

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

yıl / year: 14 sayı / issue: 2 yaz / summer 2014

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

sahibi ve yazı işleri müdürü
owner and responsible manager

Abdülkadir Okumuşlar

editör

editor-in-chief

Doç. Dr. Fikret Karapınar

editörler kurulu
editorial board

Prof. Dr. Adem şahin
Prof. Dr. Ahmet aycı
Prof. Dr. Ahmet Yaman
Prof. Dr. Cem Zorlu
Prof. Dr. Dilaver Gürer
Prof. Dr. F. Ahmet Polat
Prof. Dr. Hidayet Işık
Prof. Dr. Kamil Güneş
Prof. Dr. Mehmet Akgl
Prof. Dr. Muhammet Tasa
Prof. Dr. Muhiddin Okumuşlar
Prof. Dr. Seyit Bahçıvan

yardımcı editörler
co-editors

Yrd. Doç. Dr. Ali Dadan
Arş. Gör. Feyza Demir
Yrd. Doç. Dr. Hatice Doğan
Yrd. Doç. Dr. Mesut Kaya
Yrd. Doç. Dr. Necmettin Güney

Marife Dini Araştırmalar Dergisi ULAKBİM ve Akademia Sosyal Bilimler İndeksi (ASOS Index) tarafından taranmaktadır.



yazışma

contact address

Doç. Dr. Fikret Karapınar
Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Meram Yeni Yol Cd.
42090 Meram - Konya / Türkiye
+90. 332. 323 82 50

kurumsal web adresi
official web address

www.marife.org

e - mail

editor@marife.org
editormarife@gmail.com

ISSN: 1303-0671

- *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, dini araştırmalar alanında hakemli bir dergidir. Nisan, Ağustos ve Aralık (Bahar, Yaz ve Kış) aylarında olmak üzere yılda üç sayı yayımlanır. Dergi, Türkiye içinden ve dışından katkıda bulunanların bilimsel makale ve araştırma notlarını içerir. Gönderilen tüm makaleler hakem, danışma kurulu ve editörler kurulunun onayından geçerek yayımlanır.
- *Marife Turkish Journal of Religious Studies* is a refereed periodical in the field of religious studies, published three times a year, in April, August and December (Spring, Summer and Winter). The journal contains a mixture of academic articles and reviews, from contributors both within and outside Turkey. All submitted articles are refereed.

i dzen ve kapak
interior design and cover

Prof. Dr. Muhiddin Okumuşlar

kapak deseni
cover pattern

Seuklu kapak içi

baskı & yönetim yeri
publishing & head office

sebat ofset matbaacılık
matbaacılar sitesi. 6. blok no: 2 Karatay
0332. 342 01 53 / KONYA / TÜRKİYE
KTB. S. No: 16198

Basım Tarihi: Ağustos 2014

yıl / year: 14 sayı / issue: 2
yaz / summer 2014 KONYA

danışma kurulu
advisory board

Prof. Dr. Abdelaziz Berghout (IIU Malaysia)
Prof. Dr. Abdullah Kahraman (Marmara Ü)
Prof. Dr. Abdülkadir Dündar (Ankara Ü)
Prof. Dr. Abdüsselam Uluçam (Selçuk Ü)
Prof. Dr. Ahmet Davutoğlu (Başbakan)
Prof. Dr. Adnan Demircan (İstanbul Ü)
Prof. Dr. Ahmet Ögke (Akdeniz Ü)
Prof. Dr. Ahmet Önkal (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. A. Turan Yüksel (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Ali Akpınar (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Baki Adam (Ankara Ü)
Prof. Dr. Bayram Dalkılıç (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Bilal Kuşpınar (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Bilal Saklan (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Bülent Uçar (Osnabrück Üniversitât)
Prof. Dr. Bünyamin Erul (Ankara Ü)
Prof. Dr. Bünyamin Solmaz (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Çağfer Karadaş (Uludağ Ü)
Prof. Dr. David J Goa (University of Alberta)
Prof. Dr. Ednan Aslan (Universität Wien)
Prof. Dr. Emrullah İşler (Gazi Ü)
Prof. Dr. Enes Karic (University of Sarajevo)
Prof. Dr. Galip Türcan (S. Demirel Ü)
Prof. Dr. Himmert Konur (Dokuz Eylül Ü)
Prof. Dr. H. Yunus Apaydın (Erciyes Ü)
Prof. Dr. Hayati Hökekleli (Uludağ Ü)
Prof. Dr. Hüsamettin Erdem (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. İbrahim Coşkun (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. İbrahim Hatipoğlu (Yalova Ü)
Prof. Dr. İhsan Fazlıoğlu (İ. Medeniyet Ü)
Prof. Dr. İ. Hakkı Sezer (King Saud University)
Prof. Dr. İsmail Taş (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. İsmail Taşpınar (Marmara Ü)
Prof. Dr. İzzet Er (Din Hizmetleri Müşaviri)
Prof. Dr. Kadir Özköse (Cumhuriyet Ü)
Prof. Dr. Kürşat Demirci (Marmara Ü)
Prof. Dr. M. Ali Büyükkara (İstanbul Şehir Ü)
Prof. Dr. Mehmet Bayyığıt (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. M. Sait Şimşek (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Mehmet Eren (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. M. Zeki Aydın (Marmara Ü)
Prof. Dr. M. Zeki İşcan (Atatürk Ü)
Prof. Dr. Mahmut Kaya (İstanbul Ü)
Prof. Dr. M. Ali Kapar (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. M. Mesut Ergin (Dicle Ü)
Prof. Dr. Mevlüt Uyanık (Hitit Ü)
Prof. Dr. Musa Yıldız (Gazi Ü)
Prof. Dr. Mustafa Abu Sway (Al-Quds University)

Prof. Dr. Mustafa Aşkar (Ankara Ü)
Prof. Dr. Mustafa Fayda (İstanbul 29 Mayıs Ü)
Prof. Dr. Mustafa Öztürk (Çukurova Ü)
Prof. Dr. Mustafa Tavukçuoğlu (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Naim Şahin (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Osman Güner (Ondokuz Mayıs Ü)
Prof. Dr. Ramazan Altıntaş (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Recai Doğan (Ankara Ü)
Prof. Dr. Reşat Öngören (İstanbul Ü)
Prof. Dr. Sadık Kılıç (Atatürk Ü)
Prof. Dr. Saffet Köse (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Saffet Sarıkaya (S. Demirel Ü)
Prof. Dr. Selahattin Polat (Erciyes Ü)
Prof. Dr. Süleyman Toprak (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Şinasi Gündüz (İstanbul Ü)
Prof. Dr. Tacettin Uzun (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Tuncay İmamoğlu (Atatürk Ü)
Prof. Dr. Yahya Michot (Hartford Seminary)
Prof. Dr. Yılmaz Can (Ondokuz Mayıs Ü)
Prof. Dr. Yusuf Işıcık (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Y. Ziya Keskin (Harran Ü)
Prof. Dr. Zbigniew Kazmierczak (Uni of Bialystok)
Prof. Dr. Zekeriya Güler (İstanbul Ü)
Doç. Dr. Saim Kayadibi (IIU Malaysia)
Yrd. Doç. Dr. Burhan Köroğlu (Bahçeşehir Ü)
Yrd. Doç. Dr. Sezai Küçük (Sakarya Ü)

sayı hakemleri
rewivers of the issue

Prof. Dr. Adil Yavuz (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Celaleddin Çelik (Erciyes Ü)
Prof. Dr. Dilaver Gürer (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. H. Ömer Özden (Atatürk Ü)
Prof. Dr. İbrahim Coşkun (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. İsmail Çalışkan (Y. Beyazıt Ü)
Prof. Dr. Kamil Güneş (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Mehmet Akgül (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Muhiddin Okumuşlar (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Tacettin Uzun (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Y. Ziya Keskin (Harran Ü)
Doç. Dr. A. Zişan Furat (İstanbul Ü)
Doç. Dr. İshak Özgel (S. Demirel Ü)
Doç. Dr. Mehmet Bahçekapılı (İ. K. Çelebi Ü)
Doç. Dr. M. Kazım Arıcan (Y. Beyazıt Ü)
Doç. Dr. Yahya Suzan (Dicle Ü)
Yrd. Doç. Dr. Ahmet Küçük (İnönü Ü)
Yrd. Doç. Dr. Bayramali Nazıroğlu (R. T. Erdoğan Ü)
Yrd. Doç. Dr. M. Vehbi Dereli (N. Erbakan Ü)
Yrd. Doç. Dr. Yusuf Acuner (R. T. Erdoğan Ü)

Yayın ve Yazım İlkeleri / Publishing and Writing Principles

GENEL İLKELER

•*Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, Dini Araştırmalar alanında bilimsel, akademik ve hakemli bir dergidir. Nisan, Ağustos ve Aralık (Bahar, Yaz ve Kış) aylarında olmak üzere yılda üç sayı yayımlanır. Şu ana kadar sekiz özel sayı çıkararak dergi gerektiğinde yeni konulu sayılar çıkarılabilmektedir.

•*MDAD*, Dini Araştırmalar alanında, Türkiye içinden ve dışından katkıda bulunanların özgün makale ve çeviri makaleleri yanı sıra araştırma notları ile kitap, sempozyum ve konferans tanıtımları ve nostalji çalışmalarını içerir. Bu alanlarla ilgilenen tüm araştırmacılara açık olan dergide, söz konusu alanlar dışındaki araştırmaların yayımlanmasına editörler kurulu karar verir.

•Gönderilen tüm çalışmalar, editörler kurulunun onayından geçerek yayımlanır.

•Yayımlanan yazıların bilim, hukuk ve dil sorumluluğu yazarlarına aittir.

•Derginin yayın dili Türkçe ve İngilizce olup diğer dillerdeki araştırmaların yayımlanmasına editörler kurulu karar verir. Dergide yayımlanmayan yazılar iade edilmez.

•Yazarlar, hızlı haberleşmeyi temin için telefon ve e-mail adreslerini bildirip yazıların takibini editor@marife.org ya da editormarife@gmail.com adresinden yapabilirler.

•Makale ve çeviri makaleleri yayımlanan araştırmacılara derginin ilgili sayısı ile bu araştırmacılara ve diğerlerine ayrıca 20 adet ayrı basım taktim edilir.

YAYIN İLKELERİ

•*MDAD*'nde yayımlanması istenen araştırmalar bilimsel, orijinal ve alana katkı yapma özelliklerine sahip olmalıdır. Gönderilen yazılar daha önce yayımlanmamış, yayımlanmak üzere başka dergiyeye gönderilmemiş veya yayım için kabul edilmiş olmalıdır. Ayrıca yayımlanmış bir araştırmayla büyük oranda benzerlik gösteren yazılar da değerlendirilmeye alınmaz. Herhangi bir bilimsel toplantıda sunulmuş ve yayımlanmamış olan yazılarda, toplantının adı, yeri ve tarihi dipnot olarak belirtilmelidir.

•*MDAD*'ne gönderilen araştırmalar, editörler tarafından genel olarak şekil ve içerik yönünden incelenerek dergide yayımlanmaya değer olup olmadığına karar verilmekte ve uygun araştırmalar daha sonra konunun uzmanı iki hakeme gönderilir. Hakemler bilimsel ve teknik açıdan yaptıkları objektiflik esasına dayalı değerlendirmeyi "Hakem Değerlendirme Raporu"yla editörler kuruluna bildirir.

•Bir araştırmanın yayımlanıp yayımlanmaması, hakemlerin belirttiği "Yayımlanabilir", "Düzeltilmeden sonra yayımlanabilir" ve "Yayımlanamaz" seçenekleriyle sunulan görüşlerle karara bağlanır.

•Bir araştırmanın yayımlanabilmesi için en az iki hakemin olumlu olması gerekir.

•İki hakem tarafından "yayımlanamaz" görüşü bildirilen yazılar yayımlanmaz.

•Bir olumlu bir olumsuz rapor durumunda üçüncü hakeme başvurulur.

•"Düzeltilmeden sonra yayımlanabilir" seçeneği durumlarda araştırma mütellifin tashihiye sunulur, tashih edilmiş nüshanın yayımlanmasına editörler kurulu karar verir.

•Düzeltilmeden sonra yeniden görmek isteyen hakemlere araştırma tekrarı sunulur.

YAZIM İLKELERİ

•Yayımlanması istenilen yazılar Microsoft Word'de yazılmış olarak e-posta veya CD ile birlikte isimsiz iki nüsha halinde (Çeviriler orijinal metinleri ile birlikte, resim, şekil ve tablolar dahil) editöre gönderilmelidir.

•Yazılar (resim, şekil, harita, vb. ekler dâhil) en fazla yirmi beş (25) sayfa (12 punto Times New Roman, 1,5 aralık, kenar boşlukları 2,5 cm) olmalıdır.

•Yazıların 150 kelimelik Türkçe özeti ve bu özeti İngilizce çevirisi, yabancı dildeki makalelerin ise Türkçe ve İngilizce özetleri verilmelidir. Türkçe ve İngilizce anahtar kelimeler (beş adet) verilmelidir.

•Makale başlıkları Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır.

•Araştırmanın sonunda "kaynakça" verilmelidir.

•Özetler, derginin www.marife.org sitesi aracılığıyla uluslararası bilim dünyasına sunulmaktadır.

GENERAL PRINCIPLES

•*Marife Turkish Journal of Religious Studies*, is a refereed periodical in the field of Religious Studies. It is published three times a year, in April, August and December (Spring, Summer and Winter). Until now, eight special issues have been published and new special issues are published when necessary.

•*MTJRS*, contains a mixture of academic articles, translated articles as well as research notes, book reviews and conference summaries in the field of Religious Studies from contributors within and outside Turkey. Marife welcomes all types of researches related to these fields. Articles concerning other areas may also be published upon the decision of the editorial board.

•All submitted works are published by the approval of editorial board.
•All responsibilities of published manuscripts (academic, legal and use of language) belong to the authors.

•The primary language of the journal is Turkish and English, yet articles submitted in other languages may also be published if approved by the editorial board. Unpublished manuscripts may not be returned.

•Authors can follow the publication of their submitted manuscripts through editor@marife.org - editormarife@gmail.com

•Contributors will receive a copy of the relevant issue and 20 complimentary offprints of their articles.

PUBLISHING PRINCIPLES

•Articles submitted for the consideration of publication in *MTJRS* must be scientific and original and written according to the commonly-accepted academic standards. They should also contribute to the area concerned. Articles published elsewhere in any form, partial or whole, will receive no consideration at all. If a paper is submitted to a conference but not published, the conference name, place and date has to be stated as a footnote.

•Articles submitted for the consideration of publication are subject to review of the editorial board in terms of technical and academic criteria. Following the decision of the editorial board, the articles are then sent to two referees known for their academic reputation in the respective area. The referees send their reports to the editorial board via the Article Evaluation Form.

•Upon their decision, the article will either be published in the journal or sent to the author for modification/correction or rejected.

•The article can only be published if the two referees agree in their decision on its publication.

•If the two referees disapprove the article, it cannot be published.

•If one referee approves and the other disapproves, the editorial board may send it to a third referee for the final decision.

•If the referee(s) requested corrections before publication, the article is sent to the author for correction, the corrected manuscript is published upon the decision of editorial board.

•If the referee wants to see the corrected article again, it is sent back to him.

WRITING PRINCIPLES

•Manuscripts must be submitted to the editor either via e-mail or via regular mail in two printed copies together with a CD (translations with their original texts, pictures, drawings and tables saved in CD) containing the text in Microsoft word.

•The article (including appendix of pictures, drawings, maps etc.) should not be longer than twenty five (25) pages (Times New Roman 12, interspaces 1,5, margins 2,5).

•Turkish abstracts for English and non-Turkish articles, English abstracts for Turkish articles, should be submitted English in 150 words. Turkish and English key words (five pieces) also should be submitted.

•The title of the articles should be given in Turkish and English.

•Each article should include a "bibliography" at the end.

•Abstracts of articles are also published in the Web site of the journal:

www.marife.org accessible by the international academic community.

İçindekiler

editörden

makaleler / articles

Bedî' İlminde Aks Sanatı ve Kur'an'dan Örnekler

The Art of Aks in al-Bedi and Examples from the Quran

Muhammet Vehbi Dereli, 9-24

Kur'ân'da Toplumsal Değişme Olgusu -Disiplinlerarası Bir Giriş Denemesi-

The Notion of Social Change in Quran -A Multi-Disciplinary Approach-

Mustafa Şentürk, 25-42

Gazzâlî'nin Akıl Tasavvurunun İbn Haldûn'da Yansıması Sorunu

The Problem of al-Gazzali's Intelligence Envision Reflection on Ibn Haldun

Kamil Sarıtaş, 43-62

İmâmiyye Şiası'na Göre Haber-i Vâhidin Hücciyeti Problemi -Şeyhü't-Tâife et-Tûsî Özelinde-

The problem of the Probative of al-Khabar al-Wahid According to Shia Imamiyya:

A Case Study in Sheikh al-Taifa al-Tusi

İbrahim Kutluay, 63-84

Paylaşılan Praksis: Hayatı İnanç İnanıcı Hayatla Buluşturmak -Thomas Groome'ın

Din Eğitimi Yaklaşımının Eleştirel Analizi-

Shared Praxis: Bringing Life to Faith and Faith to Life -A Critical Analysis of the Religious Educational Approach by Thomas Groome-

Turgay Gündüz, 85-105

Öğretmen ve Velilerin İDKAB Dersinde Değerler ve Değerler Eğitimi

Hakkındaki Görüşleri -Diyarbakır Örneği-

The Opinions of Teachers and Parents on Values and Values Education in

Primary Religion and Ethics Course -Diyarbakir Sample-

Mücahit Arpacı, 107-121

13. Yüzyıldan 21. Yüzyıla: Mevlana'nın Mânâ Toplumundan
Çağdaş Topluma Sosyolojik Yansımalar

*From 13th Century to 21th Century: The Sociological Reflections to
The Contemporary Society from Mawlana's Meaning Society*
Ejder Okumuş, 123-136

İnkârdaki İman: Kelime-i Tevhîdin İçkin Boyutu

Belief in Unbelief: The Inner Dimension of al-Kalimah Tawhid
Fatih İbiş, 137-157

Kur'an İlimlerine Giriş-2

Muhammed bin Abdülkerim eş-Şehristânî, Çev: Ömer Dinç, 159-171

incelemeler / rewives

Ezelî Yazgı Algısının Kadîm Telakkîleri

Namık Kemal Okumuş, 173-191

XI. Türkiye Tefsir Akademisyenleri Toplantısı 23-24 Mayıs 2014 - Sakarya

Haz. Recep Koyuncu, 193-198

Yusuf Küçükdağ, Konya Darülkurraları Çizgi Kitabevi, Konya 2014, 88 s.

Haz. Recep Koyuncu, 199-201

III. Hadis Anabilim Dalları İhtisas Toplantısı 24-26 Ekim 2014 - Adana

Haz. Taha Çelik, 202-205

editör'den

Rahman ve Rahîm olan Allah'ın adıyla...

Kıymetli okurlar!

2014 yılının ikinci sayısıyla sizleri selamlıyoruz.

MDAD, okurlarına bu sayısında;

Muhammet Vehbi Dereli'nin *Bedî' İlminde Aks Sanatı ve Kur'an'dan Örnekler*, Mustafa Şentürk'ün *Kur'ân'da Toplumsal Değişme Olgusu -Disiplinlerarası Bir Giriş Denemesi-*, Kamil Sarıtaş'ın *Gazzâlî'nin Akıl Tasavvurunun İbn Haldûn'da Yansıması Sorunu*, İbrahim Kutluay'ın *İmâmiyye Şîası'na Göre Haber-i Vâhidin Hücciyeti Problemi -Şeyhü't-Tâife et-Tûsî Özelinde-*, Turgay Gündüz'ün *Paylaşılan Praksis: Hayatı İnanç İnanç Hayatla Buluşturmak -Thomas Groome'ın Din Eğitimi Yaklaşımının Eleştirel Analizi-*, Mücahit Arpacı'nın *Öğretmen ve Velilerin İDKAB Dersinde Değerler ve Değerler Eğitimi Hakkındaki Görüşleri -Diyarbakır Örneği-*, Ejder Okumuş'un *13. Yüzyıldan 21. Yüzyıla: Mevlana'nın Mânâ Toplumundan Çağdaş Topluma Sosyolojik Yansımalar* ve Fatih İbiş'in *İnkârdaki İman: Kelime-i Tevhîdin İçkin Boyutu* adlı makaleleri ile birlikte Muhammed bin Abdülkerim eş-Şehristânî'den Ömer Dinç'in *Kur'an İlimlerine Giriş-2* adlı çevirisi ve Namık Kemal Okumuş'un *Ezelî Yazgı Algısının Kadîm Telakkîleri* isimli incelemesinden oluşan zengin bir içerik sunmaktadır.

Bu sayı ile *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* on dördüncü yılının ikinci sayısını da geride bırakmış bulunmaktadır. Yılın üçüncü (Kış) sayısında buluşmak ümidiyle...

Fikret Karapınar

Bedî' İlminde Aks Sanatı ve Kur'an'dan Örnekler

Muhammet Vehbi Dereli

Yrd. Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Arap Dili ve Belağatı Ana bilim dalı Öğretim Üyesi
mvdereli@gmail.com

Öz

Bir ilim dalı olarak Bedî', Arap belagatinde kelâmî, lafız ve mana yönünden süsleyip güzelleştirme usûl ve kaidelerini ortaya koyar. Onun incelediği bedî' sanatlarından biri de aks'tır. Aks, manevî sanatlardan biri kabul edilse de aynı zamanda söz ahengi sağlayan bir sanattır. Bir cümlelin sonunu başa, başını da sona alarak yeni bir cümle oluşturmak şeklinde tanımlanır. Tebdîl olarak da bilinir. Arap belagati ve Türk edebiyatının nazım ve nesrinde geçmekle birlikte nazım olarak kullanımı daha yaygındır. Bu sanatın gelişmesinde Ebû Hilâl el-Askerî, İbn Ebi'l-İsba' ve el-Kazvî'nî gibi âlimlerin önemli katkıları olmuştur. Ancak o, özellikle kalb ve tasdîr gibi sanatlarla karıştırılmaktadır. Bedî' ilminde hâlihazırda isimlendirilmemiş üç farklı kullanımı vardır. Bu türlerin ikisi, Kur'an'da da yer alır. Bundan dolayı bu çalışma, aks sanatını müstakil olarak ele almış, onun türlerine isim önerisinde bulunmuş ve bu türlerin Kur'an'daki örneklerini ortaya koymuştur. Bunu yaparken de Kur'an âyetlerinden yararlanarak, aks sanatını kendisiyle karıştırılan sanatlardan ayırmayı hedeflemiştir.

Anahtar Kelimeler: Belagat, Bedî' İlmi, aks, ses ahengi, Kur'an

The Art of Aks in al-Bedi and Examples from the Quran

As a branch of science, al-Bedi reveals the procedures and rules of the grammatical construction of sentences in terms of words and meaning. One of the arts investigated by al-Bedi is "aks." Although aks is considered as one of the semantic arts, it is also an art providing harmony. Aks is defined as the art to form new sentences by changing the places of sentence parts from the beginning to the end and vice versa. It is also known as "tabdil." Although this art is used in poetry and prose of Turkish and Arabic literature, it is used more frequently in poetry. Scholars like Abu Hilal al-Askari, Ibn Abi'l-Isba and al-Qazwini have contributed the development of this art. However this art is often mistaken with other arts such as kalb and tasdir. In the science of al-Bedi it has three different uses, each without a name. Two of these are also used in verses of the Quran. For that reason, this research has investigated the art of aks separately, proposing some names to its varieties and has examined the examples of this art in the verses of the Quran. This research has also intended to clearly identify this art and help researchers distinguish this art of aks from others.

Key Words: Rhetoric, al-Bedi, aks, harmony, Quran

Atıf

Muhammet Vehbi Dereli, Bedî' İlminde Aks Sanatı ve Kur'an'dan Örnekler
Marife, Yaz 2014, ss. 9-24

Giriş: Bedî' İlminin Oluşum Süreci ve Bedâi'u'l-Kur'ân

بدیع kelimesi بَدَعَ fiilinden türemiş; فَعِيل kalıbında bir mubalağa kipidir. Örneksiz ve modelsiz olarak bir şey icat eden, örneği ve modeli olmadan yaratılmış olan” demektir. Kur'an'ın بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ: “O, göklerin ve yerin eşsiz yaratıcısıdır.”¹ âyeti, Allah'ın örneği yokken gökleri ve yeri yarattığını ifade eder. Buna göre *Bedî'*, “örneği olmayan bir şeyi meydana getiren, kendinden önce hiçbir şeyin var olmadığı zat” anlamında Allah'ın isimlerinden biri kabul edilir.² *Bedî'*, daha sonra bir ilim dalı sayılarak, Belagat'in ana bölümlerinden biri hâlini almıştır.

Hicrî III. yüzyılın ikinci yarısı, Arap belagati çalışmalarının metin düzeyinde başlangıç dönemidir. Bu dönemde belagete yönelik metin çözümlerinin ilk örnekleri İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *eş-Şi'ru ve's-Şu'arâ*'sında görülür. Çünkü o, bu eserinde şiirsel söylemi sorgular ve şiirin yapısının, ana temasının, şairin amacının, betimleme şeklinin, kullandığı sembollerin bir dökümünü sunar. Ayrıca yine bu dönemde Aristo'nun *Rhetorike (Techne)* adlı eserini Nasturî bilgin İshak b. Huneyn (ö. 298/910) Arapçaya çevirerek belagat bilimi alanında Yunanlıların birikimiyle Arapları yüzleştirmiştir. İşte bu nedenlerden ötürü, hicri III. yüzyılın Arap belagatinin tarihsel bir dönüm noktası olduğu söylenebilir.³

Bu dönem aynı zamanda ilmu'l-bedî'in, ilmu'l-beyânın bir alt bileşeni olmaksızın kurtularak bağımsız bir disiplin hâlini aldığı dönemdir. Ancak ilmu'l-bedî'in, tam anlamıyla bir ayırışma sağlayamadığını ve ilmu'l-beyânın konuları olan mecâz ve kinâye'nin ilmu'l-bedî' disiplini içinde ele alındığını da görmekteyiz. Belagat ilmi, me'ânî, beyân ve bedî' adlarında üç farklı disipline, ancak hicri VII. asırda kesin çizgilerle ayırışabilmiştir. Örneğin, İbnu'l-Esîr (ö. 637/1239), belagati sadece ilmu'l-beyân olarak tanımlar ve diğer iki disiplini ilmu'l-beyânın dalları olarak görür. Benzer bir şekilde ez-Zemahşerî (ö. 538/1144) ve Fahrüddîn er-Râzî (ö. 606/1209) ilmu'l-bedî'i Arap belagatinin bağımsız bir disiplini şeklinde algılamazlar. İbnu'l-Mu'tez (ö. 296/909), Kudâme b. Ca'fer (ö. 337/948) ve Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 400/1009) ise ilmu'l-bedî'in bağımsız bir disiplin olduğu görüşüne sahip ilk dönem bilginleri arasında yer alırlar.⁴

Belagat'in müstakil bir dalı olarak *Bedî'*, kelâmı, lafız ve mana yönünden süsleyip güzelleştirme usûl ve kaidelerini gösteren ilim dalı şeklinde tanımlanabilir.⁵ Bu süsleme ve güzelleştirme şekillerinin bir kısmı manâ, bir kısmı da lâfızla ilgilidir. *Bedî'* terimi, belagat ilminin bölümlerinden birinin ismi olduğu gibi bu ilmin kapsamına giren edebî sanatların her birine de *bedî'* denmektedir. Nitekim Araplar, çeşitli bedî' sanatları ihtiva eden şiirlere *bedî'iyye* adını vermişlerdir.⁶

¹ Bakara, 2/117.

² el-Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, I, 121.

³ Kızıklı, “Arap Dili Belâgat Bilimine Kuramsal Bir Yaklaşım”, s. 18.

⁴ Krş. Kızıklı, *agy.*

⁵ es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, s. 423 vd.; el-Kazvînî, *el-İzâh*, s. 348 vd.

⁶ Emîn, *el-Belâğatu'l-Arabiyye*, III, 11.

Apaçık bir Arap lisanıyla indirilen Kur'ân-ı Kerim,⁷ ilâhî mesajını aktarırken, gerek manevî gerekse lafzî birçok sanatı en güzel tarzda kullanmış ve muhataplarını etkilemiştir. Zira insan, yaratılışı gereği süslü ve güzel ifadelerden, sanatlı sözlerden hoşlanır. Kur'an'ın, bir bakıma Arap dilinin süsleyicileri olan bedî' sanatlarını yoğun biçimde kullanması, *Bedî'u'l-Kur'ân* adında birtakım eserlerin telifine ve *Bedâi'u'l-Kur'ân* olarak tanımlanan özel bir alanın oluşumuna⁸ yol açmıştır. Bu eserlerin en meşhuru İbn Ebi'l-İsba' (ö. 654/1256) tarafından kaleme alınmıştır. Diğer taraftan, Kur'an'da hangi bedî' sanatlarına yer verildiği hususunda da farklı görüşler vardır. İbn Ebi'l-İsba', Bedî' ilmine dair *Tahrîru't-Tahbîr fî Sinâ'ati's-Şi'r ve'n-Nesr* ve *Beyâni 'Îcâzi'l-Kur'an* adlı eserinin dışında, *Bedî'u'l-Kur'âni'l-Mecîd* adında müstakil bir eser daha yazarak, Kur'an'da yer alan yüzden fazla edebî sanata dair örnekler vermiştir.⁹ Kur'an'da görülen bedî' sanatlarından biri de bu makalenin konusu olan aks sanatıdır.

1. Aks Sanatı

1.1. Aks Kavramının Tanımı

1.1.1. Lugat Anlamı

العكسُ, mucerred sulasînin 2. babından sarîh mastardır. el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî (ö. 175/791), aks mastarını عَلَى أَوَّلِهِ "bir şeyin sonunu baş tarafına/ilk hâline çevirmek" şeklinde tanımlar ve şu beyit ile istişhad eder: (Tavîl)

وَهُنَّ لَدَى الْأَكْوَارِ يُعَكِّسْنَ بِالْبُرَى
عَلَى عَجَلٍ مِنْهَا وَمِنْهُنَّ نَعَى¹⁰

*O kadınlar, demirci ocaklarının yanında oraya doğru hızla koşarak talaşa dönüşürler. Onlardan, uzaklaşanlar da vardır.*¹¹

⁷ Şu'ara, 26/195.

⁸ Mesela es-Suyûtî, *el-İtkân*'da 58. bölüme *fî Bedâi'i'l-Kur'ân* adını vermiştir. Bk. III, 284.

⁹ Bunlar istiâre, mecâz, kinâye, irdâf, temsîl, teşbîh, îcâz, ittisâ', işâre, musâvât, mukârane, bast, îğâl, teşrî' (tev'em), tetmîm, tekmlî, ihtirâs, istiksâ', tezyîl, ziyâde, terdîd, teattuf, tekrar, tefsîr, izâh, nefyu's-şey'i bi îcâbih, el-mezhebu'l-kelâmî, el-kavlu bi'l-mu'ceb, ibhâm, munâkada, hîde ve intikâl, iscâl ba'de'l-muğâlata, teslîm, ta'lîl, teshîm, tesmît, reddu'l-acuz ale's-sadr, teşâbuhu'l-etraf, ifrât fi's-sîfe, tahyîr, tevîd, ilcâ', i'tilâfu'l-fâsile ma'a mâ yedullu aleyhi sâiru'l-kelâm, tevriye, istihdâm, iltifât, iltizâm, ittirâd, insicâm, idmâc, iftinân, iktidâr, i'tilâfu'l-lafzi maa'l-ma'nâ, temzîc, tanzîr, istidrâk ve rucû', istisnâ, isbâtu's-şey'i li's-şey'i bi nefyihî an ğayri zâlike's-şey'i, te'kidu'l-medh bimâ yuşbihu'z-zem, teşkîk, tehekkum, şemâte, teğayur, tefrîk ve cem', selâmetu'l-ihtirâ', sıhhatu'l-aksâm, istitrâd, infisâl, tedbîc, tendîr, tenkît, tefvîf, tecâhulu'l-ârif, mumâsele, terşîh, tevhîm, tevşîh, ta'lîk, tafsîl, husnu't-tazmîn, telfîf, tecnîs (cinâs), tescî' (sec'), cem'u'l-muhtelifa ve'l-mu'telifa, husnu'n-nesak, remz ve îmâ, hasru'l-cuz'î ve ilhâkühü bi'l-kullî, 'itâbu'l-mer'i nefsehû, aks ve tebdîl, invân, ferâid, kasem, munâsebe, tîbâk, mukâbele, nevâdir, muvârabe, muvâzene, murâca'a, nezâhe, ibdâ', tehzîb, tâat ve isyan, selb ve îcab, husnu'l-ibtidâât, husnu'l-beyân, husnu'l-ittibâ', ber'atu't-tehallus ve husnu'l-hâtîme olmak üzere yüz dokuz sanattır. Bk. İbn Ebi'l-İsba', *Bedî'u'l-Kur'âni'l-Mecîd*, s. 17 vd.

¹⁰ Aynı anlamı ve ilgili beyti nakleden İbn Manzûr (ö. 711/1311), beytin son kelimesini يَكْسُ olarak verir.

Bk. *Lisânu'l-Arab*, VI, 144.

¹¹ *Kitâbu'l-Ayn*, III, 208.

Diğer lugat bilgileri, el-Halil b. Ahmed'den esinlenerek genellikle kelimeye aynı anlamı vermişlerdir. İlk dönem kaynaklarında ayrıca “yere çöktürmek için devenin burun ve ağzına, ayak bileklerine varacak şekilde *ikâs* adı verilen ipi sıkıca bağlamak/çaprazlamak, başını hareket ettirememesi için devenin ön ayaklarını bağlayıp onlarla boynunu birleştirmek” anlamlarına rastlarız. Böylece aks, çaprazlamak ve karşı koymak anlamlarını da ihtiva etmektedir. عَكَسَ mastarı aynı zamanda تَرَادُجٌ وَ تَرَاجُجٌ: “tekrar birleşmek, birbirine dönmek, iade etmek” anlamlarına da gelir.¹²

ez-Zemahşerî ise *Esâsu'l-Belâğ'a* da عَكَسَ maddesinde كَلَامٌ مَعْكُوسٌ ifadesine yer verir ve onu مَقْلُوبٌ (dönüştürülmüş, ters yüz edilmiş söz) kelimesi ile karşılar. Daha sonra bu kökten emir kipinin geçtiği الْحَيْلُ بِاللُّجْمِ: “Nefislerinizi atın gemlerle engellendiği gibi engelleyin!” rivâyetini aktarır.¹³

Aks mastarının bir diğer anlamı da “bir şeyi asılarak aşağı çekmek, yerle birleştirmek”¹⁴ olarak karşımıza çıkar.

O halde aks kavramının lugatte, “bir şeyi ters çevirmek, dönüştürmek, birine veya bir şeye karşı koymak ve farklı şeyleri çaprazlama birleştirmek” anlamları üzerinde yoğunlaştığını söyleyebiliriz. Bunlar da “bir şeyi tersine çevirmek ve bazı şeyleri çapraz şekilde bir araya getirmek” şeklinde özetlenebilir. Kelime daha sonra “yansıtmak ve aksettirmek” anlamlarında da kullanılır olmuştur.

1.1.2. Terim Anlamı

Bir cümle veya mısraın sonunu başa, başını da sona almak suretiyle yeni bir cümle veya mısra oluşturmaya *aks* adı verilir. Bu sanata *tebdîl* de denir.¹⁵ Bazı kaynaklarda ise bu sanat *el-aks ve't-tebdîl* adıyla verilir.¹⁶ Aks, bir mısra veya cümlemin yahut cümle içinde bir ibarenin sonunu başa, başını sona alarak yeni bir ibare ve tamlama meydana getirmekle oluşur. Aks sanatı yapılacak kelimeler arasında bir anlam münasebetinin bulunması kaçınılmazdır. Şairin şu beyti buna örnektir:¹⁷ (Tavîl)

جَهَلْتُ وَمَ تَعَلَّمْ بِأَنَّكَ جَاهِلٌ
فَمَنْ لِي بِأَنْ تَدْرِي بِأَنَّكَ لَا تَدْرِي

Cahil olduğunu bilmediğin halde cehalet gösterdin. Bu sebeple bilmediğini bilmen suretiyle bana iyilik yap!

¹² el-Cevherî, *es-Sihâh*, III, 951; İbn Fâris, *Mu'cemu Mekayisi'l-Luğa*, IV, 107.

¹³ ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğ'a*, I, 672. Rivayet için bk. İbnu'l-Esîr, *en-Nihâye*, III, 284. Rivayet, Rabî' b. Haysem'den nakledilir.

¹⁴ İbn Manzûr, *age.*, VI, 145.

¹⁵ el-Askerî, *Kitâbu's-Sinâ'ateyn*, s. 371; İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru't-Tahbîr*, s. 318; el-Kazvîni, *age.*, s. 362; İbn Hicce, *Hizânetu'l-Edeb*, I, 354.

¹⁶ Bk. İbn Ebi'l-İsba', *agy.*; el-Kazvîni, *agy.*

¹⁷ el-Askerî, *age.*, s. 371.

Bu beyitte önce muhatabın kendi cahilliğini bilmediğinden söz edilmiş, daha sonra da ona bilmediğinin farkında olması hatırlatılmıştır. Bilmediğini bilmemek cahillik ise bilmediğini bilmek de bir nimettir.

İslam Hukukunda şuf'a hakkı ile ilgili olan جَاؤُ الدَّارِ أَحَقُّ بِدَارِ الْجَارِ: "Evin komşusu, komşunun evine (satın almaya) daha layıktır."¹⁸ hadisinde de aks sanatının bulunduğu ifade edilir.¹⁹ Bu hadiste جَاؤُ الدَّارِ ifadesinden sonra, terkinin kelimelerinin yerleri değiştirilerek دَارِ الْجَارِ ifadesine yer verilmesi, aks sanatının bir türünü oluşturmuştur.

Aks, duyulan bir söz üzerine ona uygun şekilde verilen karşılıklarla da gerçekleşir. Ebû Hilâl el-Askerî'nin aktardığına göre cömert bir zat olan Huseyn b. Sehl,²⁰ kendisine لَيْسَ فِي السَّرْفِ خَيْرٌ: "Aşırılık/israfta hiçbir hayır yoktur." diyen kimseye لَيْسَ فِي الْخَيْرِ سَرْفٌ: "Hayırda hiçbir aşırılık/israf olmaz." cevabını vererek başarılı bir aks sanatı meydana getirmiştir.²¹

Aks kavramının, ıstılahtaki "Bir cümlelin sonunu başa, başını da sona almak" anlamıyla sözlük anlamını Arap belagatinde büyük ölçüde korumuş olduğunu görüyoruz. Aks, uygulanış şekli itibariyle sözlük anlamını çağrıştıran, hatta onunla doğrudan uyumlu sanatlardan biridir.²²

1.2. Aks Sanatının Tarihçesi

Ebû Hilâl el-Askerî, ilk sistematik belagat eseri sayılabilecek *Kitâbu's-Sinâ'ateyn* adlı eserinin bed'î sanatlarına ayırdığı dokuzuncu babının on üçüncü faslını aks sanatına tahsis ederek, bu sanatın gelişiminde en büyük payın sahibi olmuştur. O, bazı âlimlerin *tebdîl* adını verdiğini belirttiği aks sanatına Kur'an âyetlerinden, halk arasında kullanılan bazı sözlerden ve şiirden örnekler verir.²³ Ancak öndeki cümle veya terkinin öğelerinin yerlerini değiştirilerek ikinci bir cümle yahut terkip elde etme anlamına gelen bu sanat, ilk dönemlerden itibaren bilinip gerek nesir gerekse şiirde yaygın olarak uygulanmış olsa da, tarihî süreçte farklı şekillerde isimlendirilmiş, en çok da kalb ve reddu'l-acuz ale's-sadr (tasdîr) sanatları ile birlikte anılmıştır. Hatta bu hususta kaynaklarda bir karışıklığın varlığından da söz

¹⁸ Bk. Ebû Dâvûd, Buyû' 73.

¹⁹ İbn Hicce, *age*, I, 354.

²⁰ Bu kişinin kim olduğuna dair kaynaklarda kesin bir bilgiye rastlanılmamıştır.

²¹ el-Askerî, *age*, s. 371.

²² Aks kelimesi, kök anlamının yanı sıra bir edebi sanat türü olarak da dilimizde kullanılır. Güncel dilde kullanılan "aksine, bilakis, aksi yönde ve aksettirmek" gibi ifadeler dilimize, Arap dilindeki 'aks kökünden geçmiştir. Türkçede akis, "çarparak geri dönme, yankı, ışık veya ses dalgalarının yansıtıcı bir yüzeye çarparak orada görünmesi, yansıma, yansı, yankı" gibi anlamlar ifade eder. Akis sanatı ise edebiyatta tam da Arap belagatindeki kullanımına benzer şekliyle "önce geçen bir kelimeyi zıt anlam verecek şekilde tersine çevirerek tekrarlama ve çaprazlama" anlamında kullanılmaktadır. M. Akif Ersoy'un "Utandım ağlayarak, ağladım utanmayarak" ifadeleri, Türkçedeki akis sanatının bir örneğidir. Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, s. 34.

²³ el-Askerî, *age*, s. 371 vd.

edilebilir. Aks'ın müstakil bir sanat mı yoksa bir asla tabi mi olduğu hususundaki tartışmaların kaynağı da budur.

el-Umde adlı eserinde önceki müelliflerin tespit ettikleri altmış kadar edebî sanatı izah ederken, aynı zamanda onlara farklı isimler vererek bazı ilâvelerde bulunan İbn Raşîk el-Kayravânî (ö. 456/1064), Abdullah b. el-Mu'tezz'in *reddu a'câzi'l-kelâm alâ ma tekaddemehâ* adıyla kendisinden ve çeşitlerinden bahsettiği²⁴ *reddu'l-acuz ale's-sadr* sanatına *tasdîr* adını vermiştir. Tasdîr çeşitleri arasında muzâd (tezâd/ tubâk) da denen bir başka tür olduğunu ve Ebû Ca'fer en-Nehhâs'ın (ö. 338/950) naklettiğine göre bu türe kâtiplerin *tebdîl* dediğini ifade etmiştir. Bu bağlamda onun İbnu'r-Rûmî'den (ö. 283/896) naklettiği aşağıdaki beyit, aslında bir aks örneğidir:²⁵ (Kâmil)

رَيْحَانُهُمْ ذَهَبٌ عَلَى دُرِّرٍ وَشَرَابُهُمْ دُرُّرٌ عَلَى ذَهَبٍ

Onların fesleğen/kokulu bitkileri inciler üzerindeki altındır. İçecekleri (kadehleri) de altın üzerindeki incilerdir.

Beyitte *دُرُّرٌ عَلَى ذَهَبٍ* ile *ذَهَبٌ عَلَى دُرِّرٍ*: *inciler üzerindeki altın, altın üzerindeki inciler* ifadeleri aks sanatını oluşturmuştur.

Belagatte, sözün lafız veya mana bakımından ters çevrilmesi anlamında kulanılan ve genellikle cinas sanatları içerisinde ele alınan *kalb* sanatı (cinâsu'l-kalb), *tecnîsu'l-kalb* ve *maklûb* adlarıyla da anılmış ve gerçekleşme şekline göre maklûb-u kul, maklûb-u mucennah ve maklûb-u ba'z şeklinde tasnif edilmiştir.²⁶ Bir diğer kalb şekli ise aks sanatı ile çokça karıştırılan türdür. Bir terkip veya cümle, son- dan başa doğru okunduğunda da aynı ibareyi vermesi olarak bilinen bu kalb türü, Bedî' ilminde kalb (maklûb) sanatı denilince akla gelen sanattır.²⁷ es-Sekkâkî (ö. 626/1229), buna *mustevî kalb* derken,²⁸ Ebû Muhammed Kasım b. Ali el-Harfîrî (ö. 516/1122) ise *مَا لَا يَسْتَحِيلُ بِالْأَنْجِكَاسِ*: "aksi mümkün olan/tersten okunduğunda da aynı ibareyi veren ifade" adını vermiştir.²⁹

Bedruddîn ez-Zerkeşî (ö. 794/1392), aks sanatını kalb sanatının bir türü saymış; kalb ile ilgili olarak kalbu'l-isnâd, kalbu'l-matûf, aks, *mustevî* ve maklûbu'l-ba'z olarak beş türden söz etmiştir.³⁰

Aks kalbine *tibâk kalbi* ve *ma'kûs kalb* de denilmiştir. İlk defa *tebdîl* adıyla Kudâme b. Ca'fer'in söz konusu ettiği bu tür, "öndeki cümle veya terkinin öğelerinin yerlerini değiştirerek ikinci bir cümle yahut terkip elde etmek" olarak tanımlanmış ve *عَادَاتُ السَّادَاتِ سَادَاتُ الْعَادَاتِ*: "*Büyüklerin âdetleri, âdetlerin büyükleridir.*" cümlesinin yanı sıra *...Onların مَا عَلَيْكَ مِنْ حَسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِمْ مِنْ شَيْءٍ*

²⁴ İbnu'l-Mu'tez, *Kitâbu'l-Bedî'*, s. 47 vd.

²⁵ İbn Raşîk, *el-Umde*, II, 3-4.

²⁶ es-Sekkâkî, *age.*, s. 431, el-Kazvîni, *age.*, s. 398.

²⁷ el-Kazvîni, *age.*, s. 407; el-Halebî, *Husnu't-Teveşşul*, s. 307; İbn Hicce, *age.*, II, 36.

²⁸ es-Sekkâkî, *agy.*

²⁹ İbn Hicce, *age.*, II, 36. Ayrıca bk. ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, III, 293; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğâ*, s. 334; Durmuş, "Kalb", *DLA*, XXIV, 233.

³⁰ ez-Zerkeşî, *age.*, III, 288 vd. es-Suyûtî ise ez-Zerkeşî'nin aksine, kalb, maklûbu'l-mustevî ve aksi mümkün olan kalb adıyla bilinen türün, aks sanatının bir çeşidi olduğu görüşündedir. Bk. *el-İtkân*, III, 318.

lesinin yanı sıra مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِمْ مِنْ شَيْءٍ “...Onların hesabından sana bir sorumluluk, senin hesabından da onlara bir sorumluluk yoktur...”³¹ gibi âyetlerle örneklendirilmiştir.³²

Hâlbuki bu örnekler, Ebû Hilâl el-Askerî'nin yanı sıra, İbn Ebi'l-İsba' ve el-Kazvî'nin (ö. 739/1338) aks ve tebdîl için verdiği örneklerin aynısıdır.³³ Bu sebeple kaynaklarda geçen kalb sanatına dair örneklerin bir kısmının aslında aks sanatıyla ilgili olduğunu söyleyebiliriz. Böylelikle aks sanatı ile kalb sanatının birbirinden ayrı sanatlar olduğu, kalb sanatının bir türü olan mustevî kalb'e mâ lâ yestehîlu bi'l-in'ikâs adının da verilmesinin böyle bir karşılıklığa yol açtığı anlaşılmış oluyor.

1.3. Belagatteki Yeri

Belagat'ın alt bilimlerinden olan ve konusu lafzî ve manevî sanatlar olan Bedî' ilminin gayesi, sözün güzelleştirilmesi, süslenmesidir.³⁴ Kaynaklarda yer alan manevî sanatlar arasında tevriye, istihdâm, tıbâk, murââtü'n-nazîr, el-mezhebu'l-keîlâmî, husnu't-ta'lîl, leffu neşr, cem', tefrîk, taksîm, mubâlağa, istidrâk, uslûbu'l-hakîm, aks ve tecâhulu'l-ârif; lafzî sanatlar arasında da cinâs, tashîf, muvâzene, tarsî', teşrî', iltizâm, reddu'l-acuz 'ale's-sadr, muvârabe, insicâm, iktifâ, iktibâs, tazmîn ve telmîh sayılabilir.³⁵

Görüldüğü üzere aks sanatı, genellikle Arap Belagatine dair kaynaklarda Bedî' ilminin manâ sanatlarından sayılmıştır.³⁶ Kanaatimizce bunda el-Hatîb el-Kazvî'nin onu manevî sanatlar arasında zikretmesi etkili olmuştur.³⁷ Bu sanatı aks ve tebdîl başlığı altında inceleyen el-Kazvî'den sonraki müellifler, bu hususta onu takip ederek, aks'i mana sanatları arasında saymışlardır.³⁸ ez-Zerkeşî ise aks sanatını kalb sanatının bir bölümü saymakla birlikte lafzî bir olgu olarak ifade etmiştir.³⁹

Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî, aks'i Bedî' değil Me'ânî konusu olarak inceler. O, aks konusuna cümle terkiplerinin özelliklerini araştırma adına Me'ânî ilmine ait bir tekmile olarak gördüğü *ilmu'l-istidlâl* başlığı altında değinir ve onu Mantık ilmindeki kullanımına benzer şekilde⁴⁰ aks-i nazîr ve aks-i nakîz şeklinde gruplandırarak ele alır.⁴¹

³¹ En'am, 6/52.

³² Bk. ez-Zerkeşî, *age.*, III, 292; Durmuş, *agy.*

³³ İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru't-Tahbîr*, s. 320; el-Kazvî'nî, *age.*, s. 363.

³⁴ es-Sekkâkî, *age.*, s. 423.

³⁵ Krş. Akdemir, “Belâgat İlmi ve Kur'an Tefsirindeki Yeri”, II, 154.

³⁶ Bk. Yetiş, “Akis”, *DİA*, II, 265.

³⁷ el-Kazvî'nî, *age.*, s. 362.

³⁸ Örnek olarak bk. el-Hâşimî, *age.*, s. 321-322; Kalkîle, *el-Belâğatu'l-İstilhâhiyye*, s. 334.

³⁹ ez-Zerkeşî, *age.*, III, 292.

⁴⁰ Mantık alanında bir önermedeki konuyla yüklem yerlerini değiştirerek yeni bir önerme elde etmeye aks denilmiştir. Aks, asıl denilen önermenin nitelik (olumluluk veya olumsuzluk) ve doğruluğunu (sıdk) olduğu gibi bırakarak yüklemine konu, konusunu yüklem yapmak suretiyle meydana getirilir. Akis, düz döndürme (aks-i mustevî) ve ters döndürme (aks-i nakîz, aks-i

→

Aks, Beyan ilmi açısından teşbih türlerinden biridir (ma'kûs/maklûb) ve müşebbehi müşebbeh bih yapmakla oluşur. كَأَنَّ الْوَرْدَ حَدَّةٌ cümlesinde alışımlı şekliyle yanak güle değil; gül yanağa benzetilmiştir.⁴²

Aks sanatının manâ sanatı mı yoksa lafız sanatı mı olduğu tartışmasıyla ilgili şöyle bir yorum yapmak mümkündür: İyi kurgulanan bir aks sanatı, sözü bir de tersinden ifade ettiğinde anlamı oldukça güçlendirmektedir. Diğer taraftan, ses tekrarı ile de yapılması sebebiyle insan zihninde lafzî bir sanat olan cinâs ile aynı tesiri yapmaktadır. Bu sebeple aks, ses ahengine dayalı bir manâ sanatı olarak nitelendirilebilir. Zira hem ses tekrarını hem de güçlü bir anlam vurgusunu aynı anda ortaya koymaktadır.

1.4. Ses Âhengi ile İlgili Diğer Bedî' Sanatlarından Farkı

Bir metinde esas olan lafız ve manânın uyumudur. Gerek şiirde gerekse nesirde, manâya hizmet etmeyen hiçbir lafzî güzelliğin değerinden söz edilemez. Bu sebeple Kudâme b. Ca'fer, lafzî sanat sayılan cinâs ile manevî sanat sayılan tûbâkı birbirinden ayrı düşünmemiş, bu ikisini lafız ve manânın uyumu demek olan *i'tilâfu'l-lafzi ve'l-ma'nâ* konusuna dâhil etmiştir.⁴³ Bu sebeple Kur'an âyetlerinden örneklerle aks sanatının -lafzî ya da manevî sanatlardan olsun- ses âhengiyle ilgili bazı sanatlardan farkına kısaca değinmek istiyoruz.

Bilindiği üzere *cinâs*, manzum veya mensur bir metinde anlamları farklı sözcükler arasındaki yazılış ve söyleyiş benzerliğidir.⁴⁴ وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُقْسِمُ الْمُجْرِمُونَ مَا لَبِثُوا غَيْرَ سَاعَةٍ: "Kıyamet koştugu gün, günahkârlar, (dünyada) ancak pek kısa bir süre kaldıklarına yemin ederler..."⁴⁵ âyeti, cinâsın birçok türünden biri olan tam cinâs örneği-

→

mutekâbil) şeklinde ikiye ayrılır. Düz döndürme, bir önermenin niteliğine, doğruluk ve yanlışlığına dokunmadan yüklemine konu, konusunu yüklem yapmadır. Mesela "İlâh olan fânî değildir." önermesinden "Fani olan ilah değildir." şeklinde bir aks-i mustevî çıkarılabilir. Bu önermelerin ikisi de doğrudur. Ters döndürme ise bir önermenin olumluluk ve olumsuzluğunu, doğruluk veya yanlışlığını olduğu gibi bırakarak, konusunun zıddını (nakz) yüklem, yüklemine zıddını konu yapmaktır. Buna göre, tümel olumlunun ters döndürmesi tümel olumludur. Mesela "Her insan canlıdır." önermesinin aksi "Her canlı olmayan insan olmayandır." olur... el-Curcânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, s. 159; Ebu'l-Bekâ, *el-Kulliyât*, s. 633-634; et-Tehânevî, *Keşşâfu Istilahâtî'l-Funûn*, II, 1203-1205; Bolay, "Akis", *DİA*, II, 264-265.

⁴¹ es-Sekkâkî, *age.*, s. 435, 464 vd., 479 vd.

⁴² Bk. el-Hâşimî, *age.*, s. 239-240. Bu teşbih türü Fars edebiyatında müşebbehle müşebbeh bihin birbirine benzetilmesi ve sonraki mısra da yer değiştirmesi ile oluşur. Değirmençay, "Teşbih", *DİA*, XL, 556. Türk edebiyatında ise benzeme yönü bakımından benzeyen, kendisine benzetilenden üstün tutulursa maklûb, ma'kûs veya teşbih-i tafdil olarak kullanılır. Sarıkaya, "Teşbih", *DİA*, XL, 557. Ayrıca aks (akis), divan edebiyatında ses tekrarına dayalı edebî sanatlar içerisinde değerlendirilir ve şöyle tanımlanır: "Bir dize ya da cümlenin anlamlı iki parçasından birini önce, ötekini sonra söyleyerek yani dizeyi ters yüz ederek aynı anlamda bir dize ya da cümle meydana getirmektedir." Aks'i oluşturan ibareler aynı mısra da olabileceği gibi aynı beyit içerisinde de olabilir. Fuzûlî'nin (1480-1556) şu mısraları buna örnektir: *İslâhım eylemen te'emmül, Kim gül tiken olmaz u tiken gül*. Selçuk, "Divan Şiirindeki Ses ve Ahenkle İlgili Sanatlara Genel Bir Bakış", s. 485.

⁴³ Kudâme b. Ca'fer, *Nakdu's-Şi'r*, s. 162.

⁴⁴ el-Askerî, *age.*, s. 321 vd., İbn Raşîk, *age.*, I, 321; es-Sekkâkî, *age.*, s. 429.

⁴⁵ Rûm, 30/55.

dir.⁴⁶ Cinâsta bir kelime, farklı bir anlama gelecek şekilde tekrarlanır ve bu bir söz ahengi oluşturur.

İştikâk, Bedî' ilminde aynı kökten birkaç kelimeyi bir sözde toplamak anlamında bir cinâs türü olarak kullanılır.⁴⁷ وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ: "Hased ettiği zaman hasetçinin şerrinden (tan yerini ağartan Rabbe sığınırım)."⁴⁸ âyetinde iştikâk cinâsı bulunmaktadır.⁴⁹ İsm-i fâilden sonra aynı fiil kökünden mâzi fiilin gelmesi, iştikâk cinâsını oluşturmuştur.

Bedî' tabirlerinden olan *sec'*, nesirde fasılaların bir harf üzerinde muvafık olmaları, diğer bir deyişle cümle içinde ya da sonunda yapılan kafiye.⁵⁰ es-Sekkâkî'nin ifadesiyle nesirde *sec'*, nazımdaki kafiye gibidir.⁵¹ خُذُوهُ فَغُلُّوهُ ثُمَّ الْجَحِيمَ صَلُّوهُ:

"Tutup bağlayın onu, sonra cehenneme sallayın onu."⁵² âyetinde bu sanatı görmek mümkündür.⁵³ Bu söz sanatı, özellikle Kevser ve İhlas gibi Kur'an'ın pek çok Mekki sûresinin karakteristik özelliğidir.

Seş âhengiyle ilgili bir diğer sanat ise *mukâbeledir*. Bir tür tıbâk da sayılan mukâbele, zıt kelimelerin kullanımını içerdiği için manevî sanatlardan sayılır. Ancak anlamca zıt olan bu kelimeler, aynı zamanda belli bir düzen ve âhenk dâhilinde verilir. Dolayısıyla mukâbele, aralarında tenasüp bulunan iki veya daha fazla kelimeyi zikrettikten sonra, aynı tertibe göre mana yönünden onların zıddı olan lafızları sıralamak demektir⁵⁴ ve aks sanatından farklıdır. وَحِيلٌ لَّهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ:

"...O (Peygamber), onlara temiz şeyleri helâl, pis şeyleri haram kılar..." âyeti, bu sanata güzel bir örnek teşkil eder. هَذَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ: "Herkesin kazandığı iyilik lehine, ettiği kötülük de aleyhinedir."⁵⁵ âyeti de iki harf farklılığı ile oluşan bir tıbâk örneğidir.⁵⁶

Tarsî', şiirde beytin mısralarını teşkil eden, nesirde ise *sec'* kısımlarını meydana getiren lafızlar arasında vezin, kafiye (revi) ve i'rab yönünden benzer, denk ve eşdeğer öğelerin bulunması sanatıdır.⁵⁷ إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ: "Şüphesiz onların dönüşü sadece bizedir. Sonra onların sorguya çekilmesi de sadece bize aittir."⁵⁸ âyetlerinde *tarsî'* vardır. Bir tür *sec'* (murassa' *sec'*) sayılan *tarsî'*de cümle sonunda bir uyum ve âhenk olsa da aks sanatındaki gibi önceki ifadeyi tersine çevirme söz konusu değildir.

⁴⁶ el-Kazvîni, *age.*, s. 393.

⁴⁷ el-Kazvîni, *age.*, 398.

⁴⁸ Felâk, 113/5.

⁴⁹ Kılıç, "İştikak", *DİA*, XXIII, 440.

⁵⁰ el-Askerî, *age.*, s. 262.

⁵¹ es-Sekkâkî, *age.*, s. 431.

⁵² Hâkka, 69/30-31.

⁵³ el-Kazvîni, *age.*, s. 403.

⁵⁴ el-Askerî, *age.*, s. 337; es-Sekkâkî, *age.*, s. 424.

⁵⁵ Bakara, 2/286.

⁵⁶ el-Kazvîni, *age.*, s. 349.

⁵⁷ Kudâme b. Ca'fer, *age.*, s. 80; el-Askerî, *age.*, s. 375; es-Sekkâkî, *age.*, s. 431; Durmuş, "Tarsî", *DİA*, XL, 110.

⁵⁸ Gaşiye, 88/25-26.

Aks ile ilişkilendirilen *kalb/mâ lâ yestehîlu bi'l-in'ikâs* sanatına yukarıda değinilmişti. Bunun Kur'an'dan örneği كَلِّ فِي فَلَكَ: "... Hepsi bir yörengede..."⁵⁹ âyetidir. Bu ifade, tersinden okunduğunda da sırasıyla aynı harfleri vermekte, dolayısıyla aynı şekilde okunabilmektedir.

Bunlar dışında kelime tekrarına dayalı sanatlar arasında aks sanatına benzeyen bir başka tür de *reddu'l-acuz ale's-sadr/tasdîr*dir. Bu, şiirde beytin, düz yazıda da bir cümlenin veya ibarenin sonunda yer alan sözcüğü, kendisinden önce tekrarlamaktır.⁶⁰ Asıl anlamı, sonu başa çevirmektir. Çünkü *acuz*, nesirde ibarenin sonu (fâsıla), nazımda beytin son kısmı; *sadr* nesirde cümlenin başı, nazımda da beytin başı demektir. Bunun örneği وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا: "Bir kötülüğün cezası, ona denk bir kötülüktür."⁶¹ âyetidir. Çünkü bu örnekte وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ terkinin sonundaki سَيِّئَةٍ kelimesi, devamındaki ibarenin ilk kelimesi olarak tekrar etmiştir. Beytin son sözcüğünü bir sonraki beytin ilk sözcüğü olarak kullanmak diye tanımlanan *iâde*⁶² ise, *reddu'l-acuz ale's-sadr*'ın şiirdeki bir çeşididir.

Bütün bu sanatlar gözden geçirildiğinde şöyle bir çıkarımda bulunmak mümkün olacaktır: Özellikle aks, *mustevî kalb* ve *reddu'l-acuz ale's-sadr* birbirine yakın sanatlardır. Her birinde tekrarlanan kelimeler vardır. Aralarındaki fark ise şudur: Aks, bir mısra veya cümlenin yahut cümle içinde bir ibarenin sonunu başa, başını sona alarak ya da aynı anlamı tersinden ifade ederek yeni bir ibare ve tamlama meydana getirmektedir. Yani aks sanatında tekrarlanan, bir kelime değil bir ibare ya da kelime grubudur. Muteahhir belağat bilginlerinin *tasdîr* adını verdikleri⁶³ *reddu'l-acuz ale's-sadr*'da ise tekrarlanan ibare değil, bir kelime veya birleşik kelimedir. Beyit veya cümlenin başındaki kelime yine beytin veya cümlenin sonunda tekrarlanır. Dolayısıyla kelimelerin kendi içinde yer değiştirmesi söz konusu değildir. *Kalb* ise ya bir cinas türü olarak veya *mustevî kalb* tarzında gerçekleşir. Kelamın, harekesiz düşünüldüğünde tersinden de aynı şekilde okunması ile oluşan *kalb* (*mustevî/mâ lâ yestehîlu bi'l-in'ikâs*), görselliğe de hitab eden daha farklı bir kullanımdır.

1.5. Aks Sanatının Çeşitleri

Aks sanatı *Bedî* ilminde, görebildiğimiz kadarıyla ilk olarak el-Hatîb el-Kazvîni tarafından, yapılaş şekline göre üç kısma ayrılmıştır.⁶⁴ Ancak o, bu türleri tanıtmakla birlikte onlara herhangi bir isim vermiş değildir. Bu bölüm, onun ortaya koyduğu aks türlerine uygun birer isim önermek suretiyle, bu sanatın gelişimine katkı sağlamayı hedeflemektedir.

⁵⁹ Enbiyâ, 21/33; Yâsîn, 36/40.

⁶⁰ İbnü'l-Mu'tez, *age.*, s. 47 vd.; el-Askerî, *age.*, s. 385; es-Sekkâkî, *age.*, s. 430; el-Kazvîni, *age.*, s. 399.

⁶¹ Şûrâ, 42/40.

⁶² Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi-Belağat*, s. 237.

⁶³ Bk. İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru't-Tahbîr*, s. 116.

⁶⁴ el-Kazvîni, *age.*, s. 363. Ayrıca bk. et-Tehânevî, *age.*, II, 1202-1203; el-Hâşimî, *age.*, s. 321-322.

1.5.1. Aksu't-Terkîb

Cümlelerin iki parçasından biri ve ona izafe edilen kısmın yer değiştirerek cümlelerin son kısmında yer bulmasıdır. Bunda muzaf ve muzafun ileyhten oluşan izafet terkibi, ters bir izafet yapılarak cümlelerin devamında tekrar edilir. Böylelikle zihinde ve kulakta cinas sanatının verdiği etkiyi verir. Bu türün en meşhur örnekleri عَادَاتُ السَّادَاتِ سَادَاتُ: "Büyüklerin sözleri, sözlerin büyükleridir." ile الْعَادَاتُ: "Büyüklerin âdetleri, âdetlerin büyükleridir." özdeyişleridir.⁶⁵

İlk izafet terkiibinde muzaf olan kelime, ikinci terkipte muzafun ileyhten; muzafun ileyhten ise muzaf olarak değiştiğinden, bu tür aks'e, terkipten bünyesindeki değişikliklerle yeni bir izafet oluşturma anlamında *aksu't-terkiib* demeyi uygun bulduk.

1.5.2. Aksu't-Tealluk

İki ayrı cümlede tekrar eden bir fiile tealluk eden (ma'mul olan) kelimelerin yerlerinin değiştirilmesi ile oluşur. Bu türde de lafzî bir âhenk vardır. İki kelimeye muteallâk olan fiil, ilk cümlede birinci mefulü veya ona tâbî bir kelime olarak aldığı mamulünü, ikinci cümlede ikinci sırada almıştır. İkinci mamul, muteallâkın da tekrarlandığı yeni cümlede ilk mamul olmuştur. Abdullah b. Zubeyr'in (ö. 73/692) hamase/yığıtlığa dair şu beyti buna örnektir:⁶⁶ (Vâfir)

فَرَدَّ شَعْرَهُنَّ السُّودَ بَيْضًا وَرَدَّ وُجُوهُنَّ الْبَيْضَ سُودًا

Onların kapkara hislerini bembeyaz duygulara çevirdi. Bembeyaz yüzlerini siyah hale getirdi.

Bu tür örneklerde, birden çok mamulü olan fiile tealluk eden kelimeler, yeni cümlede yer değiştirerek farklı bir mana oluşturmaktadır. Bu sebeple bu tür için *aksu't-tealluk* ismini vermenin uygun olacağı kanaatindeyiz.

1.5.3. Aksu't-Tesâvî

İki cümlelerin sonundaki kelimelerin, diğer cümlede başa alınmasıyla oluşan yer değiştirme aks sanatının üçüncü şeklidir. Bunun örneği Ebu't-Tayyib el-Mutenebbî'nin (ö. 354/965) şu beytidir:⁶⁷ (Tavîl)

فَلَا مَجْدَ فِي الدُّنْيَا لِمَنْ قَلَّ مَالُهُ وَلَا مَالَ فِي الدُّنْيَا لِمَنْ قَلَّ مَجْدُهُ

Malı az olan kimsenin, dünyada itibarı yoktur. İtibarı az olan kimsenin de dünyada malı yoktur.

Aks sanatının bu türünde, ikinci cümle ilk cümlelerin son kısmı üzerinden kurulmaktadır. Bu, reddu'l-acuz ale's-sadr (tasdîr) ile en çok karıştırılan aks sanatı türüdür. Ancak yukarıda da belirtildiği üzere tasdîr sanatında yalnızca kelime tek-

⁶⁵ el-Kazvîni, *age.*, s. 363; et-Tehânevî, *age.*, II, 1202.

⁶⁶ el-Kazvîni, *agy.*

⁶⁷ el-Kazvîni, *agy.*

rarı vardır. Aks sanatında ise anlamın ters yüz edilişi söz konusudur. Bu sebeple, Mantık ilmindeki eşitlik ilişkisini çağrıştıran bu türe, zihinde doğru çağrışımı yapması amacıyla *aksu't-tesâvî* denilebileceği düşüncesindeyiz.

1.5.4. Aks Sanatı ile İlgili Diğer Tasnifler

Yukarıdaki tasnif dışında aks sanatı bazı kaynaklarda, şiirde şairin kendi mısralarına uyarlaması ve bir başka şairin beytine uyarlaması şeklinde de ikiye ayrılmıştır.⁶⁸

Şimdiye kadar verilen örnekler hep şairin kendi mısrasına uyguladığı aks örnekleriydi. Bu sebeple sadece ikinci türe bir örnek vermek istiyoruz.

Ebu'l-Atâhiye (ö. 210/825), aşağıdaki beyitte bayrakları bulutlara benzetir.⁶⁹ (Vâfir)

وَرَايَاتُ يَحُلُّ النَّصْرُ فِيهَا
تَمَرٌ كَأَنَّهَا قَطَعُ السَّحَابِ

Bayraklar vardır, onlarla zafer gerçekleşir. Bulut kümeleri gibi geçip giderler.

Ali b. el-Cehm (ö. 249/823) ise nazmettiği bir beyitte bulutları bayraklara benzeterek, bir başka şairin dizelerinde geçen ifadelerin tersini ortaya koymuş ve bir aks sanatı örneği vermiştir.⁷⁰ (Tavîl)

فَمَرَّتْ تَمَوْقُ الطَّرْفِ حَتَّى كَأَنَّهَا
جُنُودٌ عُبَيْدِ اللَّهِ وَلَّتْ بُنُودُهَا

Bakışları uyandırarak geçtiler. Sonunda Ubeydullah'ın, bayrakları ters dönmüş askerleri gibi oldular.

Aks sanatı ile ilgili sonraki dönemlere ait bazı kaynaklarda *tam aks* ve *nakıs aks* şeklinde bir ayırmadan daha söz edildiğini görüyoruz. Bu türler, şöyle tarif edilmiştir:

Aks-i Tâm: Mısra ve cümledeki söz sırasını bir öncekinin tam tersi olarak düzenlemektir.

Aks-i Nâkıs: Aks sanatı yapılırken kelimelerin sırası değiştirildiği veya bazı ekleme ve çıkarmalar yapıldığı takdirde noksan aks meydana gelir.⁷¹ Ancak temel kaynaklarda yer almayan bu tasnifin yalnızca Osmanlıca ile ilgili, yani divan edebiyatına dair bir ayırım olduğu kanaatindeyiz. Ayrıca *tam aks* denilen türün, daha önce bu makalede tartışıldığı üzere aslında kalb sanatı olduğu aşikârdır. *Nakıs aks* denilen tür de kalb sanatının kurallı olmayan şeklini ifade etmektedir.

2. Kur'an-ı Kerîm'de Aks Sanatına Dair Örnekler

Bir nesir harikası olan Kur'an-ı Kerîm, sec' ve insicama hizmet eden birçok sanata yer verdiği gibi aks sanatından da güzel örnekler sunar. Çünkü o bütünüyle,

⁶⁸ İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru't-Tahbîr*, s. 318-319; İbn Hicce, *age.*, I, 357.

⁶⁹ İbn Ebi'l-İsba', *age.*, s. 318.

⁷⁰ İbn Ebi'l-İsba', *agy.*

⁷¹ Yetiş, "Akis", *DİA*, II, 265.

okunduğunda ruhları derinden etkileyen eşsiz bir ses uyumuna sahiptir. Bu, onu diğer kitaplardan ayıran önemli bir üslûp özelliğidir.

Kur'an, şiir gibi belli bir vezinle yazılmadığı halde, biçim ile muhtevanın kaynaşmasından meydana gelen kendine has bir ölçü ve âhenge sahiptir. Bu âhenk, lafız ve mana arasındaki fonetik uyum (onomatope) ve söz sanatları ile oluşur.⁷² Kur'an'da bu sanatların yer almasının, Bedî' ilminin, dolayısıyla da Arap edebiyatının gelişmesine önemli katkılar sağladığı inkâr edilemez.

İlk muhatap kitlesi şiir ve edebiyatta ileri bir kavim olan Kur'an, pek çok bedî'î sanatta olduğu gibi aks sanatı açısından da birçok örnek ortaya koymuş ve onun sağladığı âhenkle, kitleleri etkileyici özelliğini güçlendirmiştir. Bu bölümde aks sanatının yer aldığı âyetlerden örnekler verilirken, öncelikle el-Kazvî'nin tasnifi esas alınacak, daha sonra diğer yaklaşımlara dair örneklerle geçilecektir.

Öncelikle Kur'an'da aks sanatının *aksu't-terkîb* adını verdiğimiz ilk türü ile ilgili herhangi bir örneğe rastlamadığımızı belirtelim. Kur'an âyetlerinde aks'in ikinci ve üçüncü türüne dair örnekler bulunmaktadır.

Âl-i İmran suresinin 27. âyetinde *aksu't-tealluk* vardır. İlgili bölüm şöyledir:

“*Geceyi gündüze katar, gündüzü de geceye katarsın. Ölüden diriye çıkarır, diriden de ölüyü çıkarır-sın...*”

تولجُ fiiliyle önce geceyi gündüze katma ifade edilmiş; sonraki cümlede ise *gece* ve *gündüz* kelimelerinin yerleri değiştirilerek gündüzü geceye katma anlamı verilmiştir. Böylelikle burada *aksu't-tealluk* sanatı gerçekleşmiştir.

Âyetin devamında aynı aks türü bu defa *تُخْرِجُ* fiili ile karşımıza çıkar. İlk cümlede *مف'ulün bih الحَيِّ* kelimesi iken; diğer cümlede *المَيِّتِ* kelimesidir.

Aks sanatının aynı türünün yer aldığı benzer âyetlerden bazıları da şunlardır:

“*Ölüden diriye, diriden de ölüyü O çıkarıyor...*”⁷³

“*Ölüden diriye, diriden ölüyü kim çıkarır...*”⁷⁴

“*Böylece Allah, geceyi gündüze katar, gündüzü de geceye katar...*”⁷⁵

Kur'an'da yer bulan bir diğer aks türü de *aksu't-tesâvîd*dir. *هِنَّ لِيَأْسَ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِيَأْسَ* “*Onlar (kadınlar) sizin elbisenizdir, siz de onların elbisesisiniz...*”⁷⁶ âyetinde,

⁷² Çevikoğlu, “Kur'an-ı Kerim'de Edebî Üslûp”, s. 73-74.

⁷³ Rûm, 30/19.

⁷⁴ Yûnus, 10/31.

⁷⁵ Hac, 22/61.

önce kadınların erkekler için bir elbise olduğu söylenmiş, ardından da aynı durumun kadınlara göre erkekler için söz konusu olduğu belirtilmiştir. Uygun şekilde zamirlerin yeri değiştirilerek etkili bir aks sanatı oluşturulmuştur. Böylelikle Kur'an, iki ayrı cümle ile hem bir söz ahengi sağlamış hem de ortaya koyacağı anlamı güçlü bir tarzda ortaya koymuştur.

Aks sanatının aynı türünün yer aldığı diğer bazı âyetler ise şöyledir:

لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهَا: "...Ne bu kadınlar onlara helaldir; ne onlar bunlara helal olurlar..."⁷⁷

مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِمْ مِنْ شَيْءٍ: "...Onların hesabından sana bir sorumluluk, senin hesabından da onlara bir sorumluluk yoktur..."⁷⁸

مَا يَفْتَحُ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا وَمَا يُمْسِكُ فَلَا مُرْسِلَ لَهُ مِنْ بَعْدِهِ: "Allah'ın insanlara verdiği rahmeti önleyebilecek yoktur. O'nun önlediğini de O'nun ardından salverecek yoktur..."⁷⁹

Celaluddîn es-Suyûtî (ö. 911/1505), İbn Ebi'l-İsba'nın aks sanatının farklı bir örneği olarak şu âyetten söz ettiğini nakleder:

وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْتَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظَلَّمُونَ نَقِيرًا وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ

"Erkek ve kadın her kim inanarak iyi işlerden birini yaparsa, işte öyle kimseler cennete girerler ve zerre kadar haksızlığa uğratılmazlar. İyilik yaparak kendini Allah'a teslim edenden daha güzel kimin dini olabilir?"⁸⁰

Buradaki وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا ifadesi ile başlayan ikinci âyetin nazmı, öncesindeki âyetin nazımının aksidir. Çünkü birinci âyette *amel* eylemi, *îman* eyleminden (وَهُوَ) ifadesinden) önce gelmiş; ikincisinde ise *İslâm* kelimesinden sonra gelmiştir. وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا ifadesi, مِمَّنْ أَسْلَمَ fiilinden sonra yer almıştır.⁸¹

Bu örneğin, aks sanatının diğer türlerinden farklı olduğu açıktır. Kaldı ki bu âyetlerde aynı konuyu tersinden ifade etme durumu da söz konusu değildir. Bu sebeple burada tam manasıyla bir aks sanatının varlığından söz etmek mümkün değildir.

es-Suyûtî'nin, kalb, mablûbu'l-mustevî ve aksi mümkün olan kalb adıyla bilinen mablûb sanatının, aks sanatının bir türü olduğuna dair görüşüne yukarıda

→

⁷⁶ Bakara, 2/187.

⁷⁷ Mumtebine, 60/10.

⁷⁸ En'am, 6/52.

⁷⁹ Fatur, 35/2.

⁸⁰ Nisâ, 4/124-125.

⁸¹ es-Suyûtî, *el-İtkân*, III, 318. İbn Ebi'l-İsba'a atfedilen bu aks türü ve izahı için *el-İtkân*'ı kaynak göstermemizin sebebi, farklı baskılarını incelemiş olmamıza rağmen, İbn Ebi'l-İsba'nın kendi eserlerinde bu ifadelerle rastlamayıpımızdır. Ulaşamadığımız bazı *Tahrîru't-Tahbîr* veya *Bedî'u'l-Kur'ân* nüshalarında bulunma ihtimaline binaen bu bilgiyi es-Suyûtî'den nakletmiş olduk.

değinilmişti.⁸² كَلٌّ فِي فَلَكٍ: "...Hepsi bir yörüngede..."⁸³ ile رَبِّكَ ذَكَّرَ (و): "Rabbini tekbir et!"⁸⁴ âyetleri buna misal olarak gösterilse de, Kur'an'da üçüncü bir örneği olmayan bu türün aslında bir aks değil, tersinden okunduğunda da aynı metnin ortaya çıktığı bir kalb sanatı türü olduğu aşikârdır.

Sonuç

Arap belagatinde kelâmı süsleyen lafız ve mana sanatlarını inceleyen Bedî' ilminde, bu amaca hizmet eden edebî sanatlardan biri olan aks, manevî sanatlar arasında sayılsa da aynı zamanda söz ahengini sağlayan sanatlardan biridir. Bir cümle sonunu başa, başını da sona almak suretiyle yeni bir cümle oluşturmayı ifade eder. Ebû Hilâl el-Askerî, İbn Ebi'l-İsba' ve bu sanatı *aks ve tebdîl* başlığı altında inceleyip bölümlere ayıran el-Kazvî'nî, bu sanatın gelişmesine önemli katkılar sağlamışlardır.

Bu sanat, ilk dönemlerden itibaren bilinip gerek nesir gerekse şiirde yaygın olarak uygulanmış olsa da, tarihi süreçte çoğunlukla kalb ve reddu'l-acuz ale's-sadr (tasdîr) gibi bazı sanatlarla karıştırılmıştır. Aks, özellikle mustevî kalb ve reddu'l-acuz ale's-sadr sanatlarına yakındır. Ancak aks sanatında tekrarlanan, bir kelime değil bir ibare ya da kelime gurubudur. Reddu'l-acuz ale's-sadr'da ise tekrarlanan ibare değil, bir kelime veya birleşik kelimedir. Kelamın, harekesiz hâliyle tersinden de aynı şekilde okunması ile oluşan kalb ise görselliğe de hitab eden daha farklı bir kullanımdır. Aks ile kalb, birbirinden ayrı sanatlar olduğu halde, kalb sanatının bir türü olan mustevî kalb'e bazı âlimlerce *mâ lâ yestehîlu bi'l-in'ikâs* adının verilmesi, bu karışıklığa neden olmuştur.

İyi kurgulanan bir aks sanatı, aynı zamanda anlamı da güçlendirmektedir. Ses tekrarı ile de yapılan türleri olması sebebiyle insan zihninde lafzî bir sanat olan cinasla benzer tesir oluşturmaktadır. Bu sebeple aks sanatını yalnızca bir manevî sanat olarak görmenin eksik olacağı, onu ses âhengine dayalı bir manâ sanatı olarak nitelemenin daha uygun olacağı kanaatindeyiz.

el-Hatîb el-Kazvî'nî'nin, isimlendirmeden kısımlara ayırdığı aks sanatına dair örnekler üzerinde düşünüldüğünde, aks sanatının tarihi süreci de dikkate alınarak, söz konusu türlerin *aksu't-terkîb*, *aksu't-tealluk* ve *aksu't-tesâvî* şeklinde isimlendirilmesinin uygun olabileceği düşüncesindeyiz.

Aks, Kur'an'da yer alan bedî'î sanatlardan biridir. *Bedâi'u'l-Kur'ân*'a dâhil olan aks sanatının üç türünden ikisine dair örnekler Kur'an'da rastlamak mümkündür.

⁸² Bk. es-Suyûtî, *age.*, III, 318.

⁸³ Enbiyâ, 21/33.

⁸⁴ Muddessir, 74/3.

