevleri hakkıyla yerine getirmeye çalışmış; aslen Endonezya'nın Borneo şehrinden olan Ahmet Hatip Sambas, Sonde'nin küçük Sumbava adasından Abdülğani Bima, Mısır'lı Yusuf Sumbulâvenî ve Nahrâvî, müftü Ahmet Dahlan ve Abdülhamid Dağistanî gibi âlimlerden dersler almıştır. Tahsili devam ederken Mısır ve Suriye'ye ilim öğrenmek amacıyla seyahatlerde bulunmuş, tahsilinin bitiminde yoğun olarak talebe okutmaya başlamış; Benten'li Mardjuki, Jombak'lı (Doğu Javalı) Hasyim Asyari, Kudüs'lü Asnavi, Madura veya Tubagus adasından Hali, Benten civarındaki Karinginden Muhammed Asnavi gibi ilim adamları yetiştirmiştir. Ülkesiyle irtibatını hiç koparmayan Nevevî'nin, yetiştirdiği bu öğrencileri vasıtasıyla Endonezya'nın müslümanlaşmasına ve bağımsızlığa kavuşmasına önemli katkıları olmuştur.²

Nevevî'nin, Endonezya'lı diğer âlimler gibi tasavvufa ilgi duyduğu; tasavvuf ilminde daha ziyade Gazzâlî anlayışını, ahlâk ve şahsiyet eğitimini esas aldığı, talebelerine büyük sûfilerin seçkin metinlerinden örnekler okutmuştur.³ Özellikle 1286/1870'ten sonra Endonezya'da İslâm'ın inkişafında tasavvufî hareketlerin büyük rolü olmuştur. Nevevî, bu hareketlere karşı orta bir yol takip etmiş; ne Batavia'lı âlim Seyyid Osman gibi tarikatları dışlamış, ne eski hocası ve Kadirî şeyhi Ahmed Hatib Sambas'a intisap etmiş, ne de talebelerinin intisap etmesine

* Dr., Marmara Ü. İlahiyat Fak., e-mail: erdoganbas@hotmail.com.

¹ Bu 15 yıllık süre zarfında Nevevî'nin ülkesinde ne ile meşgul olduğu kaynaklarda belirtilmemiştir.

² Peter G. Riddell, *Islam and the Malay-Indonesian World*, p. 194.

³ Âyetleri yorumlarken zaman zaman işarı yorumlar yaptığı müşahede edilmektedir ki, tefsiri tahlil edilirken üzerinde durulacaktır.

müsaade etmiştir.⁴ Nevevî'nin tasavvufa bağlanmamasının ve öğrencilerini de engellemesinin sebebi muhtemelen yaşadığı ülke olan Suudi Arabistan'da katı Vehhâbilik mezhebinin uygulanıyor olmasıdır.

Kendisi, siyasete mesafeli yaklaşmasına rağmen gayr-ı müslim sömürgeci güçlerin (Hollanda hükümetinin) ülkesini terk etmesini istemiş, Benten Sultanlığına olduğu gibi tekrar İslâmî bir idarenin gelmesini arzu etmiş, din görevlisi olarak bile olsa sömürgeci hükümette çalışmayı veya hizmet etmeyi doğru bulmamıştır. Onun bu fikirleri, bazı talebelerinin Endonezya'nın bağımsızlık hareketlerinde aktif rol oynamalarına vesile olmuştur.

Kaynaklarda Nevevî'nin, Mekke'de uzun müddet yaşamasına ve Kur'an'ı bütünüyle hıfzetmiş olmasına rağmen, diğer ulema gibi Arapça'yı güzel konuşmaya pek önem vermediği, daha ziyade yazılı Arapça'ya yöneldiği, bundan dolayı konuşmalarının bazen Java lehçesine kaçtığı; ح, خ, ع, ق gibi harflerin telaffuzunda lâhn/hata yaptığı belirtilmektedir.

Kendisiyle Mekke'de görüşen Hollanda'lı müsteşrik C. Snouck Hurgronje, Nevevî'yi renksiz elbise giyen, beli bükülmüş, kısa boylu, caddede yürürken tüm yeryüzünü devasa bir kitap gibi okuyan, mütevâzî, kendini ilim yolunda gayret edenlerin ayağının tozu olarak gören, halkının güvenini kazanmış, ilmî tartışma çıkarmayan ama katılım gösteren biri şeklinde tasvir etmiştir.⁵ Bu ifadelerden, Nevevî'nin yaşayış itibarıyla mütevâzî, ilim itibarıyla de dolu bir kişilik sergilediği anlaşılmaktadır ki eserleri de bunu göstermektedir.

Nevevî'nin oldukça velûd bir müellif⁶ olmasına rağmen telif olarak sadece değerlendirmesini yapacağımız iki cildlik *Merâhu lebîd* adlı tefsirini yazdığı, onun dışında bütün birikimini şerh çalışmasında kullandığı görülmektedir. Hayatı ve eserleri ile ilgili kaynaklara bakıldığında tefsirinin dışında başka bir telif eserinin bulunmadığı anlaşılmaktadır. Tefsirinin dışında müellif, kelâm, fıkıh, hadis, tasavvuf, siyer, gramer ve belâgat gibi değişik alanlarda yoğun şerh çalışmaları yaparak geriye büyük bir ilmî miras bırakmıştır.⁷

⁴ Burada müellifin, tefsirinde bazı âyetleri işarf olarak yorumladığı (örnek olarak bk. besmeledeki "bâ" harfinin tefsiri, *Merâhu lebîd* I, 7; "nûn" hecâ harfinin yorumu, II, 550), Zeynü'd-din el-Melibârî'nin *Manzûmetü hidâyeti'l-ezkiyâ ilâ tarîkı'l-evliyâ* adlı eserine de *Selâlimü'l-fudalâ* (Kahire, 1301/1884, Mekke, 1315/1897) adlı şerhi yazdığı belirtilmelidir.

⁵ *Mekka: In The Latter Part of The 19. Century*, p. 269, 270.

⁶ P. C. Riddell, Nevevî'nin 99 civarında eser verdiğini zikretmektedir (*Islam and the Malay-Indonesian World*, p. 194).

⁷ Nevevî'nin hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Bağdatlı İsmail Paşa, *Îzâhu'l-meknûn*, I, 11, 189, 204, 342, 346, 420, 464, 543, 599; II, 18, 21, 24, 105, 167, 172, 192, 218, 235, 245, 399, 468, 674, 691, 695; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn*, II, 394; Zirikî, *el-A'lâm*, VII, 209, 210; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn*, XII, 83; *Fihristü'l-kütübi'l-arabiyye el-mahfuza bi'l-Kütübhaneti'l-Hidiviyye*, I, 210, 257, 276, 340, 377, 415; II, 35-38, 58, 59, 168, 203, 204; III, 213, 245, 257, 263, 274; IV, 11, 83, 144; *Hizânetü't-Teymûriyye*, I, 57, 213, 233, 259; III, 307, 3; Christiaan Snouck Hurgronje, *age.*, s. 268-275; C. Brockelmann, *IA*, "Navavî", IX, 218, 219; C. Guillot, Marc Gaborieau, Nicole Grandin, Pierre Labrousse et Alexandre Popovic, *Dictionnaire Biographique des Savants et Grandes*

Eserlerinden bazıları şöylece sıralanabilir:

Fıkıh: 1. Ebû Şucâ' el-İsfahânî'nin *et-Takrîb*'inin şerhi olan Muhammed b. Kâsım el-Ğazzî'nin (ö. 918/1512) *Fethu'l-Ğarîb*'ini şerhetmiş, bu eser, *et-Tevşîh* (Kahire 1305/1887, 1310/1892) ve *Kûtu'l-habîb* (Kahire 1301/1883, 1305/1887, 1310/1892) adları ile neşredilmiştir. 2. İmam Gazzâlî'nin *Bidâyetü'l-hidâye*'sini *Merâki'l-'ubûdiyye* adı ile şerh etmiştir (Bulak 1293/1876, 1309/1891; Kahire 1298/1880, 1304/1886, 1307/1889, 1308/1890, 1319/1901, 1327/1909). 3. İbn Muhammed eş-Şirbînî el-Hatîb'in (ö. 977/1569) *Menâkıbü'l-hacc*'ı hakkında *Fethu'l-müci'b*'i yazmıştır (Bulak 1276/1859, 1292/1875; Kahire 1297/1879, 1298/1880, 1306/1888; Mekke 1316/1898).

Kelam: 1. Senûsî'nin (ö. 892/1496) *Ümmü'l-berâhîn* adlı eserine *Zerî'atü'l-yakîn* (Kahire 1204/1789); 2. Ahmed el-Merzûkî'nin (ö. 1281/18649) *'Akîdetü'l-avamm*'ına *Nûru'z-Zalâm* (Kahire 1303/1885, 1329/1911); 3. el-Bâcûrî'nin *Risâle fi 'ilmi't-tevhîd*'ine *Ticânü'd-derârî* (Kahire 1301/1883, 1309/1891; Mekke 1329/1911).

Gramer: Nebrâvî'nin *Âcurrûmiyye*'si üzerine Keşfu'l-mârûtiyye 'an sitârî'l-Âcurrûmiyye (Kahire 1308/1890) adı ile şerh yazmış, aynı eseri Fethu ğâfirî'l-hatiyye fi şerhi'l-kevâkibi'l-celiyye fi nazmi'l-Âcurrûmiyye (Bulak 1298/1880) adı ile nazmetmiştir.

II- NEVEVÎ TEFSİRİNİN GENEL ÖZELLİKLERİ VE MUHTEVASININ TAHLİLİ

A- GENEL ÖZELLİKLERİ

Nevevî, tefsirinin ismini yazdığı tarihe mutabık olsun diye “Merâhu lebîd li-keşfi ma'nâ Kur'ânin mecîd (مراح لبید لكشف معنى قران مجيد)” şeklinde koyduğunu ifade etmektedir.⁸ Ebced hesabıyla tefsirin harfleri toplamının h. 1301'e (m. 1884'e) karşılık geldiği, dolayısıyla bu tefsirin 19. yüzyılın son çeyreğine ait bir eser olduğu görülmektedir. Söz konusu tefsir, her biri 700'er sayfaya yakın iki orta boy ciltten oluşmakta, her bir cildin sonunda oldukça kullanışlı sûre ve âyet fihristi bulunmaktadır. Muhammed Emîn ed-Dannâvî kısa bir mukaddime yazarak, imla kurallarına göre yeniden tanzim ederek ve dipnotlarla zenginleştirerek bu tefsiri neşretmiştir.⁹

Müfessir Nevevî, tefsirinin baş tarafında yer alan bir sayfalık kısa mukaddimesinde bazı dostlarının, kendisinden bir tefsir telif etmesini istediklerini, yazıp yazmama konusunda “Kim kendi re'yine/görüşüne göre Kur'an hakkında yorum yaparsa, yorumda isabet bile etse, hata etmiştir.”¹⁰ ve “Kim kendi re'yine göre

→

Figures du Monde Musuman Peripherique du XIX, Siecle a nos Jours Fascicule I, p. 34; P. G. Riddell, *age.*, p. 193-197; Erdoğan Baş, “Nevevî”, *DİA*, XXXIII, 49-51.

⁸ *Merâhu lebîd*, I, 5.

⁹ Beyrut 1997 (Dâru'l-kütübî'l-'ilmiyye).

¹⁰ Tirmizî, Tefsir 1.

Kur'an'a dair söz söylerse Cehennemdeki yerini hazırlasın."¹¹ hadislerinde geçen itaba maruz kalmaktan korktuğu için uzun bir müddet tereddüt ettiğini, sonunda selefin, ilmi, eser vererek istifadeye sunma ve onu bu yolla sürekli hale getirme anlayışına uyarak arkadaşlarına olumlu cevap verdiğini, tefsir konusunda geçmişe ziyade yapmadığını fakat her zamanın bir tecdide ihtiyaç duyduğunu bildirmektedir.¹²

Nevevî, her sûrenin başında tefsire başlamadan önce o sûrenin nerede indiğini, kaç âyetten oluştuğunu, ad(lar)ının ne olduğunu, kaç harften meydana geldiğini ifade etmekte; bazen sûrenin girişinde söz konusu sûrenin başka isimleri varsa onlara dikkat çekmekte, bazen de sûrenin kimin hakkında indiğine değinmektedir. Örneğin Fatihâ sûresinin Mekke'de indiğini, 7 âyetten meydana geldiğini, kelimelerinin 29, harflerinin ise 143 olduğunu zikretmekte; İhlâs sûresinin "Tevhîd, Necât, Nûr" gibi diğer isimlerine dikkat çekmekte, Leyl sûresinin girişinde bu sûrenin müslümanlardan Hz. Ebubekir, müşriklerden de Ümeyye b. Halef hakkında indirildiğini kaydetmekte, bu arada "sebebin hususi oluşunun hükmün umumi oluşuna engel olmadığı" kuralını da eklemektedir.

Nevevî'nin tefsirinin teknik yönden önemli bir özelliği, müfessirin, tefsirini telif ederken intihab/seçme usulle bazı âyetleri tefsir etme şeklinde olmayıp bütün âyetleri, muhtasar bir tarzda bile olsa, hiç atlamadan yoruma tabi tutmasıdır. Aynı şekilde müfessir Nevevî, bir çok geniş çaplı tefsirlerde görüldüğü üzere âyetleri siyâk-sibâkına ve konu bütünlüğüne göre gruplara ayırarak değil, herhangi bir bölümlenme yapmaksızın uygun yerlerde pasajlar halinde tefsir etmiştir. Gerçekten Nevevî, bazı sebab-i nüzûl rivayetleri, kıraat farklılıkları, sahih ve zayıf nakiller hariç, oldukça muhtasar bir tefsir meydana getirmiş; bazı âyetlerin tefsirini nadiren yarım ya da bir sayfa kadar uzatmıştır. Bu açıdan bakıldığında *Merâhu lebîd* tefsirine "izahlı Arapça meal" tanımlaması yapılabilir. Yine bu yönden bakıldığında bu tefsir, Celaleyn'in tefsirinin biraz daha geliştirilmiş şekli gibi durmaktadır. Ancak ibaresinin akıcılığı, sadeliği, anlaşılabilirliği gibi yönlerden "*Merâhu lebîd*" daha önde gelmektedir.

Nevevî tefsirini telif ederken Fîrûzâbâdî'ye (veya başka birine) nispet edilen *Tenvîru'l-mikbâs* isimli tefsir ile Fahreddin er-Râzî'nin *Mefâtihu'l-ğayb*, Hatîb eş-Şirbînî'nin *es-Sirâcü'l-münîr*, Süleyman bin Ömer el-Ezherî el-Cemel'in *el-Fütûhatü'l-ilâhiyye* ve Ebu's-suûd'un *İrşâdü'l-akli's-selîm* adlı tefsirlerinden istifade ettiğini bizzat kendisi belirtmektedir.¹³ Başka bir ifade ile Nevevî'nin tefsirinin

¹¹ Tirmizî, Tefsîr 1; Ahmed b. Hanbel, I, 233.

¹² *Merâhu lebîd*, I, 5. Son cümlede geçen "tecdîd" kelimesi, geleneksel anlamıyla "yenilikçilik" manasında değil, sadece sözlük anlamıyla "yenilik/yenileme" manasında kullanılmıştır. İleride görüleceği üzere Nevevî'nin tefsirinde terim anlamıyla bir yenilikçilik gayreti görülmemektedir.

¹³ *Merâhu lebîd*, I, 5. Adı geçen müfessirler ve eserleri: Ebü't-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415), *Tenvîru'l-mikbâs min tefsîri İbn Abbâs*, Kahire, 1382/1962; Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209), *Mefâtihu'l-ğayb*, Beyrut, 1990; Hatîb eş-Şirbînî (ö. 977/1570), *es-*

kaynaklarını genellikle adı geçen bu tefsirler oluşturmaktadır. Müellifin, bu tefsirlerden ne kadar yararlandığı, onlardan nasıl istifade ettiği sorusuna *Merâhu lebid* tefsiri ile adı geçen tefsirlerin karşılaştırılmasından sonra doğru cevap verilebilir. Bu karşılaştırma yapıldığında Nevevî'nin, zikri geçen tefsirlerden tamı tamına bir kopyalama yapmadığı, onların ifade ve ibarelerini aynıyla kullanmadığı, onları aynıyla taklit etmediği rahatlıkla görülebilir. Hatta kendisi mukaddimede hangi tefsirlerden istifade ettiğini belirtmemiş olsaydı, kaynaklarının adı geçen tefsirler olduğu bile tespit edilemezdi denebilir. Nevevî, İslamî ilimlerin hemen her alanına ait önemli kaynak eserlere onlarca şerh yazan bir âlim olarak, tefsirine mehz yaptığı tefsirlerden tam anlamıyla bir özet yapmış, özlü bir eser meydana getirmiştir. Hemen bütün ifadelerin kendisine ait olması, "Fahredden er-Razi'nin veya Hatîb eş-Şirîni'nin dediğine göre" şeklinde yorumlarında adı geçen müellifleri dahi zikretmemesi, mezkur tefsirlerden alıntı yapmış olsa bile yorumları kendine mal edip dolaylı bir tarzda zikrederek kendine has üslup ve ifadesiyle dile getirmesi, müellifin ve tefsirinin orijinal olduğunu gösteren bir delil sayılabilir.

Nevevî adı geçen tefsirler arasında herhangi bir tercihte bulunmamakta, yorumları karşılaştırarak değerlendirmeye tabi tutmamakta, doğru bulmadığı veya katılmadığı yorumlara işaret etmemektedir. Doğrusu, görebildiğimiz kadarıyla Nevevî'nin tefsirinde kendisine ait hiçbir kişisel tenkit göze çarpmamaktadır.

B- MUHTEVASININ TAHLİLİ

Nevevî, âyetleri tefsir etmeye doğrudan başlamakta; başlamadan önce o âyetle ilgili teknik ve içerik açısından herhangi bir bilgi vermemekte, tefsirin sonunda da söz konusu âyetlerle ilgili her hangi bir özetlemede bulunmamakta, âyetler arası münasebete de yer vermemektedir.¹⁴ Aynı şekilde sûreye giriş mahiyetinde sûrenin içeriği hakkında malumat vermemekte, sûreler arası münasebet bahislerine girmemekte, sûreden çıkarılacak sonuçlardan söz etmemektedir. Zikredilen bu hususlar, söz konusu tefsirin bariz nitelikleri arasındadır.

1- Müteşâbih âyetlere yaklaşım tarzı

Müfessir Nevevî, yarım asrı aşkın ömrünü Mekke'de (1266/1850 sonrası) geçirdiğinden, onun, bölgenin mezhebi olan Vehhâbilîği benimseyip benimsemediği, benimsemişse o mezhebin görüşlerini tefsirine yansıtıp yansıtmadığı meselesi hatıra gelmektedir. Ali Ayazî'nin de belirttiği gibi¹⁵ Nevevî, itikadî olarak Eş'arî, amelî olarak da Şafîî mezhebine müntesip bir âlimdir. Dolayısıyla onun tefsirinde

→

Sirâcü'l-münîr, Kahire, 1285/1868; Süleyman bin Ömer el-Ezherî el-Cemel (1204/1790), *el-Fütûhatü'l-ilâhiyye*, Kahire, 1318/1900; Şeyhulislam Ebu's-suûd Efendi (ö. 982/1574), *İrşâdü'l-akli's-selim*, Mısır, 1275/1859.

¹⁴ Görebildiğimiz kadarıyla sadece Bakara sûresinin sonunda, sûrenin ilk âyetleri ile son iki âyeti arasında bir irtibat kurmakta; son âyetlerin ilk âyetleri bir nevi tefsir ettiğini belirtmektedir (bk. I, 9, 108).

¹⁵ Seyyid Muhammed Ali Ayazî, *el-Müfessirîn: Hayâtühüm ve menhecühüm*, s. 642.

Vehhabî temayülü görünmemekte; âyetler ifrat ve tefrite düşmeden yoruma tabi tutulmaktadır.

Muhkem ve müteşâbih ayrımının yapıldığı Âl-i İmrân sûresi 7. âyetin tefsirinde müteşâbihin muhtelif manalara gelebileceği, manası mücmel olduğundan, maksadın ancak ince nazar ve derin teemmülle açıklığa kavuşabileceği bildirilmektedir.¹⁶ Buradan yola çıkılarak "Rahman'ın Arşı istiva etmesi"nin, mecaz ve kinaye yoluyla "onu icad etmesi, işlerini düzene koyması" anlamının kastedildiği ifade edilmektedir.¹⁷ Aynı şekilde "vechullah", "Allah'ın rızası"; "yedullah", "Allah'ın nimeti, muhafazası ve zafer bahşedişi" olarak yorumlanmış, "ru'yetullah"ın nassen ve aklen vuku bulacağı, şirkin dışındaki tüm günahların affedilebileceği (kebîre'nin bağışlanabileceği) beyan edilmektedir.¹⁸ Görüldüğü üzere müteşâbih âyetler, kalamî metodla te'vîle tabi tutulmakta ve haberî sıfatlar yorumlanmaktadır. Bu yönüyle esasında Nevevî'nin ilk dönem (mütekaddimûn) Ehl-i sünnet anlayışından uzaklaştığı, "istiva", "vech", "yed" gibi Allah'a nispet edilen haberî sıfatları müteahhirûn Ehl-i sünnet kelimcilerinin metoduna uygun yorumladığı müşahede edilmektedir.¹⁹

2- Âyetin hadislerle tefsirine yer vermesi

Nevevî'nin âyetin âyetle tefsirine hemen hemen hiç yer vermemesi oldukça ilginç gözükmemektedir.²⁰ Âyetin hadislerle/sünnetle tefsirine gelince; müfessir buna yoğun biçimde olmasa da zaman zaman müracaat etmiş, çoğunlukla sahih rivayetlere yer vermiş, bazen de malzeme seçiminde dikkatli davranmamış; sahih veya sakim her türlü nakli kullanmıştır. Örneğin bir kadının Medine sokaklarında bağıarak "Beni Peygamber'e götürün!.." dediği, ardından Allah Resulünün kendisini gördüğü, ona ne olduğunu sorduğu, onun da, "Ey Allah'ın Resulü, benim kocam gurbete çıktı. Ben de zina ettim, bir çocuğum oldu, o çocuğu sirke küpüne attım orada öldü. Sonra o sirkeyi sattım. Şimdi, bunun tevbesi var mı? Ben tevbe edebilir miyim?" dediği, bunun üzerine Hz. Peygamber'in "Zina etmenin cezası recm, çocuğu öldürmenin cezası cehennem, sirkeyi satman ise büyük günahtır.

¹⁶ *Merâhu lebîd*, I, 111, 112.

¹⁷ *Merâhu lebîd*, II, 20.

¹⁸ Sırasıyla bk. *Merâhu lebîd*, I, 647; II, 425; I, 338, 339; I, 227. Müfessir Nevevî, müteşâbihlerden olan hurûf-i mukattaaların manalarını bazı yerlerde ancak "Allah bilir." diyerek tefsir etmezken (Bakara ve Âl-i İmrân sûrelerinin başı), bazen de onlarla alakalı ya doğrudan yorumlar ortaya koymakta (Kalem sûresinin başı), ya da "kîle/denildi ki" diyerek nakillerde bulunmaktadır (Meryem sûresinin başı).

¹⁹ İlk dönem (mütekaddimûn) Ehl-i sünnet mezheplerinden Selefiyye, Matüridiyye ve Eş'ariyye müteşâbihleri te'vîl yönüne gitmemiş; teşbihe düşmeden sıfatları Zat'a nispet etmiş, red ve inkâra yönelmeden Zât-ı İlâhiyyeyi tenzih etmişlerdir (isbât bilâ temsîl, tenzîh bilâ ta'tîl). Sonraki dönem (müteahhirûn) Ehl-i sünnet kelimcileri ise müteşâbihleri Allah'ın şanına uygun bir şekilde te'vîl etmişlerdir. Bu konuda geniş bilgi için bk. Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, *el-İbane*, s. 89-106; Aliyyü'l-Kârî, *Şerhu kitabi'l-Fıkhi'l-ekber*, s. 58-63; Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, s. 186, 189; Ebu'l-Müntehâ, *Şerhu'l-Fıkhu'l-ekber*, s. 8-10; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, s. 123, 124; Ahmet Saim Kılavuz, "Sıfat" md., *İnanç, İbadet Ansiklopedisi*, IV, 1784-1787.

²⁰ Görebildiğimiz kadıyla hiçbir âyette, ilgili diğer âyet veya âyetlere atıfta bulunulmamaktadır.

Ne var ki, ben senin bu feryad edişinden, ikinci namazını terk ettiğini sanmıştım." buyurduğu şeklindeki rivayeti "ruviye (rivayet edildiğine göre)" ifadesiyle sıhhat durumuna bakılmadan nakledilmiştir.²¹

Sürekli başvurulmuş bir usûl olmasa da mücmel ve müşkil âyetlerin anlaşılmasında hadislerle müracaat edildiği, âyetlerdeki kapalılığın bu şekilde giderildiği görülmektedir. Nitekim Mâide 7. âyette abdest alırken ayakları yıkamak mı yoksa mesh etmek mi gerektiği hususunda belirsizlik ortaya çıktığı, ancak varid olan bir çok rivayetin bu belirsizliği ortadan kaldırdığı, neticede ayakların yıkanmasının lazım geldiği bildirilmektedir.²²

3- Esbâb-ı nüzûle mürâcaat etmesi

Nevevî'nin, tefsîrinde esbâb-ı nüzûl rivayetlerine çokça yer verdiği, bu rivayetlerin de genellikle sağlam nakillerden meydana geldiği görülmektedir. Ne var ki müellif, naklettiği rivayetlerin âyetleri anlamada ne gibi etkisinin olduğunu beyan etmemektedir. Örneğin "Onlara (Yahudilere) o kimsenin kıssasını oku ki ona âyetlerimizi sunmuştuksun da o, onlardan sıyrılıp çıkmıştı; derken şeytan onu arkasına takmıştı da sapkınlardan olmuştu."²³ mealindeki âyetle ilgili şu izahta bulunmaktadır: "Ey halkın en keremlisi! Yahudilere, eski kitapların ilimlerini ve ism-i azamı öğrettiğimiz kimsenin haberini oku. O, İsrailoğulları içindeki âlimlerden biridir. O, öyle biriydi ki, dilediği şeyin olması için dua ederdi de duası anında kabul olurdu; baktığı yerden Arş'ı görürdü; meclisinde kendisinden ilim öğrenip kaydeden on iki bin âlim vardı. Sonra 'ilmin bir yaratıcısı olmadığına dair' kitap yazdı, nihayet yılanın derisinden sıyrılması gibi Allah'ın âyetlerinden sıyrıldı çıktı. Bunun üzerine şeytan onu yakaladı ve böylece sapkınlara zümresinden oldu."

Bu açıklamanın ardından Nevevî İbn Abbas, İbn Mesud ve Mücahid'den naklen âyetin Bel'am b. Baura hakkında nazil olduğunu ve olayın (tarihte) şöyle geçtiğini haber vermektedir: Musa (a.s.) Bel'am'ın yaşadığı beldeyi ele geçirmeye niyet etmiş ve nihayet halkı kafir olan bu beldeyi kuşatmıştı. Belde halkı, Bel'am'dan memleketlerini korumak düşüncesiyle Hz. Musa ve kavmi aleyhine beddua etmesini talep ettiler. Zira Bel'am, duası kabul olan ve ism-i azamı bilen biriydi. Bel'am kendisine yapılan talebi önce reddetmiş, ne var ki belde halkı ısrarcı olunca beddua etmiş ve duası da kabul olmuştu. Bunun üzerine Musa (a.s.) ve kavmi Tih çölüne düşmüştü. Tih'e düşen Musa (a.s.) "Ya Rabbi! Hangi günah yüzünden Tih'e düştük?" diye niyazda bulunmuş, Allah Teala "Bel'am'ın duası yüzünden" buyurmuştu. Bunun üzerine Musa (a.s.) "Ya Rabbi! Onun duasını duyup nasıl kabul etmişsen, benim duamı da aynen öyle kabul buyur!" diye ni-

²¹ *Merâhu lebid*, II, 661. Bu rivâyeti *Merâhu lebid* tefsirinin kaynaklarından olan Fahreddin er-Râzî'nin tefsirinde de görmekteyiz (*Mefâtihu'l-ğayb*, XXXII, 85). Nevevî, hadis kaynaklarında geçmeyen söz konusu nakli, muhtemelen Râzî'den almıştır. Başka rivayetler için ayrıca bk. I, 357, 358, 660, 661; II, 35, 647.

²² *Merâhu lebid*, I, 253, 254.

²³ A'râf, 7/175.

yazda bulunmuş, Allah'ın Bel'am'dan ism-i azamı ve imanını söküp almasını istemiş, Allah Teala da onda bulunan bu özellikleri çıkarıp atmış, marifeti kendisinden uzaklaştırmış, o marifet, beyaz bir güvercin gibi sadrından çıkıp gitmişti.²⁴

Meali arz edilen âyetle ilgili açıklamalar yapıp sebab-i nüzûlünü zikreden müfessir Nevevî, gerek yaptığı açıklamalarda gerekse naklettiği nüzûl sebebi rivayetinde verdiği bilginin tahlil ve değerlendirmesine girmemiş, kendi yorum ve görüşlerini konuya dahil etmemiş, istifade ettiği kaynaklardaki bilgileri süzgeçten geçirmeden tefsirine almıştır. Onun, ilgili âyetin açıklamasında görüldüğü üzere, mübalağalı – mesela Bel'am'dan on iki bin kişinin ilim öğrendiği gibi- hatta yanlış olduğu bilinen –mesela Hz. Musa'nın Allah'tan, Bel'am'ın imandan uzaklaştırmasını istemesi gibi- bazı konularda bile naklettiği bilgilerin doğruluk ve yanlışlığına değinmemesi manidardır.²⁵

4- Kıraatlara yaklaşım tarzı

Nevevî'nin tefsirinde çokça başvurduğu metotlardan biri de kıraatlara geniş yer vermesidir. Hemen her âyetle ilgili kıraat farklılıklarını kıraat imamlarına ve ravilerine nispet ederek zikreden müfessir, bütünüyle mütevatir kıraatları esas almakta; şazz kıraatlara pek girmemekte, nadiren “kurie/şöyle de okundu” ifadesiyle mütevatirin dışına çıkmaktadır.²⁶ Örneğin Fâtiha sûresi 4. âyetteki “mâliki/meliki”, Nisâ sûresi 43. âyetteki “ev lâmestüm/ev lemestüm”, Mâide sûresi 7. âyetteki “ve ercülüküm/ve ercülüküm” gibi bazı kıraat farklılıklarının manaya etkisinden bahsettiği halde, çoğunlukla farklı okuyuşlara yalnız dikkat çekmekle yetinmekte ve bu okuyuşların anlam değişiklikleri üzerinde durmamaktadır.²⁷ Farklı okuyuşların manaya etkisinden söz ettiği bazı yerlerde de, örneğin son iki kıraat farklılığında, kendi tercihini ortaya koymaktadır.²⁸

5- İşarî-tasavvufî yorum

Müfessir Nevevî'nin tefsirinde tasavvufî/işarî yorum bariz bir şekilde kendini hissettirmese de bazen bu yöndeki yorumlarla karşılaşmak mümkündür. Mesela Nevevî, ehl-i tasavvufun, Şuarâ sûresinin ilk âyetindeki Tâ-Sîn-Mîm remizlerini yorumladığını; Tâ'nın Allah ile yürüyenler (tâirîne billahî), Sîn'in Allah'a doğru seyredenleri (sâirîne ilellahî), Mîm'in tefahhur ve tekebbürden uzak

²⁴ *Merâhu lebîd*, I, 407-408.

²⁵ Bazı sebab-i nüzûl nakilleri için bk. *Merâhu lebîd*, I, 34, 47, 52, 164, 227, 472; II, 92, 93, 423, 428, 578, 671, 672.

²⁶ Örneğin İbrahim sûresi 37. âyette geçen “tehvî” fiilinin “tehvâ” şeklinde (vav'ın fethasıyla) ve “tühvâ” şeklinde (mechul siğayla) okunduğu kaydediliyor (*Merâhu lebîd*, I, 572).

²⁷ İmamlardan Âsım, Kisâi ve Yakub kıraatlarına göre “mâlik” (elif'le) ifadesi, “O gün kimse, kimse için bir şeye malik olamaz. Emir o gün yalnız Allah'a aittir.” mealindeki âyet (İnfitâr, 82/19) gereğince “Allah'ın Kıyamet günü bütün işlerde mutlak tasarruf yetkisine sahip olması,” diğer kıraat imamlarına göre “melik” (elif'siz), “Allah'ın o gün emir ve nehiy yetkisine sahip olması” demektir (*Merâhu lebîd*, I, 7, 8).

²⁸ Bk. *Ae.*, I, 199, 253, 254.

bir şekilde ubudiyet yürüyüşüyle Allah'a yürüyenleri (mâşîne lillahi) işaret ettiğini bildirmektedir.²⁹ Nevevî'nin bu tür yorumları tefsirine dahil etmesi, onun bu tarz yorumlara katıldığı şeklinde anlaşılabilir.³⁰

6- Zayıf ve uydurma nakillere (israiliyyâta) meyletmesi

Nevevî'nin tefsirinin en zayıf yönünü şüphesiz, tefsire dahil edilen isrâiliyyat ve asılsız nakiller oluşturmaktadır. Denebilir ki müfessir, bazı tefsirlerde yer alan mesnetsiz hikaye ve uydurmaları, sıhhat açısından hiçbir kritere tabi tutmadan nakletmektedir. Örneğin Süddî'den nakille, Süleyman (a.s.)'ın hanımlarından birinin 40 gün puta tapması ve kendisinin bundan haberdar olamaması, şeytanların, Hz. Süleyman'ın tahtının altına sihir yerleştirmesi, bunun sonucu olarak 40 gün tahtından uzak kalması ve bunu fark edememesi, bundan dolayı Allah Teala'nın kendisini azarlaması³¹; yine Yüce Allah'ın Hz. Mûsâ'ya 30 gün oruç tutmasını emretmesi, onun da bu emre ittibaen Zilkade ayında 30 gün oruç tutması, 30 günü tamamlayınca ağzının iyi kokmadığını fark edip misvak kullanması, bunun üzerine Meleklerin "Biz senin ağzından misk kokusu alıyorduk, misvak kullanmakla bu kokuyu giderdin" demeleri, bunun üzerine Allah Teala'nın 10 gün daha oruç tutmasını emretmesi, Hz. Mûsâ'nın bu 10 günlük orucu Zilhicce ayında tutması, ardından Yüce Allah'ın kendisine "Sen oruçlunun ağız kokusunun, benim katımda miskten daha güzel olduğunu bilmiyor musun?" buyurarak bir nevi Musa'yı (a.s.) azarlaması gibi sıhhati mevsuk olmayan birçok rivayeti tefsirine almıştır.³² Bu tür zayıf ve uydurma rivayetlerin, müfessirin ve tefsirinin itibarına gölge düşürdüğü söylenebilir.

Nevevî, rivâyet açısından yukarıda işaret edilenlerin dışında da bazı nakillerde bulunmakta; sahabeye, tabiîne, tabiîn sonrası ulemaya da yer yer atıflarda bulunmaktadır. Atıfta bulunurken bir âyetle ilgili umumiyetle bir âlimin görüşünü zikretmekte; bir çok âlimin görüşünü belirterek içlerinden tercihte bulunmaktadır.³³

7- Nesh meselesine yaklaşımı

Müfessir Nevevî, doğrudan "nesh"ten bahseden Bakara sûresi 106. âyet ile nesih anlamında "tebdil"den söz eden Nahl sûresi 101. âyeti tefsir ederken gele-

²⁹ Şuarâ sûresinin hurûf-i mukattaadan olan bu âyeti hakkında Nevevî, ehl-i işaretin başka yorumlarına da ayrıca yer vermektedir (*Merâhu lebid*, II, 142). Benzer işârî yorumlar için bk. I, 7, 10; II, 524.

³⁰ Nevevî'nin tefsirinin tanıtımını yapan Ali Ayazî, önce bu tefsirin tasavvufî tefsirlerden olduğunu, müfessirin, İbn Arabî'nin el-Fütûhatü'l-Mekkiyye adlı eserinden büyük oranda istifa ettiğini, daha sonra ise Nevevî'nin tefsirinde tasavvufa ve işârî tefsire herhangi bir meyil olmadığını söyleyerek, bize göre, kendi içinde çelişkiye düşmüştür (bk. *el-Müfessirün*, s. 640, 643).

³¹ *Merâhu lebid*, I, 35, 36.

³² *Merâhu lebid*, I, 395, 396. İsrâiliyyat ve asılsız nakillerle ilgili başka örnekler için bk. I, 12, 14, 16, 163; II, 317, 512.

³³ Bu tür atıflara örnekler için bk. *Merâhu lebid*, I, 14, 15, 17, 19, 30, 35, 60, 61, 142, 164, 255, 418, 419, 552, 615; II, 196, 225, 429, 461, 585.

neksel nesh anlayışını bir nevi özetlemekte ve neshi bir vakıa olarak kabullenmekte, bir hükmün değiştirilip yerine başka bir hükmün getirilişini ümmetin hayrına yormaktadır.³⁴ Ne var ki onun, pratikte neshe konu teşkil eden âyetleri yorumlarken bazen geleneğe tamamen tabi olduğu bazen olmadığı, bazen de bir nevi “bu âyette nesh yoktur” anlamında sorumluluğu başkasına yükleyip işin içinden sıyrıldığı söylenebilir. Örneğin, kocası ölen kadınların dört ay on gün bekledikten sonra kendileri için uygun olanı yapmalarında sakınca olmadığını beyan eden Bakara sûresi 234. âyetin, kocanın, ölmeden önce, bir yıl geçimini sağlayacak miktarda malı karısına vasiyette bulunması gerektiğini bildiren aynı sûrenin 240. âyetini neshettiğini açıkça beyan etmektedir.³⁵

Buna mukabil ana-baba ve akrabaya vasiyeti farz kılan âyetin miras âyetiyle³⁶ veya hadisle³⁷ neshedilip edilmediği konusuna hiç girmeden söz konusu pasajları neshe konu teşkil etmiyormuş gibi yorumlamakta, üçte biri geçmeyecek şekilde adı geçen akrabaya vasiyet edilmesi gerektiği üzerinde durmaktadır.³⁸ Bu da müellifin, malın üçte birini geçmeyecek şekilde söz konusu akrabaya vasiyette bulunulabileceği görüşüne sahip olduğunu göstermektedir. Aynı şekilde içki ile ilgili nâzil olan âyetlerde³⁹ müellif hiçbir şekilde neshten söz etmemekte; içkinin dört aşamalı olarak yasaklandığına dikkat çekmektedir.⁴⁰ İlk aşamayı, Mekke döneminde insanların hurma ve üzümü hem güzel bir rızık, hem de sekir aracı olarak kullandıklarını beyan eden âyetin -ki bu aşamada içkinin haram olmadığı, olsa olsa mekruh sayıldığı bir aşamadır-, ikinci aşamayı, içkide büyük bir günahın ve bazı yararların bulunduğunu belirten âyetin -ki bu aşamada bir kısım insanlar içki içmiş, bir kısmı ise içkiyi terk etmiştir-, üçüncü aşamayı, sarhoşken namaza yaklaşmayı yasaklayan âyetin -ki bu aşamada içki içenlerin oranı büyük oranda azalmıştır-, dördüncü aşamayı da içki, kumar, dikili taşlar ve fal oklarının şeytan işi pislikler olduğunu ve bunlardan kaçınılmasının emredildiğini bildiren âyetin -

³⁴ Bk. *Merâhu lebîd*, I, 38, 607. Söz konusu âyetlerin meali: “Biz bir âyeti nesh eder veya unutturursak (veya hükmünü ertelersek), ondan daha hayırlısını, ya da benzerini getiririz...” (Bakara, 2/106); “Biz bir âyetin yerini başka bir âyetle değiştirdiğimiz zaman –Allah ne indirdiğini en iyi kendisi bilirken– sen Allah’a iftira atıyorsun derler...” (Nahl, 16/101).

³⁵ *Merâhu lebîd*, I, 83, 86. İlgili âyetlerin meali: “İçinizden ölenlerin geriye bıraktıkları eşleri/hanımları, dört ay on gün iddet bekleyip kendilerine sahip çıkarlar. Bu belirtilen süreyi tamamlayınca kendileri için meşru olanı yapmalarında sakınca yoktur...” (Bakara, 2/234); “İçinizden ölüp de geriye eşler/hanımlar bırakanlar, hanımlarının evlerinden çıkarılmadan bir yıl kadar geçimlerinin sağlanmasını vasiyet etsinler...” (Bakara, 2/240).

³⁶ Vasiyetle ilgili âyetler Bakara, 2/180-182; miras âyeti Nisâ, 4/11.

³⁷ Bu konudaki hadis “Allah her hak sahibine hakkını vermiştir. Artık varise vasiyet yoktur” şeklindeki hadistir (Ebû Dâvûd, Vesâyâ 6, Büyü’ 88). Halbuki Nevevî'nin tam da burada zikretmesi gereken bu hadisi bu konuyla çok da alakası olmayan başka bir mevzuda - kocanın, ölmeden önce, bir yıl geçimini sağlayacak miktarda malı karısına vasiyette bulunması gerektiğini bildiren Bakara sûresi 240. âyetinin yorumunda (I, 86) -kaydettiği görülmektedir. Onun bu tavrı, adı geçen akrabaya vasiyet etme hükmünün baki olduğunu göstermektedir.

³⁸ *Merâhu lebîd*, I, 59.

³⁹ Bu âyetler için sırasıyla bk. Nahl, 16/67; Bakara, 2/219; Nisâ, 4/43; Mâide, 5/90.

⁴⁰ *Merâhu lebîd*, I, 74-75.

ki bu aşamada herkes içkiyi terk etmiştir- oluşturduğu ifade edilmektedir.⁴¹ Müfessirin, içkiden bahseden bu âyetleri yorumlarken hiçbir şekilde neshten bahsetmemesi, onun dördüncü aşamada nâzil olan Maide 90. âyetin önceki üç aşamada yer alan âyetleri neshettiği şeklindeki görüşe katılmadığını, söz konusu âyetlerin hükmünün baki olduğuna inandığını göstermektedir.⁴²

Yine, “zina yapan kadınlara (vellâtî) dört kişi şahitlik ederse suçluların ölünceye veya haklarında yeni bir hüküm gelinceye kadar evlerinde hapsedilmeleri gerektiği”ni bildiren âyetin⁴³ “hapis” kısmının “Hükümleri benden alın, hükümleri benden alın. Allah onlara (zina yapan kadınlara) bir hüküm verdi. Evli olan recm edilir, bekar olan ise celde cezasına çarptırılıp sürgüne gönderilir.” hadisi⁴⁴ ile neshedildiği, “Zina yapan erkeklere (vellezâni) eziyet edin.” mealindeki âyetin,⁴⁵ “Zina eden erkek ve kadına yüz celde vurun...” mealindeki âyetle⁴⁶ hükmünün kaldırıldığı bildirilmekte; ardından Ebu Müslim el-İsfahani’nin (ö. 322/933) vellâtî ile başlayan âyetin esasında kadın kadına fuhşiyatı (lezbiyenliği) ifade ettiği, bunlara uygulanacak hükmün ölünceye veya nikahla şehvetleri kırılıncaya kadar evlerinde hapis tutulmaları gerektiği, vellezâni ile başlayan âyetin ise erkek erkeğe ilişkiyi (livatayı) beyan ettiği, bunun hükmünün ise bu çirkin fiili işleyenlerin sözlü ve fiilî olarak cezaya çarptırılmaları lazım geldiği şeklindeki görüşü ilave edilmektedir.⁴⁷ Aynı şekilde savaşta sabırlı 20 müminin 200 kâfire veya 100 müminin 1000 kâfire galip gelebileceği ile ilgili âyetin hükmünün, 100 müminin 200 kâfire veya 1000 müminin 2000 kâfire galip gelebileceğini bildiren bir sonraki âyetle⁴⁸ neshedilip edilmediğine değinmekte; ilk âyetteki şartların mevcut olması durumunda hükmün baki olduğunu, mevcut olmadığında ise zail olduğunu, nitekim ikinci âyette söz konusu şartlar bulunmadığı için neshin meydana gelmediği, bu bağlamda zaten Ebu Müslim el-İsfahani’nin neshi inkar ettiği, dolayısıyla burada onun görüşünün sıhhatli olduğu bir tercih olarak zikredilmektedir.⁴⁹

Müfessir Nevevî’nin, pratikte neshin vaki olduğu ile ilgili Ebu Müslim el-İsfahani’nin veya başka bir âlimin görüşünü zikretmeden, sırf kendi yorumu olarak ortaya koyduğu tek somut örneğin, yukarıda bahsi geçen iddet âyetinin vasiyet âyetini neshettiğini söylediği örnektir. Buna göre Nevevî’nin, “nesh” ve “tebdîl” kavramlarının geçtiği âyetlerde neshin vaki olabileceğine işaret etmesiyle beraber, bunu açık ve net olarak belirtmediği görülmektedir.

⁴¹ İlgili âyetlerin tefsiri için bk. *Merâhu lebid*, I, 74-75, 199, 292, 597.

⁴² Buradan aynı zamanda Nevevî’nin, içki âyetlerini doğrudan neshle irtibatlandırmadığı da anlaşılacaktır.

⁴³ Nisâ, 4/15.

⁴⁴ Müslim, Hudûd 14.

⁴⁵ Nisâ, 4/16.

⁴⁶ Nûr, 24/2.

⁴⁷ *Merâhu lebid*, I, 187, 188.

⁴⁸ Enfâl, 8/65-66.

⁴⁹ *Merâhu lebid*, I, 432.

8- Filolojik/semantik yorum

Lügavî açıdan Nevevî'nin tefsirine bakacak olursak, yukarıda da işaret edildiği üzere Nevevî'nin âyetleri kısa kısa açıkladığını; kelimelerin lûgat manalarına fazla dalmadan cümle ve cümlecikleri özlü bir şekilde izah ettiğini, sebab-i nüzûl ve kıraat gibi nakillerin dışında sözü fazla uzatmadığını görürüz. Örneğin "*Bilin ki dünya hayatı bir oyun, eğlence, süs, kendi aranızda övünme, mal ve evlat çoğaltma yarışdır...*" mealindeki âyeti⁵⁰ şöyle yorumlamıştır: "Lâ'b/oyun, çocukların fiili olup kendilerini bununla yorarlar, sonra da oyundan, yorgunluktan başka bir şey kalmaz. Lehv/eğlence, yetişkinlerin fiili olup ondan geriye ancak hüznün kalır. Akıllı kimse malın da ömrün de geçici olduğunu bilir. Zînet/süs, kadınların işidir. Çünkü süslenmekten kasıt, çirkini güzelleştirmek, noksanı tamamlamaktır. Tefâhur/övünmek, akranların birbirine nesebi, gücü-kuvveti veya askerleri ile iftihar etmesidir. Bunların hepsi gelip geçicidir. Tekâsür/çoklukla övünmek, mallarda ve evlatla olur. Şu bir hakikattir ki, bu âyette dünya hayatı yerilmiş değildir. Esas yerilmiş olan, bu hayatı, Allah'a itaate değil de şeytana itaate, hevaya/kötü arzulara ittibaya harcamaktır. Âyetin esas manası, 'bilin ki akıl bu beş durum arasında dönüp durmaktadır' demektir."⁵¹

Neticede Nevevî'nin tefsiri, zaman zaman içinde rivayetlere yer verilse de âyetler yoğun olarak nakillerle tefsir edilmediğinden, "dirayet ağırlıklı bir tefsir" şeklinde görünmektedir.

C- TEFSİRDE RASYONALİZM, REFORMİZM, MODERNİZM VE VEHHABİZME MEYİL İDDİASI

Müşteşriklerden Peter G. Riddell ile Anthony H. Johns, Nevevî'nin tefsirinde, Cemaleddin Afganî (ö. 1314/1897) ve Muhammed Abduh'tan (ö. 1323/1905) etkilenecek rasyonalist ve hatta reformist yorumlara; Vehhabilikten etkilenecek de Selefiliğe yönelik izahlara gittiğini söylemişlerdir.⁵² Her iki oryantalist de Nevevî'nin hangi âyetleri açıklarken bu tür yorumlara meylettığını örneklerle açıkça beyan etmek yerine, ısrarla böyle bir temayülün olduğu üzerinde durmuşlardır. Halbuki kendilerinin de belirttiği gibi Nevevî, hangi tefsirlerden istifade ettiğini açıkça zikretmiş, bütünüyle geleneksel tefsir anlayışına sadık kalmış; ne rasyonalist ve reformist tarzı modern bir yoruma gitmiş, ne de selefiliğe herhangi bir eğilim içinde bulunmuştur. Tabii ki bu aynı zamandan rasyonalizm kelimesinden ne anlaşılması gerektiğine de bağlı bir konudur. Nevevî'nin tefsirinde akılla izah edilmesi zor olan hususları (mesela mucizeleri, gayb inancını) aklileştirme çabası ve zorlaması yoktur. Onun incir ve zeytinin

⁵⁰ Hadîd, 57/20.

⁵¹ *Merâhu lebîd*, II, 494. Diğer hoş bir yorum için bk. I, 175, 176.

⁵² P. G. Riddell, *age.*, p. 196-197; Anthony H. Johns, "Quranic Exegesis in the Malay World: In Search of a Profile", *Approaches to the History of the Interpretation of th Quran*, p. 267-273.

faedalarından bahsetmesi,⁵³ modernist veya rasyonalist bir yaklaşım tarzı olmadığı gibi; Hz. Süleyman'ın, "atların boyunlarını kestiği veya okşadığı" şeklindeki görüşlerden, "boyunlarını okşadığı" kısmını tercih etmesi de⁵⁴ benzer bir yorum biçimi değildir.

Kısa değerlendirme ve sonuç

Endonezya asıllı olan Nevevî, adı yukarıda zikredilen bazı eski tefsirlerden de yararlanarak orta hacimli iki ciltlik (1400 sayfa civarında) bir tefsir yazmış; tefsirini üslup itibarı ile akıcı, anlaşılabilir sade ve mucez bir tarzda telif etmiş; ağdalı, kapalı, çetrefilli ibare kullanmamış, kolay anlaşılabilen bir ifade şekli tercih etmiştir. Yorumlarında özellikle kıraatlara genişçe yer veren müellif, kıraat farklılıklarının manaya etkisine fazla değinmemiş, değindiği yerlerde de pek tercihte bulunmamıştır. Bunun yanında âyetleri yorumlarken sebep-i nüzûl, sahabe ve tabiîn kavli, nâsih-mensûh, muhkem-müteşâbih gibi konulara da temas eden müfessir, isrâiliyata yönelik ve uydurma nakillerde de bulunmuş, rivayetleri gerekli sıhhat durumuna bakmadan aktarmış, bu yönüyle esasında yanlış bir temayül sergilemiştir. İtikadî mezhep olarak Ehl-i sünnete tabi olan müfessir, amelî olarak da Şafiî mezhebini esas almıştır. Bu açıdan bakıldığında Nevevî'nin yorumlarında orta yolu tuttuğu, ifrat ve tefrit denilebilecek beyanlarda bulunmadığı görülmektedir. Uzak Doğu'nun önemli âlimlerinden olan Nevevî'nin, eserlerinin ve özellikle de tefsirinin ülkemizde yeteri kadar tanınmıyor olması, dikkat çekicidir. Zira onun tefsiri, kanaatimizce, en az Celâleyn'in tefsiri kadar itibara layık bir çalışmadır.

BİBLİYOGRAFYA

- Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, İstanbul, 1992,
- Ahmet Saim Kılavuz, "Sıfat", *İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi* (ed. İbrahim Kafi Dönmez), İstanbul, 2006,
- Aliyyü'l-Kârî, Ebu'l-Hasen Nureddin, *Şerhu kitâbi'l-Fıkhî'l-ekber*, Beyrut, 1984,
- Anthony H. Johns, "Quranic Exegesis in the Malay World: In Search of a Profile", in *Approaches to the History of the Interpretation of the Quran* (Edid by Andrew Rippin), Oxford, 1998,
- Bağdatlı İsmail Paşa, *Îzâhu'l-meknûn*, Ankara, 1972,
- , *Hediyyetü'l-ârifîn*, İstanbul, 1990,
- Bekir Topaloğlu, *Kelama Giriş*, İstanbul, 1988,
- Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *İşârâtü'l-merâm min 'ibârâti'l-imâm* (thk. Yusuf Abdurrezzak), Kahire, 1949,
- Carl Brockelmann, *İA*, "Navavî", İstanbul, 1988,

⁵³ *Merâhu lebid*, II, 645.

⁵⁴ *Merâhu lebid*, II, 317.

- Christiaan Snouck Hurgronje, Mekka: In The Latter Part of The 19. Century, Brill 1931,
- C. Guillot, Marc Gaborieau, Nicole Grandin, Pierre Labrousse et Alexandre Popovic, *Dictionnaire Biographique des Savants et Grandes Figures du Monde Musuman Peripherique* du XIX, Siecle a nos Jours Fascicule I, Paris, 1992,
- Ebû Dâvûd, *Sünen*, İstanbul, 1992,
- Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne* (thk. Abbas Sabbâğ), Beyrut, 1994,
- Ebu'l-Müntehâ, *Şerhu'l-Fıkhu'l-ekber*, İstanbul, 1307/1890,
- Ebû't-Tahir Mevdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed Fîrûzâbâdî, *Tenvîru'l-mikbâs min tefsîri İbn Abbâs*, Kahire, 1382/1962,
- Erdoğan Baş, "Nevevî", *DİA*, İstanbul, 2007,
- Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, Beyrut, 1990,
- Fihristü'l-kütübi'l-arabiyye el-mahfuza bi'l-Kütübhaneti'l-Hidiviyye, Kahire 1888-1892,
- Hatîb eş-Şirbinî, *es-Sirâcü'l-münîr*, Kahire, 1285/1868,
- Hayreddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, Beyrut, 1997,
- Hizânetü't-Teymûriyye, Kahire, 1948,
- Muhammed b. Ömer en-Nevevî, *Merâhu Lebîd*, Beyrut, 1997,
- Müslim, *Sahih*, İstanbul, 1992,
- Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, Beyrut, 1993,
- Peter G. Riddell, *Islam and the Malay-Indonesian World*, London, 2001,
- Seyyid Muhammed Ali Ayazî, *el-Müfessirûn: Hayâtühüm ve menhecühüm*, Tahran, 1414/1993,
- Süleyman bin Ömer el-Ezherî el-Cemel, *el-Fütûhatü'l-ilâhiyye*, Kahire, 1318/1900,
- Şeyhulislam Ebussuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, Mısır, 1275/1859,
- Tirmizî, *Sünen*, İstanbul, 1992.

SİCİLYA'DAKİ İSLAM MEDENİYETİ'NİN AVRUPA'YA ETKİLERİ

Mehmet AZİMLİ*

ÖZET

Bu alışmada İslam Öncesi Sicilya'nın durumu aktarıldıktan sonra Sicilya'nın Müslümanlar tarafından fethi konusu anlatılmaktadır. Ayrıca Müslümanların hakimiyetinden sonra Normanlar döneminde Sicilya'nın durumu, Sicilya İslam Medeniyeti'nin Batıya tesirlerinden maddeler halinde bahsedilecektir. Bu etkiler siyasi etki, mimari ve sanatsal etki, ilmi etki, zirai etki, endüstriyel etki, dil ve edebiyat yönünden etki şeklinde aktarılabilir.

Anahtar Kelimeler: Sicilya, Norman, Fetih, Medeniyet, Etki.

THE EFFECTS ISLAMIC CIVILIZATION IN SICILIA TO EUROPE

In this article, after connection situation of Sicilia before Islam that is explained conquest of Sicilia by Muslims. Besides after sovereignty of Muslims, situation of Sicilia in the period of Normans, and will mentioned from the effects Islamic civilization in Sicilia to Europe. These effects are political, architectural, art, scientific, agricultural, industrial, linguistic and literature.

Key Word: Sicilia, Norman, Conquest, Civilization, Effect.

GİRİŞ

Medeniyet, dönemsel bir yapılanma olmaktan ziyade, insanlığın ortak gayretinden ortaya çıkan bir yapılanmadır. İnsanlığın ürettiği değerler genel olarak, ortak bir havuzda birikir ve her medeniyet bu birikimden faydalanır. Tarihte yaşayan medeniyetler, gerçek başarıyı diğer medeniyetlerin maddi ve kültürel birikimlerini kullanarak elde etmişlerdir. Müslümanlar da Antik Helen, Roma, Hint ve Çin medeniyetlerinin ürettiği değerleri, transfer etmişlerdir. Konumuzla bağlantılı olarak örnek verirsek; Me'mun, İslam Medeniyetinin sıçrama merhalesi olarak kabul edebileceğimiz Beytül-Hikme'ye Anadolu'nun birçok yöresinden topladığı gibi, Sicilya'da bulunan antik kitaplardan da getirtmişti.¹

* Doç. Dr., Dicle Ü İlahiyat Fak. İslam Tarihi Anabilim Dalı, e-mail: mazimli@hotmail.com.

¹ Casim Avcı, *İslam Bizans İlişkileri*, İstanbul, 2003, 197.

Müslümanlar, elde ettikleri bu birikimlere katkılar yapıp kendi bünyesine katarak yeni bir medeniyet üretmişler ve ürettiklerini başka toplumlarla paylaşmışlardır. Avrupa bu paylaşımından en geniş ölçüde faydalanmıştır. Bu anlamda nasıl ki İslam Medeniyetinin temelinde Helen, Roma, Hint ve Çin medeniyetlerinin birikimleri varsa, bu günkü Batı Medeniyetinin de temelinde İslam Medeniyetinin etkisi bulunmaktadır.² İslam'ın Batı üzerinde icra ettiği tesirleri, siyasi ve idari yapıdan mimariye, ziraattan endüstriye, yaşam standardından dil ve edebiyata kadar hemen her alanda görmek mümkündür.³

Bu çalışmamızda, Ortaçağ İslam Dünyasının en önemli merkezlerinden biri olan Sicilya'da Müslümanların kurduğu yapılanmanın Batı dünyasına etkisi konusunu inceleyeceğiz. Şunu da burada hemen ifade edelim ki; İslam Medeniyetinin Batıya tesirinin yolları anlatılırken, Sicilya'daki İslam Medeniyetinin tesiri üzerinde fazla durulmamıştır. Bunun sebebi anlatımların özellikle İspanya ve Haçlı seferlerinin Batıya tesiri üzerinde yoğunlaşması sonucu Sicilya'daki Medeniyetin tesirinin onların gölgesinde kalmasıdır.

İSLAM ÖNCESİ SICİLYA

İslam öncesinde Sicilya, Bizanslıların Arapları sürgün ettikleri yer olarak bilinir. Nitekim Bizans'a bağlı Gassânî emirlerinden Numan b. Münzir, isyan edince buraya sürülmüştü.⁴ Müslüman fetihlerinden önce Sicilya'da hâkim olan güç Bizans'tı.⁵ Bizans, Sicilya'yı o dönemde bir atlama taşı gibi kullanıyor ve buradan Kuzey Afrika'daki Müslüman topraklarına baskınlar düzenliyordu.⁶ Sicilyalılar Bizans'ın buradaki yönetiminden pek de memnun değillerdi. Nitekim m.668 tarihinde adayı ziyaret eden İmparator II. Kostans'ı hamamda öldürmüşlerdi.⁷

SİCİLYA'NIN FETHİ

Sicilya, ilk olarak Hz. Osman devrinde m.649 veya m.652 yılında Şam valisi Muâviye'nin deniz kuvvetleri komutanlığına getirdiği, Muâviye İbn Hüdeyc tarafından fethedilmeye çalışıldı ancak ele geçirilemedi. Daha sonraki Müslüman akınları, m.720 tarihinde Yezid b. Ebî Müslim,⁸ m.728 tarihinde Bişr b. Safvan,⁹ m.731 tarihinde de Müstenir b. Haris,¹⁰ Abdülmelik b. Katan,¹¹ m.734 de Ubeyd b. Habbab'ın bir Bizans ordusunu yenmesi¹² ve m.736 da Kusem b.

² Edip Akyol, "İslâm Medeniyeti'nin Batı'ya Etkileri İle İlgili Bazı Değerlendirmeler", *İstem*, Konya, 2006, Sayı, VI, s. 118.

³ Bkz Philip K. Hitti, *İslam Tarihi*, Çev; Salih Tuğ, İstanbul, 1989, II, 975.

⁴ Avcı, 27.

⁵ İbnu'l-Esîr, *el-Kamil*, Beyrut, 1995, I, 339.

⁶ İbnu'l-Esîr, IV, 109.

⁷ İbnu'l-Esîr, III, 199; İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, Beyrut, 2005, V, 323.

⁸ Halife b. Hayyat, *Tarihu Halife b. Hayyat*, Çev; Abdülhalık Bakır, Ankara, 2001, 390.

⁹ İbnu'l-Esîr, V, 146.

¹⁰ İbnu'l-Esîr, V, 174.

¹¹ Halife b. Hayyat, 412.

¹² İbnu'l-Esîr, V, 185.

Avâne'nin Sicilya'daki Evveliyeye'yi ele geçirmesi şeklinde devam etmiştir.¹³ Bütün bu akınlar sonucu Bizanslılar adada Müslüman akınlarından oluşan korku sonucu birçok kale ve hisarı tahkim ettiler.¹⁴ Bu türden gerek kara savaşları gerek denizde gerçekleşen mücadeleler Sicilya'nın Ağlebîler tarafından kesin olarak fethine kadar devam edecektir.¹⁵

Adanın Müslümanlar tarafından kesin olarak fethi, Abbasîler döneminde Kuzey Afrika'da hâkimiyet tesis eden Ağlebîler tarafından gerçekleştirilecektir.¹⁶ Adada isyan eden Bizanslı komutan Fimi'nin isyanı başarısız olunca, Ağlebîlere müracaat ederek Ağlebi emiri Ziyadetullah'ı adanın fethi konusunda teşvik edip onun tereddütlerini giderdi. Bunun üzerine Ziyadetullah, Kadı Ebû Abdullah Esed İbnu'l-Furât'ı, ordu komutanlığına getirip, emrine de 10.000 piyade, 700 süvari ve yaklaşık 100 gemi vererek Sicilya'nın fethine memur etmişti.¹⁷ İbnu'l-Furât, m.827 tarihinde Sicilya'nın Tunus'a en yakın noktası olan Mazerâ'ya çıktı ve Saragosa'yı kuşattı. Bu sırada Müslümanlar arasında çıkan veba salgını sonucu Kadı Esed İbnu'l-Furât vefat etti. İbnu'l-Furât'ın yerine geçen komutan Muhammed ibn Ebu'l-Cevârî, Saragosa kuşatmasını kaldırdı. Ağlebî hükümdarı Ziyâdetullah'ın gönderdiği yardım sayesinde güçlenen Müslümanlar, m.831 yılında Palermo'yu ele geçirdiler. M.840 yılında daha kuzeydeki Bari kenti fethedildi. M.843 yılında yani Sicilya Adasındaki Mazerâ kentine ayak basıktan on beş yıl sonra Messina ele geçirildi.¹⁸ Sonuçta Sicilya Ağlebîler tarafından m.827'de başlatılan ve m.902 yılına kadar devam eden bir asra yakın fetih harekâtı sonunda fethedilebildi.¹⁹

Sicilyalılar ise bu fetih olayına karşı çabuk teslim olmamışlardı. Nitekim onların isyancı bir kavim oldukları Sicilya valisinin Fatımi Halifesi Mehdi'ye gönderdiği mektupta açıkça ifade edilmektedir.²⁰ Müslüman fatihler, Sicilya'daki halka daha önceki Bizans yönetiminden daha hoşgörülü bir yönetim sergilediler.²¹ Kadın ve çocuklara vergi indirimi uyguladılar.²² Sicilya bir müddet sonra m.947'den itibaren Fatımilerin gönderdiği Kelbi asıllı valiler tarafından yönetil-

¹³ Halife b. Hayyat, 416.

¹⁴ İbnu'l-Esîr, V, 456.

¹⁵ İbn Kesir, VII, 414.

¹⁶ İbnu'l-Esîr, VII, 61.

¹⁷ İhsan Abbas, *el-Arabu fi Sikkiliyye*, Beyrut, 1975, 34.

¹⁸ İbnu'l-Esîr, VI, 333.

¹⁹ İbnu'l-Esîr, VII, 320.

²⁰ İbnu'l-Esîr, VIII, 72. Son yüzyıllardaki dünya mafyasının ağırlıklı bölümünün Sicilya'dan çıkması da dikkate değerdir.

²¹ Bu hoş görü sayesinde adada İslam yayılmıştır. İbn Havkal, başkent Palermo'daki gördüğü mescit sayısına hayret ederek başka bir belde bu kadar mescit görmediğini söyler. İbn Havkal, *Suretu'l-Arz*, Beyrut, 1938, 120.

²² Haydar Bammât, *İslam'ın Çehresi*, Çev; Osman Fehmi Giritli, İstanbul, 1975, 259.

meye başlandı.²³ Kelbiler döneminde Sicilya'nın yönetim ve kurumlar açısından Kayravan, Mısır ve Endülüs'le yarışa girdiğini görüyoruz.²⁴

Sicilya Adasının fethi, İtalya'daki İslâm fetihleri için köprü vazifesi gördü. Artık İtalya üzerine de seferler yapılmaya başlanmıştı.²⁵ Müslümanlar IX. yüzyılda gerçekleştirdikleri akınlarla Güney İtalya'yı, Malta'yı ve bazı sahil şehirlerini ele geçirerek Roma'ya doğru ilerlediler. Aynı zamanda Alp dağlarını aşmak suretiyle X. yüzyıl boyunca Orta Avrupa içlerine seferler düzenlediler.²⁶ Buralarda bulunan bazı kaleler, hisarlar ve yer isimleri, söz konusu eserlerin o bölgelere girilen askerî seferler esnasında yapıldığını göstermektedir.²⁷

NORMANLAR DÖNEMİNDE SİCİLYA İSLAM MEDENİYETİ

Müslümanların İtalya hâkimiyeti yarım asırdan fazla sürmedi. M.880 yılında Bizans İmparatoru I. Vasil, İtalya'nın Güney sahilinde bulunan Toronto şehrini geri aldı. Bundan birkaç yıl önce Bari sahil şehri Müslümanlar tarafından kaybedilmişti. Bir kaç yıl sonra da İtalya'nın en güney ucu olan Kalabria eyaleti de Müslümanların elinden çıktı. Bu arada Müslümanlar arası iç mücadeleler de başlamıştı.²⁸ Bu durum özellikle Ağlebîlerin yıkılması ile idari bir zaafın oluşması üzerine onun topraklarına mirasçı olan Şîî Fatımîlerin döneminde yoğunlaştı. Bir asırlık Ağlebî hakimiyetinin sona erışı ile 1.5 asırlık Fatımî dönemi başlamış oldu. M.1040 lardan m.1060 lara kadar mahalli asillerin yönettiği adada, bu tarihten itibaren Normanların baskıları başladı ve m.1072 de Palermo, 16 yıl sonra da Saragosa, Normanların eline geçti. M.1091 de ise ada tamamen işgal edildi.²⁹

Normanlar, Müslümanlardaki kültürel birikimi fark ederek onlara karşı müsamahakâr davrandılar. Mücadele gücünü yitiren Müslümanlara ilim ve sanat alanında eserler verme imkânı verdiler. Böylece bundan sonraki uzun müddet boyunca İslam kültürü, Grek, Roma kültürü ile yoğruldu ve yeni bir medeniyet ortaya çıktı. Greklerdeki güzellik duygusu, Şarkın bilgisi ve Romalılardaki canlılık birleşmiş yeni bir oluşum çıkmıştı.³⁰ Normanlar dönemini bir anlamda İslam Medeniyetinin Avrupa'yı aşılama dönemi olarak değerlendirirsek yanlış olmaz. Bunun neticeleri ve meyveleri ise yüzyıllar boyu devam edecektir.³¹

Sicilya'daki ilk Norman kralı I. Roger, papalığın teklif ve baskılarına direnerek Sicilyalı Müslümanların zorla Hıristiyanlaştırılmalarını engelledi. O, adadaki

²³ İbnu'l-Esîr, VIII, 471.

²⁴ İhsan Abbas, 56.

²⁵ İbnu'l-Esîr, IX, 13.

²⁶ Hitti, II, 962.

²⁷ İbrahim Sarıçam, Seyfettin Erşahin, *İslam Medeniyeti Tarihi*, Ankara, 2006, 246.

²⁸ İbnu'l-Esîr, VIII, 337.

²⁹ İbnu'l-Esîr, IX, 193.

³⁰ Fikret İşıltan, "Sicilya", *İA*, X, 595.

³¹ Abdurrahman Bedevi, *Batı Düşüncesinin Oluşumunda İslam'ın Rolü*, Çev; Muharrem Tan, İstanbul, 2002, 7.

Müslüman kalifiye kitlenin baskı karşısında göç edeceğinden korkuyordu. Adadaki bu topluluktan istifade etmek için orduda, bürokraside çalışan Müslüman mühendis ve askerleri muhafaza edip hatta ağırlıklı olarak onları tercih etti.³² Oğlu II. Roger da aynı siyaseti izledi. O, en gizli devlet sırlarını bile Müslüman danışmanlarıyla görüşürdü. Yönetiminde Müslüman liderleri taklit ederdi, onu bilmeyen Müslüman sanırdı. I. William da benzer siyaset güttüğü için onun ölümünde Müslüman kadınlar gözyaşı dökmüşlerdi.³³ İbn Cübeyr, II. William'ın denizde boğulma tehlikesiyle karşı karşıya kalan Müslümanları kurtarmak için çok para isteyen balıklara paralarını ödeyip onları kurtardığını, ayrıca o olmasaydı Müslümanları köleleştireceklerini onun lütfüyle kurtulduklarını anlatır.³⁴

Bu dönemden sonraki fetret döneminde bazı isyan girişimlerine girişip bunun sonucunda büyük sıkıntılara maruz kalan Müslümanlar,³⁵ II. Frederik'in bazı dönemlerinde rahatlığa kavuşmuşlardı. II. Frederik, İslam dininin hayranı, İslam kültürünü seven ve öğrenmek isteyen bir kişi idi. İslâm düşüncesinin tesiri altında kalarak bu dine karşı ilgi duymuştu. Etrafında Müslüman âlimleri bulundurdu.³⁶ Müslümanlar, m.1250 yılında II. Frederik'in vefat etmesinden sonra baskılara maruz kaldılar. Böylece, yaklaşık 250 yıl süren (m.1091) fiili hâkimiyetten ve 400 yıl süren ikametden sonra, (m.1249)³⁷ Sicilya'da İslam'ın ve Müslümanların hikâyesi büyük oranda sona erse de, etkisi tarihte yerini almış ve günümüze kadar devam etmiştir. Kalan Müslümanlar ise kimileri sürgün edilirken³⁸, kalanlar da zorla Hıristiyanlaştırılmışlardır.³⁹

SİCİLYA İSLAM MEDENİYETİNİN BATIYA TESİRİ

Sicilya'da yerli halk ile Müslümanlar arasında barış içinde bir yaşama düzeni kurulmuştu. İktisadi ve ticari faaliyetler çok gelişkindi.⁴⁰ Bir zamanlar savaş gürültüleri ile çalkalanan ülkede şimdi camiler, medreseler, saraylar inşa edilmeye başlanmıştı. Müslümanlar Sicilya'daki hâkimiyetleri sırasında adaya birçok yenilik getirdiler. Hıristiyan ahaliye geniş bir serbestlik tanıdılar. Vergileri hafiflettiler. Başşehir Palermo'da bu dönemde bulunan 300 cami bölgedeki İslam kültürünün ne derece hâkim olduğunu göstermektedir. Müslüman kadınlardan etkilenen Sicilyalı kadınlar Müslüman kadınların modasını takip ederek peçe takarlardı.⁴¹

³² İbrahim Altan, *İslam Tarihinde Sicilya Adasının Yeri*, İstanbul, 1993, 84-85.

³³ Altan, 92.

³⁴ İbn Cübeyr, *Endülüsten Kutsal Topraklara*, Çev; İsmail Güler, İstanbul, 2003, 240.

³⁵ Ancak bütün bu gelişmeler adadaki Müslümanlara hiç bir baskının olmadığı anlamına gelmez. Buradaki korkunç baskılardan İbn Cübeyr uzun uzun bahsetmektedir. İbn Cübeyr, 251.

³⁶ II. Frederik, etrafında saygı duyduğu İslam âlimleriyle oturumlar düzenler ve onların kendisini sözüne ters söyledikleri sözleri kabullenir, hatta onlara karşı çıkanları sustururdu. İbnü'l-Esîr, XI, 100.

³⁷ Bekir Karlığa, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, İstanbul, 2004, 170.

³⁸ Bernard Lewis, *Müslümanların Avrupa'yı Keşfi*, Byy., Trz., 216.

³⁹ Bkz. Amin Maalouf, *Ölümcül Kimlikler*, Çev; Aysel Bora, İstanbul, 2000, 50.

⁴⁰ İbn Havkal, 119.

⁴¹ İbn Cübeyr, 250.

Hatta öyle oldu ki toplumdaki insanlar farklı dinlere mensup olmalarına rağmen aynı kıyafetlerinden dolayı birbirlerinden ayırt edilemiyordu.⁴²

İslam hakimiyeti boyunca, esasen geçmiş eski medeniyetlerin hatıralarıyla yüklü Sicilya'yı, Eski Grek ve Roma'nın kıymetli kültür mirası ile karma bir hale gelmiş olan Doğu-İslam kültür cereyanları kaplamış bulunuyordu ki bu karma kültür, Norman istilasından sonra nihayet kesin bir şekil alabilmiş ve Norman kültürüne kendine has ayrımcı karakterini verebilmiştir. O zamana kadar sulh zamanının güzel sanatları yerine, harp sanatı ve mücadele alanlarında kafalarını yoran Müslümanlar, Normanların adayı ele geçişlerinden sonra, her alanda sahip oldukları deha sayesinde, İslam-Norman sanat ve kültürü alanında ortaya çıkan zengin fikri patlamada tam bir verimliliğe ulaşabilmişlerdir.⁴³ Norman Kraları ve onların yerine geçen varisleri, sadece Sicilya adası değil, aynı zamanda Güney İtalya üzerinde de hâkimiyet kurmuş olduklarından, İslam Dünyasındaki kültür varlığının, birçok unsur ve değerleri, İtalya Yarımadası ve Avrupa içlerine aktarılıp iletilmesinde bir köprü vazifesi de görmüştü. Onuncu asrın ortalarından itibaren İslam dünyasındaki birikim açık bir şekilde Alp sıradağlarının kuzeyinde göze çarpmaya başlamış ve kıta Avrupa'sını sarmıştır. Bu etki sadece bilim teknik alanında değil günlük yaşam tarzı ile de alakalıdır. Yani Batı karanlık çağdan kurtulduysa bunu biraz da Sicilya'ya borçludur.

Sicilya, Haçlı Seferleri ve Endülüs ile birlikte İslam Medeniyetinin Batıya etki yaptığı üçüncü bir yoldur.⁴⁴ Rönesans'ın Batının aydınlanmasına en fazla etkiyi yaptığını kabul edersek, -bazı bilginler kabul etmese de-⁴⁵ Avrupa'nın İslam Medeniyetinden en fazla etkilendiği ana damar Sicilya'dır denilebilir. Bu anlamda Sicilya'daki İslam Medeniyeti, İslam kültür ve medeniyetinin bir paratoneri, iletkeni olmuştur. Böylece Avrupa'nın içinde bulunduğu karanlık devir bir değişim gösterirken, bunda en önemli pay Müslümanlara aittir. İslam Dünyasında üretilen bilim, felsefe ve teknolojiler, atlama taşı olarak farz edebileceğimiz bu önemli adadan Avrupa'ya nakledilmiştir. Avrupa'daki aydınlanma sürecinin de özellikle Sicilya'nın kuzeyinde yer alan İtalya'dan başlaması bunun en önemli kanıtlarından biri sayılabilir. Müslümanlar, Avrupa'ya Sicilya yoluyla birçok teknoloji yanında, kâğıt, pusula ve barut gibi teknolojik ve askeri alanda Avrupa'yı çok ileri noktalara götürecek hayati keşifleri öğretmişlerdi. Yapılan çeviriler ile Batılılar, kendilerinden kat kat üstün olan bu bilim ve teknoloji karşısında endişeye düşmüş, İslâm'dan ve onun siyasi kuvvetinden telaşlanıp⁴⁶ çok yoğun bir gayretle bunları elde etmenin yollarını araştırmaya başlamışlardı. Bu gayret de Batının

⁴² Bammat, *İslam'ın Çehresi*, 259.

⁴³ Hitti, II, 966.

⁴⁴ Ahmet Gürkan, *İslam Kültürünün Garbı Medenileştirilmesi*, Ankara, Trz. 305.

⁴⁵ Bernart Lewis, *Tarihte Araplar*, İstanbul, 2000, 162, 159.

⁴⁶ Akyol, 119.

atılıma girmesine sebep olmuştu.⁴⁷ Şimdi bu etkileşimin hangi alanlarda yoğunlaştığına altı başlık altında göz atacağız.

SİYASİ ETKİ

Müslümanların Sicilya'da kurdukları siyasi yapılanmanın, kendilerinden sonra gelen Normanlar dönemi ve dolayısıyla onun da etkisiyle Avrupa siyasi yapılanması üzerinde etkileri olmuştur. Sicilya'yı ele geçirerek burada bir krallık kuran Normanlar, Ağlebi, Fatımi, Kelbi dönemi Müslümanlardan kalma saray adet ve merasimleri,⁴⁸ bu bağlamda Müslümanlar döneminde kurulan yönetim kurumları olan divanları, İslam dünyasında kullanılan özel kalem anlamındaki Hacıplık müessesesini⁴⁹ ve Müslümanlardan kalma muhafız alaylarını da uygulamada aynen devam ettirdiler.⁵⁰ Buradan da Avrupa'ya geçmesine vesile oldular.⁵¹ Adanın Normanlar tarafından işgal edilmesinden bir asır sonra bile Hıristiyanların idaresi altındaki Sicilya'da en yüksek makam ve vazifelerin Müslümanlar tarafından doldurulması, Müslümanların kadılarının olması ve ticaretin önemli bölümünü ellerinde tutmaları görülmeye değer durumdur.⁵² Onların yönetimi dışardan bakılınca adeta yarı İslami bir yönetimdi denilebilir.⁵³

Bu dönemde Norman Kralları, daha önceki Müslüman krallar gibi giyinmiyorlar, yarı Müslüman hayatı yaşıyorlardı. Müslüman dünyasında adet olan ve adına Tıraz denilen krallara ait özel elbiselerin üzerindeki yazı geleneğini devam ettirip, Arapça kûfi yazıyla yazılan bu elbiseleri giyiyorlardı. Bunun bir örneği, Almanya'daki Normburg müzesinde bulunan Sicilya krallarına ait H.520 tarihli üzerinde Arapça kufi yazılar bulunan tıraz elbisedir.⁵⁴ Resmi dil hemen hemen Arapça idi. Kralların bazıları Arapça biliyorlardı. Arapçanın etkisi her yere hâkimdi. Diplomaların bir kısmı Arapça olarak dolduruluyordu.⁵⁵ Maliye Müslümanların elinde idi, bu yüzden mali dil tamamen Arapça idi. Hükümdarlık alameti olarak kabul edilen para basımında da Müslümanların etkisi devam ediyordu. Paraların üzerinde Arap figürleri vardı ve aynı zamanda bazen kelime-i tevhit, bazen de besmele yazılıyordu. Resmi işlerde Hicri takvim kullanılmaya devam ediyordu. Kısacası Sicilya'daki Norman hâkimiyeti İslâmi yönetim karakterini devam ettirmişti.⁵⁶

Kral I. Roger, Sicilya'da esas itibariyle Müslümanlar zamanındaki eski idari sistem ve teşkilatını aynen muhafaza etmiş, hatta yüksek mevkilerdeki Müslü-

⁴⁷ Bkz. Montgomery Watt, *İslam'ın Avrupa'ya Tesiri*, İstanbul, 1986, 23.

⁴⁸ Altan, 80.

⁴⁹ Bkz. Bammat, *İslam'ın Çehresi*, 260.

⁵⁰ İhsan Abbas, 147.

⁵¹ Hitti, I, 495.

⁵² İbn Cübeyr, 243-246.

⁵³ İhsan Abbas, 146.

⁵⁴ El-Haşimî, IX, 46.

⁵⁵ Akyol, 122.

⁵⁶ Sigrid Hunke, *Batıyı Aydınlatan İslam Güneşi*, Çev; Servet Sezgin, İstanbul, 1972, 300.

man idareci ve memurlarını makamlarında muhafaza etmişti.⁵⁷ O, eski sistemi yıkmaktan öte kullanmayı tercih etmişti. Başkenti Messina değil, Müslümanların başkenti olan Palermo yapmıştı.⁵⁸ Onun Palermo'daki sarayı Batılı olmaktan çok, Doğulu bir saray görünümündeydi.⁵⁹ Bastırdığı paraların üzerinde Saf suresi 9. ayet yazılıydı. Bu bilgiler gerek sikkeler ve gerekse de belgelerle sabittir.⁶⁰

II. Roger'ın ordusunun çoğunluğu Müslümanlardan oluşuyordu ve bu ordusuyla m.1130-1154 yıllarında Güney İtalya'ya saldırmıştı. Ordudaki Müslüman kuvvetler önemli bir yekûn oluşturmakla birlikte aynı zamanda mancınık ve kuşatma aletleri gibi ordunun teknolojik ihtiyaçlarını da Müslümanlar üretiyorlardı.

II. Roger, Müslüman kıyafeti ile dolaşıyordu ve giydiği elbiseler, İslami tarzda desenlerle süslüydü. Onun Hıristiyan olduğunu bilmeyen bir kimse onu Müslüman zannederdi.⁶¹ Bu yüzden kendisine “yanı dinsiz” deniliyordu.⁶² Bu dönemde Sicilya'da en yüksek rütbe “Ammiratus Ammiratorum” yani “Emiru'l-Ümera” idi. “Emîru'r-Rahl” kelimesi de “Amiral” e dönüşmüştü ve Hıristiyan denizciliğinin ilk amirali de bir Arap idi.⁶³ Bu durum, Norman Sicilya'sını, Hıristiyan dünyası tarihinde bu özelliğiyle yegâne Hıristiyan Devleti durumuna getirmişti.⁶⁴ II. Roger, Arapça bilirdi. İmzası “*Elhamdulillahi şükran li-niamihi*” idi.⁶⁵ Lakabı İslam Dünyasındaki hükümdarların kullandıkları lakaplara benzer şekilde “*Mutez Billah*” idi.⁶⁶ Halen Viyana müzesinde sergilenen kaftanı kufi yazılarla süslüdür. I. William'ın unvanı “*Hadi bi Emrillah*”, iken, II. William'ın ki “*Mustaiz Billah*” idi.⁶⁷

Kral II. William, kraliyet nimetlerinden yararlanma, kanun koyma, yönetmelik yapma, adamlarına bürokrasideki rütbelere göre davranma, krallığı ihtişamlı hale getirme ve bu ihtişamları sergileme konusunda Müslüman sultanlara benzemeye çalışmaktaydı. O, en önemli karar meclisi olan kraliyet meclisine Müslümanları almıştı.⁶⁸ Namaz vakti gelince kralın yanındaki Müslümanlar gruplar halinde ayrılıp namaza giderlerdi. İbn Cübeyr, onun aşçısının ve terzisinin Müslüman olduğunu, bürokrasinin ve sarayın çoğunun Müslümanlardan oluştuğunu, kralın en gizli konuları bile Müslüman danışmanlarıyla paylaştığını belirtir.

⁵⁷ Karlığa, 163.

⁵⁸ Hunke, 301.

⁵⁹ Hitti, II, 966.

⁶⁰ Karlığa, 163.

⁶¹ Altan, 87.

⁶² Lewis, *Müslümanların Avrupa'yı Keşfi*, 162.

⁶³ Hunke, 298, 306.

⁶⁴ Hitti, II, 966; Karlığa, 164.

⁶⁵ İhsan Abbas, 145.

⁶⁶ İdrisi, *Nüzhetu'l-Müştâk fi İhtiraki'l-Âfak*, Beyrut, 1989, I, 4.

⁶⁷ Hasan Hallak, *Alakatu'l-Hadariyye Beyne's-Şark ve'l- Ğarb fi'l-Usuri'l-Vusta*, byy, 1986, 127; Karlığa, 165.

⁶⁸ Altan, 93.

II. William'ın imzası "*Elhamdulillahilahi Hakka Hamdihi*" idi. Bu durum bir anlamda galibin mağluba tabi olması anlamına geliyordu ki başka yerde pek görülmemiştir.⁶⁹

Sicilya Kralı II. Frederik, doğu kıyafetini ve Müslüman âdetlerini o kadar çok benimsemişti ki⁷⁰ m.1250 de öldüğünde Arap kıyafetleri ile kefenlenip defnedilmişti. O ayrıca Arapçayı öğrenmiş, İslâm düşünürlerinin kitaplarını orijinallerinden okuma imkânına sahip olmuştu. II. Frederik'in imza yetkili kişisi İbn Abdurrahman adında bir Müslüman idi ve onun adına yetkili elçilik görevinde de bulunuyordu. Pek çok Sicilyalı devlet adamı gibi sarayında Doğudakine benzer haremlik-selâmlık kurmuştu. II. Frederik bir yandan kendi özel yaşayış ve alışkanlıkları, diğer yandan resmi hayatında yarı yarıya doğulu idi. Onun papalığın yetkilerini kısıtlamayı amaçlayan ve dünyevî otoriteyi tamamen sivil yönetime bıraktırmayı planlayan tavırlarından rahatsız olan papa, onun aleyhinde aforoz kararı çıkarttı. Papanın ölümü üzerine II. Frederik, yeni Papa'nın seçimini de engelledi ve böylece Hıristiyan âlemi bir buçuk yıl dinî liderden mahrum kaldı. Ancak m.1243 yılında papa seçilebilen IV. Innocent, önce II. Frederik ile iyi geçindi, ancak tekrar araları açıldı. II. Frederik çoğunluğu Müslümanlardan oluşan bir ordu ile Roma'yı kuşattı ve Papa, m.1244 yılında kenti terk ederek Fransa'nın Lyon kentine kaçmak zorunda kaldı. Ertesi yıl burada bir Konsil toplayarak imparatorun yeniden aforoz edilmesini ve imparatorluk görevine son verilmesini öngören bir karar çıkartmayı başardı ise de bu kararı uygulayacak bir dünyevî otorite bulamadığı için, bir türlü tatbik imkânı bulamadı.⁷¹

II. Frederik döneminde en çok dikkat çeken şeyin İslam siyasî rejimi olduğu anlaşılmaktadır. II. Frederik, her söylediği sözün Tanrı buyruğu olduğunu düşünen kutsal Papalık yerine, ancak Tanrı'nın kesinleşmiş olan buyruklarını uygulamakla görevli bir hilâfet rejiminin daha tutarlı olduğunu düşünerek Kilise'nin otoritesini kısıtlamaya ve İslam dünyasında yakından tanıma imkânı bulduğu hilâfet sistemini, Batı dünyasına taşımaya kalkışmıştı. Papa ile mücadelesi bunun üzerinedir. O, böyle bir rejimi daha makul buluyordu. Nitekim onun bu çabaları, belki de papalığın batı dünyasında önemini yitirmesinin ve kilisenin dünyevi egemenliğine son verecek olan laikliğin başlangıcının ilk işaretleri olarak görülebileceğini söyleyebiliriz.⁷²

MİMARİ VE SANATSAL ETKİ

Sicilya'da Müslümanların gelişiyle başlayan yoğun şehirleşme, yanında İslam dünyasından edinilen bilgi ve tecrübelerin adaya akışını sağladı. Fetihle bera-

⁶⁹ Hunke, 305.

⁷⁰ Mustafa Sibai, *İslâm Medeniyeti'nden Altın Tablolar*, Çev; Nezir Demircan-M. Sait Şimşek, Konya, 1979, 42.

⁷¹ Bkz. Hitti, II, 973.

⁷² Karlığa, 168.

ber başlayan imar faaliyetleri İslam hâkimiyetinin bitişi ve Müslümanların Norman dönemindeki müsamahakâr ortam gereği kendilerini ilmi ve sanatsal faaliyetlere vermeleriyle doruğa ulaştı. Normanlar, burada buldukları mimari, sanatsal zarafet ve estetiğin esiri oldular. Onlar Müslüman kralların yaşadıkları saraylara yerleşmekle kalmadılar, bunlara benzer saraylar yaptılar.⁷³

Bu dönemde mimarideki İslami tesirler yoğun olarak görülüyordu. Müslümanlar, mimariye sonsuz bir incelik ve hayal hissi veriyorlar, mimarinin cazibeliğini ve orijinallliğini canlı renklerle fayansların, mermer harçlarının, iç içe örülü binlerce geometrik şekillerle gayet ince oyulmuş ve kesilmiş alçıların üzerindeki yazıların karakterlerine ve hayali yapraklardan yapılan pırlantaların dekorasyonuna yansıtıyorlardı.⁷⁴ Müslüman sanatkarlar, Palermo'daki Palatine Kilisesinde görülen mozaik ve kitabelerden anlaşıldığı üzere, Sicilya ve İtalya'nın güney bölgelerinde uzun seneler boyu mesleklerini devam ettirmişlerdi.⁷⁵

Sicilya'daki Norman mimarisi Roma ve İslâm üslubunun başarılı bir karışımı oldu. Mimarîdeki süslemelerde ise tamamen İslâm geleneğinin izleri hâkim oldu. Mesela Rönesans'ın bir model ve icadı olarak tanıtılan Campanili (kilise çan kulesi), Kuzey Afrika'dan özellikle Fatımi döneminin sanatsal etkileriyle yapılmış ve bilhassa Mısır'dan alınmış minare yapısının özel bir biçimiydi.⁷⁶ II. Roger tarafından başşehir Palermo'da inşa ettirilen büyük kilise binasının tavanları, İslami tesir altında kalarak yapılmış resimler, desenler ve Kufi yazılarıyla süslenip bezenmişti ve kiliseden çok camiye benziyordu.⁷⁷ Hiç şüphesiz bu yapıda ve Sicilya'daki diğer abidelerin yapımındaki gibi Müslüman sanatkarlar kullanılmıştı. Bugün Vatikan'daki Hıristiyan Müzesi ve diğer müzeleri süsleyen mücevher kutuları ve piskopos asaları da dahil, bir çok fildişi eşya bu devre ait Sicilya-İslam sanatını en güzel bir biçimde göstermektedir.⁷⁸ İbn Cübeyr, II. William dönemi İslami mimariye göre da yapılan sarayların güzelliklerini anlatmaktadır.⁷⁹ II Frederik'in kurduğu şatoda bir Arap tarzıydı.⁸⁰

Müslümanların Sicilya mimarisine çok şey kattıkları, Batı'da özellikle de İtalya'da bilinmektedir.⁸¹ Sivri kemer tarzı, Batı'da bambaşka bir şekilde kullanılmakla birlikte gotik mimariyi etkiledi ve bu durum Gotik ve Rönesans yapılarında görülmektedir.⁸² Mısırdaki kurulan ilk Müslüman-Türk devleti olan Tolonilerin yaptığı camideki tasarımların Sicilya yoluyla özellikle Roman sanatında kullanıl-

⁷³ Hunke, 303-304.

⁷⁴ Mustafa Ateşmen, *Avrupalı Gözüyle İslâm*, Byy, 1973, 38.

⁷⁵ M.G.S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, Çev; Heyet, İstanbul, 1993, II, 400; Sarıçam, 247.

⁷⁶ Hitti, II, 975.

⁷⁷ Karlığa, 163.

⁷⁸ Hitti, II, 969.

⁷⁹ İbn Cübeyr, 248.

⁸⁰ Karlığa, 169.

⁸¹ Bedevi 43

⁸² Will Durant, *İslam Medeniyeti*, Orhan Bahaettin, Byy, Trz., 176.

dığı ve sonra da Gotik sanatının ana motifi olarak yüzyıllar boyu Avrupalıların ruhunu ve gözünü okşadığını görüyoruz.⁸³ Batıdaki sanat eserlerindeki yonca yaprağı şeklinde kemer kubbe kasnakları, çiçek motifleri, mozaik kaplama, oymacılık Sicilya yoluyla Almanya'ya geçmişti. Sicilya mimarisinde görülen Kufi hat ve ahşap ve fildişi oymacılık kilise yapılarında görülebilmektedir.⁸⁴ İtalya'da geç Ortaçağ ve Rönesans'ta yapılan kuleleri Kahire'deki ve daha doğudaki kuleleri karşılaştırırsak, daha büyük benzerlikler ortaya çıkar. Bu yapı türleri İtalya üzerinden Avrupa'nın diğer yerlerine yayılmıştı. Örneğin, İngiltere'deki birçok karışık kemerler, Kahire'de yapılmış daha eski kemerlere çok benzemektedir. XVII. yüzyılın sonunda, Londra'daki kiliseler için yapılan kulelerin örneğini daha önceki cami minarelerinde bulmak mümkündür.⁸⁵

İslam sanatının etkisi İtalya'da değişik boyutlarda ortaya çıkıyordu. Bu dönemde ciltlenen kitaplar, tamamen doğulu bir dış görünüm içerisindeydi. Müslümanların kitaplarında görülen fevkalade ciltçilik, artık Hıristiyanların yazdığı kitaplarda da görülüyordu. Bunlar Müslüman sanatkarlardan öğrenilmekteydi. Ayrıca Musul'da geliştirilen ve Sicilya üzerinden İtalya'ya giren pirinç eşya üzerine altın⁷⁰, gümüş yahut kırmızı bakır işlemeciliği gelişmişti.⁸⁶ Sicilya üzerinden İtalya'ya giren oradan Fransa hatta İngiltere'ye kadar uzanan Zecel türü Arap güftelerinin müziğe etkisini de unutmamak gerekir.⁸⁷

İLMİ ETKİ

İslam hâkimiyetinden sonra Sicilya, Müslümanlar tarafından ilim, kültür, ticaret merkezi haline getirilmiş ve burada bilim ve medeniyet teşekkül etmiştir. İslami dönemde İslam dünyasının bütün bilgi birikimi buraya akmıştı. Gerek doğudan gerek gerek Endülüs'ten buraya yoğun bir kitap akışı vardı.⁸⁸ Şimdi sıra bunların batıya aktarılmasındaydı.

Sicilya'da Müslümanlar tarafından kurulan medreselerde çeşitli milletlerden bilim adamları bir araya gelmiş ve her şey gerçekler üzerinden öğretilmişti.⁸⁹ Adayı ziyaret etmiş olan İbn Havkal, o dönemlerde sadece Palermo'da 300 müderris olduğundan bahseder.⁹⁰ Normanlar dönemiyle birlikte Güney Avrupa'da, İslâm medreseleri taklit edilerek ilk üniversitelerin kurulduğu görülmektedir. Bunların mimari özelliği, ders programları, eğitim usulleri tamamen İslâm medreselerinin taklidiydi. Ortaçağ İslâm eğitim sisteminin, Batı'da ve bir dereceye kadar Sicilya

⁸³ Nesimi Yazıcı, *İlk Türk İslam Devletleri Tarihi*, Ankara, 2002, 83.

⁸⁴ Altan, 134.

⁸⁵ Akyol, 129..

⁸⁶ Hitti, II, 976.

⁸⁷ Bedevi, 46.

⁸⁸ İhsan Abbas, 92.

⁸⁹ Hodgson, II, 399.

⁹⁰ İbn Havkal, 126.

kraliyet sarayında bir yer edinmiş olduğunu görmekteyiz.⁹¹ Bu arada İtalya, İspanya ve Güney Fransa'dan birçok kimsenin İslâm medreselerine tahsile geldikleri görülmektedir.

Sicilya, İslâm Medeniyetinin yayılmasında ve birçok unsur ve değerlerinin İtalya yarımadası ve Avrupa içlerine aktarılıp iletilmesinde köprü vazifesi gördü. Norman Kralı II. Roger (m.1130-1154), Arapça öğrendiği gibi, Arapça yazılan eserleri toplamış ve büyük coğrafya bilim adamı İdrisî gibi Müslüman bilim adamlarını alanlarında araştırma yapmaya teşvik etmiştir. Nitekim İdrisî, m.1154'te yazdığı II. Roger'e övgülerle başlayan *Kitâb-u Rucâr* adıyla da meşhur olan *Nüzhetu'l-Müşâtak fî İhtiraki'l-Âfâk* adlı eserini II. Roger'a takdim etmiştir.⁹² Eser, kendisinden önceki bilgileri özetle nakletmekle kalmaz, aynı zamanda bilgi toplamak maksadıyla çeşitli ülkelere gönderilmiş olan kimselerin topladıkları orijinal malumatı da içerir. Topladığı bilgileri tenkidi bir süzgeçten geçiren İdrisî, bu eserinde dikkati çeken bir geniş görüşlülük getirmekte ve dünyanın yuvarlaklığı gibi bir takım esas gerçeklere de sıkı sıkıya sarılmaktadır. Bu abidevi eserden ayrı olarak İdrisi, II. Roger için küre biçiminde bir gök haritası ile daire biçiminde başka bir dünya haritasını, her ikisi de gümüş üzerine olmak üzere imal etmiştir.⁹³ Bu eser ile Batılılar dünya coğrafyası konusundaki yetersiz bilgilerini geliştirdiler,⁹⁴ coğrafi keşiflere çıkacak olan İspanya ve Portekiz gemicileri ilk bilgilerini buradan öğrendiler⁹⁵ ve bu kitap batıda üç buçuk asır boyunca aşılamadı.⁹⁶ Bir anlamda bu kitap, dünyanın keşfine, dolayısıyla batının sınıf atlamasına büyük katkı sağlamış oldu. II. Roger döneminde bir Arap Müslüman sultan için Palermo'da günlük sıcaklıkları ölçen bir alet yapmıştı.⁹⁷ Yine bu dönemde bu gün batının kullandığı rakamlar Avrupa'ya geçmişti.⁹⁸

İslam kültürüne aşina olan II. Frederik'in, Arapçayı ana dili gibi bildiği bilinmektedir.⁹⁹ Katıldığı haçlı seferi esnasında birçok Müslüman âlimle görüşmüştü. İslâm kültürüne çok meraklıydı. Müslüman bir kadından ders aldığı, Sicilyalı bir Müslüman'dan mantık okuduğu bildirilir.¹⁰⁰ O, m.1224 yılında Napoli'de bir üniversite kurmuş ve bu üniversiteyi, İslâm düşüncesini Batı'ya tanıtmak için bir akademi haline getirmişti. Buraya birçok Arapça eserler toplamış, bu kurumun en önemli işi Arapçadan Latinceye tercümeler yapmak olmuştur. Burada Aristo ve İbn Rüş'tün

⁹¹ George Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, Çev; Ali Hakan Çavuşoğlu, Tuncay Başoğlu, İstanbul, 2004, 415.

⁹² İdrisi, I, 8.

⁹³ Hitti, II, 976; et-Tıbi, 12.

⁹⁴ Watt, 31.

⁹⁵ Altan, 126.

⁹⁶ Haydar Bammât, *Garp Medeniyetinin Kuruluşunda Müslümanların Rolü*, Çev; Avni İlhan, İstanbul, 1966, 69.

⁹⁷ Et-Tıbi, 251.

⁹⁸ Et-Tıbi, 262.

⁹⁹ Hunke, 319.

¹⁰⁰ Karlığa, 168.

eserleri tercüme edilerek ders kitabı olarak okutuluyor ve çeviriler Paris ve Polonya'ya gönderiliyordu.¹⁰¹ Bu durum, II. Frederik hanedanı düştükten sonra da devam etmiştir. Ayrıca Bologna üniversitesine Arapça kitaplar hediye etmişti.¹⁰² O, mütercim Michael Scot'a sarayında geniş imkânlar vererek İslam bilim ve düşüncesine ait pek çok eseri Arapçadan Latinceye tercüme ettirmişti. Michael Scot,¹⁰³ Aristo'nun biyoloji ve zooloji'ye dair Arapçaya çevrilmiş eserlerinden Latinceye bazı tercüme-ler yapmıştı. Aristo'nun bir eserini İbn Sina'nın yaptığı şerh ile birlikte özet halinde tercüme edip hamisi II. Frederik'e takdim etmişti. Grekçe olan aslı halen kayıp Optica gibi birçok eser Arapçasından Latinceye çevrilmiştir. Daha çok tıp, astro-nomi ve matematiğe dair eserlerin tercümelerinin yapıldığı Sicilya'da bu çevrilen eserlerin, asırlar boyu birçok sayıda el yazmaları çıkarılarak Avrupa'da yayılmıştır. Bu tercüme işinde Sicilya'nın gösterdiği gayret, birinci derecede önem taşımaktadır ve bu gayret İtalya'da gerçekleştirilen Rönesans'ın başlangıcına işaret eden adımlar olmuştur.¹⁰⁴ Sonuçta doğrusunu söylemek gerekirse Helenistik kültüre dayandığı iddiasıyla yola çıkan Batıların Helenistik kültürün korunmasına yöne-lik katkıları Müslümanlardan daha azdı.¹⁰⁵ Bu korumada esas görevi yapanlar Müslümanlar olmuştur. Müslümanlar Sicilya'yı fethettikten sonra klasik eserleri ve antikiteyi Avrupalılara sundular.¹⁰⁶ Batılılar da eski Yunan eserlerini okumak için Arapça öğrendiler.¹⁰⁷ Bologna'daki gerek tıp ve gerek hukuk merkezlerindeki öğrenciler nesiller boyu İslami kıyafetler içerisinde doğudan gelen eserlerin şerh ve haşiyelerini yaparak bir anlamda doğunun talebesi oldular.¹⁰⁸

II. Frederik, Arap tıbbının yayıldığı merkezlerden biri ve dünya çapında şöhreti olup kilisenin inhisarında eğitim vermeyen¹⁰⁹ Salerno Tıp Okulu'na önemli destek verdi.¹¹⁰ Nitekim Batı tıbbının doğuşunu sağlayan ve üzerinde etkisi olup,¹¹¹ kurucularından biri Müslüman olan ve tam bir İslami mimari ile yapılan,¹¹² Salerno Tıp Okulu'nun gelişiminde Arapçadan tercüme edilen eserle-rin önemli rolü olmuştur.¹¹³ Salerno Tıp Okulu'nda hocalar Arapça kaynaklardan ders veriyorlardı.¹¹⁴ Ayrıca II. Frederik, Müslümanların Sicilya'da oturmuş oldukları

¹⁰¹ Bammat, *İslam'ın Çehresi*, 260.

¹⁰² De Lacy O'leary, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, Çev; Hüseyin Yurdaydın, Y. Kutluay, Ankara, 1971, 168.

¹⁰³ Watt, 37.

¹⁰⁴ Hitti, II, 972-975.

¹⁰⁵ Hodgson, 401.

¹⁰⁶ Otto Spies, *Doğu Kültürünün Avrupa Üzerindeki Tesirleri*, Çev; Neşet Ersoy, ATO Dergisi İlave Ya-yınları, No: 8, Ankara, 1974, 6,7.

¹⁰⁷ İsmet Kayaoğlu, *İslâm Kurumları Tarihi*, Konya, 1994, II, 92.

¹⁰⁸ Hunke 218.

¹⁰⁹ Hunke, 216.

¹¹⁰ Watt, 73.

¹¹¹ Et-Tıbi, 251.

¹¹² Hunke, 211-212.

¹¹³ Sarıçam, 248.

¹¹⁴ Altan, 104.

farmakoloji (eczacılık) ilgili prensipleri aynen kabul edip devam ettirdiğini ve bunu bir kanunla yürüttüğünü biliyoruz.¹¹⁵

II. Frederik, İslam dünyasındaki emirlerle yazışmakta, dünyanın muhtelif bölgelerindeki bilginlere sorular yöneltmekteydi.¹¹⁶ Bu sorular, *el-Ecvibetu's-Sıkalıyye* diye şöhret bulan bir dizi eserin yazılmasına neden olmuştur. Devrin önde gelen bilginlerine yönelttiği sorulara tatminkâr cevaplar verenlere büyük hediyeler göndermişti. Diğer bir çok Müslüman Hükümdara arz ettiği gibi, Sultan el-Kamil'e de kısmen bilgi toplayıp öğrenmek ve kısmen de bilmece mahiyetinde bir takım matematik ve felsefe problemleri arz edip sormuştur ki bunları Mısırlı bir alim başarı ile çözüp cevaplandırmıştı. Karışık matematiksel problemler ile geometri ve astronomi ile ilgili problemler ise, Musul'da çözümlenip cevaplandırılmıştı.¹¹⁷ O, Müslüman filozoflar ile toplanıp tartışmalar yapmaktan hoşlanırdı.¹¹⁸

Sicilya'nın ilmi etkisi ve tercüme, Batıda müspet ilim, akılcılık ve serbest düşüncenin doğmasında büyük rol oynamıştır. Müslüman eserlerinin Batı'da tanınması, uzun süredir entelektüel bakımdan derin bir uykuda olan Batı dünyasının uyanmasına sebep olmuştur. Bu kültür teması çağına, XVI. yüzyıl Rönesans'ı ile kıyaslayarak, "XIII. yüzyıl Rönesans'ı" adı verilmiştir. Çünkü XVI. yüzyıl Rönesans'ının özellikleri sanat ve edebiyata ilişkin olduğu halde, XIII. yüzyıl Rönesans'ı ilk planda olmak üzere ilim ve felsefeyi ilgilendirmektedir.¹¹⁹

Sonuç olarak bilim alanında batının ilerlemesinde Müslümanların rolü çok büyük olmuştur. Fikir ve düşüncenin birleşme noktasını teşkil eden Sicilya'nın, orta çağ ilim ve kültürünün yeni nesillere ulaştırılmasında oynadığı rol önemlidir. Bu dönemde Arapça eserler, Latinceye tercüme edilerek Rönesans ve ardından modern bilimin doğuşuna zemin hazırlandı. Bu alanda Müslümanların ileri sürdüğü en önemli ve en esaslı fikir, bilime karşı oluşuyla ön plana çıkan kiliseye karşı ilmin din ile bağdaşabileceğini ortaya koymalarıdır.