Kaynakça

- Akdemir, Hikmet, "Belâgat İlmî ve Kur'an Tefsirindeki Yeri", *Harran Üni. İlahiyat Fak. Dergisi*, yıl. 1996, S. 2. el-Askerî, Ebû Hilâl, *Kitâbu's-Sinâ'ateyn*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî-Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Mektebetu'l-Unsuriyye, Beyrut 1419.
- Bolay, M. Naci, "Akis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, II, İstanbul 1989.
- el-Cevherî, es-Sihâh Tâcu'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye, thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr, Beyrut 1987.
- Çevikoğlu, Hasan, "Kur'an-ı Kerim'de Edebî Üslûp", *Bozok Üni. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl. 2012/1, S. 1.
- Değirmençay, Veyis, "Teşbih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XL, İstanbul 2011.
- Doğan, D. Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, Vadi Yayınları, Ankara 2003.
- Durmuş, İsmail, "Kalb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXIV, İstanbul 2001.
- , "Tarsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XL, İstanbul 2011.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'âs el-Ezdi es-Sicistânî, es-Sunen, Çağrı Yayınları, İstanbul-Tunus 1992.
- Ebu'l-Bekâ, Eyyub b. Musa el-Huseynî el-Kefevî, *el-Kulliyât*, thk. Adnan Derviş-Muhammed el-Misrî, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1998.
- Emîn, Bekrî, *el-Belâğatu'l-Arabiyye fi Sevbiha'l-Cedid*, Dâru'l-İlmi li'l-Melayîn, Beyrut 1990.
- el-Halebî, Şihabuddîn Mahmud b. Süleyman b. Fehd el-Hanbelî, *Husnu't-Tevellul ilâ Sinâ'ati't-Terrassul*, thk. Ekrem Osman Yusuf, Dâru'r-Raşid li'n-Neşr, Bağdat 1980.
- el-Halîl b. Ahmed, Ebû Abdîrrahman el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-Ayn-Muratteben alâ Hurûfi'l-Mu'cem*, thk. ve trb. Abdulhamîd Hendâvî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- el-Hâşimî, Ahmed, *Cevâhiru'l-Belâğa fi'l-Me'ânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî'*, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut ty.
- İbn Ebi'l-İsba', Ebû Muhammed, *Tahrîru't-Tahbîr fi Sinâ'ati's-Şi'r ve'n-Nesr ve Beyâni l'câzi'l-Kur'an*, thk. Hafnî Muhammed Şeref, Birleşik Arap Emirlikleri ty.
- , *Bedî'u'l-Kur'âni'l-Mecid*, tkd. ve thk. Hafnî Muhammed Şeref, Nehdatu Mısır, Kahire ty.
- İbn Fâris, *Mu'cemu Mekayisi'l-Luğa*, thk. Abdusselâm Muhammed Harun, Daru'l-Fikr, Beyrut ty.
- İbn Hicce el-Hamevî, Ebû'l-Mehâsin Takıyyuddîn Ebûbekr b. Ali b. Abdillâh, *Hızânetu'l-Edeb ve Ğayetu'l-Ereb*, Dâru Mektebeti'l-Hilâl-Dâru'l-Bihâr, Beyrut 2004.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlüddin el-Ensârî, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdir, Beyrut 1414 H.
- İbn Raşîk, Ebû Ali el-Hasen el-Kayravânî, *el-Umde fi Mehâsini's-Şi'ri ve Âdâbih*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Dâru'l-Cil, Beyrut 1981.
- İbnu'l-Esrîr, Ebu's-Sa'adât Meccuddîn, *en-Nihâye fi Ğarîbi'l-Hadis ve'l-Eser*, thk. Tahir Ahmed Zâvî-Mahmud Muhammed Tanâhî, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut ty.
- İbnu'l-Mu'tez, Ebu'l-Abbas, *Kitâbu'l-Bedî'*, nşr. Ignatius Kraczkowski, Dâru'l-Mesîra, Beyrut 1982.
- Kalkîle, Abduh Abdulazîz, *el-Belâğatu'l-İstilahîyye*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1992.
- el-Kazvîni, Celâluddîn Ebû Abdillâh el-Hatîb, *el-İzâh fi Ulûmi'l-Belâğa*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut ty.
- Kılıç, Hulusi, "İştikak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXIII, İstanbul 2001.
- Kızıklı, Zafer, "Arap Dili Belâgat Bilimine Kuramsal Bir Yaklaşım", *Journal of Islamic Research*, yıl. 2013/24, S. 1.
- Kudâme b. Ca'fer, *Nakdu's-Şi'r*, thk. Muhammed Abdu'l-mun'im Hafâcî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut ty.
- Saraç, M. A. Yekta, *Klasik Edebiyat Bilgisi-Belâgat*, Bilimevi Yayınları, İstanbul 2001.
- Sarıkaya, Meliha Y., "Teşbih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XL, İstanbul 2011.
- es-Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Yusuf b. Ebîbekr, *Miftâhu'l-Ulûm*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1987.
- Selçuk, Bahir, "Divan Şiirindeki Ses ve Ahenkle İlgili Sanatlara Genel Bir Bakış", *Adıyaman Üniversitesi Eski Türk Edebiyatı Ulusal Sempozyumu*, ed. Süleyman Çaldak-İbrahim Halil Tuğluk, Adıyaman Üniversitesi Yayınları, Ankara 2010.
- es-Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Fadl İbrahim, el-Hey'etu'l-Misriyye, Kahire 1974.
- eş-Şerîf el-Curcânî, Ali b. Muhammed, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, Mektebetu Lubnan, Beyrut 1985.
- et-Tehânevî, Muhammed Ali, *Mevsû'atu Keşşâf-ı Istilahâtî'l-Funûn ve'l-Ulûm*, Farsça'dan Arapça'ya çev. Abdullah el-Halidî, Mektebetu Lubnan Naşîrûn, Beyrut 1996.
- Yetiş, Kazım, "Akis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, II, İstanbul 1989.
- ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kasım, *Esâsu'l-Belâğa*, thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd, Beyrut 1998.
- ez-Zerkeşî, Ebu Abdillâh Bedruddîn Muhammed, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Fadl İbrahim, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, Beyrut 1957.

Kur'ân'da Toplumsal Değişme Olgusu -Disiplinlerarası Bir Giriş Denemesi-

Mustafa Şentürk

Yrd. Doç. Dr., Trakya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Tefsir Ana bilim dalı Öğretim Üyesi
mustafasenturk@trakya.edu.tr

Öz

Sosyal bilimciler, toplumsal değişme olgusunu ilerlemeci/doğrusal ve çevrimsel/döngüsel yaklaşımlar ışığında; nüfus, ekonomi, coğrafya, kültür, teknoloji gibi nedenlerle açıklamaya çalışmaktadırlar. Kur'ân bu anlamda incelendiği zaman, görülecektir ki, toplumsal değişimin temel unsuru toplum kendisidir. Ayrıca Kur'ân toplumsal değişimin dini ve ahlâkî sebeplerini de vurgulamakta; çeşitli kavramlarla bireysel, toplumsal ve evrensel değişmeyi ve değişmezleri işlemektedir. Çalışmamız toplumsal değişme bağlamındaki ecel ve sünnetullah ile tağyir, müdâvele ve def gibi Kur'ân kavramlarına dair bir panorama sunmak ve böylelikle toplumsal değişme kavramının analizinde disiplinlerarası bir giriş denemesi amacını taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Toplumsal Değişme, Sünnetullah, Tağyir, Müdavele

The Notion of Social Change in the Qur'an -A Multi-Disciplinary Approach-

Social scientists try to explain the notion of social change under the light of progressive/linear and periodic/cyclic approaches by taking some certain reasons into consideration including population, economy, geography, culture and technology. If the Qur'an is examined within this context, it will be clear that the main component of social change is the society itself. Moreover, the Qur'an expresses the religious and ethical reasons for the social change, and deals with the individual, social and universal changeable and unchangeable by means of various concepts. Our study aims to demonstrate a panorama concerning some Quranic concepts such as ajal, sunnatullah and taghyir, mudawala and daf in the context of social change, and thus to provide a multi-disciplinary reading about the analysis of social change.

Key Words: Quran, Social Change, Sunnatullah, Taghyir, Mudawala

Atıf

Mustafa Şentürk, Kur'ân'da Toplumsal Değişme Olgusu Disiplinlerarası Bir Giriş Denemesi, Marife, Yaz 2014, ss. 25-42

Giriş

Hayatın ve toplumun sürekli değiştiği, bu olgunun yani değişimin, “değişmeyen tek şey değişimin kendisidir” söylemi ile ya da Herakleitos’un (MÖ. 540-480?) “aynı nehirde iki defa yıkanılmaz” deyiimiyle, mutlak kabul edildiği gözlenmektedir¹. Öte yandan *değişimin* sosyolojinin en temel kavram ve konularından biri olduğu bilinmektedir. Hatta bağımsız bir disiplin olarak Sosyoloji’yi doğuran ana nedenin, 18-19. yy.da yaşanan hızlı *toplumsal değişim* olduğu söylenmektedir. Sanayi devrimi ile *üretim* başta olmak üzere, *aile*, *eğitim*, *şehirleşme*, *tabakalaşma* açısından toplumsal yapı hızla değişmiş; *geleneksel toplumdaki modern topluma* geçilmiştir. İlk sosyolojik çalışmaları da neden ve sonuçlarıyla birlikte bu toplumsal değişimi ve boyutlarını anlamaya çalışan analizler oluşturmuştur².

Sosyolojik bir kavram olarak *toplumsal değişim*; toplumsal değer, norm, davranış, ilişki, yapı ve kurumların zaman içerisinde geçirdiği dönüşüm olarak tanımlanmaktadır³. Başka bir ifadeyle toplumsal değişim, kaçınılmaz ve evrensel bir fenomen olarak toplumun ekonomik, kültürel, yapısal, ekolojik ve(ya) demografik açılardan değişmesidir. Değişme; bir taraftan hiçbir yönü işaret etmeyen nötr bir kavram iken, diğer taraftan merkeze alınan değerlere göre *gelişme* ve *ilerleme* gibi *olumlu*, *gerileme* ve *bozulma* gibi *olumsuz* yönleri içine alabilecek anlam genişliğine sahiptir.

Toplumsal değişmeyi *çevre*, *kültür*, *nüfus*, *şehirleşme*, *teknoloji* gibi olguların etkilediği kabul edilmektedir. *Çevre*, her ne kadar sanayileşme döneminde etkisi azalmış görünüyorsa da toplumların örgütlenmesi, üretim biçimlerinin şekillenmesi ve ekonomik yapının oluşmasında etkilidir. Max Weber’in (1864-1920) Protestan ahlâkı ve kapitalizm arasında kurduğu ilişkide olduğu gibi, *kültürün* yaşam biçimini, davranış kalıplarını etkilediğini kabul etmek gerekecektir. Çeşitli nedenlerle oluşan *nüfus hareketleri*, sözgelimi nüfusun hızlı artışı ya da düşüşü de toplumsal değişimde bir başka etkidir. *Şehirleşmenin* de mahallî ve cemâatçı yapılarda çözülmeye neden olduğu ve dînin kamusal alanda görünürlüğünü azaltarak dîni yaşama biçimini bireyselleştirdiği gözlenilmektedir. Öte yandan ateşten tekerleğe, pusuladan matbaaya, buharlı makineye, elektiriğe ve internete kadar gelişen *teknolojiler*, toplumsal değişimi hızlandıran etkenlerdir⁴.

Bilindiği gibi toplumbilimciler sosyal değişmeyi çeşitli teori ve yaklaşımlarla açıklamaya çalışmışlardır. Bunları *çevrimsel/döngüsel* ve *ilerlemeci/doğrusal* yaklaşımlar olarak iki ana başlıkta toplamak mümkündür⁵.

¹ Hilav, *Diyalektik Düşüncenin Tarihi*, s. 17; Vergin, “Değişim ve Süreklilik”, s. 5.

² Sugur, *Sosyolojiye Giriş*, s. 10; Çelik, *Kur’an’da Toplumsal Değişim*, s. 11; Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, s. 22.

³ Sugur, *age.*, s. 55; Bottomore, *Toplumbilim: Sorunlarına ve Yazınına İlişkin Bir Klavuz*, s. 313.

⁴ Sugur, *age.*, ss. 55-57; Arslantaş, “Sosyal Değişme Kentleşme ve Kentleşmenin Din Üzerindeki Etkileri”, ss. 189-191.

⁵ Bottomore, *age.*, ss. 323-328.

Toplumunu doğan, büyüyen ve ölen bir organizma gibi değerlendiren ve bu nedenle “organizmacı” adı verilen *çevrimsel yaklaşıma* göre değişme *döngüseldir*. Diğer bir tabirle değişimin yönü *ileri* ve *geri* olmak üzere daireseldir. Başka bir ifadeyle değişimin yönü bazen olumlu bazen de olumsuzdur. Fikir öncülüğünü İbn Haldun’un (808/1405) yaptığı bu yaklaşıma göre, bütün toplumlar *kuruluş, yükseliş ve çöküş* aşamalarından geçer⁶. Bu nedenle “yükseliş ve çöküş kuramı” olarak da bilinir⁷. *İlerlemeci tarih anlayışına* dayanan *doğrusal yaklaşıma* göre, değişme *gelişmedir* yani değişimin yönü *ileriye doğrudur* ve *çizgiseldir*. Bunlar özetle *evrimci, diyalektik ve modernleşmeci* yaklaşımlardır.

Bu yaklaşımlardan biri olan ve Batı’yı merkeze alarak etnosantrik bir bakış açısı ortaya koyan *evrimci yaklaşım*, gelişmiş-gelişmemiş/evrimini tamamlamış-tamamlanmamış ayrımından hareketle; bütün toplumların *basitten karmaşık yapılarla*, diğer bir deyişle *feodaliteden sanayileşmeye* doğru ideal bir toplumsal düzene, yani batılı standartlar ve değerlere doğru evrildiğini ileri sürer. Örneğin, yaklaşımın önemli temsilcilerinden olan ve pozitivist bir bilim anlayışına sahip Auguste Comte’a (1798-1857) göre, bütün toplumlar eşyayı ve evreni anlam(landır)mak için *teolojik, metafizik ve pozitif* dönemlerden geçeceklerdir⁸.

Çatışmacı diyalektik kurama göre, toplumsal değişme olgusu bir üretim tarzından diğerine geçiştir. Değişimin belirleyici etkeni *çatışmadır*. Karl Marks’a (1818-1883) göre çatışma, aynı zamanda, toplumun temel karakteristiğidir. Çatışmanın kaynağı *toplumun iç çelişkileri ve zıtlıkları*, nedeni ise *üretim araçlarına* yani *altyapıya sahip olma mücadelesidir*. Alt yapıyı elinde bulunduran üst yapıyı; yani aileyi, kültürü, dîni ve hukuku yönlendirir. Bu kurama göre değişimin yönü, *ilkel komünal toplumdan sınıfsız sosyalist topluma* doğrudur⁹.

Yapısalcı-işlevselci bir karakteri olan *modernleşme kuramına* göre değişme, coğrafya ile sınırlı *geleneksel toplumdan* rasyonalite üzerine kurulu, farklılaşma ve uzmanlaşmaya dayalı *modern topluma* doğrudur. Ekonomik, siyâsî ve kültürel boyutlarıyla modernliğin ölçütü Batı normlarıdır ve bu sebeple modernleşme yaklaşımı da *Batı-merkezci* bir anlayışa sahiptir¹⁰. Bu noktada “çoğul modernlikler” ile “alternatif modernlikler” ve bu arada “Batı dışı modernliklerin” gündeme getirilmesi¹¹ doğaldır.

Toplumsal değişmeyi ve nedenlerini anlamaya dönük bu açıklamaların “mekanik”¹² yaklaşımlar olduğu, değişimin en önemli öznesi olan insanın ve toplumun iradesi ve “halîfe” özelliğini göz ardı ederek, onu öznelikten nesnelığe ittiği ve edilgenleştirdiği söylenebilir. Halbuki kabul edilmelidir ki, bütün bu etkenlerin insan eliyle biçimlendirilmesi olası iken, insanın biçimlendirilmesinin tamamen bu

⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 431-436, 444-447.

⁷ Çelik, *age.*, ss. 27-30; Okumuş, *age.*, ss. 36-40; Küçükcan, *Din Sosyolojisi*, s. 86.

⁸ Çelik, *age.*, ss. 30-31; Okumuş, *age.*, ss. 40-42; Küçükcan, *age.*, s. 86.

⁹ Sugur, *age.*, s. 60.

¹⁰ Çelik, *age.*, ss. 37-39; Okumuş, *age.*, ss. 42-44; Küçükcan, *age.*, s. 86.

¹¹ Göle, *Modern Mahrem*, ss. 26-28, 170-182; Göle, *Melez Desenler*, ss. 159-174; Yücedağ, “Nilüfer Göle’de Batı-Dışı Modernliği Anlamak”, ss. 69-76.

¹² Kösemihal, *Sosyoloji Tarihi*, s. 36.

etkenlere indirgenmesi kabul edilemez¹³. Aşağıda da görüleceği üzere, Kur'ân'ın bu yaklaşımlardan temel farkı, insanla ilgili her şeyde olduğu gibi, toplumsal değişme konusunda da insanı özne olarak değerlendirmesi ve sorumlu tutmasıdır.

Çalışmamızda toplumsal değişme olgusunu Kur'ân'ın ilgili âyet ve kavramlarından hareketle değerlendirmeye çalışacağız. Kur'ân'da sosyolojinin alanına girebilecek çok sayıda kavram ve konu bulunduğu düşüncesinden¹⁴ hareketle, toplumsal değişme olgusu ile ilgili Kur'ân ve tefsîr literatüründeki malumâta sosyolojinin dikkatini çekebileceğimizi ve böylelikle alanın literatürüne mütevâzî bir katkı sağlayabileceğimizi düşünüyoruz.

1. Değiştiren Bir Kitap Olarak Kur'ân

Din, kuruluşunu tamamladığı aşamada *korumacı* yapısı nedeniyle toplumun devamlılığını sağlayan, kendisi ve temel doktrinleri değişmeyen en temel (dogmatik) kurumlardan biri olarak, her ne kadar *muhafazakâr* karakteri öne çıksa da (dînin) kendisinin değilse bile, dîni olanın zamana ve şartlara göre değişebilirliği¹⁵ kabul edilmektedir. Kısaca ifade etmek gerekirse, “din *sabit* ise de *şerîat/uygulamalar dinamiktir*”¹⁶. İslâm'ın tarihinde kendisine dinamizm kazandıran *icmân, ictihâdın, kıyâsın, tecdîdin ve mezheplerin* varlığı da bunun göstergesidir¹⁷.

Din, toplumun en önemli kurumlarından biri olarak, toplumu ve toplumsal değişmeyi etkiler. Ancak din ile toplum ve toplumsal değişim arasında tek boyutlu bir ilişkiden değil diyalektik bir ilişkiden, bir diğer ifadeyle etkileşimden söz edilebilir¹⁸. Buna göre dînin bir taraftan direnç göstererek toplumsal değişimde koruyucu ve yavaşlatıcı, diğer taraftan *meşrûlaştırıcı* yönüyle *takviye edici*, bazen de değişimi talep ederek *temel belirleyici* etkisinden söz edilebilir. Berger buna, dünya inşa etmede dînin “kurucu” ve “koruyucu” etkisi adını verir¹⁹. Öte yandan toplumsal değişimin de dîni dolaylı ya da doğrudan, olumlu veya olumsuz etkilediği gözlenmektedir²⁰.

Tevhîd inancına dayalı İslâm'ın tanrı anlayışı *deist, statik ve edilgen* -diğer bir tabirle (insan tarafından) *yaratılan tanrı-* değil, *dinamik ve etken*, yani yaratan tanrı anlayışına dayanmaktadır. Çünkü İslâm'ın temel kaynağı Kur'ân'a göre, Allah hiç ölmeyecek canlı (Hayy) olarak, her an yaratma eyleminde bulunan bir tanrıdır²¹. Yaratıcı, kâinâta her an yeni bir iş ve oluştadır. Her dem kâinâta müdâhildir

¹³ Şener, “Sosyal Değişmenin Dini Hayata Etkisi”, s. 98.

¹⁴ Cebeci, “Sosyolojik Tefsirin İmkan ve Sorunları”, ss. 367-370.

¹⁵ Mecelle'nin meşhur kaidesi “ezmânın tagayyuru ile ahkâmın tagayyuru inkâr olunamaz” için bk. Berki, *Açıklamalı Mecelle*, s. 22. Örnekler için bk. Şahin, “İslam ve Sosyal Değişme”, ss. 12-28.

¹⁶ Bk. Güler, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, ss. 1-176.

¹⁷ Benzer değerlendirmeler için bk. İkbâl, *İslâm'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, s. 209; Aydın, *İlk Dönem İslam Toplumunun Şekillenmesi*, ss. 184-186; Beşer, “Sosyal Değişme ve İctihat”, ss. 301-318; Kırca, *Kur'an'ı Anlama*, s. 67.

¹⁸ Benzer değerlendirmeler için bk. Sinanoğlu, “Toplumsal Değişim ve Din”, s. 26; Arslantaş, *agm.*, s. 190.

¹⁹ Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, ss. 29-59, 61-88. Ayrıca bk. Dursun, *Din Bürokrasisi*, s. 26.

²⁰ Çelik, *age.*, ss. 46-53; Okumuş, *age.*, ss. 87-176, 198; Küçükcan, *age.*, ss. 88-98. Ayrıca bk. Harman, “Sosyal Değişme ve Dinler”, ss. 106-112.

²¹ Bakara 2/255; Âl-i İmrân 3/2; Furkan 25/58.

ve tasarrufta bulunmaktadır²². Rasûlüne de sürekli eylem hâlinde olmasını tavsiye etmiştir²³. İslâm dîninin kendisi de dünyaya yönelmiş ve toplumsal hayatı yeni bir hukuk anlayışıyla Allah'ın iradesi yönünde değiştirmek üzere yola çıkmıştır²⁴. Ancak hemen belirtilmelidir ki, İslâm, toplumda ve toplumsal değişme sürecinde sıradan bir sosyal kurum ve "üst yapı" unsuru değil, temel belirleyici unsurdur²⁵.

Bu çerçevede vahyin, tarihe "yaradanca" bir müdahale olduğunu söylemek yanlış olmasa gerektir. Bilindiği gibi bu müdahalenin en sonuncusu, "Kur'ân" olarak tecellî etmiştir²⁶. Kur'ân sadece geçmişte tarihi inşâ etmiş değildir, İslâm dinimizin kaynağı olarak, inşâ edici özelliğini bugün de toplum için sürdürmektedir²⁷. Diğer kitaplar gibi, Kur'ân da Hayy olan Allah tarafından, hayat ve akıl sahibi canlıları uyarmak için gönderilmiştir²⁸. Muhataplarına evreni ve tarihi doğru okumalarını salık veren²⁹ Kur'ân, bir taraftan kendisinden önceki iyiyi tasdik etmiş ve korumuş³⁰; diğer taraftan körü körüne taklîdi ve gelenekçiliği yermiştir³¹. Böylece insanı ve toplumu, dolayısıyla tarihi değiştiren bir kitap olmuştur. Ayrıca dünyayı değiştiren liderler olarak peygamberler ile dînî önderlerin, özellikle de İslâm peygamberi Hz. Muhammed'in (s.a) öne çıktığı bilinmektedir³². O nedenle tarihteki en önemli toplumsal değişimlere, "örnek kişilikler"³³ olarak peygamberlerin yol açtığı kabul edilmelidir.

Kur'ân indirdiği dönemden beri, mutedil ve hayırlı duruşuyla çağına tanıklık ederek, insanlığı iyiliğe çağırıp kötülükten uzaklaştırma görevini ümmetin omuzlarına yüklemiştir³⁴. Böylelikle ümmete yönetimler karşısında bir "özerklik" vermiştir³⁵. Bu da "hayat kitabı" olan Kur'ân'ın, hayat kadar dinamik yapısını ve İslâm ümmeti aracılığıyla toplumsal hareketlerin ve o arada toplumsal değişimin temel dinamiği olduğunu gösterir.

2. Kur'ân'da Değişmeyen Toplumsal Yasalar: Ecel ve Sünnetullah

Toplumsal yasa tabirini, Auguste Comte (1798-1857) gibi, fizik yasaları ölçüsünde ve özellikle katı nedenselliğe bağlı kesinlik arz eden olgular anlamında

²² Rahmân 55/29.

²³ İnşirâh 94/7.

²⁴ Mensching, *Dinî Sosyoloji*, s. 98, 113.

²⁵ Mardin, "İslamcılık", ss. 12-13

²⁶ Benzer bir değerlendirme için bk. Özdeş, "Sosyal Değişim Olgusundan Hareketle Kur'an'ın Tarihsel Olduğu Tezi Üzerine Bir Değerlendirme", s. 191.

²⁷ Gökkır, "Dialectic Relationship Between The Qur'an and Society in Islamic Hermeneutical Traditions", s. 2.

²⁸ Yâ-sîn 36/70.

²⁹ Alâk 96/1; A'râf 7/176; Yûsuf 12/3, 111; Hûd 11/120; Ankebût 29/20; Âl-i İmrân 3/137; En'âm 6/11; Rûm 30/9, 42; Zâriyât 51/38-60.

³⁰ Âl-i İmrân 3/3; Mâide 5/48.

³¹ Bakara 2/270; Mâide 5/104. Kur'ân'ın değiştirmeyi hedeflediği câhiliye dönemi yanlışlıklarından bazıları için bk. Dumlu, "Kur'an ve Değişim", ss. 171-172.

³² Hart, *En Etkin 100: Hazreti Muhammed'den Gorbaçov'a Özgün Bir Değerlendirme*, ss. 1-7.

³³ Hz. İbrâhîm'in (a.s) örnekliliği için Mümtehine 60/4-6'ya, Hz. Peygamber'in (s.a) örnekliliği için de Zümer 33/21'e bakınız.

³⁴ Bakara 2/143; Âl-i İmrân 3/110.

³⁵ Mardin, *Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişme-Bediuzzaman Said Nursi Olayı*, s. 257.

değil sosyal bilimin izin verdiği ve sosyolojinin kabul ettiği sınırlar içinde kullandığımızı belirtmek isteriz.

Konumuz bağlamında ve kullandığımız anlamda Kur'ân'da ilgili toplumsal yasaların neler olabileceğine baktığımızda; biri aynı zamanda doğal bir kanun olan, ama bizim çalışmamızda "toplumsal yapının sonu" anlamında ele alacağımız *ecel*, diğeri ise toplumsal işleyişi ve bu işleyişin yönünü ifade etmek üzere kullanılan *sünnetullah* kavramlarıdır.

Bu bağlamda *ecel* ve *sünnetullah* kavramlarının evrenin işleyişine dâir süreçleri ifade etmek üzere kullanıldığının farkında olarak ancak burada konumuzla ilgisi nedeniyle, sadece sosyal alanla irtibatı açısından ele alınacağını belirtmeliyiz.

2.1. Ecel

Sözlükte "belirlenmiş bir zaman dilimi ve onun sonu"³⁶ anlamına gelen *ecel* kelimesi, bu anlam doğrultusunda Kur'ân'da "kadınların iddet süresi"³⁷, "borcun vadesi"³⁸, "tevbe ve helâk öncesi verilen müddet"³⁹ gibi anlamlar, yanı sıra "bireysel"⁴⁰, toplumsal⁴¹ ve kozmik âkıbet"⁴² için kullanılmıştır.

Konumuzla ilgisi açısından bakıldığında, Kur'ân'ın ilgili âyetlerinde her toplumun bir *eceli* olduğu ve bu *ecelin* öne alınmasının veya ertelenmesinin mümkün olmadığı belirtilmektedir⁴³. İbn Haldun'un kendisinin de atıfta bulunmasından⁴⁴ hareketle, toplumların canlı organizmalar gibi yok olacağı kuramını dayandığını düşündüğümüz âyetlerden, toplumların bireyler gibi zorunlu olarak yok olacağı anlamının yanı sıra ve belki daha çok cezalandırılıp helâk edilecekleri, erdemli bir toplumun ise *ecelinin* ahlâk ilkeleriyle sınırlandırıldığı ve iyi olan şeylerin sürdürülmesi hâlinde, dünyanın sonuna kadar yaşamasının imkân dâhilinde olduğu şeklinde anlaşılmıştır⁴⁵.

Ecel ile ilgili âyetlere yakından bakıldığında, süre anlamındaki *ecelin* "hayat müddeti"; kıyâmet olarak da anlaşılan *ecel-i müsemmânın* ise "hayat müddetinin sonu" anlamına geldiği görülmektedir⁴⁶. Âyetlerden *ecelde* takdîm ve te'hîrin, yani

³⁶ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, I, 13.

³⁷ Bakara 2/231, 232, 234; Talâk 65/2, 4.

³⁸ Bakara 2/282.

³⁹ İbrâhîm 14/10; Nahl 16/61; Ankebût 29/53; Fâtır 35/45; Nûh 71/4.

⁴⁰ Âl-i İmrân 3/145; En'âm 6/2, 60; Münâfikûn 63/10-11.

⁴¹ A'râf 7/34; Yûnûs 10/49; Hıcr 15/5; Mü'minûn 23/43.

⁴² Gezegelelerin *eceli* için Ra'd 13/2, Lokman 31/29, Fâtır 35/13 Zümer 39/5'ye; göklerle yer arasındakilerin *eceli* için Rûm 30/8, Ahkâf 46/3'e; âhiret gününün *eceli* için Hûd 11/104'e bakınız.

⁴³ A'râf 7/34; Yûnûs 10/49; Hıcr 15/5; Mü'minûn 23/43.

⁴⁴ İbn Haldun, *age.*, I, 435.

⁴⁵ Yûnus 10/96-98. Ayrıca bk. Elmalılı, *Hak Dini*, III, 2155-2156; Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, II, 30.

⁴⁶ Bu noktada *müsemmâ* kelimesinin "adı konulmuş/belirlenmiş" anlamı dikkate alınmalıdır. İlgili âyetler için bk. Ra'd 13/2; Ankebût 29/53, Lokmân 31/29; Fâtır 35/13; Zümer 39/5. Benzer değerlendirmeler için bk. Elmalılı, *age.*, III/1874; Karadeniz, *Ecel Üzerine*, ss. 47-48.

ecelin öne alınması ve ertelenmesinin eccl-i müsemmâya kadar mümkün; ancak *müsemmâ eccl*in takdîm te'hîrinin ise imkansız olduğu anlaşılmaktadır⁴⁷.

Toplumlar için ecclin "müsemmâ" özelliği, onun önceden belirlenmiş bir yaza ile iradeyi ortadan kaldırarak, insan ve toplumu edilgenleştiren, dahası nesneleş-tiren bir anlamı olmadığını göstergesi sayılmalıdır⁴⁸. Zira sosyal alanda, diğer bir ifadeyle insana ait alanda, varoluştan ilerleme ve gerileme şeklinde tezâhür edebi-len iki yönlü değişime ve yokoluşa kadar, bütün eylemlerden insan sorumlu olsa gerektir.

2.2. Sünnetullah

Sünnet kelimesi, Arapça s-n-n/سن kökünden türemiştir ve konumuzla ilgili olan "âdet", "huy", "yol", "kanun" gibi anlamlara gelmektedir⁴⁹. Kelimenin Kur'ân'daki kullanımına bakıldığında, sünnetullahın "Allah'ın kâinatı yönetme yön-temi, yasası"⁵⁰, özellikle de toplumların yükseliş, çöküş ve helâk edilmeleri ile ilgili hüküm ve uygulamaları anlamına geldiğini söylemek mümkündür. Bir başka ifa-deyle sünnetullah, "Allah'ın varlıklarla ilgili olarak öteden beri varolan ve varolmaya devam edecek değişmeyen bir davranış biçimidir"⁵¹.

İlgili âyetler⁵² yakından incelendiğinde görülecektir ki *sünnetullah*, hemen bütün âyetlerde geçmiş toplumlara uygulanan cezâlar ve onların ortadan kaldırıl-maları anlamında kullanılmıştır.

"Allah'ın tarihsel sürece yerleştirdiği sünnetler"⁵³ olarak sünnetullahın "de-ğişmeyen yasa" anlamına geldiği söylenebilir. Sünnetullah kavramı ile ilgili dikkati çeken bir başka özellik, onun evrensel ve değişmez niteliğidir. Âyetlerden aynı şartların oluştuğu bütün zaman ve mekanlarda ayırım yapmaksızın sünnetullahın uygulandığı/uygulanacağı ve bunda bir değişim/تحويل ya da dönüşüm olmayacağı⁵⁴ anlaşılmaktadır. Allah'ın iyiliği arzulaması ve iyilerin yanında olması da⁵⁵, bu durumu değiştirmemektedir. Başka bir ifadeyle sünnetullah gereği Allah'ın tarihe müdahalesi tarafsızdır⁵⁶. Ancak hemen belirtmeliyiz ki sünnetullahın değişmez ve evrensel niteliği katı bir nedenselliği ve determinasyonu gerektirmez. İnsanlar sünnetullah yasasını değiştiremez veya ortadan kaldıramazlar, ancak bu yasanın işleyişi ile ilgili gerekli şartların oluşumunda, iradeleri ölçüsünde inisiyatif

⁴⁷ Hûd 11/3; Nahl 16/61; Fâtır 35/11, 13, 45; Nûh 71/4; Münâfikûn 63/10-11. Benzer değerlendirmeler için bk. Karadeniz, *age.*, ss. 46-66.

⁴⁸ Benzer bir değerlendirme için bk. Okumuş, *age.*, s. 187.

⁴⁹ Râgıb el-İsfahânî, *age.*, II, 322-323.

⁵⁰ Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, II, 113.

⁵¹ Özsoy, *Sünnetullah: Bir Kur'ân İfadesinin Kavramsallaşması*, ss. 51-53; Gwynne, "İhmal Edilen Sünnet: Sünnetullah (Tanrı'nın Sünneti)", s. 200.

⁵² Âl-i İmrân 3/137; Nisâ 4/26; Enfâl 8/38; Hıcr 15/13; Kehf 18/55; Ahzâb 33/38, 62; Fâtır 35/43; Mü'min 40/85; Fetih 48/33.

⁵³ Özsoy, *age.*, s. 135.

⁵⁴ Ahzâb 33/62; Fetih 48/23; Fâtır 35/43.

⁵⁵ Allah mü'minler (Enfâ 8/19), muhsinler (Nahl 16/128, Ankebût 29/69), *sabredenler* (Bakara 2/153, Enfâl 8/46) ve *müttakiler* (Bakara 2/194; Tevbe 9/36, 123; Nahl 16/128) ile beraberdir. Krş. Siddiki, *Kur'an'da Tarih Kavramı*, s. 13.

⁵⁶ Özsoy, *age.*, s. 182; Said, *Bireysel ve Toplumsal Değişmenin Yasaları*, s. 186.

işleyişi ile ilgili gerekli şartların oluşumunda, iradeleri ölçüsünde inisiyatif kullanabilirler. Zira evrenin fizik yasaları Allah'ın iradesinden bağımsız olmadığı gibi, sünnetullah da icbâren Allah'ın iradesi ile insan bilinci ve irâdesini devre dışı bırakan bir toplumsal yasa değildir. Dolayısıyla evren ve tarih için deist ve determinist karakterli yasalardan söz edilemez⁵⁷. Başka bir ifadeyle evren yaratıcısından, tarih de başrol oyuncusu insandan bağımsız değildir. O nedenle sosyolojik bir olgu olarak M. Âkif'in deyimıyla "tarihin tekerrüründen"⁵⁸ söz edilebilirse de, ontolojik gerçekliğinden söz edilemez. Bir ucu kadîm kader tartışmasına dayanan bu konuda şu söylenebilir: Tarih, senaryosunu Allah ile insanın, teknik tabirle *irâde-i külliye* ile *cüz'iyenin* beraber yazdıkları bir oyundur(!).

Kur'an'ın ortaya koyduğu tarih anlayışı *mekanik*, hatta *determinist*, *evrimci* veya *organizmacı* değildir⁵⁹. Bu, sünnetullah kavramıyla kâinâta konulan düzenin (veya yasanın) Allah'tan bağımsız işlediği, mutlaka öyle olacağı, tekâmül edeceği ve bütün toplumların organizmalar gibi yok olacağı demek değildir. Çünkü kâinâtı var eden, onun düzenini koyan, onu ortadan kaldırma kudretine de sahiptir⁶⁰.

2.2.1. Sünnetullah'ta Değişim/Tebdîl ve Dönüşüm/Tahvîl Yoktur

Türkçe'de kullandığımız "bedel" anlamını da göz önüne alarak, *tebdîlin* "bir şeyin kendisini değiştirmek", "bir şeyi başka bir şeyle değiştirmek" gibi "mutlak değişim" için kullanıldığını söylemek mümkündür⁶¹. Kelimenin Kur'an'da da bu anlamda yani "bir şeyi ortadan kaldırıp yerine başka bir şey (bedel) koymak" anlamında kullanıldığını görüyoruz. Kur'an, "bir eşi bırakıp başka bir eş edinmeyi"⁶², "kötülüğü iyiliğe"⁶³, "güzeli çirkine"⁶⁴, "imani küfre"⁶⁵, "nimeti nankörlüğe"⁶⁶ değiştirmeyi; "âyetlerin Kur'an'daki yerini"⁶⁷, "vahyi"⁶⁸, "Kur'an'ı"⁶⁹, "dîni"⁷⁰ değiştirmeyi hep b-d-l/بدل kökünden türeyen kelimelerle ifade etmiştir. Tebdîl kavramının *nesh* bağlamında konu edinilen, âyetlerin Kur'an'daki yerini değiştirmek anlamı dışında, yukarıda verdiğimiz örneklerde de görüldüğü üzere, Kur'an'da olumsuz değişimlere karşılık geldiği ve bu değişimlerin Kur'an'ın ortaya koyduğu değerler sistemine aykırı olduğu görülmektedir.

Tebdîl kavramı, Kur'an'da toplumsal değişme bağlamında, "bir toplumun yerine başka bir toplum getirmek anlamında" da kullanılmıştır. Bir toplumun sahip olduğu nitelikleri kaybederek yok olması, ortadan kaldırılması veya siyâsî hâkimi-

⁵⁷ Benzer değerlendirme için bk. Aydın, "Toplumsal Değişme ve İslâm", s. 16.

⁵⁸ Ersoy, *Safahat*, II, 978.

⁵⁹ Benzer değerlendirmeler için bk. Okumuş, *age.*, s. 184.

⁶⁰ Siddîki, *age.*, s. 195, 221.

⁶¹ Okumuş, buna "yatay uzamsal değişim" adını verir. Bk. Okumuş, *age.*, s. 190.

⁶² Nisâ 4/20; Ahzâb 33/52; Tahrîm 66/5.

⁶³ Furkân 25/70; Neml 27/11.

⁶⁴ Nisâ 4/2.

⁶⁵ Bakara 2/108.

⁶⁶ Bakara 2/211; İbrâhîm 14/28;

⁶⁷ Nahl 16/11.

⁶⁸ Bakara 2/59; A'râf 7/162; Muhammed 48/15.

⁶⁹ Yûnus 10/15.

⁷⁰ Mü'min 40/26.

yetinin sona erdirilmesi, hep arz ettiğimiz ecel ve sünnetullah kavramlarıyla ifade-
lendirilebilecek toplumsal yasalar çerçevesinde gerçekleşmektedir.

Kur'ân'da, sünnetullah'ta hiçbir sûrette *değişiklik/tebdîl* olmayacağı vurgu-
lanmaktadır⁷¹. Buna göre kâinâtın idaresi ve toplumsal alana ait uygulamalarla
ilgili yasa(lar)da herhangi bir değişiklik olmayacağını söyleyebiliriz. Öte yanda
sünnetullahın herhangi bir *dönüşüme* uğramayacağı *tahvîl* kelimesiyle anlatılmak-
tadır⁷². Konumuzla ilgili olarak lügatte, “bir halden diğer bir hâle geçmek”, “üzerin-
den bir yıl geçmek”, “bir şeyi başka bir şeyden ayırmak” demek olan tahvîl, ek ola-
rak “değiştirmek”, “nakletmek”, “yerinden kaldırmak”, “bir işi imkansız kılmak”,
“toprağı bir yıl ekip bir yıl ekmek” gibi anlamlara gelir. Tahvîlin ‘bir hâlden baş-
ka bir hâle geçiş’ anlamından hareketle, dilimizde dönüşüm kavramı ile karşılan-
abileceğini söyleyebiliriz⁷³. Sünnetullah söz konusu olduğunda, tebdîlden farklı ola-
rak, tahvîl olmaması demek sünnetullahın bir evrim ve dönüşüm geçirmemesi de-
mektir.

Fâtır sûresi 35/43. âyette sünnetullah'ın değişim/tebdîl ve dönüşü-
me/tahvîle uğramayacağı birlikte anlatılmaktadır. *Tebdîl, bizâtihi* değişimi, bir şeyi
değiştirip yerine başka bir şey koymayı; *tahvîl* ise bir şeyin zaman içerisinde geçir-
diği dönüşümü ifade etmektedir. Buna göre *sünnetullahta tebdîl olmaması*, Allah'ın
yasaasının değişmemesi, örneğin sakıncaları gereken şeyler kendilerine açıklandığı
halde saptırılmayı⁷⁴ ve o nedenle azâb edilmeyi hak etmiş⁷⁵ bir topluma bundan
başka bir sonucun terettüb etmemesi, azâb ve helâk yasaasının kaldırılıp yerine
başka bir yasaanın gelmemesi; *sünnetullahta tahvîl olmaması* ise Allah'ın bu sünne-
tini uygulamayı ertelememesi ve sünnetullahın zamanla dönüşüme uğramaması,
her zaman geçerli olması demektir⁷⁶.

Kur'ân'da Allah'ın yarattığı evrenin düzeninde (sünnetullah)⁷⁷ bir değişme
olmayacağı vurgulandığı gibi, Allah'ın yaratması⁷⁸ ile vahyinde de⁷⁹ herhangi bir
değişiklik olmayacağı belirtilmiştir.

3. Kur'ân'da Toplumsal Değişim Olgusu

Kur'ân'da değişim ve sosyal değişimde konu edinilebilecek çok sayıda kav-
ram bulunmaktadır. Bunlar, öncelikle toplumsal değişime karşılık gelebileceğini
düşündüğümüz *tağyîr* ile *tağyîrin* boyutları olarak *istibdâl, müdâvele, def, inkılâb,*
tahrîf, tasrîf, istihlâf, îrâs, izhâb, ityân ve *temkîn* gibi kavramlardır. Biz çalışmamız
sınırları içerisinde *tağyîr* (toplumsal değişme) ile *müdâvele* ve *def* (toplumsal diya-
lektik) kavramlarına yer vereceğiz.

⁷¹ Ahzâb 33/62; Fâtır 35/43; Fetih 48/23.

⁷² İsrâ 17/77; Fâtır 35/43.

⁷³ Okumuş, buna “dikey zamansal değişim” adını verir. Bk. Okumuş, *age.*, s. 190.

⁷⁴ A'râf 7/30; Tevbe 9/115.

⁷⁵ Kasas 28/63; Fussilet 41/25; Ahkâf 46/18.

⁷⁶ Elmalılı, *age.*, VI, 4000; Okumuş, *age.*, s. 190.

⁷⁷ Ahzâb 33/62; Fetih 48/23; Fâtır 35/43.

⁷⁸ Rûm 30/30.

⁷⁹ En'âm 6/34, 115; Yûnûs 10/64; Kehf 18/27.

3.1. Tağyîr

G-y-r/غير kökünden türemiş olan *tağyîr* “değiştirmek”, “başkalaştırmak” demektir. Tağyîr kelimesi ile ifade edilen değişimin iki şekilde olduğu söylenilebilir. Biri, bir şeyi tümüyle ortadan kaldırıp diğeri (gayri) ile değiştirmek ki buna *tebdîl* denilebilir; diğeri ise bir şeyi ortadan kaldırmayıp bir halden başka bir hale dönüştürmektir ki bu da *tahvîl* kelimesi ile ifade edilebilir.

Toplumsal değişme bağlamında toplumun tağyîri, bazen bir toplumun ortadan kaldırılması ve yerine başka bir toplumun getirilmesidir⁸⁰. Sosyoloji bu tarz bir toplumsal değişme biçimi öngörme se de bu, Kur’ân’a göre ya Allah tarafından *helâk* edilerek ya da insanlar tarafından *def’ edilmek* sûretiyle olur. Buna toplumun *tebdîl ile tağyîri* diyebiliriz. Bazen de tağyîr bir toplumun ortadan kaldırılması şeklinde değil de, maddî-manevî sahip olduğu niteliklerin olumlu veya olumsuz yönde değişimi ile olur. Buna da toplumun *tahvîl ile tağyîri* adını verebiliriz.

Tağyîr kelimesinin bu kalıpla Kur’ân’da üç âyette yer aldığını görmekteyiz. Bunlardan birinde⁸¹ tağyîr “eksilme” ve “bozulma”; diğeri ikisinde ise öznesinin önce birey ve toplum olmak üzere insan, sonra Allah olduğu “toplumsal değişim” anlamında kullanılmaktadır. Toplumsal değişim anlamındaki tağyîr, Ra’d ve Enfâl sûrelerinin aşağıda belirtilen âyetlerinde konu edilmektedir:

“Onun önünde ve arkasında Allah’ın emriyle kendisini koruyan takipçiler (melekler) vardır. Bir toplum kendilerinde bulunan özellik(ler)i değiştirenceye kadar, Allah o toplumda bulunan(lar)ı değiştirmez. Allah bir topluma kötülük diledi mi, artık onun geri çevrilmesi söz konusu değildir. Onların Allah’tan başka yardımcıları da yoktur.” (Ra’d 13/11)

لَهُ مُعَقَّبَاتٌ مِّنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُعَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَ لَهُ وَمَا لَهُمْ مِّنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ

“O zaman münafıklar ve kalplerinde şüphe bulunanlar, ‘dinleri bunları aldatmış’ diyorlardı; hâlbuki kim Allah’a tevekkül ederse, Allah azîzdîr, hakîmdir. Melekler o kâfirlerin yüzlerine ve arkalarına vurup da ‘tadın bakalım (yakıcı) cehennem azabını!’ diyerek canlarını alırken bir görmeliydin! ‘İşte bu, kendi ellerinizle yaptığının karşılığıdır, yoksa Allah kullarına asla zulmetmez’. (Bunların durumu), Firavun hanedanının ve onlardan öncekilerin durumu ile aynıdır; onlar Allah’ın âyetlerini inkâr etmişlerdi de, Allah günahları sebebiyle onları yakalayivermişti; çünkü Allah güçlüdür, azabı da çetindir. Bunun sebebi şudur: Bir toplum kendilerinde bulunan (meziyet)leri değiştirmedikçe, Allah da onlara verdiği nimeti değiştirmez. Allah iştendir, bilendir.” (Enfâl 8/49-53)

⁸⁰ Bu noktada tağyîrin anlam alanında bulunan manalardan birinin, ‘maktûlün yerine verilen diyet’ anlamı göz önünde bulundurulmalıdır.

⁸¹ Bakara 2/119.

إِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ غَرَّ هَؤُلَاءِ دِينُهُمْ وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ . وَلَوْ تَرَى إِذِ
يَتَوَقَّى الَّذِينَ كَفَرُوا الْمَلَائِكَةَ يَصْرُبُونَ وَجُوهُهُمْ وَأَدْبَارَهُمْ وَذُوهُمَا عَذَابَ الْحَرِيقِ . ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتُمْ أَبْدَانَكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ
لِّلْعَبِيدِ . كَذَابِ آلِ فِرْعَوْنَ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ شَدِيدُ الْعِقَابِ . ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ
يَكُ مَعْرِضًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُعْزِرُوا مَا بَأْسُنَاهُمْ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ .

Görüldüğü gibi, her iki âyette de mutlak bir ifade kullanılmıştır ve bütün zaman ve mekânlarda geçerli olmak üzere, toplumun değişmesinde sorumluluk önce o toplumun kendisine verilmiştir. Diğer bir deyişle toplumsal değişimin ilk öznesi (tek öznesi değil⁸²) olan/olması gereken insana düşen şey, öncelikle toplumsal değişim “yasa-sının” farkında olmaktadır⁸³. Âyetlerde ‘tağyîr kavramı ile zikredilen değişimin tarafları arasında, yani ilk öznesi *enfüsü kavm* ile ikinci özne *Allah* arasında *hattâ* bağlacı ile bir sebep sonuç ilişkisi kurulmuştur’ denilse yanlış olmasa gerektir. Buna göre değişim önce bireyde başlayacak, sonra toplumsal boyuta taşınacak, daha sonra ise Allah sünnetini uygulayacaktır. İlk âyetin son kısmındaki “*Allah bir topluma kötülük diledi mi, artık onun geri çevrilmesi söz konusu değildir*” ibaresini de, şartların olgunlaşmasıyla sünnetullahın tecellîsi şeklinde anlamak gerekecektir. Zira Allah’ın toplumların değişimiyle ilgili müdahalesi (her zaman ve) doğrudan değil, (çoğu zaman) evrene vaz’ ettiği yasaları aracılığıyla⁸⁴. Bu durumda bireylerin değişimi ile toplumun değişimi arasında karşılıklı bir ilişki ve etkileşim bulunmaktadır. Bireylerin değişimi toplumu, toplumun değişimi de bireyleri etkileyecektir⁸⁵. Öte yandan enfüs kelimesi ile bu değişimin önce düşüncede başlaması, sonra eyleme dönüşmesine dikkat çekilmektedir⁸⁶.

Birinci âyette değişimin yönüne temas edilmemiş, ikinci âyette ise olumlu niteliklerin kaybedilmemesi hâlinde o topluma verilen imkânların devam edeceği belirtilmiştir. Ancak -ikincisinde zımnî olmak üzere- iki âyette de olumlu ve olumsuz olabilecek şekilde iki yönlü bir değişimin konu edildiğini söyleyebiliriz. Buna göre bir toplum iyi ahlâk ve özelliklerini değiştirmedikçe, doğruyu yanlışa, güzeli çirkine, îmânı küfre tercih etmedikçe; Allah o toplumun iyi hallerini, sahip olduğu maddî-manevî nimetleri değiştirmez. Yok eğer bir toplum kötülük, haksızlık, adaletsizlik, bozgunculuk yaparsa, toplumsal yapı olumsuz yönde değişir ve o toplum sahip olduğu nimetlerden mahrûm kalır⁸⁷. Nitekim Allah insanlara zulmetmez, amellerinin karşılığını verir⁸⁸. Karada ve denizdeki *bozulma/fesâd* da⁸⁹, bu yüzden insanların başına gelen *musibetler* de⁹⁰ insanların kendi yaptıkları sebebiyle mey-

⁸² Kutub, *İslâmî Açından Tarihe Bakışımız*, ss. 990-100.

⁸³ Yolcu, *Kur’an’ın Zihniyeti Değiştirmesi*, ss. 53-54.

⁸⁴ Rahman, *Ana Konularıyla Kur’an*, ss. 108-109. Parantez içi vurgular tarafımızca yapılmıştır (M.Ş.).

⁸⁵ Benzer bir değerlendirme için bk. Eliaçık, *İslâm ve Sosyal Değişim*, ss. 241-242.

⁸⁶ Düzgün, “Değişim Kavramı ve Toplumsal Değişimin Şartları”, s. 314, 319.

⁸⁷ Nimete şükür hâlinde nimetin devamı için örnek olarak İbrâhîm 14/7’ye, şükürün edâ edilmemesi durumunda nimetin kaybedilmesine örnek olarak Nahl 16/116’ya bakınız.

⁸⁸ Bakara 2/281; Âl-i İmrân 3/182; Enfâl 8/51; vb.

⁸⁹ Rûm 30/41.

⁹⁰ Şûrâ 42/30.

dana gelir. Allah hiç kimseye taşıyabileceğinden fazlasını yüklemeyiz⁹¹. Her insana emeğinin karşılığını verecektir⁹². Hidâyet⁹³ ve dalâlet de⁹⁴ zulüm, fisk ve inkâr ile doğrudan ilişkilidir. O nedenle Allah âhirette önceki toplumları da hâl-i hazırda bulunan toplumları da⁹⁵ kesbettiklerinden sorumlu tutacaktır⁹⁶.

Bu âyetlerde maddî-manevî bütün boyutlarıyla değişimin kastedildiği ve âyetlerin sosyal, ekonomik, siyasî, teknolojik, ahlâkî açılardan meydana gelebilecek, olumlu-olumsuz değişime işaret ettiği söylenebilir⁹⁷. “Toplumsal ıslâhın temeli” olarak tağyîr kavramıyla anlatılan ve itâatten isyâna, îmândan inkâra, şükürden nankörlüğe yönelerek, ilâhî değerlerden uzaklaşmak şeklindeki değişimin Kur’ân’ın onaylamadığı; Allah’ın koyduğu ilkelere uymak ve bunu sürdürmek ile belirtilen durumların tersi yönündeki değişimin ise Kur’ân’ın istediği yöndeki değişim olduğu söylenebilir⁹⁸. Ayrıca iyi yöndeki toplumsal değişimden mutlak olarak iyi, kötü yöndeki toplumsal değişimden de kötü sonuçların doğacağını beklemek gerekir. Zira Kur’ân’a göre hayır ve şerrin hikmetine dâir gerçek bilgi sadece Allah’ın elindedir⁹⁹.

Ra’d 13/11. âyetin geçmiş dönemlerde yapılmış olan yorumlarına bakıldığında bize göre İslâm Dünyası’nın o günkü konjonktürel durumuna bağlı olarak, genellikle iyi niteliklerden ve bu iyi niteliklerin devamı hâlinde toplumun da devamından söz edilmektedir¹⁰⁰. Oysa çağdaş döneme gelindiğinde, İslâm Dünyası’nın Batı karşısında mevzi kaybetmiş mevcut olumsuz durumu karşısında, olumlu bir değişim için ancak içerden ve özden gelecek değişim çabalarının bir anlam ifade edeceği tarzında yorumların yapıldığı gözlenmektedir¹⁰¹. Biraz daha açmak gerekirse, bu âyet İslâm medeniyetinin “küresel güç” olduğu dönemlerde, sahip olunan üstün konumun ve bu konumu sağlayan özelliklerin devamı için yorumlanırken; medeniyetimizin küresel bir aktör olma özelliğini yitirdiği 19. yy.dan itibaren, âyetin geri kalmışlık durumundan kurtulmak için ümmeti harekete geçirmek üzere atıfta bulunulan referanslardan biri hâline getirildiği gözlenmektedir.

⁹¹ Bakara 2/286.

⁹² Necm 53/39-41.

⁹³ Kur’ân’a göre, Allah kendisine yönelenlere hidâyet eder (Ra’d 13/27); ancak zulmedenleri (Bakara 2/258; Âl-i İmrân 3/86; Mâide 5/51; vb.), fâsıkları (mâide 5/108; Tevbe 9/24, 80; vb.), yalanlayanları (Zümer 39/3; Mü’min 40/28) ve inkâr edenleri (Bakara 2/264; Mâide 5/67; Tevbe 9/37; vb.) hidâyete erdirmez.

⁹⁴ Kur’ân’a göre, Allah sadece kendiliğinden dalâleti hak edenler (A’râ 7/30) ile zâlimleri (İbrâhîm 14/27), fâsıkları (Bakara 2/26) ve kâfirleri (Mü’min 40/74) saptırır.

⁹⁵ Bakara 2/134, 141.

⁹⁶ Bakara 2/281; Âl-i İmrân 3/25, 161; İbrâhîm 14/51; Mü’min 40/17; Şûrâ 42/22.

⁹⁷ Şefik, *İslam Düşüncesinde Değişim*, s. 186.

⁹⁸ Kasapoğlu, “Kur’an’da Tağyîr Olgusu -Bireysel ve Toplumsal Değişme-”, s. 63.

⁹⁹ Bakara 2/216. Ayrıca bk. Koloğlu, *İslâm’da Değişim*, s. 18.

¹⁰⁰ Örnek olarak bk. Ebussuûd; *İrşâdû Akli’s-Selîm*, V, 9.

¹⁰¹ Örnek olarak bk. Merâğî, *Tefsîru’l-Merâğî*, XIII, 78-79; Halil, *İslâm’ın Tarih Yorumu*, s. 286.

3.2. Kur'ân'da Tağyîrin/Toplumsal Değişimin Boyutları

Yukarıda aktardığımız Ra'd 13/11 ve Enfâl 8/52-53. âyetlerde tağyîr kavramı ile anlatılan toplumsal değişimin, çeşitli boyutlarda gerçekleştiği görülmektedir. Bunları bir toplumun yerine başka bir toplumun getirilmesi ve toplumsal diyalektik (*müdâvele ve def*) şeklinde iki ana başlıkta toplamak mümkün görünmektedir. Burada dikkati çeken husus, Kur'ân dilinde bütün bu toplumsal değişim boyutlarında öznenin Allah olduğudur. Ancak bunun "mutlak özne" anlamında ve arz ettiğimiz *ecel, sünnetullah ve tağyîr* kavramları ışığında; olguların insana bakan kısmında insan iradesinin şartları hazırlamasıyla, mutlak iradenin gerekli sonucu takdîr etmesi şeklinde anlaşılması bizce daha uygundur.

3.2.1. Bir Toplumun Yerine Başka Bir Toplumun Gelmesi

Bir toplumun değiştirilip yerine başka bir toplumun getirilmesi, Kur'ân'da sırasıyla *değiştirmek/istibdâl*¹⁰², *devirmek/inkılâb*¹⁰³, *gidermek/izhâb*¹⁰⁴, *yerine getirmek/ityân*¹⁰⁵/*tevkîl*¹⁰⁶/*inşâ*¹⁰⁷, *egemen kılmak/istihlâf*¹⁰⁸ ve *vâris kılmak/îrâs*¹⁰⁹ gibi fiillerle kompoze edilebilir. Bu kavramlar ışığında âyetlerde toplumsal değişimlerin, Allah yolunda savaşmaktan ve harcamaktan geri durmak, zulüm yapmak, Allah'ın dîninden dönmek ve inkâr etmek gibi sebeplerle yaşandığı/yaşanacağı belirtilmektedir.

Bu kavramların yer aldığı âyetlere göre, hiç kimseye muhtaç olmayan kâinâtın sahibi Allah nesilleri mutlak değiştirmek yetkisini hâizdir ve zulme uğrayanları, îmân edip sâlih amel işleyenleri yeryüzüne vâris ve hâkim kılacaktır.

3.2.2. Toplumsal Diyalektik

Zorunlu ve hep belirli bir yönde olmasa da, Kur'ân'da toplumsal diyalektik sürecinden söz edilebilir. Buna göre söz konusu diyalektiğin *yükseliş ve çöküş, zafer ve yenilgi* diyalektiği olduğu ve Kur'ân'da bu olgunun *müdâvele ve def* kavramlarıyla işlendiği söylenebilir.

a. Müdâvele

D-v-l/دول kelime kökü "toprağı aktarmak", "yerin altını üstüne (veya üstünü altına) getirmek", "elden ele dolaşan şey" ve (insanlar arasında el değiştirdiği için) "devlet" gibi anlamlara gelmektedir¹¹⁰. Kelimenin Kur'ân'da, aktardığımız sözlük

¹⁰² Tevbe 9/39; Muhammed 47/38.

¹⁰³ Suarâ 26/227.

¹⁰⁴ Nisâ 4/133; En'âm 6/133; İbrâhîm 14/19; Fâtır 35/16.

¹⁰⁵ Mâide 5/54.

¹⁰⁶ En'âm 6/89.

¹⁰⁷ En'âm 6/6; Enbiyâ 21/11; Mü'minûn 23/31, 42.

¹⁰⁸ En'âm 6/133; A'râf 7/129; Hüd 11/57; Nûr 24/55.

¹⁰⁹ A'râf 7/128, 137; Kasas 28/5; Ahzâb 33/27.

¹¹⁰ Râgıb el-İsfahânî, *age.*, I, 232; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XI, 252.

anlamında kullanıldığını görmekteyiz. Haşr Sûresi 59/7. âyette savaş yapılmadan ele geçirilen ganîmetlerin (fe'y gelirlerinin) Allah'a ve Rasûl'üne, Hz. Peygamber'in (s.a) akrabasına, yetimlere, miskinlere, yolculara ait olduğu; bu taksimin ganîmet gelirlerinin yalnızca zenginler arasında dolaşan bir şey/"devlet" olmaması için böyle yapıldığı belirtilmiştir. Böylece gelirin zenginlerin ellerinde toplanması engellenecek, gelir geniş halk kitlelerine yayılacak ve sosyo-ekonomik adalet sağlanacaktır. Anlaşılan o ki, âyet, devlet başkanına, servetin tabana yayılması ve dar gelirliilerin refaha kavuşturulması için meşrû tedbirleri alma yetkisini vermektedir¹¹¹.

Âl-i İmrân Sûresi 140-141. âyetlerde Uhud Savaşı'nda (3/625) kayıplar veren Müslümanlara, daha önce Bedir'de (2/624) müşriklerin kayıp verdiği hatırlanmakta; Allah'ın gerçek müminleri ortaya çıkarması, şâhidler/şehîdler edinmesi, müminleri arındırıp kâfirleri imhâ etmesi için, (zafer) günlerini insanlar arasında nöbetleşe döndürmesi müdâvele kavramıyla anlatılmaktadır.

Âyetlerden -zorunlu olmasa da- toplumlara zafer ve yenilginin diyalektik bir şekilde tattırıldığı anlaşılmaktadır. Müslümanların bunun farkında olması, "değişimin kendisini"¹¹² değilse bile müdâvele "yasaşının" bilincinde olup bunu "devlet" bilmeleri tavsiye edilmektedir.

b. Def

Def, kelimesi lügatte -Kur'an'da da kullanılan- "vermek"¹¹³, "savunmak"¹¹⁴ anlamlarına gelmektedir¹¹⁵. Dilimizde "savunmak" ve "savmak" anlamında bu kökten türeyen "müdâfaa etmek", "def etmek" deyimlerini kullanmaktayız.

Hac Sûresi'nin 22/38-40. âyetlerinde, Allah'ın inananları savunup hâinleri sevmediği; Allah'ın kendilerine savaş açılan, zulmedilen ve haksız yere yurtlarından sürülenlere yardım edeceği belirtildikten sonra; "...Eğer Allah insanları birbirleri ile savmasaydı; manastırlar, kiliseler, havralar ve Allah'ın adının çok anıldığı meşitler yıkılıp giderdi.../ وَلَوْلَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا هَدَمَتِ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدٌ يُذَكَّرُ

... فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا..." buyurulmaktadır. Yine Bakara Sûresi 2/245-252. âyetlerde,

kendilerine savaş açılan ve yurtlarından sürülen İsrâîloğulları'nın Tâlût liderliğinde Câlût'u yenilgiye uğratmasından sonra; "...Eğer Allah insanları birbirleri ile savmasaydı, yeryüzü(nün) fesâda uğradı (düzeni bozulurdu).../ وَلَوْلَا...

... دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ..." denilmektedir.

Görüldüğü gibi, her iki âyette zafer-yenilgi, yükseliş-çöküş, hâkimiyet-mahkûmiyet açılarından toplumlar arası bir diyalektik konu edilmektedir. Ancak burada da bunun icbârî ve determine edici bir diyalektik olmadığı altını çizmek

¹¹¹ Ateş, *age.*, IX, 350.

¹¹² Bayraklı, *Kur'an'da Değişim Gelişim ve Kalite Kavramları*, s. 189.

¹¹³ Nisâ 4/6.

¹¹⁴ Âl-i İmrân 3/167; Hac 22/38, 40; Mü'minûn 23/96; Fussilet 41/34; Tûr 52/8; Meâric 70/2.

¹¹⁵ Râgıb el-İsfahânî, *age.*, I, 227.

gerekir. Ayrıca bunu “doğal seçilim nedeniyle yapılan varlık savaşı” olarak nitelendirerek doğru olmasa gerektir¹¹⁶. İki durumda da diyalektiğe zulüm, haksız yere savaşı ve sürgün gibi siyâsî ve idârî problemlerin neden olduğu görölmektedir. Yine Allah’ın toplumları birbirleri sebebiyle *def etmesi* olmasaydı; yiyecekler, insanlar ve ibadet yerlerinin zarar göreceği belirtilmektedir¹¹⁷. Bu da sonuçta yeryüzünün “dînî ve dünyevî fesâdı”¹¹⁸ demek olacaktır.

Defi sadece bir iktidar değişikliği değil, bir medeniyetin ve değerler sisteminin deđişmesi¹¹⁹ olarak anlamak daha doğru görünmektedir.

3. 3. Kur’ân’da Tağyırin/Toplumsal Değişimin Nedenleri ve Sonuçları

Kur’ân’a göre çoğu menfi yönde olup “toplumsal çöküş” ile sonuçlanan toplumsal değişmenin; itikâdî, ahlâkî, siyâsî, sosyo-ekonomik ve teleolojik nedenlerinden söz edilebilir. Buna göre toplumsal değişmenin özellikle toplumların ileri gelenlerinin (*mele’, mütref, müstekbir*) sahip oldukları imkanları kötüye kullanmaları sebebiyle¹²⁰; *irtidât*¹²¹, *şirk*¹²², *küfür*¹²³, *nifâk*¹²⁴ gibi itikâdî sapma; günaha dalma¹²⁵, taşkınlık ve bozgunculuk (*bagy, tugyân, fesâd, fisk*)¹²⁶ ve zulüm¹²⁷ gibi ahlâkî-siyâsî sapma; kibir¹²⁸, katı gelenekçilik¹²⁹, isrâf¹³⁰, ticârî işlerde adaletsizlik¹³¹ gibi sosyo-ekonomik sapma ile *sınanma*¹³² gibi teleolojik nedenlerden kaynaklandığını söylemek mümkündür¹³³.

Sosyal bilimcilerin toplumsal değişimin nedenlerine dâir yukarıda arz ettiğimiz görüşleri karşılaştırıldığında, Kur’ân’ın bu konuda daha kapsamlı açıklamalar getirdiği müşâhede edilmektedir. Örneğin sosyal bilimcilerin toplumsal değişimin dînî ve ahlâkî sebeplerini göz ardı ettikleri görölmektedir.

Konuya toplumsal değişimin sonuçları açısından bakıldığında; Kur’ân’a göre toplumsal değişimin, daha çok menfi yönde olduğu için, çoğu zaman “helâk”, diğer bir ifadeyle “toplumsal çöküş” ile sonuçlandığını görölmektedir¹³⁴. Kur’ân’da

¹¹⁶ Reşîd Rızâ, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Kerîm*, II, 394.

¹¹⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 296, III, 360.

¹¹⁸ Reşîd Rızâ, *age.*, I, 100.

¹¹⁹ Sıddîkî, *age.*, s. 49.

¹²⁰ Şûrâ 42/27.

¹²¹ Bakara 2/217; Mâide 5/54.

¹²² Mü’minûn 23/23 vd.; Nûh 71/3, 23; vb.

¹²³ En’âm 6/10-11; Hacc 22/42-44; vb.

¹²⁴ Bakara 2/11-12; vb.

¹²⁵ Âl-i İmrân 3/11; Mâide 5/18; vb.

¹²⁶ Hûd 11/85, 116; İsrâ 17/16; Fecr 89/11-12.

¹²⁷ Âl-i İmrân 3/117; En’âm 6/47; Yûnus 10/13; Hûd 11/117; Hacc 22/44-45; Kasas 28/59.

¹²⁸ Nûh 71/1-7; Fussilet 41/15; vb.

¹²⁹ Sâffât 37/69; A’râf 7/28; Yûnus 10/78; Mâide 5/104.

¹³⁰ İsrâ 17/26-27; vb.

¹³¹ Rahmân 55/8-9; Mutaffifin 83/1-3; vb.

¹³² Bakara 2/155, 214; Enbiyâ 21/35; Ankebût 29/2-3; Zümer 39/49; Muhammed 47/31; Mülk 67/2.

¹³³ Ayrıntılı bilgi için bk. Okumuş, *Kur’an’da Toplumsal Çöküş*, ss. 107-162; Çelik, *age.*, ss. 95-122.

¹³⁴ Okumuş, *age.*, ss. 79-81

toplumsal çöküşün *gidermek/izhâb*¹³⁵, *yakalamak/ahz*¹³⁶, *altını üstüne getirmek/ihvâ*¹³⁷, *dağıtmak/temzîk/tedmîr*¹³⁸, *batırmak/husûfî*¹³⁹, *kırıp geçirmek/kasm/tetbîr*¹⁴⁰, *kesmek/kat*¹⁴¹, *yağdırmak/imtâr*¹⁴², *rezil etmek/hızıy*¹⁴³ ve *son/âkıbet*¹⁴⁴, gibi fiiller ile ifade edildiği ve *titreme/racfe*¹⁴⁵, *çığlık/sayha*¹⁴⁶, *sarsıntı/tâğiye*¹⁴⁷, *rüzgar/rîh*¹⁴⁸ gibi olaylarla gerçekleştiğini söylemek mümkündür¹⁴⁹.

Kur'ân'a göre olumsuz yöndeki toplumsal değişme ve buna ilişkin aktardığımız kavramlar ışığında, yukarıda belirttiğimiz nedenlerle; bir *toplumsal çöküş/helâk* yaşanması mukadderdir. Üstelik bu "fitneden" sadece bu sonucu hazırlayan zâlimler değil, onlara engel olmayan toplumun tamamı etkilenecektir¹⁵⁰. Yine Kur'ân'a göre âkıbet iyi'nin ve iyilerindir.

Değerlendirme ve Sonuç

Toplumsal değişme ile ilgili temel sosyolojik yaklaşımların açıklamaları kapsamlı ve bütüncül olmadığı gibi, sınırlı ve indirgemecedir. Kur'ân'ın değişim ve toplumsal değişim bağlamında dikkati çeken yaklaşımlardan birinin ve belki en önemlisinin; toplumsal değişimin sadece *karizmatik lider, nüfus, ekonomi, coğrafya, kültür, teknoloji* gibi bize göre "dolaylı" nedenlerle sınırlandırmadan ya da sadece bunlara indirgemenen; toplumsal değişimin temel dinamiğinin *toplumun kendisi* olduğunu vurgulamasıdır.

Kur'ân'ın toplumsal değişme konusundaki anlayışının *ilerlemeci/doğrusal* değil *çevrimsel/döngüsel* yaklaşıma daha yakın olduğu söylenilebilir. Ancak Kur'ân'ın yaklaşımının toplumsal değişme ve tarih anlayışı açısından; *mekanik, determinist, cebrî, kaderci, evrimci* ve (ya) *organizmacı* olduğu söylenemez.

Kur'ân'a göre toplumsal değişme, "değişmeyen mutlak bir yasa" olarak te-lakkî edilebilirse de, toplumsal değişimin yönünü belirleyecek yasalardan söz etmek mümkün görünmemektedir. Başka bir ifadeyle, toplumsal değişimin *ileri/olumlu* veya *geri/olumsuz* yönde gerçekleşmesini sağlayacak ve bunu önceden belirleyecek bir yasası mevcut değildir. O taktirde toplumsal değişme insan ve toplum iradesiyle ve onun dalgalı yapısıyla doğrudan ilişkilidir. Bu anlamda *ecel* ve

¹³⁵ Nisâ 4/133; En'âm 6/133; İbrâhîm 14/19; Fâtır 35/16.

¹³⁶ Âl-i İmrân 3/11; Enfâl 8/52; vb.

¹³⁷ Necm 53/53.

¹³⁸ Sebe' 34/7, 19. İsrâ 17/16; Furkân 25/36; Şuarâ 26/172; vb.

¹³⁹ Nahl 16/45; İsrâ 17/68; Kasas 28/81-82.

¹⁴⁰ Enbiyâ 21/11. İsrâ 17/7; Furkân 25/39; Nûh 71/28; vb.

¹⁴¹ A'râf 7/72; Tevbe 9/168.

¹⁴² A'râf 7/84; Enfâl 8/32; Hûd 11/82; vb.

¹⁴³ Bakara 2/85, 114; Mâide 5/33; vb.

¹⁴⁴ Tevbe 9/128; Tâ-hâ 20/132; Kasas 28/83.

¹⁴⁵ A'râf 7/78, 91, 155; Ankebût 29/37

¹⁴⁶ Hûd 11/67, 94; Hıcr 15/73, 83; vb.

¹⁴⁷ Hâkka 69/5.

¹⁴⁸ Hâkka 69/6.

¹⁴⁹ Bk. Çelik, *age.*, ss. 120-122. Okumuş, *age.*, ss. 79-81.

¹⁵⁰ Enfâl 8/25.

sünnetullah da “değişmeyen yasalar” olmakla birlikte; ecelin, müsemma olanına kadarki sürecin değişken olduğu, Allah’ın, kâinâtın ve tarihin işleyişi ile uygulamaları olarak sünnetullahın da bireysel ve toplumsal iradeye rağmen gerçekleşmediği, insan iradesinin de sünnetullah içerisinde mütâlaa edilmesi gerektiği söylenilebilir.

Kur’ân, toplumsal değişimin *siyâsî* ve *sosyo-ekonomik* sebeplerinin yanı sıra, sosyal bilimcilerden farklı olarak, *dînî*, *ahlâkî* ve *teleolojik* sebeplerine vurgu yapmaktadır. Buna göre sünnetullah gereği menfi yöndeki toplumsal değişimin sonucu çeşitli boyutlarıyla *helâk* yani *toplumsal çöküştür*. Buna göre Kur’ân’ın toplumsal değişimin nedenleri ve sonuçları konusundaki yaklaşımı, doğal olarak normatiftir. Değer ölçüsü fitrî ve evrensel ahlâk ilkeleridir. Ayrıca hayır ve şerrin hikmetine dâir gerçek bilgi sadece Allah’ın elinde olduğu için; iyi yöndeki toplumsal değişimden mutlaka iyi, kötü yöndeki toplumsal değişimden de mutlaka kötü sonuçların doğacağı söylenemez.

Kur’ân’a göre kâinâtın sahibi Allah nesilleri mutlak değiştirmek yetkisini hâizdir ve zulme uğrayanları, îmân edip sâlih amel işleyenleri yeryüzüne vâris ve hâkim kılacaktır. Zirâ âkıbet iyinin ve iyilerindir.

Son olarak bir giriş denemesi yaptığımız bu çalışmada disiplinler arasında gezinerek toplumsal değişme konusu etrafında bir fikir jimnastiği yapmaya çalıştığımızı, ileri sürdüğümüz düşünceleri alan uzmanlarının dikkatine sunduğumuzu, bunların elbette tartışılabilir ve eleştiriye açık olduğunu, bu konuda uzmanlardan katkı beklediğimizi ve -kabul edilirse- düşüncelerimizin de sosyoloji için mütevâzî bir katkı olabileceğini belirtmek isteriz.

Kaynakça

- Arslantaş, Halis Adnan, “Sosyal Değişme Kentleşme ve Kentleşmenin Din Üzerindeki Etkileri”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13:2, 2008.
- Ateş, Süleyman, *Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar nşr., İstanbul 1989.
- Aydın, Mustafa, “Toplumsal Değişme ve İslâm”, *Kur’ân ve Değişim*, haz. Mustafa Aydın, İstanbul 2010.
- , *İlk Dönem İslam Toplumunun Şekillenmesi*, Pınar Yay., İstanbul 1991.
- Bayraklı, Bayraktar, *Kur’an’da Değişim Gelişim ve Kalite Kavramları*, İFAV Yay., İstanbul 1999.
- Berger, Peter L., *Dinin Sosyal Gerçekliği*, çev. Ali Coşkun, İnsan Yay., İstanbul 1993.
- Berki, Ali Himmet (haz.), *Açıklamalı Mecelle*, Hikmet Yay., İstanbul 1979.
- Beşer, Faruk, “Sosyal Değişme ve İctihat”, *Çağımızda Sosyal Değişme ve İslâm 2002*, TDV Yay., Ankara 2002.
- Bottomore, Tom. B., *Toplumbilim: Sorunlarına ve Yazınına İlişkin Bir Klavuz*, çev. Ünsal Oskay, Doğan Yay., Ankara 1977.
- Cebeci, Lütfullah, “Sosyolojik Tefsirin İmkân ve Sorunları”, *Kur’an’ın Anlaşılmasına Doğru Tefsir ve Toplum 03-04 Aralık 2010*, Ensar Yay., İstanbul 2011.
- Çelik, Celaleddin, *Kur’ân’da Toplumsal Değişim*, İnsan Yay., İstanbul 1996.
- Dumlu, Ömer, “Kur’an ve Değişim”, *Çağımızda Sosyal Değişme ve İslâm*, TDV Yay., Ankara 2002.
- Dursun, Davut, *Din Bürokrasisi*, İşaret Yay., İstanbul 1992.
- Düzgün, Şaban Ali, “Değişim Kavramı ve Toplumsal Değişimin Şartları”, *Ankara Ü. İlah. Fak. Der.*, C. 38.
- Ebussuûd, Muhammed b. Muhammed, *İrşâdû Aklî’s-Selîm ila Mezâyâ’l-Kur’ânî’l-Kerîm*, Dâru İhyâit-Türâsî’l-Arabî, Beyrut ty.
- Eliçak, İhsan, *İslâm ve Sosyal Değişim*, Şafak Yay., İstanbul 1993.
- Elmalı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, Eser Neşr. yy., 1979.
- Ersoy, Mehmet Akif, *Safahat*, haz. Ömer Faruk Huyugüzel, vd., Feza Gazete., İstanbul ty.
- Gökkır, Necmettin, “Dialectic Relationship Between The Qur’an and Society in Islamic Hermeneutical Traditions”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl. 2008/1, S. 20.
- Göle, Nilüfer, *Modern Mahrem*, Metis Yay., İstanbul 2001.

- , *Melez Desenler*, Metis Yay., İstanbul 2008.
- Halil, İmadüddin, *İslâm'ın Tarih Yorumu*, çev. Ahmet Ağırakça, Risale Yay., İstanbul 1988.
- Harman, Ömer Faruk, "Sosyal Değişme ve Dinler", *Çağımızda Sosyal Değişme ve İslâm 2002*, TDV Yay., Ankara 2002.
- Hart, Michael H., *En Etkin 100: Hazreti Muhammed'den Gorbacov'a Özgün Bir Değerlendirme*, çev. Mehmet Harmancı, Ekonomik Yay., İstanbul 1994.
- Hilav, Selahaddin, *Diyalektik Düşüncenin Tarihi*, Sosyal Yay., İstanbul 1993.
- İsfahâni, Râgıb, *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'an*, Mektebetü Nezâr Mustafa el-Bâzî, yy., ty.
- İbn Haldun, Abdurrahman, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan, MEB Yay., İstanbul 1989.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrerem, *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sâdir, Beyrut 1990.
- İkbal, Muhammed, *İslâm'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, çev. Sofi Huri, Kırkambar Yay., İstanbul 2002.
- Güler, İlhami, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2002.
- Gwynne, Rosalind W., "İhmal Edilen Sünnet: Sünnetullah (Tanrı'nın Sünneti)", çev. Mustafa Şentürk, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 30, 2009.
- Karadeniz, Osman, *Ecel Üzerine*, Anadolu Matbaa, İzmir 1992.
- Kasapoğlu, Abdurrahman, "Kur'an'da Tağyîr Olgusu -Bireysel ve Toplumsal Değişme-", *EKEV Akademi Dergisi -Sosyal Bilimler-*, 2006, C. X, S. 27.
- Kırca, Celal, *Kur'an'ı Anlama*, Marifet Yay., İstanbul 2010.
- Koloğlu, Orhan, *İslâm'da Değişim*, Gür Yay., İstanbul 1993.
- Köseihal, Nureddin Şazi, *Sosyoloji Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1982.
- Kutub, Muhammed, *İslâmî Açidan Tarihe Bakışımız*, çev. Talip Özdeş, Risale Yay., İstanbul 1990.
- Küçükcan, Talip, (ed.), *Din Sosyolojisi*, Anadolu Üniversitesi Yay., Eskişehir 2010.
- Mardin, Şerif, *Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişme-Bediuzzaman Said Nursi Olayı*, çev. Metin Çulhaoğlu, İletişim Yay., İstanbul 1997.
- , "İslamcılık", *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İletişim Yay., İstanbul 1991.
- Mensching, Gustav, *Dinî Sosyoloji*, çev. Mehmet Aydın, Tekin Kitabevi, Konya 1994.
- Merâgî, Ahmed Mustafa, *Tefsîru'l-Merâgî*, Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1365/1946.
- Mevdüdü, Ebu'l-A'lâ, *Tefhîmü'l-Kur'an*, çev. Muhammed Han Kayani vd., İnsan Yay., İstanbul ty.
- Okumus, Ejder, *Kur'an'da Toplumsal Çöküş*, İnsan Yay., İstanbul 2007.
- , *Toplumsal Değişme ve Din*, İnsan Yay., İstanbul 2003.
- Özdeş, Talip, "Sosyal Değişim Olgusundan Hareketle Kur'an'ın Tarihsel Olduğu Tezi Üzerine Bir Değerlendirme", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. VII/1, Haziran-2003.
- Özsoy, Ömer, *Sünnetullah: Bir Kur'an İfadesinin Kavramlaşması*, Fecr Yay., Ankara 1994.
- Rahman, Fazlur, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgöç, Ankara Okulu Yay., Ankara 2000.
- Rızâ, Muhammed Reşîd, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm/Tefsîru'l-Menâr*, el-Hey'etü'l-Mısriyye, yy., 1990.
- Said, Cevdet, *Bireysel ve Toplumsal Değişmenin Yasaları*, çev. İlhan Kutluer, İnsan Yay., İstanbul 1984.
- Siddiki, Mazharuddin, *Kur'an'da Tarih Kavramı*, çev. Süleyman Kalkan, Pınar Yay., İstanbul 1982.
- Sinanoğlu, Ahmet Faruk, "Toplumsal Değişim ve Din", *Hikmet Yurdu*, S. 2, Temmuz-Aralık 2008.
- Sugur, Nadir (ed.), *Sosyolojiye Giriş*, Anadolu Üniversitesi Yay., Eskişehir 2010.
- Şahin, Adil, "İslam ve Sosyal Değişme", *Diyanet İlmî Dergi*, C. 37, S. 1, 2001.
- Şefik, Münir, *İslam Düşüncesinde Değişim*, çev. Vahdettin İnce, Dünya Yay., İstanbul 1996.
- Şener, Sami, "Sosyal Değişmenin Dinî Hayata Etkisi", *Sosyal Değişme ve Dinî Hayat*, İstanbul 1991.
- Vergin, Nur, "Değişim ve Süreklilik", *Türkiye Günlüğü*, S. 25, Kış 1993.
- Yolcu, Mehmet, *Kur'an'ın Zihniyeti Değiştirmesi*, Eylül Yay., İstanbul 2003.
- Yücedağ, İbrahim, "Nilüfer Göle'de Batı-Dışı Modernliği Anlamak", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* - www.e-Sarkiyat.com- issn: 1308-9633 S. III, Nisan 2010.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmid't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vücûhi't-Te'vil*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1407/1986.