ZİRAİ ETKİ

Sicilya'ya gelen ve yerleşen Müslümanlar beraberlerinde Sicilya'da bilinmeyen yeni zirâî usuller getirmişlerdi. Mısır ve Mezopotamya'da uyguladıkları ziraat ve sulama ilmini¹²⁰ çok kısa bir sürede buraya taşıyıp¹²¹ bu gün bile kullanılan sulama kanalları¹²² ve tesisleri¹²³ mükemmel sulama tesisleri kurdular.¹²⁴

¹¹⁵ Hunke, 238.

¹¹⁶ Hunke, 358; Altan, 101.

¹¹⁷ Bkz. Karlığa, 169.

¹¹⁸ Et-Tıbbi, 266.

¹¹⁹ Kayaoğlu, 93.

¹²⁰ Bkz. İbn Havkal, 118.

¹²¹ Ateşmen, 39.

¹²² Celile Naci El-Haşimî, "Suverun mine'l-Hadarati'l-Arabiyye, fi's-Sıkilliyye", *el-Mavrid*, Bağdat, 1980, IX, 45.

¹²³ Altan, 145.

¹²⁴ Lewis, *Müslümanların Avrupa'yı Keşfi*, 159.

Zeytin, pamuk, şeker kamışı, limon, portakal, zeytin, fıstık gibi o zamana kadar Sicilya bölgesi halkınca bilinmeyen bitkileri yetiştirdiler.¹²⁵ Ada sakinlerine portakal, dut, hurma şeker kamışı ve pamuk üretimini öğrettiler. Zirai alanda bol mahsul almayı bilen Müslümanlar, Normanlar döneminde bu işleri ileri noktalara vardırıdılar.¹²⁶ O zamana kadar nadasa bırakılan toprakların tam kapasiteyle kullanımını da burada uygulandı. Halen yaşayan yer isimleri ayrıca zirai meyvelerin isimlerinin Arapça orijinalleri gibi olması zirai sahada fatihlerin tesirinin önemini göstermektedir.¹²⁷ Bugün bile Palermo'da birçok çeşme ismi, tarım ve zanaat kollarında kullanılan birçok Arapça kelime, zirai etkinin kuvvetini açıkça ortaya koymaktadır.¹²⁸

Böylece asırlar boyunca ülkedeki ticari ve zirai hayat, geniş çapta Müslüman tüccarların elinde kalmış ve ziraat, topraktan bol mahsul alınabilmesi için nasıl hareket edilmesini ve ne yapılmasını gayet iyi bilen Müslüman ziraatçıların idaresi altında refah ve bolluk içinde sürdürülmüştür. İpek böcekçiliği burada uygulanmış, Papirus bitkisi evvelkinden çok daha fazla miktarlarda yetiştirilmiştir.¹²⁹ M.1184 yılında Sicilya adasını ziyaret eden İbn Cübeyr, burada gördüğü toprağın bereketinden, zengin tabii kaynaklarından ve çok sayıdaki çeşitli geçim vasıtalarından ve meyvelerin çeşit ve bolluğundan son derece etkilenmiştir.¹³⁰

ENDÜSTRİYEL ETKİ

Müslümanlar Sicilya'da endüstriyel alanda birçok yeniliğe imza attılar.¹³¹ Gümüş, bakır, demir¹³², kükürt, mermer, kına¹³³ ve granit madenlerinin işletilmesini nizama bağladılar.¹³⁴ Palermo, gibi şehirlerdeki Müslüman sanatkârlar yerlilere endüstriyel sanatları öğrettiler. Musul'da XII. yüzyılda başlatılıp geliştirilen sanayi dalı olan pirinç eşya üzerine altın, gümüş, yakut ve bakır işlenmesi buralarda da gelişmeye başlamıştı. Tekstil, seramikçilik, kâğıt yapımı, ipekçilik ve şeker istihali gibi birçok endüstri kollarını geliştirdiler.¹³⁵ El sanatlarına verilen önem, mimarideki büyük gelişim, farklı materyalleri işleme ve şekil verme yetisi ve Arap entelektüellerin etkileri, Batı toplumlarının Ortaçağ'ın karanlığından sıyrılıp bu dönemi Aydınlanma çağı niteliğinde geçirmesine olanak sağlamıştı.

Müslüman hükümdarlar tarafından Palermo'daki sarayda kurulan ünlü dikimevi, Sicilya'daki Hıristiyan hanedan mensuplarına, üzerinde İslâmî nakış ve süs-

¹²⁵ El-Haşimî, IX, 45.

¹²⁶ Bammat, *İslam'ın Çehresi*, 259.

¹²⁷ Et-Tıbi, 10.

¹²⁸ Lewis, *Müslümanların Avrupa'yı Keşfi*, 171.

¹²⁹ Hitti, II, 967.

¹³⁰ İbn Cübeyr, 242.

¹³¹ Bammat, *İslam'ın Çehresi*, 259.

¹³² El-Haşimî, IX, 45.

¹³³ Altan, 147.

¹³⁴ Gürkan, 282.

¹³⁵ Hitti, II, 967.

lemeler, hatta kufi yazılar bulunan kumaştan dokumaya uzun seneler devam etmiştir. İmparatorların giydiği ipek elbise ve çoraplar, üzeri Arap motifleri ile süslü Palermo ipeği idi.¹³⁶ O dönemde Sicilya kumaşı dünyaca meşhur idi.¹³⁷ Mısır ile bu konuda yarışlıyordu.¹³⁸ İtalya'nın ilk dokuma sanatkarları, teknik bilgilerini ve süsleme modellerini Sicilya'dan almışlardı. Bu yüzden İtalya'da dokunan kumaşlarda Oryantal karakter hâkimdi. XIII. asrın başlarından itibaren ipek dokumacılığı birçok İtalyan şehrinde esas sanayi dalı haline gelmiş ve bu şehirlerde Sicilya'daki örneklerini taklit etmek suretiyle dokunan kumaşlar, Avrupa'nın çeşitli bölgelerine gönderilir bir duruma yükselmiş bulunuyordu. Bu tür ürünlere Avrupa'da istek o kadar fazlaydı ki, doğulu üslubunda bir takım elbiseye sahip olmayan, kendini güzel giyinmiş saymıyordu.¹³⁹

Müslümanlar Sicilya'da gemi sanayinde ileri noktalara ulaştılar, bitki liflerinden gemi halatları ürettirler ve gemicilikte kullanılan petrol sanayini geliştirdiler. Onlar bu hususta Hint okyanusunda edindikleri bilgi ve tecrübelerin meyvelerini Akdeniz'e getirdiler. Bu gelişmeler daha büyük ve Atlantik'i geçebilen gemilerin yapımı ile sonuçlanacaktır.¹⁴⁰ Müslümanların ilme ve bilime kattıkları başka bir hizmet de pusulayı Batı'ya tanıtmak olmuştur. Gemicilikteki ilerlemeler ve pusulanın öğretilmesiyle Avrupa'da denizcilik tekniği çok ilerledi ve coğrafi keşifler bu sayede gerçekleşti.¹⁴¹

Kültür ve medeniyetin yayılmasında birinci derecede önemli olan kâğıdın Avrupa'da yayılmasında Müslümanların rolü büyük olmuştur. Pahalı bir madde olan ipek yerine daha bol ve tedariki kolay bir madde paçavradan kâğıt imali yapan Müslümanlar, dünya tarihi açısından bu önemli gelişmeyi¹⁴² Avrupa'ya tanıttılar.¹⁴³ Böylece kâğıdın kullanılışı, Endülüs ve Sicilya yoluyla Avrupa'ya geçti.¹⁴⁴ Avrupa'daki ilk kâğıt fabrikası Palermo'da kuruldu.¹⁴⁵ Sonuçta Sicilya üzerinden Avrupa'ya kâğıdın transferi ve Avrupa'da bollaşması da Rönesans'ın sebepleri arasında sayılmaktadır.¹⁴⁶

DİL VE EDEBİYAT YÖNÜNDEN ETKİ

Sicilya'nın Avrupa dil ve edebiyatı üzerinde de etkileri vardır.¹⁴⁷ Norman kralı II. Roger Arap şiiri dinlemeyi seven ve etrafında Arap şairler bulunduran

¹³⁶ Akyol, 127.

¹³⁷ Altan, 145.

¹³⁸ El-Haşimî, IX, 46.

¹³⁹ Altan, 91.

¹⁴⁰ Watt, 43.

¹⁴¹ Akyol, 130.

¹⁴² Adam Mez, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti*, Çev. Salih Şaban, İstanbul, 2000, 528.

¹⁴³ Kayaoğlu, 97.

¹⁴⁴ Watt, 34; Hitti, II, 896.

¹⁴⁵ Et-Tibi, 11.

¹⁴⁶ Yazıcı, 39.

¹⁴⁷ Bak. İhsan Abbas, 180.

birisiydi. II. Frederik Müslüman şairleri Palermo sarayında toplardı. Etrafındakiler Müslüman halkın ağızlarında dolaşan şiirlerini toplayarak Sicilya şiiri oluşturmuşlardı.¹⁴⁸ Halk dilinde şiirin yaygınlaşması da Müslüman şairler sayesinde olmuştu.¹⁴⁹ Bu konuda birçok örnek bulunmaktadır.¹⁵⁰

İtalyan şiiri, nesri ve musikisi de Müslüman edebiyatçıların etkisinde kaldı.¹⁵¹ Dante gibi İtalyan yazarlar Müslüman edebiyatından etkilendiler. Dante, Maari'den¹⁵² ve özellikle de İbn Arabî'nin "Miraç" adlı eserinden etkilenmiş ve meşhur İlahi Komedyası'nı adeta bunun benzeri olarak ortaya koyduğunu söyleyebiliriz.¹⁵³ Sicilya yoluyla edebiyat alanında Avrupa'ya birçok masal ve hikâye unsuru da geçmiştir. Bunlar Alp dağları yoluyla kuzeye ulaşmıştır.¹⁵⁴ Bunlar arasında Yedi Uyurlar gibi dini anlatım türleri de vardır. Bu etkiler sonraki yüz yıllarda da devam etmiştir.¹⁵⁵ O dönemden kalma Arapça ile yazılan bazı kitabeler ve mezar taşları¹⁵⁶ Arapçanın etkisinin göstergelerinden biridir.¹⁵⁷

İslam medeniyetinin Batı dillerinde bıraktığı kelimeler de bulunmaktadır. Misal olarak verirse bu günkü Sicilya'da kullanılan dilde yüzlerce Arapça kelime bulunduğu gibi, yakındaki ada olan Malta adasında ise halen Arapçanın bir lehçesi konuşulmaktadır.¹⁵⁸ Batı dillerine geçen Arapça kelimelerin bir kısmı medeniyet üstünlüğünden dolayı kullanılan eşyanın isimleri, bir kısmı da çeşitli alanlardaki ilmi terimlerdir. Bu bilim ve sanat transferi sırasında Arapçanın özellikle güney bölgesinde kullanılan İtalyancaya olan etkisi ve Müslümanların buradan ayrıldıktan sonra bölge insanlarının Müslümanlara olan özelemlerinin tarih boyunca devam etmesi de ayrı bir anekdottur.¹⁵⁹ Bu, günlük hayattaki İtalyancadaki kelimelerden ve isimlerde kullanılan nisbet "ya" sından da anlaşılabilir.¹⁶⁰ Ayrıca misal olarak, transfer olmuş kelimelerden bazılarını verebiliriz. Zehra(gül) kelimesinden zagara, merc(çayır) margin, şebeke(ağ) kelimesinden sciabica, rıtl(ölçü) kelimesinden rotolo, kantar kelimesinden cantaro, kafiz(ölçü) kelimesinden cafizu, ğuraf(oda) kelimesinden garaffu divan kelimesinden dohana, kabil(kablo) kelimesinden cable, funduk (otel) kelimesinden fondaco, defter kelimesinden defetari,

¹⁴⁸ Bammat *İslam'ın Çehresi*, 260.

¹⁴⁹ Altan, 136.

¹⁵⁰ Bkz. Ahmet Tefik El-Medeni, *İşraku Envaru'l-Medeniyyetu'l-İslamiyye Ala Avrupa Min Ceziretu's-Sıkkiliyye*, Cezair, 1980, IV, 346.

¹⁵¹ Watt, 37.

¹⁵² Bammat *İslam'ın Çehresi*, 281.

¹⁵³ Bedevi Dante'nin İbn Arabî'nin Miraç isimli kitabından etkilenmesini uzunca anlatmaktadır. Bkz. 30.

¹⁵⁴ Hitti, II, 975.

¹⁵⁵ Bedevi, 78.

¹⁵⁶ El-Medeni, 340.

¹⁵⁷ Altan, 135.

¹⁵⁸ Emin Tefik Et-Tîbî, "Devru's-Sakaliyye fi İntikali'l-Ulum ve'l-Mearif el-Arabiyye ila Avrupa", *Tarihu'l Ulum İnde'l-Arab*, C.2, byy, 1987, 251.

¹⁵⁹ Bunlardan biri olan Sicilyalı Michele Amari'dir. Bkz. Altan, 7.

¹⁶⁰ Mazerani, Berlusconi, Covanni, gibi, bkz. Altan, 151.

kelimeleri¹⁶¹ Sicilya'da kullanılmaktadır.¹⁶² Bu konuda gerek yer isimlerinden gerek şahıs isimlerinden birçok örnek verilebilir.¹⁶³

SONUÇ

Müslümanların kontrolünde yaklaşık 250 yıl süren fiilî hâkimiyetten ve 400 yıl süren ikametden sonra Sicilya'da İslam'ın ve Müslümanların durumu büyük oranda sona erse de, etkisi tarihte yerini almış ve günümüze kadar devam etmiştir. İslam hakimiyeti boyunca, her alanda sahip oldukları deha sayesinde, İslam sanat ve kültürü alanında ortaya çıkan zengin fikri patlamada tam bir verimliliğe ulaşılmıştır. Doğrusu X. asrın ortalarından itibaren İslam dünyasındaki birikim açık bir şekilde kıta Avrupa'sını sarmıştır. Bu etki sadece bilim teknik alanında değil günlük yaşam tarzı ile de alakalıdır. Yani Batı karanlık çağdan kurtulduysa bunu biraz da Sicilya'ya borçludur.

Sicilya, Haçlı Seferleri ve Endülüs ile birlikte İslam Medeniyetinin Batıya etki yaptığı üçüncü bir yoldur. Rönesans'ın Batının aydınlanmasına en fazla etkiyi yaptığını kabul edersek, Avrupa'nın İslam Medeniyetinden en fazla etkilendiği ana damar Sicilya'dır denilebilir. Bu anlamda Sicilya'daki İslam Medeniyeti, İslam kültür ve medeniyetinin bir paratoneri, iletkeni olmuştur. Böylece Avrupa'nın içinde bulunduğu karanlık devir bir değişim gösterirken, bunda en önemli pay Müslümanlara aittir. İslam Dünyasında üretilen bilim, felsefe ve teknolojiler, atlama taşı olarak farz edebileceğimiz bu önemli adadan Avrupa'ya nakledilmiştir. Avrupa'daki aydınlanma sürecinin de özellikle Sicilya'nın kuzeyinde yer alan İtalya'dan başlaması bunun en önemli kanıtlarından biri sayılabilir. Müslümanlar, Avrupa'ya Sicilya yoluyla birçok teknoloji yanında, kâğıt, pusula ve barut gibi teknolojik ve askeri alanda Avrupa'yı çok ileri noktalara götürecek hayati keşifleri öğretmişlerdi. Yapılan çeviriler ile Batılılar, kendilerinden kat kat üstün olan bu bilim ve teknoloji karşısında endişeye düşmüş, İslâm'dan ve onun siyasi kuvvetinden telaşlanıp çok yoğun bir gayretle bunları elde etmenin yollarını araştırmaya başlamışlardı. Bu gayret de Batının atılma girmesine sebep olmuştu.

Sonuç olarak bilim alanında batının ilerlemesinde Müslümanların rolü çok büyük olmuştur. Fikir ve düşüncenin birleşme noktasını teşkil eden Sicilya'nın, orta çağ ilim ve kültürünün yeni nesillere ulaştırılmasında oynadığı rol önemlidir. Bu dönemde Arapça eserler, Latinceye tercüme edilerek Rönesans ve ardından modern bilimin doğuşuna zemin hazırlandı. Bu alanda Müslümanların ileri sürdüğü en önemli ve en esaslı fikir, bilime karşı oluşuyla ön plana çıkan kiliseye karşı ilmin din ile bağdaşabileceğini ortaya koymalarıdır.

¹⁶¹ Bu konuda Arapçadan geçen isimlerin uzun listesi için bkz. Hallak, 145.

¹⁶² Hunke, 342.

¹⁶³ Endorya Burozo, *El-Müslimün Fi Sıkıliyya ve Tesiruhum Fi Kurunu'l-Vusta*, Cezair, 1980, IV, 205.

BİBLİYOGRAFYA

Abbas İhsan, *el-Arabu fi Sıkkılliyye*, Beyrut, 1975.

Ahmet Tevfik El-Medeni, *İşraku Envaru'l-Medeniyyetu'l-İslamiyye Ala Avrupa Min Ceziretu's-Sakaliyye*, Cezair, 1980.

Akyol Edip, "İslâm Medeniyeti'nin Batı'ya Etkileri İle İlgili Bazı Değerlendirmeler", *İstem*, Konya, 2006, Sayı, VI.

Altan İbrahim, *İslam Tarihinde Sicilya Adasının Yeri*, İstanbul, 1993.

Amin Maalouf, *Ölümcül Kimlikler*, Çev; Aysel Bora, İstanbul, 2000.

Ateşmen Mustafa, *Avrupalı Gözüyle İslâm*, Byy, 1973.

Avcı Casim, *İslam Bizans İlişkileri*, İstanbul, 2003.

Bammat Haydar, *Garp Medeniyetinin Kuruluşunda Müslümanların Rolü*, Çev; Avni İlhan, İstanbul, 1966.

Bammat Haydar, *İslam'ın Çehresi*, Çev; Osman Fehmi Giritli, İstanbul, 1975.

Bedevis Abdurrahman, *Batı Düşüncesinin Oluşumunda İslam'ın Rolü*, Çev; Muharrem Tan, İstanbul, 2002.

Burozo Endorya, *El-Müslimun Fi Sakaliyya ve Tesiruhum Fi Kurunu'l-Vusta*, Cezair, 1980.

Celile Naci El-Haşimî, "Suverun mine'l-Hadarati'l-Arabiyyeti, fi's-Sıkkılliyye", *el-Mavrit*, Bağdat, 1980.

Durant Will, *İslam Medeniyeti*, Orhan Bahaettin, Byy, Trz.

Emin Tevfik Et-Tîbî, "Devru's-Sakaliyye fi İntikali'l-Ulum ve'l-Mearif el-Arabiyye ila Avrupa", *Tarihu'l Ulum İnde'l-Arab*, C.2, byy, 1987.

Gürkan Ahmet, *İslam Kültürünün Garbı Medenileştirmesi*, Ankara, Trz.

Halife b. Hayyat, *Tarihu Halife b. Hayyat*, Çev; Abdülhalık Bakır, Ankara, 2001.

Hasan Hallak, *Alagatu'l-Hadariyye Beyne's-Şark ve'l- Ğarb fi'l-Uhuri'l-Vusta*, byy, 1986.

Hitti Philip, *İslam Tarihi*, Çev; Salih Tuğ, İstanbul, 1989.

Hodgson M.G.S., *İslam'ın Serüveni*, Çev; Heyet, İstanbul, 1993.

Hunke Sigrid *Batıyı Aydınlatan İslam Güneşi*, Çev; Servet Sezgin, İstanbul, 1972.

Işiltan Fikret, "Sicilya", *İA*, X, 595.

İbn Cübeyr, *Endülüsten Kutsal Topraklara*, Çev; İsmail Güler, İstanbul, 2003.

İbn Havkal, *Suretu'l-Arz*, Beyrut, 1938.

İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, Beyrut, 2005.

İbnu'l-Esir, *el-Kamil*, Beyrut, 1995.

İdrisi, *Nüzhetu'l-Müştâk fî İhtiraki'l-Âfak*, Beyrut, 1989.

- Karlığa Bekir, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, İstanbul, 2004.
- Kayaoğlu İsmet, *İslâm Kurumları Tarihi-II*, Konya, 1994.
- Lewis Bernard, *Müslümanların Avrupa'yı Keşfi*, Çev; Nimet Yıldırım, Byy., Trz..
- Lewis Bernard, *Tarihte Araplar*, Çev; Hakkı Dursun Yıldız, İstanbul, 2000, 162.
- Makdisi George, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, Çev; Ali Hakan Çavuşoğlu, Tuncay Başoğlu, İstanbul, 2004.
- Mez Adam, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti*, Çev. Salih Şaban, İstanbul, 2000.
- O'leary De Lacy, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, Çev; Hüseyin Yurdaydın, Y. Kutluay, Ankara, 1971.
- Sarıçam İbrahim, Seyfettin Erşahin, *İslam Medeniyeti Tarihi*, Ankara, 2006.
- Sibai Mustafa, *İslâm Medeniyeti'nden Altın Tablolar*, Çev; Nezir Demircan-M. Sait Şimşek, Konya, 1979.
- Spies Otto, *Doğu Kültürünün Avrupa Üzerindeki Tesirleri*, Çev; Neşet Ersoy, ATO Dergisi İlave Yayınları, No: 8, Ankara, 1974.
- Watt Montgomery, *İslam'ın Avrupa'ya Tesiri*, Çev; Hulusi Yavuz, İstanbul, 1986.
- Yazıcı Nesimi, *İlk Türk İslam Devletleri Tarihi*, Ankara, 2002.

TASAVVUF TERMİNOLOJİSİNDE LETÂİF-İ RUHANİYYE

İsa ÇELİK*

ÖZET

Sufilerin kanaatlerine göre insan kendisinde beş tane 'mutlak' olan unsuru barındırır. Letaif-i hamse diye isimlendirilen bu unsurlar insan bedenine yerleştirilmiştir. Bunlar şöyle ifade edilirler: Kalp, göğsün sol tarafında bulunan ve yeri hemen hemen bildiğimiz kalbin yeridir. Ruh, kalbin tam karşısında ve göğsün sağ tarafındadır. Sırr, daha yüksek bir şuurun ilk aşamasıdır. Orijinal bir terim olan sırr, derunî şuur olarak da isimlendirilir. Hafî, gizli sözlük anlamının yanı sıra, derin gizlilik anlamını taşır. Ahfâ, mahalli beyindir. İşleyiş alanı olan beyin ve kalp arasında görev yapar. En gizli anlamına gelir. Bu çalışmamızda mutasavvıfların letâif-i ruhaniyye ile ilgili fikirlerini ana hatlarıyla vermeye çalıştık.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, tarikat, terminoloji, letâif, ruh

IN MYSTICAL TERMINOLOGY THE FIVE SUBTLETIES (LATAIF-İ ROUHIYYA)

The human being is stated, in Sufi presentation to contain five elements of the absolute. These five subtleties (Lataif-i Khamsa/ lataif-i rouhiyya) are located in the body. They are named as follows: Heart center, on the left side, whose 'field' is approximately where the heart is called Qalb. Spirit, on the right side, opposite heart center. This is known as Rouh, sometimes translated as the soul center. Secret, the first stage of higher consciousness. The original term is Sırr, which has been called 'inner consciousness.' Mysterious, its name is Khafi, which carries the connotation of deep secrecy. The deeply hidden, which is resident in the brain and whose 'field' of operation may move between the brain and the center of the chest. Their technical name is Akhfâ, which stands for 'most hidden. In this our work, we have studied opinions of sufis related to lataif-i rouhaniyya with main lines.¹

Key Words: Sufism, order, terminology, subtleties, spirit

GİRİŞ

Tarikatların tasniflerinden birisi nefsanî tarîk ve ruhânî tarîk ayrımıyla ifade edilir. Kadirî tarikatı gibi tarikatlar nefsanî yoldan; Nakşî tarikatı gibi

* Doç. Dr., Atatürk Ü İlahiyat Fak. Tasavvuf ABD Öğretim Üyesi, e-mail: isacelik@hotmail.com.

¹ Shah, *The Way to the Way*, p.89-90.

tarikatlar da ruhânî yoldan seyr u sülûku tamamlatırlar. Ancak son dönem tarikatlarında nefsanî tarikatlarda da ruhânî tarikatlarda olduğu gibi nefsin eğitimi yanında letâif zikri ile de seyr u sülûk yaptırılmaktadır. Bu makalemizde letâif-i ruhaniyyeyi irdelemeye çalışacağız.

Letâif-i ruhaniyye diye ifade ettiğimiz kalp, ruh, sır, hafi, ahfa ve nefis tasavvuf psikolojisinin temel kavramlarını oluşturmaktadır. Sûfî psikolojisine göre kutsal sayılan kalp, bizim derin zekâ ve irfanımızı içerir ve marifetin kaynağıdır. Nefis, ruhumuzun en çetin hasmı olarak karşımıza çıkar. Ancak terbiye edildiğinde paha biçilmez değerinde ruhumuzun yardımcı bir unsuru haline gelir.²

Sözlük anlamı olarak latîfe, ibareye sığmayan, zihinde beliren ince anlamı gösteren veya ifade eden her şey anlamına gelir.³ İnsandaki ilahî cevhere işaret eden bir tasavvuf terimi olarak latîfe, nefis-i natika ve hakikat-i insan yerine de kullanılır.⁴ Letâif ise, latifenin çoğuludur. İnsanın maddî kalp ile alakası bulunan, ruh ve nefis gibi manevi varlığı için kullanılan, bir diğer deyişle kalbe bağlı bulunan duygulara verilen addır. “Latîf,” esmâ-i hüsnâdandır. Bu kavram Kur’ân-ı Kerîm’de Allah Teâlâ’nın ismi olarak yedi yerde geçmektedir.⁵ Lütufkâr anlamına geldiği gibi, ince mana, cismi olmayan, gözle görülmeyen anlamına da gelir. Nitekim: “Gözler O’nu idrak edemez. O gözleri idrak eder. Latîf’dir. Habîr’dir” (el-En’am, 6/103) ayetindeki “latîf” bu anlama, yani gözle görülmeyen ama her şeyden haberdar olan anlamındadır. “latife” de aynı kökten olup gözle görülmeyen, bilhassa tasavvufî terminolojide cisimle alâkalı olmayan anlamı taşır.⁶

Sûfîler emir ve halk âlemi ayrımını “Halk ve emir ona aittir” (Araf, 7/54) âyet-i kerîmesinden ilham alarak, kâinatın iki vechesine işaret etmiştir. Emir âlemi: Hakk tarafından bir sebebe bağlı olmayarak var edilen şeyler olup melekût âlemi yerine kullanılır. Halk âlemi ise, bir sebebe bağlı olarak var olan şeyler olup şehâdet âlemi yerine kullanılır.⁷ Emir âleminden olanlar, insanî kalp, Rabbânî ruh, sır, hafi, ahfâ. Halk âleminden olanlar ise, toprak, su, hava, ateş ve nefstir. Bunlardan birincisine “havass-ı hamse-i bâtına”, ikincisine ise, “havass-ı hamse-i zâhire” de denilir. Lâtifelerin en yüksek mertebesi olan “ahfâ”nın, Cenâb-ı Hak

² Robert Frager, *Sûfî Psikolojisinde Gelişim Denge ve Uyum: Kalp Nefs ve Ruh*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2004, s.28.

³ İbnü’l-Arabî, *Mu’cemu Istılâhâtî’s-Sûfîyye*, trc., Seyfullah Sevim, Büyükşehir Belediyesi Kültür Yay., Kayseri, 1997, s.67, (*Mukaddemât* içerisinde.)

⁴ İbnü’l-Arabî, *el-Futûhâtü’l-Mekkiyye*, Dâru Sâdır, Beyrut, IV, 240; Osman Türer, “Latife”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara 2003, XXVII, 110.

⁵ Muhammed Fuad Abdülbakî, *el-Mu’cemü’l-Müfehres li Elfâzî’l-Kur’âni’l-Kerîm*, el-Mektebetü’l-İslâmiyye, İst, 1984, s.647.

⁶ Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev., Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul 2004, s.475; Hasan Kâmil Yılmaz, “Tasavvufî Hayatla İlgili Sorular”, s.460, (*el-Luma’ fi’l-Tasavvuf: İslâm Tasavvufu*, çev., H. Kâmil Yılmaz, Altınoluk Yay., İstanbul 1996/1417, isimli kitabın sonunda); Hekimoğlu İsmail ve Arkadaşları, *Dinî İlmî Felsefî Yeni Ansiklopedi*, Timaş Yay., İstanbul 1989, II, 749-750.

⁷ İbnü’l-Arabî, *Mu’cemu Istılâhâtî’s-Sûfîyye*, s.70; Hamdi Efendi, *Hasbihalü’s-Sâlik fi Akevâli’l-Mesâlik*, Âlem Mat., İstanbul 1318, s.8.

ile; en aşağı mertebesi olan “nefs”in ise bedenle irtibatı bulunmaktadır.⁸ Emir âleminden olanlara, âlî latifeler, halk âleminden olanlara ise süflî latifeler denilmektedir.⁹

Âlem-i halktan olan anâsır konusunu ana hatlarıyla ilk defa ele alan İslâm filozofu Kindî (v.252/866) olmuştur.¹⁰ Lügatte anâsır kelimesi, “asıl, kök, soy; şeref ve asâlet” anlamlarına gelen “unsûr” kelimesinin çoğuludur. Kur’an-ı Kerim’de unsûr ve anâsır kelimeleri geçmez. Anâsır-ı erbaa dört unsur demektir. Bunlar da hava, su, toprak ve ateşten ibarettir.¹¹ Sûfiler nefsin dört mertebesini dört unsûra benzeterek, nefs-i emmâre ateş, nefs-i levvâme hava, nefs-i mülhime su, nefs-i mutmainne toprak mesabesinde derler.¹²

Âlemin yaratılışı konusunda Azizüddin Nesefî (v.700/1300) şunları söyler: Yüce Allah’ın zâtından, bir cevherden başka bir şey sâdir olmamıştır. Akl-ı evvel-den her itibar için akıl, nefis ve felek olan bir şey zuhûr etti. Böylece her akıldan bir akıl, nefis ve felek meydana geldi. O zaman kamer feleğinin altında ateşin unsûru ve tabîatı oluştu. Sonra hava unsûru, hava tabîatı, su unsûru ve su tabîatı, toprak unsûru ve toprak tabîatı meydana geldi.¹³

Yaygın kanaat olarak mutasavvıflar ruhu çeşitli mertebelere ayırmış, bunu da letaif-i ruhaniyye diye isimlendirmişlerdir. Bunlar sırasıyla, kalp, rûh, sır, (sırr-ı sır), hafî, ahfâ, letâif-i nefis ve letâif-i külliye dir.¹⁴ Ahmed Avni Konuk (v.1938), letaif-i ruhaniyyeye manevî kuvvetler ismini vermektedir.¹⁵ Ruhun bâtını sırr, sırrın bâtını sırr-ı sırr, sırr-ı sırrın bâtını hafî, hafînin bâtını ahfâ lâtifesidir. Rûhun bedendeki hâkimiyet noktalarından olan lâtifelerden kalp, ruhun; rûh sırrın, sır hafînin; hafî ahfânın zarfı, diğerleri de mazrûfu durumundadır. Bunlar sayesinde ruh bedeninin müstahkem mevkilerini elinde bulundurarak, vücûdda hüküm ve saltanatını sağlamaya çalışır.¹⁶

⁸ Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî, *Câmiü'l-Usûl*, Basım yeri ve yılı yok, s.222; a.m.f., *Câmiü'l-Usûl Veliler ve Tarikatlarında Usûl*, çev., Rahmi Serin, Pamuk Yayınları, İstanbul 1979, s.276-277; Khalifa Abdul Hakim, *Islamic Ideology*, Third Edition, The Institute of Islamic Culture, Lahore, 1961, p.141; Süleyman Hilmi Tunahan, *Mektuplar ve Bazı Mesâil-i Mühimme*, Basım yeri ve tarihi yok, s.134; Mehmed Ali Aynî, *İslâm Tasavvuf Tarihi*, Sad., H. R. Yananlı, Akabe Yay., İstanbul 1985, s.119; Muhammed İhsan Oğuz, *21 Soruda Tasavvufî Gerçekler*, Oğuz Yay., İstanbul 1991, s.98-99.

⁹ Osman Türer, “Latife”, *DİA*, Güzel Sanatlar Matbaası, İstanbul 1995, XVII, 110.

¹⁰ H. Bekir Karlığa, “Anâsır-ı Erbaa”, *DİA*, Güzel Sanatlar Matbaası, İstanbul 1991, III, 149.

¹¹ Karlığa, a.g.m., III, 149.

¹² Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yay., İstanbul 1996, s.48.

¹³ Azizüddin Nesefî, *İnsân-ı Kâmil: Tasavvufia İnsan Meselesi*, Haz. Mehmet Kanar, Dergâh Yayınları, İstanbul 1990, s.41.

¹⁴ Gümüşhanevî, *Câmiü'l-Usûl*, s.222; (Trc., s.276); Muhammed Nuri Şemseddin Nakşibend, *Miftâhu'l-Kulûb*, İstanbul 1301, s.13; Idries Shah, *A Performed Scorpion: The Way to the Way*, Third Impression, The Octagon Press, London, 1990, p.90.

¹⁵ Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz., I-IV, Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, İFAV Yay., İstanbul 1994, IV, 372.

¹⁶ Ahmed b. Abdülahad el-Fârûkî es-Serhendî İmam-ı Rabbânî, *el-Mektûbât*, I-III, Demir Kitabevi, İstanbul 1963, I, 246, (Mektup: 260.); Ahmed b. Ahmed Halil el-Bukâî, *Risâle fî Adâbi't-Tarîkati'n-Nakşibendiyyeti*, s.70vd; Aynî, a.g.e., s.121; Fehmi Kuyumcu, “Tasavvufun Başlıca Deyim ve Terim-

Hasan Basrî (v.110/728) ve ondan sonra gelenler, bu derunî faaliyetin safha safha kazandırdığı ruh mertebelerine letâif dediler. Onlara göre tasavvuf, bir aksiyondur ve bu aksiyonun her safhasında ruh yeni bir merite kazanır, latif olan âlemlerden bir pencere açılır, böylece insan nefis, kalp, ruh ve sır mertebelerini aşar. Her merite bir hicap ile ötekenden gizlenir. Onların bilinmesi ancak tadılma yoluyla. Tatma ise yaşamak, yani iç âleme ait aksiyonla kendini o merite haline getirmekten ibarettir. Mutasavvıfların gözünde miraç işte bu ruhî yükseliş hadisesidir. Kendi iç âlemini imar eden mutasavvıf, kendi gayretleriyle bütün insanların bu ruhî yükselişini temin edeceğini ilan eder.¹⁷

İlk dönem sûfîlerinden Sehl b. Abdullah Tüsterî (v.273/886) henüz çocukken dayısının kendisine bir evrâd öğrettiğini, bu evrâda devam ederken önce kalbinde sonra da sırrında bir tatlılık hissettiğini ifade etmiştir.¹⁸ Bu rivayet hem ruhun farklı idrak mertebeleri olan “kalp” ve “sır” gibi kavramların eskiden beri sûfîler arasında bilinmekte olduğunu, hem de bu mertebelerin ruhî tecrübelerle öğrenildiğini göstermektedir. Sistematik olarak kalp, ruh, sır gibi latifelerden bahseden *Kitabu'l-Muhabbet* sahibi Amr b. Osman el-Mekkî'dir (v.291/904).¹⁹ Hâkim Tirmizî (v.320/932) *Beyânü'l-fark beyne's-sadr ve'l-kalb ve'l-fuâd ve'l-lüb* adlı eserinde ruhun farklı boyutlarını ve bunların özelliklerini ana hatlarıyla ele almıştır. Tirmizî'ye göre sadr, kalp, fuâd ve lüb aynı bütünün iç içe geçmiş halkaları gibidir. Sadr gözün beyazı, kalp renkli kısmı, fuâd göz bebeği, lüb de gözün nuruna benzer. Bu mertebeler derinleştikçe idrak seviyeleri de artmaktadır. Sadr nefis-i emmâre, kalp nefis-i mülhime, fuâd nefis-i levvâme, lüb de nefis-i mutmaine ile irtibatlıdır.²⁰ İmam Gazzâlî (v.505/1111) kalp, ruh, nefis ve akıl lâtifelerinden bahsetmekte olup, sır, sırr-ı sır, hafî ve ahfâ'yı zikretmemiştir.²¹

Âlem-i emr letâifi, âlem-i halk letâifinin gölgesi mesabesindedir. Nakşbendiye meşâyihî nezdinde, âlem-i halkın tehzibi, âlem-i emrin tehzibinden daha faziletlidir. Bu yüzden onlar, emr âleminin lâtifelerini temizlemeyi, halk âleminin lâtifelerinin temizliğinden önce yaparlar.²²

→

leri Üzerine Bir Deneme”, *Mavera Tasavvuf Özel Sayısı*, Yıl: 8, Cilt: 8, Sayı: 92-95, (Temmuz-Ekim 1984), s.51, ss.31-63; İrfan Gündüz, *Gümüshânevi Ahmed Ziyâüddîn*, Seha Neşriyat, İstanbul 1984, s.195; Osman Türer, “Tasavvufî Düşüncede İnsan”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl: 2, Sayı: 5, Ocak 2001, s.12, ss.7-15.

¹⁷ Hilmi Ziya Ülken, *Tasavvuf Psikolojisi*, (1944-1945 Üniversite Serbest Konferanslarından Ayrı Basım), Kenan Matbaası, İstanbul 1946, s.195, ss.194-206.

¹⁸ Abdülkerîm Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, Tahkik: Abdülhalim Mahmûd-Mahmûd b. eş-Şerif, Dâru'l- Kütübî'l-Hadis, I-II, Basım yeri ve tarihi yok, I, s.92-93; Necdet Tosun, *Bahaeddin Nakşbend Hayatı Görüşleri Tarihi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2002, s.307.

¹⁹ Ali b. Osman el-Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, İngilizce'den Arapça'ya tercüme, İsmail Mâzî Ebu'l-Çarâim, Tahkik: İbrahim Düsûkî, Dâru't-Turâsî'l-Arabî, Kahire, 1974, s.371; Shigeru Kamada, “A Study of The Term Sırr (Secret) in Sufi Lataif Theories”, *Orient*, XIX, p.9, pp.7-28.

²⁰ Hâkim Tirmizî, *Beyânü'l-fark Beyne's-Sadr ve'l-Kalb ve'l-Fuâd ve'l-Lüb*, Kahire 1958, s.35-38, 80; Tosun, *Bahaeddin Nakşbend*, s.308.

²¹ Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ts., III, 3vd.

²² Tunahan, a.g.e., s.134.

Letâif kavramını sistematik olarak inceleyenlerden birisi de Müceddîdiyyenin kurucusu Ahmed Sirhindî'dir (v.1034/1624). Sirhindî'nin hali-felerinden Mîr Muhammed Numan (v.1060/1650) şeyhinin sistemine ek olarak her latife için insan vücûdunda ayrı bir bölge belirlemiştir. Bu bölgelere yoğunlaşarak zikir yapma geleneği Müceddîdiyede tasavvufî eğitimin ilk adımı olarak önemli bir unsur olmuştur.²³

Hüseyin b. İbn Yemîn letâif konusunda şöyle der: Muhakkıklar demişlerdir ki, kalp, ruh, sır ve hafî insanın idrak edici latifesinin isimleridir. Bazı mertebelerde ona kalp derler, beşerî kayıtlardan kurtulup daha saf olduğu diğer mertebede ona ruh derler, saflık artınca, sır derler, olgunlaşınca hafî derler. Letâifteki farklılık öz itibarıyla değildir, aksine hepsi özde birdir. Farklılık vasıflarda ve hallerdedir. Meşâyıhtan çoğunun görüşü budur. Bazılarına göre ise, letâifteki farklılık özdedir; yani her latife diğerinden bizzat farklıdır.²⁴

Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye (v.638/1240) göre, letâif-i hamse adı verilen nefs, kalp, ruh, akıl ve sırdan oluşan bu beş latifenin her biri tek bir varlıktır. Ancak terakkileri sebebiyle değişik şekil aldıkça ayrı ayrı değerlendirilir ve farklı isimler alırlar.²⁵

Bu ön bilginin akabinde letâif-i ruhâniyenin her birinin tafsilatına geçebiliriz.

1. KALB

Çevirme, döndürme, değiştirme, bir şeyin altını üstüne getirme gibi anlamlara gelir,²⁶ hem maddiyât hem de manevîyâtta kullanılır.²⁷ Biyolojik olarak insan göğsünün sol tarafında bulunan çam kozalağına benzeyen bir et parçasıdır.²⁸ Kalp, biyolojik, duygusal, ahlâkî ve dinî yaşamın kaynağıdır.²⁹ Akıl, rûh, marifet yeri ve

²³ Mîr Muhammed Nu'man, *Risâle-i Sülûk*, nşr., Gulâm Mustafa Hân, Karaçi 1969, 7, 10-11; Tosun, *Bahaeddin Nakşebend*, s.308.

²⁴ Hüseyin b. İbn Yemîn, *Mir'ât'ül-Bedâiy'*, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddîn, nr.3229, vr.45b46b; Tosun, *Bahaeddin Nakşebend*, s.310.

²⁵ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Lübbü'l-Lüb*, çev. İsmail Hakkı Bursevî, sad. Abdülkâdir Akçişek, Eskin Matb., İstanbul 1984, s.32.

²⁶ Hüseyin b. Muhammed Rağûb el-İsfehanî, *el-Müfredât fi Çarîbi'l-Kur'ân*, Dâru Kahraman, İstanbul 1986, s.620; Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I-XIV, Dâru Sâdır, Beyrut, ts., XIV, I, 685vd; Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, I-III, Matbaa-i Osmaniyye, İstanbul 1304-1305/1886-1887, I, 445; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.296-298; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yay., Ankara, 1997, s.422-423.

²⁷ Hüseyin Kazım Kadri, *Türk Lügatî Türk Dillerinin İştikakı ve Edebî Lügatları*, I-IV, Maarif Matbaası, İstanbul 1943, III, 823-824.

²⁸ Seyyid Şerif Cürçânî, *Kitabü't-Târifât*, Basım yeri ve tarihi yok, s.178; Muhammed A'la b. Ali et-Tehânevî, *Kitabu Keşşâfi Istulâhâtî'l-Fünûn*, I-II, Tashîh, Muhammed Vecîh-Abdülhak-Gulam Kadri, ez-İntişarât-ı Hayyam ve Şurekâu, Kalkûta, 1862, II, 1170; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s.422.

²⁹ Michel Meslin, "Heart" (Kalp), *The Ancylopedia of Religion*, I-XVI, Collier Macmillan Publishers, London 1987, VI, ss.234-237.

Allah Teâlâ'nın tecelli ettiği yer anlamlarına da gelir.³⁰ Seyr u sülûkun kendisiyle yapıldığı kalp,³¹ lâtifelerden birincisi yerine kullanılan bir terimdir.³² Bir başka deyişle kalp, insanın Allah Teâlâ'ya bağlandığı, ona iman ettiği ve manevî emanetin saklandığı,³³ insanın sevmesini, buğz etmesini, seçmesini ve azmetmesini sağlayan kaynaktır.³⁴ Kur'ân-ı Kerîm'de kalp kelimesi müştaklarıyla birlikte 132 kez geçmektedir.³⁵

Kalp, ezeli bir nurdur, Allah Teâlâ onunla insana nazar etsin diye mükevvenâtın özüne konmuş bir yüce sırdır. Kalp adının verilmesi mevcûdatın zübdesi ve mahlûkatın özü olmasıyla, halden hale dönmesi sebebiyledir.³⁶ Kalp, insanın kendisiyle Rabbini tanıdığı, Hakk'ın kuluna orada tecellî ettiği, kulun Rabbini kendisiyle sevdiği, zevke dayalı idrakin merkezi,³⁷ şevk, vecd ve marifetin mahallî³⁸ olan Rabbânî bir latifedir.

Tasavvufî anlamı ise, kalb-i cismâniye taalluku olan rûhânî ve rabbânî bir latife; rûh ile nefis arasında tavassut eden mücerred ve rûhânî cevherdir ki,³⁹ bütün şuur, his ve idraklerimizin ve aklımızın madeni yani manevî/ruhî âlemimizin merkezi bulunan lâmekân kalptir, buna nefis-i natîka da denilir.⁴⁰ Bu insanı hayvanlardan ayıran bedîî bir kuvvettir. İnsanın şeref ve meziyeti, kasdı, himmeti ve büyüklüğü bu kuvvet ileldir. İnsan tabiatında gizli olan şehvanî ve gazabî nefsin tezkiyesi, fenalıklardan menedilmesi ve terbiyesi ancak nefsi natîkanın irşadıyla mümkün olabilir.⁴¹

İbnü'l-Arabî (v.638/1240) sûfîyi "sahib-i kalp" diye isimlendirir. Âbid ve zâhidi bu kavramın dışında tutar. Ona göre kalp sahibi mükâşefe ve müşâhede ehlidir. Bu kalbe ârifler sahiptir. Âriflerin kalplerinde "gözler" vardır. Onlar bu gözler sebebiyle başkalarının görmediklerini görürler. O, bu durumu tabib-hasta

³⁰ Kuşeyrî, a.g.e., I, 223; Abdülmün'im el-Hıfî, *Mu'cemu Mustalahâtî's-Sûfiyye*, Dâru'l-Mesîre, Beyrut 1405/1987, s.218; Ebu'l-Alâ Afîfî, *Tasavvuf (İslâm'da Manevi Devrim)*, çev., H. İbrahim Kaçar-Murat Sülün, Risale Yay., İstanbul 1996; s.281; Hasan Akay, *İslâmî Terimler Sözlüğü*, 2.bs., İşaret Yay., İstanbul 1995, s.246.

³¹ Abdülkâdir Geylânî, *el-Fethu'r-Rabbânî ve'l-Feyzu'r-Rahmânî*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1403/1983, s.29.

³² İmam-ı Rabbânî, *el-Mektûbât*, I, 246, (Mektup: 260.)

³³ Selaheddin Şar, *İslâmî Bilgiler Ansiklopedisi*, Çelikkilt Matb., İstanbul 1964, s.145.

³⁴ Şah Veliyyullah Dehlevî, *Hüccetullâhî'l-Bâliğâ*, I-II, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ts., II, 88; a.mlf., a.g.e., çev., Mehmet Erdoğan, İz Yay., İstanbul 1994, II, 273; Evelyn Underhill, *Mysticism (A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Conciousness)*, Methuen Co. Ltd., London, 1957, p.71-72.

³⁵ Abdülbakî, a.g.e., s.550-551.

³⁶ Abdülkerim b. İbrahim el-Cilî, *el-İnsânü'l-Kamil fî Ma'rifeti'l-Evâhiri ve'l-Evâil*, Matbaatu Muhammed Ali Sabîh, Mısır, 1383/1963, II, 14.

³⁷ Afîfî, *Tasavvuf*, s.281.

³⁸ Cürcânî, a.g.e., s.118; Dehlevî, a.g.e., II, 90; (Trc., II, 277.)

³⁹ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmî'd-Dîn*, III, 3; Kadri, a.g.e., III, 823-824; Abdullah Develioğlu, *Gülzâr-ı Sofîyye (Kaside-i Tâiyye Şerhi)*, Ahmed Said Mat., İstanbul 1961, s.130.

⁴⁰ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, I-X, Eser Neşriyat, İstanbul 1979, I, 210; Murtaza Mutahharî, *İnsân-ı Kâmil*, Trc., İsmail Bendiderya, Tashîh., Cafer Bayar, Kevser Yay., İstanbul 1999, s.217.

⁴¹ İbnü'l-Arabî, *Ahlâk-ı Mehâsin*, çev., Ahmed Muhtar, Mahmud Bey Mat., İstanbul 1314, s.22-23.

ilişkinde benzetir. Tabibin insanlardaki hastalıkları bildiği gibi, ârif de onların bilmediği bazı şeyleri bilir. Bu durumda kalp gözü sûfi tarafından sonradan kazanılan bir yetenek olmaktadır.⁴² Kısaca kalp gözü olarak da tanımlanan basîret, İslâm'ın bir anlamda kalp gözünü çalıştırma ve geliştirme kurumu olan tasavvufta şu şekilde izah edilir: Basîret, kalbin bakış ve görüş gücü olan ilâhî bir nurla aydınlanır ve varlığın derûnî sırları onunla sezilir.⁴³

Beden ile nefsin irtibatını sağlaması ve halk âlemi ile emir âlemini bünyesinde taşıması dolayısıyla kalbe "ribat" denilmiştir. Zira tasavvufta nazargah-ı ilahî olarak kabul edilen ve mâsivânın girmemesi için her şeyden önce gözetlenmesi gereken yer kalptir.⁴⁴

"Gerçekten bunda kalbi olanlar için bir hatırlatma vardır." (Kâf, 33) Ruh-u azam'ın kalp adını alması, Hakk'a dönük olan ve bu sebeple de ondan nurları alan vechesi ile hayvanî nefse dönük olan ve böylece de yaratıcısından aldığı nurları, yetenekleri ölçüsünde ona ulaştıran veche arasında halden hale dönmesinden dolayıdır.⁴⁵ Nefis ve kalp arasında şu şekilde bir bağlantı bulunmaktadır: Nefis behîmî hasletlere meylettikçe, şehevî tabiatının iktizasını yerine getirmesi sebebiyle emmâre adını alır. Ancak, yetkinliğini izhar etmek ve akledici gücün emmâre nefsin sonunun vahametini ve durumun bozukluğunu kavramak üzere, kalbin nuru gayba ilişkin parıltılarla dolduğu sırada nefis kendi fiillerini kınadığından dolayı levvâme diye isimlendirilir. Nefsin bu mertebedeki durumu behîmilikle melekîlik arasında gidip gelmektedir. Bu mertebe kalbî mertebenin ortaya çıkışına başlangıç gibidir. Kalbî nûr ağır basıp, gücü hayvanî yetiye galip gelince ve nefis de tatmin olunca mutmain adını alır. Bu mertebede nefis, şerî hükümlerle kendisini kayıtlar, haddi aşmaz ve şerîata uygun hareket eder.⁴⁶

Nefsin yeteneği mükemmelleşip nuru ve aydınlanması güçlenince ve kendisinde bilkuvve olan şey ortaya çıkıp sonunda ilahî tecellîye ayna olunca kalp diye adlandırılır. Kalp iki denizin arasının birleşme yeri, âlemlerin kavuşma noktasıdır; bundan dolayı Hak ona sığmış ve o, Allah Teâlâ'nın arşı olmuştur. Nitekim haberde şöyle gelmiştir:⁴⁷ "Allah Teâlâ şöyle buyurur: Ben arz ve semaya sığmam lakin mü'min ve muttakî kulunun kalbine sığarım."⁴⁸ Bu yüzden müminin kalbi Allah'ın arşidir.⁴⁹

⁴² İbnü'l-Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, nşr. Osman Yahya, Beyrut, 1405/1985, IV, 115; XIII, 191-192; Çağfer Karadaş, *İbnü'l-Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, Beyan Yay., İstanbul 1997, s.52-53.

⁴³ Tehânevî, a.g.e., I, 123-124; Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an'ın Temel Kavramları*, 3.bs., Yeni Boyut Yay., İstanbul 1994, s.51; Ayrıca bakınız: Süleyman Uludağ, "Basîret", *DİA*, V, 103.

⁴⁴ Geniş bilgi için bakınız: Serrâc, *el-Luma'*, 418-419; Kuşeyrî, *er-Risâle*, I, 263-265; Gazzâlî, *İhyâ*, III, 17-46; Kelabazî, *et-Taarruf*, 109, 181; Sühreverdî, *Avarifu'l-Maarif*, 459-467.

⁴⁵ Dâvûd el-Kayserî, *Matlau Husûsî'l-Kilem fî Meânî Fusûsî'l-Hikem*, Dâru'l-Hilâfeti'l-Bahire, İstanbul 1299, s.42.

⁴⁶ Kayserî, a.g.e., s.42; Cîlî, a.g.e., II, 44; Dehlevî, a.g.e., II, 211; (Trc., II, 666.)

⁴⁷ Kayserî, a.g.e., s.42.

⁴⁸ Hadîsin sıhhati hakkında bakınız: İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ ve Müzülü'l-İlbâs ammâ 'şteherâ mine'l-Ehâdisi alâ Elsineti'n-Nâs*, 4. bs., Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1405, II, 195;

Ebü'l-Huseyn en-Nurî (v.295/908), Kur'ân-ı Kerîm âyetlerinden hareketle kalbin dört farklı yönüne işaret etmiştir: Sadr, 'göğüs', İslâm'la ilgilidir, mahall-i İslâm'dır. Kalp, 'gönül', imanla ilgilidir, memba-ı feyz ve hayattır. Fuâd, 'yürek', marifetle ilgilidir, mahalli ru'yetü'l-Haktır. Lübb, 'kalbin en derin yeri', tevhîd makamıdır. Lübbü'l-lüb, en iç kalp ya da kalbin kalbi, kapsamı ve aydınlığı itibariyle sonsuzdur. Tıpkı kendisinin sabit kaldığı, onun dışındaki her şeyin etrafında döndüğü büyük bir eksen gibidir. Bu kalp, Allah Teâlâ'nın vahidiyyet ve ehadiyyet nurlarının mazharıdır.⁵⁰

Sadr (Göğüs), "Senin göğsünü açmadık mı?" (İnşirah, 1) Ruh-u azam'ın sadr adını alması, bedeni yöneten vechesi itibariyledir. Çünkü sadr beden nurlarının kaynağıdır.⁵¹ Kalp ve akıl anlamına da gelen sadr, bir fiil olarak dışarıya çıkmak, öncülük etmek, direnmek ya da muhalefet etmek anlamı taşır. Kalple nefis arasında yerleşen göğüs en dış kalp olarak da adlandırılır. Bu ikisi arasındaki buluşma noktasıdır ve birbirlerine müdahale etmelerini önler. Göğüs bizim dünya ile ilişkilerimize öncülük eder ve onun aracılığıyla nefsin negatif tekliflerine direnebiliriz. Bir diğer deyişle göğüs, içimizdeki pozitif ve negatif güçler arasındaki ana muharebe meydanıdır. Bu nedenle salık, sadrında büyük bir psiko-ruhsal simya çalışması gerçekleştirerek, negatif eğilimlerini pozitif eğilimlere dönüştürebilir.⁵²

Fuad, kalbin içi, kalp zarı⁵³ anlamına gelir. Abdülkerim el-Cîlî (v.832/1428), kalbinin yönü daima fuad'da bulunan kimsenin "hemm" ismi verilen bir nura dönük bulunduğunu; burasının kalbin nazar mahalli olduğunu ifade etmektedir.⁵⁴ Bir başka deyişle fuad, ilâhî tecellileri seyretme mahalli anlamında kullanılan bir tasavvuf terimidir.⁵⁵ "Kalp (gönül) gördüğünü yalanlamadı" (Necm, 11) âyetinde buna işaret vardır. Ruh-u azam'ın fuad adını alması, yaratıcısından etkilenmesi açısından. Nitekim sözlük anlamıyla "fe'd" yaralamak ve etkilemek anlamına gelir.⁵⁶

→

Aclûnî, bu konu ile ilgili olarak şu bilgileri vermektedir: "Bu hadîsin tahririnde "aslını görmedim" der. İbn Teymiyye, o israiliyyât içerisinde mezkûrdur. Rasulullah'tan (s.a.v) rivâyet edildiğine dair bilinen bir isnadı yoktur"; İbnü'l-Arabî'ye göre kalpten maksat ârif-i billâh olan insân-ı kâmil'in kalbidir. Ârif olmayanların kalplerine kalp denilmesi mecazendir, hakikaten değildir. Bkz: Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, III, 2.

⁴⁹ Kayserî, a.g.e., s.42.

⁵⁰ Ahmed Subhi Furat, "Ebü'l-Huseyn en-Nurî ve Makamatü'l-Kulûb Adlı Risalesi", *İslâm Tedkikleri Enstitüsü Dergisi*, Cilt: VII, Cüz: 1-2, Yıl: 1978, s.355, ss.340-355; Hâkim Tirmizî, *Beyânü'l-Fark Beyne's-Sadr ve'l-Kalb ve'l-Fuâd ve'l-Lüb: Kalbin Anlamı*, çev. Ekrem Demirli, Hayy Kitap, İstanbul 2006, s.18vd; Âsım Efendi, a.g.e., I, 445-446; Annemarie Schimmel, *Tasavvufun Boyutları*, Kırkambar Yay., İstanbul 2000, s.222; Frager, a.g.e., s.57.

⁵¹ Kayserî, a.g.e., s.42.

⁵² Frager, a.g.e., s.50, 64.

⁵³ Âsım Efendi, a.g.e., I, 445; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.195; Fuad kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de tekil ve çoğul olarak 16 yerde geçmektedir. (Abdülbakî, a.g.e., s.510.).

⁵⁴ Cîlî, a.g.e., II, 14.

⁵⁵ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.195.

⁵⁶ Kayserî, a.g.e., s.42.

Gönül ise, dil, kalp, meyil, Allah'a en yakın yer gibi anlamlara gelir. Gönül denilen şey üç kısımdır: Biri yalnız dünya ile meşguldür. Diğeri yalnız ahiret işle-riyle meşguldür. Üçüncüsü Allah Teâlâ'nın muhabbetiyle dolmuştur. O yalnız Allah Teâlâ ile meşguldür.⁵⁷ Sahîh hadîste Peygamberimiz (s.a.v): "*Rûhu'l-Kuds (rû') gönlüme, bir nefsin rızkını tamamlamadıkça ölmeyeceğini ilham etti*"⁵⁸ buyurmaktadır. Ruh-u azam'ın rû' (gönül) adını alması, ruhun yaratıcısı Kahhar olan Allah Teâlâ'nın kahrından korkması ve çekinmesinden dolayıdır.⁵⁹

Âlem-i ekberde olan Beyt-i Ma'mûr'a tekabül eden kalp⁶⁰ organların emîri ve yöneticisidir. Organlar kalbin iradesi ve hareketi olmaksızın bir yere kıvılda-yamazlar. Kalbin murakabe ile kontrol altına alınması, onun menfi hâtıralarla olan alâkasını keser. Murakabenin tamamlanmasından sonra sahih bir tevbe meydana gelmiş olur. Organlara yardım olarak, kalbin menfi hatıralarla olan ilgi-sinin koparılması yeter. Çünkü murakabe ile kalbin kötülöklere yönelik damarı kısalmıştır. Murakabe ile yok edilemeyen bazı şeyler de muhasebe ile anlaşılır ve izale edilir.⁶¹

Hemedânî (v.535/1140) şöyle demektedir: İslâmî terbiye ve aydınlığın me-kânı beden, îmânî terbiye ve aydınlığın mekânı kalp olduğu gibi, ihsânî terbiye ve

⁵⁷ Safer Baba, a.g.e., s.82. Yunus Emre (721/1321) gönül, kalp ve nefsin insan üzerindeki etkilerini, kalbin ani değışikliklerini bir şüirinde şu şekilde dile getirmektedir:

"*Hak bir gönül verdi bana hâ demeden hayrân olur,
Bir dem gelir şâdî olur, bir dem gelir giryân olur.
Bir dem sanasın kiş gibi şol zemheri olmuş gibi
Bir dem beşâretten doğar hoş bağ ile bostan olur.
Bir dem gelir söyleyemez bir sözü şerh eyleyemez
Bir dem dilinden dür döker dertilere derman olur.
Bir dem çıkar Arş üstüne bir dem iner tahte's-serâ
Bir dem sanasın katredür, bir dem taşar ummân olur.
Bir dem cehalette kalır hiç nesneyi bilmez olur
Bir dem dalar hikmetlere, Câlînûs u Lokman olur.
Bir dem dtv olur yâ perî virâneler olur yeri
Bir dem uçar Belkîs ile sultân-ı insân-ı kâmil ü cân olur
Bir dem varır mescitlere yüzün sürer anda yerlere
Bir dem varır deyre girer incil okur ruhbân olur.
Bir dem gelir İsa gibi, ölmüşleri diri kılar
Bir dem girer kihr evine, Firavun ile Hâmân olur.
Bir dem döner Cebraîl'e rahmet saçar her mahfile
Bir dem gelir gümrâh olur miskin Yunus hayrân olur."*

(Abdülbaki Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, 2.bs., İnkılap Kitabevi, İstanbul 1992, s.158; Mustafa Tatçı, *Yunus Emre Divânı II*, MEB., İstanbul 1997, s.102-103.)

⁵⁸ Muhammed b. Abdullah el-Hakim, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, thk: Mustafa Abdülkadir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1990, II, 5.

⁵⁹ Kayserî, a.g.e., s.42.

⁶⁰ Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *et-Tedbirâtü'l-İlahiyye fi Islâhı Memleketi'l-İnsaniyye: Tedbirât-ı İlahiyye Tercüme ve Şerhi*, Tercüme ve Şerh: Ahmed Avni Konuk, haz., Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, İz Yay., İstanbul 1992, s.371.

⁶¹ Ebû Hafs Şihabüddin Ömer es-Sühreverdi, *Avârifu'l-Maârif*, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut, 1983, s.479; a.mlf., *Tasavvufun Esasları: Avârifu'l-Maârif Tercümesi*, Haz., H. Kâmil Yılmaz-İrfan Gündüz, Erkam Yay., İstanbul 1993, s.596-597; Bukâî, *Risâle fi Adâb*, s.72; Şeyh İsmail Hakkı, *Hücceti'l-Bâliğâ*, s.2, (Mevlânâ Ali Bin Hüseyin, *Reşahâtü Ayni'l-Hayat*, İstanbul 1291, isimli kitabın kenarında.)

aydınlığın mekânı da sır/gönül ve ruhtur: Ruh “sanki Onu görüyormuş gibi” ifâdesinin mekânıdır. Sır ise “bilesin ki O seni görür”⁶² ifâdesinin tecellî ettiği yerdir. Kalp ile sır arasındaki fark şudur: Kalp dönüşkendir, farklı âlemlerde dolaşır. Bazen sır ve ruh perdesinde Allah Teâlâ’nın izzetini görür, bazen yine sır ve ruh örtüsünde meleklerin saflığı ve temizliğini müşâhede eder. Ara sıra kalp gözüyle Peygamberlerin karakterlerini görür, bazen diriliş gününü göz önüne getirir, bazen de kaza ve kadere nazar eder. Sır ise halden hale dönüşmez. “O seni görür” cümlesinin korku ve heybetinde istikrarlı bir şekilde durur. Gecesi ve gündüzü, hazarı ve seferi ondan haberdar olmadığı gibi, o da bunlardan haberdar değildir. Allah Teâlâ’nın kendisine nazar ettiğini, ne söylese, ne yapsa ve ne düşünse hepsini görüp bildiğinin farkında olarak istiğrak haline geçer.⁶³

Konevî (v.673/1274), Hakk’a yakınlığın beş mertebesi bulunduğunu ifade eder: Kalbin yakınlığı, ruhun yakınlığı, sırrın yakınlığı, nefsin yakınlığı, Hakk’ın ahadiyet yakınlığı. Ahadiyet yakınlığı bütün mertebeleri kendinde toplar. Kalbin yakınlığı: Kulun kalbi ve içten amellere dalmasına bağlıdır. Bu ise pek kolay değildir. Dünya ehlinde kopmak icap eder. Bu makamda Hakk’ın yakınlığına gelince, ilim, hikmet ve ilham çeşidinden şeyleri kuluna vermesidir; ona bağlamasıdır.⁶⁴

Dehlevî (v.1176/1762) ise, kalp ile alakalı olarak şunları ifade eder: Kalp ne zaman behîmî hasletlerin galebesi altında kalsa ve bunun sonucu olarak da kabz ve bast hali hayvanların kabz ve bast hali gibi, tabiat ve vehimden kaynaklanan bir vaziyette olsa, o, behîmî bir kalp olur. Kalbin uyku ya da uyanık halde iken şeytanların vesveselerine açık olması, onların telkinlerini kabul etmesi halinde o kalbin sahibi “insan şeytani” olarak isimlendirilir. Melekî hasletlerin galebe çalması halinde, insanî kalpten söz edilir ve artık korkusu, sevgisi ve benzeri halleri, elde etmiş olduğu hak itikatlara meyilli olur. Her ne vakit duruluğu güçlenirse, nuru artarsa ona “ruh” denir ve artık kabz hali yaşamaz; hep bast halinde olur; huzursuzluk duymaz ve hep ülfet halinde bulunur. Bu durumda melekî özellikler onun için bir karakter halini alır.⁶⁵

Melekûtî bir lâtfeye olan⁶⁶ kalbin yarısı emir, yarısı da halk âleminden olması sebebiyle, iki âlem arasında yani maddeden manaya geçişin kendisi vasıtasıyla sağlandığı bir köprü ve kapı mesabesinde. Bu kapının nefsanî kilidinin anahtarı, “Allah” ism-i şerfi ve kelime-i tevhid (lâ ilâhe illallah)’dir.⁶⁷

⁶² Bkz: Cibrîl hadisi: Buhârî, İman 1; Müslim, İman 1.

⁶³ Hâce Yusuf-i Hemedânî, *Rutbetü’l-Hayat: Hayat Nedir*, çev., Necdet Tosun, İnsan Yay., İstanbul 1998, s.76-77.

⁶⁴ Sarduddin Konevî, *Hadîs-i Erbaîn: Tasavvuf*, çev., Abdülkadir Akçipek, Rahmet Yay., İstanbul 1970, 94-95.

⁶⁵ Dehlevî, a.g.e., II, 211; (Trc., II, 666.)

⁶⁶ Bukâî, *Risâle fî Adâb*, s.67.

⁶⁷ İmam-ı Rabbânî, *el-Mektûbât*, III, 62, (Mektup: 45.); Gümüşhanevî, *Câmiü’l-Usûl Veliler ve Tarikatlarında Usul*, s.105.

Zikir ilk defa dil ile yapılır. Sonra kalbe, sonra ruha geçer. Sonra sır âlemine, sonra hafi, sonra hafinin daha hafisine (ahfâ) geçer. Bu zikirler, Allah'ın verdiği hidayete göre derecelenir. Dil ile yapılan zikir kalp ile yapılabenzer. Dilden zikir ediliyorsa; kalben Allah'ın unutulmadığı belli olur. Kalbin zikri kendi özünde, celal ve cemal sıfatının tecellisini duymaktır.⁶⁸

Ruh, nefhâ-i ilahî ve âlem-i emrden ulvî bir hakikattir. Şu âleme iniş yaparken kendisi sultan, kalp, hafi ve ahfâ lââtifeleri ise onun askerleri konumundadır. Kalp lââtifesi nefsin toprak sıfatına, sır lââtifesi nefsin su özelliğine, hafi lââtifesi nefsin ateş aslına ve ahfâ lââtifesi ise, nefsin hava aslına tekabül eder ve birbirleriyle mücadele halindedirler. Nefs, ruhu, kalp lââtifesinden uzaklaştırmak istemektedir. Nefs, özünde bulunan hususiyetlerle kalp lââtifesiyle mücadele eder. Kalp lââtifesinin aslında huzur ve ilahî tecelliler vardır. İsteği ise, bu huzur ve tecellîye erişmektir. Mücadelede kalp galip olursa, insanda bunalım ve cefadan eser kalmaz. Bu durum, kalp lââtifesinin çalışmasının işaretidir. Ancak, nefis galip olursa, kalbin huzuru yok olur, kendisinde tembellik ve ibadetlerinde gevşeklik görülmeğe başlar. Bu gevşeklikle mücadele edilmezse, nefis fisk u fücûr işletir ve sahibini küfre ve şirke davet eder.⁶⁹ Bu nedenle bu mücadeleye sahne olan insanın nefsini ıslah etmesi ve kalp galibiyeti için mücadelesini sürdürmesi görevidir.

Ruhun kalp lââtifesiyle nefse galip olmasının alameti tam huzurlu olmaktır, müşahededir. Zâhirde alameti ise, tam manasıyla büyük günahlardan arınmaktır. Eğer bir kul, günahlardan arınmış ise, müşahede etsin veya etmesin, kalp lââtifesi çalışıyor demektir.⁷⁰

Bir sâlikin şerîat ve tarîkat usûl ve adabına hakkıyla riayeti, yapılan zikir ve teveccühleri neticesinde kalp, asıl sıfatına bürünerek şüphe ve tereddütlerden kurtulur, kalp nuru ve ikinci doğum denen veled-i kalple birlikte, içerisinde akîk rengine benzer, kırmızı-sarı bir nur zuhur eder. Öyle ki, sâlik artık istese de kalbini Allah'ın zikrinden alıkoyamaz. Kalbin kendiliğinden zikreder hâle gelmesiyle, kalp zikri biter ve rûh lââtifesinin zikri başlar.⁷¹

Lââtifelerden her biri ulu'l-azm Peygamberlerden birinin kademi altındadır. Kalp, Âdem Peygamberin kademi altında olup efâl-i ilâhiyyenin tecellileri ile direkt ilgisi bulunmaktadır. Velâyet makamına bu lââtife ile ulaşan sâlike Âdemî meşrep denilir.⁷²

⁶⁸ Abdülkadir Geylânî, *Sırru'l-Esrâr*, çev., Abdülkadir Akçipek, Bahar Yay., İstanbul 1996, s.60-61; Aynî, a.g.e., s.63.

⁶⁹ Çetin, *Mufasssal Medeni Ahlak*, s.137-138, 313.

⁷⁰ Çetin, a.g.e., s.139.

⁷¹ Muhammed b. Abdullah el-Hânî, *el-Behcetü's-Seniyye*, Matbaatu Zâti't-Tahrîr, 1303/1885, s.51; Nakşebend, *Miftâhu'l-Kulûb*, s.16; Kuyumcu, a.g.m., s.52; Gündüz, *Gümüşhânevî*, s.191-192, *Gümüşhânevî, Râhu'l-Ârifin ve Reşâdü't-Tâlibîn*, İstanbul 1285, s.42'den naklen).

⁷² İmam-ı Rabbânî, *el-Mekîûbât*, I, 246, (Mektup: 260.); Hânî, *el-Behcetü's-Seniyye*, s.51; Gümüşhânevî, *Câmiü'l-Usûl*, s.230; Muhammed Emin el-Erbilî, *Kitabu Tenviri'l-Kulûb fî Muameleti Allâmi'l-Çuyûb*,

Salık kalp lâtifesi ile zikre devam edince, bu lâtifenin zikrinden hâsıl olan nuru, kalpten omuzdaki kürek kemiğine doğru uzayarak çıkar. Yahut da zikir sebebiyle kalpte titreme ve kuvvetli vuruşlar hâsıl olur. Bu nurlanma ve vuruşlardan sonra müridin kalbi istese de başka şeyleri düşünemeyecek ve Allah'ın zikrinden gayrisinin giremeyeceği bir duruma geldiğinde ruh lâtifesi ile zikir telkin edilir.⁷³ Kalbin kendiliğinden zikreder hale gelmesi ve ilahî tecelliye mazhar olmasına “veled-i kalb” veya “vilâdet-i sâni” adı verilir.⁷⁴

Her insanda mevcut olan kalbe saygı göstermek büyük bir disiplindir. Bu düşünceyi hayatımıza tatbik edersek bütün hayatımız ve bütün ilişkilerimiz değişime uğrayacaktır.⁷⁵ Latifelerin ikincisi ruh latifesidir.

2. RÛH

Lügatte, can, nefis anlamlarına gelir.⁷⁶ Istilahta ise, mücerred insan latifesi, insandaki bilen ve idrak eden latife olup emr âleminden inmiş ve insandaki hayvanî rûha binmiştir, onun künhünü idrak mümkün değildir.⁷⁷ Aşk, üns, cezbe ve muhabbetin mahallidir.⁷⁸ Necmüddîn Kübrâ (v.618/1221) muhabbetin mahallinin kalp, aşkın mahallinin ise ruh⁷⁹ olduğunu ifade eder.

Kalp ve ruh, ikisi sadece Hakk'ı arayan, O'na âsi olmayan ve O'nun emrettiğinin dışında bir şey yapmayan Hakk'ı talepte cehd ve gayret sarfeden iki lâtifedir.⁸⁰ Ruh öyle bir latifedir ki, bedende bulunduğu müddetçe Allah Teâlâ ruhun mahalli olan beden kalıbında hayat yaratır.⁸¹ Rûh, yedi lâtifeden ikincisi yerine kullanılan bir terimdir.⁸² Kur'ân-ı Kerîm ve hadîs-i şerîflerde rûhtan çoğu zaman nefis diye söz edilir.⁸³ Ruh, özel bir şekilde kalbe gayb ilminden bırakılan

→

Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, ts, s.514; Muhammed Es'ad, *Nuru'l-Hidâyeti ve'l-Irfân*, Matbaatu'l-İlmiyye, Kahire, 1311, s.82; Arberry, *Sufism*, p.131.

⁷³ Gümüşhanevî, *Câmiü'l-Usûl*, s.70; (Trc., s.105.); Muhammed Halid Ziyauddîn, *Tercüme-i Risâle-i Halidiyye*, Basım yeri ve tarihi yok, 63; Bu eser birkaç risâle ile bir arada ofset olarak basılmıştır; Esad Sahib, *Mektûbat-ı Mevlânâ Hâlid*, haz. Dilaver Selvi-Kemal Yıldız, Umran Yay., İstanbul 1993, s.182 (Mektup: 32).

⁷⁴ Türer, “Letâif-i Hamse”, DİA, XXVII, 143.

⁷⁵ Frager, a.g.e., s.63-64.

⁷⁶ İbrahim Mustafa ve Diğerleri, *el-Mu'cemu'l-Vasit*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992, s.380; Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s.274.

⁷⁷ İsmail b. Hammad el-Cevherî, *es-Sıhah Tâcü'l-Lügati ve's-Sıhâhi'l-Arabîyyeti*, I-VI, Matabiu Dâri'l-Kitabi'l-Arabî, ts., I, 367vd, II, 981-982; Âsım Efendi, a.g.e., I, 885-886; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.439-440.

⁷⁸ Kuşeyrî, a.g.e., I, 273; Cürcânî, a.g.e., s.118; Dehlevî, a.g.e., II, 90; (Trc., II, 277); Baklî, a.g.e., s.221.

⁷⁹ Necmüddîn-i Kübrâ, *Tasavvufî Hayat (Usûlu Aşere Risâle ile'l-Hâim Fevâihu'l-Cemâl)*, çev., Mustafa Kara, Dergah Yay., İstanbul 1980, s.121.

⁸⁰ Kübrâ, a.g.e., s.123.

⁸¹ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, I, 272; a. mlf., *Tasavvuf İlmine Dair: Kuşeyrî Risalesi*, çev., Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 1978, s.183; Hasan eş-Şarkavî, *Mu'cemu Elfâzi's-Sûfiyye*, Müessesetü Muhtâr, Kahire, 1987, s.157.

⁸² İmam-ı Rabbânî, *el-Mektûbât*, I, 246, (Mektup: 260.)

⁸³ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s.441; Kur'ân-ı Kerîm: Bkz: Enam, 6/93; Fecr, 89/27-28; Zümer, 39/42; Yunûs, 10/92; Hadis-i Şerîf: Ebû Davûd, “Sünnet”, 16; Nesâî, “Cenâiz”, 117; Muvatta, “Cenâiz”, 49.

şeyin yerine de kullanılır.⁸⁴ Ruh-u azam'ın rûh adını alması, beden için rububiyeti; duysal hayatın ve tüm nefsanî kuvvelere akışın membaı olması itibariyledir.⁸⁵

Ruh, asılların aslıdır. İnsan bedeninin devamının şartıdır. Ruhun varlığı sayesinde beden bilir, görür, işitir, tutar, yürür. Ruhun özellikleri sayesinde, ilimde kesinlik, görmede firâset, işitmede hikmeti anlama, tutmada itaat, yürümede hizmet meydana gelir. Âdem (a.s)'dan sonraki peygamberler ve velilerden seçkin insanların sahip oldukları "hususî rûh", bedende baştan ayağa onlara can veren "umûmî ruh" gibidir. Göz onunla görür, kulak onunla işitir, dil onunla konuşur, el onunla tutar, kalp onunla bilir, dış ve içteki uzuvların tüm zerreleri onunla aydınlanır ve tazelenir. Havassın ruhu âlemin ebediliği ile bâkîdir. Avam halkın ruhu ise bedenlerinin devâmı ile bâkîdir.⁸⁶ Sarı Abdullah Efendi (v.1071/1661), *Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî* isimli Mesnevî şerhinde, ruhun ebedî olduğunu ancak hâdis olup ezeli olmadığını ifade etmektedir.⁸⁷

İnsanda dört türlü rûh bulunmaktadır: Tabiî rûh, nebâtî rûh, hayvânî rûh ve insanî rûh: Birincisi, cismin parçacıklarını bir arada tutan ve dağılmasına engel olan güç olup, semeresi kuvvet ve kudrettir. Nebâtî rûh, büyüme, üreme ve beslenme gibi biyolojik fonksiyonları sağlayan güçtür. Hayvânî rûh, insanın his ve hareketlerinin kaynağı olan güçtür. Rûh-ı hayvânînin merkezi kalptir, semeresi ise, hayat ve rahattır.⁸⁸ Bedeni idare etmesi cihetiyle kendisine bu isim verilmiştir.⁸⁹ İnsanî rûh ise, Allah Teâlâ tarafından üfürülen rûh (rûh-i menfûh), Hakk'ın kendisine nisbet ettiği (rûh-i izafî) beşerî ruhtur. Hakikatte ruh-u azam, insanî ruhtur. Rububiyeti açısından ilahî zât'ın mazharıdır. Bu sebeple, hiçbir şey onun çevresinde uçamaz, yanında yöresinde dönüp dolaşan hiçbir kimse ona erişemez ve onun güzellik nurunun isteklisi olan kimse de örtülerle sınırlıdır. O'nun kühünü Allah'tan başka kimse bilemez, bu arzuya ondan başka kimse nail olamaz. Ruh-u azam'ın âlem-i kebîrde ilk akıl, yüce kalem, nûr, küllî nefis, levh-i mahfuz ve benzeri mazharları ve isimleri olduğu gibi; ehlullah ve başkalarının ıstılahında ruh-u azam'ın âlem-i sağırda de zuhur ve mertebeleri açısından mazharları ve isimleri bulunmaktadır.⁹⁰ Ruh-u azam'ın insanî küçük âlemdeki isimleri sadr,

⁸⁴ İbnü'l-Arabî, *Mu'cemu Istılahâtî's-Sâfiyye*, s.67.

⁸⁵ Kayserî, a.g.e., s.42.

⁸⁶ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmî'd-Dîn*, III, 4; Hemedanî, *Rutbetü'l-Hayat*, s.76, 79.

⁸⁷ Sarı Abdullah Efendi, *Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî*, Tasvîr-i Efkâr Matbaası, İstanbul 1287, I-V, I, 101.

⁸⁸ Tehânevî, a.g.e., II, 1397; Cürçânî, a.g.e., s.242-244; Âsım Efendi, a.g.e., I, 886; Nesefî, *İnsân-ı Kâmil: Tasavvufta İnsan Meselesi*, s.35-36; Sarı Abdullah Efendi, a.g.e., I, 101; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s.405; Kınalı-zâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî*, Bulak Matb., Mısır, 1248/1832, s.29vd; Osman Türer, *Ana Hatılarıyla Tasavvuf Tarihi*, Seha Neşriyat, İstanbul 1995, s.143.

⁸⁹ Cîlî, a.g.e., II, 43.

⁹⁰ Kayserî, a.g.e., s.42; a.mlf., *Mukaddemât*, (Dâvûd el-Kayserî'nin adı geçen eserinin mukaddimesinin çevirisi), çev., Hasan Şahin, Turan Koç, Seyfullah Sevim, Büyükşehir Belediyesi Kültür Yay., Kayseri, 1997, s.57; el-Hıfni, a.g.e., s.114; Hamdi Efendi, a.g.e., s.12; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.440; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s.599.

kalp, rû' 'r-û'' (gönül), ruh, sır, hafî, kelime, fuad, akıl ve nefis'tir.⁹¹ Konevî'ye göre ruhun yakınlığı, kısmen kalbin, kısmen de sırrın yakınlığı gibidir.⁹² Sarı Abdullah Efendi, ruh-ı a'zamdan murad, hakikat-i Muhammediye ve ruh-i Ahmediyye olduğuna işaret eder.⁹³

Tasavvufî düşüncede ruhun yedi ayrı vechesinin bulunduğundan da bahsedilir: Madenî, nebatî/bitkisel, hayvanî, nefsanî/kişisel, insanî, sır ve sırrü'l-esrâr. Her bir ruh değerli yeteneklere sahiptir ve gerçek manevî gelişim beden, akıl ve ruh dâhil bütün bireyin dengeli gelişimi demektir. Madenî ruh, iskelet sisteminde yer alır. Bitkisel ruh karaciğere yerleşiktir ve sindirim sistemiyle bağlantılıdır. Büyümeyi ve besinlerin özümsemesini düzenler. Hayvansal ruh, kalpte yerleşiktir ve kan dolaşım sistemiyle bağlantılıdır. Bu ruh korkularımızı, öfkemizi ve tutkularımızı içerir. Nefsanî ruh, beyinde yerleşiktir ve sinir sistemiyle bağlantılıdır. İnsani ruh, manevî kalpte yerleşiktir şefkat ve imanın mekânıdır, manevî değerleri ve tecrübeleri barındırır. Sırlı ruh, Allah Teâlâ'yı hatırlayan ruhumuzdur. İç kalpte yerleşiktir ve nereden geldiğini ve nereye gideceğini bilen ruhtur. Sırrü'l-esrâr, mutlak aşkın, zaman ve mekândan münezze olanı içerir. Bu Allah Teâlâ'nın insanoğluna üflediği ruhtur, bizim özümüzdür. Eski bir sûfi metaforu ruhu bir at arabasına benzetmektedir. Madeni ruh, arabanın iskelet ve kaslarıdır. Bitkisel ruh, arabanın gövde kısmıdır. Hayvansal ruh, atlar ve kişisel ruh ise sürücüdür. İnsani ruh, hafî/gizli ve ahfâ/en gizli ruh ile birlikte arabanın içinde oturan sahibidir. Arabanın düzenli çalışması için bütün ruhların sağlıklı olması ve hep birlikte çalışması gerekir. Sürücünün atları yönlendirecek ve arabayı doğru sürece kadar usta olması gerekir. Belki de en önemlisi, sürücünün araba sahibinin talimatlarını iyi izleyebilmesi şarttır.⁹⁴

Yapılan zikrin tesiri ile olgunlaşan ruh noktasında, sarı renkte bir nûr zuhur eder. Bu nurun ruh mahallini bürümesiyle sâlik, ruhunu Allah'ın zikrinden alıkoyamaz hâle gelir. Kalp ve ruh lâtifeleri zikrullah ile yıkanıp tasfiye edilerek nisyani giderildikten sonra kendiliklerinden, müridin iradesi dışında, istese de mani olamayacağı bir şekilde zikretmeye başlar. Bu hâlin sâlikte meleke haline gelmesinin akabinde, sâlikin zikri, şeyhinin izniyle sır noktasına intikal ettirilir.⁹⁵ Ruhla yapılan zikrin neticesinde, Allah Teâlâ celal ve cemal sıfatının nuranî tecellisine ermeyi nasib eder.⁹⁶

⁹¹ Kayserî, a.g.e., s.42; Mustafa Tahralı, "Dâvûd-ı Kayserî'nin Fusûsu'l-Hikem Şerhi Mukaddimesi", *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, Yıl: 27, Ocak-1998, Sayı: 1, s.32, ss.28-35.

⁹² Konevî, *Hadîs-i Erbaîn*, s.95.

⁹³ Sarı Abdullah Efendi, a.g.e., I, 103.

⁹⁴ Frager, a.g.e., s.110vd, 136-137.

⁹⁵ İbnü'l-Arabî, *et-Tedbîrâtü'l-İlahiyye*, s.389; Hânî, *el-Behcetü's-Seniyye*, s.51; Nakşbend, *Miftâhu'l-Kulûb*, s.16; Gündüz, *Gümüşhânevî*, s.196; Lâtife-i ruhun renginin bazı muhakkiklere göre kırmızı olduğu ifade edilmektedir. İdris Şah da aynı görüştedir. İdris Shah, *ibid.*, p.90.

⁹⁶ Geylânî, *Sırru'l-Esrâr*, s.61; Şîrvânî, *Esrârü't-Tâlibîn*, s.64; Aynî, a.g.e., s.63.

Bu lâtifinin geçilmesi, Allah Teâlâ'nın sıfât-ı subûtiyesinin tecellisiyle gerçekleşir. Bu makamda sâlik tevhid-i vücûdî ile varlığın yalnızca Allah Teâlâ'ya ait olduğunu tesbit eder. Rûh, Nuh ve İbrahim Peygamberin kademi altındadır. Bu lâtifinin velâyetine Nûh ve İbrahim (a.s) velâyeti ismi verilir. Bu makamdan maksadına ulaşan sâlike ise, İbrahimî meşrep denilir. Ruh lâtifesi de hararetle ve nurlanarak zikretmeye başlayınca sır lâtifisinin zikri telkin edilir.⁹⁷

3. SIR

Lügatte, gizli tutulan, kimseye söylenmeyen şey, akıl ve idrakin kavrama sahası dışında kalan, Allah Teâlâ'nın akıl erdirilemeyen hikmeti anlamlarına gelmektedir.⁹⁸ Tasavvufî istılahta ise, bedendeki rûh gibi kalbe konulmuş, müşahedenin mahalli olan yedi lâtifeden üçüncüsü yerine kullanılan Rabbânî bir lâtifedir.⁹⁹ Bir başka deyişle, bazı mutasavvıflar, şuurda gizli olan manayı sır olarak adlandırırken, bazıları da sufilerin havassından olan kimselerin inzivaya çekilip kendilerini tecrid ederek kalp safiyetine kavuşmalarını sır olarak değerlendirirler. Zira böyle düşünenlere göre kalp, bu durumda sırma mahal olmuş ve içinde bulunulan halin ismini mecazî olarak ifade eden mekân konumunda olduğu için de bu adla isimlendirilmiştir.¹⁰⁰ Bununla birlikte, ârif kullar ile Allah Teâlâ arasında saklı ve gizil kalan hâllere de sır ismi verilir.¹⁰¹ "Allah dostlarının kalpleri sırların mezarıdır"¹⁰² sözü bu manayadır. Sûfîlerin bir kısmı, sırrı kalpten sonra ve ruhtan evvel ele almışlardır. Ancak çoğunluk onu ruhtan sonra ve ondan daha yüce bir latife olarak değerlendirmişlerdir.¹⁰³ Bu sebeple sır, ruhtan daha latif, ruh ise kalpten daha şerefli. Bu sebeple sır müşâhede nurlarının mahallidir.¹⁰⁴ Abdülkadir Geylânî sırrın yolculuğundan bahsetmektedir.¹⁰⁵

Nitekim Allah Teâlâ: "*Sırrı ve en gizli olanı O bilir.*" (Taha, 7) Ruh-u azam'ın sır adını alması, onun nurlarının Allah'ı bilme konusunda yalnız kalp erbabı ve

⁹⁷ İmam-ı Rabbânî, *el-Mektûbât*, I, 246, (Mektup: 260.); Hânî, *el-Behcetü's-Seniyye*, s.51; Gümüşhanevî, *Câmiü'l-Usûl*, s.71, 231; (Trc., s.105, 286.); Erbilî, *Tenvîru'l-Kulûb*, s.514; Es'ad, *Nuru'l-Hidâye*, s.82-83; Arberry, *Sufism*, p.131.

⁹⁸ Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn: el-İmlâ fî İşkâlâtî'l-İhyâ*, I-V, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ts., V, 16; Âsım Efendi, a.g.e., II, 387; Gündüz, *Gümüşhanevî*, s.197.

⁹⁹ Kuşeyrî, a.g.e., I, 273; Sühreverdî, s.454; (Trc., s.567); Cürcânî, a.g.e., s.118; İmam-ı Rabbânî, *el-Mektûbât*, I, 246, (Mektup: 260.); Bukâî, *Risâle fî Adâb*, s.68; Aynî, a.g.e., s.120, (15. Dipnot.); Ulu-dağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.469.

¹⁰⁰ İsmail Ankaravî, *Minhâcu'l-Fukarâ*, Basım yeri ve tarihi yok, s.244; Develioğlu, a.g.e., s.56; Ahmet Ögke, "Tasavvuf Düşüncesinde Sır Kavramı ve Marmaravî'nin "Keşfü'l-Esrâr" İsimli Risâlesi", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 3, Van, 2000, s.227, ss.225-262.

¹⁰¹ Kuşeyrî, a.g.e., I, 273; Şarkavî, *Mu'cemu Elfâzi's-Sâfiyye*, s.173.

¹⁰² Kuşeyrî, a.g.e., I, 274; Ebû Muhammed Rûzbihân el-Baklı eş-Şîrâzî, *Kitâbu Meşrabî'l-Ervâh el-Meşhûr be Hezâr u Yek Makâm*, Tashih, Nazif Muharrem Hoca, Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul 1974, s.158.

¹⁰³ Bkz., Sühreverdî, a.g.e., s. 454.

¹⁰⁴ Kuşeyrî, a.g.e., I, 273; Baklı, a.g.e., s.154; Belhî Hâşim Efendi, *Ma'rîfetü't-Tarîk*, Basım yeri yok, H.1276, s.87.

¹⁰⁵ Geylânî, *el-Fethu'r-Rabbânî*, s.260.

ilimde derinleşenler tarafından idrak edilmesinden dolayıdır.¹⁰⁶ İbnü'l-Arabî'ye göre sır, Allah Teâlâ'nın muradını bilme karşılığında kullanılır.¹⁰⁷ Sırrın sıfatı, ulûm-ı adiyyenin yetişemeyeceği şeyleri müşahede etmektir.¹⁰⁸

Behîmî hasletler her ne zaman akıl üzerine galebe çalacak olsa, akıl tabîî ve adî dürtülere meyleder. Sadece yeme içme ve cinsî şehveti düşünür. Selîm fıtrat sahiplerinin tiksineceği çirkin hallere meyleder. Melekî hasletlerin akla kısmen galebe çalması halinde ise, o (gerçek) akıl olur ve işi, ihsanî bilgilerden bedîhî olarak ya da nazar sonucu tasdiki gerekli olanları tasdik eder. Nuru güçlenir, duruluğu artarsa ona artık "sır" denir. Onun işi ise, gayb âleminde rüya, firâset, keşf, hatiften ses işitme gibi yollarla feyiz halinde inen bilgileri kabul ve tasdik etmektir. Zaman ve mekândan hâlî şeylere yöneldikçe "hafî" olur.¹⁰⁹

Sühreverdî (v.632/1234)'ye göre, sûfilerin sır diye adlandırdıkları şey, rûh ve nefis gibi kendi başına müstakil bir varlığa sahip değildir. Nefs tasfiye ve tezkiye edildiğinde rûh, nefsin karanlık ve kötülüğe sevkedici etkisinden kurtulur. Allah Teâlâ'ya doğru kurbiyyet makamlarında yükselmeye başlar. Bu halde kalp de, yerleşik bulunduğu durumdan ayrılarak rûha doğru yönelir ve ondan gelecek emir ve işaretleri beklemeye başlar. Kendi vafına ilave olarak ayrı bir müsbet vasıf daha kazanır. Sûfîler kalpten daha saf ve temiz gördükleri bu vasfı anlamak güç olduğu için, onu sır diye isimlendirmişlerdir.¹¹⁰ Günümüzde bazı tarikatlarda sâliklere sır lâtîfesinden sonra sırru's-sır lâtîfesinin zikri telkin edilir. Sırr-ı sır, Allah Teâlâ'nın kendisiyle kuldan ayrıldığı¹¹¹ veya bir başka deyişle, Hakk'tan başkasının kendisine muttali olamadığı şeydir.¹¹² Sır lâtîfesi zikir ile aslî kisvesine bürünen sâlik, Musa (a.s)'ın velâyet makamına ayak basmış olur ve kendisine Musâ meşrepli denilir. Sır lâtîfesi de Allah Teâlâ'nın zâtının tecellilerinde fani olur. Rabbin ona tecellileri hep kelâm sıfatı ile gerçekleşmektedir.¹¹³

Sufîlerin çoğunluğunun kanaatine göre, latifeler aynı latifenin mertebelerine göre değişen isimlerden ibarettir. Bazı mertebelerde ona kalp, beşerî kayıtlardan kurtulup saflaştığında ruh, saflık artınca sır, daha da olgunlaşınca hafî, en son mertebeye ulaştığında ise ahfâ ismini aldığı ve letaifte öz itibariyle bir farklılık bulunmadığı ifade edilmektedir.¹¹⁴

Nefis ve sır lâtîfesi arasındaki mücadelede ruh, vahdeti ister, yani madde âleminde sıyrılıp Allah Teâlâ'nın zâtî tecellilerine nail olmak ister. Sır lâtîfesi

¹⁰⁶ Kayserî, a.g.e., s.42.

¹⁰⁷ İbnü'l-Arabî, *Mu'cemu Istılâhâtî's-Sâfiyye*, s.67.

¹⁰⁸ Dehlevî, a.g.e., II, 211; (Trc., II, 277.)

¹⁰⁹ Dehlevî, a.g.e., II, 211; (Trc., II, 666.)

¹¹⁰ Sühreverdî, a.g.e., s.454; (Trc., s.567.)

¹¹¹ İbnü'l-Arabî, *Mu'cemu Istılâhâtî's-Sâfiyye*, s.71; Cürcânî, a.g.e., s.118; el-Hifnî, a.g.e., s.129.

¹¹² Kuşeyrî, a.g.e., s.273.

¹¹³ İmam-ı Rabbânî, *el-Mektûbât*, I, 246, (Mektup: 260.); Hânî, *el-Behcetü's-Seniyye*, s.51; Gümüşhanevî, *Câmiü'l-Usûl*, s.231; Erbilî, *Tenvîru'l-Kulûb*, s.514; Es'ad, *Nuru'l-Hidâye*, s.83; Arberry, *Sufism*, p.131.

¹¹⁴ Osman Türer, "Letâif-i Hamse", *DİA*, XXVII, 143.

başarılı olursa, kul kendisini Cenâb-ı Hakk'ın zâtî tecellîlerinin denizinde kendisini buluverir. Sanki kendisi bütün âlemlerle birlikte oradadır. Eğer kalp ile birlikte sır lâtifesi de çalışırsa, o andan itibaren Allah Teâlâ'nın tecellîlerinden başkasını göremez. Sır lâtifесinin çalışmasının en belirgin âlameti ihlâstır. Zâhirî işareti ise, Allah Teâlâ'yı çokça zikretmek ve bir nevi manevî sarhoşluk halidir.¹¹⁵

Hemedânî'nin ruh ile alâkalı olarak kanaati şu şekildedir: Ruh Allah Teâlâ'nın kendisini gördüğünü bilir. Onun nazarıyla bütün varlığı edep ve hürmet olur. Hak Teâlâ'dan başkasına yönelmez, başkalarıyla tesellî olmaz, daima Hak Teâlâ'nın cemâlini müşâhede eder.¹¹⁶

Sır âleminden yapılan zikir, ilahî sırların murakabesine götürür.¹¹⁷ Konevî'ye göre sırrın yakınlığı, kişinin hakikî keşiflere dalmasına bağlıdır. Bu ise ancak hakikî tecelli ile hâsıl olur. Asıl tecelli ve Hakk'ın yakınlığı budur. O'na göre yakınlığın en üst mertebesi, Hakk'ın ahadiyet yakınlığıdır ki, kalbin, ruhun, sırrın ve nefsin yakınlığı mertebelerini kendi özünde toplar. Bu mertebe, kul için tam bir yokluk mertebesidir. Bu mertebe Hakk'ın zât, sıfât ve efâl tecellîlerinin aydınlık tenzihleri altındadır. Bu hal içinde kul, zât, sıfât ve fiil olarak tam, küllî ve tek birliğe doğru yol alıp kendinden geçer, fenâ bulur.¹¹⁸

Yapılan zikirler neticesinde sır mahallinde beyaz renkli bir nurun zuhuru ile sır noktası da, kendiliğinden zikreder hâle gelir. Sâlik artık istese de bu zikre mani olamaz. Bu alâmetlerin tahakkukunu müteakip, çekilen esmânın ruhâniyeti ile “derûnî bir şuur” olarak da isimlendirilen¹¹⁹ sır lâtifesi de harekete geçer ve nuranırca hafî lâtifesi zikri telkin edilir.¹²⁰

4. HAFÎ

Lügatte, gizli ve saklı manasına gelen bir kelime olup,¹²¹ rûha bilkuvv ve konulmuş Rabbânî bir latifedir.¹²² Hafî, yedi lâtifeden dördüncüsü yerine kullanılan bir terimdir.¹²³ Bu latifenin hafî adını alması ise, hakikatının âriflere ve başkalarına gizli kalması sebebiyledir.¹²⁴ Hafî lâtifесine sırr-ı sır da denilmiştir.¹²⁵ Latife-i hafî, nefsin râziye mertebesine mukabildir.¹²⁶ Rabbânî varidatın galebesinden sonra,

¹¹⁵ Bkz., Çetin, *Mufasssal Medeni Ahlak*, s.138-139.

¹¹⁶ Hemedânî, a.g.e., s.77.

¹¹⁷ Geylânî, *Sırru'l-Esrâr*, s.61.

¹¹⁸ Konevî, *Hadîs-i Erbaîn*, s.95.

¹¹⁹ Hânî, *el-Behcetü's-Seniyye*, s.51; Gümüshânevî, *Câmiü'l-Usûl*, s.71; Nakşebend, *Miftâhu'l-Kulûb*, s.16; Gündüz, *Gümüshânevî*, s.197; Idries Shah, *ibid.*, p.90; Idries Shah, *ibid.*, p.90.

¹²⁰ Gümüshânevî, *Câmiü'l-Usûl*, s.71; (Trc., s.105.)

¹²¹ Âsım Efendi, a.g.e., IV, 944.

¹²² Cürcânî, a.g.e., s.100.

¹²³ İmam-ı Rabbânî, *el-Mektûbât*, I, 246, (Mektup: 260.)

¹²⁴ Kayserî, a.g.e., s.42.

¹²⁵ Baklî, a.g.e., s.158.

¹²⁶ İbnü'l-Arabî, *et-Tedbirâtü'l-İlahiyye*, s.390; Hulvî (1064/1654), *Lemezât-ı Hulviyye*'sinde şu bilgiyi vermektedir: Peygamber Efendimiz: “Gayb âleminin askerleri bizimledir ve bizi gözlemektedirler” buyurduğunda, Hz. Ebû Bekir, “Ey Allah'ın Resulü ben de onları görebilseydim” diye niyazda bulu-

rubûbiyyet sıfatlarının tecellisini kabulde ve ilâhî feyzin rûha akıtılmasında hazret ve rûh arasında bir vasıtaadır. Rûh üzerinde ilahî feyzin coşkunluğuna ve çoğalmasına vesile olur.¹²⁷

Nefsin bir diğer mücadelesi ise, ruhu hafî lâtifesinden ayırmak ve onu aslî maksadından uzaklaştırmaktır. Ruh, hafî aslına meyletmesiyle istiğrak ister. Yani ârifâne bir suretle sadece Yaratıcı'sının emir ve isteklerine ram olmak ister. Bu durum kemâl-i teslimiyetle ifade edilir. Kul Allah Teâlâ'nın zâtı için kendi nefsinin terk eder ve layıkıyla onun emrinde çalıştırır, ayne'l-yakin derecesinde istiğrakı bulur, müşahede eder. Hafî lâtifesinin çalışmasının alameti gayrettir. Gayret, Allah Teâlâ'nın emri dışındaki her şeyden uzaklaşma ve onun emirlerini layıkıyla yerine getirip, yasaklarını da terk etmektir. Bu hal sahibinin zâhirî alameti çokça yalvarış ve dua etmesidir.¹²⁸

Sarı Abdullah Efendi, letâif-i rûhaniyye ile alâkalı olarak şöyle demektedir: Nefsin sıfatlarından uzaklaşarak kalbin harem sarayına giren şahıs kalp nuru ile nefsinin tanır. Kalbin sıfatlarını geçtiğinde sır makamına ulaşır ve sır ilmi ile kalbi tanır. Sırrı geçince ruh âlemine vasıl olarak ruhun nuru ile sırrı tanır. Ruh makamını geçtiklerinde hafî makamına ulaşarak Hakk'ın şahidiyle ruhu tanır. Hafî menziline geçtiklerinde ise, hakikat deryasının sahiline ulaşır cemel nurlarının şuaları ile hafîyi tanırlar. Kendisine gelen celal tecellilerine tabi olur, benlik ve enaniyetten dahi geçerse "Hakkı Hak ile ârif" yani muvahhid-i hakîkî olurlar.¹²⁹

Bursevî (v.1137/1725) sır ile hafînin farkı şudur der: Sır, ehl-i hakikat ıstılahında maden-i esrâr-ı ruhaniyet yani kalp ile ruh arasında bir latifedir. Hâfî ise, muhit-i envâr-ı rububiyyet yani ruh ile hazret-i ilahiye meyanında bir latifedir. Latife-i sır, neşe-i evveliyyede her insanda mevcuttur. Onun için her mümin ve kâfir ruhaniyyet mertebesinde hisse-mend olmak mümkündür. Ruhânilerde olduğu gibi. Zira esrâr-ı ruhaniye makulat kabilindedir. Makulatta ise mümin ve kâfir müşterektir. Bu rütbeden tecavüz eden nice keşfe itibar yoktur. Ehl-i sülûkun ekseri bu berzahta kalmıştır. Latife-i hâfiyye, neşe-i uhrâ yani velâdet-i

→

nurlar. O da; "Onların görülmesi zikre devam etmekle olur" buyurması üzerine "Ey Allah'ın Resulü, ben Allah zikrinden uzak değilim" der. Peygamberimiz, "Doğru söylüyorsun ya Ebû Bekir, ama bu ancak zikir telkini ile olur" diyerek "ahfa" ile "hafî zikir"i kendisine verip öğretir ki bu tarz zikir, "Nakşibendiyye" azizlerinin, "Hacegân" taifesi ve azizân taifesinin zikirleridir." (Mahmud Cemaleddin el-Hulvî, *Lemezât-ı Hulviyye ez Lemezât-ı Ulviyye (Büyük Velilerin Tatlı Halleri)*, haz., Mehmet Serhan Tayşi, İFAV Yay., İstanbul 1993, s.33; Daha tasavvufî terminolojinin oluşmadığı bu döneme ait "hafî ve ahfa" terimlerinin kullanıldığı bu malumatı ihtiyatla karşılamak gerektiği kanaatindeyiz.)

¹²⁷ Cürçânî, a.g.e., s.100; Gümüşhanevî, *Câmiü'l-Usûl*, s., 231-232; el-Hıfî, a.g.e., s.91; Hamdi Efendi, a.g.e., s.12.

¹²⁸ Bkz., Çetin, *Mufassal Medeni Ahlak*, s.138-139.

¹²⁹ Sarı Abdullah Efendi, a.g.e., I, 106; Ülker Aytekin, *Sarı Abdullah Efendi ve Mesnevî-i Şerif Şerhi*, (Basılmamış Doktora Tezi, MÜSBE.), İstanbul 2002, s.311.

sâniyede zahir olur. Onun için esrâr-ı rububiyyet muvahhiden başkasında münkeşif olmaz. Zira keşifler ve müşahedeler ulum-i ledünniyye babındandır.¹³⁰

Hafî zikir, güçlü padişahın katında, doğruluk otağında olan; ehadiyet zâtından parlayan nurları görmeye vesiledir.¹³¹ Sâlikin Allah Teâlâ'nın sıfat ve fiillerinde fani olması¹³² anlamına gelen hafî lâtîfesi de zümrüt yeşili bir nurun zuhuru ile aslî kisvesine bürünür. Bu da kendiliğinden zikreder hâle gelir.¹³³ Lahûtî bir lâtîfe olan hafî, İsâ Peygamberin kademi altında¹³⁴ olup, bu makama ulaşan sâlike İsâ meşrepli denilir. Hayret ve istiğrak makamının başlangıcı olan bu lâtîfe, Allah Teâlâ'nın sıfat-ı selbiyyesinde yok olur. Çekilen esmânın ruhâniyeti ile hafî lâtîfesi de harekete geçer ve nurlanırsa ahfâ lâtîfesi zikri telkin edilir.¹³⁵

5. AHFÂ

Lügatte, gizlinin de gizlisi, en gizli, idrâk edilmesi güç olan sır manasına gelir.¹³⁶ Yapılan zikirler neticesinde ahfâ mahallinde, biri siyah ve biri beyaz iki nur zuhur eder. Aslî kisvesine ait renklere bürünen ahfâ bedende kendiliğinden zikreder hâle gelir. Böylece sâlik letâif-i ruhâniyesi ile zikrullahı refleks hâline getirmiş olur. Bu mertebeye erişen sâlikin zikri mürşidinin izniyle, nefsin engelleyici ve yol kesici isteklerini imhâ ile onu ruha râm etme makamı sayılabilecek letâif-i nefse intikal ettirilir.¹³⁷

Nefsin mücadele alanlarından birisi de, ruhu ahfa lâtîfesine olan meylinden vazgeçirmektir. Ruh, ahfaya meyli sebebiyle izmihlal istemektedir. İzmihlal, kemâl-i tevazu ile ifade edilmektedir. Nefsin gayesi, onu bu isteğinden çevirip kibir ve gurura düşürmektir. Ahfanın galip olmasının alameti, kemâl-i istikamet üzere devam ve tevbede sebat etmektir. Teslim, ihlâs, muhabbet, yalvarış ve kade rıza göstermek istikametle ifade edilir.¹³⁸

¹³⁰ İsmail Hakkı Bursevî, *Şerh-i Muhammediyye: Ferâhu'r-Ruh*, Matbaa-i Fünûn-i Ulûm, İstanbul 1294, II, 341; Sunay Yılmaz, *İsmail Hakkı Bursevî'nin Muhammediyye Şerhinin II. Cildinde Geçen Tasavvufî İstılah ve Semboller*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1993, Yüksek Lisans Tezi, s.149.

¹³¹ Geylânî, *Sırru'l-Esrâr*, s.61; Aynî, a.g.e., s.63.

¹³² S. Hüseyin Nasr, *Molla Sadra ve İllâhî Hikmet*, çev., Mustafa Armağan, İnsan Yay., İstanbul 1990, s.76.

¹³³ Hânî, *el-Behcetü's-Seniyye*, s.51; Gümüşhânevî, *Câmiü'l-Usûl*, s.71, 237; Nakşbend, *Miftâhu'l-Kulûb*, s.17; Gündüz, *Gümüşhânevî*, s.199; Lâtife-i ruhun renginin bazı muhakkiklere göre mavi olduğu ifade edilir. İdris Şah da siyah olduğu kanaatindedir. İbnü'l-Arabî, *et-Tedbirâtü'l-İlahiyye*, s.390; İdris Shah, *ibid.*, p.90.

¹³⁴ İmam-ı Rabbânî, *el-Mektûbât*, I, 246, (Mektup: 260.); Erbilî, *Tenvîru'l-Kulûb*, s.514; Es'ad, *Nuru'l-Hidâye*, s.84; Arberry, *Sufism*, p.132.

¹³⁵ Gümüşhânevî, *Câmiü'l-Usûl*, s.71, 231-232; (Trc., s.105, 286.); Es'ad, *Nuru'l-Hidâye*, s.84; Bukâî, *Risâle fi Adâb*, s.70.

¹³⁶ Âsım Efendi, a.g.e., IV, 944-945.

¹³⁷ Hânî, *el-Behcetü's-Seniyye*, s.51; Gümüşhânevî, *Câmiü'l-Usûl*, s.71; Nakşbend, *Miftâhu'l-Kulûb*, s.17; Gündüz, *Gümüşhânevî*, s.200-201.

¹³⁸ Bkz., Çetin, *Mufasssal Medeni Ahlak*, s.139.

Gizlinin gizlisi, adı verilen zikre gelince, o da, Hakka'l-yakin, makamının hakikatine ermeyi sağlar. Şu iyi bilinmelidir ki; bu gizlinin gizlisi (hafiyü'l-ahfa), tabir edilen hale Allah Teâlâ'dan başkası muttali olamaz. Bunu şu âyet-i kerîme ifade eder: "O, gizliyi (sır) ve gizlinin gizlisini de (ahfâ) bilir." (Taha, 20/7)¹³⁹

Ahfâ, Peygamberimizin (s.a.v) kademi altındadır.¹⁴⁰ Ahfâ lâtifesinde yok olma hâli, kalp, ruh, sırr ve hafî lâtifelerinde ve Şân-ı ilâhî mertebesiyle gerçekleşir. Bu makama ulaşan sâlik, Allah'ın ahlakı ile ahlaklanır. Çekilen esmânın ruhâniyeti ile ahfâ lâtifesi de harekete geçer.¹⁴¹ İdris Şah'a göre, Ahfâ, mahalli beyindir. İşleyiş alanı olan beyin ve kalp arasında görev yapar.¹⁴²

İmam Rabbânî'nin bir mektubundan şerâta kayıtlı kalma halinin sülûkte ruhun ileri mertebeleri olan hafî ve ahfâ'ya ulaşmadan önceye ait olduğu ve bu mertebelere gelince hiçbir kayıtlı bağlı olmayacağı gibi bir ifade anlaşılıyor ise de, bunu tasavvufun son sözü olarak kabul etmek mümkün değildir. Şayet mükellefiyetlerden muafiyet söz konusu olsaydı, bu Hz. Peygamber için geçerli olurdu. Çünkü hiçbir velî ve sûfî ondan ileri gidemez. Nitekim Hz. Peygamber şerâtin koyduğu yükümlülükler harfiyen uymuştur. O halde mükellefiyetlerin kalkacağı bir merhalenin düşünülmesi mümkün değildir.¹⁴³ Teklif/mükellefiyet mevzuunu Necmüddîn-i Kübrâ şu şekilde yorumlamaktadır: O, velayet mertebesine ulaşan havastan (namaz ve oruç gibi) günlük ibadet yapma sorumluluğu kalkar mı? sorusuna şu cevabı vermektedir: Teklifin, meşakkat mânasına gelen külfetten alınmış olması mânasında evet, düşer. Zira velîler külfet ve meşakkat söz konusu olmaksızın ibadet ederler, aksine ibâdetten zevk alır, bundan hoşlanırlar. (Ancak bu anlamda teklif düşer.)¹⁴⁴ Abdülkadir Geylânî de, hiçbir kimseden hiçbir halde farz ibadetlerin sakıt olmayacağını ifade etmektedir.¹⁴⁵

İmam Rabbânî velayet mertebesine ulaşan insanların vasıflarını şu şekilde sıralamaktadır: Bedenleri Allah Teâlâ'nın taatine yumuşar, sineleri İslâm için genişler, nefsi mutmainne derecesine ulaşır, bu sebeple Rabbi kendisinden kendisi de Rabbinden razı olur. Kalbi selim olur. Ruhu tamamen uluhiyyet sıfatlarının müşâhedesine yönelir. Sırrı rabbanî hikmet ve tecellileri müşâhede eder. Onun hafî latifesi, Allah Teâlâ'nın tenzih, takdis ve kibriyâsının kemali sebebiyle hayrete düşer. Ahfâsı ise, misalle anlatılamayan keyfiyetsiz bir şekilde (Allah Teâlâ'ya) ittisal eder.¹⁴⁶

¹³⁹ Geylânî, *Sırru'l-Esrâr*, s.61; Aynî, a.g.e., s.64.

¹⁴⁰ İmam-ı Rabbânî, *el-Mektûbât*, I, 246, (Mektup: 260.); Hânî, *el-Behcetü's-Seniyye*, s.51; Erbilî, *Tenvîru'l-Kulûb*, s.514; Es'ad, *Nuru'l-Hidâye*, s.84; Arberry, *Sufism*, p.132.

¹⁴¹ Gümüshanevî, *Câmiü'l-Usûl*, s.71, 232; (Trc., s.105, 287.)

¹⁴² İdris Şah, *ibid.*, p.90.

¹⁴³ İmam-ı Rabbânî, *el-Mektûbât*, I, 151-152, (Mektup: 172.); Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnete Göre Tasavvuf (İslâm'da Ruhî Hayat)*, 3.bs., İFAV Yay., İstanbul 1989, s.441.

¹⁴⁴ Kübrâ, a.g.e., s.104.

¹⁴⁵ Geylânî, *el-Fethu'r-Rabbânî*, s.40.

¹⁴⁶ İmam-ı Rabbânî, *el-Mektûbât*, I, 127, (Mektup: 135.)

Schimmel (v.2003), İmam Şaranî'nin (v.973/1565) zikrin yedi türünden bahsettiğini ifade eder: Lisanın zikri, dil ile yapılan zikirdir. Zikr-i nefis, kulakla işitilmeyen, iç hareket ve duygudan ibaret zikirdir. Zikr-i kalp, Allah Teâlâ'nın güzellik ve azametinin derunumuzda gözlemlendiği haldeki zikir. Zikr-i ruh, tefekkür halindeki mutasavvıfın Allah Teâlâ'nın sıfatlarının nurunu algıladığı zamanki zikri. Zikr-i sır, sırlar açığa çıktığında kalbin derinlikleriyle icra edilen zikir. Zikr-i hafî, zât-ı ehadiyyetin güzellik nurunun müşâhede edildiği halde yapılan zikirdir. Zikr-i ahfa'l-hafî, Mutlak Hakikatin hakka'l-yakîn görülmesi durumunda sırrın sırrının icra ettiği zikirdir.¹⁴⁷ Ahfâ latifesinden sonra tasavvufî düşüncedeki sıralamaya göre latife-i nefis gelmektedir.

6. NEFS

Nefis, rûh, can, hayat; kişi, bir şeyin varlığı, kendisi; asıl, maya; maddeden ayrı olan cevher mânalarına gelir.¹⁴⁸ Dehlevî (v.1176/1762), nefsi şu şekilde tarif etmektedir: nefis, insanın yemek, içmek ve cinsel konularla ilgili haz ve lezzetleri arzulamasını sağlayan kaynağın adıdır.¹⁴⁹

Tasavvuf anlayışında nefis, ilâhî bir özden yaratılmış, iyilik ve kötülüğün kaynağı olup,¹⁵⁰ hayra ve şerre sevk eden güdüdür.¹⁵¹ Bundan dolayı dinî ve tasavvufî eğitim, aklın değil nefsin eğitimidir.¹⁵² Sûfiler nefis kelimesini kullandıkları vakit bununla ne bir şeyin varlığını, ne de vazedilmiş kalıbı kastederler. Nefis'den murâd, kula ait illetli vasıflar, kulun kulluğuna layık olmayan kötü huylar, sıfatlar ve fiillerdir.¹⁵³ Nefis insanın büyüklüğünden ve bütünlüğünden neş'et eden aktivitesidir. Kur'ân-ı Kerîm'de nefis sekiz ayrı anlamda kullanılmıştır: zâtullâh, insan rûhu, kalb, sadır, insan bedeni, bedenle beraber rûh, insan bedeninde mevcut olup kötülüğü emreden nefis; zât ve cins.¹⁵⁴

Nefis, canlılık yeteneği bulunan ve organı olan tabiî bir cismin tamamlanmış halidir. Diğer bir deyişle, bilkuvve canlılığa sahip olan tabiî bir cismin ilk yeteneği veya kendiliğinden hareket eden aklî, manevî bir cevher olup birçok güce

¹⁴⁷ Schimmel, a.g.e., s.199; Khwaja Mir Dard, *İlmu'l-Kitab*, s.112, 637'den naklen.

¹⁴⁸ Kuşeyrî, a.g.e., s.270; İsfahanî, a.g.e., s.764; İbn Manzûr, a.g.e., VI, 233vd; Âsım Efendi, a.g.e., II, 1031; Kadri, a.g.e., IV, 532; Özön, a.g.e., s.567; Akay, a.g.e., s.358; M. Kemâl Atik, "Nefis", *İslâmî Kavramlar*, Sema Yazar Gençlik Vakfı Yay., Ankara, 1997, s.575; Safer Baba, a.g.e., s.209.

¹⁴⁹ Dehlevî, a.g.e., II, 88; (Trc., II, 273.)

¹⁵⁰ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmî'd-Dîn*, III, 4; Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s.235; a.mlf., *Hakikat Bilgisi*, s.309; Orhan Haçerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar ve Akımlar*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1977, IV, 238-239.

¹⁵¹ Cürcânî, a.g.e., s.243-244; Abdülvehhab Öztürk, *Ansiklopedik Kur'ân-ı Kerîm Sözlüğü*, Şamil Yay., İstanbul 1995, s.514.

¹⁵² Gazzâlî, *İhyâu Ulûmî'd-Dîn*, III, 4; Haçerlioğlu, a.g.e., IV, 238-239.

¹⁵³ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, I, 270; a.mlf., *Risale-i Kuşeyrî*, çev., Ali Arslan, 2.bs., Arslan Yay., İstanbul 1980, 140; Hamdi Efendi, Hükemânın buna hayvanî ruh dediklerini ifade eder. (a.g.e., s.12.)

¹⁵⁴ Ethem Cebecioğlu, "Nefs", *İslâm*, (Haziran 1994), Sayı: 130, s.54; Bkz: Kur'ân-ı Kerîm: Bakara, 2/286, Yûsuf, 12/53, Fecr, 89/27-30; Kur'ân-ı Kerîm'de nefis, müştaklarıyla birlikte 295 yerde geçmektedir, Abdülbakî, a.g.e., s.710-714.

sahiptir.¹⁵⁵ Nefs, bizi manevî yoldan ayırmaya çalışan negatif güçlerin koleksiyonundan ibarettir.¹⁵⁶ Güneş ışığının güneşten gelmesi gibi, onun cevheri de yüce Yaratıcı'dan gelmektedir.¹⁵⁷ “Nefse ve onu şekillendirene (and olsun ki)” (Şems, 7) âyet-i kerîmeleri bu hususa işaret etmiştir. Ruh-u azam'ın nefis adını alması, bedene bağlı olması ve onu yönetmesi sebebiyledir. Nefs kendisinden nebatî fiiller çıktığı zaman nebatî nefis, hayvanî fiiller çıktığı zaman hayvanî nefis adını alır. Hayvanî kuvvelerin ruhanî kuvvelere galip gelmesi açısından ise emmâre adını alır.¹⁵⁸ Bu mertebe, “rahat vermeyen nefis” aşaması olarak da adlandırılır. Zalim nefis bize egemen olmaya, düşüncelerimizi ve eylemlerimizi kontrol etmeye çalışır ve maalesef genellikle de galip gelir. Genel olarak nefisten söz ederken birçok sûfî yazar yalnızca nefsin bu en alt düzeyini kasteder.¹⁵⁹

İnsan kişiliğinin üç vechesi bulunur: Kalp, ruh ve nefis. Buradaki kalp bir simgedir. Ruh ile nefis, çocukları durumunda olan kalbi, kendi taraflarına çekmek için daimî bir mücadele halindedir. Kalp bu mücadelede kendisine hayat veren bu iki unsurdan galip gelenin mahiyetine bürünür. Nefs galip geldiğinde kalbi kendi emri altında kullanır. Ruh kazanırsa kalp ruhânîleşir, nefsi de dönüştürerek nuranîleştirir. Böylece kalp üzerindeki perdeleri atar ve insandaki ilâhî sırrın kandili haline gelir.¹⁶⁰ Bir diğer deyişle, nefis ve ruhun âlemlerinin farklı olması nedeniyle her biri kendi aslına dönmek ve kendi arzularını icra etmek ister. Nefs, insanın tüm dikkatini toprak, ateş, su ve havaya yani beşeriyet yönüne celbetmek ister. Ruh ise, nefsin dikkatini emir ve melekût âlemine döndürmek ister. Bu daimî bir mücadele halinde devam eder. Bunun sebebi, nefsin makamının madde âlemi, ruhun makamının ise emir âlemi olması¹⁶¹ ve her ikisinin de aslına dönmek istemesidir.

Nefisten, yani içten yapılan zikirde, harf olmaz. Ses işitilmez, içten bir hareket ve duygu ile bilinen zikirdir.¹⁶² Konevî'ye göre nefsin yakınlığı, kulun itaat ve ibadet görevlerini yapmasına bağlıdır. Bu makamda Hakk'ın kuluna yakınlığı merhameti ve şefkatidir.¹⁶³

¹⁵⁵ Kindî, a.g.e., s.58.

¹⁵⁶ Frager, a.g.e., s.29.

¹⁵⁷ Kindî, a.g.e., s.132.

¹⁵⁸ Kayserî, a.g.e., s.42.

¹⁵⁹ Frager, a.g.e., s.73.

¹⁶⁰ Titus Burckhardt, *İslâm Tasavvuf Doktrinine Giriş*, 2.bs., Kitabevi, İstanbul 1995, s.29-30; Muhammed Ecmel, “Sûfî Ruh Bilmi”, çev., Seval Yılmaz, *Sûfî Psikolojisi*, haz., Kemal Sayar, İnsan Yay., İstanbul 2000, s.80, ss.77-92; Ruh ve nefis ile ilgili olarak ayrıca bakınız: Erkan Yar, *Ruh ve Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2000, s.33vd.

¹⁶¹ İsmail Çetin, *Mufassal Medeni Ahlak*, Dilara Yay., Isparta 1993, s.137.

¹⁶² Geylânî, *Sırru'l-Esrâr*, s.60; Seyyid Yahya Şirvânî, *Esrârü't-Tâlibin ve Vird-i Settâr Tercümesi*, çev., Ahsen Batur, Âlem Ticaret ve Yay., İstanbul ts., s.64; Aynî, a.g.e., s.63.

¹⁶³ Konevî, *Hadîs-i Erbain*, s.94.

Fenâ fi'ş-şeyh makamı olan¹⁶⁴ letâif-i nefsin bedendeki yeri, iki kaşın tam ortasında (secde mahallinde) yer alan ve beynin ön tarafında bulunan akl-ı meâş'ın mahalli olarak tasavvur edilir.¹⁶⁵ Lâtife-i nefsin nurunun rengi bazı muhakkiklere göre sarı olduğunu ifade edilmektedir. Bu nefsin niteliği, ubûdiyyet, zillet ve fakr izhar etmektir.¹⁶⁶ Çekilen esmânın ruhâniyeti ile nefis lâtîfesi de harekete geçer ve nurlanırsa cesed lâtîfesi (letâif-i küll) zikri telkin edilir.¹⁶⁷

Letaif-i hamse (kalp, ruh, sır, hafî ve ahfâ) çalıştıktan sonra, iki kaşın ortasında bulunan nefse zikir verilecek ve nefsin zikretmesine çalışılacak ki nefis zikri çok zor kabul eder. Onun için çok gayret etmek lazımdır. Artık nefis de teslim olup da zikre başladıktan sonra, yavaş yavaş zikr-i külle geçecek ve bedene zikir yayılmağa başlayacaktır. Bütün bedenle zikir yapılıncaya, bedeninin hepsi nurlanmaya başlar ve zikr-i sultanî ile zikre devam edilir. Bundan sonra da nefy-i isbat başlar, huzuru tâm olur, böylece şerh-i sadırdan sonra şerh-i beden olur. Fakat bu hâle mâni olan manevî hastalıkların temizlenmesi gerekir.¹⁶⁸ Letâif-i ruhaniyye sıralamasında latife-i nefsten sonra letâif-i küll gelmektedir.

7. LETÂİF-İ KÜLL (CESED/BEDEN LÂTİFESİ)

Zâhiren ve bâtinen bedeninin tamamından ibaret olan bu lâtîfede baştan ayağa bütün lâtîfeler zikrederler. Vücudunda bulunan kıllar ve bütün hücreler bile kalbin hizmetine ortak olurlar. Bütün azalar zikre engel durumun olmaması için dikkat kesilirler. Allah Teâlâ'nın rızasına, zikredilen esmânın tecelliyâtına ve dolayısıyla mürşidin himmetine yönelirler. Esmâ ve sıfat-ı ilâhiyenin tecellî tesirleri sebebiyle gerek seğirme ve titreme, gerekse doğrudan doğruya zikre iştirak etmek suretiyle bütün cesed uyanınca, beden her yanı ile bir kalp haline gelir. Azaların tamamı kalbin vazifesini görür, baştan ayağa kadar her taraf zikre iştirak eder. Bu hale zikr-i sultanî denir. Asıl istenen de bu zikirdir ve sâlikin gayesi Allah Teâlâ'yı esmâ ve sıfatı ile bedene tasdik ettirmektir.¹⁶⁹

Burada yer vermemiz gereken letâif-i ruhaniyye ile alakalı kavramlardan birisi de akıldır.

¹⁶⁴ Nakşbend, *Miftâhu'l-Kulûb*, s.17.

¹⁶⁵ Gümüşhanevî, *Câmiü'l-Usûl*, s.71; (Trc., s.105.); Bukâî, *Risâle fî Adâb*, s.72; Gündüz, *Gümüşhanevî*, s.204.

¹⁶⁶ İbnü'l-Arabî, *et-Tedbirâtü'l-İlahiyye*, s.391.

¹⁶⁷ Gümüşhanevî, *Câmiü'l-Usûl*, s.71; (Trc., s.105.)

¹⁶⁸ M. Sâmî Ramazanoğlu, Hüküm Gecesi Uyumamalı, Kasetten çözümleyen: Tahsin Yaprak, *Altınoluk*, Ekim 2002, http://dergi.altinoluk.com/makale_detay.php?makale_no=d200s026m1&dergi_sayi=200.

¹⁶⁹ Gümüşhanevî, *Câmiü'l-Usûl*, s.71; (Trc., s.105.); Bukâî, *Risâle fî Adâb*, s.73; Ziyaeddîn, *Risâle-i Halidiyye*, s.66; Esad Sahib, a.g.e., s.183 (Mektup: 32).

8. AKIL

Akıl, sözlükte mastar olarak, menetmek, engellemek, alıkoymak, bağlamak gibi anlamlara gelir.¹⁷⁰ Terim olarak ise, varlığın hakikatini kavrayan, maddî olmayan fakat maddeye tesir eden basit bir cevher; kıyas yapabilen güce verilen isimdir.¹⁷¹ Bir diğer deyişle akıl, insanın duyular vasıtasıyla algılayamadıklarını idrak etmesini sağlayan şeyin adıdır.¹⁷² Ruh-u azam'ın akıl adını alması, kendisini ve var edicisini hususî bir taayyünle akletmesi, algıladığı ve zaptettiği şeyle kendisini sınırlaması ve yine kendisini sırf tasavvur ettiği şeye hasretmesi açısından dır.¹⁷³ Ebû Hanîfe (v.150/767) başta olmak üzere bazı âlimler aklın insan bedenindeki yeri olarak beyni göstermişlerse de çoğunluğa göre aklın mahalli kalptir.¹⁷⁴

Muhammed İkbâl (v.1877-1938) de *The Reconstruction of Religious Thought in Islam (İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Teşekkülü)* adlı eserindeki "Din Mümkünattan mıdır?" isimli konferansında İmam Rabbânî (v.1034/1625)'den alıntılar yapmak suretiyle dini tecrübenin çeşitliliği konusunda emir âleminden olan lâtifelere değinmiştir.¹⁷⁵ Konu ile ilgili olarak İkbâl şöyle demektedir: Sûfîler, ruhun sıradan seviyesinden yükselme isteğini duyup her şeyin mutlak kaynağı ile birleşmeyi, onun kimliğine bürünmeyi özlüyorsa, geçmesi gereken manevî eğitimin dört mertebesi vardır:

a. Görünmeyene iman. b. Görünmeyeni aramak. Bu mertebede arayıcı rûh, tabiatın şaşırtıcı olaylarını müşahade ederek uykusundan uyanır. "*Deveye bakmazlar mı, o nasıl yaratılmış, gökler nasıl yükseltilmiş ve dağlar nasıl sarsılmaz bir şekilde tesbit edilmiştir.*" (Gâşiye, 88/17-19) c. Görünmeyeni bilmek: Bu bilgi yukarıda belirtildiği gibi, kendi ruhumuzun derinliklerine nüfûz etmek suretiyle elde edilebilir. d. Gerçekleşme: Bu, tasavvufun yüksek mertebelerinde, sürekli olarak adalet ve cömertlik ilkelerine uymanın neticesinde tahakkuk eder. "*Şüphesiz ki, Allah adaleti, iyiliği ve akrabaya bakmayı emreder, zinayı, fenalıkları ve insanlara zulüm yapmayı da yasaklar. Tutasınız diye, size öğüt verir.*" (Nahl, 16/90)¹⁷⁶

Ancak, Nakşibendîler gibi daha sonraki bazı sûfî tarikatlar bu son mertebenin tahakkuku için başka metotlar buldular, daha doğrusu Hint Vedanta'sından yararlandılar. Hindûların Kundalînî doktrinini¹⁷⁷ taklid ederek

¹⁷⁰ İsfahanî, a.g.e., s.511-512; Tehânevî, a.g.e., II, 1026vd.

¹⁷¹ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, III, 4; İsfahanî, a.g.e., s.511-512; Tehânevî, a.g.e., II, 1026vd; Yakûb b. İshak el-Kindî, *Felsefî Risâleler*, çev., Mahmut Kaya, İz Yayancılık, İstanbul 1994, s.57; Süleyman Hayri Bolay, "Akıl", *DİA*, II, 238, ss.238-242.

¹⁷² Dehlevî, a.g.e., II, 88; (Trc., II, 272.)

¹⁷³ Kayserî, a.g.e., s.42.

¹⁷⁴ Fahrüddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 3.bs., Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut, ts, XXIV, 167; Süleyman Uludağ, "Akıl", *DİA*, II, 246, ss.246-247.

¹⁷⁵ Bkz: Muhammed İkbâl, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, 7th Reprinted, Kitab Bhavan, New Delhi, 2000, s.193-194.

¹⁷⁶ Muhammed İkbâl, *İslâm Felsefesine Bir Katkı*, çev. Cevdet Nazlı, İnsan Yay., İstanbul 1995, s.84-85.

¹⁷⁷ Bu doktrinindeki enerji merkezleri ile alakalı olarak şunlar ifade edilmektedir: Tekerlek veya çark anlamına gelen çakra, bedendeki enerji merkezlere verilen Sanskritçe terimdir. Yoga edebiyatına

insan vücûdunda değişik yerlerde altı büyük nûr merkezi olduğunu ileri sürdüler. Sûfîlerin amacı bu merkezleri belli tefekkür metodlarıyla harekete geçirmek ve sonunda renklerin değişikliği arasında her şeyi görünür hale getirip kendisi görünmeyen temel rensizlik nurunu elde etmektir. Bu nur merkezlerinin vücûd içerisinde sürekli çalışmaları sonunda, vücûdun bu noktalarına Allah Teâlâ'nın çeşitli isimlerini ve başka esrareniz ifadeleri yavaş yavaş tekrarlayıp belli bir hareket vermek suretiyle kendi kimliklerini bulmaları, sûfîlerin bütün vücûdunu aydınlatır. Aynı nurun dış dünyayı kapladığını da idrak etmek ise "başkalık" duygusunu tamamen ortadan kaldırır. Bu usûllerin İran sûfîlerince bilinmesi gerçeği Von Kramer'in yanılarak bütün tasavvuf realitesini Vedanta ile ilgili fikirlerin etkisine bağlamasına yol açmıştır.¹⁷⁸ İkbâl burada şu fikrini de açıklamak ihtiyacı-

→

göre insan bedeninde 7 esas ve 43 tali çakra bulunmaktadır. Bütün çakraların döndüğü söylenmektedir, ama dönüş hızları bedendeki enerji miktarına (çakraların uyarıldığı derecesi) orantılıdır. Birçok kadim kültür bu enerji girdaplarına aşınadır, ancak önemli saydıkları çakraların sayısı konusunda farklı görüşler arz etmektedirler.

Çakralar konusunda çoğu öğretisi aktif ve uyarılmış çakralar arasında belirli farklar kabul ederler. Aktif çakralar enerjinin düzenli bir şekilde toplandığı merkezlerdir. Herkesin çakralarında faaliyet vardır ve her birey belirli çakralarda diğerlerine kıyasla daha çok enerji yönlendirir. Çok ihtiraslı birinde 2. çakra çok faaldir, rekabetçi birinin 3. çakrası faaldir ve entelektüellerin 6. çakrası faaldir. Temelde aktif yedi çakranın şuur seviyeleri şöyledir:

İhtiyaçlar 1. çakra: (omurganın dibinde kök çakra) -Fiziksel olarak hayatta kalma- yiyecek bulma, barınma, korunma, vs. Bu bedensel bilincin seviyesidir.

Arzular 2. çakra: (göbek altında bulunur) Zevk arama ve acıdan kaçınma (içgüdüsel anlamda cinsellik bu seviyeden kaynaklanır). Bu duygular seviyesidir. 2. çakra uyarımı güçlü cinsel duygulara neden olabilir. Kıskançlık veya nefret gibi önemli negatif duygu patlamaları bu seviyede tetiklenebilir.

Güç 3. çakra: (güneş sinirinde) Kişisel güç, erk - ahlak, karar, başkalarına karşı benlik. 3. çakranın açılışı bir duygusal sarsıntıya yol açabilir. Çok acı verici bilinçaltı malzeme ortaya çıkabilir.

Birlik 4. çakra: (kalp çakrası, göğüsün ortasında bulunur). İlişkiler, paylaşılan deneyimler, benliği aşmak. Bu şefkat seviyesidir. 4. çakra uyarıldığı zaman, göğüste ezici baskı hissedilir.

İfade 5. çakra: (boğaz merkezi, yeri boğaz altı) İlham, iletişimle kendini ifade etme. Bu yaratıcılık seviyesidir. Bu çakranın açılışı çoğu zaman uzun sürer.

Aydınlanma 6 çakra: (alnın ortasında üçüncü göz yeri) Soyut düşünce - entelektüel odaklanma. Bu bilgi seviyesidir. 6. çakra uyandığında özellikle gözlerin etrafında ve alında olmak üzere başta muazzam bir basınç hissedilir.

Yükseliş 7 çakra: (taç çakra, başın tepesinde bulunur) Huşu - ruhsal odaklama. Bu ilahilik bilincidir. Taç çakra açıldığında başın üstünde karıncalanma, titreşim veya dolaşan enerjiler hissi vardır. 7. çakra delindiğinde sıkça samadhi (derin vecd hali) yaşanır.

İlk üç şuur seviyesi ego bağımlı ve kişisel hayatta kalma ve tatminle ilgilidir. 4. kalp çakra seviyesinde gerçek anlamda başkalarına karşı duyarlı olma mümkün olur. Ressamlar, müzisyenler, konuşmacılar ve kâşifler çoğu kez 5. çakra seviyesinde faaldirler. Dâhilik güçlü bir 6. çakra ile ilintilidir. Dindar insanlar ve ruhsal arayışta bulunanların genelde 7. çakraları faaldir. Uyarılmış çakralar daha karmaşıktır. Uyarılmış bir 3. çakra güçlü bir duyarlılığa neden olur -- bu durumda başkaların fiziksel ve duygusal hallerini hissetme yetisini verir. Bu kişinin bir "psşik süngere" dönüştüğü civardaki bütün duyu ve duyguları algıladığı "sınırsız" bir haldir haldir. Yazan: El Collie, Çakralar, çev., Kemal Menemencioğlu, <http://www.hermetics.org/chakra.html>; Daha geniş bilgi için bakınız: John A. Subhan, Sufism in Saints and Shrines, s.149-150; S. Sharamon-B. J. Baginski, Chakra el Kitabı, trc., Cumhuriyet Mısırlıoğlu, İstanbul 1965.

¹⁷⁸ İkbâl, a.g.e., s.85.

nı duymuştur: Böylesi tefekkür metodları karakter bakımından İslâm'a aykırıdır ve yüksek mertebedeki sûfler bunlara pek ehemmiyet vermezler.¹⁷⁹

Nefs, bedeni esfel-i safiline çekmek istediği gibi, ruh da nefis ve bedeni a'lâ-i illiyyine çeker. Ruhî vazifeleri tahsil etmekle ruh askerleri durumundaki kalp, sır, sır-ı sır hafi ve ahfâ ile birlikte arşa, maddenin fevkine yükselir. Ruhun bütün istek ve arzuları saadet olduğu gibi nefsin istek ve arzuları da bedbahtlık sebebi-
dir.¹⁸⁰

Ruhun madde ile karışık hâli tam yedi perdelidir. Bu perdelerden her biri aralandıkça, ruha asıl âleminden bir pencere açılır. Bu pencerelerden sızan nur huzmeleri ile ruh, aydınlanmaya ve şeffaflaşmaya başlar. Aksi halde ruhu karanlıklara boğan yedi perde, onun aslî âlemi ile irtibatına mani olur. Perde sayısı azaldıkça ruh, nurânî bir uruc ve yükselişe doğru tırmanmaya başlar. Engelleyici perdelerin bütünüyle aralanması halinde ruh, baştanbaşa nur kesilir.¹⁸¹ Bununla ilgili olarak Seyyid Hüseyin Nasr, Şeyh el-Alevî (v.1353/1934)'nin şöyle dediğini nakletmektedir: Rûh sonsuz bir şeydir, âlemde olan her şey ruhta bulunur ve aynı şekilde ruhta olan her şey de âlemde mevcuttur. Bu nedenle ruhuna hâkim olan, evrenin de hâkimidir; tıpkı ruhu tarafından egemenlik altına alınanın, kesin olarak evren tarafından da egemenlik altına alınması gibi.¹⁸² Bu yüzden, hiçbir ruhî terbiyeden geçmemiş olan insanda bu lâtifeler aktif hâle gelmez. Dolayısıyla onda daha ziyade nebâtî ve hayvânî ruh hâkim olur. Neticede o, tabîî ve nefsanî ihtiyaçlarını teminden ve şehvetine tâbî olmaktan başka bir şey düşünemez.¹⁸³

Tasavvufî terbiyede mürîd, seyr u süluku sırasında önce kalp, ruh, sır, hafi, ahfâ denilen latifelerinin zikre iştirakini sağlar. Bu çalışmada en önemli unsur, sâlikin her latîfenin zikrinde o bölgeye yoğunlaşabilmesi ve dış dünya ile irtibatını kesip kendi içine dönebilmesidir. Latîfeler bu yoğunlaşmaya bağlı olarak er veya geç çalışmaya başlar. Bunun çalışma şeklini tarif edecek olan kimseler irşada mezun olan mürşitlerdir. Ancak asıl amaç letâifin çalıştırılması değildir. Belki huzur-ı kalbe, şerh-i sadra; yani insanın gönlünün iman ve itminan ile genişlemesine vasıta-
tadır. Emr âlemine ait olan letâifin mahalli sadır; yani göğüs kafesidir. Burada sol memenin iki parmak altında "kalb", onun tam simetriği olan sağ memenin iki parmak altında "ruh", sol memenin iki parmak üstünde "sır", onun simetriğinde sağda "hafi" ve hepsinin üstünde orta noktada ahfa yer alır. Nefs lâtifelinin vücûttaki yeri, iki göz ve iki kaşın tam ortasında yer alan ve beynin ön tarafında bulunan akl-ı meâş'ın mahalli olarak tasavvur edilir. Bu mahallerde vücudun kan ve sinir hareketleriyle hafi olarak yapılan zikre katılır hale gelmesi, letâifin çalış-

¹⁷⁹ Bkz: İkbâl, a.g.e., s.85.

¹⁸⁰ Çetin, *Mufasssal Medeni Ahlak*, s.137vd, 313, 413

¹⁸¹ Aynı, a.g.e., s.112vd; Gündüz, *Gümüşhânevi*, s.195; Ecmel, a.g.m., s.80.

¹⁸² Seyyid Hüseyin Nasr, *Tasavvufî Makaleler*, çev., Sadık Kılıç, İnsan Yay., İstanbul 2002, s.31; Şeyh el-Arabî ed-Darkavî, İngilizce çeviri Titus Burckhardt, *Letters of a Sûfî Master*, isimli eserden naklen.

¹⁸³ Türer, a.g.m., s.12.

ması ve dolayısıyla şerh-i sadrın gerçekleşmesi demektir. Şerh-i sadr ile bedenın zikreder hale gelince insanın ihsan makamına erişmesi kolaylaşır. Çünkü hedef ihsan ve vuslat-ı ilahiyedir.¹⁸⁴

Sufiler, her insanda yaratılış itibarıyla mevcut olan ilahî latifelerin fonksiyonlarını icra edebilmesi için seyr u sülûkun/ruhî eğitimin şart olduğunu ifade etmişlerdir. Onlara göre böyle bir eğitimden geçmeyen insanlar nefis-i hayvânînin hâkimiyeti altına girer, maddî arzularının esiri olur ve manevî alanda tasavvufî anlamda hiçbir ilerleme kaydedemez. Sufiler, kâmil bir mürşidin denetiminde şuurlu ve disiplinli bir kulluk neticesinde seyr u sülûkunu tamamlayan dervişte ruhanî latifelerin hâkim hale geleceğine, kalbinde marifet ve muhabbet-i ilahî nurları parlayacağına, ilahî mükâşefe ve müşâhedelere mazhar olacağına inanırlar.¹⁸⁵

SONUÇ

Görüldüğü üzere ruhu arındırarak, letâifi çalıştırmak suretiyle nefis de, aslî safiyetine kavuşan ruha teslim olur ve ruhânî seyir (seyr u sülûk) kemale ulaşır. Kulluğumuzu gerçekleştirmek, nefsin negatif eğilimlerini en aza indirmek için nefisle mücadele etmemiz bir gerekliliktir. Bunun elde edilmesi ise kanaatimize göre, letâif eğitiminden geçmektedir. Kalp, ruh, sır, sırr-ı sır hafî ve ahfâ latifeleri zikre ülfet kesbederek çalıştırıldığında zikr-i sultânî dediğimiz bütün bedenın Allah Teâlâ'yı zikretmesi mertebesine ulaşılır. Klasik tasavvufî eserlerimizdeki bilgilerden letâif-i ruhâniyye dediğimiz kalp, ruh, sır, hafî (sırr-ı sır), ahfa olarak sıralanan zikir mahalleri Sehl b. Abdullah Tüsterî, Amr b. Osman Mekkî, Hâkim Tirmizî ve Abdülkadir Geylânî'ye kadar ulaşabilmektedir. Kadirî ve Nakşî tarikatlarında yapılan seyr u sülûkta lâtifelerin esmâsı değişiktir. Bu, Kadirîlikte "Lâ ilâhe illallah" kelime-i tevhidi, Nakşîlikte ise "Allah" ism-i şerîfidir. Her ne kadar Kadirîlik nefsanî yol, Nakşîlik ruhanî yol olarak biliniyor, birisi nefsi terbiyeyi diğeri ise ruhu tasfiyesi esas alıyor ise de her iki tarikat da birbirlerinin terbiye metotlarını kullanmaktadır.

Mutasavvıfların ekserisine göre letâifin isimlerinin farklılıkları onların özlerinin farklı oluşunun değil vasıflarının farklı oluşundan kaynaklanmaktadır. Çünkü öz birdir. Ruh safiyet kazandıkça her mertebeye farklı bir isim alır. Allah

¹⁸⁴ Gümüştanevî, *Câmiü'l-Usûl*, s.70-71; Bukâî, *Risâle fî Adâb*, s.67vd; Ziyâuddîn, *Risâle-i Halidiyye*, s.65; Muhammed Emîn, *Tarikatu's-Sevâb*, Haşim Matbaası, İstanbul 1323, s.15vd; A. J. Arberry, *Sûfizm (An Account of the Mystic of Islam)*, Second Impression, George Allen Unwin Ltd., London, 1956, p.131-132; Abdurrahman-i Tağî-Muhammed Ziyâuddîn, *İşaretler*, 3.bs., Umran Yay., Ankara 1995, s.104-105; Yılmaz, "Tasavvufî Hayatla İlgili Sorular", s.460-461; Idries Shah, *ibid.*, p.90; İsmail Çetin, Letâifin vücuttaki yerlerini şu şekilde ifade eder; Kalp, yürek içinde, ruh, mide üstünde, sır, dalak ve akciğerin sol iç kısmında, hafî, akciğerin sağ iç kısmında, ahfa ise, akciğer ve ödün üstündedir. (Çetin, *Mufasssal Medeni Ahlak*, s.75).

¹⁸⁵ Türer, DİA, "Latife", XXVII, 110.

dostlarından bazıları ise letâifin her birinin vasıfta farklı olduğu gibi özde de farklı olduklarını ifade etmişlerdir.

Ali Ulvi Kurucu'nun *Gümüş Tül ve Alevler* adlı eserindeki "Tasavvuf" isimli şiirinin son beyti ile çalışmamızı noktalayalım:

"Sezilir zevk ile ancak bu letâif bahsi,
Kalemin aczidir artık, tutulup inlemesi!"¹⁸⁶

BİBLİYOGRAFYA

A. J. Arberry, *Sûfism (An Account of the Mystic of Islam)*, Second Impression, George Allen Unwin Ltd., London, 1956.

Abdulkerim b. İbrahim el-Cîlî, *el-İnsânu'l-Kamil fî Ma'rifeti'l-Evâhiri ve'l-Evâil*, Matbaatu Muhammed Ali Sabîh, Mısır, 1383/1963.

Abdulkerîm Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, Tahkîk: Abdülhalim Mahmûd-Mahmûd b. eş-Şerif, Dâru'l- Kütübi'l-Hadîs, I-II, Basım yeri ve tarihi yok.

_____, *Risale-i Kuşeyrî*, çev., Ali Arslan, 2.bs., Arslan Yay., İstanbul 1980.

_____, *Tasavvuf İlmîne Dair: Kuşeyrî Risalesi*, çev., Süleyman Uludağ, Der-gah Yay., İstanbul 1978.

Abdurrahman-i Tağî-Muhammed Ziyâuddîn, *İşaretler*, 3.bs., Umran Yay., Ankara 1995.

Abdülkâdir Geylânî, *el-Fethu'r-Rabbânî ve'l-Feyzu'r-Rahmânî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1403/1983.

_____, *Sırru'l-Esrâr*, çev., Abdülkadir Akçiçek, Bahar Yay., İstanbul 1996.

Abdülmün'im el-Hıfînî, *Mu'cemu Mustalahâtî's-Sûfiyye*, Dâru'l-Mesîre, Beyrut 1405/1987.

Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs ammâ 'şteherâ mine'l-Ehâdîsi alâ Elsineti'n-Nâs*, 4. bs., Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1405.

Ahmed b. Abdülahad el-Fârûkî es-Serhendî İmam-ı Rabbânî, *el-Mektûbât*, I-III, Demir Kitabevi, İstanbul 1963.

Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhanevî, *Câmiü'l-Usûl Velîter ve Tarîkatlarda Usûl*, çev., Rahmi Serin, Pamuk Yayınları, İstanbul 1979.

Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhanevî, *Câmiü'l-Usûl*, Basım yeri ve yılı yok.

Akay, Hasan, *İslâmî Terimler Sözlüğü*, 2.bs., İşaret Yay., İstanbul 1995.

Ali b. Osman el-Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, İngilizce'den Arapça'ya tercüme, İsmâil Mâzî Ebu'l-Ğarâim, Tahkîk: İbrahim Düsûkî, Dâru't-Turâsi'l-Arabî, Kahire, 1974.

¹⁸⁶ Ali Ulvi Kurucu, *Gümüş Tül ve Alevler*, Ahmed Sait Matbaası, İstanbul 1973, s.145.

- Annemarie Schimmel, *Tasavvufun Boyutları*, Kırkambar Yay., İstanbul 2000.
- Atik, M. Kemâl, "Nefis", *İslâmî Kavramlar*, Sema Yazar Gençlik Vakfı Yay., Ankara, 1997.
- Aynî, Mehmed Ali, *İslâm Tasavvuf Tarihi*, Sad., H. R. Yananlı, Akabe Yay., İstanbul 1985.
- Aytekin, Ülker, *Sarı Abdullah Efendi ve Mesnevî-i Şerif Şerhi*, (Basılmamış Doktora Tezi, MÜSBE.), İstanbul 2002.
- Azizüddin Nesefî, *İnsân-ı Kâmil: Tasavvufta İnsan Meselesi*, Haz. Mehmet Kanar, Dergâh Yayınları, İstanbul 1990.
- Bolay, Süleyman Hayri, "Akıl", *DİA*, II, 238, ss.238-242.
- Cebecioğlu, Ethem, "Nefs", *İslâm*, (Haziran 1994), Sayı: 130, s.54.
- _____, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yay., Ankara, 1997.
- Çetin, İsmail, *Mufasssal Medeni Ahlak*, Dilara Yay., Isparta 1993.
- Dâvûd el-Kayserî, *Matlau Husûsi'l-Kilem fî Meânî Fusûsi'l-Hikem*, Dâru'l-Hilâfeti'l-Bahire, İstanbul 1299.
- _____, *Mukaddemât*, çev., Hasan Şahin, Turan Koç, Seyfullah Sevim, Büyükşehir Belediyesi Kültür Yay., Kayseri, 1997.
- Develioğlu, Abdullah, *Gülzâr-ı Sofiyye (Kaside-i Tâiyye Şerhi)*, Ahmed Said Mat., İstanbul 1961.
- Ebû Hafs Şihabüddin Ömer es-Sühreverdi, *Avârifü'l-Maârif*, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut, 1983.
- _____, *Tasavvufun Esasları: Âvârifü'l-Maârif Tercümesi*, Haz., H. Kâmil Yılmaz-İrfan Gündüz, Erkam Yay., İstanbul 1993.
- Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, , Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ts.
- _____, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn: el-İmlâ fî İşkâlâti'l-İhyâ*, I-V, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ts.
- Ebû Muhammed Rûzbiân el-Baklî eş-Şîrâzî, *Kitâbu Meşrabî'l-Ervâh el-Meşhûr be Hezâr u Yek Makâm*, Tashih, Nazif Muharrem Hoca, Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul 1974.
- Ebu'l-Alâ Afîfî, *Tasavvuf (İslâm'da Manevi Devrim)*, çev., H. İbrahim Kaçar-Murat Sülün, Risale Yay., İstanbul 1996.
- Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dinî Kur'ân Dili*, I-X, Eser Neşriyat, İstanbul 1979.
- Esad Sahib, *Mektûbat-ı Mevlânâ Hâlid*, haz. Dilaver Selvi-Kemal Yıldız, Umran Yay., İstanbul 1993.
- Evelyn Underhill, *Mysticism (A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Conciousness)*, Methuen Co. Ltd., London, 1957.

Fahrüddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 3.bs., Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, ts.

Frager, Robert, *Sûfî Psikolojisinde Gelişim Denge ve Uyum: Kalp Nefs ve Ruh*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2004.

Furat, Ahmed Subhi, "Ebû'l-Huseyn en-Nurî ve Makamatü'l-Kulûb Adlı Risalesi", *İslâm Tedkikleri Enstitüsü Dergisi*, Cilt: VII, Cüz: 1-2, Yıl: 1978, ss.340-355.

Gölpınarlı, Abdülbaki, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, 2.bs., İnkılap Kitabevi, İstanbul 1992.

Gündüz, İrfan, *Gümüştânevî Ahmed Ziyâüddîn*, Seha Neşriyat, İstanbul 1984.

Hâce Yusuf-i Hemedanî, *Rutbetü'l-Hayat: Hayat Nedir*, çev., Necdet Tosun, İnsan Yay., İstanbul 1998.

Hâkim Tirmizî, *Beyânü'l-Fark Beyne's-Sadr ve'l-Kalb ve'l-Fuâd ve'l-Lüb*, Kahire 1958.

Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar ve Akımlar*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1977.

Hasan eş-Şarkavî, *Mu'cemu Elfâzi's-Sûfîyye*, Müessesetü Muhtâr, Kahire, 1987.

Hâce Yusuf-i Hemedanî, *Rutbetü'l-Hayat: Hayat Nedir*, çev., Necdet Tosun, İnsan Yay., İstanbul 1998.

http://dergi.altinoluk.com/makale_detay.php?makale_no=d200s026m1&dergi_sayi=200.

<http://www.hermetics.org/chakra.html>; Yazan: El Collie, Çakralar, çev., Kemal Menemencioglu

Hüseyin b. İbn Yemîn, *Mir'ât'ül-Bedâyi'*, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddîn, nr.3229.

Hüseyin b. Muhammed Rağîb el-İsfehanî, *el-Müfredât fi Çarîbi'l-Kur'ân*, Dâru Kahraman, İstanbul 1986.

Idries Shah, *A Performed Scorpion: The Way to the Way*, Third Impression, The Octagon Press, London, 1990.

İbnü'l-Arabî, *Ahlâk-ı Mehâsin*, çev., Ahmed Muhtar, Mahmud Bey Mat., İstanbul 1314.

_____, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, Dâru Sâdır, Beyrut.

_____, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, nşr. Osman Yahya, Beyrut, 1405/1985.

_____, *et-Tedbîrâtü'l-İlahiyye fi Islâhı Memleketi'l-İnsaniyye: Tedbîrât-ı İlahiyye Tercüme ve Şerhi*, Tercüme ve Şerh: Ahmed Avni Konuk, haz., Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, İz Yay., İstanbul 1992.

_____, *Lübbü'l-Lüb*, çev. İsmail Hakkı Bursevî, sad. Abdülkâdir Akçiçek, Eskin Matb., İstanbul 1984.

_____, Mu'cemu Istılâhâtî's-Sûfiyye, s.70; Hamdi Efendi, Hasbihalü's-Sâlik fî Akvâli'l-Mesâlik, Âlem Mat., İstanbul 1318.

_____, *Mu'cemu Istılâhâtî's-Sûfiyye*, trc., Seyfullah Sevim, Büyükşehir Belediyesi Kültür Yay., Kayseri, 1997, (*Mukaddemât* içerisinde.)

İsmail Ankaravî, *Minhâcu'l-Fukarâ*, Basım yeri ve tarihi yok.

İsmail b. Hammad el-Cevherî, *es-Sıhah Tâcü'l-Lügati ve's-Sıhâhi'l-Arabîyyeti*, I-VI, Matabiu Dâri'l-Kitabi'l-Arabî, ts.

İsmail Hakkı Bursevî, *Hücceti'l-Bâliğa*, İstanbul 1291, Mevlânâ Ali Bin Hüseyin, *Reşahâtü Ayni'l-Hayat*, isimli kitabın kenarında.)

_____, *Şerh-i Muhammediyye: Ferâhu'r-Ruh*, Matbaa-i Fünûn-i Ulûm, İstanbul 1294.

Kadri, Hüseyin Kazım, *Türk Lügati Türk Dillerinin İştikakı ve Edebî Lügatları*, I-IV, Maarif Matbaası, İstanbul 1943.

Karadaş, Çağfer, *İbnu'l-Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, Beyan Yay., İstanbul 1997.

Karlığa, H. Bekir, "Anâsır-ı Erbaa", *DİA*, III, 149.

Khalifa Abdul Hakim, *Islamic Ideology*, Third Edition, The Institute of Islamic Culture, Lahore, 1961.

Kınalı-zâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî*, Bulak Matb., Mısır, 1248/1832.

Konuk, Ahmed Avni, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz., I-IV, Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, İFAV Yay., İstanbul 1994.

Kurucu, Ali Ulvi, *Gümüş Tül ve Alevler*, Ahmed Sait Matbaası, İstanbul 1973.

Kuyumcu, Fehmi, "Tasavvufun Başlıca Deyim ve Terimleri Üzerine Bir Deneme", *Mavera Tasavvuf Özel Sayısı*, Yıl: 8, Cilt: 8, Sayı: 92-95, (Temmuz-Ekim 1984), ss.31-63.

Mahmud Cemalettîn el-Hulvî, *Lemezât-ı Hulviyye ez Lemezât-ı Ulviyye (Büyük Velîlerin Tatlı Halleri)*, haz., Mehmet Serhan Tayşi, İFAV Yay., İstanbul 1993.

Michel Meslin, "Heart" (Kalp), *The Ancylopedia of Religion*, I-XVI, Collier Macmillan Publshers, London 1987, VI, ss.234-237.

Mîr Muhammed Nu'man, *Risâle-i Sülûk*, nşr., Gulâm Mustafa Hân, Karaçi 1969.

Muhammed A'la b. Ali et-Tehânevî, *Kitabu Keşşâfi Istılâhâtî'l-Fünûn*, I-II, Tashîh, Muhammed Vecîh-Abdülhak-Gulam Kadir, ez-İntişarât-ı Hayyam ve Şurekâu, Kalküta, 1862.

Muhammed b. Abdullah el-Hakim, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, thk: Mustafa Abdülkadir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1990.

Muhammed b. Abdullah el-Hânî, *el-Behcetü's-Seniyye*, Matbaatu Zâti't-Tahrîr, 1303/1885.

Muhammed b. Mükerrerem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I-XIV, Dâru Sâdır, Beyrut, ts.

Muhammed Ecmel, "Sûfî Ruh Bilmi", çev., Seval Yılmaz, *Sûfî Psikolojisi*, haz., Kemal Sayar, İnsan Yay., İstanbul 2000

Muhammed Emin el-Erbilî, *Kitabu Tenviri'l-Kulûb fî Muameleti Allâmi'l-Ğuyûb*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, ts.

Muhammed Emîn, *Tarîkatu's-Sevâb*, Haşim Matbaası, İstanbul 1323.

Muhammed Es'ad, *Nuru'l-Hidâyeti ve'l-İrfân*, Matbaatü'l-İlmiyye, Kahire, 1311.

Muhammed Fuad Abdülbakî, *el-Mu'cemü'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İst, 1984.

Muhammed Halid Ziyauddîn, *Tercüme-i Risâle-i Halidiyye*, Basım yeri ve tarihi yok.

Muhammed İkbâl, *İslâm Felsefesine Bir Katkı*, çev. Cevdet Nazlı, İnsan Yay., İstanbul 1995.

_____, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, 7th Reprinted, Kitab Bhavan, New Delhi, 2000.

Muhammed Nuri Şemseddîn Nakşbend, *Miftâhu'l-Kulûb*, İstanbul 1301.

Murtaza Mutahhari, *İnsân-ı Kâmil*, Trc., İsmail Bendiderya, Tashîh., Cafer Bayar, Kevser Yay., İstanbul 1999.

Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, I-III, Matbaa-i Osmaniyye, İstanbul 1304-1305/1886-1887.

Necmüddîn-i Kübrâ, *Tasavvufî Hayat (Usûlu Aşere Risâle ile'l-Hâim Fevâihu'l-Cemâl)*, çev., Mustafa Kara, Dergah Yay., İstanbul 1980.

Oğuz, Muhammed İhsan, *21 Soruda Tasavvufî Gerçekler*, Oğuz Yay., İstanbul 1991.

Ögke, Ahmet, "Tasavvuf Düşüncesinde Sır Kavramı ve Marmaravî'nin "Keşfü'l-Esrâr" İsimli Risâlesi", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 3, Van, 2000, ss.225-262.

Öztürk, Abdülvehhab, *Ansiklopedik Kur'ân-ı Kerîm Sözlüğü*, Şamil Yay., İstanbul 1995.

Öztürk, Yaşar Nuri, *Kur'ân'ın Temel Kavramları*, 3.bs., Yeni Boyut Yay., İstanbul 1994.

_____, *Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnete Göre Tasavvuf (İslâm'da Ruhî Hayat)*, 3.bs., İFAV Yay., İstanbul 1989.

Ramazanoğlu, M. Sâmi, Hüküm Gecesi Uyumamalı, Kasetten çözümleniyor: Tahsin Yaprak, *Altınoluk*, Ekim 2002.

Seyyid Hüseyin Nasr, *Molla Sadra ve İlâhî Hikmet*, çev., Mustafa Armağan, İnsan Yay., İstanbul 1990.

_____, *Tasavvufî Makaleler*, çev., Sadık Kılıç, İnsan Yay., İstanbul 2002.

S. Sharamon-B. J. Baginski, *Chakra el Kitabı*, trc., Cumhuriyet Mısırlıoğlu, İstanbul 1965.

Sarduddin Konevî, *Hadîs-i Erbaîn: Tasavvuf*, çev., Abdülkadir Akçiçek, Rahmet Yay., İstanbul 1970.

Sarı Abdullah Efendi, *Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî*, Tasvîr-i Efkâr Matbaası, İstanbul 1287.

Seyyid Şerif Cürcânî, *Kitabü't-Târifât*, Basım yeri ve tarihi yok.

Seyyid Yahya Şirvânî, *Esrâru't-Tâlibîn ve Vird-i Settâr Tercümesi*, çev., Ahsen Batur, Âlem Ticaret ve Yay., İstanbul ts.

Shigeru Kamada, "A Study of The Term Sırr (Secret) in Sufi Lataif Theories", *Orient*, XIX, pp.7-28.

Şah Velîyyullah Dehlevî, *Hüccetullâhi'l-Bâliğâ*, I-II, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ts.

_____, *Hüccetullâhi'l-Bâliğâ*, çev., Mehmet Erdoğan, İz Yay., İstanbul 1994.

Şar, Selahaddîn, *İslâmî Bilgiler Ansiklopedisi*, Çelikkilt Matb., İstanbul 1964.

Tahrâlî, Mustafa, "Dâvûd-ı Kayserî'nin Fusûsu'l-Hikem Şerhi Mukaddimesi", *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, Yıl: 27, Ocak-1998, Sayı: 1, ss.28-35.

Tatçı, Mustafa, *Yunus Emre Dîvânı II*, MEB., İstanbul 1997.

Titus Burckhardt, *İslâm Tasavvuf Doktrinine Giriş*, 2.bs., Kitabevi, İstanbul 1995.

Tosun, Necdet, *Bahaeddin Nakşibend Hayatı Görüşleri Tarikatı*, İnsan Yayınları, İstanbul 2002.

Tunahan, Süleyman Hilmi, *Mektuplar ve Bazı Mesâil-i Mühimme*, Basım yeri ve tarihi yok.

Türer, Osman, "Latife", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXVII, 110.

_____, "Letâif-i Hamse", *DİA*, XXVII, 143.

_____, "Tasavvufî Düşünce ve İnsan", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl: 2, Sayı: 5, Ocak 2001, ss.7-15.

_____, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, Seha Neşriyat, İstanbul 1995.

Uludağ, Süleyman, "Akıl", *DİA*, II, 246, ss.246-247.

_____, "Basîret", *DİA*, V, 103.

_____, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yay., İstanbul 1996.

Ülken, Hilmi Ziya, *Tasavvuf Psikolojisi*, (1944-1945 Üniversite Serbest Konferanslarından Ayrı Basım), Kenan Matbaası, İstanbul 1946.

Yakûb b. İshak el-Kindî, *Felsefî Risâleler*, çev., Mahmut Kaya, İz Yayıncılık, İstanbul 1994.

Yar, Erkan, *Ruh ve Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2000.

Yılmaz, Hasan Kâmil, "*Tasavvufî Hayatla İlgili Sorular*", s.460, *el-Luma' fi't-Tasavvuf: İslâm Tasavvufu*, çev., H. Kâmil Yılmaz, Altınoluk Yay., İstanbul 1996/1417, isimli kitabın sonunda.

Yılmaz, Sunay, *İsmail Hakkı Bursevî'nin Muhammediyye Şirhinin II. Cildinde Geçen Tasavvufî İstılah ve Semboller*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1993.

ÖĞRENCİNİN AKTİF KATILIMINA DAYALI DİN EĞİTİMİ

Yusuf BATAR*

ÖZET

Bu çalışmada öğrencinin aktif katılımına dayalı din eğitiminin önemi ve gerekliliği üzerinde durulmuştur. Dinin temel yaklaşımından ve pedagojinin verilerinden hareketle etkin din eğitiminin esasları incelenmeye çalışılmıştır. İşlam dininin gönüllülük esasına dayalı itaat etme ve boyun eğme yaklaşımı işığında, din eğitiminin de baskıcı ve dayatmacı bir tarzda olamayacağı sebepleriyle birlikte ele alınmıştır.

Öğrencinin gönüllü ve aktif katılımına dayalı bir din eğitimi perspektifiyle, eğitim sürecinde uyulması gereken bazı prensipler etraflıca tahlil edilmiştir. Söz konusu prensipler çerçevesinde, öğrenciyi eğitim sürecinin aktif bir unsuru haline getirecek olan hususlar üzerinde durulmuştur. Ayrıca aktif katılıma dayalı din eğitiminin, öğrencide din anlayışının oluşumu ve kişilik oluşumu üzerindeki belirleyici etkisi üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Din, Eğitim, Din Eğitimi, Eğitim Metodu, ğretmen, ğrenci.

THE EDUCATION OF RELIGION BASED UPON STUDENTS' ACTIVE PARTICIPATION

In this study, It is dwelled upon the importance and the necessity of education of religion based upon the active participation of student. Bases of active education of religion and data of pedagogy are tried to be studied by the mediation of basic approach of religion. Islam, actually, is based on the obedienceness and willingness, that's why it is emphasized that education of religion cannot be practiced by repressive and compelling methods.

Some principles that have to be applied during education process by the perspective of education of religion based on active and willing participation of students are analyzed thoroughly. It is handled the matters make the student active figure of education process in the context of cited principles. Besides, it is examined education of religion based upon active participation determining effect on students' formation of concept of religion and their personalities.

Key Words: Religious, Education , Religious education, Education method, Teacher, Student.

GİRİŞ

Eğitim sahasında yapılan bilimsel çalışmalar ve uygulama alanında elde edilen tecrübeler, öğrenci katılımına dayalı aktif eğitim anlayışını genel kabul gören bir yaklaşım haline getirmiştir. Yapılandırmacı yaklaşım ve öğrenci merkezli eğitim anlayışı gibi ifadelerle tanımlanan bu yeni bakış açısı din eğitimi açısından da son yıllarda üzerinde özellikle durulan önemli bir konudur. Bu çerçevede ülkemizde din eğitimi programları, eğitim araç ve gereçleri yeniden ele alınmakta ve bu alanda, genel eğitim sistemimize paralel olarak bir yeniden yapılanmaya gidilmektedir. Diğer yandan din eğitimi alanında yapılan bilimsel çalışmalarla etkin din eğitimi, öğrencinin eğitim sürecine aktif katılımının önemi gibi konular eğitim bilimi ve dinin kendi referansları bağlamında tahlil edilmektedir.

Bu çalışmanın da temel gayesi, yukarıda özetlenen yaklaşım doğrultusunda öğrencinin eğitim sürecine aktif olarak katılımını din eğitiminin etkinliği açısından değerlendirmektir. Öğrenciyi eğitim sürecinin merkezine alan sözkonusu yaklaşıma dayanak teşkil eden eğitim biliminin bazı verilerinin yanısıra, İslam dininin temel yapısını oluşturan ve bu bakış açısını destekleyen önemli bazı hususlar üzerinde de durulacaktır. Ayrıca bir çok boyutu olan aktif din eğitimi konusunun özellikle öğretmen yaklaşımıyla ilgili olan bazı temel prensipler ele alınacaktır.

İki kısımdan oluşan çalışmamızda öncelikle eğitim ve din terimlerinin kavramsal çerçeveleri ışığında din eğitiminde öğrenciye uygunluk ve aktif öğrenci katılımının gerekliliği temellendirilmeye çalışılacaktır. İkinci kısımda ise öğrencinin din eğitimine gönüllü ve kararlı bir şekilde katılmasını sağlamada öğretmen yaklaşımının etkisi üzerinde durulacaktır.

1. AKTİF DİN EĞİTİMİNİN GEREKÇELERİ

Din eğitiminin esasını oluşturan din ve eğitim kavramlarının tanımına ve amacına bakıldığında, her iki kavramın da eğitim açısından oldukça kritik bir noktada kesiştiği görülmektedir. Bu noktayı anlamak için her iki kavramı da tanım ve amaç bağlamında irdelemek gerekmektedir.

Din teriminin kavramsal çerçevesini oluşturan temel mananın itaat etmek, boyun eğmek şeklinde olduğu görülmektedir.¹ Terim olarak eğmek fiilinden türetilen eğitim kavramının da içerdiği bu manayla, din kavramıyla örtüştüğü söylenebilir. Her iki kavram arasındaki bu anlam yakınlığının ötesinde din ve eğitimin işlevsel yapılarında da kritik bir benzerlik dikkat çekmektedir. Bu benzerlik her iki kavramın ıstılahtaki tanımına bakıldığında rahatlıkla görülebilir.

Din kavramıyla ilgili yapılan ıstilahtaki tanımlamalarda, bir kişinin dini benimsemiş sayılabilmesi için dine gönüllü olarak tabi olması, onun kurallarını her-

* Yrd. Doç. Dr. Muş Alparslan Ü Eğitim Fak., e-mail: ybatar@hotmail.com.

¹ el-isfehani, Ragib, "Müfredatu elfazi'l- Kur'an", s.181.

hangi bir zorlama – dayatma olmaksızın kabullenmesinin gerekliliği vurgulanmaktadır.² Diğer bir deyişle, dinde ifadesini bulan boyun eğme, itaat etme gönüllülük esasına dayalı olarak gerçekleşmelidir. Dayatmayla, zorlamayla; neye inandığını anlamadan ve gönülsüz bir şekilde tezahür eden bir boyun eğme dindarlık olarak tanımlanamaz. Kur'an'daki ifadesiyle, dinde serbest seçim (ihtiyar) esastır: *“Dinde zorlama yoktur. Çünkü doğruluk sapıklıktan iyice ayrılmıştır. O halde kim tâğutu tanımayıp Allah’a inanırsa, kopmak bilmeyen sapasağlam bir kulpa yapışmıştır. Allah, hakkıyla iştir, hakkıyla bilendir.”*³ Kur'an'ın bu prensibi şu şekilde açıklanmaktadır: *“Dinin varlığının temel amacı, insanı zorunlu kulluktan çıkarıp kendi serbest seçimine dayalı kulluğa yükseltmektir.”*⁴

Elmalılı Hamdi Yazır yukarıda geçen ayetin tefsirini yaparken, asıl anlamın *“zorlama dinde yoktur”* şeklinde olduğunu ve dolayısıyla sadece dine değil, her neye olursa olsun zorlamanın her türünün İslamda kabul görmediğini belirtmektedir. Elmalılı'ya göre, *“Dinin konusu zorlayıcı, zorlamayla yapılan ve zorunlu fiiller değil, serbest seçime, isteğe bağlı fiillerdir. Bunun için zorlama, dinde tamamen reddedilmiştir. Kısacası, reddedilen veya yasaklanan zorlama, yalnız dine zorlama değil, hangi şeye olursa olsun, zorlama cinsidir. Dinin gayesi, insanı zorlamak değil, bilakis zorlamadan korumaktır. Zorlama ile yapılan amelde, dinin vaat ettiği sevap bulunmaz. Rıza ve iyi niyet bulunmayınca hiçbir amel ibadet olarak kabul edilmez.”*⁵ Dolayısıyla varlık sebebi, insanı zorunlu kulluktan kurtarıp serbest seçimine dayalı bir kulluğa yükseltmek olan bir dinin eğitiminde bu anlayışın dışında bir yaklaşımın benimsenemeyeceği anlaşılmaktadır.

Din için sıralanan kriterleri eğitim için de söylemek pekâla mümkündür. Çünkü konusu ne olursa olsun eğitimde de eğitilenin aktif katılımı ve eğitim sürecinde, kendisine verilmek isteneni herhangi bir dayatma olmaksızın içtenlikle benimsemesinin gerekliliği bilinen bir gerçektir.

Kendi özünde zorlamayı kabul etmeyen bir dinin eğitiminde zorlama - dayatma olur mu?

İçeriği ne olursa olsun insana bir takım bilgiler ve o bilgilere dayalı davranışlar dayatılabilir mi?

Böyle bir muamelenin adı eğitim olur mu?

Neticesinde insanın zihnen, fikren, rûhen ve bedenen belirli bir kıvama girdiği, bir şekil aldığı eğitimde emr-i vâkinin, *“dinle ve itaat et”* anlayışının, sorgusuz sualsiz kabûlün, ezberciliğin etkisinin sorgulanması gerekmektedir.

² El-isfehâni, age, s. 182.

³ el-Bakara (2),256.

⁴ Ebu İshak; İbrahim b. Musa el- Lahimi el Gurnati, *“el-Muvafakat fî Usulî-şeria”*, Şerh ve Tahkik: Şeyh Abdullah Draz, c.II. s.168.

⁵ Elmalılı; M. Hamdi Yazır, *“Hak Dini Kur'an Dili Tefsiri”*, c:II, s.136.

Bu çalışmanın ana eksenini oluşturan “zorlama” ibaresinden kasıt, fiili zorlamadan çok; öğrencinin verilmek istenen mesajı gönüllü olarak almadığı, eğitim sürecine aktif olarak katılmadığı, dayatmacı eğitim anlayışıdır.

İşin aslına bakıldığında zorlamaya dayalı eğitim yaklaşımına eğitim denilebilir mi? Eğitimin tanımına baktığımızda bu soruya olumlu cevap vermek mümkün görünmemektedir.

Özellikle psikolojik yönünü de dikkate alarak yapılan tanımlarda eğitim; “kontrol altına alınmış bir ortamda, insanın doğuştan getirdiği mevcut kabiliyetleri en üst seviyeye çıkarmak üzere bireye, toplumsal yaşamında gücü nispetinde sorumluluk almasını sağlamak için gerçekleştirilen faaliyet”,⁶ olarak tanımlanmaktadır. Bunun gibi diğer birçok tanımda da öğrencilerin kendi yaşantıları sürecinde kendilerini değiştirmesi ve eğiten ile eğitilen arasındaki etkileşim kavramları üzerinde durulmaktadır.⁷ Eğitim sürecinde, ferdin davranışlarındaki değişim ve gelişmenin onun kendi yaşantısı yoluyla ve kendi iradesiyle meydana gelmesinin gerekliliği özellikle vurgulanmaktadır.⁸

Yukarda geçen tanımlardan da anlaşılacağı gibi, eğitim sürecinde öğrenci, kendi kendini gerçekleştirebilme hissini kazanmış olmalıdır. Başkalarının yapılandırmasına ve yönlendirmesine gerek duymadan, kendi ihtiyaç ve istekleri doğrultusunda gelişimine paralel olarak, öğrenme ortamını organize edip, sonuçları kendi açısından yorumlama becerisini edinmiş olmalıdır.⁹ Burada özellikle vurgulanmak istenen husus, öğrencinin belirli noktalarda beceri sahibi olmasının sağlanmasıdır. Eğitimin geneliyle ilgili olarak zikredilen bu beklenti din eğitimi için de geçerlidir. Zaten din öğretiminin amacı “*yetişmekte olan nesle din hakkında doğru bilgi vermek, onların toplumda yaygın olan zihniyetler üzerinde düşüncelerini sağlamak ve gençleri bilinçlendirmek*” şeklinde ifade edilmektedir.¹⁰ Bu amaçlardan hareketle, öğrencilerin inançla ilgili tercihlerini özgür iradeleriyle yapabilmeleri ve toplum içinde istismar edilmelerini engelleyecek şekilde, onlara rehberlik edilmesinin gerekliliği ortak kabul gören bir yaklaşım haline almıştır. Dolayısıyla din öğretimi, öğretmenin dikte ettireceği, psikolojik bir baskı kullanarak öğrencilere görüşlerini kabul ettireceği bir yönetime dayandırılmaz.¹¹

Ezberciliğe ve mutlak itaate dayalı bir yaklaşımla gerçekleşen buyurgan eğitim anlayışında öğrenci eğitim sürecine aktif olarak katılamaz, kendisine sunulan bilgileri sorgulayamaz, edindiği bilgi ve davranışları da keşfederek ve farkına

⁶ Bayraklı ; Bayraktar, “İslamda Eğitim” s.25.

⁷ Tosun; Cemal, “Din Eğitimi Bilimine Giriş”, s. 16.

⁸ Ertürk; Selahattin, “Eğitimde Program Geliştirme”, s.13.

⁹ Fontona;D.”Classroom Control”, Newyork, NY.Methuen. Aktaran: Özbay, Yaşar, Şahin; Mustafa, “Empatik sınıf Atmosferi Tutum Ölçeği Geçerlilik ve Güvenirlilik Çalışması”, II.Eğitim Bilimleri Kongresi,Bursa , s.106.

¹⁰ Selçuk; Mualla, “Din Öğretiminin Kurumsal Temelleri” Din Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar, s.13.

¹¹ Selçuk; Mualla, age, s.13.

vararak edinemez. Adeta boş bir kap gibi birtakım bilgilerle ve değerlerle doldurulur. Başka bir deyişle, böyle bir eğitim sürecinde öğrenci, üreten/keşfeden, kendi iradesiyle tercih edip benimseyen bir özne değil, hiç sorgulamadan kabullenme durumunda kalan bir nesne pozisyonundadır. Oysa dinin ve eğitimin ruhuna uygun olan, öğrencinin eğitim sürecinde bizzat keşfederek ve hür iradesiyle seçip benimseyerek birtakım değerler edinmesidir. Aksi taktirde dayatmacı bir tarzda gerçekleşen ezberci, empoze edici ve kalıplayıcı bir din eğitiminden geçen bireyin inanıp bağlanması edilgen bir bağlanış olacaktır. Onun bağlanması, sorgusuz sualsiz, körü körüne bir boyun eğiş, bir itaat durumudur. Bu bağlanma hali, onun adına başkaları tarafından seçilip dayatılmıştır; onun kendi özgür iradesiyle seçip kararlaştırdığı bir bağlanma durumu söz konusu değildir. O, otorite olarak gördüklerinin kendisinden beklediklerini yapmaktan başka bir şey düşünmemektedir. Yani bu bağlanışın öznesi o değildir. Din eğitimi adına böylesi bir yaklaşım, öğrencilerin tutsaklaşmalarını doğurur. Dolayısıyla onlar kendi dindarlıklarını bizzat oluşturan birey olma imkânını kaybetmiş olurlar.¹²

Dinin ve eğitimin ruhuna aykırı olmakla birlikte okullarımızda insan ilişkilerinin, sınıfta ise öğretmen öğrenci ilişkilerinin fazlasıyla buyurgan bir esasa dayandığı inancı vardır. Bu durum öğrencinin kişilik gelişimini ve öğrenme çabalarını olumsuz yönde etkilemektedir. Böylece öğrencinin düşünce, duygu ve davranış bakımından bağımsızlığa kavuşması zorlaşmaktadır.¹³

Öğretmenin kendisini sadece zihinlere bilgi yığmakla, öğrencilerini ise verilen bu bilgileri almak ve tekrarlamakla yükümlü gördüğü bu eğitim anlayışını “bankacı eğitim modeli” olarak değerlendiren bir araştırmada, söz konusu eğitim uygulaması şu açılardan eleştirilmektedir:

“Böyle bir eğitim ortamında öğrenciler, anlatılan şeyi mekanik olarak ezberlemeye şartlanırlar. Eğitim sürecinde öğrenciler, öğretmen tarafından doldurulması gereken “bidonlara”, “kaplara” dönüşürler. Öğretmen, kapları ne kadar çok doldurursa o kadar iyi bir öğretmendir. Kaplar ne kadar pısrıksa, doldurulmalarına izin veriyorlarsa, o kadar iyi öğrencidirler. Eğitim sürecinde öğrencilere tanınan hareket alanı, yatırılanı kabul ve tasnif etmekten ibarettir. Öğrenciler adeta bilgilerin koleksiyoncusu veya arşivcileri pozisyonundadırlar.

Diğer yandan bankacı modelde bilgi, kendilerini “bilen” sayanların, yine onlar tarafından “hiçbir şey bilmez” sayılanlara verdiği bir armağandır. Öğretmen kendisini öğrencilerine, onların zorunlu karşıtı olarak sunar; öğrencilerinin cehaletini mutlak sayarak kendi duruşunu belirler”.¹⁴

Görüldüğü gibi, böyle bir eğitim modelinde öğrenci adeta öğretmenin elinde istenildiği gibi kullanılabilen ve nasıl bir muameleye tabi kılınacağı hususunda

¹² Aydın; M. Şevki, “Özgürleştirici Din Eğitimi”, Diyanet Aylık Dergi, Eylül, 2008, Sayı:213, s.26.

¹³ Oğuzkan; Turhan, “Türkiye’de Ortaöğretim ve Sorunları”, s.286.

¹⁴ Friere; Paulo, “Ezilenlerin Pedagojisi”, (Çev: Dilek Hattatoglu ve Erol Özbek),s.47.

kendisinin hiçbir etkisi olmayan etiyle kemiğiyle öğretmene mahkûm bir nesne konumundadır. Böyle bir konumda değerlendirilen öğrencinin eğitim sürecinde aktif bir duruş sergilemesi beklenemez. Öğrencinin pasif bir pozisyonda tutulduğu öğretmen merkezli bu anlayış şu yönleriyle eleştirilmektedir:

1. Öğretilen bilginin sadece konu alanıyla sınırlandırılması.
2. Öğrenciyi bir birey olarak ele almak yerine, herhangi bir spesifik bilgiyi belleğine işleyecek obje olarak değerlendirmesi.
3. Öğrencinin sadece bilişsel boyutta ele alınması.¹⁵

Alana ilişkin tanımlar ve çalışmalar incelendiğinde, yukarıda özetlenen eğitim anlayışı doğrultusunda 1980'li yılların sonlarına kadar eğitim ve öğretimde "öğrenme"den çok "öğretme" olgusu üzerinde durulduğu ve "öğretim" kavramının kullanıldığı görülmektedir. Ancak özellikle bilişsel psikolojinin, eğitimin odak noktası olarak öğreneni göstermesi, alandaki çalışmaların "Nasıl öğretiriz" sorusundan çok "Nasıl öğrenebilir" sorusu üzerinde yoğunlaşmasını sağlamıştır. Başka bir deyişle "öğrenme" odak noktası konumuna gelmiştir. Böylece eğitim iletişimiyle ilgili tanımlarda "öğrenmenin gerçekleştirilmesi" ifadesi kullanılmaya başlamıştır.¹⁶ Gelinen aşamada, öğrenciler artık edilgen bir alıcı durumunda kalmak yerine eğitim sürecine aktif bir şekilde katılmak istemektedirler.

Türkiye'de henüz tam olarak öğrenci merkezli bir eğitimden söz etmemiz mümkün olmamakla birlikte, öğretim işinin yalnız öğretmenin aktif, öğrencinin pasif dinleyici olarak gerçekleştirilmesi yöntemi de önemli ölçüde değişikliğe uğramış bulunmaktadır.¹⁷ Ezberci ve dayatmacı mantık yerine öğrenciyi dikkate alan, ona kendisi olabilme hakkını tanıyan bir anlayış çerçevesinde eğitimin yeniden yapılandırılmasıyla ilgili olarak uygulamada olmasa da anlayışta önemli mesafeler katedilmiştir. Eğitim alanında yaşanan tecrübeler ve yapılan bilimsel çalışmalar neticesinde bireyin öne çıktığı, bireysel düşünce ve hürriyetlere öncelik tanındığı, öğretimde "Oluşturmacı yaklaşım" ve "Pozitif Disiplin" anlayışının hakim olduğu, öğretmen merkezli yerine öğrenci merkezli öğretimin kabul görmeye başladığı günümüzde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenleri bu gelişmeleri gözardı edemezler.¹⁸

Oluşmaya başlayan yeni yaklaşımın bir ifadesi olarak Milli Eğitim Bakanlığı Talim Terbiye Kurulu'nun yayımladığı genelgeden bazı pasajları bu çalışmaya da temel teşkil etmesi düşüncesiyle aktarmak istiyoruz:

¹⁵ Özbay; Yaşar, Şahin; Mustafa, "Empatik Sınıf Atmosferi Tutum Ölçeği (ESATO): Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", H.Ü Eğitim Fakültesi Dergisi, 19; s.105.

¹⁶ Aydın; C. Hakan, "Eğitim İletişimi Alana İlişkin Yeni Bir Tanım" Kurgu Dergisi, Sayı:15, s. 370.

¹⁷ Oktay; Ayla, "Öğretmenlik Mesleği ve Öğretmenin Niteliği," Marmara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, Sayı:1, s.21.v.d.

¹⁸ Ayar; A. Rıza; Güneş; Hüseyin, "Din Öğretiminde Öğrencinin Özgür Düşünmesini Engellleyen Problemlere İslam Tarihinden Çözüm Önerileri", Milli Eğitim Dergisi, Sayı: 153-154, s.153.

“Neden bir yenileşmeye ihtiyaç duyuldu? Hemen hepimiz Türk Eğitim Sistemi'nin ezberci, günlük hayattan kopuk ve öğretmen merkezli olduğuna dair yüzlerce şikayet duymuşuzdur. Bu şikayetlere çözüm olarak çok sayıda proje geliştirilmiş ancak istenilen düzeyde netice alınamamıştır.” Talim Terbiye Kurulu'nun başlattığı yeni çalışmasıyla ilgili sıraladığı önemli ilkelerden biri de “katılımcı bir yaklaşım izlemek” şeklinde formüle edilmiştir. Bu çalışmanın getirdiği yenilikler arasında da şu hususlar sıralanmaktadır.

“Sadece öğretim yerine, insanımızın eğitimi de kapsamlı olarak ele alınmıştır.

Yüzeysel davranış ifadesi yerine bilgi, beceri, anlayış ve tutumları içerecek şekilde kazanımlar kullanılmıştır.

Programlar, etkinliklerle zenginleştirilerek öğretmen merkezli olmaktan, öğrenci merkezli hale getirilmiştir.

Ölçme değerlendirme anlayışında sonuca dayalı bir anlayış yerine, süreci de değerlendiren bir anlayışa geçilmiştir.

Katı davranışçı program anlayışından kognitif ve yapılandırıcı yaklaşıma geçilmiştir.¹⁹

Görüldüğü gibi eğitim sistemimizin genel yapılanmasında geline aşamada, öğrencinin eğitim sürecine aktif katılımını sağlayacak şekilde bir yeniden yapılanma eğilimigöze çarpmaktadır. Düşünülen bu anlayış ve sistem değişikliğine paralel olarak din eğitiminde de yaşanan tecrübeler ve bu güne kadar gerçekleştirilen araştırmalar ışığında, bir yeniden yapılanma ihtiyacı hissedilmektedir. İhtiyaç duyulan değişikliği, “paradigma” değişikliği şeklinde değerlendiren Mualla Selçuk, günümüzde din öğretiminin içeriğinin “bazı kalıp bilgileri bellek” eylemi ile ifade edilemeyecek kadar zenginleştiğini belirtmektedir. Selçuk'a göre üzerinde önemle durulacak hususlardan biri de, yapılan yeniliklerin öğrencinin aktif katılımına olan katkısının değerlendirilmesi ve öğrencinin aktif katılımı için öğretimde dersin öğrenciye uyması esasının sağlanmasıdır.²⁰ Bu sadece eğitim psikolojisinin veya insanı inceleyen diğer bilgilerin gereği olarak böyle değildir. Aksine, dinin ve İlahiyatın gereği olarak böyledir. Vahiy insan içindir. İnsan onu işitecek, okuyup anlayacak, düşünecek ve onunla yaşantısına yön verecektir. Nasıl ki, vahiy, insanın gelişme çizgisine uygun bir yöntemle, muhteva ve araç gereçlerle planlanabiliyor ve bu planlama insanın onları anlamasını kolaylaştırabiliyorsa, eğitimde de bunu yapmak dini bir görev, bir sorumluluktur.²¹

Bu kriterlere uygun eğitim yöntemi, zihinlere bilgi istiflemeye değil, düşünmeye, anlamaya, karşılaştırmaya, değerlendirmeye, kısacası öğrencinin keşfetmesine önem verecektir. Zaten öğrenmenin en iyi olduğu zaman, öğrencile-

¹⁹ Selçuk; Ziya, (Talim ve Terbiye Kurulu Başkan) www.meb.gov.tr/. 2004.

²⁰ Selçuk; agm, s.7.

²¹ Bilgin, Beyza, “Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi”, s.7.

rin, öğretmen rehberliğinde araştırıp, inceleyip bir şeyler bulup keşfettikleri zamandır. Dolayısıyla öğretmenin, olayları, fikirleri, konuları ve problemleri öğrencileri ile birlikte incelemesi gerekir. Öğretmen fikirleri ortaya çıkartıp, muhteva üzerinde düşündürerek, tartışma zemini oluşturmalıdır. Çünkü gerçek anlamda öğrenim, ancak araştırma, bulma ve inceleme süreci yoluyla oluşur.

Bu bağlamda, öğrenciyi aktif kılacak bir yöntem olarak “problem çözme” yaklaşımını öneren Selçuk’a göre, problem çözmede, öğretmen-öğrenci ilişkisi yeni bir boyut kazanır ve sınıf içi iletişimde yeni kavramlar doğar: “*Öğretmen öğrenciler*”, “*Öğrenci öğretmenler*”. Öğretmen artık sadece öğreten değildir, üzerinde çalışılan problemle boğuşan ve öğrencilerle birlikte öğrenen biridir. Öğrenciler ise kendilerine malumat aktarılan kişiler olmaktan çıkıp öğretime aktif bir biçimde katılan kişiler haline gelirler. Bu yaklaşımda, öğretmen ve öğrenciler sürekli bir gelişimin yaşandığı bir sürecin sorumlularıdır. Bu süreçte karşılıklı öğrenme ve paylaşma vardır. Dolayısıyla din öğretimi ile ilgili önerilen yeni yaklaşım; “öğrencinin bilincinin gelişmesini sağlayacak koşulları oluşturmak ve öğrenciyi, hayatın problemlerini çözebilmesinde yardımcı olacak yolları göstermek” şeklinde formüle edilmektedir.²²

Bu anlayış doğrultusunda şekillendirilen bir eğitim ortamında öğrenci bizzat emek vererek keşfettiği bilgiler ve özümseyerek edindiği değerler ışığında anlayışını ve davranış biçimlerini kendi özgür iradesiyle gerçekleştirmenin doygunluğunu yaşayacaktır.

Din eğitiminde ölçü alınması gereken kriterleri Mualla Selçuk, insana saygı, ahlâki olana saygı, hürriyete saygı ve kültürel mirasa saygı olarak sıralamaktadır. Selçuk’un, “Hürriyete Saygı” başlığı altında dile getirdiği şu hususlar konumuza ışık tutacak mahiyettedir:

“Din öğretiminde belletici ve baskı altına alıcı bir yaklaşımın yerini, konuları çözümleyici ve yorumlayıcı bir yaklaşım almalıdır. Çeşitliliğin ve fikir zenginliğinin olduğu ortamda, muhakeme gücü ve seçme kabiliyeti teşvik edilecektir. Öğrenciyi “seçilecek olanı” dayatmak yerine “seçmeyi” öğretmek eğitimcilerin üzerinde düşünmesi gereken önemli bir ilkedir.”²³

Seçenekler arasında düşünüp taşınma bir “seçme” işidir. Yani insan için farklı hedefler vardır. İnsan bunlardan birini akli olarak seçer. Seçimi yapabilmesi için seçenekler hakkında bilgi sahibi olunması ve kişinin onlarla kendisi arasında bir istek bağı kurması gerekir. Hüküm böyle verilir, eylem de bu hükmün sonucunda oluşur.²⁴ Kendi kendine karar verme ve verdiği kararı uygulamaya koyma

²² Selçuk; Mualla, “*Din Öğretimi Özgürleştiren Bir Süreç Olabilir mi?*”, *Din Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar*, s.222-223.

²³ Selçuk; Mualla, “*Din Öğretimi Özgürleştiren Bir Süreç Olabilir mi?*”, *Din Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar*, s.215.

²⁴ Öner; Necati, “*İnsan Hürriyeti*”, s.15.

seviyesine erişmemiş kimseler yetiştiren bir eğitim sistemi dini açıdan da geçerli değildir. Böyle insanlar sorumlu (mükellef) bile sayılmaz. Aklını kullanmayan insan için ne dinin ne de özgürlüğün anlamı olabilir.”²⁵

Din ve eğitimin tanımından ve insana yaklaşımından hareketle yapılan bu kategorileştirme bağlamında şu ayırımı yapmak mümkündür: Eğitim sürecinde öğrenciyi pasif pozisyona sürükleyen, edilgenleştiren ve nesneleştiren yaklaşım zorlamaya dayalıdır; öğrencinin aktif katılım sağladığı, eğitim sürecinin öznesi pozisyonunda olduğu yaklaşım ise makul olanıdır.

Yapılan bu tasnif ışığında dayatmacı olmayan ve öğrencinin aktif katılımına dayalı, dinin ve eğitimin hem özüne hem de amacına uygun bir eğitim tarzı oluşturabilmek ve eğitim ortamını her türlü zorlamadan arındırabilmek için bazı prensipleri uygulamak gerekmektedir.

2. AKTİF DİN EĞİTİMİNİ SAĞLAYAN BAZI PRENSİPLER

Aktif din eğitimini sağlamaya dönük prensiplerin bazıları bizzat öğretmenle ilgili, bazıları eğitim ortamıyla ve araçlarıyla ilgili, bazıları da öğrencilerle ilgilidir. Burada üzerinde durulacak olan konular daha çok öğretmeni ilgilendiren hususlar olacaktır. Söz konusu prensipleri şu başlıklar altında toplamak mümkündür:

- a. Öğrenciyi Tanımak ve Kapasitesini Dikkate Almak
- b. Öğrenciyi Kabullenmek
- c. Empatik Yaklaşım
- d. Psikolojik Verileri Dikkate Almak

a. Öğrenciyi Tanımak ve kapasitesini Dikkate Almak

Ülkemizde eğitim alanında yaşanan sorunlarla ilgili araştırmalarda ve analizlerde öteden beri dile getirilen hususların başında öğrencilerin ilgi ve kapasitelerinin dikkate alınmaması, öğrencilerin yeterince tanınmaması gibi konular dile getirilmektedir. Eğitim programlarımız, öğrenci ilgi ve kapasitelerini dikkate almadan herkesi aynı kefeye koyması ve sadece öğrencinin bir üst sınıfa geçmesini başarı sayması yönleriyle eleştirilmektedir.²⁶

Eğitim programlarının bu şekilde kişisel farklılıkları dikkate almayan özellikleri, öğrencileri küçük yaşlardan itibaren sürekli bir yarışma gerilimi içinde tutan sınav sistemi, seçme ve yerleştirme yöntemleri ve sonunda başarısızlık damgası vurulan milyonlarca çocuğun komplekse itilmesi bu eğitim tarzının eleştiriyi hak eden bariz yönleridir.²⁷ Çünkü bu yapı genç beyinlere rastgele ezber

²⁵ Selçuk; Mualla, agm, s.216.

²⁶ Gökbnar; Ramazan, Naci B.,Muter;”21. Yüzyıla Doğru Türkiye’de Eğitim Hizmetlerinin Çağdaştırılması”, Marmara Üniv.Maliye Araştırma ve Uygulama Merkezi Yayını, No.600/13, s.6.

²⁷ Kaya; Y.Kemal, “Devlet/ Bürokrasi/ İnsan”, s. 191.

bilgi doldurulan bir mekanizma ve sadece kendisine verileni alan, aldığını nasıl kullanacağını bilmeyen öğrenciler yetiştiren bir sistem olarak eleştirilmektedir. Uygulanan yöntemler ve programlarda öğrencilere en duyarlı yaşlarında, adeta at gözlükleri taktırılarak, olaylara belirli bir dar açıdan bakan doğru ve yanlışları başkalarından öğrenme alışkanlığı kazanmış kişiler olmalarına neden olunmakta ve onların kimlik bunalımlarına girmelerine yol açılmaktadır.²⁸

Öğrencilerin potansiyelini geliştirmeye izin vermeyen bu yapı, aynı zamanda çeşitliliğin korunması ve demokrasinin kurumsallaşmasını sınırlamakta, yönetilen ve yöneten ilişkilerinin de baskıya dayalı bir ilişkiye dönüşmesine hizmet etmektedir.²⁹ Her açıdan yanlış olan bu yaklaşım tarzını, dindeki "itaat" anlayışını" çarpıtmak suretiyle "büyükler ne derse doğrudur" zihniyetini referans yaparak pekiştirmeye çalışmak daha olumsuz sonuçlar doğuracaktır. Oysa dinin bu konuya bakışı "insanlara akıllarının alabileceği seviyeye göre yükleme yapmak" şeklinde tezahür etmektedir. Böyle bir yaklaşımın sergilenebilmesi için ise, başta öğretmenler olmak üzere eğitim sürecinin teşekkülünde etkin olanların bazı özelliklere sahip olmaları gerekmektedir.

Öğrenciye, yetenekleri ve ilgileri doğrultusunda hoşgörülü bir tutum sergileyebilmek için başta öğretmenler olmak üzere eğitim sürecini oluşturan bütün ilgililerin her şeyden önce öğrenciyi tanımanın, onun ilgilerine saygı duymanın gerekliliğine inanmaları gerekir. Bu saygı doğrultusunda onu bir insan olarak değerlendiren, temel ihtiyaçlarına karşı duyarlı bir yaklaşım sergilenmesi önemlidir. Eğitim sürecinde öğrenciye bu doyumunu ve aktifliği yaşatabilmek için, değişim ve eğitim sürecinde insanın sahip olduğu psikolojik yapının farkında ve bilincinde olan öğretmene büyük görevler düşmektedir. Öğretmenin tüm sınıfın homojen olmadığını bilmesi gerekir. Aynı fiziksel ve zihinsel yapıda olan öğrencilerin oluşturduğu sınıflara genellikle "homojen sınıflar" denilmesine rağmen bu sınıflarda bile farklılıklar vardır.

Her öğrencinin ayrı bir kişiliği olduğunu göz önünde bulunduran öğretmenin dikkate alması gereken bireysel farklılıkları; zihinsel, fiziksel, çevresel, kültürel ve duygusal farklılıklar olmak üzere beş ana grupta toplamak mümkündür. Öğretmenlerden beklenen, farklılıkları olan öğrencilerle bir psikolog gibi ilgilenmesi değil, öğretimi sırasında bireysel farklılıkları dikkate almasıdır. Diğer bir deyişle, öğretmenlerden sınıfında bulunan her öğrenciye bir şekilde erişmesi beklenir.³⁰ Bu da ancak öğrencilerin bireysel farklılıklarını göz önünde tutarak gerçekleştirilebilir. Kısacası eğitilecek kişinin bireysel özelliklerini göz önünde bulundurmaya eğitimin temel ilkelerinden biridir.³¹

²⁸ Gökbunar; age, s.6.

²⁹ Cumhurbaşkanlığı, Devlet Denetleme Kurulu Raporu, s.89.

³⁰ Özyürek; Leyla, "Öğretim İlke ve Yöntemleri", s.15.

³¹ Dodurgalı; Abdurrahman, "Din Eğitimi ve Öğretiminde İlkeler ve Yöntemler", s.72.

Şüphesiz din eğitiminin hedefindeki varlık insandır. Mamul madde haline getirmek istediğimiz bir hammaddeyi tanımak ne kadar önemli ise, aynı şekilde, hedeflenen basamağa yükseltmek için, çeşitli yönleriyle insanı tanımak da o derece önemlidir. Bir bakıma insanı tanımak, onun nasıl bir eğitim sürecine tabi tutulması gerektiği sorusuna cevap vermemizi de kolaylaştıracaktır.³² Öğrencinin bedensel, ruhsal, sosyal ve zihinsel gelişim özellikleri hakkında bilgi sahibi olmak gerekir. Bu konu o kadar önemlidir ki, din eğitimi için önemli bir referans olan İslam'a davet metodundan bahseden araştırmalarda, muhatabı tanımanın askerlikteki istihbarat kadar önemli olduğu belirtilmektedir.³³ Din eğitiminde işlenen konuların öğrenciler tarafından anlaşılması ve öğrencilerin eğitim sürecinde kendilerinden beklenen davranışları edinebilmeleri için söz konusu bireysel farklılıkları dikkate almak gerekmektedir. Böylece her öğrenci, kapasitesine göre sorumluluk alır ve eğitim sürecine aktif bir şekilde katılır.

Aktif bir din eğitimi için eğitimi öğrenciden hareketle organize etmek gerektiğine göre öğrenciyi tanımadan söz konusu organizasyonu sağlıklı bir şekilde yapmak pek mümkün değildir. Öğrenciyi tanımakla birlikte, öğretmenin duygusal olarak öğrenciyi farklı özellikleriyle kabullenecek bir psikolojiye de sahip olması gerekir.

b. Öğrenciyi Kabullenmek

Kabul, tohumun gelişip ürüne dönüşmesini sağlayan toprak gibidir. Toprak tohumun büyüme yeteneğini, potansiyelini ortaya çıkarır. Öğrenciyi olduğu gibi kabul etmek tohuma sunulmuş verimli bir toprak işlevi görür. Bir öğrenci öğretmeni tarafından kabul edildiğini hissedince eğitim ortamında aktif pozisyona geçmeye ve kabuğunu kırmaya başlar.

Öğrenciyi kabullenmek hususunda dikkat etmemiz gereken ilk ve en önemli nokta eğitmeye çalıştığımız öğrencinin bizden farklı olduğu ve bizden farklı gelişeceği. Bunu kabul ettiğimiz zaman hem öğrencimize hem de kendimize "kendi olmak" hakkını tanımış oluruz. Böyle bir eğitim ortamında öğrenci her yönüyle kabul gördüğünü hisseder ve başkalarını da olduğu gibi kabul etmeyi öğrenir.

Eğitimde dayatmacı yaklaşım öğrenciyi kabullenme prensibiyle her açıdan çelişen bir yaklaşım tarzıdır. Özellikle din eğitiminde eğitimciler "geliştirmek" yerine "değiştirmek" üzerinde odaklandıkları zaman hep yanlışları ve eksiklikleri görürler ve bunlarla ilgili düzeltme ve tedbir alma yoluna giderler ve bu da öğrenciyle eğitimci arasında gergin bir ilişkinin oluşmasına neden olur. Oysa öğrencinin anlaşıldığını hissetmeye ihtiyacı vardır. Çünkü eğitim zorlamayı ve dayatmayı değil; destek olmayı, yol göstermeyi, bilgi vermeyi, model olmayı ve uygun ortamları sağlamayı içermelidir. Öğrencilerin bizim doğrularımızı bizim istediğimiz

³² Özbek; Abdullah, "Din Eğitiminin Problemleri" Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi, İst. Sayı:6, s.115.

³³ Uludağ; Süleyman, "İslam'da Mürsid ve İrşad Faaliyeti", s.66.

yollarla bulmaları için uğraşmak, sabırsızlanmak, hata yapmalarına fırsat vermemek, her şeyi hazır sunmak ve sürekli koruyucu olmak onların hayatı ve dini, gerçek anlamda anlamalarına ve yaşamalarına engel olmaktadır. Halbuki olması gereken, kendine yetebilen, zorluklarla başa çıkabilen kısacası bu dünyada kendi ayakları üzerinde durabilen bireyler yetiştirmektir. Bu da ancak onlara fırsat vermekle mümkün olabilir.³⁴

Öğretmeni tarafından kabul görmediğine inanan ve dolayısıyla güvensizlik duyan, psikolojik ihtiyaçları karşılanmamış, kendisinin sevilmediğini, değersiz ve yalnız olduğunu düşünen gergin öğrenciler, anlatılan derse kendisini veremez. Bundan dolayı öğretmenin, öncelikle öğrencideki bu psikolojik gerginliği ortadan kaldıracak bir yaklaşımla ona yardımcı olması gerekir. Bunun da en iyi yolu, onu *"olduğu gibi kabul etme"* dilidir. Yani öğrenciyle konuşurken kendisine verilecek olan mesaj, onu olduğu gibi kabul ettiğinizi ifade etmelidir. Öğrenci de bunu hissetmelidir. Öğrenciyi değişime doğru hareketlendirecek olan bu histir. Aksi taktirde hiç kimse bir diğerini yeniden biçimlendirme gücüne sahip değildir. Ancak karşısındakini olduğu gibi kabullenenler kişiye kendini değiştirme gücü vermiş olurlar.³⁵

Hatasıyla sevabıyla olduğu gibi kabul edildiğini hisseden öğrenci, bu hissini kendisine verdiği özgüvenle, *"acaba hata yapar mıyım?"* korkusu yaşamadan eğitim sürecine aktif bir şekilde katılır ve eğitimin faal bir gönüllüsü olur. Bu yaklaşım o kadar önemlidir ki, eğitimciler hata ile eğitimin de öğrenmede bir metod olduğunu belirtmektedirler. Nitekim *"deneme – yanılma"* metodu eğitimin birçok alanında kullanılmaktadır.³⁶ Neticesinde keşiflerin, çözüm yollarının tespit edildiği deneme-yanılma metodunun bir öğrenci tarafından kullanılabilmesi için özgüvene, özgüven için de olduğu gibi kabul edildiğini hissedeceği yaklaşıma ihtiyaç vardır. Bu konuyla ilgili olarak İslam Dininin temel yaklaşımını göstermesi açısından İslam Peygamberinin, fıkıh geleneğinin asırlar boyunca gelişmesine ışık tutacak şu ilkesi oldukça anlamlıdır: *"Bir müctehid, yaptığı icthatta isabet etmişse kendisine iki sevap, şayet icthadında yanılmışsa kendisine bir sevap verilir."*³⁷ Bu bakış açısı, özgüvenin temelini oluşturmaktadır.

Amaç, öğrencileri düşünmeye, yorumlamaya, seçmeye, fikir sahibi etmeye ve sorumluluk duygusu kazandırmaya yönlendirecek bir rehberliktir. Bu da ancak öğrenciyi kabullenmekle gerçekleşebilecek bir durumdur. Sıralanan bu kriterlerin uygulanabilmesi için eğitimcilerin psikolojik olarak bu ölçülere uygun bir anlayışa sahip olması gerekir. Öğretmenin öğrenciyi dikkate alması, onu değerli bulduğunu öğrenciye hissettirecek davranışlar sergileyebilmesi için psikolojik olarak bu

³⁴ Kanmaz; Şebnem, *"Anne Baba Okulu Çocuklarımız ve Biz"* www.annemizbiz.com. 2009.

³⁵ Giblin; Les, *"İnsan İlişkilerinde Güven ve Güç Elde Etmenin Yolları"*, s. 70-71.

³⁶ Dinçer; Çağlayan *"Pozitif Disiplin Tekniği ve Çocuklarda Öz Denerimi Sağlama Yolları"*, Milli Eğitim Dergisi, Sayı:147, s. 20.

³⁷ Buhâri; Sahih, *"İ'tisam"*, 13,21; Müslim, Sahih, *"Akziye"*, 15.

duruma yatkın bir kişiliğe sahip olması gerekir. Empatik yaklaşım sahibi olmak söz konusu davranış biçiminin zeminini oluşturmaktadır.

c. Empatik Yaklaşım

Öğrencinin eğitim sürecine sağlıklı bir katılım göstermesinde ve güven duygusu kazanmasında temel gereksinimlerimiz arasında yer alan sevginin rolü büyüktür. Başkalarını olduğu gibi kabul etmek gerçekten sevmektir. Kabul edildiğini hissetmek ise, sevildiğini bilmektir. Psikolojide sevildiğini hissetmenin muazzam gücü her geçen gün daha fazla anlaşılmaktadır.³⁸

Sevginin gücü sadece eğitimde değil, bireysel ve toplumsal hayatın her alanında kendisini hissettirmektedir. Bu bağlamda din eğitimi de, zihinlere hitap eden bir süreç olmanın yanı sıra, öğrenciye yakın ilgi göstermeyi de gerektiren sıcak ve güven verici ilişkilerin öğretmen tarafından geliştirilmesini gerektirmektedir. İlgi duymak, başkalarının çabalarına duyarlı olmayı, onlara karşı inanç dolu olmayı ve onları kabullenmeyi gerektirir. Başka bir ifadeyle, öğretmen öğrenciyle ne kadar çok ilgili olursa öğrenci de öğrenmeyle o kadar çok ilgili olacaktır.³⁹

Buna karşın ülkemizde çocukların içinde büyüdükleri toprak genelde eleştiri, yargılama, öğüt verme, uyarma, emir verme gibi çocuğa olduğu gibi kabullenilmediğini anlatan mesajlarla yoğunlaştırılmıştır. Benzer tavırları özgün eğitim ortamında da görmeye devam eden bir insanın özünde taşıdığı yetenekleri ortaya çıkarması, kabuğunu patlatması oldukça zordur. Ana-babaların ve eğitimcilerin çoğu, çocukların "işlerine karışarak", "denetleyerek", "yardım ederek" onlara kabul edilmedikleri duygusunu yaşattıklarını anlayamazlar. Onları kendi hallerine bırakmazlar ve bir "birey" olmalarına izin vermezler. Oysa ana-babaların ve eğitimcilerin kendilerini anlatma çabasından önce çocuklarını anlama çabaları ön planda gelmelidir. Buna da literatürde empatik yaklaşım denmektedir.

Empati; kendimizi muhatabımızın yerine koyarak olaylara onun bakış açısıyla bakabilmemiz, o kişinin duygu ve düşüncelerini doğru olarak anlamamız, hissetmemiz ve bu durumu ona iletme sürecimizdir.⁴⁰ Empatide hak verip vermemek önemli değil, önemli olan karşımızdakini anlamak ve bu durumu muhatabımıza iletebilmektir. Empatide saygı vardır. "Senin bakış açına saygı duyuyorum, seni anlıyorum" mesajı vardır.

Empatik yaklaşım biçiminde mesaj alışverişinin sağlıklı bir şekilde sağlanabilmesi için muhatabımızı dinlemeyi bilmek gerekir. Diğer bir ifadeyle etkin bir dinleme becerisine sahip olmak gerekir. Etkin dinlemede iletiyi alan önce gönderenin duygularını, iletinin ne anlama geldiğini anlamaya çalışır. Sonra bunun doğruluğunu sınamak için, duygularını kendi sözcükleriyle gönderene iletir. Bu

³⁸ Gordon; Thomas, Etkili Öğretmenlik Eğitimi, İst, s.47.

³⁹ Kılavuz; M. Akif, "Yetişkin Din Eğitimcilerinde Bulunması Gereken Özellikler", Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi, C. 12, Sayı:1, s. 142.

⁴⁰ Dökmen; Üstün, İletişim Çatışmaları ve Empati, s. 135.

iletide değerlendirme, öneri, görüş bildirme, soru sorma yoktur. Bu şekilde etkin dinleme insanlar arasında sıcak ilişkiler geliştirir. Çünkü duyulduğunu, anlaşıldığını hissetmek insanlarda pozitif etki yapan bir duygudur. Sonuç olarak etkin dinleme çocuğun sorunlarını çözmeyi kolaylaştırır. Çünkü insanlar sorunları hakkında konuştuklarında çözümünü daha kolay bulabilirler. Öğrencisini ayrı ve farklı bir kişilik olarak gören bir öğretmen onun davranışlarının çoğunu kabullenir. Onun öğrencisi için düşündüğü standart bir kalıp yoktur. Bu yaklaşım aslında öğrencinin biricikliğini kabul etmek demektir. Öğrencinin, olabileceğinin en iyisi olmasına izin vermek ve onu desteklemek demektir.⁴¹

Din ve inançla ilgili her yaştaki öğrencinin kafasına takılan ve sormak isteyeceği soruların olması kaçınılmazdır. Empatik yaklaşım sayesinde öğrenci çekinmeden dinle ilgili her türlü sorununu öğretmeniyle paylaşabilir, kafasına takılan soruları öğretmenine aynı şekilde yöneltebilir ve eğitim sürecine aktif olarak katılır.⁴²

Bu yaklaşım, beraberinde öğrenciyi birçok açıdan etkileyen psikolojik verilerin öğretmen tarafından dikkate alınmasını sağlayacaktır. Psikolojik verileri fark eden ve önemseyen bir öğretmen bu verilere göre çok daha sağlıklı ve hedefe ulaştırıcı bir yol haritası çizebilecektir.

d. Psikolojik verileri Dikkate Almak

İnsanı arzuladığı istikamete çekmek ve maksadına göre yönlendirmek isteyen bir eğitim veya propaganda hareketi, insan düşünce ve hayatı üzerindeki etkisi inkar edilemeyen psikolojik unsurların tahlilini yaparak, buna göre bir hareket planı ve çalışma stratejisi ortaya koymalıdır.⁴³ Eğitim sürecinin esas belirleyicisi konumunda olan öğretmen de, eğer insanların nasıl öğrendiğini nasıl davrandığını bilmiyorsa yani psikolojinin verilerinden yararlanmıyorsa öğretim ortamına uygun olan yöntemleri düzenleyemeyecektir.⁴⁴

İnsan psikolojisini bilmenin ve dikkate almanın önemiyle ilgili olarak, tarihin derinliklerinden beri dünyaya hakim olanların, imparatorlukların, peygamberlerin, meşhur devlet adamlarının ve bunların yanındaki topluluk reislerinin, kitlelerin ruhları hakkında insiyaki, fakat çoğu zaman kesin bir bilgiye sahip oldukları belirtilmektedir. Bunlar kitlelerin ruhunu gayet iyi tanıdıklarından dolayı onlara kolaylıkla hakim olmuşlardır.⁴⁵ Beraberinde ciddi değişimleri getiren eğitim sürecinde, öğrencinin kendisinden beklenen değişimi benimsemesi için, her şeyden önce öğretmenini psikolojik olarak benimsemiş olması gerekir. Bu da ancak öğ-

⁴¹ Akkol; Özden, <http://www.avrupakoleji.com/code/tr.yasadikca.asp>, 2004.