Gazzâlî'nin Akıl Tasavvurunun İbn Haldûn'da Yansıması Sorunu

Kamil Sarıtaş

Yrd. Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
İslam Felsefesi Ana bilim dalı Öğretim Üyesi
saritaskamil@hotmail.com

Öz

Akıl, İslam bilgi felsefesinde üzerinde durulan merkezi konulardan birisidir. Çok kapsamlıdır ve farklı boyutları içermektedir. İslam filozofları akıl konusuna büyük bir önem vererek, aklın hangi anlamlara geldiğini, hangi alanlarda bilme kapasitesine sahip olduğunu, aklın elde ettiği bilgilerin niteliğini, duyu, vahiy ve keşifle ilgisi araştırılmışlardır. İslam düşünürlerinden, 12. Yüzyılda Doğu'da yaşayan Gazzâlî (ö. 505/1111) ile ondan yaklaşık üç yüzyıl sonra Endülüs'te (Batı'da) yaşayan İbn Haldûn (ö. 808/1406) akıl tasavvuruna dair dikkate değer düşünceler ileri sürmüşlerdir. Ancak İbn Haldûn'un bu konudaki düşünceleri Gazzâlî'ye nazaran sınırlıdır. İbn Haldûn'un eserlerinde, Gazzâlî ve onun düşüncelerine işaret etmesi dikkate alındığında, akıl konusunda Gazzâlî'nin İbn Haldûn'daki yansımalarını izlemek; iki düşünür arasındaki süreklilik unsurlarının bulunup bulunmadığının tespitine katkıda bulunacak, İbn Haldûn'un Gazzâlî'den hangi noktalarda etkilendiğini veya etkilenmediğini, buna bağlı olarak da İbn Haldûn'un Gazzâlî'nin düşüncelerinin devam ettiricisi olup olmadığı ortaya konulacaktır. Ayrıca böylesi bir karşılaştırma İslam felsefesinin özgünlüğü konusunda da bir fikir verecektir.

Çalışmada bir takım sınırlamalara başvurularak Gazzâlî'nin görüşlerinin İbn Haldûn'un görüşleri ile benzeştiği ve / veya farklılaştığı noktalara odaklanılacaktır. Selef olması sebebiyle önce Gazzâlî'nin, sonra da İbn Haldûn'un görüşleri sunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Gazzâlî, İbn Haldûn, Felsefe, Akıl, Tasavvur

The Problem of al-Gazzali's Intelligence Envision Reflection on Ibn Haldun

Intellect is one of the emphasized central topics in the epistemology of Islam. It is very comprehensive and contains different dimensions. Islamic philosophers pay importance to intelligence, and researched the meaning of intelligence in the areas of capacity to know, the quality of the information gotten by intelligence, its relations to sense, revelation and discovery. One of the Islamic philosophers, al-Gazzali (d. 505/1111) who lived in the East in the 12th century, and Ibn Haldun (d. 808/1406), who lived three centuries after him in Andulus, put forward remarkable thoughts in terms of envisaging intelligence. However; Ibn Haldûn's thoughts are restricted with regard to al-Gazzali. In Ibn Haldun's works regarding al-Gazzali and pointing out his thoughts, pursuing the reflections of al-Gazzali in Ibn Haldun helps determine whether or not there is any continuous factors between these two philosophers. This shows in which points Ibn Haldun was affected by al-Gazzali or not, and related to this, whether Ibn Haldun continued his thoughts or not. Such a comparison gives an idea about the originality of Islamic philosophy. The work focuses on the points in which al-Gazzali's thoughts resemble to Ibn Haldun's or differ from each other with some limitations. Being the predecessor, Gazzali's thoughts are presented before Ibn Haldun.

Key Words: al-Gazzali, Ibn Haldun, Philosophy, Intellect, Envision

Atf

Kamil Sarıtaş, Gazzâlî'nin Akıl Tasavvurunun İbn Haldûn'da
Yansıması Sorunu, Marife, Yaz 2014, ss. 43-62

Giriş

İbn Haldûn, umran, tarih ve devlet konularındaki görüşlerini klasik felsefe geleneğinden ziyade tarihsel olay ve olgulardan hareket ederek ampirist çerçevede kuramlaştırmaya çalışmış, bu anlamda Gazzâlî gibi İslam dünyasında belirli bir formatla resmedilen Meşşâî felsefeden kopuşun dönüm noktasında yer almıştır. İbn Haldûn, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün düşünceleri ile ilgili olarak *Mukaddime*'sine "Felsefenin boş ve yanlış bir şey olduğuna ve bu bilgiyle uğraşanların yanlış bir yola sapmış olduklarına dair" adlı özel bir bölüm açmıştır. Bu bölümde akıl vahy ilişkisi, ruhanî haşr, Tanrı'nın ezeli ilmi ve mantık konularında filozofları eleştirmiş, faal akıl ve sudur konusunda ise Fârâbî ve İbn Sînâ'nın savlarının yanlış ve yetersiz olduğunu iddia etmiştir. İfadelerinden anlaşıldığına göre eleştirilerini İbn Sînâ üzerine yoğunlaştırmıştır.¹ Ezeli ilim ve ruhanî haşr konusunu Meşşâî felsefeye karşıt olarak ele alması, eleştirilerinde İbn Sînâ'yı merkeze alması dikkate alındığında, İbn Haldûn'un Gazzâlî'nin tekfir suçlamasından, *el-Munkız mine'd-Dalâl* ve *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eserlerinden haberdar olduğu rahatlıkla anlaşılmaktadır. Ayrıca İbn Haldûn'un *Şifâü's-Sâil*'inde aklın niteliği konusunda daha fazla bilgi edinmek isteyenlerin Gazzâlî'nin eserlerine bakmaları gerektiğini ifade etmesi², farklı yüzyıllarda yaşamalarına rağmen Gazzâlî ile İbn Haldûn arasındaki etkileşimin imkan dahilinde olduğunu gösterdi. Bu etkileşimin varlığı, bizi iki düşünür arasındaki akıl tasavvurunu incelemeye sevk etti. Çalışmada iki düşünürün akıl tasavvurlarının konumlandığı insan ve âlem tasavvuruna kısaca temas edildikten sonra akıl tasavvurlarının yansımaları sorununa değinilecektir.

İnsan beden ve nefisten oluşan bir varlıktır. Nefis özelliği itibarıyla de akıl kuvvesine sahiptir. İslam düşünürleri indinde bu kuvveden dolayı insan değerli bir varlık kabul edilmiştir. Beden ve nefisten mürekkep yapısı çerçevesinde insanın fizik ve metafizik âleme dönük bir varlık olarak tasavvur edilmesi, İslam düşüncesinde genel olarak kabul edilen bir düşünüş şeklidir. Bu düşünce ile bağlantılı olarak, Gazzâlî'ye göre âlem şahadet (fizik) ve melekût âlemi olarak iki kısma ayrılır ve insan bu iki âlemin merkezinde yer alır; ruh özelliği ile melekût âlemine, beden özelliği ile şahadet âlemine yönelir.³ İbn Haldûn'a göre hissî âlem (âlemül-hiss), akli âlem (âlemül-fikr) ve ruhanî âlem (âlemür-rûh ve'l-melâike) olarak üç âlem vardır ve insan zihni, bu üç âlemi kavrama yetisine sahiptir ve üçünün de merkezindedir.⁴ Gazzâlî ve İbn Haldûn'un kozmolojik ve ontolojik düşüncesine göre insan

¹ Bk. İbn Haldûn, *Mukaddime*, III, 101-113. İbn Haldûn, "Felsefenin boş ve yanlış bir şey olduğuna ve bu bilgiyle uğraşanların yanlış bir yola sapmış olduklarına dair" bölümündeki filozofları eleştirisine bakarak, indirgemeci bir yaklaşımla İbn Haldûn'un felsefe karşıtı gösterilmesi doğru değildir. Zira o, burada Meşşâî felsefeyi eleştirmektedir. Ayrıca bölümün sonunda felsefe ve hikmet okuyacak kimse, İslami ilimleri öğrenmeli, İslami ilimleri öğrenmeden felsefeyi öğrenmeye yanaşmamalıdır düşüncesiyle, felsefe yapmayı değil de, Meşşâî felsefe ile uğraşmayı doğru görmediği anlaşılmaktadır.

² İbn Haldûn, *Tasavvufun Mahiyeti*, s. 102.

³ Gazzâlî, *Mişkât*, s. 130-153.

⁴ İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, II, 343; *age.*, III, 184; *Tasavvufun Mahiyeti*, s. 101, 106.

somut ve soyut bir yapıya sahiptir. Bu bağlamda insan fiziksel âlem ve metafiziksel âlemle ilgisi olan kompleks ve kozmopolit bir varlıktır.

İnsanın akıl yetisinin saydam ve şeffaf bir yapıya sahip olması akıl yetisini incelemenin zorluğunu, akılla birbirinden farklı fiziksel ve metafiziksel alanlarla ilgili düşünceler üretmesi, insanın psikolojik, sosyolojik, ekonomik ve dinî tecrübelerini anlamlandırması ise akli yetiyi dikkate almanın zorunluluğunu ortaya koymaktadır.

1. Akıl

Akıl (logos/nous/intellectus/ratio), bir yetidir. Anlama, düşünme, anlamlandırma, kavrama, kıyaslama, inceleme, bilme ve yargıda bulunma kapasitesidir. Niteliği mutlak anlamda kavranamasa da akıl insanın var oluşundan bugüne değin hayatı değeri haiz bir konu olmuştur. Bu nedenle her zaman düşünürlerin gündeminde yer edinmiş ve edinmeye de devam etmektedir.

Felsefe tarihinde içerikleri farklı olsa da filozoflar felsefe sistemlerinde herhangi bir şekilde akıl tasavvuruna yer vermişlerdir. Bu arada İslam düşünürlerinden Gazzâlî ve İbn Haldûn da felsefi anlayışlarında akıl tasavvurunu dikkate almışlardır. Gazzâlî'ye göre akıl, ilmin kaynağı ve temelidir.⁵ Yaratılıştan insana verilen bir yeti, kendisiyle eşyanın hakikatinin idrak edildiği bir nur⁶ ve yaratılış gayesinin kavrandığı bir kuvvedir.⁷ İnsan, yaratıldığı andan itibaren akıl ile nazarî ilimleri öğrenmeye yetenekli hale gelir ve birçok gizli beceri ve sanatları elde eder.⁸ Hayvan ve melek arasında yaratılan insanın, onlardan en temel ayrımı akıllı bir varlık olmasıdır.⁹

Gazzâlî, akıl kelimesinin yerine akl-ı evvel, nefis, nefsin sıfatı, kalp ve ruh kelimelerini kullanmıştır.¹⁰ İnsanın kalbinde yetkin sıfatlara sahip bir göz vardır. Bu göz de bazen akıl olarak isimlendirilmiştir. Hatta nur,¹¹ yakîn gözü ve iman ruhu ile de akıl kastedilmiştir.¹² Burada akıl ve onun müterâdifi sayılan kelimelerle hedeflenen amaç, asıl itibarıyla insanı hayvandan ayıran niteliğin ortaya konulmasıdır.¹³

Akla verilen anlam ve içeriklerinin açıklanışı dikkate alındığında, Gazzâlî'nin akıl anlayışı, zamanındaki halk, mütekelim, mutasavvıf, fakih ve filozoflardan aktardığı ifadelerle geniş bir alanı kapsadığından,¹⁴ karmaşık bir yapıya sahiptir. Gazzâlî'nin düşüncelerinde, zikredilen ilimlerdeki akıl kullanımını kapsayacak şekilde akli tanımlamak zordur. Ayrıca akıl konusunda ihtilafa düşülmesinin nedeni

⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 186.

⁶ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, I, 3.

⁷ Gazzâlî, *Mizân*, s. 237-238, 331.

⁸ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 190.

⁹ Gazzâlî, *Mizân*, s. 209-210.

¹⁰ Gazzâlî, *Meâric*, s. 10-13. Bazı araştırmacılar bu eserin Gazzâlî'ye aidiyetini şüpheli görmektedirler. Bk. Tritton, "In BSOAS", s. 353.

¹¹ Gazzâlî, *Miškât*, s. 122.

¹² Gazzâlî, *İhyâ*, I, 198.

¹³ Yıldız, "Gazzâlî'nin Akıl Eleştirisi", s. 75.

¹⁴ Bk. Gazzâlî, *Meâric*, s. 10-13.

de öncelikle niteliğini anlamak adına yapılan bu farklı adlandırmalardır.¹⁵ Aklın niteliğini ifade ederken birçok ilim dalından faydalanması ve aklın farklı adlarla zikretmesi, Gazzâlî'nin bu konuda tek yönlü bir düşünceye sahip olmadığını göstermektedir.

İbn Haldûn, düşünce sisteminde aklın tanım ve niteliği konusuna Gazzâlî'ye nazaran daha az yer vermiştir. Ona göre insan, akıyla diğer varlıklardan ayrılır; aklın algılaması ve tercihleriyle yaşamını devam ettirir. Akıl, fıtrattaki iyi huyları yönlendirir.¹⁶ Nazarî akıl maddî âlem, mantıksal bilgilerin ortaya konulması¹⁷, tümel kavramların oluşumu¹⁸ ve ahlak alanında¹⁹ yetkin bir ögedir. Bu alanlarda akıl doğru bir ölçüttür (mîzân) ve hükümleri kesin (yakîn)dir.²⁰

Gazzâlî gibi İbn Haldûn'a göre de akıl, şeriatta bazen ruh, bazen kalp, bazen de nefis diye söz edilen Rabbanî bir latifedir. Her ne kadar bu Rabbanî latifeyi ifade eden kelimeler aynı manayı ifade etseler de bunların delalet ettiği başka manalar da vardır.²¹ Akıl ifade eden kelimelerin kullanımı açısından iki düşünür karşılaştırıldığında, İbn Haldûn'da Gazzâlî'nin akıl kullanımının esas alındığı, ancak Gazzâlî'nin İbn Haldûn'dan farklı olarak akı, nefsin sıfatı, akl-ı evvel, yakîn gözü, iman ruhu, nur gibi kelimelerle ve geniş kapsamda ele aldığı görülür.

Aristoteles, İskender Afrodîsî, Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd bilkuvve, bilfiil, müstefad vb. adlandırmalarla, cevher olarak gördükleri akı, idrak derecesine göre sıralamışlar ve onun bilme aktında işlevsel süreci dikkate almışlardır.²² Gazzâlî'nin akıl sınıflamasına gelince, o ilk önce akı "garizî (nazarî) akıl" ve "mükteseb (kazanılmış) akıl" olarak iki kısma ayırmıştır. Ona göre nazarî akıl, doğuştan var olan akıldır. Bu akılla Allah'ın insanda yaratmış olduğu en üstün ve en değerli yeti kastedilir. Kazanılmış akıl ise bilinen ve öğrenilen olaylar aracılığıyla elde edilen faydalardır.²³

Bununla birlikte Gazzâlî'nin akı dört anlamda kullandığı da görülmektedir:

1. Nazarî bilgileri kavramak için doğuştan sahip olunan akıl; insan bu akıl ile hayvandan ayrılır ve Allah tarafından kalbe atılan bu nur sayesinde eşyaları kavrar. Teorik bilgileri öğrenmeye yetenekli hale gelir, gizli düşünsel sanatları düzenleme yeteneği kazanır.

¹⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 190.

¹⁶ İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, II, 343; Bedir, "İbn Haldûn'un Gözüyle Nakli İlimler", s. 226-227. Şahidin gaibe delil getirilmesi kelimî akıl yürütmenin dikkate alındığını göstermektedir. Bâkîllânî, *et-Temhîd*, s. 12; Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 191.

¹⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 19. Dipnotlarda *Mukaddime* ifadesi ile Zakir Kadiri Ugan'ın tercümesi, *el-Mukaddime* ifadesiyle eserin Arapça orijinali kastedilmiştir.

¹⁸ İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, III, 91.

¹⁹ İbn Haldûn, *Tasavvufun Mahiyeti*, s. 39.

²⁰ İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, III, 26.

²¹ İbn Haldûn, *Tasavvufun Mahiyeti*, s. 102.

²² Bk. Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*; Aristoteles, "On The Soul" 429a10-430a25; Sarıtaş, *İskender Afrodîsî ve Felsefesi*, s. 175-194; Kindî, "Fi'l-Akl", I, 312-362; Sarıtaş, "Kindî'nin Akıl Teorisinin Kaynağı Sorunu Üzerine", ss. 90-111; Fârâbî, "Aklın Anlamları Üzerine" s. 127-137; İbn Sînâ, "Haddü'l-Akl" s. 79-81; İbn Rüşd, *Psikoloji Şerhi*, s. 97-110; Davidson, *al-Fârâbî, Avicenna, Averros on Intellect*.

²³ Gazzâlî, *Mîzân*, s. 337; *İhyâ*, I, 191.

2. Yetişkin bir çocukta veya normal bir insanda yerleşmiş bulunan zarurî bilgilere de akıl adı verilir. Normal yaşamın devamı için sahip olunması gereken bilgiler bu akıl kategorisi içinde yer alır. Bu, muhallerin muhal, mümkünlerin mümkün olduğunu ifade eden ayırt edici bir akıldır.

3. Gazzâlî, herhangi bir alanda deneyimli ve bilgisi olanların akıllı, olmayanların ise cahil olarak adlandırılmasından yola çıkarak, tecrübeler sonucu elde edilmiş bilgiye de akıl adını vermiştir. Bu akıl, örf ve âdetteki kullanımı dikkate alınarak hâdiselerin seyri ve deneyimlerden oluşan akıldır.

4. İşlerin neticesini bilme, zevklere sürükleyen geçici şehveti yok etme ve daimi saadeti kazanma kabiliyetine de akıl denir. Dörtlü tasnifteki ilk akıl nazarî, ikincisi temyîzî, üçüncüsü tecrübî, dördüncüsü ise ahlakî akıldır.²⁴ Biraz önce ifade edilen ikili taksimle dörtlü taksim karşılaştırıldığında ilk iki anlam garizî akılla, son iki anlam mükteseb akılla ilgilidir. İkinci anlamdaki akıl hariç, diğer akıllar insanlara göre farklılık arz ederler. Dördüncü akılda ise arzuların değişkenliğinden dolayı aynı şahsın farklı zamanlarda farklı şekillerde davrandığı görülür.²⁵

İbn Haldûn'a göre ise insanın duyu ve akıl âlemiyle ilişkisi neticesinde temyîzî, tecrübî ve nazarî olarak üç çeşit aklın ortaya çıktığı görülür. "Temyîzî akıl" insanın düşünme sayesinde fiillerini muntazam bir duruma getirmesidir. Temyîzî akılla içtimâî görüşlere, maslahatlara ve mefsedetlere dair bir bilgi hemcinsinden ayırt edilir. Temyîzî aklın meydana getirdiği bilgiler sonucu ortaya çıkan akla ise tecrübî akıl denir. İnsan kendi başına yaşarken kendisinde gelişen temyîzî akıl, sosyal yaşamda tecrübî akılla güçlendiğinde sadece kendi bilgilerine ve deneyimlerine değil, diğer insanların deneyimlerine ve geçmişten gelen deneyimlere de sahip olur. Madde ve gayb âlemindeki şahit ve gaip varlıkların tasavvurunu oldukları gibi tahsil etmeye de nazarî akıl adı verilir. Nazarî akıl, temyîzî ve tecrübî aklın yetkinleşmesi ve duyu âlemindeki sebep-sonuç ilişkilerini takip etme yoluyla gelişir ve olgunlaşır.²⁶ Ayrıca nazarî akıl, ahlakî da ahlaksızlığı da, adaleti de adaletsizliği de anlayacak kadar yetkindir.²⁷

İbn Haldûn'a göre insan akılla diğer varlıklardan ayrılır. Aklın algılaması ve tercihleriyle yaşamını devam ettirir. Akıl, fitrattaki iyi huyları yönlendirir, işlevselleştirildiği zaman ahlakî vasıfları ortaya çıkarabildiği gibi,²⁸ mantıkî açıdan bir şeyin doğru ve yanlış olduğunu da ortaya koyma yetisine sahiptir.²⁹ Bu bağlamda nazarî aklın hem ahlakî hem de mantıkî akıl olarak anlaşıldığı görülür.

²⁴ Gazzâlî'nin akıl tasnifi Fârâbî'nin "Risâle fî Meâni'l-Akl" adlı risalesindeki akıl anlayışı ile karşılaştırıldığında, Gazzâlî'nin nazarî aklı Fârâbî'nin işaret ettiği *De Anima*'daki akla, temyizi aklı *II. Analitikler*'deki akla, tecrübî aklı kelamî akla, ahlakî aklı ise *Nikhomakhos'a Etik*'indeki akla işaret etmektedir. Krş. Fârâbî, "Aklın Anlamları Üzerine", s. 127-137.

²⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 186-195; *age.*, III, 21; *el-Mustasfa*, I, 3; *Mîzân*, s. 337-340; Çubukçu, *Gazzâlî ve Şüphecilik*, s. 87; Korlaelçi, "Gazzâlî'ye Göre Felsefe ve Bilgi Nazariyesi", s. 148.

²⁶ İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, II, 343; Bedir, *agm.*, s. 226-227.

²⁷ İbn Haldûn, *Tasavvufun Mahiyeti*, s. 39.

²⁸ İbn Haldûn, *age.*, s. 39.

²⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 19.

İki düşünür karşılaştırıldığında Gazzâlî, nazarî, temyîzî, tecrübî ve ahlakî akıl olarak dört çeşit akıl ortaya koymuş, İbn Haldûn ise nazarî, temyîzî ve tecrübî akıl olarak üç çeşit akıl olduğunu dile getirmiş, ahlakî akli nazarî aklın kapsamında ele almış ve Gazzâlî'nin temyîzî akla verdiği mantıkî ilkeleri ayırt etme fonksiyonunu nazarî akılla ilgili olarak değerlendirmiştir. İbn Haldûn'da görülen temyîzî aklın tecrübî akli oluşturması ve nazarî aklın bu iki akılla yetkinleşmesi düşüncesi Gazzâlî'de yer almamaktadır. Ayrıca İbn Haldûn'un akıl çeşitlerinin birbirleri arasındaki ilişkilerine dair görüşlerinin Gazzâlî'nin akıl anlayışına nazaran daha sistematik olduğu görülür.

Gazzâlî ve İbn Haldûn, hem akli bir yeti olarak görerak aklın "cevher" olduğunu, hem de bilgi, ürün ve fayda olarak görerak aklın "araz" olduğunu ifade etmişlerdir.³⁰ Ayrıca akli tanımlamaktan ziyade diğer filozoflar gibi aklın işlevsel süreci değil de kapsam ve çeşitliliği üzerinde durmuşlar, bilgi, ürün ve fayda açısından tanımlamaya çalışmışlardır. Aklın içeriğini açıklayabilmek için de aklın alanı ve onun kapsamına giren ilim dallarına işaret etmişlerdir. Bu noktada İbn Haldûn'un düşünceleri Gazzâlî'nin görüşlerine paraleledir.

İslam felsefesinde akıl tasniflerinin teorik ve pratik olarak iki kısma ayrıldığı düşünüldüğünde,³¹ Gazzâlî'nin nazarî ve temyîzî akli teorik akla, tecrübî ve ahlakî akli pratik akla dahil ettiği görülür. Ancak İbn Haldûn'un nazarî akli, ahlakî akli da kapsadığı için teorik akıl kısmına girmesi zor görülmektedir. Bu nedenle İbn Haldûn'da, Gazzâlî'de görülen teorik ve pratik akıl tasnifinin yapılması mümkün değildir. İbn Haldûn'un akıl isimlendirmeleri, aklın cevher ve araz olması ve çeşitleri konusundaki düşünceleri Gazzâlî'nin akıl tasavvurundan faydalandığını gösterse de, akılların birbirini etkilemesi, ahlakî aklın nazarî aklın kapsamında ele alınması ve teorik-pratik akıl sınıflandırmasında Gazzâlî'den farklı düşündüğü görülmektedir.

2. Aklın Alanı

Aklın alanı konusunun, akıl tanımına bağlı olarak "akli ilim tasnifi" bağlamında değerlendirildiği görülür. Bu nedenle genel anlamda ilim tasnifine yoğunlaşmaktan ziyade aklın alanı ve akli ilimler tasnifi üzerinde durulacaktır.

İslam düşüncesi içerisinde Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi düşünen filozoflar akla verdikleri değer oranında, onun bilme, kavrama, hüküm verme ve akli ilimler alanını oldukça genişletirken, Ebu Süleyman es-Sicistânî gibi bir kısım filozoflar da akıl faşizminin yol açacağı kaygılar ve kendilerine özgü kriterleri nedeniyle aklın alanını diğerlerine oranla sınırlamışlardır.³²

³⁰ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 186-195; *age.*, III, 21; *el-Mustasfa*, I, 3; *Mizân*, s. 337-340; İbn Haldûn, *Tasavvufun Mahiyeti*, s. 102.

³¹ Bk. Fârâbî, *Kitâbü't-Tenbîh alâ sebîlî's-saâde*, s. 76-77.

³² Bk. Fârâbî, "Aklın Anlamları Üzerine", s. 127-137; İbn Sînâ, "Haddü'l-Akl", s. 79-81; İbn Rüşd, *Psikoloji Şerhi*, s. 97-110; Taş, *Ebu Süleyman es-Sicistânî ve Felsefesi*, s. 158-180; "Ebu Süleyman es-Sicistânî ve İbn Rüşd'ün Düşüncesinde Felsefe-Din Münasebeti", ss. 67-114; Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 150-158.

Gazzâlî ise aklın, nesnelere dünyası ve düşünme sahası içinde değerli, anlamlı, doğru ve güvenilir bilgiler verdiğini düşünür.³³ *İhyâu Ulûm'id-Dîn* ve *Mîzânü'l-Amel* adlı eserlerinde, aklın verdiği bilgileri aklın tabiatının gerektirdiği, taklit ve işitmeye dayanmayan bilgiler olarak sıralamıştır. Aklın dikkate alındığı aklî ilimleri, zarurî ve müktesep ilimler diye iki kısma ayırmıştır. Zarurî olanlar, nereden kaynaklandığı ve nasıl elde edildiği bilinmeyen bilgilerdir. Sözgelimi bir şahsın bir anda iki yerde olamayacağı, bir nesnenin hem hâdis, hem kadîm, hem var, hem yok olamayacağı bu kategoridedir. Bu fitratta yaratılan kişi, çocukluğundan itibaren Allah tarafından bunun böyle olduğunu bilir ancak nedensellik açısından bu bilgilere ne zaman sahip olduğunu ve nereden elde ettiğini kesin bir şekilde ortaya koyamaz. Çalışmakla elde edilen ilimlere gelince, Gazzâlî'ye göre bunlar öğrenmek ve delillere başvurmak suretiyle elde edilir. Bu ilimler de dünyevî ve uhrevî olmak üzere iki çeşittir. Tıp, Matematik, Geometri, Astronomi ile öteki zanaat ve sanatlar gibi ilimler dünya ile ilgili ilimler olarak; kalbin hallerini, amellerin afetlerini, Allah'ı, sıfatlarını ve fiillerini tanıtan ilimler ise ahireti ilgilendiren ilimler olarak kabul edilir.³⁴

Gazzâlî'nin *el-Munkız mine'd-Dalâl* adlı eserinde ise aklî ilimler, maksada göre altı kısma ayırmıştır: Matematik, Mantık, Tabiat, Metafizik, Siyaset ve Ahlak. Matematik; Aritmetik, Geometri ve Astronomi olarak üç bilim alanından oluşur. Metafizik ilmi hariç diğer ilimlerde akıl doğru yargılarda bulunma imkanına sahiptir.³⁵ *Er-Risâletü'l-Ledünniyye* adlı eserinde ise ilimleri aklî ve şer'î olarak iki kısma ayırdıktan sonra Matematik, Mantık, Tabiat ve İlahiyat ilimlerini aklî ilimler içerisinde kabul etmiştir. Maksada göre aklî ilimler içerisinde saydığı Ahlak ilmini şer'î ilimler içerisinde zikretmiş, Tasavvufu ise hem aklî hem şer'î ilimlerden meydana gelen bir ilim olarak ortaya koymuştur.³⁶ Bu bağlamda Gazzâlî'de ilim tasnifi aklî ilimler, naklî ilimler, hem aklî hem naklî ilimler olarak yer almıştır.

İbn Haldûn'a göre ise insan, hissî âlem, aklî âlem ve ruhanî âlem ile ilgili bilgi edinebilir.³⁷ Hissî âlem duyu ve deneyle bilinen cisimler dünyasını kapsar.³⁸ Ruhanî âlem ise insanın temyîzî, tecrübî ve nazarî aklı ile idrak edemeyeceği melekler ve ruhanî varlıklar âlemidir. İnsan, bu âleme peygamberler vasıtasıyla girebilmekte ve bir de ruhanî âlemde kendisine gelen nefis (keşf) ile bu âleme kısmen nüfuz edebilmektedir.³⁹ Bu kozmolojik ve ontolojik tasavvur çerçevesinde ilimler ise aklî ilimler ve naklî ilimler olarak iki kısımda incelenir. Mantık, Fizik, Metafizik ve Matematik (Teâlîm) aklı ilimler alanına girmektedir. Matematik de Geometri, Aritme-

³³ Erdem, "Gazzâlî'de Akıl Bilgisi ve Değeri", s. 59.

³⁴ Gazzâlî, *İhyâ*, III, 38-40; *Mîzân*, s. 337-340.

³⁵ Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-Dalâl*, s. 45-55.

³⁶ Gazzâlî, *er-Risâletü'l-Ledünniyye*, s. 96-101.

³⁷ İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, II, 343; *age.*, III, 184; *Mukaddime*, III, 107; *Tasavvufun Mahiyeti*, s. 101, 106.

İbn Haldûn ilimleri aklî ilimler ve naklî ilimler olarak iki kısma ayırır da bilgi felsefesi bağlamında ilimlerin duyusal, aklî ve naklî ilimler olarak üç kısımda incelenmesi daha doğru görülmektedir.

³⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 443.

³⁹ İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, II, 343; Açıkgöç, *age.*, s. 197-204; Bedir, *agm.*, s. 226-227.

tik, Musiki ve Astronomi olarak dört kısımda incelenmektedir.⁴⁰ Metafizik, dini ilimler kısmına dahil edilmemekte, aklı ilimler kategorisinde zikredilmesine rağmen akılla da anlaşılacak bir ilim sayılmaktadır. Bu nedenle Gazzâlî'nin *el-Munkız mine'd-Dalâl* adlı eserindeki ilim tasnifinde olduğu gibi Metafiziğin aklı ilimler içerisindeki konumu problemlidir.⁴¹

İbn Haldûn, siyaset ilmini duyu alanına ait kabul ettiği için Gazzâlî⁴² ve çoğu rasyonalist karakterli olan Ortaçağ düşünürlerinden farklı düşünmektedir.⁴³ Ayrıca Gazzâlî'nin bir yerde aklı bir yerde nakli ilimler içerisinde dahil ettiği Ahlak ilmini İbn Haldûn nakli ilimler alanında zikretmiştir.⁴⁴ İbn Haldûn'un Matematik ilimler alanında zikrettiği Musiki⁴⁵ ise Gazzâlî'nin aklı ilim tasnifinde yer almamaktadır. İbn Haldûn aklın kapsamı bağlamında oluşturduğu ilim tasnifinde Gazzâlî'den yararlanmış olsa bile, bu farklılıklar onun bilinçli bir aklı ilimler tasnifi ortaya koyduğunu göstermektedir.

Gazzâlî ve İbn Haldûn'un akıl ve aklın alanı konusunda ifade ettikleri düşünlüğünde, Gazzâlî ve İbn Haldûn aklın öneminden bahsederken Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi teknik anlamda felsefe yapmayı değil de, Sicistânî gibi sıradan bir kullanımla aktarmaktan tefekkür etmeyi ve düşünmeyi,⁴⁶ insan için faydalı bilgiler ortaya koymayı anlamışlardır.

3. Aklın Bilgi Vasıtaları ile İlişkisi

Bilgi vasıtası olarak İslam felsefesinde genel olarak duyu, akıl, keşf ve vahiy ele alınmıştır. Gazzâlî'nin akıl tasavvurunun İbn Haldûn'un düşünceleri üzerindeki etkileri incelenirken akıl ile duyu, vahiy ve keşf tarzı bilgi kaynakları karşılaştırmalı olarak incelenecektir.

3.1 Akıl-Duyu İlişkisi

Felsefe tarihinde bir kısım filozoflar bilgi kaynağı olarak sadece aklı, bir kısmı sadece duyuyu bir kısmı da duyuyu ve aklı beraber bilgi kaynağı olarak kabul etmişlerdir.⁴⁷ Fârâbî ve İbn Sînâ, akıl ve duyunun bilgi kaynağı olduğunu ifade etmişlerdir. Onlara göre duyu organları aracılığı ile tekil bilgiler elde edilir. İç dünyada olanlar ve zihin durumları ise akıl sayesinde gözlemlenir. Duyu ve akıl insana doğrudan bilgiler sağlar. Ancak değer açısından duyu organlarıyla algılanan dış

⁴⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 566-609; Ebu Zeyd, *el-Fikru'l-Kelamî Inde İbn Haldûn*, s. 19-23.

⁴¹ Câbirî, *Felsefî Mirasmız ve Biz*, s. 352.

⁴² Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 51.

⁴³ Ülken, *İslam Düşüncesi*, s. 225-226.

⁴⁴ İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, I, 156.

⁴⁵ İslam dünyasındaki ilim tasniflerinde Musiki ilmi ilk defa Fârâbî'nin ilim tasnifinde yer almaktadır. Bk. Fârâbî, *Kitâbü't-Tenbih alâ Sebîli's-Saâde*, s. 76-77; *İhsâü'l-ulûm*, s. 49-65. Fârâbî ilimleri beş ana başlıkta toplamış, Musiki ilmini Tealim ilimleri içerisinde zikretmiştir.

⁴⁶ Bk. Taş, "Ebu Süleyman es-Sicistânî ve İbn Rüşd'ün Düşüncesinde Felsefe-Din Münasebeti", s. 106-107.

⁴⁷ Çetinkaya, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 192.

dünyaya ait tekil bilgiler doğru olmayabilir. Zira bu bilgiler sadece doğru bilginin malzemesini sunarlar.⁴⁸

Akıl-duyu ilişkisinde Gazzâlî ilk önce duyularla ilgili bilgi vermektedir. Ona göre bilmek ve bilgi, önce eşyayı beş duyu ile algılamaktır. Ancak duyular yanılığa müsait olduğu için bu safhadaki verileri hemen doğru kabul etmemeli; duyuların verileri akla havale edilmelidir.⁴⁹ Çünkü akıl duyudan daha ileri bir safhadadır ve onun bilmediğini bilir.⁵⁰ Sözelimi Gazzâlî, Aristoteles geleneğine göre en güvenilir veri sağlayan göz duyusu⁵¹ ile aklı birçok noktadan karşılaştırmış, kendini bilme, eşyaların içsel özelliğini tanıma, tümel bilgileri kavrama, akledilirleri bilme ve perde arkasındakini anlama konularında aklın göz duyusundan üstün niteliklere sahip olduğunu vurgulamıştır.⁵²

Gazzâlî'ye göre bilgi edinirken akıl, duyu bilgisinin eksik ve kusurlarını giderir. Öyle ki akıl, bilgi kazanımında duyuların sağladığı verilerden yararlandığı gibi,⁵³ duyulardan tamamen farklı olarak muhakeme ve kıyaslama yoluyla kendine özgü aklı bilgiler de elde edebilmektedir.⁵⁴ Fârâbî ve İbn Sînâ'da olduğu gibi tümel ve zorunlu bilgiler akılla, tikel bilgiler duyu ile elde edilir. Tümel ve zorunlu bilgiler tikel veriler üzerine bina edilir.⁵⁵ Duyular, dış dünyadan veriler sağlar. Bu veriler hayalde yer edinirler, sonra akıl bu verileri yorumlar ve tümel sonuçlara ulaşır.⁵⁶ Akıl, vehim ve hayal perdelerinden soyutlanabilirse yanılması tasavvur edilemez, eşyayı gerçekte olduğu gibi kusursuzca görür. Ancak gerçeğin görülmesine engel olan duyulardan sıyrılmak zordur. Bu nedenle engeller ancak ölümden sonra ortadan kalkar ve sırlar açığa çıkar.⁵⁷

İbn Haldûn ise Gazzâlî'ye benzer şekilde, aklın duyuları kuvvetlendirdiğini,⁵⁸ duyunun da aklın kavramasına yardımcı olduğunu ifade etmiştir.⁵⁹ Duyu ve deneylerin bilgi edinim alanı; cisimler dünyası,⁶⁰ gündelik olaylar, doğa felsefinin kapsamına giren konular, umran ilmüne dair değerlendirmeler, siyaset felsefesinin dayandığı noktalar, feleklerin hareketi ve unsurlarının eserleriyle ilgili hususlardır.⁶¹

⁴⁸ Aydın, *Fârâbî'de Bilgi Teorisi*; Aydın, "Fârâbî'nin Bilgi Anlayışına Genel Bir Bakış", ss. 5-16; Kuşpınar, *İbn Sînâ'nın Bilgi Teorisi*; Cihan, "İbn Sînâ'nın Bilgi Teorisine Genel Bir Bakış", ss. 103-117.

⁴⁹ Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 33; Bayrakdar, *age.*, s. 215-216.

⁵⁰ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 33; *Mizân*, s. 215.

⁵¹ Çetinkaya, *age.*, s. 189.

⁵² Gazzâlî, *Mişkât*, s. 123-127; *el-Munkız*, s. 33.

⁵³ Gazzâlî, *Mişkât*, s. 167.

⁵⁴ Aydın, "Gazzâlî'de Mistik Tecrübe ve Akıl", s. 150; Erdem, "Gazzâlî'de Akıl Bilgisi ve Değeri", s. 59.

⁵⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, III, 21.

⁵⁶ Gazzâlî, *Mişkât*, s. 171.

⁵⁷ Gazzâlî, *age.*, s. 127-128. Felsefe tarihinde hakikatin elde edilmesinin nefsin bedenden ayrılması ile mümkün olacağı düşüncesi Platon, Kindî ve Tevhîdî'de de var olan bir anlayıştır. Bk. Plato, *Phaedo*, 66b-70a, 70c-70d, 80d, 84a, 105e-108d; Kindî, "Fi'n-Nefs", ss. 272-281; Tevhîdî, *el-İmta' ve'l-Muânese*, I, 39.

⁵⁸ İbn Haldûn, *Tasavvufun Mahiyeti*, s. 82-84.

⁵⁹ İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, II, 332-333; *Mukaddime*, II, 438-440.

⁶⁰ İbn Haldûn, *age.*, II, 443.

⁶¹ İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, I, 152-153; Bedir, *agm.*, s. 230.

Zira umran ve siyaset nazariyesine, cemiyet ve içtimâî hadiselerin kökenlerine dair görüşleri natüralist ve ampirist karakterdedir.⁶²

Gazzâlî'nin bilgi felsefesinde duyu, yanıltıcı bilgi kaynağı kabul edildiğinden, duyu alanı diye bir bilgi alanı ileri sürülmemektedir. İbn Haldûn'un ise ondan farklı olarak duyu alanını sosyal bilimsel bilgi alanı olarak tasnif ettiği görülmektedir. Buna bağlı olarak biraz önce gördüğümüz Gazzâlî'nin akli ilimlerin alanına kattığı Siyaset ilmini İbn Haldûn duyu alanına, Astronomiyi ise hem duyu hem akıl alanına dahil etmektedir.⁶³ Gazzâlî Astronomiyi ise akli ilimler alanında zikretmektedir.

Gazzâlî'nin aklın duyudan soyutlanmasıyla eşyayı kusursuzca göreceğine dair yargısı, İbn Haldûn'da nefsin duyu, beden ve maddî bağlardan soyutlanmasıyla ilgili olarak kullanılır.⁶⁴ İkisinin de akli nefis anlamında kullandıkları bilinmektedir. Buna göre Gazzâlî ve İbn Haldûn, gerçeğin önünde duyu, beden ve maddî bağları perde olarak görmekte ve hakikatin ölümden sonra gerçekleşeceği düşüncesinde hem fikirlerdir.⁶⁵

Gazzâlî ve İbn Haldûn'da bilgi kaynağı olarak akıl duyunun ötesinde, duyu da aklın yardımcı konumundadır. Duyuyu bilgi kaynağı kabul ederler ancak Gazzâlî duyunun yanılacağını ve ona ait bir ilim dalı olduğunu zikretmezken, İbn Haldûn Umran, Siyaset ve kısmen Astronomiyi duyu alanına ait ilimler olarak kabul etmektedir. Buna göre Gazzâlî'nin duyu anlayışı İbn Haldûn'a göre oldukça sınırlıdır. İki düşünür de akli duyunun ötesinde bir bilgi vasıtası kabul ettiğine göre aklın keşf ve vahiy karşısındaki konumu nasıl olabilir?

3.2 Akıl-Vahiy İlişkisi

Peygamber beşeriyetten meleklığe yükseldiğinde kutsî âlemden itikat, amel ve ahlaka dair bilgiler alır. Bu ilahî bilgiler peygamberin kalbine çok hızlı akseder. Bundan dolayı bu duruma çabukluk anlamında vahiy denmiştir. Peygamberin vahyî bilgileri, çalışıp çabalayarak öğrenilen, belirli zamanın geçmesiyle elde edilen bilgiler değildir.⁶⁶

Hızla gelen ve çalışarak elde edilemeyen vahyin alanına, akıl nüfuz edebilir mi, eğer mümkünse akıl ve vahyin uzlaşmasından söz edilebilir mi? Eğer mümkün değilse, akıl ve vahiy neden uzlaşmaz? İslam felsefesi tarihinde akıl ve vahiy ilişkisi, akıl-nakil, felsefe ve din, felsefe ilkeleri ve nebevî hikmet arasında tartışılmakta ve genel anlamda şu yaklaşımlar üzere devam etmektedir. Dinî bilginin felsefi bilgiye önceliğini ve dinî bilginin daha rasyonel olduğunu ancak gaye yönünden ikisinin birliğini ileri süren Kindî'nin temsil ettiği felsefeyi dine yaklaştıran yaklaşım. Fârâbî'nin temsil ettiği felsefe ile dini, gerçeğe ulaşmada iki ayrı yol kabul edip değer açısından ikisini aynı gören yaklaşım. İbn Rüşd'ün temsil ettiği felsefe ile dini ayrı iki gerçek değil, aynı gerçeğin iki ayrı ifadesi gören yaklaşım. İhvan-ı Safâ'nın

⁶² Ülken, *age.*, s. 225-226.

⁶³ İbn Haldûn, *age.*, III, 187.

⁶⁴ İbn Haldûn, *age.*, I, 154-155; *age.*, III, 66-67.

⁶⁵ İbn Haldûn, *Tasavvufun Mahiyeti*, s. 115, 132.

⁶⁶ İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, I, 156.

temsil ettiği felsefe ile dini birleştirip nasları felsefe lehine yorumlayan yaklaşım. Zekeriya er-Râzî ve İbn Ravendî'nin ele aldığı tamamen akli esas alıp dini bir kenara iten yaklaşım. Sicistânî ve Tevhîdî'nin ileri sürdüğü felsefe ile dinin kaynak, alan vb. yönlerden birbirinden farklı iki alan ve farklı işlevlere sahip olduklarını ileri süren yaklaşım.⁶⁷ İslam filozoflarının genel anlamdaki akıl-vahiy çizgileri bu şekildedir.

Gazzâlî ise aklın vahiy karşısındaki durumu ile ilgili iki farklı tavır ortaya koymuştur. Onun birinci tavrına göre akıl, kendi alanında etkin olduğu gibi, arş, kürs, semâ perdelerinin arkası, mele-i a'la ve en yüce melekût âlemlerinde de tasarruf eder. Ancak hakikatler kendilerinden kaynaklanan bir takım sıfatlar nedeniyle perdeli olurlar.⁶⁸ Bu düşünce, hakikatlerin bilinmemelerinin nedeninin aklın ontolojisinden ziyade hakikatlerin kendi yapılarından kaynaklandığını göstermektedir. Sözelimi yaratılan varlıklar, aslı bilinmeyenler ve genel hatlarıyla asılları biliniyor ayrıntıları bilinmeyenler olarak iki kısma ayrılır. Asılları bilinmeyen varlıklar üzerinde düşünmek mümkün değildir. Mahiyetleri bilinmeyen varlıkların miktarı konusunda fikir beyan etmek de oldukça zordur. Asılları ve genel hatlarıyla mahiyetleri biliniyor ayrıntıları bilinmeyen varlıklar, göz duyusu ile algılananlar ve göz duyusu ile algılanamayanlar olarak iki kısma ayrılır. Gözle algılanamayanlar melek, cin, şeytan, arş, kürs ve daha başka varlıklardır. Bu varlıklar üzerinde düşünmek sınırlıdır ve giriftir.⁶⁹

Gazzâlî'nin bazı ifadelerinde ise akıldan kaynaklanan bir takım nedenlerden dolayı aklın metafizik meseleleri ele almadaki doğal yetersizliği ortaya konulmaktadır. Akıl, fizikî âlemi kavrayan ve bu alanla ilgili konularda diğer algı yetileriyle ortaklaşa hüküm verebilen bir yetidir. Metafizik varlık dünyasını kavramada ise tek başına yeterli değildir; bu alanda aklın ortaya koyduğu yargılarda ve çözümlerde bazı çelişik ve şüphe edilecek durumlar ortaya çıkmaktadır. Metafizik alanında akıl tek başına şüphe ve perdeleri ortadan kaldıramadığından ve doğruyu gösteremediğinden ilâhî sıfatları kavrama konusunda hayrete düşmektedir. Bu nedenle vahyin rehberliğine ihtiyaç duymaktadır.⁷⁰

Ayrıca dünya işlerinde, Tıp, Aritmetik, Geometri, Felsefe dallarında çok ileri düzeyde olan akıllı kişilerin ahiret işlerinden habersiz oldukları, ahiret ilimlerinin incelikleri konusunda üstün bilgileri bulunan akıllı kişilerin de dünya ilimlerinin birçoğunu bilmedikleri görülür. Çünkü aklın kapasitesi çoğunlukla iki ilim alanını bir arada götürmeye yeterli değildir. Zira bütün himmetini bu ilimlerden birine verip derinliklerine inen kişinin basireti, ekseriya diğerini ihmal etmektedir.⁷¹

⁶⁷ Tevhîdî, *age.*, II, 5 vd; Bayrakdar, *age.*, s. 150-158; Taş, *Ebu Süleyman es-Sicistânî ve Felsefesi*, s. 159-180; "Ebu Süleyman es-Sicistânî ve İbn Rüşd'ün Düşüncesinde Felsefe-Din Münasebeti", ss. 67-114.

⁶⁸ Gazzâlî, *Mişkât*, s. 123-124.

⁶⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, IV, 876-877.

⁷⁰ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 126; Saliba, *el-Gazzâlî ve Zuamâu'l-Felâsife*, s. 399-400; Erdem, "Gazzâlî'de Akıl Din ilişkisi", s. 66; "Gazzâlî'de Akıl Bilgisi ve Değeri", s. 59, 70.

⁷¹ Gazzâlî, *İhyâ*, III, 41.

Görüldüğü üzere metafizik konularında ve vahyin alanında aklın yapısı yeterli değilken, diğer taraftan metafiziksel varlıklar da yapıları gereği muğlaklık ifade etmektedirler. Buna göre akıl vahyin anlaşılmasında kendi kavrayış yeteneği ve kapasitesi oranında hükümler çıkarmak için yorumlama işlevinde bulunabilir.⁷² Gazzâlî’de görülen akıl vahiy ilişkisindeki ilk tavır, aklın vahiy alanında yetersiz olduğu, metafiziksel bilgileri idrak edemeyeceği, sadece bu bilgileri yorumlayabileceği yönündedir.

Gazzâlî’nin akıl vahiy ilişkisine dair görüşlerine sathi olarak bakıldığında akıl ile nakil arasında ilişki bu şekildedir. Ancak onun bu konuda aynı düzlemde bir düşünceye sahip olmadığı da görülmektedir. Gazzâlî, akıl ve nakil konusunda meşgul olanları beş kısma ayırmıştır: 1. Nazarlarını yalnız nakle hasredenler. 2. Nazarlarını yalnız akla hasredenler. 3. Akıllı asıl kabul edip nakli akla tabi kılanlar 4. Nakli asıl kabul edip akıllı nakle tabi kılanlar. 5. Hem akıllı hem nakli birer asıl kabul edenler. Gazzâlî’ye göre akıllı yalanlayan, hiç kuşku yoktur ki, nakli ve şeriatı da yalanlamış olur. Çünkü şeriatın doğruluğu akıl ile bilinir. Aklın tanıklığı, güvenmeye değer olmasaydı, doğru ile yalan söyleyeni, yalancı peygamber ile doğru peygamberi birbirinden ayırt etmek mümkün olmazdı. Akla ve nakle layık oldukları önemi veren beşinci anlayışı benimseyenler en doğru yolu tutmuş hak ve hakikat sahipleridir.⁷³

Gazzâlî’ye göre akıl, ancak şeriatla hidayete erebilir. Şeriat da ancak akılla açıklık kazanıp, anlaşılabilir. Akıl temel, şeriat ise bina gibidir. Nasıl temelsiz bina olmaz ise, aynı şekilde bina olmayınca da temel bir işe yaramaz. Şeriat harici bir akıldır. Akıl dahili bir şeriatır. Şeriat ve akıl iç içe ve omuz omuza olup, ikisinin bir olduğunu söylemek mümkündür.⁷⁴ Öyle ki akıl şeriatla birleşince “nûrun ala nûr” olur.⁷⁵

Gazzâlî, akli delillere kesinlikle yalan denilmemesi gerektiğini düşünmektedir. O, akıl ile nakil arasındaki ilişkide aklın çok önemli bir konumda bulunduğunu fark etmiş ve aklın yalanlanmasının, dinin yalanlanması neticesini vereceğini belirtmiştir.⁷⁶ Ona göre Allah, akıllı övmüştür. Eğer bu akıl yerilecek olursa, övülecek bir şey kalmaz? Eğer övülen şeriat ise bu şeriatın doğruluğu ne sayesinde bilinmektedir? Şayet yerilen bir akılla bilinmişse, bu durumda şeriatın da kötü olduğu sonucuna varmak gerekmez mi?⁷⁷ Buna göre akıl olmadan vahyin verdiği bilgilerin doğruluğunu araştırmak⁷⁸ ve ispat etmek mümkün değildir.⁷⁹

⁷² Gazzâlî, *age.*, I, 700.

⁷³ Gazzâlî, “Kanunu’t-Tevil”, s. 623-626.

⁷⁴ Gazzâlî, *Meâric*, s. 46. Akıl din ilişkisi ve onların birbirine olan ihtiyacı konusunda Râgıb el-İsfahânî (ö. 425/1033)’nin görüşlerindeki ibarelerin, Gazzâlî’nin *Meâricü’l-kuds fî medârici’n-nefs* isimli eserinde akıl din ilişkisi konusunun şerhinde kullanmış olduğu ibarelerle aynıdır. Ayrıca İsfahânî’nin *Tafsîlü’l-neş’eteyn* adlı eserindeki ifadelerle Gazzâlî’nin mezkûr eserindeki ifadeler doğrudan doğruya aynı olduğu gibi, konu başlıkları da aynıdır. Gafarov, “Râgıb el-İsfahânî’de İnsan Tasavvuru”, s. 201.

⁷⁵ Gazzâlî, *age.*, s. 46-47; *el-İktisad fî’l-İtikad*, s. 2.

⁷⁶ Gazzâlî, *Kanunu’t-Tevil*, s. 626.

⁷⁷ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 198.

⁷⁸ Erdem, “Gazzâlî’de Akıl Din ilişkisi”, s. 59.

⁷⁹ Gazzâlî, *age.*, I, 253.

Hikmetin en büyüğü şanı yüce Allah'ın kitabıdır. Göz için güneş ışığı ne ise akıl için de Kur'an ayetleri odur. Çünkü gözün eşyayı görmesi ancak güneş ışığıyla gerçekleştiği gibi, aklın hakikatleri görmesi de ancak Kur'an ayetleriyle tamamlanır. Bunlardan birine sarılıp, diğerini terk etmek ahmaklıktır.⁸⁰ Gazzâlî'nin bu ve benzeri ifadeleri dikkate alındığında, birçok eserinde akıl ile dini, akıl ile imanı ay-nileştirdiği görülür.⁸¹

Buna göre Gazzâlî'de akıl-vahiy ilişkisinde farklı iki tavır görülmektedir. Birinci tavırda akıl yetersiz olduğundan dolayı sadece vahiy yorumlama işlevine sahip iken, ikinci tavırda, akıl ile vahyin bir olması, birbirini tamamlaması, aklın vahyin alanına değer katması ve vahyin doğruluğunu ortaya koyması söz konusudur.

Gazzâlî'de görülen farklı tavırların nedeni, eserlerini ve hacimli eserlerinin bölümlerini farklı zamanlarda yazmasından dolayı düşüncelerindeki değişmeden kaynaklanabileceği gibi,⁸² eserlerinde avam, orta sınıf ulema (havas) ve yüksek sınıf ulema (havassü'l-havas) için farklı muhataplara göre zaman ve mekan itibarıyla farklı düşünceler ortaya koymasından kaynaklanabilir. Daha da önemlisi özellikle din ve felsefenin uzlaşmadığına dair düşüncelerinin, daha ziyade İsmâîlilerle mücadele etmek, Mısır'daki el-Ezher Şfası ile kültürel rekabet etmek ve Nişabur'daki Mutezile'ye cevap vermek amacı ile Nizamülmülk tarafından 28 yaşında sarayın siyasi ve dini danışman olarak atanmasına⁸³ binaen dini savunma refleksinden doğma ihtimali yüksektir. Ayrıca farklı zamanlarda kelim, felsefe ve tasavvuf gibi rağbet ettiği ilimlerin de düşünme şekline etkisi olduğu düşünülebilir. Ancak yine de iki tavır birleştirilmeye çalışılırsa, aklın mutlaklaştırılmadığı gibi, tamamen de araçsallaştırılmadığı söylenebilir.

İbn Haldûn ise nazarî aklın maddî âlem, küllîlerin ve kavramların oluşumu⁸⁴ ve ahlak alanında⁸⁵ yetkin bir öge olduğunu kabul etse de, metafizik alanda sınırlı bir yeti olduğunu vurgulamıştır. Sözgelimi nedenler âleminde akıl bütün nedenleri bilemez. Ona göre İlk Neden konusunda, sebepler geriye doğru gittikçe fazlalaşır, karmaşıklaşır ve belirli bir noktadan sonra tamamen insanın tasavvur alanı dışına çıkar.⁸⁶ Bu, akli ve onun idrakini küçültmek anlamına gelmez. Akıl doğru bir ölçütür (mîzân) ve hükümleri kesin (yakîn) olduğundan, hükümlerinde yalan yoktur. Ancak akılla Allah'ın birliği, ahiret, nübüvvet ve ilahî sıfatların mahiyetini ölçmek tamahına kapılmamak gerekir. Çünkü bu konuların her biri insan idrakinin ötesindedir. Aklın kapasitesinin bir sınırı vardır ve akıl bu sınırın ötesine geçemez. Allah'ı ve sıfatlarını ihata edemez. Bu nedenle metafiziğe ait konularda nakil/vahiy akıl-

⁸⁰ Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 8.

⁸¹ Yıldız, *agm.*, s. 71-84

⁸² *İhyâ'*'nin bazı ifadelerinde akıl vahyin anlaşılmasında olmazsa olmaz yetkin bir öge iken, bazı ifadelerinde akıl vahiy anlamakta yetersizdir. Bu da Watt'ın belirttiği gibi *İhyâ'*'nin bazı bölümlerinin belirli zaman aralıklarında yazıldığına işaret etme ihtimalini artırmaktadır. Watt, "The Study of al-Gazzâlî", s. 121-131.

⁸³ Deniz, "Ebu Hâmid el-Gazzâlî ve Tehâfütü", ss. 423-436.

⁸⁴ İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, III, 91.

⁸⁵ İbn Haldûn, *Tasavvufun Mahiyeti*, s. 39.

⁸⁶ Bedir, *agm.*, s. 227.

dan önceliklidir. Akıl şaşırabilir, bu alanlarda akıl idrakinin arkası kesiktir.⁸⁷ İlahiyat konularının bilinmesinde akıl yetersizse, insanın bu konuda aklî olarak doğru olduğu kanıtlanmış veya kanıtlanabilir bir şey söylemesi mümkün değildir. O zaman ilahiyat konuları akılla ispatlanabilir veya reddedilebilir konular değildir.⁸⁸

İbn Haldûn'a göre filozofların duyular-üstü (verâe'l-hiss) ve metafiziğin kapsamına giren ruhaniyet hakkındaki delillerinin ve burhanlarının eksikliği, ruhanî cevherlerin esasen belirsiz olması ve onlara akıl erdirmenin imkansız olmasından ileri gelir. Bu yüzden duyular-üstü olan şeyler hakkında delil ve burhan ileri sürülemez. Çünkü dışarıda müşahhas olan varlıkların aklî suretleri (makuller) ancak idrak edilebilecek şeylerden soyutlanabilir. Ruhsal özlerle kişiler arasında perde bulunduğu için onları idrak etmeye güç yetirilemez ki bir de onlardan başka mahiyetler elde etmek ve onları ispat etmek mümkün olabilsin.⁸⁹

Bilkuvve bilme yetisiyle yaratılan insan⁹⁰ ruhani ve cismani varlıkların bütün kısımlarını idrak edemez. Çünkü varlıkların çevresi, bilgi ile kavranandan daha geniştir.⁹¹ Ayrıca Allah'ın ilmi geniş, yarattığı varlıklar sayısız, insan idraki ise yaratılmıştır. Üstelik varlıklar insan idraki ile sınırlı değildir.⁹² Buna göre insan, varlıklardaki bütün sır ve hikmetleri bilecek derecede bilgi sahibi olamaz.⁹³

İbn Haldûn herhangi bir konuda düşüncelerini serdederken öncelikle vahyî bilgiyi birer veri olarak almış, akla ve müşâhedeye dayanan izahlarını bu veriler üzerine bina etmiştir. Dahası, aklî muhâkeme ve gözleme dayanmak suretiyle bir iddia öne sürdüğü veya bu yolla kendinden öncekilerin görüşlerini değerlendirip eleştiriye tâbi tuttuğunda da genellikle ayet veya hadisleri delil getirmiştir.

İslam düşüncesinde Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd akıl ve vahyin, bununla ilgili olarak aklî bilgilerle vahyi bilgilerin farklı boyutlarda da olsa birbiriyle uzlaşmakta olduğunu iddia ederken, İbn Haldûn'a göre naklî ilimleri aklî ilimlerden ayıran temel nokta, naklî ilimlerin temelini vahye dayanmasıdır. Aklın, naklî ilimlerdeki rolü ise asıl vazetmek değil, fer'in asla bağlanmasına yardım etmektir.⁹⁴ Naklî ilimlerin temellendirilmesi noktasında, naklî ilimlerde akıldan yardım alınır, ancak akla dayanılmaz. Bu şekilde akıl, naklin alanına karışmazken, nakil de kendisini sadece şeriata ortaya koyduğu alanla sınırlandırmaktadır.⁹⁵

İbn Haldûn'a göre zikredilen filozofların savunduğu anlamda akıl, vahyin alanını terk ederse, şeylerin bütününe bileceği iddiasını bırakacaktır. Ancak buna karşılık kendisini duyusalla, tabîî alanla sınırlarsa, herkes tarafından tahkik edilmesi ve kabul edilmesi mümkün ilmî önermelere sahip olarak, alanına tam bir sağlamlık kazandıracaktır. Aklın her şeyi bildiği iddiası bırakılmadığı zaman, duyusal-

⁸⁷ İbn Haldûn, *age.*, III, 26.

⁸⁸ Görgün, "İbn Haldûn", *DİA*, XIX, 553.

⁸⁹ İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, III, 182.

⁹⁰ İbn Haldûn, *age.*, III, 92.

⁹¹ İbn Haldûn, *age.*, III, 184.

⁹² İbn Haldûn, *age.*, III, 64.

⁹³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 518.

⁹⁴ İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, II, 358; *Mukaddime*, II, 455; Bedir, *agm.*, s. 229.

⁹⁵ Arslan, *İbn-i Haldûn*, s. 486-487.

dan duyular üstüne geçilmeye çalışılacak, bu sefer de doğrulanamayacak, şüpheli birtakım önermeler meydana gelecektir. Felsefe zorunlu olarak iki seçenekten birini seçmelidir.⁹⁶

İbn Haldûn, mantıksal açıdan aklın duyuşsal alanla kendisini sınırlaması gerektiğini düşünmektedir. Ancak din insanın hayatını inanç, ahlak, iktisat ve düşünce yönünden kapsayıcıdır. Bu alanların anlaşılması için zorunlu kaynaklardan en önemlisi ise akıldır. Din, akılı olanı sorumlu tutuyorsa, farklı bir şekilde akılı olmanın dini yoksa, akıl ile vahiy alanı nasıl ayırt edilebilir? Zira insani olan hayatı, dini, felsefeyi, bilimi, ahlakı algılama ve kavramlaştırma vasıtası akıldır. Akıl ve vahiy insanın yaşamını inşa eden araçlardır. Aklın alanının dinden uzaklaştırılması, vahyin anlamsızlaştırılması demektir. Ayrıca akıl vahiy ilişkisinde sınırların keskinleştirilmesi meselenin anlaşılmasını daha da zorlaştıracaktır.

İbn Haldûn'a göre aklın, vahyin alanına nüfuz edememesinin nedeni, şer'i ilimlerin ilahî nurlardan istifade etmesidir. Şâri' her şeyi kuşattığından dolayı, şer'î delil ve bilgiler, nazarî delillerden üstün ve onları da ihata etmiştir. Bizim vazifemiz Şâri'in ihsan ettiği ilahi bilgileri kendi idrak ve bilgilerimize tercih etmek, bu ilahi bilgilere güvenmek, akli delillerle nakli deliller birbirine uymazsa, akli bir tarafa atarak, emredilmiş olan hüküm ve inancın doğruluğuna inanmak, bu hüküm ve inançlardan anlayamadıklarımız hakkında ise susmaktır. Ya da mütekellimler gibi dinden sapanların kendilerinin akli olan bidatlerine karşı, akideleri müdafaa etmek için akli delillerle itiraz etmektir.⁹⁷ Buna göre dini konularda sadece akli olan itirazlara karşı akli deliller ileri sürmek makul sayılabilir, yoksa zorunlu olmadıkça doğru tutum vahyin verileri karşısında akıldan uzak durmak gerekir.

İbn Haldûn akıl-vahiy ilişkisinde nassa inanma ve aklın kavrayamadığı hususlarda susma tavrını benimsese idi, nassı te'vîl etmeye çalışmazdı. Asıl üzere alanlarının farklılığından dolayı akıl, deney ve gözlem yoluyla elde edilen bilgilerle vahyî bilgi arasında bir çatışma görmeyen İbn Haldûn, böyle bir durum zâhiren vukû bulduğunda ise vahyin yanlış yorumlandığını ileri sürerek kendi yorumunun doğruluğunu iddia etmektedir. Bu anlamda onun vahyi te'vîl yoluna gittiği görülmektedir. Ancak diğer taraftan, bugünkü modern aklın kabul etmekte zorlanacağı birçok konuda Selefi ve Hanbeli mantıkla vahyi esas alarak, tereddütsüz kabul ettiği de bir vakiadır. Dolayısıyla söz konusu yorum anlayışı sebebiyle İbn Haldûn'u "nakli akla tâbi kılarak te'vîl eden bir akılcı" olarak nitelemek doğru değildir.⁹⁸ Buna göre *el-Mukaddime*'de görüldüğü üzere İbn Haldûn'un vahiy ve sahih bilgiyi sorgulamaksızın kabul ettiği, ancak zamanla yanlış anlam ve kabullere hapsedilen ayet ve hadis yorumlarını ve geleneksel verileri akıl yönünden değerlendirdiği ifade edilebilir.

⁹⁶ Arslan, *age.*, s. 486-487.

⁹⁷ İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, III, 106-107.

⁹⁸ Ardıç, "İbn Haldûn ve Weber'de Bilgi ve Bilim Sorunu", s. 163-164.

Akıl ve vahiy tartışmasında İbn Haldûn, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'den farklı düşünmüş,⁹⁹ vahiy ve akli bütünleştirmekten kaçınmış, aklın ve naklin birbirine indirgenemez farklı bilgi alanları olduğuna vurgu yaparak, onları kesin bir şekilde birbirinden ayırmıştır. Bu yüzden akıl ve vahiy arasında ne uyumun ne de çatışmanın, yapıları gereği mümkün olmadığını ifade etmiştir. Aklın alanını, hissî ve aklî âlemlerle sınırlamış, akıl ve vahyin alanlarının orijin ve fonksiyonel açıdan farklı olduğunu ileri sürmüştür.

Benzer şekilde İbn Haldûn'un savunduğu düşünce, akıl-vahiy arasında orijin, yöntem ve amaç açısından farklılıklar olduğuna dair kompartımanlaştırma anlayışı, Karl Barth, Wittgeinsteinçi fideistler, teist ekzistensiyalistler, neo-ortodokslar ve bazı çağdaş Protestan teologlar tarafından savunulmaktadır.¹⁰⁰

Gazzâlî, birinci tavrını savunurken dini konularda akli kullanarak yanlış yorum ve çıkarımlar yapan filozofları, kendi bakış açısı ve siyasi konjonktür gereği, ancak epistemoloji ve mantık ilminin verilerinden de yardım alarak, küfür ve bidatçılıkla suçlamıştır.¹⁰¹ Bu yargı *el-Munkız ve et-Tehâfüt* adlı eserleri bağlamında düşünülmelidir.¹⁰² Yoksa genel anlamdaki düşüncelerinin farklı iki düşünce üzerine kurulduğu görülmektedir. İbn Haldûn ise filozofları epistemolojik açıdan eleştirmiş, ancak küfürle itham etmemiştir.¹⁰³ Dini argümanlara değinse de bütün eleştirilerini bilgi felsefesi çerçevesinde sınırlamıştır.

Gazzâlî'nin birinci tavrında ve İbn Haldûn'da insanın farklı bilgi türlerine sahip olmasına rağmen¹⁰⁴ sadece vahiyle bilinmesi mümkün bilgilerin varlığı,¹⁰⁵ ruhanî varlıkların belirsizliği ve insan zihninin ötesinde olmaları, bilinmesi gereken varlık alanlarının insan kapasitesini aşması, insanın bilgi imkanının sınırlı ve eksik olduğunu ortaya çıkarmaktadır. Ayrıca burhânî bilginin aşkın dünya ile ilgili yargılarının kesinlik taşımadığına,¹⁰⁶ metafiziksel varlıkların perdeli olduğuna ve aklın bu alandaki yetersizliğine inandıkları görülür. Buna göre İbn Haldûn'un, Gazzâlî'nin birinci tavrındaki düşüncelerinin etkisinde kaldığı, bir anlamda ikinci tavrına karşıt olduğu, ancak daha ziyade Sicistânî'nin düşüncelerine¹⁰⁷ paralel görüşleri paylaştığı ifade edilebilir. Ayrıca bu konuda İbn Haldûn'un akıl ve vahyin orijin, fonksiyonel ve yöntem açısından Gazzâlî'den daha net düşünceler ortaya koyduğu söylenebilir.

⁹⁹ Bk. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*; Bedir, *agm.*, s. 227; Peker, "Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Felsefelerinde Vahyin Kavramsal Muhtevası", s. 157-176.

¹⁰⁰ Barbour, *Bilim ve Din Çatışma-Ayrışma-Uzlaşma*, ss. 39-141.

¹⁰¹ Yıldız, *agm.*, s. 72-75.

¹⁰² Bk. Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*.

¹⁰³ İnan, *İbn Haldûn*, s. 148-150.

¹⁰⁴ Gazzâlî, *Mışkât*, s. 123-125; İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, III, 92.

¹⁰⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 77-78; Erdem, "Gazzâlî'de Akıl Bilgisi ve Değeri", s. 59.

¹⁰⁶ Bedir, *agm.*, s. 232.

¹⁰⁷ Taş, *Ebu Süleyman es-Sicistânî ve Felsefesi*, s. 158-180; "Ebu Süleyman es-Sicistânî ve İbn Rüşd'ün Düşüncesinde Felsefe-Din Münasebeti", ss. 67-114.

3.3.Akıl-Keşf İlişkisi

Keşf, felsefi anlamda bir şeyi dolaysız, aracısız kavrama; akıl yürütme ve muhakemenin tersine bir bütünü birden kavranması, bir bağlantının birden vasıtasız ortaya çıkarılması gibi anlamlara gelir. Mutasavvıflar, akıl yürütme ile bilgi edinmeye fazla önem vermemişler, insandaki yeteneklerin sadece akıl yürütme ile sınırlandırılmasına karşı çıkararak, yaşayarak bilme ve zevk şeklindeki tecrübe yolunu tercih ederek, sırf aklî bilgilerin düşüncüyü kısırlaştırdığını iddia etmişler, sezgi ve ilhami bilgi tarzı olarak benimsemişlerdir.¹⁰⁸

Gazzâlî'ye göre metafizik ve vahiy alanı daha ziyade kalbî keşif veya ilham bilgisi yoluyla aydınlatılabilmektedir.¹⁰⁹ Keşf seçkin kudsî zatlarda bulunan bir kuvvedir ve kişi ona mazhariyetle bir anda nihai bilgilere,¹¹⁰ gayb levhaları, ahiret hükümleri, akıl ve fikrin ulaşamadığı Rabbanî marifetlere ulaşır.¹¹¹ Keşf yolu, akılla bilmekten ziyade yaşamayı, samimiyetle yönelmeyi ve tatmayı, yani mistik zevki ön plana alır.¹¹² Mistik zevk vasıtasıyla insan, akıl ile gerçekleştiremediğini yapar, yani peygamberliğin hakikatinin ve peygamberin söz ve fiillerinin sırrına varır.¹¹³ Ancak mistik bilgiye sahip olan kalp, dış dünyayı tanımak için duyu, akıl ve tecrübe bilgilerine ihtiyaç duyar. Bu bilgiler kalbi bilgiye bir ön hazırlık ve zemin hazırlar. Dolayısıyla temel duyular ve akla dayanan bilgilerin kalp bilgisi için önemsiz sayılabilecek bilgiler olmadığı, kalbin birtakım bilgiler elde edebilmesi için bu bilgi kaynaklarına ait bilgileri kullandığı görülmektedir.¹¹⁴

Gazzâlî'nin keşfi bilgiye ulaşma ve ulaştıktan sonra verileri ortaya koyma konusunda ileri sürdüğü "nur" ve "zevk" kavramı objektif bir bilgi vasıtası değildir. Bu, ilmi, onun önemli ve büyük bir kısmını bazı liyakatsiz kişilerin eline vermek demektir. Bu da zamanla keşfi bilginin ilim olmaktan çıkması anlamına gelir.¹¹⁵ Gazzâlî, dini inançlarla ilgili hakikatleri, aklın kesinsizliği ve dolayısıyla akla güvensizlik temeli üzerine oturttuğu mistik tecrübe ile hiç olmazsa bireysel bir çerçevede, garanti altına almaya çalışmaktadır. Bu nedenle, Gazzâlî'nin çözümünün, her şeyden önce bireysel bir anlama çabası olduğu görülmektedir.

İbn Haldûn'a göre de nefis bilgi edinirken hazırlık safhasında duyu ve aklı kullanır. Zahirî duyu ve akıl kuvvesinden kurtulduktan sonra onları aşan bir boyuta ulaşır ve oradan bilgileri elde eder.¹¹⁶ İstidadı oranında bir şeyler idrak ettikten sonra bedene döner ve edindiği bilgileri cismanî özelliğe sahip bir varlık olduğu için, ancak cismani kuvvelerle tasarruf eder.¹¹⁷ Yani keşfi veriyi duyu ve akılla izah etmeye çalışır. Gazzâlî ve İbn Haldûn'da keşfi bilginin hem hazırlık safhasında hem

¹⁰⁸ Vural, "Gazzâlî Epistemolojisinde Sezgi ve İlham", s. 180-180.

¹⁰⁹ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 126; Erdem, "Gazzâlî'de Akıl Bilgisi ve Değeri", s. 59.

¹¹⁰ Gazzâlî, *Miškât*, s. 166.

¹¹¹ Gazzâlî, *age.*, s. 166.

¹¹² Aydınli, *agm.*, s. 152.

¹¹³ Aydınli, *agm.*, s. 154.

¹¹⁴ Erdem, "Gazzâlî'de Akıl Bilgisi ve Değeri", s. 69; "Gazzâlî'de Akıl Din ilişkisi", s. 54-55.

¹¹⁵ Şahin, "Gazzâlî'nin İlim, Akıl ve Felsefeye Bakış Tarzı Üzerine Düşünceler", s. 261.

¹¹⁶ İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, I, 154-155.

¹¹⁷ İbn Haldûn, *age.*, III, 66-67.

de keşfi bilgiye ulaşıldıktan sonra bu bilginin ifade edilişinde duyu ve aklın kullanıldığı görülmektedir. Bu husus da İbn Haldûn'un bu konuda Gazzâlî'den etkilendiğini göstermektedir. Keşfi bilgiye akılla ulaşılması konusu ise tartışmalıdır.¹¹⁸

Gazzâlî, keşf tarzı bilgi edinimi kalp ve nur kelimesi ile açıklarken, İbn Haldûn nefsin bilgi edinme tarzında açıklamaktadır. Başlangıç safhasında farklı kelimelerle konuyu ele aldıkları görülse de, kalp, nur ve nefis kelimesini akıl kelimesi ile izah ettikleri de bilinmektedir.

Keşfi bilginin değerini akli yönden değerlendirirsek, Gazzâlî, keşfi bilgiyi önemserken, İbn Haldûn ayrıntıları ile ele alsa da, keşfi bilgiye ilgi duyulmaması gerektiği düşüncesindedir. Ona göre gayb âleminin hakikat ve keşfine ilişkin söylemler, müteşâbih bir alan olup burada elde edilen bulgular sübjektif olduğundan, aynı tecrübeye sahip olmayanlar tarafından anlaşılabilir. Ayrıca elde edilen veriler metafizik alana ait olduğu için, bunların ifade edilmesi için "dil" de yeterli değildir. Bu kapsamda bazı mutasavvıfların tasavvufi tecrübenin sonucu olarak perdenin açılmasına duydukları ilgi doğru değildir.¹¹⁹ Öyle ki keşifle hâsıl olan ilmi tasdik ve kabul hemen hemen bir vicdan işidir.¹²⁰ Keşfi bilgi vicdanî olduğu için doğrulanması çok zordur. Bu nedenle keşfi bilgiler, vahye zıt olmamak kaydıyla Gazzâlî'de olduğu gibi, metafiziksel sorunların anlaşılmasına katkı sağlayabilir, ancak bireysel bilgi olarak değerlendirilmek zorundadır. Burada İbn Haldûn keşfi bilgi ile ilgilenmemek gerektiğini ifade ederken, Gazzâlî keşfi bilgiyi gerçeklerin aydınlatılmasında önemli bir bilgi kaynağı olarak görmüştür.

Sonuç

Akıl tasavvuru konusunda aklın adlandırılması, hem cevher hem araz olması, aklın nazarî, temyîzî ve tecrübî akıl olarak sınıflandırılması, akli ilim alanlarının ortaya konulması, akıl duyu ilişkisi, akıl vahiy ilişkisinde Gazzâlî'de var olduğu tespit edilen birinci tavra ait akıl-vahiy karşıtlığı düşüncesi, keşfi bilginin hazırlık safhasında ve ifade edilişinde aklın etkinliği konularında İbn Haldûn'un Gazzâlî'den etkilendiği görülmektedir. Ancak ahlaki akıl, akılların birbirlerinden etkilenmesi, akli ilimlere hangi ilim dallarının girdiği, duyunun alanı, Gazzâlî'de görülen akıl-vahiy ilişkisindeki ikinci tavır noktalarında İbn Haldûn'un Gazzâlî'den farklı düşündüğü ve kendine özgü düşünceler ileri sürdüğüne şahit olunmaktadır. İbn Haldûn'un Gazzâlî'den yararlandığı, fakat İbn Haldûn'un felsefesindeki ve epistemolojisindeki bütünlüğe, akıl tasavvuruna ve ondan farklılıklarına bakıldığında, bu etkilenmenin taklit değil de bilinçli bir tercih olduğu ve İbn Haldûn'un akıl tasavvurunu kendi sistemi içerisinde kendine özgü bir şekilde yorumladığı ifade edilmelidir.

Gazzâlî ve İbn Haldûn'un akıl anlayışında aklın duyu, vahiy ve keşifle ilgisi akli uğraş sonucu ortaya konulmuş epistemolojik bir hiyerarşidir. Akıl ve vahiy ilişkisine dair ileri sürdükleri argümanlar dinî olmakla birlikte asıl itibarıyla epis-

¹¹⁸ Watt, *agm.*, s. 126-127.

¹¹⁹ Bedir, *agm.*, s. 229.

¹²⁰ İbn Haldûn, *Tasavvufun Mahiyeti*, s. 107.

temolojiktir. Akıl, vahiy ilişkisinde Gazzâlî’de iki farklı tavır görülürken, İbn Haldûn kendine özgü delillerle orijin, fonksiyonel ve mantıksal açıdan akıl ve vahyin farklılığını iddia etmiş, bu konuda daha tutarlı davranmıştır.

Gazzâlî’nin birinci tavrında ve İbn Haldûn’un bilgi hiyerarşisinde değer açısından akıl, vahiy ve keşiften sonraki dereceye indirilmiştir. Ancak aklın metafizik âlemde yeterli veya yetersiz olduğunu iddia edenin yine akıl olduğunu ifade etmek, buna göre de vahyin anlaşılması ve anlamlandırılmasında akıl tarafından yine aklın kendi önceliğinin göz ardı edildiğini söylemek gerekir. Bu nedenle Gazzâlî’nin birinci tavrı ve İbn Haldûn’un vahiy ve aklın alanının tamamen farklı olduğu ve birbirine karışmamaları gerektiğine dair iddiaları epistemolojik, sosyolojik ve psikolojik açıdan yeniden düşünülmelidir. Zira insana gönderilen vahyin ve onu anlamlandırmanın birbirinden tamamen ayrı tutulması, insani gerçekliği bölümlenememesine gelmektedir. Bu nedenle akıl ve vahyin, birbiri karşısında konumlandırılmaları farklı olabilir ancak birbirilerinden keskin bir şekilde ayrılmaları mümkün değildir.