⁴² Din Eğitimi Empatik Yaklaşım İlişkisi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Batar; Yusuf, "Örgün Din Eğitiminde Empatik Yaklaşım", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Selçuk Univ., Sosyal Bilimler Ens., Konya, 2005.

⁴³ Pazarlı, Osman, "Din Eğitimi ve Öğretiminde Genel Metodlar", s.13.

⁴⁴ Selçuk; Mualla, "Din Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar", "Sunuş Yazısı", s.7

⁴⁵ Gustave Le Bon; "Kitleler Psikolojisi", (Çev: Selahattin Demirkan), s.25.

retmenin, psikolojik verilere uygun bir eğitim tarzı ortaya koymasıyla mümkün olur.

Psikolojik veriler yerinde ve zamanında değerlendirildiğinde eğitimin aktivitesine ivme kazandıran birer katalizör görevi ifa edecekleri gibi, bu veriler dikkate alınmadığında veya yanlış değerlendirildiğinde ise eğitimin işleyişini felce uğratabilirler. Nitekim din eğitimi veren kurumlarımızla ilgili yapılan en büyük eleştiri, bu kurumlarda bilgi aktarımının başrolü oynaması, öğrenme sürecinin gerisindeki duygusal faktörlerin göz ardı edilmesi şeklindedir. Oysa öğrenme faaliyetinin gerisinde yer alan sebeplerin dikkate alınması zorunludur. Öğrenme sürecini doğrudan etkileyen ilgi, yetenek, motivasyon, bireyin içinde bulunduğu duygusal durum, dini beklentiler ve gelişim düzeyi önem taşımaktadır. Örneğin, çocuğun ilgi ve kabiliyeti hesaba katılmadan, hafızlık eğitimi, mesleki din eğitimi vb. alanlara yönlendirilmesi bir takım yanlışlıklara ve problemlere sebep olabilmektedir.⁴⁶ Bu yanlış ve problemlili yaklaşımın bir neticesi olarak geçmiş yıllarda çocuk psikiyatrisi kliniğine başvuran hastalar arasında din eğitimi veren kurumlardan gelen çocukların giderek arttığından bahsedilmektedir.⁴⁷ Başka bir araştırmada ise benzeri eğitim kurumlarda eğitim gören öğrencilerin topluma uymada sorunlarla karşılaştığı, kültürel gelişmelerden yoksun olarak yetiştirildiğinin tespit edildiği belirtilmiştir.⁴⁸

Psikolojik yönü ağır basan bu tür sorunların yaşanmaması için öğrencilerin her şeyden önce doğru bir şekilde anlaşıldıklarını doya doya hissedecekleri bir eğitim ortamına ihtiyaçları vardır. Öğrencilere sadece bilgi vermek, zihni açıdan gelişimini sağlamak yetersiz kalmakta, kişiyi bir bütün olarak değerlendirme ihtiyacı kendisini her açıdan hissettirmektedir.⁴⁹ Öğrencilerin sorunlu ve hassas dönemlerinde din eğitimcilerinin kaba, sert ve anlayışsız davranmaları halinde, dinden soğuma, uzaklaşma ve hatta nefret etme gibi olumsuz durumlar gelişebilir. Mesela Kur'an-ı Kerim dersinde ezberini yapmadı diye bir öğrenciye sebebi bilinmeden ağır ceza verilmesi gibi yanlışlara düşülebilmektedir. Halbuki, iç salgı bezlerinin çalışmaması, tembellik, zekâ durgunluğu ve yorgunluk gibi hallere sebep olabilmektedir.⁵⁰ Bu gerçeğin farkında ve bilincinde olan bir öğretmenin böyle bir durumdaki öğrencisine yaklaşımı daha farklı olacaktır.

Bu konunun öneminden dolayı, dini açıklama ve danışmanlık hizmetlerinin daha bilimsel yapılabilmesi için Batıda din adamları ve din eğitimcileri psikolojik danışma hizmetlerinden yararlanmaktadırlar. Bu amaçla kiliselerin son yıllarda din adamlarını klinik psikolojisi ve danışma psikolojisi alanlarında yetiştir-

⁴⁶ Bulut; AYTEKİN, "Din Eğitiminde Rehberlik ve Psikolojik Danışmanlık," DİB. Yayınları, s.21.

⁴⁷ ÖZTÜRK; MUALLA, "Din Eğitimi ve çocuk Ruh Sağlığı", 1.Din Eğitimi Semineri, s.206.

⁴⁸ BİLGİN; BEYZA, "Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi" s.131.

⁴⁹ KEPÇEOĞLU; MUHARREM, "Psikolojik Danışma ve Rehberlik", s.29.

⁵⁰ BİNBAŞIOĞLU; CAVİT, "Eğitim Psikolojisi", s.45.

meye daha çok önem verdikleri belirtilmektedir.⁵¹ Ülkemizde de benzer çalışmaların özellikle din eğitimcilerine dönük olarak yapılması gerekmektedir.

Sonuç olarak eğitim bilimindeki gelişmeler ve konuyla ilgili bulgular ışığında şunu söylemek mümkündür: İnsan psikolojisini dikkate almadan örgün veya yaygın olarak yapılan din eğitiminin arzulanan hedeflere varabilmesi mümkün olmadığı gibi, insanlarda birtakım psikolojik rahatsızlıklar meydana getirmesi de mümkündür. Atasözündeki ifadesiyle: “yarım doktor candan eder, yarım hoca dinden eder”. Sadece dini bilip dinin nasıl öğretilceğini bilmeyen, öğrenme sürecinin altında yatan duygusal ve psikolojik verilerin bilincinde olmayan bir öğretmeni, “yarım hoca” kabul ederek şunu söyleyebiliriz: Yarım hocanın eğitimine muhatap olan öğrenci, dini değerleri benimsemek yerine, dinden tamamen soğuyabilir. Dolayısıyla eğitim sürecinde öğrenciyi aktif bir şekilde yanımıza alabilmek için psikolojik verilere uygun bir eğitim tarzı geliştirmek gerekir.

SONUÇ

Öğrencinin eğitim sürecine aktif olarak katılımı, din eğitiminde başarı elde etmenin en önemli unsurlarından biridir. Öğrencinin eğitim sürecine aktif bir şekilde katılmasına dayalı etkin din eğitiminin gerekliliği eğitim bilimi alanındaki çalışmalarla ve araştırmalarla ortaya konmuştur. Ayrıca İslam dininin temel yapısı ve insana yaklaşımı da savunduğumuz aktif din eğitimi yaklaşımı için önemli bir referans olarak dikkat çekmektedir. Buna karşın dayatmacı, buyurgan, muhatapı dikkate almayan bir anlayışla verilmek istenen din eğitimi ise öğrenci katılımını sınırlayan engellerin başında gelmektedir.

Dinin temel kaynağı olan Kur’an, “Zorlama Dinde yoktur...” diyerek, gayesi ve mahiyeti ne olursa olsun her türlü dayatmaya karşı net olarak tavrını ortaya koymuştur. Kur’an’da geçen ‘zorlama’ kavramını tefsirlerin ışığında, insanın bir şeyi anlayarak gönülden benimsemediği halde kabullenmeye zorlanması olarak değerlendirmek mümkündür. Dolayısıyla öğrencinin benimseyerek kabullenmediği, eğitim sürecine aktif olarak katılmadığı bir yaklaşımla gerçekleşen din eğitimi sadece pedagojik kriterlere göre değil aynı zamanda dini açıdan da yanlıştır.

Din eğitiminde öğrenciden beklenen zihinsel ve davranışsal değişimin sağlıklı olabilmesi, öğrencinin eğitim sürecine gönüllü katılımına bağlıdır. Aktif din eğitimi de büyük ölçüde gönüllü katılım esasına bağlıdır. Bu katılımı sağlayacak temel kriterler; öğrenciyi her yönüyle tanımak, onu olduğu gibi kabullenmek, sevgiyle ve empatik bir anlayışla yaklaşım sergilemek, eğitim ortamında psikolojik verileri dikkate almak, eğitim sürecini öğrencinin kapasitesine göre yapılandırmak, aktif bir eğitim ortamı oluşturmak gibi unsurlardan oluşmaktadır.

⁵¹ Tan; Hasan, “Psikolojik Yardım İlişkileri”, MEB. Yayınları, s.14.

Yaygın ve örgün din eğitiminde rol alan bütün kurumlarda görev alacak olan ilgililere özetlenmeye çalışılan bu bakış açısını kazandıracak bir formasyonun dîni referanslarıyla ve eğitim biliminin diğer verileri kanalıyla kazandırılması gerekmektedir.

KAYNAKLAR

- Akkol; Özden, <http://www.avrupakoleji.com/code/tr.yasadikca.asp>, 2004.
- Aydın; C.Hakan, "Eğitim İletişimi Alana İlişkin Yeni Bir tanım" Kurgu Dergisi, Sayı:15,1998.
- Ayar; A. Rıza; Güneş; Hüseyin, "Din Öğretiminde Öğrencinin Özgür Düşünmesini Engelleyen Problemlere İslam Tarihinden Çözüm Önerileri", Milli Eğitim Dergisi, Sayı: 153-154, 2000.
- Aydın; M. Şevki, "Özgürleştirici Din Eğitimi", Diyanet Aylık Dergi, Eylül, 2008, Sayı:213.
- Batar; Yusuf, "Örgün Din Eğitiminde Empatik Yaklaşım-İlköğretim Örneği", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniv. Sos. Bil. Ens. Konya, 2005.
- Bayraklı; Bayraktar, *İslamda Eğitim*, İstanbul, 1989.
- Bilgin; Beyza, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*, Ankara, 2001.
- Binbaşoğlu; Cavit, *Eğitim Psikolojisi*, Sabah Kitapları, İst., 1995.
- Buhâri; Muhammed b. İsmail, el-Camiu's- Sahih, İst, 1992.
- Bulut; AYTEKİN, Din Eğitiminde Rehberlik ve Psikolojik Danışmanlık, DİB. Yayınları, Ankara, 2002.
- Cumhurbaşkanlığı; *Devlet Denetleme Kurulu Raporu*, Ankara,1997.
- Dinçer; Çağlayan "Pozitif Disiplin Tekniği ve Çocuklarda Öz Denetimi Sağlama Yolları ", Milli Eğitim Dergisi. Sayı:147, 2000.
- Dodurgalı; Abdurrahman, Din Eğitimi ve Öğretiminde İlkeler ve Yöntemler, İst., 1999.
- Dökmen; Üstün, İletişim Çatışmaları ve Empati, Sistem Yay., İst., 1999.
- Ebu İshak; İbrahim b. Musa el- Lahimi el Gırnati, *el-Muvafakat fi Usul-i şeria*, Şerh ve Tahkik: Şeyh Abdullah Draz, Mısır, ts.
- Ertürk; Selahattin, *Eğitimde Program Geliştirme*, Ankara, 1972.
- Elmalılı; M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili Tefsiri*, (Sadeleştirilmiş Nüsha), Çelik-Şura Yay. İstanbul, trs.
- Eicher;Lavrence, "ISO 9000,90'lı Yılların Kalite İdaresi",Global ticarete Yönelik kalite stratejisi,İstanbul:Uluslar arası ISO 9000 Forumu,23-24 Haziran 1993.
- el-isfehani; Ragıb, *Müfredatu elfazi'l- Kur'an*, (thk: M. Halil Atvan), 3.Baskı, Beyrut, 2001.
- Friere; Paulo, *Ezilenlerin Pedagojisi*, (Çev: Dilek Hattatoğlu ve Erol Özbek),İst., 1991.
- Giblin; Les, İnsan İlişkilerinde Güven ve Güç Elde Etmenin Yolları, Sistem Yay., İst., 1999.

- Gordon; Thomas, *Etkili Öğretmenlik Eğitimi*, İst, 1996.
- Gökbunar; Ramazan, Naci B.,Muter;"21. Yüzyıla Doğru Türkiye'de Eğitim Hizmetlerinin Çağdaşlaştırılması", Marmara Üniv.Maliye Araştırma ve Uygulama Merkezi Yayını, No.600/13, İst.
- Gustave Le Bon; *Kitleler Psikolojisi*, (Çev: Selahattin Demirkan),İst,1969.
- Oktay; Ayla, "Öğretmenlik Mesleği ve Öğretmenin Niteliği," Marmara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, Sayı:1,İst., 1987.
- Özbay; Yaşar,Şahin;Mustafa , "Empatik Sınıf Atmosferi Tutum Ölçeği (ESATO): Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması",H.Ü Eğitim Fakültesi Dergisi,19; Ankara, 2000.
- Özbek; Abdullah, "Din Eğitiminin Problemleri" Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi, İst. Sayı:6,1999.
- Kanmaz; Şebnem, "Anne Baba Okulu Çocuklarımız ve Biz" www.anneyizbiz.com. 2009.
- Kaya; Y.Kemal, *Devlet/ Bürokrasi/ İnsan*. İstanbul, 1990.
- Kepeçoğlu; Muharrem, *Psikolojik Danışma ve Rehberlik*, Ankara, 1994.
- Kılavuz; M. Akif, "Yetişkin Din Eğitimcilerinde Bulunması Gereken Özellikler", Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi, c.12, Sayı:1, 2003.
- Müslim; Ebu'l- Huseyn b. el- Haccac, es- Sahih, İst. 1992.
- Oğuzkan;Turhan, Türkiye'de Ortaöğretim ve Sorunları, İst.1981.
- Öner; Necati, *İnsan Hürriyeti*, Ankara, 1998.
- Öztürk; Mualla, "Din Eğitimi ve çocuk Ruh Sağlığı",1.Din Eğitimi Semineri, A.Ü.İ.F.Yay.1981.
- Özyürek; Leyla, *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, Ankara,1983.
- Pazarlı, Osman, Din Eğitim ve Öğretiminde Genel Metodlar, İst,1967.
- Selçuk; Ziya,(Talim ve Terbiye Kurulu Başkan)www.meb.gov.tr/ 2004.
- Selçuk; Mualla, "Din Öğretimi Özgürleştiren Bir Süreç Olabilir mi", Din Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar, M.E.B. Yayınları, İst, 2000.
- Selçuk; Mualla, "Din Öğretiminin Kurumsal Temelleri" Din Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar, M.E.B. Yayınları, İst.2000.
- Uludağ; Süleyman, İslam'da Mürşid ve İrşad Faaliyeti, İst. 1975.
- Tan; Hasan, *Psikolojik Yardım İlişkileri*, MEB. Yayınları, İst,1992.
- Tosun; Cemal, Din Eğitimi Bilimine Giriş Ankara, 2005.
- Türkmen; Halil. [http// www.avrupakoleji.com/code/t.r.yasadikca.asp](http://www.avrupakoleji.com/code/t.r.yasadikca.asp). 2004.

KEMAL PAŞAZÂDE (873/1469-940/1534)'NİN ARAP DİLİ VE EDEBİYATINA KATKILARI VE BU DİLE YAKLAŞIMI

Nejdet GÜRKAN*

ÖZET

Bu araştırmada, kısaca, ana dili Türkçe yanında Farsça ve Arapça eserler de telif eden Osmanlı âlimlerinden Kemal Paşazâde'nin Arap Dili ve Edebiyatına katkıları incelenecektir. Müderrislik yapan ve şeyhulislamlık makamına da gelen bu ilim adamının iki yüzü aşan eserlerinin elliyi aşkını Arap diliyle yazılmıştır. Bunların arasında Arap dili hakkında yazdıkları ise dikkati çekmektedir. Bu bağlamda, öncelikle, onun Arap dilbilimi, sözlükbilimi, kelime bilgisi (sarf), nahiv, belâgat ve edebiyat alanlarında yazdığı eserlerin genel özellikleriyle birlikte tasnifi ve dökümü yapılacak daha sonra, yararlandığı temel kaynakların tespiti yanında problemleri inceleme ve tartişma metodu ele alınacaktır. Bunlara ek olarak, Kemal Paşazâde'nin Arap edebiyatıyla ilgisi ve eleştiri anlayişına yönelik bazı tespit ve değerlendirmeler ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kemal Paşazâde, Arap Dili, Edebî Eleştiri.

CONTRIBUTION AND APPROACH OF KEMAL PASHAZADE (873/1469-940/1534) TO ARABIC LANGUAGE AND LITERATURE

This article deals with the contribution and approaches of Kemal Pashazade to Arabic Language and Literature. Kemal Pashazade who wrote some of his scholarly works in Arabic and Persian besides his mother tongue Turkish, worked as a muderris and Seyhulislam in Ottoman Empire. Out of over 200 works, more than 50 of them were written in Arabic. Among them there are those concerning with Arabic language. In this respect firstly general aspects and classification of his works on Arabic linguistics, lexicology, morphology, syntax, rhetoric, literary will be examined. After that the determination of his sources used for the preparation of his works and the investigation methods of subjects in his works were studied. Besides these, we tired to show his involvement in Arabic literature and some of his evaluations on the understanding of criticism to some extend.

Keywords: Kemal Pashazade, Arabic Linguistics and Literary Criticism.

GİRİŞ

Tarihi sre içinde Türk-Arap ilişkilerinin mazisi bir hayli eski olmakla beraber; Arap coğrafyasının büyük bölümünün 1517'de Osmanlı hâkimiyetine geçmesiyle yeni bir döneme girildiği söylenbilir. Bu ilişki çerçevesinde; bir yan-

dan Arap Dili ve Edebiyatı siyasi, sosyal ve kültürel şartlar gereği farklı bir ortama geçerken diğer yandan İslam dinine mensup olan Türklerin (Osmanlı) kültür ve edebiyatında etkisini ve ağırlığını daha fazla hissettirmeye başladı. Zira Osmanlı, İslam kültür ve medeniyetini dolayısıyla bu medeniyetin temel dilini önemsiyordu. Bu paralelde, hem eğitim ve öğretim kurumlarında hem de diğer edebî çevrelerde Arap dili ve edebiyatı rağbet görmekteydi. Böyle bir ortamda, müderrislik ve şeyhulislâmlık gibi ilmî ve idarî payeleri taşıyan Kemal Paşazâde önemli bir ilmî şahsiyet olarak temayüz etmiştir.

Türkçe yanında Arapça ve Farsça bilen Kemal Paşazâde, eserlerinin bir kısmını Arap dili konularına ayırmış olmasının yanında, çoğunu Arapça kaleme almıştır. Dolayısıyla müellifin Arapça ile ilgisi ve bu alanda ortaya koyduğu eserler ilim âleminin dikkatinden kaçmamıştır. Bu bağlamda, Türkiye’de, Kemal Paşazâde’nin Arapça eserleri üzerine yapılmış çalışmalar arasında; Abdulkadir Yılmaz, *Kemal Paşazâde ve Sarfı (Metin ve İnceleme)*, Dnş: M. Sadi Çöğenli, Atatürk Üniversitesi 1992, 161s. , Hasan Taşdelen, *Kemal Paşazade, Hayatı, Eserleri ve Belâgatla İlgili Görüşleri*, Dnş: Erol Ayyıldız, Uludağ Üniversitesi 1995, 149s. , Ramazan Ege, *Telvînü’l-Hitab İbn Kemâl*, Dnş: Muharrem Çelebi, Dokuz Eylül Üniversitesi 1995, 101+73s. , Ramazan Ege, *İbn Kemâl’in Esrârü’n-Nahv’i ve Dönemindeki Arap Dili Filolojik Çalışmalarına Kısa Bir Bakış*, Dnş: M. Reşit Özbalkıç, Dokuz Eylül Üniversitesi 2002, 130+281s., Ramazan Ege, “*İbn Kemal’in Defu Mâ Yete’allah Bizzamâir mine’l-evhâm Adlı Risâlesi (Arap Dilinde Zamir)*” adlı tahkik, talik ve tercümesi,¹ Muammer Sarıkaya, *Kemal Paşa-zâde’nin Yabancı Kelimelerin Arapçalaştırılması ve Dil Hataları Konusunda İzlediği Yöntem*, Dnş: Ahmet Suphi Furat, İstanbul Üniversitesi, 2004, 368 sayfa.² gibi eserler bulunmaktadır. Bunlara ek olarak bazı ansiklopedik makalelerde bu çalışmalara değinilmiştir.

Öte yandan Arap dünyasında da Kemal Paşazâde’nin Arapça eserleri üzerine bazı çalışmalar yapılmıştır. Bunlar daha çok müellifin herhangi bir eseri veya ele aldığı konulardan bazılarıyla ilgili çalışmalardır. Genel anlamda onun Arapça çalışmalarına değinen Reşid Abdurrahman el-Ubeydi’nin yazdığı “*Cuhûdu İbn*

* Doç. Dr. Süleyman Demirel Ü İlahiyat Fak. Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, e-mail: gnejdet@sdu.edu.tr.

¹ Ramazan Ege bu eserin bir bölümünde İbn Kemal’in Arap Dili ve Belâgatıyla ilgili eserlerinden bahsetmiştir. Bu kitapta, İbn Kemal’in bu alanda 54 kadar eser verdiği tespiti yapılmıştır. Biz de bu çalışmamızda bir iki eser adı ve eserlerin tasnifinde bazı farklarla birlikte buna yakın bir rakama (60) ulaştık. Krş. için Bkz. Ege, Ramazan, *İbn Kemal’in Defu Mâ Yete’allah Bizzamâir mine’l-evhâm Adlı Risâlesi (Arap Dilinde Zamir) tahkik, talik ve tercümesi*, İzmir 2004, s. 26-34.

² Bu eserde, Kemal Paşazâde’nin ta’rib (Arapçalaştırma) ve Lahn (hata-galat) konularında yazdığı eserlerdeki yöntemi, kaynakları ve anlayışı geniş olarak incelenmiştir. Onun, “*Risâle fi tahkiki ta’ribi’l-kelime’l-acemiyye*” ve “*et-Tenbih ‘alâ galati’l-câhil ve’n-nebih*” adlı eserleri bu konuda önemli kaynaklar olarak görülmektedir. Sarıkaya, bu iki eserin Anadolu’da bu alanda yapılan çalışmalara öncülük ettiği görüşündedir. Bkz. Sarıkaya, Muammer, *Kemal Paşa-zâde’nin Yabancı Kelimelerin Arapçalaştırılması ve Dil Hataları Konusunda İzlediği Yöntem (Basılmamış Doktora Tezi)*, Dnş. : Ahmet Suphi Furat, İstanbul Üniversitesi, 2004, s. 304.

Kemal Bâşâ fi'l-lugati'l-arabiyye adlı Arapça bir makale Ahmet Yüksel tarafından “İbn Kemal Paşa'nın Arap Dilindeki Çalışmaları” adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir.³ Ancak bu eserde, sadece Arapça'ya dair değil diğer çalışmalarından da uzunca bahsedildikten sonra, onuncu bölümde sınırlı sayıda makalesinin adları verilmiş ve ele aldığı konular dört başlıkta kısaca; dilde lahn ve hata, ta'rib ve ta'cim, edat ve anlam harfleri ve belâgat şeklinde özetlenmiştir. Daha sonra geniş bir şekilde “*et-Tenbîh ala galatî'l-câhil ve'n-nebîh ve ehemmiyetuh*” adlı eseri üzerinde durulmuştur.

Biz, bu çalışmada, Kemal Paşazâde'nin Arap dili ve edebiyatına katkıları ve yaklaşımını; bu alandaki eserleri, ekolü, kaynakları ve metodu çerçevesinde; Hayatı ve İlmî Şahsiyeti, Arap Dili ve Edebiyatı Çalışmaları, Kaynakları ve Metodu ve Kemal Paşazâde'de Edebiyat ve Eleştiri ana başlıklarıyla ortaya koymaya çalışacağız.

1. HAYATI VE İLMÎ ŞAHSİYETİ

Asıl adı Şemseddin Ahmed b. Süleyman olan Kemal Paşazâde, miladî 1469 yılında dünyaya gelmiştir. Doğum yeri olarak; Amasya, Dimetoka, Tokat ve Edirne şehirlerinin ismi geçmektedir. Sultan II.Bayezid, Yavuz Sultan Selim ve Kanuni Sultan Süleyman dönemlerinde yaşayan müellif soyuna nispetle İbn Kemal veya Kemal Paşazâde nisbesiyle meşhur olmuştur. Küçüklüğünde geleneksel eğitimi alan, Edirne'de Daru'l-hadîs medresesine devam eden, Molla Lutfi (ö.900/1495), Muslihiddin Mustafa Efendi (ö.901/1495-96) Hatibzâde Mehmed Efendi (ö.901/1495-96), Müeyyedzâde Abdurrahman (ö. 922/1516) ve Marufzâde (Muarrifzade) Yusuf Efendi (ö.ç)'den dersler okuyan Kemal Paşazâde, kudretli bir ilmî şahsiyete sahiptir.⁴ Eğitimini bitirdikten (İcazet) sonra askerlik mesleğiyle başladığı resmî görevine, Edirne ve Üsküp medreselerinde müderrislik, Kazaskerlik ve nihayet Şeyhulislâmlık ile sona erdirir. İlmîye sınıfına geçiş hikâyesine göre; askerlikten ilmîye sınıfına geçme isteği, Tokatlı Molla Lutfi'nin bir mecliste sancak beyi Evrenos-zâde'nin üst konumunda oturduğuna şahit olmasıyla ortaya çıkmıştır. Mustafa Kılıç'ın tespitine göre;⁵ otuz altı kadar talebesi bulunmaktadır. Kemal Paşazâde'nin Muhyiddin Mehmed b. Pir el-Cemalî (ö. 941/1534-35), Muslihiddin Mustafa (ç), Eminzade Yahya Çelebi (ö. 964/1556-57), Celalzâde

³ Bkz. el-Ubeydî, Reşid Abdurrahman, “İbn Kemal Paşa'nın Arap Dilindeki Çalışmaları”, Çev. Ahmet Yüksel, <http://www.dinbilimleri.com/dergi/cilt5/sayi1/makale/yuksel>.

⁴ Kemal Paşazâde'nin ilmî gücüyle ilgili olarak; Arap alimlerinin karşılaştıkları bazı problemleri çözmesi için kendisine başvurdukları belirtilmektedir. Bkz. Mehmed Süreyya, *Sicilli Osmanî*, İstanbul 1996, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, s. I, 224; Parmaksızoğlu, İsmet, “Kemal Paşa-Zâde”, *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1955, VI, 56; Ege, Ramazan, *İbn Kemal'in Esrârü'n-nahvi ve Dönemindeki Arap Dili ve Filolojik Çalışmalarına Kısa Bir Bakış (Basılmamış Doktora Tezi)*, Dnş: M. Reşit Özbalıkçı, Dokuz Eylül Üniversitesi İzmir 2002, s. 34.

⁵ Bkz. Kılıç, Mustafa, “Kemal Paşa-zâde'nin Talebeleri” *Belleten*, Ankara Nisan 1994, LVIII, Sayı: 221, s. 55-70.

Salih Çelebi (ö. 973/1565-66) ve Şeyhulislâm Ebu's-Suud Efendi (ö. 981/1573)⁶ gibi meşhur talebeleri bulunmaktadır.⁷

Felsefe, kelim, fıkıh usûlü, tefsir, hadis, tarih, tasavvuf, edebiyat ve dil alanlarında çalışma yapan müellifin çok sayıda eseri bulunmaktadır. Eserlerinin genel listesine ve çerçevesine bakıldığında, kitap formatında olanlar yanında, kısa risâleler (makale) dikkati çekmektedir. Türkçe, Arapça ve Farsça telif eserler veren Kemal Paşazâde şerh, haşiye ve tercümele de yapmıştır. Bir tespiti göre, bunlardan 19 adedi Türkçe, 7 adedi Farsça ve 183 adedi Arapça olmak üzere toplam 209 eser kaleme almıştır.⁸ Ramazan Ege'in tespitine göre bu rakam 215'tir.⁹ Biz burada, farklı sayı ve isimle kaydedilen eserler hakkında bir karışıklık ve dağınıklık gözükmemekte olduğundan biraz daha kategorik tasnif yapmaya çalıştık.

2. ARAP DİLİ VE EDEBİYATI ÇALIŞMALARI

Dilde lahn, hata, ta'rib (Arapçalaştırma), ta'cîm (yabancılaştırma), kelime bilgisi, edatlar, belâgat, gramer gibi çeşitli konularda eserler veren müellif, bibliyografik eserler ve güncel çalışmalardan tespit edebildiğimiz kadarıyla çoğu telif olmak üzere, **dilbilim, sözlük ve kelime bilgisi (sarf), nahiv, belâgat ve edebiyat** alanlarında birçok kitap ve risâle kaleme almıştır.

Dilbilim, Sözlük ve Kelime Bilgisi (Sarf):

1. "Risâle fi ulumi'l-luga".¹⁰
2. "Risâle fi'l-furûk".¹¹
3. Arapça'dan Farsça'ya "Muhîtu'l-luga" adlı sözlük,¹²
4. "Risâle fi tahkîki ta'ribi'l-kelime'ti'l-acemiyye": Brockelmann bu kitabı "at-Ta'rib", Katip Çelebi ise "Risâle fi't-ta'rib" adlarıyla vermektedir.¹³ Ahmed Hasen Hâmid ise Kemal Paşazâde'ye ait "Esrârü'n-nahv" adlı eserin mukaddime-

⁶ Şeyhulislâm Ebu's-Suud "İrşâdu'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kurâni'l-Azîm" adlı tefsirin sahibidir.

⁷ Hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. İbnu'l-İmâd, Abdulhayy, *Şezerâtu'z-zeheb*, Beyrut 1993, X, 335-336; Taşköprüzade, *eş-Şakâiku'n-Numaniyye ve Zeyilleri*, İstanbul 1989, I, 381-385; Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul 1333, I, 223-224; Şemseddin Sami, *Kâmusu'l-a'lâm*, İstanbul 1314, V, 3885-3886; Saraç, Yekta, *Şeyhulislam Kemalpaşazâde hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve Bazı Şiirleri*, İstanbul 1995; Ege, Ramazan, *İbn Kemal'in Esrârü'n-nahvi ve Dönemindeki Arap Dili ve Filolojik Çalışmalarına Kısa Bir Bakış (Basılmamış Doktora Tezi)*, s. 24-27; Seyit Bahcivan, *Şeyhulislâm İbn Kemal Bâşâ ve ârâuhu'l-itikadiyye*, Beyrut 2005; Dalkıran, Sayın, *İbn Kemal ve Düşünce Tarihimiz*, İstanbul 1997.

⁸ Bkz. Atsız, Nihal, "Kemal Paşa oğlunun Eserleri", *Şarkiyat Mecmuası*, C:VI (1965)'den ayrı basım, İstanbul 1966, s. 73; Adı geçen müellif, "Kemal Paşa oğlunun Eserleri", *Şarkiyat Mecmuası*, C:VII, İstanbul 1972, s. 83-135; Ayrıca geniş bilgi için bkz. Dalkıran, *İbn Kemal ve Düşünce Tarihimiz*, s. 59 vd.

⁹ Bkz. Ege, *İbn Kemal'in Esrârü'n-nahvi ve Dönemindeki Arap Dili ve Filolojik Çalışmalarına Kısa Bir Bakış*, s. 37.

¹⁰ Brockelmann, Carl, *GAL (Geschichte der Arabischen Literatur)*, Leiden-Newyork-Köln, 1996, I, 56; A.g.m. *Suppl.* II, 673.

¹¹ Seyit Bahcivan, *Şeyhulislâm İbn Kemal Bâşâ ve ârâuhu'l-itikadiyye*, s. 124.

¹² Katip Çelebi, *Keşfu'z-zünûn*, Beyrut 1990, II, 1621; Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 223.

¹³ Bkz. Katip Çelebi, *Keşfu'z-zünûn*, I, 853; Brockelmann, *GAL*, II, 452.

sinde, “Risâle fi'l-kelimâti'l-mu'arrabe” isimli bir eserden bahsetmektedir.¹⁴ Toplam seksen kadar ‘muarrab’ kelimenin geçtiği eserde temelde otuz (30) kelime incelenmiştir. Bunlar arasında; Farsça asıllı kelimeler çoğunlukta olup, İbrahim ve Yusuf gibi İbranice, Se yasa (siyasa/siyaset) gibi Türkçe veya Moğolca olan ve ayrıca kaynağı bilinmeyen sadece a'cemi (yabancı) olduğu belirtilen kelimeler yer almaktadır.¹⁵

5. “et-Tenbih alâ galati'l-câhil ve'n-nebîh”: “Galatâtü'l-avâm /et-Tenbih alâ galati'l-hâmil ve'n-nebîh /Sakatatu avâm, Ağlâtu avâm” vb. isimlerle¹⁶ de bilinen bu eserin temel konusu Arapça'da lahn ve hatadır. Bu konu Kemal Paşazâde'den önce de ele alınmıştır. Ancak Muhammed Sevâî'nin de belirttiği gibi, öğretim, fetva (müftülük), kadılık ve telif işleriyle uğraşan, Arapça, Farsça ve Türkçe bilen ve zihnini dil çalışmalarıyla meşgul eden Kemal Paşazâde'nin ilgili eseri bu alanda önemli bir konum elde etmiştir.¹⁷ Kendisi, Allah'a hamd ve Peygamber'e salat sonrası bu eserin girişinde şöyle demektedir: “İlk bilinmesi gereken, ilk çaba harcanması gereken, dilin düzgün hale getirilmesi ve hezeyandan korunmasıdır. Çünkü anlamlara (ulaşmak) için lafızlardan yararlanır. Onlarla es-Sebu'l-Mesânî (Kur'ân)'nin gizemleri ortaya çıkar. Dahası her ilim ve her fen ehli ona muhtaçtır. İlgisizlik veya geleneklere düşkünlük veya dillerle yakınlığın azlığı nedeniyle arkadaşlar arasında sakatât (hatalar, düşük ve bozuk ifadeler) yaygınlaştı.”¹⁸ Müellifin tashih ettiği kelimeler şunlardır: Hareke ve harf yanlışları, işti-kak (köken), kalıp ve kullanımla ilgili hatalar (Ebû Eyyûb yerine Eyyûb denilmesi gibi), ihtira (uydurma) vb. yanlışlar.

6. “Risâle fi'l-eyys ve'l-leys (veya el-leys ve'l-eyys)”¹⁹.

7. “Risâle fî beyâni'l-cem”: Süleymaniye Fatih bl. 5366, (73a-74b varak), Müze 889 (6b-8a)'da kayıtları bulunmaktadır.²⁰

8. “Risâle fî tahkiki't-tağlib”: Tağlib, Arapça'da tesniye/ikil kelime yapmak amacıyla bir arada kullanılan iki isimden birinin ötekine hafiflik veya şöreti sebebiyle galebesi demektir.²¹ Meselâ ‘eb’ ve ‘ ümm’ kelimelerinin ikisine birden

¹⁴ İbn Kemal Başâ, *Esrâru'n-nahv*, Tahk. : Ahmed Hasen Hâmid, Nablus 2002, Mukddime.

¹⁵ Bkz. İbn Kemal Başâ, *Risâle fî tahkiki ta'ribi'l-kelime'ti'l-acemiyye*, Neşr: Muhammed Sevâî, Dimaşk 1991.

¹⁶ Farklı isimler için bkz. İbn Kemal Başâ, *et-Tenbih alâ galati'l-câhil ve'n-nebîh*, Dabt ve Tahkik: Muhammed Sevâî, Dimaşk 1994, s. 16 vd; Bkz. Katip Çelebi, *Keşfu'z-zünûn*, I, 488; Brockelmann, *GAL*, II, 452; A.g.m. , *Suppl.* , II, 67.

¹⁷ İbn Kemal Başâ, *et-Tenbih alâ galati'l-câhil ve'n-nebîh*, s. 14-15.

¹⁸ İbn Kemal Başâ, *et-Tenbih alâ galati'l-câhil ve'n-nebîh*, s. 48-49.

¹⁹ Bkz. Brockelmann, *GAL*, II, 452.

²⁰ Bkz. Atsız, “Kemal Paşa oğlunun Eserleri”, *Şarkiyat Mecmuası*, C:VII, İstanbul 1972, s. 126, nr. : 187. Seyit Bahcivan, “Risâle fî sıhhati'l-cem beyne mana'l-müşterek fî istimali vâhid” adıyla isim benzerliği olan bir eser kaydı vermektedir. Bkz. Seyit Bahcivan, *Şeyhulislâm İbn Kemal Başâ ve ârauhu'l-iikadiyye*, s. 124.

²¹ es-Suyutî, Celâluddin, *el-Muzhir fî ulûmi'l-luga ve envâihâ*, Dâru İhyâi'l-kutubi'l-arabiyye, ts. yer yok, II, 185.

birincinin galebesi ikincinin ihmaliyle 'ebeveyn'denilir. Eserin Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 2425/5 numarada kaydı bulunmaktadır.

9. "Risâle fî vad'i'l-müfredât".²²

10. "Risâle fî ta'rifi'l-kelime".²³ "Risâle fi'l-lafzi'l-müfred vudî'a li ma'nen müfred" adıyla da bilinmektedir.²⁴ Ayrıca, Köprülü Fazıl Ahmed Paşa Kütüphanesi 1580/41'de (146-147 vr) "Risâle fî şerhi tarifi'l-kelime" adıyla kayıtlı bir eser vardır. Bu eserin Bağdatlı Vehbi, nr. 2041(119a-121a)'da da kaydı bulunmaktadır.²⁵

11. "et-Tenbîh alâ vehni ba'zi'l-ulemâ fî bazi'l-elfâz" veya "Risâle fi'l-fevâid": Dil hatalarıyla ilgili başka bir eserdir.²⁶

12. "Risâle fîmâ yete'allaku bi lafzi'z-zindîk": Brockelmann bu makaleyi "Risâle fî tahkîki lafzi zindîk ve tavdihi ma'nâhi'd-dakîk" şeklinde kaydetmiştir.²⁷ Bu risâlede, zındîk kelimesinin yapısı yanında, sözlük ve ıstılah anlamları üzerinde durulmuştur.

13. "Risâle fî tahkiki'l-müennesi's-semâî":²⁸ Millet Kütüphanesi Ali Emiri bölümü nr. 3752'de kayıtlıdır.

14. "Risâle fî resmi'l-hemze": Harem-i Şerif Kütüphanesi 5/1168 numarada kayıtlıdır.²⁹

15. "Haşiye alâ şerhi'l-kâfiye": İbnü'l-Hâcib'in "Kâfiye" sine el-Câmi (ö 897/1491)'nin yaptığı şerhin giriş kısmına ta'lidir.³⁰

16. "Şerhu'l-Binâ": 31 varaklık bu eserin Süleymaniye Atif Efendi bl. nr. 2637'de kaydı bulunmaktadır.³¹

17. "el-Felah fî Şerhi'l-Merah" : Ahmed b. Ali b. Mesud'un "Merah" isimli eseri üzerine yapılan "Felâh" adlı bir şerhtir.³² Nihal Atsız, bu eserin Kemalpaşa-oğlu'na isnadı konusunda bazı şüpheler olduğunu belirtmektedir.³³ İsmail Paşa ise

²² Brockelmann, *GAL*, A.g.m. , Suppl. II, 673.

²³ Brockelmann, *GAL*, *Suppl.* II, 673.

²⁴ Bkz İbn Kemal Başâ, *Esrâru'n-nahv*, s. 17.

²⁵ Bkz. Ege, *İbn Kemal'in Def'u Mâ Yete'allak Bizzamâir mine'l-evhâm Adlı Risâlesi (Arap Dilinde Zamir) tahkik, talik ve tercümesi*, s. 30.

²⁶ Bkz. Ege, *İbn Kemal'in Def'u Mâ Yete'allak Bizzamâir mine'l-evhâm Adlı Risâlesi (Arap Dilinde Zamir) tahkik, talik ve tercümesi*, s. 31; Sarıkaya, *Kemal Paşa-zâde'nin Yabancı Kelimelerin Arapçalaştırılması ve Dil Hataları Konusunda İzlediği Yöntem*, s. 89.

²⁷ Brockelmann, *GAL*, II, 450; A.g.m. , Suppl. II, 666.

²⁸ Brockelmann, *GAL*, A.g.m. , Suppl. II, 673.

²⁹ Bkz Seyit Bahçıvan, *Şeyhulislâm İbn Kemal Bâşâ ve ârâuhu'l-itikadiyye*, s. 128.

³⁰ Ege, *İbn Kemal'in Def'u Mâ Yete'allak Bizzamâir mine'l-evhâm Adlı Risâlesi (Arap Dilinde Zamir) tahkik, talik ve tercümesi*, s. 29.

³¹ Bkz. Ege, *İbn Kemal'in Def'u Mâ Yete'allak Bizzamâir mine'l-evhâm Adlı Risâlesi (Arap Dilinde Zamir) tahkik, talik ve tercümesi*, s. 28.

³² Bkz. İbn Kemal Bâşâ, *el-Felah fî şerhi'l-Merah*, İstanbul 1304.

³³ Atsız, "Kemalpaşa-oğlunun Eserleri", *Şarkiyat Mecmuası*, C:VII, İstanbul 1972, s. 122.

kitabında “Şerhu Merahi'l-ervâh fî ilmi's-sarf” ismiyle Kemal Paşazâde'ye ait bir eserden bahsetmektedir.³⁴

18. “Sarfı Kemalpaşazâde”: Eserin yazma nüshası, Atatürk Üniversitesi Merkez Kütüphanesi Seyfeddin Özege satın Alınan Yazmalar bölümü no: 230'da mevcuttur.³⁵

19. “Risâle fî cumûi't-teksîr”: Düzensiz/kırık çoğul kalıplarına dair olup, herhangi bir yorum ve kaynak zikredilmeden örnekler verilmiştir. el-Hizanetu'teymuriyye, Mecâmi' Teymur, nr. 261'da bulunmaktadır.³⁶

20. “Risâle fî uveyseti ilâli “ لا تخشون ” : Bu eser, el-Mahmudiye, el-Medinetü'l-Münevvere, Mecâmi, nr. 2711'de bulunmaktadır. Makale başlıkta yer alan fiildeki i'lâl konusunu ele almış ve üzerine iki tane şerh yapılmıştır.³⁷

Nahiv:

1. “*en-Nahv*”: Süleymaniye Pertevniyal, nr. 923 (65-66 vr.), Fatih Bl, nr. 5435 (24-27vr.) ve Çorum Hasanpaşa İl Halk Kütüphanesi Yazma Eserler Defteri, nr. 2708/1'de kayıtlı bu eserin Esrârü'n-nahv'den farklı olduğu tespiti yapılmıştır.³⁸ Ki bu yazmalar 2-3 varak olup, Esârü'n-nahv adlı eser ise kitap ebadındadır.

2. “*Risâle fi'l-mâzi*”: “*Risâle fi'n-nahv fi'l-mâzi*” adıyla da bilinir. Pertevniyal 893 ve Aksaray Valide Camii Kütüphanesi 823'de kayıtları vardır.³⁹

3. “*Risâle fîmâ yete'allaku bi'd-damâir*”: Bu eserin kaydı Dâru'l-kutubi'l-misriyye, Mecami nr. 389⁴⁰ ve Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, nr. 3943⁴¹ ve Süleymaniye Fatih Bl. 5340 (77-80 vr.)'da bulunmaktadır. Yine Beyazıt Devlet Kütüphanesi 7919 (79a-81b varak)'da kaydı bulunmaktadır. Ayrıca Brockelmann “*Risâle fî tafkîk ad-damâir/ Fî da'f'i mâ yeteallaku bi'd-damâir*” şeklinde vermektedir.⁴² Köprülü Kütüphanesi Fazıl Ahmet Paşa bl. nr. 1580 ve 1014 (185-194 vr.)'de, “*Risâle fîmâ yete'allaku bi'd-damâir ani'l-evhâmi'd-dâî*” isimyle kelam konulu bir eser kaydı bulunmaktadır. Bu eser, Ramazan Ege tarafından, “İbn Kemal'in *Def'i mâ yeteallak bizzamâir mine'l-evhâm* adlı Risalesi (Arap Dilinde Zamir)”, Tahkik, Talik ve Tercüme, İzmir 2004, adıyla basılmıştır.

³⁴ el-Bağdâdî, İsmail Paşa, *Hediyetu'l-ârifîn*, Beyrut 1990, I, 141.

³⁵ Bkz. Eser hakkında geniş bilgi için bkz. Kılıçlı, Mustafa, Atatürk Üniversitesi merkez kütüphanesinde Kemal paşa-zâde'nin eserlerine ait yazmalar, *Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Bilimleri Araştırma Dergisi* (Erzurum 1995), Sayı 21, s.103-126.

³⁶ Bkz. İbn Kemal Başâ, *Esrârü'n-nahv*, s. 19.

³⁷ Seyit Bahçıvan, *Şeyhulislâm İbn Kemal Bâşâ ve ârâhu'l-itikadiyye*, s. 128.

³⁸ Bkz. Ege, *İbn Kemal'in Esrârü'n-nahvi ve Dönemindeki Arap Dili ve Filolojik Çalışmalarına Kısa Bir Bakış (Basılmamış Doktora Tezi)*, s. 40.

³⁹ Bkz. Seyit Bahçıvan, *Şeyhulislâm İbn Kemal Bâşâ ve ârâhu'l-itikadiyye*, s. 129.

⁴⁰ Bkz. İbn Kemal Başâ, *Esrârü'n-nahv*, s. 18.

⁴¹ Ege, *İbn Kemal'in Esrârü'n-nahvi ve Dönemindeki Arap Dili ve Filolojik Çalışmalarına Kısa Bir Bakış (Basılmamış Doktora Tezi)*, s. 40.

⁴² Brockelmann, *GAL*, II, 453.

4. “*Risâle fî nisbeti'l-cem*”.⁴³ Atsız'ın tespitine göre, Arapça'da çoğulların nispet takısı alamayacaklarına dairdir.⁴⁴

5. “*Risâletu Kâde*”.⁴⁵ Bazı kaynaklarda, “*Risâle fî tahkîki ma'nâ Kâde/Şerhu ma'nâ Kâde/Tahkîku vad'i kâde ve tarîku tavzîhi istimalihi/Risâle fî tahkîki vaz'ı kâde ve asâ*” isimlerine de rastlanmaktadır. Arapça كاد edatının anlam ve kullanım ince-liklerinden bahsetmektedir. Millet Kütüphanesi Ali Emiri bl. 4309, 4310 ve 4311'de kayıtları vardır.

6. “*Risâle fî'l-fark beyne min et-tebîziyye ve min et-tebyîniyye*”: Brockelmann “*Risale fî min et-tebîziyye*” şeklinde vermektedir.⁴⁶ Bu makale; Arap dilindeki edatlardan ‘min’ harf-i cerrinin bazı anlamları hakkında olup, makalenin adında da yer alan bu anlamların mahiyeti tartışılmıştır.

7. “*Risâle fî tafsîli mâ kıyle fî emri't-tafdîl*”.⁴⁷ İsmu tafdil sığası hakkındadır. el-Hızânetu'Teymuriyye, Mecami Teymur, nr.261'de “*Risâle fî kavlihim ekseru min en yuhsâ*” şeklinde kaydı bulunmaktadır.⁴⁸ Millet Kütüphanesi Ali Emirî Bl. 4313 (72-75 s)'da kaydı vardır.

8. “*Risâle fî enne harfe'l-vâv lâ yufîdu siva'l-iştirak/Risâle fimâ yufîdu vâvu'l-atf*.” Bu risâle, vav harfinin atfedilenler arasında (anlam ve i'rabta) müştereklik sağladığı yaygın inancının aksine sözün makamına göre başka anlamlar da taşıdığı ifade edilmeye çalışılmıştır. Bu konuda, ez-Zemahşerî ve el-Beyzavi'nin görüşleri ele alınmış ve bazı âyetler⁴⁹ delil olarak sunulmuştur. Verilen örneklerde, özellikle sözün gereği atıf harflerinden fâ gelmesi gerekirken vâv gelmiş olması gündeme getirilmiş; bu durum izah edilirken de, bu arada düşmüş/gizlenmiş bir ibarenin varlığından söz edilmiştir. Dolayısıyla vâv ile atıf ancak bu eksik ifadeyle tamam olmaktadır. Meselâ Nebe, 40. âyeti parantez içindeki düşmüş bir ibareyle vâv harfinin müşterek anlamdaki atıf görevi mümkün olmaktadır. Yoksa mevcut haliyle, burada, “takip anlamındaki fâ harfiyle atıf yapılması daha uygun değil mi?” sorusu akla gelmektedir. Bu âyetin varsayılan gizlenmiş ibareyle ifadesi şu şekildedir:

فِيْتَهَجُ الْمُؤْمِنُ مِمَّا حَصَلَ لَهُ مِنَ السَّرْوَرِ الْبَالِغِ (وَيَقُولُ الْكَافِرُ يَا لَيْتَنِي (لَوْ يَوْمَ يَنْظُرُ الْمَرْءُ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ كُنْتُ تُرَابًا. {

1. “*Esrâru'n-nahv*”.⁵⁰ Eser, Arapça anlatımlı muhtasar bir nahiv kitabı olarak telif edilmiş olmakla beraber nahvin inceliklerini göstermesiyle farklı bir anla-

⁴³ Brockelmann, *GAL*, II, 452.

⁴⁴ Atsız, “Kemal Paşa oğlunun Eserleri”, *Şarkiyat Mecmuası*, C.VII, İstanbul 1972, s. 126, nr. : 188.

⁴⁵ Bkz. İbn Kemal Başâ, “Fi't-tenbih alâ vehmi ba'din mine'l-ulemâi fi ba'di'l-elfâz” “ve fihâ risâletu kâde”, *Resâilu İbn Kemal*, Cüz: II, 29. Risâle, naşir: Ahmed Cevdet, Matbaatü İkdâm, 1316, s. 254-256; Brockelmann, *GAL*, II, 453; A.g.m. *Suppl.* II, 672.

⁴⁶ Brockelmann, *GAL*, II, 453.

⁴⁷ Brockelmann, *GAL*, II, 453.

⁴⁸ Bkz. İbn Kemal Başâ, *Esrâru'n-nahv*, s. 19.

⁴⁹ Bkz. 27/Neml, 15, 44; 78/Nebe, 40.

⁵⁰ Brockelmann, *GAL*, *Suppl.* II, 673.

yışı yansıtmaktadır. Zira konular önceki eserlerdeki tasnife uymakla beraber, anlatılan hususlar ve konu alt başlıkları biraz daha ayrıntılı, daha kategorik ve zihne takılabilecek bazı sorulara cevap verebilecek mahiyettedir. Meselâ, mübtedanın tanımını verirken ayrıntıya girmiş ve burada lafzî âmilleri açıklamıştır.⁵¹ Müellif yaşadığı dönemin şerh ve haşiye geleneğinden kendini, illet/sebep arama, mukayese, tahkik ve eleştiri metoduyla kurtarabilmiştir. Belli başlı nahiv önderlerinden nakiller yapmış, ekoller arasındaki farkları ifadeyle yetinmemiş kimi zaman kendi doğrusunu belirtmiştir. Örneğin Kemal Paşazâde, isim-fiille ilgili olarak, "İsim-fiil, fiil anlamı için konulmuş bir isimdir." tanımına karşı çıkıp; "Öyle değildir. Biz deriz ki; ص (kelimesinin) anlamını (doğrudan) anlarız. Zihnimize أُسْكُتْ lafzı gelmez."⁵² derken; bu kelime zihnimizdeki أُسْكُتْ (sus) fiili için konulmuş isim değildir. Buna gerek kalmadan ص kelimesinden 'sus' anlamının doğrudan ortaya çıkacağını kastetmektedir. Yine o, iki cümlenin birleşmesiyle oluşan şart cümlesindeki ağırlığın cezme alametiyle ortadan kalktığı görüşünü ortaya koymuştur.⁵³ Bu kitabı tahkik eden Ahmed Hâmid'in tespitlerine göre, Kemal Paşazâde'nin; bazı nahiv kitaplarının sonunda yer alan i'âl, ibdâl, idğam, imâle vb. sarf ve dilbilim konularından uzak durması, ihtilaflardan az bahsetmesi ve görüşlerini daha çok ilk dönem dilcilerine atfetmesi açısından önemli meziyetleri olmakla beraber; kitabın adındaki sırların 'esrâr' eserde yeterince makes bulmaması, konuları farklı bir tarzda ele alması dışında pek bir yenilik getirmemesi ve bazen konu işlerken sıralamaya dikkat etmemesi gibi kusurları bulunmaktadır.⁵⁴ Bizim de bir tespitimize göre; eserde bazı tekrarlar bulunmaktadır. Sözcüğü, yuvarlak tâ olarak bilinen harfin kullanımı hakkında iki yerde farklı amaçla iki tasnif yapmıştır. Nekralık konusuyla ilgili kısımda, bu harfin Arap kelimelerinde dokuz amaçla kullanıldığı; harflerin işlendiği diğer kısımda ise, bu harfin müennes takısı olarak sekiz çeşit fonksiyonu bulunduğu anlatılmıştır. Bu tasniflerde birbirine benzeyen unsurlar ve örnekler neredeyse örtüşmektedir.⁵⁵ Dolayısıyla burada tekrara düşmüş denilebilir.

2. "Risâle fi'l-fark beyne 'ezhebehu ve zehebe bihi": Bu eser, Mektebetu Şeyhulislâm Arif Hikmet, el-Medinetu'l-münevvere, Mecâmi, nr. 13'te kayıtlı olduğu belirtilmektedir.⁵⁶

3. "Risâle fi'râbi kelimâtin dâiretin 'ale'l-elsine": İrabı zor/müşkil kelimelerden bazılarını konu alan kısa bir risâledir. el-Hızanetu'Teymuriyye, Mecami

⁵¹ Bkz. İbn Kemal Başâ, *Esrâru'n-nahv*, s. 104-105.

⁵² İbn Kemal Başâ, *Esrâru'n-nahv*, s. 189.

⁵³ Bkz. İbn Kemal Başâ, *Esrâru'n-nahv*, s. 236; Ege, *İbn Kemal'in Esrâru'n-nahvi ve Dönemindeki Arap Dili ve Filolojik Çalışmalarına Kısa Bir Bakış (Basılmamış Doktora Tezi)*, s. 70.

⁵⁴ İbn Kemal Başâ, *Esrâru'n-nahv*, s. 52-55.

⁵⁵ Krş. için bkz. İbn Kemal Başâ, *Esrâru'n-nahv*, s. 206-208, 311-312.

⁵⁶ Bkz. Seyit Bahçıvan, *Şeyhulislâm İbn Kemal Bâşâ ve ârâuhu'l-itikadiyye*, s. 129.

Teymur, nr. 69'da bulunmaktadır.⁵⁷ Bu kelimelerden bazıları şöyledir: - وَحْدَهُ - كَافَّةً -
تَارَةً - سَرْمَدًا - الْآنَ

4. “*Risâle fî vecîhî'l-istisna fî kavlihi Teâlâ*; (لا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ)”: Bu eser, el-Hızanetu'teymuriyye, Mecami Teymur, nr.191'da bulunmaktadır.⁵⁸

5. “*Risâle fî beyâni ba'dî'z-zurûfi'l-mansûbeti'l-mebniyye*”: Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 539/2 numarada kaydı bulunmaktadır.⁵⁹

6. “*Tahkîku'l-izâfe*”: İsim tamlaması hakkındadır.⁶⁰

Belâgat:

1. “*el-Belâga*” veya “*Risâle fî medâri'l-Belâga min ciheteyn*”: Eserin birçok kütüphanede kaydı bulunmaktadır.⁶¹

2. “*Tahkîku'l-havâss ve'l-mezâyâ*”: Köprülü Fazıl Ahmet Paşa, nr. 1580/18; Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Ktp. Nr. 3943/312a-313b. Bu eser, “*el-Mezâyâ ve'l-havâss fî'l-havas fî'l-üslûbi'l-belâğî*” adıyla da bilinmektedir.⁶²

3. “*Tağyîru'l-miftâh*”: Miftâh'ın üçüncü kısmının muhtasarıdır.⁶³ “*Şerhu'l-kısmî's-sâlis mine'l-Miftâh*” adıyla İzmir Milli Kütüphanesi Yazma Eserler Kataloğu, nr. 951/1 (2007), 951/2 (2915) ve Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 2403/1 numarada kaydı bulunmaktadır.

4. “*Şerhu Tağyîri'l-Miftâh*”: Kâtip Çelebi bu şerhin tamamlanmamış olmakla beraber haşiyesi de olduğunu belirtmektedir.⁶⁴

5. “*Tağyîru't-telhîs*”: Eserin Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi kütüphanesi nr. 3943(292a-296a) ve Köprülü nr. 1580/15'de kayıtları bulunmaktadır.⁶⁵

6. “*Şerhu Miftâhi'l-ulûm*”.⁶⁶

7. “*Haşiye alâ şerhi'l-Miftâh li's-Seyyid*”.⁶⁷

8. “*Kitâb fî'l-meânî ve'l-beyân*”.⁶⁸

9. “*Risâle Hitâbu'l-vâhid hitâbe'l-isneyn*”.⁶⁹

⁵⁷ İbn Kemal Başâ, *Esrâru'n-nahv*, s. 17-18.

⁵⁸ Bkz. İbn Kemal Başâ, *Esrâru'n-nahv*, s. 18.

⁵⁹ Bkz. Özdemir, Abdurrahman, “Çorum Hasan Paşa İl Halk kütüphanesi'nde Bulunan Arap Dili ve Belâgatına Dair Yazmalar”, *Nüsha*, Yıl:VII, Sayı:24, Güz 2007, s. 96.

⁶⁰ Bkz. Atsız, “Kemal Paşa oğlunun Eserleri”, *Şarkiyat Mecmuası*, C:VII, İstanbul 1972, s. 131, nr. : 199.

⁶¹ Bkz. Atsız, “Kemalpaşa-oğlunun Eserleri”, *Şarkiyat Mecmuası*, C:VII, İstanbul 1972, s. 107, nr. 141.

⁶² Brockelmann, *GAL*, II, 451.

⁶³ Katip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, II, 1766; Brockelmann, *GAL*, Suppl. , II, 673.

⁶⁴ Katip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, II, 1766.

⁶⁵ Ege, *İbn Kemal'in Def'u Mâ Yete'allak Bizzamâir mine'l-evhâm Adlı Risâlesi (Arap Dilinde Zamir) tahkik, talik ve tercümesi*, s. 32.

⁶⁶ Katip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, II, 1766.

⁶⁷ Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 223.

⁶⁸ Bkz. İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zehab*, X, 336.

⁶⁹ Brockelmann, *GAL*, Suppl. , II, 672.

10. “*Risâle fî telvini'l-hitâb ve şu'abihi'l-letî minhâ*”⁷⁰: Kemal Paşazâde burada sözü gaibten muhataba, yahut muhatabtan gaibe döndürme sanatı iltifatı ve çeşitlerini işlemiştir. Kemal Paşazâde'ye göre iltifat sözün üslûbunu değiştirmektedir. Meselâ birinci şahıstan üçüncü şahsa geçmeye örnek olarak; انا أعطيتك الكوثرَ فصلً (فصلً لنا) âyetini⁷¹ örnek verir ve burada iltifat olmasaydı; sözün gelişi; (فصلً لنا) şeklinde önceki şahıs olan biz ifadesine uygun zamir nâ (نا)olacaktı.⁷² Müellif bu eserinde, Ebû Osman el-Mâzinî (ö. 248/862), Ahmed b. Muhammed el-Merzûkî (ö. 421/1030), ez-Zemahşerî, Ebu'l-Feth el-Mutarrizî (ö. 610/1213), el-Kâsım b. Muhammed el-Harizmî (ö. 617/1220), es-Sekkâkî (ö. 626/1229), Abdurrahman el-Kazvinî (ö. 666/ 1268), el-Beydâvî (ö. 685/1286), el-Kazvinî (ö. 745/ 1344), et-Teftazânî (ö. 791/1389) ve es-Seyyid eş-Şerîf el-Curcânî (ö. 816/1413)'den yararlanmışır.⁷³

11. “*Müşâreketu sâhibi'l-meânî el-lugaviyyî fî'l-bahsi 'an müfredati'l-elfâz*”:⁷⁴

12. “*Risâle fî tahkiki'l-müşâkele*”:⁷⁵ Süleymaniye Hacı Mahmut Efendi bölümü 252 ve İzmirli İsmail Hakkı bl. 3650, 3723 numaralarıyla kayıtlıdır.

13. “*Risâle fî't-tazmîn*”:⁷⁶

14. “*Risâle fî tahkiki't-tevessu'/Risâle fî cevâzi't-tevessu' fî kelâmi'l-'Arab*”:⁷⁷ Eserde, Arap dilinde lafzı genişletme anlamına gelen tevessu' ele alınmıştır. İsmi sîfat konumunda kullanılması, mecaz, teşbih, mübalağa, vb yollarla yapılan bu genişletme lafız ve anlamda olabilmektedir. Örneğin aslan kelimesinin cesur anlamında kullanılması bu kabildendir.⁷⁸ Müellifin “*Risâle fî't-tevessuâtî'l-musta'mele fî lisâni'l-'Arab*” adıyla aynı konuda yazılmış ikinci risâlesi bulunmaktadır.⁷⁹

15. “*Risâle fî'l-istiâre*”:⁸⁰ Brockelmann, “*Risâle fî tahkiki'l-kinâye ve'l-istiâre*” ve “*Aksâm al-istiâre*” şeklinde iki farklı isim kaydetmiştir.⁸⁰ Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 4900/5 numarada kaydı bulunmaktadır.

16. “*Risâle fî i'caz el-Kur'ân*”:⁸¹

17. “*Risâle fî taksimi'l-mecâz ve tahkiki aksâmihi*”:⁸² el-Ubeydî, Kadiriye kütüphanesi Mecami nr.1478'de bu risâleden bir nüsha mevcut olduğunu belirtmektedir.⁸³

⁷⁰ Bkz. Brockelmann, *GAL*, II, 451; İbn Kemal Başâ, *Esrâru'n-nahv*, s. 23. Geniş bilgi için bkz. Ege Ramazan, *Telvinu'l-Hitâb İbn Kemâl*, Dnş: Muharrem Çelebi, Dokuz Eylül Üniversitesi 1995, 101+73s.

⁷¹ 108/Kevser, 1-2.

⁷² Bkz. Ege, *Telvinu'l-Hitâb İbn Kemâl*, tahk: Ramazan Ege, İzmir 1995, s. 37.

⁷³ Bkz. Ege, *Telvinu'l-Hitâb İbn Kemâl*, s. 54-57.

⁷⁴ Brockelmann, *GAL*, II, 452; A.g.m., *Suppl.*, II, 671.

⁷⁵ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zünûn*, I, 891; Brockelmann, *GAL*, II, 453.

⁷⁶ Brockelmann, *GAL*, *Suppl.*, II, 673.

⁷⁷ Brockelmann, *GAL*, *Suppl.*, II, 671.

⁷⁸ Geniş bilgi için bkz. Kemalpaşa, “*Risâle fî cevâzi't-tevessu' fî kelâmi'l-'Arab*”, *Resâilu İbn Kemal*, Cüz: II, 20. Risâle, nâşir: Ahmed Cevdet, Matbaatü İkdâm, 1316, s. 201-207.

⁷⁹ Bkz. Atsız, “Kemalpaşa-oğlunun Eserleri”, *Şarkiyat Mecmuası*, C:VII, s. 129, nr. 192.

⁸⁰ Brockelmann, *GAL*, II, 453; A.g.m., *Suppl.*, II, 672.

⁸¹ Brockelmann, *GAL*, II, 449.

18. “*Risâle fî (tahkiki) ma’na’n-nazm ve’s-sıyaga*”.⁸⁴ Ahmed Hasen Hâmid, bu risâlenin Dâru’l-kutubi’l-mısıriyye, Mecamî Teymur, nr.7’de kayıtlı olduğunu belirtmektedir. Risâle, Hâmid Sâdık Kuneybî tarafından inceleme ve tahkikle neşredilmiştir.⁸⁵

19. “*Risâle fî üslûbi’l-hakîm ve temyizuhu an sâiri’l-esâlib*”.⁸⁶ Bu eser, Muhammed b. Ali el-Kâmil tarafından inceleme ve tahkikle neşredilmiştir.⁸⁷

20. “*Risâle fî tahkiki enne’l-lafz kad yûdau li ma’nen mukayyed*”.⁸⁸

21. “*Ukûdi’l-ferâid*”: İstiâre sanatları hakkındadır.⁸⁹

EDEBİYAT:

56 “*Şerhu’l-Hamriyyeti li’bni’l-Fârid*”.⁹⁰ Eser, “el-Minehu’l-Mekkiyye fî Şerhi Kasîdeti’l-Hamriyye” ismiyle de bilinmektedir.⁹¹

57. “*Izhâru’l-ehzâr ‘alâ eşcâri’l-eş’âr*”.⁹² Bu eserin yazması Süleymaniye Aya-sofya Bölümü, nr. 3781, Süleymaniye Harput Bölümü, nr. 243/2’de kayıtlıdır.

58. “*Şerhu’l- Kevâkibi’d-dürriyye fî medhi hayri’l-berriyye*”: el-Busirî’nin (el-Busayrî) Bürde’sine şerhtir.⁹³

69. “*Şerhu Mersiyeti Âdem*”: Risâleleri içinde yer alan “*Fî Fevâide Müteferrika..*” adlı 22. risâlede; Adem’e nispet edilen beyitleri ele alıp, bunları i’rab, hata ve kafiye açısından incelemiştir.⁹⁴

60. “el-Fünûnu’s-seb’a”.⁹⁵

Arap diliyle ilgili telif eserlerinden bazı risâleleri “*Resâilu İbn Kemal*” adıyla Ahmed Cevdet tarafından İkdâm matbaasında 1316 hicri yılında basılmıştır. Daha sonra, “*Resâilu İbn Kemal bâşâ el-lugaviyye*” adıyla Nâsır Sa’d er-Reşîd tarafından 1401/1980’de Riyad’ta basılmıştır.

→

⁸² Brockelmann, *GAL*, II, 453; A.g.m. , *Suppl.* , II, 669.

⁸³ Bkz. el-Ubeydî, Reşîd Abdurrahman, “Cuhûdu İbn Kemal Bâşâ fi’l-lugati’l-arabiyye”, *Mecelletu’l-mecma’i’l-ilmîyyi’l-İrâkî*, Cüz:1, Cild: 38, Bağdat 1987, s. 279.

⁸⁴ Brockelmann, *GAL*, II, 451; İbn Kemal Bâşâ, *Esrâru’n-Nahv*, s. 22.

⁸⁵ Bkz. İbn Kemal Paşa, “Risâle fî tahkiki mana’n-nazm ve’s-sıyâga”, *Dirase ve tahkik: Hâmid Sâdık Kuneybî, Mecelletü’l-Câmiati’l-İslamiyye bi’l-medineti’l-münevvera*, Medine 1406, Cild: 18, Sayı: 71-72, s. 169-196.

⁸⁶ Kâtip Çelebi, *Keşfu’z-zünûn*, I, 846; Brockelmann, *GAL*, II, 452.

⁸⁷ Bkz. Muhammed b. Ali el-Hâsil, “Üslûbu’l-hakîm:Dirase belagiyye tahliliye mea tahkiki risâletin fî beyâni’l-üslûbi’l-hakîm li’bni Kemal Bâşâ ve Dirasetuhâ”, *Mecelletu Câmiati’l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye*, Şaban 1416, Sayı: XV, s. 70 vd.

⁸⁸ Bkz. Brockelmann, *GAL, Suppl.* , II, 673.

⁸⁹ Bkz. Atsız, “Kemalpaşa-oğlunun Eserleri”, *Şarkiyat Mecmuası*, C:VII, s. 113, nr. 156.

⁹⁰ Kâtip Çelebi, *Keşfu’z-zünûn*, II, 1338; Brockelmann, *GAL*, II, 452.

⁹¹ Ege, *İbn Kemal’in Esrâru’n-nahvi ve Dönemindeki Arap Dili ve Filolojik Çalışmalarına Kısa Bir Bakış (Basılmamış Doktora Tezi)*, s. 47.

⁹² Brockelmann, *GAL*, II, 453; el-Bağdâdî, *Hediyetu’l-ârifîn*, Beyrut 1990, I, 141. Bu eser, Tacettin Uzun tarafından tahkik edilmiş ve basılmıştır. Bkz. Izhâru’l-ehzâr ale eşcâri’l-eş’âr, Amman Dâru’r-Râzî, 2001.

⁹³ Bkz. Seyit Bahcivan, *Şeyhulislâm İbn Kemal Bâşâ ve ârâulu’l-itikadiyye*, s. 140.

⁹⁴ Bkz. İbn Kemal Bâşâ, “Fi fevâide müteferrika cemeahâ Mevlânâ el-Merhum Kemal bâşâzâde”, *Resâilu İbn Kemal*, Cüz: II, 22. Risâle, naşir: Ahmed Cevdet, Matbaatü İkdâm, 1316, s. 217-219.

⁹⁵ Atsız, “Kemal Paşa oğlunun Eserleri”, *Şarkiyat Mecmuası*, C:VII, İstanbul 1972, s. 114, nr. : 158.

Bu eserlerden çoğunun yazma nüshalarının kayıtları Nihal Atsız'ın “*Kemalapaşa-oğlu'nun Eserleri*” adlı makale ve Brockelmann, GAL'da bulunmaktadır. Belâgatla ilgili kaynakların isimleri, “*el-Üslûbu'l-hakîm*” adlı risâlenin tahki-kinde bulunmaktadır.⁹⁶ Yine belâgat ile ilgili risâleleri Lutfi Seyyid Sâlih tarafından “*İbn Kemal Bâşâ Resâilu'l-belâgiyye: Dirâse ve Tahkik*” adıyla Ezher Üniversite-sinde (Nr.1000-1004) neşredilmiştir.⁹⁷ Eserlerle ilgili olarak, kaynaklarda yer alan isimlerde bazı benzerlikler nedeniyle gerek sayı gerekse bazı eser isimlerinde karışıklıklar bulunduğu ifade edilebilir.

3. KAYNAKLARI VE METODU:

Çok geniş bir yelpazede inceleme, tahkik, telif vb. bilimsel çalışma yapmış Kemal Paşazâde'nin Arap diliyle ilgili eserlerini oluştururken istifade ettiği kaynaklar, sözlükler, tefsirler, gramer ve dil kitapları yanında, edebiyat tarihleri ve divanlar şeklinde özetlenebilir.

Müellifin kaynakları genelde ilk dönemden başlayarak İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249), İbn Mâlik ve Cemaluddin İbn Hişâm (ö. 761/1359-60) dönemine ulaşan bir çizgi takip etmektedir. Nahiv kaynakları arasındaki isimler; Sibeveyhi (ö. 180/796), Yunus b. Habib (ö. 182/798), Ahfeş el-Avsat (ö.215/830), Ebu 'Amr b. el-Alâ (ö. 154/ 771), Ebû Zekeriyya el-Ferrâ (ö.206/821), el-'Asmaî (ö.216/831), el-Müberrid (ö. 285/898), Ebü'l-Abbas Ahmed b. Yahyâ Sa'leb, (ö.291/904), Ebû Alî el-Fârisî (ö. 377/987), İbn Cinnî (ö.392/1002), Ali b. Hamza el-Kisâî (ö. 189/804) ve şeklinde daha çok ilk dönem dilcilerinden oluşmaktadır. İstişhâd açısından Kemal Paşazâde'nin yararlandığı kaynaklar arasında ise; Kur'ân, hadis, şiir ve nesir bulunmaktadır. Meselâ Ege'nin tespitine göre, “*Esrâru'n-nahv*”da, 134 kadar âyet, 7 hadis, 28 şiir, 17 kadar nesir örneği geçmektedir.⁹⁸

Sözlüklerden, el-Halil b. Ahmed'in (ö.170/786) “*Kitâbu'l-'ayn*”, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed el-Herevî (ö.370/980) “*Tehzîbu'l-luga*”, Ebû Nasr el-Cevherî'nin (ö 393/1003) “*es-Sihâh*”, el-Firuzâbâdî (ö.817/1414) “*el-Kâmusu'l-muhit*” (Sahibu'l-Kâmus olarak geçmektedir); Tefsirlerden; Fahrudin er-Razî “*Mefâtihi'l-gayb = Tefsirü'l-kebir*”, ez-Zemahşerî'nin (ö.538/1144) “*el-Keşşâf*”, el-Beydavî'nin (ö.685/1286) “*Envâru'tenzîl ve Esrâru't-tevîl*”, Sarf, nahiv ve usûl kitaplarından Sibeveyhi'nin “*el-Kitâb*”, ez-Zemahşerî'nin “*el-Mufasssal*”, “*Haşiye ale şerhi't-Telhîs*” ve “*Şerhu'l-Kâfiye*” isimleri geçmektedir.

Öte yandan eser adı dışında, müellif isimleri arasında; Abdulkahir el-Cürçânî (ö.471/1078), er-Râgıb (el-İsfehânî) (ö. 502/1108, Abdüsseyyid b. Ali el-

⁹⁶ Kemal Paşazâde'nin belâgat eserleri için bkz. Muhammed b. Ali el-Hâsil, “Üslûbu'l-hakîm:Dirase belagiyye tahliliye mea tahkiki risâletin fi beyânî'l-üslûbi'l-hakîm li'bni Kemal Bâşâ ve Dirasetuhâ”, *Mecelletu Câmiati'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye*, Sayı: XV, Şaban 1416, (s. 19-123), s. 70 vd.

⁹⁷ Bkz. Seyit Bahcivan, *Şeyhülislâm İbn Kemal Bâşâ ve ârâuhu'l-itikadiyye*, s. 137.

⁹⁸ Bkz. Ege, *İbn Kemal'in Esrâru'n-nahvi ve Dönemindeki Arap Dili ve Filolojik Çalışmalarına Kısa Bir Bakış (Basılmamış Doktora Tezi)*, s. 73-79,

Mutarrizî (ö. 610/1213), İbnu'l-Hâcib, et-Teftazânî (ö.792/1390), eş-Şerif el-Cürçânî (ö.816/1413) ve el-Âmidî (؟) isimleri yer almaktadır.

Bunlardan başka biyografi, edebiyat tarihi ve divanlar ve ismini vermediği kaynaklar vardır.⁹⁹

Çok geniş bir yelpazede eser vermiş müellifin kaynakları el-Ubeydî'nin de belirttiği gibi sınırlıdır. Meselâ biz de bazı eserlerinde tarama yaptığımız zaman, uzun alıntılarla karşılaştık. Yedi sayfalık, "kâde" risâlesinin iki sayfası, tamamen Abdülkahir el-Cürçânî'nin "*Delâilu'l-i'caz*" adlı eserinden aktarımdır.¹⁰⁰ Bu da bazı eserlerin birkaç kaynaktan istifade ile yazıldığına işaret etmektedir.

Kemal Paşazâde'nin Fahrüddin er-Râzî (ö.606/1209) ekolünden¹⁰¹ olduğu, bu ekolü Anadolu'da Molla Fenârî'nin (Şemseddin Mehmed ö.834/1431), Hayali Şemseddin (ö.875/1470), Bursalı Hocazade (ö. 893/1488), Kemal Paşazâde'nin hocası Molla Lütüfi (900/1495) ve öğrencisi Ebu's-Suud tarafından benimsendiği kaydedilmektedir.¹⁰² Öte yandan bir Arap araştırmacı Muhammed Huseyn Ebu'l-Fütûh ise, araştırma, ta'lil, tashih ve tenkit üstadı olarak Kemal Paşazâde'nin rivayetlerde tercih yapabilme, görüşleri mukayese dolayısıyla doğru ve yanlış açıklayabilme gücünden kaynaklanan içtihat özelliğiyle herhangi bir ekole bağlı olmadığını ifade etmiştir. Nitekim Kemal Paşazâde, görüşlerine destek bağlamında bazen Kufe ekolü, bazen de Basra ekolüne atıflar yapmıştır.¹⁰³ el-Ubeydî onun eserlerini değerlendirirken; "İbn Kemal bütün bunlarda Arapça dil önderlerine benzer şekilde sivrilmiştir. Araştırmasındaki orijinalliği açıktır. Ne taklitçi ne de bir fikri veya düşünceyi kendine saklamıştır..."¹⁰⁴ ifadeleriyle Kemal Paşazâde'nin bu alandaki yetkinliğini ve bağımsızlığını vurgulamaya çalışmıştır. Ancak o, onun çağdaşları Celaluddin es-Suyûtî'nin (ö.911/1505) ve Zeynuddin el-Ezherî (ö.905/1499) gibi nakilci olmakla beraber, ihtilafli konuları tercih ettiği kanaatindeydi.¹⁰⁵ Ahmed Hasen Hâmid ise, kullandığı terimler, illet bulma, Kufelilerin bazı görüşlerini zayıf görmesi ve başka açıklamalarına dayanarak Basra ekolünden saymakta-

⁹⁹ el-Ubeydî, "Cuhûdu İbn Kemal Bâşâ fi'l-lugati'l-arabiyye", *Mecelletu'l-mecmai'l-ilmiyyi'l-Irakî*, Cüz:1, Cild: 38, Bağdat 1987, s. 287; Kılıç, Mustafa, "İbn Kemal'in Tefsirde Metodu", *Şeyhulislam İbn Kemal*, Ankara 1986, s. 159-160; Dalkıran, *İbn Kemal ve Düşünce Tarihimiz*, s. 67.

¹⁰⁰ Krş. İçin bkz. Abdülkahir el-Cürçânî, *Delâilu'l-i'caz*, Beyrut 1994, s. 185-186; İbn Kemal Bâşâ, "Fi't-tenbih alâ vehmi badin mine'l-ulemâi fi badi'l-elfâz" "ve fihâ risâletu kâde", *Resâilu İbn Kemal*, Cüz: II, 29. Risâle, naşir: Ahmed Cevdet, Matbaatü İkdâm, 1316, s. 255-256.

¹⁰¹ Bu ekolden, Fahrüddin er-Râzî'ye kadar ulaşan icâzet silsilesi kastedilmektedir. Bkz. Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı, Ankara 1988, s. 75-76, 318.

¹⁰² Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, Ankara 1993, Türk Tarih Kurumu IV. Baskı, II, 591; Dalkıran, *İbn Kemal ve Düşünce Tarihimiz*, s.14, 47.

¹⁰³ İbn Kemal Bâşâ, "Risâle fîmâ yufîdu vâwu'l-atf", Tahk. : Muhammed Huseyn Ebu'l-fütûh, *Mecelletu Câmiati'l-Melik Suud*, Onuncu Mücellid, el-âdâb (1), 1418/1998, (35-51), s. 40.

¹⁰⁴ el-Ubeydî, "Cuhûdu İbn Kemal Bâşâ fi'l-lugati'l-arabiyye", *Mecelletu'l-mecmai'l-ilmiyyi'l-Irakî*, Cüz:1, Cild: 38, Bağdat 1987, s. 279.

¹⁰⁵ el-Ubeydî, "Dirasâtu'l-lugaviyye inde İbn Kemal Bâşâ fi'l-karni'l-âşir el-hicrî", *Mecelletu'l-bahsi'l-ilmî ve't-turâsi'l-İslâmî*, Mekke, s. 62-63.

dır. Ege de benzer görüştedir.¹⁰⁶ Kemal Paşazâde, Basra ekolüne meyilli gibi görünse de, birçok yerde kendi görüşünü ifade etme yetkinliği, iki ekolün terimlerini bir arada kullanması¹⁰⁷ ve eleştirel yaklaşımı göz önüne alındığında bağımsız hareket ettiği düşüncesini akla getirmektedir.

Müellif akılcı olup hurafelere karşıdır. Nitekim o, dedikodu vb. şüpheli sözlerle itibar etmediğini açıklamaktadır. Sözelimi müşâkele konulu makalesindeki; “Bu, müşâkeleyi incelemek, onunla alakalı dedi-koduyu ortaya koymak, tereddüt ve karışıklık bulunan yerlerdeki şüphelyi savacak ve örtüyü kaldıracak ifadeyi elde etmek için tertip edilmiş bir risâledir.”¹⁰⁸ sözleriyle bilimsel anlayışını net olarak ortaya koymuştur. Onun benzer bir yaklaşımı şiir tenkitçiliği kısmında da belirtceğimiz gibi, Hz. Âdem’e isnat edilen mersiyede ortaya çıkmaktadır. Hz. Âdem’e nispet edilen ve oğlu Habil için söylendiği rivayet edilen bir mersiye-yi ez-Zemahşerî'nin görüşünü de esas alarak uydurma olarak kabul etmiştir.¹⁰⁹

Kemal Paşazâde, ‘zındık’ kavramını incelediği risâlesinde olduğu gibi araştırma ve incelemelerinde öncelikle kelime ve kavram tahlili yapmaktadır. O, kendince önemli olan ya da problem teşkil eden veya bazılarınca yanlış kullanılan kelime ve kavramların sözlükteki anlamını kaynaklara dayanarak açıklamaya çalışır sonra istilâh ve ilgili olduğu konu ve bilim çerçevesinde çeşitli yönleriyle ele alır.

Kemal Paşazâde, “*Risâletu'l-ferâid*” adlı eserinde ise, çeşitli konular arasında dil problemlerine de yer vermiştir. Örneğin, engellemek kökünden gelen ismü'l-fâil kalıbındaki كاتبة kelimesi bağlamında, bu kelimenin asıl anlamından uzaklaşarak ‘hepsi veya çoğu’ anlamına kullanıldığını, ayrıca sonuna eklenen ‘tâ’ harfinin müenneslik işareti olmadığını belirtmiştir.¹¹⁰

Yine onun inceleme metodunun önemli yönlerinden birisi, bugünkü tabiriyle kelimenin etimolojik ve semantik analizini yapmaktır. Müellif, Arap belâğatında; durumun gereği, ince bir nükte veya nedenle bir sorunun cevabını ustaca başka bir yöne kaydırmak veya muhatabın durumuna göre farklı bir cevap vermek olarak bilinen Üslûbu'l-Hakîm¹¹¹ sanatının tanımını verir ve konuyla ilgili

¹⁰⁶ Bkz. İbn Kemal Bâşâ, *Esrâru'n-Nahv*, s. 39-42; Ege, *İbn Kemal'in Esrâru'n-nahvi ve Dönemindeki Arap Dili ve Filolojik Çalışmalarına Kısa Bir Bakış (Basılmamış Doktora Tezi)*, s. 83-86.

¹⁰⁷ Meselâ, *Esrâr*'da başlıkta sıfat, tanımda na't terimini arka arkaya kullanmıştır. Bkz. İbn Kemal Bâşâ, *Esrâru'n-Nahv*, s. 163.

¹⁰⁸ İbn Kemal Bâşâ, “Fî tahkiki'l-müşâkele” *Resâilü İbn Kemal*, Cüz: I, 2. Risâle, naşir: Ahmed Cevdet, Matbaatü İkdâm, 1316, s. 108.

¹⁰⁹ İbn Kemal Bâşâ, “Fî fevâide müteferrika cemeahâ Mevlânâ el-Merhum Kemalbâşâzâde”, *Resâilü İbn Kemal*, Cüz: II, 22. Risâle, naşir: Ahmed Cevdet, Matbaatü İkdâm, 1316, s. 217.

¹¹⁰ Bkz. İbn Kemal Bâşâ, “Risâletu'l-ferâid”, *Resâilü İbn Kemal*, Cüz: II, 30. Risâle, naşir: Ahmed Cevdet, Matbaatü İkdâm, 1316, s. 287.

¹¹¹ Bu sanata القول بالموجب de denilmektedir. Üslûbu'l-hakîm sanatı hakkında geniş bilgi için bkz. el-Hatîb el-Kazvîni, *el-İdâh fî ulûmi'l-belâğa*, Kahire ts. II, 380-381; İbn Hicce el-Hamevî, *Hizânetu'l-edeb*, Şerh: İsam Şuaytu, Beyrut 1987, I, 258; Kızıklı, Zafer, *Arap Dilinde Belâgat Bilimi*, Ankara 2008, s. 236-237.

olarak iki örnek getirir. Bu örneklerden birisi el-Bakara suresi 189. âyette yer alan “الأهله” kelimesidir. Burada, ilgili kelimenin yer aldığı âyetin iniş sebebi, hilâl kelimesinin ortaya çıkış nedenleri, hangi hallerde hilal adı kullanıldığı ve bu kökten çıkan diğer anlamlar izah edilmektedir. Bahse konu, “Sana hilalleri soruyorlar” “الأهله” âyetinin inmesine sebep olan sahâbe sorusu şöyledir: “Muaz b. Cebel ve Salebe b. Ganem; dediler ki: Allah’ın Resülü! Bu hilale ne oluyor? İp gibi ince gözüküyor sonra kalınlaşıp doluyor ve tam hale geldikten sonra eksilerek ilk haline geliyor. Tek bir halde durmuyor?”¹¹² Buna cevap olarak; “Sana hilallerden soruyorlar. De ki: O insanlar ve Hac için bir zaman göstergesidir.”¹¹³ âyeti inmiştir. el-Ehille, ‘hilâl’ kelimesinin çoğulu olup, Ay’ın bir, iki veya üçüncü gecesindeki adıdır. Sonra kamer adını alır. Hilal denilmesi, ışığının gecenin karanlığında aydınlık olmasındandır. Bu da ancak yedinci gecede olur. el-‘Asmaî, onun tahaccurdan/تَحَجَّرَ (etrafında hale/çerçeve oluşması)¹¹⁴ dolayı hilal adını aldığını söyledi. Bu adı alması, gördüklerinde insanların seslerini yükseltmelerinden dolaydır. Hac’da telbiye sırasında ses yükseltme için kullanılan أَهْلٌ بِالْحَجِّ anlamı da buradan gelmiştir. İstihlalu’s-sabiyyi (çocuğun doğunca bağırması) anlamı da buradan gelir.”¹¹⁵ şeklindeki izahında Kemal Paşazâde, ‘hilâl’ kelimesinde; aydınlanmak, etrafında çizgi oluşması (hâle) ve bağırma/yüksek ses anlamlarının bulunduğunu belirtmektedir.

“Esraru’n-nahv” isimli eserden de anlaşılacağı gibi, müellif, dile dâir araştırma konularını genelde, sırlar, dakik ve küçük nüanslar içeren meselelerden seçmiştir. Müellif bu eserin atıf harfleri bölümünde, nüans ve inceliklerin anlatımını gayet açık ve akıcı bir üslûp içinde yapmıştır. Bu harfler farklı olmakla beraber, aralarında yakınlık ve benzerlik yönleri bulunmakta dolayısıyla kimi zaman bu nüansları yakalamak güç olmaktadır. Meselâ Kemal Paşazâde, حَتَّى ile تَمَّ arasındaki farkları şöyle açıklamaktadır: “تَمَّ’nin hilafına حَتَّى’da, ma’tuf ma’tuf aleyh’ten bir cüz olmalıdır. ‘Sümme’de mühlet hârice göredir, ‘hatta’da zihindedir. Atfın selameti için, ‘hatta’daki ma’tuf bütüne nispetle ister güçlü ister zayıf bir parça olsun başkası hükmünde olmalıdır. Zira atıf farklılık gerektirir. Çünkü ‘hatta’ intihâ-i gaye içindir. Bu gayenin gaye edilene zıt olması gerekir...”¹¹⁶

¹¹² İbn Kemal Bâşâ, “Risâle fi beyani’l-üslûbi’l-hakîm ve temyîzihi an sâiri’l-esâlib-el-mutebera inde erbâbi’l-belaga ve eshâbi’l-berâe”, *Resâilu İbn Kemal*, Cüz: II, 23. Risâle, naşir: Ahmed Cevdet, Matbaatü Ikdam, 1316, s. 221.

¹¹³ 2/Bakara, 189.

¹¹⁴ تَحَجَّرَ maddesinde; haram, daraltma, tahsis, taşlaşma ve etrafında hale, çember oluşmak anlamları bulunmaktadır. Bkz. İbn Manzur, Cemaluddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisanu’l-Arab* (Tahk.: Abdullah Ali Kebir, Muhammed Ahmed ve Haşim Muhammed), Kahire ty.(Darü’l-maarif), I, 782-783.

¹¹⁵ İbn Kemal Bâşâ, “Risâle fi beyani’l-üslûbi’l-hakîm ve temyîzihi an sâiri’l-esâlib-el-mu’tebera inde erbâbi’l-belaga ve eshâbi’l-berâe”, *Resâilu İbn Kemal*, Cüz: II, 23. Risâle, naşir: Ahmed Cevdet, Matbaatü Ikdam, 1316, s. 221. Kavramlar için ayrıca bkz. İbn Manzur, *Lisanu’l-Arab*, VI, 4689-4690.

¹¹⁶ İbn Kemal Bâşâ, *Esraru’n-nahv*, s. 289-290.

Ayrıca o, küçük farkların ihmal edilmesiyle ortaya çıkan yanlışlara önem vermiştir. “Risâle fi'l-fark beyne min et-tebiziyye ve min et-tebyiniyye”, “Risâle fi tahkiki mana kâde, risâle fi tashihi lafzi'z-zındîk”, “Risâletü't-ta'rib”, “et-Tenbîh alâ galati'l-câhil ve'n-nebîh”, “Risâle fî medâri't-tecevvüz fi'l-lafz”, “Risâle fi'l-eyys ve'l-leys (el-leys ve'l-eyys)”, “Risâle fi takdimi'ş-şart ale'l-meşrût”, “Risâle fî nisbeti'l-cem”, “Risâle fi'l-istiâre”, “Risâle fî tahkiki'l-müşâkele”, “Risâle fi'l-lafz ellezi nurîdu bihi gayre'l-ma'na”, “Risâle fî hitâbi'l-vâhid hitâbe'l-isneyn”, “Risâle fî tahkiki'l-mecaz ve tahkiki aksâmîhi” isimlerine bakıldığında, istiare, mecâz ve müşâkele gibi belâgatta önemli konular, müfret zamirle iki kişiyi kastetme gibi gramerde ihtilaf veya yanlış yapılabilen meseleler, “kâde” ve “min” gibi anlamında karışıklık yaşanan edatlar, Zındık (Zındîk) gibi asılları hakkındaki tartışma ve yanlış değerlendirmeler yapılan Arapçalaştırılan (muarrab) kelimeler müellifin dikkatini çeken başlıca dil konuları olmuştur.

Müellif muarrab konusunda, “*Risâle fî tahkiki ta'ribi'l-kelime'ti'l-'acemîye*” adıyla bilinen bir eser yazmış, burada Arapça'ya geçen yabancı kelimelerin asıllarını, biçimlerini ve onlarda meydana gelen çeşitli değişiklikleri incelemiştir.¹¹⁷ Kemal Paşazâde göre muarrab kelimeler dört çeşittir. خراسان gibi, değişmeyen ve Arapça biçim almayan kelime; حُرْمٌ سَلْمٌ gibi değişmeyen ancak Arapça biçim alan kelime; آجرٌ gibi değişen ancak Arapça biçim almayan kelime; دُرْهَمٌ gibi değişen ve Arapça kalıba giren kelime.¹¹⁸ Sibeveyhi'deki kategori de, Arapça kalıba sokulup, değiştirilen; yapısı ister Arapça olsun ister olmasın harfleri Arapça olduğundan, olduğu gibi bırakılan; Farsça'daki yapısı değişmemekle birlikte harf değişikliğine uğrayan türleriyle buna benzemektedir.¹¹⁹

Muarrab konulu bu eserdeki kelimelerin, muarrab olmak dışında incelemeye esas olmak açısından ortak özellikleri olduğunu gösteren bazı ipuçları gözükmemektedir. Bir başka ifadeyle bu kelimeler rastgele seçilmiş intibai vermektedir. Öte yandan zındık, satranç, sabât (şâh âbâd/büyük mamur yer), tennûr (fırın) ve İbrahim gibi bazı kelimelerin izahı daha uzun yer işgal etmiş gözükmektedir. Meselâ bunlardan 'İbrâhîm' lafzının muarrablığı kısmında, ez-Zemahşerî'ye atıfla 'Yusuf' kelimesinin aslı, anlamı ve gayr-ı munsarîf olması meselesi incelenmiş, sonra 'Tâlut, Câlut ve Davûd' isimleri örnek olarak verilmiştir. Bu arada, aslı yabancı olup da Arapça'ya benzeyen kelime ve ifadeler örnek olarak; besmelenin İbranca biçimi ‘بِسْمِ لَاهَا رَحْمَانَا رَحِيمًا’ verilmiştir.¹²⁰

¹¹⁷ Kelimeler için bkz. Ahmed b. Kemal Başzâde, *Fî't-ta'rib*, Tahk: Ahmed Hitabu'l-Omr, Musul 1983, s. 42-45, 50-51.

¹¹⁸ el-Ubeydî, Reşid Abdurrahman, “Mukaddimetu rislaeti't-ta'rib ve't-ta'cim libn-i Kemal Bâşâ”, *Mecelleu'l-bahsi'l-ilmî ve't-türasi'l-islami*, Mekketu'l-mukerreme, s. 67-68; Ahmed b. Kemal Başzâde, *Fî't-ta'rib*, s.23-24.

¹¹⁹ Bkz. Sibeveyhî, Amr b. Osman, *el-Kitâb*, Kahire 1982, IV, 303-304.

¹²⁰ ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah, *Keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vil*, I-IV, y.y. 1997, I, 379; Ahmed b. Kemal Başzâde, *Fî't-ta'rib*, s. 25-26.

Yine incelik ve kavram tashihi ile ilgili anlayışını gösteren bir diğer çalışması zındık kelimesini ele aldığı risâledir. Bu risâlesinin amacı Kemal Paşazâde'nin kendi ifadesiyle şöyledir: “Bu, ez-zındîk lafzının tashihi, ince anlamını tavzih, onun hakkında, kurallara mutabık, asıllara muvafık, kabule şayan hükmü tercih etmekle ilgili üretilmiş bir risâledir.”¹²¹ Yine, كاد fiilinin ne zaman olumlu ne zaman olumsuz anlama geldiği hakkındaki risâlede; müellif önce konuyla ilgili manzum bir soru içeren iki beyit takdim etmiş sonra konuyu izaha geçmiştir.¹²² el-Maarri'ye ait bilmece tarzı beyitler şöyledir:¹²³

جَرَّتْ فِي لِسَانِي جُرْهُمٌ وَتَمُودٌ أُنْحَوِيَ هَذَا الْعَصْرَ مَا هِيَ لَفْظَةٌ
وَإِنْ أُثْبِتَتْ قَامَتْ مَقَامَ الْجُحُودِ إِذَا اسْتُعْمِلَتْ فِي صُورَةِ الْجَحْدِ أُثْبِتَتْ

“Ey bu çağın nahivcisi! Cürhum ve Semûd dillerinde; olumsuz formda kullanıldığında olumlu anlama gelen, olumlu olduğunda olumsuz konuma geçen kelime nedir?”

Bu soruda kastedilen ‘kâde’ fiilidir. Tartışmayı Kur’ân ve Arap şiirinden getirdiği şâhitlerle ortaya koymaya çalışan Kemal Paşazâde, el-Cevherî, Abdulkahir el-Cürçânî,¹²⁴ ve ez-Zemahşerî’ye isnat ettiği çeşitli görüşlerle bir sonuca varmak istemiştir. Ona göre el-Cevherî, ‘kâde’nin olumsuz edattan uzak/ayrı olması bu fiilin olumsuzluğunu, olumsuz edatla birlikteliği ise fiilin vâki olduğunu haber vermektedir.¹²⁵ Bu konuda ez-Zemahşerî, “...¹²⁶ ما كادوا يفعلون” âyeti onların işi (buzağı kesmek) uzatmalarından dolayı bir aşağılamaktır. Ve onlar işi aşırı uzatmaktan dolayı onu neredeyse kesmiyorlardı. Sonu gelmeyen istekleri, uzayan ipleri kopmuyordu.”¹²⁷ demektedir. Bu bağlamda Kemal Paşazâde, “O, konuyu tetkik edip, incelemiş ve konuyu sarihten kinayeye taşımış ve iki farklı görüşü tevfiik (uyum) edecek delil getirmede ve bu nedenle fark belirsizleştirdi bunu esas alan el-Beyzâvî de aynı yanılığa düştü.”¹²⁸ değerlendirmesiyle ez-Zemahşerî ve el-Beyzâvî’ye eleştirel yaklaşmakta bir beis görmemiştir.

¹²¹ İbn Kemal Bâşâ, “Risâle fîmâ yeteallaku bi lafzi’z-zındîk”, *Resâilu İbn Kemal*, Cüz: II, 28. Risâle, naşir: Ahmed Cevdet, Matbaatü Ikdam, 1316, s. 240.

¹²² İbn Kemal Bâşâ, “Fi’t-tenbih alâ vehmi badin mine’l-ulemâi fi badi’l-elfâz” “ve fihâ risâletu kâde”, *Resâilu İbn Kemal*, Cüz: II, 29. Risâle, naşir: Ahmed Cevdet, Matbaatü Ikdam, 1316, s. 252; a.g. m. , “Tahkiku mana kâde li’bni Kemal Bâşâ”, *Mecelletu Kulliyeti’l-İslâmiyye*, 1393/1973, Bağdat, Sayı:5, s. 330-331.

¹²³ Bkz. es-Sabbân, Muhammed b. Ali, *Hâşiyetu’s-Sabbân*, İran 1371, I, 268.

¹²⁴ el-Cürçânî, *Delâilu’l-i’caz*, s. 185-186.

¹²⁵ İbn Kemal Bâşâ, “Tahkiku mana kâde li’bni Kemal Bâşâ”, *Mecelletu Kulliyeti’l-İslâmiyye*, 1393/1973, Sayı: 5, s. 330-331; Krş. el-Cevherî, İsmail b. Hammad, *es-Sihâh: Tac’ul luga ve sıhahu’l arabiyye*, Beyrut 1990, I, 529.

¹²⁶ 2/Bakara, 71.

{قال إنه يقول إنها بقرة لا ذلولٌ تثيرُ الأرضَ ولا تسقى الحَرَثَ مُسَلِّمَةٌ لاشيةٌ فيها قالوا الآن جئتَ بالحقِّ فذبحوها وما كادوا يفعلون وإذ قتلتم نفساً فادلُّوا أنفسَ فيها والله مُخْرِجٌ ما كنتم تكتمون}

¹²⁷ ez-Zemahşeri, *Keşşâf*, I, 288.

¹²⁸ İbn Kemal Bâşâ, “Fi’t-tenbih alâ vehmi badin mine’l-ulemâi fi badi’l-elfâz” “ve fihâ risâletu kâde”, *Resâilu İbn Kemal*, Cüz: II, 29. Risâle, naşir: Ahmed Cevdet, Matbaatü Ikdam, 1316, s. 254; İbn Ke-

Kemal Paşazâde, delalet ve anlam ilişkisine de değinmiştir. O, İbn Mâlik (ö.672/1271), Ebû Said es-Sirâfî (ö.368/979), Abdulkâhir el-Curcânî, Seyyid eş-Şerif el-Curcânî ve et-Teftazanî'den nakiller yapmış ve bu konuyu; ismin sıfat yerine kullanılması, tazmin, iktifa, teşbih, mecaz-ı mürsel, mecaz-ı aklî, mecâz-ı lügavî yollarıyla lafız ve anlamda genişleme imkânlarını örneklerle ortaya koymaya çalışmış ve bunları değerlendirmiştir.

Çağdaş araştırmacılarından Hâmid Sâdık, Kemal Paşazâde'ye ait "Risâle fî medâri't-tecevvüz fi'l-lafz" adlı risâleye yaptığı tahkikte; "Bu risâlenin konusu kısaca, delalet ve anlam problemidir. O da, modern dil çalışmasında semantik olarak bilinen şeydir. Bu, eskilerin lafız ve mânâ dediklerinin karşılığıdır. Bu problemle ilgili çalışmaya dilciler, nahivciler, belâgatçılar, edebiyatçılar ve müfessirler önem vermişti." sözleriyle onun bu alana ilgisine işaret etmeye çalışmıştır. Hâmid Sadık, bu görüşünü, Kemal Paşazâde'nin "*Müşâreketu sâhibi'l-meânî el-luğaviyye fi'l-bahsi an müfredâti'l-elfâzi'l-müsta'mele fî kelâmi'l-'Arab*" adlı risâlesindeki şu sözleriyle desteklemektedir: "Bil ki; meâni ehli Arap sözünde kullanılan lafızların anlamlarını (müfredat) araştırma hususunda dilbilimciye ortaklık eder. Ancak dilbilimci, kelimeleri filolojideki oluşumu (madde), sarf ilmindeki (morfoloji) biçimi, iştikak (türeme) bilimindeki kök ve türev açısından birbirine nispetini araştırır. Meâni ehli, sözün fesahatlı olması, fesahat dışı olması ile güzellik ve çirkinlik açısından araştırır..."¹²⁹

Yine, Kemal Paşazâde'nin belâgat ve fesahatlı söz ya da düzgün cümle kurma teorisi de denilebilecek nazım teorisiyle ilgisinin olduğu tespitini yapan Ahmed Hasan Hâmid; "İbn Kemal'in sadece nahve değinmediğini; nahivle meâni ilmi arasında Abdulkâhir el-Curcânî'nin tarzında (nazım teorisi) bağlantı kurduğunu ifade etmektedir.¹³⁰ Bu bağlamda, Kemal Paşazâde; "Bil ki, belâgatın temeli ve fesahatın dayanağı sözün nazmı (sözdizimi)dır. Bu, sözün rastgele birbirine eklenmesiyle değil; aksine zihindeki/içteki anlamlara uygun bir tertip anlamındadır. O takdirde o, manzumun (dizilenin) birbirine göre durumunun dikkate alındığı bir dizimdir. Bu nedenle dizim, -ki parçaların birbirine göre değerlendirilip, her birinin konulduğu yere konulmasını iktiza eden bir sebep ve o parçanın başkasının yerine konulmasının yakışmaması sebebiyle- bu sanat erbabınca dokuma, süsleme, dökme, vb. sanatlara benzer."¹³¹sözleriyle, tıpkı Abdulkâhir el-Curcânî gibi, söz-anlam ilgisinin hassasiyetini vurgulaması yanında, nazım denen

→

mal Bâşâ, "Tahkiku mana kâde li'bni Kemal Bâşâ", *Mecelletu Kulliyeti'd-diraseti'l-İslâmiyye*, 1393/1973, Sayı: 5, s. 338.

¹²⁹ İbn Kemal Bâşâ, "Risâle fî medâri't-tecevvüz fi'l-lafz", tahk: Hâmid Sadık el-Kuneybî, *Mecelletu Mecma'i'l-lugati'l-arabiyye el-Urdunî*, Sayı: 36, Yıl: 13, Haziran 1989, s. 279.

¹³⁰ İbn Kemal Bâşâ, *Esrâru'n-nahv*, s. 18.

¹³¹ Bkz. İbn Kemal Paşa, "Risâle fî tahkiki mana'n-nazm ve's-siyâğa", dirase ve tahkik: Hâmid Sâdık Kuneybî, *Mecelletü'l-Câmiati'l-İslâmiyye bi'l-medineti'l-münevvera*, Medine 1406, Cild: 18, Sayı: 71-72, s. 185.

sözdiziminin bir sanat ve ustalık işi olduğunu belirtmiştir. Kemal Paşazâde'nin bu ifadesiyle el-Curcânî'nin sözleri lafız itibariyle de büyük oranda örtüşmektedir. Kemal Paşazâde'de sadece bazı takdim tehir ve hazifler söz konusudur.¹³² el-Curcânî ise şöyle ifade etmiştir: “Kelimelerin diziminde ise durum böyle değildir. Çünkü sen onları dizerken anlamların işaretini izler, ve onları anlamların zihindeki tertibine göre sıralarsın. O takdirde o, manzumun (dizilenin) birbirine göre durumunun dikkate alındığı bir dizimdir. O, bir şeyin diğerine rastgele eklenmesi anlamındaki dizim değildir. Aynı şekilde dizim, -ki parçaların birbirine göre değerlendirilip, her birinin konulduğu yere konulmasını iktiza eden bir sebep ve o parçanın başkasının yerine konulmasının yakışmaması sebebiyle- bu sanat erbabinca dokuma, telif, dökme, bina kurma, nakış, süsleme vb. sanatlara benzer.”¹³³

Kemal Paşazâde'nin ince tahkik ve incelemeye konu ettiği lafızlar arasında; burun anlamına gelen ‘enf’ ve ‘mersin’,¹³⁴ ayak anlamlarına gelen ‘kadem’ ve ‘ricl’, dudak anlamındaki ‘sefe’ ve ‘cahfele’, zelil olmak anlamında ‘hızy’ ve ‘züll’ ve sevmek/ istemek anlamındaki ‘vudd’ bulunmaktadır.¹³⁵ O, kelimelerin eş anlam ve müştereklik yanında kelimelerin aslı, mecaz, tevessu (dilde genişleme) gibi filolojik konular çerçevesinde kavram tartışması yapmıştır. Bu tartışmalardan birisi ‘vudd’ kavramıdır. er-Râğıb el-İsfehanî ‘ye göre; “el-vudd:bir şeyi sevmek ve olmasını istemektir. Bu kelime, iki anlamın her biri için kullanılır. Zira, temenni ‘vudd’ anlamı içerir ve sevilen bir şeyin olmasını arzulamaktır.”¹³⁶ Bu çerçevede, Kemal Paşazâde'nin nakline göre;‘vudd’ kavramının sevgi ve temenni anlamlarında müşterek olduğunu düşünen “*el-Mücmel*” adlı sözlük sahibi İbn Fâris (ö.395/1004); birini sevdiğin zaman “وددت الرجل , bir şeyi temenni ettiğinde “وَدَدْتُ أَنْ كَانُ” ifadelerini örnek vermektedir.¹³⁷ Ayrıca ona göre, bu kelime her iki anlamdan biri için yeterlidir. Zira müşterek iki anlamın birlikte kastedilmesi imkânı bulunmadığından ikisini bir arada kullanmak gerektiğinde ‘lev’ edatına ihtiyaç olur.¹³⁸ Ancak Kemal Paşazâde’ye göre, er-Râğıb (el-İsfehanî) bu kavram (el-vudd) konusunda isabetli bir yorum getirmemiştir.¹³⁹ Bu konuda Kemal Paşazâde, İmam el-Beyzavî'nin de el-İsfehânî’yi taklit ettiğini belirttiğinden sonra şöyle demektedir:

¹³² Krş. İçin bkz. Abdülkahir el-Cürçânî, *Delâtilu'l-i'câz*, s. 51; Bkz. İbn Kemal Paşa, “Risâle fi tahkiki mana'n-nazm ve's-sıyâğa”, Dirase ve tahkik: Hâmid Sâdık Kunevbî, *Mecelletü'l-Câmiati'l-İslamiyye bi'l-medineti'l-münevvera*, Medine 1406, Cild: 18, Sayı: 71-72, s. 185.

¹³³ Bkz. Abdülkahir el-Cürçânî, *Delâtilu'l-i'câz*, s. 51.

¹³⁴ Mersin: atın burnundaki yular bağlama yerine verilen isimdir. Bkz. el-Cevherî, *es-Sihâh*, I, V, 2123.

¹³⁵ Bkz. İbn Kemal Bâşâ, “Risâle fi medari't-tecevvüz fi'l-lafz”, tahk: Hâmid Sadık el-Kunevbî, *Mecelletu Mecmai'l-lugati'l-arabiyye el-Urdunî*, Sayı: 36, Yıl: 13, Haziran 1989, s. 287-291.

¹³⁶ er-Râğıb el-İsfehânî, *el-Mufredât fi garibi'l-Kur'ân*, Beyrut ts. , s. 516.

¹³⁷ Örnekler için bkz. İbn Fâris, Ahmed b. Zekeriya, *Mücmelu'l-luga*, tahk: Züheyr Abdulmuhsin, Beyrut 1986, III-IV, 912.

¹³⁸ İbn Kemal Bâşâ, “Risâle fi medari't-tecevvüz fi'l-lafz”, tahk: Hâmid Sadık el-Kunevbî, *Mecelletu Mecmai'l-lugati'l-arabiyye el-Urdunî*, Sayı: 36, Yıl: 13, Haziran 1989, s. 291.

¹³⁹ İbn Kemal Bâşâ, “Risâle fi medari't-tecevvüz fi'l-lafz”, tahk: Hâmid Sadık el-Kunevbî, *Mecelletu Mecmai'l-lugati'l-arabiyye el-Urdunî*, Sayı: 36, Yıl: 13, Haziran 1989, s. 281.

“Biz de deriz ki; söylenen şeyde ikisi de yanlış yaptı. Zira vudd mefhumunda temenni anlamı bulunmaz. Bu nedenle, onda temenni anlamı kastedilmek istendiğinde ‘lev’ edatı eklenir. Kur’ân’da Bakara suresi 96. âyetteki ‘yeveddu’ ibaresinden temenni anlamının kastedilmesi ancak ‘lev’ lafzına bitişik gelmesiyle izah edilebilir. Bu kelimenin anlamında ‘temenni’ olsaydı onu ifade etmek için ‘lev’ eklemeye ihtiyaç olmazdı...”¹⁴⁰

{ولتجدنهم أحرصَ الناسِ على حيواةٍ ومينَ الذينَ أشركوا يودُّ أحدُهم لو يُعمرُ ألفَ سنةٍ وما هو بمُرحٍ حِرْجه
مِنَ العذابِ أنْ يُعمرَ واللهُ بصيرٌ بما يعملونَ }

el-Cevherî ve el-Firuzâbâdî’yi konuyu kısa ve ayrıntıya girmeden ele aldıklarını belirten Kemal Paşazâde risâleyi; “er-Râgıb ve el-Beydâvî’nin iddialarını ret konusunda ortaya koyduklarımız, el-Mücmel sahibi’nin zikrettiklerini ret konusundakilerle paralellik taşımaz.”¹⁴¹ ibaresiyle bitirmektedir.

Müellifin eserleri, isimleri, muhteva, konunun izahı ve eleştiri üslubu açısından incelendiğinde; usul-nahiv, nahiv-belâgat, edebiyat-gramer, mantık-dil ilişkileri açıkça ortaya çıkmaktadır. Örneğin, Müellifin “*Risâle fimâ yufîdu vâwu’l-atf*” adlı risâlesini tahkik eden Muhammed Huseyn Ebu’l-Futûh, onun ‘min et-tebiziyye’ konulu risâlesinde usul ve nahiv ilimlerini; tahkikini yaptığı vâw harfiyle ilgili risâlede ise nahiv-belâgat ilimlerini bir araya getirdiği tespitini yapmaktadır.¹⁴²

4. KEMAL PAŞAZÂDE’DE EDEBİYAT VE ELEŞTİRİ:

Münacât, nat, ahlak konulu mesnevi gibi Türkçe şiirlere hâvi *Divan*’ı¹⁴³ ile Türk edebiyatı yanında Arap edebiyatına da ilgi duymuş müellif, bazı eserlerine Arapça şiirler serpiştirmiştir. Bunlardan bir kısmı, şahit ve örnek olarak getirilen eskilere ait beyitler, bir kısmı kendine ait daha çok ilmî ve hikmet temalı manzum şiirlerdir.

“*et-Tenbîh alâ galatî’l-câhil ve’n-nebih*” adlı eserinin telif sebebini ifade ederken; ilim erbabı vb. çevrelerde ortaya çıkan hataları tenkit etmek istediğini bu beyitlerle anlatmaya çalışmıştır:

فنون المعاني بالدعاوى الكواذب / الى الله أشكو التابعين¹⁴⁴ بجهلهم
بتحرير رأس بعد لبس عمامة / وعمر بعين ثم رمز بحاجب

¹⁴⁰ İbn Kemal Bâşâ, “Risâle fi medari’t-tecevvüz fi’l-lafz”, tahk: Hâmid Sadık el-Kuneybî, *Mecelletu Mecmai’l-lugati’l-arabiyye el-Urdunî*, Sayı: 36, Yıl: 13, Haziran 1989, s. 281.

¹⁴¹ İbn Kemal Bâşâ, “Risâle fi medari’t-tecevvüz fi’l-lafz”, tahk: Hâmid Sadık el-Kuneybî, *Mecelletu Mecmai’l-lugati’l-arabiyye el-Urdunî*, Sayı: 36, Yıl: 13, Haziran 1989, s. 291.

¹⁴² İbn Kemal Bâşâ, “Risâle fimâ yufîdu vâwu’l-atf”, Tahk: Muhammed Huseyn Ebu’l-fütûh, *Mecelletu Câmiati’l-Melik Suud*, Onuncu Mücellled, el-âdâb (1), 1418/1998, (35-51), s. 40.

¹⁴³ Bkz. İbn Kemal, *Divan*: tenkitli metin, Hazırlayan: Mustafa Demirel, İstanbul 1996.

¹⁴⁴ Bu kelime bazı tahkiklerde; ان يعين - البانعين - السابقين şeklinde kaydedilmektedir. Bkz. İbn Kemal Bâşâ, *et-Tenbîh alâ galatî’l-câhil ve’n-nebih*, Tahk: Muhammed Sevâî, Dimaşk 1994, s. 53, Dipnot:53; el-Ubeydî, “Cuhûdu İbn Kemal Bâşâ fi’l-lugati’l-arabiyye”, *Mecelletu’l-mecmai’l-ilmîyyi’l-İrâkî*, Cüz:1, Cild: 38, Bağdat 1987, s. 282.

“Sarık giyip baş sallamakla, göz kırpıp kaş işareti yaparak, yalan iddialar vasıtasıyla cahillik içinde meânî sanatlarının ardından gidenlerden Allah’a şikâyetçiyim.”¹⁴⁵

Kemal Paşazâde’nin şiirle uğraşısını dile getirenlerden Şemseddin Sâmî; “Kemalpaşazâde’nin, gerek fıkıh, tefsir, hadis ve sâir ulûm-i şerîyyede ve gerekse elsine-i selâse-i İslamiyye edebiyatında yed-i tûl sahibi olduğunu” ve yine “elsine-i selâsede eş’ârının dahi çok olduğunu” söylemiştir.¹⁴⁶

Faik Reşad’ın; “Ara sıra nazm-ı eş’âr ile de iştigal ederdi. Ahmed Paşa ve Necatî mesleğindedir. Arabî, Fârisî, Türkî bir hayli eş’ârı, Türkçe bir divanı vardır ki matbudur. Müşarun ileyhî âsâr-ı inşâyesinden bazıları manzumumuz oldu. Hemen cümlesi sade ve tekellûf ü tasannudan âzâde bir üslûpta olarak içlerinde münşiyane denebilecek bir şey bulamadık.”¹⁴⁷ tespit ve değerlendirmesinden de anlaşılacağı üzere, müellifin şairliği, bazı yönlerden eleştiri almakla beraber, çeşitli dillerde şiir yazma becerisi ve çokluğu gözden kaçmamaktadır.

Benzer bir tespit yapan Yekta Saraç’a göre; “Kemalpaşazâde, şiiri hikmetli söz olarak görür ve bir fayda sağlamasını ister. Aşka ve hikemî konulara daha çok önem verir. Tasavvufi yorumlardan uzak beyitler üzerinde yoğunlaşır.”¹⁴⁸ Öte yandan vezin ve kafiye yanında usul bakımından Arap edebiyatından etkilendiği için mahlas kullanmamıştır. Duygusalığa önem vermediğinden ve ilim adamı olduğundan dili sadedir.¹⁴⁹

Şiir tenkidi de yapan müellif, Hz. Âdem’e nispet edilen ve oğlu Hâbil için söylendiği rivayet edilen bir mersiye¹⁵⁰ uydurma olarak kabul etmiştir.¹⁵¹ Bu görüşünün kaynağı ez-Zemahşerî’nin Maide, 28-31.âyetlerdeki yorumunda; peygamberlerin şiirden masum (korunmuş) olmalarındır¹⁵².

Bilindiği gibi, geleneksel İslâmî anlayış, Kur’ân’da bir yerde, Hz. Peygamber için, “Biz ona şiir öğretmedik. Ona gerekmezdi.”¹⁵³âyeti “ وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشُّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ ”

¹⁴⁵ İbn Kemal Bâşâ, *et-Tenbih alâ galatî'l-câhil ve'n-nebih*, s. 53.

¹⁴⁶ Şemseddin Sâmî, *Kâmusu'l-a'lâm*, İstanbul 1314, V, 3886.

¹⁴⁷ Faik Reşad, *Tarih-i Edebiyat-ı Osmaniye*, İstanbul ts. s. 256-258; Faik Reşad, *Eslâf*, İstanbul 1975, s. 91-92.

¹⁴⁸ Şerafettin Turan, Şükrü Özen, M.A.Yekta Saraç, İlyas Çelebi, “Kemalpaşazade”, *DİA*, XXV, s. 244.

¹⁴⁹ Saraç, *Şeyhulislam Kemalpaşazâde Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve Bazı Şiirleri*, İstanbul 1995, 50-51; Şerafettin Turan, Şükrü Özen, M.A.Yekta Saraç, İlyas Çelebi, “Kemalpaşazade”, *DİA*, XXV, s. 244-245.

¹⁵⁰ Bkz. İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ, *el-Bidâye ve'n-nihaye*, Kahire 1988, I, 88; İbn Kemal Bâşâ, “Fî fevâide müteferrika cemeahâ Mevlânâ el-Merhum Kemalbâşazâde”, *Resâilu İbn Kemal*, Cüz: II, 22. Risâle, naşir: Ahmed Cevdet, Matbaatü İkdâm, 1316, s. 217. Bazı kaynaklarda kimi kelimeler değişik olmakla beraber bahsedilen beyitler şöyledir:

تَغَيَّرَتِ الْبِلَادُ وَمَنْ عَلَيْهَا / فَوْجَةُ الْأَرْضِ مُغْبِرٌ قَبِيحٌ

تَغَيَّرَ كُلُّ ذِي حَسَنٍ وَطَيْبٍ / وَقَلَّ بِشَاشَةِ الْوَجْهِ الْمَلِيحُ

¹⁵¹ İbn Kemal Bâşâ, “Fî fevâide müteferrika cemeahâ Mevlânâ el-Merhum Kemalbâşazâde”, *Resâilu İbn Kemal*, Cüz: II, 22. Risâle, naşir: Ahmed Cevdet, Matbaatü İkdâm, 1316, s. 217.

¹⁵² ez-Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 660.

¹⁵³ 36/Yasin, 69.

إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْءَانٌ مُّبِينٌ ve yine 26/Şuarâ, 224-227. âyetlerdeki bir kısım şairlerin tenkit edilmesine dayanarak şiire karşı mesafeli bir tutum almış ve bu çerçevede peygamberlerin şiirden uzak olmaları gerekliliğini benimsemiştir. Ayrıca, dili Arapça böyle bir şiirin Hz. Adem'e nispetinin imkânı ve doğruluğu, hem aradan geçen zaman açısından ve hem de maddî kanıt açısından mümkün olmadığı âşikardır. Yine Kemal Paşazâde, İbn Abbas'tan gelen "Süryanice nesir halinde gelmiş bu şiir, Ya'rub b. Kahtan'a ulaştığında, Arapça şiir haline getirildi" rivayetinin uydurma; irab ve kafiye açısından problemliliğini düşünmektedir.¹⁵⁴

"Hata, lahn, isabet etmedi, vehim, görmez miç, beyyinu'l-fesâd, apaçık yanlış/fesat" kavramları eserlerinde kullandığı bazı eleştiri ifadeleridir. Müellif, tek bir meseleyi veya ayrıntıyı enine boyuna ele alıp inceleme ve ihtiyaç duyduğunda tenkit etme eğiliminde olmuştur.

Şiir ve edebî eleştiri yanında dil ve bilimsel eleştiriyle de dikkati çeken Kemal Paşazâde'nin eleştiri usulü ile ilgili olarak, müellifin meşhur mutasavvif İbn Arabî (ö. 638/1240) hakkındaki fetvasına¹⁵⁵ dayanarak durum tespiti yapan Hüseyin Atay, onun eleştiri esaslarını şöyle özetlemektedir:

"1. İlmî meseleler tenkitte aşırı gidip, bir ilim adamı toptan ret veya kabul edilmemelidir.

2. Yanlışlar, aleyhte propagandaya alet edilmez.

3. Bir bilim adamını herkes anlayamayabilir. Anlaşılmayan sözleri anlayana havale edilir.

4. Bilinmeyen meselede başkalarının hevai sözüyle red-kabul yapılmaz.

5. Takip edilecek görüşlerde kesin bilgi, ilmî vicdan ve muhakeme gerekir."¹⁵⁶

Kemal Paşazâde'nin tenkit tarzı mutedil ölçüler içindedir. Bu görüşte olan el-Ubeydî, "Onun tenkitçiliği gerektirdiği kadardır. O, ağır tenkide başvurmaz. Sadece hatayı açıklamakla yetinir veya onun lahn olduğuna işaret eder. Bazen hata ve lahne düşmenin sebebini açar."¹⁵⁷ dedikten sonra, كَعْبُ الْأَحْبَارِ ibaresi hakkında Kemal Paşazâde'nin değerlendirmesini örnek olarak verir. Bu ibaredeki

¹⁵⁴ İbn Kemal Bâşâ, "Fî fevâide müteferrika cemeahâ Mevlânâ el-Merhum Kemalbâşâzâde", *Resâilu İbn Kemal*, Cüz: II, 22. Risâle, naşir: Ahmed Cevdet, Matbaatü İkdâm, 1316, s. 217.

¹⁵⁵ Fetvasının bir kısmı şöyledir: Bazı meseleleri vardır ki lafzî ve manasî malumdur. İlahî emre ve şer-i Nebeviyyeye uygundur. Bazı meseleler vardır ki onlar keşf ve batın ehlinin anlayışına göre açık, zahir ehlinin anlayışına göre ise gizlidir. Kastedilen manaya muttali olmayan kimseye bu makamda susması gerekir. Zira Yüce Allah: 'ilmin olmadığı şeyin ardına düşme, çünkü kulak, göz ve kalbin her biri bu davranıştan sorumludur.' buyurmaktadır. bkz. Dalkıran, *İbn Kemal ve Düşünce Tarihimiz*, s. 183. (İbn Kemal, "Muhyiddin İbn Arabî Hakkında Fetva", *Mecmua*, S.K., Hasan Hüsnü Paşa Koll., nr. 121, vr. 364; Topkapı Revan 20/2, 3570'den naklen)

¹⁵⁶ Hüseyin Atay, "İlmî bir Tenkit Örneği Olarak İbn Kemal Paşa'nın, Muhyiddin b. Arabî Hakkındaki Fetvası", *Şeyhülislâm İbn Kemal*, s. 275; Dalkıran, *İbn Kemal ve Düşünce Tarihimiz*, s. 182-183.

¹⁵⁷ el-Ubeydî, "Cuhûdu İbn Kemal Bâşâ fi'l-lugati'l-arabiyye", *Mecelletu'l-mecmai'l-ilmiiyyi'l-Irakî*, Cüz:1, Cild: 38, Bağdat 1987, s. 283.

'ahbâr' kelimesinde yer alan 'hâ' harfinin noktalı olarak okunmasıyla ortaya çıkan hata hakkında Kemal Paşazâde, "Avam arasında, çok haber rivayet ettiği için (bu isim) noktayla meşhur oldu. Bu bir vehimdir."¹⁵⁸ demektedir. Bu kelimenin noktasız hâ ile okunması halindeki anlamı 'bilgeler, rahipler ve mürekkebe,"dir.¹⁵⁹

Tenkidinde hiçbir kimseyi ayırt etmeyen Kemal Paşazâde, Arapça klasiklerden "Makamât" yazarı el-Harirî'yi (ö.515/1122); İblîs kelimesinin 'eblese'den türediğini iddiasının geçersiz olduğundan habersiz olmak ve satranç kelimesini beşli köke bağlamak yanlışıyla eleştirmiştir.¹⁶⁰

Kemal Paşazâde sadece tenkit etmekle yetinmemiş, hatayı düzeltme metodunu da benimsemiştir. İbn-i Kemâl Paşa her anlamda ilim ehli ve devrinin meşhur âlimlerindendi. Onun edebî kültürü, eleştiri özelliğini çağdaş bir araştırmacı şöyle ifade etmiştir: "İbn Kemâl, Farsça'yı iyi bildiğinden, bu dilden geçen kelimelerle ilgili isabetli yorumlarda bulunmuş ve kelimeleri asıllarına ircâ etmede son derece başarılı olmuştur. Ayrıca kendinden öncekilerin bazı kelimelerle ilgili hatalı görüşlerini de tashih etmesi ve nakillerde bulunduğu kişi ve eserlerin çokluğu onun bu sahadaki geniş ve güvenilir bilgisinin de bir göstergesi olsa gerektir."¹⁶¹

Tashih metodu uyguladığı eserlerden birinde 'zındîk' kelimesini incelemiş ve bu kelimenin aslı (iştikak), anlamı, aynı anlama gelen diğer kelimelerden farkı (furûk) ve bu kelimeyle ilgili şerî ve fikhî hükümlere değinmiştir. Bu incelemede, herkesin bu kelimeye mülhid ve dehrî anlamı verdiğini, ancak bunların aralarında fark bulunduğunu belirttikten sonra, bu kelimeyle ilintili; mürted, kâfir, müşrik, münafık kavramları ve aralarındaki nüanslara dikkat çekmiştir.

Bu konuda, Fahrudin er-Râzî, Sa'leb (ö.291/904), el-Cevherî, el-Firuzabâdî, Ebu'l-Mekârim el-Mutarrizî (ö.610/1213), et-Teftazânî, eş-Şerif el-Cürcânî ve el-Âmidî gibi âlimlere atıflarda bulunmuş; kiminden sadece bilgi aktarmış, bazısının görüşüne katılmış, bazısının ise görüşlerinde isabet etmediklerini belirtmiştir. Meselâ, Fahrudî er-Râzî'nin, bahse konu kelimeyle ilgili bir isim olan Mazdekiyye¹⁶² mezhebi ile Maneviyye¹⁶³ mezhebi arasındaki farkı izahta isabet etmediğini, el-Firuzabâdî'nin ise, bu kelimenin (Zındîk) زَنْ دِينَ ibaresinden muarrab görüşü¹⁶⁴ için "la veche leh (doğruluğu yoktur) değerlendirmesi yapmış,

¹⁵⁸ İbn Kemal Bâşâ, *et-Tenbih alâ galati'l-câhil ve'n-nebih*, s. 78.

¹⁵⁹ Bkz. İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, I, 748.

¹⁶⁰ İbn Kemal Bâşâ, *Risâle fî tahkiki ta'ribi'l-kelime'l-acemiyye*, Muhammed Sevâî, Dımaşk 1991, s. 60.

¹⁶¹ Yavuz, Mehmet, "Muarreb Kelimelere Dair Yazılan Eserler Sözlükler", *Nüşa*, Yaz, 2001, s. 114.

¹⁶² Mazdekiyye: Mecusi dininden ayrılmış bir tarikatıdır. Bkz. el-Bağdâdî, Ebû Mansur, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, Çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, İstanbul 1979, s. 331.

¹⁶³ Maneviyye: Manikeist adıyla da bilinen aydınlık ile karanlığın kadim olduğuna inanan mezheptir. Bkz. el-Bağdâdî, Ebû Mansur, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 333.

¹⁶⁴ el-Firuzâbâdî, Muhammed b. Yakub, *Kâmusu'l-muhît*, Beyrut 1987, s. 1151.

aynı şekilde, Sa'leb, et-Teftazanî' ve eş-Şerif el-Cürçânî'nin de hatalı görüşlerini belirtmiştir.¹⁶⁵

Konuyu tartıştıktan sonra, ذن ; kökünden¹⁶⁶ türeyen kelimenin Arap dilindeki anlamını şöyle vermiştir: “Özetle, Arap dilinde ez-Zındık, el-Bârî'yi yok sayan ve ona ortak koşan, hikmetini inkâr eden kimsedir.” Daha sonra dindeki anlamını (istilah) açıklamıştır. Bu kısımda, mürted, kafir, müşrik kavramları ve aralarındaki farklar üzerinde durmuş, zındık kelimesinin genel anlamı (mutlak anlam) ile, İslâmî zındık (İslam çerçevesi içindeki zındık kişiyi tanımlayan) kavramına da değinmiştir. Bir başka deyişle, mutlak anlamdaki zındık, müşrikler ve ehl-i zimmeti de kapsamaktadır.¹⁶⁷

Müellif bu eserinde, muhteva, dil, atıf ve inceleme yönüyle oldukça titiz davranmıştır. Üslup ve nazım bakımından bir hayli dikkat ve itina gerektiren kompozisyon örneği vermiştir. Kısaca bu risâlede müellifin Arap diline hâkimiyeti ve ilmî yetkinliği kendini açıkça göstermektedir.

Kemal Paşazâde'nin Arap diline hâkimiyeti ve nüansları ortaya koymadaki ustalığıyla ilgili örnekler arasında, “min” harfi cerrinin anlam farkları gibi birçok konu yer almaktadır. Mesela, “min” harfi cerrinin işlendiği “*Risâle fi'l-fark beyne min et-tebizîyye ve min et-tebyiniyye*” adlı makalede; bahse konu anlamların niceliği veya mahiyeti tartışılmıştır. Zira burada bazı ince farklar bulunmaktadır. Bu harfin anlamları içinde; ‘bazı/bir kısım, ve beyan’ bulunmaktadır. Risâlede; bazı (bütünden bir parça) anlamı ile bu harfin önünde veya arkasında kapalı bir şeyi açıklama (beyâniyye) anlamları üzerinde durulmuştur. Bu ‘ba’ziyye’nin cüzlerde mi yoksa fertlerde mi olduğu yanında; kelimedeki nekralıktan (belirsiz olmak) kaynaklanan ‘ba’ziye’ anlamı makalenin tartışma temelini oluşturmaktadır. Nekralıkta iki anlam bulunmaktadır: Nekra bir kelime ya fertlerin bazısı/ grubun bazısını veya herkesi içine almaktadır.

Müellif, bu konuda önce, el-Fâdil eş-Şerîf’in görüşü ile Muhammed b. el-Hasen er-Radî’nin (ö. 688/1287) “*Şerhu'l-Kâfiye*”de¹⁶⁸ zikrettiği görüşünden nakille konuya giriş yapmış, sonra “*Keşşaf*”a geçmiş ve aynı konudaki Abdulkâdir el-Cürçânî’nin “*Delâilu'l-i'câz*” ve Beyzâvî’nin tefsirinden alıntılarla devam etmiştir. Konuyu, et-Teftazanî’nin görüşündeki isabet, Şerif el-Cürçânî’nin ona verdiği isabetsiz cevablar, yine; Sâhibu'l-mekâlîd (ç)’in İbnü'l-Hâcib’e verdiği cevaptaki isabetsizlik tespitleriyle tartışmayı netleştirmeye ve doğru olanı bulmaya çalış-

¹⁶⁵ Bkz. İbn Kemal Bâşâ, “Risâle fimâ yeteallaku bi lafzi'z-zındık”, *Resâilu İbn Kemal*, Cüz: II, 28. Risâle, naşir: Ahmed Cevdet, Matbaatü İkdâm, 1316, s. 240-242.

¹⁶⁶ ez-Zebidî, bu kelimenin الذن kökünden (Mecusi kitabının ismi) geldiğini kaydetmiştir. Bkz. ez-Zebidî, Muhammed Murteza, *Tâcu'l-arûs min cevahiri'l-Kâmus*, yer yok 1970, VIII, 150.

¹⁶⁷ Bkz. İbn Kemal Bâşâ, “Risâle fimâ yeteallaku bi lafzi'z-zındık”, *Resâilu İbn Kemal*, Cüz: II, 28. Risâle, naşir: Ahmed Cevdet, Matbaatü İkdâm, 1316, s. 240-244.

¹⁶⁸ İbnü'l-Hâcib’in “el-Kâfiye”sinin şerhidir. Bkz. Demirayak, Kenan-Çöğenli M. Sadi, *Arap Edebiyatında Kaynaklar*, Erzurum 1994, s.168.

mıştır. Bu makalede, önce nakil ve tespit sonra görüşler arasında tercihler yapmaya çalışmıştır. Burada verilen örnek ve şahitler genelde âyetlerden oluşmaktadır.¹⁶⁹

Meselâ:

- 170 سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا...
 171 لَا يَسْخَرُ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ...
 172 وَأَمِنُوا بِهِ يَغْفِرْ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ...

âyetlerinde geçen; 'leyl' ifadesinden 'gece'nin bazısı',¹⁷³ bir bölümü' veya ferd kastıyla (efrad/sayı anlam) 'isrâ olayının bir gecede olduğu diğerlerinde değil anlamı); min zünubikum (günahlarınızın bazısı, bir kısmı) ifadesinden, 'külliye/tümlük zıt ve ondan ayrık/soyut baziye' mi yoksa 'külliye'nin muhtevasından bir parça içeren baziye' mi? anlaşılacak sorularına cevap aranmaktadır. Tartışmayı ortaya çıkaran sâiklerden biri, bu âyetteki; "Sizin günahlarınızdan bir kısmını affeder" ile bir başka âyetteki; "Muhakkak Allah günahların tümünü affeder"¹⁷⁴ ifadelerini tevfiik (uzlaştırma) çabasıdır. Bu uzlaştırma için, buradaki 'min' harfinin 'bazısı' anlamında mı yoksa zâit kabulüyle 'tüm günahlarınızı' anlamında mı olduğu açıklığa kavuşturulmalıdır ki sonunda çelişik gözükken iki ayetin anlamı ortak noktaya gelmiş olsun. İşte, ez-Zemahşerî, el-Beyzâvî, et-Teftazânî, eş-Şerîf (el-Cürcânî) ve İbnü'l-Hâcib'in bu konudaki yorumlarını değerlendiren Kemal Paşazâde sonuçta, bu tartışmanın odak noktası mağfiret meselesini, İmam el-Beyzavî'nin "Bu söz tekit (mutlak) anlamında olup tahsis edilemez ve Allah'ın bu sözünün delili mübalağa sîgasındaki; انه لا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ" âyeti¹⁷⁵ hakkındaki; "Bu söz tekit (mutlak) anlamında olup tahsis edilemez ve Allah'ın bu sözünün delili mübalağa sîgasındaki; انه لا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ" âyeti¹⁷⁶dir."¹⁷⁷ ifadesiyle açıklamaya çalışmıştır.¹⁷⁸ Özetle, şirk dışında bütün günahların affi mümkündür ifadesinden; âyetteki (مِنْ ذُنُوبِكُمْ) edatının zâit olması veya Allah bir kavmin bazı günahlarını affederken bir başka kavmin tüm günahlarını affetmesini anlama imkânı akla gelmektedir. Bu arada şunu belirtmek gerekir ki; Kemal Paşazâde'nin makalesinin son kısımda, Beyzavî'nin

¹⁶⁹ İbn Kemal Bâşâ, "fi'l-fark beyne min et-tebziyye ve min et-tebyiniyye", *Resâilü İbn Kemal*, Cüz: II, 27. Risâle, naşir: Ahmed Cevdet, Matbaatü İkdâm, 1316, s. 234-239.

¹⁷⁰ 17/İsra, 1.

¹⁷¹ 49/Hucurat, 11.

¹⁷² 46/Ahkâf, 31.

¹⁷³ ez-Zemahşerî ve el-Beyzavî leyl kelimesindeki nekrallığın 'ba'ziyet' anlamında olduğunu belirtir. Bkz. ez-Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 436; el-Beyzavî, Abdullah b. Ömer, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-tevîl*, Beyrut ts. III, 195.

¹⁷⁴ 39/Zümer, 53. Âyet şöyledir: ان الله يغفر الذنوب جميعا

¹⁷⁵ 4/Nisâ, 48.

¹⁷⁶ 39/Zümer, 53.

¹⁷⁷ el-Beyzavî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-tevîl*, I, 116.

¹⁷⁸ İbn Kemal Bâşâ, "Fi'l-fark beyne min et-tebziyye ve min et-tebyiniyye", *Resâilü İbn Kemal*, Cüz: II, 27. Risâle, naşir: Ahmed Cevdet, Matbaatü İkdâm, 1316, s. 239.

aynı konuda farklı ve çelişen görüşler ifade ettiğini belirtmesi dikkati çekmektedir.¹⁷⁹

Müellifin “*el-Felah fî şerhi'l-Merah*” isimli eserinin girişindeki ifadeler, onun şerh anlayışının ortaya konulması için fikir vermeye yetebilir. Müellif kısaca; Ahmed b. Ali b. Mesud'un eserinin veciz sözler, nadir ve faydalı konular ile Arapça'nın inceliklerini içerdiğini, ancak kendisinin bu eserdeki zorlukları gidermek ve içindeki cevherleri ortaya çıkarmak amacıyla bu şerhi yazdığını kaydetmektedir.¹⁸⁰ Bu amaç, şerh ve hâşiye geleneğinin klâsik gerekçeleri arasında yer alan bir olgudur, denilebilir.

SONUÇ

Kemal Paşazâde, eserlerini, sahip olduğu kültürel ve ilmî altyapının ışığında telif etmeye özen göstermiştir. Kendisi iyi bir usul bilgisi, mantık, felefe ve dil bilgisine (Arapça-Farsça-Türkçe) vâkıf olduğu için; dil, gramer ve belâgat çalışmalarında da bu vasıflarından kaynaklanan tezahürler ve çıktılar görülmektedir.

O, avamın hata ve galatları, muarrab ve yabancı kelimeler gibi eserlerde, farklı yabancı dillerdeki becerilerini ustalıkla kullanmıştır. Se-yasa (Siyasa-siyaset) gibi Farsça-Türkçe, bismelenin İbranice'deki biçimi gibi birçok multilingual lafızları incelemesi onun problemlere yaklaşımdaki geniş vukûfiyetini göstermektedir. Ancak bazı eserlerini yazarken aşırı nakil ve alıntıya meyletmesi dikkati çekse de kendisinin telif ve tahkik anlayışına önemli bir açmaz teşkil etmez. Öte yandan, kendisinden önceki birçok önemli isme eleştiri getirmekten çekinmemesi onun bilimsel anlayışının derinliğine işaret etmesi yanında özgüven içinde olduğuna da bir gösterge teşkil etmektedir.

¹⁷⁹ İbn Kemal Bâşâ, “Fi'l-fark beyne min et-tebizıyye ve min et-tebyiniyye”, *Resâilu İbn Kemal*, Cüz: II, 27. Risâle, naşir: Ahmed Cevdet, Matbaatü İkdâm, 1316, s. 238.

¹⁸⁰ Bkz. İbn Kemal Bâşâ, *el-Felah fî şerhi'l-Merah*, İstanbul 1304, s. 2.

BİBLİYOGRAFYA

Kur'ân-ı Kerîm

Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, Beyrut 1994.

Atay, Hüseyin, "İlmî bir Tenkit Örneği Olarak İbn Kemal Paşa'nın, Muhyiddin b. Arabî Hakkındaki Fetvası", *Şeyhulislâm İbn Kemal*, yay. haz. Süleyman Hayri Bolay, Bahaeddin Yedi yıldız, Mustafa Sait Yazıcıoğlu, Ankara 1986, s. 263-277.

Atsız, Nihal, "Kemal Paşa oğlunun Eserleri", *Şarkiyat Mecmuası*, C:VI (1965)'den ayrı basım, İstanbul 1966.

_____, "Kemal Paşa oğlunun Eserleri", *Şarkiyat Mecmuası*, C:VII, İstanbul 1972, s. 83-135.

Bağdâdî, Ebû Mansur, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, Çev. : Ethem Ruhi Fiğlalı, İstanbul 1979.

el-Bağdâdî, İsmail Paşa, *Hediyetu'l-ârifîn*, I-II, Beyrut 1990.

el-Beyzavî, Abdullah b. Ömer, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-tevîl*, I-V, Beyrut ts.

Brockelmann, Carl, *GAL (Geschichte der Arabischen Literatur)*, I-II, Leiden-Newyork-Köln, 1996.

_____, Carl, *GAL (Geschichte der Arabischen Literatur)*, Supplementband, I-III, Leiden-Newyork-Köln, 1996.

el-Cevherî, İsmail b. Hammad, *es-Sihâh: Tac'ul luga ve sıhahu'l arabîyye*, I-VI, Beyrut 1990.

Dalkıran, Sayın, *İbn Kemal ve Düşünce Tarihimiz*, İstanbul 1997.

Demirayak, Kenan-Çöğenli M. Sadi, *Arap Edebiyatında Kaynaklar*, Erzurum 1994.

Ege Ramazan, *Telvinu'l-Hitâb İbn Kemâl*, Dnş: Muharrem Çelebi, Dokuz Eylül Üniversitesi 1995 (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).

_____, Ramazan, İbn Kemal'in Def'u Mâ Yete'allak Bizzamâir mine'l-evhâm Adlı Risâlesi (Arap Dilinde Zamir) tahkik, talik ve tercümesi, İzmir 2004.

_____, Ramazan, İbn Kemal'in Esrâru'n-nahvi ve Dönemindeki Arap Dili ve Filolojik Çalışmalarına Kısa Bir Bakış (Basılmamış Doktora Tezi), Dnş: M. Reşit Özbalıkcı, Dokuz Eylül Üniversitesi İzmir 2002.

Faik Reşad, *Eslâf*, İstanbul 1975.

_____, Tarih-i Edebiyat-ı Osmaniye, İstanbul ts.

el-Firuzâbâdî, Muhammed b. Yakub, *Kâmusu'l-muhît*, Beyrut 1987.

el-Hatîb el-Kazvinî, *el-İdâh fî ulûmi'l-belâga*, Kahire ts. I-II.

İbn Fâris, Ahmed b. Zekeriya, *Mücmelu'l-luga*, Tahkik: Züheyr Abdulmuhsin, I-IV(2 mücellled), Beyrut 1986.

İbn Hicce el-Hamevî, *Hızânetu'l-edeb*, Şerh: İsam Şuaytu, Beyrut 1987, I-II.

İbn Kemal (Kemal Paşazâde), *Divan*: tenkitli metin, Hazırlayan: Mustafa Demirel, İstanbul 1996.

_____, *Esrâru'n-nahv*, Tahk. : Ahmed Hasen Hâmid, Nablus 2002.

_____, *el-Felah fî şerhi'l-Merah*, İstanbul 1304.

_____, *Fî't-ta'rîb*, Tahk: Ahmed Hitabu'l-Omr, Musul 1983.

_____, "Fi fevâide müteferrika cemeahâ Mevlânâ el-Merhum Kemalbâşâzâde", *Resâilu İbn Kemal*, Cüz: II, 22. Risâle, Naşir: Ahmed Cevdet, Matbaatü Ikdam, 1316, s. 217-219.

_____, "Fi'l-fark beyne min et-tebiziyye ve min et-tebyiniyye", *Resâilu İbn Kemal*, Cüz: II, 27. Risâle, naşir: Ahmed Cevdet, Matbaatü Ikdam, 1316, s. 234-239.

_____, "Fi't-tenbih alâ vehmi badin mine'l-ulemâi fî badi'l-elfâz" "ve fihâ risâletu kâde", *Resâilu İbn Kemal*, Cüz: II, 29. Risâle, Naşir: Ahmed Cevdet, Matbaatü Ikdam, 1316, s. 254-256.

_____, "Risâle fî beyânî'l-üslûbi'l-hakîm ve temyîzihi an sâiri'l-esâlîb-el-mutebera inde erbâbi'l-belâğa ve eshâbi'l-berâe", *Resâilu İbn Kemal*, Cüz: II, 23. Risâle, Naşir: Ahmed Cevdet, Matbaatü Ikdam, 1316, s. 221-226.

_____, "Risâle fî medârî't-tecevvüz fi'l-lafz", Tahkik: Hâmid Sadık el-Kuneybî, *Mecelletu Mecmai'l-lugati'l-arabiyye el-Urdunî*, Sayı: 36, Yıl: 13, Haziran 1989, s. 279-297.

_____, "Risâle fimâ yeteallaku bi lafzi'z-zındîk", *Resâilu İbn Kemal*, Cüz: II, 28. Risâle, Naşir: Ahmed Cevdet, Matbaatü Ikdam, 1316, s. 240-249.

_____, "Risâle fimâ yufîdu vâwu'l-atf", Tahk. : Muhammed Huseyn Ebu'l-fütûh, *Mecelletu Câmiati'l-Melik Suud*, Onuncu Mücellid, el-âdâb (1), 1418/1998, s. 35-51.

_____, *Risâle fî tahkiki ta'ribi'l-kelimetî'l-'acemiyye*, Neşr: Muhammed Sevâî, Dimaşk 1991.

_____, *Risâle fî tahkiki ta'ribi'l-kelimetî'l-'acemiyye*, Muhammed Sevâî, Dimaşk 1991.

_____, "Risâle fî tahkiki mana'n-nazm ve's-sıyâğa", *Dirase ve tahkik: Hâmid Sâdık Kuneybî, Mecelletü'l-Câmiati'l-İslamiyye bi'l-medineti'l-münevvera*, Medine 1406, Cild: 18, Sayı: 71-72, s. 169-196.

_____, "Tahkiku mana kâde libni Kemal Bâşâ", *Mecelletu Kulliyeti'd-diraseti'l-İslâmiyye*, Tahkik: Reşid Abdurrahman el-Ubeydî, 1393/1973, Bağdat, Sayı: 5, s. 311-344.

_____, *et-Tenbîh alâ galati'l-câhil ve'n-nebîh*, Dabt ve Tahkik: Muhammed Sevâî, Dimaşk 1994.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ, *el-Bidâye ve'n-nihaye*, I-VII, Kahire 1988.

İbn Manzur, Cemaluddin Muhammed b. Mükerrerem, *Lisanu'l-'Arab* (Tahk.: Abdullah Ali Kebîr, Muhammed Ahmed ve Haşim Muhammed), I-VI, Kahire ty.(Darü'l-maarif).

İbnu'l-İmâd, Abdulhayy, *Şezerâtu'z-zeheb*, I-XI, Beyrut 1993.

Kâtip Çelebi, Keşfu'z-zünûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn, I-II, Beyrut 1990.

Kılıç, Mustafa, "İbn Kemal'in Tefsirde Metodu", *Şeyhulislam İbn Kemal*, Ankara 1986, s. 159-160.

_____, Mustafa, "Kemal Paşa-zâde'nin Talebeleri" *Bellekten*, Ankara Nisan 1994, LVIII, Sayı: 221, s. 55-70.

Kılıçlı, Mustafa, Atatürk Üniversitesi merkez kütüphanesinde Kemal paşa-zâde'nin eserlerine ait yazmalar, *Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Bilimleri Araştırma Dergisi* (Erzurum 1995), Sayı 21, s. 103-126.

Kızıklı, Zafer, *Arap Dilinde Belâgat Bilimi*, Ankara 2008.

Mehmed Süreyya, *Sicilli Osmanî*, I-VI, İstanbul 1996, Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Muhammed b. Ali el-Kâmil, "Üslûbu'l-hakîm:Dirase belâgiyye tahlîliyye mea tahkiki risâletin fi beyânî'l-üslûbi'l-hakîm li'bni Kemal Bâşâ ve Dirasetuhâ", *Mecelletu Câmiati'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye*, Şaban 1416, Sayı: XV, s. 70 vd.

Özdemir, Abdurrahman, "Çorum Hasan Paşa İl Halk kütüphanesi'nde Bulunan Arap Dili ve Belâgatına Dair Yazmalar", *Nüsha*, Yıl:VII, Sayı: 24, Güz 2007, s. 85-113.

Parmaksızoğlu, İsmet, "Kemal Paşa-Zâde", *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1955.

el-Râğıb el-İsfehânî, *el-Mufredât fi garibi'l-Kur'ân*, Beyrut ts.

es-Sabbân, Muhammed b. Ali, *Hâşiyetu's-Sabbân*, I-IV, İran 1371.

Saraç, Yekta, Şeyhulislam Kemalpaşazâde hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve Bazı Şiirleri, İstanbul 1995

Sarıkaya, Muammer, Kemal Paşa-zâde'nin Yabancı Kelimelerin Arapçalaştırılması ve Dil Hataları Konusunda İzlediği Yöntem (Basılmamış Doktora Tezi), Dnş. : Ahmet Suphi Furat, İstanbul Üniversitesi, 2004.

Seyit Bahcivan, Şeyhulislâm İbn Kemal Bâşâ ve ârâuhu'l-itikadiyye, Beyrut 2005.

Sibeveyhî, Amr b. Osman, *el-Kitâb*, I-V, Kahire 1982.

es-Suyutî, Celâluddin, *el-Muzhir fi ulûmi'l-luga ve envâihâ*, I-II, Dâru İhyâi'l-kutubi'l-arabiyye, ts. yer yok.

Şemseddin Sâmi, *Kâmusu'l-a'lâm*, I-VI, İstanbul 1314.

Şerafettin Turan, Şükrü Özen, M.A.Yekta Saraç, İlyas Çelebi, "Kemalpaşazade", *DİA (Diyânet İslâm Ansiklopedisi)*, XXV, s. 238-247.

Taşköprüzade, İsamuddin, *eş-Şakâiku'n-Numaniyye ve Zeyilleri*, I-V, İstanbul 1989.

el-Ubeydî, Reşîd Abdurrahman, "Cuhûdu İbn Kemal Bâşâ fi'l-lugati'l-'arabiyye", *Mecelletu'l-mecmai'l-ilmiiyyi'l-Irakî*, Cüz:1, Cild: 38, Bağdat 1987, s. 279-289.

_____, Reşîd Abdurrahman, "Dirasâtu'l-lugaviyye inde İbn Kemal Bâşâ fi'l-karni'l-âşir el-hicrî", *Mecelletu'l-bahsi'l-ilmî ve't-turâsi'l-İslâmî*, Mekke, s. 61-66.

_____, Reşîd Abdurrahman, "İbn Kemal Paşa'nın Arap Dilindeki Çalışmaları", Çev. : Dr. Ahmet Yüksel, <http://www.dinbilimleri.com/dergi/cilt5/sayi1/makale/yuksel>.

_____, Reşîd Abdurrahman, "Mukaddimetu rislaeti't-ta'rib ve't-ta'cîm libni Kemal Bâşâ", *Mecelletu'l-bahsi'l-ilmî ve't-türasi'l-islamî*, Mekketu'l-Mukerreme, s. 67-72.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, Türk Tarih Kurumu IV. Baskı, I-IV, Ankara 1993.

_____, Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı, Ankara 1988.

Yavuz, Mehmet, "Muarreb Kelimelere Dair Yazılan Eserler Sözlükler", *Nüsha*, Yaz, 2001, s. 112-119.

ez-Zebidî, Muhammed Murteza, *Tâcu'l-arûs min cevahiri'l-Kâmus*, I-XXV, yer yok 1970.

ez-Zemahşeri, Ebu'l-Kâsım Cârullah, *Keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, I-IV, y.y. 1997.

İHVAN-I SAFA RİSALELERİNDE KELAMA KARŞI TAKINILAN OLUMSUZ TAVRIN NEDENLERİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Ahmet ERKOL*

ÖZET

İslam düşünce tarihinde ortaya koydukları düşünceler ve ilginç değerlendirmeleriyle önemli bir yer işgal eden İhvan-ı Safa, tarih boyunca araştırmacıların ilgi odağı olmuş, yaşadıkları dönemde düşünceleriyle etkili oldukları gibi, sonrasında da bu etkileri devam etmiştir. Gizemli bir dil kullanan, Şii/İsmaili anlayışın egemen olduğu İhvan-ı Safa, yaşadıkları dönemde İslam toplumunu içinde bulunduğu olumsuz durumdan kurtarmak adına ortaya çıktığı iddiasındadır. Bu nedenle kendisini hiçbir düşünceyle sınırlamadığını, bütün semavi kitapların yanı sıra filozof ve bilim adamlarının ortaya koydukları düşünceleri esas aldıklarını söylemektedirler. Söylemi ile uygulamaları arasındaki durumu tesbit amacıyla Risalelerin incelenmesi gerekmektedir. Bu amaçla Risalelerde kalam ilmine ve kalamcılara yaklaşım tarzlarını belirleme adına Risaleler baştan sona gözden geçirildi. Kelama dair değerlendirmeler tek bir başlık altında olmayıp Risaleler'in farklı yerlerine serpiştirilmiştir. İhvan, Şii/İsmaili düşünce ve gnostik bir yaklaşıma sahip olduklarından doğru düşüncenin ancak bir imam vasıtasıyla ta'lim yoluyla elde edilebileceği iddiasındadır. Bu düşüncelerini şiddetle reddeden kalam ilmine karşı da olumsuz bir tavrın içindedirler. Çalışmamızda bu durumun tesbiti hedeflenmiştir.

Anahtar kelimeler: İhvan-ı Safa, Kalam, Risaleler, Gnostisizm.

AN EVALUATION ON REASONS OF NEGATIVE ATTITUDE ASSUMED AGAINST THEOLOGY (KALAM) IN IKHVAN AL-SAFA'S EPISTLES

Ikhvan al-Safa, taking an important position in history of Islamic thought with their thought and interesting evaluations have been attracting researchers' attention throughout the history. They affected the thought in their term and this affect lasted after them. Ikhvan al-Safa, using a mystical language and being affected by Shia/Ismaili thought, claimed that they appear to rescue Islamic society from its bad condition. They sad that, therefore they didn't limit themselves with any thought and used the Holy Scriptures, philosophers' and scientists' thought. The letters should be studied to bring out the condition between their statements and actions. Therefore the letters have been studied to clear Ikhvan al-Safa's approach about the theology (kalam) and theologians. The evaluation on theology hasn't been collected under a headline but sprinkled in various places of letters. Because of being affected by Shia/Ismaili thought they claimed that the truth (hakikah) can't be learned without instruction (ta'lim). The Theology refuses this idea. Therefore they have a negative attitude about theology. We aimed to bring out this point in this study.

Key words: Ikhvan al-Safa, Kalam(theology), Letters, Gnosticism.

GİRİŞ

Farklı mülâhazalar olmakla birlikte,¹ İhvan-ı Safa, hicri dördüncü asırda İslam toplumunun yaşadığı siyasal ve sosyal buhrana cevap olma iddiasıyla düşüncelerini ansiklopedik bir tarzda ele alan, önemli oranda Bâtınlılığın etkisinde kalmış felsefi bir oluşumdur.² Bu dönem Abbasi halifeliğinin zayıfladığı, hilafetin Bağdat'la sınırlı sembolik bir konuma indiği ve İslam coğrafyasının her tarafında emirliklerin ortaya çıktığı bir dönemdir.³ Söz konusu dönemde İran, Rey ve İsfahan Büveyhilerin, Musul ve Diyarbekir Hamdanilerin, Afrika ve Mağrib Fatımilerin, Mısır ve Şam İhşidilerin, Horasan ve Maverâünnehir Samanilerin, Endülüs Emevilerin, Yemame ve Bahreyn Karmatilerin, Taberistan ve Cürcan Deylemilerin egemenliği altına girmişti.⁴ Bu dönemde üç ayrı hilafet merkezi ortaya çıkmıştır. Bunlardan Bağdat merkezli Abbasi hilafeti, Kuzey Afrika merkezli Fatımi hilafeti ve İspanya merkezli Emevi hilafetidir.⁵ Bağdat merkezli Abbasi halifeliğinin zayıflamasıyla birlikte emirliklerden bir kısmı halifeliğini ilan etmiştir. Nitekim bunlardan halifeliğini ilk ilan eden de Fatımiler olmuşlardır. Başlangıçta İslam coğrafyasının tamamı Abbasi halifeliğine bağlı iken, daha sonraları pek çok emirlikler ortaya çıkmış ve buna paralel olarak Müslüman toplumu hem siyasal, hem de sosyal açıdan parçalanmıştır. Ahmed Emin'e göre ortaya çıkan yeni beyliklerle birlikte kimi Müslüman emirlikleri öncesine göre daha da güçlü hale gelmişlerdir. Bağdat'tan ayrıldıktan sonra Mısır'ın Tuluniler, İhşidiler ve Fatımiler döneminde daha güçlü hale geldiğini belirtmektedir.⁶ Dolayısıyla her ne kadar Abbasi halifeliğine bağlı merkezi halifeliğin dağılmasıyla siyaseten bir zayıflama görülmüşse de, Emevilerden başlayarak yükselen bir trendle İslam toplumundaki ilmi gelişmelerde her hangi bir gevşeme, ya da gerileme olmamıştır.

İslam kültürünün zenginleştiği ve ilmin bütün alanlarında eserlerin kaleme alındığı hicri dördüncü asır, İslam'ın ilim sahasında inşa dönemi olarak kabul edildiği dönemdir. Yaklaşık üç asır boyunca İslami ilimlerin yanı sıra diğer ilimlerde de ciddi eserler kaleme alınmıştır. Özellikle 762'de Halife Mansur, çeşitli tıbbi eserlerin yanı sıra, bazı felsefi eserlerin tercümesi talimatını vermiştir. Bunun devamı olarak 832'de Halife Me'mun tarafından Bağdat'ta kurulan Beytü'l-

* Doç. Dr. Dicle Ü İlahiyat Fak. Kelam Anabilim Dalı, e-mail:ahmeterkol@hotmail.com.

¹ Bkz. Ömer Ferruh, *el-Fikru'l-Arabi*, Daru'l-İlm li'l-Melayin, Beyrut, 1966, s. 199-200.

² Bkz. Henry Laoust, *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*, Çev. E. Ruhi Fiğlalı-Sabri Hizmetli, Pınar yay. İst. 1999, s. 19; Ian Richard Netton, *İslam Felsefesi Tarihi, İhvan-ı Safa md.* (Ed. Seyyid Hüseyin Nasr-Oliver Leaman) Çev. Şamil Öçal-Hasan Tuncay Başoğlu, Açılım Kitap, İst. 2007, I, 269-273; Enver Uysal, T.D.V. İslam Ansiklopedisi, "İhvan-ı Safa" md. XXII, 1.

³ Bkz. Kemal Yazıcı- Antuan Ğattas Kerem, *A'lamu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, Mektebetu Lubnan, Lübnan, 1990, s. 399-400.

⁴ Bkz. Ahmed Emin, *Zuhru'l-İslam*, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut, I, 91.

⁵ Cebbur Abdunnur, *İhvanu's-Safa*, Daru'l-Mearif, Kahire, s. 5.

⁶ Bkz. Ahmed Emin, a.g.e, I, 93.

Hikme her ilim alanında eserlerin bulunduğu genel bir kütüphane olmakla birlikte, çeşitli dillerden eserlerin arapçaya tercüme edildiği bir akademi olarak kurulmuştur. Burada başta Yahya b. Masiveyh (ö.847), Huneyn b. İshak (ö. 873), İsa b. Yahya ve Musa b. Halid olmak üzere pek çok mütercim Pehlevce, Süryanice, Sanskritçe ve Grekçe yazılmış eserleri Arapçaya tercüme etmişlerdir. Bu eserler sadece tercüme edilmemiş, aynı zamanda şerhler de yapılmıştır. Dolayısıyla erken sayılabilecek bir dönemde felsefe ve sair alanlarda yazılmış eserler anlaşılmaya çalışılırken, aynı zamanda o eserleri geliştirecek ve kimi zaman aşacak yeni eserler kaleme alınmaya başlanmıştır.

İslam düşünce tarihinde sosyal ve siyasal hadiselerle birlikte bu hadiseleri farklı değerlendirme sonucunda ortaya çıkan pek çok fırka aynı zamanda kendi içinde karşıtlıklarını da doğurmuştur. Hatta denilebilir ki pek çok düşünce okulu biri diğerine alternatif olarak zuhur etmiştir. Bunun en tipik örneklerinden biri kaderle ilgili insan iradesine yapılan aşırı vurguya karşı Mür'cie'nin geliştirdiği tavrı gösterilebilir. Bu açıdan bakıldığında erken dönemden itibaren akılcı/felsefi çizgiye karşın selevi/gelenekçi tavrın geliştirildiği görülmektedir. Farklı değerlendirmelerin olması insanın doğasına özgü tabii bir tutumdur. Bireysel ya da toplumsal anlamda herkesin aynı düşüncelere sahip olmasının imkansızlığı bilindiği gibi, Müslüman toplumu içerisinde gelenekçi tutuma karşın, felsefi düşüncü savunuların olmasını doğal görmek gerekmektedir. Nitekim felsefenin İslam dünyasına girişi değerlendirildiğinde bu gerçeklik daha rahat anlaşılacaktır.

Söz konusu dönemde Bağdat merkezli hilafet zayıflamış ve sembolik hale gelmişse de, ilmin bütün alanlarında İslam tarihinin en parlak dönemi yaşanmıştır. Zira merkezi Abbasi devletinden ayrılan her beylik siyasi ve sosyal alanda güçlenebilme adına adeta birbirleriyle yarışmışlardır. Bunu gerçekleştirebilmek için ilim adamlarını koruma ve onları desteklemek suretiyle her alanda eserlerin verilmesi sağlanmıştır. Abbasi halifesi Me'mun tarafından Bağdat'ta kurulan "Beytu'l-Hikme"ye karşı Fatımiler, Halife Hakim bi Emrillah'ın emriyle Kahire'de "Daru'l-Hikme"yi kurmuşlardır. Aynı müessesenin bir benzeri de Kurtuba'da inşa edilmiştir.⁷ Bu açıdan bakıldığında dokuzuncu ve onuncu yüzyılda yapılan tercüme faaliyetleri sonucunda bir taraftan Kur'an merkezli kelami okullar teşekkül ederken, diğer taraftan kadim İran geleneğinin sahip olduğu dini inanışlar, özellikle Hint felsefi tesirler, Yunan felsefesinin tercümesiyle gündeme gelen farklı düşünceler nedeniyle ciddi bir fikri mücadele ortamı doğmuştur. Bunun neticesi olarak bütün ilim dallarında eserler te'lif edilmiştir.

Bu yüzyılda özellikle Şii ve Sünni devletler arasında Müslüman toplumunun tamamına egemen olma noktasında bir rekabet mevcuttu.⁸ Bu rekabet siyasi alanda olduğu kadar sosyal ve kültürel alanda da sürdürülmekteydi. Hicri dör-

⁷ Bkz. Ahmet Koç, *İhvan-ı Safa'nın Eğitim Felsefesi*, İFAV, İst. 1999, s. 34-35.

⁸ Bkz. Kemal yazıcı-Antuan Çattas Kerem, *A'lamu'l-Felsefetü'l-Arabiyye*, s. 400-401.

düncü asrın sonu ile beşinci asrın ilk yarısı arasındaki dönem “Şii yüzyılı” diye adlandırılmıştır.⁹ Bu dönemin bu şekilde adlandırılması; Şiiiliğin siyasi, sosyal ve entelektüel hayata hakimiyetinden ziyade, sonraki dönemlere bir temel oluşturan kreatif bir dini eser üretimi dönemi oluşundandır. Şia düşüncesine ait en temel eserlerin bu dönemde yazıldığını söylemek mümkündür. İsnâaşeriyye’nin dört temel hadis kitabından Küleyni(ö.329/941) el-Usulu’l-Kafi’sini bu dönemde yazmıştır. Şeyh Saduk el- Kummi (ö.381/99) ve Tusi(ö.460/1067)’ye ait olan diğer hadis kitaplarının da yakın dönemde yazıldığı görülmektedir. Şii düşüncenin önemli oranda ezoterik bir karakter taşıması, yaşanan tarihi sürecin siyasi mücadelelerinin bir neticesi olduğu kadar, etkisi altında kaldıkları diğer inanışların da benzer bir karaktere sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Bu yapıları nedeniyledir ki İhvan-ı Safa’yı oluşturan düşünürler benzer bir tutum içinde olduklarından önemli oranda Şii karaktere sahiptir.

Makalemizde, dönemin tarihini ortaya koyma gibi bir niyet sözkonusu değildir. Ne var ki İhvan-ı Safa’nın kelam karşıtlığının anlaşılabilmesi, dönemin siyasi ve sosyal yapısının bilinmesine bağlıdır. Risaleler tetkik edildiğinde, gerek takip ettikleri yöntem ve gerekse risalelerin ihtiva ettiği düşünceler bakımından, bir düşünce hareketi olduğu kadar, siyasi hedefleri de olan bir yapı olduğu görülecektir.

I. İHVAN-I SAFA’NIN AMACI VE RİSALELERE HAKİM OLAN DİL

İhvan-ı Safa, yaşadıkları dönemde mevcut siyasi ve sosyal yapıya karşı, kendi içinde örgütlenmiş entelektüel bir oluşumdur. Kültür düzeyi yüksek, kendi dönemlerine kadar tevarüs eden bilgi ve birikimi özümsemiş, bütün inanç ve felsefi mülahazalardan yeni bir düşünce biçimini ortaya koymayı hedefleyen bir yapıdır. Bu çerçevede İhvan kendisini tanımlarken şunları söylemektedir. “İlmi talep eden, hikmetin peşinde koşutan, kurtuluşu isteyen Risale Ashabı/İhvan-ı Safa’nın durumu, kerem sahibi, cömert, hikmet ehli bir bahçe sahibinin durumu gibidir.”¹⁰ Bu bahçe, dünyanın bütün güzelliklerini barındırmaktadır. Orada dünyanın en güzel meyveleri, insanın içini ferahlatan ve kendisini başka dünyalara götüren envai çeşit kuşların ötüşleri, ırmakların sesleri, renklerin cümbüşü, her türlü lezzetin zirvesine insanı ulaştıran nimetler bulunmaktadır. Hikmetle donanmış, kerem ehli bu bahçe sahibi, insanları, o bahçenin nimetlerinden yararlanmaları için sürekli çağrıda bulunmaktadır. Bu çağrıya karşı insanlar, cehaletlerinden, büyüklenmelerinden ve nefislerinin esareti altında olduklarından kulak vermezler ve bu nimetlerden yararlanmazlar.¹¹

İhvan, Risaleleri nimetlerle dolu bir bahçeye benzetirken, bahçenin içinde nimetlenenleri de İhvan-ı Safa’dan olan kişiler olarak betimlemektedir. Hikmet-

⁹ M.G.S. Hadgson, *İslam’ın Serüveni*, İz yay. İst. 1993, II, 38.

¹⁰ *Resailü İhvani’s-Safa ve Hillani’l-Vefa*, Daru Sadır Beyrut, I, 43.

¹¹ *Resail*, I, 44.

lerle dolu bu bahçeden yararlanabilmek için, hikmete talip, hayrın peşinde koştu-
ran, kendini özgür hisseden insanlardan olmaları gerektiğini belirtmektedirler.
Dolayısıyla bu vasfa sahip olmayanlara, risalelerin hikmetlerinin sunulmaması
gerekmektedir. Zira Risaleler, ilaca benzemektedir. Tedavi amaçlı kullanılan ilaç-
lar, belli bir dozda alınmadığı veya hakîm olmayan biri tarafından verilmesi du-
rumunda, şifa olacağı yerde zehirlenme etkisi yaratabilir, kişiyi kurtaracağı yerde
helakine sebep olabilir.¹² Risalelerde konu detaylandırılmakta ve İhvan-ı Safa top-
luluğunun düşünce biçimi ifade edilmektedir.

Risalelerin giriş bölümünde gerek İhvan-ı Safa'nın topluluk yapısı ve gerek-
se kullandıkları dil hakkında yapılan belirlemelerde, risalelerde kullanılan dilin
kendisine has bir yapısı olduğu ifade edilmekte ve hikmet ehli olmayanların bunu
anlama şanslarının bulunmadığı belirtilmektedir. İhvan'a göre mevcudattaki her
şeyin bir zâhiri, bir de bâtını tarafı vardır. Zâhiri kısmı onun dış görünüşü, dışarı-
dan algılanış biçimidir. Bâtını ise onun özü ve esasıdır. Zâhir olanlar; her düzey-
den ilim adamının bildikleri iken, Bâtın olanlarsa sadece ilimde derinleşenler ve
havastan olan hikmet ehlinin anlayabilecekleri hususlardır.¹³

Genel anlamda dini metinlerle ilgili bu değerlendirmeler yapılırken, dönem-
lerinin alim, fakih, abid ve idarecilerinin de tamamen bu zâhiri olanın peşinde
koşturduğunu, dolayısıyla hakikate ulaşamadıklarını belirtmektedirler. Fukaha ve
ulemanın, sadece mal varlığını, riyaset ve şöreti elde etmek gayesiyle, Allah'ın
indirdiği hükümlere aykırı bir şekilde fetva verdiklerini ve dolayısıyla kendi
hevalarına göre hareket ettiklerini belirtmektedirler.¹⁴

Dönemin Ulemasını bu şekilde değerlendiren İhvan, kendi dönemlerinin
yöneticilerini de benzer değerlendirmelerle eleştirmektedirler. Dindar görünmele-
rine, namaz kılmalarına karşın, kibirle hareket ettiklerini, insanlara zulümle mu-
amelede bulduklarını belirtmektedirler. Bunun yanı sıra halifelerin, kendilerini
nebilerin varisleri olarak gördükleri halde, her türlü kötülüğü işlediklerini, Allah'ın
veli kulları ve peygamber çocuklarını öldürdüklerini, haramı helal yaptıklarını, her
türü gayrı meşru işlerin içerisinde bulduklarını ifade etmektedirler.¹⁵ Bütün bu
olumsuz davranışların nedenini, dünyaya aşırı bağlanma, hakikatin özüne vakıf
olamama ve zâhir olanla yetinmeye bağlamaktadırlar.

Hakikate vakıf olamamalarının bir sonucu olarak, din ve mezhep mensup-
larının sürekli birbirleriyle mücadele halinde olduklarını; Yahudi, Hıristiyan,
Sabii, Mecusiler, ateşe tapanlar da olduğu gibi dinler arasında ihtilafların bulun-
duğunu, aynı şekilde; Samiri, Nasturi, Ya'kubi, Melkani, Mazdeki, Behremi, Ha-
rici, Rafizi, Kaderi, Cehmi, Mu'tezili, Sünni, Cebri ve buna benzer mezheplerin

¹² *Resail*, I, 44-45.

¹³ *Resail*, I, 328.

¹⁴ *REsail*, II, 360.

¹⁵ *Resail*, II, 360-361.

her birisinin bir diğeri tekfir ettiğini, kendilerinin bütün bunlardan beri olduklarını, halis birer mü'min olduklarını belirtmektedirler.¹⁶ Dolayısıyla bu durum dikkate alındığında İhvan'ın bu sıraladığı ihtilaflar ve yanlışlıkları giderme anlamında alternatif bir yapılanma içerisinde olduklarını söylemek mümkündür.

İhvan, yukarıda ifade edildiği gibi, Müslümanlar arasındaki ihtilafların en önemli sebebini insanın hırsı, kıskançlığı, dünya sevgisi ve iktidar elde etme arzusuna dayandırmakla önemli oranda psikolojik tahlillerde bulunmaktadır.¹⁷ Bu nedenledir ki insanın taşıdığı bu olumsuz duygulardan kurtulabilmek için "İhvan-ı Safa/ Temiz Kardeşler" gibi bir oluşumun içine girmişlerdir. Burada ortaya konulan ruhun arınması esasına dayalı Ta'limle insanın arınabileceğini savunmaktadırlar.

İhvan'ın risalelerinde Şii/İsmaili karakterin etkin olduğu görülmektedir.¹⁸ Gerek eserlerini yazarken gizli bir cemiyet şeklinde hareket etmeleri ve gerekse risalelerinde bu durumu ifade etmeleri bunun kanıtıdır.¹⁹ Kendi iç örgütlenmesini tamamlamış İhvan, buldukları şehirlerde özel meclislerde, belli aralıklarla bir araya gelmelerini ve bu meclislere kendilerinin dışında hiç kimseyi almamalarını bir prensip olarak belirlemişlerdir. Zira bu özel meclislerde yapılan tartışmalara daha ziyade ahlaki arındırmaya dönük konularla birlikte hikmet felsefesini, riya-ziyat ve gökbilimine dair dersleri konu etmekte işlenen bu konuların ancak kendi bünyelerinde yetişmiş kişiler tarafından anlaşılabilceğini kabul etmektedirler.²⁰ Düşüncelerinde lafızların zâhirlerinden ziyade Bâtını anlam egemendir. İddialarına göre din cehaletle karışmış, dalâletler tarafından kuşatılmış ve safiyetini yitirmiştir. Dinin bu karışımlardan temizlenmesinin yegane yolu da inanç açısından hikmetler barındıran, sosyal yaşamda ise maslahatları esas alan hikmet felsefesidir.²¹

Onlara göre "dinin batinını benimsemeksizin sadece zâhirine yönelen kişi, ruhu olmayan bir ceset gibidir. Dinin emirlerini tutmaya ve tabiatla bağını korumaya devam eden kişi, kamil bir ruha, geniş bir nimete sahip olur. Bunlar insanları yüksek semalara ve yüce bir ruhaniyete yükseltir. Her kim hakiki ilimlere ve akli görüşlere yönelip, dinin zâhiri emirlerini, sünnetlerini ve vacipleri ihmal ediyor görünüyorsa, o kişi bedenden sıyrılıp, noksanlarını gizleyen örtüyü kaldırmış, ayıplarını ortaya dökmüş olur. Çünkü mücerret suretini vaktinden önce ortaya çıkarmış ve hikmeti uygun olmayan zamanda açıklamıştır."²²

¹⁶ Resail, II, 367.

¹⁷ Resail, III, 165-166.

¹⁸ Ömer Ferruh, *el-Fikru'l-Arabi*, Daru'l-İlim, Beyrut, 1966, s. 198.

¹⁹ Bkz. Resail, I, 43-45; IV, 31-35.

²⁰ Resail, IV, 41.

²¹ Ebu Hayan et-Tevhidi, *el-İmna' ve'l-Muanese*, Thk. Ahmed Emin-Ahmed Zeyn, Menşuratu'ş-Şerif er-Rıda, II, 5.

²² Resail, III, 491-492.

Muhammed Abid Cabiri'ye göre İhvan-ı Safa Risaleleri tam bir hermetik derlemedir.²³ Bu düşünceyi De Boer de paylaşmaktadır. Ona göre de Risaleler, arkasında siyasi maksatların bulunduğu tabii ilimler üzerine inşa edilmiş eklektik bir gnostisizmin ürünü mahiyetindedir.²⁴ Risalelerde Hermesçilikle ilgili sıklıkla yapılan vurgulamalar bu durumun kanıtı olarak kabul edilmiştir.²⁵ Nefsin riyazetine çokça vurgu yapan²⁶ İhvan-ı Safa, nefsin ilim ve zühdle terbiye edilerek ilahi tabiatına dönmesinin sağlanabileceğini belirtmektedir. "Ey kardeşler! Bilin ki hiç kimse Allah'ın zatı ve sıfatları konusunda tahmin yoluyla konuşmamalıdır. Bu konuda mücadele edebilmek için nefsin arındırılması gerekmektedir. Arınmamış nefis kuşku, şaşkın ve sapmaya götürebilir. Nefsi arındırmanın hedefi Allah'a götüren dosdoğru yolun keşfi ile, ilahi vahiyle peygamberlerine indirdiklerinin ve evliyanın kitaplarına ait tefsirlerini okumak suretiyle çıkardığımız mana ve gizli ilahi konuların keşfedilmesidir. Evrenin yoktan yaratılışının, nefsin düşüklük ve aldanmışlığının, Adem'in ilk defa yaratılmışlığının ve isyan edişinin sebeplerini öğrenmek, Adem'in zürriyetinden söz almasının ve kıyamet haberlerinin sebeplerine vakıf olmak da nefsin arındırılması için gereklidir."²⁷

İhvan-ı Safa'nın ortaya çıkış amacının yaşadıkları dönemin kargaşalarına son verip kendi tasavvurlarına uygun yeni yapının sağlanması olduğu Risaleler'de değişik şekillerde ifade edilmektedir. Bu nedenle Risalelerin yazılış amaçları siyasi ve sosyal projenin hayata geçirilmesidir.²⁸ Bunun salt bir akademik çalışma

²³ Muhammed Abid Cabiri, *Arap Akılının Oluşumu*, Çev. İbrahim Akbaba, İz yay. İst. 1997, s. 282. Risalelerin pek çok yerinde Hermestik değerlendirmelere rastlanılmaktadır. Alem hakkında yaptıkları değerlendirmelerde, alemler ruhani ve cismani olmak üzere iki kategoride değerlendirilmektedir. Cismani olan alem, feleklerle kuşatılmış, yıldızlar ve onu kuşatan diğer gezegenlerdir. Ruhani alem ise "akıl alemleri"dir. Bu çerçevede ay üstü alem ve ay altı alem tanımlamaları ile de felsefenin bu çerçevede yaptıkları değerlendirmeyi de aktarmaktadırlar. Bkz. Resail, III, 361-362.

²⁴ T.J.de Boer, *İslam'da Felsefe Tarihi*, Çev. Yaşar Kutluay, Balkanoğlu Matbaacılık, Ankara, 1960, s. 60.

²⁵ Bkz. Resail, III, 213-223.

²⁶ Bkz. Resail, III, 376-377.

²⁷ Resail, IV, 52-53.

²⁸ Ömer Ferruh, "el-Fikru'l-Arabi" isimli kitabında İhvan-ı Safa'nın mevcut siyasi hükümeti devirme gibi bir niyet ve planlarının olmadığı kanaatinde olduğunu söyler ve bu nedenle de İhvan-ı Safa'nın siyasi bir yapılanma olmadığını belirtir. Bunun gerekçesi bağlamında şu düşünceleri dile getirir: 1-Onlar eserlerinde böyle bir niyeti açıkça dile getirmemişlerdir. 2-Fiilen İran ve Irak'ta egemen olan Büveyhi devleti zaten onlara nisbet edilmekteydi. Dolayısıyla kendilerine atfedilen bir devleti yıkıp ona tekrar egemen olmaya çalışmaları pek makul bir yaklaşım değildir. 3-İhvan gayesini net bir şekilde ifade ederken siyasi bir amaç için çalıştıklarını belirtmemişlerdir. İhvan, ahlakçı felsefi bir grup olduklarını, dönemlerinin siyasi/sosyal kargaşalarına son vermek amacıyla, dinler, mezhepler, felsefi kanaatlerin farklılıklarına bakmaksızın hepsinin toplandığı ortak bir görüşün belirlenmesini sağlamaya matuf bir topluluk olduklarını ifade etmektedirler. Bkz. Ömer Ferruh, *el-Fikru'l-Arabi*, Daru'l-İlim, Beyrut, 1966, s. 198.

Buna karşın T.J.de Boer *İslam'da Felsefe Tarihi* isimli eserinde İhvan-ı Safa olarak ortaya çıkan teşekkülün gayesinin her vasıtayı meşru kılarak siyasi nüfuz elde etmek olduğunu ifade etmektedir. Ona göre; bunların mistik bilgilerinin, isimleri Tevrat ve Kur'an'da geçen peygamberlere dayandığı doğrudur, fakat pagan Yunan filozofları bunların hepsinden önce gelmektedir. Felsefe tamamen siyasi gayelere uydurulmuştur. Nazari şekilde düşünenler, yüksek akıl ve nefislerin meskenlerinin yıldızlar olduğunu, siyasi tedbirlerle bunların tecessüd ettiklerini ve araz üzerinde bu akılların yardımıyla âdil

olmadığı kendi beyanlarıyla sabittir.²⁹ Risaleler, aynı zamanda dini bir propagandayı da hedeflemektedir. Buna göre İhvan'ın hedefi; Abbasi devletini ortadan kaldırıp hak ve adalet prensibine dayalı Şii-İsmaili bir devlet kurmaktır. Bunun için örgütlenmiş, siyasal ve sosyal alandaki mücadelesini bu doğrultuda şekillendirmiştir.³⁰ İhvan'ın yürüttüğü mücadelede Şii/İsmaili siyasi düşüncenin risalelerin genel yazılış amacı olduğu farklı şekillerde dile getirilmektedir.³¹ İsmaili düşüncedeki hiçbir dönemin insanları doğruya ulaştıracak imamlardan hali olmayacağı düşüncesi genel kabul gören bir düşünce olmuştur. Bu anlayışa göre "imamların yaşamlarında iki dönem vardır; açığa çıkma dönemi, gizlilik dönemi. Açığa çıkma evresinde onların hakimiyeti ve saltanatı ruhlarda ve bedenlerde zuhur eder, gizlilik döneminde ise onların hükümranlığı ruhlarda ve akıllardadır."³²

Cabiri'ye göre risalelerin yazıldığı dönem gizlilik dönemidir. Hedef açığa çıkma döneminin koşullarını oluşturmaktır.³³ Bunu gerçekleştirebilmek için otoritenin ele geçirilmesi gerekmektedir. Nitekim bu konuda Risalelerde şöyle denmektedir: "Ey kardeş! İhvan'ın seçkin zümresinden gelen şartlar üzerinde ittifak etmemizden sonra bize düşen yardımlaşma, bedenlerimizin güçlerini bir araya getirme, tek bir güç haline gelmedir. Hepimizin önlemi tek bir önlem haline gelmeli, yüce ruhani şehri kurmalıyız. Bu şehir ruhlara ve bedenlere hakim olan sahibi'n-Namus el-ekber krallığında, onun memleketinde kurulmalıdır. Çünkü ruhlara egemen olan bedenlere de egemen olur, ruhlara egemen olmayan bedenlere de egemen olamaz."³⁴

İhvan-ı Safa'nın risalelerini önemli oranda ruh bilimi üzerinde kurgulamış olmalarının nedeni, siyasal amaçlarına ulaşmak için takipçilerini ideolojik ve ruhsal açıdan hazırlamaktır.³⁵ Cabiri'nin vurguladığı bizim de paylaştığımız bu kanaate göre İhvan için, Harran dini felsefesinden elde edip risalelerinde değişmez bir kural olarak belirledikleri bu ruhaniyet, amaç değil araçtı. Takipçilerinin itaatini sağlamaya matuf bu yöntem gizlilik döneminde yüce ruhani şehir kurulurken, açığa çıkma döneminde ise hedef mevcut siyasi idareyi, yani Abbasi devletini yıkıp yerine İsmaili devletin kurulmasını sağlamaktı.

Risalelerin kaleme alınmasının bir başka önemli nedeni, Abbasi halifesi Me'mun'un Şii inancı ve siyasal örgütlenmeleri etkisiz kılmak için tercüme ettir-

→

bir devlet kurmanın dini vecibelerden olduğu düşüncesinden hareketle düşüncelerini belirlediklerini ve bunu hayata geçirmek için örgütlendiklerini belirtmektedir. T.J.de Boer, *İslam'da Felsefe Tarihi*, s. 58-59.

²⁹ Bkz. Cebbur Abdunnur, *İhvanu's-Safa*, s. 83-84.

³⁰ Cabiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, Çev. Said Yakut, Kitabevi, İst. 2000, s. 187; Bayram Ali Çetinkaya, *İhvan-ı Safa'nın Dini ve İdeolojik Söylemi*, Elis yay. Ankara, 2003, s. 51.

³¹ Hanna el-Fahuri-Halil el-Cerr, *Tarihu'l-Felsefi'l-Arabiyye*, Daru'l-Cil, Beyrut, 1982, s. 224.

³² *Resail*, IV, 379.

³³ Cabiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, s. 188.

³⁴ *Resail*, IV, 171.

³⁵ Kemal yazıcı-Antuan Çattas Kerem, *A'lamu'l-Felsefe*, s. 424-425; Hanna el-Fahuri-Halil el-Cerr, *Tarihu'l-Felsefi'l-Arabiyye*, s. 223.

diği felsefi eserlere karşı, önemli oranda ta'lime ve dolayısıyla bir imama bağlanmayı esas alan hikmet felsefesini egemen kılmaktır.³⁶ Bu çerçevede Şii kaynakları Me'mun'u Yunan felsefesini yaymak suretiyle nübüvvet ilmini yok etmekle suçlamışlardır. Cabiri, Yemenli tarihçi İdris İmaduddin(ö.872)'in *Uyunu'l-Ahbar* isimli kitabına dayanarak şu bilgileri aktarmaktadır: "Muttaki imam Ahmed b. Abdullah b. Cafer es-Sadık babasından sonra imamlık görevini üstlenmiş ve davetçilerini Silmiyye'den (Suriye'de bir belde) değişik İslam diyarlarına göndermiştir. Me'mun, Ali Rıza b. Musa b. Cafer'i kandırduğunda Allah'ın emrinin kesildiği ve hüccetinin ortadan kalktığını zannetmişti. Me'mun bu zanna iyice kapıldığında şeriatı değiştirmeye ve insanları Yunan felsefesine ve ilimlerine dayandırmaya çalıştı. İmam, halkın Me'munun boş sözlerine meylederek dedesinin şeriatından yüz çevirmelerinden endişe duyduğu için Resailu İhvanı's-Safa'yı telif etti.³⁷

Risaleleri kaleme alan kişi ve dönemler dikkate alındığında³⁸ İhvan-ı Safa'nın, başlangıçtan itibaren Me'mun'un kültürel politikasına tepki olduğu görülür. Bilindiği gibi Me'mun'un stratejisi, gnostik Şii tezlerine karşı Aristo ilim ve mantığına dayanan akli tezlerin güçlendirilmesidir. Bilindiği gibi özellikle Me'mun kendi yönetimi için tehlike oluşturduğunu varsaydığı Şii ve Bâtini akımlarla başta Maniheizm olmak üzere farklı inanış ve dinlere karşı bir yandan tercüme faaliyetleri ile felsefeye, bir başka açıdan da Mu'tezile kelamına dayanmaya çalışmış ve bu düşünceyi devletin resmi politikası olarak belirlemiştir. Dolayısıyla İhvan'ın Risalelerinde kelama ve kalamcılara karşı geliştirdikleri katı söylem salt bir teorik tartışma olarak algılanmamalı, tersine üzerinde bina edilmeye çalışılan devlet siyasetinin önemli bir stratejisi olarak görülmelidir. Şia, vahyin imamlarda devam ettiğini söyleyerek siyasi ve dini imametteki ehliyetlerini vurgulamak için önemli oranda Hermetizme sarılırken, Me'mun da Mu'tezili kelamın onayladığı ve siyasi vakıanın işlediği şekilde Yunan felsefesinin yardımına başvurmuştur.

İhvanın felsefi düşüncesi salt bir Yunan felsefesi olmayıp önemli oranda gnostik düşüncelerle ve doğu hikmetiyle mezc olmuş bir felsefedir. Temel çabaları, safiyetini kaybetmiş, hurafe ve bidatlerle tanınmaz hale gelmiş dinin Bâtini felsefi düşüncelerle arındırılmasıdır. Zira onlara göre felsefe dinin üstünde bir konuma sahiptir. Aynı şekilde felsefi faziletler, dinin faziletlerinden daha üstün ve ebedi mutluluk da ancak hikmet felsefesiyle elde edilebilir. Bu nedenle dini hükümler ve gereklilikleri felsefenin terazisiyle ölçmek gerekmektedir. Buna ulaşmanın yolu da Şii düşünce üzerine temerküz etmiş fikri bir inkılabın ardından siyasi bir inkılaptır. İhvanın risaleleri bu açıdan değerlendirildiğinde temel amacın yeni bir devletin te'sisinin hedeflendiği görülmektedir.³⁹ Bununla alakalı

³⁶ İhvan'ın Risalelerinin yazılış amacı hakkında geniş bilgi için bkz. Ebu Hayan Tevhidi, *el-İmta' ve'l-Muanese*, II, 10-26; Bayram Ali Çetinkaya, a.g.e, s. 50.

³⁷ Cabiri, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 325.

³⁸ Bkz. Ebu Hayan et-Tevhidi, *el-İmta' ve'l-Muanese*, II, 4-6.

³⁹ Hanna el-Fahuri-Halil el-Cerr, *Tarihu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, s. 229.

olarak dile getirilen düşüncelerde İhvan, şer devletinin artık nihai gücünün zirvesine ulaştığını, gücünün zirvesine ulaşan her bir devletin çöküşe doğru yaklaştığını, devletlerin dönemsel olarak bir toplumdan bir diğer topluma, bir ehl-i beytten diğer bir ehl-i beyte geçmek suretiyle el değiştirdiklerini ifadeden sonra, hayır devleti ise başlangıcından itibaren hikmetli alimlerin, faziletli kişilerin tek bir düşünce, tek bir mezhep ve tek bir inanç üzerinde ittifaklarıyla teşekkül ettikleri devlettir. Bunlar birbirleriyle mücadele etmemek, tartışmamak, birbirlerinden desteklerini çekmemek konusunda sözleşmişlerdir. Bu sözleşmeleri ile yapacakları bütün işlerde adeta tek bir insan, tek bir nefis durumuna geçmişlerdir.⁴⁰

İhvan-ı Safa, takip ettikleri yöntemle gerek inanç ve gerekse ahlaka dair toplam elli iki risaleden müteşekkil ansiklopedik tarzda kaleme aldıkları risalelerin her birisini belli bir başlık altında farklı konulara ayırmışlardır. İhvana göre risaleler hakikati izah amaçlı yazılmış, gizem ve sırları barındırmaktadır. İhtiva ettiği bu sır ve hakikatlere ulaşmak için bir muallime ihtiyaç vardır. Risaleler, lafızları itibarıyla belli bazı anlamları içeriyor görünüyorsa da hakikatte görünenin ötesinde farklı anlam ve sırlara sahiptir.⁴¹ Risalelerin kaynakları babında dört temel başlıktan söz edilmektedir. İlki, hekimlerin ve filozofların riyaziyyat ve tabiiyyata dair yazmış oldukları eserler, ikincisi, Tevrat, İncil, Furkan ve bunun dışında nebilere gönderilen gizli anlam ve hakikatleri barındıran suhuf. Üçüncüsü, tabii bilimlerle ilgili yazılmış kitaplar, dördüncüsü ise arınmış olanların dışında hiç kimsenin dokunmayacağı ve hiç kimsenin ulaşamayacağı, melekler ve ebrar olanların vasıtasıyla Allah'ın özel kullarına ulaştırılan gizli hakikatlerle ilgili kaynaklardır.⁴² Burada zikredilen son madde İhvan'ın Bâtını ta'limle olan münasebetleri açısından dikkate değerdir.

Genel anlamda Bâtını-Şii ve özel anlamda İsmaili karakter risalelerin anlatım üslubuna egemendir.⁴³ Bu nedenle risalelerde dile getirildiği varsayılan gizli anlamlar ve sırların hakikatlerine ancak tedrici olarak ulaşılacağı düşüncesi kabul edilmektedir. Kendilerine hakikatlerin açıklanacağı kişilerin düzeyleri dikkate alınmakta ve sembollerle ifade edilen anlatımlarda her zâhirin bir Bâtını ve her sözün de bir yorumu olduğu ifade edilmektedir.⁴⁴ İhvan ilim adına her türlü bilgiye açık olduklarını, yararlandıkları kaynaklar noktasında ilahi kitapların yanı sıra bilgi ve hikmeti barındıran her türlü kitaplardan da istifade ettiklerini, herkesin muttali olabileceği bu bilgi kaynaklarının yanında sadece kendilerinin anlayabilecekleri ve hikmet sahibi İhvan'dan başka kimsenin bilemeyeceği bu anlamların ancak onların meclislerine katılmak suretiyle anlaşılacağı ifade etmekte-

⁴⁰ *Resail*, I, 131.

⁴¹ *Resail*, IV, 283.

⁴² *Resail*, IV, 42.

⁴³ Bkz. *Resail*, IV, 53.

⁴⁴ Hanna el-Fahuri-Halil el-Cerrr, *Tarihu'l-Flesefeti'l-Arabiyye*, s. 239.

dirler.⁴⁵ Bu düşünceler, Risalelerin pek çok yerinde farklı şekillerde dile getirilmiştir.

II-RİSALELERDE KELAM DEĞERLENDİRMELERİ

İhvan-ı Safa'nın düşünce seyrinde egemen olan anlayışın İsmaili/Bâtını yaklaşımları çağrıştırdığından, İsmaili eğilimde oldukları kabul edilmektedir. Farklı mülahazalar olmakla birlikte kanaatimize göre risalelerde belirlenen düşünceler, zihinsel çabadan ziyade İhvan'ın egemen kılmak istediği sosyal ve siyasal yapının te'sisini sağlayacak teorik altyapının hazırlanması şeklindedir. Verdikleri mücadele ve izledikleri yöntem dikkate alındığında, bu teorik altyapının üzerine İsmaili/Bâtını anlayışa dayalı Şii bir egemenlik te'sis etmek arzusu olduğu anlaşılmaktadır. Risalelerin te'lif edildiği dönem dikkate alındığında müesses yapıya en büyük desteği kelamcıların, özellikle de Eş'ari kelamcılarının verdiği görülmektedir. Dolayısıyla İhvan'ın kelamcılarla olan mücadelesi düşünce ve yöntem noktasındaki farklılıklardan ziyade, destekçisi oldukları siyasal yapıların savunulması noktasında cereyan etmektedir. Bu durum dikkate alınmadan İhvan'ın kelamcılara olan muhalefetini anlamlandırmak pek de olası değildir. Bu nedenle her şeyden önce bilinmesi gereken husus, İhvan'ın kelam ilmi ve kelamcılarla ilgili yaptıkları değerlendirmelerin bu tarz siyasal bir etkinin altında cereyan etmiş olduğudur.

İslam kültürünün inşa çalışmalarının başından itibaren kelamcıların toplumda üstlendikleri misyon ve sahip oldukları etki dikkate alındığında, İhvan'ın kelamcılara karşı takındıkları olumsuz tutumun nedeni⁴⁶ belki daha rahat anlaşılabilir. Bilindiği gibi Emevilerden itibaren Abbasiler ve sonraki Müslüman devletlerin pek çoğunda Sünni anlayış egemen olmuştur. Sünni anlayışın egemenliğini sağlayanlar da önemli oranda Sünni kelamcılar olmuştur. Gerek düşüncenin te'sisi, gerekse korunması ve geliştirilmesi konusunda kelamcıların üstlendikleri bu önemli misyon nedeniyle, İsmaili/Bâtını düşünceyi egemen kılma çabasında olan İhvan'ın ise karşıt mücadele verecekleri en önemli düşünce gurubunu kelamcılar oluşturacaktır. Bu nedenle Risalelerde kelamcılara dair yapılan değerlendirmeler önemli oranda ithamlardan ibaret kalmıştır. İhvan'ın kelam ve kelamcılara dair değerlendirmeleri, Risalelerin değişik yerlerinde işlenmiştir.

2.1.RİSALELERİN RESMETTİĞİ KELAMCI

İhvan, kelamcılarını ilim ehline benzeyen, ancak hakiki anlamda hikmet ve ilim ehli olmadıklarından insanları aldatanlar olarak nitelendirmektedir. İhvan'a göre kelamcılar, felsefeyi bilmeyen, dini gerçek anlamda tahkik edemeyen ve buna rağmen hakikat bilgisine sahip olduklarını iddia eden kişilerdir. Bunlar, sığ görüşleri ile hakikatin bilgisine ulaşma imkanından yoksundurlar. Kendi nefislerini bile tanımaktan aciz, gizli olan bilgileri birbirinden tefrik etme ehliyetine

⁴⁵ *Resail*, IV, 167-168.

⁴⁶ Bkz. *Resail*, IV, 50-51.

sahip değillerdir. Kelamcılar, bedihi olarak gayet rahat bir şekilde, hisler tarafından algılanabilen ve akıl tarafından anlaşılabilen mevcudatı bile anlamaktan acizdirler. Bu acizyetlerinin farkında olmadıklarından “tafra”, “cüz’ü la yetecezza” ve buna benzer anlaşılması zor konulara dalmaktadırlar. Bu tarz konuları izah etmekte güçlük çektikleri için de cedel yöntemine müracaat etmektedirler.⁴⁷ Kelamın ele aldığı belli başlı konuları sayarak bu konularda yeterince bilgi ve donanıma sahip olmadığı halde söz söylediklerinden kelamcıları eleştiren İhvan, onları güzel konuşan decallar, kalpleri körelmiş kişiler, hakikatten şüphelenenler ve doğrudan sapanlar olarak nitelendirmektedirler.⁴⁸

Kelamcılarını, alimler için büyük bir felaket, nebileri yalanlayanlar, tahkik etmedikleri halde hakikate ulaştıklarını iddia edenler, bilmedikleri konularda iddialarda bulunan kişiler olarak niteleyen İhvan, “Siz ancak mücadele eden bir topluluksunuz” (54, Zuhruf, 43) ayetinin bunlara işarette bulunduğunu ifade etmektedirler. Bunlar bilmediklerini ve yapmadıklarını söyleyenlerdir dedikten sonra bunlardan Allah’a sığınmak ve uzak durmak gerektiğini de özellikle taraftarlarına öğütlemektedirler.⁴⁹

2.2. KELAMDA KULLANILAN CEDEL

İhvan-ı Safa Risaleler’de doğrudan bir isimlendirme yapmaktan ziyade kelamcılarını “ashabu’l-cedel ve’l-munazara” olarak nitelendirmektedir.⁵⁰ Kelamcılarını, kendi aralarında ihtilafa düşenler ve ittifak sağlayamayan kişiler olarak tanımlayan İhvan, bunun nedeni olarak kelamda kullanılan “cedel yöntemi”ni göstermektedir. Kelamda kullanılan bu yöntemin karakterinde ihtilafın var olduğunu söyleyen İhvan’a göre; cedel yöntemini kullananlar, ele aldıkları konunun detaylarına girmeden ve konuyu bilimsel veriler ışığında ele almadan, ön kabullerle savunmaktadırlar. Dolayısıyla hakkın ortaya çıkmasını talepten ziyade kabullendikleri düşüncelerinin üstün gelmesi için çaba göstermekte, konuların özüne inmeden, ayrıntılara takıldıklarından taassuba düşmektedirler. Bu durumun bir sonucu olarak haktan ve doğru düşünceden uzaklaşmaktadırlar.⁵¹

Cedel yöntemini kullananların durumunu, peygamberden nübüvvetinin doğruluğunun kanıtı için mucize isteyen kişilerin durumuna benzetmekle kelamcılarını eleştiren İhvan, bu meyanda Kur’an’da zikredilen “Onlar bunu ancak tartışmak için söylediler. Onlar kavgacı bir toplumdur”⁵² ayetini, kelamda kullanılan cedel yönteminin yanlışlığının kanıtı babında ifade etmektedir. Ayetin siyak ve sibakını dikkate almadan, cedel yöntemini kötüleme anlamında bu ayetin delil

⁴⁷ Resail, IV, 50.

⁴⁸ Resail, IV, 50-51.

⁴⁹ Resail, IV, 51.

⁵⁰ Resail, III, 153; 439-442.

⁵¹ Resail, III, 439-440.

⁵² 43, Zuhruf, 58.

olarak sunulmuş olması, İhvan'ın kendi iç çelişkisinin bir ifadesi tarzındadır. Zira Risalelerde, bütün dini ve felsefi düşüncelere açık olduklarını söylemelerine karşın, ayeti bağlamından kopararak kelamcıları tenkit babında serdetmişlerdir.

Cedel yöntemi ile görüşlerini temellendirmeye çalışanları, Allah'ın kitabını ve peygamberin sünnetini kendi fasit görüşleri doğrultusunda yorumlamakla suçlamakta ve kelim ehlinin düşüncelerini fesahatle ortaya koyduklarından, hakkı batıl, batılı da hakk suretinde göstermekle insanları kandırdıklarını ifade etmektedirler.⁵³ Her bir düşünce gurubunun, kendi düşüncelerini temel ve hak merkezli gördükleri bilinen bir durumdur. Bu açıdan bakıldığında, bu yaklaşımın sadece kelamcılara ait olduğunu söylemek gerçeği tersyüz etmektir. Hiç şüphesiz cedel ile düşüncelerin tespit edilmesi kendi içinde pek çok sorunu doğurmaktadır. Ancak Risalelerde ifade edildiği şekliyle, kelamcıları bir bütün olarak hakikate muhalefet edenler şeklinde değerlendirmek kabul edilecek bir durum değildir.

İhvan'a göre Cedel ehli, Resulün getirmedeği ve kendilerine Allah tarafından emredilmeyen pek çok şeyi kendi arzuları doğrultusunda dine sokuşturdular. Bidatler icat ederek bunların Allah Resulünün siret ve sünneti olduğunu söylediler. Bunları o kadar süslü gösterdiler ki kendileri de gerçekten bunların Resulün sünneti ve emredilen hususlar olduğuna inanmaya başladılar. Kendi kıyas ve görüşleri doğrultusunda pek çok yeni hükümler ihdas ettiler. İhdas ettikleri bu yeni hükümleri Allah'ın kitabı ve Resulün sünnetine eş tuttular. Bunu yaparken, kibirleri dolayısıyla zikir ehline sormaktan da uzak durdular. Kendi kit akıllarınca, Allah'ın bazı dini emirlerini eksik bıraktığını ve onların bozuk düşünce ve yanlış kıyaslarıyla düzeltilmesi gerektiğine inanmışlardır. Onların böyle bir yola başvurmalarının tek nedeni riyasettir."⁵⁴ İhvan'ın bir düşünce ekolü olmaktan ziyade, siyasi bir yapı olduğu yukarıda ifade edildi. Bu siyasi yapısının bir ifadesi olarak kelamcıları, bid'atler icad eden ve riyaset peşinde koşan kişiler olarak nitelemiş olmalarıdır.

İhvana göre dinde herhangi bir eksiklik yoktur. Din beşerin ihtiyaç duyduğu her şeyi kapsamıştır. Ancak dinin ihtiva ettiği bu hükümleri burhani kıyas sahiplerinden başkası anlayamaz. Bu nedenle cedeli kıyas yoluyla bunları çözmeye çalışanlar -kelamcılar- bozguncu bir topluluk olduklarından toplumu da ifsat etmişlerdir. Çünkü onlar ilimde derinlik sahibi kişiler değildirler. Onlar, dinin Bâtını anlamlarını anlayabilecek düzeyde değildirler. Bununla birlikte avam gibi dinin zâhiri anlamına da dayanmamışlardır. Böyle davranmaları sebebiyle toplumun temel ihtiyaçlarını gidermemişler ve toplumsal birlikteliği bozmuşlardır.⁵⁵ İhvan'ının bu yaklaşımı, İbn Rüşdü hatırlatmaktadır. İbn Rüşd de kelamcılarla ilgili değerlendirme yaparken onları, avamın biraz üstünde, fakat, ilim ehline de

⁵³ Resail, III, 440-441.

⁵⁴ Resail, III, 161.

⁵⁵ Hanna el-Fahuri, Halil el-Cerr, *Tarihu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, s.248.

ulaşamayan vasat bilgilere sahip kişiler kategorisinde değerlendirmiştir. Burhan ehli olmadıkları halde dini metinleri yorumlamaya çalıştıkları ve bu yorumları halka indirdikleri için, halkın sapıtmasına neden oldukları ithamıyla kelamcıları tenkit eden İbn Rüşd, ancak burhan ehli olan filozofların bu tarz soyut konuları anlayabildiklerini, bu düşüncelerin de halk ile paylaşılmaması gerektiğini dile getirmiştir.⁵⁶ Dolayısıyla gerek İbn Rüşd'ün ve gerekse İhvan'ın bu konuda kelamcılara yönelttikleri tenkitlerinde benzerliklere rastlanmaktadır. Her iki yaklaşım biçiminde de kendini merkeze alarak ötekini değerlendirme gayretleri mevcuttur. Bu tarz sübjektif değerlendirmelerde gerçeği yansıtmaktan ziyade, kendi düşüncesini doğrulatma ve onun dışında kalan her şeyi olumsuzlama gibi bir mantık egemendir.

İhvan, kullanılan cedel yöntemi nedeniyle ümmet arasına tefrikanın girdiğini, düşmanlık ve nefretin çoğaldığını, bunun sonucu olarak fitne ve savaşların çıkmasına sebebiyet verdiğini belirtmektedir. Tefrikaya düşenler, birbirlerinin kanını helal saymakta, hiçbir uyarıcıyı dikkate almamakta ve kendilerini uyarılmadan müstağni görmektedirler.⁵⁷ Fırkalar arasında sert ihtilafların olduğu ve birbirlerini sapıklıkla itham ettikleri, kaynaklara bakıldığında görmek mümkündür. Ancak toplumlar arasındaki ihtilafların, yalın düşünce farklılıklarına bağlanması da sağlıklı bir değerlendirme olmadığı müsellemdir. Farklı düşünceleri nedeniyle ithama tabi tutulan ve fırkalaşmalara neden olan bu yaklaşımı eleştiren İhvan, benzer yanlışı da kendisi işlemektedir. Kendisini hakikatın merkezine yerleştiren, toplumun bütün kesitlerinin yanlışı yolda oldukları ve bunları hak yola çekme düşüncesiyle bütün düşüncelerden istifade edeceğini bir ön kabul olarak belirleyen İhvan, ta'lime tabi tutulmadan insanların doğruya ulaşamayacakları iddiasını ileri sürmek suretiyle kendi çelişmesini yaratmış olmaktadır.

2.3. KELAMDA KIYASIN KULLANILMASI

İhvan, Cedel yöntemi nedeniyle kelamcıları eleştirdiği gibi, kelamcıların kullandıkları kıyas yöntemlerini de tenkit etmişlerdir. "Bu kimselerin dayandıkları tek bir sağlıklı asıl veya kıyas yoktur ki söz konusu meselelere bu asıl veya kıyasa dayanarak cevap verebilsinler. Bunların asılları farklı, kıyasları birbirinden değişiktir.... Bilin ki ey kardeşler, farklı asıllar ve tutarsız kıyaslara dayanarak verilecek cevaplar da tutarsız ve çürük olacaktır. Biz ise bu ve benzeri meselelerle ilgili soruları tek bir asla ve tek bir kıyasa dayanarak cevapladık. Hakiki ilimlerde söz sahibi olduğunuzu iddia eden kimseden, tek bir asıl ve kıyasa dayanarak cevap vermesi beklenmelidir. Böyle bir sayısız varlığın suretleri arasında dayanacağı aslı, insanın sureti olarak görecektir. O böyle yaptığında herkes tek bir din, tek bir görüş, tek bir mezhep üzerinde ittifak etmiş olacak, ihtilaflar ortadan kalkacak ve

⁵⁶ Bkz. Ahmet Erkol, *İbn Rüşd'ün Kelam Eleştirisi*, Fecr yay. Ankara, 2007, s, 121-122.

⁵⁷ *Resail*, III, 153-154.

hakikat herkese net bir şekilde görünecek ve bütün insanların kurtuluş vesilesi olacaktır.”⁵⁸

Kelamda kullanılan kıyas yönteminin taşıdığı zorluklar bilinmektedir. Zira hukukta kıyasın kullanılması, pek çok açıdan benzerliklerin kurulmasının imkanı nedeniyle oldukça kolaydır. Oysa kelamda kullanılan kıyas, hiçbir açıdan benzerliğin kurulamaması nedeniyle problemlidir. Böyle olmakla birlikte kelamda kıyasın kullanılması bir mecburiyetin neticesidir. Çünkü vahyin ifade ettiği anlamın insanlara ulaştırılması ancak onların algılayabildikleri düşüncelerle anlatılabilir. Bu durum da zorunlu olarak bazı kıyasların kullanılmasıyla mümkündür. Buna rağmen İhvan, “gaibi şahide kıyas ettikleri” için kelamcılara hücum etmişler ve taraftarlarını onlardan sakındırmışlardır. İhvan’a göre kelamcılar: “Ağızları iyi laf yapan kalpleri kör, hakikatler hakkında kuşkuya kapılan ve doğru yoldan sapan deccallardır.”⁵⁹ Bundan daha ağır bir ifade ve tarafgirlik olamaz. Her vesileyle bütün dini düşüncelere aynı mesafede olduklarını söylemelerine rağmen, kelamcıları “ağızları iyi laf yapan deccallar” olarak nitelendirmelerini izah etmek mümkün değildir.

2.4. TABİATÇI FİLOZOFLAR VE MANTIKÇILAR

Konumuzun kapsamında olmadığı için ayrıntılarına girmemekle birlikte, İhvan’ın Tabiatçı filozoflar ve mantıkçılara yönelik değerlendirmelerine bakıldığında İhvan’ın, bunları kullandıkları yöntemleri nedeniyle itham ettiği görülmektedir: “Onlar, sözlerinde, mezheplerinde ve anlatımlarında çokça ihtilafa düştüklerinden dolayı insanları doğru yoldan, hak dinden saptırmışlardır. Onlardan kimisi, alemin kudemini dile getirirken, diğer bazıları heyulanın kideminden söz etmiş, bazıları ise suretin kidemini, illetlerin birden fazla oluşu noktasında ikiden yediye kadar farklı illetlerin varlığını dile getirmişlerdir. Sani’ ve masnu’un beraberlikleri ile ilgili yapılan tartışmalar, sonsuzluk düşüncesinin tartışılması, mead ve inkar etrafındaki değerlendirmeler, risalet ve vahiy çerçevesindeki tartışmalar ve daha pek çok farklı konularda aralarındaki ihtilafları sebebiyle bunlardan kimisinin inkara saptıklarını, bir kısmının ise şüphe ve şaşkınlık deryasına saplanıp kaldıklarını söylemektedirler.”⁶⁰ Farklı disiplinlerin kendi aralarındaki ihtilaflarını, onların şüphe deryalarında gezinmeleri şeklinde tasvir eden İhvan, Risalelerin farklı yerlerinde gerek felsefe ve gerekse mantık hakkında sitayişkar ifadeler kullanmaktan da geri durmamışlardır. Mantığı felsefenin ölçüsü ve filozofon aleti olarak niteleyen İhvan, felsefe için de peygamberlikten sonra insan uğraşlarının en üstünüdür şeklinde değerlendirmelerde bulunmuşlardır.⁶¹ İfade etmek gerekiyor ki İhvan, doğrudan felsefe veya mantığa karşı bir tutuma sahip

⁵⁸ *Resail*, IV, 10-11.

⁵⁹ *Resail*, IV, 51.

⁶⁰ *Resail*, II, 355-356.

⁶¹ Bkz. *Resail*, I, 427.

değildir. Ancak İhvan'ın tavsiye ettiği, Aristo felsefesinden ziyade hikmet felsefesidir.

İhvan'a göre "mantık ilmine sadece nefisleri hala bedenlerine gömülü olan kişiler ihtiyaç duyarlar. Bedenlerden arınmış duru nefisler, zihinlerde olan düşünce ve anlamları birbirlerine anlatmak için kelam ve sözlere ihtiyaç duymazlar. Bunlar ulvi nefisler olup cismani şehvetlerin kirinden arınmışlardır. Bunlar, gizlenenlerin haber verilmesine ve sırları soruşturmaya ihtiyaç duymazlar. Çünkü onlar haberlerin ve salihlerin madeni olan nurlar ve ışıraq aleminde dirler."⁶² Risalelerde özellikle vurgulanan ve taraftarlarına tavsiye edilen iç arınmadır. Arınma yoluyla başka bir vasıtaya ihtiyaç duymaksızın hakikate ulaşmak mümkündür.

Risaleler dikkatlice gözden geçirilirse, İhvan'ın, dönemindeki inanç farkları ve mezhep ayrılıklarından usanıp, bunlara bir son vermek, bu konudaki bağnazlığı yıkmak amacıyla yola çıktıkları anlaşılır. Düşüncelerini temellendirmek için esas aldıkları tüm kaynakları, istedikleri gibi kullanmışlardır. Onlar için, Kur'an ne kadar önemli ise, Tevrat ve İncil de o kadar önemlidir. Muhammed'in sözleri ne kadar önem taşıyorsa, felsefede Sokrates'in ya da Platon'un, matematik ve geometride Pythagoras'ın sözlerinin de önemi o kadar büyüktür. Ancak İhvan, Müslüman bir toplum içinde yaşaması ve kendilerinin de Müslüman olması nedeniyle, Kur'an ve Hz. Peygamber'in sözlerine daha fazla ağırlık vermiş, daha çok alıntı yapmışlardır.⁶³

SONUÇ

"Kardeşlerimizin, bilimlerden hiçbirine düşman olmamaları, hiçbir kitabı hor görmemeleri, mezheplerden hiçbirine önyargı ile bakıp, bağnazlığa düşmemeleri gerekir. Zira, bizim görüş ve inancımız bütün mezhepleri kapsar ve bütün bilimleri kuşatır. Bizim bilimimiz, başlangıcı ve sonu, gizliliği ve açıklığı bakımından hepsinin tek bir ilke, tek bir neden, tek bir evren ve tek bir ruhtan oluşmaları dolayısıyla, duyulan (mahsus) ve kavranan (makul) tüm varlıkların incelenmesidir. (IV, 41-42)" şeklinde genel bir çerçeve çizmişlerse de Risaleler'in bütünü dikkate alındığında burada belirlenen prensiplere pek de riayet edilmediği görülmektedir. Yukarıda ifade edildiği gibi, İhvan, İsmaili/Bâtını anlayışın dışındaki diğer düşüncelerin kişiyi mutluluk ve huzura kavuşturamayacağı, hatta bunun ötesinde ta'lime dayalı olarak bir imama bağlanmadan hakikate ulaşmanın imkansız olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla hakikate ulaşmanın yegane yolu kendi imamlarına tabi değildir.