Kaynakça

- Açıkgöç, Alparslan, *Bilgi Felsefesi*, İnsan Yay. İstanbul 1992.
- Ardıç, Nurullah, “İbn Haldûn ve Weber’de Bilgi ve Bilim Sorunu”, *Dîvân İlmî Araştırmalar Dergisi*, C. 2, S. 15, 2003, ss. 139-167.
- Aristoteles, “On the Soul”, *The Basic Woks of Aristotle*, ed. Richard Mckee, Random House, New York 1941.
- Arslan, Ahmet, *İbn-i Haldûn*, Vadi Yayınları, Ankara 1997.
- Aydın, İbrahim Hakkı, *Fârâbî’de Bilgi Teorisi*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2003.
- Aydınlı, Yaşar, “Fârâbî’nin Bilgi Anlayışına Genel Bir Bakış”, *Bilimname*, IV, yıl. 2004, C. 1, ss. 5-16.
- , “Gazzâlî’de Mistik Tecrübe ve Akıl”, *Diyanet İlmî Dergi*, C. 47, S. 3, ss. 147-153.
- Bâkîllânî, *et-Temhîd*, nşr. Richard Joseph McCarthy, Beyrut 1957.
- Barbour, Ian, *Bilim ve Din Çatışma-Ayrışma-Uzlaşma*, çev. İnsan Yay., İstanbul 2004.
- Bayraktar, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, TDV Yay., Ankara 2003.
- Bedir, Murteza, “İbn Haldûn’un Gözüyle Nakli İlimler”, *Uluslararası Sempozyum Geçmişten Geleceğe İbn Haldûn*, İstanbul 3-4 Haziran 2006, ss. 219-233.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. B. Köroğlu, H. Hacak, E. Demirli, İstanbul 1999.
- Cihan, Ahmet Kamil, “İbn Sina’nın Bilgi Teorisine Genel Bir Bakış”, *Bilimname*, II, yıl. 2003, C. 2, ss. 103-117.
- Çetinkaya, Bayram Ali, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, İnsan Yay., İstanbul 2010.
- Çubukçu, İ. Agah, *Gazzâlî ve Şüphelilik*, Yapı Kredi Yay., İstanbul 1998.
- Davidson, Herbert A., *al-Fârâbî, Avicenna, Averros on Intellect*, Oxford University Press, New York 1992.
- Deniz, Gürbüz, “Ebu Hâmid el-Gazzali ve Tehâfütü”, *İslam Felsefesi Tarihi 1*, ed. Bayram Ali Çetinkaya, Grafiker Yay., İstanbul 2012.
- Ebu Zeyd, *el-Fikru’l-Kelamî İnde İbn Haldûn*, el-Müessesetü’l-Câmi’a, Beyrut 1997.
- Erdem, Hüsamettin, “Gazzâlî’de Akıl Bilgisi ve Değeri”, *Diyanet İlmî Dergi*, C. 47, S. 3, ss. 59-70.
- , “Gazzâlî’de Akıl Din ilişkisi”, *TYB Akademi Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi*, yıl. 1, S. 1, ss. 51-69, Ankara Ocak 2011.
- Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İklim Yay., İstanbul 1992.
- Fârâbî, “Aklın Anlamı Üzerine”, *Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2003.
- , *İhsâü’l-ulûm, Dârü’l-Hilâl*, Beyrut 1996.
- , *Kitâbü’t-Tenbîh alâ sebîl’s-saâde*, nşr. Cafer Ali Yâsîn, Dârü’l-menâhil, Beyrut 1985.
- Gafarov, Anar, “Râgıb el-İsfahânî’de İnsan Tasavvuru”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl. 2006, C. 30, S. 1, ss. 187-214.
- Gazzâlî, *el-Munkız mine’d-Dalâl*, Daru’t-Takva, thk. Mahmud Bîcû, Dimaşk 2010.
- , *el-İktisad fi’l-tikad*, thk. İ. A. Çubukçu, H. Atay, Ankara Üni. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1962.
- , *el-Mustasfa min ‘İlmil-Usûl*, Mısır 1322.
- , “er-Risâletü’l-ledünniyye”, *Mecmûatü Resâil’l-İmâm el-Gazzâlî*, Dârü’l-kütübü’l-İlmiyye, Beyrut 1986.
- , *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Bekir Karlığa, Çağrı Yay., İstanbul 1981.
- , *İhyâu Ulûmî’d-Dîn*, çev. Sıtkı Güllü, Huzur Yay., İstanbul 1998.

- , "Kanunu't-Tevîl", *Mecmu'a Resaili İmam Gazzâlî*, thk. İbrahim Emin Muhammed, Mektebetü't-Tevfikyye, Kahire ty.
- , *Meâricü'l-Kuds fî Medârici Ma'rifeti'n-Nefs*, Matbaatü'l-İstikâme, Kahire ty.
- , *Miškâtu'l-Envâr ve Misfâtu'l-Esrâr*, thk. Abdülaziz İzzüddin es-Seyrevani, Alemü'l-Kütüb, Beyrut 1986.
- , *Mizânü'l-Amel*, thk. ve nşr. Süleyman Dünya, Dâru'l-Maârif, Mısır 1964.
- Görgün, Tahsin, "İbn Haldûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1999, XIX, 543-555.
- İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, thk. Abdüsselam eş-Şeddâdî, ed-Dâru'l-Beydâ Mağrib 2005.
- , *Mukaddime*, çev. Z. K. Ugan, MEB Yay., C. 1. İstanbul 1997.
- , *Mukaddime*, çev. Z. K. Ugan, MEB Yay., C. 2. İstanbul 1991.
- , *Mukaddime*, çev. Z. K. Ugan, MEB Yay., C. 3. İstanbul 1996.
- , *Tasavvufun Mahiyeti*, çev. S. Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 1998.
- İbn Rüşd, *el-Faslû'l-Makal*, thk. Muhammed İmara, Daru's-Selâm, Kahire 2012.
- , *Psikoloji Şerhi*, çev. Atilla Arkan, Litera Yay., İstanbul 2007.
- İbn Sina, "Haddü'l-Akl", *Tis'a Resâil*, Dâru'l-Arab, Kahire 1989.
- İnan, Muhammed Abdullah, *İbn Haldûn*, Kahire 1933.
- Kindî, "Fi'l-Akl", *Resailü'l-Kindî'l-Felsefiye*, nşr. Ebu Rîde, Daru'Fikri'l-Arabi, Kahire 1950.
- , "Fi'n-Nefs", *Resâilü'l-Kindîyyi'l-Felsefî*, nşr. Ebu Rîde, Daru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1950.
- Korlaelçi, Murtaza, "Gazzâlî'ye Göre Felsefe ve Bilgi Nazariyesi", *Ebu Hamid Muhammed el-Gazzâlî*, Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yay., ss. 143-159, Kayseri 1988.
- Kuşpınar, Bilal, *İbn Sina'nın Bilgi Teorisi*, MEB., İstanbul 1995.
- Peker, Hidayet, "Fârâbî ve İbn Sina'nın Felsefelerinde Vahyin Kavramsal Muhtevası", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 17, S. 1, ss. 157-176, Bursa 2008.
- Plato, *Phaedo*, ty. R. Duncan, London 1928.
- Saliba, Cemil, *el-Gazzâlî ve Zuamau'l-Felasife*, Mecelle Mecma'el-İlmi'l-Arabî, Dimaşk 1946.
- Sarıtaş, Kamil, "Kindî'nin Akıl Teorisinin Kaynağı Sorunu Üzerine", *Dini Araştırmalar Dergisi*, C. 14, S. 40, ss. 90-111.
- , *İskender Afrodisi ve Felsefesi*, Gümüşhane Üniversitesi Yay., Gümüşhane 2012.
- Şahin, Hasan "Gazzâlî'nin İlim, Akıl ve Felsefeye Bakış Tarzı Üzerine Düşünceler", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 2, ss. 249-263, Kayseri 1985.
- Taş, İsmail, "Ebu Süleyman es-Sicistani ve İbn Rüşd'ün Düşüncesinde Felsefe-Din Münasebeti", *Türk İslam Düşüncesi Yazıları*, Kömen Yay., Konya 2011.
- , *Ebu Süleyman es-Sicistani ve Felsefesi*, Kömen Yay., Konya 2006.
- Tevhîdî, Ebu Hayyan, *el-İmta' ve'l-Muânese*, nşr. Ahmed Emin ve Ahmed ez-Zeyn, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1953.
- Tritton, A. S., "In BSOAS", *School of Oriental and African Studies*, Bull, yıl. 1959, S. 22.
- Ülken, Hilmi Ziya, *İslam Düşüncesi*, Ülken Yay., İstanbul 2005.
- Vural, Mehmet, "Gazâlî Epistemolojisinde Sezgi ve İlham", ed. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf İlmî Akademik Araştırma Dergisi*, C. 3, S. 9, ss. 179-186, Ankara 2002.
- Watt, W. Montgomery, "The Study of al-Gazzâlî", *Oriens*, Leiden, Brill, yıl. 1960, C. 13/14, S. 1, ss. 121-131.
- Yıldız, Mustafa, "Gazzâlî'nin Akıl Eleştirisi", *TYB Akademi Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi*, yıl.1, S. 1, ss. 71-85, Ankara 2011.

İmâmiyye Şîası'na Göre Haber-i Vâhidin Hücciyeti Problemi -Şeyhü't-Tâife et-Tûsî Özelinde-

İbrahim Kutluay

Doç. Dr., İzmir Katip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Hadis Ana bilim dalı Öğretim Üyesi
i_kutluay@yahoo.com

Öz

Haber-i vâhid'in hücciyeti meselesi, Ehl-i sünnet'te olduğu gibi İmâmiyye Şîası'nda da tartışmalı bir konudur. Mütakaddimün dönemi İmâmî âlimleri genellikle haber-i vâhidin ilim ifade etmediğini, dolayısıyla delil olarak kabul edilemeyeceğini ifade etmelerine karşın, başta Şeyh Tûsî olmak üzere bir kısım müteahhirün dönemi âlimleri, belirli şartları taşıması hâlinde haber-i vâhidin delil olabileceğini savunmuşlardır. Bu makalede, bu görüş değişikliğinin sebepleri ile İmâmiyye Şîası Usûlî Ekolü âlimlerinden Şeyh Tûsî'nin, aynı ekole mensup hocaları Şeyh Müfid ve Şerîf el-Mürtezâ'nın düşünceleriyle bağdaşmayan haber-i vâhidle ilgili görüşlerinin dayanakları ve tarihî seyri incelenip tartışılacaktır. Anahtar Kelimeler: Hadis, İmâmiyye Şîası, Tûsî, Usûlî, Haber-i vâhid

The problem of the Probative of al-Khabar al-Wahid According to Shia Imamiyya: A Case Study in Sheikh al-Taifa al-Tusi

The hujjiyya (probative) problem of isolated Hadiths/al-khabar al-wahid/al-ahad is one of the controversial issues in Shia Imamiyya as well as in the ahl al-Sunna. Shi'i Imami scholars who lived in the mutaqaddimun period usually argue that isolated hadiths don't express ilm, so they can not be accepted as a hujja; but primarily Sheikh al-Taifa al-Tusi and other some Usuli scholars, who are adherents of mutaakhhirun period, argue that al-khabar al-wahid can be accepted as a hujja, provided that it includes some qualifications. This article, therefore, aims to examine and discuss the main reasons and basis of different opinions of Tusi and of his teachers Sheikh Mufid and Sharif al-Murtaza about al-khabar al-wahid and the historical evolution of al-Tusi's opinion.

Key Words: Hadith, Shia Imamiyya, Sheikh al-Taifa al-Tusi, Usuli, al-Khabar al-wahid

Atıf

İbrahim Kutluay, İmâmiyye Şîası'na Göre Haber-i Vâhidin Hücciyeti Problemi
-Şeyhü't-Tâife et-Tûsî Özelinde-, Marife, Yaz 2014, ss. 63-84

Giriş

İmâmiyye Şiası'nda esas tartışma, hadislerin ve imamlara ait *ahbârın* sübûtu ve sıhhatinin yanında, onların şeriatta delil olarak kullanılıp kullanılmayacağı ve bunun meşruiyeti ile ilgilidir.¹ Bu sebeple, aslına bakılırsa gerek Sünnîler'de gerekse İmâmiyye'de hadis alanında pek çok tartışma konusu olsa da hadislerin sübûtu ve sıhhati probleminin yanısıra *haber-i vâhid/âhâd haberin*² delil olup olmayacağı meselesi günümüzde de en fazla tartışılan mevzulardandır. Biz bu çalışmamızda söz konusu problemlerden İmâmiyye'de haber-i vâhidin hücciyeti meselesini inceleyecek ve bilhassa Şeyhü't-tâife Muhammed b. Hasan et-Tûsî'nin (ö. 460/1067) bu konudaki görüşlerine yoğunlaşacağız.

İmâmiyye'de haber-i vâhidle ilgili problemlerin daha belirgin olarak Şeyh Müfid (ö. 413/1022) ve Şerîf el-Mürtezâ (ö. 436/1044) döneminde yoğun biçimde gündeme geldiği,³ müteakiben Şeyh Tûsî'nin fıkıh usulüne yönelik *el-Udde fi usûli'l-fikh*⁴ isimli eserinde, bunları müstakil bir başlık altında ele alıp bir sisteme bağlamaya çalıştığı görülmektedir.⁵ Kısaca Şeyh Tûsî, Usûlîler'in ictihadı ile Ahbârî ekolün *-Kütüb-i Erbaa'*daki hadisleri kat'i saydıkları için⁶ haber-i vâhidle amel prensiplerini birleştirmiş; ancak buna haber-i vâhidin karineli olmasını ve birtakım şartları taşımasını ekleyerek yeni bir fikhî çığıra öncülük etmiştir. Bu çalışmamızda görüşleri üzerine yoğunlaşacağımız Tûsî, dört Sünnî mezheple Ca'feriye mezhebinin fikhî konulardaki farklılıklarını eleştirel bir tarzda inceleyen ilk kişidir.⁷ Öyle ki, farklı alanlarda pek çok eser telif eden Tûsî, haber-i vâhid konusuna da temas ettiği *Tibyân fi tefsiri'l-Kur'ân* adlı eserinde, Sünnî müfessirlerce yazılmış yirmi civarında tefsiri ve bazı Sünnî râvileri⁸ kaynak olarak kullanmıştır.⁹

¹ Nitekim Gleave bu hususa "Çağdaş Şii tartışmaları etkileyen, daha da önemlisi, Şiâ'ya yönelik seminerlerde ve fikhin devam eden hâkimiyetinde, ele alınan temel konular, hadislerin sübûtundan daha çok hadis malzemesinin hukukî delillendirmede kullanımı ile alâkalıdır" (Gleave, "Haber-i Vâhid Üzerine Modern Şii Tartışmalar: Sadr, Humeynî ve Hûf Örneği" s. 135) diyerek işaret eder. Ancak Şiâ'da hadislerin ve *ahbârın* sıhhati de bilhassa Usûlîler arasında tartışmalı konulardandır.

² Bu iki terim eş anlamlı olarak ve "tek bir râvinin rivayeti" anlamının yanında "mütevâtir olmayan meşhur, aziz ve garib hadis türleri"ni de kapsayacak şekilde kullanılacaktır.

³ Hasan Sadr, *Nihâyetü't-dirâye*, s. 277; Kuzudişli, *Şiâ'da Hadis Rivâyeti*, s. 366. Şerîf el-Mürtezâ'nın on dört başlık altında telif ettiği *ez-Zerîa ilâ usulî's-şerîa* adlı eseri, İmâmiyye'de kapsamlı ilk fikh usulü eseri olarak bilinir (bk. Akhtar, *The Early Imamiyyah Shiite Thinkers*, s. 191).

⁴ Bu eserin değişik baskıları sırasıyla şöyledir: Tûsî, *el-Udde fi usûli'l-fikh*, Bombay 1312/1894; Tahran 1314/1896; nşr. Muhammed Necef Mehdî, Necef 1403/1983; Müessesetü Âli'l-beyt, nşr. Muhammed Rızâ el-Ensârî el-Kummî, Kum 1417; Tûsî'nin bu eseri, *Uddetü'l-usûl* adıyla yine Muhammed Mehdi Necef tarafından nesredilmiştir. (Zeylinde Halil b. Gâzî el-Kazvîni, *el-Hâşiyetü'l-Halîliyye*), Müessesetü Âli'l-beyt, yy. 1983/1403. Tûsî'nin bu eseri *Uddetü'l-usûl* adıyla *el-Hâşiyetü'l-Halîliyye* ile birlikte nesredildiği ve hâşiyesinden de yararlandığımız için her ikisine de başvurduk ve dipnotlarda hangi nüshayı kullandığımızı işaret ettik. Şeyh Tûsî'nin eserleri ile ilgili daha geniş bilgi için bk. Öz, "Tûsî", *DİA*, XLI, 434-435.

⁵ Bk. Moussavi, "Hadith in Shiism" *Encyclopaedia of Iranica*, XII, 448.

⁶ Buna ileride değinilecektir.

⁷ Tûsî'nin fikh, hadis ve tefsir ilmindeki yeri ile ilgili geniş bir değerlendirme için bk. Tûsî, *el-Fihrist*, s. 192-194; Akhtar, *The Early Imamiyyah Shiite Thinkers*, s. 240-244; Öz, "Tûsî", *DİA*, XLI, 433-435.

⁸ Abdullah b. Abbas, Mücâhid, Katâde vd.

Çok yönlü bir müfessir, fakih ve muhaddis olan Şeyh Tûsî'nin haber-i vâhid konusundaki görüşlerine geçmeden önce, konunun zeminini tespit edebilmek için İmâmiyye'nin hadisleri nasıl tasnif ettiği üzerinde kısaca durmak gerekir. Esasen Sünnîler gibi¹⁰ İmâmî âlimler de hadisleri "râvi sayısı itibariyle" *mütevâtir* ve *âhâd* şeklinde iki grupta ele almışlardır. "Yalan üzere birleşmelerini aklın ve âdetin muhal gördüğü bir topluluğun vermiş olduğu haber" *mütevâtir* olarak adlandırılmış ve onun "kesin ve zaruri ilim ifade ettiği" kabul edilmiştir.¹¹ Şu hâlde "kesin ve zaruri ilim ifade eden mütevâtir haber, ilim hâsil etmek için istidlâle ihtiyaç duymaz; zira tevâtürün kendisi delil ve hüccettir. Bununla beraber haberin mütevâtir olabilmesi ve ilim ifade edebilmesi için tevâtür şartlarının bütün tabakalarda oluşması gerekir."¹²

Mütevâtir haberin *zarurî* mi yoksa *mükteseb ilim* mi ifade ettiği meselesi, diğer mezhep âlimleri arasında olduğu gibi İmâmî âlimler arasında da tartışmalıdır. Şeyh Müfid ve Şeyh Tûsî onun mükteseb ilim¹³ ifade ettiği kanaatinde. Basralılar, fakihlerin ekseriyeti ve Eşarîler ise mütevâtir haberin zaruri ilim gerektirdiği görüşünü benimsemişlerdir.¹⁴ İmâmiyye kelimcilerinin itikatta (usûl-i din)

→

⁹ Akhtar, *The Early Imamiyyah Shiite Thinkers*, ss. 234-235. Tûsî'nin 50 eseri ve bunların değerlendirilmesi ile ilgili olarak bk. *age.*, ss. 217-233.

¹⁰ Haber-i vâhid konusundaki ilk problem -yukarıda da işaret edildiği gibi- onun tanımı hususundadır; zira "tek kişinin vermiş olduğu haber" e haber-i vâhid denilebildiği gibi "mütevâtir olmayan haberler" i ifade etmek için de bu terim kullanılmaktadır. Meselâ Buhârî, *Sahih'in Kitâbu ahhâri'l-âhâd* bölümünde onu tek kişinin vermiş olduğu haber olarak kullanmış ve buna dair rivayetleri sıralamıştır. Buna göre bu terimin ilk zamanlar birinci anlamda, daha sonraki dönemde "mütevâtir olmayan haberler" anlamında kullanıldığı söylenebilir. İkinci problem haber-i vâhidin ilim ifade edip etmediği ve buna bağlı olarak ne tür bir ilim ifade ettiği, amelde ve itikatta delil olarak kullanılıp kullanılmayacağıdır. Özetle ifade edersek konu âlimler arasında tartışmalı olup farklı görüşler ileri sürülmüştür. İlk dönemde Hz. Peygamber'in (s.a) devlet başkanlarına göndermiş olduğu elçiler ve sahâbenin birtakım uygulamaları dikkate alınırsa râvinin âdil olması hâlinde haber-i vâhidin "gerek itikatta gerekse amelde delil olarak kullanıldığı" görülür. Bu sebeple âlimler haberi getirenin doğru ve emin bir kimse olması, haberinde hata ettiğine ilişkin bir karinenin bulunmaması, haberin sübut ve delalet bakımından kendisine tercih edilebilecek başka bir nassa aykırı olmaması gibi şartlarla haber-i vâhidi kabul etmişlerdir. Genelde itikatta delil olmayacağı belirtilmiş olsa da Kur'an'a, mütevâtir sünnete, icmâ ve akla, tarihen sabit hâdiselere, tecrübe ve müşahedeye aykırı olmaması şartıyla âdil bir râvinin naklettiği haber hadisçiler arasında prensipte kabul edilmiştir; zira hadis mecmularında rivayetlerin neredeyse tamamı âhâd hadislerden oluşmaktadır. Bu sebeple usulcüler ve Hanefiler, gerekli şartları taşıyan âhâd haberin "galip zan" ifade ettiğini ve amel için yeterli olduğunu belirtirler. Onlar delil olarak sahâbenin bu konuda icmâmını esas almışlardır. Diğer yandan özellikle hadisçiler ve âlimlerin çoğu, âhâd hadislerin hem amelde hem de itikatta delil olduğu görüşündedirler. Geniş bilgi için bk. Ertürk, "Haber-i vâhid", *DİA*, XIV, 351, 352; Yavuz, "Haber-i vâhid", *DİA*, XIV, 352-355; Apaydın, "Haber-i vâhid", *DİA*, XIV, 355-363.

¹¹ Tûsî, *el-İstibsâr*, I, 3; Şehidü's-sânî, *el-Bidâye (Resâil fi dirâyeti'l-hadis* içinde) I, 122; *A.gmlf., er-Riâye (Resâil fi dirâyeti'l-hadis* içinde) I, 158-161; Hillî, *Mebâdiu'l-usûl*, s. 199; Sajad Jiyad, "Khabâr Al-Wahid in Shi'i Scholarship", s. 9; Mennâi, *Usûlü'l-akâde*, s. 121.

¹² Mennâi, *Usûlü'l-akâde*, s. 121 (Muzaffer, *Usûlü'l-fikh*, III, 67'den naklen).

¹³ Şeyh Tûsî bilgiyi önce *zarurî* ve *mükteseb* diye ikiye ayırmış, *müktesebî* de *aklî* ve *sem'î* şeklinde kısımlara ayırmıştır. Aklî olanı da sadece akılla bilinebilen, akıl ve sem' ile birlikte bilinebilen şeklinde kendi içinde iki grupta değerlendirmiştir (bk. Tûsî, *el-Uddetü fi usûli'l-fikh*, II, 759).

¹⁴ Tûsî, *el-Udde fi usûli'l-fikh*, I, 70.

mütevâtir haberi yakîn ifade eden bir kaynak olarak kabul etmeleri de dikkat çekilmesi gereken bir husustur.¹⁵

İmâmî âlimler arasında mütevâtir haberdeki râvi sayısının ne kadar olması gerektiği üzerine farklı görüşler ileri sürülmüştür. “Her ne kadar bazı âlimler, mütevâtir haberde râvi sayısının en az beş, on iki, yirmi, kırk, yetmiş, üç yüz on üç olması gibi birtakım rakamları¹⁶ şart koşsalar da net olarak belirlenmiş ve üzerinde ittifak edilmiş belli bir sayı yoktur. Meşhur olan görüş ise mütevâtir haberde yakîn ölçü ve sınırı (medar) râvilerin sayısının çokluğu değil, onun ilim ifade etmiş olmasıdır; zira ilim her zaman çoklukla değil bazen az sayıdaki kişi ile de hâsıl olabilir.”¹⁷ Nitekim tam bir sayı zikretmeyen Zeynüddin b. Ali Şehîdü’s-sânî (ö. 966/1559) mütevâtir haberin isnadının her tabakasında belli bir çoğunluğun bulunmasını zorunlu görmüştür.¹⁸ Mütevâtir haberdeki râvi sayısı ile ilgili zikredilen rakamların Sünnî usûl-i hadis kitaplarından beslendiği ve muahhar Şîî düşüncüyü temsil ettiği anlaşılmaktadır.

Haber-i vâhid ise kelime anlamı itibariyle “tek kişinin naklettiği haber” demekse de hadis terimi olarak “mütevâtir derecesine ulaşmamış haberler”e denilmektedir. Buna göre *meşhûr*, *müstefiz*, *azîz* ve *garîb/ferd* hadisler de âhâd haber/haber-i vâhid içinde yer almaktadır. Görüldüğü gibi âhâd, kelimenin ima ettiği gibi bir sayıya bağlı olarak tek kişinin naklettiği haber olmayıp “yalan üzere birleşmeleri aklen mümkün olmayan bir çoğunluğun nakletmediği haber” anlamına gelmektedir. Âhâd haber, “mâsum imamdan sâdır olup ilim hâsıl edecek derecede râvi sayısına ulaşmayan haber” diye de tarif edilebilir. Bu haberin râvisi ister tek olsun ister çok olsun sonuç değişmez. Âhâd haberin tek bir râvi tarafından nakledilmiş olması şart olmayıp -tevâtür derecesine ulaşmamak kaydıyla- bu çok sayıda râvi tarafından rivayet edilmiş de olabilir. Âhâd haberin temel özelliği, ilim değil zan ifade etmesidir. Çoğu İmâmî âlim, âhâd haberin ilim ifade edebilmesi için haberi destekleyen *karinelere*¹⁹ olmasını şart görür. Âhâd haberin delil olması, haberin kendisine değil onun kabulünü zorunlu kılan karinelere dayanır.²⁰ “Eğer âhâd haberde bu karineler bulunmuyorsa bu haberin delil olması konusunda bazıları onun ilim ifade ettiğini, bazıları ise zan ifade ettiğini söyleyerek aralarında ihtilaf etmişlerdir. Âhâd haber, akîde konularında, ne delil ne de yakîn ifade eden bir kaynak kabul edilir. Bununla beraber İmâmî ulemâ onu, şer’i ahkâm elde etmede (istinbat) başvurulan kaynaklardan biri olarak değerlendirir.”²¹ Nitekim ileride görüşlerini ayrı bir başlık altında ele alacağımız Şeyh Tûsî’nin ifade ettiğine göre, haberin bilgi

¹⁵ Bk. Mennâî, *Usûlü’l-akîde*, s. 122.

¹⁶ Şehîdü’s-sânî, *er-Riâye (Resâil fî dirâyeti’l-hadis* içinde) I, 158. Bu rakamlar Kur’an’da el-Mâide, 5/12; el-Enfâl, 8/66; el-Arâf, 7/156’da değişik meselelerle ilgili söz konusu edilen rakamlardan mülhem olarak ve 313 kişiden oluşan Bedir ashâbının sayısı dikkate alınarak ileri sürülmüştür. Bu ve diğer rakamlarla ilgili olarak bk. Râzî, *el-Mahsûl*, II, 132-133; Suyûtî, *Tedrib*, II, 177.

¹⁷ Mennâî, *Usûlü’l-akîde*, s. 121 (Hillî, *Nehcü’l-hak ve keşfü’s-sıdk*, s. 397’den naklen).

¹⁸ Fadlî, “Introduction to the Hadith and Dirayat al-Ahadis”, s. 20.

¹⁹ Bunlara ileride geniş biçimde değinilecektir.

²⁰ Mennâî, *Usûlü’l-akîde*, s. 122.

²¹ Mennâî, *Usûlü’l-akîde*, s. 122.

kaynağı olup olmadığı usul âlimleri arasında tartışmalıdır. Âhâd haberin hiçbir surette bilgi kaynağı olmayacağı görüşünü benimseyen az sayıda âlim olsa da çoğunluğun kanaati bir şekilde bilgi kaynağı olacağı yönündedir. Yukarıda işaret edildiği gibi Sünnî usulcülere, Mu'tezile'den Ebü'l-Kâsım Abdullah el-Belhî'ye (ö. 317 veya 319/929 veya 931) bu konuda ona tabi olanlara ve İmâmiyye'den Şeyh Müfîd'e (ö. 413/1022) göre mütevâtir haberler, akli olan herkes için bilgi kaynağıdır; ancak bu haberler *mükteseptir*, zorunlu bilgi ifade etmezler.²²

Aşağıda müstakil başlıklar hâlinde İmâmiyye'ye göre âhâd haberlerin ilim ifade edip etmeyeceği ve fıkhıta delil olarak kullanılıp kullanılmayacağı meselesi ayrıntılı olarak tartışılacak, Usûlî ekolü²³ geliştiren üç önemli âlimden biri kabul edilen Şeyh Tûsî'nin görüşleri üzerine yoğunlaşılacaktır.²⁴ Zira Şeyh Tûsî, Sünnî âlimlerden de ders aldığı için Sünnî hadis usûlünü ve fıkhını iyi bilmekteydi. Ayrıca o, Ca'ferî fıkıh usûlünü Sünnî usûlünün tertibine yaklaştırmıştır.²⁵ Ancak hemen belirtelim ki, İmâmiyye'nin haber-i vâhid konusundaki görüşlerini inceleyebilmek ve bunlar içinde Şeyh Tûsî'nin görüşlerinin nereye oturduğunu tespit edebilmek için, öncelikle İmâmiyye Şîası'nın iki ana ekolü olan Ahbârî²⁶ ve Usûlî ekollerin hadislere/*ahbâra* ve icthada yaklaşımlarının temel esaslarını bilmek gerekir.²⁷

Ahbârîler sahih hadisi, "Mâsum imama dayandırılarak nakledilen ve mâsum imamdan geldiği sabit olan hadis"tir diye tarif ederler. Sıhhat ve kesinlik (sübût) dereceleri çeşitli olup bunlar bazen tevâtür yoluyla (*mütevâtir*), bazen de *âhâd ha-*

²² Tûsî, *el-Udde*, I, 70-71; Kahraman, "Sünnî-Şîî Usûl Polemiği: Tûsî Örneği", s. 215.

²³ Kelam ve hukukta icthada, dinî esasları temellendirmede akla daha fazla yer veren ekoldür (bk. Madelung, "Akhbariyya", *EI² Supplement*, 56). Usûlî ekol *rationalist* olarak değerlendirilebilir. Bazı yönleriyle Ehl-i sünnet içindeki Ehl-i fıkıh ekolünü ve Mu'tezile'yi andırmaktadırlar. Usûlîler, *Kütüb-i Erbaa*'da yer alan *ahbârın* tamamının sahih olduğunu iddia eden Ahbârîler'den farklı düşünürler. "İki grup arasındaki ihtilaf II. (VIII.) yüzyıldan itibaren başlamıştır. Büveyhîler döneminde Şeyh Müfîd, Şerîf el-Mürtezâ ve Allâme Tûsî, Kum merkezli Ahbârî ekolle çatışmıştır (bk. Madelung, "Akhbariyya", *EI² Supplement*, s. 56; Kohlberg, "Akhbariyya", *Encyclopaedia Iranica*, I, 716-717). Usûlî ve Ahbârî ekol arasındaki temel farklarla ilgili daha geniş bilgi için bk. Abdullah es-Semâhicî, "İmâmiyye Şîası'nın İki Ekolü Ahbârîler ve Usûlîler Arasındaki Temel Farklar", *Münyetü'l-Mümârisîn*, çev. İbrahim Kutluay, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (1-2) 2013/1, ss. 137-153.

²⁴ İmâmiyye'deki ekollerle ilgili olarak bk. Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, s. 65 vd.

²⁵ Geniş bilgi için bk. Kahraman, "Sünnî-Şîî Usûl Polemiği: Tûsî Örneği", s. 214.

²⁶ Bu ekol ise Sünnîler'deki Ehl-i hadis ekolünü andırmaktadır; Medresetü'l-hadis ve Gelenekçiler (traditionist) olarak da bilinirler. Ahbârîler dinî bilginin ana kaynağının imamlara ait *ahbâr* olduğunu savunurlar. Dinde hüküm verirken âyetlere ve mâsum imamlardan gelen hadislere dayanıp akli ve icthadî şiddetle tenkit ederler. İmam gaybette olsa da imamlardan gelen *ahbârın* Şîî toplumun ihtiyaçlarını karşılamada yeterli olacağını kabul ederler. Bu sebeple onlara ilkin *Ehlü'l-hadis* veya *Ashâbu'l-hadis* denilmiştir. Şîa muhalifleri ise onları Hâşeviyye ve Zâhiriyye gibi isimlerle nitelemişlerdir. Ayrıca Kohlberg, Ahbârî ve Usûlî terimlerine ilk defa atıfta bulunanın Şehrîstanî (ö. 548/1153) olduğunu kaydeder (bk. Kohlberg, "Akhbariyya", *Encyclopaedia Iranica*, I, 716-717). Ahbârî ekolden ilk defa Usûlî ekole daha yakın olan Abdullah el-Kazvîni (ö. 565/1170) bahsetmiş ve onları Gelenekçiler (traditionist) ve literalist olarak nitelemiştir (Madelung, "Akhbariyya", *EI², Supplement*, ss. 56-57). Geniş bilgi için bk. Moderessî, *An Intorduction to Shi'i Law*, s. 42; Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, s. 71; Kartaloğlu, "İmâmiyye'de Ahbârî-Usûlî Farklılaşması: Şeyh Sadûk ve Şeyh Müfîd Örneği", ss. 194-196.

²⁷ IV. (X.) yüzyılın sonlarına kadar Şîi-İsnâaşarî fıkhına Ahbârîler hâkim durumda idi. Kelamcı-Usûlî ekol, Ahbârîler'i ve Nevbahtîler'i tenkit ederek Ahbârîler'in otoritesini zayıflatmış ve mezhep içinde yeni bir sistem kuran sistematik bir fıkıh oluşumunun yolunu açmıştır (Kahraman, "Tûsî", *DİA*, XLI, 435).

berlerle gerçekleşir.²⁸ Rivayetlerin âhâd haberlerle gelen kısmı için, Kur'ân'a ve icmâya uygunluk, kendisini teyit eden [mütâbî] diğer hadisler yahut da ilmi gerek-tiren ve söz konusu rivayetin sahih olduğuna tanıklık eden *karineler* aranır. Görül-düğü gibi Ahbârîler'e göre haberlerin sahih kabul edilebilmesi için tevatürle nakle-dilmiş olması şart değildir. Ahbârîler'e göre, amel delile dayanmalıdır; bu delil de sadece mâsum imamın kavlidir. Mâsumun dışındaki kişilerin -sayıları çok olsa da- sözüne dayanarak amel edilmez."²⁹

Şeyh Müfîd (ö. 413/1022) ve Şerîf el-Mürtezâ'nın (ö. 436/1044)³⁰ temelleri-ni attığı ve Şeyhü't-tâife et-Tûsî (ö. 460/1067) ile daha da gelişip yaygınlık kaza-nan³¹ Usûlîler, ahbâr, reyle ve kendi görüşleriyle çeliştiğinde, kendi reylerine da-yanarak fetva verirler. Ahbârîler ise sadece mâsum imamlardan nakledilene da-yanmanın dışında bunu caiz görmezler.³² Usûlîler, naklî kaynaklardan (Kur'ân ve sünnet) elde edilen akâidenin ve fikhî hükümlerin, akfî prensiplerle elde edilen so-nuçlara zıt olmaması gerektiğini düşünürler.³³ Bazı Usûlî âlimler usûl konularında kesinliği şart koştukları ve haber-i vâhidler de bu mânada kesin bilgi ifade etmedi-ği için, zaman zaman usûl-i fıkha dair meselelerin -hadis hâber-i vâhid türünden ise- bu tür hadisten alınmasını da yasaklarlar; çünkü onlar usûl-i fıkhta kesinliği ararlar; haber-i vâhid ise bu kesinliği sağlamamaktadır. Ahbârîler ise bu görüşlerin aksini savunurlar.³⁴ Zira onlara göre naklî kaynaklardan elde edilenler, akli kulla-narak elde edilenlerden üstündür ve bunlardan önce gelir.³⁵

²⁸ Âhâd haberle ilgili olarak bk. Semâhicî, "İmâmiyye Şîası'nın İki Ekolü Ahbârîler ve Usûlîler Arasındaki Temel Farklar", 12, 22, 35. maddeler ve ikinci bölüm no: 32.

²⁹ Semâhicî, "İmâmiyye Şîası'nın İki Ekolü Ahbârîler ve Usûlîler Arasındaki Temel Farklar", s. 141.

³⁰ Allâme Bahru'l-Ulûm (ö. 1212/1797-98) Şerîf el-Mürtezâ hakkında "O bizim liderimiz, İslâm ümmetinin imamıdır; mâsum imamlardan sonra en büyük âlimdir" değerlendirmesinde bulunmuştur (bk. Akhtar, *The Early Imamiyyah Shiite Thinkers*, s. 177).

³¹ Öz, "Tûsî", *DİA*, LXI, 434.

³² Semâhicî, "İmâmiyye Şîası'nın İki Ekolü Ahbârîler ve Usûlîler Arasındaki Temel Farklar", s. 142.

³³ İki ekol arasında belli başlı farkları, tablo hâlinde görmek için bk. Kutluay, *İmamiyye Şîası'na Göre Cerh ve Ta'dil*, s. 63.

³⁴ Semâhicî, "İmâmiyye Şîası'nın İki Ekolü Ahbârîler ve Usûlîler Arasındaki Temel Farklar", s. 147. Semâhicî'nin bahsi geçen eserinin 22. maddesinde zikrettiği bu konu ile ilgili ifadesi tam olarak "Usûlîler, inaç esaslarını Kur'ân ve hadisten almayı caiz görmezler..." şeklindedir. Ancak burada bize göre ciddi bir problem göze çarpmaktadır: Akaid, haber-i vâhide dayanıyorsa, Usûlîler'in inaç esaslarını (akâid) bu tür rivayetlere dayandırmamaları anlaşılabilir bir şeydir, ancak -iktibas ettiğimiz metinde geçtiği gibi- akaidi Kur'ân'dan almamaları durumunda, onları nereden aldıkları sorusu akla gelmektedir. Bu hususta bir Ahbârî olan Emîn el-Esterebâdî'nin şu görüşleri meseleyi aydınlatmaktadır. Ona göre imamlar Kur'ân ve hadisleri doğru anlama için zaruridirler. İmamların tefsiri olmadan insanın Kur'ân âyetlerini kavraması mümkün değildir, dolayısıyla imamların tefsiri ve ahbâr olmadan âyetler hukukun kaynağı olarak kullanılamaz (bk. Kohlberg, *Belief and Law in Imami Shiism*, s. 134). Usûlîler'e gelince, onların ekseriyetine göre, akaid meseleleri zan yoluyla değil yakın yoluyla gelen haberlere dayanmalıdır; zira akaidi zanna dayandırmak mümkün değildir. Haber-i vâhid ise zan ifade eder. Ayrıca bu rivayetlerin sudûru zannîdir. Akâid meselelerini âhâd haberler üzerine bina etmek caiz değildir. Dolayısıyla bunlar sadece furû-i fıkhta delil olabilir. Kur'ân naslarının çoğu, sübut bakımından kat'î ise de delalet bakımından zannîdir. Bu durumda Kur'ân naslarının çoğu son tahlilde "delalet bakımından" yakın değil zan ifade eder. Zannî deliller ise akâid meselelerinde muteber değildir. Ayrıca Usûlîler akaid meselelerinde, "akâid esasları" ile "akâidin tafsilatı"ni birbirinden ayırırlar. Nübüvvet itikâdî bir esastır. Ancak peygamberin hatadan mâsum olduğu dinî değil dünyevî meselelerdendir. İmamın imâmeti, Şîa'ya göre itikad esaslarındandır. Ancak

→

İmâmiyye'nin meşhur *Kütüb-i Erbaa'sındaki*³⁶ hadislerin çoğu âhâd haberlerden oluştuğu ve dolayısıyla sıhhati meselesi, Ahbârî ve Usûlî ulemâ arasında tartışmalı olduğu için -Ahbârîler'in *Kütüb-i Erbaa'daki* bütün hadislerin sahih ve kesin olduğunu ileri sürmelerini akılda tutarsak- ulemânın âhâd haberlerle amel edip etmeme konusunda giriştikleri tartışmaları ve sonuçta farklı görüşlere sahip olmalarını anlamak zor değildir. Hülâsa İmâmiyye'de haber-i vâhidle ilgili tartışmaları üç grupta mütalaa etmek mümkündür:

1. Haber-i Vâhidle Amel Edilemeyeceği Görüşünde Olanlar

Kütüb-i Erbaa'nın ve bunların dayandığı *asılların*³⁷ kat'i olduğunu kabul etmeyen ve *mütekaddimûn döneminde*³⁸ yaşamış Usûlîler'den³⁹ Şeyh Müfid (ö. 413/1022), Şerîf el-Mürtezâ (ö. 436/1044) ile Usûlî olup *müteahhirûndan* sayılan Kâdı Abdülazîz b. Berrâc (ö. 481/1088), Ebû Ali Emînüddin Fazl b. Hasan b. Fazl Tabersî (ö. 548/1153), Saidüddîn Mahmûd b. Ali el-Himmâsî er-Râzî (ö. 583/1187), İzzüddîn Ebû Mükârim Hamza b. Ali b. Zührâ el-Halebî (ö. 585/1189-90) ve İbn İdrîs el-Hillî'nin (ö. 597/1200) de aralarında bulunduğu pek çok âlim, genel olarak haber-i vâhid ile amel edilemeyeceği görüşünü benimsemişlerdir; zira onlara göre haber-i vâhid ilim ifade etmez.⁴⁰ Bu görüşü savunanlar, bu görüşlerine dayanak olarak haber-i vâhidle amel edilebileceğine dair bir delilin olmayışını esas almışlar, ashâbın ve onlardan sonra gelenlerin âhâd haberlerle amel ettiklerine dair haberlerin de âhâd türünden olduğunu, haber-i vâhidle amel etmenin bir usûl

→

imâmeti bilmek itikadın tafsilatındandır. (Usûlîler'in akaidi Kur'ân'dan almamaları ile ilgili problemi kendisiyle e-mail yoluyla müzakere ettiğim ve görüşlerinden yararlandığım Haydar Hubullah'a teşekkür ederim).

³⁵ Kutluay, *İmâmiyye Şîası'na Göre Cerh ve Ta'dîl*, s. 62.

³⁶ Bunlar Şîa tarafından muteber kabul edilen dört temel hadis kitabıdır:

1. Küleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kub (ö. 329/939), *el-Kâfî*,

2. İbn Bâbeveyh, Ebû Ca'fer Şeyh Sadûk Muhammed b. Ali (ö. 381/991), *Men lâ yahduruhü'l-fakîh*,

3. Şeyh et-Tûsî, *Tehzîbu'l-ahkâm (fî şerhi'l-muknia)*.

4. Şeyh et-Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan b. Alî (ö. 460/1067), *el-İstisâr fime'htülife mine'l-ahbâr*.

³⁷ Şîa'da *Kütüb-i Erbaa'nın* da esasını *Asıllar (Usûl)* diye adlandırılan kitapların teşkil ettiği, sayıları hakkında farklı görüşler ileri sürülse de, bunların *Dörtüyz asıl* diye tanındığı bilinmektedir. Geniş bilgi için Şehîdü's-sânî, *er-Riâye (Resâil fî dirâyeti'l-hadîs* içinde) I, 163; Kohlberg, "Al-usul al-arba'umi'a", (*Belief and Law in Imami Shi'ism* içinde, VII. makale) s. 129; ayrıca bk. Kutluay, *İmâmiyye Şîası'na Göre Cerh ve Ta'dîl*, ss. 117-122.

³⁸ İmâmiyye'de Şeyhü't-tâife et-Tûsî'ye (ö. 460/1067) kadar olan dönem "mütekaddimûn dönemi" diye adlandırılmaktadır.

³⁹ Meşhur Usûlîler'e Şerîf el-Mürtezâ (ö. 436/1044), Şeyhü't-tâife et-Tûsî, (ö. 460/1067) Tabersî (ö. 548/1153) Allâme Hillî (ö. 726/1325) ve şeyhi İbn Tâvus (ö. 664/1265), Şehîdü's-Sânî (ö. 967/1559) Şeyh Bahâî Bahâüddîn Âmilî (ö. 1030/1620) ve Bihbehânî (ö. 1205/1790) Bahrü'l-ulûm diye meşhur Bürûcirdî Muhammed Mehdi b. Murtaza b. Muhammed et-Tabatabâî (1212/1798) örnek olarak verilebilir.

⁴⁰ Moderessî, *An Intorduction to Shi'i Law*, s. 46; Âmilî, *Vusûlü'l-ahyâr, (Resâil fî dirâyeti'l-hadîs* içinde) I, 485-486; Kuzudîşî, *Şîa'da Hadîs Rivâyeti*, s. 364; Bahâî, *Vecîze*, I, 540 (*Resâil fî dirâyeti'l-hadîs* içinde). Hasan Sadr, mütekaddimûndan olup da haber-i vâhidle amel etmeyen âlim olarak sadece ismi anılanların bilindiğini ifade etmişse de (Hasan Sadr, *Nihâyetü'd-dirâye*, s. 277) onun bu görüşüne itiraz edilmiştir (bk. Bahâî, *Vecîze*, I, 540, Muhakkikin notu-, *Resâil fî dirâyeti'l-hadîs* içinde). Metinde zikredilen şahısların haber-i vâhid konusunu zikrettikleri yerleri görmek için bk. Hemedânî, *Vusûlü'l-ahyâr*, I, 485 (Muhakkikin notu- *Resâil fî dirâyeti'l-hadîs* içinde).

meselesi olduğunu, dolayısıyla usul konularında zannî ilim ifade eden haberlere dayanılmayacağını ileri sürmüşlerdir.⁴¹

Şeyh Müfîd'in ifade ettiğine göre, ilk dönemdeki âlimlerin çoğu "haber-i vâhidin ne ilim ifade ettiği, ne de onunla amel edileceği" görüşünü savunmuştur.⁴² Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-makâlât* isimli eserinde kişinin dinde haber-i vâhidle kat'i hükmü vermesinin caiz olmadığını, ancak râvinin doğruluğuna delalet eden bazı kârineler varsa bunun istisna olduğunu kaydetmiştir.⁴³ Bununla beraber Şeyh Müfîd'in talebelerinden Şerîf el-Mürtezâ'ya göre, râvileri adil olmak kaydıyla haber-i vâhid zann-ı gâlib ifade eder.⁴⁴ Şerîf el-Mürtezâ, haber-i vâhidin ilim ifade ettiğine dair görüşleri tartışır. O, haber-i vâhidin zâhir ilim ifade ettiğini söyleyenin aslında isimlendirme konusunda muhalif davrandığını, zira zâhir ilmin zann-ı gâlipten başka bir anlama gelmediğini ifade eder.⁴⁵ Şerîf el-Mürtezâ'ya göre beldelelerin varlığı, melikler, Hz. Peygamber'in hicreti ve gazveleri ile ilgili haberlerlerden elde edilen ilim zaruri olduğu gibi, bunlar kulların fiili olarak *mükteseb* de olabilir.⁴⁶ İlk zamanlar, Şerîf el-Mürtezâ ibadette haber-i vâhid kullanmanın aklen mümkün olduğunu düşünmekte ve bunu imkânsız görmekteydi.⁴⁷ Bu sebeple o, haber-i vâhidin aklen kullanılabileceğini, ancak fıkhıta kullanılmayacağını savunmuştur. Hatta o, haber-i vâhidin hücciyet ifade etmediğine dair icmânın olduğunu iddia etmiştir. Hâlbuki bu icmâ iddiası, aksi yönde icmânın bulunduğunu iddia eden Şeyh Tûsî'nin görüşü ile çelişmektedir.⁴⁸

Anlaşılan o ki söz konusu İmâmî âlimler, haber-i vâhidle amel etmeyi gerek-tirecek delillerden mahrum olduğumuzu, bu sebeple haber-i vâhidle amel edilemeyeceğini ileri sürmüşlerdir. Onlar bu görüşlerine örnek olarak namaz vakitlerini vermişler; "bir delil olmadan namaz vakitlerini altı vakte çıkarmak nasıl mümkün değilse, hakkında hücciyetine dair delil olmayan haber-i vâhidle de amel edilmesi aynı şekilde mümkün değildir" görüşünü savunmuşlardır.⁴⁹ Netice olarak onlara göre, ilk ulemâ nezdinde olduğu gibi haber-i vâhid ancak zannî bir ilim ifade etmekte olup o, akîdede delil olmadığı gibi fıkhıta da delil olarak kullanılamaz.⁵⁰

⁴¹ Âmilî, *Vusûlü'l-ahyâr*, (*Resâil fî dirâyeti'l-hadîs* içinde) I, 485-486.

⁴² Müfîd, *Evâilü'l-makâlât*, s. 132. Şeyh Müfîd -Şerîf Mürtezâ'nın aksine- haber-i vâhidin hücciyetini inkâr etmez; dahası o, haber-i vâhidi kabulde ümmetin icmâ ettiğini belirtir (bk. Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, s. 74; Müfîd, *el-Füsûlü'l-muhtâra*, s. 97; Kuzudişli, *Şîa'da Hadîs Rivâyeti*, s. 365).

⁴³ Müfîd, *Evâilü'l-makâlât*, s. 122; Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, s. 75.

⁴⁴ Mürtezâ, *ez-Zahîra*, s. 41; Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, s. 79.

⁴⁵ Mürtezâ, *ez-Zahîra*, s. 41-43; Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, s. 79.

⁴⁶ Tûsî, *el-Udde fî usûlü'l-fıkh*, I, 71.

⁴⁷ Mürtezâ, *ez-Zahîra*, s. 7; Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, s. 79.

⁴⁸ Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, s. 76.

⁴⁹ Hemedânî, *Vusûlü'l-ahyâr*, I, 485-486 (*Resâil fî dirâyeti'l-hadîs* içinde).

⁵⁰ "Ahbârîler, imamlardan gelen hadisleri "zan" olarak kabul etmezler, bu kesin ilimdir; zira imamlar hadislerin râviler kanalıyla nakledilmesine ve kabul edilmesine izin vermişlerdir. *Usûlîler* ise "imamlardan gelen haberlerle amel eden kimsenin aslında zanla amel etmekten çıkmış olmadığı" görüşündedirler. Ancak Ahbârîler bu görüşü reddederler; zira onlara göre "imamlardan gelen habere, ne dilde ne örfte ne de şeriatıta zan denir. Ahbârîler'e göre haberlerin gerçeğe zıt olma ihtimalinin caiz görülmesi, onları kesin bilgi olmaktan çıkarmaz; zira şer'î ilim örfen, âdeten ve mutlak olarak sadece çelişki ihtimalinin olmadığı ilimdir. İmamlar râvilerin naklettiğini kabul etmeye izin vermişler, zanna

→

2. Kütüb-i Erbaa'da Yer Alan Haber-i Vâhidlerle Amel Edilebileceğini Kabul Edenler

İmâmiyye içinde bir kesim, *Kütüb-i Erbaa*'daki bütün rivayetler -haber-i vâhidler de dâhil-kat'i olduğundan bunlarla amel edileceğini savunmaktadır; Ahbârîler bu grupta yer almaktadır. Onlara göre *Kütüb-i Erbaa*'daki mevcut bütün haberler sahihtir ve delildir.

Aslında genel olarak Ahbârîler⁵¹ zan ifade eden haber-i vâhidi “şerî konular-da” delil olarak kabul etmezler.⁵² Ancak onlara göre, yukarıda da zikrettiğimiz gibi, *Kütüb-i Erbaa*'daki hadisler kat'i olduğu⁵³ ve haber-i vâhid bile olsa yakın ifade ettiği için bunlarla amel etmede problem doğmamaktadır. Ahbârîler'e göre esas olan *ahbârın* imamlara isnadıdır. Haberin imamlara aidiyeti kesin ise bunlarla amel hususunda herhangi bir problem bulunmamaktadır. Nitekim Ahbârîliği tekrar canlandırıp onu sistematik bir şekilde yeniden kuran Emîn el-Esterebâdî (ö. 1036/1626), *Kütüb-i Erbaa*'da yer alan *ahbârın* imamlara ait olduğunda tereddüt etmemektedir. Onun bu kanaate sahip olmasında zan ile amel edilmesini caiz görmemesi etkili olmalıdır.

Emîn el-Esterebâdî, *Kütüb-i Erbaa* hadislerinin çoğunun haber-i vâhid türünden olduğunun elbette farkındadır. Bu sebeple o, bu sorunu, “*Kütüb-i Erbaa* hadislerinin imamlara aidiyetinin kat'i olduğunu ve yakîn ifade ettiği”ni ileri sürerek çözmeye çalışmıştır. Dolayısıyla onun *Kütüb-i Erbaa* hadislerinin yakîn ifade ettiğini niçin ısrarla savunduğu anlaşılmaktadır.⁵⁴ Ancak tanınmış Usûlîler'den Bihbehânî (ö. 1205/1790), Esterebâdî'yi bu görüşünden dolayı tenkit etmiş, meşhur ve mutemet olan kitapların (*Kütüb-i Erbaa*) ve *asılların* kat'i olmadığını vurgulamıştır.⁵⁵ Nitekim II. Meclisî'nin (ö. 1111/1698) *Mir'âtü'l-ukûl*'ündeki tesbitlere göre *el-Kâfî*'de 16.121 rivayetten 5072'si sahih, 144'ü hasen, 1118'i müvessak,

→

dayanmayı ise yasaklamışlardır; çünkü imamların sözlerinde tenâkuz caiz değildir.” (Semâhicî, “İmâmiyye Şiası'nın İki Ekolü Ahbârîler ve Usûlîler Arasındaki Temel Farklar”, s. 139).

⁵¹ Meşhur Ahbârîler'in arasında Küleynî, (ö. 329/939) İbn Bâbeveyh (ö. 381/991), Muhammed Emin el-Estarabâdî (ö. 1033/1624), Zeynüddin b. Muhammed b. Hasan el-Âmilî (ö. 1064/1653), I. Meclisî Muhammed Takî b. Maksûd Ali (ö. 1070/1659), Muhammed Sâlih el-Mazenderânî (ö. 1081/1670), el-Feyzû'l-Kâşânî (ö. 1091/1680), Hür el-Âmilî (ö. 1104/1692), II. Meclisî (ö. 1111/1699), Bâkır el-Hemedânî (ö. 1151/1738), Abdullah es-Semâhicî (ö. 1135/1722), Yusuf b. Ahmed el-Bahrânî (ö. 1176/1772) ve Muhaddis en-Nûrî (ö. 1320/1902) gibi âlimler yer almaktadır. Ayrıca Gleave, XI, XII, XIII. yüzyıllarda yaşamış meşhur Ahbârîler'in bir listesini vermektedir (bk. Gleave, *Scripturalist Islam*, s. 307-310; ayrıca bk. Kutluay, *İmâmiyye Şiası'na Göre Cerh ve Ta'dil*, s. 99).

⁵² Aralarında tam bir birlik olmasa da Ahbârîler, *Kütüb-i Erbaa*'daki hadislerin kesin olduğunu ve yakîn ifade ettiğini ileri sürerler. (Hubbullah, *Nazarîyyetü's-sünne*, ss. 240-241. Bu sebeple Ahbârîler, “Medrestü'l-yakîn” diye de nitelendirilmişlerdir. Gaybet-i Suğrâ'dan (260-329/878-941) hicri VII. asra kadar uzanan sürede İmâmiyye Şiası'nda vücut bulan fikrî ekol, “el-Medresetü'l-kadîme” diye tanınmaktadır. Geniş bilgi için bk. Hubbullah, *Nazarîyyetü's-sünne*, s. 67 vd. Onlara göre, âhâd yolla rivayet edilmiş olsa bile *Kütüb-i Erbaa*'daki *ahbâr* kat'idir; dolayısıyla râvilerinin güvenilirliğini incelemeye gerek yoktur (bk. Şehîdî's-sânî, *Müntekü'l-cüman*, I, 23; Hubbullah, *Nazarîyyetü's-sünne*, s. 168; Kohlberg, “Akhhariyya”, *Encyclopaedia Iranica*, I, 717).

⁵³ Bu yaygın kanaate rağmen farklı görüşlerde olanların bulunduğuna işaret edilmektedir (bk. Hubbullah, *Nazarîyyetü's-sünne*, ss. 240-241).

⁵⁴ Kuzudişli, *Şîa'da Hadis Rivâyeti*, s. 368.

⁵⁵ Bihbehânî, *el-İctihad ve'l-ahbâr (Resâilü'l-usûliyye içinde)*, s. 189; Kuzudişli, *Şîa'da Hadis Rivâyeti*, s. 369.

302'si kavî ve 9485'i ise zayıftır;⁵⁶ hatta zayıf hadis sayısının Meclisî'nin tesbit ettiğinden daha fazla olduğu iddia edilmiştir.⁵⁷

Aşağıda ele alacağımız üzere, Şeyh Tûsî, bu problemi başka bir metotla çözmeye çalışmıştır.

3. Haber-i Vâhidle Bazı Şartlarla Amel Edilebileceğini Kabul Edenler

Müteakdimûn döneminde yaşamış çoğu İmâmî âlimin benimsediği görüşün aksine müteahhirûn dönemi âlimlerinin çoğunluğu,⁵⁸ haber-i vâhidle “fürû-i fıkıhta” amel edileceği görüşünü benimsemişlerdir. Öyle ki haber-i vâhidin “bazı şartları taşınması hâlinde” hüccet olduğu, günümüzde Ca'ferî fıkında en çok rağbet gören görüştür. Bu görüşü Şeyh Tûsî geliştirmiş, hatta bu konuda Şîa arasında icmâ olduğunu kaydetmiş, Radiyyuddîn b. Tâvûs (ö. 664/1265), Allâme el-Hillî (ö. 726/1325) gibi pek çok âlim de ona tâbi olmuştur.⁵⁹ Hadis sahihse ve bu hadisten daha sağlam veya eşit derecede muâriz bir hadis yoksa, bu hadisin aksine verilen bir fetva da bilinmiyorsa müteahhirûn ulemâsının neredeyse tamamı, ister vücûp ister haramlık, isterse ibâha veya kerâhiyet ifade etsin, bu tür hadislerle amel edileceği görüşündedirler. Ancak bu tür hadisin Kur'ân'a ve mütevâtir sünnete aykırı olmaması, aksine kat'i bir hüküm ifade eden delilin bulunmaması gerekir. Bu görüşü savunanlar kendilerine ashâbın, tâbîfînin, mâsum imamların ashâbının ve onlardan sonra gelenlerin âhâd haberle amel etmiş olduklarını delil olarak almışlardır.⁶⁰ Bununla beraber onların haber-i vâhidle amel edilebileceği görüşü “mutlak” değildir. Zira Şeyh Tûsî gibi⁶¹ haberin “sahih olması şartı”nı koyarak “sahih haberle mutlak olarak amel edilir” diyenler olduğu gibi, bunun yanında “haber *hasen, müvessak*, bazı durumlarda veya her durumda *zayıf* da olsa amel edilir” diyenler de bulunmaktadır.⁶²

Müteahhirûn âlimlerinin haber-i vâhidle “fürû-i fıkıhta” amel edileceği görüşünü benimsemelerinde Şeyh Tûsî'nin büyük tesirinin olduğu görülmektedir. Aslına bakılırsa -aşağıda görüşleri müstakil bir başlık altında daha ayrıntılı olarak tartışılacağı üzere- Şeyh Tûsî, evvel emirde haber-i vâhidin ilim ifade ettiğini kabul etmez;⁶³ dolayısıyla fürû-i fıkıhta da delil olamayacağı görüşünü benimser; ancak o, âhad türü haberler fürû-i fıkıhta kullanılmadığı takdirde bunun daha büyük sorun-

⁵⁶ Abdurresûl, *el-Küleynî ve Husûmuhû Ebû Zehre*, s. 54; Strothmann, “Şîa”, *İA*, XI, 507-508.

⁵⁷ Eren, Şîa'da Hadis Ricâli İlmi, s. 19.

⁵⁸ Şehîdû's-sânî, *er-Riâye (Resâil fî dirâyeti'l-hadîs içinde)* I, 171; Bahâî, *Vecîze*, I, 540 (muhakkıkın dipnotu, *Resâil fî dirâyeti'l-hadîs içinde*).

⁵⁹ Karaman, “Şîa'da Fıkıh Usulü ve Şerî Deliller”, s. 335.

⁶⁰ Âmilî, *Vusûlü'l-ahyâr (Resâil fî dirâyeti'l-hadîs içinde)*, I, 485.

⁶¹ Tûsî'nin râvinin müslüman olması şartı ile iktifa ettiği, Allâme el-Hillî'nin (ö. 726/1325) aksine, râvinin İmâmî olmasını şart görmediği (Hillî, *Mebâdiü'l-vusûl*, s. 206, Dârü'l-edvâ, Beyrut 1406), başka bir yerde zayıf haberle de amel ettiği şeklinde farklı görüş ve uygulamalarından bahsedilmiştir (bk. Şehîdû's-sânî, *er-Riâye (Resâil fî dirâyeti'l-hadîs içinde)*, I, 172).

⁶² Şehîdû's-sânî, *er-Riâye (Resâil fî dirâyeti'l-hadîs içinde)* I, 171.

⁶³ Bahâî, *Vecîze*, I, 541 (*Resâil fî dirâyeti'l-hadîs içinde*). Şeyh Tûsî bu tür ifadeleri özellikle *Tehzîbü'l-ahkâm*'ında kullanmaktadır. Dolayısıyla onun başlangıçta iki hocası Şeyh Müfid ve Şerîf el-Mürtazâ'nın etkisinde olduğu söylenebilir (bk. Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, s. 98).

lara yol açacağına farkındadır. Zira haber-i vâhîde dayanılarak pek çok hüküm verilmiştir. Bu durumda bu hükümler mesnetsiz kalmış olacaktır. Bu problemi Şeyh Tûsî, daha sonra “belli şartlar⁶⁴ varsa” bu tür haberlerle amel edilmesi gerektiği görüşüyle aşmaya çalışır. Şeyh Tûsî’nin bu sonuca ulaşırken -tam zıddını savunanların aksine- İmâmîyye’nin baştan beri haber-i vâhîde fûrû-i fıkhîta amel ettiği iddiasına dayandığı görülmektedir. Neticede o, *Kütüb-i Erbaa*’daki hadislerin çoğunun haber-i vâhîd nev’inden olduğunu, buna göre -Ahbârîlerin görüşünün aksine- *Kütüb-i Erbaa* hadislerinin tamamının kat’i ve sahih sayılamayacağını savunarak hadisleri taksimata tabi tutmuştur. Genel olarak hadisleri sıhhat bakımından *sahih* ve *zayıf* diye iki kategoride mütalaa eden Ahbârîler’den⁶⁵ farklı olarak, Şeyh Tûsî *müvessak* hadis türünün ilk temellerini atmış, ondan sonra, hadislerin *sahih*, *hasen*, *müvessak* ve *zayıf* şeklindeki dörtlü taksimatı ortaya çıkmıştır.⁶⁶

Ne var ki Ahbârî âlimlerin ileri gelenlerinden olan ve yukarıda görüşlerine kısaca temas ettiğimiz Muhammed Emîn el-Esterâbâdî (ö. 1036/1626) ise “Şia’nın *Kütüb-i Erbaa*’sında yer alan hadislerin çoğu haber-i vâhîddir, dolayısıyla sahih değildir” diyen Şeyh Tûsî’yi “Allah affetsin” diyerek şiddetle eleştirmiştir. Aynı şekilde İbn İdrîs el-Hillî (ö. 597/1200) gibi âlimler Şeyh Tûsî’ye ciddi itirazlar yöneltmişlerdir. Buna rağmen müteahhirûn dönemi âlimleri, belli şartların mevcut olması hâlinde haber-i vâhîde amel edilebileceğini savunan Şeyh Tûsî’nin görüşlerini benimsemişlerdir. Başta da vurguladığımız gibi, Ca’feriyye’de geçerli olan gö-

⁶⁴ Bu şartlar; râvînin İmâmî ve sika olup cerhe uğramış biri olmaması, Hz. Peygamber’e ya da mâsum imamlardan birine dayanması, râvînin hıfz ve zabt bakımından sağlam olması, râvî hakkında ta’n edilmemiş olması ve hadisin sahih olduğuna dair bir karine bulunmasıdır. Zira ileride geniş bir şekilde açıklanacağı üzere, haberde bu tür karineler bulunursa, bu karine sebebiyle böyle bir haber esas alınır ve o bilgi ifade eder (bk. Tûsî, *el-Uddetü fi usûli’l-fıkh*, I, 126).

⁶⁵ Ahbârîler’e göre, sahih kategorisinde olmayan (daha sonraki dönemde hasen ve müvessak diye gruplandırılan) diğer hadis türlerine dayanarak amel etmek caizdir, bu durumda amel etmeye elverişli bu tür hadisler sahih sayılır; amel etmeye elverişli olmayanlar ise zayıf kabul edilir. Unutulmamalıdır ki “Mütekaddimûn dönemi âlimlerinin *sahih* terimine yükledikleri anlam ile sonrakilerin yükledikleri anlam birbirinden farklıdır. Mütekaddimûn, sahihi daha geniş mânada anlıyorlardı; onlar sahih dediklerinde “karineler yoluyla” haberin mâsum imandan geldiğini kat’i olarak söylüyor ya da zannı gâliplerine göre hadise sahih hükmünü veriyorlardı.” (Kuzudîşli, *Şia’da Hadis Rivâyeti*, s. 369).

⁶⁶ İmâmîyye’de hadisleri “ilk defa” *sahih*, *hasen*, *müvessak* ve *zayıf* diye dörtlü taksimata tabi tutanın Ahmed b. Mûsâ b. Tâvûs el-Hüseynî el-Hillî (ö. 673/1274) mi (Asfarüddin, “An Insight into the Hadith Methodology of Jamal al-Din Ahmad b. Tavus”, s. 361-363), yoksa talebesi Allâme İbnü’l-Mutahhar el-Hillî (ö. 726/1325) mi olduğu tartışmalıdır (Hasan es-Sadr, *eş-Şia ve fûnûnü’l-İslâm*, s. 40); ayrıca bk. Kutluay, *İmâmîyye Şiası’na Göre Cerh ve Ta’dil*, s. 100. Bazı İmâmîler ve çoğu Batılı kaynaklar, hadisleri ilk kez bu şekilde dörtlü taksimata tâbi tutanın Allâme İbnü’l-Mutahhar el-Hillî olduğunu ifade ederler. Meselâ bk. el-Havassârî, IV, 251; Madelung, “Akhbariyya”, s. 56; Kohlberg, “Akhbariyya”, s. 56; Esterâbâdî’den naklen; Kohlberg, “Aspect of Akhbari thought in the seventeenth and eighteenth century”, (ed. Nehemia Levtzion and John O. Voll) Syracuse University Press, 1987), s. 134. Allâme Hüseyin Moderrisî et-Tabatabâî’nin belirttiğine göre, Ahmed b. Mûsâ b. Tâvûs el-Hüseynî el-Hillî (673/1274) bu dörtlü sistemi ilk teklif eden kimse olarak görünmektedir. Buna göre dörtlü taksim İbn Tâvûs’la başlamışsa da Allâme el-Hillî’nin kitaplarında uygulanması sonucu meşhur olduğu, ayrıca Allâme İbnü’l-Mutahhar el-Hillî hukukî tartışmalarda bu taksimatı ilk uygulayan kimse olarak görüldüğü söylenebilir (bk. el-Emîn, *A’yânü’s-Şia*, X, 181; Arjomand, *The Shadow of God and Hidden Imam, religion, political order, and societal change in Shi’ite Iran from the beginning to 1890*, University of Chicago Press, London 1984, s. 55; Moderrisî, *An Intorduction to Shi’i Law*, s. 42).

rüş bu merkezdedir. Bununla birlikte konu hakkındaki ihtilaf bitmiş değildir. Öyle ki günümüzde haber-i vâhidin amelde (fürû-i fikh) delil olmayacağını savunanlar vardır.⁶⁷

4. Şeyh Tûsî'nin Haber-i Vâhidle İlgili Görüşleri ve Bunların Tarihi Seyri

Her şeyden evvel -hocası⁶⁸ Şerîf el-Mürtezâ'nın ve Mu'tezile'nin aksine- Şeyh Tûsî'nin akla büyük bir rol tanımayan ve Usûlîler içinde akıl dengesini kuran bir âlim olduğunun vurgulanması gerekir. "O; Kur'ân, sünnet ve icmâi delil olarak kabul eder. Sünnet içinde âhâd haberlerin dindeki yeri üzerinde çeşitli eserlerinde geniş bir şekilde durur. Âhâd haberlerin hücciyetini ispat etmek için İmâmî âlimlerin *a'mâlû't-tâife* (hak tâife İmâmiyye'nin uygulamaları) tabirine başvurur ve görüşünü bununla temellendirir."⁶⁹

Şeyh Tûsî, haberi "doğru ve yalana ihtimali olan şey" şeklinde tarif eder. Ona göre "olduğu gibi nakledilen haber doğru haber, olduğundan farklı nakledilen haber ise yalan haber"dir. Doğru haberler; sırasıyla Allah ve Resûlü'nün haberi, ümmetin delil olarak kabul ettiği haber, mütevâtir haber, ümmetin veya hak üzere olan tâifenin (İmâmiyye) delil olduğuna icmâ ettiği âhâd haber, ümmetin ya da hak üzere olan taifenin benimsediği haberlerdir.⁷⁰ Şeyh Tûsî, daha genel bir tasnifle haberi; *mütevâtir haber, karineli haber, karinesi olmayan haber* şeklinde üç grupta değerlendirir.⁷¹ Şeyh Tûsî'ye göre memleketlerin ve meliklerin mevcudiyeti, herkesin bildiği meşhur hâdiseler, Allah Resûlü'nün hicreti ve gazveleri [mütevâtir türünden olup] zorunlu bilgi ifade edebileceği gibi, bunlardan elde edilen bilgilerin katkısı ile *müktesep* de olabilir. Bu ikisinden hangisi olursa olsun netice itibarıyla ona göre, mütevâtir haber ilim ifade eder. Hz. Peygamber'in mucizeleri, dinî hükümlerin çoğu ve imamlarla ilgili nassların ihtiva ettiği bilgiler kesindir.⁷²

Daha önce de değindiğimiz üzere akla, Kur'ân'a, sünnete ve İmâmiyye'nin icmâına uygunluk gibi karinelerle desteklenmiş habere gelince, mezkûr karinelerle haberin sıhhatini değil, muhtevasının doğruluğunu tespit etmek mümkündür. Karinesiz haberde ise -İmâmî ulemâ tarafından verilmiş aksine bir fetva yoksa- bu tür haberin naklinde icmâ edildiğini gösterir; değilse bu tür haberle amel edilmez.⁷³ Şif hadis kaynaklarında yer alan haberlerin karineli olduğunu iddia edenler varsa da Şeyh Tûsî, kaynaklarda karinesiz haberlerin hiç de az olmadığını vurgular.⁷⁴ Ona göre İmâmî tâife, temel hadis kitaplarında rivayet edilen haberlerle amel etmişler-

⁶⁷ Bk. Gurevî, *Mesâdirü'l-ma'rifeti'd-dîniyye*, ss. 5-7; Şia'da haber-i vâhidle ilgili çağdaş tartışmalar için bk. Gleave, "Haber-i Vâhid Üzerine Modern Şii Tartışmalar: Sadr, Humeyni ve Hüti Örneği", s. 7 vd.

⁶⁸ Tûsî'nin diğer hocaları ile ilgili olarak bk. Tûsî, *Uddetü'l-usûl* (Muhakkık Muhammed Mehdi Necef'in mukaddimesi), ss. 11-14.

⁶⁹ Tûsî, *el-Uddetü fi usûli'l-fikh*, I, 126, 127; Moussavi, "Hadith in Shi'ism" *Encyclopaedia of Iranica*, XII, 448; Kahraman, "Tûsî", *DİA*, XLI, 436.

⁷⁰ Tûsî, *el-Udde fi usûli'l-fikh*, I, 63-66; Kahraman, "Sünnî-Şii Usûl Polemiği: Tûsî Örneği", s. 215.

⁷¹ Tûsî, *Uddetü'l-usûl*, I, 352-353; Kuzudişli, *Şia'da Hadis Rivâyeti*, s. 511.

⁷² Tûsî, *el-Uddetü fi usûli'l-fikh*, I, 70-71; Kahraman, "Sünnî-Şii Usûl Polemiği: Tûsî Örneği", ss. 215-216.

⁷³ Tûsî, *el-İstibsâr*, I, 4.

⁷⁴ Tûsî, *Uddetü'l-usûl*, I, 353; Bu konudaki tartışmalar için bk. Kuzudişli, *Şia'da Hadis Rivâyeti*, s. 511.

dir; onların bu husustaki icmâları mâsumdur. Ancak bununla Şeyh Tûsî, İmâmiyye'nin bütün haberlerle her konuda amel ettiklerini kastetmez; fûrû-i fıkhîta ve şeriatta haber-i vâhidin hücciyet ifade ettiğini vurgular.⁷⁵ Bununla birlikte eserlerinde tartıştığı haber-i vâhid konusundaki fikirleri takip edilirse Şeyh Tûsî'nin farklı, hatta birbirine zıt gibi görünen görüşlere sahip olduğu dikkatlerden kaçmaz. O hâlde bunların arasının telfiki ya da onun en son hangi görüşte karar kıldığının iyi tespit edilmesi gerekir. Bunun için eserlerin kronolojisini takip etmek ve en son telif ettiği eserinde bu konudaki görüşlerini tespit etmek gerekir.

Şeyh Tûsî, *et-Tibyân fî tefsiri'l-Kur'ân*⁷⁶ adlı eserinde, Kur'ân âyetlerini yorumlamada haber-i vâhidin kullanılmasını uygun görmez.⁷⁷ O, "Ey iman edenler! Eğer bir fâsık size bir haber getirirse onun doğruluğunu araştırın. Yoksa bilmeden bir topluluğa kötülük edersiniz de sonra yaptığınıza pişman olursunuz"⁷⁸ âyetiyle ilgili olarak "Bu âyet haber-i vâhidin ilim ve ameli gerektirmediğine delalet etmektedir" der. Çünkü fâsık, haber getirdiğinde onun doğruluğundan emin olamadığımız için tevakkuf etmekteyiz. Aslında bu illet, âdil kişinin haberinde de mevcuttur; onun haberinin de yalan olması mümkündür.⁷⁹ Râviler âdil olduğunda haber-i vâhidin ameli gerektiğini bu âyete dayanarak ileri sürenler varsa da Şeyh Tûsî onların görüşüne katılmaz.⁸⁰ Onun fûrû-i fıkhîta amel edebilmek için ahbâr için bazı destekleyici karineleri şart koştuğuna ileride değinilecektir. Şeyh Tûsî, "Müminlerin hepsinin toptan sefere çıkmaları doğru değildir. Onların her kesiminden bir grup dinde (dinî ilimlerde) geniş bilgi elde etmek ve kavimleri (savaştan) döndüklerinde onları ikaz etmek için geride kalmalıdır. Umulur ki sakınırlar"⁸¹ ve "Hakkında bilgin olmayan şeyin ardına düşme!"⁸² gibi âyetlere dayanarak haber-i vâhidin ilmî bir değerinin olmadığını ve onunla amel edilmeyeceğini ileri sürer.⁸³

Şeyh Tûsî, ilgili âyetten⁸⁴ başka *kitmân âyetinin*⁸⁵ de haber-i vâhidin hücciyetine delil olarak gösterilmesini kabul etmez;⁸⁶ hatta bunları delil olarak kabul edenlerle tartışır.⁸⁷ O, bu âyette geçen *kitaptan* maksadın ne olduğuna dair "Tevrat veya Kur'ân" şeklindeki görüşlere yer verdikten sonra kendi görüşü olarak kitaptan kastın "Allah'ın indirdiği bütün kitaplar" şeklinde umûmi olmasının daha uygun düştüğünü belirtir ve itirazını şöyle dile getirir: "Bir topluluk, 'bu âyette Al-

⁷⁵ Tûsî, *el-Uddetü fî usûli'l-fıkh*, I, 127- 129; ayrıca bk. Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 104.

⁷⁶ Tûsî, *et-Tibyân fî tefsiri'l-Kur'ân* I-II, Tahrân 1364-1945; I-X, nşr. Ahmed Habîb Kasîr el-Âmilî, Necef, 1957-1965; Dârü ihyâi türâsi'l-Arabî, Beyrut ts.

⁷⁷ Murtada Kariminiya, "Al-Tibyan fi Tafsir Al-Quran", s. 406.

⁷⁸ el-Hucurât, 49/6.

⁷⁹ Tûsî, *Tibyân*, IX, 343.

⁸⁰ Tûsî, *Tibyân*, IX, 344.

⁸¹ et-Tevbe, 9/122.

⁸² el-İsrâ, 17/36.

⁸³ Tûsî, *Tibyân*, VI, 477. Murtada Kariminiya, "Al-Tibyan fi Tafsir Al-Quran", *Quranic Studies and Shia Exegesis*, içinde I. makale, çev. Mansur Limba, ICAS Press, Londra 2013. <http://books.google.com.tr/books>

⁸⁴ el-Hucurât, 49/6.

⁸⁵ el-Bakara, 2/159.

⁸⁶ Tûsî, *Tibyân*, II, 46.

⁸⁷ Tûsî, *Tibyân*, IX, 343, 344; Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, s. 99.

lah Teâlâ, indirdiği şeyi gizleyene vâdde bulunmaktadır' diyerek mezkûr âyeti haber-i vâhidin amel gerektirdiğine delil olarak göstermişlerdir. Hâlbuki biz *el-Uddetü fi usûli'l-fikh* adlı eserimizde haber-i vâhide güvenmenin mümkün olmadığını açıkladık. Hem bu âyette kastedilen, âyeti izhar etmektir; izharın vâcip olması, izhâr edileni kabul etmeyi vacip kılmaz. Nitekim - şahitlik ettiği şeyi hâkim kabul etmese de- tek kişi olan şahidin, şahitliği yerine getirmesi gerekir. Aynı şekilde Hz. Peygamber'e de kendisine vahyolunamı açıklaması vaciptir. Peygamber, doğruluğuna delalet eden mucizelerle desteklenmedikçe kişinin onu kabul etmesi gerekmez... Şu hâlde haber-i vâhidin delil olacağına bu âyeti delil gösterenlere bu âyetten bir delil çıkmaz"⁸⁸ demektedir. Ayrıca Tûsî, sünnetin Kur'ân âyetlerini neshedebileceğini ileri sürer.⁸⁹

Şeyh Tûsî, *el-İstibsâr fîmâ'htülîfe mine'l-ahbâr*⁹⁰ adlı eserinde ise müteaddit defalar "haber-i vâhid ne ilim ne de amel gerektirir" ifadesini kullanmış⁹¹ ve bu eserin başında haber-i vâhidi "mütevâtir olmayan ve [sıhhatine delil teşkil edebilecek] karinelere sahip olmayan haber" diye tanımlamıştır.⁹² Şeyh Tûsî, *el-İstibsâr*'da bunu açıkça ifade etmesine rağmen sözü edilen eserinde bu türden haberleri belli şartlarla almayı kabul eder. Buradan onun, diğer haberlere muâriz olmayan ve bazı şartları taşıyan haberleri aldığı sonucu çıkarılabilir; zira ona göre haberler arasında muâraza varsa "tercih"e veya "cem" yoluna başvurulur.⁹³

Burada problem, Haydar Hubbullah'ın dediği gibi, haber-i vâhidin ilim ifade etmediği görüşünü benimsemesine rağmen Şeyh Tûsî'nin nasıl oluyor da muâraza olmaması hâlinde onu alabildiğidir. İlim bakımından güvenilemeyen haberin diğer bir habere muâriz olması ve onunla amel edilmesi arasındaki fark nedir? Bir haber diğer haberlere karşı bir muâraza taşımadığında güvenilir sayılıyorsa bu takdirde "haber-i vâhid ne ilim ne de amel gerektir" hükmü doğru olmaz ve bunu ifade etmek anlamsız olurdu. Haydar Hubbullah'a göre bu durum, Şerîf el-Mürtezâ'nın "haber-i vâhid ne ilim ne de amel gerektir" şeklinde haber-i vâhidin hücciyeti ifade etmediğine yönelik olarak koyduğu ve Şîa'nın bu hususta müracaat ettiği bu prensibin kesin olmadığını gösterir.⁹⁴

⁸⁸ Tûsî, *Tibyân*, II, 46.

⁸⁹ O, bu görüşüne "Onlara âyetlerimiz açık açık okunduğu zaman (öldükten sonra) bize kavuşmayı beklemeyenler: Ya bundan başka bir Kur'an getir veya bunu değiştir! dediler. De ki: Onu kendiliğimden değiştirmem benim için olacak şey değildir. Ben, bana vahyolunandan başkasına uymam. Çünkü Rabbime isyan edersem elbette büyük günün azabından korkarım" (Yûnus 10/15) âyetini delil olarak gösterir (bk. Tûsî, *Tibyân*, V, 350-351). Bu âyeti aynı zamanda sünnetin Kur'ân'ı neshedemeyeceğine delil olarak alanlar varsa da Tûsî onlara katılmaz. Ona göre sünnet vahiy mahsulüdür. Dolayısıyla sünnetle âyetin bir hükmü neshedildiğinde Hz. Peygamber kendi görüşüyle değil aldığı vahiy sonucu neshedilmiş olur; zira Kur'ân'da geçmediği hâlde vahiyle bildirilen hükümler vardır. Resûl-i Ekrem şeriatle ilgili ne bildirmişse Allah'tan aldığı bir vahiyle bildirmiştir. Âyette (en-Necm, 53/3-4) bildirildiği üzere o, hevasından konuşmaz (Tûsî, *Tibyân*, V, 350 (dp. 59)).