Farklı dönemlerde kaleme alınmış olmaları nedeniyle de olsa gerek Risaleler'de bir yeknesaklık görülmemektedir. Yaşadıkları dönemde dini ve sosyal alandaki kargaşaya son verme iddiasıyla ortaya çıktıkları anlaşılan İhvan'ın, geliştir-

⁶² *Resail*, IV, 168.

⁶³ Enver Uysal, *İhvan-ı Safa Felsefesinde Tanrı ve Alem*, Marmara Ü. İlahiyat Vakfı yay. İst. 1988, s. 24-25; T.D.V. İslam Ansiklopedisi, "İhvan-ı Safa" md. XXII, 2.

miş olduğu argümanlara en ciddi cevap kelamcılardan geldiği için özellikle kelamcılara dönük ithamlarda bulunmuşlardır. Söz konusu dönemde itham ettikleri kelamcıların pek çoğu aynı zamanda önemli birer usul alimi idiler. Dolayısıyla kelamcılarının avamın biraz üstünde, ama havas/alim derecesine ulaşamadıkları iddiaları hiçbir somut gerçeğe dayanmamaktadır. Teorik olarak görülen tartışmaların altında İsmaili/Bâtını bir düşünceye dayalı devletin te'sisi çabasına karşın, kelamcılarının gösterdiği direnç ve müesses yapıların korunması konusunda gösterdikleri çaba, İhvan'ın kelamcılara karşı düşmanca bir tutum takınmalarına sebep teşkil etmiştir. Dolayısıyla kanaatimizce İhvan'ın kelamcılara yönelttikleri tenkitler, bilimsel verilere dayanmaktan ziyade ideolojik kaygı kaynaklıdır. Objektif olmaktan son derece uzaktır. İhvan'ın kelamcılara dönük tenkitleri genel ifadelerle dile getirilmiş, konular fazlaca detaylandırılmamıştır. Kelamda her bir konunun nassa dayandırılma yöntemine karşın, İhvan'ın hakikate ulaşmanın yegane yolunun ta'lime dayalı bir imamın öğretisi ile ulaşılacağı düşüncesi arasındaki derin çelişki, İhvan'ın kelamcılara karşı cephe almasında farklı bir etken oluşturmaktadır.

Yöntemdeki bu farklılaşma, doğal olarak içeriği de belirlemektedir. Kelamdaki hakikate ulaşmanın herkes için mümkün ve yolunun da Kitapla-Kur'an-gerçekleşebileceği düşüncesine karşın İhvan'ın sadece imam vasıtasıyla hakikatin elde edilebileceği, dolayısıyla inhisarcı bir anlayışa bağlı olduğu dikkate alındığında neden kelamcılara karşı bu denli sert bir üslup kullandığı daha rahat anlaşılabilir. Kanaatimizce İhvan, Metematikte Pythagoras'a, mantıkta Aristo'ya, metafizikte Platon'a, ahlâkta Sokrates'e bağlı olduğunu söylemekle eklektik bir yapıda olduğunu kanıtlamaya çalışmışsa da, kendisine muhalif gördüğü kelamcılara karşı aynı hoşgörüyü sergileyememiştir. Çünkü İhvan'ın Risaleler'de serdettiği düşüncelere ancak kelam yoluyla ciddi cevaplar verilmiştir. İhvan'ın ta'lime dayalı gnostik felsefi bir düşünce ve yaşamı egemen kılma çabalarına karşın Kelamcılarının nassa ve akla dayalı düşünce ve hayat önerileri arasındaki derin çelişkiler bu iki düşünce gurubunu karşı karşıya getirmiştir.

KAYNAKÇA

Ahmed Emin, *Zuhru'l-İslam*, Darulu'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut.

Ahmet Erkol, *İbn Rüşd'ün Kelam Eleştirisi*, Fecr yay. Ankara, 2007.

Ahmet Koç, *İhvan-ı Safa'nın Eğitim Felsefesi*, İFAV, İst. 1999.

Bayram Ali Çetinkaya, *İhvan-ı Safa'nın Dini ve İdeolojik Söylemi*, Elis yay. Ankara, 2003.

Cebbur Abdunnur, *İhvanu's-Safa*, Daru'l-Mearif, Kahire.

Ebu Hayan et-Tevhidi, *el-İmta' ve'l-Muanese*, Thk. Ahmed Emin-Ahmed zeyn, Menşuratu'ş-Şerif er-Rıda.

Enver Uysal, *İhvan-ı Safa Felsefesinde Tanrı ve Alem*, Marmara Ü. İlahiyat Vakfı yay. İst. 1988, s. 24-25.

Hanna el-Fahuri-Halil el-Cerr, *Tarihu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, Daru'l-Cil, Beyrut, 1982.

Henry Laoust, *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*, Çev. E. Ruhi Fığlalı-Sabri Hizmetli, Pınar yay. İst. 1999.

Ian Richard Netton, *İslam Felsefesi Tarihi, İhvan-ı Safa md.* (Ed. Seyyid Hüseyin Nasr- Oliver Leaman) Çev. Şamil Öçal- Hasan Tuncay Başoğlu, Açılım Kitap, İst. 2007.

Kemal Yazıcı- Antuan Ğattas Kerem, *A'lamu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, Mektebetu Lubnan, Lübnan, 1990.

M.G.S. Hadgson, *İslam'ın Serüveni*, İz yay. İst. 1993.

Muhammed Abid Cabiri, *Arap Aklının Oluşumu*, Çev. İbrahim Akbaba, İz yay. İst. 1997.

-----, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, Çev. Said yakut, Kitabevi, İst. 2000.

Ömer Ferruh, *el-Fikru'l-Arabi*, Daru'l-İlm li'l-Melayin, Beyrut, 1966.

Resailu İhvani's-Safa ve Hillani'l-Vefa, Daru Sadır Beyrut, I-IV.

T.J.de Boer, *İslam'da Felsefe Tarihi*, Çev. Yaşar Kutluay, Balkanoğlu Matbaacılık, Ankara, 1960.

PASCAL EPİSTEMOLOJİSİNDE AKIL

Şahin EFİL*

ÖZET

Biz bu makalede, Pascal epistemolojisinin temel dayanaklarından birisi olan akıl, onun farklı versiyonlarını, işleyiş biçimini, sınırlarını, daha da önemlisi ne türden bilgi ürettiğini, bunların doğru ve güvenilir olup olmadığını anlamaya, açıklamaya ve analiz etmeye çalışacağız. Burada, Pascal, özellikle, Descartes'ın felsefesini, akli mutlaklaştırmasını ve dini konulardaki görüşlerini ciddi bir biçimde eleştirmektedir. Ona göre filozofların akli, hiçbir konuda bize doğru ve sağlam bilgi vermez. Aksine, akıl, matematiksel ve bilimsel alanda bize en doğru ve güvenilir bilgiyi, en iyi yöntemi vermektedir. Dini bağlamda ise, o, imanın kavranmasında kalbe yardım eder ve destek olur. Sınırlı olmakla birlikte aklın, genelde, Pascal epistemolojisinde önemli bir yeri ve vazgeçilmez bir değeri vardır.

Anahtar Kelimeler: Epistemoloji, Akıl, Mutluluk, Bilimsel Akıl, Pascal.

THE REASON IN EPISTEMOLOGY OF PASCAL

In this article, we have tried to understand, explain and analyze the reason, which is one of the basic foundations of Pascal epistemology and its limits, different versions, manner of working and, perhaps the most important, what sort of knowledge it produces, and whether this knowledge is true and reliable or not. Pascal has especially criticized Descartes' Philosophy, his absolute reason and his views on religious topics seriously here. According to him, the reason of philosophies has never given the true and reliable knowledge in any topic to us. On the contrary, the reason has given us the most true, reliable knowledge and the best method on the scientific and mathematical area. On the religious context, however, it helps the heart in the understanding of faith and supports it. Although it is limited, the reason has an indispensable value and important place in Epistemology of Pascal in general.

Key words: Epistemology, Reason, Happiness, Scientific Reason, Pascal.

GİRİŞ

17. yüzyılda yaşamış olan Blaise Pascal (1623–1662), bir bilim adamı, bir matematikçi ve bir filozof olarak şöhret bulmuştur. *Düşünceler* (Pensees), onun dini ve felsefi düşüncelerini açıkladığı ve yorumladığı tek eseridir. Bazı düşünürlerin haklı olarak bu eser için “büyük bir dini yaşantıyı dile getiren felsefi ana ya-

pıt”¹ veya “fikir tarihine katkıda bulunan”² önemli bir kitap niteliğinde bulunması, ilgili esere bir bütün olarak bakıldığında oldukça yerindedir. Bu eserde Pascal, daha çok dini düşüncelerini ele almakta ise de, akıl ile onun farklı formlarının ve kalbin dini ve felsefi epistemolojideki yeri ve önemi, aklın doğru kullanımı ve sınırları gibi meseleler yanında, özellikle filozofların aklına ve dini konulardaki görüşlerine yönelttiği eleştiriler üzerinde durmaktadır. Genel olarak bakıldığında, Pascal’ın kaygılarının felsefi olmaktan çok dini bir mahiyet arz ettiği, ancak onun ilgili kaygıları dile getirirken, sık sık dini, felsefi ve mantıksal tahlil ve tenkitlere de başvurduğu görülmektedir. Bu bakımdan Pascal’ın bilgi sisteminde aklın işlevini ve rolünü ortaya koymak dikkate değer gözükmektedir.

Ayrıca, Pascal, *Taşra Mektupları*’nda (The Provincial Letters) bilginin üç temel ilkesini ve/veya kaynağını ortaya koymaktadır. Duyular/gözler, akıl ve kalp/iman. Duyular, olgular hakkında doğru hüküm vermemizi sağlarken, akıl da idrak edilebilir ve doğal şeyler hakkında hüküm vermektedir. Kalp ise, dini hakikatler ve doğaüstü şeyler hakkında hüküm vermektedir. Bilginin meydana gelmesini sağlayan bu ilkelerin her birinin ayrı objeleri vardır ve bunların her biri kendi düzeni içinde bir kesinliğe sahiptir.³ Ne akıl ne de duyular, bilginin ortaya çıkmasında tek başına hiçbir işe yaramaz. Duyular veya duyu verileri akla yardım eder, akıl da bunları kullanır ve bir takım soyutlamalarda veya çıkarımlarda bulunarak bilgiye dönüştürür.⁴ Görüldüğü kadarıyla, Pascal’ın felsefi epistemolojisinde akıl ve duyuların, dini epistemolojisinde ise kalbin son derece önemli bir yeri ve vazgeçilmez bir değeri olduğu ortadadır. Bu bakımdan Pascal, felsefe tarihinde “ılımlı fideizm”in en önemli temsilcilerinden birisi olarak kabul edilmektedir. Ona göre, “iman ve akıl, teoloji ve felsefe iç içedir. Aslında, biz inanıyorken düşünüyoruz; düşünüyorken de inanıyoruz.”⁵

Öte yandan, Pascal’a göre, mantıklı ve sağduyulu olmanın, akli kullanmanın, doğru düşünmenin birçok şekli veya yolu vardır. Bunlar, bir bakıma aklın farklı, doğru ve rasyonel açılımları olarak da yorumlanabilir. Buna göre, “kimi insanlar, eşyanın hususi bir düzeni içinde düşünür, ama diğer noktalarda yollarını tamamen şaşırırlar. Başka bazıları küçük bir prensipler dizisinden doğru sonuçlar çıkarırlar... Kimileri de çok sayıda prensibi içeren şeylerden doğru sonuçlar çıkarırlar...”

* Dr., Vezirköprü Anadolu Lisesi, Öğretmen, e-mail: sahinefil52@hotmail.com.

¹ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1990, s. 277.

² Wilhelm Weischedel, *Felsefenin Arka Merdiveni*, Çev. Sedat Umran, İz Yay., İstanbul 1997, s. 160.

³ Bkz. Blaise Pascal, *The Provincial Letters*, <http://oregonstate.edu/instruct/phl302/texts/pascal/letters-c.html#LETTER%20XIV> (24. 05. 2008).

⁴ Pascal’a göre hakikate ulaşma noktasında “akıl ve duygular... karşılıklı olarak birbirlerini aldatırlar.” Blaise Pascal, *Düşünceler*, çev. Metin Karabaşoğlu, Kaknüs Yay., İstanbul 2003, s. 30. Dolayısıyla Pascal, dini hakikatlere ulaşma ve onları anlama noktasında akıl ve ona yardımcı olan duyuların fazla bir epistemik değer ifade etmeyeceğinin altını çizer.

⁵ Hanifi Özcan, “Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım: Temelcilik ve İmanlılık”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Necati Öner Armağanı (içinde), C: XL, Ankara 1999, s. 169.

rırlar.”⁶ Dolayısıyla Pascal, akıl deyince, bundan birçok çeşidi ve işleviyle birlikte çeşitli akıl türlerini veya aklın farklı çalışma biçimlerini, açılımlarını ve düzenini anlamaktadır. Buna göre, o, bilimsel akıl, “matematikselsel akıl”, “sezgisel akıl”, “doğal akıl” ve “sahih akıl” olmak üzere beş çeşit aklın varlığından veya aklın beş farklı versiyonu, beş değişik çalışma biçimi bulunduğundan söz etmektedir.⁷ Aklın mahiyetini ve işlevini açıklarken, Pascal’ın, bazen bunlar arasında karşılaştırmalara gitmesi bazen de aralarındaki ilişkiden söz etmesi, dolayısıyla detaya girmesi⁸, onun bilgi sisteminde aklın yeri ve değeri konusunda bize önemli ipucular vermektedir. Şimdi bu akıl çeşitlerini sırasıyla incelemeye çalışalım.

1-MATEMATİKSEK AKIL

Çocuk denebilecek bir yaşta matematikle uğraşmaya başlayan, bu alanda önemli denilebilecek birçok buluşları olan ve henüz 16 yaşında iken konik kesitler hakkında bir kitap yazdığı öne sürülen Pascal, bilimsel alanda Descartes’ın “açıklık ve seçiklik” düşüncesi ile matematikselsel yöntemine bağlı kalmıştır. Daha doğrusu, matematik bize gerçeğin açık ve seçik bir biçimde algılanmasına imkan veren en sağlam bilgilerden birisini sunmaktadır.⁹ Ancak ilerde göreceğimiz gibi o, Descartes felsefesine, dolayısıyla onun akli mutlaklaştırmaya doğru giden çabalarına şiddetle karşı çıkmış ve bu noktada ciddi eleştiriler yöneltmiştir.¹⁰ Bir matematik dâhisi olarak şöhret bulan Pascal’ın matematikselsel akla ilişkin yaptığı açıklama, yorum ve tahlillerin ne kadar önemli olduğunu söylemeye bile gerek yoktur.¹¹ O zaman matematikselsel akıl nedir ve bizi ulaştırdığı bilgi ne ölçüde doğru ve güvenilirirdir? Bu akıl, ne türden bir bilginin ortaya çıkmasına imkân vermektedir?

Pascal’a göre, matematikselsel akıl, “büyük bir prensipler dizisini kavrayabilen” ve “onları birbirinden ayırabilen” akıldır ve bu akıl, aynı zamanda bize “aklın sınırlarının genişliğini”¹² de göstermektedir. Burada ilkeler, gayet açık olmasına rağmen, bunlar herkes tarafından kolaylıkla anlaşılabilir ve kullanılamazlar. Matematikselsel aklın ilkelerinden hareketle çıkarılan hükümlerin veya bu aklın ürettiği

⁶ *Düşünceler*, s. 142.; Bu esere bundan sonra sadece “Düşünceler” şeklinde atıfta bulunulacaktır.

⁷ Bkz. *Düşünceler*, s. 143, 201.

⁸ Pascal, matematikselsel akıl ile sezgisel akli karşılaştırarak aralarındaki ilişki konusunda bir hayli bilgi vermektedir. Örnek olarak bkz. *Düşünceler*, s. 143-45.

⁹ Bkz. Gökberk, *a.g.e.*, s. 277-78.; Ayrıca bkz. Frank Thilly, *Felsefe Tarihi*, çev. İbrahim Şener, Sistem Yay., İstanbul 1995, I, s. 336.; *Açık ve seçik* kavramlarından Descartes’ın ne anladığına ilişkin özlü bilgiler için bkz. Süleyman H. Bolay, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ Yay., Ankara 1996, s. 1-2.

¹⁰ Bkz. *Düşünceler*, s. 279, 281.

¹¹ Düşünce tarihinde hem matematikçi hem de filozof olan bir çok düşünürün olduğu bilinmektedir. Bunlardan birisi de hiç şüphesiz ki, Pascal’dır. Matematik-felsefe ilişkisini ve “matematik felsefesi”nin mahiyetini irdeleyen bir çalışmaya göz atmak, sanırım Pascal’ı ve düşünce sistemini daha kolay anlamamızı ve yorumlamamızı sağlayacaktır. Bkz. Stephen F. Barker, *Matematik Felsefesi*, çev. Yücel Dursun, İmge Kitabevi, Ankara 2003.

¹² *Düşünceler*, s. 143.

bilgilerin yanlış olması mümkün değildir.¹³ Buna göre, tıpkı Galileo ve Descartes'te olduğu gibi Pascal'da da matematiğin veya matematiksel aklın gelişmesi, topyekûn bilgi birikiminin de ilerlemesi ve artması anlamına gelmektedir. Bu akıl, bize en güvenilir ve en doğru bilgiyi verdiği gibi aynı zamanda en doğru ve en güvenilir yöntemi de vermektedir.¹⁴ Aklın sınırları içinde kalan her şeyi açık ve seçik bir biçimde aydınlatmasına ve açıklamasına¹⁵, 'aklın sınırlarının genişliğini' göstermesine rağmen, elbette ki, matematiksel aklın da *sınırları* ve kavrayamayacağı şeyler vardır. Dolayısıyla matematiksel akıl veya yöntem, metafizik konularda epistemolojik olarak verimli ve yararlı bir sonuca ulaşamaz.¹⁶

Bu noktayı daha açık ve anlaşılabilir hale getirerek ifade edersek, matematiksel akılla dinin temel öğretilerini anlama ve açıklama çabalarını analojik olarak şu şekilde ifade edebiliriz: "Öyle bir 'satranç oyunu' düşünün ki, bunda taraflar işlerine geldiği zaman taşları dama oyunundaki gibi oynuyor olsun. Bu oyun içinde son hareketin hangi kurala göre oynandığına nasıl karar verirdiniz? Böyle bir oyunu satranç veya dama ile nasıl karşılaştırabilirisiniz?"¹⁷ Hem satrancın hem de damanın kendine özgü kuralları veya prensipleri vardır. Bunları dikkate almadan, bu noktada hiçbir kurala uymadan dama ile satranç oynamaya veya tersini yapmaya kalkışırsak, oynadığımız oyunun adı dama olmadığı gibi satranç da değildir. Ortaya anlamsız, saçma sapan bir şey çıkar. Bu yüzden, matematiksel akıl sadece kendine özgü alanda epistemik bir anlam ve değer ifade edebilir.

2-SEZGİSEL AKIL VE BİLİMSEL AKIL

a- Sezgisel Akıl: Sezgisel aklın ne olduğunu, nasıl işlediğini ve bilgi üretmedeki rolünü anlamak ve ortaya koymak için en doğru yaklaşım, Pascal'dan alıntılar yapmaktır. Ona göre,

Sezgisel akılda prensipler mutad kullanımındadır ve herkesin gözü önündedir. Başımızı o yöne çevirmeye, gayret sarf etmeye hiç gerek yoktur. Mesele yalnızca *iyi bir nazara* sahip olmaktan ibarettir; ama iyi bir nazar. Zira ilkeler, o denli ince ve o kadar çoktur ki, bazılarının gözden kaçmaması imkânsızdır. Hâlbuki bir ilkeyi gözden kaçırmak yanlış yapmaya neden olabilir.¹⁸

Burada sezgisel aklın iki temel niteliği ortaya çıkmaktadır: Bunlardan birisi, bu aklın ilkeleri, açık, net ve anlaşılabilir bir durumdadır. Burada önemli olan

¹³ *Düşünceler*, s. 143.; Matematik tarihine ve büyük matematikçilerin matematiğe yaptıkları katkılara ana hatlarıyla bir göz atmak, matematiksel bilgilerin doğruluğu ve mahiyeti hakkında bize ışık tutacaktır. Bkz. Ali Ülger, "Matematiğin Kısa Tarihi", *Üniversite ve Toplum Dergisi*, Sayı: 1, C.5, Ocak 2005, ss. 1-12.

¹⁴ Blaise Pascal, *Great Shorter Works of Pascal*, translated with an introduction, by Emile Cailliet and J. Blankenagel, Greewood Pres, U. S. A., 1974, s. 43. Bu esere bundan sonra kısaca *G. S. W. P* olarak atıfta bulunulacaktır.

¹⁵ Bkz. Gökberk, *a.g.e.*, s. 277.

¹⁶ Hans Küng, *Does God Exist?*, translated by Edward Quinn, New York 1980, s. 49.

¹⁷ Şakir Kocabaş, *İfadelerin Gramatik Ayırımı*, Küre Yay., İstanbul 2002, s. 80.

¹⁸ *Düşünceler*, s. 143, vurgu bize ait.

bakmayı ve görmeyi bilmektir; Pascal'ın deyişiyile "iyi bir nazar"a sahip olmaktır. Anladığımız kadarıyla burada nazarın akıl ve onun işleyişiyle ilgili bir kavram olduğu açıktır. Nazar, inceleme ve araştırma yanında, aklın bilgi üretme gücünü, analiz ve sentez yapma yeteneğini, kısaca, aklın işlevsel ve fonksiyonel olmasını da ifade etmektedir.¹⁹ Diğeri de, sezgisel aklın ilkelerinin çok ince ve çok fazla olmasıdır. Bu da, birçok şeyin ihmal edilmesi ve dikkatten kaçması, dolayısıyla hata/yanlış yapma ihtimalinin yüksek olması demektir. Hatta bu konuda tek bir ilkeyi bile gözden kaçırmak, yanlış yapmamız veya doğru olmayan bir hükme ulaşmamız için yeterlidir. Ancak dikkat edildiğinde ve iyi bir nazara sahip olduğunda sezgisel akli kullanmak, ondan yararlanmak ve bu akla dayalı bilgiyi ortaya koymak hiç de zor değildir. Pascal'a göre,

Sezgisel akıl, *tanımsız ve ilkesiz düşünüyor değil; bu işlemleri yapıyor, ama kendiliğinden yapıyor. Fitri olarak, kalbe geldiği biçimde, sünühat kabilinden yapıyor; üzerinde durup işleyerek değil. Çünkü bunu ifade etmek herhangi bir insanın harcı değildir ve onu kavramak da çok az insana nasip olur. Sezgisel akıl sahipleri, tam aksine, bir bakışta hüküm vermeye alışmış olduklarından, kendilerine –hiçbir şey anlamadıkları ve anlamak için teker teker görmeye alışkın olmadıkları- kuru tanım ve ilkeler yardımıyla birtakım çıkarımlara ulaşmaları gerektiğinde öylesine hayrete düşüyorlar ki, bunlardan usanıyor ve bıkyorlar.*²⁰

Sezgisel akıl, düşünme eylemini bir takım ilkeler doğrultusunda, fakat kendiliğinden, bir anda, doğal ve fitrî olarak gerçekleştirilmektedir. Dolayısıyla bu akıl, kendi alanında bilgi üretirken, bunu ilk bakışta veya derhal yerine getirmekte, bir bakıma ani bir sıçrama yapmakta ve "gerçeği dolaysız kav ramak"tır.²¹ Diğeri bir husus da, sezgisel aklın işleyiş biçimini anlamamanın da dile getirmenin de oldukça zor olmasıdır. Çok az insan böyle bir kavrayışa sahip olabilir ve sadece onlar, söz konusu aklın mahiyetini ve işleyiş biçimini anlayabilir. Sezgisel aklın bilgiyi nasıl meydana getirdiğini şu şekilde daha açık ve anlaşılabilir bir hale getirebiliriz: "Kafanızın adeta tüm problemlerden ve düşüncelerden uzaklaştığı bir anda, aklınızda birden... bir meselenin çözümü", bir buluş veya keşif "karanlık bir odada bir ampulün yanması ile oluşan aydınlık gibi belirivermiştir."²²

Sezgisel aklın bilgiyi elde etmesi karanlık bir odada bir ampulün aniden yanması ile oluşan aydınlığa, bir anda çakan şimşeğe veya gök gürültüsüne ben-

¹⁹ Nazar, akıl-nazar ilişkisi ve bunların İslam düşüncesinde nasıl ele alındığını görmek ve geniş bilgi elde etmek için bkz. Ramazan Altıntaş, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, Pınar Yay., İstanbul 2003, s. 292-316.; Ayrıca bkz. Hanifi Özcan, *Mâturidî'de Bilgi Problemi*, M. Ü. İ. F. V. Yay., İstanbul 1993, s. 72-77.

²⁰ *Düşünceler*, s. 144-45, vurgu bize ait.

²¹ İhsan Turgut, *Felsefenin Temel Sorunları*, Akademi Kitabevi, İzmir 1998, s. 98.

²² Kemal Sayar, "Marifet İltifata Tabidir", <http://www.kemalsayar.com/alternatifler/alternatif9.asp>, (08.06.2008)

zer.²³ Nitekim, eğer doğruysa, Arşimet'in hamamda yıkanırken, bir anda suyun kaldırma kuvvetini keşfetmesi ve "buldum" diye haykırarak dışarı çıkmasıyla ilgili anekdot, sezgisel akılla keşfin nasıl yapıldığı ve bilginin nasıl üretildiği konusunda bize önemli bir ipucu vermektedir. Anladığımız kadarıyla, sezgisel akıl, ani bir aydınlanma sonucunda kavrar ve keşfeder; düşünme ve bilgi üretme eylemini kalbe doğma, kalbin düşünmesi veya kalple düşünme şeklinde, ancak doğal bir refleks olarak gerçekleştirir. Çünkü Fransız matematikçi H. Poincaré'in deyişiyle, o, bir "icat vasıtasıdır."²⁴ Orada bilgi üretme ile keşfetme eylemi eş zamanlı olarak gerçekleşmektedir. Fitrî ve ani bir içe doğma ve keşfetme pratiği olduğuna göre, bu yetinin ne zaman harekete geçeceğini ve epistemik bir sürece katkı sağlayacağını kestirmek mümkün değildir. İşlevsel bakımdan sezgisel akıl, bilimsel akla daha yakın görünmektedir. Şimdi bu akli biraz daha yakından irdeleyelim.

b- Bilimsel Akıl: Pascal'ın bizi kesin bilgiye ulaştırdığını düşündüğü bir başka yetimiz de bilimsel akıldır. O, bilimsel alanda doğru, sağlam ve kesin bilgiye ulaşmak için evrensel bir yöntemin var olduğunu söyler. Bu yöntemde şu iki şartı onaylamadan ya da reddetmeden bir önermenin lehinde ve aleyhinde kesin bir hüküm vermek mümkün değildir. Birincisi, önermenin akla ve duyulara apaçık görünmesi, böylece akli şüpheyi sevk eden sebeplerin ortadan kalkması gerekir. İkincisi, önermenin, aksiyomlardan hatasız ve zorunlu bir biçimde dedüksiyon/tümdengelim yoluyla çıkarılması gerekir. Bu şartlardan birisine uygun olan her şey, kesin ve doğrudur. Uymuyorsa, verilen hüküm, belirsiz olduğu kadar şüphelidir de.²⁵

Pascal, doğa bilimleri alanında deneysel yöntemi savunmaktadır. Bu da göstermektedir ki, ne Descartes'ın yaptığı gibi doğa bilimlerini *apriori* olarak geliştirebiliriz, ne de skolâstik düşünürlerin inandığı gibi geçmişteki otoritelere dayanarak tabiatı bilimsel olarak açıklayabiliriz.²⁶ Elbette ki, bilim yapmak için ön/teorik bilgiye ihtiyacımız vardır; ama bu, bilimin tamamen teorik/varsayımsal bir olgu olduğu anlamına gelmez. Ancak, bunların doğrulukları ve öngörülebilir oldukları deneysel olarak ortaya konduktan sonra tam olarak bir anlam ve değer ifade edebilir.

Ayrıca, Pascal'a göre, bilim veya bilimsel akıl, bize olgusal gerçekleri açıklamak ve bu noktada sağlam bilgiler vermekle birlikte, hayatımızda olup biten şeylere, bir bakıma yaşamsal bilmecelere doğru, güvenilir ve sağlam bilgiler ver-

²³ Ortaçağda ve yeniçağda filozofların sezgiden ne anladıkları ve bunun bilgi elde etmedeki rolü hakkında bilgi edinmek, belki sezgisel akıl ve işlevini daha kolay anlamamızı imkan verebilir. Geniş bilgi için bkz. M. Tahir Yaren, "Sezgi", *Felsefe Dünyası*, 2003/1, Sayı: 37, ss. 29-34.

²⁴ Poincaré'in bu ifadesi, sezgisel akılla değil, doğrudan sezgiyle ilgilidir; bununla birlikte, Pascal'ın sezgisel aklına da oldukça yakın görünmektedir. Bkz. H. Poincare, *Bilimin Değeri*, çev. Fethi Yücel, İstanbul 1989, s. 19.

²⁵ G. S. W. P, s. 43

²⁶ G. S. W. P, s. 21.

mekten bütünüyle uzaktır. Çünkü varoluşsal sorunların çözümü için gerekli epistemolojik destek kalpten gelmektedir.²⁷ Pascal'ın deyişiyle söylersek,

fiziksel bilimlerle ilgili olarak edindiğim hiçbir bilgi, elem ve ızdırap anında, maneviyatın cahili olmama karşın benim için bir teselli unsuru olmayacaktır. Ama maneviyatla ilgili ilmim, fiziksel bilimlerin cahili olmama karşı benim için daima bir teselli unsurudur.²⁸

Buna göre, bilimin egzistansiyel sorunların çözümüne dönük olarak söyleyebileceği herhangi bir şey olmadığı ortadadır. Pascal, burada son derece haklıdır ve doğru olan bir noktaya işaret etmektedir. Çünkü bugün de biliyoruz ki, müspet bilim, olgularla ilgilenmekte ve “niçin” sorusuna değil, daha çok “nasıl” sorusuna cevap aramaktadır.

Pascal'a göre, epistemolojik açıdan bilimsel bilgi ile dini bilgi otonomdur/alanları ayırır; bunları birbirine karıştırmamak gerekir. Çünkü dini hakikatler, doğayı ve akıllı (bilimsel akıllı) aşığı için insan bunlara salt kendi zihni çabalarıyla ulaşamaz ve onları kavrayamaz. Bunun için kalbe, dolayısıyla imana veya Tanrısal buyruklara başvurmamız gerekir. Ancak, bilimsel ve matematiksel olguları, duyular, akıl ve akıl yürütme yoluyla kavrayabileceğimiz için bu noktada ilahi buyruklara ihtiyacımız yoktur.²⁹ Dolayısıyla bilimsel akıl, kendi özgün dünyasıyla ya da faaliyet alanıyla sınırlıdır; dini ve ahlaki alanda geçerliliği yoktur.³⁰ Ancak, bu, aklın veya akli düşünme süreçlerinin dini epistemolojide bir işleve sahip olmadığı veya orada herhangi bir rol oynamayacağı anlamına gelmez. İlerde sahih akıl konusu ele alınırken akıl-iman ilişkisi veya Pascal'ın kullandığı şekliyle “ılımlı fideizm” üzerinde durulacaktır.

Görüldüğü üzere, bilimsel akıl da sezgisel akıl da, bilimsel platformda veya alanda işlev görmekte, bilimsel bilginin üretilmesi ve bilimsel keşiflerin ortaya çıkmasını sağlamaktadır. Sezgisel akıl, bunu, hemen, kalben, doğal ve fitrî olarak, bir anda gerçekleştirirken; bilimsel akıl da, aksine eldeki deneysel veriler ışığında uzun bir düşünme ve akıl yürütme süreci sonunda ortaya çıkarmaktadır. Şimdi sözü Pascal'ın daha çok mutluluk kavramı bağlamında ele aldığı, olumsuz olarak gördüğü ve tabiri caizse yerden yere vurduğu akıl türüne, yani doğal akla getirelim.

²⁷ Gökberk, *a.g.e.*, s. 278.

²⁸ *Düşünceler*, s. 21.

²⁹ *G. S. W. P.*, s. 51.

³⁰ Bugün, disiplinler arasında mutlak bir otonomluktan ziyade izafi veya kısmi bir otonomluk fikrinin daha gerçekçi ve daha doğru olduğunu savunan bilim adamları vardır. Dolayısıyla onlara göre, din-bilim ilişkisi belli ilkelere veya ölçütlere bağlı kalmak koşuluyla imkansız değil, mümkündür. Bu fikrin savunusu ve din-bilim ilişkisinde temel yaklaşımlar hakkında geniş bilgi için bkz. Bkz. Ian G. Barbour, *Bilim ve Din: Çatışma-Ayrışma-Uzlaşma*, çev. Nebi Mehdi-Mübariz Camal, İnsan Yay., İstanbul 2004.; Mehmet S. Aydın, “Değişim Sürecinde; İnanç ve Bilim İlişkisi”, *İslami Araştırmalar*, Sayı: 1-2, c. 11, 1998, s. 6-10.; Cafer Sadık Yaran, “İslamlaşma ve Uyuşma”, *Din ve Bilim*, Sidre Yayınları, Samsun 1997, s. 62-76.

3-DOĞAL AKIL: FELSEFİ AKIL

Pascal'ın "doğal akıl" tabirini kullanmakla birlikte, buna ilişkin pek fazla bir açıklama yapmadığını, ancak bu noktada dolaylı ifadeler kullandığını ve bir takım imalarda bulunduğunu görmekteyiz. Örneğin bu ifadelerden birisi şudur: "Filozoflar ve dünyadaki tüm dinler ve mezhepler *doğal akli* kendilerine rehber edinmişlerdir."³¹ Burada bizi ilgilendiren konu, başka din ve mezheplerin doğal akıldan ne anlayıp ne anlamadıkları değil, filozofların bu noktadaki düşünceleri ve bunların kendinden kaynaklandığı akıldır. Çünkü aşağıda görüleceği gibi, Pascal'ın, vurgulamaya çalıştığı ve kıyasıya eleştirdiği konuların başında, genel olarak filozofların dine ve hakikate ilişkin düşüncelerine yönelttiği eleştiriler gelmektedir. Bir fikir vermesi bakımından genel bir tanım yapmak gerekirse, doğal akıl/felsefi akıl, "insana has düşünme tarzı" veya "eşyanın sebeplerini yakalama melekesi"³² şeklinde tanımlanabilir. Burada Pascal'ın özellikle de dini epistemolojiye ilişkin filozoflara yönelttiği eleştirileri irdelerken, aynı zamanda onun doğal akıldan ne anladığını ve bu aklın insanı hakikate ulaştırıp ulaştıramayacağını da ortaya koymuş olacağız.

Pascal'ın doğal akli ve tabii ki, filozofları eleştirirken meseleyi daha çok mutluluk açısından ele alıp irdelemeye çalıştığı görülmektedir. İnanç ve düşüncesi ne olursa olsun, insana, hayatında en önemli şeyin ne/neler olduğu sorulsa, genelde cevaplardan birisi kesinlikle "mutluluk" olur. Bu mesele, düşünce tarihinde din kadar felsefenin de üzerinde önemle durduğu, cevap aramaya çalıştığı köklü bir soru ve sorun olagelmıştır.³³ Dolayısıyla mutluluğun felsefi önemi ve değeri, her zaman her şeyin üstünde ve ötesinde olmuştur. Öyle görünüyor ki, mutluluk, geçmişte olduğu gibi bugün de gelecekte de önemini, dinamizmini ve yaşamsal değerini hiçbir zaman yitirmeyecektir.

Mutluluğun ne olduğu, daha da önemlisi insanın nasıl mutlu olabileceği sorusu, Pascal açısından bakıldığında canımızı acıtan, hayatla iç içe olan, bu yüzden de hayat memmat meselesi haline gelen, varoluşsal bir soru ve sorundur. Ona göre, "bütün insanlar, kaçınılmaz bir şekilde iyilik ve mutluluk ihtiyacını hissettiğine göre, mutluluk arzusu fitrîdir."³⁴ Evet, gerçekten de mutluluğun fitrî olduğu fikrinin evrensel bir gerçek olduğu tartışma götürmez bir konudur. Pascal, genel olarak, filozofların, başka konularda olduğu gibi mutluluk konusunda da bize somut ve ikna edici şeyler söyleyemediğini, söylemelerinin de mümkün olmadığını

³¹ *Düşünceler*, s. 201, vurgu bize ait.

³² Geniş bilgi için bkz. Bolay, *a.g.e.*, s. 6-7.

³³ Örnek olarak bkz. Eflatun, *Phaidon*, çev. Suut K. Yetkin-Hamdi R. Atademir, M. E. B. Yay., İstanbul 1997, s. 59e.; Descartes, *Ahlak Üzerine Mektuplar*, M. E. B. Yay., çev. Mehmet Karasan, İstanbul 1989, s. 28-29.; Büyük İslam filozofu İbn Sina'nın mutluluk anlayışı hakkında geniş bilgi için bkz. Mehmet S. Aydın, "İbn Sina'nın Mutluluk Anlayışı", *İbn Sina: Ölümünün Bininci Yılı Armağanı* içinde, Ankara 1984, ss. 433-451.

³⁴ *Düşünceler*, s. 67.

nı, dolayısıyla onların dile getirdiği düşüncelere güvenemeyeceğimizi savunmaktadır. Nitekim ona göre, “içgüdümüz bize mutluluğumuzu kendimizin dışında aramamız gerektiğini hissettirir... hiçbir iyi filozof bize ‘kendinize dönün, hayrınıza olan şeyi orada bulacaksınız’ diyemiyor. Biz filozoflara inanmıyoruz. Onlara inananlar herkesten daha boş ve herkesten daha salaktır.”³⁵

Acaba Pascal, niçin filozoflara inanmıyor ve onların düşüncelerine güvenmiyor, güvenmek istemiyor? Bunun nedenlerinden birini o, filozofların fikirlerinin insanı gurur ve şehvete sevk etmesine, dolayısıyla onları Tanrı’dan uzaklaştırmasına bağlamaktadır. Ona göre, “insanın en önemli iki hastalığı, onu Allah’tan uzaklaştıran gurur ile onu dünyaya bağlayan şehvettir. Filozofların yapıp ettikleri, sürüp giden bu hastalıkların en azından birini korumaktır.”³⁶ Diğer de, filozofların kendilerini Tanrı’ya benzetmeleri ve akılı mutlaklaştırmalarıdır. Ona göre, “filozoflar, kendilerini Allah’a benzeterek günahlarını kutsal kıldılar.”³⁷ Pascal, haklı olarak aklın mutlaklaştırılmasına, sınırsız bir güç olarak kabul edilmesine ve bu şekilde insanın kendisine ilah payesi vermesine şiddetle karşı çıkmaktadır. O, “insanın ilahlık taslaması ne saçma iş! İnsan, en gülünç kahraman!”³⁸ diyerek tepkisini ortaya koymaktadır. Burada, Pascal, bir anlamda modern akla, katı seküler anlayışa ve mutlak akla da karşı çıkmaktadır.³⁹ Bu husus, onun aklın öncelendiği, neredeyse her şeyin ölçüsü olarak kabul gördüğü 17. yüzyılda yaşamış bir düşünür ve filozof olduğu düşünüldüğünde daha anlamlı bir zemine oturmakta, önemi ve değeri daha iyi anlaşılmalıdır. Pascal’ın doğal akla karşı ortaya koyduğu tepki, daha çok dini kaygı ve hassasiyetten kaynaklanan bir tepkidir. Onun bu konuda haklı olduğu konular olmakla birlikte bir genellemeye giderek bütün filozofları suçlayıcı bir tavır içine girmesi pek doğru değildir. Kaldı ki, filozofların kullana geldikleri akıl, Pascal’ın değişiyse sadece doğal akıl mıdır? Onlar diğer akıl türlerini-eğer kabul ediyorlarsa- kullanmamışlar mıdır? Ya da onlar Tanrıya hangi akılla inanmaktadır? Tabii ki, filozoflar da aklın farklı versiyonlarını ve işleyiş biçimlerini devreye sokuyor ve bunları sorunların çözümünde etkin bir biçimde kullanıyorlardı. Burada Pascal’ın doğal akla, dolayısıyla filozoflara karşı duyduğu şiddetli tepki, epistemik olmaktan çok duygusal bir mahiyet arz etmektedir.

Peki mutluluk konusunda doğal akla hiçbir şekilde inanmayan ve güvenmeyen Pascal’a göre, bu konudaki yaklaşımımız ne olmalıdır? Mutluluğu nerede

³⁵ *Düşünceler*, s. 64.

³⁶ *Düşünceler*, s. 69.

³⁷ *Düşünceler*, s. 98.

³⁸ *Düşünceler*, s. 32.

³⁹ Salt Aklın Eleştirisi’nde Kant, Batı felsefesinde soyut veya teorik aklın sınırlılığını ortaya koymuş, bu akla felsefe tarihinde oldukça etkili olmuş olan eleştiriler yöneltmiştir. Bkz. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. Norman Kemp Smith, Macmillan, London 1990. Ayrıca, Nietzsche de modern Batı aklına en sert ve en ciddi eleştiriler yönelten filozofların başında gelmektedir. Bkz. Friedrich Nietzsche, *Putların Alacakaranlığında*, çev. Yusuf Kaplan, Külliyat Yay., İstanbul 2008.

ve nasıl aramalıyız? Mutluluk meselesi, 20 yaşından itibaren Pascal'ın hayatında da merkezi bir yer işgal etmiş, teorik bir mesele olmaktan ziyade pratik ve hayati bir sorun teşkil etmiş, onu ölünceye dek ciddi bir arayışın içine sokmuş ve meşgul etmiş bir konudur. Bu yüzden, "mutluluk" ve onu bulma arzusu, neredeyse Pascal'ın hayatında ve fikir dünyasında ağırlığını ve önemini ciddi bir biçimde hissettiren, vazgeçilmez bir değere ve öneme sahip olan bir hadise olmuştur. Buna göre, mutluluk ne filozofların fikirlerindedir, "ne dışarıdadır, ne de bizim içimizde: Mutluluk Allah'tadır."⁴⁰ İlkçağın ünlü Hıristiyan düşünürü Aziz Augustinus (354-430) da Pascal gibi mutluluğun yegâne kaynağını Tanrıda görmektedir.⁴¹ Pascal, mutlu olmanın yegâne yolu olarak imanı şart koşar. Çünkü "bütün insanlar mutluluğu arıyor. Bunun hiçbir istisnası yok... Fakat herkesin durmaksızın elde etmeye çalıştığı bu hedefe iman olmadan varan hiç kimse yoktur."⁴² Pascal, mutluluğun adresi olarak salt soyut düşünceleri değil, dini/Tanrıyı göstermektedir. Bu, filozofların ve bilginlerin değil, Pascal'ın ve Hıristiyanlığın inandığı Tanrı'dır.

Pascal, doğal akla nasıl güvenmiyorsa, aynı şekilde filozofların tanrısına da asla inanmamakta ve güvenmemektedir. Bu yüzden de, onun filozoflara yönelttiği en ciddi eleştirilerin başında onların tanrı anlayışı gelmektedir. O, bu hususu şu şekilde dile getirmektedir: "İbrahim'in Allah'ı, İshak'ın Allah'ı, Yakub'un Allah'ı; filozofların ve bilginlerin değil. Benim Allah'ım. Senin sözünü unutmayacağım."⁴³ Acaba Pascal, filozofların tanrısına niçin güvenmiyor? Bizi mutluluğa götürebileceğine inanmıyor? Acaba, o, kendi inandığı Tanrıyla filozofların tanrısı arasında köklü bir ayırım olduğunu mu düşünmektedir? Hemen belirtelim ki, filozofların tanrısı, salt rasyonel veya soyut düşüncenin neticesinde ulaşılan bir tanrıdır; dolayısıyla o, ne insanın varoluşsal boyutuna seslenebilir, ne de dini bağlılığı ve duygusal emniyeti gerçekleştirebilir. Bu tanrı, dini tecrübenin, içsellik ve deruni bağlılığın tanrısı değildir.⁴⁴ Doğal olarak, böyle bir tanrı tasavvuru, Pascal'ın vicdanına huzur veremediği gibi hayatın anlamı ve varoluşsal soru ve sorunlara da ikna edici cevaplar veremez. Bununla birlikte, bütün filozofların Tanrı kavramından bir bütün olarak aynı şeyi anladıklarını söylemek elbette ki, mümkün değil-

⁴⁰ *Düşünceler*, s. 106.

⁴¹ Krş. Saint Augustinus, *İtirafılar*, çev. Dominik Pamir, Kaknüs Yay., İstanbul 1999, s. 97.

⁴² *Düşünceler*, s. 65.

⁴³ *Düşünceler*, s. 249, vurgu bize ait.; Benzer düşünceler Tertullianus tarafından da dile getirilmiştir. Bkz. Bernard Williams, "Tertullian's Paradoxs", *New Essays in Philosophical Theology*, ed. Antony Flew and Alasdair MacIntyre, SCM Pres, London 1958, 189-190.

⁴⁴ Bkz. Abdullatif Tüzer, *Bir Varoluşunun İman Savunusu*, İz Yay., İstanbul 2006, s. 14, 85.; Yunan felsefesinden Hıristiyan felsefesine, modern felsefeden çağdaş düşünceye dek Tanrı-felsefe ilişkisi veya felsefi tanrı anlayışı hakkında geniş bilgi için bkz. Etinne Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, çev. Mehmet S. Aydın, Birleşik yay., İstanbul 1999, s. 23 vd.; Filozofların din ve inanç hakkındaki görüşleri için bkz. Nihat Keklik, *Filozofların Özellikleri*, Köprü Yay., İstanbul 2001, s. 177 vd.; Ayrıca dine ve felsefeye göre tanrı tasavvuru hakkında geniş bilgi için bkz., A. E. Taylor, "Tabiattan Tanrıya", çev. Mehmet S. Aydın, *Alemden Allah'a*, Ufuk Kitapları, İstanbul 2000, s. 149-159.

dir. Dolayısıyla Pascal'ın bütün filozofları sanki aynı tanrı anlayışına sahipmiş gibi görmesi ve eleştirmesi çok da doğru ve haklı değildir.

Mutluluk açısından bakıldığında Pascal üç tip insanın varlığından söz etmektedir. Bunlar, "Allah'ı bulanlar ve ona hizmet edenler; O'nu aramakla meşgul olup henüz bulamayanlar; O'nu ne arayan, ne bulan, zaten arayıp bulma çabası olmadan yaşayanlar. İlk gruba girenler makul ve mutlu, sonuncu grubun insanları aptal ve mutsuz, ortadakiler ise mutsuz ve makuldür."⁴⁵ Buna göre, Tanrı'ya inanan ve bu iman gereğini yerine getirenler mutluluğu yakalayan insanlardır, diğerleri ise mutsuzdur. Ancak burada durumu daha vahim olanlar, Tanrı'yı arama ve bulma çabası içinde olmayan ateistlerdir. Pascal, Tanrı'yı aramaya çalışan ateistlere biraz daha toleranslı davranılması gerektiğini, bu bağlamda ortaya konan zihinsel güç ve çabaları takdir ettiğini belirtmektedir. Nitekim ona göre, "arayış içinde olan ateistlere acı, çünkü yeterince mutsuz bir vaziyetler... Ateizm zihnin gücünü gösterir; ama yalnız belli bir noktaya kadar."⁴⁶

Pascal, filozofların, özellikle de septiklerle Eflatuncuların, dolayısıyla doğal aklın gelgitler yaşadığını, tutarsızlığını ve paradoksal tutumunu gözler önüne sermekte, onun bizi gerçek bilgiye ve hakikate ulaştıramayacağını, mutlu edemeyeceğini, bunun için akla, özellikle de fitratın sesine kulak vermek gerektiğine işaret etmektedir. Ona göre,

eğer hakikati akıl aracılığıyla aramaya kalkarsak, şu üç meslekten birine mensup olmaktan kaçınamayız. Ne fitratın sesini susturmadan şüpheli veya bir Eflatuncu olabilirsiniz, ne de akla sırtınızı dönmeden bir doğmacı. Fitrat, şüphelilerin ve Eflatuncuların hatasını yüzlerine vuruyor; akıl ise doğmacıların hatasını. O halde ey yalnız *doğal akıl* vasıtasıyla gerçek durumunu keşfetmeye kalkışan insanlar, sonunuz ne olacak? Ne bu felsefi mesleklerin birinden vazgeçebiliyorsanız, ne de onlardan herhangi biri içinde hayatınızı devam ettirebiliyorsanız.⁴⁷

Görüldüğü gibi, Pascal'ın bu eleştirileri, her konuda doğal akli kendilerine rehber edinen filozoflara, felsefeye, dolayısıyla onların tabi olduğu akla ve bu aklın soyutlamalarına dayanan Tanrı tasavvuruna yöneliktir. Buna göre, doğal akıl, insanı mutlu edebilecek bir bilgi veya epistemolojiyi ve hakikati ortaya koymaktan uzaktır. Pascal'ın kendisinden sık sık alıntılar yaptığı, dolayısıyla en çok etkilendiği Hıristiyan düşünürlerin başında gelen Augustinus da kurtuluşun ve mutluluğun Kutsal Kitap'ta olduğuna, dolayısıyla filozofların düşünceleriyle böyle bir şeyin gerçekleşemeyeceğine şu gerekçelerle dikkat çekmektedir: "Filozofların kitaplarında ne bunlardan ne itiraf gözyaşlarından, ne senin fedakârlığından, ne ruhsal üzüntülerinden, ne pişman olmuş o kırgın yürekten söz ediliyor."⁴⁸

⁴⁵ *Düşünceler*, s. 74.

⁴⁶ *Düşünceler*, s. 73.

⁴⁷ *Düşünceler*, s. 52-53.

⁴⁸ Augustinus, *a.g.e.*, s. 161.

Buna göre felsefi bilgi, hayattan ve gerçeklerden tamamen kopuk, soyut, spekülasyon bir bilgidir. Böyle bir bilginin insanın arayışlarına, iniş-çıkışlarına, varoluşsal sorunlarına ikna edici ve huzur verici cevaplar vermesi mümkün değildir.

Pascal'ın filozoflara yönelttiği genel eleştiriler yanında, özelde açıkça ağırlıklı olarak üzerinde durduğu ve eleştirdiği filozof aslında kendi çağdaşı olan Descartes'tır. Nitekim o, söz konusu eleştirilerden birisinde şunları kaydetmektedir:

Benim Descartes'i affetmem mümkün değil. Descartes tüm felsefesini Allah'a yer bırakmadan kurabilse, galiba çok memnun olurdu. Fakat parmakları ona hareket halindeki dünyayı Allah'a yer bırakmadan kurmasına yardım edemedi. Ne ki, bu raddeden sonra, onun Allah için de bir faydası dokunmadı.⁴⁹

Filozofların tanrı anlayışına yönelik eleştirileri dikkate alındığında, Pascal'ın, Descartes'ın düşünceleriyle ilgili bu eleştirilerini anlamak çok daha kolaydır. Peki Pascal, niçin eleştirilerinin merkezine Descartes ve felsefesini koymaktadır? Çünkü kartezyen felsefe, "dini ibadetin objesi olan Tanrı ile felsefi düşüncenin ilkesi olarak kabul edilen Tanrı"yı⁵⁰ birbirinden koparmıştır. Gerçekten de bu düalist felsefe, sadece felsefi ve teolojik alanda değil, bilimsel alanda da pek çok şeyi birbirinden koparmış, ilişkileri ilişkisizliğe dönüştürmüş, ruhla beden arasında esaslı ve katı bir ayrıma gitmiş, bunları, adeta aralarında hiçbir bağlantı olmayan iki uzak ada veya su sızdırmayan iki kap gibi görmüştür.⁵¹

Descartes, apriori olarak veya soyut çıkarımlara dayalı bir yöntemle Tanrı'nın varlığının açık ve seçik bir biçimde kanıtlanabileceğini, bunun belki de felsefi bakımdan yapılması gereken işlerin en kolay olduğunu savunmasına karşın⁵², Pascal, bu anlayışa şiddetle karşı çıkmakta, Tanrı'nın varlığının ne apriori ne de aposteriori olarak ortaya konamayacağını, çünkü bunun temelde bir iman meselesi olduğunu, dolayısıyla metafiziksel alanın akli aşan bir mahiyete sahip olduğunu öne sürmektedir. Bir başka eleştirisinde ise Pascal, kartezyen felsefeyi "tabiatın masalı; Don Kişot öyküsü"⁵³ olarak nitelendirmektedir.

⁴⁹ *Düşünceler*, s. 279.

⁵⁰ Gilson, *a.g.e.*, s. 80. Ayrıca, belki de, Pascal, kartezyen felsefede ateizme çıkan bir yol olabileceğini veya düşünen "ben" in kendisine olan aşırı güveni nedeniyle zamanla Tanrıyı bile devre dışı bırakabileceğini önceden sezdiği için Descartes'e bu kadar sert ve acımasız bir biçimde karşı çıkmış olabilir. Bkz. Mevlüt Albayrak, "Descartes, Felsefesi ve Etkileri", *S. D. Ü. İ. F. D.*, Sayı: 1, Isparta 1994, s. 205.

⁵¹ Buna göre ruhun bedenle bedeninin de ruhla herhangi bir ilişkisi yoktur, olamaz; bunlar birbirinden tamamen bağımsız ve apayrı olgulardır. Örneğin bu "ayırım, hekimleri beden makinesi üzerinde yoğunlaşmaya ve hastalığın psikolojik, toplumsal ve çevresel boyutlarını ihmal etmeye yöneltmiştir. Fritjof Kapra, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, çev. Mustafa Armağan, İnsan Yay., İstanbul 1992, s. 139.; Ayrıca bkz. Alexis Carrel, *İnsan Denen Meçhul*, çev. Refik Özdek, Yağmur Yay., İstanbul 1990, s. 368.

⁵² Rene Descartes, *İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler*, çev. Mehmet Karasan, M. E. Basımevi, İstanbul 1967, s. 110.; Rene Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akın, İstanbul 1995, s. 64.

⁵³ *Düşünceler*, s. 281.

Sonuçta, Pascal, Descartes'ın "düşünüyorum, o halde varım" cogitosuna karşı, "inanıyorum, o halde varım" demeyi yeğler.⁵⁴ Bu söylem, aslında Pascal'ın kartezyen felsefeye karşı yönelttiği bütün eleştirilerin bir nevi özeti niteliğindedir ve onlar arasındaki temel ayrımı göstermektedir. Ayrıca, buraya dek yapılan alıntılardan ve verilen bilgilerden de açıkça anlaşılıyor ki, Pascal'a göre, doğal akıl, aynı zamanda filozofların akli ve düşünme biçimi; tabii ki, bunun sonucunda ortaya çıkan bilgidir. Bu yüzden, söz konusu eleştiriler de önemli ölçüde bu akla ve ondan kaynaklanan bilgiye yöneliktir.

4-SAHİH AKIL

Pascal epistemolojisinde önemli bir unsur olan bir başka akıl ve düşünme formu da, hiç şüphesiz ki, sahih akıldır. Pascal, "hızlı ve derin bir biçimde prensiplerden sonuçlara giden" akla sahih akıl adını vermektedir. Ona göre bu, "güçlü ve hassas bir akıldır."⁵⁵ Tanımdan da anlaşılacağı gibi, sahih akıl, Pascal'ın dini epistemolojide en çok güvendiği, gücüne ve hassasiyetine en çok inandığı akıldır. Bu nedenle, doğru ve sağlam (dini) bilgiye, bu bilginin dayandığı bir epistemolojiye ulaşmak ve böyle bir şey inşa etmek için sahih aklın önemi ve değeri oldukça büyüktür. Nitekim Pascal, bu gerçeği özlü bir biçimde şu şekilde ifade etmektedir: "Bütün ilkeleri görmeye muktedir çok net bir nazara ne kadar ihtiyaç varsa, bilinen ilkelerden batıl hükümler çıkarmaktan kaçınmak için sahih bir akla da o kadar ihtiyaç bulunmaktadır."⁵⁶ Aklın önemi ve etkili bir biçimde kullanılması konusunda Pascal'ın bir başka vurgusu şu ifadelerde çok daha belirgin görünmektedir: "Aklın emirlerine uyulması herhangi bir efendinin emrine uyulmasından çok daha zaruridir; çünkü eğer birinin emrine itaat etmezseniz mutsuz olursunuz, ama aklın emrine itaat etmezseniz aptal olursunuz."⁵⁷ Aklın sesine uymamak ve rasyonel davranmamak, sağduyudan uzak olmak, insanı hem mutsuz etmekte, hem de aptal konumuna düşürmektedir.

Pascal, şu ifadeleriyle hem (sahih) aklın sınırlılığına hem de Tanrı'nın varlığına gönderme yapmaktadır: "Bir şeyin ihata edilemiyor oluşu, onun yok olduğu anlamına gelmez."⁵⁸ İnsan, çoğu kez bilgisine sahip olduğu şeyin kendisine de sahip olduğunu zanneder. Oysa bu, gerçekte bir yanılgıdan ibarettir. İlk planda aklımızın almadığı veya idrak etmekte güçlük çektiğimiz bir şeyi hemen yok saymak, kolaylıktan başka bir şey değildir. Aynı şey, Tanrı için de geçerlidir. İnsan Tanrı'yı kuşatamaz, ama Tanrı onu kuşatır. Bu noktada insan akli belli bir çizginin ötesine gidemez, gitmekte zorlanır. Bunu anlatan örneklerden bir tanesi "Allah hem başlangıçtır, hem de sondur. Evvel ve Ahir olan O'dur."⁵⁹ İfadesidir.

⁵⁴ Tüzel, *a.g.e.*, s. 28.

⁵⁵ *Düşünceler*, s. 143.

⁵⁶ *Düşünceler*, s. 143, vurgu bize ait.

⁵⁷ *Düşünceler*, s. 201.

⁵⁸ *Düşünceler*, s. 92.

⁵⁹ *Düşünceler*, s. 44.

Ancak bu noktada akıl, belli ölçüde bir kavrayışa sahip olmakta, bunun ötesindeki bilgiler ise vahiy bilgisiyle aydınlanmakta, bu bağlamda akla yardımcı olunmaktadır. Buna göre, Pascal'ın dini epistemolojisinde sahih akıl, dinsel öğretilerin veya imanın/vahyin algılanmasında ve idrak edilmesinde, açıklanmasında ve yorumlanmasında rol oynayan bir yetimiz durumundadır. Bu bağlamda sahih akıl, insanı mutluluğa götüren, onu yakalamamızda katkısı bulunan tek akıl türü gibi görünmektedir.

Pascal'ın belki de en çok üzerinde durduğu konu, mutlak akla karşı aklın sınırlı ve mütevazı olması gerektiğini, dolayısıyla sahih akli savunması ve vurgulamasıdır. Nitekim o, bu konuda haklı olarak şu tespiti yapmaktadır: "Mutlak aklın reddi kadar akla uygun hiçbir şey yoktur."⁶⁰ Aklın sınırlı olduğunu, her şeyi anlama ve açıklama gücünün olmadığını ve/veya olamayacağını düşünmek, bizzatihi aklın kendi özünde mevcuttur. Böylesi bir tutum içinde olmak, aklın özüne ve bilimsel gerçeklere ters düşmediği için hem rasyonel hem de bilimseldir.

Pascal, düşünme, tefekkür etme ve akli kullanma üzerinde de oldukça fazla durmakta, bu noktanın insan için önemine ve vazgeçilmez oluşuna dikkat çekmektedir. O, bu gerçeği şöyle dile getirmektedir: "Düşüncesiz bir adam tasavvur edemem, böyle biri ya taş veya hayvan olurdu."⁶¹ Akli olup da onu şu veya bu biçimde kullanmayan ve düşünmeyen, tabiri caizse, aklını tatile gönderenlere veya akıl tutulması yaşayanlara karşı yapılmış oldukça yerinde ve haklı bir eleştiridir, bu. Çünkü ona göre, insan sıradan bir varlık değil, ulvi bir varlıktır. Bu yüzden, "bizim bütün izzet ve şerefimiz, tefekkürdedir."⁶² İnsanın ulvi bir varlık oluşu, "tefekkür" etmesinden ve aklını gerektiği gibi kullanmasından kaynaklanmaktadır. Başka bir deyişle, Pascal, "insan olmamın izzet ve şerefini işgal ettiğim küçücük mekânın vereceği böbürlenmede değil, bana verilmiş düşünme kabiliyetinin intizamında aramalıyım"⁶³ diyor. Sıradan bir varlık değil de gerçek bir varlık veya "insan" olarak diğer varlıklar arasında farklı bir konumda oluşumuz, bizi "biz" yapan bütün yapıp etmelerimiz, sınırlarını bilmek kaydıyla aklımızı gerektiği yer ve zamanda sonuna kadar kullanmak, düşünmek, muhakeme etmek, onun güç ve imkânlarını ileri düzeyde kullanabilmeye bağlanmıştır. Son tahlilde, "insanın bütün değeri düşüncesindedir."⁶⁴

İnsanın aklını gerektiği gibi kullanması, Pascal'a göre, aynı zamanda ahlakın da temel ilkesi ve olmazsa olmazıdır.⁶⁵ İnsanın yapmış olduğu iyi ve kötü davranışları konusunda veya ahlaki bakımdan sorumlu olmak, sorumluluk bilin-

⁶⁰ *Düşünceler*, s. 77.

⁶¹ *Düşünceler*, s. 45.

⁶² *Düşünceler*, s. 89.

⁶³ *Düşünceler*, s. 45.

⁶⁴ Pascal'a göre, düşünce, "mahiyeti itibarıyla hayranlık uyandıran ve emsali bulunmayan bir şeydir." *Düşünceler*, s. 198.

⁶⁵ *Düşünceler*, s. 89.

cine sahip olmak, o kadar açık ve anlaşılabilir bir husustur ki, bu konuda herhangi bir açıklama yapmak bile gereksiz görünmektedir. Akıllı olmak da önemlidir, ama daha da önemlisi bu yetiyi etkili ve verimli bir biçimde kullanabilmektir. İnsan olarak bizi “biz” yapan şey, akıl sahibi olmaktan ziyade akılı kullanma, düşünme ve tefekkür eylemini gerçekleştirmede yatmaktadır. Eğer tefekkür olmasaydı, hangi alanda olursa olsun, bugüne dek insanlığın sahip olduğu bilgi birikimi ve deneyimi, ilmi ve fikri gelişmeler belki de bugünkü düzeyine asla ulaşamayacaktı. Bunları elbette ki, önemli ölçüde insan aklına ve tecrübesine borçluyuz.⁶⁶

Pascal, dinin temel öğretileri konusunda insanları ikna etmenin en etkili yolunun sahih aklın gücünü kullanmaktan geçtiğini belirterek ilgili aklın dini konulardaki önemini şu şekilde açıklamaktadır: “İnsanları dinimizin hakikatleri noktasında ikna etmenin iki yolu vardır; biri *aklın kudretiyle*, diğeri konuşmacının yetkinliğiyle. Biz sonrakini değil, öncekini kullanırız.”⁶⁷ Pascal, burada dini hakikatler derken bundan ne anlamaktadır? Ona göre, *dini hakikatler*, Tanrı’nın varlığı, peygamberlik, mucizeler, öteki alemin varlığı, gaybî haberler ve Kitabı Mukaddes’teki sırlar ve benzeri şeylerdir.⁶⁸ İkna etme meselesinde güzel ve etkili konuşmak elbette ki önemlidir, ancak daha da önemlisi, aklın ikna edici gücünü bizatihi hem kendi şahsına hem de başkalarına karşı kullanabilmektir. Aklın güç ve imkânlarının bilincinde olmak ve bundan olabildiğince yararlanmak, aynı zamanda rasyonel olmak demektir. Dolayısıyla rasyonellik, belli ölçüde dini epistemolojide veya dini ve ahlaki sahada da kendini göstermektedir.

Pascal, matematiksel akıl ile sahih akıl arasında karşılaştırmalar da yapar. Ona göre, bu akıllardan “birine sahip olmadan diğerine sahip olmak pekâlâ mümkündür. Zira bir akıl geniş ve zayıf olabildiği gibi, güçlü ve dar da olabilir.”⁶⁹ Matematiksel akla sahip olan bir kimsenin sahih akla sahip olması zorunlu olmadığı gibi sahih akla sahip olan bir kimsenin de matematiksel akla sahip olması gerekmez. Ancak bu, matematiksel akla sahip olan bir kimsenin sahih akla sahip olmayacağı anlamına gelmediği gibi bunun tersi de doğrudur. Dolayısıyla bir insan, duruma göre matematiksel akla, bilimsel akla ve sahih akla sahip olabilir. Başka bir deyişle, insan içinde bulunduğu duruma, hayatta şu veya bu biçimde karşılaştığı sorunlara göre bir bütün olarak aklın farklı çalışma biçimlerini ve değişik türrevlerini devreye sokabilir. Ama yukarıda bir nedenle değindiğimiz gibi, bu akılların her birinin ilgi alanı, bilgi üretme türü ve kapasitesi farklılık arz etmektedir.

⁶⁶ Örneğin bugün sahip olduğumuz bilimsel ve teknolojik imkanlar, modern bilimin temel dayanağı durumunda olan kuantum mekaniği ile genel görelilik teorisi, bir çok parlak aklın ve zekanın ürünü, birikimsel bilginin bir sonucudur. Bkz. Albert Einstein, *İzafiyet Teorisi*, çev. Gülen Aktaş, Say Yay., İstanbul 1998, II. Bölüm.; Kuantum mekaniği hakkında geniş bilgi için Werner Heisenberg, *Fizik ve Felsefe*, çev. Necibe Çakıroğlu, İ. T. Ü. Matbaası, İstanbul 1972.; Max Planck, *Modern Doğa Anlayışı ve Kuantum Teorisine Giriş*, çev. Yılmaz Öner, Spartaküs Yay., İstanbul 1996, s. 146-162.

⁶⁷ *Düşünceler*, s. 217, vurgu bize ait.

⁶⁸ Bkz. Tüzel, *a.g.e.*, s. 37.

⁶⁹ *Düşünceler*, s. 143.

Ne var ki, Pascal'ın genel olarak dini düşünceleri ve sahih akılla ilgili bilgileri göz önünde bulundurulduğunda, insanın mutlu olması için iman veya kalbi bilgiler, bunları da kavrayacak bir akıl, dolayısıyla sahih akıl olmadan olmaz gibi görünmektedir.

Dolayısıyla Pascal epistemolojisinde (sahih) akıl-iman (kalp) ve mutluluk birbiriyle çok yakın bir ilişki içinde olan, tabir caizse, biri olmadan diğersinin varlığından ve anlamından söz edemeyeceğimiz kavramlardır. Tekrar vurgulamak gerekirse, burada iman ve mutlulukla ilgili olan akıl, sahih akıldır. Diğer akıl türlerinin veya zihnin işleyiş biçimlerinin bu konuyla uzaktan ve yakından ilgisi yoktur. Ayrıca, Pascal'ın akıl türlerini ve işleyiş biçimlerini açıklarken sahih akla diğerlerinden daha farklı bir önem, anlam ve değer verdiği görülmektedir. Çünkü ona göre bu akıl, insanın mutluluğa ve kurtuluşa ulaşmasında "akıl ile iman arasında dengeli bir ilişki"⁷⁰ kurulmasında rol oynayan yegâne yetimizdir. Dolayısıyla diğer akıl türleri epistemik açıdan (bilimsel ve matematiksel) bilgiyi oluşturan ve inşa eden bir "kaynak" durumunda iken, sahih akıl daha çok varoluşsal ve dini epistemolojide son derece önemli bir "değer" ifade etmektedir. Pascal'ın ortaya koyduğu şekliyle işleyişleri bakımından aklın türevleri arasında farklılık olması, tek bir bütüne bağlı olduğu halde değişik görevleri yerine getiren vücûdumuzun organlarına benzemektedir.

Pascal, bilimsel ve matematiksel akıl ile felsefi/doğal aklın dini ve ahlaki alanda herhangi bir yararı olduğunu asla kabul etmez. Çünkü ona göre, imanın objesi ile genel olarak aklın objesi birbirinden farklıdır. Dolayısıyla Pascal, "aklın kullanımını doğa alanı ve geometri ile sınırlandırıp ona bu sahalarda özel bir önem atfetmiş, doğaüstü alan söz konusu olduğunda da hem bilimsel akli hem de geometrik akli"⁷¹ faydalı bulmamıştır. Doğal akla ise epistemolojik açıdan hiçbir önem ve değer atfetmemiş, ona son derece verimsiz ve gereksiz bir akıl olarak bakmıştır. Ayrıca, Pascal, metafizik akla şiddetle karşı çıkarken, bir yandan aklın matematiksel ve bilimsel alanda önemli bir işleve sahip olduğuna, diğer yandan da sahih aklın inancın oluşumuna ve algılanmasına -kalp kadar olmasa da- katkı sağladığına işaret etmektedir. Başka bir deyişle, vahyin/ilahi hakikatin kavranmasında, anlaşılması ve yorumlanmasında, sınırlı da olsa sadece sahih akıl veya aklın bu versiyonu bir işlev görmektedir. Dolayısıyla, eğer yanlış anlamadıysak, kalp veya imanla ilişkiye geçen sahih akıldır, diğerleri değil.

Bu mesele doğal olarak bizi felsefe tarihinde "fideizm" (imancılık) olarak bilinen, akıl-iman ilişkisini farklı seviyelerde irdeleyen, dolayısıyla dini epistemolojide *radikal fideizm*, *skeptik fideizm*, *Wittgensteinci fideizm* ve *ılımlı fideizm* gibi

⁷⁰ Özcan, *a.g.m.*, s. 168.

⁷¹ Tüzel, *a.g.e.*, s. 86.

farklı versiyonları bulunan anlayışlara, özellikle son anlayışa götürmektedir.⁷² Felsefe tarihinde ılımlı fideizmin en önemli temsilcilerinden ve savunucularından birisi büyük Hıristiyan düşünürü Augustinus, diğeri de daha önce bir nedenle atıfta bulunduğumuz gibi Pascal olarak kabul edilmektedir. Çok kısa bir şekilde tanımlamak gerekirse, *ılımlı fideizm*, akla ve aklın önemine yer vermekle birlikte, imana çok daha yakın durmakta, dini hakikatlerin anlaşılmasının ve açıklanmasının daha çok imanla mümkün olacağını öne sürmektedir.⁷³ Pascal açısından bakıldığında dini epistemolojide fideizm, aklın işlevselliğini yadsımak veya ona karşı irrasyonel bir tavır takınmak yerine, akli imanın hizmetine vererek, tabiri caizse akıl-iman düzleminde imanı ilk sıraya, akli da ikinci sıraya yerleştirmektedir. Pascal'ın ifadeleriyle söylersek, "her şeyi aklın eline bırakmaya kalkarsak, dinimizin gizemli ve olağanüstü hiçbir tarafı da kalmayacaktır. Öte yandan, aklın prensiplerini ihlal etmeye kalkışırsak, o zaman da dinimiz saçma ve gülünç olacaktır."⁷⁴ Bu bilgiler ışığında konuşacak olursak, sahih aklın yanında, Pascal'ın bilgi kaynaklarının başında kalp, dolayısıyla iman gelmektedir. Hatta dini epistemolojide bu ikincisi, birincisine nispetle çok daha önemli ve önceliklidir. Dolayısıyla Pascal fideizmi, "imanın makul gerekçelerinin olması gerektiğini kabul etmekle birlikte, dinin istediği imanın, bu gerekçelerin sınırını ve gücünü aşan bir sarsılmaz kabul ve teslimiyet olduğunu savunan imancılık anlayışı"dır.⁷⁵

SONUÇ

Buraya kadar üzerinde durulan konuyu sonuçlandırırız, özlü olarak şunları söyleyebiliriz:

I- Akıl deyince, Pascal, bir bütün olarak bundan epistemolojik açıdan, farklı açılımları, değişik işleyiş biçimleri ve farklı fonksiyonlarıyla iş gören ve bilgi üreten, soyutlamalarda bulunan bir yetiyi, zihinsel işleyişi anlamaktadır. Buna göre, aslında sahih akıl, matematiksel akıl, sezgisel akıl ve bilimsel akıl, bir taraftan bütünsel bir akla işaret etmekte, diğeri taraftan da aklın epistemolojik bağlamda değişik bilgi üretme formlarını ifade etmektedir.

II- Bilimsel ve matematiksel alanda bize en doğru ve güvenilir bilgiyi, en iyi yöntemi veren matematiksel akıl ile bilimsel ve sezgisel akıldır. Ancak bunlar,

⁷² Bu anlayışlar hakkında geniş bilgi için bkz. Özcan, *a.g.m.*, s. 165-171.; Katı imancılık veya radikal fideizme, dolayısıyla bu anlayışın öncülerinden birisi olan Kierkegaard'a göre, dinsel hakikatlerin kabul edilmesi tamamen imani bir meseledir, bu noktada aklın hiçbir rolü ve etkinliği yoktur. Bkz. Sören Kierkegaard, "Faith as Passionate Commitment", *The Rationality of Belief in God*, ed. George I; Mavrodes, Prentice Hall Inc., Englewood Cliffs, New Jersey 1970, içinde, s. 190.; Bolay, *a.g.e.*, s. 191; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yay., Ankara 1997, s. 283.; Geniş bilgi için bkz. Tüzer, *a.g.e.*, s. 13-35.

⁷³ Bkz. Cevizci, *a.g.e.*, s. 283-284.; Frank Thilly, *Felsefe Tarihi*, çev. İbrahim Şener, Sistem Yay., İstanbul 1995, I, s. 336.; İlimli fideizm hakkında geniş bilgi için bkz. Recep Alpyağılı, *Din Felsefesi Yapmak*, Anka Yay., İstanbul 2002, s. 18 vd.

⁷⁴ *Düşünceler*, s. 76.; Ayrıca bkz. Tüzel, *a.g.e.*, s. 27-35.

⁷⁵ Cafer Sadık Yaran, *Tanrı İnançının Akıllılığı*, Etüt Yay., Samsun 2000, s. 35. Ayrıca, ılımlı fideizm hakkında geniş bilgi için bkz. Özcan, *a.g.m.*, s. 168-170.

sınırlı olmaları nedeniyle kendi bağlamlarında veya faaliyet alanları içinde geçerli ve sağlam bir işleve sahip olabilirler. Bunun dışında ve ötesinde, yani metafiziksel alanda herhangi bir etkinlikleri yoktur.

III- Doğal akıl, Pascal'ın verimsiz olduğunu düşündüğü, hiçbir şekilde güvenmediği, sürekli eleştiriye tabi tuttuğu, filozofların, özellikle Descartes'in her konuda rehber edindiği ve tâbî olduğu akıldır. Bu akıl, insanı doğru ve sağlam bilgiye, hakikate ve mutluluğa götürebilecek bir yapıya ve donanıma sahip olmadığı, *hangi anlamda olursa olsun işe yaramadığı* için Pascal, ona hiçbir şekilde itimat etmez. Dolayısıyla doğal akıl/felsefi akıl, insanı mutlu edebilecek bir bilgi veya epistemolojiyi ortaya koyması imkansızdır.

IV- Sahih akıl, Pascal'ın özellikle dini epistemolojisinde ve düşünce sisteminde -kalp/iman kadar olmasa da- belli ölçüde bir önem taşımaktadır. Bu akıl da daha çok gündelik bilgi, daha da önemlisi ilahi bilgi konusunda hayatımıza katkı sağlamakta, imanın kavranmasına imkân vermekte, bu şekilde kalbe ve kalbi bilgilere destek olmaktadır.

V- Son olarak, bütün bunların sonucunda belki de burada sorulması gereken can alıcı soru, Pascal'ın bilgi sisteminin temel dayanaklarından birisi olan aklın ve onun ortaya koyduğu bilginin, modern dünya ve gelecek için ne ifade ettiğidir. Genel olarak aklın (ne tür bilgi olursa olsun) bilginin ortaya çıkarılmasındaki rolü ve etkisi büyüktür. Buna rağmen, Pascal'ın, aklın sınırlılığına işaret etmesi, ona sert eleştiriler yöneltmesi, onun mutlaklaştırılmasına şiddetle karşı çıkması, salt/teorik aklın insanı bilgiye ve mutluluğa götüremeyeceğini vurgulaması, kalbi bilgiyi öne çıkarması, ama akla da gereken önemi ve değeri vermeye çalışması, aklın mutlaklaştırılmaya çalışıldığı 17. yüzyıl ve çağımız açısından kayda değer ve düşündürücü bir yaklaşım olsa gerektir. Bu yaklaşım, bilgide bütünlüğü yakalamak, gerçekliğin veya hakikatin farklı boyutlarını ve yönlerini görmek, ona bir bütün olarak bakabilmek, böylece daha zengin ve çoğulcu bir dünya/gelecek inşa etmek için zorunlu görünmektedir.

KAYNAKÇA

Albayrak, Mevlüt, "Descartes, Felsefesi ve Etkileri", *S. D. Ü. İ. F. D.*, Sayı: 1, Isparta 1994.

Altıntaş, Ramazan, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, Pınar Yay., İstanbul 2003.

Augustinus, Saint, *İtiraflar*, çev. Dominik Pamir, Kaknüs Yay., İstanbul 1999.

Alpyağıl, Recep, *Din Felsefesi Yapmak*, Anka Yay., İstanbul 2002.

Aydın, Mehmet S., "Değişim Sürecinde; İnanç ve Bilim İlişkisi", *İslami Araştırmalar*, Sayı: 1-2, c. 11, 1998.

-----, "İbn Sina'nın Mutluluk Anlayışı", *İbn Sina: Ölümünün Bininci Yılı Armağanı* içinde, Ankara 1984.

Barbour, Ian G., *Bilim ve Din: Çatışma-Ayrışma-Uzlaşma*, çev. Nebi Mehdi-Mübariz Camal, İnsan Yay., İstanbul 2004.

Barker, Stephen F., *Matematik Felsefesi*, çev. Yücel Dursun, İmge Kitabevi, Ankara 2003.

Bolay, Süleyman H., *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ Yay., Ankara 1996.

Carrel, Alexis, *İnsan Denen Meçhul*, çev. Refik Özdek, Yağmur Yay., İstanbul 1990.

Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yay., Ankara 1997.

Descartes, Rene, *Ahlak Üzerine Mektuplar*, M. E. B. Yay., çev. Mehmet Karasan, İstanbul 1989.

-----, *İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler*, çev. Mehmet Karasan, M. E. Basımevi, İstanbul 1967.

-----, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akın, İstanbul 1995.

Eflatun, *Phaidon*, çev. Suut K. Yetkin-Hamdi R. Atademir, M. E. B. Yay., İstanbul 1997.

Einstein, Albert, *İzafiyet Teorisi*, çev. Gülen Aktaş, Say Yay., İstanbul 1998.

Gilson, Etinne, *Tanrı ve Felsefe*, çev. Mehmet S. Aydın, Birleşik yay., İstanbul 1999.

Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1990.

Kant, Immanuel, *Critique of Prue Reason*, trans. Norman Kemp Smith, Macmillan, London 1990.

Kapra, Fritjof, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, çev. Mustafa Armağan, İnsan Yay., İstanbul 1992.

Keklik, Nihat, *Filozofların Özellikleri*, Köprü Yay., İstanbul 2001.

Kierkegaard, Sören, "Faith as Passionate Commitment", *The Rationality of Belief in God*, ed. George I. Mavrodes, Prentice Hall Inc., Englewood Cliffs, New Jersey 1970.

Küng, Hans, *Does God Exist?*, translated by Edward Quinn, New York 1980.

Kocabaş, Şakir, *İfadelerin Gramatik Ayrımı*, Küre Yay., İstanbul 2002.

Heisenberg, Werner, *Fizik ve Felsefe*, çev. Necibe Çakıroğlu, İ. T. Ü. Matbaası, İstanbul 1972.

Nietzsche, Friedrich, *Putların Alacakaranlığında*, çev. Yusuf Kaplan, Külli-yat Yay., İstanbul 2008.

Özcan, Hanifi, *Mâturîdî'de Bilgi Problemi*, M. Ü. İ. F. V. Yay., İstanbul 1993.

-----, "Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım: Temelcilik ve İmancılık", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Necati Öner Armağanı (içinde), C: XL, Ankara 1999.

Pascal, Blaise, *Great Shorter Works of Pascal*, translated with an introduction, by Emile Cailliet and J. Blankenagel, Greenwood Pres, U. S. A., 1974.

-----, *Düşünceler*, çev. Metin Karabaşoğlu, Kaknüs Yay., İstanbul 2003.

-----, *The Provincial Letters*,

<http://oregonstate.edu/instruct/phl302/texts/pascal/letters-c.html#LETTER%20XIV> (24. 05. 2008).

Poincare, H., *Bilimin Değeri*, çev. Fethi Yücel, İstanbul 1989.

Planck, Max, *Modern Doğa Anlayışı ve Kuantum Teorisine Giriş*, çev. Yılmaz Öner, Spartaküs Yay., İstanbul 1996.

Sayar, Kemal, "Marifet İltifata Tabidir", <http://www.kemalsayar.com/alternatifler/alternatif9.asp>, (08. 06. 2008)

Taylor, A. E., "Tabiattan Tanrıya", çev. Mehmet S. Aydın, *Alemden Allah'a*, Ufuk Kitapları, İstanbul 2000.

Turgut, İhsan, *Felsefenin Temel Sorunları*, Akademi Kitabevi, İzmir 1998.

Tüzer, Abdullatif, *Bir Varoluşunun İman Savunusu*, İz Yay., İstanbul 2006.

Thilly, Frank, *Felsefe Tarihi*, çev. İbrahim Şener, Sistem Yay., İstanbul 1995.

Ülger, Ali, "Matematiğin Kısa Tarihi", *Üniversite ve Toplum Dergisi*, Sayı: 1, C.5, Ocak 2005.

Weischedel, Wilhelm, *Felsefenin Arka Merdiveni*, Çev. Sedat Umran, İz Yay., İstanbul 1997.

Williams, Bernard, "Tertullian's Paradoxs", *New Essays in Philosophical Theology*, ed. Antony Flew and Alasdair MacIntyre, SCM Pres, London 1958.

Yaran, Cafer Sadık, "İslamileşme ve Uyuşma", *Din ve Bilim*, Sidre Yayınları, Samsun 1997.

-----, *Tanrı İnancının Akliliği*, Etüt Yay., Samsun 2000.

Yaren, M. Tahir, "Sezgi", *Felsefe Dünyası*, 2003/1, Sayı: 37.

OSMANLI DÖNEMİ ARAP ŐAIRLERİNDEN EBU'T-TAYYİB EL-ĖAZZİ VE ŞİİRLERİ

Muhammet Vehbi DERELİ¹

ÖZET

Arap edebiyatı içerisinde üzerinde en az çalışılan alan Osmanlı dönemidir. Osmanlı dönemi Şairlerinden biri olan Ebu't-Tayyib el-Ėazzı (?-1042/?-1632), Şam'da yaşamıştır.

Şairin edebiyatı güçlü, Şiirleri mkemmел, dili oldukça fasihtir. Onun Şairliği bütün güzelliğine rağmen tek bir slpta değildir. Kaynaklar Ebu't-Tayyib'e ait bir divandan bahsetmemektedirler. Ona ait en fazla Şiirin yer aldığı *Nefhatu'r-Rayhāne*'de Ebu't-Tayyib'in Şiirleri toplam 110 (yüz on) beyitten oluşmaktadır. Kasideleri arasında çoğunluğu medih/vg Şiirleri teşkil etmektedir. Ayrıca o, edebî sanatları çokça ve büyük bir ustalıkla kullanmıştır. Şiirlerinde oğt ve hikmet teması da āřikārdır.

Anahtar Kelimeler: Ebu't-Tayyib, Osmanlı dönemi Őairi, vg Şiirleri, Arap edebiyatı, kaside.

THE ARAB POET OF THE OTTOMAN PERIOD ABUT-TAYYIB AL-GAZZI AND HIS POEMS

The Ottoman period is the least worked field in Arabic literature. Abut-Tayyib al-Gazzi (?-1042/?-1632), is one of the poets of the Ottoman period, lived in Damascus.

The literature of the poet is powerful, his poems are excellent and his language is lucid. Despite all the beauty, he didn't write his poetries on a single style. The resources don't mention a divan belonging to Abut-Tayyib. His poems consist of 110 couplets in *Nefhatu'r-Rayhāne*, in which there are maximum poems belonging to him. Between his qasidas, eulogy poems are predominant. Furthermore, he used largely and skillfully literary arts. In his poems, the theme of advice and wisdom are also obvious.

Key words: Abut-Tayyib, the poet of the Ottoman period, eulogy poems, Arabic literature, qasida.

GİRİŞ

Arap edebiyatı hakkında en az alışılan alan dönem, Osmanlı dönemidir. Bunun elbette birçok sebebi olabilir. Ancak şu kadarı var ki, üç kıtada asırlarca

¹ Dr., DİB İzmır Tire Eğitim Merkezi Oğretmeni, e-mail: mvdereli@gmail.com.

hüküm süren bir devletin sınırları içerisinde hem küçümsenmeyecek bir oranda hem de nitelikli olarak Arapça eser kaleme alındığını ve şiir inşad edildiğini kabul etmemek mümkün değildir. Dolayısıyla anılan döneme ait fikrî ve ilmi kültürün, sanatsal birikimin bize ulaşmasında en önemli araçlardan biri olan edebiyat külliyyatını ve dönemin dîvanlarını araştırmanın gereği yadsınamaz bir zorunluluktur.

Osmanlı döneminin Orta Doğu'da yaşamış şairlerinden biri olan Ebu't-Tayyib Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed b. Abdillah el-Ğazzî el-Âmirî ed-Dimeşkî (ç-1042/ç-1632), Dimeşk (Şam) doğumludur. Şairin doğum tarihi ile ilgili kaynaklarda herhangi bir bilgi tespit edilememektedir. Soyü Kureş'ten Âmir b. Lueyy'e dayanmaktadır. Kardeşi Muhammed Necmuddîn el-Ğazzî (h.1061) de âlim bir zat olarak bilinmektedir.²

Ebu't-Tayyib, Edebiyat ilimlerini hocası Kadı Muhibbuddîn'den, Fıkıhı ise Şâfiî mezhebi fıkıh âlimlerinden Şihâbuddîn Ahmed el-Aysâvî'den³ (941/1534-1026/1617) almıştır. Mısır'a giderek oradaki âlimlerden ilim tahsil etmiştir. Memleketi Şam'a döndükten sonra bir süre Şâfiî Kisâî medresesinde ders vermiş, daha sonra buradan ayrılmıştır. Öğrencileri arasında Ahmed b. Şahin el-Kıbrısî ed-Dimeşkî (h.1053) meşhurdur.⁴

Ebu't-Tayyib, zâhid, üstün ahlaklı, ufku geniş bir kimsedir. Engin görüşlü ve son derece zeki biridir. Kendi zamanındaki şairlerin en güzel ve en etkili söz söyleyeni olup, bütün dünyanın onun belâğat ve fesahatteki gücüne şahit olduğu ifade edilmektedir.⁵ Kaynaklar bize onun güzel hat yazdığından da bahseder. Edebiyatı güçlü, şiirleri mükemmel, dili oldukça fasihtir. Onun şiiri, şairliği bütün güzelliğine rağmen tek bir üslûpta olmayıp çeşitlilik arz eder. Şiirlerinde değişik tarzlar göze çarpar. Saf Arap şiiri ve diğer şiir külliyyatının büyük çoğunluğuna hakim olduğu için edebî yönü oldukça kapsamlı ve güçlüdür.

Kaynaklar Ebu't-Tayyib'e ait bir divandan bahsetmemektedirler. Hayatı ve eserleri hakkında da elimizde fazla bilgi yoktur. Ancak sadece onun değil, aynı zamanda yaşadığı dönemin de karanlık kalmaması noktasında kendisine çok şey borçlu olduğumuz Muhammed Emin el-Muhibbî'nin (1061/1650-1111/1699) *Hulâsatu'l-Eser* ve *Nefhatu'r-Rayhâne* adlı eserleri ile Şihabuddin Ahmed el-Hafâcî'nin (ö.1069/1659) *Rayhânetu'l-Elibbâ*'sında kısaca onun hayatına ve şiirle-

² Kardeşi hakkında geniş bilgi için bkz. el-Muhibbî, Muhammed Emin Fadlullâh b. Muhibbiddîn b. Muhammed *Hulâsatu'l-Eser fî A'yâni'l-Karni'l-Hâdî Aşar*, Dâru Sâdir, Beyrut, tsz., IV, 189; İbnu'l-Ğazzî, Şemsuddîn Ebu'l-Meâlî Muhammed b. Abdîrahmân, *Divânu'l-İslâm* (nşr. Seyyid Kısraî Hasen), Beyrut, 1995, III, 386.

³ Aslen Şam'a bağlı olan Aysâ nâhiyesinden olduğu için oraya nispetle Aysâvî denilmiş ve bu isimle meşhûr olmuştur. Babası Aysâ'dan gelip, Şam'da yerleşmiş idi. Aysâvî, Şam'ın büyük âlimlerinden, ileri gelen zâtlarından idi. Hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. ez-Ziriklî, Hayruddin, *el-Allâm*, Beyrut, 1980, I, 276; Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-Muellifin*, Beyrut, 1957, II, 215.

⁴ Ahmed b. Şâhîn hakkında geniş bilgi için bkz. el-Muhibbî, *Nefhatu'r-Rayhâne ve Raşhatu Tilâi'l-Hâne* (nşr. Abdulfettâh Muhammed el-Hulv), Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, I. bs. b.y.y., 1967, I, 96.

⁵ el-Muhibbî, Muhammed, *Hulâsa*, I, 135.

rine yer verildiğini görüyoruz. Şairin hayatı ve şiirlerine yönelik olan bu çalışmada yararlanılan en önemli iki kaynak el-Muhibbî'nin eserleri olmuştur.

Ebu't-Tayyib, ömrünün sonraki yıllarında bir hastalığa yakalanmış ve aklî dengesi bozulmuştur. Bu haline rağmen Ebu's-Suûd Efendi'nin (ö. 982/1574) tefsirini istinsahla uğraştığı nakledilir. Şam'da vefat eden Ebu't-Tayyib, Şeyh Arslan mezarlığına defnedilmiştir.⁶

DÎVANI VE ŞİİRLERİNİN MUHTEVASI

Ona ait en fazla şiirin yer aldığı *Nefhatu'r-Rayhâne*'de Ebu't-Tayyib'in şiirleri toplam 110 (yüz on) beyitten oluşmaktadır. Bunlardan yedisi mukattaa olup toplamda on beş beyittir. Kasidelerinin sayısı ise beştir. Kasideleri arasında da çoğunluğu medih şiirleri teşkil etmektedir. Bunlardan biri ise müstakil olarak aşkı ve sevgiliyi anlattığı gazel türündendir.

1. Gazel

Ebu't-Tayyib gazelinde Klasik Arap edebiyatının etkili bir örneğini sunar. Aşka, sevgiye, fizikî olarak kadın tasvirine, betimleme ve benzetmelere yer verir.

Şair, hissî gazel açısından bakıldığında çoğunlukla kadının yüzünden, endamından ve bakışlarından bahseder. Bir kasidesinde şair sevgiliyi, onun yüzünü, bakışını ve endamını şöyle tasvir ediyor: (Tavîl)

وَلَا صَوَّرْتُهُ لِلنُّفُوسِ قَلُوبُ	وَفِي الصَّدْرِ بَدْرٌ فِيهِ لَمْ تَحْظَ أَعْيُنُ
نَظَائِمُ مِنْهَا بَاهِرٌ وَعَجِيبُ	مُحْيَاهُ رَوْضٌ نَاصِرٌ فِي نَثِيرِهِ
وَمَرَكَزُهَا دُونَ الْإِزَارِ كَثِيبُ	فَنَاءٌ عَلَيْهَا لِلشُّمُوسِ مَطَالِعُ
ذَهَابٌ بِالْبَابِ الرَّجَالِ لَعُوبُ	بَعِيدٌ مَنَاطِ الْقُرْطِ سِحْرٌ لِحَاظُهُ
إِذَا لَاحَ فِي بُرْدٍ وَمَا سَ قَضِيبُ	يَجُولُ وَشَاحٌ أَوْ تَعَصَّ دَمَالِجُ

0

5. Göğsümde ne bir gözün baktığı, ne de kalplerin gönüllere tasvir ettiği bir dolunay var.
6. Onun yüzü görkemli bir bahçedir, yüz hatlarında ona ait parlak ve hoş çizgiler var.
7. Üzerinde bir allık var, güneşler doğar (oraya), yamaçları dışında onun ortası kum yığınıdır. (Yanakları kum yığınlarını andırır.)

⁶ Bkz. el-Muhibbî, *Hulâsa*, I, 135; *Nefhatu'r-Rayhâne*, I, 85; el-Hafâcî, Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer, *Rayhanetu'l-Elibbâ ve Zehraui'l-Hayâti'd-Dunyâ* (nşr. Ahmed İnâye), Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2005, I, 150; İbnu'l-Ğazzî, *Divânu'l-İslâm*, III, 386.

8. 8 Küpesinin mesafesi büyüleyicidir, ona bir anlık bakış, yiğitlerin akıllarını alır, tam bir güzellik âbidesidir.
9. 10 Bir elbise içerisinde görüldüğü ve filiz gururla yürüdüğü zaman cepkenleriyle sarmaş dolaş oluncaya kadar pelerini havalarda uçuyor.

Şairin aynı şiirinin bir başka beytinde aşkı anlatarak afif gazel örneği verdiğini görüyoruz:

بَدِيعُ التَّنَائِي لِلْهَوَاءِ وَاللَّهْوَى نَسِيمٌ يُبَارِي لُطْفَهُ وَنَسِيبٌ

Aşka meyillidir o, aşkın da hoşluğuna meydan okuduğu meltemi ve gazeli vardır.

Bir gazelinde Ebu't-Tayyib kadını yavru bir ceylana, aslana, meleğe ve aya benzetiyor. Sonra da aşkından, sevgisinden ve vuslattan bahsediyor. (Kâmil)

- 1 رَشَاءُ تَمَكَّنَ مِنْ فُؤَادِ التَّائِهَةِ فِي قَفَرٍ حُبِّيهِ وَفِي بَيْدَائِهِ
- 2 أَسَدٌ يَجُولُ بِجَلِيَّةِ الْحُسْنِ الَّتِي فِيهَا الْأَسْوَدُ تَكُونُ مِنْ أُسْرَائِهِ
- 3 مَلَكٌ تَرَى رُمَحَ الْقَوْمِ وَقَوْسَ حَاجِبِهِ وَسَيْفَ اللَّحْظِ مِنْ نُظْرَائِهِ
- 4 فَمَرَّ تَرَأَى نَحْوَ مِرَاةِ السَّمَاءِ وَفِيهِ أَتْرُ بَدْرُهُ بِإِزَائِهِ
- 5 أَتْرَى أَرَى نَفْسِي مُفَكَّهَةً بِهِ لَيْلًا يَحِنُّ إِلَيَّ فِي ظَلْمَائِهِ
- 6 فَلِكُمْ تَطَاوَلَ نَأْيُهُ عَنِّي وَذُقْتُ بِهِ عَنَاءًا لَا ذُقْتُ طَعْمَ عَنَائِهِ
- 7 فِي لَيْلَةٍ تَلَقَى الْكَيْبَ مُفَكَّرًا مِمَّا بِهِ يَرَعَى نُجُومَ سَمَائِهِ
- 8 لَوْلَا غَزِيرُ الدَّمْعِ أَحْرَقَهُ الْحَشَا لَوْلَاهُ أَصْبَحَ مُعْرِقًا بُكَائِهِ
- 9 أُمَعِّنِي دَعْ عَنكَ تَعْنِيفِي فَلَيْسَ يُطِيعُنِي سَمْعِي عَلَى إِصْعَائِهِ
- 10 لَمْ يُصْنَعِ لِلتَّعْنِيفِ مَسْمَعٌ وَالِهِ رَسَخَ الْهَوَى وَالْوَجْدُ فِي سَوَادَائِهِ
- 11 يَا صَاحِبِي سَلَاهُ هَلْ مِنْ عَوْدَةٍ بِرِمَانِ أَنْسِ تَمَّ لِي بِلِقَائِهِ
- 12 أَمْ هَلْ وَصَالٌ أَرْتَجِيهِ مِنْهُ أَوْ وَعَدٌ فَأَبْقَى فِي انْتِظَارِ وَقَائِهِ
- 13 أَمْ هَلْ أَسَامِيرُ طَيْفَهُ مِنْ بَعْدِ أَنْ قَاسَيْتُ فَرَطَ نُفُورِهِ وَإِبَائِهِ
- 14 فَهَوَاهُ دَاءٌ ضَمِنَ قَلْبِي لَا يَزُو لُ وَمَا لِقَلْبِي مَخْلُصٌ مِنْ دَائِهِ
- 15 فَأَنَا الْمُقِيمُ عَلَى الْمَحَبَّةِ وَالْوَلَا وَأَنَا الَّذِي فِي الرَّقِّ مِنْ خُدْمَائِهِ

5. Sevgisinin ıssız çöllerinde ve kumlarında yolunu kaybetmiş şaşkının gönlünde bir yavru ceylan yer etti.

6. Aslanların esirlerinden olduğu güzellik kapanında bir aslan geziyor.

7. Yeni bir mızrağı, kaşının yayını, bakışının kılıcını (ancak) benzerlerinde görebildiğin bir melektir o.

8. Göğün aynasına doğru gözükken bir aydır o. Onun dolunayı hizasında iz bırakmıştır.

9. Ne dersin, karanlıklarında bana özlem duyduğu bir gecede nefsimi onunla avunmuş görüyorum.

10. Onun benden uzaklaşması ne kadar uzun sürdü. Senin tatmadığın kadar yorgunluğu tattım onunla.

11. Bir gece, gökyüzündeki yıldızları gözlediği ve başına gelenleri düşündüğü halde bir dertliyle karşılaşırın.

12. Keşke iki gözü iki çeşme olanı, bir alev sarmasaydı. Keşke ağlamaktan kendinden geçmiş olmasaydı!

13. Ey beni kınayan kişi! Bırak bu tavrı! Çünkü itaat konusunda kulağım beni dinlemiyor.

14. Aşk içine işlemiş ciğerine yerleşmiş. Aşk sarhoşunun kulağı azarı duymadı.

15. Ey iki dostum! Sorun ona, kendisiyle kavuşmamın gerçekleşeceği dostluk anına hiç dönüş var mı?

16. Yoksa kendisine umut bağladığımız vuslatlar mı var yahut onun vefasını beklemeyi sürdürecektir bir vaat mi var?

17. Yoksa aşırı nefretinin ve terkedişinin ızdırabını çektikten sonra geceleri hayaliyle konuşmaya devam mı edeyim?

18. Onun aşkı kalbimin derinliğindeki derttir ki kaybolmaz. Onun derdinden kalbimin hiç kurtarıcısı yok.

19. Ben sevgi ve dostluk üzereyim. Ben onun kölesiyim hizmetçilerindenim.

Gazelinde sevgilisinin isminden bahsetmeyip, abartılı aşk maceraları gibi konulara dalmadığından Ebu't-Tayyib'in geleneksel hissî gazel türünden uzak durduğu anlaşılmaktadır.

2. MEDİH

Aslında Ebu't-Tayyib'in medihlerinde kimi ya da kimleri övdüğü çok açık değildir.

Aşağıdaki kasidenin mukaddimesinde bir genci tasvir ederken, onun yüzünün güzelliğini, alnının parlaklığını ifade etmektedir. Burada övdüğü kişinin kendisi olması mümkündür. Daha sonra şair, kasidenin yapısında çok önemli bir unsur olan tehallusu başarılı bir şekilde gerçekleştirmekte ve o gence su veren kadından bahsetmektedir. Onun şimşek gibi parlak, kıpkırmızı, ateşten bir kor ve misk kokulu olduğunu belirterek onu övünmektedir. (Kâmil)

- 1 وَفَتَى يَرْفُ بِمِثْلِ ثُوبِ نُضَارِ وَعَتَاعِثِ تَرْتَجُ نَحْتِ إِزَارِ
 2 أَمَّا مُحْيَاهُ الْوَسِيمُ فَإِنَّهُ مُنَحُّ الْقُلُوبِ وَمَطْمَحُ الْأَنْظَارِ
 3 شَفَعَتْ ذَوَائِبُهُ الدُّجَى وَحَبِيبُهُ بَهَرَ الْهَيْلَالَ عَشِيَّةَ الْإِفْطَارِ
 4 يَرْتَوِ بِأَكْحَلَ كَالْجَرَارِ فِيهَا لَهُ مِنْ أَسْوَدِ ذِي أَيْضِ بَتَارِ
 5 تَبْدُو لَهُ أَسْدُ الْعَرِينِ ظَوَاهِرًا فَيُعِيدُهَا أَخْفَى مِنَ الْأَسْرَارِ
 6 صَنَمٌ تَحْرُ لَهُ الْبَطَارِقُ سُجْدًا لِيُجِيرَهُمْ فَيَهِيلُهُمْ فِي النَّارِ
 7 إِنْ قُلْتُ بَدْرٌ رَأَيْتُ رَائِي بِسُفُورِهِ أَوْ قُلْتُ رَيْمٌ رَاعَيْتُ بِنْفَارِ
 8 لَوْ أَنْكَرْتَ مِنِّي هَوَاهُ حَوَارِجِي فَشُحُوبُ حُسْمَانِي بِهِ إِقْرَارِي
 9 لَمْ أَنْسَهُ وَاللَّيْلُ بَحْرٌ مُزِيدٌ بُنْجُومِهِ وَأَدِيمُهُ مِنْ قَارِ
 10 وَإِذَا بِهِ وَاقَى يَفُوحُ كَأَنَّمَا زُرْتُ غَلَاثِلُهُ عَلَى عَطَارِ
 11 صَدَعَ الدُّحْنَةَ فَارِيًّا دَيَّجُورَهَا عَنْ بَدْرِ تَمِّ مُشْرِقِ الْأَنْوَارِ
 12 وَافْتَرَّ يَنْسَمُ عَنْ ثَنَائِي وَامِضٍ بِالْأَلْيِ نَسَقِ النَّظَامِ صِغَارِ
 13 غَلَّتْ بِخُرْطُومِ كُمَيْتِ سَلْسَلِ لَا مَزَّةَ كَلَّا وَلَا مُصْطَارِ
 14 رُوحٌ بِلَا جِسْمٍ وَلَكِنْ جَوْهَرٌ مُتَصَدِّقٌ بِالْقَارِ وَالْفَخَّارِ
 15 لَوْ عَبَّ سَاقِيهَا دُجَى فِي كَاسِيهَا لَرَأَيْتَ بَدْرًا لَسَّ شَمْسَ نَهَارِ
 16 حَمْرَاءُ تَحْسِبُهَا عَقِيْقَةَ بَارِقِ إِنْ لَمْ تَكُنْهَا فَهِيَ حَدْوَةٌ نَارِ
 17 مِسْكِيَّةٌ فَكَأَنَّهَا دَمٌ شَادِنِ يَحْتَلُّ مِنْ كَاسَاتِيهَا فِي قَارِ
 18 وَهَابُ أَدْوَادِ الْمَطَافِلِ يَكْتَفِي بِسُقُوبِهَا بَلْ وَاهِبُ الْأَخْطَارِ
 19 يُنْسِي أَحَادِيثَ الْمَكَارِمِ إِنَّهُ مُلْغِي الْوَعُودِ وَمُهْدِرُ الْأَعْدَارِ
 20 يَطْفُو السَّخَاءَ عَلَى أَسْرِيْتِهِ كَمَا يَطْفُو الْفِرْنَادُ عَلَى الصَّعْتِيلِ الْعَارِي
 21 مَا زَالَ فِي طَلَبِ الْعُلَا حَتَّى ابْتَرَى كَهْلًا فَأَدْرَكَ حَمْسَةَ الْأَشْبَارِ
 22 فِي بُرْدِيْتِهِ أَبُو دُوَادَ لِجَارِهِ وَلَمَنْ يُنَاوِيهِ أَبُو الْأَذْعَارِ
 23 مَوْلَايَ يَا كَهْفَ الْأَفْضَلِ وَالنُّهَى وَيَمِينِ بَيْتِ اللَّهِ ذِي الْأَسْتَارِ
 24 إِنِّي لِأَكْبَرُ مِنْكَ هَيْبَةً ضَيْعَمٍ وَأُجْلُهَا مِنِّي عَنْ الْإِكْبَارِ

سَأَقُولُ فِيكَ الشَّعْرَ يَقْطُرُ حُسْنَهُ أَوْ يُسْتَمَدُّ السَّحْرُ مِنْ أَشْعَارِي
 يُزْرِي بَوْشِي الرُّوضِ نَمَقَ نُورِهِ كَفَّ النَّسِيمِ وَرَاحَةَ الْأَمْطَارِ

5. Bir genç ki parlak bir elbise ve elbisenin altında dalgalanan etek gibi göz kamaştırıyor.
6. Onun yüzü çok güzeldir. Zira o, kalplerin bahşışı, bakışların burcudur.
7. Onun zirveleri gece karanlığına şefaath eder. Alnı ise, iftar saatindeki hilalin galip parlaklığıdır.
8. Keskin bir kılıç gibi sürmeli gözüyle bakıyor. Karbeyazlık içerisinde ne biçim bir siyahlık bu!
9. Mağara aslanları ona açıkça gözüküyor ve onu sırlardan daha gizemli hale çeviriyor.
10. Bir put ki, patrikler bile eman almak için ona secde ederler. O da onları cehenneme sürükler.
11. Bir dolunay beni parlaklığıyla kuşkulandırdı desem yahut bir ceylan kaçışıyla beni korkuttu.
12. Âzâlarım şayet ona olan aşkımla inkâr ederse, bedenimin zayıflığı onu ikrar ederdi.
13. Gece yıldızlarıyla köpüklü bir deniz ve onun toprağı zift olduğu halde ben onu unutmadım.
14. Onu karşımda görünce bir koku yayılır. Sanki onun şeffaf elbiseleri esans dükkânının önünde düğmelenmiş.
15. Nurları aydınlatan tam bir dolunaydan yağmurlu ve bulutlu bir günün zifiri karanlığını mesafeler kat ederek yarıp çıkardı.
16. Dizilmiş küçük incilerle, parlak dişleriyle ansızın tebessüm etti.
17. Mezze ve mustâr şarabıyla değil, art ardına içtiği keskin şaraplarla hastalandı.
18. Bedeni olmayan bir ruhtur o. Fakat zift ve pişkin toprakla karışmış bir cevherdir.
19. Şayet onun sâkisi kadehini gece karanlığında doldursa, dolunayın gündüzün güneşini gizlediğini görürdüm.
20. Kıpkırmızıdır o, onu bulutun çaktığı şimşek sanırsın. Öyle değilse, ateşten bir kordur o.
21. Misk kokuludur, sanki yavru bir ceylanın kanıdır. Onun misk kaseslerinden (sürünür) tepelerde oturur.