⁹⁰ Tûsî, *el-İstibsâr fîmâ'htülîfe mine'l-ahbâr*, Leknev 1307/1889; Tahran 1317, 1363, IV, Necef 1375 1375-1376; Beyrut 1390; Tahran 1390, 1395.

⁹¹ Tûsî, *el-İstibsâr*, II, 69, 72, 76.

⁹² Tûsî, *el-İstibsâr*, I, 3.

⁹³ Tûsî, *el-İstibsâr*, I, 3-5.

⁹⁴ Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, s. 98.

Şeyh Tûsî, gençlik döneminde Bağdat'ta iken kaleme aldığı *Tehzîbü'l-ahkâm*'da metodunu ve esas aldığı delilleri; Kur'ân'ın zahiri, mütevâtir haberlerden oluşan sünnet-i maktû (kat'i sünnet) ya da sıhhatine delalet eden karinelerin bulunduğu haberler ve müslümanların icmâî şeklinde sıralamaktadır.⁹⁵ Ona göre haber-i vâhid ilim ifade etmese de sahip olduğu karineler, haberin değil içeriğinin sahih olduğunu göstermektedir.⁹⁶

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, zaman içinde Şeyh Tûsî'nin haber-i vâhidle ilgili görüşlerinde birtakım değişme ve gelişmelerin olduğu görülmektedir. O, bu konudaki görüşlerini *el-Udde fî usûli'l-fıkh* isimli fıkhî dair önemli eserinde müstakil bir başlık altında zikretmiştir. Oun, bu husustaki görüşlerini "Şîa'da usul-i fıkhî dair ilk ve en geniş çalışma olarak değerlendirilen"⁹⁷ bu eserinde diğerlerine nispete daha net olarak ifade ettiği söylenebilir. Öyle ki Şeyh Tûsî bu eserinde karineli habere daha bir vurgu yapar ve bu karinelerin neler olduğuna açıklık getirir. Şeyh Tûsî'ye göre âhâd haberin sahih olabilmesi için gerekli *karineler*; âhâd haberin aklî delillere ve aklın muhtevasına uygun olması,⁹⁸ Kur'ân'a,⁹⁹ mütevâtir habere, İmâmiyye'nin icmâna aykırı olmamasıdır.¹⁰⁰ Şeyh Tûsî, âhâd haberi kabulde râvi ile ilgili birtakım şartlar gözetir. Bu şartlar, haberin râvisinin İmâmî olması, Hz. Peygamber'den ya da mâsum imamdan ve doğru bir şekilde rivayet edilmiş olması ve haberin râvilerinin tenkit edilmemiş olmasıdır. Ona göre hak mezhebi (İmâmiyye) kabul etmeyen Sünnî bir râvi âdil sayılmaz ve fâsık olarak değerlendirilir.¹⁰¹

Şeyh Tûsî, *el-Udde fî usûli'l-fıkh*'ta hocası Şerîf el-Mürtezâ'nın aksine haberler arasındaki teâruz ve ihtilaflara odaklanır. Râvilerden biri hadisi lafzan, diğeri mâna ile rivayet etse râvinin anlamı iyi kavramamış olması ihtimaline binaen lafzan rivayette bulunana tercih eder.¹⁰² Kendisini destekleyici Kitap, sünnet ve diğer delillerden mahrum olan haber-i vâhide teâruz eden başka bir rivayet olmadığı ve âlimlerin de fetvasına uygun düştüğü takdirde haber-i vâhid de olsa bu tür haberle amel edilir.¹⁰³ Dolayısıyla bu ifadeleri, haber-i vâhid hususundaki nazariyesi-

⁹⁵ Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, I, 3; Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, s. 97.

⁹⁶ Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, s. 106.

⁹⁷ Tûsî, *Uddetü'l-usûl*, I, 5 (Muhakkık Mehdî Necef'in takdimi).

⁹⁸ Tûsî, *el-Uddetü fî usûli'l-fıkh*, I, 145. Bu durum haberin sahih olduğuna delalet ederse de yalan olma ihtimalini ortadan kaldırmaz. *age.*, *agy.*

⁹⁹ Tûsî, *el-Uddetü fî usûli'l-fıkh*, I, 144 vd.

¹⁰⁰ Tûsî, *el-Uddetü fî usûli'l-fıkh*, I, 144-145. Yine de bu durum, İmâmiyye'nin başka bir delile dayanarak icmâ etmiş olması ihtimalinden dolayı haberin sahih olduğunu göstermez. *age.*, *agy.*

¹⁰¹ Tûsî, *el-Uddetü fî usûli'l-fıkh*, 129; *Uddetü'l-usûl*, I, 341; Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, s. 105. Ancak Sünnî usulcüler, râvinin kendisine ve râvide bulunması gereken adalet, zabt gibi şartlara daha fazla odaklanıp ehemmiyet verdikleri hâlde Tûsî, râvinin İmâmiyye'den olmasını öncelikle, ayrıca adalet şartını subjektif esaslara bağlamaktadır (bk. Kahraman, "Sünnî-Şîi Usûl Polemiği: Tûsî Örneği", s. 220). İmâmiyye dışındaki fırka mensupları ile gulâta mensup olup cebr, teşbih ve tenâsüh inançlarını nakleden râvilerin durumları ile ilgili olarak Tûsî, "onların aslında naklettikleri hadislerin muhtevasını kabul etmedikleri, ya da az hadis bildikleri şeklindeki yanlış zannı yıkmak için bu tür rivayetleri naklettiklerini" söyleyerek bir savunma yapmıştır (bk. Tûsî, *Uddetü'l-usûl*, I, 345; Kuzudişli, *Şîa'da Hadis Rivâyeti*, s. 512).

¹⁰² Tûsî, *el-Uddetü fî usûli'l-fıkh*, I, 147-152; Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, s. 106.

¹⁰³ Tûsî, *el-Istibâr*, I, 4; Kuzudişli, *Şîa'da Hadis Rivâyeti*, s. 515.

ne rağmen, sıhhatine dair birtakım karineler taşıyan haber-i vâhidi Şeyh Tûsî'nin delil olarak kabul ettiğine işaret olarak yorumlayanlar da vardır.¹⁰⁴

Şeyh Tûsî, âhâd haberin kesin bilgi ifade etmemesini “Eğer o ilim gerektirseydi -sâdık bir habercinin zorunlu durumda verdiği haber gibi- bütün âhâd haberlerin kesin bilgi ifade etmesi gerekirdi” şeklindeki gerekçe ile savunur. O, bu görüşüne delil olarak “Bu durumda *liana* giden eşlerden birinin doğru, diğerinin ise yalan söylediğini kabul etmek lazım gelirdi.” Diğer delili ise “Haber-i vâhid ilim ifade etseydi Resûl-i Ekrem'in isrâ hâdisesini ve miracını bildiren haberlerde şüphe bulunmazdı” şeklindedir. O, bu konudaki görüşünü “Bu haberlerde şüphe olduğunu biliyoruz” diyerek ifade eder.¹⁰⁵ Ona göre, âhâd haber kesin bilgi ifade etseydi insanlar bunu kabulde ihtilaf etmezler, bu konuda şüphe etmelerine gerek kalmaz ve haberler arasında teâruz olmazdı. Ayrıca râvilerin özelliklerine itibar etmeye, haberler arasında tercihte bulunmaya gerek kalmazdı. Ona göre bütün bunlar, bu konuda aksi görüşte olanların görüşlerinin doğru olmadığını göstermektedir.¹⁰⁶

Şeyh Tûsî'ye göre râvilerin âdil olması oldukça önemlidir. Bu sebeple o, râvileri İmâmî, mukallid, Şîa içerisinde yer alan Vâkife,¹⁰⁷ Fethiyye¹⁰⁸ gibi farklı fırkalara mensup olanlar şeklinde üç grupta mütalaa eder. Şeyh Tûsî bunlardan ilk iki grup içinde yer alan râvilerde sorun görmez; üçüncü gruptakilerin rivayet ettikleri ise değerlendirmeye tâbi tutulur. Bu râviler dindar ve nakillerinde güvenilir, yalancılıktan ve hadis uydurmaktan uzak iseler -itikad bakımından İmâmî olmasalar da rivayetleri ile amel edilir; rivayetlerinde tek kalmışlarsa onunla amel edilmez.¹⁰⁹ Tûsî, *muhâlif* veya *âmm*e dedikleri Sünnî râvileri ve aşırı Şîî yapılara (gulât) mensup olanları ayrıca değerlendirir. Ona göre Sünnî râvilerin rivayeti ile bazı şartlarla¹¹⁰ amel edilebilir. Yukarıda saydığımız üç râvi grubunun dışında yer alan ve gulâttan olup rivayetinde ta'na uğrayan, hadis uydurmakla itham edilen ve rivaye-

¹⁰⁴ Hubbullah, *Nazarıyyetü's-sünne*, s. 98.

¹⁰⁵ Tûsî, *el-Uddetü fi usûli'l-fikh*, I, 100-101; Kahraman, “Sünnî-Şîî Usûl Polemiği: Tûsî Örneği”, s. 216.

¹⁰⁶ Tûsî, *el-Uddetü fi usûli'l-fikh*, I, 102-103; Kahraman, “Sünnî-Şîî Usûl Polemiği: Tûsî Örneği”, s. 217.

¹⁰⁷ İmam Mûsâ el-Kâzım'ın (ö. 183/799) ölüp ölmediği ile ilgili Şîa içinde tartışmalar yaşanmıştır. Onun kesinlikle öldüğünü kabul edenlere *Kat'iyye*, ölmeyip kâim imam olduğunu ileri sürenlere ise *Vâkıfa* adı verilmiştir (geniş bilgi için bk. Nevbahtî, *Firakü's-Şîa*, s. 79). Meselâ Semâa b. Mihrân, Ali b. Ebî Hamza, Osman b. İsâ gibi râviler Vâkıfe'dendir.

¹⁰⁸ Ca'fer es-Sâdık'ın en büyük oğlu olan Abdullah, “el-Eftah” diye bilinmekteydi. Şîa'da bir kesim Ca'fer es-Sâdık'ın ölümünden sonra Abdullah el-Eftah'ın imametini kabul etmişlerdir. Bu fırkanın adına Fethiyye denmiştir (bk. Nevbahtî, *Firakü's-Şîa*, s. 77; İbn Bâbeveyh, *Kemâlüddîn ve temâmü'n-ni'me*, s. 101). Tûsî, bu fırka mensuplarını Fetahî diye zikreder; meselâ Abdullah b. Bükeyr, Fetahî'dir (bk. Tûsî, *el-Uddetü fi usûli'l-fikh*, I, 134, 150).

¹⁰⁹ Tûsî, *Uddetü'l-usûl*, I, 349-351.

¹¹⁰ Bunların ilki, râvinin hadis hususunda yalan söylemeyen, dindar ve güvenilir olmasıdır. Burada üç durum söz konusudur: Böyle bir râvî, mâsum imamlardan bir hadis rivâyet ettiğinde, bu rivayeti Şîî râvîler kanalıyla gelen haberden içerik bakımından farklı ve Şîî râvinin rivayetine zıt ise reddedilir, Şîî râvinin rivayeti kabul edilir. Şîî-İmâmî râvilerin rivayetiyle başka mezheplerden olan râvilerin rivayetleri örtüşüyorsa ikisi de kullanılır. İmâmî râvilerden aynı konuda diğer mezhep ve fırkalara mensup râvilerin naklettiğine uygun veya zıt bir rivayet gelmemişse -başka mezhepten de olsa güvenilir olması kaydıyla bu râvinin rivayeti kabul edilir (geniş bilgi için bk. Tûsî, *Uddetü'l-usûl*, I, 351, 379; Karaman, “Şîa'da Fıkah Usulü ve Şeri Deliller” ss. 335-336).

tinde tek kalanların rivayetlerine itibar edilmez. Ancak sika bir râvinin rivayeti bunların rivayet ettiği haberi desteklemesi hâlinde onunla amel edilebilir.¹¹¹

Âhâd haberin -akîdede olmasa da- amel konusunda delil olabilmesi için râvînin İmâmî ve sika olup cerhe uğramış olmaması, hıfz ve zabt bakımından sağlam olması, hadisin Hz. Peygamber'e (a.s) ya da mâsum imamlardan birine (ahbâr) dayanması, hadisin sahih olduğuna dair bir karine bulunması gibi şartlar ileri sürer.¹¹² Şeyh Tûsî'ye göre, İmâmî âlimler âhâd haberlerin amelde geçerli olduğu konusunda icmâ etmişlerdir. Öyle ki âlim ve müctehidler kıyasla amel edilmesine karşı çıkmalarına rağmen¹¹³ âhâd haberle amel edenlere muhalefet etmemişlerdir. Bütün bunlar âhâd haberle amel edilebileceğine delildir.¹¹⁴

Şeyh Tûsî, âhâd haberle amelin aklen vacip değil caiz olduğu görüşündedir. Ona göre bu konuda aklî bir mecburiyet bulunmamaktadır.¹¹⁵ *el-Udde'*de ifade ettiğine göre, haber, İmâmî râviler tarafından nakledilmişse kabul edilir.¹¹⁶ İmâmî râviler kanalıyla gelen haberlere uygun olmayan haberler ise makbul değildir;¹¹⁷ çünkü daha önce de ifade edildiği üzere, İmâmî olmayan râviler âdil sayılmaz.¹¹⁸ Ayrıca Tûsî, müteâriz hadislerde râvilerin sayı ve adalet bakımından müsavi olmaları durumunda âmmenin (Ehl-i sünnet) görüşüne uzak olan rivayetin esas alınarak onunla amel edileceğini, âmmenin görüşlerine muvafık olanın ise terk edileceğini belirtir.¹¹⁹ Bununla beraber ne olursa olsun ona göre haber-i vâhid akîdede delil olmaz.¹²⁰ Şerîf el-Mürtezâ, kesin bilgi vermemesi sebebiyle âhâd haberleri reddetmesine karşın Şeyh Tûsî bunların fûrû-i fıkıhta kullanılabileceğini savunmuştur. Bu sebeple Şeyh Tûsî, belli şartları taşıması şartıyla âhâd haberleri kabul ederek Usûlî ekolün fıkıh anlayışında akıl-nakil dengesini kuran kişi olarak tanımıştır.¹²¹

Özetle ifade edersek Şeyh Tûsî'nin *Tehzîbü'l-ahkâm*'da haber-i vâhidin hücciyetine muâriz olduğu, *el-İstibsâr*'da birbirine tercih edilemeyen (muzdarib) görüşler serdettiği, *el-Udde*'de ise belli şartları taşıması şartıyla âhâd haberler bilgi kaynağı ve fûrû-i fıkıhta muteber oluşunda karar kıldığı söylenebilir.¹²² Sonuç itibarıyla *Kütüb-i Erbaa*'da yer alan hadislerin *çoğunluk* itibarıyla âhâd haberlerden oluşması, ictihatta bunlara başvurma zaruri olması, fıkıhta amel edilmediği takdirde âhâd haberlerle konulan hükümlerin geçersiz olacağı gibi sebeplerle Şeyh

¹¹¹ Tûsî, *Uddetü'l-usûl*, I, 351; Kuzudîşli, *Şîa'da Hadis Rivâyeti*, s. 513.

¹¹² Tûsî, *el-Udde fî usûli'l-fikh*, I, 126.

¹¹³ Tûsî, *el-Udde fî usûli'l-fikh*, I, 126.

¹¹⁴ Tûsî, *el-Udde fî usûli'l-fikh*, I, 8.

¹¹⁵ Tûsî, *el-Udde fî usûli'l-fikh*, I, 127.

¹¹⁶ Tûsî, *el-Udde fî usûli'l-fikh*, I, 106.

¹¹⁷ Tûsî, *el-Udde fî usûli'l-fikh*, I, 100, 126.

¹¹⁸ Tûsî, *el-Udde fî usûli'l-fikh*, I, 134.

¹¹⁹ Tûsî, *el-Udde fî usûli'l-fikh*, I, 129; Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, s. 105.

¹²⁰ Bk. Tûsî, *Uddetü'l-usûl*, I, 376-377.

¹²¹ Tûsî, *el-Udde fî usûli'l-fikh*, I, 121-122, 136-141; Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, s. 104.

¹²² Kahraman, "Tûsî", *DİA*, LXI, 435-436.

¹²³ Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, s. 99. Ancak Tûsî'nin *Tibyân*'ı, *el-Udde*'den sonra telif ettiği dikkate alınmalıdır.

Tûsî'nin belli şartları taşıyan âhâd haberlerin ictihatta kullanılabilmesi kanaatine vardığı görülmektedir. Ayrıca onun haber-i vâhid konusundaki ilk fikirlerinin niçin daha sonraki dönemde benimsediği görüşlerden farklı olduğunu doğru değerlendirmek ve fikirlerindeki değişimin sebeplerine bakmak gerekir. Bu noktada ilk dikkat çekeceğimiz husus, Şeyh Tûsî'nin hocaları Şerîf el-Mürtezâ'nın ve Şeyh Müfîd'in bu husustaki fikirlerinden, bilhassa aklî ve kelâmî metodoloji konusunda ilk zamanlar oldukça etkilendiğidir. Ayrıca Şeyh Tûsî, gençlik yıllarında Şeyh Müfîd ve Şerîf el-Mürtezâ'nın ders halkasına katılmadan evvel Tus'ta Sünnî âlimlerden ders almıştır; zira Tus'ta Hanefî, Şâfiî, İsmâilî ve İmâmî gibi mezhep mensupları bulunmakta ise de siyasi olarak şehir Şâfiîler'in kontrolündeydi. Bu sebeple o, İmam Şâfiî'nin eserlerinden yararlanmıştı.¹²³ Ayrıca onun ilk zamanlar i'tizal fikrine sahip olduğu da ileri sürülmüştür.¹²⁴ Meselâ Şeyh Tûsî, hüsün ve kubûhun akılla bilineceğini savunan Mu'tezile gibi düşünmektedir.¹²⁵ Böyle olunca onun önceleri âhâd haberlerin ilim ve amel gerektirmediği tezini niçin savunduğunu anlamak daha kolaydır.

Bütün bunları bir bütün hâlinde değerlendirdiğimizde, çoğunluğu haber-i vâhiden oluşan *Kütüb-i Erbaa* hadislerini fıkhnın kaynağı olarak değerlendirebilmek ve bu probleme bir çözüm bulabilmek için Şeyh Tûsî'nin haber-i vâhidin "ictihatta kullanılabilmesi" görüşünü savunduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Nitekim Gleave de bu hususa dikkat çekmiştir: "İmamlardan nakledilen ve "temel dört Şiî hadis kitabı"nda (*Kütüb-i Erbaa*) bulunan haberlerin ekseriyeti kaçınılmaz bir şekilde haber-i vâhide dayanıyordu. Hukukun potansiyel kaynakları olarak bunların kaybedilmesi, hukukun meşruiyetini azaltacaktı. Bundan dolayı Allah Teâlâ'nın, Hz. Peygamber'in ve mâsum imamların "hukukî delillendirme"de haber-i vâhidin kullanımını tasvip ettiklerini göstermek için daha fazla yorumsal çaba sarf edilmiştir. Genel anlamda bu, hukukta *zannî kaynakların* kullanımına izin vermeyi hedefleyen yorumsal bir projeydi. Haber-i vâhid buna bir örnektir. Daha özel anlamda ise o, malzemenin temel gövdesinin yeniden birleştirilmesiydi; çünkü bu malzemelerle (haberlerle) konulan hükümler geçersiz olmakla karşı karşıyaydı."¹²⁶

Sonuç

İmâmîye âlimleri nezdinde haber-i vâhidin hücciyeti meselesi oldukça tartışmalı ve problemlidir. Bu hususta İmâmî âlimleri; haber-i vâhidle amel edilemeyeceği görüşünde olanlar, *Kütüb-i Erbaa*'da yer alan haber-i vâhidlerle amel edilebileceğini kabul edenler ve haber-i vâhidle bazı şartlarla amel edilebileceğini kabul edenler şeklinde üç grupta mütalaa etmek mümkündür. Şeyh Tûsî'nin (ö. 460/1067) hocası ve mütekaddimün dönemi âlimlerinden Şerîf el-Mürtezâ (ö. 436/1044) haber-i vâhidle amel edilmeyeceği konusunda Şîa arasında icmâ bulunduğunu ileri sürmüşse de Şeyh Tûsî'nin belirli şartlar yerine geldiği takdirde

¹²³ Bk. Akhtar, *The Early Imamiyyah Shiite Thinkers*, s. 206.

¹²⁴ Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, s. 98.

¹²⁵ Tûsî, *el-Udde fî usûli'l-fıkh*, I, 10; II, 759-762.

¹²⁶ Gleave, "Haber-i Vâhid Üzerine Modern Şiî Tartışmalar: Sadr, Humeynî ve Hui Örneği", s. 151.

haber-i vâhidle amel edilebileceğini savunmuştur. Dahası Şeyh Tûsî, hocası Şerîf el-Mürtezâ'nın aksine haber-i vâhidle amel edilebileceğine dair icmâ olduğunu belirtmesi bu konudaki ihtilafın boyutlarını göstermektedir.

Aralarında tam bir görüş birliği olmamakla beraber genel olarak *Usûlîler*, haber-i vâhidin isnadında yer alan bütün râvilerin sika olmaları kaydıyla bu tür rivayetlerin akîdede olmasa da fıkıhta hüccet olarak kullanılabileceğini ifade ederler. Onlar, Hucurât sûresinde (49/6) yer alan “fâsıkın getirdiği haberin iyice araştırılması”na dair âyeti bu konuda delil olarak alırlar. Bu âyet fâsıkın haberinin doğruluğunu tahkik etmeden onu kabul edemeyeceğimizi, râvinin âdil, sika olması hâlinde tek kişi de olsa onu alabileceğimizi zımnen ifade eder. Zanla amel etmeyi caiz görmeyen Ahbârîler'in geneli, bu sebeple *Kütüb-i Erbaa*'daki hadislerin mâsum imamlara aidiyetinden şüphe etmezler ve onların kat'i olup yakın ifade ettiği kanaatini taşırlar. Ahbârîliği ikinci kez canlandırmış olan Emin el-Esterebâdî (ö. 1036/1626) zan ile amel etmeyi caiz görmediğinden çözüm olarak *Kütüb-i Erbaa*'daki hadislerin kesin olduğunu savunur. Bununla birlikte bir Usûlî olan Şeyh Tûsî, *Kütüb-i Erbaa*'daki hadislerin çoğunun haber-i vâhid nevinden olduğunu, dolayısıyla tamamının kat'i ve sahih sayılmayacağını farkındadır. O, bu sebeple Ahbârîler'i eleştirir. İlk defa İbn Tâvus el-Hillî (ö. 673/1274) ile başlayıp Allâme İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin (ö. 726/1325) eserlerinde uygulamasını bulan hadislerin *sahih, hasen, müvessak ve zayıf* şeklindeki sınıflandırmasında olduğu gibi bu problemi çözebilmek için Şeyh Tûsî de hadisleri kendine göre taksimata tabi tutmuştur.

Şeyh Tûsî önce haberi klasik şekilde râvi sayısı itibariyle *mütevâtir* ve *mütevâtir olmayan* diye ikiye ayırmaktadır. Mütevâtir haber, her hâlükârda ameli gerektirir. O, mütevâtir olmayan haberi de ikiye ayırır: Bunlardan ilki, ilmi gerektiren “karineli haber”dir ki, bu tür haberle mütevâtir gibi amel edilir. Dolayısıyla karineli haber, amel bakımından mütevâtir habere dâhil edilebilir. Eserlerinden anlaşıldığı üzere Şeyh Tûsî râvinin İmâmî ve âdil olması ile yetinmez ve âhâd haberin sahih olabilmesi için onda bazı karineler arar. Söz konusu karineler ise haberin akla, Kur'ân'ın zahirine, kesin olan sünnete, müslümanların icmâna ve hak fırka olan İmâmiyye Şîası'nın icmâna mutabık olmasıdır. Bu karinelere sahip olan haber, âhâd olmaktan çıkar; o artık ameli gerektiren haber sınıfına dâhildir. Üçüncüsü ise mütevâtir ve karineli haber olmayıp mezkûr karinelere herhangi birine sahip olmayan haberdur. Bu tür âhâd haberlerle “bazı şartlarla” amel edilebilir. Bu şartlar haberin başka bir habere muâriz olmamasıdır; zira bu durumda bu haberi rivayet etmede icmâ edilmiş demektir. Ancak bu haberin aksine bir fetva verilmişse onunla amel terk edilir. Bir haberle diğer rivayet(ler) arasında teâruz varsa müteâruz olan söz konusu haberler değerlendirilerek daha âdil râvilerden oluşan isnad tercih edilir. İki isnadın râvileri adalet bakımından eşitlerse bu kez isnadında âdil râvi sayısı daha çok olana dikkat edilir. Bunda da eşitlik varsa ikisinden birini te'vil ederek ikisiyle de amel edilme yoluna gidilir. Te'vil edilen haberin şahidi olan başka bir haber yoksa bu durumda söz konusu iki haberden tercih edilenle amel edilir; çünkü imamlardan bu şekilde birbirine zıt iki haber gelip de aralarında zikredilen yollar uygulandığı hâlde ikisi ile de amel edilememişse ikisinden birini ter-

cihte bir problem olmadığı nakledilmiştir. Şeyh Tûsî, *el-İstibsâr*'da ve diğer eserlerinde bu şekilde başka yol bulamadığı için müteâriz haberler arasında tercihte bulunduğunu ifade etmiştir.

Bütün bunlardan anlaşılın, râvilerinin İmâmî, âdil ve sika olması gibi bazı şartları taşıması hâlinde -zannî ilim ifade etse de- haber-i vâhidin Şeyh Tûsî'ye göre bilgi kaynağı ve fıkhıta delil olduğudur. O, böylece “karineli haber” ve “bazı şartları taşıyan haber” formülü ile *Kütüb-i Erbaa*'daki hadislerin neredeyse tamamını oluşturan âhâd haberlerden fûrû-i fıkhıta yararlanma yoluna gitmiştir. Sünnî usulcüler, râvide bulunması gereken adalet, zabt gibi şartlara daha fazla ehemmiyet verdikleri hâlde, Şeyh Tûsî'nin râvinin âdil olmasına daha fazla vurgu yaptığı görülmektedir. Râvileri esas itibariyle İmâmî, mukallit ve Şîa içinde Vâkifiyye, Fethiyye gibi farklı fırkalara mensup olanlar şeklinde üç ana grupta mütalaa eden Şeyh Tûsî'nin, rivayetin doğrudan kabul edilebilmesi için râvilerinin İmâmîyye'den olmasını şart koşması, Sünnî râvileri fâsık addederek âdil saymaması, Şîa'dan olup da İmâmîyye dışındaki Vâkifiyye ve Fethiyye gibi fırkalara mensup râvilerden ancak sika olmaları vb. şartlarla hadis alınabileceğini belirtmesi bu suretle adalet şartını subjektif esaslara bağlaması dikkat çekicidir. Bundan dolayı o, Sünnî ulemâ tarafından mezhebî taassupla eleştirilmiştir. Aynı şekilde kendisinden yaklaşık bir asır sonra İbn İdrîs el-Hillî'nin (ö. 597/1200) ve daha sonraki dönemde Emîn el-Esterebâdî (ö. 1036/1626) gibi İmâmî âlimlerin ciddi eleştirilerine maruz kalsa da Şeyh Tûsî, kendi döneminde ve daha sonra yaşamış İmâmî ulemâyı görüşleriyle oldukça etkilemiştir. Onun âhâd haberle ilgili görüşleri daha fazla benimsenmekle beraber bu konudaki tartışmalar bitmiş değildir; öyle ki günümüzde haber-i vâhidin amelde (fûrû-i fikh) delil olmayacağını savunanlar vardır. Her hâlükârda Sünnî fikh ve hadis usulünün İmâmîyye fikh ve hadis usulüne tesirleri, bir araştırma konusu olarak durmaktadır.

Kaynakça

- Abdürresûl, el-Gaffâr, *el-Küleyni ve Husûmuhû Ebû Zehre*, Dârü mehicceti'l-beyzâ, Beyrut, 1995/1415.
- Akhtar, Syed Waheed, *The Early Imamiyyah Shiite Thinkers*, Ashish Publishing House, New Delhi 1988.
- Âmilî, Şeyhü'l-İslâm İzzüddîn, *Vusûlü'l-ahyâr ilâ usûli'l-ahbâr*, nşr. Seyyid Muhammed Rızâ el-Hüseynî, *Resâil fî dirâyeti'l-hadis* içinde, haz. Ebü'l-Fazl el-Hâfızayân Bâbulî, Dârü'l-hadis, Kum 1424/2003.
- Apaydın, H. Yunus, “Haber-i vâhid” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1996, XIV, 355-363.
- Arjomand, S. A., *The Shadow of God and Hidden Imam, religion, political order, and societal change in Shi'ite Iran from the beginning to 1890*, University of Chicago Press, London 1984.
- Asfarüddin, Asma, “İmâmî Muhaddis Cemalüddîn Ahmed b. Tâvus'un Hadis Metodolojisine Bir Bakış”, çev. İbrahim Kutluay, *Sırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (3-5) 2012/1, ss. 197-218.
- Bihbehânî, Muhammed Bâkir b. Muhammed, *el-İctihad ve'l-ahbâr (Resâilü'l-usûliyye* içinde), Müessesetü Allâmeti'l-Bihbehânî, İrân 1416.
- Brown, D.W., *Rethinking Tradition in Modern Islamic*, Cambridge 1996.
- Eren, Mehmet, *Şîa'da Hadis Ricâl İlmi Kaynakları ve Konuları*, Konya 2010.
- Ertürk, Mustafa “Haber-i vâhid” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1996, XIV, 351-352.
- Fadlî, Abdül-hâdî, *Introduction the Hadith and Dirayat al-Ahadis*, ICAS, 2002.
- Gleave, Robert, *Scripturalist Islam The History and Doctrines of The Akhbari Shi'i School*, Leiden 2007.
- , “Haber-i Vâhid Üzerine Modern Şîî Tartışmalar: Sadr, Humeyni ve Hui Örneği”, çev. İbrahim Kutluay, *Sırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (3-4) 2011, ss. 135-166.

- Gurevî, Âyetullah Muhammed Cevâd el-Müsevî el-Gurevî, *Mesâdirü'l-ma'rifeti'd-dîniyye: Haberü'l-vâhid nemûzecen*, dirâsetün istidlaliyyetün tûtrahu rü'yetün muğayeretün, Dârü'l-hâdî, Beyrut 2004.
- Hillî, Allâme İbnü'l-Mutahhar Cemalüddin Hasan b. Yusuf, *Mebâdiu'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*, nşr. Abdülhüseyn Muhammed Bakkal, Mektebetü'l-İlâmî'l-İslâmî, Kum 1984; Dârü'l-advâ, Beyrut 1406.
- Hubbullah, Haydar, *Nazariyyetü's-sünne fi'l-fikri'l-İmâmiyyi's-Şiî: et-tekevvün ve's-seyrûre, el-İntişârü'l-Arabî*, Beyrut 1427/2006.
- Hû'î, Seyyid Ebü'l-Kasım al-Mûsavî, *The Prolegomena to the Qur'an*, çev. A. Abdulaziz, Oxford University Press, Oxford 1998.
- , *Misbâhu'l-usûl*, ed. Muhammed Surur el-Hüseynî, Kum 1417.
- Humeynî, Rûhullah, *Tehzîbü'l-usûl*, Kum 1405.
- , *Menâhicü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*, Müessesesi-i Tanzim ve Neşri Asar-ı İmam Humeynî, Tahran 1429.
- İbn Bâbeveyh, Muhammed b. Ali b. Hüseyin Ebü Ca'fer Şeyh Sadûk el-Kummî, *Kemâlüddîn ve temâmü'n-ni'me*, nşr. Ali Ekber Gaffârî, Kum 1405.
- Juynboll, G.H.A. *The Authenticity of Tradition Literature in Modern Egypt*, Leiden 1969.
- Kahraman, Abdullah, "Sünnî-Şiî Usûl Polemiği: Tûsî Örneği", *Marife*, 2005, S. 3, ss. 213-232.
- , "Tûsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2012, XLI, 435-437.
- Kohlberg, Etan, "Aspect of Akhbari thought in the seventeenth and eighteenth century", ed. Nehemia Levtzion and John O. Voll, *Eighteenth Century Renewal and Reform in Islam*, Syracuse University Press, 1987.
- , "Akhbariya", *Encyclopaedia Iranica*, London 1985, I, 716-718.
- Karaman, Hayrettin, "Şia'da Fıkıh Usulü ve Şeri Deliller", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, İlmî Neşriyat, İstanbul 1993, ss. 331-355.
- Kartaloğlu, Habib, "İmâmiyye'de Ahbârî-Usûlî Farklılaşması: Şeyh Saduk ve Şeyh Müfid Örneği", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sakarya 2011, 2011/2, XIII, 193-216.
- Kutluay, İbrahim, *İmâmiyye Şiası'na Göre Cerh ve Ta'dil*, Rağbet Yay., İstanbul 2011.
- Kuzudışlı, Bekir, *Şia'da Hadis Rivayeti ve Isnad*, BSR Yay., İstanbul 2011.
- Madelung, "Akhbariyya", *The Encyclopedia of Islam (EI²)*, Supplement, I, Leiden 1980, ss. 56-57.
- Mennâî, Âişe Yûsuf, *Usûlü'l-akide beyne'l-Mu'tezile ve's-Şiati'l-İmâmiyye*, Dârü's-sekâfe, Doha 1992.
- Modarressi, Hossein Tabatabai, *An Introduction to Shi'ii Law: A Bibliographical Study*, London 1984.
- Moussavi, A. Kâzımî, *Encyclopaedia Iranica*, ed. Ehsan Yarshater, Encyclopaedia Iranica Foundation, New York 2004.
- Murtada, Kariminiya, "Al-Tibyan fi Tafsir Al-Quran", çev. Mansur Limba, *Quranic Studies and Shia Exegesis*, ICAS Press, Londra 2013.
- Müfid, Ebü Abdullah İbnü'l-Muallim Muhammed b. Muhammed, *Evâilü'l-mekâlât ve't-ta'likat aleyhâ*, thk. İbrahim el-Ensârî, Beyrut 1993.
- , *et-Tezkire bi-usûli'l-fikh*, nşr. Mehdi Necef, Dârü'l-Müfid, Beyrut 1993/1414.
- , *el-füsûlü'l-muhtâra*, nşr. Seyyid Ali Mir Şerif, Dârü'l-Müfid, Beyrut 1414/1993.
- Mürtezâ, Ali b. Hüseyin b. Mûsâ el-Musevî, *ez-Zerîâ ilâ usûli's-şeriâ*, tsh. Ebü'l-Kâsım el-Kürçî, Dânişgâh Tahran, Tahran 1984.
- , *ez-Zahîra fi ilmi'l-keâm*, nşr. es-Seyyid Ahmed el-Hüseynî, Müessesesi neşri'l-İslâmî, Kum 1411.
- Nevbahî, Ebü Muhammed Hasan b. Mûsâ, *Firakü's-Şia*, nşr. Seyyid Muhammed Sâdık, Necef 1936.
- Öz, Mustafa, "Tûsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2012, XLI, 433-435.
- Râzî, Ebü Abdullah Fahreddin, *el-Mahsûl fi usûli'l-fikh*, Dârü kütübî'l-İlmiyye, 1408.
- Sadr, Hasan, *Nihâyetü't-dirâye fi şerhi risâleti'l-mevsûme bi'l-vecize li'l-Bahâî*, thk. Mâcid el-Garbâvî, Neşrü'l-meşâr, ty.
- Sadr, Muhammed Bakır, *İktisâdunâ*, Beyrut 1398/1977.
- , *Dürüs fi ilm-i usûl*, Merkezü'l-ebhâs ve'd-dirâsâti't-tahasusiyye li's-şehidi's-Sadr, Kum 1418.
- Sajad, Jiyad, "Khabar Al-Wahid in Shi'i Scholarship", *Shi'a Studies*, Ekim-Kasım (2011), Centre for Islamic Shi'a Studies, United Kingdom, S. 3, ss. 9-11.
- Semâhicî, Abdullah, "İmâmiyye Şiası'nın İki Ekolü Ahbârîler ve Usûlîler Arasındaki Temel Farklar", çev. İbrahim Kutluay, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (1-2) 2013/1, yıl. 4, C. IV, S. 7, ss. 137-153.
- Strothmann, R. "Şia", *İslam Ansiklopedisi, (İA)*, Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara 1979, XI, 507-508.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Tedrîbü'r-râvî fi şerhi takrîbi'n-Nevevî*, Dârü kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1399.
- Şehîdü's-sânî, Ebü Muhammed Zeynüddîn b. Ali b. Ahmed el-Âmilî eş-Şâmî, *Münteka'l-cüm'an*, nşr. Ali Ekber Gifârî, Kum 1984/1404.
- , *er-Riâye li hâli'l-bidâye fi ilmi'd-dirâye*, thk. Gulâm Hüseyin Kayseriyyaha, *Resâilün fi dirâyeti'l-hadis* içinde I-II, haz. Ebulfazl el-Hâfızayân Bâbulî, Dârü'l-Hadis, Kum 1424/2003.

- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan, *el-Udde fî usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Rıza el-Ensârî el-Kummî, Sitare, Kum 1997/1417.
- , *Uddetü'l-usûl*, nşr. Muhammed Mehdi Necef, (Zeylinde Halil b. Gâzi el-Kazvîni, *el-Hâşiyetü'l-Halîliyye*), Müessesetü Âl-i beyt, yy. 1983/1403.
- , *et-Tibyân fî tefsiri'l-Kur'ân*, thk. ve tsh. Ahmed Habîb Kasîr el-Âmilî, Necef 1957-1965; Dârü ihyâi türâsi'l-Arabî, Beyrut ts.
- , *el-İstibsâr fime'ttülîfe mine'l-ahbâr*, Dârü'l-kütübi'l-İslâmiyye, Tahran 1970.
- , *el-Fihrist*, thk. Cevad Kayyûmî, Müessesetü neşri'l-fukahâ, yy. 1417.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Haber-i vâhid" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1996, XIV, 352-355.

Paylaşılan Praksis: Hayatı İnanç İnancı Hayatla Buluşturmak -Thomas Groome'ın Din Eğitimi Yaklaşımının Eleştirel Analizi-

Turgay Gündüz

Yrd. Doç. Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Din Eğitimi Ana bilim dalı Öğretim Üyesi
tgunduz@uludag.edu.tr

Öz

Bu makalede Thomas Groome tarafından geliştirilen paylaşılan praksis yaklaşımı analiz edilmektedir. Paylaşılan praksis, modern toplumda yaygınlık kazanan ve bir din eğitimi problemi olarak din ile hayat arasındaki görece mesafeli duruşa çözüm arayışı çerçevesinde din ile hayatı birbiriyle buluşturmayı hedefleyen bir din eğitimi yaklaşımıdır. "Hayattan inanca, inançtan hayata" cümlesi ile özetlenebilecek bu yaklaşımla, bir yandan günlük yaşamı inanç konularıyla buluşturmak, diğer yandan çoğu zaman günlük hayatın dışında veya uzağında tutulan kutsal metinleri bugün yaşanan hayatın içinde yeniden okuma hedeflenmektedir. Böylece bir yandan dinî muhteviyatla buluşturulan günümüz insanının hayatı inanç ilkeleri doğrultusunda gelişmeye ve değişmeye açık hâle getirilirken, diğer yandan inanç konuları günümüze taşınarak bugünün şartlarında yeniden anlaşılması ve anlamlandırılması hedeflenmektedir. Paylaşılan praksis yaklaşımının, din eğitimiinde inanç ile hayatın birbirine yakınlaşmasında etkili olabilecek bir yaklaşım olduğu söylenebilir; ancak, uygulayıcısına göre bu yaklaşımla hayat ile inanç arasında dengeli bir etkileşimi hedeflemek mümkün iken, aynı zamanda hâlihazırdaki hayatın inanca veya inancın hâlihazırdaki hayata kolaylıkla kurban edildiği bir yaklaşım hâline gelmesi de mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Paylaşılan praksis, din eğitimi, inanç eğitimi, Thomas Groome, dinî hayat

Shared Praxis: Bringing Life to Faith and Faith to Life

-A Critical Analysis of the Religious Educational Approach by Thomas Groome-

This paper analyzes the shared praxis approach to religious education of Thomas Groome. In seeking a solution to the distant stance, as a religious educational problem, between life and faith pervaded in modern societies, shared praxis is a religious educational approach aiming to bring life and faith together. By this approach outlined in the statement of "bringing life to faith and faith to life", it is aimed, on the one hand, to bring closer daily life and subject matters in faith, and to re-read the sacred texts, here and now, which are mostly kept away or out of the current life on the other hand. Thus, the modern man's life which is brought together with faith, is exposed to develop and convert according to the principles of faith, and also, it is aimed to re-comprehension and re-interpretation of the subject matters in faith in the current conditions of the contemporary life. It can be said that shared praxis is an approach which has a potential to be effective in religious education in bringing life and faith closer. However, though it is possible to aim a balanced interaction between life and faith, it is also possible to become an approach by which the life is sacrificed for the faith, or the faith is sacrificed for the life at the hands of its practitioner.

Key Words: Shared praxis, religious education, education in faith, Thomas Groome, religious life

Atıf

Turgay Gündüz, İnanç Hayatla Buluşturmak -Thomas Groome'ın
Din Eğitimi Yaklaşımının Eleştirel Analizi-, Marife, Yaz 2014, ss. 85-105

Giriş

Bilgi ile eylem, söz ile davranış ve inanç ile hayat arasında güçlü bir ilişkinin tesisi kutsal kitapların önemle üzerinde durdukları temel hususlardandır. Toplum-sal hayatta da bunlar arasında uyum ve birbirini tamamlayıcı nitelikte bir yaşantı, geçmişten günümüze her dönem övgüye mazhar olmuş ve erdemli yaşamın vazgeçilmezleri arasında görülmüştür. Özü sözü bir olmak, inandığı gibi yaşamak, artı değer ifade eden davranışlar için söylenen sözlerdir. Bunun için, bu birliği sağlamak din eğitiminin de genel hedefleri arasında önemli bir yer işgal eder.

Aydınlanma dönemi ile başlayıp günümüzde özellikle Batı toplumlarında kesif bir şekilde yaşanan ve Müslüman toplumların da ciddi ölçüde nasibini aldığı din ile hayat arasındaki görece mesafeli duruş, genelde, incelenmeye değer bir fenomen olarak sosyal bilimcileri, özel olarak da din eğitimi bilimcilerini yakından ilgilendirmektedir. Zira din, bir anlamda inancın hayata yansıyan boyutudur; bu boyutuyla din bilimlerinin konusu ve aynı zamanda onların varlık sebebidir. Din bilimleri inancın hayata yansıyan farklı boyutlarıyla ilgilendiği gibi, din eğitimi de inanç ile hayat arasındaki bağın temel dinamizmini ve işleyişini konu edinir; bu bağın nasıl güçlü bir şekilde kurulabileceğini araştırır, bunun yöntemlerini geliştirir.

Günümüzde insanların kendini ifade ederken kullandıkları dinî kimliklerle inançları ve yaşantıları arasında ciddi mesafeler oluşmuş, inanç ile hayat arasındaki bağ ya oldukça zayıflamış veya suni ve naif örgülerle varlığını sürdürmekte, kimi zaman ise paradoksal denilebilecek bireysel ve sosyal yaşamlar varlık göstermektedir. Müslüman kimliğini benimsediği halde açık bir şekilde ırkçılık yapan, Hristiyan veya Yahudi kimliğini sahiplendiği halde herhangi bir tanrıya inanmadığını, ateist olduğunu söyleyen insanların varlık gösterdiği bir toplumda yaşıyoruz.¹ Postmodern hayat biçimlerinin bir tezahürü olarak da okunabilecek bu yapı, özellikle büyük dinî gelenekler cephesinden; birliğin bozulması, bütünlüğün parçalanması ve parçaların birbirinden bağımsız olarak hareket etmeleri anlamına gelmektedir. Dinî inanç sahipleri açısından bu, şüphesiz kaygı verici bir durumdur.² Din eğitimi cephesinden de bu durum şüphesiz incelenmeye değer ve çözüm üretilmeye muhtaç esas problemler arasında yer almaktadır. Çünkü din ile hayat arasındaki birliği ve bütünlüğü korumak, anlamı güçlendirmek din eğitiminin esas uğraşları

¹ Bk. Groome, *What Makes Us Catholic? Eight Gifts for Life*, s. ix; Haidt, *The Happiness Hypothesis: Finding Modern Truth in Ancient Wisdom*, s. 183, 214.

² *Paylaşılan praksis* yaklaşımını geliştirmeye sevkeden esas amillerden biri de inanç ile hayat arasında iyice kendini belli eden ve dinî otoritelerce dile getirilen boşluk olmuştur. Nitekim bu husus, II. Vatikan konsilinin de yoğun gündem maddelerinden biri olmuş ve "II. Vatikan Konsili, Katoliklerin inançları ile hayatları arasında yaptıkları ayırımdan dolayı son derece üzüntü içindedir" (*Constitution on Church in Modern World*, no. 43, Abbott 243) ifadeleriyle dile getirilmiştir. Kilisenin en üst makamlarınca derinden hissedilen bu sorun, henüz bir üniversite öğrencisiyken Groome'ı da ziyadesiyle etkilemiş, Katolik bir din eğitimcisi olarak inanç ile hayat arasında köprülerin kurulması gereği, azmi ve iradesi onda o dönemde filizlenmiştir. Bk. "Bring life to faith and faith to life for a Shared Christian Praxis approach and against a detractor", <http://compassreview.org/spring06/4.html>, (Erişim tarihi: 9.7. 2011).

arasında yer almaktadır.³ İnancın insan hayatındaki anlam ve değerini besleyip, yaşamın inanç ilkeleri doğrultusunda şekillenmesine imkân verecek teorik zemini hazırlamak ve pratik uygulamalara rehberlik edecek esaslar ve yöntemler geliştirmek günümüz din eğitimi biliminden beklenen önemli görevler arasında yer alır.⁴ Din eğitimi; inanca konu olan tüm unsurların yaşanan hayattan kopuk ve ayrı bir evrende varlık göstermesine izin vermeden hayat ile ilişkili olmasına ve inancın insanın beşeri yönüne tümenden yabancı olmayan bir düzlemde varlığını sürdürmesine imkân sağlayacak bir gelişim seyri takip etmesine yardımcı olabilir. Daha açık bir ifade ile din eğitimi, gerek bireysel ve gerekse sosyal zeminde yaşanan hayatın, inanılan dinin temel esasları doğrultusunda şekillenmesine zemin hazırlayabilir. Bununla birlikte, inançların kaynağı durumundaki kutsal metinlerin, bugün yaşadığımız hayatta nasıl daha anlaşılır, daha anlamlı ve daha canlı bir hâle getirileceği de din eğitiminin biliminin ilgi alanı içerisinde yer alır.

Farkında ve ihtiyacı içinde olduğumuz bu iş nasıl yapılacaktır? Ne tür bir yaklaşım tercih edilmelidir? Benimsenen dinin inanç esaslarının önemsendiği ve benimsendiği bir hayatın inşasında kim hangi görevi üstelenecektir? Bu hayatın inşasında etkili olacak inanç unsurlarının seçimi, yorumlanması ve yaşanan hayata adaptasyonunda nasıl bir yöntem tercih edilecektir? Bu yaklaşım ne tür eğitimsel süreçler içermektedir? Bu sorulara cevap vermek amacıyla Thomas H. Groome tarafından geliştirilen “*paylaşılan praksis* (shared praxis)” yaklaşımı bu çalışmanın konusudur. Hayat ile inancı buluşturmayı hedefleyen bu din eğitimi yaklaşımı, bu makalede eleştirel bir gözle incelenmeye çalışılacaktır.

Groome, din eğitimi görüşleri ve *paylaşılan praksis* yaklaşımı ile başta Amerika kıtası olmak üzere Avrupa ve özellikle Avustralya’daki Katolik okullarda etkili olmuş⁵, II. Vatikan sonrası Katolik din eğitimi programlarının yeniden düzenlenmesinde ve okutulan ders kitaplarının hazırlanmasında birinci derecede rol almış Katolik bir din eğitimcisidir⁶. Ayrıca bu yaklaşım, yeni din eğitimi pedagojileri geliştiren diğer araştırmacılara da ilham kaynağı olmuştur.⁷ Her ne kadar Hristiyan din eğitimi temel alan bir yaklaşım olsa da diğer dinlerin öğretiminde de esas

³ Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, s. 76-77; Cebeci, *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye’de Din Eğitimi*, s. 30; Parlador, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, s. 14.

⁴ Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*, s. 32; Cebeci, *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye’de Din Eğitimi*, s. 32.

⁵ Bk. Bezzina vd., “Shared Christian Praxis as a Basis for Religious Education Curriculum the Parramatta Experience” (A paper presented at the Annual Conference of the Australian Association for Religious Education, Southport, 1996), s. 3, <http://files.eric.ed.gov/fulltext/ED401266.pdf>, (Erişim tarihi: 15.08.2011).

⁶ Groome’in birinci yazar olarak görev aldığı din eğitimi müfredatları şunlardır:

God With Us, (Ana okulundan 8. sınıfa kadar), Sadlier, 1984.

Coming to Faith religion curriculum (Ana okulundan 8. sınıfa kadar), Sadlier, 1989.

New and Revised Edition of Coming to Faith, (Ana okulundan 6. sınıfa kadar), Sadlier, 1995.

Bunlar, Amerika Birleşik Devletleri’ndeki Katolik okullarda ve kilise okullarında son 20 yılda en yaygın olarak okutulan din eğitim müfredatıdır. Ayrıca ergenler için yazılan inanç serisi (*Credo Series*, Veritas, 2011)’nin genel editörü.

⁷ Bk. Goldberg, “Developing Pedagogies for Interreligious Teaching and Learning”, s. 345.

alınabilecek yapıda olduğu ifade edildiğinden⁸ belli bir inanç sistemine hasretmek-sizin genel bir perspektifle incelenmesinin yararlı olacağı düşünülmektedir.

Bu çalışmada analize konu olan *paylaşılan praxis* yaklaşımının teorik boyu-tu doğrudan Groome'ın eserlerinden yararlanılarak oluşturulmuştur. Groome, söz konusu yaklaşımın temelini, 1970'li yılların ikinci yarısında hazırladığı ve 1980 yılında *Christian Religious Education: Sharing Our Story and Vision* adıyla yayınlan-doktora tezi ile atmıştır. Daha sonra geliştirerek *Sharing Faith: A Comprehensive Approach to Religious Education and Pastoral Ministry: The Way of Shared Praxis* adlı eserinde son şeklini vermiş ve detaylarıyla ortaya koymuştur. Araştırmamızda *paylaşılan praxis* yaklaşımının analizinde bu eser esas alınmış, bununla birlikte diğer pek çok çalışmasına da müracaat edilmiştir. Ayrıca bu yakla-şımın uygulanış tarzı ve pratik boyutu ile ilgili bilgiler, Groome'ın 27 Haziran – 8 Temmuz 2011 tarihleri arasında Boston College, School of Theology and Ministry'de bu yaklaşımla verdiği derslere katılarak yapılan gözlemler ve ders dı-şında kendisi ile gerçekleştirilen görüşmeler yoluyla elde edilmiştir.

Paylaşılan Praxis Yaklaşımı

Din eğitimcileri ve din hizmetlileri belli bir amaca dönük olarak insanlarla birlikte olmak, görevlerini ifa ederlerken hem sağlam ilkelere dayanmak hem de etkili uygulama biçimlerinden yararlanmak durumundadırlar. *Paylaşılan praxis* yaklaşımı öncelikle bu amaçla ortaya konmuş bir çalışmadır.⁹ O, tek başına ne bir teori ne de pedagojik bir yöntemdir. Groome, *teori* ya da *metot* yerine *yaklaşım* kelimesini özellikle tercih eder;¹⁰ çünkü *praxis* bunların her ikisini de içinde barındıran bir kavramdır. *Yaklaşım* kelimesi “bilgiye ve düşünceye dayalı (teori) bir din eğitimi uygulamasını (metot) ifade etmektedir.¹¹ *Paylaşılan praxis*, aynı zamanda bir *meta-yaklaşım*dir. *Meta-yaklaşım* sözcüğü ile din öğretimi ve din hizmet-lerinin çok çeşitli durumlarına kolayca uyarlanabilecek kuşatıcı bir perspektif kast edilmektedir.¹² *Paylaşılan praxis* daha çok bir paradigma niteliği taşır ve teorik temellerden bilgi desteğini alan genel bir yaklaşım tarzı olarak düşünülür.

Groome, çalışmalarında *praxis* kelimesini, düşünerek veya düşleyerek belli bir amaca yönelik yapılan her tür insan etkinliği ya da yaptığımız şey üzerine dü-şünme biçimimiz ve onu gerçekleştirme gayemiz¹³ anlamında kullanmaktadır. Bu anlamda *praxis*, teori ve pratiği diyalektik bir şekilde bir arada tutan, düşünmeyi gerektiren, aktif ve yaratıcı etkinlikleri bir bütün olarak ifade eden bir kavramdır.¹⁴ *Praxis*, gerek kişisel, kişilerarası, sosyopolitik gerekse evrensel eylemlerinde öz-neler olarak ortaya koydukları ilişkilerinde insanların “varlığı”nın herhangi bir

⁸ Bk. Groome, “A Shared Praxis Approach to Religious Education”, s. 765.

⁹ Groome, *Sharing Faith*, s. 133.

¹⁰ Groome, *Christian Religious Education*, s. 137; a.mlf. *Sharing Faith*, s. 133, 295; a.mlf., “A Shared Praxis Approach to Religious Education”, s. 765.

¹¹ Groome, *Christian Religious Education*, s. 137.

¹² Groome, *Sharing Faith*, s. 2, 280.

¹³ Groome, “A Shared Praxis Approach to Religious Education”, s. 768.

¹⁴ Groome, “A Shared Praxis Approach to Religious Education”, s. 768.

yönünde ifade edilen ve ondan neşet eden bilinç hâline ve delaletine işaret eden pedagojik yaklaşımın belirleyici bir terimidir.¹⁵ Groome, yaklaşımının merkezine praxis kavramını yerleştirerek paylaşımına konu olan hususların sahibinin bilinçli ve iradeli bir şekilde varlığını ortaya koyduğuna işaret eder. Freire gibi¹⁶ o da, deneyim (experience) kelimesinin kişinin farkında olarak veya olmayarak görüp geçirdiği yaşantıları ifade eden bir kavram olduğunu ve “praxis”i tam olarak karşılamadığını ifade eder.¹⁷ Praxis, teori ve pratik ikilemine izin vermeden, her ikisini bir bütün olarak ifade eden, aynı etkinliğin ikiz unsuru olarak gören bir kavramdır. Praksiste teori, pratiğe yön veren bir özellik olmaktan çok düşündürücü bir unsur olarak yer alır.¹⁸

Praxis’in, bir bütünü oluşturan unsurlar olarak aktif, düşündürücü ve yaratıcı olmak üzere üç yönü vardır. Aktif yönü bilincin gelişimini, düşündürücü yönü eleştirel bilinç gelişimini, yaratıcı yönü ise yeni bir bilincin keşfini, varlığını ortaya koyuşunu ve dünyada var olma biçimini ifade eder.¹⁹ *Praxis* yoluyla bilme, sonuçları önceden kestirebilmek ve yeni imkânları değerlendirebilmek için yapıp edilen ve olup bitenler üzerinde bilinçli bir zihinsel tepkidir (reflection).²⁰

Başlıktaki *Paylaşılan* sıfatı, karşılıklı paylaşımı, aktif katılımı ve kendisi, başkaları, Tanrı ve inanılan dinin geçmiş ve geleceğe ilişkin tüm muhteviyatı ile diyalog hâlinde olmaya işaret eder. Bu kelime ile aynı zamanda, öğretmenin anlam inşa edici, öğrencilerin de pasif alıcılar olduğu şeklindeki anlayışın aksine, eğitim öğretimin karşılıklı bir etki süreci olduğu anlatılmak istenir.²¹ *Paylaşılan* ifadesi, bir yandan öğretme-öğrenme süreci içerisindeki toplumsal / müşterek dinamiklere, karşılıklı konuşmaya ve öğrencilerin güncel *praxis*lerini (kendi hayat öyküleri ve vizyonlarını) paylaşmalarına işaret ederken diğer yandan, dinî gelenek ve bakış açılarını paylaşmalarına ima eder. *Paylaşılan* kelimesinin işaret ettiği ikinci bir anlam da, hayat ile inancın birbirine yakınlaşması ve bütünleşmesi düşüncesidir. Paylaşım, sadece kişiler arasında değil hayat ve inancın unsurları arasında da olacak ve yaşanan bir inanca dönüşecektir.²² *Paylaşılan praxis* yaklaşımı, üyeleri arasında bir iletişim toplumu yaratmayı, onların aktif bir şekilde öğretme-öğrenme dinamiği içerisine dâhil olmalarını teşvik etmeyi şart koşar; onları birbirleriyle konuşmaya, ortaklığa ve birlikte öğretmeye çağırır.²³ Zira bu birliktelik, daha sonra, benimlenen inanç bağlamında Tanrı ile birliktelik ve onunla muhabbet şeklinde tezahür edecektir.

Paylaşılan praxis, öğrencilerin zaman ve mekân içerisinde kendi tarihi kurumları ve sosyal / kültürel gerçeklikleri üzerine eleştirel düşündükleri, dinî gele-

¹⁵ Groome, *Sharing Faith*, s. 136.

¹⁶ Freire, *Pedagogies of the Oppressed*, s. 87.

¹⁷ Groome, *Christian Religious Education*, s. 152; “A Shared Praxis Approach to Religious Education” s. 768.

¹⁸ Groome, *Christian Religious Education*, s. 152.

¹⁹ Groome, *Sharing Faith*, s. 137.

²⁰ Groome, “A Shared Praxis Approach to Religious Education”, s. 768.

²¹ Groome, *Sharing Faith*, s. 2, 142; Groome, “A Shared Praxis Approach to Religious Education”, s. 771.

²² Groome “A Shared Praxis Approach to Religious Education”, s. 771.

²³ Groome, “A Shared Praxis Approach to Religious Education”, ss. 770-771.

nekteki tüm anlatılara ve vizyona (hikmete) birlikte ulaştıkları, bu dinî anlatıları ve vizyonu kişisel olarak toplumsal yaşam için elverişli hâle getirdikleri, dinî inanç dâhilinde Tanrı'nın tüm yaratıkları kuşatıcı hâkimiyeti doğrultusunda yenilenen *praksisin* yaratıcı içeriği ile katılımcı ve diyaloga dayalı bir pedagojidir.²⁴

İnsanların günlük hayatlarıyla ilgilenmeleri, başka bir ifadeyle, bu dünyada yaşadıkları hayatları üzerine düşünmeleri, "epistemik ontoloji"nin felsefi temeline değer katan ve hikmeti hedefleyen bir pedagojiyi ortaya çıkarmanın etkili bir yoludur.²⁵ *Paylaşılan praksis* yaklaşımında "hâlihazırdaki *praksis*", başka bir ifade ile yaşanan hayat, din eğitimi müfredatının bütünleyici yönü olarak görülmektedir. Bu yaklaşım, Tanrı'nın günlük hayatta her an kendini gösterdiği, varlığını hissettirdiği inancını yansıtır. *Paylaşılan praksis*, aynı zamanda böyle bir teolojik gerekçeye dayanır. İnsanları bu dünyadaki yaşantıları üzerine düşünmeye davet etmek, kutsal kitap ve dinî gelenekteki "gerçek içerik"e ulaşmalarının önünde bir engel olarak düşünülmemelidir; aksine günlük yaşam üzerine dikkat çekmek Tanrı'nın var olduğunu ve günlük hayatlarında onun lütfuyla kendini gösterdiğini anlamalarına imkân veren bir yaklaşım olarak görülmelidir.²⁶

Groome'a göre, *paylaşılan praksis* yaklaşımı son derece sadedir. Karmaşık olmamakla birlikte çok basit de değildir; zira bu yaklaşım din eğitimcisinin gönüllü ve istekli olması yanında sağlam ve samimi inanca sahip olmasını gerektirir. Bu öyle bir isteklilik hâlidir ki sadece bir hünerle gerçekleştirilebilecek bir şey değildir, her defasında üzerinde yeniden düşünmeyi gerektirir.²⁷ Her ne kadar kolay kavranabilir olsa da emek isteyen, zahmetli ve derin anlamlar taşıyan bir yaklaşımdır.

Paylaşılan praksis yaklaşımının temeli, "insanların hayatlarını inanç, inançlarını da hayatla buluşturmak",²⁸ her ikisini birbiriyle bütünleştirmektir.²⁹ Hayatı inanca yaklaştırmak ve inancı hayata uyarlama yaklaşımı, yani *paylaşılan praksis*, din eğitimcisinin belli bir amaca dönük öğretme/öğrenme etkinliklerini nasıl maharetle sergileyeceği, başlangıcı, ortası ve sonunda ne tür pedagojik süreçler planlayacağını kılavuzlayan çağdaş, tabii, bütüncül ve esnek bir yaklaşımdır.³⁰ Hayatı imanla bütünleştirmek, haddizatında, teolojinin de ana konularından biridir.³¹

Hayatı inanç, inancı hayatla buluşturmak ifadesindeki "hayat" ve onun üzerinde düşünme, *praksis* kelimesinin eş anlamlısı olarak düşünülmektedir. "İnanç" kelimesi ise büyük harfle yazıldığında inanılan dinin inanç esasları, tarihi, geleneği ve dünya görüşü (vision) anlamında kullanılmaktadır. Yazar, kendi çalışmalarında bununla Hristiyan inancını kastetmektedir. İnanç ile hayat arasında hedeflenen

²⁴ Groome, *Sharing Faith*, s. 135.

²⁵ Groome, *Sharing Faith*, s. 133.

²⁶ Groome, "A Shared Praxis Approach to Religious Education", s. 769.

²⁷ Groome, "A Shared Praxis Approach to Religious Education" s. 763.

²⁸ Groome, *Education for Life*, s. 12, 35, 102, 196, 270, 279; Groome & Horell, *Horizons and Hopes*, s. 28.

²⁹ Groome, "A Shared Praxis Approach to Religious Education", s. 763.

³⁰ Groome, "A Shared Praxis Approach to Religious Education", s. 763; a. mlf., *Will There Be Faith*, ss. 5-6.

³¹ Groome, *What Makes Us Catholic*, s. 12.

ilişki sadece birbiri arasında bağ kurmak değil, ikisi arasında tam bir bütünleşmenin sağlanmasıdır. Bu yaklaşımdan beklenen öğrenme çıktısı da budur.³²

Groome'ın çeşitli yazılarında, bir yandan insanların inançları doğrultusunda yaşamaları için büyük bir istek ve çaba gözlenirken, diğer yandan aynı oranda söz konusu inancın benimsenmesi ve yaşantıya dönüştürülmesinde bütün sorumluluğu kişinin kendisinin üstlenmesine ayrı bir önem atfedilir. Eğitim sürecinin çeşitli aşamalarında, öğrencinin bir yandan kendi hayatına, yaşantılarına, geçmişine; diğer yandan ise, sahip olduğu dinî inanç ve değerlere eleştirel tavır geliştirerek geleceği veya inançları bilinçsizce içe aktarmamasına özen gösterilir. Yaklaşımın çeşitli aşamalarında geliştirilmesi hedeflenen eleştirel bakış bunu sağlamaya dönük bir çaba olarak görülmektedir. Bununla birlikte *paylaşılan praksis* yaklaşımında “bilgilendirme” yanında bir “biçimlendirme” çabası da açık bir şekilde görülmekte ve yazar tarafından da bu ifade edilmektedir.³³ Fakat bu çaba, *paylaşılan praksis* yaklaşımı ile öğrencilerin etkin bir şekilde katılımı sağlanmak suretiyle onlar üzerinden ve onlar aracılığıyla yapılmaya çalışılarak “aşılama” tarzında bir eğitim tarzına dönüşmemesine özen gösterilmektedir.

Groome, Jesuit geleneğinin kurucusu Loyolalı Ignatius'un “her şeyde Tanrı'nın varlığını görme” prensibine atıfla Kutsal Ruh'un kalplerimizde, toplumların hayatında ve evrende sürekli etkin olduğunu ifade eder.³⁴ O'nun varlığı günlük sıradan yaşantımız içinde saklı olduğuna göre, O'nu fark ettirmek için de ilk olarak insanların hayatından işe başlamak gerekir. Başka bir ifadeyle, hayat Tanrı'nın kendi varlığını her an hissettirdiği bir alan, hayatta yaşanan her şey de onun külli iradesinin birer tecellisinden başka bir şey değildir. O halde günümüze veya geçmişe ait hayat hikâyelerinin paylaşımı ve üzerinde tefekkür edilmesi, O'nun varlığını kişisel olarak fark etmenin birer vesilesi olacaktır. Sürekli olarak insanların hayatlarını inançla, inançlarını hayatla buluşturmayı teşvik eden böyle bir metodoloji din eğitimi pedagojisi içerisine yerleştirilirse, hayat ile bütünleşik bir inanç ve inanç ile bütünleşik bir yaşamın ortaya çıkması daha kolaylıkla mümkün ve muhtemel olacaktır. İşte *paylaşılan praksis* yaklaşımı ile insanlar başka bir otoritenin güdümüne girmeden, ne yapmaları gerektiğini söylemesine gerek kalmadan, kendi arzu ve iradeleri ile hayatlarını ve inançlarıyla bütünleştirmeyi öğreneceklerdir. Böyle bir yöntemle ancak ve inançlarının gerçek sahibi (öznesi) olabilecek ve yapıp ettiklerinin sorumluluğunu üstlenebileceklerdir.³⁵

³² Groome, “Bringing life to faith and faith to life for a Shared Christian Praxis approach and against a detractor”, <http://compassreview.org/spring06/4.html>, (Erişim tarihi 9.7. 2011).

³³ Groome, *Sharing Faith*, s. 194, 243.

³⁴ Groome, *What Makes Us Catholic*, ss. 84-85.

³⁵ Groome, *What Makes Us Catholic*, s. 85. Ayrıca bk. *Sharing Faith*, s. 94, 148, 179, 253; “Bring life to faith and faith to life for a Shared Christian Praxis approach and against a detractor”, <http://compassreview.org/spring06/4.html>, (Erişim tarihi 09.07.2011).

Devinimler

Paylaşılan praksis yaklaşımı kendi içinde “devinim” (movement) adı verilen beş ayrı etkinlikten oluşmaktadır. Groome, 1980 öncesi yazılarında bu beş etkinliği ifade etmek üzere kullandığı “adımlar” (steps) kelimesinin bu yaklaşımda var olan esnekliği yansıtmadığı ve bu beş etkinliğin birbirini sıralı olarak takip ettiği şeklinde yanlış bir anlamaya sebebiyet verdiği için sonraki çalışmalarında “devinimler (movements)” kelimesini kullanmayı tercih etmiştir. Zorunlu bir takip sırası olmaksızın tıpkı bir senfoni orkestrasında veya bir dans gösterisindeki gibi, çalınan parça veya sergilenen oyunun özelliğine göre yer değiştiren notalar ve hareketler şeklinde serbestçe işleyen bir sürece işaret etmek için bilinçli olarak ‘devinimler’ kelimesini kullanmıştır.³⁶

Bunlar; (1) Mevcut *praksisi* isimlendirme, (2) Mevcut eylem üzerinde eleştirel düşünme, (3) Dinî geleneğin muhteva ve müktesebatını (story) ve gelecek perspektifini (vision) ulaşılır kılma, (4) Dinî geleneğin müktesebatı ve gelecek perspektifini katılımcıların (öğrencilerin) hayat durumlarına ve vizyonuna uyarlama, (5) Dinî inancın yaşanması için karar verme veya kişisel bir tepki geliştirme devinimleridir.³⁷

Şimdi bunları biraz daha yakından inceleyelim.

1. Devinim: “Mevcut Praksis”i İsimlendirme

Bu devinimde, öğrencilerden, genellikle ele alınan bir konu veya bir sembol hakkında kendi kişisel veya içinde yaşadıkları toplumun “hâlihazırdaki *praksis*”ini herhangi bir biçimde ifade etmeleri / isimlendirmeleri istenir. Dersin içeriği hususunda öğrenciler, kendi kişisel hayatları veya içinde yaşadıkları toplumun *praksisinde* konunun nasıl yaşandığını veya meydana geldiğini, nasıl bir çözüm ürettikleri ya da realize ettiklerini kendi yaşamlarından örneklerle anlatabilirler. Ayrıca, o konuyla ilgili duygularını, tutumlarını, sezgilerini, hislerini, konunun mevcut *praksisinde* gördükleri etkili değerleri, anlamları ve inançları ifade edebilirler.³⁸ Böylece, din eğitiminde işe; insanların dikkatlerini kendi hayatlarına, yaşantılarına ve tecrübelerine dikkat çekmek ve farkındalık yaratmakla başlanmaktadır.³⁹

2. Devinim: Mevcut Eylem Üzerinde Eleştirel Düşünme

“Mevcut eylem” üzerinde “eleştirel düşünme”ye teşvik edilen bu devinimde amaç öğrencilerin düşünce gücünü derinleştirmek ve mevcut *praksis* hakkında eleştirel bilinç kazanmalarını sağlamaktır. İkinci devinim; öğrencilerin, içinde yaşadıkları yer ve zamanda hâlihazırdaki *praksisin* eleştirel bir şekilde sahiplenilmesine imkân verir. Mecazi olarak ifade etmek gerekirse ikinci devinimde, derse katkı

³⁶ Bk. Groome, *Christian Religious Education*, s. 231, 1. açıklama notu.

³⁷ Bk. Groome, *Christian Religious Education*, ss. 207-223; *Sharing Faith*, ss. 146-148.

³⁸ Groome, *Sharing Faith*, s. 146.

³⁹ Groome, *Will There Be Faith*, ss. 34-35.

lanların kendi “hikâye” ve “vizyon”larını diyalog hâlinde birbirleriyle paylaşmaları, “neden?”, “nasıl?” sorularıyla paylaşılanlar üzerinde düşünmeleri sağlanır.⁴⁰ Geçmiş yaşantılar yanında, bazı davranışların gelecekte doğuracağı muhtemel sonuçları üzerine düşündürülür.

3. Devinim: İnanılan Dinin Temel Muhteva ve Müktesebatı (Story) ve Gelecek Perspektifinin (Vision) Sunumu

İnanılan dinin ders konusu ile ilgili inanç esasları, temel yargıları, değerlendirmeleri ve bakış açıları, hikâye ve kıssaları ve bunlarda verilmek istenen mesajlar öğrencilerle bu devinimle paylaşılır. Burada yazarın kullandığı üç anahtar kelime vardır: “Hristiyan”, “Hikâye (story)” ve “vizyon (vision)”.

“Hristiyan” kelimesi, yazarın *paylaşılan praksis* yaklaşımına temel oluşturan dinî inanç sistemini simgelemektedir. Onun yerine, bu yaklaşımın uygulanacağı başka herhangi bir din veya inanç sistemini yerleştirmek mümkündür. Bu yüzden “Hristiyan” kelimesi “inanılan din” olarak değerlendirilebilir.⁴¹ *Praksis yaklaşımını* din dışı bir alana uyarlama durumunda ise bu kelimeyi, öğretim konusunun genel adı olarak düşünmek mümkündür.

“Hikâye” ve “vizyon”, bir cümle ile, inanılan dinin bütün tarihsel gerçekliğini sembolize eden metaforik ifadeler olarak düşünülebilir. Hikâye kelimesiyle, geçmişte yaşamış veya günümüzde yaşayan belli bir dinî geleneğe mensup toplumların farklı dinî inanış ve yaşantı biçimleri anlatılmak istenir. Bu farklı dinî inanış ve yaşantı biçimleri, temel dinî metinler, gelenek, ibadet tarzları, itikadî esaslar, doktrinler, teolojiler, dinî semboller, kullanılan din dili, değerler vs. gibi daha pek çok alanda tezahür etmiş veya ediyor olabilir. Hikâye, bütün bunları sembolize eden bir kavramdır. Vizyon ise, inanılan dinin gelecek tasavvuru, inanırlarından ulaşmaları hedeflenen ideal yaşantı biçimi, bir anlamda Tanrı'nın insanlık, tarih ve tüm yaratıklara yönelik iradesinin tecellisi olarak düşünülmektedir. Pedagojik süreçte hikâye; olayları ve karakterleri, değerleri, duyguları, geçmişi, şimdiki hatta geleceği anlatırken, vizyon; muhakeme etmeyi, tercihte bulunmayı ve karar vermeyi gerektiren canlı ve yaratıcı bir sürece delalet eder. “Hikâye” ve “vizyon” madeni bir paranın iki yüzü gibidir; dinî inançta hedeflenen noktaya ulaşılacak isteniyorsa eğitim sürecinde bunlardan herhangi birinin ihmal edilmemesi gerekir.⁴²

4. Devinim: İnanılan Dinin Muhteviyat ve Müktesebatını Öğrencilerin Güncel Yaşantılarına Uygun Hâle Getirmek için Diyalektik Hermönetik

Bu devinim sırasında öğrenciler kendi hayat anlayışları ve yaşam tecrübeleri *present praxis* hakkındaki eleştirel bakışlarını (devinim 1 ve 2) inanılan dinin muhteviyatına yöneltirler. Diyalektik hermenötik yöntemiyle dinin muhteviyatı içerisinde öğretime konu olan hususların nasıl doğrulanabileceği, hangi yönlerden

⁴⁰ Groome, *Sharing Faith*, s. 147.

⁴¹ Bk. Groome, “A Shared Praxis Approach to Religious Education”, s. 769.

⁴² Groome, *Sharing Faith*, s. 139.

sorgulanabileceği üzerine öğrencilerin sorular sormaları sağlanır; böylece onları *mevcut praksisin* (günlük yaşam tarzı ve hayat anlayışının) ötesine geçmeye çağırır. Ayrıca bunun tersi de mümkündür; yani *mevcut praksisin* dinin muhteviyatı ile (3. devinimde sunulan) ne kadar uyumlu olduğu ve hangi yönlerden eleştirilebileceği; inanılan dinin gereklerine daha uygun ve daha inançlı bir hayatın nasıl yaşanabileceği üzerine düşünülür. Bu tarz bir diyalektik hermönetik, dinin muhteviyatını öğrencilerin kendi hayatlarına ve durumlarına uyarlamalarına, kişisel bir yargılama süreci içinden geçerek bu muhteviyatın kendileriyle ilgili olduğuna ve onu kendi iradeleri, çabaları ve kararları neticesinde kendilerine ait hâle getirmelerine imkân verir.⁴³ 1. ve 2. devinim öğrencilerin hâlihazırda yaşadıkları hayatlarıyla ilgiliyken 3. devinim onları inanç dünyasına götürür; inanılan dinin temel kabulleriyle ve gerekleriyle karşılaştırır, yaşanmış ve yaşanması beklenen hikâyelerle buluşturur; bu dinin geçmiş ve geleceğe dönük anlayışları ve bakış açılarıyla tanıştırır. 4. devinimde ise oradan tekrar yaşanan hayata dönülür. Bir anlamda 4. devinim, inancı tekrar hayata geri getirme hareketi ile başlar. Bu merhalede inancın yenilenmiş, hayatın ise yeni imkânlarla zenginleşmiş olması beklenen bir durumdur.⁴⁴

5. Devinim: İnancı Yaşam Hâline Getirmeye

Karar Verme / Sorumluluk Üstlenme

Öğrencilere bu dünyada inançları doğrultusunda tercih edecekleri hayat biçimleri hususunda karar vermeleri için fırsatlar sunulur. Bu devinimde amaç; müntesibi oldukları dinî geleneğin kendine özgü varlığına ve kendini sunuş biçimlerine karşı nasıl bir tutum sergileyecekleri hususunda karar vermelerine ve seçimde bulunmalarına imkân tanımaktır.⁴⁵ Felsefi açıdan bakıldığında bu aşamada katılımcılar; kendilerini daha insani ve daha hayat dolu hissetmelerine vesile olacak bilme, arzulama ve yapma edimlerine kendileri karar vermeleri için teşvik edilir. Teolojik açıdan bu süreç, insanın yeni anlayış ve yaşayış biçimleriyle tazelenmiş olarak Tanrı'ya inancını sürdürmesine yardım edecektir. Din eğitimi bağlamında bu devinim, bireylerin nihai olarak benimseyip karar verdikleri inanç ve yaşayış biçimlerinin gerçek aktörleri olarak yapıp ettiklerinin bilincinde olan ve sorumluluğunu üstlenebilen, ne yapacakları ve kim olacaklarına kendileri karar verebilen kişiler olarak yetişmelerine imkân sağlar.⁴⁶

Bir cümle ile ifade etmek gerekirse, devinimlerin odaklandığı esas nokta insanların gerçek hayat ve inanç konularıyla hemhâl olmalarını sağlamaktır. Devinimler ve odaklandıkları konular şöyle bir şema ile gösterilebilir:

⁴³ Groome, *Sharing Faith*, s. 147.

⁴⁴ Groome, "A Shared Praxis Approach to Religious Education", s. 774.

⁴⁵ Groome, *Sharing Faith*, s. 148, 266; "A Shared Praxis Approach to Religious Education", s. 774.

⁴⁶ Groome, *Sharing Faith*, s. 267.

HAYAT'tan	1. Devinim	Öğrenciler hayatla ilgili konular üzerine konuşmaya davet edilir.
	2. Devinim	Öğrenciler konuştukları üzerinde düşünmeye ve birbirleriyle paylaşmaya teşvik edilir.
İNANÇ'a	3. Devinim	Öğrencilerin mensup oldukları dinî gelenek içerisinde konuyla ilgili ve bağlama uygun düşen hikâyeleri (story), bakış açıları ve anlayış biçimleriyle (vision) ilişkilendirmeleri; dinî gelenekten örnekler sunmaları sağlanır.
	4. Devinim	Kendi yaşantısı ile karşılaştırmasını teşvik etme
HAYAT'a	5. Devinim	"Yaşanan bir inanç" hâline dönüştürmek için karar vermeye davet etme

Bu devinimler birbirinden ayrı basamaklar veya aşamalar olarak değerlendirilmemelidir. Bazen birbiriyle örtüşebilir ya da iç içe geçebilir. *Paylaşılan praksis*, çok farklı bağlamlarda çeşitli metotlarla pek çok zaman çerçeveleri üzerinden farklı sıra düzenine göre gerçekleştirilebilir.⁴⁷ Bu beş devininin tamamını, beş dakikalık bir konuşma içerisine yerleştirmek mümkün olduğu gibi, fakülte düzeyindeki bir derste bir aydan daha uzun bir süreye yaymak da mümkündür. Diğer taraftan bu devinimler, anaokulu ortamında kullanılabileceği gibi, bir yaygın eğitim seminerinde, bir konferans sırasında veya bir doktora dersinde de işlevsel olabilir.⁴⁸

İkinci devinimden itibaren eleştirel düşünmeye özel bir önem atfedilen bu yaklaşımın anaokulu düzeyinde işlevselliği tartışılabilir. Fakat Groome'a göre, Piaget'nin gelişim basamaklarına göre, eleştirel düşünmenin henüz başlamakta olduğu somut işlemsel döneme girildiği yaşlardan itibaren (5-7 yaş), bu yaklaşım eksenli bir ders veya etkinlik pekâlâ yapılabilir. Yeter ki seçilen örnekler çocukların kendi yaşantılarından olsun. Örneğin, anaokulu çağındaki çocuklara 2. devinim çerçevesinde şu sorular yöneltilir: Birinin seni incittiği bir zamanı hatırlıyor musun? Neler hissetmiştin o zaman? (anı), Neden bazen başkalarına "özür dilerim" deme ihtiyacı hissederiz? (gerekçe arama, akıl yürütme, neden bulma), başkalarını incittiğimizde onların neler hissetmiş olabileceklerini düşünelim. Böyle bir durumda biz onlara "özür dilerim" dediğimizde neler hissederler? (hayal gücünü kullanma).⁴⁹

Paylaşılan praksis yaklaşımında bütün sürecin altında yatan temel pedagojik beklenti, öğrencilerin hayatları ile inançlarını bütünleştirebilmektir; bunun yolu da bir yandan bireylerin inançlarında diğer yandan hayatlarında değişikliği ve gelişimi mümkün kılan bir muhavere ve katılım toplumu yaratmaktan geçer.⁵⁰ Her bireyin kendine has hikâyesi, yaşam tecrübesi, anlayışı, kavrayışı, sezisi vardır. Bu farklılıkların bir muhavere ortamında paylaşılması, üzerinde bilinçli olarak kafa yorulması, değerlendirilmesi, yorumlanması ve yaşanan hayatla ilişkilendirilmesi bireylerin ve toplumun hayatında bir değişimi ve gelişimi beraberinde getirecektir. Bu değişimin iki yönlü olarak gerçekleşmesi beklenmektedir: Birincisi, dinî muhteviyat ve müktesebatımıza ilişkin anlayış ve yorumlayışımızda değişiklikler olacak-

⁴⁷ Groome, *Sharing Faith*, s. 279.