22. Yeni doğmuş yavrusuyla yetinen develerin azıklarını verir. Bilakis pek çok deve hibe eden de odur.

23. Kerem sahiplerinin sözlerini unutturur, o sözleri hükümsüz kılar, mazeretleri ortadan kaldırır.

24. Cömertlik döşeklerinin üzerine çıkıp yüzüyor. Kılıcın bir diğer kılıcın üzerinde yüzdüğü gibi.

25. Şerefi yüksek mevkileri aramaya devam ediyor ve nihayet yetişkinliğe ulaştı ve ellisine erişti.

26. Onun hırkasında komşusu için Ebu Duâd var. Ona uzak olanlar için ise Ebu'l-Ez'âr var.⁷

27. Ey efendim! Ey faziletliğin, aklın ve Allah'ın örtülere bürünmüş evinin bereketinin sığınağı!

28. Ben seni kesinlikle bir sansarın heybetinde görüyorum. Onu büyütmeye gerek olmayacak kadar yüce görüyorum.

29. Senin hakkında bir şiir söylüyorum, güzelliği sürekli dökülecek. Yahut sihir şiirlerimden medet umacak.

30. Meltemin avuç içi ve yağmurların neşesinin parlaklığını bezediği bahçelerin göz alıcılığını değersiz kılacak.

Bir başka medih şiirinde mukaddimede kendisini kınayan kişiyi eleştirdikten sonra memdûhunu övmeye başlıyor ve onun faziletlerinden bahsediyor. (Kâmil)

⁷ Ebû Düâd iyi komşuluk konusunda darb-ı mesel olmuş biridir. İbn Haccâc'ın cariyesidir. Ebu'l-Ez'âr ise insanların kendisinden korkup kaçtığı bir kimsedir. Bkz. *Nefha*, I, 91. Şair böylelikle o çevrede herkesin bildiği iki kişiyi ve onlarla ilgili hadiseleri hatırlatarak telmih sanatı yapmıştır.

1	أَمْؤُتِّي فِي الْحُبِّ لَا مُتَوَانِي	مَا أَتَتْ مِنْ وَلَهِي وَمِنْ سُلُوَانِي
2	لَا تَسْقِنِي مَاءَ الْمَلَامِ فَإِنَّمَا	عَيْنَايَ مِنْ مَاءِ الْهَوَىٰ عَيْنَانِ
3	وَلَهُ بِجَانِحَتِي صَوْنٌ حَدِيثِهِ	دِينٌ وَشَأْنِي مُخْبِرٌ عَنِ شَانِي
4	لَوْلَا ضِرَامٌ شَبَّ بَيْنَ حَوَانِحِي	لَعَرَفْتُ مِنْ غَرَبِي بِالطُّوفَانِ
5	رِفْقًا فَلَا غَيْرَ الْمَنِيَّةِ وَالْحَوَىٰ	هُوَ أَوْلُ وَهْيَ الْمَحَلُّ الثَّانِي
6	لَيْتَ الَّذِي فَهَقْتَ كُؤُوسِ جُفُونِهِ	أَنْهَىٰ بِهِنَّ إِلَيْكَ مَا سَقَانِي
7	إِنَّ الْمُدْرَبَةَ الطَّيْبِيَّ وَلِحَاظَهُ	أَتَىٰ اتَّجَهْتُ مِنَ الْهَوَىٰ سَيَّانِ
8	لِلَّهِ مِنْ أَحْقَانِ جُوْدِرِ كَلَّةِ	يَرَعَىٰ الْحَشَا بَدَلًا عَنِ الْحَوْدَانِ
9	يَطْفُو النَّعِيمَ عَلَىٰ غَرَارَةٍ وَجْهِهِ	فَتَرَفُ مِنْهُ شَقَاتِي الثُّعْمَانِ
1	مُتَوَضِّحُ الْقَسَمَاتِ يَبْرُحُ خَالِيًا	مِنِّي جَنَانِي حَادِبًا بَعْنَانِي
1	وَبَغِيضَةَ سُبُلِ الْغَرَامِ إِلَيَّ مَا	لَمْ يَعْتَسِفْهَا ضَلَّةُ الْهَجْرَانِ
1	قُتِلْتُ بِصَوْبٍ مِنْ صَبِيرِ عَمَامَةٍ	لَمَعَتْ بِمِثْلِ مَصَابِحِ الرُّهْبَانِ
1	فَرَعٌ تَمَكَّنَ مِنْ نِصَابِ دُونِهِ	أَخَذُ الْكَمِيَّ بِمَنْكَبِي تَهْلَانِ
1	يَقِظُ بِأَعْقَابِ الْأُمُورِ كَأَنَّمَا	يُدْلِي بِجَسُوسٍ إِلَىٰ الْكَيْمَانِ
1	لَا تَطْبِيهِ مُدَامَةً تُجَلَىٰ عَلَىٰ	عَرَفِ الْقِيَانِ وَرَنَّةِ الْعِيدَانِ
1	عَمَّتْ فَضَائِلُهُ وَذَاعَ نَوَالُهُ	كَالشَّمْسِ لَا تَخْفَىٰ بِكُلِّ مَكَانِ
1	وَاسْتَجْلَاهَا عَدْرَاءُ عُلِّ رُضَابُهَا	حَمْرَاءَ تَهْرَأُ بِالنَّجِيعِ الْقَانِي
1	شَجَّتْ بِذِي خَصَرٍ يُبَدِّدُ فَوْقَهَا	حَبِّبًا يَجُولُ كَأَعْيُنِ النَّيْنَانِ

5. Sevgi hususunda beni kınayıp gevşeklik göstermeyen kişi! Benim üzüntümden ve tesellimden sana ne!

6. Beni kınama kadehini sunma! Zira benim iki gözüm aşkın suyundan iki pınardır.

7. Sözünü korumak yüreğimde bir borçtur. Hâlim şanımin habercisidir.

8. Kaburgalarım arasında tutuşan bir alev olmasaydı, batı tarafımdan gelen tufanda boğulurdum.

9. Nazik ol! Zira ölüm ve aşk yanığından başkası yok. Ölüm birinci, diğeri ise ikinci sırada.

10. Göz kapaklarının çanakları yaldızlı ve gösterişli olan kişi, keşke bana sunduğu içeceği onlarla sana ulaştırsaydı!

11. Yalnız kalanlar ceylanlar ve bakışlarıdır. Aşk derdiyle nereye yönelsem yöneleyim her yer aynıdır.

12. Havzân otu yerine çer-çöple otlayan Kelle vadisinin küçük yaban ineğinin göz kapaklarına aşk olsun!

13. Nimetler yüzünün gençliği üzerinde görünüyor da ondan gelincik çiçeği dalgalanıyor.

14. Güzel bakışlı, yularımı tutmuş kalbimi benden çalıp gidiyor.

15. Hicran yitiği onunla karşılaşmadığı sürece aşkın yolları bana sevimsiz gelir.

16. Rahiplerin ışıkları gibi parlayan bir bulut kümesinin sağanağıyla can verdi.

17. Bir dal ki, altındaki temele yerleşti, eli silahlı kahramanı omzuma almak, yüce bir dağı kaldırmaktır.

18. İşlerin peşini dikkatle takip eder o. Sanki bir casus gizliliği sağlıyor.

19. Ut sesi ve şarkıcı kızların nağmeleriyle tazelenen bir içki, onun gönlünü hoş etmez.

20. Onun faziletleri herkesi kuşatmış, cömertliği her yana yayılmıştır. Tıpkı hiçbir yere gizli kalmayan güneş gibi.

21. Onun faziletlerini, derdinden tükürüğü kıpkırmızı hale gelen ve derdine çare olacak ilaçla alay eden o genç kıza açıkla!

22. Aşkından dolayı yüklerini atan ve balıkların gözleri gibi dönen belalısıyla yaralandı.

3. ÖĞÜT VE HİKEM

Şairin şiirlerine bakıldığında onlardan bir kısmının muhataba öğüt ve tavsiye niteliğinde olduğu görülecektir. Aşağıdaki kasidesinde Ebu't-Tayyib, karşısındakine aşka dair bazı tavsiyelerde bulunuyor, onu teselli ediyor ve onun nasihatten yüz çevirmemesi gerektiğini ifade ediyor. (Kâmil)

- 1 نَهْنِه دَوَالِحَ جَفْنِكَ الْمَقْرُوحِ وَأَرْحَ طَلَائِحَ قَلْبِكَ الْمَجْرُوحِ
 2 وَدَعِ الْهَوَى طَلَّقَ الْعِنَانَ لِأَهْلِهِ وَارْبَأُ بِنَفْسِكَ عَنْ رَبِّهِ الْفِيحِ
 3 فَلَرَبِّمَا ضَاقَ الْفَضَاءُ بِأَهْلِهِ وَلَرَبِّمَا سُدَّتْ مَهَابِي الرِّيحِ
 4 كَمْ ذَا تَبَيْتُ مُسَهَّداً تَرَعَى السُّهَى مُتَمَلِّمِلاً مِنْ لَاعِجِ التَّبْرِيحِ
 5 كَمْ ذَا تَصُدُّ عَنِ النَّصِيحِ عَمَائَةَ وَتَرَى وَلِيَّ النَّصِيحِ غَيْرَ نَصِيحِ
 6 وَمُنْمَعٍ كَابِنِ الْغَزَالَةِ دُونَهُ غَابَا حِمَى مِنْ ذُبُلِ وَصَفِيحِ
 7 لَمْ يَعْتَلِقْ مُضَاهَهُ مِنْهُ بِزُورَةٍ تُشْفِي وَلَا فَتَكِهِ بِمِرِيحِ
 8 لَوْ شِئْتُ لَا شِئْتُ الْمَعَادَ إِلَى الْهَوَى لَرَأَيْتِي بِالرُّوحِ غَيْرَ شَجِيحِ
 9 وَرَأَيْتَ آرَامَ الصَّرِيمِ سَوَانِحاً فِي مَجْلِسِي وَصَوَادِرَ فِي سُوحِي
 1 وَرَأَيْتِي ضُمَّتْ عَلَيَّ مُتَنَسِّكٍ مُتَعَفِّفٍ حِينَ اللَّقَاءِ كُشُوحِي

5. Yaralı göz kapağının bulutlarını dindir! Yaralı kalbinin yorgunluklarını bitir!

6. Aşkî bütün her şeyiyle sahibine bırak! Kendini aşkın uçsuz bucaksız hoş kokulu tepelerinden uzak tut!

7. Uzayın kendi ahalisine dar gelmesi mümkündür. Rüzgârın estiği yollar da kapanabilir.

8. Günlerce acı veren yakıcı aşktan dolayı kıvranarak küçük ayıdaki yıldızlardan birini gözleyerek uykusuz geceliyorsun sen!

9. Nicedir sapkınlıkla mürşitlerden yüz çeviriyorsun. İrşat ehlini samimi görmüyorsun.

10. Kuru çalılar ve kayalıklardan oluşan koruluğu kaybetmiş ceylan yavrusu gibi (kibrinden) herkesi engelliyor, yüz çeviriyorsun.

11. Ne onun derdinden bitkin düşen kendisi ve şifa verecek bir yalana tutundu, ne de ona huzur veren bir gerekçeyle öldürdü.

12. aşka dönmeyi istemem ama bir şey dileseydim beni kesinlikle isteksiz bir ruh halinde görürdün.

13. Kılıçların izlerini meclisimde uğur, mekânımda bela olarak görürsün.

14. Kavuşma anında beni böğrü (kemer) zâhit ve iffetli birine bağlanmış görürsün.

Bu gruba dahil edilebilecek şiirlerinden biri ise aşağıdaki mukattaadır. Şair burada bir durum tespitinde bulunmuş, ardından kendi tavrını tasvir etmiştir.(Kâmil)

1 صادفته مُتَبَدِّلاً بِصِحَابِهِ يَوْمًا فَأَقْصَرَ عَنْهُمْ فِي مَنَزِلٍ
2 وَتَرَكْتُهُ نَهَبَ الرَّعَاعِ وَإِنَّهُ أَشْهَى إِلَيَّ مِنَ الرَّحِيقِ
ا...ا...ا

5. Bir gün arkadaşlarına cömertlik gösterdiğine rastladım. Ancak onları evde ihmal etti.

6. Ve bana yayılıp giden güzel kokulardan daha cazibeli olduğu halde onu bayağı insanların yağlamasına izin verdim.

4. HAMRİYYAT

Şairin tespit edilebilen şiirleri arasında hamriyyata yani içkiyi övmeye dair müstakil bir şiiri yoktur. Yine de kısmen içkiden bahsetmiştir. Aşağıdaki beyit bunun bir örneğidir.

وَسَبِيَّةٍ مِنْ خَمْرٍ عَائَةَ مَرْةٍ نَظَمَ الْجَزَاجُ بِهَا عُمُودَ جَمَانٍ

1. Nice cariye vardır ki, karışımı inci gerdanlık olan âne şarabından bir mezedir.

KASİDENİN YAPISI

Kaside, birbirini şekil ve anlam bakımından belli bir ahenk açısından tamamlayan unsurlardan oluşur. Tam ve mükemmel bir kaside üç esas kısımdan meydana gelir. Bunlar, aşktan bahseden bir giriş, övülen kişiye ulaşmak için yapılan seyahatler ve kastedilen kişi veya kabile için methiye veya hicviye bölümleridir. Şairin kasidelerinin yapı bakımından mukaddime (giriş), tehallus (bir konudan diğerine geçiş), hatime (sonuç) ve vahde (konu birliği olmak üzere dört yönden incelenmesi uygun olacaktır).⁸

Ebu't-Tayyib, bir kasidesinin mukaddimesinde konuyu aşka getirmeden önce şu beyitleri söyler:

⁸ Bkz. Tasa, Muhammet, *İbnü's-Semmân ve Şiirleri*, Konya, 2007, s. 129-130.

1 أما آن من نجم الشجون غروبٌ وحَتَّى مَتَى رِيحُ الْفُتُونِ تُنُوبُ
 2 تُكَلِّفُنِي مِنْ بَعْدِ سُلُوانِ صَبَوْتِي شَمَالٌ تُعَنِّي مُهَجَّتِي وَجَنُوبٌ
 3 سَهَرْتُ لَهَا نَائِي الْمَضَاجِعِ فَانْتَبَرِي لَهَا بَيْنَ أَحْنَاءِ الضُّلُوعِ لَهَيْبُ
 4 إِذَا رَكَدَتْ رِيحٌ وَفَرَّ نَسِيمُهَا أَبِي مِنْهُ إِلَّا أَنْ يَعُودَ هُبُوبُ

1. Hüzün yıldızlarının batma vakti gelmedi mi, çile rüzgârları daha ne zaman dönüp gidecek?

2. (Ayrılık sonrası) tam teselli bulmuşken özlemim bana ağır geliyor, kuzey ve güney ruhuma yorgunluk veriyor.

3. Onun için yataklardan uzak kalarak uykusuz sabahladım, onun için göğüs kafesimin kemikleri arası alev aldı.

4. Rüzgâr dinip de meltem karar bulduğunda ancak küçük bir esintinin gelişi beklenir.

Şair böylelikle şiirine bir sitem ve serzenişle başlamış oluyor. Ardından da memdûhunu methederek, konuyu onunla kavuşmaya getiriyor. Şairin bu mukaddimenin devamındaki sevgiliyi tasvirini daha önce gazellerinden bahsederken vermiştik. Burada da onun devamını vermeyi uygun görüyoruz. (Tavil)

1	يُرَى مِنْهُ فِي رَيْمٍ مَهَاءٌ وَضَيْعٌ	وَيَعْرِضُ فِي الْأَجْلَاءِ مِنْهُ مَهِيْبٌ
1	يَشُوبُ الرِّضَا بِالصَّدِّ وَالْوَصْلَ بِالْقَلَى	وَمَا هُوَ إِلَّا مُسْتَقِمٌ وَطَيِّبٌ
1	تَمْنَعُ إِطْمَاعٍ وَإِطْمَاعٍ مَانِعٍ	وَدُرٌّ وَدَلٌّ رَائِقٌ وَخَلُوبٌ
1	دَعَانِي إِلَى الرَّجْعَى عَلَى حِينِ غَفْلَةٍ	مِنَ الْحُسْنِ وَالْأَهْوَاءِ مِنْهُ تُرِيْبٌ
1	دَعَا سَائِرِي مِنْ كُلِّ غُضُوٍ وَكَلَّمَا	دَعَا مِنْهُ دَاعِيَهُ أَجَابَ مُجِيْبٌ
1	لُسَيْتُ مِنَ الصَّدْعِ الْحَيِّ بِعَقْرَبِ	لَهُ بَيْنَ وَرْدِ الْوَحْتَيْنِ دَيْبٌ
1	لَيْنٌ عَادَ لِي عَيْدُ اللَّوَاعِجِ غِرَّةً	فَإِنَّ فُوَادِي لِلْغَرَامِ نَسِيْبٌ
1	وَعُنْوَانُ حَالِي لَوْ رَأَى بَثَّ بَعْضِهِ	شُحُوبٌ وَمِنْ دُونَ الشُّحُوبِ وَجِيْبٌ
1	لَحَا اللَّهُ قَلْبِي كَمْ تُنَازِعُهُ الرَّدَى	لِحَاطٌ لَهَا فِي صَفْحَتَيْهِ نُدُوبٌ
1	يَلِدُ الْهُوَى لَا دَرَّ دُرٌّ أَبِي الْهُوَى	وَحَسْبُكَ مِنْهُ زَفْرَةٌ وَنَجِيْبٌ
1	أَدْرَجُ أَنْفَاسِي مَخَافَةَ كَاشِحِ	وَأَطْرُقُ كَيْمَا لَا يُقَالُ مُرِيْبٌ
1	أَدِينُ بِكَيْتْمَانِ الْهُوَى فَيَذِيْعُهُ	فُوَادٌ وَطَرْفٌ خَافِقٌ وَسَكُوبٌ
1	وَقَالُوا غَوِيٌّ لَا يُتُوبُ وَأَنْتُمْ	وَمَا عَلِمُوا حُوبًا فَكَيْفَ تَتُوبُ
1	بِحَسْبِ التَّوَافِي مِنْ عَفَافِي زَاجِرٌ	وَمِنْ صَوْنِهِ عَمَّا يُرِيْبُ قَرِيْبٌ
1	أَجَلُّكَ أَنْ أُبْدِي هَوَاكَ عُلَالَةً	وَلَكِنْ لِسَانُ الْعَاشِقِينَ خَطِيْبٌ

11. Ondan bir ceylan içerisinde yaban ineği ve sansar görünür, ondan dostlar arasında bir heybet gözükür.

12. Hoşnutluk yüz çevirmekle; vuslat ise kızgınlıkla karışır. Halbuki o hem hasta edicidir hem de doktor.

13. O, arzuya engel olmaktır, engelleri arzulamaktır. İncidir o, ince bir nazırdır, insanın aklını başından alır.

14. Kuruntular kuşku vermekteyken, güzellikten gafil olduğum bir vakit, beni geri dönmeye davet etti.

15. Bütün organlarımı davet etti, zaten davetçisi onu her çağırdığında çağrılan ona icabet eder.

16. Yüzümün yan tarafından taze bir akrep ısırды sanki. Şakaklarımın arasında kımıldanıp durmakta...

17. Şayet yakıcı aşkların bayramı birazcık bana dönse, hiç şüphe yok kalbim sevgiliye tutkunluğunu gösterecek.

18. Halimin görünümü zayıflıktır, bir kısmının dağıldığını görse keşke! Hatta zayıflıktan öte kalbim çarpıp durmakta.

19. Allah kalbimi aydınlatsın! Ölüm onunla nice mücadelelere girişti, onun iki yanında oldukça zarif gözleri var.

20. Aşk tatlıdır, aşk babasının benliği gibisi yok. Onun sesli bir nefes alışı ve içine çekilmesi yeter sana.

21. Düşman korkusuyla nefeslerimi yavaş yavaş yükseltiyorum. Suizan besliyor denilmemesi için başımı öne eğip susuyorum.

22. Aşkımı gizleyerek onu cezalandırıyorum. Sonra da onu gönül, alımlı bir bakış ve bir sağanak tüketiyor.

23. Tевbe bilmez günahkâr ve şaşkın diyorlar bana. Kendileri günah nedir bilmiyorlar ki biz tevbeyle nereden bilelim!

24. Yettiği kadar iffetime dil uzatanlar var, onun töhmetlerden kurtulması yakındır artık.

25. Aşkını bir avuntu göstermekten seni tenzih ederim. Âşıkların dili olsa olsa bir hatiptir ancak.

Burada şair mukaddimeden sonra asıl konuya geçerek sevgiliyi methetmiş, ona olan aşkını itiraf etmiştir. Böylelikle şiirin asıl temasını yakalamış ve tehallusu büyük bir ustalıkla gerçekleştirmiştir. Tehallusa dair daha önce de bir örnek verdiğimizden bu kadarıyla yetiniyoruz.

Ebu't-Tayyib'in kasidelerini incelediğimizde onun hatimelere çok önem verdiğini söyleyemeyiz. Ancak daha önce değindiğimiz gazelindeki şu hatimenin etkileyici olduğu söylenebilir.

14 فَهَوَاهُ دَاءٌ ضَمِنَ قَلْبِي لَا يَزُو — لُ وَمَا لِقَلْبِي مَخْلَصٌ مِنْ دَائِهِ

15 فَأَنَا الْمُقِيمُ عَلَى الْمَحَبَّةِ وَالْوَلَا وَأَنَا الَّذِي فِي الرَّقِّ مِنْ خُدْمَائِهِ

14. Onun aşkı kalbimin derinliğinde bir derttir, bitmez. Kalbimi onun derdinden kurtaracak yok.

15. Ben sevgi ve dostluk üzereyim, köleliğinde onun hizmetçilerindenim.

Şairin şiirlerine vahde (konu birliği) açısından bakıldığında bu hususa büyük ölçüde riayet ettiği söylenebilir. En uzun kasidesi bütünüyle bir medihtir. Kasidenin başlangıcında memdûhun göz kamaştıran bir güzelliğe sahip olduğu anlatılmış, sonuna doğru *Ben seni kesinlikle bir sansarın heybetinde görüyorum* denilerek aynı tema korunmuştur.

ÜSLÛP VE DİL

Ebu't-Tayyib'in şiirleri dil, vezin ve kalıp bakımından geleneksel Arap şiirlerine benzemektedir. Şair, şiirlerinde genel olarak işlediği temaya uygun anlatım şekilleri kullanmıştır. Ancak gazellerinde müstehcen ifadelerden kaçınmış, kasidelerinde hamasî duygulara yer vermemiştir. Böylelikle de klasik Arap şairlerinden ayrılmaktadır.

Ebu't-Tayyib'in şiirlerine bakıldığında başka şairlerden alıntı yaptığı ya da âyet ve hadislerden iktibasta bulunduğu görülmemektedir. Ancak edebî sanatları çokça ve büyük bir ustalıkla kullandığı hemen göze çarpmaktadır. Şiirlerinde çoğunlukla tıbâk (tezâd), cinâs ve tasrî' gibi edebî sanatlara yer vermiştir. Özellikle tek bir beyitte hatta tek bir mısradaki aynı kelimeleri farklı anlamlarda kullanışı, bir arada kullandığı zıt anlamlı kelimelere anlam bütünlüğü katması, onu özgün kılan yönlerinden bazılarıdır.

Bir kasidesinin baş tarafında kuzey ve güney ifadelerini birlikte kullanan Ebu't-Tayyib, tıbâk (tezâd) sanatının bir örneğini vermiş olmaktadır.

2 تُكَلِّفُنِي مِنْ بَعْدِ سُلْوَانِ صَبَوْتِي شِمَالٌ تُعَيِّ مُهَجَّتِي

2. (Ayrılık sonrası) tam teselli bulmuşken özlemim bana ağır geliyor, kuzey ve güney ruhuma yorgunluk veriyor.

Bir mukattaasında ise bunu sözleşme ve ondan cayma anlamlarındaki kelimelerle yapmıştır: (Serî')

1 نَاسَقَنِي الْوَصْلَ فَهَنَيْتُهُ مِيقَاتُ مُوسَى فَاتَ بِالصِّدِّ

2 لَا بُدَّ مِنْ بَيْنِ عَلَى غِرَّةٍ مَا أَنْتَ إِلَّا زَمَنُ الْوَرْدِ

1. Vuslatı benden erteledi, kabul ettim (ama) Musa'nın sözleşmesi yüz çermeyle sonuçlandı.

2. Gaflet üzereyken ayrılık kaçınılmazdır. Artık şimdi olsa olsa vird çekme zamanıdır.

Bir diğer mukattaasında da varlık ve yokluk (فقر رغد) kelimeleri arasında tıbâk vardır. (Münserih)

1 لَنَا نُفُوسٌ إِذَا هِيَ انْصَدَعَتْ بَلَمَحٍ طَرْفٍ تَقُومُ سَاعَتُهَا

2 عَزَّتْ فَعَاشَتْ بِفَقْرِهَا رَغْدًا وَفِي اعْتِرَالِ الْأَنَامِ رَاحَتُهَا

1. Canlarımız var, göz ucundan bir bakışla çatlayıp çıktığında kıyamet kopar.

2. Şerefini korumuş ve yoksulluk içerisinde bollukta yaşamıştır. Zaten insanlardan uzak kalmak rahatlatır onu.

Bir diğer tıbâk örneği de şu beyittir:

1 يَشُوبُ الرِّضَا بِالصَّدِّ وَالْوَصَلَ بِالْقَلَى وَمَا هُوَ إِلَّا مُسَقِّمٌ وَطَبِيبٌ

12., Hoşnutluk yüz çevirmekle; vuslat ise kızgınlıkla karışır. Halbuki o hem hasta edicidir hem de doktor.

Ebu't-Tayyib'in şiirlerinde ustalıkla kullandığı bir diğer sanat da tasrî'dir. Bilindiği gibi tasrî', birinci beytin ilk mısrasının sonunun kasidenin kafiyesiyle aynı olmasıdır.⁹ Ebu't-Tayyib'in bütün kasidelerine musarralı olarak başlaması hem şiirlerine güzel bir ahenk katmakta hem de şiirdeki kabiliyetini gözler önüne sermektedir.

أَمَا آنَ مِنْ نَجْمِ الشُّجُونِ غُرُوبٌ وَحَتَّى مَتَى رِيحُ الْفُتُونِ تُنُوبُ

1. Hüzün yıldızlarının batma vakti gelmedi mi, çile rüzgârları daha ne zaman dönüp gidecek?

1 رَشًا تَمَكَّنَ مِنْ فُؤَادِ التَّائِهَةِ فِي فَفْرِ حَبِيئِهِ وَفِي بَيْدَائِهِ

1. Sevgisinin ıssız çöllerinde ve kumlarında yolunu kaybetmiş şaşkının gönlünde bir yavru ceylan yer etti.

1 نَهْنَهُ دَوَالِحَ جَفْنِكَ الْمَقْرُوحِ وَأَرْحَ طَلَائِحَ قَلْبِكَ الْمَجْرُوحِ

1. Yaralı göz kapağının bulutlarını dindir! Yaralı kalbinin yorgunluklarını bitir!

وَفَتَى يَرِفُ بِمِثْلِ تَوْبِ نُضَارٍ وَعِنَاعِ تَرْتِجٍ تَحْتَ إِزَارٍ

1. Bir genç ki parlak bir elbise ve elbisenin altında dalgalanan etek gibi göz kamaştırıyor.

أَمْؤَنِّي فِي الْحُبِّ لَا مُتَوَانِي مَا أَنْتَ مِنْ وَلَهِي وَمِنْ سُلُوَانِي

⁹ Tasa, Muhammet, *İbnü's-Semmân ve Şiirleri*, s. 159.

1. Sevgi hususunda beni kınayıp gevşeklik göstermeyen kişi! Benim üzün-tümden ve tesellimden sana ne!

Şair kasidelerinde mübalağa sanatını da kullanmaktadır. Aşağıdaki beyitte sevgiliye duyduğu aşkın bir yangın olduğunu belirterek mübalağa yapmıştır.

3 سَهْرَتْ لَهَا نَائِي الْمَضَاجِعِ فَاثْبَرَى لَهَا بَيْنَ أَحْنَاءِ الضُّلُوعِ لَهَيْبُ

3. Onun için yataklardan uzak kalarak uykusuz sabahladım, onun için gö-ğüs kafesimin kemikleri arası alev aldı.

Gazeline yer alan şu beyitlerde de Ebu't-Tayyib memdûhunu metheder-ken teşbihle birlikte mübalağa yapmıştır.

3 مَلَكٌ تَرَى رُمَحَ الْقَوْمِ وَقَوْسَ حَا جِهِهِ وَسَيْفَ اللَّحْظِ مِنْ نُظْرَائِهِ

4 قَمَرٌ تَرَأَى نَحْوَ مِرَاةِ السَّمَاءِ ءِ وَفِيهِ أَثَرٌ بَدْرُهُ بِإِزَائِهِ

3. Yeni bir mızrağı, kaşının yayını, bakışının kılıcını (ancak) benzerlerinde görebildiğin bir melektir o.

4. Göğün aynasına akseden bir aydır o. Onun dolunayı önünde iz bırakır.

Bir başka mübalağayı da memdûhun kokusunu anlatırken, onun esansı dükkânında giyindiğini ifade ederek yapmıştır.

10 وَإِذَا بِهِ وَافَى يُفُوخُ كَأَنَّمَا زُرَّتْ غَلَاتِلُهُ عَلَى عَطَارِ

10. Onu karşımda görünce bir koku yayılır. Sanki onun şeffaf elbiseleri esans dükkânının önünde düğmelenmiş.

Şairin kullandığı bir başka bedî sanat da tezyîldir. Tezyîl, itnâb çeşitlerin-dendir. Şair aşağıdaki beyitin ilk kısmındaki anlamı ikinci beyitte teyid eden ifa-deler kullanmıştır.

3 فَلَرَبِّمَا ضَاقَ الْفَضَاءُ بِأَهْلِهِ وَكَرَبِّمَا سُدَّتْ مَهَافِي

3. Uzayın kendi ahalisine dar gelmesi mümkündür. Rüzgârın estiği yollar da kapanabilir.

Ebu't-Tayyib, aynı kasidenin şu beyitlerinde ise iltifat sanatı icra etmiştir. Birinci tekil şahıstan ikinci tekil şahıs kipine geçiş yapmıştır.

- 4 كَمْ ذَا نَبَيْتُ مُسَهَّدًا تَرَعَى السُّهَى مُتَمَلِّمًا مِنْ لَاعِجِ التَّبْرِيحِ
5 كَمْ ذَا تَصُدُّ عَنِ النَّصِيحِ عَمَائَةً وَتَرَى وَلِيَّ النَّصِيحِ غَيْرَ

4. Günlerce acı veren yakıcı aşktan dolayı kıvranarak küçük aydaki yıldızlardan birini gözleyerek uykusuz geceliyorsun sen!

5. Nicedir sapkınlıkla mürşitlerden yüz çeviriyorsun. İrşat ehlini samimi görmüyorsun.

Aşağıdaki mukattaasında ise şair anlam itibariyle birbirine yakın kelimeleri kullanarak tenâsüb sanatı yapmıştır.(Recez)

- 1 لَقَدْ عَلِقْتَ يَا فُؤَادِي بِالْحُسَيْنِ ذِي الْوَسَنِ
2 فَإِنْ ظَمِئْتَ فَارْشِفْنِي رِيْقَ الْحُسَيْنِ

1. Ey kalbim! Sen uykulu körpe bir güzeli sevdim.

2. Eğer susuzluktan yanmışsan, güzel ve körpeciğin tükürüğüyle susuzluğunu gider.

EDEBÎ TASVİR

Ebu't-Tayyib el-Ğazzî, şiirlerinde tasvirler de yapmıştır. Özellikle tabiat tasvirlerine çokça yer vermiştir. Yüz, endam ve güzel kadın tasviri bunların başında gelir. Aşağıdaki mukattaada şair memdûhunun yüzünü halis ipekten bir kadife, yanağını ise yakut şeklinde tasvir ediyor. (Kâmil)

- 1 عَاطِبُهُ حَلَبَ الْعَصِيرِ وَلَا سِوَى زُهْرِ النَّجْمِ تِجَاهَ زَهْرِ الْمَجْلِسِ
2 أَنْظُرْ إِلَيْهِ كَأَنَّهُ مُتَبَرِّمٌ مِمَّا تُغَازِلُهُ عَيْبُونَ التَّرَجِسِ
3 وَكَأَنَّ صَفْحَةَ شَمْعِهِ يَأْقُوْتُهُ وَكَأَنَّ عَارِضَهُ حَمِيْلَةٌ سُنْدُسِ

1. Ona meyve suyunun özünü verdim. Yıldızların parlakları meclisin parlaklığı karşısında eşit değildir.

2. Bak ona, sanki nergis gözlerin yaktığı aşk şiirlerinden rahatsız gibi.

3. Yanağının yan tarafı sanki bir yakuttur. Yüzünün diğer yanı ise halis ipekten kadifedir.

Aşağıdaki mukattaa da onun teşbih sanatıyla yaptığı tasvirlerine güzel bir örnektir. Şair, burada sevincin yayılışını aydınlık veren mumların eriyişi ile anlatıyor: (Vâfir)

- 1 أَعَدَّ لَهُمْ أَوْراقَ كَيْفِ تَمُدُّ مِنَ السُّرُورِ عَلَيْهِ فَيَنَا
2 كَأَلْسِنَةِ الشَّمْعِ تُضِيءُ لَكِنْ تُذِيبُ نَفْسَهَا شَيْئًا فَشَيْئًا

1. Tasası için, üzerine sevinç gölgeleri sarkıtan “nasıl olacakları” yazan kağıtlar hazırladı.

2. Mumların fitilleri gibi aydınlık veriyor; ancak azar azar kendini eritiyor. (Hayaller karın doyurmuyor)

Bir başka edebî tasvir örneği de şu mukataasıdır ki burada şair tasviri tezyîl sanatı ile gerçekleştirmiştir: (Tavîl)

1 نَضَارَةُ أَهْلِ الْكَئِيفِ ظِلٌّ مَنِ اكْتَسَى بِهِ نَحْوَ شَهْرِ ظَلَّ فِي النَّاسِ عَارِيَا

2 عَلَى وَجْهِ مَيِّ مَسْحَةٌ مِنْ مِلاَحَةٍ تَزُولُ وَيَبْقَى الْخِزْيُ مِنْ بَعْدِ بَادِيَا

1. Ehl-i keyfin göz aydınlığı gölgedir, bir ay boyunca kim ona bürünürse insanlar içinde çıplak kalır.

2. Mey (adlı güzel kadının) yüzünde gittikçe yok olan bir güzellik dokunuşu var ki gelip geçecek de sonunda kala kala apaçık bir hüsrana kalacak.

Bir kasidesinde Ebu't-Tayyib mübalağa sanatı yaparak sevgiliyi parlak bir dolunay şeklinde tasvir etmiştir.

5 فِي الصَّدْرِ بَدْرٌ فِيهِ لَمْ تَحْظْ أَعْيُنٌ وَلَا صَوْرَةٌ لِلنَّفُوسِ

5. Göğsümde ne bir gözün baktığı, ne de kalbin gönle tasvir ettiği bir dolunay var.

Osmanlı dönemi Arap şairlerinden Ebu't-Tayyib'in şiirleri, şairin ifade gücünün ve sanat zevkinin oldukça güçlü olduğunu ortaya koymaktadır. Ebu't-Tayyib, kasidelerinin yanında mukattaalar halinde de şiirler söylemiştir. Her ne kadar şairin elimize ulaşmış bir dîvanı olmasa da dönemin terâcim kitaplarında yer alan şiirleri, şairliği hakkında değerlendirme yapmaya yetecek kadardır. Dolayısıyla şair hakkında sahip olduğumuz bilgileri el-Muhibbî'den, şiirlerini de *Nefhatu'r-Rayhâne* adlı eserinden elde etmiş bulunuyoruz.

Ebu't-Tayyib gazellerinde geleneksel Arap edebiyatının örneklerini vermiş, ancak abartılı benzetmelerden, aşk maceralarından uzak kalarak gazelde mutedil bir yol izlemiştir. Gazellerinde müstehcen ifadelerden kaçınıp, kasidelerinde hamasî duygulara yer vermediğinden, klasik Arap şairlerinden farklı olduğu söylenebilir. Şiirlerindeki medihlerinde muhataplar muhtemelen hayal dünyasından üretilmiştir. Bir kısmında kendisini ifade etmiş olması da mümkün gözükmemektedir. Şiirlerinde öğüt ve hikmet teması da âşikârdır.

Ebu't-Tayyib'in şiirlerinde başka şairlerden ya da âyet ve hadislerden iktibaslara rastlanmamaktadır. Ancak kendisi, pek çok bedîî sanatını oldukça mahir bir şekilde kullanmış, meramını anlatırken özellikle tıbâk (tezâd), tasrî', mübalağa ve itnâb sanatlarından yararlanmış. Şair ayrıca edebî tasvirler de yapmış, özellikle tabiat tasvirlerine yer vermiştir.

BİBLİYOGRAFYA

el-Muhibbî, Muhammed Emîn Fadlullâh b. Muhibbiddîn b. Muhammed, *Hulâsatu'l-Eser fî A'yâni'l-Karni'l-Hâdî Aşar*, Dâru Sâdir, Beyrut, ts.

el-Muhibbî, *Nefhatu'r-Rayhâne ve Raşhatu Tılâi'l-Hâne*, (nşr. Abdulfettâh Muhammed el-Hulv), Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, I. bs. b.y.y., 1967.

Hafâcî, Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer, *Rayhanetu'l-Elibbâ ve Zehraui'l-Hayâti'd-Dunyâ*, (nşr. Ahmed İnâye), Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2005.

İbnu'l-Ğazzî, Şemsuddîn Ebu'l-Meâlî Muhammed b. Abdirrahmân, *Dîvânu'l-İslâm*, (nşr. Seyyid Kisravî Hasen), Beyrut, 1995.

Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-Muelliñin*, Beyrut, 1957.

Tasa, Muhammed, *İbnü's-Semmân ve Şiirleri*, Konya, 2007.

Ziriklî, Hayruddin, *el-A'lâm*, Beyrut, 1980.

ET-TEFSİR Bİ'L-ME'SÛR ve ET-TEFSİR BİR-RE'Y KAVRAMLARI ÜZERİNE UYGULAMALI BİR YAKLAŞIM*

Müsâid b. Süleyman b. Nâsır et-Tayyâr**

Çev. Ahmet KÜÇÜK***

et-Tefsîr bi'l-me'sûr kavramı, geçmiş ulemanın bildiği bir kavram olsa da Kuran'ın Kuranla, Kuran'ın sünnetle, Kuran'ın sahabe görüşü ile ve Kuran'ın tâbiûn görüşü ile tefsir edilmesi şeklindeki tanımı muasır bir tanımdır.

et-Tefsîr bi'l-me'sûr kavramı, *et-tefsîr bi'r-re'y* kavramının mukabili olarak kategorize edilmiştir. Buna göre yukarıda verilen dörtlü tefsir tarzı dışında kalan her tefsir, *et-tefsîr bi'r-re'y* olarak nitelendirilmiş olmaktadır.

Bu iki kavram üzerine bina edilen hususlar arasında, tefsir kitaplarının bu iki kategori çerçevesinde kaleme alınmış olmaları da bulunmaktadır. Sahanın uzmanlarınca bu kavram hakkında kitaplarda zikredilenler dışında başka bir takım hususlar da bulunmaktadır ki ilerleyen satırlarda bunlardan bazılarına işaret edilecektir.

et-Tefsîr Bi'l-Me'sûr Kavramıyla İlgili Mülâhazalar

A- ET-TEFSİR Bİ'L-ME'SÛR KAVRAMININ SADECE DÖRT TEFSİR TARZI İLE SINIRLANDIRILMASI

1. *et-Tefsîr bi'l-me'sûr* kavramının bu dört tefsir tarzını kapsadığını kabul edenler '*me'sûr*' lafzıyla neden sadece bunlarla sınırlı tutulduğunu açıklamamışlardır. Oysa bu sınırlandırma bir içtihattan ibarettir. Şer'i kavramlar dışındaki

* İnternet ortamında neşredilmiş "*Mefhûmu't-Tefsîr*" adlı kitabın ilgili bölümleri. Bk. <http://www.ashefaa.com/play-5976.html>. 12.09.2009; <http://www.ashefaa.com/play-5976.html>. 12.09.2009

** Doç. Dr. Müsâid b. Süleyman b. Nâsır et-Tayyâr. Kral Suud Üniversitesi, Öğretmenler Fakültesi, Kuran Araştırmaları Bölümü, Riyad.

*** Dr., Selçuk Ü İlahiyat Fak. Tefsir Ana Bilim Dalı, ahku@selcuk.edu.tr.

bütün ıstıhlalarda olduğu gibi bu kavramın da kabulü veya reddedilmesi mümkündür.

et-Tefsîr bi'l-me'sûr başlığı altında konuyla ilgili bilgi verirken bu dört sahanın *et-tefsîr bi'l-me'sûr* olduğuna dair beyanda bulunduğunu gördüğüm Muhammed b. Abdulazim ez-Zerkânî'ye (v. 1948) değinmek isterim. O, *et-Tefsîr bi'l-me'sûr* başlığı altında şu bilgileri vermektedir: “*et-Tefsîr bi'l-me'sûr*, Allah Teala'nın kitabındaki muradını açıklamak üzere Kuran'da, sünnette yahut sahabe sözünde varit olan hususlardır.”¹

ez-Zerkânî'den daha sonra gelen Muhammed Hüseyin ez-Zehebî (v. 1978), bu dört tefsir tarzını *et-tefsîr bi'l-me'sûr* başlığı altında zikretmiş ve şöyle demiştir: “*et-Tefsîr bi'l-me'sûr* bizzat Kuran'ın kendisinde var olan açıklamaları ve bazı ayetlerine dair tafsilatı, yüce kitabındaki naslarında Allah Teala'nın muradını açıklama adına Hz. Peygamber'den, sahabeden ve tâbiûndan nakledilenlerin tamamını kapsamaktadır.”²

Daha sonra muasır bazı araştırmacılar bu dört tefsir tarzı ile birlikte söz konusu kavramı kullanmaya devam etmiştir; ne var ki Kuran ilimlerine yahut müfessirlerin metodolojilerine dair bazı muasır eserlerde yahut bazı tefsirleri tahkik eden araştırmacıların yazmış oldukları önsözlerde³ aynı şekilde hareket etmiş olmaları, bu kavramın doğru olduğunu göstermemektedir. Aksine bu kimseler, herhangi bir inceleme yapmadan yahut konuyla ilgili çok da fazla düşünmeden söz konusu kavramı *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*'da kullanıldığı şekliyle kullanmaktadırlar.

2. ‘*Me'sûr*’ lafzından, ‘*öncekilerden nakledilen*’ manası anlaşılır. [‘*Öncekiler*’ şeklinde] belirli bir zaman diliminin konması bile başlı başına bir ıstılahtır. O halde Kuran'ın Kuran ile tefsiri nasıl ‘*me'sûr*’ tefsir olabilmektedir? Sizler de kimi zaman Allah Teala'nın, bir ayetin tefsirini bir başka ayet ile size lütfettiğine şahit olmuşsunuzdur; şimdi siz bu tefsiri, acaba kimden ‘*nakletmiş*’ oldunuz? Örneğin, İbn Kesîr (774/1372) Kuran'ın Kuranla tefsirine dair ortaya koyduğu performansı acaba kimden nakletmiştir? Aynı şekilde *Advâu'l-Beyân fî İdâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân* adlı tefsirinde Muhammed el-Emin eş-Şînkîfî Kuran'ın Kuran'la tefsirine dair nakilleri kimlerden yapmıştır? Mesele açık olduğuna göre, sonrakilerin, muasırlarının ve Kuran'ın bir kısım ayetlerini bir kısmına hamlederek tefsir eden bidat ehli-

¹ Muhammed b. Abdulazim ez-Zerkânî (v. 1948), *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, I-II, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, ts., I, 480.

² Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, I-III, Mektebetü Vehbe, Kahire, 2000, I, 112.

³ Bu taksimi esas alan çalışmalardan bir kısmı şunlardır: Muhammed Ali es-Sâbûnî, *et-Tibyân fî Ulûmi'l-Kur'ân* (s. 63); Müsâid b. Müslim Âl Ca'fer, *et-Tatavvuru'l-Fikrî fî't-Tefsîr fi'l-Asri'l-Abbâsî* (s. 72); Mustafa İbrahim el-Mişenî, *Medresetü't-Tefsîr fi'l-Endelüs*; Ahmed Hasan Ferhât, *Mekkî b. Ebî Talib ve Menhecühü fi't-Tefsîr* (s. 231); Ali Muhammed Muavvad ve arkadaşları tarafından yapılan *Tefsîru's-Semerkeandî*'nin mükaddimesi (I, 45).

nin içtihatları ne olacaktır? Tüm bunların tefsirleri, sahabe ve tabiundan gelen 'me'sur' tefsirler içerisinde nasıl değerlendirilebilecektir?

Bir müfessirin herhangi bir ayetin anlamını bir başka ayete hamlederek açıklaması, hiç kuşkusuz o müfessirin içtihadıdır; bu müfessir ister sahabî olsun ister tabîi olsun isterse onlardan sonra gelenlerden olsun... İçtihat ise hataya açık olup erbabının malumu olan ilmî kriterlerce değerlendirmeye tabi tutulur. Diğer ilmî içtihatların hepsinde olduğu gibi bu husustaki içtihat da yalnızca kabul şartlarını taşıyorsa makbul addedilir.⁴

İşte bu sebeple Kuran'ın tefsir kaynaklarından bir kaynak yahut en güzel tefsir yollarından biri oluşu ile bu tefsir şeklinin *et-tefsîr bi'l-me'sûr* olarak görülmesi arasında bir farklılık olduğunu bilmeniz gerekir; doğrusu bu fark oldukça belirgindir.

3. Bu iki kavram çerçevesinde düşünüldüğünde *etbâu't-tâbiûnden* gelen tefsirler nasıl değerlendirilecektir? Az önce kendilerine/görüşlerine temas edilen ilim adamları nezdinde bunların tefsirlerine 'me'sûr' denmesi ya da denmemesinin gerekçesi nedir?

Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, tâbiûn tefsirlerini me'sûr kategorisinde değerlendirmesine gerekçe olarak şunları söylemektedir: "Her ne kadar me'sûr mu re'y mi olduğu hususunda tartışmalar bulunsa da⁵ tâbiûndan gelen tefsirleri de *et-tefsîr bi'l-me'sûr* kategorisinde değerlendirdik; çünkü İbn Cerîr *et-Taberî* vb. me'sûr tefsir kitaplarının, sadece Hz. Peygamber'den yahut sadece ashab-ı kiram'dan nakillerde bulunmadıklarını, aksine bu rivayetlere tâbiûndan gelenleri de eklediklerini gördük."⁶

Zehebî'nin dile getirdiği bu gerekçe üzerinde düşündüğünüzde bu gerekçenin, Taberî, İbn Ebî Hâtim vb. selefın görüşlerini nakletmeye özen gösteren tefsir kitaplarında yaygın olarak görüşlerine rastladığınız *etbâu't-tâbiûn* müfessirleri üzerine bina edildiğini görürsünüz. Hatta bu tefsirlerde hiçbir ayet öbeği geçmez

⁴ Burada Kuran'ın Kuranla tefsirinin kabul edilip edilmeyeceği hakkında konuşulmamaktadır; çünkü Kuran'ın Kuranla tefsirine dair bir kısım örnekler üzerinde neredeyse hiç kimsenin itirazının olmadığı bir icma bulunduğu burada dikkat edilmelidir. Bu tür içtihatlar, sadece Kuran'ın Kuranla tefsiri oldukları için değil, sadece bu yönüyle bile kabul edilmesi gereken tefsirlerdir. Kuşkusuz kabul açısından Kuran'ın Kuranla tefsiri -eğer sahih bir tefsir ise- diğer her tür tefsirden evladır. Bunlar, tıpkı Hz. Peygamberden nakledilen tefsirler yahut "*Gökyüzüne ve Târik'a Andolsun ki... Târik nedir bildin mi? Gökyüzünü ışığı ile yarıp geçen bir yıldızdır (Târik 86/1-3).*" ayetlerindeki tefsirler gibidir. 'Târik' lafzını 'gök yüzünü ışığı ile yarıp geçen bir yıldız' olarak tefsir etmemek kimin haddinedir? Kuşkusuz bu tefsir, tefsirlerin en üstünü ve mükemmelidir; ancak Kuran'ın Kuranla tefsirine dair pek çok örnek de vardır ki bunlara dair çeşitli mülahazalar bulunmaktadır. Yine bunlar içerisinde, Kuran'ın Kuranla tefsiri oldukları için bile kabul edemeyeceğimiz hatalar mevcuttur.

⁵ Öyle görünüyor ki bu satırları Zehebî, şu sözlerin sahibi olan Zerkânî'den nakletmektedir: "Tâbiûndan nakledilenlere gelince, ulema arasında bir ihtilaf vardır. Bazılarına göre, bu tefsirlerini çoğunlukla sahabiden almış olabilecekleri göz önüne alınarak tâbiûnun tefsirleri 'me'sûr' kategorisinde değerlendirilir. Bazılarına göre de 're'y' kategorisindedir. Bk. Zerkânî, *Menâhîlül-İrfân fî Ulûmül-Kur'ân*, I, 481.

⁶ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, I, 112.

ki orada selevin tefsirlerine dair bir şey bulunmasın. O halde neden [bazıları] tâbiûn tefsirlerini me'sûr saymamaktadırlar?

4. Bu kavramla ilgili karışıklığın ana sebebini beyan etmemiz, aslında bu kavramın ciddi bir şekilde incelenmediğini de bize göstermektedir. Kavramla ilgili yukarıdaki alıntının kaynağı, en doğru tefsir kaynakları hakkında konuşurken bunların, Kuran'ın Kuranla, sonra sünnetle, sonra sahabî sözüyle ve en nihayet tabiun sözüyle tefsir edilmesidir diyen İbn Teymiyye'dir (728/1328)

[Zehebî ve daha sonrakilerin], bu kavramla ilgili Şeyhülislam İbn Teymiyye'nin sözlerine dayandıklarını ve "*tefsir yollarından/turuku't-tefsîr*" kavramını "*et-tefsîr bi'l-me'sûr*"a dönüştürdüklerini ispat eden husus, tâbiûn tefsirinin me'sûr tefsirden sayılıp sayılmayacağına dair naklettikleri şu ihtilaftır: "*Tâbiûndan nakledilen tefsirlerin hangi kategoride sayılacağına dair ulema arasında ihtilaf vardır; kimileri, tâbiûnun, bu tefsirleri çoğunlukla sahabeden aldıklarını öne sürerek bunları me'sûr addederken kimileri de et-tefsîr bi'r-re'y olarak kabul etmişlerdir.*"⁷

[Zehebî ve Zerkânî'nin] kendisinden nakilde buldukları kaynakta -İbn Teymiyye'nin Mukaddime'sinde- şu sözler yer almaktadır: "'Şu'be b. el-Haccâc (160/776) ve daha başkaları demiştir ki: Tâbiûn'un [kendi içtihatlarından olan] görüşleri furû' konularında hüccet değilken nasıl olur da tefsirde hüccet olarak kabul edilir?' Yani, onların görüşleri kendilerinden farklı düşünenler için hüccet sayılamaz. Bu, doğrudur; ancak bir konu üzerinde tâbiûn icma ettiklerinde, bunun hüccet ifade ettiğine dair en küçük bir şüphe duyulmaz. Böyle olmaz da farklı görüşler beyan ederlerse o zaman bu görüşler ne birbirleri nezdinde ne de sonrakiler için herhangi bir hüccet değeri taşır. Bu şekildeki tefsirlerle ilgili olarak Kuran diline, sünnete, bütün bir Arap diline ya da ashabın görüşlerine müracaat edilir."⁸

Bu nakiller arasında bir değerlendirme yaptığınızda [sonrakilerin], '*tefsir yolları/turuku't-tefsîr*' kavramını, onun yerine ihdas ettikleri bir kavrama, '*et-tefsîr bi'l-me'sûr*' kavramına dönüştürdüklerini ve Şeyhülislam İbn Teymiyye'nin '*tefsir yolları/turuku't-tefsîr*' hakkında dile getirdiklerini kendilerinin ihdas ettikleri bu kavrama indirgediler.

B- ME'SÛR KAVRAMININ RE'Y KAVRAMIYLA İLİŞKİSİ

Re'y tefsirini, me'sûr tefsir ile birlikte bir ana başlığın iki alt başlığından biri olarak kabul edenlerin sözlerinden, me'sûr tefsirde işaret edilen dört tefsir çeşidinin dışında kalanları re'y tefsiri olarak kabul ettikleri anlaşılır -her ne kadar bu düşünce, ciddi bir inceleme mahsulü olmasa da-. Hâl böyle olunca ortaya, me'sûr tefsirin, re'y tefsirine kıyasla daha doğru bir tefsir olması gibi sonuçlar çıkar. Mamafih bu kanaat tümüyle yanlış değildir; ancak bu yaklaşımda re'y kavramı ve

⁷ Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, I, 481.

⁸ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirân*, I, 112.

bu kavramın her nesilde ulema tarafından kabul edilen dayanakları net bir şekilde belirlenmemiştir. Bu hususlar açıkça ortaya konacak olursa o zaman re'y ile me'sûr arasındaki ilişki de ortaya çıkmış olacaktır. Bu durum şöylece özetlenebilir:

1. Selef Tefsirinde Hiç mi İctihat Olmamıştır?

Mezkûr dört hususun me'sûr olarak adlandırılması, kavramı bu haliyle kabul edenlerin, seleften tefsire dair içtihatlar da sadır olabileceğini ve onlardan herhangi bir içtihat vaki olduğunda bunun re'ye mi yoksa sırf onlardan gelmesi sebebiyle me'sûra mı dâhil edileceği hususunu atlamalarına yol açmıştır.

Mesela, eğer içtihatla bulunan müfessir sahabîdense, acaba onun tefsiri diğer sahabiler için me'sûr mu addedilecektir? Peki, eğer içtihatla bulunan müfessir tâbiûndansa, acaba onun tefsiri sahabîden birisi için me'sûr mu addedilecektir? Kesinlikle hayır! Asla me'sûr tefsir olmaz! Bununla birlikte sahabenin tefsiri tâbiûn ve etbâu't-tâbiîn için me'sûr olur. Aynı şekilde tâbiûnun da tefsiri etbâu't-tâbiîn için me'sûr olur. Buradaki me'sûr kavramı ile kelimenin etimolojik anlamı ya da hadis ulemasının kullandığı manadaki me'sûr kavramı kast edilmektedir. Dolayısıyla kavramın '*me'sûr*' vasfını almış olması, mutlak anlamda kabul edileceğini ve diğer bütün tefsirlere öncelenmesi gerektiğini göstermez; çünkü konuyla ilgili pek çok detay vardır ki onların yeri burası değildir.

Bu problematikten kurtulmanın tek yolu, söz konusu kavramı kullananların, bu kavramı kullanırken, "Ben burada re'y ile '*kınamış re'y/mezmûm re'y*'i kast ediyorum." kaydını düşmeleridir. Doğrusu bu nüansa, söz konusu iki kavram çerçevesinde eser tasnif edenler işarette bulunmamışlardır.

Konunun daha iyi anlaşılması için şunları söylemek isterim: Selef tefsirinin oluşması ve üç tabakada (sahabe, tâbiûn ve etbâu't-tâbiîn) iyice oturmasından sonra seleften nakledin tefsir, kendisine müracaat ve itimat edilmesi gereken bir kaynağa dönüşmüştür. Nitekim Ehl-i Sünnet uleması içinde, yöntemi, selef görüşlerini nakletmek ya da o görüşler arasında tercih yapmak suretiyle tefsirde bulunmak olan müfessirlerin nakillerinden de açıkça bu anlaşılır.

Peki, acaba bu tefsirlerin '*me'sûr*' olarak vafedilmiş olmaları, onlar da re'y ile tefsir bulunmadığı anlamına mı gelir?

Hiç kuşkusuz re'y ile tefsir sahabe-i kirâm döneminden itibaren yapılmaktaydı. Onların, Kuran, sünnet, Arap dili, esbâb-ı nüzûl, bir parça İsrailî rivayet ve kendileri hakkında ayet inenlerin durumları vb. olmak üzere re'y tefsirinde müracaat ettikleri dayanakları mevcuttu.

Ardından tâbiûn geldi; onların tefsirlerinin önemli bir kısmı re'y ile yaptıkları tefsirlerden oluşuyordu. Yine onların, sahabeden herhangi birinin kişisel görüşüyle kimi zaman örtüşmeyen tercihleri olabiliyordu. Onların re'ye dayanakları, ashabın dayanakları ile aynıydı. Şu farkla ki tâbiûnun fazladan bir dayanak olarak bir de ellerinde sahabe kavli bulunmaktaydı; çünkü onlar sahabeden sonraki nesil içindeydiler.

Daha sonra etbâu't-tâbiîn geldi. Onların döneminde de durum tâbiûn dönemi gibiydi. Onlara düşen, selevin görüşlerinin nakledildiği tefsir kitaplarında da açıkça görüleceği gibi, tefsirde nakille yetinmek olmuştur.

Zikri geçen tabakalardan her biri, kendinden sonra gelenler için 'me'sûr' özelliği taşır; ancak sadece me'sûr olması hasebiyle karşı çıkılmaz da değildir; çünkü bu tefsirler içinde evlâ olan görüşü tercih etmek zorunda kalacağınız ihtilaflar yer almaktadır. Dolayısıyla onlara me'sûr denmesinin başka sebepleri vardır.

Buraya kadar anlatılanlardan anlaşıldığına göre, et-tefsîr bi'l-me'sûr iki kısma ayrılmaktadır:

1. İçerisinde içtihadı dayalı herhangi açıklamanın bulunmadığı mahza nakle dayalı tefsirler - ki bu tür tefsirler Hz. Peygamber'in tefsirlerini, esbâb-ı nüzûlü, Kuran kıssalarını ve gaybî konuları kapsar-.

2. İçerisinde içtihadı dayalı bir hükmün bulunduğu tefsirlerdir -ki bunlar farklı tefsir ihtimallerinin bulunduğu ayetlerde vaki olur-.

[Selevin] tefsirlerinde re'y olduğuna göre, acaba onların tefsirlerindeki re'y ile sonrakilerin tefsirlerindeki re'yin türü nasıldır?

Selevin tefsirlerindeki re'y, 'övgüye layık/er-re'y el-mahmûd' kabulindedir; çünkü onlar sahih bir bilgiye dayanmaksızın herhangi bir görüş ileri sürmüş değillerdi. Aynı şekilde selevin mezhebî bir ön yargısı da yoktu ki bu ön yargı, ayetlerin manalarını inandıkları mezhep doğrultusunda onlara tahrif ettirsin. Tefsirde tahrife düşme nedenlerinin en başında gelen bu iki zaaftan uzak kaldıkları ve Allah'ın kelamını sahih bilgiye dayanmak suretiyle tefsir ettikleri için onların re'yi, 'övgüye layık/er-re'y el-mahmûd' olmaktadır.

Selevin tefsirinde zayıf bir görüşün bulunmuş olması, o tefsirlerin 'kınamış re'y/er-re'y el-mezmûm' addedilmesini gerektirmez. Onlardan bazılarında nakledilen tuhaf tefsirler; yani Mücahid'in (104/724), İsrailoğullarının maymun ve domuzlara dönüştürülmesi, mizan ve Allah'a nazar etmekle ilgili tefsirlerini kast ediyorum, marjinal tefsirler olup zikretmeye gerek duyulmayacak kadar nadirdir.

Selef tefsirinden sonraki dönemlerde yapılan re'y tefsirleri ise iki kısımda mütalaa edilir:

1. 'Övgüye layık re'y/er-re'y el-mahmûd' rey tefsiridir ki o da kendi içerisinde iki kısma ayrılır:

1.1. İhtiyaç duyulması halinde, aralarında tercih yapmak suretiyle selevin görüşlerinden birini seçmek şeklinde gerçekleşir; ancak bu tercihi yapanın konuyla ilgili bilgi sahibi olması ve söz konusu görüşlerden, sadece arzu ve hevesi doğrultusunda seçim yapmaması gerekir. Tercih yapan kimsenin, onlardan, şu iki çerçevede nakledilen ihtilafın türüne dair bilgi sahibi olması da gerekir:

1.1.1. İhtilaf temelde aynı mana etrafında şekillenmiş olup sadece bu mananın ifadesine dair bir ihtilafıdır. Yani nakledilen ihtilafların gerçekte tek bir anlam üzerinde bulunduğu, dolayısıyla gerçek bir ihtilaf olmadığı ve zaten böyle bir

durumda çelişki ihtilafının da düşünölemeyeceği noktasından hareketle bu kısımda ortaya çıkan re'y, onların görüşlerini yönlendirme noktasında fonksiyoneldir.

1.1.2. Onların görüşleri arasındaki ihtilaflar birden fazla mana üzerinde yoğunlaşmış olabilir. Bu durumda sonraki müfessirlerin mezkûr manalardan herhangi bir tercih etmesi re'y ve içtihat yoluyla gerçekleşmektedir; Taberî'nin (310/922) yaptığı tercihler gibi...

1.2. 'Övgüye layık re'y/er-re'y el-mahmûd' tefsir tarzının ikinci türü, selefin tefsirlerine ters düşmeyen ve ayetin anlamını ifadede kusurlar içermeyen yeni ve doğru bir mana ortaya koymak suretiyle gerçekleşir. Kuşkusuz manalar sınırsız değildir; ancak bu durum, Kuran tefsirinin etbâu't-tâbiîn neslinde sona erdiğini ve bu dönemden sonra gelenler için tefsir yapmanın artık caiz olmadığı anlamına gelmez. Evet, bu anlama gelmez; ancak bu tarz tefsir yapmanın, bu maddenin girişinde kendisine işaret edildiği üzere, 'selefin tefsirlerine ters düşmeyen ve ayetin anlamını ifadede kusurlar içermeyen yeni ve doğru manalar olması' ve ayrıca bu yeni tefsir sahibinin, kendi görüşünü sahih, onlarınkini batıl görmemesi gibi bazı kriterleri olmalıdır. Eğer bu kriterler karşılanırsa, Allahu a'lem, yapılan bu yeni tefsir de doğru olur ve 'övgüye layık re'y/er-re'y el-mahmûd' kategorisinde bir re'y tefsirine dönüşür.

2. 'Kınanmış re'y/er-re'y el-mezmûm'dur ki pek çok görüntüsü mevcuttur. Bu tür tefsirler genellikle cehalet ya da önyargılar üzerine bina edilen tefsirlerdir. Mutezile, Râfıdıyye ve Sufiyye vb. ehl-i bidatin tefsirlerinin pek çoğu bu kategoriye girmektedir.

Tüm bu açıklamalardan sonra şunları söylemek mümkündür:

1. *'et-Tefsîr bi'l-me'sûr'*u *'et-tefsîr bi'r-re'y'*in mukabili olarak görmek doğru değildir.

2. Seleften nakledilen *'me'sûr'* adlandırmasında herhangi bir problem bulunmamaktadır; ancak bu adlandırma dışında kalan tefsirler re'ye tekabül etmemektedir; çünkü böyle denmesi durumunda seleften nakledilen re'yin göz ardı edilmesi söz konusu olur.

3. *'et-Tefsîr bi'l-me'sûr'*un kabul edilmesi gerekir' şeklindeki hüküm, genel anlamda doğrudur; ancak bu, seleften ihtilafli tefsirlerin de gelmiş olması hakikatiyle örtüşmemektedir. Binaenaleyh böyle bir durumda ayetle ilgili en uygun görüşün bilinmesi gerekmektedir. Bu da yeni bir içtihadı zorunlu kılmaktadır. Şimdi siz, ihtilaf bulunan bir konuda, me'sûr tefsirin kabul edilmesi şarttır diyerek tevakkuf mu edersiniz, yoksa doğru bulduğunuz bir görüşü tercih eder, dolayısıyla re'yinize göre konuşmuş mu olursunuz?

4. Sahabe ve tâbiûndan varit nakledilen tefsirler me'sûrdur; ancak bu tefsirler sırf bu gerekçeden dolayı makbul addedilmiş değildir. Aksine, söz konusu tefsirin, bir icmaa dayanmış olması yahut cumhurun paylaştığı bir görüş olması gibi daha başka gerekçeleri bulunmaktadır.

Doğrusu *'me'sûr'* ve *'el-me'sûr'* kavramları üzerinde uzun bir süre araştırma yaptım; ancak Zehebî ve Zerkânî'nin bahsettiği o dörtlü tasnife dair herhangi bir bulgu elde edemedim. Âlimler, bu kavramları, yalnızca Hz. Peygamber'den, seleften, sahabeden yahut tâbiûndan⁹ nakledilenler (ما أثر) hakkında kullanmaktadırlar. Sanırım bu isimlendirmenin tam olarak hangi anlama geldiğine dair geçmişten herhangi bir destek bulmaya ihtiyaç duyulmamıştır; çünkü filolojik kaynaklarda, hadis istihlâhlarında yahut daha başka eserlerde [bahsettiğim anlamda] sıkça kullanılmıştır. Mesela, dilde me'sûr, halefin seleften naklettiği şeyler anlamına gelir ve bazı âlimler tarafından Hz. Peygamber'den, sahabeden ya da tâbiûndan nakledilenlerle (ما أثر) ilgili bir kavram olarak kullanıldığı da vakidir. Tüm bu istihlâhlarda me'sûr kavramı, lafzın dilde sahip olduğu bu genel anlamın çerçevesi dışına çıkmamaktadır.

Kimi zaman onlardan gelen me'sûr tefsirler, et-tefsîr bi'l-menkûl olarak da adlandırılmıştır. Buna göre tefsir naklî ve içtihadî olarak ikiye ayrılmıştır; ancak bu, onlardan naklî tefsir kısmında varit olan tefsirlerde içtihat olmadığı anlamına

⁹ Süyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sûr* adlı eserinde bu yöntemi takip etmiştir. Doğrusu bu yöntem, tefsirde eser veren ya da selef-i kirâmın rivayetlerini nakleden her müfessir üzerinde etkisini göstermiş olan bir yöntemdir. Bu tanımda Kuran'ın Kuranla tefsiri hususen zikredilmemiştir; çünkü bu tefsir, Kuran'ın ister sünnetle ister sahabî kavliyle isterse tâbiûn sözüyle yapılanında olsun, hepsinde de olması gereken tefsirdir.

gelmez. Bilakis onların bununla maksadı, müfessirin, hangi aşırda olursa olsun içtihat etmiş olmasıdır.¹⁰

Onlardan gelen tefsirler bazen de rivayet yoluyla nakledilenler ve dirayete dayalı içtihat yoluyla elde edilenler şeklinde bir ayırımı tabi tutulmuştur ki her iki grubun da sonrakiler için bir rivayet özelliği kazandığına dikkat etmelisiniz.¹¹

Seleften nakledilenler için hangi kavramı kullanırsanız kullanınız, onlardan içtihat da vaki olduğunu ve bu içtihatların sonrakiler için itimat edilen, kendisinde tercihte bulunulan ya da kendisine, herhangi bir çelişki oluşturmayan yeni anlamlar eklenebilen bir tefsir kaynağına dönüştüğüne dikkat etmelisiniz.

Meselenin şu maddelerde özetlenmesi mümkündür:

1. Me'sûr kavramının Hz. Peygamber'den, sahabeden ya da tâbiûndan gelen rivayetler için kullanılması, yanlış değildir.
2. Onlardan gelen bu me'sûrât daha sonraki müfessirlerce mutlaka dikkate alınması gereken en önemli tefsir kaynaklarındandır.
3. Doğrudan Hz. Peygamber'e nispet edilen sahih rivayetler, ayetlerin tefsirinde tartışmasız bir şekilde hüccet kabul edilir.
4. Seleften gelen rivayet tefsirlerinin tamamının kaynağı nakildir. Dolayısıyla sahih olanlarına itimat edilmesi açısından tıpkı diğer rivayetlerin taşınması gereken şartlara sahip olmalıdır. Esbâb-ı nüzûl, kıssalar ve nakle ihtiyaç duyan diğer tüm gaybî rivayetler de bu kategoriye girer.

¹⁰ Örnek olarak es-Seyyid b. Abdulmaksûd tarafından tahkik edilen *en-Nüket ve'l-Uyûn* adlı tefsire (I, 21) ve İbn Haldun'un, *Mukaddime'sine* (Dâru'l-Kalem baskısı, s. 400, 439) bakılabilir. Burada dikkat çekilmesi gereken bir başka husus da tefsir ile tevil arasında bir fark görenlerin tefsiri menkûl, tevili de istinbât yoluyla ulaşılan neticelere ait görmeleridir. Begavî'nin, *Meâlimü't-Tenzîl* adlı tefsirindeki yaklaşımı böyledir (I, 35). Ne var ki bu ayırım, ileride iki kavramla da ilgili açıklamalarda bulunulacağı gibi, doğru değildir.

¹¹ Şevkânî (1250/1834) bu tesmiyeye uygun hareket eden ve tefsirine *Fethu'l-Kadîr el-Câmi' beyne Fenneyi'r-Rivâyeti ve'd-Dirâye* adını uygun görmüştür. Rivayet ile seleften nakledilenleri kast etmiş ve bu doğrultudaki nakillerinde daha çok Süyûtî'nin *ed-Dürri'l-Mensûr*'una dayanmıştır (bk. *Fethu'l-Kadîr*, I, 13). Şevkânî bu eseri telif ederken oldukça tuhaf bir uygulamaya da imza atmıştır. Seleften nakledilen tefsirleri, dirayet tefsiri olarak serdettiği kısımların ardından zikretmiş, bunlarla onları telif etme cihetine gitmemiştir. Elbette önce anlamı zikrettiği, ardından da seleften bu manadaki nakilleri anlatacağını söylediği bazı yerler de bulunmaktadır. Doğrusu ne ondan öncekiler ne de ondan sonrakilerde böyle bir uygulamaya rastladığımı söyleyemem; aksine [tefsirlerde çoğunlukla] bağlı kalınan yöntem, seleftin görüşleriyle sonradan gelenlerin görüşlerini mezcetmek olmuştur.

Kanaatimce Şevkânî'nin bu yöntemi, tefsirinin menkul yanını zayıflatmıştır. Ne yazık ki Şevkânî üzerinde çalışanlardan bu hususun farkına varanlar son derece azdır. Aksine *Fethu'l-Kadîr*'de "Bu hususta şu rivayetler bulunmaktadır (وأصح)" ifadesine geldiklerinde, [bu rivayetleri ciddi bir okumaya tabi tutmaksızın] hemen diğer ayetlerin tefsirine geçmektedirler. Gerçek şu ki bu kusurlu duruma yol açan, bizzat Şevkânî'nin kendi tasnifinden kaynaklanmaktadır.

Öte yandan seleften nakledilen tefsirlerin dirayetten sonraya bırakılması ve ikisi arasında bir telife gidilmemesi, me'sûr tefsire önem verilmediğini gösterir. Kuşkusuz bu durum, sonrakilerin tefsirlerinin, seleften gelen nakilleri göz ardı etmelerine yol açabilir. Oysa bu, hem ilmî düşünce hem de gerçek bir inceleme açısından bir eksiklik sayılır.

Sahabe, tâbiûn ve etbâu't-tâbiûnden gelen bu menkûlât, kabul açısından tabakaları itibarıyla farklılık gösterir; ne tâbiûndan gelenler ne de etbâu't-tâbiûnden gelenler sahabî rivayetlerine eşit olabilir.

Aynı şekilde onlardan bir topluluğa ait olan rivayetlerle tek bir kişiye ait olanlar da bir tutulamaz. Burada, rivayetlerin kabul şartlarıyla ilgili daha başka kriterler de kullanılır.

5. Selefe ait tefsirlerin tamamı '*övgüye layık re'y/er'y el-mahmûd*' tefsiri kategorisindedir. Onların bu tefsirleri yaparken dayandıkları Kuran, Arap Dili, Kuran söyleminin kendileri hakkında inmiş olduğu Arapların halleri ve Hz. Peygamber'in sünneti olmak gibi çeşitli dayanakları vardır.

6. Kuran, tefsir kaynaklarının en önemlilerinden biridir; ancak bir tefsir, sırf Kuran'ın Kuranla tefsiri oldu diye kabul edilmek zorundadır denemez. Aksine, Hz. Peygamber'den gelen bir tefsir olması, Kuran ile tefsir edilmesi ya da üzerinde icma bulunması yahut tefsir yapanın bu sahadaki yetkin konumu sebebiyle kimsenin ihtilafa düşmeyeceği hususlardan olması gibi daha başka kayıtlar taşımalıdır -ya da tefsirin doğruluğunu ortaya koyan diğer bazı karineler-.

Eğer Kuran'ın Kuranla tefsiri bağlamında nakledilen rivayet Hz. Peygamber'in dışında birine dayanıyorsa, o zaman o tefsir, mezkûr müfessirin bir içtihadıdır; çünkü bir ayeti bir ayete hamlederken müfessirlerin farklı görüşlere ulaşması ancak içtihat sebebiyledir.

7. Seleften gelen tefsirlerin nasıl değerlendirileceği, her bir tefsir örneğine göre de farklılık arz edebilir. Kimi yerlerde onların dediklerini aşırp daha başka şeyler söylemek imkânı olduğu gibi bazı yerlerde müfessirin içtihadta bulunup o görüşlerden birisini tercih etmesi de söz konusu olabilir. Kimi yerler de vardır ki onların söylediklerine, ayetin içermiş olduğu sahih anlamlara uygun olup öncekilerin görüşleriyle de çelişmeyen herhangi ilavede bulunmak imkânı yoktur.

C- ET-Tefsîr Bİ'L-ME'Sûr Kavramı Üzerine Terettüp Eden Hususlar

et-Tefsîr bi'l-me'sûr kavramından çıkarsanan bazı hususlar vardır ki bunlar bir takım ilmî zaafı taşımaktadır. İşte onlardan bir kısmı:

1. Me'sûr tefsirin mutlak surette kabulü gerektiğine dair hüküm

Mennâ' el-Kattân demiştir ki: "et-Tefsîr bi'l-me'sûr, mutlak surette kabulü gereken tefsir çeşididir; çünkü hem doğru bilginin yolu budur hem de Allah'ın kitabında ayak sürçmelerinin ve yamulmaların önüne geçme hususunda en sağlam yoldur."¹²

Bu söz, ciddi bir tahlilin, şu iki sebeple zayıf kıldığı bir sözdür:

¹² Mennâ' el-Kattân, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1987, s. 350; Muhammed Sabbâğ, *Lemhât fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s. 180-181.

1. Kuran'ın Kuranla tefsirine dair örneklerin çoğunluğu içtihat kabilindedir. Bu da re'y ile tefsir kategorisine girer. Dolayısıyla bu tür tefsirler, daha önce de açıklandığı gibi sırf me'sûr oldukları için değil, başka bazı sebeplere binaen kabul edilir.

2. Selefin, birbirinden farklı görüşlere sahip rivayetlerini kabul etme zorunluluğu nereden kaynaklanmaktadır? Acaba bu farklılıklar mutlak surette alınmak durumunda mıdır? Yoksa konu hakkında daha detay meseleler mi vardır? Söz konusu farklılıkların mutlak surette alınacağını söylemek mümkün değildir; ancak evla ya da sahih görüşü tercih etme konusuna gelince, işte burada et-tefsîr bi'r-re'y ve içtihat konusuna girmiş olursunuz; çünkü bu durumda şu görüşün, diğerlerinden evla olduğunu düşünmektesinizdir. Dolayısıyla bu hareketinizle mezkûr anlamıyla me'sûr tefsir kategorisinden çıkmaktasınızdır.

2. Me'sûr ile Re'y Arasında İhtilafın Vukuu İhtimali

[Bu alanda kalem oynatmış] bazılarının sözlerinde, tefsir çalışmalarında sabit olmamış, daha önce kendisine hiç başvurulmadığı gibi sonraları da dikkate alınmamış akli faraziyelere de şahit olunmuştur. Taksimi ilk defa temellendirenin -ki bu taksim ondan sonra yaygınlık kazanmıştır- sözlerinden, sana ne demek istediğimi açıklayan bazı alıntılar zikredeceğim.

Abdulazim ez-Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserinde "et-Tefsîr bi'l-Me'sûr ile et-Tefsîr bi'r-Re'y Arasındaki Teâruzlar ve Bu Durumda Takip Edilmesi Gereken Yol" başlığında bir bahis açmış ve orada şunları yazmıştır: "*Şurası bilinmelidir ki burada mezmûm rey tefsiri kast edilmemektedir; çünkü bu tür tefsirler henüz işin başındayken devre dışı kalmıştır. Dolayısıyla me'sûr rivayetlerle çelişecek dereceye ulaşacak güçte değildir.*"

Ayrıca şu da bilinmelidir ki et-tefsîr bi'l-me'sûr ile et-tefsîr bi'r-re'yi'l-mahmûd arasında tearuz bulunmasının anlamı, mesela, bir görüşün var dediğine ötekinin yok demesi gibi iki görüşün birbirleriyle çelişmesidir. Sanki birbiriyle çelişen iki görüşten her biri yol ortasında durmuştur da diğerinin ilerlemesine engel olmaktadır.

Şayet bu iki görüşten her biri çelişki şeklinde bir ihtilaf değilse değişik görüşler de olsa bunlar, aralarında herhangi bir tearuz yoktur. Örneğin, 'es-sırâta'l-müstakîm' ayetini 'Kuran', 'sünnet' ya da 'kulluk yolu', 'Allah'a ve elçisine itaat' şeklinde anlamak böyledir. Her ne kadar değişik de olsalar, manalar birbiriyle tearuz etmemektedir.

Hasılı, sübutu ve delaleti kat'î bir nas ile sabit olmuş bir me'sûr tefsirle ters düşen herhangi bir görüşü ileri sürmek mümkün değildir; çünkü re'y ya zannîdir ya da kat'îdir; yani akıl ya da nakil kaynaklı kat'î bir delile dayanmaktadır. Eğer bu re'y kat'î ise o zaman iki kat'î [akli kat'î, nakli kat'î] arasında çelişki düşünülmez; aksine me'sûr olan, iki delili uzlaştırabilmek amacıyla kat'î olana dayanan re'ye uygunlaştırılabilir diye tevile tabi tutulmalıdır. Kuşkusuz bu durum tevil imkânı bulunan yerler için geçerlidir; eğer tevil imkânı bulunmuyorsa ayetin lafzı,

tercihe daha uygun/ercâh olanın tercih açısından ikinci derecede yer alana /mercûh olan takdimi ilkesi doğrultusunda re'y ve içtihadın gerektirdiği manaya hamledilmelidir.

Şayet re'y, kat'î bir delil bulunmaması ve yalnızca zahir bazı işaretlere ve karinelere dayanması sebebiyle zan kategorisinde kalıyorsa işte kat'î bilginin zannî bilgiden daha güçlü olmasından kaynaklanan zorunluluk sebebiyle kat'î me'sûr tefsirler zannî me'sûr tefsirlere takdim edilir. Böyle değil de eğer me'sûr tefsir, nas olmaması hasebiyle delaletinde kat'îlik yoksa ya da âhâd haber olması hasebiyle metnin sübûtunda kat'îlik yoksa ve nihayet re'y tefsiri de bununla çelişirse, işte o zaman şu iki sonuçtan başkası söz konusu olamaz: Şayet kendisinde tearuzun gerçekleştiği alan re'ye açık olmayan bir alan ise o zaman itimat edilmesi gereken tek tefsir, me'sûr olanıdır; re'y hiçbir şekilde kabul edilemez. Eğer tearuzun vuku bulduğu alan re'ye açıksa eğer her iki tefsiri uzlaştırmak mümkün ise ne âlâ; değilse, Hz. Peygamber'den ya da sahabeden nakledilen me'sûrât, hem vahye şahit olduklarından hem de Kuran hakkında heva ve hevesleri doğrultusunda konuşmaları uzak bir ihtimal olduğundan, diğer bütün görüşlere takdim edilir.

Tâbiûn kaynaklı me'sûr rivayetlere gelince, eğer bu rivayetler Ehl-i kitap'tan yapılan nakillerden oluşuyorsa re'y tefsiri buna takdim edilir. Eğer onlardan nakledilmiş değilse, o zaman sem'î delillere müracaat edilir. Sem'î delillerin desteklediklerine, lafz-ı kerim de hamledilir. Eğer bu görüşler arasında herhangi bir sem'î delil ya da başka bir tercih ettirici olmadığı için tercihte bulunulamıyorsa o zaman ayetteki muradın, söz konusu iki anlamdan biri olduğuna dair kat'î bir ifade kullanmayız; aksine lafz-ı kerimi tafsil edilmeden önceki haliyle mücmel ya da beyan edilmemiş haliyle müştebeh ya da mübhem kategorisine koyarız.¹³

Bu alıntıda, me'sûr tefsirde re'y bulunmadığı ve re'y tefsirinin me'sûr tefsir ile taruz edeceği düşüncesine dayanan faraziyelerle karşı karşıyasınızdır. Bana öyle geliyor ki bu ifadelerde vehme dayalı şeyler üzerinde dönüp duran bir keşmekeşlik vardır. Bundan olsa gerek ki Zerkânî, ortaya koymaya çalıştığı bu faraziyelere dair herhangi bir örnek de sunmamıştır. Kelama ya da Usûlüddine dair eser yazan kelimcilerin kullanmış olduğu kavramlara müracaat etmiş, et-tefsîr bi'l-me'sûr ile et-tefsîr bi'r-re'y arasında olduğu iddia edilen tearuzda gerçekleşmesi muhtemel alternatifler üzerinde *sebr ve taksim*¹⁴ yöntemini kullanmaya kalkışmıştır.

Şu alıntıda, belki siz de akli nakle önceleyen kelim âlimlerinden birisinin ruhunu hissedebilirsiniz: “Hasılı, kat'î bir nas ile sabit olmuş bir me'sûr tefsirle ters düşen herhangi bir görüşü ileri sürmek mümkün değildir; çünkü re'y ya

¹³ Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, I, 531-533.

¹⁴ [Sebre, illeti belirleme yöntemi; taksim ise bir hükmü ispat ya da nefyetmek maksadıyla muhtemel alternatifler üzerinde araştırma yapmak demektir. Mütercim.]

zannîdir ya da kat'îdir; yani akıl ya da nakil kaynaklı kat'i bir delile dayanmaktadır. Eğer bu re'y kat'î ise o zaman iki kat'î [aklî kat'î, naklî kat'î] arasında çelişki düşünülmez; aksine me'sûr olan, iki delili uzlaştırabilmek amacıyla, kat'î olana dayanan re'ye uygunlaştırılabilsin diye tevile tabi tutulmalıdır. Kuşkusuz bu durum tevil imkânı bulunan yerler için geçerlidir." Bu anlayışa göre, me'sûr tefsirin payına düşen, aklın sorgulamasına açık olmaktır; aklın önüne alınmaksızın ve aklın istediği yönde yorumlanmaya ses çıkarmaksızın...

Bir kez daha söylüyorum: Eğer bu söz, tefsirde mürekkep yalamamış, Kuran hakkında kalem oynatmamış birinden sadır olsaydı kesinlikle yadırganmazdı; ancak Kuran ilimleri sahasında yazılan muasır eserlerin en önemlilerinden birinde bulunması... İşte, hayreti mucip olan da bu!

Öyle sanıyorum ki tefsirin, ulema tarafından makbul addedilen geniş yollarından son derece uzak olan bu faraziyeleri -ilk bakışta ciddi bir inceleme ve araştırma ürünüymüş gibi algılsalar da- şayet bir okuyucu, pratik örnekler üzerinden tahkike tabi tutsa, o zaman bunların değersizliğini ve bilimsel bir zemine oturmadığını hemen görecektir.¹⁵

3. Tefsir Kitaplarının Me'sûr ve Re'y Olarak Tasnifi:

Me'sûr ve re'y kavramlarının en önemli neticelerinden birisi tefsir kitaplarının bu iki tür altında taksime tutulmuş olmasıdır; oysa bu tasnif hakkında bağlayıcı hiçbir hüküm bulunmadığı gibi tefsirlerin hangilerinin me'sûr ya da re'y addedilebileceğine dair net bir tanıma da neredeyse hiç rastlayamazsınız. Bunlardan biri Muhammed Hüseyin ez-Zehebî'nin taksimidir.

Zehebî, me'sûr tefsir kitapları olarak şunları sıralar:

"İbn Cerîr et-Taberî (310/922), *Câmiu'l-Beyân*

Ebu'l-Leys es-Semerkandî (375/985), *Bahru'l-Ulûm*

Ebu İshak es-Sa'lebî (427/1036), el-Keşf ve'l-Beyân an Tefsîri'l-Kur'ân

Ebu Muhammed Hüseyin el-Begavî (516/1122), *Meâlimü't-Tenzîl*

İbn Atıyye el-Endelüsî (542/1147), el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-

Azîz

Abdurrahman es-Seâlibî (876/1471), el-Cevâhiru'l-Hisân fî Tefsîri'l-Kur'ân

Süyûtî (911/1505), ed-Dürri'l-Mensûr fi't-Tefsîri'l-Me'sûr"¹⁶

Övgüye layık re'y tefsiri kitapları olarak da şunları sıralar:

"el-Fahru'r-Râzî (606/1209), *Mefâtihu'l-Gayb*

Beydâvî (685/1286), *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*

Nesefî (701/1310), *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*

¹⁵ Hakikat, rahmetlinin sözlerinde ve aynı şekilde Zehebî'nin *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn* adlı eserinde seleften rivayet edilen me'sûr tefsir hakkında pek çok yanılmaca vardır. Allah Teala'dan, bir başka yerde bu hususlar üzerinde konuşma fırsatı vermesini niyaz ediyorum.

¹⁶ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, I, 147.

Hâzin (741/1340), *Lübâbü't-Te'vîl fî Meâni't-Tenzîl*

Ebu Hayyân (745/1344), *el-Bahru'l-Muhît*

Nisâbü'rî (728/1328), *Garâibü't-Tenzîl ve Ragâibü't-Te'vîl*

Süyûtî (911/1505)-Mahallî (864/1460), *Tefsîru'l-Celâleyn*

Şirbîn'i (977/1569), *es-Sirâcü'l-Münîr fi'l-Îâneti alâ Ma'rifeti Ba'dı Meânî Kelâmi Rabbine'l-Habîr*

Ebu's-Suûd Efendi (982/1574), *İrşâdü'l-akli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*

Âlûsî (1270/1853), *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*¹⁷

Daha sonra Zehebî, kınanmış re'y tefsirlerini ele almış ve bu çerçevede bazı kitaplardan bahsetmiştir:

“Kâdî Abdulcebbâr ((415/1025), *Tenzîhü'l-Kur'ân ani'l-Metâin*

Şerîf el-Murtadâ (436/1044), *el-Emâlî*

Zemahşerî (538/1144), *el-Keşşâf*¹⁸

Mezkûr taksimata dair bazı mülâhazalar:

1. [Bu sahada kalem oynatan bazıları] Taberî'yi me'sûr tefsir kitaplarından saymaktadırlar; ancak onun kimi zaman naklettiği görüşleri tevcih ettiğini kimi zaman da aralarında tercihte bulunduğunu görmezden gelmektedirler. Bu gerçek ortada dururken, neden Taberî de re'y tefsiri sayılmasın ki? Taberî'nin re'y değil de me'sûr kabul edilmesini gerektiren net bir tanım mevcut mudur?

Öte yandan bu tefsir Taberî'ye nispet edilse de içerisinde onun kendi görüşleri bulunduğu gibi Taberî'nin, çoğu selevin me'sûr tefsirlerinden ya da Arap dilinden oluşan kaynaklara ait görüşler de yer almaktadır. Şayet bir kimse, gerek senetleri gerekse selevin tefsir rivayetlerine dayanması sebebiyle Taberî tefsirini me'sûr tefsirlerden kabul edenlerin yöntemine uyararak bir değerlendirmede bulunsa ve Taberî tefsirini, sıkça dile müracaat edişi sebebiyle filolojik tefsirlerden saysa, hiç de hatalı davranmış olmaz. Gelgelelim burada dikkate edilmesi gereken nokta, öncelikle kaynaklarının ne söylediği değildir; bizzat Taberî'nin kendisinin yazmış olduklarıdır. Meseleye bu çerçeveden bakıldığında, doğrusu da budur, Taberî, övgüye layık tefsir kitaplarının en önde gelenlerinden biridir.

2. *Lübâbü't-Te'vîl fî Meâni't-Tenzîl* isimli *Tefsîru'l-Hâzîn*'i re'y tefsiri olarak kabul etmektedirler;¹⁹ oysa bizzat müfessirin kendisi mukaddimede, bu tefsirde nakil dışında hiçbir şey bulunmadığını şu satırlarla beyan etmektedir: “... *Kitap [Begavî'nin Meâlimü't-Tenzîl'i], az önce anlattığım özellikleri içerdiğinden, ondaki fay-*

¹⁷ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, I, 205-206.

¹⁸ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, I, 276-277.

¹⁹ Abdulazim ez-Zerkânî *Menâhilü'l-İrfân*'da en önemli re'y tefsirlerini sayarken Hâzin'i de zikretmektedir. Bk. Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, I, 534, 537. Kattân da *Mebâhis*'te aynı şeyleri söylemektedir. Bk. Kattân, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s. 366.

daların yıldız gibilerini, eşsiz manaların inci görünümlülerini; metinlerinden pırlanta gibi olanlarını, bölümlerinden göz kamaştırıcılarını seçip almak istedim. Bunu yaparken, diğer eserlerdeki tefsîr bahislerinden özetleyerek alıntılardım faydaların yanı sıra tefsîrinde ortaya koyduğu manalarla tenzîl ve ta'bîre ait izahlarını ihtisar eyledim. İçerdiği nakillerin hülasasını vererek sahip olduğu nüktelerle aslî konulara işaret ettim. Bu eserde nakilden ve tercihten başka hiçbir tasarrufta bulunmadım. İsnad zincirlerini de - maksadı elde etmenin en uygun yolu olduğunu düşündüğüm için- hazfettim.”²⁰

Bu alıntıdan anlaşıldığı kadarıyla Hâzin, *Begavî Tefsiri*'ni ihtisar etmiştir. Bunu yaparken daha başka tefsîrler de seçmiştir ki buralarda nakil ve seçki dışında hiç bir şey yapmamıştır. Bahsi geçen âlimlerin, *Begavî Tefsiri*'ni me'sûr tefsîr kategorisinde saydıklarını siz de gördünüz.²¹ Peki, *Begavî*'nin Hâzin ihtisarını, acaba niçin ana kaynağı gibi me'sûr tefsîrler içerisinde saymıyoruz?

²⁰ Alâuddin Ali b. Ali b. Muhammed b. İbrahim el-Hâzin, *Lübübü't-Te'vîl fî Meâni't-Tenzîl* (Hâmişinde İbnü'l-Arabî'nin tefsiri mevcut), I-IV, Muhammed Hasen Cemâlî el-halebî, Mısır, 1317H., I, 3.

²¹ Bk. Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, 498; Mennâ' el-Kattân, *Mebâhis fî Ulûmü'l-Kur'ân*, s. 360.

İMÂMİYYE ŞÎA'SINDA VELÂYET-İ FAKİH*

İrfan Abdulhamîd Fettâh**
Çev. Seyit BAHÇIVAN***

A. İMÂMİYYE ŞÎA'SINDA VELÂYET-İ FAKİH, TARİHİ ARKA PLAN

İmâmîyye Mezhebi'nin temel mantığı, masum imamlardan gelmiş olmaları ve “*delâleti kat'î olmaları*” yönüyle, onlardan gelen hükümler ve fetvalardan öte geçmemeyi ve bunlarla amel etmeyi gerekli kılar. Zira “İmamların emri Allah'ın emri, yasakları Allah'ın yasağı, onlara itaat Allah'a itaat, onlara isyan Allah'a isyandır. Onlar(dan gelen)i kabul etmemek caiz değildir. Onlar(dan gelen)i kabul etmeyen Rasûlullah(tan gelen)i reddeden gibidir. Rasûlullah(tan gelen)i reddeden Allah(tan gelen)i reddeden kimse gibidir. Öyleyse onlara (her şeyi) teslim etmek, emirlerine boyun eğmek ve onların sözlerini kabul etmek gerekir”¹. Çünkü onlar direkt Allah tarafından nass ve tayinle bu makama getirilmiş kimselerdir.

Buradan hareketle imamın huzurunda ve imam bu görevi yaparken ister hayatta iken isterse de gaybet döneminde “*aklî içtihadattan*” söz etmek mümkün

* İrfan Abdulhamîd Fettâh'ın, *Nazariyetü Velâyeti'l-Fakîh Dirâse ve Tahlîl ve Nakd*, (Dâru Ammâr, Amman 1989), adlı kitabının 29-56 sayfaları arasının tercümesidir.

Konuyla ilgili bazı Türkçe çalışmalar şunlardır:

Mazlum Uyar, *Şîi Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, İstanbul 2004; a.mlf., *Ahbârilik*, İstanbul 2000; a.mlf., *İmâmîyye Şîasında Düşünce Ekolleri*, İstanbul 2000; a.mlf., *İran'da Modernleşme ve Din Adamları*, İstanbul 2008; İsmail Safa Üstün, *Humeyni'den Hamaney'e İran İslam Cumhuriyeti Yönetim Biçimi*, İstanbul 1999; *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şîilik Sempozyumu*, (13-15 Şubat 1993), İstanbul 1994; Ahmed el-Kâtib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, çev. Mehmet Yolcu, Ankara 2005.

** Prof. Dr., Cambridge Üniversitesi'nde felsefe dalında doktorasını yaptı. Bağdat Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde felsefe dersleri, aynı fakültenin Din Bölümü'nde de Kelâm ve İslam Felsefesi dersleri verdi. Lisansüstü onlarca teze danışmanlık yaptı ve onlarca kitap ve yüzlerce makale yayımladı. *Dirâsât fi'l-Firak ve'l-Akâidi'l-İslâmiyye* (M. Saim Yeprem tarafından *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları* adıyla Türkçe'ye tercüme edilip İstanbul'da 1981'de basıldı); *el-Felsefe el-İslâmiyye Dirâse ve Nakd*, Beyrut 1984; *Dirâsât fi'l-Fikri'l-Arabi el-İslâmî: Ehbâs fi İlmi'l-Kelâm ve't-Tasavvuf ve'l-İstişrak ve'l-Harekât el-Heddâme*, Beyrut 1991, eserlerinden bazılarıdır (Çeviren).

*** Doç. Dr., Selçuk Ü İlahiyat Fak. İslam Mezhepleri Tarihi ABD, e-mail: bahcivans@hotmail.com.

¹ Muhammed Rıza el-Muzaffer, *Akâidu'l-İmâmîyye*, Kahire 1381, s. 54-55.

değildir. Ancak sefirler, nâipler ve Şîî âlimler imamın verdiği hükmü olduğu gibi naklederler. Onlara düşen imamdan geleni tebliğ etmektir.

Büyük Gaybet'in 329/940 yılında başlaması, vazifeli, hayatta olan ve yolu gözlenen İmamla iletişimin kesilmesi; pratik ihtiyaç ve yeni gelişmelerle yüzleşme, Büveyhîlerin hilafet merkezini etkileri altına almaları, Şîî mezhebine bağlılıklarını ilan etmeleri ve ona arka çıkmaları, hatta aşırı derecede desteklemeleri² gibi siyasi şartlar sonucu Şîî fakihler, gaip imama tahsis edilmiş, "etki alanlarının" içine girmeyen; cuma namazı kıldırmak, had ve tazir gibi şer'î cezaları uygulamak ve cihat ilan etmek gibi dinin "özel ve belirli alanlarında" içtihadı çağrıda bulunmaya başladılar.

Böylece imamın nâibi ve onun tayini ile fetva şartlarını taşıyan fakihin üstlendiği "velâyet" türlerinden yeni bir türe davet başlamış oldu. Fakihin üstlendiği velâyet türlerini aşağıdaki şekilde sıralamak mümkündür:

1-Fakihin, yetimler, buluntular, dullar gibi ehliyeti haiz olmayan ve velisi bulunmayanlara velâyeti. Fakih veli bunların işlerini ve ihtiyaçlarını takip eder. Fakih velinin bu alandaki velâyeti onların mirastaki haklarını gözetmekten tutun, menfaatleri gözetilmeyen hükümleri iptal, bunların işlerine bakan kimse iyi tasarrufta bulunmadığında onu görevden alıp yerine başkasını atamaya kadar uzanır. Bunları, haklarında en uygun olanı gözetme adına yapar.

2- Fakihin, Hüseyinîler, dinî medreseler, mukaddes yerler ve ilmî havzalarındaki dinî eğitim gibi vakıf işlerine velâyeti. Keza mezhebe bağlı olanlar arasındaki anlaşmazlıkları çözmek ve bunları halletmek için şer'î mahkemeler tayin etmek de fakihin bu tür velâyetine girer.

3- Fakihin halkın kamu işlerine ait velâyeti. Kamu menfaatini gözetme ve siyasi otoritenin suçluları cezalandırma, karaborsacının depoladığı malı piyasaya sürmeye icbar etme, suç işleyenleri cezalandırma³ gibi emr-i maruf, nehy-i

² Acem Büveyhoğullarının siyasetinin Irak'ta çok kötü sonuçları oldu. Mezhebe dayalı fitneler ortaya çıktı, anarşi yayıldı, çalkantılar her tarafa yayıldı, ahalinin kalbini korku kapladı. Büveyhoğullarının Şîa'ya olan taassupları, Sünnileri, ilk olarak adet haline getirdikleri ve insanlara zorla dayattıkları Mezhebî bayramlara iştirak etmeye mecbur etti (Bkz.: Hasen İbrahim Hasen, *Târîhu'l-İslâm*, II, 73). Bu Fars işgali, dünyanın cenneti iken Irak'ın harap olmasının başlangıcı oldu. Büveyhîler mezhebe dayalı siyasetlerine Mu'izzuddevle'nin hicri 351 yılında Bağdat camilerinin duvarlarına "Muaviye b. Ebî Süfyan'a Allah lanet etsin. Fâtımâ'dan (r.a.) Fedek'i gasp edene (Ebubekir), Hasan'ın, dedesinin kabrinin yanına defnedilmesine engel olana (Müminlerin annesi Âişe), Ebû Zerr'i sürgün edene (Osman b. Affan r.a.), Abbâs'ı şuradan çıkarana (Ömer b. el-Hattâb r.a.) da Allah lanet etsin. Hicri 10 Muharrem 352 günü Mu'izzuddevle halka dükkânlarını ve çarşı pazarı kapatıp alış veriş yapmalarını, matem tutmalarını, erkek ve kadınların başları açık, yüzleri siyaha bulanmış, elbiselerini parçalamış vaziyette dışarıya çıkmalarını, Hüseyin b. Ali'ye ağtılar yakarak ve yüzlerini döverek şehîrde dolaşmalarını emretti. Aynı yılın Zilhicce'nin on ikisinde Mu'izzuddevle şehri süslemelerini emretti. Güvenlik Konseyinde ateşler yakıldı, sevinç gösterileri yapıldı, bayram gecelerinde olduğu gibi geceye çarşılar açıldı. Bunları Gadîr Bayramını kutlamak için yapmıştı (İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, Beyrut 1966, VIII, 542).

³ Bu gibi cezaları uygulamak, müçtehide bağlı ve emri altında emirlerini yerine getirmeyi sağlayacak silahlı bir gücün olmasını gerektirdiği, beyandan varestedir. Buradan hareketle müçtheadin emri al-

münker görevini yapıp yapmadığını denetlemek; hakları koruma ve zulme maruz kalanlardan haksızlığı giderme konusunda idarecilere nasihatte bulunmak da bu tür velâyete girer. Bir grup fakih, bu velâyetin belirli durumlarda yine belirli şartlarla sınırlı olmak kaydıyla “*bazı hadleri uygulama*” hakkını da kapsadığı görüşünü savunurlar. El-Hurr el-Âmilî (ö.1104/1705), Şeyh Müfid'in (ö.413/1022) şu sözünü nakleder: “Fetva şartlarını taşıyan müçtehidin, şer'î hadleri uygulama imkanı verecek şartlar oluşursa onları uygulaması vazifesidir”⁴.

Allâme Hillî (ö.726/1325) de bu görüşte olup, gaybet döneminde ve zâlim gâsıp idare altında fakihlerin hadleri uygulamakla yükümlü olduklarını açıkça ifade etmektedir⁵. Bu görüş aynı zamanda Şeyhu't-Tâife et-Tûsî'den⁶ (ö.460/1068) de nakledilmektedir.

Muhammed b. İdrîs el-Hillî⁷ (ö.598/1202), Muhakkık el-Hillî⁸ (ö.676/1277) gibi diğerleri de bu görüşün zıddı görüşte olup, hadleri uygulamak yalnızca imanın veya direkt olarak onun görevlendirdiği nâibinin hakkı olduğunu ifade etmekte; buradan hareketle kim olursa olsun hiçbir kimsenin böyle bir velâyet iddia etme hakkı olmadığını savunmaktadırlar.

Böylece Şîi Mezhebi âlimleri arasında yukarıda geçtiği şekilde “*dar çerçevede velâyet*” üzerinde icmaya benzer bir söz birliğinin oluşması ve baskı ve zulüm görenlerin maslahatlarını gözetmek, İslâmî değerleri korumak maksadıyla fakihin sınırlı ölçüde, siyasî otoritenin alanına giren umumî gidişata zaman zaman müdâhale etmesi gerektiğine olan açık temayüle rağmen; takva, ilim ve adalet gibi fetva şartlarını taşıyan müçtehit veya müçtehitlerin “**küllî, mutlak ve genel niyâbetinin**” olduğu görüşünü benimsemek, kapsam itibariyle “*dar çerçevede velâyet*” sınırlarını aşmakta, Gâib İmam adına ve onun görevlendirmesiyle devlete ve müesseselerine maddî ve manevî hâkim olma noktasına yaklaşmaktadır. Böyle bir durum asla sabit olmamış, genel bir eğilim teşkil etmemiş ve İmâmî fihkî çerçevesinde teorik inceleme konusu da olmamıştır. Bu tavır, “**küllî, mutlak ve genel otoritenin yalnızca Gâib İmâm'ın hakkı**” olduğu, şekli nasıl olursa olsun, yetenekleri ne kadar büyük olursa olsun, gaybet döneminde imam adına ve ona vekâ-

→

tında eşkıya ve asilerden oluşan (Mîr Gazap) adı verilen, emrini yerine getiren bir grubun varlığı alışılmış bir durumdur. Bu silahlî çeteler muhalifleri susturma ve tasfiye etme aracı olarak uzun süre kullanılmıştır. Nitekim Vâhid Behbehânî olarak tanınan Muhammed Bâkır, Ahbârilere karşı bu çeteleri kullanmış ve çetelere onları takip etmelerini ve tasfiye etmelerini emretmiştir. Bkz. el-Hânsârî, *Ravzâtu'l-Cennât*, (Tahran 1970), II, 94-98; el-Mirzâ Muhammed et-Tenâkâbûnî, *Kasasu'l-Ulemâ*, 198-204; Ali ed-Devvânî, *Ustâd-i Küll Muhammed Bâkır b. Muhammed Ekmel Ma'râf bi Vâhid Behbehânî*, Kum 1377 (Farsça).

⁴ Bkz. *el-Vesîle*, IX/I, 338.

⁵ Muhammed Sâdık Mehdî el-Huseynî, *Şerhu Tebsirati'l-Müte'allimîn*, I, 300.

⁶ *en-Nihâye fî Mucerredî'l-Fikh*, (Beyrut 1390), s. 301.

⁷ *es-Serâir fî Tahrîri'l-Fetâvâ*, s. 146.

⁸ *el-Muhtasar en-Nâfi'*, s. 146.

leten bu yetkileri kullanmak hiçbir kimsenin hakkı olmadığı genel inancından kaynaklanmaktadır.

Araştırmacılar, Irak'ın Fars işgali döneminde (h.334-447) ortaya çıkan olayları ve Büveyhî idaresi ile –ki bu idare kökü ve çıktığı yer itibariyle Fars kökenli, eğilim itibariyle Şîî olmakla beraber; İmâmîyye Mezhebi nazarında ve mantığına göre, mutlak genel niyâbet yani mutlak siyasî otorite -yukarıda açıkladığımız üzere- yalnızca Gâîp Kâim İmâm (Mehdi)'indir mantığından hareketle “*bâtıl, gâsıp bir idaredir*”- “*yardımlaşma ve çalışmanın meşrûiyeti*” üzerine Şîî fakihlerce yapılan teorik araştırmaları tahlil ederek velâyeti-i fakih teorisinin çıktığı ilk mikrobu belirlemeye çalıştılar.