⁴⁸ Groome, *Sharing Faith*, s. 207, 279; a.mlf., "A Shared Praxis Approach to Religious Education", s. 775; a.mlf., *Christian Religious Education*, s. 225.

⁴⁹ Groome, *Sharing Faith*, s. 207-208.

⁵⁰ Groome, "A Shared Praxis Approach to Religious Education", s. 775.

tır; çünkü bunlar günümüz bağlamında yeniden anlaşılıp yorumlanmaya çalışılacaktır. İkincisi ise, yaşantımızda değişiklikler olacaktır; çünkü günümüz bağlamında yorumlanan dinî geleneğin hayatla ilişkisi daha canlı, onun üzerindeki etkisi ve yansması daha güçlü olacaktır.

Paylaşılan praksis yaklaşımının uygulamadaki başarısı veya başarısızlığında etkinlikler sırasında yöneltilen soruların niteliğinin büyük ölçüde etkisi vardır. *Paylaşılan praksis* yaklaşımından başarılı bir sonuç alınabilmesi için, *ilk devinim*de yöneltilen soruların öğrencilerin konu ile ilgili yaşantılarını ve yaklaşımlarını, yani *mevcut praksisi* ifade etmelerine; *ikinci devinim*de *mevcut praksisi* kişisel veya sosyal boyutlarıyla derinlemesine değerlendirmelerine, neden ve niçin'leriyle anlamalarına; *üçüncü devinim*de inanılan din hakkında bilgi sahibi olmalarına; *dördüncü devinim*de *mevcut praksis* ile inanç arasında yakın bir ilişki kurabilmelerine ve *beşinci devinim*de ise inanç ile hayatı bütünleştirebilmelerine imkân vermesi gerekir.⁵¹

Analiz ve Değerlendirme

Paylaşılan Praksis Yaklaşımının Teorik Temelleri

Sharing Faith isimli eserin üç bölümden oluşan birinci kısmını *paylaşılan praksis* yaklaşımının teorik temelinin yapılandırılmaya ayıran Groome; ontolojik varlığı yanında zaman ve mekân içerisinde bir varlık olarak insanı ve bilme / bilgi ilişkisini incelerken Platon'dan Kant'a kadar belli başlı filozofların bilgi anlayışlarına değinir. Daha sonra Marksizm'den Pragmatizm'e uzanan çizgide K. Marks, E. Husserl, M. Heidegger ve W. James gibi bir kısım çağdaş felsefecilerin bilgi yaklaşımlarından ana hatlarıyla bahseder.⁵² Groome'a göre son zamanlarda sergilenen bu yaklaşımlarda bir "epistemik değişim" in işaretleri görülmektedir. Bu da pedagojinin felsefi temellerinde "ontolojik bir dönüş" için din eğitimcilerine fırsat sunmaktadır.⁵³ Şimdiye kadar etkili olan epistemolojiler büyük ölçüde; özne-nesne, zihin-beden, iç-dış ve akıl-his gibi aslında insanın hayatında tam karşılığı olmayan düalizmler içermekteydi. Sonuçta "bilme" (knowing) ile "olma" (being) arasındaki ayırım iyice büyüyerek âdeta Batı toplumlarını istila etmiştir. Max Horkheimer'in araçsal akıl dediği bir üretim mekanizması konumundaki teknik rasyonalite yerine, Groome; bilen ile bilineni diyalektik metotla birbirine yaklaştıracak hayat vaat eden ve varlığı destekleyen *insanileştiren rasyonalite* kavramını öne çıkarmaktadır.⁵⁴ Teknik rasyonalite kutsal bir metne; "öğrenilecek" bir "nesne" olarak yaklaşır, teknik detaylarını analiz eder, parçalara ayırır, bağlamını irdeler, fakat kasıtlı olarak metinle herhangi bir kişisel ilişki hissini ya da ondan bir parçayı hayata dâhil etmeyi dışarıda tutar. Böyle bir yaklaşımla elde edilen "ürün"; öğretilen konu "hakkında bilgi"den, bir sınavda cevap olarak yazılacak malumattan ibarettir. *İnsa-*

⁵¹ Bk. Groome, "A Shared Praxis Approach to Religious Education", s. 776.

⁵² Bk. *Sharing Faith*, ss. 72-80.

⁵³ Bk. *Sharing Faith*, s. 80.

⁵⁴ Groome, *Sharing Faith*, s. 82.

nileştiren rasyonalite de ise, öncekine benzer bir şekilde akademik dikkat ve dinî metnin kritiği için gerekli araçlar devreye sokulmakla birlikte metin ile kişisel ilişkiye girilir, metne arkadaşça bir yaklaşım sergilenir; ona anlamın ve hayat için gerekli etik kodların kaynağı gözüyle bakılır ve kendini kuşatıcı bir diyalogun içine girilir. Metnin, salt bilgi sağlayıcı olma özelliğinin ötesinde, hâlihazırda insanların hayatı için ne anlam ifade ettiği ve hayatlarına nasıl yansıdığı sorgulanır.⁵⁵

“Bilme” ile “olma” arasındaki ikiliği ortadan kaldırmak için uygulanacak eğitim yaklaşımı, bir “epistemik ontoloji” temellendirmesini gerekli kılmaktadır. Yani yapacağımız öğretimin; insan varlığının tüm boyutları ve dinamiklerini işe koşacak bir “ontolojik dönüş”ü yansıtmayı, iştirakçileri zaman ve mekân içinde konumlanmış ve bunlarla ilişkili özneler olarak “varlık”larından yükselen farkındalığa dönüşürecek türde bir bilgi sağlaması gerekir.⁵⁶

Groome’ın *paylaşılan praxis* yaklaşımı oldukça eklektik bir yapı arz etmektedir. Bir bütün olarak ele alındığında bu yaklaşım; bütün bilgi, anlam ve hakikatın içinde yaşadığımız dünyanın hayat deneyimine dayandığını kabul eden Husserl’in fenomenolojisinden, düşünce ve varlığı özdeş gören Hegel’in diyalektik mantığından, Marx’ın praxis kavramından ve Heidegger’in varoluşçu ontolojisinden izler taşır. “Yeni bir icat” olmak yerine çağların bilgi ve birikimini yansıtan bir yaklaşım olarak takdim ettiği bu din eğitimi yaklaşımıyla Groome; izini Plato ve Aristoteles’e kadar sürdüğü *praxis* kavramıyla teori ve pratiği, başka bir ifadeyle “bilme” ile “olma”yı birbirine yaklaştırmayı hedefler. Bunu yaparken, özellikle Batı eğitiminde güçlü etkileri olmuş şahsiyetlerin görüşlerinden destek alır. J. A. Comenius’un “yaparak öğrenme” vurgusu ile birlikte çağların bilgeliklerinin de öğretim konusu yapılması gerektiği düşüncesi ve Bernard Lonergan’ın, adına “otantik biliş” dediği, teori ile pratiği, bilgi ile hikmeti birleştirme çabası ve bu çaba doğrultusunda ortaya koyduğu *katılma, anlama, değerlendirme ve karar verme*’den oluşan bilişin dinamikleri şeması da Groome’ın *paylaşılan praxis* yaklaşımının ilham kaynaklarından dandır.⁵⁷

Marx’ın fikirlerinin önemli ölçüde etkisi altında kalan Freire’in, sömürgeleştirilmiş bir milletin ve ezilmiş bir sınıfın özgürleşimine odaklı eleştirel pedagojisi, Groome’ın beslendiği başka önemli bir kaynaktır. Eğitimin bütünüyle bir politik etkinlik olduğu görüşünün de aslında kaynağı Freire’dır. İster sömürgeleştirmek veya köleleştirmek için olsun isterse özgürleştirmek ve tutsaklıktan kurtarmak amacıyla olsun eğitim, Freire’a göre her halükarda politik bir etkinliktir.⁵⁸ Freire’in pedagojisinde sadece Marx’ın değil, varoluşçuluk, hümanistik psikoloji ve özellikle Hristiyanlık’ın da ciddi etkilerinin olması onun Groome’a kaynak olma gücünü olumlu yönde etkilemiştir.

Sosyal adaletsizliğin neden olduğu yoksulluğa karşı ahlâkî bir reaksiyon olarak Latin Amerika’da başlayıp daha sonra uluslararası nitelik kazanan ve diğer

⁵⁵ Groome, *Sharing Faith*, s. 82.

⁵⁶ Groome, *Sharing Faith*, s. 85.

⁵⁷ Groome, *Will There Be Faith*, ss. 268-270.

⁵⁸ Bk. Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, s. 54; Small, *Marx and Education*, s. 47.

Hristiyan mezheplerine kadar uzanan kurtuluş (liberation) teolojisinin de Groome'ın *paylaşılan praksis* yaklaşımında derin izleri görülür. 1960'ların ortalarında başlayan kurtuluş teolojisi, bir bakıma, Katolik geleneğin geçmişiyile hesaplaştığı ve pek çok yanlışlıklarla dolu inanç ve uygulamaların sorgulandığı bir harekettir.⁵⁹

Denilebilir ki Groome'ın din eğitimi anlayışının temelini dinsel hümanizme dayanan hümanist bir eğitim felsefesi oluşturmaktadır. Nitekim hümanizmin köklerinde Yahudilik'teki seçilmiş millet inancı ve Hristiyanlık'taki Hz. İsa'ya atfedilen "Tanrı"lık vasfının olduğu söylenebilir.⁶⁰ Kullandığı pek çok kavramda bunu rahatlıkla görmek mümkündür. Örneğin *paylaşılan praksis* yaklaşımının birkaç temel kavramından biri olan ve din eğitiminin bütünüyle muhteviyatını ifade eden "hikâye" (story) kavramı, her ne kadar oldukça geniş anlamda kullanılmış olsa da, sonuçta bütün inanç ve ibadet ilkelerini bütünüyle bir uygulama, bir hikâye ve tamamıyla yaşanan hayatla ilişkilendiren ve ondan ayrılmaz bir boyuta indirgeyen, onu insanüstü bütün unsurların dışında tutan bir anlama sahiptir. Aslında *hikâye* kavramını kullanmak suretiyle Groome, Kutsal Kitap ile gelenek, başka bir deyişle inancın kaynağı olan metinler ile hayat arasında süregelen ikiliğe bir bakıma son vermeyi ve her ikisini birleştirmeyi amaçlamıştır.⁶¹

Paylaşılan Praksis Yaklaşımının Eleştirisi

Groome, din eğitiminin diyalektik bir etkinlik olması gerektiği düşüncesini dile getirir ve sosyalleşme yoluyla eğitimin istenen faydayı sağlamayacağını ifade eder. Nitekim Kohlberg, Gilligan ve Fowler gibi gelişim psikologları araştırmaları neticesinde sosyalleşme veya toplum aracılığıyla insanların büyük çoğunluğunun ancak geleneksel düzeyde bir inanç ve ahlâk gelişimine sahip olduğunu ortaya koymuşlardır.⁶² Groome, kişiselleştirilmiş ve içselleştirilmiş bir inanç gelişimi için önerdiği kendi *praksis paylaşımının* temelini, sosyal kuramcılarının görüşleriyle,

⁵⁹ Kurtuluş teolojisi hakkında geniş bilgi için bk. Alves, *A Theology of Human Hope*; Camara, *Church and Colonialism*; Gutierrez, *A Theology of Liberation*; Nash (ed.), *On Liberation Theology*.

⁶⁰ Lamont, *The Philosophy of Humanism*, ss. 53-65.

⁶¹ Bk. Nuzzi, "Spirituality and Religious Education", s. 77.

⁶² J. Piaget'nin iki süreçli ahlâk teorisini geliştiren L. Kohlberg, ahlâkî ikilem içeren hikâyelerle ilgili sorulara deneklerin verdiği cevapları kategorize ederek, etik davranışın temeli olan ahlâkî yargının ilk çocukluktan olgun yetişkinliğe kadar uzanan ardışık üç düzeyde altı aşamalı bir gelişim seyri takip ettiğini tespit etmiştir. *Geleneköncesi, geleneksel ve gelenekötesi* şeklinde isimlendirdiği düzeyler altında yer alan aşamalar, Kohlberg'e göre sıralı, hiyerarşik ve evrenselidir. (Geniş bilgi için bk. Kohlberg, "Stages of Moral Development as a Basis for Moral Education", ss. 326-355). C. Gilligan, ahlâkî ikilemlerde (doğru-yanlış, iyi-kötü) kadınların ve erkeklerin farklı yargıya sahip olduklarını ileri sürerek, cinsiyet farkının önemini vurgulamış, Kohlberg'in ahlâk gelişimi aşamalarının, bu farklılık dikkate alınarak oluşturulmadığı için kesin ve evrensel olmadığını savunmuştur. (Ayrıntılı bilgi için bk. Gilligan, *In a Different Voice*). Piaget ve Kohlberg'in çalışmalarından esinlenerek kendi inanç gelişimi teorisini geliştiren J. W. Fowler ise inanç gelişimini altı evre hâlinde incelemiştir. Fowler'ın teorisine göre, duyuşsal, bilişsel, ahlâkî ve kişilerarası boyutlara sahip olan her bir evre birbirini takip eder. İnanç, duygu ve davranışı içermekle birlikte temel olarak bilişsel ve gelişimseldir. Dolayısıyla imanın bir evresinden diğerine geçiş biyolojik olgunlaşma yanında duygusal, bilişsel, psiko-sosyal gelişmeyi gerektirir. Geniş bilgi için bk. Karaca, *Dinî Gelişim Teorileri*, ss. 188-200.

özellikle Habermas'ın bilgi teorisi ile takviye etmiştir.⁶³ Habermas'ın teknik, işlem- sel ve eleştirel olmak üzere üç türlü bilmenin olduğu, insanı özgürleştiren ve onun özgürce değişimine imkân veren bilginin esasen eleştirel bilgi olduğu⁶⁴ görüşünden hareketle Groome; *paylaşılan praksis* yaklaşımında eleştirel öğrenme teorisini temel almıştır. Eleştirel bilgi, herhangi bir eğitim faaliyetinin etik sayılabilmesinin de ön koşuludur. Çünkü sadece eleştirel bilgi, bireyi belli biçimlerde düşünmeye ve davranmaya mahkûm eden bağlardan kurtaran, onun kendi kendini belirlemesine (self-determination) izin ve imkân veren, onu özgürleştiren bir güce sahiptir.⁶⁵

Groome bir yandan eleştirel öğrenme teorisi ile kişinin dinî inancı ve hayatı arasında kendi özgür iradesi ve çabası ile bütünleşmeyi hedeflerken diğer yandan din eğitimini politik bir etkinlik olarak görür.⁶⁶ Hatta ona göre, din eğitiminin politik olmaması mümkün değildir.⁶⁷ Aslında çok açık bir tezat olarak görünen bu durum Groome'a göre bir zorunluluktur. Çünkü eğitimin politik bir etkinliğin inkârı "bilme" ile "olma"yı birbirinden ayırır.⁶⁸ Fakat eğitimin politik bir etkinlik olduğunun tasdiki, eğitim faaliyetlerinin aynı zamanda insanı özgürleştiren eylemler olduğunun açık bir şekilde inkârından başka bir şey değildir. Çünkü politik etkinlik, belli bir görüşün veya düşüncenin başarısı veya başarısızlığı için önceden belirlenen belli hedefler doğrultusunda gösterilen çabayı ifade eder. Bir eğitim faaliyeti; muhatabı olan bireyin herhangi bir şekilde düşünmesini, eylemesini veya davranış sergilemesini önceden planlıyor ve o plan doğrultusunda bir etkinlik gösteriyorsa, başka bir deyişle hedef-odaklı ise, şüphesiz bu türden bir eğitim faaliyetini insanı özgürleştiren, kendini belirleyen varlıklar olarak yetişmesine imkân veren etkinlikler olarak düşünmek her zaman mümkün olmayabilir. Bu, yazarın da ifade ettiği gibi, politik etkinlikten, en azından politik tonları ağır basan bir etkinlikten başka bir şey olmaz. Politik bir etkinlik olarak eğitim, "bilme" ile "olma"yı birbirine yaklaştırmakla birlikte ortaya çıkan yakınlaşma, çoğu zaman bilginin veya bilme ediminin hedeflenen davranışı elde etme amacına yönelik olarak manipüle edilmesiyle elde edilir. Dolayısıyla eğitilen kişinin hem bilgisi hem de davranışı, büyük ölçüde eğitenin iradesi ve çabasıyla şekillenir.

Groome, bir yandan eğitimin aşılama ile eş anlamlı olmadığını söyler ve eğitim müfredatının manipülatif, hâkimiyet tesis edici ve belli bir doktrini aşılamanın bir yapıda olmaması gerektiğini belirtir⁶⁹; diğer yandan eğitimi, açık bir şekilde bir *biçimlendirme, değiştirme / dönüştürme* faaliyeti olarak görür.⁷⁰ Eğitim süreci içerisine dâhil ettiği eleştirel düşünme, kişisel benimseme, karar verme, katılımcıların özgürce kendilerini ifade etmeleri gibi dinamiklerle eğitimin bir aşılama faaliyeti olmaktan kurtarılacağını söyler. Ancak dikkatle incelendiğinde bu yaklaşımla yürü-

⁶³ Groome, *Sharing Faith*, s. 102.

⁶⁴ Habermas, *Knowledge and Human Interests*, s. 311.

⁶⁵ Van Manen, "Linking Ways of Knowing with Ways of Being Practical", s. 226.

⁶⁶ Bk. Groome, *Sharing Faith*, s. 11; a.mlf. *Will There Be Faith*, s. 250.

⁶⁷ Groome, *Sharing Faith*, s. 13.

⁶⁸ Groome, *Sharing Faith*, s. 12.

⁶⁹ Bk. Groome, *Sharing Faith*, s. 430.

⁷⁰ Groome, "A Shared Praxis Approach to Religious Education", ss. 767-768; a.mlf. *Will There be Faith*, s. 12, 94.

tülen bir eğitim faaliyeti, iddia edildiği gibi, insanların “kendileri yerine eğitici tarafından belirlenen kişiler” olarak yetişmelerine engel olmayacaktır. Çünkü Groome’a göre din eğitiminin ve din eğitimcisinin görevi öğrencilere sadece Tanrı hakkında bilgi vermek değil, aynı zamanda hayata dair dinî bir bakış açısı oluşturmak ve Tanrı şuurunu kazandırmaktır.⁷¹ Ayrıca Hristiyan din eğitiminin ana hedeflerinden biri, Groome’ın da ifade ettiği üzere Tanrı’nın Krallığı’nı (Reign of God) oluşturmak ve yeryüzünde Tanrı’nın iradesini hâkim kılmaktır.⁷²

Groome’ın din eğitimi yaklaşımında öğrenenin kendisine öğretileni kabul veya reddetme iradesi⁷³ ile birlikte Tanrı’nın lütfü da göz ardı edilmediğinden⁷⁴ eğitim, davranışçı yaklaşımda olduğu gibi, uyarıcı-tepki zinciri hâlinde gelişen ve öğrenme çıktılarının tamamen öğretim faaliyeti tarafından belirlendiği bir süreç olarak görülmeyebilir. Zira din eğitimcisine yüklenen görev, elinden gelenin en iyisini yapıp gerisini Tanrı’ya havale etmektir. Tanrı’nın inayeti ve lütfunun din eğitimcisinin samimi gayreti ile birleşerek arzu edilen sonuca götürmesi beklenmektedir.⁷⁵ “Bizim yaptığımız, bir şeyi ekmek ve sulamaktan ibarettir; onu büyüten ise sadece Yüce Yaratıcı’dır”⁷⁶ diyerek Groome, eğitim sürecinin nihayetinde öğrenme kazanımları garantisi verilemeyeceği ifade etmektedir. Ancak, ekilen şeyin ne olacağına karar verenin büyük oranda din eğitimcisi olduğu düşünüldüğünde eğitim sürecinin sonunda “biten” şeyin “ekilen”den farklı bir şey olmayacağı da aşikâr olan bir durumdur. Belirli bir eğitim sisteminden geçen bireylerin, başka eğitim sisteminde yetişmiş bireylerden kitleler hâlinde farklılık göstermesi “ekin” ile “ürün” arasındaki birliğe işaret etmektedir. Bunun aksini söylemek, zaten eğitimin sonuç vermeyen bir faaliyet olduğunu iddia etmek olur. Dolayısıyla bu yaklaşımın, Groome’ın kurguladığı şekilde, yapıp etmelerinin sahibi ve sorumlusu bir bireyin yetiştirilme imkânı sunduğunu söylemek çok da kolay olmayacaktır.

Groome’ın din eğitim anlayışında eleştiriye açık başka önemli bir husus da, eğitimde kalkış noktasının negatif bir düzlem olmasıdır. Şöyle de denebilir; Groome’ın *praksis* yaklaşımına temel oluşturan felsefe veya eğitim kuramları, belli ölçülerde insanlıktan uzaklaşmış (dehumanized) bir insan anlayışı üzerinde oluşmuş kuramlardır. Genelde kötümserlik, bunaltı, özgürlük, başkaldırış ve umutsuzluk felsefesi olarak görülen varoluşçuluk, burjuvazi tarafından sömürülen proletaryanın özgürleşmesini esas alan Marksizm, toplumda ezilmiş sınıfın kurtuluşuna odaklı Freire’in eğitim teorisi, cinsiyet eşitsizliğine karşı kadın haklarının savunuculuğu yapan Feminizm ve feminist teoloji bunlar arasında en belirgin olanlardır. Bütün bunlara paralel olarak Groome’ın *praksis* yaklaşımına dayalı din eğitimi anlayışı da insanlıktan uzaklaşmış bireyi ve toplumu “insanileştirmeye” (humanizing)

⁷¹ Groome, *Will There Be Faith*, s. 100.

⁷² Groome, *Will There Be Faith*, s. 24.

⁷³ Groome, *Will There Be Faith*, s. 32.

⁷⁴ Groome, *Will There Be Faith*, s. 157.

⁷⁵ Groome, *Will There Be Faith*, s. 338.

⁷⁶ Groome, *Will There Be Faith*, s. 75.

odaklı bir eğitim anlayışıdır⁷⁷. Onun da ilgilendiği boyut insani özellikleri zarar görmüş veya kaybolmuş bir insandır. Freire'in ezilmişler kesimi Groome için, yenden yoruma muhtaç birçok yanlış anlamalarla dolu Katolik gelenek olarak yorumlanabilir. Tarih boyunca kölelik ve ırkçılığın, kadınlara karşı nefretin ve cinsiyet ayrımcılığının, hoşgörüsüzlüğün ve bağınazlığın, Kilise'nin inanç, uygulama ve ibadet biçimlerinde emarelerini bolca görmek mümkündür.⁷⁸ Benzer negatif özellikleri dolayısıyla ezilmişlerin eğitiminde Freire'in işe koştığı eleştirel pedagojinin, yeni nesil Katoliklerin eğitiminde Groome'a ilham kaynağı olduğu söylenebilir. Freire'de eğitime yüklenen görev "sömürge olmaktan kurtarma (decolonization)" iken, Groome'da "insanileştirme (humanization)" dir.⁷⁹

Hayat ile inancı bir biriyle bütünleştirmeyi hedefleyen *paylaşılan praksis* yaklaşımındaki hayat kelimesine, özellikle hâlihazırda yaşanan hayata yüklenen anlam da, en azından teolojik açıdan, problemlili görünmektedir. Her şeyden önce hâlihazırda yaşanan hayat, Groome'a göre dinî nasları anlamada hiçbir kayıtlı sınırlı olmaksızın belirleyici bir role sahiptir. Hayat kavramına yüklenen anlam bir yandan yaşanan hayat ile inancı birbirine yakınlaştırıcı bir işlev görürken diğer yandan muhtevanın "nitelik"sizleşmesine ve inanç eğitimi için kaypak bir zemin oluşmasına neden olmaktadır.⁸⁰ Zira inanç kaideleri de dâhil olmak üzere bütün dinî muhteva, tamamıyla yaşanan tarihsel anın, coğrafi bölgenin şartlarının, hâkim düşünce ve ideolojilerin etkisiyle oluşan hayat anlayışlarının etkisine açık hâle gelmektedir. Nitekim bu anlayışın bir neticesi olarak Groome, *paylaşılan praksis* yaklaşımına kaynaklık eden Marksist, liberal ve feminist teolojilerin de etkisiyle⁸¹ kadim Hristiyan gelenekteki Baba (Father) figürünü Baba/Anne (Father/Mother) şeklinde ifade etmekte;⁸² Katolik Kilisesi'nin kutsal metinleri yorumlamadaki otoritesini kabul etmeyerek Katolikliğin Kutsal Vahiy anlayışını reddetmekte; kadınların din hizmetlerine atanmamasını, temel bir inanç kaidesi olmaktan çok bu tür erkek egemen bilgi formlarının çarpık yapılanması ve cinsiyet ayrımı yapan örf ve âdetlerin etkisiyle ortaya çıkan bir durum olarak değerlendirmektedir.⁸³ Bu yüzden ki Groome, *paylaşılan praksis* yaklaşımıyla; Katolik inancı öğretmek yerine, din eğitimi görüntüsü altında Katolik Kilise'nin öğretimi ve uygulamalarını modern

⁷⁷ Bk. Groome, *Education for Lifes*, s. 13, 176; a.mlf., *Sharing Faith*, s. 9, 11, 25, 30, 82, 88, 94, 96, 98, 105-106, 123, 190, 195, 239.

⁷⁸ Bk. *What Makes Us Catholic*, s. 17.

⁷⁹ Bk. *Sharing Faith*, s. 9, 11, 98, 195, 239, 437.

⁸⁰ *Paylaşılan praksis* yaklaşımıyla farklı okullarda ve farklı öğrenci ve öğretmen gruplarıyla yürütülen din eğitimi uygulaması neticesinde farklı sonuçlar alınabileceğinden Groome'in bu yaklaşımının gizli bir rölativizm yarattığı eleştirilerinin yöneltmesine neden olmuştur. Bk. Kay, *agm.*, s. 574.

⁸¹ Bk. Baker, *agm.*, s. 7.

⁸² Groome, *Language for a "Catholic" Church*, s. 31.

⁸³ Bk. Groome, *Sharing Faith*, s. 319; a.mlf., *Language for a "Catholic" Church*, s. 29-31. Groome'in bu teolojik yaklaşımı şiddetli eleştirilere konu olmuştur. Bk. Keane, *A Generation Betrayed*, s. xvii, 13.

dünyanın anlayış ve âdetlerine uydurmaya indirgeyen modernist doktrini empoze ettiği ve heretik bir tavır takındığı ithamına maruz kalmıştır.⁸⁴

Groome'ın din eğitimi yaklaşımı ve bu yaklaşımda işe koştuğu eleştirel düşünce ve eleştirel tasavvur, daha çok homojen bir dinî grubun, cemaatin veya toplumun din eğitiminde tercih edilebilir; ancak aynı dinin farklı mezhep ve fraksiyonlarına mensup bireylerin müşterek ortamlarda eğitimine imkân veren bir yaklaşım değildir. Dolayısıyla, Groome'ın eleştirel yaklaşımı çok dinli din eğitiminde de yararlanılabilecek bir yaklaşım gibi görünmemektedir. Çünkü bu yaklaşımın inanç (faith) ve hikâye (story) gibi temel kavramları inanılan dini ifade etmek üzere büyük harfle yazılan kavramlardır. Ayrıca, bu yaklaşım her dinin kendi hedeflerine hizmet etmek üzere, o dinin öğrenme çıktılarını ortaya çıkarmak üzere tasarlanan bir yaklaşım olduğu açıktır. Belli bir dinî gelenek içerisinde öğretimi esas alan bu yaklaşım, gelenek dışında veya bir geleneği diğeri ile karşılaştırmaya ya da geleneğin oluşum ve biçimlenme safhaları içerisinde kendisine yönelik itirazlara imkân veren bir çaba mevcut değildir.⁸⁵ Dolayısıyla inancı hayat, hayatı inançla buluşturma amacına matuf bu yaklaşımın, bireyin herhangi bir dinî inancı kendi öznel çabası ile elde etmesine izin verdiği⁸⁶ iddiasının haklılığını gösterecek bir mahiyete sahip olduğunu söylemek güçtür. Nitekim H. Raduntz'a göre de *paylaşılan praksis* yaklaşımı öğrencilerde beklenen değişimi, yani eleştirel bir tutum sergilemek suretiyle inanç ile hayatı buluşturma fonksiyonunu gerçekleştirmekten yoksundur. Sanıldığı aksine, bu yaklaşım, gerçekte kurumsal olarak kilisenin ve onun temsil ettiği geleneğin koruyuculuğuna daha çok hizmet etmekte, Hristiyan geleneği eleştiri ötesi bir alana yerleştirmekte ve katılımcının muhakeme alanını sınırlandırmaktadır.⁸⁷

Paylaşılan praksis yaklaşımının zayıf yönlerinden biri de özellikle meslekî deneyim olmayan veya az olan öğretmenler tarafından pratikte uygulanmasının zor olmasıdır. Her şeyden önce bu yaklaşımın başarılı bir şekilde uygulanabilmesi için öğretmenin dinî gelenekle ilgili engin bir bilgi ve anlayışa sahip olması, bu bilgi ve anlayışını bir sınıfta işlenen dersin özel durumlarına uygulama kapasitesine sahip olması gerekmektedir. Onun için pek çok öğretmenin, alanla ilgili bilgi eksikliğini ortaya çıkarma riskini taşıması ve önceden hazırlık gerektirmesi bakımından bu yaklaşımı uygulamaktan çekindikleri tespit edilmiştir.⁸⁸

Günlük hayatta herhangi bir öğrenme hadisesinde rahatlıkla kullanılabilecek tabii bir yaklaşım olduğu⁸⁹ iddiasına rağmen, *paylaşılan praksis* yaklaşımının;

⁸⁴ Bk. Keane, *A Generation Betrayed*, s. 13; Johnson, "Beware of Thomas Groome or anything associated with him", p. 34; Baker, "Questions for Catholic Parents in Parramatta", s. 5; a.mlf., "Thomas H. Groome, A Modernist Heretics", s. 4, 7.

⁸⁵ Kay, "Philosophical Approaches to the Teaching of Religion in Schools", s. 565. Ayrıca bk. Ryan, "Shared Christian Praxis"; Goldburg, "Teaching Religion in Australian Schools", s. 257; Lovat, *What is This Thing Called Religious Education?*, ss. 41-42.

⁸⁶ Bk. Groome, *What Makes Us Catholic*, s. 85. Ayrıca bk. *Sharing Faith*, s. 94, 148, 179, 253.

⁸⁷ Bk. Raduntz, "Shared Praxis Approach to Christian Religious Education", ss. 191-192.

⁸⁸ Bk. Ryan, "Shared Christian Praxis.

⁸⁹ Groome, *Sharing Faith*, p. 149.

hem genel eğitim standartlarını karşılama kapasitesi hem de din eğitiminin kendine özgü gereklerini yerine getirebilme gücü bakımından yetersiz olduğu, müfredat teorisinin kusurlu bir uygulamasından ibaret olduğu,⁹⁰ farklı yaş düzeylerindeki öğrencilerin ihtiyaçlarını karşılama kapasitesine sahip olmadığı,⁹¹ diğer bir dizi öğrenme-öğretme yaklaşımlarının kullanımına imkân vermediği ve kazanım odaklı müfredat öğretiminin taleplerini karşılayabilme hususunda yetersiz olduğu gibi hususlar da bu yaklaşıma yöneltilen diğer eleştirilerdir. Groome, bu eleştirilerin önemli bir kısmının *paylaşılan praksis* yaklaşımının doğru anlaşılabilmesi ve doğru uygulanabilmesinden kaynaklandığını ifade etmiştir.⁹²

Praksis kavramını bilgiden üstün tuttuğu ve ondan önce gördüğü savıyla da Groome, Marksist bir tavır sergilemekle itham edilmiştir.⁹³ Fakat genel olarak Hristiyanlık ve İslam'ın da içinde bulunduğu büyük dinî geleneklerin bilgiyi salt teorik düzlemde almak yerine pratikle bütünleşik olarak iman-amel-i salih, bilgi-eylem birliğine önem vermeleri bakımından Groome'ın *praksis* kavramına yüklediği anlam, çok da anlaşılmayacak ve Marksist bir tavırla izah edilme gereği duyulabilecek bir durum gibi görünmemektedir.

Bütün bu eleştirilere rağmen, Groome'ın *paylaşılan praksis* yaklaşımı, günümüzde inanç eğitimi hususunda hem eğitimsel yönü hem de teolojik temellendirme bakımından şimdiki kadarki en takdire şayan din eğitimi yaklaşımlarından biri olduğu da pek çok din eğitimi bilimci tarafından hakkı teslim edilen bir husustur.⁹⁴ Tanrı'nın hâlihazırdaki fiilleri (tasarrufları) üzerine düşündürerek Kutsal Kitap'ta geçen ve eskiden yaşamış önemli dinî figürlerin inanç hikâyelerinin hatırlanmasına zemin hazırlaması ve inanç ile pratik hayat arasında yakın bir bağ kurmaya önem vermesi, *paylaşılan praksis* yaklaşımının güçlü yanları arasında sayılabilir.⁹⁵

Sonuç

Paylaşılan praksis yaklaşımıyla din eğitimi, hayat ile inancı buluşturmayı hedeflemektedir. Bu yaklaşımda insanın geçmiş veya hâlihazırdaki hayatı, aynı zamanda Tanrı'nın kendini tezahür vesilesi olarak kabul edilir. Dolayısıyla içinde yaşadığımız hayata ibret nazarıyla bakmak, inanca giden yolun ilk adımı olarak değerlendirilir. Öğretime müsait hâliyle inanç, "hikâye" (story) kavramıyla ifade edilir. Gerek kutsal metinler ve gerekse önemli dinî figürlerin hayat hikâyeleri bu kavramın kapsamı içerisinde düşünülür. "Hayattan inanca, inançtan hayata" cümlesi ile özetlenebilecek bu yaklaşımla, bir yandan günlük yaşamı inanç konularıyla buluşturmak, diğer yandan çoğu zaman günlük hayatın dışında veya uzağında tutu-

⁹⁰ Lovat, *What is This Thing Called Religious Education?* ss. 41-42.

⁹¹ Malone vd. 1996.

⁹² Bk. Bezzina ve diğ., "Shared Christian Praxis as a Basis for Religious Education Curriculum the Parramatta Experience", s. 14-21.

⁹³ Keane, *A Generation Betrayed*, s. 239; Baker, "Thomas H. Groome, A Modernist Heretic", s. 8.

⁹⁴ Bk. Malone, "Changing Learning Paradigms in the Religious Education Classroom", s. 738.

⁹⁵ Woodbridge, "Review of Thomas Groome, *Sharing Faith: The Way of Shared Praxis*", s. 128.

lan kutsal metinleri bugün yaşanan hayatın içinde yeniden okuma hedeflenir. Böylece bir yandan dinî muhteşimlikle buluşturulan günümüz insanının hayatı, inanç ilkeleri doğrultusunda gelişmeye ve değişmeye açık hâle getirilirken diğer yandan inanç konuları günümüze taşınarak bugünün şartlarında yeniden anlaşılması ve anlamlandırılması hedeflenir.

Malum olduğu üzere, özellikle Hristiyan gelenekte Kutsal Kitap, İslam inancındaki Kur'an-ı Kerim'den farklı olarak, belli kelimelerle sabit, değişmez bir metin değildir. Hz. İsa'nın kendisi Tanrı'nın bir kelimesi olarak kabul edilir. Onun yaşamı, bir anlamda Tanrısal ifadenin kendisidir. Onun için kutsal metinlerin yorumlanmasında hayatın bizatihi etkisi söz konusudur. Bu yüzden Groome'ın *paylaşılan praksis* yaklaşımında da hâlihazırda yaşanan hayat, hem inanca giden yolun başlangıç noktası hem de yeni bir inanç ve yeni bir kimlikle bütünleşmiş hâliyle nihai duraktır. Din eğitimi, hayat-inanç-hayat arasında cereyan eden dinamik bir etkileşim sürecidir. Bu süreçte hâlihazırda yaşanan hayatın merkezi bir öneme sahip olması, muhteva itibariyle din eğitiminin bir yandan değişkenliğine ve dinamizmine hizmet ederken diğer yandan dinin en temel inanç konularının da sorgulamaya ve değişime açık hâle gelmesine, dolayısıyla inanılan dinin reformasyonuna zemin hazırlamaktadır. Groome'ın "modernist" ve "heretik" olarak itham edilmesinde "hayat" kelimesine atfettiği bu anlamın etkisini açık bir şekilde görmek mümkündür.

Hülasa *paylaşılan praksis* yaklaşımı uygulayıcının elinde oldukça farklı amaçlarla kullanılabilir bir yaklaşımdır. Bu yaklaşımla, inanç ile hayat arasında dengeli bir etkileşimi hedeflemek mümkün iken, aynı zamanda hâlihazırda hayatın inanca veya inancın hâlihazırda hayata kolaylıkla kurban edildiği bir yaklaşım hâline gelmesi de mümkündür.

Kaynakça

- Alves, Rubem A., *A Theology of Human Hope*, Corpus Books, New York 1969.
- Baker, Michael, "Thomas H. Groome, A Modernist Heretic: Answer to Groome's 'Response' to the Criticism of His Theology, by Eamonn Keane in *A Generation Betrayed*", Part I. http://www.superflumina.org/PDF_files/Groome_1_modernist.pdf, ss. 1-17, (erişim tarihi: 09.07.2011).
- , "A Modernist Case Study-Thomas H Groome", *Part II of the Answer to Groome's 'Response' to the Criticism of his Theology, by Eamonn Keane in A Generation Betrayed*", http://www.superflumina.org/PDF_files/Groome_II_modernist.pdf, ss. 1-11, (erişim tarihi: 09.07.2011).
- , "Questions for Catholic Parents in Parramatta", http://www.superflumina.org/PDF_files/Groome04_01.pdf, ss. 1-9, (erişim tarihi: 24 Temmuz 2011).
- Bezzina, Michael – Gahan, Peter – McLenaghan, Helen – Wilson, Greg, "Shared Christian Praxis as a Basis for Religious Education Curriculum the Parramatta Experience", (*A paper presented at the Annual Conference of the Australian Association for Religious Education Southport October, 1996*), <http://files.eric.ed.gov/fulltext/ED401266.pdf>, ss. 1-20, (erişim tarihi: 15.08.2011).
- Bezzina, Michael, "Does Groome's Shared Praxis Provide a Sound Basis for Religious Education?" 1997, (Word In Life: *Journal of Religious Education*, 45 (3) 16-24), <http://203.10.46.30/mre/cdrom/Does%20Groome%27s%20Shared%20Praxis%20Provide%20a%20Sound%20Basis%20for%20RE.htm>, (erişim tarihi: 14.07.2011).
- Bilgin, Beyza, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1988.
- Camara, Helder, *Church and Colonialism: The Betrayal of the Third World*, Dimension Book, Denville, N.J 1969.
- Cebeci, Suat, *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye'de Din Eğitimi*, Akçağ Yayınları, Ankara 1996.
- Freire, *Pedagogies of the Oppressed*, 3th Anniversary edition, trans. Myra Bergman Ramos with an Introduction by Donaldo Macedo, Continuum, New York 2005.

- Gilligan, Carol, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, Cambridge/London 2003.
- Goldburg, Peta, "Developing Pedagogies for Inter-religious Teaching and Learning", *International Handbook of International Religious Education*, ed. Kath Engebretson ve diğ., Springer, New York 2010, ss. 341-359.
- Goldburg, Peta, "Teaching Religion in Australian Schools", *Numen* 55 (2008), ss. 241-271.
- Groome, Thomas H. & Horell, Harold Daly (eds.), *Horizons and Hopes: The Future of Religious Education*, Paulist Press, New Jersey 2003.
- Groome, Thomas H., *Will There Be Faith: A New Vision for Educating and Growing Disciples*, Harper One: San Francisco 2011.
- , "Bring Life to Faith and Faith to Life for a Shared Christian Praxis Approach and Against a Detractor", <http://compassreview.org/spring06/4.html>, (erişim tarihi 09.07.2011).
- , "A Shared Praxis Approach to Religious Education", eds., Marian de Souza ve diğerleri, *International Handbook of the Religious, Moral and Spiritual Dimensions in Education*, Springer, the Netherlands 2008, ss. 763-777.
- , *What makes us Catholic: Eight Gifts for Life*, San Francisco: Harper San Francisco 2002.
- , *Education for Life: A Spiritual Vision for Every Teacher and Parent*, Thomas More, Allen, Texas 1998.
- , *Christian Religious Education: Sharing Our Story and Vision*, San Francisco, Jossey-Bass 1999.
- , *Sharing Faith: A Comprehensive Approach to Religious Education and Pastoral Ministry: the Way of Shared Praxis*, Harper Collins Publishers, New York 1991.
- , *Language for a "Catholic" Church: A Program of Study*, Sheed & Ward, Kansas City 1995.
- Gutierrez, Gustavo, *A Theology of Liberation*, çev. Sister Caridad Inda ve John Eagleson, New York 1973.
- Habermas, Jürgen, *Knowledge and Human Interests*, trans. Jeremy J. Shapiro, Beacon Press, Boston 1971.
- Haidt, Jonathan, *The Happiness Hypothesis: Finding Modern Truth in Ancient Wisdom*, William Heineman, New York 2006.
- Johnson, Stacey, "Beware of Thomas Groome or Anything Associated with Him", *New Oxford Review*, ss. 31-36.
- Karaca, Faruk, *Dini Gelişim Teorileri*, Dem Yayınları, İstanbul 2007.
- Kay, William K., "Philosophical Approaches to the Teaching of Religion in Schools", *International Handbook of the Religious, Moral, Spiritual Dimensions in Education*, Springer, the Netherlands 2008, ss. 559-576.
- Keane, Eamonn, *A Generation Betrayed: Deconstructing Catholic Education in the English-Speaking World*, Hatherleigh Press, New York 2002.
- Kohlberg, Lawrence, "Stages of Moral Development as a Basis for Moral Education", in *Moral Development, Moral Education and Kohlberg: Basic Issues in Philosophy, Psychology, Religion, and Education*, ed. Brenda Munsey, Religious Education Press, Birmingham-Alabama 1980, ss. 326-355.
- Lamont, Corliss, *The Philosophy of Humanism*, 8. ed. Humanist Press, New York 1997.
- Lovat, Terence J., *What is This Thing Called Religious Education? Summary, Critique and a New Proposal*, Social Science Press, Australia 1989.
- Malone, Patricia "Changing Learning Paradigms in the Religious Education Classroom", *International Handbook of the Religious, Moral, Spiritual Dimensions in Education*, Springer, the Netherlands 2008, ss. 731-747.
- Nash, Ronald H. (ed.), *On Liberation Theology*, Mott Media, Michigan 1984.
- Nuzzi, Ronald J., "Spirituality and Religious Education", Hunt, Thomas C. (ed.), *Handbook of Research on Catholic Education*, Greenwood Press, Connecticut-London 2001, ss. 65-82.
- Parladir, Selahattin, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, Anadolu Matbaacılık, İzmir 1996.
- Raduntz, Helen T., "Shared Praxis Approach to Christian Religious Education: Why is it not so Critical?" In H. T. Raduntz (ed.), *Potential and Opportunity: Critical Issues for Australian Catholic Education into the 21st Century*, Adelaide: Auslib Press, 1995, ss. 191-203.
- Ryan, Maurice, "Shared Christian Praxis: A Response to the Parramatta Diocese Experience", <http://203.10.46.30/ren/ryaarwsp.htm>, (erişim tarihi: 12.01.2014).
- Small, Robin, *Marx and Education*, Ashgate Publishing, Burlington 2005.
- Tosun, Cemal, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, PegemA Yayıncılık, Ankara 2001.
- Van Manen, Max, "Linking Ways of Knowing with Ways of Being Practical", *Curriculum Inquiry*, 6 (3), 1976, ss. 205-228.
- Woodbridge, Noel B., "Review of Thomas Groome, Sharing Faith: The Way of Shared Praxis", *Conspectus: The Journal of South African Theological Seminary*, vol. 10, September 2010, s. 114-132.

Öğretmen ve Velilerin İDKAB Dersinde Değerler ve Değerler Eğitimi Hakkındaki Görüşleri -Diyarbakır Örneği-*

Mücahit Arpacı

Yrd. Doç. Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Bölümü Öğretim Üyesi
mucahitarpaci@hotmail.com

Öz

Bu çalışmanın amacı, İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (İDKAB) 4-8. sınıflar programında yer alan değerlerin, öğretmen ve veliler tarafından algılanan önemine ilişkin öğretmenler ile velilerin görüşlerini tespit etmek, bu görüşler arasındaki farklılıkları ortaya koymaktır. Araştırmada, öğretmen ve veli görüşlerine dayalı betimsel bir alan araştırması gerçekleştirilmiştir. Araştırmanın örneklem grubunu Diyarbakır ilinde görev yapan 164 Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeni ve 512 öğrenci velisi oluşturmaktadır. Veri toplama aracı olarak öğretmen ve veli anketleri kullanılmıştır. Anketler, İlköğretim 4-8. sınıflar programında yer alan değerlerin öğretmen ve veliler tarafından algılanan önemine ilişkin öğretmen ve velilerin görüşlerini ölçmeye yönelik yapılandırılmış anketlerdir. Araştırmada öğretmenlerin en önemli gördükleri değerlerin sırasıyla "dürüstlük", "adalet" ve "doğruluk" değeri olduğu, velilerin en önemli gördükleri üç değer "dürüstlük", "adalet" ve "saygı" değeri olduğu görülmüştür. Araştırmada öğretmen ve velilerin en önemli gördükleri değerlerin örtüştüğü sonucuna ulaşılmıştır. Anahtar Kelimeler: Değerler, İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programı, Değer Kazanımı, Din Eğitimi

The Opinions of Teachers and Parents on Values and Values Education in Primary Religion and Ethics Course -Diyarbakır Sample-

The aim of this study is to investigate the opinions of teachers and parents on values education in religion and morals courses studied in 4th to 8th grade syllabi. Values affect human behavior directly or indirectly. The school is to show respect to the values of the society while having also interaction therewith. Thus, the present study, being a case study based on the perceptions of the teachers and parents, is conducted. The sample of the study consists of 164 religion and morals teachers and 512 parents in Diyarbakır. Teacher and parent questionnaires are utilized in data collection. The questionnaires aimed to measure the perceived importance of values in 4th to 8th grade syllabi of religion and morals course by teachers and parents. The results of the survey revealed that teachers perceive "honesty", "justice" and "correctness" as high ranking values whereas the parents perceive "honesty", "justice" and "respect" as foremost ones. In conclusion, the perceptions of teachers and parents are in congruence.

Key Words: Values, Primary Religion and Morals Syllabus, Values Acquisition, Religious Education

Atıf

Mücahit Arpacı, Öğretmen ve Velilerin İDKAB Dersinde Değerler ve Değerler Eğitimi Hakkındaki Görüşleri, Marife, Yaz 2014, ss. 107-121

* Bu çalışma, Uluslararası İnsani Değerlerin Yeniden İnşası Sempozyumu'nda (19-21 Haziran 2014 Erzurum) sunulan tebliğin gözden geçirilmiş ve genişletilmiş hâlidir. Dicle Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinatörlüğü (DÜBAP) tarafından desteklenen 13-İF-60 nolu proje kapsamında hazırlanmıştır.

Giriş

Literatür incelendiğinde değerler kavramının ekonomiden psikolojiye, sosyolojiden fen bilimlerine, ilahiyattan siyasal bilimlere ve felsefeden eğitim bilimlerine pek çok alanda kullanıldığı görülmüştür. Bu kadar farklı alanda kullanılan değer kavramı incelendiğinde bu kavrama ilişkin çeşitli tanımlar yapılmıştır. Değer kavramının anlamı sosyal bilimlerde net değildir ve tanımı için ortak bir görüş yoktur. Yaygın olarak kullanılmasına karşın, değer tanımı üzerinde ortak bir görüş birliği yoktur. Her düşünce okulu, kelimeyi kendi tanımıyla değerlendirmektedir. Bu sebeple, belli bir tanım başka bir düşüncede çoğunlukla geçerli değildir. Ortaya çıkan tek uzlaşma değerlerin insan için önemli bir şeyi temsil ettiğidir¹. Genellikle değerlerin, ihtiyaçlar, kişilik tipleri, güdüleyiciler, amaçlar, araçlar, tutumlar ve ilgiler olarak düşünüldüğü görülür. Değer konusu, toplumsal veya bireysel açıdan ele alınabildiği gibi kültürler açısından da ele alınabilir. Bu nedenle, değerlerin tüm bilim dallarında kabul edilen bir tanımına ulaşmak yerine bir takım değer tanımlarını vermek daha işlevsel olabilir².

Znaniacki tarafından sosyal bilimlere kazandırılan değer kavramı, Latince kıymetli olmak veya güçlü olmak anlamlarına gelen (valere) kökünden türetilmiştir³. Türk Dil Kurumu tarafından değer, bir şeyin önemini belirlemeye yarayan soyut ölçü, bir şeyin karşılığı ve kıymet olarak tanımlanır. Değer, bir şeyin kıymetini belirleyen ölçü, bir şeyin değdiği karşılık, şu veya bu kıymette olanın değerinde bulunan olarak kullanılmaktadır⁴.

Rokeach⁵, değer kavramının yaygın olarak kabul gören iki farklı kullanımı olduğunu belirtmiştir. Bunlardan birincisi insanların önemli olarak düşündüğü yani kişide olan değerler, ikincisi ise bir nesnenin karşılığı yani kıymetidir. Değer, bir şeyin kendisiyle aynı cinsten olan şeyler arasındaki özel yeridir. Buna göre bir şeyin değerliliği, kendisiyle aynı cinsten olan şeyler arasındaki yerinden dolayı insanla olan özel ilgisi, insan için taşıdığı özel anlamdır. Değerler ise eserlerle veya kişilerin yaptıklarıyla, yaşamlarıyla ilgilidir. Kişinin kendini, dünyayı ve olayları yorumlama biçimi, varlık yapısı ve imkânlarıdır⁶. Değerler, genel olarak bireyin diğer bireylerle ilişkilerinde belirli durumları tercih etme eğilimidir⁷.

Değerler; genelde inanılan, arzu edilen ve davranışlar için ölçüt olarak kullanılan olgulardır. Belirli bir durumu diğerine tercih etme eğilimi olarak tanımlanan değerler, davranışlara kaynaklık eden ve onları yargılamaya yarayan anlayışlardır⁸. Değerler, insana özgü, insanı insan yapan ve onu diğer canlılardan ayıran

¹ Raths, *Values and Teaching: Working with Values in the Classroom*.

² Bacanlı, *Psikolojik Kavram Analizleri*, s. 205.

³ Bilgin, *Sosyal Psikolojide Yöntem Ve Pratik Çalışmalar*, s. 83.

⁴ Sami, *Kâmüs-ı Türkî (Temel Türkçe Sözlük)*, s. 244.

⁵ Rokeach, *The Nature of Human Values*, s. 4.

⁶ Kuçaridi, *Felsefi Açıdan Eğitim ve Türkiye'de Eğitim*, s. 40-42.

⁷ Hofstede, *Culture's Consequences: International Differences in Work-Related Values*, s. 18.

⁸ Güngör, *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak*, s. 25.

bir nitelik taşıır. Ayrıca değerler, insanın amaçlarına uygun tarzda kendini gerçekleştirebilecek duruma gelmelerine yardımcı olur⁹. Değer kavramı, bazen yaşam biçimleri arasında tercihleri, insanın dünyadaki yeri ile ilgili temel sayıltıları, herhangi bir ihtiyacın, tutumun ya da arzunun hedefi bazen de kültürel ve sosyal değer gibi oldukça farklı ve çeşitli şekillerde algılanmaktadır. Değerler, bireyin işinin ve günlük yaşamının temel bir parçası olan ve onun yaşamına anlam kazandıran ideallerdir. Değerler, toplumun sosyo-kültürel öğelerine anlam veren en önemli ölçütlerdir.¹⁰ Bu yönüyle değerler toplumda bireylerin tercihlerine, kararlarına ve davranışlarına yol gösteren inançlar ve kanaatlerdir.

Değerler, belirli bir durumu bir diğerine tercih etme eğilimi olarak da tanımlanmaktadır. Değerler, davranışlara kaynaklık eden ve onları yargılamaya yarayan anlayışlardır. Değerler, ayrıca, istenen, arzu edilen, ilgi duyulan, ihtiyaç duyulan şeydir. Değer kavramı, olması gerekeni ifade eder. Bilimin ve bilginin doğrudan konusu olan olmuş olandan farklıdır. Dolayısıyla değer kavramı, teoriden çok pratik bir karakter taşıır. Yani o, eyleme ve ideale yöneliktir¹¹. Değerler, insanların değer verdiği ve ulaşmak için peşinden koştuğu, elde etmeyi şiddetle arzu ettiği şeylerdir. Bunlar; mal, mülk, servet, sıhhat gibi değerler olduğu gibi mutluluk, huzur, vatan sevgisi ve özgürlük gibi tamamen manevi değerler de olabilir¹². Yapıcı ve Zengin'e¹³ göre ise değerler, paylaşılmış ve genelleşmiş tutumlardır. En genel tanımıyla değerler neyin iyi neyin kötü olduğu konusundaki yargılarımızdır. Beğenilerimize göre tercih ettiğimiz şeyler olmaktan çok bireyin çevresi ile etkileşimini sağlayan az çok kesin ve sistematik fikirlerdir¹⁴.

Değerlerle ilgili olarak yapılan tanımlar incelendiğinde değerlerin bireysel boyutunda güdü, karar verme, tutum, inanç, ihtiyaç gibi kavramlar ağırlık kazanırken; toplumsal boyutta ise, toplumca en iyi, en doğru ve en faydalı kabul edilenler dikkati çekmektedir¹⁵. MEB tarafından değerlerin özellikleri şu şekilde vurgulanmaktadır.

1. Değerler toplum ya da bireyler tarafından benimsenen birleştirici olgulardır.
2. Toplumun sosyal ihtiyaçlarını karşıladığına ve bireylerin iyiliği için olduğuna inanılan ölçütlerdir.
3. Sadece bilinç değil, duygu ve heyecanları da ilgilendiren yargılardır.
4. Değerler bireyin bilincinde yer alan ve davranışı yönlendiren güdülerdir.

⁹ Kuaridi, *Felsefi Açıdan Eğitim ve Türkiye'de Eğitim*, s. 8.

¹⁰ Özensel, "Sosyolojik Bir Olgu Olarak Değer", s. 217-239.

¹¹ Erdem, "Üniversite Kültüründe Önemli Bir Unsur: Değerler", s. 55-72, Bolay, *Değerlerimiz ve Günlük Hayat*, s. 60.

¹² Bolay, "Aşkın Değerler Buhramı", s. 55-69.

¹³Yapıcı-Zengin, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Tercih Sıralaması Üzerine Psikolojik Bir Araştırma", s. 173-206.

¹⁴ Veugelers, "Values in teaching", s. 377-389.

¹⁵ Akbaş, "Türk Milli Eğitim Sisteminin Duyuşsal Amaçlarının İlköğretim II. Kademedeki Gerçekleşme Derecesinin Değerlendirilmesi", s. 673-696.

5. Değerlerin normlardan farkı normlardan daha genel ve soyut bir nitelik taşımasıdır. Değer normu da içerir.

Değer, kültürden bağımsız olarak düşünülemez. Kültür ise paylaşılan değerler, simgeler, ideolojiler, inançlar ve yaşantıların bütünüdür¹⁶. Eğitim, belli bir toplumun idealine yönelik değerler sistemini bireylere iletmede önemli rol oynamaktadır. Toplumlar değerlerinin önemli bir kısmını eğitim sistemiyle aktarmaktadır. Eğitim hedefleri de yeni değerler doğrultusunda yeniden şekillenmektedir. Bu nedenle, değerlerin de ortaya konması gerekmektedir (Özden, 2008). Her toplumda eğitimin temel işlevlerinden birisi, toplumun kültürel mirasının birikimi ve sürekliliğini sağlamaktır. Bu miras yoluyla her kuşak kültür birikimi sürecini önceki kuşağın bıraktığı yerden devralarak sürdürebilmektedir. Bu devralma, o toplumun değerlerinin ve toplumsal normlarının (yapılması istenen ve istenmeyen) öğretilmesi yoluyla gerçekleşir. Bu görev, bir yandan doğru alışkanlık ve tutumların geliştirilmesini, diğer yandan zararlı olabilecek anti sosyal etkenlere karşı koymayı içine almaktadır¹⁷.

İnsanlar değer ve inançlarını çevrelerindeki diğer insanlardan öğrenir ve bu değerleri davranışlarına yansıtırlar. Anne babalar çocuklarının ahlaki eğitiminden birinci derecede sorumluyken, ailenin ardından okul da toplumsal değerleri öğreten önemli bir kurum olarak karşımıza çıkmaktadır. Okulda değerler eğitimi vatan daş yetiştirme süreci içinde gerçekleşmektedir. Bu süreçte öğretmenler bilinçli ya da değil değerleri öğrencilerine aktarırlar¹⁸. Bireyin din eğitimi formal eğitim yoluyla olabileceği gibi, informal eğitim yoluyla günlük yaşam içerisinde kendiliğinden meydana gelebilmektedir. Okul programında yer alan derslerin ortak hedefi, öğrenciyi yetiştirmek, topluma hazırlamak, toplumun değer yargılarını öğretmek, kısaca öğrenciyi “insan” olma yolunda eğitmektir. Eğitim, genel bir bakışla insanın yetiştirilmesi olayından başka bir şey değildir¹⁹. Okulların önemli görevi, kültür aktarımında okul programında açık olarak belirtilen veya belirtilmeyen değerleri öğretmek, öğrencileri belirlenen kurallar doğrultusunda disipline etmek, ahlaki gelişimine katkıda bulunmak, karakterini ve benlik algısını olumlu yönde etkilemektir²⁰. Bu bağlamda okullardaki din eğitiminin en temel işlevlerinden birisi yetişmekte olan nesle din hakkında doğru bilgi vermek, onların toplumda yaygın olan zihniyetler üzerinde düşünmelerini sağlamak ve gençleri bilinçlendirmektir²¹.

Değerleri içeren kültür aktarımında öncelikle aile, sonra da planlı bir şekilde eğitim kurumları, uzak ve yakın çevre gelmektedir. Alt yapısının ailede hazırlandığı değer eğitimi okulda pekiştirilir ve geliştirilir. Okullardaki eğitimle, aile desteği olmadan değer kazanımı sağlanamaz. Okul desteği çok önemlidir ancak, her ümidi,

¹⁶ Şişman, *Örgüt Kültürü*.

¹⁷ Tezcan, *Eğitim Sosyolojisi*.

¹⁸ Coombs-Richardson, Tolson, “A Comparison of Values Rankings for Selected American and Australian Teachers”, s. 263-277.

¹⁹ Selçuk, “Din Eğitimi Özgürleştiren Bir Süreç Olabilir mi?”, s. 73-87.

²⁰ Akbaş, *Türk Milli Eğitim Sisteminin Duyuşsal Amaçlarının İlköğretim II. Kademedeki Gerçekleşme Derecesinin Değerlendirilmesi*.

²¹ Selçuk, “Din Eğitimi Özgürleştiren Bir Süreç Olabilir mi?”, s. 73-87.

örgün eğitim kurumlarına, okullara bağlamak doğru bir düşünce değildir²². Okullar, ailede kazanılan değerlerin daha da pekiştirileceği ve yeni bazı değerlerin kazanılacağı ortamlardır. Ailede olduğu gibi okulda da değerler eğitiminin yaşantıların bir parçası hâline getirilerek verilmesi en uygun olan yoldur²³. Bu bağlamda değerler eğitimi açısından değerlendirme yapıldığında değerler, eğitim kurumlarında çok yakın zamana kadar genellikle örtük programla verilmeye çalışılmıştır. Yakın zamana kadar değerler eğitim yoluyla geliştirilmesi gereken bir alan olarak düşünülmemiştir. Bu yüzden mevcut öğretim programına kadar hem genel eğitim içinde hem de sosyal bilgiler eğitimi içinde gerekli yer ve öneme sahip olamamıştır. Genel amaçları arasında olmasına rağmen değerler öğretim programına konulmamıştır²⁴.

Günümüzde küreselleşme; siyasi, sosyal, ekonomik ve kültürel alanlarda pek çok gelişmeye imkan sağlarken bir taraftan da toplumsal yaşamı tehdit eden sorunların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bireyi, aileyi, yaşadığımız toplumu ve dünyayı tehdit eden risk ve sorunların çözümünde, toplumsal yaşantımızın temel yapısını oluşturan milli, manevi, sosyal, ahlaki ve kültürel değerlerimiz en önemli referans kaynağımızdır. Değerler eğitimi toplumun tümünü ilgilendirdiğinden çok boyutlu ele alınması gerekmektedir²⁵

Türk Milli Eğitiminin genel amaçlarına bakıldığında, Türk milletinin milli, ahlaki, manevi ve kültürel değerlerinin öğrencilere kazandırılmasının Türk eğitim sisteminin en temel amaç ve görevlerinden birisi olduğu görülmektedir. İlköğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi öğretim programının değerler eğitimi bağlamında taşıdığı özellikleri ve geliştirilmesinde temel alınan ilkeler şöyle belirtilmektedir: Millî kimlikle birlikte evrensel değerlerin benimsenmesine önem verilmiştir. Öğrencilerin kendi dinî ve ahlaki örf ve âdetleri çerçevesinde ruhsal, ahlaki, sosyal ve kültürel yönlerden gelişmeleri hedeflenmiştir. Öğrencilerin haklarını bilen ve kullanan, sorumluluklarını yerine getiren bireyler olarak yetişmeleri önemsenmiştir. Öğrencilerin toplumsal sorunlara karşı duyarlı olmalarının sağlanması amaçlanmıştır. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi aynı zamanda bir değerler eğitimi dersidir. 2005 yılından itibaren uygulanmakta olan programda dikkati çeken hususlardan biri de değerler eğitimi konusunun programlar içinde vurgulanmasıdır. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programı incelendiğinde öğrencilere toplam 61 değer kazandırılması hedeflenmektedir²⁶. Bu değerler; “*Alçak gönüllülük, Çalışkanlık, Dürüstlük, Emaneti korumak, Güvenirlik, Hakseverlik, Merhamet, Sözünde durmak, Vefa, Cömertlik, Doğruluk, Hoşgörü, İyi niyet, Kadirşinaslık, Kanaat, Sorumluluk, Kişilikle ilgili değerler, Aile kurumuna ve birliğine önem verme, Bağışlama, Dayanışma, Dostluk, Fedakârlık, Misafirperverlik, Mürüvvet, Nezaket, Paylaşımçı*

²² Aydın, *Okulda Değerler Eğitimi Yöntemler-Etkinlikler-Kaynaklar*, s. 27-29.

²³ Hökeleli, “Üstün Yetenekli Çocukların Değer Yönelimleri ve Eğitimleri”, s. 371-396.

²⁴ Doğanay, “Değerler Eğitimi”, s. 225-226.

²⁵ MEB, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4,5,6,7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu*.

²⁶ MEB, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4,5,6,7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu*.

olmak, Samimiyet, Saygı, Sevgi, Yardım severlik, Bilimsellik, Görgülü olmak, Ölçülülük, Sadelik, Sağlıklı olmaya önem verme, Tutumluluk, Adalet, Demokrasi bilinci, Bağışsızlık, Barış, Cesaret, Sabır, Türk bayrağına ve İstiklal Marşı'na saygı, Gazilik, Millet sevgisi, Şehitlik, Tarihsel mirasa duyarlılık, Türk büyüklerine saygı, Vatanseverlik, Hayâ, İbadet yerlerine saygı, İffet, Namuslu olmak, Şükür, Doğa sevgisi, Doğal çevreye duyarlılık, Duyarlılık, Temizlik Estetik” olarak belirlenmiştir.

Değerlerin kazandırılmasında özellikle okul ve aile çok önemli sorumluluklar taşımaktadır. Aile ve okulda öğretmenlerin değerlerin kazandırılmasında önemli payları olduğu aşikardır. Öğrencilerde değer karmaşası oluşmaması için okulda kazandırılan değerler ile ailede kazandırılan değerler birbirleriyle uyumlu olmalıdır. Söz konusu uyum sağlandığında değer eğitimi çalışmalarının da başarı oranı artacaktır.

Bu çalışmada değerlerin çocuklara kazandırılması sürecinde öğretmen ve velilerin görüşlerinin tespit edilmesi amaçlanmıştır. Bu amaçları gerçekleştirmek için aşağıdaki sorulara cevaplar aranmıştır;

1. Değerlerin öğrencilere kazandırılmasında velilerin ve öğretmenlerin birbirlerinden beklentileri nelerdir?
2. Velilere ve öğretmenlere göre öğrencilere öncelikli olarak hangi değerler kazandırılmalıdır?
3. Çocuklara okulda ve evde kazandırılmaya çalışılan değerler nelerdir?
4. Kazandırılmaya çalışılan değerler için başvuru yolları hangileridir?
5. Çocuklara kazandırılmakta zorluk çekilen değerler hangileridir?
6. Kazandırılmaya çalışılan değerlerin öğrenciler üzerindeki etkisini artırmak için öğretmen ve velilerin önerileri nelerdir?

Yöntem

Bu araştırma öğretmen ve veli görüşlerine dayalı betimsel bir alan araştırmasıdır. Araştırmacının çalışma evrenini Diyarbakır il merkezinde bulunan ilköğretim okullarında görev yapan, 4-8. sınıflarda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmenleri ile bu sınıflarda okuyan öğrencilerin velileri oluşturmaktadır. Çalışma evreninde yer alan öğretmenlerin tamamına ulaşılmaya çalışılmış, 2013-2014 eğitim-öğretim yılında Diyarbakır ilinde görev yapan 164 öğretmene anket uygulanmıştır. Veliler için ise, Diyarbakır Milli Eğitim Müdürlüğü'nün A, B ve C sınıfı okul tasnifi ve uzman görüşlerine dayanarak, sosyo-ekonomik düzeyi iyi, orta ve zayıf olmak üzere 3 kategoriye ayrılmıştır. Bu okullar arasında her sosyo-ekonomik grubu dengeli şekilde temsil edecek biçimde seçilen (10) ilköğretim okulundaki 512 öğrenci velisine basit tesadüfi örneklem ile ulaşılmıştır. Araştırmaya katılanlara ait bilgiler Tablo 1'de verilmiştir.

Tablo 1 Katılımcılar

Veli				Öğretmen			
		N	%			N	%
Cinsiyet	Erkek	291	56,8	Cinsiyet	Erkek	96	58,2
	Kadın	221	43,2		Kadın	69	41,8
Yaş grupları	30 Yaş ve Altı	43	8,4	Yaş grupları	30 Yaş ve altı	65	39,4
	31-40 Yaş Arası	279	54,5		31-40 Yaş arası	89	53,9
	41-50 Yaş Arası	161	31,4		41 Yaş ve üzeri	11	6,7
	51 Yaş ve Üstü	29	5,7		1-10 Yıl Arası	110	66,7
Öğrenim Durumu	İlköğretim	168	32,8	Kıdem	11-20 Yıl Arası	31	18,8
	Ortaöğretim	131	25,6		21-30 Yıl Arası	22	13,3
	Ön lisans	85	16,6		31 Yıl ve Üzeri	2	1,2
	Lisans ve üstü	114	22,3		Toplam	165	100
	Okula gitmemiş	14	2,7				
	Toplam	512	100				

Araştırmaya katılan velilerin %56.8'ini erkek, %43.2'sini kadın veliler oluşturmaktadır. Velilerin %54.5'i 31-40 yaş aralığında yer almakta ve %32.8'ini ilköğretim mezunları oluşturmaktadır. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerinin %58.2'sini erkek, %53.9'unu 21-40 yaş gurubunda yer alanlar ve %66.7'sini 1-10 yıl arası kıdeme sahip öğretmenler oluşturmaktadır.

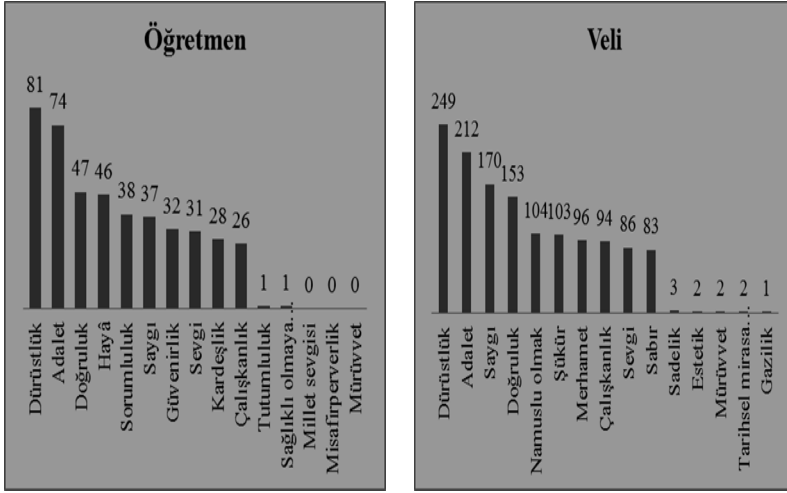
Veri toplama aracı olarak öğretmen ve veli anketleri kullanılmıştır. Anketler, demografik değişkenleri içeren bölüm ile İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 4-8. sınıf programında yer alan değerlerin yazılı olduğu ve bu dersteki değerler eğitimi ile ilgili ikinci bölümden oluşan anketlerdir. Veli anketlerindeki ilk bölümde bazı değişkenler öğrenci velilerinin sosyo-ekonomik seviyelerini tespit etmekte kullanılacak verileri elde etmeye yönelik hazırlanmıştır. Her iki anketin ikinci bölümünde ise hem öğretmenler hem de veliler listelenmiş olan değerlerden en önemli gördükleri 5 değeri işaretlemişlerdir. Veriler, istatistik programı kullanılarak yüzde, frekans, ortalama, Kay-Kare Testi analizlerine tabii tutulmuştur.

Bulgular ve Yorumlar

Bu bölümde programda yer alan değerlerin öğretmen ve öğrenci velileri tarafından algılanan önemine ilişkin bulgular verilmiştir. Öğretmen ve velilerin en çok önem verdiği değerleri tespit edebilmek için anketlerden elde edilen veriler yüzde ve frekans analizlerine tabii tutulmuşlardır.

Öğretmen ve velilerden İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 4-8. sınıf programında yer alan değerlerden en önemli gördükleri (5) tane değeri seçmeleri istenmiştir. Aşağıdaki grafikte öğretmen ve velilerin önemli gördükleri değerlerin yüzdeleri verilmiştir.

Şekil 1 Öğretmen ve Velilerin Önemli Gördükleri Değerler



Grafik incelendiğinde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmenlerinin en önemli gördükleri değer “Dürüstlük” değeri olduğu anlaşılmaktadır. İkinci sırada “adalet” ve üçüncü sırada “doğruluk” dördüncü olarak ise “haya” ve beşinci sırada “sorumluluk” değerleri öğretmenlerin en önemli gördükleri değerler olarak tespit edilmiştir. Öğretmenler tarafından hiç tercih edilmeyen değerlerin ise “mürüvvet”, “misafirperverlik” ve “millet sevgisi” değerleri olduğu görülmektedir.

Araştırmaya katılan velilerin en önemli gördükleri değer “dürüstlük” değeri olduğu, ikinci sırada “adalet”, üçüncü sırada “saygı”, dördüncü sırada “doğruluk” ve beşinci sırada ise “namuslu olmak” değeri olduğu tespit edilmiştir. Velilerin en az önemli gördükleri değerlerin ise “gazilik”, “tarihsel mirasa saygı”, “mürüvvet”, “estetik” ve “sadelik” değerleri olduğu görülmektedir.

Grafikteki verilerden hareketle Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinde öğretmenlerin en önemli gördükleri değerlerle velilerin en önemli gördükleri değerlerin örtüştüğü tespit edilmiştir. Aynı şekilde en az önemli görülen değerlerde de bir örtüşme söz konusudur. Veli ve öğretmenlerin toplumsal değerlerden çok bireysel değerleri tercih ettikleri tespit edilmiştir. Araştırmacı tarafından 2012 yılında farklı bir örneklem grubunda yapılan araştırmada da aynı sonuçlara ulaşılmıştır. Veliler tarafından en çok tercih edilen değerler, “adalet”, “dürüstlük”, “doğruluk”, “saygı” ve “barış” değerleri iken en az tercih edilen değerler, “gazilik”, “tarihsel mirasa duyarlılık”, “mürüvvet”, “estetik” değerleri olmuştur (Arpacı, 2012). Genel bir değerlendirme kapsamında bu çalışmaya katılan velilerin de bireysel değerlere daha çok önem verdiği söylenebilir.

Tablo 2 Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenleri ve Velilere Göre Öğrencide Değerlerin Oluşmasında Etkili Olduğu Düşünülen Hususlara Göre Dağılım

Size göre öğrencilerde değerlerin oluşmasında en etkili üç (3) faktör hangileridir?					
VELİ	N	%	ÖĞRETMEN	Mean	St
Aile	263	51,4	Aile	,93	,23
Din	75	14,6	Medya	,31	,46
Çevre	72	14,1	Din	,43	,49
Okul	54	10,5	Okul	,22	,41
Ahlak ve insanlık	23	4,5	Diyarbakır çevresi	,07	,27
Alışkanlıklar	15	2,9	Çevre	,63	,48
Medya	4	,8	Cemaatler	,15	,36
Cemaatler/Tarikatlar	3	,6	Ahlak ve insanlık	,12	,33
Kişinin kendi yargıları	2	,4	Kişinin kendi yargıları	,01	,13
Diyarbakır ve çevresi	1	,2	Alışkanlıklar	,05	,22
Toplam	512	100	Toplam	165	

Araştırmaya katılan velilere göre öğrencide değerlerin oluşmasında en etkili faktör ailedir. Bu faktörü din, çevre ve okul takip etmektedir. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmenlerine göre de öğrencide değerlerin oluşmasında en etkili faktör ailedir. Bu faktörü medya, din ve okul faktörleri takip etmektedir. Öğrencide değerlerin oluşmasında en etkili üç faktör tercihi her iki grupta da aynı iken, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmenlerine göre medya ikinci sırada gelirken velilerde din ikinci sırada yer almaktadır. Çevre faktörü velilere göre önemli bir faktör iken Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmenlerine göre Diyarbakır çevresi daha önemli bir faktördür.

Tablo 3 Veli ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Öğrencilerde Kesinlikle Bulunmaması Gerektiğini Düşündükleri Niteliklere İlişkin Kay-Kare Testi Sonuçları

		Cehalet	Terör	Aşırılık	Yalan söyleme	İnançsızlık	Toplam
Öğretmen	N	65	20	8	45	26	164
	%	39,6	12,2	4,9	27,4	15,9	100
Veli	N	135	74	13	128	162	512
	%	26,4	14,5	2,5	25,0	31,6	100,0
Toplam	N	200	94	21	173	188	676
	%	29,6	13,9	3,1	25,6	27,8	100

$$x^2=21.45 \text{ sd}=4 \text{ p}=0.001$$

Öğrencilerde görülmek istenmeyen kötü niteliklere ilişkin veli ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmenlerinin görüşlerinin farklılık gösterip göstermediği ya da her iki grubun görüşlerinin ilişkili olup olmadığına ilişkin kay-kare testi sonuçları tablo 3'te verilmiştir.

Tablo 3'e göre, "Cehalet"i öğrencilerde görülmek istenmeyen kötü nitelik olarak belirten Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerinin oranı %39.6 iken bu oranın velilerde %26.4 olduğu tespit edilmiştir. "Terör"ü öğrencilerde görülmek istenmeyen kötü nitelik olarak belirten Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerinin oranı %12.2 iken bu oranın velilerde %14.5 olduğu tespit edilmiştir. "Aşırılık"ı öğrencilerde görülmek istenmeyen kötü nitelik olarak belirten Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerinin oranı %4.9 iken bu oranın velilerde %2.5 olduğu tespit edilmiştir. "Yalan söyleme"yi öğrencilerde görülmek istenmeyen kötü nitelik ola-

rak belirten Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerinin oranı %27.4 iken bu oranın velilerde %5 olduğu tespit edilmiştir. “İnançsızlık”ı öğrencilerde görülmek istenmeyen kötü nitelik olarak belirten Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerinin oranı %15.9 iken bu oranın velilerde %31.6 olduğu tespit edilmiştir. Buna göre Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenleri “Cehalet”i, veliler ise “İnançsızlık”ı öğrencilerde görülmek istenmeyen en kötü özellik olarak ön plana çıkardıkları görülmektedir. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenleri ve velilerin öğrencilerde görülmek istenmeyen kötü niteliklere ilişkin görüşlerinde gözlenen bu farkın anlamlı olduğu görülmüştür, $\chi^2(sd=4, n=676)=21.45, p<0.01$. Başka bir ifadeyle, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenleri ve velilerin öğrencilerde görülmek istenmeyen kötü niteliklere ilişkin görüşleri arasında anlamlı bir ilişki vardır.

Tablo 4 Veli ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerine Göre En Önemli Erdemlere İlişkin Kay-Kare Testi Sonuçları

		Dini Erdemler	Biyolojik Erdemler	Erdemli Davranışlar	Duygusal Erdemler	Sosyal Erdemler	Zihinsel Erdemler	Toplam
Öğretmen	N	97	1	50	3	8	5	164
	%	59,1	0,6	30,5	1,8	4,9	3,0	100
Veli	N	415	26	54	1	6	10	512
	%	81,1	5,1%	10,5	0,2	1,2	2,0	100
Toplam	N	512	27	104	4	14	15	676
	%	75,7	4,0%	15,4	0,6	2,1	2,2	100

$$\chi^2=60.70 \text{ sd}=5 \text{ p}=0.001$$

Erdem tercihlerine ilişkin veli ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmenlerinin görüşlerinin farklılık gösterip göstermediği ya da her iki grubun görüşlerinin ilişkili olup olmadığına ilişkin kay-kare testi sonuçları tablo 4’te verilmiştir.

Tablo 4’e göre, “Allah inanmak gibi dini değerler”i en önemli erdem olarak belirten Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerinin oranı %59.1 iken bu oranın velilerde %81.1 olduğu görülmektedir. “Yaşam hakkı gibi biyolojik erdemler”i en önemli erdem olarak belirten Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerinin oranı %0,6 iken bu oranın velilerde %5.1 olduğu görülmektedir. “Doğruluk gibi erdemli davranışlar”ı en önemli erdem olarak belirten Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerinin oranı %30.5 iken bu oranın velilerde %10.5 olduğu görülmektedir. “Aşk gibi Duygusal erdemler”i en önemli erdem olarak belirten Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerinin oranı %1.8 iken bu oranın velilerde %0.2 olduğu görülmektedir. “Kardeşlik gibi sosyal erdemler”i en önemli erdem olarak belirten Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerinin oranı %4.9 iken bu oranın velilerde %1.2 olduğu görülmektedir. “Yaratıcı düşünme gibi zihinsel erdemler”i en önemli erdem olarak belirten Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerinin oranı %3 iken bu oranın velilerde %2 olduğu görülmektedir. Buna göre Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenleri “Doğruluk gibi erdemli davranışlar”ı, veliler ise “Yaşam hakkı gibi biyolojik erdemler”i ön plana çıkardıkları görülmektedir. Her iki grupta da “Allah’a inanmak gibi dini değerler” en önemli görülen erdem olarak tespit edilmiştir. Ancak velilerin “Allah’a inanmak gibi dini değerler”, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerine göre daha fazla tercih ettikleri görülmektedir. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenleri ve velilerin erdem tercihlerine ilişkin görüşlerinde gözlenen

bu farkın anlamlı olduğu görülmüştür, $\chi^2(sd=5, n=676)=60.70, p<0.01$. Başka bir ifadeyle, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenleri ve velilerin erdem tercihlerine ilişkin görüşleri arasında anlamlı bir ilişki vardır.

Tablo 5 Veli ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerine Göre Değer Eğitiminin En İyi Yoluna İlişkin Kay-Kare Testi Sonuçları

		İyi model	Eğitim-öğretim	Uygulama	Ödül/ceza	Vicdan	İyi hikâyeler	Toplam
Öğretmen	N	113	24	13	0	14	0	164
	%	68,9	14,6	7,9	0,0	8,5	0,0%	100
Veli	N	99	328	31	8	40	6	512
	%	19,3	64,1	6,1%	1,6	7,8	1,2	100
Toplam	N	212	352	44	8	54	6	676
	%	31,4	52,1	6,5	1,2	8,0	0,9	100

$$\chi^2=160.82 \text{ sd}=5 \text{ p}=0.001$$

Değer eğitiminin en iyi yoluna ilişkin veli ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmenlerinin görüşlerinin farklılık gösterip göstermediği ya da her iki grubun görüşlerinin ilişkili olup olmadığına ilişkin kay-kare testi sonuçları tablo 5'te verilmiştir.

Tablo 5'e göre, "İyi model"i en iyi değer eğitimi yolu olarak belirten Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerinin oranı %68.9 iken bu oranın velilerde %19.3 olduğu görülmektedir. "Eğitim-öğretim"i en iyi değer eğitimi yolu olarak belirten Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerinin oranı %14.6 iken bu oranın velilerde %6.1 olduğu görülmektedir. "Uygulama"yı en iyi değer eğitimi yolu olarak belirten Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerinin oranı %7.9 iken bu oranın velilerde %6.1 olduğu görülmektedir. "Ödül ve Ceza"yı en iyi değer eğitimi yolu olarak belirten Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerinin oranı %0 iken bu oranın velilerde %1.6 olduğu görülmektedir. "Vicdan"ı en iyi değer eğitimi yolu olarak belirten Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerinin oranı %8.5 iken bu oranın velilerde %7.8 olduğu görülmektedir. "İyi Hikâyeler"i en iyi değer eğitimi yolu olarak belirten Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerinin oranı %0 iken bu oranın velilerde %1.2 olduğu görülmektedir. Buna göre Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenleri "İyi model"i, veliler ise "Eğitim-Öğretimi" ön plana çıkardıkları görülmektedir. Her iki grupta da "Allah inanmak gibi dini değerler" en önemli görülen erdem olarak tespit edilmiştir. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenleri ve velilerin değer eğitimine ilişkin görüşlerinde gözlenen bu farkın anlamlı olduğu bulunmuştur, $\chi^2(sd=5, n=676)=160.82, p<0.01$. Başka bir ifadeyle, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenleri ve velilerin değerler eğitimine ilişkin görüşleri arasında anlamlı bir ilişki vardır.

Tablo 6 Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenleri ve Velilere Göre Toplumdaki Değer Krizinin En Önemli Nedenine Göre Dağılım

Size göre toplumdaki değer krizinin en önemli nedeni nedir					
VELİ			ÖĞRETMEN		
	N	%		N	%
İnançsızlık	71	13,9	Medya ve özentî	21	12,7
Cehalet	64	12,5	Cehalet	19	11,5
Saygısızlık	45	8,8	İyi rol modellerin olmaması	17	10,3
Dinden uzaklaşma	30	5,9	Dinin anlaşılabilmesi	15	9,1
Medya	29	5,7	Ahlaki çöküş	14	8,5
Para	24	4,7	Etkili eğitim verememek	8	4,8
Hak hukuk tanımama	23	4,5	Çevre ve okul ortamı	8	4,8
Kişiliksiz olmak	19	3,7	İnançsızlık	8	4,8
Terör	17	3,3	Nankörlük	7	4,2
Bencillik	17	3,3	Kültürel Yozlaşma	4	2,4
Kültürel yozlaşma	16	3,1	Ailede değerlerin olmaması	4	2,4
Ahlaki değerlerin önemini yitirmesi	15	2,9	Kendi değerlerimizden uzaklaşma	3	1,8
Eğitim kalitesinin düşük olması	15	2,9	Toplumsal yozlaşma	3	1,8
Değerin olmaması	11	2,1	Bilinçsizlik	3	1,8
Aile kurumunun bozulması	9	1,8	Eğitimsiz aile	2	1,2
İşsizlik	9	1,8	Değerleri uygulamada yaşamadaki problemler	2	1,2
Alimler	8	1,6	Saygısızlık	2	1,2
Yalan	8	1,6	Farklılıklara saygısızlık	2	1,2
Aile eğitiminin eksikliği	8	1,6	Vurdumduymazlık	2	1,2
Güvensizlik	7	1,4	Ciddiyetsizlik	1	,6
Adaletsizlik	6	1,2	Modern ihtiyaçlar karşısında geleneksel tavır ve tutucu yaklaşımlar	1	,6
Anlayışsızlık	5	1,0	Kutuplaşma	1	,6
İletişim Eksikliği	5	1,0	Geçmişte uygulanma eğitim	1	,6
Hayasızlık	5	1,0	İman-amel ilişkisinin bulunmaması	1	,6
Yoksulluk	5	1,0	Kazanma hırsı	1	,6
Siyaset	4	,8	Taaassup	1	,6
Örnek rol model eksikliği	4	,8	Millî ve manevî duygulara yabancılaşma	1	,6
Kötü Yönetimler	3	,6	Yalnızlık	1	,6
Savaş	3	,6	Dinden uzaklaşılması	1	,6
İnsanların birbirini sevmemesi	3	,6	Çevre faktörünün kalitesizliği	1	,6
İnsanların birbirine güvenmemesi	3	,6	Bencillik	1	,6
Geçmişini bilmeme	3	,6	İletişimsizlik	1	,6
Hoşgörüsüzlük	3	,6	İslamî eğitimden uzaklaşmak	1	,6
Yobazlık	3	,6	Ahîret bilincinin yerleşmemesi	1	,6
Güvensizlik	2	,4	Dini kalplerden çıkarmaya yönelik faaliyetler	1	,6
Batiya özentî	2	,4	Sevgi eksikliği	1	,6
Kötü alışkanlıklar	2	,4	Samimiyetsizlik	1	,6
Tembellik	1	,2	Olumsuz model	1	,6
Hızda değişen toplum kuralları	1	,2	Siyaset	1	,6
Haram	1	,2	3F (Faiz, Fuhuş, Futbol)	1	,6
Yasaklar	1	,2			
Esitsizlik	1	,2			
Aşırı milliyetçilik	1	,2			
Total	512	100	Total	165	100

Araştırmaya katılan velilere göre toplumdaki değer krizinin en önemli nedeni inançsızlıktır. Bu faktörü cehalet, saygısızlık, dinden uzaklaşma ve medya faktörleri takip etmektedir. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmenlerine göre toplumdaki değer krizinin en önemli nedeni medya ve özentî faktörüdür. Bu faktörü cehalet, iyi rol modellerin olmaması, dinin anlaşılabilmesi ve ahlaki çöküş faktörleri takip etmektedir. Toplumdaki değer krizinin nedenlerine yönelik tanımlamalarda, özellikle ilk on faktör her iki grupta sıralamaları farklı olsa bile aynıdır. Cehalet her iki grupta da ikinci sırada yer almaktadır. Öğretmenlere göre özellikle değerlerin eğitimi ile

ilgili hususlar ilk sıralarda yer almaktadır. Velilerde inançsızlık ilk sırada yer alırken öğretmenler bu faktörü daha geri sıralarda tanımlamışlardır.

Sonuç ve Öneriler

Değerlerin, insanların hayatına yön veren, hayatın amacını ve ilkelerini belirleyen en temel unsurlar olduğu dikkate alındığında; değerlerin, eğitim-öğretim sürecinin en önemli boyutlarından birisi olduğu aşikârdır. Bu yönüyle toplumun kültürel mirasının ve değerlerinin öğrencilere aktarımı, eğitim-öğretimin öncelikli hedefleri arasında gelmektedir. Eğitim sistemimizin de en öncelikli hedefi, 1739 sayılı Milli Eğitim Temel Kanunu'nda yer alan genel amaçlarda belirlendiği üzere milli, ahlaki, manevi, insani ve kültürel değerlerin kazandırılması oluşturmaktadır.

İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programı da Milli Eğitimin genel amaçlarına uygun bir şekilde bu değerlerin öğrencilere kazandırılabilmesi için programda değerlere yer vermiştir. Değerlerin bu derste kazandırılabilmesi için 61 değer programa alınmıştır. Programda değerlerin seçilmesindeki amaç öğrenciler tarafından içselleştirilmesi öngörülen değerler şeklinde tespit edilmiş ve bu değerlerle ilgili yaklaşım, yöntem ve teknikler öğretmen bilgi notlarında belirtilmiştir.

Araştırmada öğretmen ve velilerin en önemli gördükleri değerlerin genel olarak örtüştüğü sonucuna ulaşılmıştır. En önemli değerler konusunda ortaya çıkan bu birliktelik, bu değerlerin öğretiminde gösterilecek hassasiyet, gayret ve işbirliği açısından oldukça önem arz etmektedir. Yapılan araştırma sonucunda en önem verilen değerlerin dürüstlük, adalet ve doğruluk değerlerinin olması, bireysel değerlere daha çok önem verildiğinin bir göstergesidir. Ayrıca Diyarbakır özelinde ülkemizin içinde bulunduğu siyasi ortamın (terörün) etkisinin olduğu söylenebilir. Özellikle Adalet değerinin öncelikli tercih edilmesi bunun göstergesidir. Programda öğretilecek değerlerin evrensel değerler yanında toplumun milli, ahlaki, sosyal ve kültürel değer yargıları dikkate alınarak, okul ve aile işbirliğinde tespit edilmesi gerekmektedir.

En az önem verilen değerler yönünden öğretmen ve velilerin aynı görüşte oldukları ortaya çıkmıştır. Hem veliler hem de öğretmenler mürüvvet, estetik ve misafirperverlik değerlerini en az önem verdikleri değer olarak belirtmişlerdir. Bunun nedeni olarak mürüvvet kavramının tam olarak anlaşılmasının etkili olduğu söylenebilir. Mürüvvet kavramı Türk Dil Kurumu Sözlüğünde, bir ailede çocukların doğumu, sünneti, evliliği, iyi bir göreve geçmeleri vb. olaylardan duyulan mutluluk, sevinç olarak tanımlanmaktadır. Öğrencilerin öğrenim süreleri dikkate alındığında, toplumda mürüvvet daha çok evlilik olarak tanımlandığı hususu dikkate alındığında bu sonuç normal karşılanabilir. Ancak Türk milletinin kendine özgü en önemli değerlerinden olan misafirperverlik, gazilik, millet sevgisi ve tarihsel mirasa saygı değerlerinin en az önem verilen değerlerden olması, Diyarbakır örneğinde kültürel değerler yönünden farklılaşma içinde olduğunu, küresel etkilerin toplumu etkilediğini göstermektedir. Günümüzde yaşanan değişimlerin toplumların değer yargılarını sürekli etkilediği göz önüne alınırsa, değerler eğitiminde toplumun ihtiyaçlarının dikkate alındığı bir yapı sağlanmalıdır. Özellikle

dini-toplumsal değerler, estetik ve bilimsellik gibi değerleri kazandırmaya yönelik programlara daha fazla etkinlik konulmalıdır.

Araştırmada öğretmen ve velilerin değerlerin oluşmasında etkili olduğunu düşündükleri hususların genel olarak örtüştüğü sonucuna ulaşılmıştır. Değerlerin oluşmasında aile ve din her iki grup için önemli mekanizmalardır. Ancak öğretmenlere göre medya daha önemli iken, velilere göre çevre değerlerin oluşmasında önemli mekanizmalardır. Okul her iki grup için de daha alt sıralarda yer almaktadır. Bu konuda yapılacak eğitimler okul ve aile arasında değer çatışmasına meydan vermeyecek biçimde tespit edilmelidir.

Araştırmada öğretmen ve velilerin öğrencilerde bulunmasını istemediği en kötü nitelik ve değer krizinin sebebi cehalet olarak tespit edilmiştir. Ayrıca terör, medya ve inançsızlık en önemli değer krizi sebebi olarak nitelenmiştir. Araştırma sonuçlarına göre önemli bir husus da değerler eğitimi konusunda öğretmenler iyi bir model değerler eğitiminde en önemli faktör olarak belirtirken; velilerde eğitim-öğretimin daha etkili olduğunu belirtmişlerdir. Bu konuda tarafların birbirinden beklentilerinin yüksek düzeyde olduğu söylenebilir. İki taraf da değerler eğitiminde birbirlerinden beklenti içindedir. Bu durum ancak tarafların değerler eğitiminde işbirliği ile aşılabileceği sonucunu ortaya çıkarmaktadır.

Sonuç olarak, programda yer alan ve öğretilecek değerlerin evrensel değerler yanında toplumun dini, milli, ahlaki, sosyal ve kültürel değer yargıları dikkate alınarak, okul ve aile arasında işbirliği içinde, değer çatışmasına meydan vermeyecek biçimde tespit edilmelidir.

Kaynakça

- Akbaş, Oktay, "Türk Milli Eğitim Sisteminin Duyuşsal Amaçlarının İlköğretim II. Kademedeki Gerçekleşme Derecesinin Değerlendirilmesi", *Değerler ve Eğitimi Uluslar Arası Sempozyumu 26-28 Kasım 2004*, DEM Yayınları, ss. 673-696, İstanbul 2007.
- , *Türk Milli Eğitim Sisteminin Duyuşsal Amaçlarının İlköğretim II. Kademedeki Gerçekleşme Derecesinin Değerlendirilmesi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Gazi Üniversitesi SBE, Ankara 2004.
- Arpacı, Mücahit "Velilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Öğrencilere Kazandırılmasını İsteddiği Değerler -Diyarbakır Örneği-", *II. Uluslararası Değerler Eğitimi Sempozyumu 16-18 Kasım 2012*, İstanbul 2012.
- Aydın, Mehmet Zeki-Gürler, Şeyma Akyol, *Okulda Değerler Eğitimi Yöntemler -Etkinlikler Kaynaklar-*, Nobel Yayıncılık, Ankara 2012.
- Bacanlı, Hasan, *Psikolojik Kavram Analizleri*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 2002.
- Bilgin, Nuri, *Sosyal Psikolojide Yöntem ve Pratik Çalışmalar*, İstanbul 1995.
- Bolay, Süleyman Hayri, "Aşkın Değerler Buhranı", *Değerler ve Eğitimi Uluslar Arası Sempozyumu 26-28 Kasım 2004*, DEM Yayınları, ss. 55-69, İstanbul 2007.
- , "Değerlerimiz ve Günlük Hayat", *Değerler Eğitimi Merkezi Dergisi*, İstanbul 2007.
- Coombs-Richardson, R. & Tolson H., "A comparison of Values Rankings for Selected American and Australian Teachers", *Journal of Research in International Education*, 2005, ss. 263-277.
- Doğanay, Ahmet, "Değerler Eğitimi", *Hayat Bilgisi ve Sosyal Bilgiler Öğretimi*, ss. 225-226, Pegem A Yayıncılık, Ankara 2011.
- Erdem, Ali Rıza, "Üniversite Kültüründe Önemli Bir Unsur:Değerler", *Değerler Eğitimi Dergisi*, Değerler Eğitimi Merkezi, 1, no. 4 (2003), ss. 55-72.
- Esmer, Yılmaz, *Devrim, Evrim, Statüko: Türkiye'de Sosyal, Siyasal, Ekonomik Değerler*, Türkiye Ekonomik ve Sosyal Etütler Vakfı (TESEV), İstanbul 1999.
- Güngör, Erol, *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak*, Ötügen Yay., İstanbul 1996.
- , *Değerler Psikolojisi Üzerine Araştırmalar*, Ötügen Yayınları, İstanbul 2000.

- Hofstede, G., *Culture's Consequences: International Differences in Work-Related Values*, Newbury Park, Ca: Sage, 1980.
- Hökeleli, Hayati-Gündüz, Turgay, "Üstün Yetenekli Çocukların Değer Yönelimleri ve Eğitimleri", *Değerler ve Eğitimi Uluslar Arası Sempozyumu 26-28 Kasım 2004*, DEM Yayınları, ss. 371-396, İstanbul 2007.
- Kılıç, Abdurrahman-Seven, Serdal, *Konu Alanı Ders Kitabı İncelemesi*, Pegema Yayıncılık, Ankara 2002.
- Köknel, Özcan, *Çatışan Değerlerimiz: Aileden Toplumla, Politikadan İnançlara, Sevgiden Aşka Kadar*, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul 2007.
- Kuçuradi, İonna, *İnsan ve Değerleri*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 2010.
- , *Felsefi Açıdan Eğitim ve Türkiye'de Eğitim*, Türkiye Felsefe Kurumu, İstanbul 1995.
- MEB., *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4,5,6,7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu*, Ankara 2010.
- Özensel, Ertan, "Sosyolojik Bir Olgu Olarak Değer", *Değerler Eğitimi Dergisi*, 1, no. 3 (2003), ss. 217-239.
- Özgener, Şevki, *Organizasyonlarda İş Ahlakının Kurumsallaşması*, İstanbul 1998.
- Raths, L.E. Harmin, M. and Simon S. B. *Values and Teaching: Working with Values in the Classroom*, Columbus, Charles E. Merrill Company, Ohio, 1978.
- Rokeach, Milton, *The Nature of Human Values*, Free Press, New York, 1973.
- , *The Nature of Human Values*. Free Press., New York, 1973.
- Sami, Şemseddin, *Kâmüs-ı Türkî (Temel Türkçe Sözlük)*, İstanbul 1985.
- Selçuk, Mualla, "Din Eğitimi Özgürleştirilen Bir Süreç Olabilir mi?" *İslamiyat*, 1, no. 1 (1998), ss. 73-87.
- , "Din Öğretiminin Kuramsal Temelleri: Zihin Gelişimi Açısından Bir Deneme" *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 4 (1997), ss. 145-159.
- Sezer, Özgen, "İlköğretim 1. Kademe Türkçe Ders Kitaplarında Yer Alan Metinlerdeki Değerlerin İncelenmesi" *II. Ulusal Çocuk ve Gençlik Edebiyatı Sempozyumu Ankara, 4-6 Ekim 2005*, 2006.
- TDK., *Türk Dil Kurumu Sözlüğü*, Akşam Sanat Okulu Matbaası, Ankara 2005.
- Tezcan, Mahmut, *Eğitim Sosyolojisi*, Bilim Yayıncılık, Ankara 1997.
- Veugelers, W. & Vedder P., "Values in Teaching", *Teachers and Teaching: Theory and Practice*, no. 9 (2003), ss. 377-389.

13. Yüzyıldan 21. Yüzyıla: Mevlana'nın Mânâ Toplumundan Çağdaş Topluma Sosyolojik Yansımalar*

Ejder Okumuş

Prof. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Din Sosyolojisi Ana bilim dalı Öğretim Üyesi
ejder.okumus@gmail.com

Öz

Mevlânâ Celâlüddîn Rûmî'nin, kitaplarında, toplumsal konulara özel bir önem verdiği görülmektedir. Bu çerçevede toplum ve topluluk gibi kavramlar, Mevlânâ'nın ele aldığı konular içinde önemli bir yer tutar. Ayrıca toplum kavramına yüklediği anlam, toplumsal bilince dair yaptığı izah, birey-toplum ilişkisinde birey ile toplumun sahip olduğu ağırlığa ilişkin yaptığı değerlendirme, birlik olmaya getirdiği yorum, toplumsal tabakalar için yaptığı tipoloji ve çözümleme, yöneticiler, yönetilenler ve alimler üzerine yaptığı işlevsel izah, çeşitli hususlara getirdiği sembolik yorumlar, dinin toplumsal boyutları ve dinin toplumla ilişkileri üzerine yaklaşımları vs., Mevlânâ'nın toplumsal konulara verdiği önemi göstermektedir. Bu çalışmada Mevlana'nın Mesnevî'sinde ele aldığı mânâ toplumundan çağdaş topluma sosyolojik yansımalar anlaşılmasına ve yorumlanmaya gayret edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Mevlânâ Celâlüddin Rumi, sosyolojik okuma, toplum, topluluk, mânâ

From 13th Century to 21th Century: The Sociological Reflections to The Contemporary Society from Mawlana's Meaning Society

It can be seen that Mawlana Jalaluddin Muhammad al-Balkhi al-Rumi, in his books, gives a special importance to social subjects and events. In this frame, the concepts such as society and community have a significant place in Mawlana's social issues. Also, the meaning that Mawlana gives to the concept of society, his explanation about society's conscience or collective consciousness, the interpretation that he makes about individual-society relationships, his approach to social integration and unity, his typology and analysis of social stratification, his functional explanations on governors, rulers, people being governed and scholars, his symbolic commentaries pertaining to different matters, his approaches on social aspects of religion, religion-society relations, and so forth show the importance that he gives on social dimensions of religion and, in this context, of religion-society relations are important. This study aims to understand and interpret the sociological reflections to the contemporary society from Mawlana's meaning society in his Masnavi.

Key Words: Mawlana Jalaluddin al-Rumi, sociological reading, society, community, meaning

Atf

*Ejder Okumuş, 13. Yüzyıldan 21. Yüzyıla: Mevlana'nın Mânâ Toplumundan
Çağdaş Topluma Sosyolojik Yansımalar, Marife, Yaz 2014, ss. 123-136*

* Bu makale, II. Uluslararası Mesnevî: Çağdaş Etkileşimler Sempozyumu'nda (22-24 Mayıs 2013 Van) sunulan bildiriden türetilmiştir.

Giriş

Daha önce yaptığımız “Mevlana’da Sosyolojik Okuma” başlıklı çalışmada¹ ortaya konulmaya çalışıldığı gibi toplumsal konulara “sosyolojik” bir bakış açısıyla yaklaştığı anlaşılan Mevlânâ Celâlüddîn Rûmî’ (1207-1273), *Mesnevî* adlı ünlü eserinde, cemaat, topluluk, toplum, toplum bilinci, kolektif bilinç, maşerî vicdan gibi kavram ve konulara karşılık gelecek konulara kendine özgü üslup ve perspektifle dikkate değer yaklaşımlar getirmektedir.

Toplum kavramına yüklediği anlam, birey-toplum ilişkisinde birey ile toplumun sahip olduğu ağırlığa ilişkin yaptığı değerlendirme, birlik olmaya getirdiği yorum, toplumsal tabakalar için yaptığı tipoloji ve çözümleme, yöneticiler, yönetilenler ve alimler üzerine yaptığı işlevsel izah, çeşitli hususlara getirdiği sembolik yorum veya açıklamalar vs., gerçekten de Mevlânâ’nın konulara “sosyolojik” okuma biçimiyle yaklaşımını göstermektedir.² Onun cemaat, toplum, sûret, mânâ, mânâ toplumu, din-toplum ilişkileri gibi konulara yaklaşımı, söz konusu sosyolojik okuma çerçevesinde anlaşılıp yorumlanabilir. Elbette Mevlânâ bugünkü anlamında bir “sosyolog” değil; söyledikleri ve yazdıkları, bugünkü anlamıyla “sosyolojik” değildir; ancak toplumda bir düşünür, bilgin ve sorumlu bir kimse olarak sosyal konularla yakından ilgilenmiştir. Bu çerçevede toplumu, toplumsal grupları, birey-toplum ilişkilerini, sosyal olayları, dinin toplumla etkileşimini, peygamberlerin önderliğini ve toplumları yönlendiriciliğini, İslam’ın toplumsal boyutlarını, İslam’ın bir din olarak bireyciliğe, bireysel hayata, ruhbanlık ve keşişliğe, yalnızlığa, toplumdan uzaklaşmaya, yani inzivaya karşı olduğunu, fabıllarla süsleyerek ve çeşitli izah biçimleri ve örnekler getirerek ele almıştır. Denilebilir ki belirtilen konularla ilgili ilginç, bugün de geçerliliğini koruyan ve tartışılabilir görüşler de serdetmiştir.

Mesaj, düşünce ve görüşleri çağını aşır bugüne kadar gelmiş olan Mevlana Celaleddin Rumî, cemaate, birliğe ve mânâ toplumuna verdiği anlamla 13. Yüzyıldan postmodern zamanlara toplum hakkında “sosyolojik yansımalar”da bulunmaktadır. İşte bu çalışmada amaçlanan, Mevlana’da din-toplum ilişkilerini anlamak ve yorumlamaktır.

Çalışmada Mevlânâ’nın cemaat, toplum, toplumun birliği, sûret, mânâ ve mânâ toplumu gibi konularda ortaya koyduğu izah ve yaklaşımların, günümüz sosyolojisine katkı sunacak önemli hususlar içerdiğini varsaymaktadır.

Belirtilmelidir ki bu çalışma, Mevlana’nın mânâ toplumundan çağdaş topluma sosyolojik yansımalar konusunu *Mesnevî* temelinde işlemektedir.

¹ Okumuş, “Mevlana’da Sosyolojik Okuma”, ss. 63-70.

² Okumuş, “Mevlana’da Sosyolojik Okuma”, s. 63.

1. Mânâ Toplumunu

Mevlânâ toplumunun kendine has yapısı olduğu görüşüne sahiptir. Mevlânâ'nın ifadelerinden anlaşılmaktadır ki toplum, bireylerin matematiksel toplamından ibaret değildir; salt bireylerin sûretlerinin tek tek bir araya gelmesiyle oluşmaz. Toplumu toplum yapan sûret değil, mânâ ve ruhtur. Mevlânâ'nın toplumu mânâ toplumdur.

Celaeddin Rumî'nin mânâ toplumunun anlaşılması için onun sûret ve mânâ kavramlarına verdiği anlamı bilmek gerekir. O, Mesnevî'de birçok yerde "sûret"ten ve onun zıddı olarak kullandığı "mânâ"dan bahseder. Eşyaya, olaylara, şahıslara sûretleri ve mânâları açısından bakar. Aslolanın sûret değil, mânâ olduğunu, hatta sureti sûret yapanın da mânâ olduğunu savunur.³ İnsanı insan yapan şeyin sûret değil, mânâ olduğunu belirtir. Nitekim şöyle der:

İnsan, sûret ile insan olsaydı Ahmed (Hz. Muhammed) ile Ebû Cehil bir olurdu.⁴

Rûmî'nin sûret-mânâ karşıtlığı üzerine yaklaşımı hakkında, aşağıdaki beyitlerinden bir fikir edinilebilir:

Bil ki görünen *suret yok olur*, mânâ âlemidir ebedi olarak kalan

Niceye bir testinin suretiyle oyalanıp duracaksın? Bırak testinin suretini, suyu ara.

Sûretini gördün, mânâsından haberin bile yok. Akılıysan sedefteki inciye bul.⁵

Mânâ karşı sûret, pek zayıftır; göğü başaşağı eden, ondaki mmânâdır.⁶

İnsan, atla bir soydan olur mu? Adamın ata olan sevgisi, öne geçmek içindir. Sûretler için bu kadar zahmet çekme. Sûret baş ağrısı olmaksızın mânâyı elde et.⁷

Mevlânâ eserinde, mânânın amacı, özü, cevheri ifade ettiğini, bir konuda "niçin?" sorusunu sorarak mânâyaya varılabileceğini ifade etmektedir:

Hiçbir bağ (bağlantı) yoktur ki yalnız o bağ için bağlansın... o bağlantı, bir kâr elde etmek içindir.

Dikkat edersen görürsün ki hiçbir münkirin inkârı, sırf inkâr için değildir...

Hasedinden düşmanı kahretmek, yahut üstünlük elde etmek, kendini göstermek içindir. O üstünlük isteği de başka bir tamahladır, *mânalar olmaksızın sûretlerin bir tadı olmaz. İşte onun için "Neden bunu yapıyorsun?" diye sorarsın... çünkü sûretler zeytin yağıdır, mânâ ise ışık.*

Değilse bu "Neden" sözü niçin? Çünkü sûret, ancak o suret içinse, bu soru niçin? Bu "Niçin" diye sormak, bir şey öğrenmek, bir fayda elde etmek içindir; bundan başka bir sûretle niçin diye sormak kötüdür.

A emin kişi, niçin fayda arıyorsun? Bunun faydası ancak budur, bundan başka bir şey değildir.

³ Karaismailoğlu, *Mevlânâ'nın Gözüyle İnsan ve Toplum*, ss. 123-134.

⁴ Gölpınarlı, *Mesnevî ve Şerhi*, I, 244.

⁵ Gölpınarlı, *Mesnevî ve Şerhi*, II, 168.

⁶ Gölpınarlı, *Mesnevî ve Şerhi*, I, 554.

⁷ Gölpınarlı, *Mesnevî ve Şerhi*, V, 605.

Gök ehliyle yer ehlinin sûretleri, ancak bu sûretler içinse bunlarda bir hikmet yoktur ki! Peki ama bir hüküm ve hikmet sahibi yoksa bu nizam nedir? Bir hikmet sahibi varsa işi nasıl boş ve abes olabilir?

Doğru, yanlış, bir maksadı yokken hiçbir kimse hamama bir resim yapar, ne bir yeri boyar!⁸

Bu ve benzeri beyitleri *Mesnevî*'de çokça bulmak mümkündür. Bütün bunlarda Mevlânâ, sureti, yani şekli, dışı, dışsal olanı, mânâ, öz, iç ile anlamlandırmakta; mânâyâ birinci önem ve konum atfetmektedir. İşte Mevlânâ insan ve topluma da bu bakış açısıyla yaklaşmakta, bir amaç, hedef, mânâ ve öz temelinde hareket etmeyen, anlamlı bir topluluk oluşturmayan, mânâ ekseninde biraraya gelmeyen kişilerin toplamı, sayısal biraradalığı, sûretten, şekilden, sayılardan başka bir anlama gelmez. Bir mânâ etrafında birleşmeyen bireylerin oluşturduğu birliktelik veya topluluk, bir sürüden farksızdır. Mevlânâ *Mesnevî*'de, tek bir kişinin bir kaledeki topluluğa karşı nasıl üstün geldiğini anlattıktan sonra üstün gelmenin nasıl gerçekleştiğini şöyle açıklamaktadır:

Tanrı kudreti, ona öyle bir ordu vermiş ki tek başına bir topluma saldırıyor.

Gözüm, o eri görünce sayı çokluğu gözümden düştü.

Yıldızlar çoksa da güneş birdir ve bütün yıldızlar da onun önünde darmadağın olur, görünmezler.

Binlerce fare baş kaldırsa kedi, ne korkar, ne çekinir.

Nasıl olur da fareler, toplanıp kedinin karşısına çıkarlar? Onlarda böyle bir yürek yoktur ki.

Topluluk, suret bakımından olursa beyhudedir. Kendine gel de Tanrı'dan mânâ topluluğu iste.

Topluluk, bedenlerin çokluğundan meydana gelmez. Cismi de isim gibi yel üstünde duran bir şey bil!

Farelerin yüreklerinde topluluk kudreti olsaydı kızarlar, gayrete gelirlerdi de birkaç tanesi bir araya gelir;

Fedai gibi aman vermeden kediye saldırırdı.

Bir tanesi gözünü ısırır, oyar, öbürü kulağını dişleyip yırtar,

Bir başkası yanını delerdi. Kedi de bu topluluktan kurtulamazdı.

Fakat Farede topluluk için yürek yoktur. Kedinin sesinin duydu mu aklı başından gider.

Hilebaz kedinin önünde kuruyup kalır. İsterse farenin sayısı yüz bin olsun, ne çıkar?

Koyun sürüsü çok olmuş, kasaba ne gam? Akıl çokluğu, uykuyu defedebilir mi?

Mülkün sahibi Tanrı'dır. Topluluğu o verir, bu yüreği o ihسان eder de aslan, yaban sığırı⁹ sürüsüne atılır.

⁸ Gölpinarlı, *Mesnevî ve Şerhi*, IV, 418-19.

⁹ Gölpinarlı'da "yaban eşeği" olarak çevrilmektedir (Gölpinarlı, *Mesnevî ve Şerhi*, VI, 462).

On çatalı boynuzları olan yüz binlerce yiğit geyik aslanın saldırısına karşı, âdeta yok olur.¹⁰

“Bu ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla Mevlânâ’ya göre grup, topluluk veya toplum, kuru kalabalıklardan farklı bir olgudur. Yukarıdaki metinde, yıldız ve güneş, kedi ve fare, aslan ve geyik, koyun ve kasap, akıl ve uyku metaforlarıyla sayıca çokluğun, topluluğu veya toplumu ifade etmediği ortaya konulmaktadır. Topluluk, cemaat veya toplumu meydana getiren bireyler, bir mana ve ruh birliği oluştururlar. Nitekim Mevlana, yukarıdaki beyitlerde topluluğun, suret bakımından olması durumunda beyhude olacağını; topluluğun, bedenlerin çokluğundan meydana gelmeyeceğini belirterek bu gerçekliği açıkça vurgulamaktadır. Mevlânâ aynı hususu, *Mesnevî*’nin başka bir yerinde şöyle ifade etmektedir”:¹¹

Adları yayılmış Hârût’la Marut gibi hani. Onlar da ululanmaları yüzünden zehirli ok yediler.

Onlar, mukaddes, kutlu yaratılışlarına güvendiler. Fakat su sığırının arslana güvenmesi de nedir?

Onun yüz boynuzu olsa da bunlarla korunmaya bir çâre arasa, erkek arslan, gene onun boynuzunu kırar, gene onu paralar-gider.

Oklu kirpi gibi bedeni boynuzlarla dopdolu olsa arslan, çâresiz, öldürecektir onu.

Kasırğa pek çok ağaçlar yıkar, fakat yeşermiş bir ota ihsanlarda bulunur.

O sert yel, otun zayıflığına acımıştır; a gönül artık sen de kuvvetten dem vurma.

Balta ağaç dallarının çokluğundan korkar mı hiç? Ağacı keser, biçer, paramparça eder-gider.

Fakat biro ta vurmaz kendini. Neşter ancak yaraya vurulur.

Oduun çok olmuş, yalıtıma ne gam. Kasap, koyun sürüsünden hiç korkar mı?

Mânâya karşı şekil, sûret, pek zayıftır; göğü baş aşağı eden, ondaki mânâdır. (...)¹²

Mesnevî’de bu ve benzeri beyitlerde toplumu toplum yapanın, mânâ etrafından toplanmak olduğu, toplumun insanların ancak *biz şuuru* ile bir arada bulunmaları sonucu inşa olduğu vurgulanmaktadır. Mevlânâ’nın bu yaklaşımının, modern sosyolojinin toplum görüşleri, örneğin Durkheim’in toplum görüşleri ile mukayese edildiğinde, yüzyıllarca önce ne kadar da *ileri* bir yaklaşım olduğu anlaşılmaktadır. Esasen Mevlânâ’nın toplumun mahiyeti ve tabiatı hakkında söyledikleri bugün da hi orijinallliğini muhafaza etmektedir.

Mevlana, yukarıdaki metinlerde esasen toplumu toplum yapan mânânın maneviyatla, Allah’ın dileğiyle elde edilebileceğini söylemekte ve bu yaklaşımıyla daha başta toplumu izah ederken dini işin içine katmaktadır. “Tanrı kudreti, ona öyle bir ordu vermiş ki tek başına bir ümmete saldırıyor”; “Kendine gel de Tanrı’dan mânâ topluluğu iste”; “Mülkün sahibi Tanrı’dır. Topluluğu o verir, bu yüreği

¹⁰ Mevlânâ, *Mesnevî*, VI, 241-242.

¹¹ Okumuş, “Mevlana’da Sosyolojik Okuma”, ss. 65.

¹² Gölpınarlı, *Mesnevî ve Şerhi*, I, 553-54.

o ihsan eder de..." gibi ifadeler, onun toplumun inşasında ilahî iradenin önemine işaret ettiğini göstermektedir.

Mevlânâ'nın mânâ toplumu, doğuştan ve tabiatı gereği toplumsal varlıklar olan insanların brilikteği olan toplumun öz, amaç ve mâna üzerine yeniden, bilinçli olarak kurulmuş türünü ifade eder. Mânâ toplumunda, toplumsal birlik, bütünleşme, dayanışma gerçekten de çok önemlidir. O nedenle Mesnevî'de bu konu üzerinde ısrarla durur. "Topluluk rahmettir" hadis-i şerifini bilen, bu hadisin anlam içeriğinin farkında olan, "topluluk güçtür" felsefesiyle hareket eden mânâ bilincine sahip insanların oluşturduğu toplumda, farklı düşünce ve yaratılıştaki insanlar, tıpkı arslan, kurt ve tilkinin birlikte avlanmaya gitmeleri misali, toplumda birlikte yaşarlar.¹³

2. Toplumsal Bir Varlık Olarak İnsan

Mevlânâ'nın toplumsal yaşamda insanlar arasındaki ilişkilerin, insanların birbirleriyle buluşup tanışmalarının önemini belirtmesi meyanında zikrettikleri de, toplumdaki *anlamsallığı* anlatması bakımından buraya getirilebilir:

İşte o ulular ulusu Peygamber, bu yüzden rahipliği, dağlara çekilip yalnızca kulluk etmeyi men' etti.

İnsanlar birbirleriyle *buluşsunlar, görüşüp tanışsunlar* diye rahipliği kaldırdı; çünkü o bakış, o görüş, bahttır, devlettir, ölümsüzlük iksiridir.¹⁴

Mevlânâ bir başka yerde yalnız yaşamının, inzivaya çekilmenin, keşişliğin İslam'da olmadığını "Selam almak, Peygamber'in *Müslümanlıkta keşişlik yoktur* sözünü anlatış" başlığı altında ifade etmektedir.¹⁵

Mevlânâ'ya göre insanın insan olması toplumsallığına bağlıdır, yani toplum hayatı yaşamak insanın aslî özelliğidir. Öyle ise benlikten geçmek ve insana sarılmak gerekir. "Hadi şu benlikten geç, herkesle karış kaynaş. Kendinde kaldıkça habbesin, bir zerresin, fakat herkesle birleştin kaynaştın mı ummansın, madensin."¹⁶

Haddizatında Mevlâna, insanı, toplumdan ayrı bir varlık olarak düşünememektedir. Genel insan ve toplum yaklaşımlarından anlaşıldığına göre onun yaklaşımında birey, toplumsal bir varlıktır ve toplumun bir parçasıdır. Toplumun bir parçası olarak birey, bir bütün olarak toplumdan ayrı düşünülemez. Mevlânâ bunu şu şekilde ifade etmektedir:

Bir şeyin cüz'ü, küllü'nden ayrı olamaz ve her zaman cüz, küllü ile beraber bulunur.¹⁷

Mevlânâ, kuş-hoca diyalogu yoluyla, kuşun ağzından, yalnızlığın İslam'da yerinin olmadığını anlatmaktadır.¹⁸ O, insanın toplum içinde yaşamasını, Peygam-

¹³ Gölpınarlı, *Mesnevî ve Şerhi*, I, 517 vd.; II, 327 vd.

¹⁴ Gölpınarlı, *Mesnevî ve Şerhi*, VI, 399.

¹⁵ Gölpınarlı, *Mesnevî ve Şerhi*, V, 104.

¹⁶ Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, IV, 231.

¹⁷ Mevlânâ, *Fîhi Mâfih*, s. 112.

¹⁸ Gölpınarlı, *Mesnevî ve Şerhi*, VI, 88-93.

ber'in Sünneti olarak zorunlu görmektedir. İnzivaya çekilmek, rahiplik, ruhbanlık, sosyalliğin dışına çıkmak, ona göre bid'attir. Hz. Peygamber, İslam ümmetine yal- nızlığı yasaklamıştır. Ona göre;

“Cum'a namazı kılmak, namazı cemaatle kılıp halka iyi işleri buyurmak, kötü- lükten kaçınmak şarttır.

Sabredip kötü huyluların eziyetini çekmek, halka bulut gibi fayda vermek gerek.

A babam, insanların hayırlısı, insanlara faydası dokunandır; taş değilsen taşla topaçla işin ne?

Acınmış ümmete katıl; *Ahmed'in sünnetini* bırakma, onun buyruğuna uy. (...)

İsteddiği şey ekmek olan kişi, eşek gibidir; onunla konuşmak, *rahipliğin* ta kendisidir. (...)

Halkı korumak, halka yardım etmek, düşmanla savaşmak için arslan gibi er, o vakit emniyet olmayan yere gelir, dayanır.

Yolcu, düşmanla yoldaş oldu mu, yiğidin erlik damarı o zaman kabarır; yiğitlik o vakit belli olur.

O peygamber, kılıç peygamberi olduğundan ümmeti de saflar yaran erlerdir, yiğitlerdir.

Bizim dinimize uyan savaştır, saldırıştır, İsa dinine uyansa mağraya, dağa çekilmektir. (...)

Kuş, işe gerçeklikle sarılmak gerek dedi; yoksa insanın dostu eksik olmaz.

Dost ol da sayısız dost gör; dost olmazsan dostların olmaz, yardım da görmezsin.

A temiz kişi, Şeytan kurttur, sen de Yusuf'a benziyorsun; sakın Yakub'un eteği- ni bırakma.

Kurt, çok kere sürüden ayrılıp yalnız başına giden kuzucağızı tutar.

Sünneti, topluluğu bırakan kişi, bu yırtıcı canavarlarla dolu yerde kanını dök- mez de ne yapar?

Sünnet yoldur, topluluk da yoldaşa benzer; yolsuz, yoldaşsız, darlığa düşersin.¹⁹

Görüldüğü gibi, Mevlânâ, toplumla birlikte yaşamayı, toplumun sorunlarıyla yüzleşmeyi, dostlar edinerek toplumsallaşmayı Sünnet'in ta kendisi olarak gör- mektedir. Aslında burada Sünnet'le hem Peygamber'in Sünnet'ine hem de Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'e işaret vardır.

Mevlana, toplumsal hayatın zorluklarla dolu olduğunu, toplumda kötü in- sanların hep problem olduğunu dile getirmekte ve toplumsallığın, toplumsallaş- manın, toplum içinde yaşamının dini yaşamakla aynı anlama geldiğini ifade eder- cesine din yolunun da tehlikelerle dolu olduğunu söylemektedir:

Din yolu, her kötü yaradılışlının gideceği yol değildir; bu yüzden de tehlikelerle dopdolu bir yoldur.

Bu korkulu yoldaki sınamalar, unu kepekten ayırdeden elek gibi yürekileri yü- reksizlerden ayırt eder.²⁰

Mevlana toplum hâlinde doğru bir şekilde yaşamının neşe ve mutluluğun da yolu olduğunu savunur:

¹⁹ Gölpınarlı, *Mesnevî ve Şerhi*, VI, 89-90.

²⁰ Gölpınarlı, *Mesnevî ve Şerhi*, VI, 90-91.

Yol nasıl bir yoldur? Yolcuların ayak izleriyle dopdolu bir yol; dost nasıl dosttur? Kararlarıyla sana merdivenlik eden, akıyla seni yücelten dost.

Tutalım, ihtiyata uydun da kurt sana raslamadı; topluluktaki neşeyi bulamazsın ki.

Bir yolda yalnız olarak boş bir halde yol alan, yoldaşlara giderse, neşesi birken yüz olur.

A yoksul, eşek bile ağır canlıyken, dostları yüzünden neşelenir, güç-kuvvet bulur.

Kervandan ayrılıp yol alan eşeğe o yol, yorgunluk yüzünden yüz kat ağırlaşır.

Yalnız başına o çözü, o ovayı alıncaya dek ne kadar nodullanır, ne kadar sopa yer.

O eşek der ki sana: Bu sözü iyi dinle: Eşek değilsen böyle yalnız başına yola düşme.

Yolu gözeterek yalnız başına hoş bir halde yol alan, şüphesiz yoldaşlarla daha hoş gider, daha güzel yol alır.

Bu doğru yolda her peygamber, mucize gösterdi, yoldaşlar aradı.

Duvarların yardımını olmasaydı evler, barklar dik durabilir miydi hiç?

Her duvar, öteki duvarlardan ayrı olsa tavan, muallak olarak havada nasıl durur?

Katiple kalem yardım etmese kağıtlara rakamlar yazılabilir mi hiç?

Birisinin döşediği şu hasır, örülmemiş olsa, yel kapar, götürür verir.

Tanrı, her cinsi çift yarattı; bu yüzden de sonuçlar, toplumdaki belirdi. (...) ²¹

Mevlanâ, toplumsal hayatın insan için zorunlu olduğunu, İslam Peygamberi'nin, Hıristiyanlıkta veya bazı mistik anlayış ve uygulamalarda olduğu gibi yalnızlığı, bireyleşmeyi, toplumdaki uzaklaşmayı, inzivayı ifade eden rahipliği, kulluk adına dağlara çekilmeyi savunmadığını, tersine, *“Ey insanlar! Doğrusu biz sizi bir erkekle bir dişiden yarattık. Birbirinizle tanışmanız için de sizi milletlere ve kabilelere ayırdık. Muhakkak ki Allah yanında en değerli olanınız, O'na karşı sorumluluğunu en iyi yerine getireninizdir”* ²² ayetini tefsir edercesine, insanlar birbirleriyle buluşsunlar, görüşüp tanışsunlar diye kaldırdığını ifade etmektedir. Bu nokta, İslam'ın toplum hayatına, kolektiviteye, birarada yaşamaya verdiği önemi ortaya koyması bakımından önemlidir. Mevlâna sonuçta Allah'ın insanları çift yaratmasının, insanların toplum hâlinde yaşamasının ve inzivaya çekilmemesinin gerekçesi olarak anlamaktadır.

3. “Topluluk Rahmettir”: Toplumun Birliği

İnsanı görünüşte küçük alem, fakat hakikatte büyük alem olarak tasavvur eden Mevlânâ'nın toplum anlayışında birliğin özel bir yeri vardır. Mevlânâ, *“Topluluk rahmettir”* hadisinden hareketle birlik hâlinde yaşamının, toplumdaki ayrılık hareket etmemenin, insanlar için ilahî bir rahmet olduğunu ve böylece toplumsal birlik ve bütünleşmenin önemini ortaya koymaya çalışır. O, örneğin gerek fare ile

²¹ Gölpınarlı, *Mesnevî ve Şerhi*, VI, 91-92.

²² Hucurat, 49/9-13.

kurbağanın dostluk hikayesini,²³ gerekse aslan, kurt ve tilkinin avlanma hikayesini²⁴ anlatırken, daha baştan bu hadisi zikretmektedir.²⁵

Mevlânâ *Fîhi Mâfih*'de, evlenmenin önemini anlatırken de aynı hadisi zikretmekte ve topluluğun insan için ne kadar anlamlı olduğunu izah etmeye gayret etmektedir:

İslam dininde evlenmemek yoktur. *Topluluk rahmettir.* (H) Mustafa (Allah'ın salata ve selamı onun üzerine olsun) *toplulukla çalıştı.* Çünkü ruhların topluluğunun çok büyük eserleri vardır. İnsan tek ve yalnızken bu eser hasil olmaz. *Mescidleri* yapmanın sırrı, mahalle halkının orada toplanması, Allah'ın rahmeti ve [elde edilecek faydanın] artmasıdır. (...) *Cami*'yi şehir halkının toplanması için yapmışlardır. *Kâbe*'yi ziyaret etmeği de dünyadaki insanların çoğunun, birçok şehirlerden ve iklim bölgelerinden gelip orada toplanmaları için vacip kıldılar.²⁶

Burada Mevlânâ, toplumun, toplumsallığın temelini evlenmeyi ve dolayısıyla aileyi yerleştirmektedir. Mevlânâ'nın toplumun varlığının devamını evlilikle izah etmesi, orijinal bir yaklaşım olarak görülebilir. İnsanın tek başına yaşayamayacağı ve bir eser hasil edemeyeceği vurgusu, insan için toplumun hayatiliğini ortaya koyması bakımından oldukça önemlidir. Bu yaklaşım, gerek Batı'da gerekse İslam dünyasında bazı ünlü düşünür ve bilim adamlarının görüşlerini önceleyen bir yaklaşımdır. Örneğin İbn Haldun ve J. J. Rousseau'nun toplum yaklaşımları açısından durum böyledir.

Mevlânâ tarafından câminin "tamamen" "sosyolojik" yorumu, oldukça dikkat çekicidir. O, *mescid*lerle mahalle birlikteliğinden *cami* ile şehir birliğine, oradan da *Kâbe* ile evrensel birlikteliğe geçmekte ve böylece ibadet yerlerinin sosyal anlamını ortaya koymaktadır. Esasen Mevlânâ, bu yaklaşımıyla ibadet yerlerini "sosyolojik" temelde anlamlandırmakta, toplumsal hayat için onların çok önemli olduğunu göstermektedir.

Topluluğun rahmet oluşunu evlilik, aile, mahalle, cami ve Kâbe çerçevesinde izah etmesi, Mevlânâ'nın aileyi, toplumsal hayatın zorunluluğunu, cami ve Kâbe'yi toplumsal hayatın, biraraya gelmenin gereği olarak ele alması, din-toplum ilişkileri açısından dikkate değer bir yaklaşım olarak görülmektedir.

"Mevlânâ,

Sözün hülâsası şu: *Topluluğa dost ol.* (...)

Zira kalabalık ve kervan halkının çokluğu, yol vurucuların belini kırar, onları kahreder."²⁷ diyerek birliğin, dayanışma hâlinde bulunmanın birey için ne kadar önemli olduğunu²⁸ belirtmektedir.

Mevlânâ için toplumda birlik hâlinde olmak, son derece önemlidir:

²³ Gölpınarlı, *Mesnevî ve Şerhi*, IV, 407 vd.

²⁴ Gölpınarlı, *Mesnevî ve Şerhi*, I, 517 vd.

²⁵ Gölpınarlı, *Mesnevî ve Şerhi*, IV, 85.

²⁶ Mevlânâ, *Fîhi Mâfih*, ss. 100-101.

²⁷ Mevlânâ, *Mesnevî*, II, 165.

²⁸ Tekin, *Mevlana Pergelinde Toplum*, s. 64.

Dostlar, dostlar! *Birbirinizden ayrılmayın!* Başınızdaki kaçamak heveslerini atın!
Mademki hepiniz birsiniz, ikilik havası çalmayın. Vefa sultanı emrediyor: Vefasızlık etmeyin!²⁹

Cemaatten bir an bile ayrılmanın şeytanın hilesinden ibaret olduğu görüşünde olan Mevlânâ,³⁰ topluluktan ayrılmanın çok tehlikeli bir şey olduğunu kurtkuzu metaforuyla anlatmaya çalışır. Mevlânâ'nın yaklaşımında,

Kurt, çok kere sürüden ayrılıp yalnız başına giden kuzucağızı tutar. Sünneti, topluluğu bırakan kişi, bu yırtıcı canavarlarla dolu yerde kendi kanını dökmez de ne yapar? Sünnet yoldur, topluluk da yoldaşa benzer; yolsuz, yoldaşsız, darlığa düşersin.³¹

Mevlânâ, aynı yerde buradaki kurdun şeytan olduğunu da belirterek topluluktan ayrılmanın tehlike boyutlarına dikkat çeker.

Meşhur Osmanlı düşünürlerinden Kınalızâde Alî Efendi, Mevlânâ'nın toplum yaklaşımından hareketle insanların bir araya gelerek yaşamalarının zorunlu olduğu üzerinde durmaktadır:

Bilindiği gibi insan uzuvlarından bazısı âmir, bazısı da âmir uzva bağlıdır. Meselâ: Ciğer, insan ruhunun canlı kalmasında kalbe muhtaçtır. Kalp de tabii ruhla ciğere muhtaçtır. İki de şahsın rûhu ve his kuvveti bulmak da dimağa, dimağın canlılığının korunmasında da kalp ve ciğere muhtaçtır. Bunun gibi insanların bazısı reis (idareci), bazısı da idare edilendir. Bazısı bazısından istifade eder. her biri bir yönden birbirlerine muhtaçtırlar. Bu duruma göre insanların kendi cinsleri ile bir arada yaşamaları, birbirlerine yardımda bulunmaları zarurîdir.

Mesnevî:

İnsanoğlu birbirlerinin uzuvlarıdır.

Çünkü hepsi aynı cevherden yaratılmışlardır.

Eğer uzuvlardan biri hastalanırsa,

Diğer uzuvlarda huzur ve rahat kalmaz...

.....

İnsanlardan ayrılıp, dağ başlarında ve mağaralarda yaşayanlar, bunu dindarlık ve insanlık kemali zannedenler vardır. (...) ³²

Mevlânâ, *Mü'minlerin kardeşliği* konusuna da ayrı bir önem vermektedir. "İnananlar kardeştir" ve "Bilginler bir tek adamdır sanki" sözlerini anlatış; hele Davud'la Süleyman ve başka peygamberler, selam onlara, birdir; onların birini inkar edersen hiçbir peygambere inancın doğru olmaz; bu da birlik belirtisidir; hani bin evden birini yıktın mı, hepsi de yıkılır gider; bir tek duvar bile ayakta kalmaz; çünkü "Onların aralarından hiçbirini ayırtedemeyiz." başlığı altında İslam kardeşli-

²⁹ Mevlânâ, *Mevlânâ'nın Rubailer*, s. 131.

³⁰ Mevlânâ, *Mesnevî*, II, 166.

³¹ Gölpınarlı, *Mesnevî ve Şerhi*, VI, 90.

³² Kınalızâde Ali Efendi, *Devlet ve Aile Ahlâkı*, 137.

ği konusunu öküz, eşek, kurt, aslan, güneş, arı ve benzerlerinden hareketle işlemektedir.³³

Mevlânâ'da toplumsal birlik ve bütünleşme gerçekten de çok önemlidir. O nedenle Mesnevî'de bu konu üzerinde ısrarla durur. Örneğin Mescid-i dıracıların amacının toplumu bölmek olduğunu söyler.³⁴ Ama çok ilginçtir ki, farklı düşünce ve yaratılıştaki insanların da, tıpkı arslan, kurt ve tilkinin birlikte avlanmaya gitmeleri misali, toplumda birlikte yaşamaları gerektiğini, yukarıda da belirtilen "Topluluk rahmettir" hadisiyle izah etmeye çalışır.³⁵

Esasen Mevlânâ'nın topluluk vurgusu, onun tevhid anlayışıyla paralellik arz etmektedir. Birlik, her şeyden önce gelir. Tevhidî birliktelik, sadece Allah'ın birliğini değil, *sosyal birliği* de ifade eder. İslâm, tevhid inancıyla iman planında Allah'ın birliğine, Allah'tan başka hiçbir ilah olmadığına inanmayı getirirken sosyal planda hem kurumları arasında anlamlı bir bütünleşme olan sosyal bir yapı meydana getirmekte, hem de bireyleri böyle bir sosyal yapının gerektirdiği rolleri icra etmeye hazırlamaktadır.³⁶ Böylece birey-toplum ilişkisi de denge temelinde sağlanmış olmaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla Mevlânâ'nın yaklaşımında birey ve toplum aynı bütünüün değişik boyuttaki görünüşleri olarak kabul edilmektedir.³⁷

Anlaşıldığı kadarıyla Mevlânâ'nın mânâ toplumu rahmet toplumdur. Ona göre her ne kadar yaratılışı gereği insan toplumsal bir varlık ve toplum hayatı yaşamak zorunda olan bir varlık olsa da, toplum içinde bilinçli olarak yaşamalı, toplum bilincine, dayanışma bilincine, biz şuuruna sahip olmalı; var olan toplumu mânâ temelinde yeniden kurmalıdır. Bu şekilde mânâ üzere kurulan, inşa, ikame ve idame olunan toplum, rahmetle, bereketle, kardeşlik içinde, dayanışma ve paylaşma temelinde yaşar, bireylerini mutlu kılar.

4. Toplumda Farklı Mezhep ve Akımların Varlığı

Mevlânâ toplumda çeşitli mezhep ve akımların varlığını, hak yolun ortaya çıkması için gerekli görür. Nitekim o, *Mesnevî*'de, "Birbirine aykırı mezhepler arasında şüphede kalış, bunlardan sıyrılıp çıkış, kurtuluş" başlığı altında şunları söylemektedir:

Hani herkes görünmeyeni bildiğini söyler, onu bir sıfatla sıfatlandırır.

Filozof bir başka çeşit anlatır; derken bahse giren biri, onun sözlerini cerh eder.

Öbürüye ikisini de kınar; bir başkası gösterişle can çekişir.

Her biri, duyanlar, kendisini köyün adamı sansın diye bu yolun izlerini söyler-durur

Gerçek olarak şunu bil ki bunların hepsi de doğru değildir; fakat bu sürünün hepsi yollarını kaybetmiş de değildir.

Çünkü hak olmadıkça, bâtil meydana çıkmaz; ahmak, kalp parayı altındır ümidiyle alır.

³³ Gölpınarlı, *Mesnevî ve Şerhi*, IV, 67-72.

³⁴ Gölpınarlı, *Mesnevî ve Şerhi*, II, 408 vd.

³⁵ Gölpınarlı, *Mesnevî ve Şerhi*, I, 517.

³⁶ Bilgiseven, *Din Sosyolojisi*, s. 312.

³⁷ Okumuş, "Mevlana'da Sosyolojik Okuma", ss. 66-67.

Dünyada yürüyüp duran geçer akça olmasaydı, kalp paralar nasıl harcanabilirdi?
Doğru olmasa nasıl olur da yalan olur? O yalan, doğruyla aydınlanır.
Doğrudur diye ümide düşerler de eğriyi alırlar; zehiri şekerle dökerler de öyle içerler.
Güzel, tatlı buğday olmasaydı, buğday gösterip arpa satan ne yapardı?
Öyleyse, bütün bu sözler bâtıldır deme; bâtıllar, hak ümidiyle gönüle tuzak ke-
silmişlerdir.
Öyleyse hepsi de hayal, hepsi de sapıklık deme; dünyada hayalsiz gerçek yoktur.
Hak Kadir gecesidir; can bütün geceleri sınasın diye geceler içinde gizlidir.
Fakat a genç, bütün geceler Kadir gecesini değil, nitekim her gecenin Kadir
gecesini olması ihtimali de yok değildir.
Hırka giyenlerin içinde de bir yoksul var. Sına da hak olanı bul, ona sarıl.
Nerde anlayışlı bir inanç sahibi ki puştcağızları yiğitten ayırdetsin.
Dünyada ayıplı şeyler olmasaydı, alış-veriş edenlerin hepsi ahmaklaşır-giderdi.
Kumaş tanımak pek kolay olurdu; madem ki ayıplı yok; ehil olmayan kim olu-
yor, ehil kim?
Fakat eğer her şey ayıp olsaydı, o vakit de bilginin faydası olmazdı; hepsi
odunsa, burada öd-ağacı yok demektir.
Her şey hak diyen kişi, ahmağın biridir; her şey bâtil diyen de kötü kişidir.
Peygamberleri alanlar kâr ettiler; renkle koku alanlarsa kör oldular, ziyana battılar.
Yılan, göze mal gibi görünür; iki gözünü de bir ovuştur hele.
Şu alış-verişe, şu kâra pek özenerek bakma; Firavun'la Semud'un ziyanını gör.
Şu varlığa, tekrar bak; çünkü Tanrı, "Sonra gebe bir bak" buyurdu.³⁸

5. Mânâ Toplumunda Dayanışma

Rûmî'nin mânâ toplumunda dayanışmanın yeri büyüktür. Dayanışmanın ve paylaşmanın, yardımlaşma ve işarın zayıf olduğu bir toplum rahmet ve mânâ toplumu olamaz. Demek ki o toplum, anlam üzerine kurulu, bireylerinin belli bir amaçla yönelip oluşturdukları, ortak duygu ve inaançları paylaştıkları bilinçli bir toplum değildir.

6. Mânâ Toplumundan Bugüne Sosyolojik Yansımalar

Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin yukarıda ortaya koymaya çalışılan görüş veya yaklaşımlarına bakıldığında, onun topluma yüklediği anlamın, modern sosyolojinin toplum kavramına yüklediği anlamı da içine alacak bir içeriğe sahip olduğu anlaşılır. Ayrıca mânâ toplumunun bazı özelliklerinin çağdaş toplumda olmadığı veya farklı biçimlerde var olduğu görülür.

Emile Durkheim'in kolektif bilinç veya vicdan dediği ve özellikle yine onun toplum tipolojisiyle mekanik toplumlarda daha güçlü ve yoğun olarak var olan şey, Mevlânâ'nın 13. yüzyılda tanımladığı mânâ toplumunda ortaya konulmuştur. Onun

³⁸ Gölpınarlı, *Mesnevî ve Şerhi*, IV, 417 vd.

fare-kedi fabılyla anlattığı mânâ toplumu, bir amaç etrafında biraraya gelinerek oluşturulmuş bilinçli toplumdur. Durkheim'ın kollektif bilinç kavramına biraz daha yakından bakılarak belki karşılaştırma daha iyi yapılabilir. Durkheim'e göre "bir toplumun ortalama yurttaşlarının ortak inanç ve duygular bütünü, kendine ait bir hayata sahip özel bir sistem oluşturur. Bu sisteme kollektif bilinç denilebilir. Kollektif bilinç olarak adlandırılan bu sistem, sadece özel bilinçler sayesinde algı-lansa bile, ondan tamamen farklı bir şeydir".³⁹ Durkheim'in yaklaşımında daha çok geleneksel toplumlarda görülen kollektif bilinç, din kaynaklıdır. Kollektif bilincin geçerli olduğu toplumda, sosyal hayat, kültür, ekonomi, ahlak, siyaset, aile, eğitim vd. alanlarında din hakimdir. Bu toplumda birlik ve bütünleşme çok hayattır. Toplumda dinî ve ahlakî denetim söz konusudur.

Durkheim'in bu görüşleri tartışılabilir, ancak konumuzun sınırları içinde denilebilir ki, belirtilen özellikler, geleneksel toplumlarda olduğu gibi kimi modern toplumlarda da görülebilir. Mevlânâ'nın mânâ toplumuna bakılırsa, bu özelliklerin onda farklı toplum tipleri ayırt edilmeksizin içerildiği görülebilir. Ayrıca mânâ toplumunda işbölümü ve uzmanlaşma da vardır. Bu toplumda bireycilik yoktur, ama ahlakın ve bireysel sorumlulukların da önemi büyüktür. Belirtmek gerekir ki, Mevlânâ'nın ortaya koyduğu mânâ toplumu, her dönemde olması gereken ve olması da mümkün olan toplumdur.

Modern toplumun, Mevlânâ'nın bahsettiği birlik ve dayanışmaya, rahmet ve berekete dayalı mânâ toplumuyla karşılaştırılması durumunda, Mevlânâ'da öncelikle kavramsallaştırma yönünden derinlikli bir toplum kavramı ve anlamına varmak mümkündür. Modern sosyolojide bireyden, bireylerin matematiksel toplamından ayrı bir varlık olarak kabul edilen toplum anlamını da içine alacak şekilde geniş bir toplum tanımına erişmek mümkündür. Emile Durkheim'in kollektif bilinç dediği insanlardaki toplumu toplum yapan toplumsal farkındalık, yönelim veya bilinç de, Mevlânâ'nın mânâ topluluğunda veya toplumunda görülebilir.

Mevlânânın mânâ toplumu, mânâ üzerine kurulu toplumu, ayrıca modern toplumdaki nispeten suretâ birlikteliğe, suret, yani şekil toplumuna da yansımalarında bulunup bu toplumun mânâdan uzak hale geldiğini; aşırı bireyciliğin, parçalanmanın, çıkarıcılığın, maddeciliğin, katılığın, şiddetin, tüketimciğin egemen olduğu modern toplumun mânâ toplumundan farklı olduğunu da ima etmektedir.

Sonuç

Çağımı aşan ender insanlardan biri olan, hatta çeşitli kültürlerde mitolojik bir hüviyet kazandırılan Mevlânâ'nın eserlerini sosyolojik açıdan ele almak, Mevlânâ'yı daha doğru anlamaya, onun temsil ettiği çizginin zihniyet dünyasını daha iyi kavramaya, İslam toplumunun bazı özelliklerini doğru okumaya, onun toplumu İslamî bakış açısıyla nasıl yorumladığını doğru görmeye çok önemli katkılarda bulunacaktır. Bu çalışmada da Mevlânâ'nın topluma yaklaşımı ve mânâ toplumu kavramı ele alınmaya çalışılmıştır; fakat onun konuya yaklaşımının çok daha geniş bir

³⁹ Durkheim, *Toplumsal İşbölümü*.

düzyeyle ele alınması gerekir. Onun yönetici, alim ve halk (yönetilen), zengin-fakir, hakikati ayırt eden-etmeyen, Müslüman-kafir, samimi-gösterişçi, avam-aşık, avam-havas, köylü şehirli, köle-hür gibi ayrımlara dayanan toplumsal tabakalaşma yaklaşımı, statüyle ilgili görüşleri, toplumu iş bölümüne göre okuması, bireysel ve toplumsal hayatı diyalektik ve çatışma temelinde ele alışı, ekonomik yaklaşımları, toplumsal değişim görüşü, lider ve büyük adama dair yorumları, toplumu çeşitli kategoriler dahilinde değerlendirmesi, sosyal gruplar hakkında getirdiği yaklaşımlar, sosyalleşme yaklaşımı, aşkın toplumsal boyutuyla ilgili görüşleri, toplumu din ve maneviyatla izah etmesi, İslam'ın toplum yaklaşımını izah etmesi, Peygamberlerin toplumsal liderliğiyle ilgili değerlendirmeleri, toplumda çeşitli mezhep ve akımların varlığının sebeplerine dair açıklamaları vs. Mevlânâ'nın sosyal konulara ilgisinin genişliğini göstermektedir.

Bu çalışmanın gösterdiği gibi Mevlânâ, insanlar için toplumsal hayatı zorunlu olarak görmekte, ancak bu zorunluluğu anlamlı bir topluma ve toplumsallığa dönüştürmenin veya zorunlu toplumsal hayatı, anlamlı bir toplumsal hayat olarak sürdürmenin bizzat din ve maneviyat ile, İslam Peygamberi'nin Sünnetiyle izah etmeye çalışmaktadır.

13. yüzyıl İslam toplumunun bir aktörü olan Mevlânâ Celaleddin Rûmî'nin mânâ toplumu, bugünün modern ve postmodern toplumlarını yeniden okuma ve kurma noktasında bu konularda düşünen, araştırma yapan insanlara önemli ima ve içeriklere sahiptir.

Kaynakça

Kur'ân-ı Kerîm.

Aktay, Yasin, "Mevlânâ'ya Sosyolojik Bir Yaklaşım" (Mülakat), *Bilgi Yolu Dergisi*, 2005, 5/8, ss. 5-10.

Bilgiseven, A. Kurtkan, *Din Sosyolojisi*, Filiz Kitabevi, İstanbul 1985.

-----, *Genel Sosyoloji*, Divan Yay., İstanbul 1986.

Çelebi, Nilgün, *Sosyoloji ve Metodoloji Yazıları*, Anı Yay., Ankara 2001.

Durkheim, Emile, *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri*, çev. F. Aydın, Ataç Yay., İstanbul 2005.

-----, *Toplumsal İşbölümü*, çev. Ö. Ozankaya, Cem Yay., İstanbul 2006.

Gölpınarlı, Abdülbâki, *Mesnevî ve Şerhi*, I-VI, MEGSB Yay., İstanbul 1985.

Karaismailoğlu, Adnan, *Mevlânâ'nın Gözüyle İnsan ve Toplum*, Akçağ Yay., Ankara 2011.

Kınalızâde Ali Efendi, *Devlet ve Aile Ahlâka*, haz. A. Kahraman, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul ty.

Mevlânâ, *Mevlânâ'nın Rubaileri*, çev. M. N. Gençosman, MEGSB Yay., İstanbul 1988

-----, *Fîhi Mâfih*, çev. M. Ü. Anbarcıoğlu, MEGSB Yay., İstanbul 1990.

-----, *Mesnevî*, çev. V. İzbudak, haz. Abdülabaki Gölpınarlı, I-VI, MEGSB Yay., İstanbul 1991.

-----, *Divân-ı Kebîr*, çev. Abdülabaki Gölpınarlı, İnkılap ve Aka Yay., İstanbul 1957.

Okumuş, Ejder, "Mevlana'da Sosyolojik Okuma", *KHUKA Kamu Hukuku Arşivi*, 2006, yıl. 9, S: 2, ss. 63-70.

-----, "Mevlana'da Din-Toplum İlişkileri", *Uluslararası Mevlana ve Mevlevilik Sempozyumu*, Şanlıurfa 26-28 Ekim 2007.

Özyurt, Cevat, "Durkheim Sosyolojisinde Ahlâkî Kontrol Sorunu", *Değerler Eğitimi Dergisi*, 2007, 5 (13), ss. 95-121.

Tekin, Mustafa, *Mevlana Pergelinde Toplum*, Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yay., Konya 2005.

İnkârdaki İman: Kelime-i Tevhîdin İçkin Boyutu

Fatih İbiş

Yrd. Doç. Dr. Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kelam Bilim Dalı Ana bilim dalı Öğretim Üyesi
fatihibis@pau.edu.tr

Öz

Kelime-i tevhît genellikle sadece dış dünyada ulûhiyeti iddia edilen varlıkların nefyini konu edinen bir cümle olarak anlaşılır. Ancak dışta yer alan ilahlar asıl itibariyle insan nefsinde bulunan hevâ adlı tanrının dışa yansıyan somut biçimleridir. Putlaştırılan her bir ilahın ilahlığı özü itibariyle kendisine değil, ona ulûhiyet yüklemesi yapan bir bilince dayanır. Dolayısıyla asıl put, insanın dışında değil içindedir. Bu bağlamda kelime-i tevhitte ifade edilen nefyin, dilden zihne, zihinden kalbe doğru giden itikadi süreçte en önemli niteliği, karşılaşılması muhtemel ilahların tümünü ortadan kaldırabilecek bilinç oluşturma gücüne sahip olmasıdır. Şayet kelime-i tevhît ifadesi böyle bir özelliğe sahip değilse, buradaki temel sorun, tevhîdin dilden zihne ve kalbe bir yol bulamamış olmasıdır. İnsanın sahip olduğu tevhît tasavvurunun hem çerçevesini hem de niteliğini belirleyen önemli bir etken olması sebebiyle kelime-i tevhitte ifade edilen nefyin nüfûz ettiği varlık alanının imlecini, dilden zihne yönlendirmek gerekmektedir. Tevhîdin semantik alanında yapılması öngörülen bu değişiklik aynı zamanda doğru ve sahih bir ulûhiyet tasavvurunun da mukaddimesidir. Bu süreçte Kur'an'ın kaynaklık ettiği vahyi bilgi ve bu bilgiyi müşahhas hale getiren Muhammedî yaşam tarzı, kelime-i tevhîdin özüne dönüşü sağlayan ve şirkin gizli hallerinden nefsi arındıran temel araçların başında yer almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kelime-i tevhît, nefy, ilim, nefis, zihin

Belief in Unbelief: The Inner Dimension of al-Kalimah Tawhid

The term 'kalimah tawhid' is generally understood to mean as an act of negating only external entities, which were claimed as Gods. As a matter of fact, those external gods can be taken as physical illustration of God, i.e. hawa which is found in human nafs (soul) itself. The divinity of these external gods does not emanate from themselves. In another words, their divine nature is a mere attribution given by some conscious being. Therefore, it may not be wrong to say that real idol is not external gods but hawa itself. In this regard, one of the vital characteristics of the negation, which was stated in tawhid, is to possess a power and a capacity to refute all perceived external deities. This negation progressively goes up from tongue to mind, later it makes its own way till heart. To be more precise, pure tawhid refers to the transformation from taqlid (imitation) to tahqiq (certainty). It means the main problem in tawhid caused from the lack of the tahqiq (certainty), i.e. an essential element of the faith (iman). Therefore, it is necessary to focus on empowering the notion of pure tawhid, i.e. the belief in God's unity with certainty. In fact, this change was envisaged in the semantic field of tawhid. In the same way, this also forms the introduction to the true and authentic description of God. In relation to this perception, the Quranic teachings and prophetic life style of Mohammad became the means to attain essence of the real tawhid. On the other hand, these instruments also secure the human nafs (soul) from impurity of hidden conditions of associating partners to God.

Key Words: Al-Kalimah Tawhid, negation, ilm, soul (nafs), mind

Atıf

Fatih İbiş, İnkârdaki İman: Kelime-i Tevhîdin İçkin Boyutu, Marife, Yaz 2014, ss. 137-157

Giriş

Lafzen kısa bir cümle olmasına rağmen, ulûhiyet ve ubûdiyet alanında Allah'ın teklîğinin manifestosu olan kelime-i tevhîd, özü itibariyle derin bir içeriğe sahiptir. Kelime-i tevhîd, İslam'a girişin ilk şartı olmakla birlikte, imandaki terakkînin de manasına bağlı kılındığı bir hakikattir. İman bu cümle ile başlar ve bu cümledeki gerçekliğin keşfi ile zihnî ve kalbî bir süreç olarak devam eder. Ancak kelime-i tevhîd sadece dile yansıyan sözlü bir ifade değildir; bunun dışında onun önemli iki boyutu daha bulunmaktadır. Bunlar tevhîd hakikatinin mahiyetini ve muhtevasını oluşturan zihnî boyut ile his içerikli kalbî boyuttur. Genel olarak bu iki boyut nefî boyut olarak da başlıklandırılabilir. Bu sebeple makalede, öncelikle Kur'an'da kelime-i tevhîdin ilim ve hevâ bağlamında özellikle akıl, zihin ve nefse tealluk eden nazârî ve ilmî boyutu üzerinde durulacaktır. Bir başka ifadeyle burada tevhîdin kapsam ve içeriği, dış dünyadan daha çok insanın iç dünyasına bakan yönleriyle ele alınmaya çalışılacaktır. Çağdaş araştırmalarda tevhîd konusu ele alınmasına rağmen, tevhîdin çekirdeğini teşkil eden tevhîd cümlesinin aynı yoğunlukta ele alınmadığını, işlense dahi insan ve tasavvur merkezli incelenmediğini görmekteyiz. Bu sebeple burada ispata dayalı teolojik bir söylem yerine, inkârı dayalı teolojik bir söylemden hareketle kelime-i tevhîdi yeniden okuyup anlamının imkan ve tabiatını konu edeceğiz. Zira mahiyet ve içeriği itibariyle, ispat ve tasdik kalp merkezli bir edimken, nefî ve inkâr daha ziyade idrak ve ilim gücünü temsil eden akıl ve zihin merkezli bir faaliyettir. Son olarak makalede kelime-i tevhîdin sadece ilk cümlesi olan (لا اله الا الله) üzerinde Kur'an ve kelim bağlamında yoğunlaşacağımızı, sözün ikinci kısmını makale kapsamına dahil etmeyeceğimizi belirtmek isteriz.

1. Kelime-i Tevhîdin Dili Aşan Anlam Derinliği

Kelime-i tevhîd, İslam akidesinin temelini oluşturan tartışmasız ilk umdedir. Bu yönüyle o, küfrün ve şirkin insan nefesine ilişen, yer yer farkındalıktan uzak gizli hallerinden uzak oluşun bir göstergesidir. Bu göstergelyi sadece dil boyutundaki ifadesine hasredip basite indirgemek, hakikati cümlelerin mantûkundan (lafz) ibaret görüp mefhûmunu ve maksûdunu önemsememek ve ciddiye almamak demektir. Dolayısıyla imanı ikrar boyutuna indirgemek, onu akıl ve kalpten tecrit edilmiş salt bir dil faaliyetine dönüştürmek anlamına gelir. Nitekim tevhîd tabakalarını dörde ayıran Gazâlî'ye (ö. 505/1111) göre kelime-i tevhîdi gafil ve münkir bir kalple sadece dil ile ikrar etmek iki fayda içerir. Bu iki fayda sahibini kılıçtan koruması ve o kişiye İslami hükümlerin tatbikini sağlamasıdır. Dil ve kalp ile tasdik etmeyi avamın tevhîdi olarak gören Gazali, öyle bir tevhîdin ahiret azabından kurtarma ihtimali olduğunu, ancak masiyet ve bid'atlarla zayıflamaya açık yapısıyla güven telkin edici olmadığını hatırlatmaktadır.¹ Nitekim Dâvûd el-Kayserî de (ö. 751/1350)

¹ Gazâlî, *İhya*, IV, 451, 452. Diğer iki merteye ise *meşhûd* ve *fâil* olarak varlığı bir olarak bilen müteteklimlerin tevhîdi ile *mevcut* olarak varlığı bir olarak gören fenâ fi't tevhîd makamındaki ehlullahın tevhîdidir. Bk. Gazâlî, *age.*, s. 451, 452.

böyle bir tevhdî taklîdî tevhit olarak isimlendirmekte, sarsıntıya ma'rûz ve batıl düşüncelerle ma'lûl hale gelebilecek bir tevhit olarak değerlendirmektedir.²

el-Vasiyye isimli risalesinde Ebu Hanife (ö. 150/767) salt dil ile yapılan ikrarın iman sayılmayacağını ifade eder. Şayet tek başına ikrar ile iman olmuş olsaydı, bütün münafıkların mü'min sayılması ve imanlarının da makbûl olması gerekirdi. Oysa Allah, münafıklar hakkında "Allah, münafıkların yalancı olduğuna şehâdet eder"³ buyurarak imanlarını geçersiz saymaktadır.⁴ Başka bir ayette iman hususunda dilin tek başına hüccet olamayacağı açık bir şekilde belirtilmekte ve "İnsanlardan bazıları vardır ki, biz Allah'a ve Ahiret gününe iman ettik derler ancak onlar mü'min değildirlir" buyurulmaktadır.⁵

İmanın dil boyutu aslında kişinin Müslümanlığını ilan ederek diğer insanlar tarafından Müslüman olarak tanınmasını sağlayan araçsal bir işleve sahiptir. Diğer yandan ikrar bu bağlamda kişinin itikadi durumuna bağlı olan dünyevî hükümlerin ve müeyyidelerin icrasında belirleyici rol oynar. Öte yandan imanda dilin ikrarını yeterli görmenin arka planında yatan sebeplere bakıldığında, bunlardan birinin de imanın akli ve kalbi ilgilendiren bireysel bilgi ve düşünce boyutunun ihmal edilmesi olduğu görülür. Öncelikle bu konuda sık sık gündeme gelen ancak ilk bakışta yanlış algılara sebebiyet veren bir hadisin değerlendirilmesi, kelime-i tevhit özelinde imanın dil boyutunu ortaya koymak adına önem arz etmektedir.

İmanın dil ile ikrarının yeterli olduğu yönünde ileri sürülen ve duruma meşruiyet kazandıran en önemli argümanların başında şu rivayet yer almaktadır: "Kim la ilâhe illallah derse, cennete girer." Bu şekliyle rivayet *Kütüb-i Tis'a* içinde yer almamaktadır. Ancak *Ebu Davud*'da aynı içeriğe sahip şöyle bir hadis bulunmaktadır: "Kimin son kelamı la ilâhe illallah olursa cennete girer."⁶ Burada konuyla ilgili Buhari'de yer alan iki hadise daha değinmek, konunun itikadi ehemmiyetine binaen önem arz etmektedir. Bunların ilkinde cennetliklerin cennete cehennemliklerin cehenneme girdikten sonra, Allah'ın "kalbinde hardal tohumu (tane) ağırlığı kadar imana" (مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ) sahip olmanın cehennemden çıkarılmasını söyleyeceği anlatılmaktadır.⁷ Diğer hadiste ise doğrudan kelime-i tevhdî söyleyen bazı insanların cehennemden çıkarılacakları anlatılmaktadır. Ancak cehennemden çıkarılanlar için iki temel gerekçenin göz önünde bulundurulduğu görülmektedir. Bunlar "la ilâhe illallah" önermesini dil ile ikrar edip bunu ifade ederken kalbin muhlis olmasıdır. Nitekim bununla ilgili olarak bir başka hadiste ihlâsa dikkat çekilerek, "Kim ihlâşlı olarak (muhlis) la ilâhe illallah derse cennete girer" denilerek dilin yanında, kişinin kalbî durumu da nazar-ı itibara alınmıştır.⁸ Bununla birlikte hadislerde cehennemden çıkacak kimselerin ilk olarak "kalbinde bir arpa ağırlığı" (وزن شعيرة من خير) sonra

² Kayserî, *Vahdet-i Vücûd Felsefesi*, s. 234.

³ Münafikûn, 63/1.

⁴ Ebu Hanife, *el-Vasiyye*, s. 73.

⁵ Bakara, 2/8.

⁶ Ebu Davud, *Cenaiz*, 16.

⁷ Buhari, *İman*, 15.

⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I,229; İbn Hibban, *Sahih*, I,392; Hakim, *Müstedrek*, I,502. Aclûnî, hadisin sahih olduğunu kaydetmektedir. Bk. Aclûnî, *Keşfu'l-Hafa*, II, 318.

“bir buğday ağırlığı” (وزن برة من خير) ve en son çıkacak zümrenin de “bir zerre ağırlığı hayr (iman)” (وزن ذرة من خير) taşıyanlar olduğu bildirilmektedir.⁹

Buhari’de geçen konuyla alakalı hadislerde dört noktaya dikkat çekmek istiyoruz. 1. Hadislere bakıldığında Hz. Peygamber, kelime-i tevhîdi söyleyenin ve iman edenin cennete gireceğine değil, cehennemden çıkacağına vurgu yapmaktadır. Dolayısıyla burada kelime-i tevhîdi bir kere dil ile ikrar edenin kayıtsız şartsız cennete gireceği değil, ikrarına kalbini de şahit kılanın cehennemden çıkacağı anlatılmaktadır. Bu bakımdan hadis, cennete girişi (duhûl) değil cehennemden çıkışı (hurûc) öne çıkarmaktadır. 2. Hadislerde örnek seçilen nesnelere türü dikkat çekicidir. Hardal, arpa, buğday ve tohum olarak belirlenen bu nesnelere bitki kategorisindedir. Temsil getirilen nesnelere birer tohum niteliği taşımaları önemlidir. Bunlar kelime-i tevhîdin, imanın çekirdek ve özünü teşkil etmesi bakımından önemli ayrıntılardır. 3. Hadislerde öne çıkan bir başka hususiyet, tohumların maddi yapılarıdır. Bunların adet yönüyle tek ve fiziksel açıdan elin tutmakta, gözün kavramakta zorlandığı, epeyce küçük bir kütleyle sahip olmaları sadece başlangıçtaki durumları için söz konusudur. Sonuçta varacakları nokta, baştaki durumlarıyla kıyas kabul etmeyecek çaptadır. Zira kelime-i tevhîd dört kelimelik kısa bir cümle olmasına rağmen, ölüm ötesinde gelen ebedi hayatla, aynen bir tohumun ileride dal budak salan, yaprak, çiçek, meyve veren, kökleşen ve başka tohumlara kaynaklık eden bir ağaca benzemektedir. 4. Hadislerde seçilen nesnelere küçüklükleri yanında taşıdıkları özgül ağırlıklara da vurgu yapılması, bir başka önemli ayrıntıdır. Bir şeyin sayısal yönü, aritmetik bir olgu olup, o şeyin niceliğini ifade ederken, metaforik açıdan bir şeyin ağırlığı, geometrik bir olgu olup, o şeyin niteliğini ifade eder. Hadislerde geçen sıklet ve vezn sözcükleri, tevhîd hakikatinin dile ve söze yansıyan sayısal oranıyla değil, kalpte yaptığı etki ve ağırlıkla ölçülebileceğini hatıra getirmesi bakımından manidardır. Genel bir bakışla, kelime-i tevhîdi dil ile ikrar eden herkesin kayıtsız şartsız cennete gireceğini anlatıyor gibi görünen yukarıdaki rivayet, aynı doğrultuda vârid olan hadislerle değerlendirildiğinde hiç de öyle anlaşılmamaktadır.