Şîâ'nın ileri gelen ve büyüklerinden, Büveyhî vezir Ebu'l-Hasen el-Mağribî başkanlığında fikhî bir toplantı düzenlendi. Bu toplantıda es-Seyyid eş-Şerif el-Murtazâ (ö.463/1044) gâsıp sultanla alaka kurmanın meşrûiyetini inceledi ve “*Risâle fi'l-'Amel ma'a's-Sultân*”⁹ adlı risalesinde aşağıdaki sonuçlara ulaştı:

1- Küllî, mutlak ve genel otorite yalnızca Gâîb Kâim bi'l-Emr İmâm (Mehdi)'in hakkıdır. Ona bu otoritesinde hiç kimse ortak olamaz veya ona vekâlet edemez.

2- Gaybet döneminde bir Şîî'nin, mevcut gâsıp zâlim otoritenin hizmetine girmesi caizdir. Bu cevaz, bu hizmeti ve işbirliğiyle hakkı ikame edecek, batılı ortadan kaldıracak, bilinen emr-i marûfu yapacak ve açık olan bir kötülüğü nehyedecek ve işbirliğine girmediğinde bunların yapılması mümkün olmayacaksa, o zaman şer'î bir *vücûba* dönüşür.

2- Bu “*farz*”, Gâîb İmâm'ın hakkını gasp eden siyasî otoriteyle işbirliği yapmadığında, Allah'ın haksız yere yok edilmesini yasakladığı canın gideceği kesin olarak anlaşılırsa, o zaman da “*farz-ı ayna*” dönüşür. Yani hizmeti, ölüm korkusu ve şartlar gereği takıyyeye başvurarak yapar.

4- Ancak sultanla çalışmak suçsuz bir Müslümanın kanının akıtılmasına müncer olursa o zaman da şüphesiz “*haram*” olur.

5- Yukarıda beyan edilen ölçülerde siyasî otoriteyle yardımlaşma kanaatini taşımakla beraber, o kimsenin, gasp edilen dünyevî otoritenin hizmetine Kâim İmâm'ın hükmü, görevlendirmesi ve câiz görmesi ile –ki Şerif Murtazâ'nın görüşü bu yöndedir- yukarıda beyan edilen şartlar ve durumlarda zâlim bâtil bir otoriteyle ilişkiye girdiği inancını taşıması farz-ı ayındır. Buradan hareketle sultanın hizmetine girmek, gerçekte İmâm'ın verdiği ve emrettiği şer'î bir hükmü yerine getirmekten kaynaklanmış olmaktadır.

⁹ W. Madelung bu risâlenin tahkikini ve incelemesini yapıp İngilizce'ye tercüme ederek *Mecelletu Medreseti'd-Dirâsâti's-Şarkıyye ve'l-Afrîkiyye*, (Londra Üniversitesi), Sayı 42, Birinci Kısım (1980)'da yayımladı. Risâlenin içeriği ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Gregory Rose, “Fikru'l-Humeyni”, (çev. İrfan Abdulhamîd), *ed-Dîn ve's-Siyâse fi İrân*, s. 169 vd.

Şerif Murtazâ, yukarıda beyan edilen şartlar dâhilinde gâsıp sultanın hizmetine girmeyi engelleyen kimsenin hükmü, İmâm'ın verdiği ve gerektiğinde güç kullanılarak engellenmesi gereken hükmü engelleyen kimsenin hükmünün aynıdır, diyecek noktaya vardırılmaktadır¹⁰.

Şeyhu't-Tâife ve Şerif Murtaza'nın öğrencisi Şeyhu't-Tâife Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî (ö.460/1067), Murtazâ'nın ortaya koyduğu şartlar ve faraziyelerde değişiklik yaparak şöyle demektedir: Gâsıp zâlim otoritenin hizmetine girmek, bu otoritenin zâhiren emr-i marûf ve nehy-i münkeri yaptığı, dolaylı veya açıkça Gâib İmâm (Mehdî)'in şer'î yetkilerini itiraf ettiği, humus zekatını gönüllü olarak onu toplama ve dağıtma görevini yerine getiren ulemaya verdiği şeklinde sağlam bir inanç temeline dayanması gerekir¹¹.

Seyyid Şerif Murtazâ'nın İmâm'ın şer'î hakkını gasp eden gâsıp dünyevî otorite ile ilişkide çerçeve olarak getirilen bu teorik yaklaşımı, hemen peşinden şüphe ve muhalefeti getirmiştir. Şeyhu't-Tâife'ye göre, zâlim otorite ile ilişki kurmak müstehab çerçevesine girer, şartlar ve sebepler ne olursa olsun vacip ve farz değildir. En iyi ve ihtiyatlı olanı böyle bir otoriteyle yardımlaşmak ve çalışmaktan kaçınmaktır¹².

Onun görüşüne yakın bir görüşe, câiz olan tasarruflardan olması itibariyle sultanın otoritesine girmeye cevaz veren Muhakkık el-Hillî (eş-Şeyh Cafer b. Hasen, ö.676/1277) de sahiptir¹³.

Mevcut dünyevî otorite ile ilişki ve yardımlaşma konusunda bu genel tavır Safevî Devletinin (908-1134/1503-1722) ortaya çıkmasına kadar devam etti. Bu dönemde Şîî fakihler fiilen mevcut olan siyasî otorite ile Şîîlerin olması gereken ilişkilerini yeniden araştırmaya başladılar.

Bu defa problem aslında gaybet döneminde cuma namazı kıldırarak, hadleri ve tazir cezalarını uygulamak ve cihat ilan etmek gibi, Kâim İmâm'ın yetkisinde olan bazı şer'î hükümlerin ona vekaleten yapılmasını câiz kılan şer'î delilleri araştırma şeklini aldı.

Safevî Sultanı İsmail ve oğlu Tahmasb'ın hizmetine giren ve Gâib İmâm'a bağlı ve ondan sâdır olması¹⁴ yönüyle İsmail'e secde etmenin farzı konusunda bir risâle yazan Şeyh 'Ali b. Abdi'l-Âl el-Kerakî (ö.941/1534), şartları oluşunca el-Mehdî el-Kâim'in gaybetinde cuma namazını kıldırmanın farz olduğu görüşündedir. Bu konuda, muâsır olan ve süratle siyasî otorite ile iş yapmanın bâtil olduğunu savunduğu bir risâle yazan Şeyh İbrahim el-Katîfî (ö.941/1534) ona karşı

¹⁰ W. Madelung, *a.g.m.*, s. 28 vd.

¹¹ *en-Nihâye fî Mucerredî'l-Fıkh*, s. 356-357.

¹² *A.e.*

¹³ *Şerâi'u'l-İslâm*, (Beyrut trz.), I, 164. Ayrıca bkz. Gregory Rose, "Fikru'l-Humeyni", s. 174 vd.

¹⁴ eş-Şeybî, Kâmil Mustafa, *el-Fikru's-Şîî*.

çıkılmaktadır. Ve cuma namazını kıldırmaya davete, İmâmiyye fakihlerinin görüşüne uymayan bir bidat olması yönüyle esef etmekte ve kınamaktadır¹⁵.

Siyâsî otoriteye, fakihlerin müdâhale ve dînî kurumları idare etmelerine çağrıda bulunan akımın yükselmesine rağmen; cuma namazı kıldırmak, hadleri uygulamak ve cihat ilan etmek Gâib Kâim bi'l-Emr İmâm'ın hakkıdır, hiç kimsenin bu konuda ona niyâbet iddiasında bulunma ve ona vekâleten bu gibi hakları yerine getirdiğini iddia etme yetkisi yoktur¹⁶ şeklindeki görüş üzerine icmâ devam etmekteydi.

Usûlîlerle Ahbârîler arasında iç sürtüşmenin bütün şiddetiyle devam etmesine rağmen sonunda, adil, şartlarını haiz fakihin genel niyâbet görüşünü sağlamlaştırılmaya doğru temayül ve kayma başladı. Bu Usûlîlerin, takipçilerinin içtihadı toptan inkâr eden Ahbârî akımın önünde durabilme çabasıydı. Ahbârîlerin iddialarına karşı hissi bir tepki şeklinde baş gösteren bu yeni yönelişin detaylarını ve inceliklerini anlama konusuna girmeyeceğiz. Ancak kendini Ahbârîlerle mücadele, görüşlerini çürütmeye ve halkı onlara karşı kıskırtmaya adayan ve bunu yaparken de bazen yazarak; ilmi delil ve hüccet getirerek, bazen de onların kalelerine "*Mîr Gazap*" adı verilen silahlı çetelerini göndererek onları fiziken ortadan kaldırma yöntemlerini kullanan Vâhid Behbehânî lakaplı Âyetullah Muhammed Bâkır'ın (ö.1208/1793) yazdıklarından hareketle mücadelenin şiddetini ve çirkinliğini anlamak mümkündür. Bu durum, Usûlî Ekolün zaferiyle ve cihadın iptaline, müçtehitleri taklidi engellemeye, masum imamlardan nakledilen hükümlerle amel etmenin gerekliliğine çağrıda bulunan Ahbârî yayılmanın daralmasıyla sonuçlandı.

Bununla birlikte küllî genel niyâbet otoritesini, fetva şartlarını haiz müçtehit fakihe teslim etmeye çağrıda bulunan bu akımın nisbî gücünü, *Müdevvenetü'l-*

¹⁵ el-Hânsârî, *Ravzâtu'l-Cennât*, (Tahran 1970), I, 25-29. Daha detaylı bilgi ve karşılaştırma için bkz. Juan R. Cole, "Imami Jurisprudence and the Role of the Ulama", *ed-Dîn ve's-Siyâse fi İrân*, (çev. İrfan Abdülhamid), s.38-39.

¹⁶ Meclisî, Muhammed Bâkır, *Bihârü'l-Envâr*, (Tahran 1384), XXI, 91-117. Detaylı bilgi için bkz. Gregory Rose, "Fikru'l-Humeynî", s. 175 vd.

Yeni Şii Hareketi'ni yazan ve Humeynî çizgisini ve fikrini takip eden çağdaş yazarlar, Kerakî ve Muh-sin el-Feyz el-Kâşânî'den nakledilen ve masum imamlara nispet edilen sözleri ve Şii icmayı delil olarak getiriyorlar. Kerakî'den şöyle nakledilmektedir: "... Ashabımız/Caferîler fetva şartlarını taşıyan, adil, güvenilir kendisine şer'î hükümlerde müçtehit adı verilen fakih, gaybet döneminde niyâbetle ilgili bütün işlerde hidayet imamları adına tam yetkilidir". el-Feyz el-Kâşânî'nin şu sözünü nakletti: "... Hadleri, tazir cezalarını ve diğer siyasî işleri uygulamak da aynıdır... Mümin fakihlerin gaybet döneminde İmam'ın/Mehdi'nin (a.s.) nâibi olarak bunları uygulama hakları vardır. Zira onlar, bunlara benzer fetva ve kaza gibi konularda İmamlar tarafından yetkilendirilmişlerdir. (*Mefâtîhu's-Şerâi'*-Bâbu'l-Emri bi'l-Ma'rûf). Bu iki kişi hakkında bilinen ve sabit olan, Şîa imamlarının dediği gibi onların dinsizliğe kayan temayüllere ve küfür kokan fasit görüşlere sahip olduklarıdır. Bu da fakihlerin onlara kızgınlığını körüklemiş, kınamalarına ve mezhepten ihraçlarına sebep olmuştur. Humeynî'nin yolunu ve fikrini takip eden ve Velâyet-i fakih teorisini benimseyenlerin görüşleri ve bu nasllara dayanmaları konusunda bkz. Muhammed Abdu's-Sâ'idî, *et-Tekeyyüf ed-Düstûri li Nazariyyeti'l-Hukûme fi'l-İslâm Zemene'l-Ma'sûm ve Ba'deh*; Celîl el-Fadlî, *Mecelletu Risâleti'l-İslâm*, (Kulliyetu Usûlî'd-Dîn/Ezher), Sayı: 1, Sene: 2, s. 71 vd.

Mekâsib sahibi, “sınırsız merceiyyet-i taklidin” temelini sağlamlaştırmada açık ve etkin bir rol oynayan Şeyh Murtazâ el-Ensârî'nin (ö.1281/1864) bu akıma karşı kararlı ve sert karşı koyuşundan ölçmek mümkündür.

el-Ensârî, fakihin mutlak genel velâyetinin olduğu iddiasıyla dinî müessesenin idareyi ele alması ve bütün siyasi otoriteye hâkim olması gerektiğini savunanların tutundukları şer'î delillerin, tarihi boyunca siyâsî otoriteyle uyum ve barış siyasetini kabul eden imâmî fıkıhın genel eğilimi ile uyuşmaması bir tarafa, saçma, kendilerine dayanılması mümkün olmayan zayıf deliller¹⁷ olduğunu açıkça ortaya koymuştur.

el-Ensârî'nin kesinlikle ifade ettiğine göre müçtehit mukallit fakihin görevi, temelde siyâsî otoriteye nasihat ve yol göstermek, emr-i marûf, nehy-i münker prensibini uygulamış olmak için onu genel gidişatında denetlemekten¹⁸ ibarettir. Böylece devlet İslâmî değerleri ve tevarüs eden gelenekleri korur ve mazlum ve kimsesizleri himaye etmeye çalışır. Bunun dışındakiler, memleketin ve vatandaşların maslahatını gözetmek farzdır prensibinden kaynaklanan genel işlerdendir¹⁹.

Böylece İmâmî fıkıhın iç yapısının seyrinde, gaybet döneminin başlamasından, Humeynî'nin siyasi olaylarla tarih sahnesine çıkışına kadar, Câib Kâim Sâhibu'l-Emr İmâm (Mehdi)'a niyâbeten müçtehit fakihin devletin bütün otoritesini ele almalıdır, şeklinde açık ve güçlü bir çağrının olduğu görülmemektedir. Zira böyle “küllî genel otorite” yalnızca ilâhî makam sahibi İmâm'ın hakkıdır, imamet hakkında insan içtihadına yer olmayan ve Allah'ın düzenlemesiyle olduğundan, imamı seçmede hiç kimsenin görüşü geçerli değildir, imamet sabit olma ciheti nass ve ilâhî tayindir. Bunlar ise derecesi ve makamı ne olursa olsun fakihte bulunmaz.

B. HUMEYİNİ VE GENEL NİYÂBET VEYA “VELÂYET-İ FAKİH” TEORİSİ

Velâyet-i fakih teorisinin oturduğu temelleri, dinî ve siyâsî boyutlarını tahlil ve tenkitli araştırmaya başlamadan önce, teorisinin ve nihâî amacının okuyucuya tam olarak anlaşılmasını sağlayacak birtakım hususları netleştirmemiz lazımdır. Bunların en önemlileri:

¹⁷ Bkz. Juan R. Cole, “Imami Jurisprudence and the Role of the Ulama”, s. 41 vd.

¹⁸ Norman Kalder, “el-İtticâhât et-Tevfikıyye ve's-Sevriyye fi Fıkhî'ş-Şîa”, *Mecelletu Dirâsâti'ş-Şarki'l-Evsat*, Cilt 18, Kânun-i Sâni (1982).

¹⁹ Şunlar yakın tarihte meydana gelen ve mutlak müçtehidin görevini mazlum ve kimsesizlerin haklarını gözetmekle sınırlı gören bu akımın genel eğilimini ifade eden örneklerdendir: Mirza Muhammed Hasen eş-Şîrâzî'nin (ö.1895), Nâsiruddin Şah tarafından 1891-1892 yılında yabancılara tütün imtiyazı veren kanunları kaldırmak için tütünün haramlığı konusunda verdiği fetva. Bu fetva ve verilmesinin arka planı ile ilgili bkz. Nikki R. Keddie, *ed-Dîn ve't-Temerrud fi İrân: Hareketu Muârazati İhtikari't-Tibğ 1891-1892*, London 1966.

1- İmâmî fıkı -açıkladığımız üzere-, Gaybet-i kübrâ, 329/940 senesinde başlamadan önce, dinin teorik itikâdî konularında ve pratiği olan furûunda aklî içtihadı caiz görmez. Bu, mezhebin müntesiplerine hükümleri ve takrirlerinde masum imamı takip etmeyi, onun verdiği hüküm ve fetvalardan öte gitmemeyi gerekli gördüğü içindir. Zira imam, Allah adına asaleten ve doğrudan kanun koyucudur. Buradan hareketle onun imametine, ismetine ve ilahî makamına inanan kimseye, emrettiği ve yasakladığı şeyde ancak uymak düşer²⁰.

2- İctihat dönemi Gaybet-i kübrâ ile başlamaktadır. Bu, masum teşri kaynağı ile doğrudan iletişimin kesilmesinden kaynaklanan, imamlardan alınan şeriâtın kemale erdiği, her zaman ve mekânda geçerli olduğu iddiasıyla, masum imamlardan gelen rivayet birikiminde, hakkında hüküm bulunmayan yeni hadise ve olayların ortaya çıkması arasındaki mantıksal çelişkiyi bir aşma çabası olarak çıkmıştır. Bu da yeni çıkan olaylara Kitap, Sünnet ve masum birikimden aklî içtihat yolu ve usûldeki ilkeleri doğrultusunda şer'î hükümler çıkarmayı gerekli kıldığındandır.

Ahbârilerin kabul etmediği ve ilk olarak Küleynî'nin (ö.329/940) ortaya attığını, zira ondan önce bir geçmişe sahip olmayan bidatlerden olduğunu iddia ettikleri içtihadın zaruri olduğu görüşünün açık olmasına rağmen, hayatın geniş bir alanı, Gâib İmam'ın yetki alanına girmesi ve bu alanda herhangi bir içtihadın caiz olmaması sebebiyle muallakta kalmış oldu. Çünkü bu alanda hiç kimsenin yanlış ve doğru olma ihtimali bulunan zannî bir görüşle içtihat etmesi caiz değildir. Cuma namazı kaldırmak, şer'î hadleri uygulamak ve cihat ilan etmek bu özel meselelerdendir.

3- Zamanın ilerlemesi, tarihi şartların ve yeni problemlerin ağırlığı altında Mezhebin fakihleri Gâib İmam'a ait yukarıda geçen bir kısım işleri yavaş yavaş ve tedrici olarak fakihlere aktarma işine giriştiler.

Böylece İmâm'ın yokluğunda cuma namazını kaldırmanın, şer'î hadleri uygulamanın caiz olduğu veya olmadığı meselesi Mezhep fakihleri arasında araştırma, tartışma ve görüş ihtilaflarının olduğu alan haline geldi. Kimisi bunun caiz olduğunu söyledi, kimisi de meşruiyetini inkâr etti. Ancak "*Mukaddes cihat ilanı*" her hâl ü kârda Kâim İmâm'ın yetkisinde olduğu üzerinde icma devam etti²¹.

4- Sahiplerinin, Gâib İmâm'ın yetkilerinin bir kısmını fakihlere devretmeyi caiz gören bu temâyülün gelişmesine rağmen İmâmî fıkıh tarihi, Gâib İmâm'a ait olan yetkinin tamamını fetva şartlarını taşıyan müçtehide devretme konusunda herhangi bir icma veya ona yakın bir şeyi kaydetmemiştir.

Kerakî ve Feyz-i Kâşânî'den (ö.1091/1680) nakledilen, fakihin mutlak ve genel niyâbet hakkının olduğu, buna dayanarak devlet başkanlığını, kurumları-

²⁰ Şeyh İbrâhim el-Katîfî'nin, Ali Abdî'l-'Âl el-Kerakî'nin iddialarına aklî ve naklî delillerle verdiği cevap bu şekildedir. Bkz. el-Hânsârî, *Ravzâtu'l-Cennât*, I, 24-25.

²¹ Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, XXI, 91 vd.

nın, yasama, yürütme ve yargı organlarının idaresini üstlendiği ve böylece verdiği hükümler ve onaylamalarının nesih ve iptal yetkisine sahip olduğu görüşünü nazar-ı itibara almazsak, genel olarak İmâmî fikhî, müçtehitlerin vazifesini –genel olayların gidişatına, siyâsî olaylara istisnâî durum ve şartlarda, geçici olarak müdahale yetkilerinin, memleket ve millet maslahatını gözetmek gibi haklarının olduğunu kabul etmekle birlikte- “özel velâyet” dairesine hapseden ana ilkeye sıkı sıkıya bağlı kalmıştır. Doğrusu “sınırsız taklid merceyyeti” ilkesinin ortaya çıkışı, XIX. yüzyılın sonlarına doğru Murtazâ el-Ensârî'nin, “*Sırâtu'n-Necât*” adlı risalesinde temellerini ve sınırlarını İmâmî fikhinin genel yönelimini pekiştirecek ve yerleştirecek biçimde ve asırlarca devam edecek tarzda şöyle ele almasıyla olmuştur: “Mutlak ve genel otorite yalnızca Gâib Kâim bi'l-Emr İmâm'ın hakkıdır. Onun gaybet döneminde hiç kimse böyle bir yetki iddiasında bulunamaz”²².

5- Bundan anlaşılacağı üzere, bu asrın kırkların(1940'lar)dan itibaren Humeynî'nin beyan ettiği ve açıkladığı şekilde velâyet-i fakih teorisi, tarihî ve fikhî yönden Mezhep'ten, genel yöneliminden şâz bir durum, mezhep fakihleri arasında alışılmış, yerleşik olan görüş ve inançlara başkaldırıcıdır.

Humeynî, alışılmış yerleşik kurallara aykırı hareket ettiğinin ve müçtehitlerin çoğunluğunun görüşü ile uyuşmayan bir şey ortaya attığının farkında olduğu için iddiasına mezhebî ve tarihî açıdan meşrûiyet kazandıracağı ümidiyle, masum imamlardan mervî naklî delillerle yeni mezhebini desteklemek için olağan üstü bir çaba harcamıştır.

Böylece Humeynî dinî nasslarda yaptığı siyâsî tevillerle kendisini kapalı alanda mahsur kalmış bir vaziyette bulmuştur. Yani nakille gelen nassı siyâsî tavrın ve zaruretlerinin gerektirdiği bir konuma oturtmuştur.

Humeynî *İslam'da Devlet İdâresi* adlı eserinde 80 defa Rasûlullah (s.a.v.)'den, 40 defa İmâm Ali (k.v.)'den, 11 defa İmâm (Cafer) es-Sâdık'tan, pek çok kere de diğer masum imamlardan delil getirmektedir²³.

el-Hurr el-Âmilî'nin *Vesâilu's-Şîa'sı*, Muhammed [kitapta Ahmed çev.] Bâkır el-Meclisî'nin (ö.1111/1699) *Bihâru'l-Envâr*'ı gibi müteahhir kaynaklarda geçen rivayetleri tercih etmektedir. Zira o, maksadına, aradığı tarihî ve mezhebî meşrûiyeti İmâmiyye'nin Hadiste muteber “*Usûl-i Erba'a*”²⁴sında bulamayacağını

²² Bkz. Norman Calder, “el-İtticâhât et-Tevfikiyye ve's-Sevriyye fi Fikhî's-Şîa”, *Mecelletu Dirâsâti's-Şarki'l-Evsat*, Cilt 18, Kânun Sâni (1982); Juan R. Cole, “Imami Jurisprudence and the Role of the Ulama”, s. 43 vd.

²³ Bkz. Gregory Rose, “Fikru'l-Humeynî”, *ed-Dîn ve's-Siyâse fi İrân*, s. 181 vd. Humeynî *el-Hukûmetu'l-İslâmiyye* (Dâru Ammâr, Ammân trz.), s. 15'te şöyle demektedir: “Sömürgecilerin ta dinî ve ilmî meclislerimize varıncaya kadar ortaya attıkları planlarından bahsetmedim. Öyle ki bizden birisi İslâm devleti konusunda konuşmak istese ya takıyyeye başvurmak zorunda kalır veya sömürgecilerin uzantılarıyla karşı karşıya gelir”.

²⁴ İmâmiyye'ye göre hadiste *Usûl-i Erba'a*, Küleynî'nin *el-Kâfi*, İbn Bâbeveyh el-Kummî'nin *Men Lâ Yahduruhu'l-Fakih*, Şeyhu't-Tâife et-Tûsî'nin *el-İstibsâr* ve *et-Tehzîb* adlı eserlerini içine alan genel bir kavramdır. Buradan hareketle nassların yorumu, nass olgu ilişkisine ve zamanına bakmaksızın ön-

peşinen bilmektedir. **Böylece biz, İmâmî Şîa'nın genel yönelimi ile çelişen, tarihen miras olarak aldıkları temel ilkelerle uyuşmayan, tarihî ve mezhebî yönden kabulü mümkün olmayan, kendisiyle siyâsî bir teorinin ispatı hedeflenen müteahhir nassların, sağlam siyâsî tefsiriyle karşı karşıyayız.** Ayrıca bu durum, imamların masumiyet inancı ile de kökten çelişmektedir. Zira imâmet nübüvvetin devamıdır.

Bu sebeple Humeynî'nin risalesi, önceki mezhep müçtehitlerini, ilgilerini fikhın "taharet, hayız ve nifâs" gibi geleneksel konularına hapsetmiş, dünyalık peşinde koşan, ulema bozuntuları gibi tahfif, alay ve hakaretlerle doludur. Yine bu yüzden onlara lanetler de yağdırmaktadır²⁵.

6- Humeynî'nin görüşlerini ve amacını; hapis, sürgün, takip gibi pek çok baskıyı içeren ve kendisinde onarılmaz derin psikolojik rahatsızlıklar bırakan siyâsî tarihinin seyrinden ayrı anlamak mümkün değildir. Gerçekte bunlar düşünce ve programında önemli olumsuz etkiler bırakmıştır.

Adam (Humeynî), hakkında inceleme yapan ve tarafsız olarak kişiliğini tahlil eden kimseye; psikolojik bakımdan normal olmayan, akli dengeye ve iç bütünlüğe ihtiyacı olan, her yeri kaplayan şer, fesat ve azgın şeytan suretinde görünen gerçeğe karşı tam bir gurbet/yabancılaşma halinde olmaktan şikâyet eden bir insan şeklinde görünmektedir. Bu, şeytanın defedilmesi, hasım ve düşmanlarını bedenen yok etme ve öldürmeye dayalı kanlı bir inkılâpla mümkündür. Bundan dolayı başkaları tarafından bu hastalıklı ve huzursuz kişiliği tedavi etmeye çalışan her bir çaba; değerlere hıyanet, normalden sapma, İslâm'ı inkâr, yabancıya yaltaklanma, müstekbirlere uşaklık ve vatana ihanetle yaftalanmaktadır. Buradan hareketle devrimden önceki dönemde kendisiyle ittifak yapıp birlikte hareket eden ve devrime katılan bütün tarafların; oluk oluk akan kan seliyle başlayan programına şu veya bu şekilde siyâsî bir muhalefet ortaya koymaları, kendilerine yönelik toplu tasfiye hareketini getirmektedir. Hatta idareyi ele geçirmeden önce bile muhaliflerine yönelttiği çeşitli tehditleri görmekteyiz. Görüşüne katılmayan ve inandığı ilkelere teslim olmayan din adamları ona göre "sarıklarıyla boğulup öldürülmeleri gereken hâin ve kâfirlerden" başkası değildir²⁶.

→

ceden belirlenen fikirler doğrultusunda yapılmış olduğu, delil gerektirmeye gerek kalmayacak açıklıkta olup *Velâyeti'l-Fakîh/el-Hukûme el-İslâmiyye*'yi yüzeysel bir okuyuştan bile anlaşılabilir.

²⁵ Delliler gösteriyor ki Humeynî'nin *Ahûndiyye* diye alay ettiği ve aşağıladığı kimseler Âyetullah el-Hûî (ö.1366/1947), Şeriatmedârî (ö.1406/1987) ve benzeri büyük müçtehitlerdir. Gregory Rose, "Fikru'l-Humeynî", *ed-Dîn ve's-Siyâse fî İrân*, s. 177. Aynı şekilde Humeynî *el-Hukûmetu'l-İslâmiyye*, s. 20'de itikadda muarızlarını tehdit etmekte ve şöyle demektedir: "İnsanlara İslam'ın hakikatlerini tanıttınız, ta ki genç nesil Kum ve Nefes köşelerinde oturan ilim erbabının dini siyasetten ayırma kanaatini taşımakta olduklarını, hayız ve nifas meseleleriyle ilgilenmekten başka bir şey yapmadıklarını ve siyasetle alakalarının olmadığını zannetmesin".

²⁶ Bkz. Humeynî, *el-Hukûmetu'l-İslâmiyye-Nazariyyetu Velâyeti'l-Fakîh*, s. 119-120. Humeynî *el-Hukûmetu'l-İslâmiyye*, s. 120'de şöyle demektedir: "**Onları öldürün, onların sarıkları çıkarılsın**". Yine şöyle der: "O ruhbanlarla böyle bir sözle konuşuruz, eğer hatırlatma fayda verirse istediğimiz zaten budur, yoksa onlarla başka bir hesabımız ve tavrımız olacaktır". (A.e., s. 118).

7- Humeynî'nin fikri hayatının ilk dönemlerinde İsrakî felsefe ve tartışmalarından etkilendiği bilinen bir gerçektir. Bundan dolayı ilmi hayatında erken sayılacak bir dönemde *Hikmetu'l-İsrâk*'ı okutma talebinde bulundu, fiilen okuttu da. Kendisine yakın seçkin bir grup Necef'te daha sonra Kum'da²⁷ verdiği ders halkalarına (Dersu'l-Hâric-ed-Dirâsâtü'l-Ulyâ el-Mutekaddime) devamlı katılıyorlardı.

Velâyet-i fakih teorisinin, aslında bu ders halkaları ortamında ve o dönemde İran'da hâkim durum ve felsefi fikirleri tartışma sonucu ortaya çıktığı tarihen sabit bir gerçektir²⁸.

İşin iç yüzüne vakıf olanlar diyorlar ki: “Derslerine devam edenlerden birisi, fakihin mutlak genel niyâbet hakkıyla ilgili Ayetullah el-Hûî'den, böyle bir hakkın Gâib Kâim İmâm'a ait olduğu ve hiç kimsenin kendisine bu hakkı iddia edemeyeceği fetvasını içeren cevabî bir mektup aldıktan sonra aralarında ihtilaf çıktı. Humeynî bunu duyar duymaz Hûî'ye cevap vermek için derse devam edenlerden bir grup oluşturdu. Öğrenci ve taraftarlarına (1389/1970 yılında) velâyet-i fakih teorisini ve fetva şartlarını taşıyan müçtehidin mutlak genel niyâbet hakkının olduğunu açıkça ilan etti.

Bu derste anlatılanlar, öğrencilerin tuttuğu notlardan toplandı ve ilk kez 1970 yılında Arapça ve Farsça olmak üzere iki dilde basıldı, sonra aynı risale 1979 senesinde Humeynî'nin muvafakatiyle gözden geçirilmiş olarak tekrar basıldı²⁹.

İsrakî felsefe (İrfan felsefesi³⁰) İslam Düşüncesinin erken dönemlerinde ortaya çıktı. Halep'te 587/1191 yılında öldürülen Şihâbuddîn Yahya b. Habeş es-Sühreverdî elinde mezhebî olgunluğa ulaştı. O “senkretik ve cılız” bir felsefe olup, “siyâsî temâyüllü, mevcut sistem ve durumları değiştirmeyi hedefleyen”³¹, fikri alanda Fârisî emelleri birleştiren, kendisinde aklî (nazarî felsefe) ve ilâhî (keşf ve

²⁷ Bu ilkeler, İran Devrimi öncesi yıllarda, halkı bilinçlendirme, teşvik ve harekete geçirme konusunda “tam bir program” halini aldı. Humeynî'ye bağlı merkezler, özellikle de Tahran'da *Hüseyniyye*'nin başında bulunanlar bu ilkeleri duyurmaya ve yaymaya çalışıyorlardı. Shahrough Akhavi, *ed-Dîn ve's-Siyâse fi İrân el-Muâsıra*, (Albany 1980, s. 119-120) adlı kitabında bu ilmi halkaların en göze çarpan faaliyetlerini özetlemiştir. Ayrıca bkz. Azar Tabari, “Devru Ricâli'd-Dîn fi Siyâsati İrân el-Hadîse” (çev. İrfan Abdulhamîd), *ed-Dîn ve's-Siyâse fi İrân*.

²⁸ Gregory Rose'un, Ahmed Humeynî ile yaptığı röportajda aktardığı böyle. Bkz. Gregory Rose, “Fikru'l-Humeynî”, s. 177. [Ayrıca bkz. Ahmet el-Kâtib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, çev. Mehmet Yolcu, Ankara 2005, 469-470 (Çeviren notu)].

²⁹ Bkz. Gregory Rose, “Fikru'l-Humeynî”, s. 177.

³⁰ İsrakî felsefe hakkında detaylı bilgi için bkz.: Henry Corben, *Târîhu'l-Felsefe el-İslâmiyye*, (Arapça tercüme), Beyrut 1966; a.mlf., *Mecmû'a fi'l-Hikmeti's-Şarkıyye*, (Sühreverdî'nin bazı eserlerinin tahkiki), İstanbul 1945; Ebû Rayyân, Muhammed Ali, *Usûlu'l-Felsefe el-İsrâkiyye*, Kahire 1959; *Şihâbuddîn es-Sühreverdî fi'z-Zikrâ el-Mieviyye es-Sâmine li Vefâtihi*, (İbrahim Beyyûmî Medkûr editörlüğünde tebliğlerden oluşmakta), Kahire 1394/1974. [Ayrıca bkz. Yusuf Ziya Yörükân, *Şihâbeddîn Sühreverdî ve Nur Heykelleri*, çev. A. Kamil Cihan, İstanbul 1998, (Çeviren)].

³¹ Horten Max, *el-Felsefe el-İslâmiyye*, (Almanca), s. 125 (Ebû Rayyân, s. 16'dan naklen).

zevke dayalı felsefe) iki mükemmel bilgiyi birleştiren bir “veliyy-i müteellih”in³² olduğunu söyleyen bir felsefedir.

Sühreverdî el-Maktûl, bu Mecûsî Fars kökenli mezhebin inceliklerini açıkladı ve Fars filozofların adeti üzere nur ile zulmet, hayırla şerri karşılaştırdı ve şu sonuca vardı: Hiçbir dönem veliyy-i müteellihsiz olmaz; zira o, maddi ve manevi otoritenin kaynağıdır. O gerçek manada insan-ı kâmindir. Hatta o, nebiler ve rasûllerden daha faziletlidir. Zira kendisinde hüccet ve deliller vardır³³.

Eğer siyaset onun elinde olursa dönem aydınlık olur, şayet bir dönemde bulunmazsa karanlıklar ortalığı kaplar³⁴. Bundan dolayı son dönem Fars İşrâkî filozofları, Sühreverdî’yi “Zulmet ve nûr temellerine oturan Fars geleneğini ihya eden kimse olarak” nitelemişlerdir³⁵.

İbn Teymiyye (ö. 728/1328), Sühreverdî ve benzeri Fars Müteellih filozofların programını şöyle özetledi: “...Sühreverdî el-Maktûl’ün peygamber olmak istediği gibi, bunlardan her biri peygamber olmak ister. Sühreverdî nazar ile teellühü birleştirmiş, Batınîlerin yoluna yakın bir yol tutmuş, Fars ve Yunan felsefesini cem etmiş, nurları tazim etmiş ve ilk Mecûsîlerin dinini yakınlaştırmıştır”³⁶.

Keşif, ilham ve teellüh davası ile karışık, temelinde Mecûsî Felsefesi olan bu felsefenin yankıları ve tekrarı Humeynî’nin konuşma, beyan ve mezhebî tekliflerinde çoktur³⁷. Bunların en açık ve önemli olanı şu iki husustur:

1- Direkt, ilhamî bilginin sonucu olması yönüyle kendi içtihatlarına mutlak kesinlik atfetmesi. Bu içtihatlar, ilhamla alınan vehbî bir bilgi olduğundan tartışma, tekrar üzerinde düşünme ve tefsiri kabul etmez; mantıksal düşünmenin ölçülerine ve şartlarına da boyun eğmez. Böylece başkalarına, karşı çıkma, içtihat ve görüş beyan etme yollarını kesin olarak kapatan demagojik bir eğilime ulaşmaktadır. Sen bunları kabul eder veya etmezsin; ama onları akla vurarak tenkit edip kınayamazsın; yegâne mutlak hakikat olmaları yönüyle tekrar gözden geçiremez ve izah etmeye çalışamazsın.

2- Eski Fars kökenleri itibariyle İşrâk felsefesi büyük çapta vehim, hurafe, mutlak gaybî tefsir içermekte ve mutlak müteellih veli önünde genelin kişiliğini, bireyin iradesini yok etmeye dayalı, değişmeyen, sabit “sosyal-bilgi ilişkisi” üzeri-

³² [Yusuf Ziya Yörükân’ın, *Şihabeddin Sühreverdî ve Nur Heykelleri* adlı eserini çeviren A. Kamil Cihan: “Sühreverdî, Mutarâhat adlı eserinde **teellühün** nurların fıkıhı yani, nurların derin bilgisi anlamına geldiğini kaydeder” demektedir.(Çeviren)].

³³ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 19.

³⁴ *A.e.*, s. 23-42.

³⁵ Molla Sadrâ eş-Şîrâzî, *el-Esfârü'l-Erba'a*, (Tahran 1282) s. 853.

³⁶ İrfan Abdulhamîd Fettâh, *el-Humeynî ve Nazariyyetu'n-Nübüvveti'l-Müstemirra*, (Menşûrâtı Munazzamati'l-Mu'temerî'l-İslâmiyyi's-Şa'bi). [İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünne en-Nebeviyye*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, Kahire 1409-1989, VIII, 24 (Çeviren)].

³⁷ Örnek olarak bkz. Humeynî, *Tefsîru Sûreti'l-Fâtîha*; *Risâletü'l-Cihâd*; Hamid Algar, “İbhas ve'kteşif el-Çarb”, *Rûhullah el-Müsevî el-Humeynî-el-İslâm ve's-Sevra*, (İngilizceye çev. Berkeley).

ne kurulu bir vaziyet arz etmektedir. Ki sonunda halkın geneli din ve dünyaların-
dan hiçbir şeyi düzgün yapamayan aciz yığınlara dönüşmüş olsun ve böylece
teslim olmaktan başka çareleri kalmasın ve mutlak iradeye isteyerek boyun eğmiş
olsunlar. Bu çevrelerde *tedbiri devre dışı bırakma* adı verilen ve bütün gizli Bâtınî
hareketlerin sırrını bize açıklayan şey de budur. Ki, gizli Bâtınî hareketler siyasi
emellerine ulaşmak ve hedeflerini gerçekleştirmek ümidiyle, bu kademeli ve yön-
lendirici eğitim sayesinde kalabalıkları harekete geçirmeyi başarmışlardır.

C. HUMEYİNİ'NİN "İSLAM DEVLETİ" TEORİSİNDE OR- TAYA ATTIĞI TEMEL MESELELER

Humeyni'nin (ö.1989) *İslam Devleti* kitabında ortaya attığı meseleleri ki,
külli mutlak ve genel otorite sahibi bir fakihin bu otoritesini Gâib İmâm (Meh-
di)'in vekili olarak kullanması esasına dayanmaktadır, aşağıdaki şekilde madde-
leştirmek mümkündür:

1- Fikrî ve Manevî Yabancılaşma (Garbzedegi):

Fars kültür çevrelerinde bu terimi ilk olarak Celâl Âlu Ahmed, onu Mark-
sizm ve Varoluşçuluk'tan ödünç alarak ve Marksistler ve Varoluşçularca kullanı-
lan içerik ve anlamının dışında ortaya attı.

Celâl Âlu Ahmed, din hizmetleri gören tanınmış bir aileden gelen deneyim-
li, İranlı bir aydındır. Hayatının ilk dönemlerinde Marksizm'i benimsemiş, propa-
gandasını yapmış, bu uğurda işkenceye maruz kalmış; sonra millî benliği muha-
faza etmek kaydıyla ilerici demokratik bir idare isteyen laik aydınlar safına geç-
miş; sonra aniden bu düşüncelerinin tam aksi bir konuma gelmiş ve hac vazifesini
yerine getirmek üzere Kâbe'ye gitmiş; bilâhare şu düşüncede karar kılmış bir kim-
sedir: İran vatandaşının gerçek dramının sebebi, kendisini İslâmî kimliğinden
uzaklaştıran fikri ve manevi yabancılaşmadır; bu yüzden o, gerek fikir ve düşün-
cede gerekse de yaşam tarzı ve günlük hayatta Batı insanının kişiliğini takınmaya
ve maddî medeniyetinin problemlerini almaya başlamış, bu sebeple de parçalan-
mış, kederli, tedirgin, yok oluşluk düşüncesine kapılmış, başkalarına olan ideo-
lojik kulluk sonucu ölçü ve tavırlarında evrilip duran bir kişilik haline gelmiştir.
Bağımsız kimliğini, tarihi kişiliğini ve iç dengesini yeniden kazanabilmesi ancak,
yabancılığını, sayesinde açacak kurtuluş gemisi, inançtan beslenen kavramlar
üzerine yeniden şahsiyetini oluşturmayı gerçekleştirmesi, bugününü ve geleceğini
kurmada kendisine katkıda bulunacak olması yönüyle İslam inancına(?!) dönme-
siyle mümkündür³⁸.

Hüseyniye-i İrşad ve aylık dergi (Kevaftâr-ı Mâh) bu görüşü benimseyip
kendilerine bağlı dînî ve siyâsî cemaatler çevresinde yaydılar; yabancılaşmayı

³⁸ Nikki R. Keddie, *ed-Dîn ve's-Siyâse fî İrân*, (önsöz), s. 10-13.

temel problem edinen, akli ve düşüncesinde bu konuya geniş bir yer ayıran Ali Şeriatî (1933-1977)'nin yazdıkları bu görüşü iyice yerleştirdi³⁹.

Humeynî ise bu düşünceyi soyut bir teoriden aksiyoner inkılâbî bir harekete ve kapsamlı siyâsî bir programa dönüştürdü. Kendinden öncekiler nazarında teorik olan hususlar, direniş ve inkılâp için canlı bir üsluba⁴⁰, birisinin varlığı diğerinin varlık gerekçelerini ve varlığını ortadan kaldıracak şekilde, itibara alınmaması, göz ardı edilmesi mümkün olmayan zıtlık ve karşıtlık temeline dayalı; İslâmî olanla(?) Batılı olan arasında ayırıcı ve belirleyici sınırlar koyan tavizsiz bir ideolojinin genel çerçevesine dönüştü⁴¹.

2- İslam gerçek bir tehlikeye yüz yüzedir. Bu tehlikeye karşı koyabilmek ancak şeriatın ve prensiplerinin etrafında birleşmekle mümkündür. O, ümmeti koruyacak, rahatsızlığı ondan uzaklaştıracak ve söz birliğini sağlayacak yegâne araçtır⁴².

İslam'ın hükümleri, gerçek hayatta uygulanmazsa şerhler devam eder, onları kökünden söküp atmak ancak şeriatın naslarını ve kuralları uygulamakla mümkün olur. Hırsızlık yapanın elini kesmek, zina edeni recmetmek, içki içene had uygulamak, açıklık saçıklık ve kadın erkek ihtilatını engellemek ve kadınları örtünmeye mecbur etmek vs.. gerekir. Ümmeti şeriate bağlamak gerekir ki, faziletli, kâmil insan yetişsin ve şeriat dairesinde ve onun ölçülerine göre hareket etsin. Şeriatın hükümlerini, dinden geçinen, âlim bozuntuları ve onların İslâmî ibadetlerle sınırlayan geleneksel din anlayışlarından almak caiz değildir. Aksine hedefi gerçekleştirme aracı olarak, temelde güce dayanan inkılâpçı ve devrimci bir bakış açısından alınması gerekir⁴³.

³⁹ Ali Şeriatî'nin siyasî şuuru yayan eserlerinin en meşhurları: *el-Umme ve'l-İmâme*, Tahran 1971; *Ma'rifetu'l-İslâm (İslâm Şehnâzi)*, Meşhed 1968; *et-Tehaddur ve't-Temeddün*, (İngilizceye çev. Houston, 1979). Ali Şeriatî'nin düşüncesinin felsefî içeriği ve sosyal derinliği için bkz. Shahrough Akhavi, "el-Fikru'l-İctmâî li Şeriatî", *ed-Dîn ve's-Siyâse fi İrân*, s. 125-145.

⁴⁰ Humeynî *el-Hukûmetu'l-İslâmiyye*, s. 49'da şöyle demektedir: "Kendilerine pek çok çaba ve gayreti yüklemiş olsa da, adil fakihlerin, adil sistemi yerleştirmeyi ve Allah'ın emrini uygulamayı hedefleyen, akli başında bir idare kurmak için her türlü imkan ve fırsatı kollayıp değerlendirmeleri gerekir. Bu hususta her hangi bir mazeret asla kabul edilmez". Aynı şekilde s. 113'de şöyle der: "Uzletinizden dışarı çıkınız, eğitim ve irşat programınızı tamamlayınız; bu konuda zorluklara göğüs geriniz. İslam Devletinin programını yapınız; programınıza göre ilerleyiniz...".

⁴¹ Humeynî, *el-Hukûmetu'l-İslâmiyye*, s. 9, 20. Bkz.: Norman Calder, "el-İtticâhât et-Tevfikîyye ve's-Sevriyye fi Fikhi's-Şîa", *Mecelletu Dirâsâti's-Şarkî'l-Evsat*.

⁴² Bkz. Gregory Rose, "Fikru'l-Humeynî", *ed-Dîn ve's-Siyâse fi İrân*, s. 182-183.

⁴³ Humeynî, *el-Hukûmetu'l-İslâmiyye*, s. 20 vd., 63 vd., 119 vd. Şöyle (s. 111) diyor: "Dinlerini bizim safımızdan başkalarının dünyası karşılığında satan, görevini yapmayan fakihleri kovmak, onları bizim giyimimizden uzaklaştırmak ve hatta din adamı kisvelerini üzerlerinden çıkarıp almak ve kirlî çamaşırlarını ortaya dökmek gerekir".

Bir taraftan İslam ve akaidine karşı içi iftira ve yalan dolu, diğer taraftan şeriatın emirlerini hayata geçirme ve uygulamaya çağrındaki samimiyet görüntüsü; fikir ve davet adamlarının gerçeği olduğu gibi görmelerinin önüne vehim perdesi koymasının tartışmasız etkeni olduğunu ifade etmek beyandan varestedir. Humeyniye hareketinin başlarında, onları destekleyen İslamî hareketlerin müntesiplerinin durumu böyledi. Humeyniciliğin, yüzünden perdeler düştükten ve vehim ortadan kalktıktan, gerçek yüzünün ortaya çıkmasından; samimi olanlar, tehlikelerinden emin olduktan ve

→

3- Kültür kaynakları sömürgecilerin, Yahudilerin ve Bahaîlerin eline geçmiştir. Eğitim ve öğretimi onlar yönlendiriyorlar. Bundan dolayı bu eğitim programına göre çarpık bir aydın nesil yetişti ve ortaya çıktı. Hatta bu çarpık kültürün kötülükleri medrese öğrencileri ve din adamları saflarına kadar uzandı. Bundan dolayı bu cılız çarpık kültürü hayatımızdan söküp atmak için devamlı ve yoğun bir çaba sarf etmek gerekir⁴⁴.

4- İslam devleti baskıcı, azgın ve küstah bir idare değil, aksine anayasal bir idaredir. Ahlak ve şeriat kanunlarına aykırı olsa dahi çoğunluğun idaresi ve dilediğini yasalaştırma hakkını ifade eden Batıda'daki anlamında değil. Anayasallıktan maksat İslam devleti/idaresi ülkeyi idare ederken icraatlarında gözetmesi gereken birtakım kurallarla sınırlı olmasıdır. Bu şartlar Kitab-ı Kerim'in, Rasûlün (s.a.v) Sünneti'nin⁴⁵ ve Masum İmamların mirasının açıkladığı kurallardır.

Buradan hareketle Humeynî eserlerinde 1906 anayasa devrimine ve onu yapanlara karşı sert ve acımasız bir tenkit tavrı takındı. Onları İngiliz sömürgeciğine uşaklıkla itham etti. *Tenbîhu'l-Umme ve Tenzîhu'l-Mille* adlı eserinde açıkladığı üzere, anayasal sistemin ve parlamenter hayatın en ateşli destekçilerinden olan, anayasal devrim günlerinde dinî kuruma ve başındakilere muhalefet eden, Ayetullah Muhammed Nâînî'ye⁴⁶ (1860-1936) karşı öfkesini kustu. Nâînî, anayasal sistemi ve parlamenter hayatı, Kâim bi'l-Emr Masûm İmâm (Mehdi)'in yetkisini çalma şekillerini barındırdığından Şîi Mezhebiyle çelişen batı taklitçiliği olduğunu iddia eden Fazlullah Nûrî'nin (ö.1345/1926) iddialarını çürütmüştü. Bundan dolayı Humeynî, Fazlullah Nûrî'yi övmüş; hatta onu İslamı gerçek manada anlayan

→

Batınîlik çizgisi üzere devam ettiklerini gördükten sonra aleyhlerine döndüler, onu çürütmeye, karşı koymaya ve yalan üslerini vurmaya başladılar. Ta'nlarla üzerlerine çullandılar ve onu yaralı olarak yere serdiler. Gördüğünüz gibi nihaî ölüme yaklaşmış durumda. Cenâb-ı Hak ne doğru söyler "*İnsanlardan öylesi vardır ki, dünya hayatıyla ilgili söyledikleri, senin çok hoşuna gider ve o, samimi olduğuna Allah'ı şahit de tutar! Halbuki o, ne kaypak bir söz ustası (münafık)dır. O, ayrılıp gittiği/iş başına geçtiği zaman, ülkede bozgunculuk çıkarmaya, ekini ve hayvanı yok etmeye çalışır. Fakat Allah bozgunculuğu sevmez. Ona "Allah'tan sakın!" denildiğinde, kibiri onu günaha sürükler! Artık ona cehennem yeter! Ne kötü bir yurttur orası!* (el-Bakara 2/204-206)".

⁴⁴ Humeynî, *el-Hukûmetu'l-İslâmiyye*, s. 20, 122 vd., 138 vd.

⁴⁵ Humeynî, *el-Hukûmetu'l-İslâmiyye*, s. 37'de şöyle diyor: "İslam idaresi bilinen idare şekillerine benzemez. O devlet başkanının bütün yetkileri elinde topladığı ve tek başına sözünün geçerli olduğu mutlakiyet değildir. İslam idaresi mutlakiyet değil anayasalıdır. Millet meclisleri ve parlamenter sistem şeklinde görülen ve bilinen anayasal anlamda değil. O şu anlamda anayasalıdır; idareciler Kitap ve Sünnete dayalı birtakım kurallar ve şartlarla sınırlıdır".

⁴⁶ Anayasal devrim zamanında 1906-1911 bu tavırlar hakkında detaylı bilgi için bkz. Abdülhâdî el-Hâirî, *et-Teşeyyu' ve'd-Dustûriyye fi İrân*, Leiden 1977. Nâînî kitabını 1909 ilkbaharında 1908 Haziranından 1909 Temmuzuna kadar uzanan ve anayasal hareket tarihinde *kısa terör dönemi* olarak bilinen dönemde yayımladı. Bu dönemde Şah Muhammed Ali birinci parlamentoyu lağvetti. Anayasa taraftarlarının orduları Tahran'a yürüyüşe geçti. Kitap unutuldu gitti. Hürriyet Hareketi'nin kurucularından Ayetullah Mahmud et-Tâlekânî'nin (ö.1979) uzun önsözleriyle [1955 yılında (Çeviren)] yeniden yayımlandı.

ve kişinin Müslüman olmasının anlamını bilen çok az kimselerden biri saymıştı⁴⁷.

⁴⁷ Bkz. Gregory Rose, "Fikru'l-Humeynî", *ed-Dîn ve's-Siyâse fî İrân*, s. 187.

TARİHTEN GÜNÜMÜZE
KUR'ÂN'A YAKLAŞIMLAR
(Kur'ân ve Tefsir Akademisi
II, 10-14 Ağustos 2009)

İsmail ÇALIŞKAN*

İlim Yayma Vakfı'nın desteğiyle icra edilen Kur'ân ve Tefsir Akademisi'nin bu seneki konusu, "Tarihten Günümüze Kur'ân'a Yaklaşımlar" idi. Vakfın genel merkez binasında 10-14 Ağustos 2008 tarihleri arasında açılış ve değerlendirme hariç on bir oturumda gerçekleşen toplantıda yirmi üç tebliğ sunuldu ve tartışıldı.

Toplantı formatı gereği her tebliğ sunumdan sonra yuvarlak masada katılımcıların değerlendirme, eleştiri, katkı ve soruları ile yeniden ele alındı. Türkiye'de Kur'ân ve tefsir çalışmalarına önemli bir katkıda bulunmayı amaçlayan ve bunu gerçekleştirebileceği anlaşılan bu toplantılar serisi şimdiden bir çığır açmış durumdadır. Ülkemizde yapılan çok sayıdaki toplantı genel izleyiciye açık olup konular derinlemesine tartışılmaz. Yine beş günlük seri oturumlar şeklinde bir toplantı hemen hiç düzenlenmemiştir. Düzenleme Kurulu adına açılış oturumunda konuşan Bilal Gökür, bu duruma değinerek, **Kur'ân ve Tefsir Akademisi** genel başlığı altında gelenekselleşmeye doğru yol alan bu çalışmanın İlahiyat alanında Türkiye'de örneği pek olmayan bir atölye çalışması olduğunu belirtti. Öyle görünüyor ki, **Kur'ân ve Tefsir Akademisi** atölye çalışması örneğini gerçekleştirmeye azmetmiş sahasındaki tek çalışma olmaya namzettir.

Protokol konuşmalarının yer aldığı açılış oturumunun ardından ilk oturuma geçildi. "Bir Anlama Sorunu Olarak Kur'an Yorumlarında Rasyonalizasyon" isimli tebliğinde Celal Kırcı, bir yeti olarak aklın bilgiyi alma ve kullanma işlevini anlatırken, aklın Kur'ân'ı anlamadaki işlevselliğini, yani müfessirlerin ayetleri anlamaya ve açıklamaya çalışırken aklı nasıl kullandıklarını ve niçin öyle kullan-

* Prof. Dr., Cumhuriyet Ü. İlahiyat Fak. Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, Sivas (Hoca Ahmet Yesevi Uluslar arası Türk-Kazak Üniversitesi Öğr. Üyesi, Türkistan / Kazakistan), e-mail: icalis@cumhuriyet.edu.tr.

dıklarını örneklerle açıkladı. Bu arada tefsir ile ilgili çalışmalarda sık sık rasyonalite ile rasyonalizasyonun karıştırıldığını belirtti. Bu bağlamda Bilimsel/İlmi tefsir ve onun tanımı ile ilgili yapılan hataları da gündeme getirerek söz konusu hataya daha önce bu konuda yazdığı kitabında kısmen kendisinin de düştüğünü söyledi. Dolayısıyla daha önceki, “İlmi Tefsir, Kur’ân-ı Kerim ibarelerindeki ilmi istilahları tefsir ve o ibarelerden çeşitli ilim ve felsefi görüşleri istihraç eden bir tefsir çeşididir” tanımı yerine, “Bilimsel verilerle ayetlerin delaletleri arasındaki uyumu araştıran ve açıklamaya çalışan tefsir” tanımını önerdi. İkinci sözü alan Mehmet Paçacı, son yıllarda geliştirmeye çalıştığı çağdaş tefsir eleştirisi girişimine bir yenisini daha ekledi. Paçacı, söz konusu eleştirisini “Çağdaşçı ‘Kur’ân’da Kadın’ Yorumunun Eleştirisi” adlı tebliğinde, ‘Kur’ân’da Kadın’ yorumları etrafında sergiledi. Onun temel fikrini şöyle özetleyebiliriz: ‘Çağdaşçı Kur’ânda kadın yorumu’, birçok konuda olduğu gibi, İslam geleneğini hak etmediği bir şekilde eleştirmiştir. Bunun başlıca nedeni, Çağdaşçılığın, Müslüman dışı bir dünyada yani oryantalist bakış ile oluşturulmuş İslam karşıtı bir duruşu benimseyerek kendini oluşturmıştır. Dahası Çağdaşçılık kendi duruşunu delillendirebilmek için gerçek olmayan bir gelenek tanımlaması yaparak ona bir gerçeklikmiş gibi savaş açmıştır. Bunda kendi tutucu konumunu savunmak için İslam disiplinler geleneğinin ürettiği metinleri çok da bilgi sahibi olmadan kullanan bir çağdaş toplumsal olgunun, Gelenekçi İslamcılarının da belirleyici olduğunu belirtmek gerek. Çağdaşçılık, çağdaş dönemin üretimi olan Gelenekçi İslamcılarını İslam geleneğinin bir devamı olarak görmek ve onların İslam geleneğini temsil ettiğini düşünmekle İslam geleneğine haksız bir saldırı söylemi geliştirmiştir.

Öğleden sonraki ilk oturum ağırlıklı olarak Kur’ân’ın sosyolojik yorumuna ayrılmıştı. İlk olarak Ejder Okumuş, “İbn Haldun’da Kur’ân’ı ‘Sosyolojik’ Okuma”nın mahiyetini ele aldı. Tebliğ sahibi, İbn Haldun’un *İlm-i umrân’a* (“sosyoloji”) ilişkin görüş ve tezlerini ayetler merkezinde delillendirme gayreti içerisinde olduğunu, dolayısıyla, onun *Mukaddime’sinin*, bir bakıma “Kur’ân’ın sosyolojik tefsiri” olma niteliği taşıdığını ileri sürdü. Bu esastan hareketle tebliğde, *Mukaddime’de* ele aldığı konuları ayet ve hadislerle delillendirmeyi ilke edinen İbn Haldun’un “sosyolojik” yaklaşımlarında başvurduğu ayetlerle bu ayetlere nasıl yaklaştığına dair bulgular ortaya konmaya çalışıldı. “Kur’ân’a Sol’dan Yaklaşım” adlı tebliğinde Mustafa Tekin, özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısından sonra İslam ülkelerinde doğan akımların tepki ve başkaldırıları sol jargona dayandırdıklarını, bu arada Kur’ân yorumunda da aynı söylemi kullandıklarını ileri sürdü. Tekin, bu olguyu Seyyid Kutub ve onun tefsiri *fî Zılâli’l-Kur’ân* örneği üzerinde izah etti. Seyyid Kutub, sol ya da Marksist düşünceden etkilenmiş, ancak İslam’ı sol düşünce ile uyumlu hale getirme gayretinde olmamış, sadece sol jargonu kullanmıştır. Şevket Yavuz ise, Avrupa’daki Reform sürecinde öne çıkmış olan üç ismi merkeze alarak Kur’ân’a bakışı, “*Tanrı’nın Kırbacı’nın* Kitabında O’ndan Bir Şey Var mı?: Reformasyon Öncüleri Luther, Calvin ve Zwingli’nin

Kur'ân'a Yaklaşımları" ismini verdiği çalışmasında değerlendirdi. Ona göre, söz konusu dönemde Avrupa'da Kur'ân'a bakışı etkileyen unsurların başında, 'Tanrı'nın Kırbağı' olarak nitelenen Osmanlı'ya bakış daha doğrusu ona duyulan tepki vardı. İlginç olan ise, ismi geçen üç şahsın da pragmatik, teolojik ve eskatolojik açılardan Kur'ân hakkındaki düşüncelerin birbirine olan yakınlığıdır. Elbette bu düşünceler hiç de olumlu değildir. Bu oturumda yer almamasına ve toplantının son tebliği olmasına rağmen Mustafa Karagöz'ün tebliğine ("İctimâî Tefsirden Sosyolojik Tefsire -Kavram ve İçerik Analizi Işığında Bir Değerlendirme") sosyolojik çerçevede değinmek istiyoruz. Tahmin edilebileceği gibi tebliğci analizlerini *ictimâî tefsir*, *sosyolojik tefsir*, *ictimâî-edebî tefsir* kavramları etrafında yaptı ve sonuçta kavram tanımlamalarında problemler olmakla birlikte sosyolojik verileri yerli yerince tefsirde kullanmanın gerekli olduğunu vurguladı.

Bu oturumda gerek 'sosyolojik tefsir' kavramı ve gerekse 'Kur'ân'ı soldan okuma' adlandırmasının ne kadar doğru olabileceği en çok tartışılan konular oldu. Doğrusu bu tür kavramsallaştırma veya ifadelerde özen gösterilmelidir. Çünkü bilimsel kavramsallaştırmalar bir kere yerleştirmiş olmaları olumsuz etkilerini veya yetersizliklerini gidermek zordur. Üstelik tefsirde kavramsal sistemin henüz oturmadığına ilişkin ciddi tenkitler varken. Aynı dikkati tefsir yoluyla çözümlenen düşünceleri, mevcut akımlarla şu ya da bu şekilde ilişkilendirilirken de göstermek gerekir. Söz gelimi Seyyid Kutub'u Sosyalizm ile bir araya getirmek ne kadar doğrudur. Birisi dinden hareketle toplumsal düzenin teşekkülünü savunurken diğeri materyalizmden hareket etmektedir.

İkinci gün ilk olarak Ömer Dumlu ve Rıza Savaş, yazmış oldukları *Nüzûl Sırasına Göre Âyet Âyet Kur'ân'ın Yorumu* adlı eseri mahiyet ve muhteva açısından gerekçeleri ile birlikte tanıttılar. Ardından Adnan Memduhoğlu, "Ahkâm Âyetlerini Yorumlamada Fakihlerin Yöntemleri Ve İhtilaf Sebepleri -Mâide 5/6 Örneği-" adlı tebliğinde abdest ayetini esas alarak fakihlerin anlama ve istinbât yöntemlerinden kaynaklanan ihtilafları ele aldı. Daha sonra bilimsel tefsirin ele alındığı ve günün, belki de bu yılki toplantının, en tartışmalı oturumu gerçekleşti. Veysel Güllüce tebliğinde ("Kur'ân'a Bilimsel Yaklaşımın Değerlendirilmesi") bilimsel tefsire olumlu bakar ve savunurken, Şehmus Demir ("Kur'ân'ın Bilimsel Veriler Işığında Yorumlanmasına Eleştirel Bir Yaklaşım"), bu tür tefsir yöntemini şiddetle eleştirdi. Tebliğlerin değerlendirmesi ve eleştirisinde de iki yaklaşımın benimsendiği görüldü. Esas itibarıyla 'İlmi' ya da 'Bilimsel' tefsir kavramı derinlemesine analiz edilmelidir. Zira klasik dönem tefsirlerinden verilen örnekler bugünkü örneklerle aynı kefeye konulmasının imkansızlığı ortadadır. Öte yandan, son yüzyıldaki bilimsel yorumların büyük çoğunluğunun adeta bir travma sonucu ortaya çıkmış gibi görüntüsü daha büyük bir problemdir. Söz gelimi, konuya ilişkin fikir beyan edenlerin çoğunluğunun başlangıç aldığı Gazâlî'nin bu akımın başlatıcısı gibi takdim edilmesi ne kadar doğrudur. Yine her fırsatta konuyla ilişkilendirilen Fahreddin Râzî ne kadar bilimsel tefsircidir? Sorular uzayıp gitmek-

tedir. Konunun önemi, tartışmalı olması ve uzayıp gitmesi nedeniyle önümüzdeki yıl yapılacak toplantının konusunun bilimsel tefsir olması dahi teklif edildi.

Günün son oturumunda Kur'ân ve tefsirin özüne inilmeye çalışıldı. "Varlık ve Bilgi Cihetinden Kur'ân"ı ele alan Tahsin Görgün, Kur'ân-ı Kerîm'in asıl mahiyetinin bilinmesinin anlaşılması ve yorumlanmasındaki ehemmiyeti üzerinde durdu. O, ilgili ayetler yardımıyla Kur'ân'ın vahiy öncesindeki durumunun bilinmediğini, insan hayatına girdikten sonra mana kazandığını, nazil olduğundan sonra da insandan bağımsız olarak lafız ve mana olarak varlığını devam ettirdiğini, dolayısıyla önemli olanın Hz. Peygamber'e inişinden sonrası olduğunu belirtti. Tefsir ise, ümmetin vicdanıdır, yani tefsir yapıldığı ana kadarki birikimin Kur'ân üzerinden okumaktır. Bir varlık olarak Kur'ân'ın Hz. Peygamber'le ve Müslüman toplum ile ilişkisini bu minval üzere açıkladı. İbrahim Görener de "Tefsiri Oluşturan Sorular ve Tefsir Formlarının Oluşum Süreci" başlıklı tebliğinde, her tefsirin bir yazılış sebebinin, bir amacının, bir dilinin ve hedef kitlesinin olduğundan bahisle, bu açıdan tefsirlere baktığımızda onları daha iyi anlayabileceğimizi ifade etti. Müfessirin bilgi birikimi ve benimsediği yöntem de unutulmamalıdır. Bu zaviyeden bakınca her tefsirin diğerlerinden farklı bilgi, yorum ve niteliklere sahip olmasını doğal karşılamak gerekecektir. Tefsiri oluşturan sorular ise, *kelime bilgisi*, *nüans bilgisi*, *fıkhî konular*, *tarihsel arkaplan bilgisi*, *nasih-mensuh*, *esbab-ı nüzul*, *nere-de-ne zaman (leyli, nehârî, şitâî, sayfî, vs.)* alanlarından gelebilir. Ayrıca tefsiri meydana çıkaran şu sorulardır: *Kur'ân'ı nasıl müdafâ edebilirim? (icaz bilgisi)*, *Kur'ân'ın edebî zevkine nasıl ulaşabilirim? (edebî tefsir)*, *Kur'ân'ı hayatıma nasıl tatbik edeyim? (sosyolojik tefsir)*, *Kur'ân'daki ... kavramı ne anlam taşır? (Konulu tefsir)* ve *Kur'ân'da bilimsel veriler var mı? (Bilimsel tefsir)* vs. Süleyman Karacelil de tebliğinde ("Müfessirin Kur'ân'ı Tefsirinde Etkili Unsurlar ve Müfessirin Yönteminin Tespiti"), Görener'in ele aldığı meseleye farklı bir açıdan yaklaştı. İlk önce Kur'ân tefsirinde müfessiri etkileyen âfâkî ve enfüsî nedenlerin nasıl ortaya çıktığını sorgulayan Karacelil, enfüsü nedenler olarak *kişisel özellikler*, *uzmanlık*, *amaç* ve *zühd ve takvayı*, âfâkî nedenleri de *Kur'ân'ın Metni ve Kur'ân'dan Kaynaklanan Nedenler* ve *Çağ ve Zamanın Yapısı -Toplumsal Etkiler* olarak ikiye ayırdı. O, bu unsurlar çerçevesinde, tefsirin ve tefsir usûlünün nasıl oluştuğunu açıkladı.

Bu seneki toplantıda tefsir yapma ve tefsir çeşitleri üzerinde yoğunlaşma vardı. Hafta ortasında (Çarşamba) öğlene kadar yapılan oturumlarda da bu ağırlık hissedildi. İlk oturumun birinci tebliğini Talip Özdeş sundu: "Kültür ve Ortak Zihniyetin Yoruma Etkisi Açısından Rivayet ve Dirayet Tefsirleri Üzerine Genel Bir Değerlendirme". Özdeş'e göre Kur'ân'ın yorumunda etkili olan sosyo-kültürel faktörlerin yanında hadis ve rivayetler, fıkıh, tefsir, lügat, felsefe, mantık, kelâm ve tasavvuf gibi insani ürünler zamanla merkezî konuma getirilerek Kur'ân'ın önüne geçirilmiştir. Bu disiplinler aracılığı ile Kur'ân'a lafızcı ve parçacı bir yöntemle yaklaşmış, âyetlerin bağlantılı olduğu sebep ve olgular yeterince analiz edilmemiş, her meslek sahibi ve ekol kendince önemli gördüğü

âyetleri esas alarak sistemini kurmuştur. Rivayet ve dirayet tefsirleri adını verdiğimiz eserler de bu durumlardan yeteri kadar nasibini almıştır.

Mustafa Özkan, biraz farklı bir konuyu, “Eski Anadolu Türkçesi Döneminde –XIII-XV. Yüzyıl– Yapılmış Kur’ân Tercümeleleri”ni anlattı. Zeki Duman ise, Kur’ân kıraatinde tarihsel bir hatayı düzeltmenin peşinde idi. Duman, “Tefsir ve Te’vilin Temel İlkeleri Açısından Secavendî’nin Manaya Tesir Eden Önemli Üç Hatası” adlı tebliğinde Kur’ân’ı tilavet sırasında durma yerlerini belirleyen Secavendî (öl. 560/1165)’nin Yusuf sûresi 24, Bakara sûresi 284 ve Tevbe sûresi 128. ayetlerindeki hatalı işaretlemelerini anlattı.

İkinci oturumun konusu Kur’ân’ın mezhebi yorumlarına ayrılmıştı. Sunulan iki tebliğ de Sünni dünyanın az itibar ettiği, dolayısıyla da az bildiği iki yaklaşımı ele aldı. Mustafa Öztürk, “Şîî-İmâmî Tefsir Kültürünün Genel Karakteristikleri” adlı çalışmada, Şîî tefsire karşı ideolojik bir yaklaşımın sürdüğünü, halbuki Şia’nın bazı noktalarda daha önde olduğunu belirttiikten sonra Şîî tefsir ve tabakat literatüründen artık istifade edilmesi gerektiğini önerdi. Mehmet Ünal da “Zeydiyye'nin Tefsir Anlayışı”nı anlattı.

Perşembe günü sabahı ilk oturum, konulu tefsire ayrılmıştı. İlk söz, “Günümüz Tefsir Çalışmalarında Yeni bir Yöntem: Konulu Tefsir Metodu” isimli tebliği ile Şahin Güven’in idi. O, bu metodun tanımı, ortaya çıkışı ve diğer yöntemlere göre avantajlarını anlattı. Ardından Bilal Gökür, “Sistematik Konulu Tefsir: Hedef, İmkân ve Sınırları” tebliğiyle bu metod üzerinde tahlile devam etti. O, öncelikle ‘konu bütünlüğü’ kavramı ile onunla zorunlu irtibatı olan ‘münasebât ilmi’ne ve ‘Kur’ân kavramları’na odaklandı. Bu arada geçmişte ve modern dönemde bu konuda çalışma yapanlar ve iki dönem arasındaki anlayış ve yaklaşım farkını da ortaya koymaya çalıştı. Sonuç olarak, Konulu Tefsir düşüncesi aslında sanıldığı gibi aksine modern bir düşünce değil ama modern bir uygulamadır. Ahkâmü’l-Kur’ân ve Kasasü’l Kur’ân literatürü birer konulu tefsirdir. Fakat klasik anlamdaki uygulamaları, ahkam ve kasas gibi konularla sınırlı iken modern uygulamada alan alabildiğine genişler. Kur’ân’ın bahsettiği her mevzu, hatta insanın modern anlamda konu edindiği her şey, Konulu Tefsirde gündeme gelmektedir. Her şeye rağmen bu tür tefsirin başlı başına bir metod olup olmadığı meselesi henüz karara bağlanmamış, kabul ve reddedenlere göre uygulama alanı bulmuştur. Hatice Arpağuş konulu tefsirin uygulaması niteliğinde bir örneği ele aldı: “Kur’ân Perspektifinden Yaratılış İtibariyle Kadına Bakış”. Başta Nisâ sûresi 1. âyet olmak üzere ilgili ayetlerin dil ve yorum açısından değerlendirilmesini yaptıktan sonra, bu konudaki geleneksel ve yeni yorumları sıraladı. Ona göre, Kur’ân’da yaratılış (ve tabii ki kadının yaratılması) konusundaki mücmelliğin sebebine ilişkin üç ihtimal vardır: 1. Okuyucu bu mesele hakkında ayrıntılı bilgiye sahiptir; 2. Söz konusu meseleyle ilgili ayrıntılar o anda Kur’ân’ın ehemmiyetine işaret ettiği nokta açısından gerekli değildi; 3. Bu tür konular beşer lisanının eksik kaldığı gaybî şeylerdir. Fakat hepsinden öte,

Arpaguş'un savunduğu ana fikir, Kur'an'da bu konunun ele alınışı kadının yaratılışı süreç ve biçimi bağlamında değil, onun psikolojisini ve Allah'ın kudretini belirtme amaçlı olduğuydu.

Toplantının ateşli tartışmalarının olduğu bir oturum da bu idi. Konulu tefsire yönelik eleştiriler, Kur'an'ın tertibi, konularının tespiti ve tasnifi ile ilgili çekinceler ve kadın konusundaki İslam düşüncesinin malum kaygan zemini, burada da gündeme oturdu. Elbette yeni metotların faydası inkar edilemez, ancak anlaşılana o ki, tefsire hizmet etmeyi amaçlayan metotlara yönelik çekinceler, büyük oranda Kur'an'ın mevsukiyetini koruma endişesinden kaynaklanıyor. Günümüz Kur'an-tefsir-usûl konularındaki tartışmaların özünde bu düzlemde cereyan ettiğini söyleyebiliriz.

Bu sabahki ikinci oturumda Kur'an'ın dil yapısı ele alındı. Halil Çiçek, "Kur'an'da Anlam Zenginliği"ni ele alırken, Necmettin Gökür tebliğini "Kur'an Dilinde Ehl-i Kitab Kültürünün İzleri: Sosyo-Linguistik Bir Yaklaşım" konusuna ayırmıştı. Anlam zenginliğini imkan ve nitelikleri açısından geniş bir perspektiften ele alan Çiçek, Kur'an'ın bu bakımdan üstün oluşunun Arap dilinin özelliğinden değil bizzat kendi yapısından kaynaklandığı fikrinden hareketle söz konusu zenginliği ikiye ayırdı: 1. Bir lafız, cümle veya ayetin çok manayı içermesi (*cevâmi'u'l-kelim*); 2. Bir cümleye birçok farklı mananın verilebilmesi. Gökür ise, çalışmanın adından da anlaşılacağı üzere, Kur'an'ın Mekke-Medine nüzul ortamını ve dönemin dinî-kültürel yapısını tahlil ettikten sonra, Yahudi ve Hristiyan dinî kültüre ait dilsel izleri aradı. Mevzu Kur'an ve dile gelmişken toplantının son oturumunda bu konuda sunulan iki tebliğe daha değineceğim. Bunlardan birincisi Ali Bulut'un "Kur'an-ı Kerim'in Anlaşılmasında Belâgatın Rolü -Tevriye Sanatı Örneği", ikincisi de Ahmet Yüksel'in "Kur'an'da Ritmik Yapı" adlı tebliği idi.

Perşembe gününün üçüncü ve son oturumunda çağdaş dönem tefsir çalışmaları değerlendirildi. İlk olarak Abdullah Emin Çimen, 20. yüzyılın başlarında Suriyeli meşhur alim, siyasetçi, ıslahatçı ve yenilikçi Şeyh Tâhir el-Cezâirî (ö. 1338/1920)'nin tefsirci kişiliğini anlattı ("Tâhir el-Cezâirî'nin Mufessir Kimliği (Kur'an Anlayışı)"). Birçok düşünür ve müellifi derinden etkilemiş, mezhebi bağnazlıktan uzak bir kişi olan Cezâirî, bilindiği kadarıyla Beyzâvî'nin tefsirine en son haşiye yazan kişidir. Mehmet Çiçek ise, "Geçmişin Kozmos'undan Kaotik Çağdaşlığa: Tefsir Bağlamında Bir Çözümleme Denemesi" adlı tebliğinde, Kur'an ve onu kendisine konu edinen Tefsir ilmi açısından, 'Herhangi bir bilim oluşturmak ne demektir?', 'Bilim oluşturmak, salt bilgi dünyasına ait bir girişim ve çaba mıdır yoksa var oluşumuza ait bir şuurlu hali midir?', 'Paradigma-sınıflama ilişkisi nedir?' gibi sorulara cevap vermek ve bu amaçla güncel durumla ilgili tespitler yapmak gibi hayli zihni faaliyet gerektiren zor bir konuyu seçmişti. Geçmişle çağdaş durum arasında karşılaştırma imkanı sunabilmek için de

Molla Fenari ve Fazlurrahman'ı örnek almıştı. Şüphesiz her tebliğin bir değeri vardı, ancak konuyu tartışması ve geliştirdiği paradigma açısından bu tebliğ, toplantının en çok beğenilen tebliğlerinden birisi idi. Günün son tebliğinde ("Tefsir Akademisinin Türkiye Serüveni") Ömer Kara, İlahiyat fakültelerinin kuruluşundan itibaren günümüze kadar tefsirin Türkiye serencamını hikaye etti. Ona göre, tefsir akademisi; başlangıç (1960-82), gelişme (1982-95), sonuç (1995-2005) ve yeni dönem (2005'den sonrası) olmak üzere dört devreye ayrılır. Yetişen hocaları, ortaya konan bütün Kur'ân ve tefsir çalışmaları ile gerçekten büyük bir ilmi birikime sahip olan Türkiye'deki tefsir akademisi, sorunları ile birlikte gelecekte söz sahibi olmayı vaat etmektedir.

Bu seneki Kur'ân ve Tefsir Akademisi'nin son günü (Cuma) sabahleyin üç tebliğin sunulduğu tek oturum vardı. Onları yukarıda ilgili tebliğlerle birlikte değerlendirdiğimiz için yeniden söz konusu etmiyoruz. Öğleden sonra ise beş günlük yoğun ve yorucu çalışmanın değerlendirmesine sıra gelmişti. Elbette değerlendirme, eleştiri ve öneri tarzında birçok değerli fikir dile getirildi. Tefsir terminolojisinin netleştirilmesi, Kur'ân'ı anlamının ne olduğunun ortaya konulması, bir çalıştay olduğu için çok farklı konular yerine bir ya da iki konu üzerinde yoğunlaşılması, yeni yetişen bilim insanlarına öncelik verilmesi, Türkiye dışındaki çalışmaların gündeme alınması, diaspora Türkçesi'nin de seslendirilmesine imkan verilmesi gibi bir çok teklif yapıldı. Burada bu seneki çalışmalara yurt dışından (Viyan Üniversitesi) katılan Ednan Aslan'ın bir iki düşüncesine yer vererek bitirelim: "Dünyanın bütün üniversitelerinde en aktüel konu Kur'ân'dır. Böylesi ciddi bir durum karşısında İslam dünyasının özellikle Türkiye bilim çevrelerinin dünya 'pazarı'na çıkaracak nesi vardır? Doğrusu bu toplantı ile sınırlı olmak üzere pek bir şey göremedim. Anladığım kadarıyla bilinen öğretilerin öğretilmesi çabası devam etmektedir. Ancak 'tefsirin konsepti, içerik ve amacı nedir, tefsir nereye doğru gidiyor?' gibi önemli soru ve sorunların öncelikli ve detaylı bir şekilde halledilmesi gerektiğini düşünüyorum...".

Bilindiği üzere ülkemizde 1986 yılında başlayan Kur'ân ve tefsir sahasındaki bilimsel toplantılar hem mahiyet hem kemiyet olarak giderek artış göstermiş ve daha sonra da her yıl tekrar edilen seri toplantılar haline dönüşmüştü. Halen ülkemizde intizamlı olarak devam eden üç toplantı vardır. Bunlar, 1995 yılından beri Fecr Yayınevi'nin her yıl bir şehirde yaptığı 'Kur'an Günleri' ve Kur'ân sempozyumları; İSAV (İslami Araştırmalar Vakfı)'ın 1998 yılından beri düzenli olarak yürüttüğü sempozyumlardır. Üçüncüsü de İlim Yayma Vakfı'nın maddi desteğiyle yürütülen **Kur'ân ve Tefsir Akademisi**dir. Bunların dışında zaman zaman ilmi toplantılar düzenleyerek katkılarını sürdüren fakülteler ve başka kuruluşları da anmalıyız. Elbette söz konusu faaliyetlerin her birinin kendine özgü nitelikleri vardır. Kur'an ve Tefsir Akademisi'nin atölye çalışması (ya da çalıştay) yöntemini tercih etmesi ilk dikkati çeken yanındır. Bu çalıştayın önceliklerinden birisi de yeni yetişen bilim insanlarına yer vermektir. Düzenleme heyeti doktora ve üzeri ça-

lışma yapan elemanlara öncelik vereceğini ilan etmiştir. Umarız bütün bu toplan-
tılar, ülkemiz adına dünyadaki İşlam düşüncesine Kur'ânî bir katkı ve tefsir bili-
mine akademik bir destek sağlar.

***Nazariyetu'n- Nahvi'l-Kur'anî, Ahmet Mekkî el-Ensâri,
Daru'l-Kible li's-Sekafeti'l-İslamiyye, Mekke 1405h., 187
sayfa.***

Sabri TÜRKMEN*

Kur'an-ı Kerim'de ilk etapta yerleşik Arap dili gramer kurallarına aykırı gibi görünen bir takım ifadeler yer almaktadır. Bu ifadeler, Kur'an'ın indirilmesinden çok daha sonraları ilmi bir disiplin haline gelmiş olan Arapça'nın gramer kurallarına göre değerlendirildiğinde bir takım yanlış tutumlar içerisine girilebilmektedir. Nitekim Kur'an'ın indiği dönem içerisinde Arapça'nın belirli anonim kuralları vardı, ancak bu kurallar sistematik bir şekilde belirlenmemiştir. Dolayısıyla daha sonraki dönemlerde oluşturulmuş kurallardan hareketle Kur'an'da geçen bazı ifadelerin Arapça'nın gramer yapısına aykırı olduğunu söylemek yanlış bir yaklaşımdır.

O halde yapılması gereken Kur'an metnini gramere ilişkin meselelerde temel kaynak olarak kabul etmek ve bütün nahiv kaidelerini Kur'an'a arz etmektir. Halbuki klasik nahiv kurallarında bunun aksi istikamette bir metot izlenmiştir. Nahiv kurallarının çoğu öncelikle Arap şiirlerinden çıkarılmış, Kur'an arka planda kalmıştır. Kur'an-ı Kerim'i birinci sıraya alıp şiiri ikinci sıraya koymak, her iki kaynaktan çıkan sonuçlar birbiri ile çatıştığında çok önem arz etmektedir. Kaynaklar birbiri ile çatıştığında Allah kelamı olan Kur'an nassını kul sözü olan şiirden daha önde tutmamız icap eder. Bunu sağlayabilmek, Kur'an'a ve nahiv ilmine hizmet edecek, birçok yanlış yorum ve kanaatlerden kurtulmamıza sebep olacaktır.

Nahiv kurallarının Kur'an esas alınarak yeniden değerlendirilmesi gerektiği fikrine tarih süreci içerisinde çokça dikkat çekilmiş ancak bu görüşler mazinin derinliklerinde kalmıştır. Dolayısıyla geçmişteki ulemanın bu konudaki yaklaşım-

* Dr., DİB Din İşleri Yüksek Kurulu Uzmanı, sabriturkmen@hotmail.com.

larına işaret ederek çağdaş ilim adamlarının görüşlerini aktarmak meselenin ehemmiyetini ortaya koymak açısından önem arz etmektedir. Prof. Dr. Ahmet Mekki el-Ensârî'nin Nazariyetu'n-Nahvi'l-Kur'anî adlı eseri mezkur konuda modern dönemde yazılmış olan önemli çalışmalardandır. İhtisas Eğitim Merkezinde okuduğumuz yıllarda kıymetli bir dostumla tercüme ettiğimiz bu eser,¹ araştırmanın muhtevası, metodu, sebepleri, hedefi, nahivcilerin kıraatlerle ilgili konumuna bakış, nahvin dayandığı kaynaklar ve bazı ilim adamlarının birtakım mütevatir kıraatlerle ilgili şüpheleri ve bunlara verilen cevapları ihtiva eden giriş (s.13-33) ve üç bölümden oluşmaktadır.

Birinci bölümde (s.35-47) Kur'an'ın nahiv kurallarını oluşturmada esas alınması gerektiğinin pek çok ilim adamı tarafından dile getirildiği ifade edilmiş ve bu nazariyeyi ilk seslendiren kişinin Ebu Zekeriyya el-Ferra (v. 207/822) olduğu belirtilmiş ve onun mezkûr konuda "Kur'an dili, kesinlikle Arapça'nın en fasih tarzıdır." ve "Delil olma açısından, Kur'an şiiirden daha fasih ve daha güçlüdür." dediğine dikkat çekilmiştir. El-Ferrâ'dan sonra tarih süreci içerisinde daha bir çok ilim adamının Kur'an'ın nahiv kurallarını tespit etmede ölçü olması gerektiğine ve muhkem kıraatlere itibar etmek gerektiğine dair açıklamalarda bulduklarına dikkat çekilmiş ve bunlardan, İbn Haleveyh (v. 370, h.); Ebu Amr ed-Dani (v.444, h.); İbn-i Hazm (v.456, h.); el-Kuşeyri (v.475, h.); el-Harîrî (v. 516, h.); el-Fahru'r-Râzî (v.606, h.); İbnu'l-Munîr (v.633, h.); ed-Demâmîni (v.827, h.); İbni Cezeri (v.833, h.); Suyuti(v. 911, h.)gibi alimlerin mezkur konuda söylediklerinden alıntılar yapılmıştır.

Yazar, geçmişte bu konuyu dile getiren ilim adamlarının söz konusu nazariyeyi sadece dile getirmekle yetindiklerini, buna bazı örnekler verdiklerini, ancak kuvveden fiile geçmediklerini belirtmiş ve ortaya somut bir şeyin konamadığından yakınmıştır.

Eserin ikinci bölümü (s.47-71) nazariyenin özü ve temel dayanaklarına ayrılmış, Kur'an nahvinin, nahivcilerin kabul edip benimsedikleri kısım ve nahivcilerin kabul etmedikleri kısım olmak üzere başlıca iki kısımda ele alındığı ifade edilmiştir. Nahivcilerin yedi kıraat hakkındaki konumlarına detaylı bir şekilde yer verilmiş ve onların çelişkili tutumlarına dikkat çekilmiştir. Müellif, nahivcilerin Kur'an ayeti yerleşik gramer kuralına uyuyorsa kabul ettiklerini, yoksa bir şekilde ayeti tevil yoluna gittiklerini veya ona gizli veya açık bir şekilde karşı çıktıklarını dile getirmiş, buna dair örnekler vermiştir. Yazar bu tutumun yanlış olduğunu belirterek, yapılması gereken hususun nahiv kurallarının muhkem Kur'an naslarına uygun olarak düzeltilmesi olduğu tezini ileri sürmektedir.

Yazar, üçüncü bölümde (s.71-141) asıl hedefini somutlaştırmış ve kıraatlerin nahve göre değil de nahvin kıraatlere göre tahsis edilmesi gerektiğini belirterek

¹ Ahmed Mekki el-Ensârî, Nazariyetu Nahvi'l-Kur'an, (Kur'an'ın Nahiv Nazariyesi), Terc. Sabri Türkmen-Mehmet Köse, Konya 2002.

nahiv kurallarını başından sonuna kadar Kur'an naslarına arz etmiştir. Nahiv kuralı Kur'an naslarıyla uyduğu zaman, onları kabul etmiş, uyumadığı durumlarda nahiv kuralını düzelterek kayıt altına almıştır.

Müellif yaptığı çalışmayı örnekler vererek somutlaştırmıştır. Arap gramerinde yerleşik olan kuralı zikretmiş sonra da onların nasıl düzeltilmesi gerektiğini belirtmiştir. Konunun önemine binaen yazarın verdiği kırk örnekten birkaçını maddeler halinde burada zikretmenin konuyu vuzuha kavuşturmak için yeterli olacağı kanaatindeyiz.

1-“Cer edeni tekrar etmeksizin, zahir ismin mecrur zamire atfedilmesi caiz değildir.” Bu kuralın şu şekilde değiştirilmesi gerekir: **Cer edeni tekrar etmeksizin, zahir ismin mecrur zamire atfedilmesi caizdir.**

2-“Nesirde muzafın, mefulu bih, zarf, car-mecrur gibi unsurlarla muzafun ileyhten ayrılması caiz değildir.” Bu kuralın şu şekilde değiştirilmesi gerekir: **Nesirde muzaf ile muzafun ileyh arasının mef'ûlu bih ile ayrılması caizdir.**

3-“سواء” kelimesinin mansup okunması çirkin bir lügattir. En uygun olanı merfu okumaktır.” Bu kural şöyle olmalıdır: “سواء” kelimesini merfu okumak caiz olduğu gibi, mansub okumak da caizdir. Her iki okunuş da varid olmuştur. Nasb okunmasında kubuh söz konusu değildir.

4-“Muzari fiil, cevap yerinde bulunmaksızın, “ف” harfinden sonra gelirse ancak merfu olur. Mensup olarak kullanılması zayıf bir görüştür, hatta lahn(hata)'dır.” Bu kural şöyle değiştirilmelidir: **Muzari fiil cevap yerinde olmaksızın “ف” harfinden sonra gelirse bu durumda daha çok merfu olmak üzere her iki kullanım şekli de caizdir. Mansub olarak kullanılması az olmakla birlikte, zayıf veya hatalı bir kullanım değildir.**

5-“İstisna-i müferrağ (kendisinden istisna yapılan şeyin zikredilmediği istisna)'ın olumlu cümlede kullanılması caiz değildir.” Bu kuralın şöyle düzeltilmesi gerekir: **İstisna-i müferrağ'ın olumlu cümlede kullanılması caizdir.**

6-“Mütekellim “ي”sını “مصرحي” gibi yerlerde fetha okumak vaciptir. Kesre okunması caiz değildir.” Bu ifadelerin şöyle düzeltilmesi gerekir: **“مصرحي” gibi yerlerde mütekellim “ي”sı çoğu zaman fetha okunur. Bazen kesra okunduğu yerler de vardır.**

7-“كل” kelimesi mefulu bih gelerek nekreye muzaf olamaz.”

Ne yazık ki Sibeveyh de كل'nin mefulu bih olarak nekreye muzaf olmasını hoş karşılamamış, zayıf olarak nitelemiştir. Bu kuralı şöyle düzeltmek gerekir: **“كل” kelimesinin mefulu bih olarak nekreye muzaf olması caizdir.** Müellif “كل” kelimesinin Kur'an-ı Kerim'de 37 yerde mefulu bih olarak nekreye muzaf olduğunu zikretmiş ve sadece En'am suresinde bile bunun çok örneklerinin olduğunu şöylece delillendirmiştir:

(En'am, 25) وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا (En'am, 80) ; يَرَوْنَ أَنَّهُمْ يُؤْمِنُونَ بِهَا (En'am, 101) ; وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ (En'am, 111) قَبْلًا (En'am, 146) ; وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قَبْلًا (En'am, 146) ; وَعَلَى الدِّينِ هَادُوا حَرْمًا كُلَّ ذِي ظَفَرٍ

bilecek küçük bir araştırma yapan herkesin rahatlıkla ulaşabileceği onlarca ve yüzlerce delilin bulunduğunu söylüyor. Ancak hedefinin şiir ile istişhad olmadığını öncelikli olarak Kur'an'la ilgilendiğini ifade ediyor.

8-“ماؤة” lafzı müfred kelimeye izafe edilir. Onun cemi olan kelimeye izafe edilmesi caiz değildir.” Bu kuralın şöyle değiştirilmesi gerekir. **ماؤة kelimesi çoğunlukla müfred kelimelere izafe edilir. Bazen cemi kelimeye de izafe edildiği olur.**

Yazar bu öneriyi de mütevatir yedi kıraatten ikisine istinaden yapıyor ve (Kehf, 25) لَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعًا ayetini örnek veriyor. Ayrıca İbni Malik'in Şerhu'l-Kafiye'sinde el-Kisâi'nin kıraatine dayanarak mezkur lafzın bazen cem'e izafe edilebileceği söylediği ifade edilmiştir.

Yazar yukarıda bir kısmına işaret ettiğimiz kurallardan kırk kuralın düzeltilmesi gerektiğini belirterek bunlara örnekler vermiş ve yukarıdaki örneklerin bir kaçında kısmen aktarmaya çalıştığımız açıklamalarda bulunmuş ve yapmış olduğu öneriyi delillerle desteklemiştir.

Müellifimiz çalışmanın sonunda genel bir değerlendirme yapmış, nasıl ki İbni Malik'in nahivdeki elfiyesi, Eşmûni'nin nahivle ilgili eseri denildiğinde bu eserler nahvi de sarfı da içeriyorsa kendisinin de nahiv kurallarının düzeltilmesinden maksadının nahiv ve sarf kurallarının her ikisiyle de ilgili olduğunu belirtmiştir. Ayrıca o, kıraatlere karşı çıkma hususunda Basra ekolünün Kufe ekolünden önde olduğunu dile getirmiştir. Kıraatlere yönelik tutuma karşı susmanın caiz olmadığından hareketle müellifin böyle bir kitabı yazmaya ihtiyaç duyduğu anlaşılmaktadır.

Hulasa, müellifimiz bu eserde nahvin doğuşu, gelişimi, özü ve temel esaslarını konu edinmiş, düzeltilmesini istediği 40 nahiv kuralını bir bir ele almış ve önerdiği kuralı zikretmiştir. Daha sonra genel bir değerlendirme yaparak tespit ve önerilerini aktarmıştır. Eserine bir de sonuç yazan müellif burada çalışmanın temelini oluşturan 40 nahiv kuralını özetlemiştir.

Bu eser, klasik nahvin genel çerçevesine ilişmemektedir. Bilakis nahiv kurallarını genişletmekte, onlara destek sağlamakta ve onları en güvenilir kaynak olan Kur'an nassı ile belirlemektedir. Nahivde uzman olan alimlerin nahiv konusunda içtihat kapısının açık bulunduğunu, nahiv kurallarından bir kısmın hatalı ve kusurlu olduğunu, nahvin zor bir ilim dalı olup kolaylaştırmanın gerekli olduğunu itiraf etmeleri bu konuda emek sarf etmeye kendini adanmış bir çok ilim ehlini ciddi katkılar sağlamaya sevk edecektir.

Bu çalışmanın, sahasında yapılmış uygulamalı müstakil ilk eser olması, Kur'an-ı Kerim'in nahiv ile olan münasebetini ve olması gereken konumunu vurgulaması açısından son derece önemli olduğu kanaatindeyiz.

PİRİ REİS'İN ŞİMALÎ AMERİKA HARİTASI TELİFİ 1528*

Prof. Sadi SELEN**

Büyük Türk âlimi Piri Reis Bahriye adlı çok değerli eserile ilim tarihinde kendine yüksek bir mevki ayırmıştı. XVI. asra ait Akdeniz'in bu kadar ilmî ve mkemmел bir tavsifi mevcut olmadığından dünya mütehasısları daima bu kitaba başvurmaktadır.¹ Son zamanlarda Topkapı Sarayında ele geçen bir dünya haritası parçası Piri Reisin ilmî değerini büsbütün arttırdı. Bu harita Amerika'nın en eski haritası olmak itibarile ilim âleminde büyük bir alâka uyandırdı ve buna dair birçok yazılar yazıldı.² Bu defa yine Topkapı Sarayı Kütüphanesinde Piri Reisin ikinci bir deniz haritası daha bulunmuştur ki, bu harita da üzerinde durulmağa değer çok kıymetli bir eserdir.

* *Belleiten*, cilt:1 sayı:2 yıl: 1937 s.511-513. Yayına Hazırlayan: Arş. Gör. Ali Dadan, S.. Sosyal Bilimler Enstitüsü, e-mail: alidadan@hotmail.com

** Prof. Dr. Hamit Sadi Selen 1892 yılında İstanbul'da doğmuştur. 1914 yılında İstanbul Darülfünunu Edebiyat Fakültesini bitiren Hamit Sadi Selen, 1916 yılında yeni kurulmuş olan Coğrafya Enstitüsüne asistan olarak çalıştıktan sonra 1920 yılında Viyana'ya giderek 1923 yılına kadar Viyana Üniversitesi Coğrafya Őubesine devam etti. Orada "Tarihî Belgelere göre Anadolu'da Türklük" adlı bir doktora tezi hazırlayarak doktora unvanını verdi. Türkiye'ye döndükten sonra 1924-1933 yılları arasında İstanbul Darülfünun'da Yüksek Ticaret Mektebinde, Galatasaray ve Darşsafaka Liselerinde Coğrafya ğretmenliği yaptı. 1934 yılında Ankara'ya geldi. Burada nce Gazi Eğitim Enstitüsünde 1937 yılından itibaren de Siyasal Bilgiler Okulundan Coğrafya ğretmenliği yapmağa başladı. Daha sonraları Siyasal Bilgiler Okulu Fakülte olunca, kurulan "İskan ve Őehircilik Enstitüsünün" on yıldan fazla müdürlüğünü yaptı. Müdürlüğü sırasında blęe planlaması konusunda araştırmalarda bulundu. Prof. Dr. Hamit Sadi Selen 1962 yılında aynı fakltenen emekliye ayrıldı. Türk tarih kurumunun aylık toplantılarından birinde bir konuşma yapmak üzere 27 Ekim 1968'de Ankara'ya gelen Prof. Selen 29 Ekim 1968 Salı günü hayata gözlerini kapadı.

¹ 1902 denberi "Bahriye"nin bazı parçaları Avrupa dillerine tercüme edilmiştir. Bununlabeleder henüz tam bir tercümesi vcudate getirilmemiştir. Prof. P. Kahle bu eserin mukaddimesini Almancaya tercüme ve neşretmiştir. (Piri Reis, Bahriye, Band I: Text, 1. Lief, Band II: beretzung 1. Lief. Berlin 1926). Türk Tarih Kurumu bu eserin tam bir nüshasını faksimile olarak bastırmıştır. (Kitabı Bahriye, İstanbul, 1935).

² Piri Reis haritası, İstanbul, 1933. Birinci Piri Reis haritasına dair yapılan neşriyat arasında: Oberhammer, Eine Türkische Karte zur Entdeckung Amerikas, aus dem Anzaiger der Akademie der Wissenschaften in Wien 1931 S. 99-112; P. Kahle, Die Verschollene Columbus karte von 1498, Berlin 1933.- T.T.K. tarafından The Illustrated London News, in 27-11-1932 ve 23-VIII-1932 nüshalarında neşredilen resimler ve makaleler.

Topkapı Sarayı Kütüphanesinde 2754/9357 numarada bulunan ikinci Piri Reis haritası 68x69 santimetre eb'adında deri üzerine renkli olarak çizilmiştir. Kitabesinde “*Harrerehu hüvelehu hakir Piri Reis bin Elhacı Mehmet elmüştehir birader zadei merhum Reis Gazi Kemal an şehri Gelibolu sene hamse selâsin ve tisa mia*” yazılıdır. Buna göre bu parça Hicrî 935 (1528) tarihinde Piri Reis tarafından yapılmış bir dünya haritasının Şimali Garbi köşesidir. Atlas Okyanusunun şimal kısmını ve Şimalî Amerika'nın yeni keşfedilmiş sahillerini ve orta Amerika'yı göstermektedir. Asıl haritanın takriben sekizde birine tekabül ediyor.

İçindekiler:

Harita Griniç meb'deine göre 25°-90° tulü garbi arasında olup cenupta 10° şimal arzından şimalî kutup dairesine kadar uzanmaktadır. Haritanın şark kenarı şimalde Groenland sahillerinden başlar, cenuba doğru Azor (Azores) Adaları üzerinden geçer. Azor Adalarından birtakımı *Santo Marya* (Sta Maria) *Epiko* (= Pico), *San Mikal* (Miquel), *Evfral* (= Faya!), *San Corc* (= Jorge) *Oskoroles* (= Flores) adı altında gösterilmiştir.

Groenland'dan itibaren cenubu garbiye doğru evvelâ iki büyük kara parçası göze çarpmaktadır. Başdakine “*Bakale*”, adını veriyor ve Portekizler tarafından keşfedildiğini ilâve ediyor. Bununla Labrador sahilleri gösterilmiştir. Bu sahiller Real'in 16'inci asır başındaki keşif seyahatlerinden sonra haritalara geçmiştir.³

Labrador sahillerine ilk zamanlar *Bacce1a* (= Morina sahilleri) veya kâşifin adile *Corte Real* sahilleri denirdi. Kenardaki notta “*bulunduğu kadarı yazılmıştır*”. Deniyor ki, böylece karanın devam ettiğine işaret edilmiştir. Daha aşağıdaki “*bu alâmet başka bir kenardır Portakal kâfiri bulmuştur. Tamamı dahi malûm değildir. Bulunan yeri yazılmıştır.*” deniyor. Haritadaki mevkiine göre bunların *Terre Neuve* sahilleri olduğu anlaşılıyor. Portekizli *Corte-Real* 1500 de *Terre Neuve* sahillerini, 1501 de kardeşi *Miquel* ile beraber Labrador sahillerini bulmuşlardı. Bu suretle bunların Portekiz menbalarından alınarak çizildiği anlaşılıyor.

Daha aşağıda bugünkü şekline pek yakın bir tarzda çizilmiş *Florida Yarımadası* göze çarpar. *Filorida*'nın üzerine yazılmış olan “*San Civan Batistu*” adı birinci Piri Reis haritasında da birçok yerlerde tekrar edilmiştir. Kenarda gözükken kara parçaları 1517 ve 1519 da keşfedilen *Honduras* ve *Yokatan Yarımada*larıdır. *Küba* ve *Haiti* adaları da güzelce gösterilmiştir. *Küba* “*Izl Vana*” adı verilmektedir ki bu isim *Kübanın* eski adı “*Juana*”yı hatırlatmaktadır. Eskilerin “*Hispaniola*” adını verdikleri *Haiti Adasının* üzerine *Portoriko*'ya ait olması lâzım gelen “*San Civan*” kelimesi konmuştur. *Bahama* ve *Antiller* 1513 tarihli Piri Reis dünya haritasına nazaran çok daha sıhhatli bir şekilde çizilmiş fakat isimleri silinmiştir. *Venezüella* sahillerinden birtakım isimler varsa da bunların ancak birkaçı takriben

³ Baccalaos ve Labrador Adaları için, *Forschungen und Fortschritte* (yahragang 12, N 9, S. 118) de H. Winter'in yazısına bakınız.

şu şekilde: “*San Cilormi, Monte, Frago, Detonos Dides, Ponte Sagon, Diye Sar*” okunuyor.

Kartografya Tekniği:

Haritacılık bakımından orta zaman deniz haritalarının en mütakâmil bir numunesi sayılır. Rüzgâr gülleri ve istikamet çizgileri çok sıktır. Haritanın bir küçük parçasında dört rüzgâr gülü bulunmaktadır. Rüzgâr gülleri 32 taksimatlı olup haddi zatında tam pusla kadranıdır. Rüzgâr gülleri şimale cihetlendirilmiştir. Dikkatli bir şekilde çizilmiş iki mil makyası da güze çarpmaktadır. Makyaslar yirmi taksimatlıdır. Yanındaki izahata göre haneler arası 50 mil, noktalar arası da 10 mildir. Bu haritanın makyası 1513 tarihli birinci haritadan daha büyüktür.

Orta zaman deniz haritalarında önceleri koylar ve körfezler yarım daire şeklinde çizilirdi. Bu haritada sahil şekilleri araziye ve bugünkü haritalara uygun bir biçim almıştır. Taşlık yerler, kör kayalar ayrı ayrı işaretlerle gösterilmiştir. Seretan medarı çizilmekle harita tekniği bakımından bir yenilik vucude getirmiştir. Medarlara Piri Reis “gün uzadısı” adını veriyor. Küba Adası üzerinden geçirilen bu hattın biraz daha şimalden geçmesi ve Yokatan Yarımadasının da bu hattın altına çizilmesi icabederdi. Tabiidir ki, o zamanın haritalarından daha ince bir sıhhat bekliyemeyiz.

Haritada Groenland, Labarador ve Terre Neouve'den başlayarak bütün memleketlerin vaziyetinde bugünün haritalarına nazaran şarka doğru bir inhiraf göze çarpmaktadır. Bu o zamanlar pusula inhirafının nazarı dikkate alınmamasından ileri gelmektedir. Yapılan tetkiklere göre o zamanki pusula inhirafının 10°-13° olduğu anlaşılmıştır. Bu hata yalnız Piri Reis haritasına münhasır değildir, bütün Şimalî Amerika haritaları bir asra yakın bir zaman bu hata ile malûl olmuştur. Nihayet 1600 den sonra Fransız kartografları bu inhirafın farkına vararak tashih etmişlerdir.

Haritanın İlmî Kıymeti:

Birinci Piri Reis haritasından 15 sene sonra çizilmiş olan bu haritada o zamandan beri yapılan bütün keşiflerin adım adım takip edildiğini görüyoruz. Orta Amerika için Kolomb haritası bırakılmış, daha yeni membalara müracaat edilmiştir. Küba doğru şeklini almış, Orta Amerika'da nisbeten daha doğru çizilmiştir.

Orta Amerika üzerindeki not da ayrıca dikkate şayandır. Pek az bir kısmı okunabilen bu notta: “Karadan aşırıp... denizin aslı nedir deyu bilmek için...” “vilâyet ki... andan ötede...” sözleri vardır. Bunlar bize 1513 te Balbao'nun⁴ Orta Amerika'yı aşarak Atlas Okyanusuna vardığını haber veriyor. Bunlar gösteriyor ki bu harita zamanının bütün membalarına müracaat edilerek vucuda getirilmiştir.

⁴ Amerikanın ilk haritalarına dair tanınmış eser: K. Krestchmer'in Amerikanın keşfi (=Entd. Amerikas) kitabıdır. S. Ruge, Die Entwicklung der kar-tographi von Amerika Gotha 1891.

Piri Reisin ilmî usullere ne derece riayetkar olduğunu bu harita parçası da bize vuzuhla göstermektedir. Burada yalnız harita tekniğinin mükemmelliği değil, aynı zamanda bütün orta zaman haritalarında görülen birçok kusurlardan arı olması da ayrıca dikkati çekmektedir. Piri Reis yalnız bilinen yerleri haritasında gösteriyor; henüz keşfedilmemiş yerleri boş bırakıyor. Hatta notlarda "*Bundan ötesi malûm olmadığından bu kadarı çizildi*" diye tasrih ediyor. Bu sebeple ikinci Piri Reis haritası da tamamen bugünkü ilmî zihniyetle vücuda getirilmiş bir eserdir. Aynı zaman ve devirde yapılmış başka haritalarla mukayese edilince bu haritanın kıymeti çok artar. Dünya ilim alemince Orta ve Cenubî Amerika'nın en eski haritası olarak tanılan Birinci Piri Reis haritası yanında bu ikinci Piri Reis haritasını da Şimalî Amerika'nın aslı elde mevcut ilk ilmî haritası olarak tanıyabiliriz.