Ayrıca kelime-i tevhidi bizatihi oluşturan harflerin, kelimelerin, bunun yanında cümle yapısı ve gramer kuralları açısından taşıdığı ve delalet ettiği anlamsal derinlik, onu dilsel bir enstrüman olmanın ötesine taşımaktadır. Örneğin harfleri açısından kelime-i tevhîdin med harfleriyle birlikte harf sayısı on beş, med harfleri dışında bu sayı on birdir. Her iki durumda da çıkan sayı tektir. Kelime-i tevhîd içerisindeki dört kelimenin (لا-اله-الا-الله) oluştuğu on beş harfin kök itibariyle (ل-ا-ه) harflerine dayandığı görülmektedir ki, bu dört harf “Allah” lafzını teşkil eden harflerdir. Kelime-i tevhidin harf kombinasyonunun neden Allah lafzından oluştuğu konusunda pek çok hikmet dile getirilebilir. Örneğin Allah ismi lafız cihetiyle diğer isimlerde bulunmayan bazı hususiyetlere sahiptir. Allah kelimesindeki elif kaldırılrsa geriye (له), bu ifadedeki ilk lam kaldırılrsa geriye (ل) lafzı kalır ki bunların manası

⁹ Buhari, İman, 33.

“Allah’a mahsustur” demektir. *Lehu* lafzından lam kaldırılrsa geriye hû yani hüve (هو) kalır ki *hüve* “O” demektir ve bu kelime de Allah’a delalet etmektedir. Bu kelimenin tesniye ve cemi’ kalıplarında (و) harfinin düşmüş olması, hüve lafzındaki *vav*’ın zait olduğunu gösterir. Allah’ın bu isim dışındaki hiçbir isminde böyle bir hususiyet görülmez.¹⁰

Bir diğer husus, şüphesiz Allah’ın isimleri içinde en câmi’ isim, Allah ismidir. Bundan dolayı kelime-i tevhidin cümle formları içinde temsil keyfiyeti açısından en mükemmeli ‘lâ ilâhe illallah’ tır. Bu formun önemini özellikle inançsız birinin İslam dinine giriş aşamasında görmek mümkündür. İnançsız bir kişi iman dairesine adım atarken “lâ ilâhe illallah” demeyip de “la ilâhe illallah” gibi Esmâ-i Hüsnâ’dan başka bir ismi lafzatullahın yerine ikame ederek söylemiş olsa, akla başka rahimlerin veya diğer vasıflara sahip şeylerin varlığı gelebileceğinden, o kişinin imanı sahih addedilmez. Zira kelime-i tevhitteki lafza-i celal, esma ve sıfatların tümünü kuşatan, Cenab-ı Hak’ın zâtını temsil eden, zâtıyla aynılık arz eden bir isimdir.¹¹ Kelime-i tevhîd açısından bakıldığında zikredilen Allah ismi, müsemmanın aynıını ifade eder. Bu yüzden iman dairesine atılan ilk adımın geçerliliği de ancak lâ ilâhe illallah ile mümkün olmaktadır.¹² Bu bakımdan terkip içinde kullanılan kelimelerin bütün harflerinin, Allah lafzındaki harflerden meydana gelmesi son derece dikkat çekicidir.

Nitekim Râzî’nin (ö. 606/1209) lafzatullahtaki harflere, Zerkeşî’nin de (ö. 794/1392) bir bütün olarak kelime-i tevhîd’in harflerine ilişkin getirdiği yorumlar kelime-i tevhidin salt bir dil ameliyesi olmadığını kanıtlar niteliktedir. Râzî’ye göre Allah isminde şöyle bir hususiyet bulunmaktadır. Allah kelimesi dört harften oluşur: hemze, (iki) lâm ve he. Hemze boğazın en alt tarafından, lâm dilin kenarından, he ise hemze gibi boğazdan, boğazın alt tarafından çıkar. Burada kelimenin ses çıkışlarında gizlenen ince bir mana vardır. Hemzenin çıkış noktası olan boğazın en alt kısmı, harflerin telaffuzlarının başlangıç noktasıdır. Sonrasında lâm harfiyle dilin kenarına kadar yükselen ses, he harfiyle nefesin de mahalli olan boğazın altına kadar inerek son bulur. Kulun ubûdiyetindeki seyri de böyledir. Öncelikle cehaletten kurtulur, tadrîcen kulluk makamlarına yükselir, tevhîd’in derinliklerinde fâni oluncaya kadar mûkaşefeye erer. Son aşamada ise “nihayet (kemal) başlangıca dö-

¹⁰ Râzî, *et-Tefsiru’l-Kebir*, I, 149.

¹¹ Râzî, *age.*, I, 149.

¹² Bu konu aslında dil-varlık ilişkisine müteallik tartışma konularından biri olan kelimelerdeki isim-müsemma tartışmasıdır. İsim, müsemmanın aynı mıdır, gayrı mıdır? Eş’arilerin ekseriyeti “isim müsemmanın aynıdır” (الاسم عين المسمى) görüşüne kâildir. Bu görüşlerinin delili “Allah’dan başka tapıklarınız sadece sizin taktığınız isimlerden başka bir şey değildir” (Yusuf, 12/40) ayetidir. Çünkü ibadet isme değil zâta yapılıdır. “İsim müsemmanın gayrıdır” (الاسم غير المسمى) diyenlere ise Kur’an’daki şu ayet delil niteliği taşımaktadır: “En güzel isimler O’nundur.” (Araf, 7/180) Meselenin aslına gelince murat edilen şey lafzın bizzât kendisi ise burada isim kesin surette müsemmanın gayrı olurken; asıl murat edilen lafzın medlûlü (ismin sahibi) ise burada şüphesiz isim müsemmanın aynı olmaktadır. el-Bâcârî, *Haşiye ala Risale el Fazlî fi Kavli La ilâhe illallah*, s. 3.

nüştür” fehvasınca tanımadaki acz ve fakrın idrakine varışla başladığı noktaya döner.¹³

Zerkeşî'nin dile getirdiği yorum, Râzî'ninkine benzer nitelikte olup, o da bu harflerin bazı hakikatlere telmihte bulunduğunu ifade eder. Lâ ilâhe illallah cümlesindeki harflerin yapısı incelendiğinde bu harflerin hurûf-i cevfiyyeden olduğu ve içlerinde hurûf-i şefeviyyeden ve hurûf-i mu'cemedan hiçbir harfin olmadığı görülür. Zerkeşî, kelime-i tevhîd içerisinde hiçbir dudak harfinin bulunmayışını, tevhîdin iki dudakla, lisanla değil, insanın iç dünyasıyla, kalbiyle dile getirilmesine yönelik bir işaret olarak yorumlar. Noktalı harflerin bulunmayışını da Allah'dan başka bütün ma'bûdlardan soyutlanmaya dönük bir mesaj olarak algılar.¹⁴

Seçilen kelimeler kadar cümle yapısı açısından da kelime-i tevhidin olumlu bir isim cümlesi yerine olumsuz bir kurguyla gelmesi onun anlamsal derinliğine, dil ötesi aşkın boyutuna işaret etmektedir. Kelime-i tevhîd olumsuz bir isim cümlesidir. Şekil itibariyle nefiyle başlayan olumsuz bu cümle, son tahlilde olumlu bir cümle formunda da ifade edilebilir. Buna göre “Allah'dan başka ilah yoktur” cümlesi “Allah yegane bir tek ilahdır” manasına gelir. Diğer yandan “la ilâhe illallah” ifadesi iki edat ve iki isimden oluşan dört kelimelik bir cümledir. Nefiy için gelen “lâ” ve tahsis için kullanılan “illâ”, edatları oluştururken, “ilah” ve “Allah” kelimeleri de isimleri oluşturur. Bu bağlamda Arap dilinde kelimeyi oluşturan harf (edat), isim ve fiil üçlüsünden¹⁵ fiil, bu terkîp içinde yer almaz. Buna karşın kelime-i tevhîd içinde yer almayan fiil, aynı muhtevaya sahip benzer bir başka ifadede yer almış, (شهد) fiilinden hareketle o da kelime-i şehâdet olarak tesmiye edilmiştir. Bu eklenti farkıyla bir isim cümlesi olan kelime-i tevhîd, kelime-i şehâdet adı altında bir fiil cümlesine dönüşmüştür.

İki cümle yapısı arasındaki farklılığa gelince isim cümlesi fiil cümlesinden daha öncelikli konuma sahiptir. Çünkü isim basit, fiil ise mürekkep bir lafızdır. Basitin mürekkepten daha öncelikli bir konuma sahip olduğu kabul edilir. Çoğu zaman şartlı fiil cümleleri bile aslında isim cümlelerinin bir başka şekildeki formlarıdır.¹⁶ Bir başka husus, mana itibariyle isim cümlesi istimrâra (devam, sübût), fiil cümlesi teceddüde delalet ettiğinden,¹⁷ kelime-i tevhîdin mesajı teistik vurgusuyla ulûhiyetin sürekliliğine, kelime-i şehâdet ise insan merkezli yapısı ve konumuyla bu ulûhiyetin bireysel yenilenebilir ve yinelenebilirliğine vurgu yapmaktadır. Öyle ki kelime-i tevhîdi her söyleyenin, kelime-i şehâdeti de ifade ettiği söylenemez. Bazen kelime-i tevhîdi söyleyen bir kimse, kelime-i şehâdeti söylemeyebilir. Örneğin bir oryantalist, kelime-i tevhîdi epistemolojik ya da semantik bir önerme olarak algılayıp dile getirebilir; ama bu onun mü'min olduğu anlamına gelmez. Bu kimse hakikati teolojik bir önerme hâline getirip, “eşhedü” kaydıyla ikrar etmediği, kendisini sözüne şahit kılmadığı sürece mü'min olarak isimlendirilemez. Bununla bir-

¹³ Râzî, *et-Tefsiru'l-Kebir*, I, 104.

¹⁴ Zerkeşî, *Ma'na La ilâhe illallah*, s. 11, 12.

¹⁵ İbn Hişam, *Şerhu Katri'n-Neda*, s. 44.

¹⁶ Râzî, *et-Tefsiru'l-Kebir*, I, 50.

¹⁷ Teftazânî, *Şerhu'l-Muhtasar*, s. 131, 132.

likte niyet ve amaç şehâdet ve kabul olduğu takdirde, kelime-i tevhîdin kelime-i şehâdet makamında olacağına kuşku yoktur.

2. Kelime-i Tevhîdin İlmî (Ma'lûm) Boyutu: Tevhît İlmi

Kur'an'da kelime-i tevhit toplamda otuz sekiz defa kullanılmış olup, bunların arasında nefiy kısmı aynı kalan cümlelerin ispat kısmında bazı farklılıkların olduğu görülmektedir. İstisna edatından sonra değişkenlik gösteren kısımları, lafzatullah, üç zamir ve ism-i mevsul oluşturmaktadır: (لا اله الا هو) ¹⁸ (30), (اله الا انا) ¹⁹ (3), (لا اله الا الله) ²⁰ (3), (لا اله الا انت) ²¹, (لا اله الا الذى امننت به بنو اسرائيل) ²¹, (لا اله الا الذى امننت به بنو اسرائيل) ²².

Kur'an'da geçtiği yerler göz önünde bulundurulduğunda ya doğrudan²³ ya da siyak ve sibakıyla dolaylı²⁴ olarak kelime-i tevhîdin ilimle irtibatlandırılması, tevhît-ilim ilişkisini ortaya çıkarmaktadır. Mesela, “*Kıstı kaim kılarak Allah, kendisinden başka ilah olmadığına şahitlik etmiştir ve melekler, ‘ilim sahipleri’ de O’ndan başka ilah olmadığına şahitlik etti*”²⁵ mealindeki ayet-i kerime Allah, melekler ve ilim sahiplerinin O’ndan başka ilah olmadığına şahitlik ettiklerini anlatmaktadır. Dolayısıyla ulûhiyete tanıklık etmede ilim sahiplerinin Allah ve meleklerle birlikte anılması, ilmin kelime-i tevhîdi tasdikte önemli bir yere sahip olduğuna işaret etmektedir. Ancak bu ilim sahiplerinin literal bağlamda kullanılagelen bilgili, bilgin statüsünde sıradan insanlar olmadıkları, Allah ve meleklerle birlikte anılmayı hak eden ilmî bir pâyeyi ihraz ettikleri gözden kaçırılmamalıdır.

Tevhit ve ilim konusunda Kur'an'da özellikle doğrudan ilişkinin tek örneği olması bakımından şu ayet dikkat çekicidir: “*Bil ki (اعلم), Allah’tan başka ilah yoktur.*”²⁶ İslam düşünce geleneğinde bu ayet kimileri tarafından imanda taklidin geçersizliği ve tahkikin gerekliliğini temellendirmek için kullanılan en önemli argümanların başında yer almıştır. Zira burada söz ve amel yerine “bil” ifadesiyle ilmin tevhide öncelenmiş olması, imanda ilmin gerekliliğine dair bir delil olarak da yorumlanmaktadır. Nitekim Buhari (ö. 256/870), el-Camiu’s Sahih’ine bu ayeti esas

¹⁸ Bakara, 2/163, 255; Al-i İmran, 3/ 6, 18; Nisa, 4/87; En’am, 6/102, 106.

¹⁹ Nahl, 16/2; Taha, 20/14; Enbiya, 21/25.

²⁰ Saffat, 37/35; Muhammed, 47/19.

²¹ Enbiya, 21/ 87. (Hz. Yunus’un Tevhidi)

²² Yunus, 10/90. (Firavun’un Tevhidi) Ayette geçen ifade, Firavun’un be’s ve ye’s hâlinde söylediği bir ifadedir. Firavunun tevhîdini ve dolayısıyla imanını ihsas eden bu cümleden hareketle İbn A’rabi’nin bu imanın kabulüne dair görüş beyan etmesi, kendisinden sonra gelen tasavvufçular ve kelamcılar arasında Firavunun imanının geçerli olup olmadığına ilişkin tartışmaların çıkmasına sebebiyet vermiştir. Halbuki kanaatimizce bu cümle dahi onun imanının geçerli olmadığını göstermektedir. Çünkü Firavun, Allah’a iman ederken, başlangıç ve giriş safhasında ulûhiyetine inandığı varlığın zâtına nispet edilen herhangi bir ismini kullanmak yerine, Ben-i İsrailin imanını şahit göstermek suretiyle ikrarda bulunuyor. Dolayısıyla bu durum onun aslında imanı özümsemediğini ve benimsemediğini gösteriyor. İnsanın kendisine ait olmayan bir tasavvur ve tasdikini taklidini yaparak yaptığı imanın geçerli olması imanın mahiyet ve hakikatiyle ters düşmektedir.

²³ Al-i İmran, 3/18; Muhammed, 47/19.

²⁴ Ra’d, 13/30; Enbiya, 21/25;

²⁵ Al-i İmran, 3/18.

²⁶ Muhammed, 47/19.

alarak, “İlim, söz ve amelden öncedir.” (العلم قبل القول و العمل) isimli bir bab başlığı koymuştur.²⁷ Nitekim Buhari’nin bu başlığına paralel olarak Tebeu’t-tâbiîn neslinin önde gelen isimlerinden Süfyan b. Uyeyne’ye (ö. 198/814) ilmin fazileti hakkında sorulduğunda, soruyu soran kişiye “Allah’ın ayeti ne ile başlıyor duymuyor musun?” diye mukabelede bulunduğu ve bu ayet-i kerimeyi okuduğu aktarılmaktadır. Süfyan’a göre ayette önce “bil” devamında “istiğfar et” denilmek suretiyle, önce ilim sonra da amel emredilmiştir. Süfyan bu açıdan amele olan tekaddümünden hareketle ilmin faziletini temellendirmiş olmaktadır.²⁸ Nitekim Fahreddin er-Razi de ayette yer alan “bil” hitabının insanda bulunan nazarî gücün, ardından gelen “istiğfar et” ifadesinin de amelî gücün olgunlaştırılması için bir işaret saymaktadır.²⁹ Bu ayet aynı zamanda bazı mütekelimler tarafından imanda taklidin iptali ve nazarın vücûbiyetine delalet eden en açık delillerden biri olarak kabul edilmiştir.³⁰ Ayetin böyle bir çıkarıma uygun olduğunu kelime-i tevhîdin mukaddimesi kılınan, ferdi öne çıkararak “bil” hitabından hareketle anlamak mümkündür.

Genel görünümü itibariyle ayette iki hususun öne çıktığı görülmektedir. Bunların birincisi, *hitabın şekli ve hususiyeti/ferdiyyeti*, ikincisi ise *kelime-i tevhîdi bilmenin keyfiyeti*. Öncelikle hitap türüne bakıldığında söz konusu hitabın bir emir kipi olduğu açıktır. “*Bil*” emir kipinin vücûbiyet taşıyıp taşımadığı konusunda ihtilaf vardır. Ancak “Hitabın hususiyeti, hükmün umumiyetine engel teşkil etmez” kaide-i külliyesinden hareket edenlere göre hitap herkesedir ve kendi içinde bir vücûbiyet taşımaktadır. Nitekim kelimde marifetullahın vücûbiyetinde وجوب (معرفة الله) ittifak edilmişken, marifetin aklen mi yoksa naklen mi vâcib olduğu konusunda, bir diğer ifadeyle marifetullahın keyfiyeti noktasında (وجوب النظر) ihtilaf oluşmuştur.³¹ Bu noktada imanın bireysel bir konu olduğu göz önünde bulundurulduğunda, herkesin en azından icmâlen kelime-i tevhîdi bilmekle mesûl ve mükellef olduğu söylenebilir. Hitabın neden çoğul değil de tekil geldiği konusu, imanın bireysel boyutuna yapılan bir vurgu olarak düşünülebilir. Çünkü iman son tahlilde bireysel bir olgudur.

İkinci husus, hitabın doğrudan Rasûlullah’a yönelmiş olması, hem kelime-i tevhîd hakikatinin kâmil anlamdaki tezahürünü göstermesi hem de anlamada hareket noktası ve temel örneği belirlemesi bakımından önem taşımaktadır. Ayette zikri geçen (اعلم) emrinin doğrudan Hz. Peygamber’e yönelmesi, onun ulûhiyet tasavvuruna doğrudan bir müdahaledir. Bu müdahalenin tekil gelmesi başkalarını da bireysel olarak dolaylı bir şekilde kapsamı içine alır. Şöyle ki “Allah’tan başka ilah yoktur” sözünün en sahih ve müteber karşılığının Hz. Peygamber’de yansıdığı kabul edilirse, netice itibariyle örneklik teşkil ettiği ümmetin de doğru ulûhiyet anlayışını idrak edebilmesi bir bakıma ondan hareketle mümkün olacaktır. Sonuç itibari-

²⁷ Buhari, İlim 10.

²⁸ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, V, 524.

²⁹ Razi, *Şerhu Uyuni’l-Hikme*, II, 6.

³⁰ Ayrıntılı bilgi için bk. Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, XIV, 93-98.

³¹ Âlûsî, *Rûhu’l Meânî*. XIV, 92.

riyle kelime-i tevhîdin bilinip anlaşılmasında fail yani bu kavramanın faili toplum değil ferttir.

Bu noktada akla “bil” emrinin zihinleri konuya hazırlayan bir tenbih edatı makamında kullanılmış olma ihtimali gelebilir. Arap dilinde genel ve gündelik kullanım içinde bu şekilde ve farklı şekillerde kullanılan tenbih edatlarına rastlamak mümkündür. Ancak söz konusu Kur’an olduğunda, edatların ve bu tür fiillerin kullanım incelikleri mutlaka göz önünde bulundurulmalıdır. Bu ayetin konu bağlamında tek örnek olması, tekrarına yer verilmemesi ve tenbih içerikli bundan başka uygun ve güçlü ifade kalıplarının bulunmasına rağmen, bunlardan birinin tercih edilmemesi gibi hususlar, “bil” ifadesinin tenbihten ziyade doğrudan bilmenin özüne ilişkin kullandığı yönündeki savımızı güçlendirmektedir. Ayette geçen “bil” kelimesinin sıradan bir tenbih edatı ya da zihni hazırlamak için getirilmiş bir uyarıcı olarak görmek hem Arap dili hem de Kur’an’ın din dili açısından uygun değildir. Zira Arapça’da tenbih edatları ve biçimleri içinde genellikle bu tarz bir ifadeye yer verilmediği gibi, dilci müfessirler arasında ayetle ilgili böyle bir görüşe sahip olana da rastlanmamıştır. Dolayısıyla bu ifadeyi sadece tenbih ve dikkat çekme amaçlı bir ifade olarak görmek, kelime-i tevhîdin ilim ve düşünceye ma’tûf boyutlarıyla okunmasını mümkün kılmamaktadır.

Tevhît hakkında bilme ve bilgilenme süreci ile ilgili olarak bireyin hangi kaynaklardan beslenmesi gerektiği konusu, bu bağlamda öne çıkan bir başka konudur. Genellikle Kur’an’da bilme ediminin keyfiyetini belirleyen iki temel kaynaktan bahsedilir. Bunlar, Kur’an ve Hz. Peygamber’in yaşantısı ve sözleridir. Zira vahiy ve Peygamber, tevhîdin öğrenilip anlaşılmasında iki temel kaynaktır. Kur’an’da bu noktaya işaret eden bazı ayetlere rastlanmaktadır. Bunlara göz atıldığında kelime-i tevhîdin vahiyle, Kur’an’la ilişki içinde olduğu rahatlıkla görülebilir.³² Aşağıdaki ayet, kelime-i tevhîdin ancak Kur’an ve vahiy doğrultusunda anlaşılabileceğini açık bir şekilde ortaya koymaktadır. *“Rabbinden sana vahyedilene uy; O’ndan başka ilah yoktur ve müşriklerden yüz çevir.”*³³ Ayette ittiba’ ve vahiy, ulûhiyet ve şirk arasında çok sıkı bir münasebetin olduğu göze çarpmaktadır. Zira ittibânın itâatten farkı olan gönül (sevgi) boyutu³⁴ göz önünde bulundurulduğunda, ilah seçilen varlığın gönülde edindiği yer ve değerle doğrudan ilişkisi, ilahın sadece ma’bûd olmadığını aynı zamanda bir mahbûb olduğunu da göstermektedir. Bu bağlamda vahye ittibânın ardından gelen tevhît cümlesi ve bu cümleden sonra gelen şirk, tahzîri bir anlamda vahiyle beslenen ulûhiyet tasavvur ve tasdikinin şirkten uzak olacağını aksi halde kusurlu ve eksik kalacağını hatırlatmaktadır.

*“Bilin ki, o (Kur’an) Allah’ın ilmiyle indirilmiştir ve O’ndan başka ilah yoktur.”*³⁵ Özellikle bu ayet kelime-i tevhîdin Kur’an’ın temel hedefi ve konusuyla yakın ilişkisini ortaya koymaktadır. Kitab’ın Allah’ın ilmi ve kelime-i tevhît esasıyla birlikte anılması, tevhîdin mahiyet ve muhtevasının bu kitapta hazır olduğunu, zihin-

³² Al-i İmran, 3/2, 3-5, 6; Kasas, 28/87, 88, Mü’min, 40/2, 3.

³³ En’am, 6/106. Ayrıca bk. Kasas, 28/87, 88.

³⁴ Âl-i İmran, 3/31.

³⁵ Hud, 11/14.

lerde var olan tasavvurun ve kalplerdeki tasdikın ancak bu kitaptan hareketle kurgulanabileceğini göstermektedir.

Bilginin en üst sınıfını Kur'an'dan gelen vahyî bilgi oluşturunca, ilimle vahiy arasındaki münasebetin kesintiye uğramaması için Hz. Peygambere bu bilgi türünün artırılması tavsiye edilmiştir. "Vahiy sana tamam olmadan önce Kur'an'da (okumada/okunanda) aceleci davranma ve de ki: Rabbim *ilimce beni artır*."³⁶ Kur'an'da Allah Rasûlünden emir kipiyle söylemesi istenilen ve artırılması dilenen tek şey, ilimdir. İbarenin "Bilgimi, malumatımı artır" şeklinde gelmemesi manidardır. Kur'an'ın bilgi teorisinde ilim vahiyden, Yaratıcıdan bağımsız düşünülmemektedir. Bu ilim, akla gelen şekliyle salt bir mâ'lûmat olmayıp, vahyin, vahiyyle gelen bilmenin ve bilginin bizzât kendisidir.

Kelime-i tevhîdin bir diğer dikkat çeken yönü şu ayette görüleceği üzere bu cümle ile Esmâ-i Hüsna arasında kurulan yakın ilişkidir: "*Allah ki, O'ndan başka ilah yoktur. En güzel isimler O'nundur.*"³⁷ Kelime-i tevhîd vahdete, esma asıl itibariyle kesrete delalet eder. Bu durumda kesret yörüngeli esmanın vahdete delalet eden tevhîtle ne tür bir ilişkisi olabilir? Tevhîd lügavi anlamı itibariyle "*bir-leştirmek, birlemek, bire indirmek*" demektir. Birleyebilmek için ortada bir kesretin olması gerekir. Kesret yoksa birlenecek bir durumun gerekliliği de söz konusu değildir. Bir bakıma kesret vahdeti, teksir tevhîdi iktiza eder. Alemde görülen kesretin ardında, görülmeyen bir vahdet vardır. Bu vahdet esasında her varlığın ve varoluşun tahakkukuna sebep olan, İsm-i İlahîdir. İşte insandan beklenen, öncelikle bu ayrı ve iç içe geçmiş kesretli yapının ardında, Esmâ-i Hüsna ile gizlenen birlik manasını bulmaktır. Neticede klasik ifadesiyle tevhîd-i efâl, sıfât ve zâtla, her yeri ve yönü kuşatan kesretten, mutlak vahdete doğru giden bir sürecin önü açılmak istenmektedir.

Esmâ ile eşya ve hadiseler arasındaki ilişki, tevhîdin rasyonel ve ilmî açıdan gücünü artırmakta, böyle bir süreç sonrası tevhîd kalpte mukavemet kazanmaktadır. Allah'dan başka ibadete ve duaya layık bir ilahın olmasının mümkün olmadığı, bir kısım ayetlerde "*burhan*" kavramıyla ifade edilmektedir.³⁸ Bunun mefhum-i muhalifinden yola çıkarak söylenecek olursa, böyle bir süreç sonunda ulaşılan başka ilahların olmayacağı hakikati, kesin bir burhanı ifade etmektedir. Dolayısıyla tevhîd, doğruluk ve hakikati tahakkuk ettiğinde nasıl bir burhan oluyorsa, aynı şekilde diğer ilahların olamayacağına dair sağlam bir nefiy bağlamında da karşıt türden bir burhana dönüşmektedir.

Burada ilmî ve zihnî bir boyutla kelime-i tevhîdin salt bir bilgi nesnesine dönüştürülerek hakkında mâ'lûmat sahibi olunup, söylem geliştirilmesinin amaçlanmadığını belirtmek isteriz. Tevhîd bilgisi, esasında iman ve teslimiyetin canlı bir göstergesi olarak kendisini ifşa etmelidir. Kelime-i tevhîd ile kelime-i şehadet arasındaki temel farklılık, bu hususu net bir şekilde ortaya koymaktadır. Cümle yapısı itibariyle kelime-i tevhîd olumsuz bir isim cümlesi iken kelime-i şehadet fiil cümle-

³⁶ Tâhâ, 20/114.

³⁷ Taha, 20/8.

³⁸ Enbiya, 21/ 24, 25; Mü'minûn, 23/116.

sidir. Arap dilinde kelimeyi oluşturan harf (edat), isim ve fiil kategorilerinden³⁹ fiil, tevhîd terkibi içinde yer almaz. Buna karşın kelime-i tevhîd içinde kullanılmayan fiil formu, aynı muhtevaya sahip olan bir başka ifadede yer alarak ilgili fiilden (اشهد) hareketle o da kelime-i şehâdet olarak isimlendirilmiştir. Böylece kelime-i tevhîd, kelime-i şehâdetle bir fiil cümlesi hâline gelmiştir. Bu sebeple tevhit ifadesi epistemolojik bir nesne algısından çıkarılıp, teolojik bir önerme hâline getirilip, “eshedü” kaydıyla ikrar edilmediği sürece müteber değildir. Dolayısıyla kişi, kendisini sözün öznesi kılmadığı için de mü’min olarak isimlendirilemez.

3. Kelime-i Tevhidin Nefse Bakan Boyutu: Hevâ Tanrısı

Lügavi manası itibariyle ilah kelimesi “ibadet, kulluk etmek” (عبد), “şaşmak, şaşırmaq” (تَحَيَّرَ) ve “boyun eğdirmek” (سَخَّرَ) ve “gizlenmek” (احتجب) anlamlarına gelmektedir.⁴⁰ Kur’an’daki bağlamı itibariyle ilah kelimesinin anlamını, ilah olarak addedilen şeylerden hareketle belirlemek mümkündür. İlah edinilen şeylere bakıldığında örneğin Hz. İbrahim⁴¹, Hz. Musa⁴², Hz. Hud⁴³, Ashab-ı Kehf⁴⁴ kavimlerinin ve Mekke ehlinin⁴⁵ ilahlarından söz edilmektedir. Bunların taştan v.b. bazı nesnelere yapılmış putlar olduğu anlaşılmaktadır. İlah olarak ittihaz edilen şeyler sadece nesnelere ibaret değildir. Bunların dışında insan cinsinden de beşerin kendisine ilahlar edindiği görülmektedir. Örneğin Hz. İsa ve Hz. Meryem⁴⁶, Hıristiyanlar tarafından ilah addedilen kişilerin başında yer alırlar. Tarihsel süreçte beşer, insandan da kendisine ilah ihdas edebilmiştir. Hakeza bir başka yerde Ehl-i kitab’ın, kendi bilginlerini ve ruhbanlarını da rab edindiklerinden bahsedilmektedir.⁴⁷ Yine bu bağlamda Kur’an-ı Kerim’de Hz. Musa ve kavminin bahisleri içinde iki yerde Firavun’un kendisini, açıkça ve meydan okurcasına “ilah” ilan ettiği⁴⁸ ve kavmi tarafından da bu iddiasının ma’kes bulunduğu haber verilmektedir.⁴⁹ Bir yerde ise Firavun’un kendisini “en yüce rab” ilan ettiği görülmektedir.⁵⁰

İnsan çoğu zaman ilah, tanrı denildiğinde genellikle hayalinde kendi dışında, hariçte var olan putları canlandırır; modern insan için ise ilahlar genellikle geçmişte, cahiliyye Arap topluluğunda, İsrailoğullarında vb. eski kavimlerde ortaya çıkmış, olup bitmiş, ilkel bir alışkanlığın nesnelere gibi algılanır. Hâlbuki Kur’an açısından mesele hiç de böyle ele alınmamaktadır. Kur’an’da biraz önce sayılan ilahlar maddi, cismani hüviyetlerinden ötürü “haricî, maddî ilah” olarak isimlendirilebilir.

³⁹ İbn Hişam, *Şerhu Katri’n-Neda*, s. 44.

⁴⁰ İsfahânî, *Müfredat*, s. 82, 83.

⁴¹ En’am, 6/46; Meryem, 19/46; Enbiya, 21/43, 62.

⁴² A’raf, 7/127, 138; Tâhâ, 20/88.

⁴³ Hud, 11/53.

⁴⁴ Kehf, 18/15.

⁴⁵ Enbiya, 21/21.

⁴⁶ En’am, 6/46.

⁴⁷ Tevbe, 9/31.

⁴⁸ Şuara, 26/29; Kasas, 28/38.

⁴⁹ A’raf, 7/123, 127.

⁵⁰ Naziat, 79/24. Firavun’un söz konusu ulûhiyet ve rubûbiyet iddiası aşağıda yeri geldiğinde tekrar ele alınacaktır.

Bunların dışında örneğin “Onlar (müşrikler) Allah’ı bırakarak dişilere (inâs) dua ederler”⁵¹ ayeti şehvi arzusunun sınır tanımaz bir şekilde kadınlara tapıcılık seviyesine geldiğini ve şehvetin dolaylı olarak ilahlaştırılmasını ortaya koyan çarpıcı bir örnektir.⁵² Öte yandan Kur’an’da nefis kapsamında ilah ittihaz edilen bir başka olgudan daha bahsedilmektedir ki, bu da “*dâhili, manevî ilah*” şeklinde isimlendirilebilir. Kur’an terminolojisinde bu ilahın adı “*hevâ*”dır. Hevâ kelimesi “yükselmek, çıkmak (صعد)”⁵³ ve “alçalmak, düşmek (سقط)”⁵⁴ anlamlarına gelen, lügavi manası itibariyle ezdaddan olan bir kelimedir. Müfredat sahibi Rağıb el-İsfahânî (ö. 502/1108), ulaştırdığı son noktanın cehennem (هاوية) olması bakımından konuyu şehvete indirgemiş ve hevâyı “*nefsin şehvete olan meyli*” (ميل النفس إلى الشهوة) şeklinde tanımlamıştır.⁵⁵ Ancak bu, Kur’an bağlamında yapılmış eksik bir tanımlamadır. Kur’an’da bütün türevleriyle otuz sekiz defa kullanılan kavramı burada konumuzu ilgilendiren iki ayet çerçevesinde ele alarak hevânın sadece böyle anlaşılamayacağını belirtmek istiyoruz. Kur’an’da iki yerde hevâ kavramından açıkça insan tarafından ittihaz edilen bir “ilah” olarak bahsedilmektedir. Hevâ’nın ilah oluşuna ilişkin ayetlerden ilki Furkan, diğeri ise Casiye sûresinde yer almaktadır:

“Gördün mü *ilahını hevâsı edinen* kimseyi (أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهُهُ هَوَاهُ)⁵⁶ ve sen ona vekil mi olacaksın?”⁵⁷

“Gördün mü *ilahını hevâsı edinen* (أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهُهُ هَوَاهُ) ve Allah’ın kendisini bir ilim üzerine saptırdığı (وَأَصَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ) ve kalbini mühürlediği (خَتَمَ) ve

⁵¹ Nisa, 4/117.

⁵² Bk. Coşkun, “Kur’an Işığında İnkârın Psikolojik Sebepleri”, s. 128.

⁵³ İbn Esir, *en-Nihaye*, V, 245.

⁵⁴ İsfahânî, *Müfredat*, s. 849.

⁵⁵ İsfahânî, *age.*, s. 849.

⁵⁶ Bu ve diğer ayetin anlamı için meallere göz atıldığında, Elmalılı’nın sadeleştirilmemiş, orijinal dilindeki meali hariç neredeyse meallerin tamamının mef’ullerin yerini değiştirerek, sonrakini öne alarak anlam verdikleri görülmektedir. Meallerde “hevâsını ilah edinen” şeklinde geçen ibarenin doğrusu “ilahını hevâsı edinen” şeklindedir. Nitekim Elmalılı ayete bu şekilde mana vermiştir: “Gördün mü o ilâhını hevâsı ittihaz edeni?” (Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, V,3587) Burada mef’uller arası yer değişikliğinin ne mahzuru olabileceği ve aslında söylenilmek istenen şeyin Türkçe’de tam da meallerdeki yanlış şekliyle olduğu iddia edilebilir. Ancak bu yaklaşım ayetlerin mana derinliği ve refere ettiği gerçeklik açısından bakıldığında doğru değildir. Zira hevânın ilah olmasıyla, ilahın hevâ olması arasında ulûhiyet düşüncesinin fitriliği (apriorite) açısından fark vardır. Konuya “her doğan fitrat üzere doğar” hadisinin işaret ettiği varoluşsal (ontolojik) ve itikadi (teolojik) zemini de eklediğimizde insan, psikolojik ve zihinsel donanımı itibariyle içini sonradan doldurduğu, yaşamsal süreçte şekil verdiği bir ulûhiyet formuyla dünyaya gelir. Dolayısıyla ayet bir yönüyle insanın sahip olduğu ve ontolojik olarak önelediği şeyin aslında hevâsı değil ulûhiyet boşluğu olduğunu ifade etmektedir. Yani ilah sadece hevâdan ibaret olmayıp, herkesin sahip olduğu teolojik boşluğu bir şekilde doldurduğu şeydir. Bu durumda kendisine anlam ve değer yüklenen hevâ değil ilah olmaktadır.

Allah’ın varlığını isbat bağlamında özellikle din felsefecileri ve teologlar tarafından kullanılan “ontolojik delil” olarak isimlendirilen argümanda dile getirilen, insan zihninde apriori olarak bulunan bir ekmel ilah düşüncesini bu çerçevede okumak mümkündür. Özet olarak ulûhiyet idesini bir çerçeve (frame) gibi düşünecek olursak, içi boş bu çerçeveyi herkes sonradan bir şekilde ilah olarak görmek istediği şeyle doldurmakta ve ona göre kulluk etmektedir. Bk. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 29, 30.

⁵⁷ Furkan, 25/43.

gözüne bir perde çektiği kimseyi? Allah'dan sonra ona kim hidayet edebilir? Tezekkür etmez misiniz?"⁵⁸

Tevhîdin hakikati ve mahiyetiyle ilgili olarak ilahlar içinde gösterilen, insandaki bu "hevâ" boyutuna, özellikle kelime-i tevhitte nefyedilen ilahlar bağlamında dikkat çekmek yerinde olacaktır. Zira bu husus özü itibariyle kendi içinde '*la ilâhe'* derken ilahın mahiyetini, nefye konu teşkil eden şeyi; diğer yönüyle '*illallah'* derken de Allah'ın sübut bulacağı noktanın neresi olması gerektiğini ele veren gerçekliği barındırmaktadır. Bu bağlamda öne çıkan iki temel nokta, hevânın ilah edilmesi ve Firavunun ilahlık iddiasıdır. Mahiyeti itibariyle Firavunun ilahlığı, hevânın ilahlığının dışı vurmuş, dışta vücût bulmuş şeklidir. Hevâ terbiye ve tezkiye sürecinden geçmeden ilah olarak kabul edildiğinde, sadece iç dünyada kalmayıp günün birinde doğrudan ya da dolaylı bir şekilde dışı vurması söz konusudur. Bu konuyu günahın dışı ve içe bakan yönleri olarak da mütalaa etmek mümkündür. Nitekim şu ayet kötülüğün dışı ve içe bakan iki ayrı boyutundan bahsetmektedir: "*Kötülüğün (ism) açığını, dışsalını (zahir) da gizlisini, düşünselini (batın) de bırakın.*"⁵⁹

Bu ayetten her ne kadar günahın aşikâr ve gizli bir şekilde işlenmesi anlaşıl-sa da günahın dışı ve içe bakan yönlerinin olduğunu da çıkarılabilmek mümkündür. Bu anlamda günahın dış dünyada tahakkuk etmesi ile hayal, vehim veya fikir aracılığıyla insanın iç dünyasında yer edinmesi aynı şeyler değildir. Bunların mahiyetleri aynı olmadığı gibi günahın vazgeçme noktasında taşıdıkları zorluk dereceleri de aynı değildir. Bu münasebetle günahın dışı yansıyan yönünden kurtulmanın, içteki kısmından daha kolay olduğu söylenebilir. Günahın fiilinden bir şekilde kendisini uzak tutan bir insan, o günahın hayalinden ve düşüncesinden her zaman kendisini alıkoyamayabilir. Asıl olan da günahın kendisinden değil hayalinden, düşüncesinden arınabilmektir. "*Muhakkak nefsinin tezkiye eden, arındıran kimse iflah olmuş, felaha ermiştir*"⁶⁰ ayetinin içerdiği zorluk, insanın iç dünyasında vehim, hayal ve fikir aracılığıyla yerleşen günahlardan arınma zorluğudur. Nitekim Kur'an'da hevânın faili olarak da nefis olgusuna dikkat çekilmektedir. "*Nefislerin arzu etmediği, istemediği*" şeklinde gelen ayet,⁶¹ Ehl-i kitab'ın peygamberlerinin, hevâlarına ters, arzu etmedikleri buyruklarla geldiğinde, onların *kibir*, tekzip bazen de peygamberleri öldürme biçiminde tepki gösterdiklerini bildirmektedir. Günahın fiilî durumu ile zihnî ve hayalî durumu arasındaki farklılıktan hareketle hevâ, insanın ruhî (nefs) hayatına terettüp eden en büyük günahlardan biridir. Çünkü Allah'ın mağfiret etmeyeceğini ilan ettiği tek günah şirktir.⁶² Şirkin dışı bakan boyutuyla haricî, maddî putları kapsadığı, içe bakan boyutuyla da hevâ olarak adlandırılan dahilî, nefsanî putları içine aldığı düşünüldüğünde, şirkin türevi olması yönüyle hevânın da büyük günah olması doğal bir sonuçtur.

⁵⁸ Casiye, 45/23.

⁵⁹ En'am, 6/120.

⁶⁰ Şems, 91/9.

⁶¹ Bakara, 2, 87. Ayrıca bk. Maide, 5/70; Necm, 53/23.

⁶² Nisa, 4/116.

Bu nedenle Kur'an'da hevâ hiçbir yerde mü'minlere izafe edilmez. Bütünüyle ehl-i şirk ve küfre has bir nitelik olarak kullanılır. Dolayısıyla hevâ ile iman özü itibariyle bir arada bulunamaz. Sonuç olarak önu alınmadığı takdirde hevâ bünyesinde, insanı Firavun gibi ulûhiyet ve rububiyet iddiasına sürükleyen bir potansiyel taşıması yönüyle insanın manevi dünyasını tehdit eden en tehlikeli günahdır.

Kur'an'da zikri geçen Firavuna ve her çağın kendine özgü hevâ sahibi firavunlarına bakıldığında, hevânın enâniyet ve kibir içerikli bir kavram olduğu söylenebilir. "Onlara (mücrimlere) 'Allah'dan başka ilah yoktur' denildiğinde onlar *kibir-lenirlerdi*."⁶³ Zira hem İblisi hem de Firavunu yokluğa sürükleyen başlıca amilin kibir olduğu görülür. Kibir ve enâniyet özü itibariyle bir riyâset (iktidar) ve mülkiyet iddiasını öngörür. Nefsinin verdiği hevâ ile insan, sahip olduğu maddi-manevi güzelliklerde mülkiyet iddiasında bulunur. Halbuki sahibi olduğu her şey, yaratılış ve yapabileceği kudreti vermesi cihetiyle Allah'a aittir. Ancak kişi kendisine bunları bahşedeni unutmamasıyla, mevcut güzellikleri ve iyilikleri kendisi yaratıyor gibi davranır. "*İşte Rabbiniz Allah böyledir. Mülk O'nundur. O'ndan başka ilah yoktur. Nasıl da çevriliyorsunuz.*"⁶⁴

Kur'an'da sıklıkla vurgusu yapılan rubûbiyet gerçeği de aslında insanın sahip olduğu mülkiyet vehmine karşı Kur'an'ın gündeminden düşmeyen en önemli konudur. Rab kelimesinin ilk ve asıl anlamı "malik, sahip" demektir. Örneğin Arap dilinde evin sahibi anlamında *rabbü'l beyt*, mal-mülk sahibi anlamında *rabbü'l meta* terkipleri bunu göstermektedir. Çoğu zaman bu sözcük için tercih edilen *terbiye edici* anlamını, rab kelimesinin bir uzantısı olarak görmek, ilişkili olduğu yan anlamlar kategorisinde değerlendirmek daha uygundur. Zira iki kelimenin sülâsî kökleri karşılaştırıldığında, rab kelimesinin muzaaf bir fiilden (رَبَّ), terbiye edici anlamında kullanılan mürebbînin ise nâkıs bir fiilden (رَبَّى) türediği açıktır.

Ayrıca hevâ bağlamı itibariyle ilim karşıtlığı içeren bir kavramdır. Hevâyı izale etmenin en önemli aracı ilimdir. Her ne kadar İzutsu ilmin karşıtı (zıt) olarak Kur'an semantiğinde zannı gösterse de⁶⁵ zan, zıddı (ters) olarak ilmin tam karşısında yer alabilir; ancak kelimenin bazen tam karşısında yer almayıp, zıt kelimenin yanında bulunan mukabili (karşıt) sayılabilecek başka kelimelerin olması da mümkündür.⁶⁶ Bu açıdan hevâyı, ilmin karşıtlık içeren kelimeler grubu arasında değerlendirebiliriz. Zan, bir takım bilgi ve bulgulardan hareketle yüzde yüz kesinlikten yoksun, doğru veya yanlışta da hamli mümkün bir zihin durumunun ifadesi olurken,⁶⁷ hevâ bir konu hakkında zan kadar dahi epistemik bir temele sahip olmaksızın nefsanî bir kanaati temsil etmektedir. Bu çerçevede biz hevâyı, ilmin karşıtları içinde düşünmekteyiz. Zira Kur'an'da yer yer hevânın ilme, bilgi edinme faaliyetine olan uzaklığı ve karşıtlığı hatırlatılmaktadır. Örneğin Kur'an "*sana gelen*

⁶³ Saffat, 37/35. Ayrıca bk. Bakara, 2/87.

⁶⁴ Zümer, 39/6.

⁶⁵ Bk. İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 67, 68.

⁶⁶ Kur'an'da ilim kavramının kullanım alanları ve İzutsu'nun kullandığı metodun bütünsel tutarlılığı açısından tahlili için bk. İbiş, *Özne-Metin İlişkisinin Metodik ve Teolojik Boyutu*, s. 158, 159; ss.160-167.

⁶⁷ Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, s. 52, 53.

ilimden sonra onların hevâsına uyacak olursan"⁶⁸ gibi sakındırma niteliğindeki sözleriyle hevâyı ilmin karşısına ikame etmektedir. İlah addedilen şeylerin sadece nominal birer olgu olduğunu, bu konuda müşriklerin zanna ve nefislerinden gelen hevâyâ uyduklarını belirten şu ayet, hevânın zanla birlikte ilmin karşıt grubunda yer alan iki temel olgu olduğunu göstermektedir: "Onlar (putlar, ilahlar) sizin ve babalarınızın (tanrı) diye isimlendirdiği isimlerden başka bir şey değildir. Allah onlara hiçbir sultan indirmemiştir. Onlar sadece *zanna ve nefislerinin verdiği hevâyâ* uyuyorlar."⁶⁹

4. İlmî (Ma'lûm) ve Zihnî (Ma'kûl) Bir Mesele Olarak Kelime-i Tevhit veya Bir Tasdikın Tasavvuru

Tevhît bağlamında ilim ve hevâ üzerine yapılan mütalâlardan her bir kavrama ait biri doğrudan diğeri dolaylı olmak üzere iki boyutun ortaya çıktığını görmekteyiz. Muhammed sûresindeki ayette tevhîdin ilme mevzu edilışinden ilmî bir boyut, hitabın hususiyetinden dolaylı olarak ferdî (nefsî) bir boyut ortaya çıkarken; hevânın nefse dair bir olgu oluşundan nefsî bir boyut, hevânın ilmin mukabilleri arasında yer almasından da dolaylı bir ilmî boyut ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla ferde ait nefis, nefisten gelen hevâ ve bu hevâyı bertaraf edecek olan ilim, kelime-i tevhît algısını belirleyen temel etmenlerdir. Bu münasebetle kelime-i tevhîdi ve beraberinde oluşan imanı, zihnin nesnesi ve meselesi hâline getirerek nazarı ve felsefî bir perspektifle yeniden okumak gerekmektedir.

Kelam kitaplarında imanın tanımı yapılırken genellikle onun ikrarla *dil/söz* boyutuna, tasdikle *kalp/his* boyutuna ve zaman zaman da (Hanbeli çizgide) *amelle duyu /davranış* boyutuna vurgu yapılır. Bu tarif ve tasnif içinde *akıl/düşünce, bilgi* boyutuna çoğu zaman yer verilmez. Halbuki iman sürecinde dil ve kalp arasında görülen bu boşluğun, akıl ve bilginin bu ikisi arasında köprü olarak dolabileceğini düşünmekteyiz. Kelime-i tevhîdin zihinsel boyutunun aslında böyle bir ihtiyaçtan ortaya çıktığı söylenebilir. Görüldüğü üzere tevhît-ilim ilişkisinin fert ve nefsi ilgilendirmesi, bu bağlamda nefsin bilme ve anlama kuvvesini öne çıkarmakta, ayetlerdeki "*bil*" hitabı ve "*hevâ*"nın izale olgusu, doğal olarak bizi bilmenin merkezi olan akıl ve zihne yönlendirmektedir. Bu minvalde bilmenin ve bilginin mahiyeti, kelime-i tevhîdin zihin ve bilgi merkezli yeni bir okumasını gündeme getirmektedir.

"La ilahe illallah" cümlesinde vurgulanan uluhiyetin mahiyeti, Kur'an'daki uluhiyet tasavvuruyla doğrudan ilgilidir. Öyle ki Kur'an'da Allah'ın ulûhiyetine muhataplık söz konusu olduğunda insan dışındaki varlıklar hitap-muhatap ilişkisi içinde değerlendirilmemektedir. Bir başka ifadeyle ulûhiyet genel olarak âkil varlıkların muhatap olabileceği ve onların zihnî sorumluluk alanlarına tealluk eden bir konudur. Nâs sûresinde "*insanların ilahı*" (إله الناس)⁷⁰ denilmek suretiyle Allah'ın

⁶⁸ Bakara, 2/120, 145; Ra'd, 13/37; En'am, 6/119; Casiye, 45/18.

⁶⁹ Necm, 53/23.

⁷⁰ Nas, 114/3.

ulûhiyeti bir bakıma insanlara, insanlığa tahsis edilmiştir. Buna karşın rubûbiyet kavramının Kur'an'da böyle bir tahsis keyfiyeti yoktur. Fatiha süresinin giriş cümlesinde yer alan (رب العالمين)⁷¹ ve bir başka yerde “her şeyin rabbi” (وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ)⁷²

şeklindeki ifadeler, rubûbiyetin insan dahil varlıkların tümünü kuşatan bir anlam genişliğine sahip olduğunu göstermektedir. Ayrıca oran olarak kıyaslandığında dokuz yüz yetmiş defa geçen rab kelimesinin, yüz kırk yedi defa geçen ilah kelimesinin yanında daha geniş bir kullanım alanına sahip olduğu görülmektedir. Ulûhiyetin sadece mükelleflere tahsis edilmesi ister istemez zihni, yani mükellefi diğer varlıklardan ve canlılardan ayırt eden temel faktöre yönlendirmektedir. Bu ayırım noktası (fasıl) doğal olarak “hayvan-ı nâtik” tanımlamasında görülen, insanı diğer canlılardan temyiz eden akıl yetisidir. Dolayısıyla diğer canlılardan tefrik eden bu ayrıcalık, insanı ulûhiyetin muhatabı hâline getirmektedir.

Akl ve zihin söz konusu olunca ilk akla gelen şey genellikle düşünme kuvvesidir. İnsanı diğer canlılardan farklı kılan temel faktör onun düşünebiliyor olmasıdır. Metodik veya sistematik bir düşünce kendi içinde mutlaka bir mantık ve kurguya sahiptir. Bu kurgu doğal olarak içerisinde bilme ve bilgilenme faaliyetini de barındırır. Mantıkçılar tarafından bunları kapsayan düşünme ve bilme biçimine genellikle “tasavvur” adı verilir. Bu bağlamdaki tasavvur bazen ilim olarak da anılır. İlim için yapılan tanımlamalar, aslında zihnin merkeze alındığı ve bir bakıma düşüncenin de özünü teşkil eden olgulardır. En genel kabule göre ilim “tasavvur ve tasdiki de kapsayan idraktır.” Bunun yanında daha tümel açıdan “ilim, manadır” şeklinde de bir tarif bulunmaktadır.⁷³ Teftazânî, ilim kelimesinin bir lafz-ı müşterek olduğunu belirttiikten sonra genel olarak ilmin “aklin idraki” olarak tanımlanmasında bir görüş birliği olduğunu ve bu idrakin de iki şekilde tefsir edilebileceğini dile getirir. İlk tefsire göre “ilim, akılda sûretin oluşmasıdır.” (حصول الصورة في العقل) Bu tanım gereğince “ilim, bir şeyin zihindeki resmini” (صورة الشيء في الذهن) temsil etmektedir. Bilgi aktının merkezini teşkil eden zihnin çektiği bu resim, ıstılahi olarak “tasavvur” diye isimlendirilmektedir. Aklın idrakine daha külli dairede getirilen ikinci açıklamada, insan nefsinin, ilim aracılığıyla mana ile olan ilişkisine dikkat çekilmiş ve “ilim, nefsin manaya ulaşması.” (العلم وصول النفس الى المعنى) şeklinde tanımlanmıştır.⁷⁴ Zihinde sûretin teşekkülü, nefsin manaya ulaşmasını müteakip bir süreçte tamamlanacağından, tasavvur, nefiste oluşan mananın tam bir şekilde zihinde yerleşmesi anlamına gelmektedir. Verilen iki tariften ilkinde bilmenin sonucu olan bilginin mahiyetine vurgu yapılırken, ikinci tarifte bilgiyi netice veren bilme faaliyetinin keyfiyetine vurgu yapılmaktadır.

Her tasdik kendisine tekaddüm eden bazı tasavvurlara istinat eder; son tahlilde kelime-i tevhîdin bir tasdik olduğu temel alınırsa bu girizgâh, esasında kelime-i tevhidi düşünce ve bilginin nesnesi kılmanın bir ön şartı olarak değerlendirilebilir. Zira inancın temeli ve özü olan bir cümlenin barındırdığı kavramların ta-

⁷¹ Fatiha, 1/1.

⁷² En'am, 6/164.

⁷³ Fenârî, *Mukayyedü'l-Fenâri ala Kavli (Kul) Ahmed*, s. 7.

⁷⁴ Teftazânî, *Şerhu'l-Makasid*, I, 56.

savvur şekli, sonrasında gelen tasdik niteliğini doğrudan belirleyen etkenler arasındadır. “Lâ ilâhe illallah” cümlesinin manasını idrak etmek, buna dair zihinde sağlıklı ve doğru bir sûret oluşturmak, bu bağlamda dil ve kalbe bakan boyut yanında, tevhidin ilim ve hevâ ekseninde zihne bakan boyutunun da ihmal edilmesine bağlıdır. “Lâ ilâhe illallah” tasdik cümlesinin mukaddimesi ve tasavvuru nedir diye sorulduğunda, karşımıza tasavvuru mümkün “ilah” ve “Allah” kavramları çıkmaktadır. Bu iki kavram arasında ma’lûmda meçhule ilkesinden hareketle insan zihninin öncelikle bilip anlamaya yöneleceği ilk alan ilah kavramıdır. Zira zihnin başlangıçta Allah kavramına yönelmesi, kavramın taşıdığı derinlik ve ağırlık gereği kendi içinde bir takım zorlukları taşımaktadır. Kelime-i tevhîdin cümle olarak “Allah ilahtır” olumlu şekli yerine, “ilah yoktur; sadece bir tek Allah vardır” şeklinde olumsuz formüle edilmesi, cümleye Allah yerine ilah ile başlanması, insan zihninin kapasite ve gücünün nazarı dikkate alınması şeklinde de yorumlanabilir.

Tarihsel süreçte kelime-i tevhît ve zihin arasındaki mesafenin açılması bir yönüyle ispat-nefy ikilisinden birine duyulan yönelim ve yoğunlaşmayla ilgilidir. Örneğin “ispat-ı vâcip” konusuna yönelmek, bir anlamda Allah’ın varlığını ve birliğini temellendirmek anlamına gelirken; öte yandan “nefy-i âlihe” ile Allah dışındaki tanrıların ret ve inkârına yönelmek bir başka temellendirme şeklidir. Ancak isbat-ı vacipte tercih edilen metot genellikle, akli ve fikri argümantasyondan daha ziyade nakil temeline dayalı kavî ve kalbî bir tasdikle yapılan afirmasyondur. Özellikle halk düzeyinde egemen olan anlayış biçimi, “Var vardır ve varı tartışmaya, sorgulamaya gerek yoktur” şeklindedir. Dolayısıyla kelime-i tevhit içinde yer alan ispat olgusu, çoğu zaman nefyin önüne geçmektedir.

Bu bakımdan kelime-i tevhîdin insan için salt sözlü bir tasdik olmanın ötesinde zihnî bir mesele olması, her şeyden önce mukaddimesi sayılan “nefy” ve “ilah” kavramına yönelik tasavvurla doğrudan alakalıdır. Kelime-i tevhîdi bir zihnî mesele olarak ele alan *Musa b. Ahmed el-Berekati en-Nikdevî (Niğdevi)*, günümüzde yazma halde bulunan üç varaklık risalesinde, konunun tenviri adına önemli tespitler yapmaktadır. Risalesinin başında müellif, *Mehmed (b. Pir Ali) el-Birgivi*’den (ö. 981/1573) kelime-i tevhît ile ilgili muğlak ve mütecânis, şerhe muhtaç bazı sözlerin kendisine arz edildiğini ve bunları izah için risalesini kaleme aldığını ifade etmektedir. Risalenin telifine sebep olan, kelime-i tevhidi zihnî bir mesele olarak tahlil ve ta’rif eden şerhe muhtaç sözler şu şekildedir:

“La ilâhe illallah nefy ve ispattır. 1. Nefyedilenin (menfi) aynı yoktur; zira nefy vaki olan üzerinedir. 2. İsbat edilen (müsbet) mevcuttur; zira isbat vaki olan üzerinedir. 3. Nefyedilen, isbat edilenin aynıdır. 4. İsbat edilen, isbat edilenin aynıdır. 5. İsbat eden nefyedenin aynıdır. 6. Nefyedilen, nefyedilenin aynıdır. Onlar bir iken altı olmuştur. Kim bunu hükmen söylese o kişi bilmemiştir. Kim de bunu Allah’ın sözündeki vech üzere söylese muhakkak o kişi bunu mü’min olarak söylemiştir.”⁷⁵

Nikdevî, blok hâlinde verdiği ibarenin her bir cümlesini tek tek açıklamış, mündemiç bir takım manaları sıralamıştır. Özetle Nikdevî’nin yaptığı açıklamaların

⁷⁵ Nikdevî, *Şerhu Kelimeti Lâ ilâhe illallah*, vr. 62b.

özgün olan tarafı, nefyin nesnesi olan ilahların genelde haricî varlık alanında değerlendirilmesine karşın, onun bu alanı Birgivi'den hareketle zihni düzlem alanında değerlendirmesidir. Nikdevî'ye göre nefyedilenden murat ma'bûd değil esas itibariyle "*ma'bûd kavramıdır*" ki (مفهوم معبود بالحق) böyle bir kavramın olması, ancak

hariçte, hakikatte var olan bir varlıkla mümkün olabilir. Nefiy hükümü ancak nefsü'l emirde nefyin mevzusu olan kimse içindir. O, Allah'dan başkasıdır. Bu nedenle Allah'dan başka ibadete layık görülen şeyin kavramını nefyetmek, doğal olarak Allah'ın gayrının varlığının nefyedilmesini de içine alır. Zira genelin nefyi özelin nefyini de kapsar.⁷⁶ Nikdevî'ye göre tevhitte nefyedilen şeyin ne harici varlık alanında ne de nefsü'l emirde varlığından ve sübûtundan söz edilebilir. Durum böyle olunca nefiy sadece zâtı ve hakikati olan kimse için tahakkuk eder. Çünkü bir şeyin (harici) varlığı tasavvur edilememişse o şey nefyedilemez ve dolayısıyla böyle bir şey için harici bir varlık tasavvur edilemez.⁷⁷ Bütün bu açıklamalardan anlaşılıyor ki ulûhiyet bağlamında esas olan şey, hariçte var olan ilahların nefyi değil; zihinde varlıklara ilahlık yüklemesi yapan algı ve tasavvurun nefyidir.

Râzî de kelime-i tevhitte bulunan nefyin konusunun (haricî) vücûd bağlamında değil aksine mahiyet (zihni vücûd) açısından değerlendirilmesi gerektiğini, zira mahiyetin nefyinde kapsam itibariyle bütün fertlerin bulunduğunu, mahiyet dışında böyle bir kapsayıcılığın bulunmadığını ifade etmektedir. Bundan dolayı Razi, "lâ ilâhe illallah" cümlesinde izmar veya hazif bulunduğunu düşünerek, takdirler yapmanın uygun olmayacağını dile getirir. Örneğin "lâ ilâhe fi'l vücûdi illa hû" şeklinde yapılacak bir takdir, Râzî'ye göre sadece dıştaki ikinci bir ilahın varlığını nefyetmeyi içine alır. Böyle bir takdir yapılmadığında nefiy, ikinci bir ilahı yani tikeli değil tümeli nefyetmiş olacaktır. Tevhît açısından mahiyetin nefyi, varlığın nefyinden daha güçlü ve şümüllü bir anlam taşıyacağından Râzî'ye göre herhangi bir takdir gereksinimi duymaksızın, sözü zahiri üzere bırakmak ve o şekilde anlamak tevhîdin hakikati açısından daha uygundur.⁷⁸ Râzî ve aynı doğrultuda Nikdevî'nin i'rab açısından "lâ ilâhe illallah" için yapılacak 'mevcut' takdirine şiddetle karşı çıkmalarının nedeni, böyle bir takdir söz konusu olduğunda vahdetin hangi varlık düzeyinde gerçekleşeceği, harici, zihni ve nefsü'l emirdeki varlık düzeylerinden hangisine terettüp edeceğiyle ilgili oluşabilecek bir belirsizliktir. Hâl-buki ifadeyi böyle bir belirsizliğe irca etmeye gerek yoktur; çünkü kelamın mefhumu genel olup, bu genel ifadeyi özel bir alana tahsisi gerektiren herhangi bir neden yoktur.⁷⁹

⁷⁶ Nikdevî, *age.*, vr. 62a.

⁷⁷ Nikdevî, *age.*, vr. 63a.

⁷⁸ Râzî, *et-Tefsiru'l-Kebir*, II, 149.

⁷⁹ Bunun yanında kelime-i tevhît i'rab özellikleri açısından da tevhîdin Allah'a özgü kılınması noktasında bazı hususiyetlere sahiptir. Bu özelliklere bakıldığında hem bir kapsayıcılık hem de nefiyyle yapılan bir tevhit vurgusu olduğu görülür. Şöyle ki kelime-i tevhîdde kullanılan lâ (لا), cinsini amelden nefyeden lâ'dır. Lâ, isme ve habere ihtiyaç duyar. La'nın ismi, ilah (إله) tır. Lakin haberine gelince kaynaklarda lâ'nın haberinin ne olması gerektiğiyle ilgili bir takım tartışmalar yer almaktadır. Lâ'nın ismi vardır; ancak cümle içinde haber olarak gösterilecek zahir bir isim yoktur. Zira lâ'nın isminin ardından illâ istisna edatı gelmiş ve sonrasında istisnâ edilen isim (müstesnâ) zikredilmiş

→

Aynı şekilde Cürcâni de *Tarifat*'ında tevhîdi tanımlarken mezkûr müellifler gibi tevhîdin zihni boyutunu öne çıkarmakta ve bu bağlamda belirleyici rolün zihnin sahip olduğu tasavvura ait olduğunu vurgulamaktadır. "*Tevhîdin lügavi anlamı, bir şeyin bir olduğuna hükmetmek ve bir olarak bilmektir. Ehl-i hakikatin istilâhında tevhîdin manası, Zât-ı ilahiyeyi **fehimlerde tasavvur, vehim** ve zihinlerde **tahayyül** edilen şeylerden **tecrit etmektir.**"⁸⁰*

Kelime-i tevhitte bulunan nefyi zihni düzlemde ele alan bu yaklaşımların sonucunda, harici varlık düzeyinde yer alan ilahların, nefiy bağlamında değerlendirilmesinin yanlış olduğu yönünde bir anlam çıkarmamak gerekir. Ulûhiyet sahasını dışa indirgeyen böyle bir değerlendirmenin, özünde yanlış olmasa da sadece eksik bir değerlendirme olduğu söylenebilir. Çünkü harici alanda iddia edilen ilahın varlığı aslında, mevhûm ve muhayyel bir varlık düzlemidir. Maddî varlığı itibariyle bu ilahın gerçekliğinden bahsedilebilir ancak onun ulûhiyetinin arka planında hakiki değil zihnî bir yüklem yatmaktadır. Ulûhiyet özelliği zihin tarafından o nesneye yüklenmektedir. Dolayısıyla şirkteki problemin asıl kaynağı dışta değil içte bulunmaktadır. İçteki sorun insanın nefsiyle, nefsin tasavvur kuvvesi olan zihinle ilgilidir. Zihindeki ulûhiyet tasavvuru tashih edilmedikçe, hariçte bulunan ilahların temizlenmesi problemin köklü çözümü olamaz. Bu bakımdan asıl olan, ilahın dışta olanından değil içte olanından kurtulabilmek, zihindeki yanlış tasavvuru düzeltmektir. Bu nokta tam da tevhidin insan açısından zorluk taşıyan kısmıdır.

Nitekim tevhîdin zorluğu bir şeyin ispat veya nefyinde, varlık veya yokluğunu kanıtlamada ortaya çıkan zorlukla kıyaslandığında daha rahat kavranabilir. Şöyle ki, kelime-i tevhîd bir nefiy edatıyla başlar ve sonrasında sübût gelir, ispat gerçekleşir. İlkel olarak insanın aklen ispatı kavraması, nefiyden daha kolay olup, zihnin işleyişi de ispattan nefye, ma'lûmdan meçhûle, kolaydan zora doğru kurguludur. Çünkü aklen bir şeyi ispat etmek, yani bir şeyin varlığını ispatlamak, yokluğunu ispatlamaya oranla daha kolay ve süreç itibariyle daha kısadır. Nesnel varlık dünyasından hareketle anlatılacak olursa bir nesnenin varlığının ispatı, herhangi bir şekilde o nesnenin bulunup gösterilmesiyle tamamlanır. Ancak durum nesne-

→

ancak kendisinden istisna edilen (müstesnâ minh) zikredilmemiştir. Bazı dilciler lâ'nın haberinin mahzûf ve muzmer olduğunu benimsemiş ve lâ için bazı takdirlerde bulunmuşlar, lâ'ya haber olarak mümkün, mevcut, ma'bûd gibi ve daha başka haber makamında isimler takdir etmişlerse de, Zemahşerî (ö. 538/1144) kelime-i tevhîdin haber takdirine ihtiyacı olmayan tam bir cümle olduğunu ifade eder. Cümlenin aslının (الله /mübteda-haber) şeklinde olduğunu, bu bakımdan lâ ilâhe kısmının mübteda, illallah kısmının haber olduğunu belirten Zemahşerî, yaygın kullanım şeklinin tersine haberin marife, mübtedanın nekra olmasını ve haberin takaddüm ederek müpteda makamında gelmesini şu şekilde izah eder: Sıfat mevsufuna hasredilmek istendiğinde haber takdim edilir ve habere illa edatı getirilir, mübtedaya illa edatının gelmesi durumunda ise haberin takdimi vâcibdir. Dolayısıyla ulûhiyetteki nefy manasını kuvvetlendirmek için hasr şekli olan lâ ve illâ cümlenin başına getirilmiştir. Râzî ve Ali el-Kârî'de (ö. 1014/1605) Zemahşerî ile aynı kanaati paylaşmaktadır. Geniş ma'lumat için bk. Nikdevî, *Şerhu Kelimetü La İlahe İllallah*, vr. 60b; Âlûsî, *Ruhu'l Meani*, XIV, 85. Zemahşerî'ye göre lâ ve illâ edatları Allah'dan başkalarının ilahlık ihtimalini tamamen ortadan kaldırmak için getirilmiş te'kid ve tahsis sözcükleridir. Nitekim Râzî de Zemahşerî'yle aynı doğrultuda, cümlenin izmar ve hafız taşımadığı, tam bir cümle olduğu kanaatindedir. Bk. Râzî, *et-Tefsiru'l-Kebir*, II, 149.

⁸⁰ Cürcani, *Kitabu't-Ta'rifat*, s. 73.

nin nefyine yani yokluğu iddia edilenin ispatına gelince, yeryüzünü baştan sona dolaşır, öyle ya da böyle bütün varlık dünyası gözden geçirilip o nesnenin yokluğunun objektif bir biçimde ortaya koyulması gerekmektedir. Söz gelimi ıssız bir adaya gelen bir kimsenin adada insan yaşadığını anlayabilmesi birkaç ayak izini görmesiyle çözülebilir. Ancak adada hiç kimsenin yaşamadığını ve yaşamıyor olduğunu söyleyebilmesi, adanın her karış toprağının görülüp incelenmemesine bağlıdır.⁸¹ Dolayısıyla nefyin, yokluğun kanıtlanması, varlığın kanıtlanmasına kıyasla daha zor ve uzun bir süreci içine almakta ve imkan alanını olabildiğince daraltmaktadır. İslam kelamcılarının vahdâniyet bahislerinde birliği zâti, sıfatî ve fiilî olarak ayırmış olmaları, tevhîtteki nefiy alanının genişliğini ve tevhîttaki hakikatinin sadece ispattan ibaret olmadığını göstermesi bakımından önemlidir. Kelime-i tevhîdin nefiy ile başlaması doğal olarak süreci zorlaştırmakta, uzatmakta ve tevhîttaki alanı bir hayli genişletmektedir. Nefye dair ilah olması mümkün ve muhtemel ne varsa her şeyin nefiy süzgecinden geçirilmesi gerektiğini içeren tevhîttaki cümlesi, bireyin üzerindeki ağırlığı, ikrar ve tasdikle ne kadar büyük bir itikadî sorumluluğu üstlendiğini ortaya koyar. Bu bağlamda “*tahliye* (تحلیّة - arınma, boşaltma), *tahliyeden* (تحلیّة - süslenme, zinetlenme) öncedir” sözü, aklın ve kalbin, nefiy aracılığıyla Allah’tan başka ulûhiyet ve ubûdiyete ait olumsuz haller ve unsurlardan arınmanın, Allah inancını sağlam bir temel üzerinden inşa ve ikame etmenin gerekliliğini ifade eden müciz bir ifadedir.

Sonuç

Sonuç olarak haricîteki nesnelere yüklenen ulûhiyet, aslında insan nefsinde saklı olan ulûhiyet iddiasının rasyonelize edilerek ortaya koyulmuş dolaylı bir yansımasıdır. İnsan nefsinde yerleşen hevâ adlı bu ilahın dışa yansımaları, bazen haricî ilahlar edinmek suretiyle gerçekleşirken, bazen de Firavun gibi açıktan açığa kendi ulûhiyetini ilan şeklinde tezâhür etmektedir. Terbiye ve tezkiye edilmemiş cismanî arzular ve özellikle mülkiyet ve iktidar hırsıyla beslenen hevâ, sonuç olarak zihinde bir tasavvura dönüşerek rasyonel bir zeminde kendi ilahlığını tasdik etmeye kadar gidebilmektedir. İnsana düşen sorumluluk, zihinde oluşan vehmî ve hayalî bu ulûhiyet düşüncesinden, vahyî bilgi ve bu bilginin beşer için en önemli tecessüm eden şekli olan Muhammedî yaşantının öncülüğünde kurtulmaktır. Buradaki amaç, kelime-i tevhîtte kastedilen nefyin, haricî düzlemde gerçekleşen kısmını, zihnî düzlemdeki tasavvur kısmıyla tamamlamaktır. Haricî ilahları inkâr etmek mutlaka önemli bir itikadî yükümlülüktür; fakat temel mesele dışarıda ilah addedilen nesnelere kaynağının içerideki nefisten doğduğunun bilinciyle, kelime-i tevhîdi dilin ve maddenin ötesine taşıyarak zihnin ve düşüncenin konusuna dönüştürebilmektir. Öncelikle varsa dış dünyada bulunan ilahların, akabinde vahyin yönlendirdiği ilmî ve fikrî altyapıyla kibir ve enaniyet damarını temsil eden hevâdan gelen iç dünyadaki ilahın nefyedilmesi esastır. Sonuçta ulaşılabilecek olan ulûhiyet tasavvuru aynı zamanda insan için sağlam bir Allah tasavvurunun da temelini teşkil etmekte-

⁸¹ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 233.

dir. Buna göre tevhit, dış dünyadaki nesnelere Tanrı arasındaki çokluğu birleminin yanında, iç dünyada vücut bulan hevâ adlı ilahla Tanrı arasındaki ikiliğin de teklife indirilmesini ön görmektedir.

Kaynakça

- Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafa ve Muzilü'l-İlbas Ammeştehera mine'l-Ehadis ala Elsineti'n-Nas*, Mektebetü'l-İlmi'l-Hadis, Şam 2000.
- Âlûsî, Mahmud, *Ruhu'l-Meanî fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azim ve's-Sebi'l-Mesânî*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1994.
- Aydın, Mehmet Said, *Din Felsefesi*, İfav. Yay., İzmir 2001.
- Bâcûrî, İbrahim, *Haşiye ala Risaleti'l-Fâzili fi Kavli Lâ ilâhe illallah*, Mısır 1887.
- Buhari, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Camiu's-Sahih*, Matbaatü's-Selefiyye, Kahire 1400.
- Coşkun, İbrahim, "Kur'an Işığında İnkârın Psikolojik Sebepleri", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 1, Diyarbakır 1999.
- Cürcani, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, *Kitabu't-Ta'rifat*, Beyrut 1985.
- Ebu Davud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistani, *es-Sünen*, Daru İbn Hazm, Beyrut 1997.
- Ebu Hanife, *el-Vasiyye-İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz, Kalem Yayıncılık, İstanbul 1981.
- Fenâri, Şemseddin (Molla), *Mukayyed-i Fenâri ala Kavli (Kul) Ahmed*, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul ty.
- Gazâlî, Ebu Hamid, *İhya-u Ulumi'd-Din*, çev. Ahmet Serdaroğlu, Bedir Yayınevi, İstanbul 1975.
- İbiş, Fatih, *Özne-Metin İlişkinin Metodik ve Teolojik Boyutu*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2012.
- İbn Esir, Mecduddin, *en-Nihaye fi Garibi'l-Hadis*, Daru'l Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2002.
- İbn Hişam, Cemaeddin Ebu Muhammed Abdullah b. Yusuf el-Ensari, *Şerhu Katri'n-Neda, Sebilu'l Hüda ala Şerhi Katri'n-Neda ve Bellu's-Sada*, thk. tk. Ebu Reca Muhyiddin b. Abdulhumejd, Şam 2001.
- İsfahânî, Rağîb, *Müfredatu Elfazi'l-Kur'an*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2002.
- İzutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, İstanbul ty.
- Kayserî, Davud, *Vahdet-i Vücûd Felsefesi*, çev. Mehmet Bayraktar, İfav. Yay, İstanbul 2012.
- Nikdevî, Musa b. Ahmed el-Berekâtî, *Şerhu Kelimeti La İlahe İllallah*, Kayserî-Raşid Efendi Kütüphanesi, Katalog No: 27536/10, 60b-63a.
- Özcan, Hanifi, *Epistemolojik Açından İman*, İfav. Yay, İstanbul 1997.
- Râzî, Fahreddin, *et-Tefsiru'l-Kebir*, Daru İhyai't Türesi'l Arabi, Beyrut 1995.
- *Şerhu Uyuni'l-Hikme, Müessesü's Sadık li't Tabaat ve'n Neşr*, Tahran (H)1410.
- Teftazânî, Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah, *Şerhu'l-Makasid*, Daru'l Kütübi'l İlmiyye, Beyrut 2001.
- *Şerhu'l-Muhtasar*, Matbaatü's Şeria, Y. Y. 1428.
- Zemahşerî, Ebu'l Kasım Mahmut b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidu't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekavil fi Vucûhi't Te'vil*, Riyad 1998.
- Zerkeşî, Muhammed b. Abdullah Ebu Abdullah Bedreddin, *Ma'na Lâ ilâhe illallah*, yy. ty.

Kur'an İlimlerine Giriş-2*

Muhammed bin Abdülkerim eş-Şehristânî

Çev: Ömer Dinç

Arş. Gör., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Tefsir Ana bilim dalı Araştırma Görevlisi
omer_dinc25@hotmail.com

Atıf

Muhammed bin Abdülkerim eş-Şehristânî, Çev: Arş. Gör., Ömer Dinç, Kur'an İlimlerine Giriş-2, Marife, Yaz 2014, ss. 159-171

Râvîlerin Kur'ân'daki Sûrelerin Nüzûl Sırasıyla İlgili İhtilafları Hakkında

Sâhabe ve Tâbiûn'dan oluşan ilk nesil Kur'ân'ın sûrelerinin iniş sırası ve mushaflarda bu sûrelerin yazımının tertibi noktasında fikir ayrılığına düşmüşlerdir. (Onlardan sonra gelen) ikinci nesil Hicaz, Irak ve Şam'da tedavülde olan mushaflar arasında sûre, ayet ve kelime itibariyle farklılıkların bulunduğunu gözlemlediler; buna bağlı olarak da söz konusu mushafları dikkate almayıp bu noktada *İmam mushaf'a* başvurma hususunda fikir birliğine vardılar; bu çerçevede (imam mushaf ile sair mushaflar arasında) imlâ noktasında sözgelimi "وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وِلْدَانًا"¹ ayetinin Şam ehlinin elindeki mushaflarda 'vav'sız yazılı olmasına karşın Medine mushafında 'vav'² ile yazılması; keza "وَوَصَّى بِهَا إِبْرَاهِيمَ"³ ayetinin Medine mushafında

* Bu çeviri, *Marife Degisi'* nin Bahar 2013 yılı birinci sayısında yayımlanan "Kur'an İlimlerine Giriş" tercümesinin devamı mahiyetindedir. Ayrıca Şehristânî'nin tefsirini tahkik edip neşreden yazarın bu fasılda zikrettiği dipnotlar tercümede yeri geldikçe gösterilmiştir. Bizim tarafımızdan eklenen dipnotlarda (Çev.) işareti yer almaktadır. Bu çeviriye katkısını esirgemeyen Doç. Dr. M. Emin Maşalı'ya da teşekkürü bir borç biliriz.

¹ Bakara 2/116.

² *el-Mebânî* isimli eserin müellifi yukarıda zikredilen bu ihtilafın Şam ve Irak Mushaflarında olduğunu zikretmektedir. Zira Abdullah b. Âmir تَأْتِي şeklinde okurken, Iraklılar ise وَقَالُوا şeklinde okumaktadırlar.

Bk. Jeffery, *Mukaddimetân*, s. 118.

³ Bakara 2/132.

'elif'⁴ ile sair mushaflarda 'elif'siz; "سَارِعُوا" kelimesinin Medine mushafında 'vav'sız⁵ yazılması, yine Medine mushafında "فَإِنَّ اللَّهَ عَنِّي حَمِيدٌ"⁶ şeklinde yazılı olan ayetin diğer mushaflarda "هُوَ الْعَنِّي" şeklinde yazılı olması, aynı mushafta "مَجْرِي تَحْتَهَا"⁷ şeklinde 'vav'siz⁸ olması ile "وَالزُّبُرِ" ve "بِالزُّبُرِ"⁹ farklılığı gibi küçük farklılıklar bulunduğunu gözlemlediler.

Söylenildiğine göre istinsah edilen mushaf Übeyy b. Ka'b'a sunulduğunda, o bu mushafta üç harfte değişiklik yapmıştır: Zira "مَ يَسِّنَّ" yerine "مَ يَسِّنَّه" yazmıştır. Mushafta "فَأَمْهَلِ الْكَافِرِينَ" şeklinde iken onu "فَمَهْلٌ" olarak yazmış; yine mushafta "لَا تَبْدِيلَ لِحَقِّ اللَّهِ" şeklinde iki 'lâm' ile yazılı iken 'lâm'lardan birini silmiştir.

Kur'an imlâsında mutata olan imla şeklinin ötesinde bir imlaya sahip olan yerlerden bazıları şunlardır: "يَوْمَ يَأْتِ"¹⁰, "وَمَا كُنَّا نَبْعُ"¹¹, "سَدَّعُ"¹², "وَيَدْعُ الْإِنْسَانَ"¹³.

Yine "قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا"¹⁴ ve "مَا هَذَا الرُّسُولُ", "مَالِ هَذَا الْكِتَابِ", "مَالِ هَؤُلَاءِ" şeklinde Kur'an'ın dört yerinde edatlar ayrıık olarak yazılmışlardır.¹⁴

Keza "الْمَلَأُ"¹⁵ kelimesi bazı yerlerde 'vav' ve 'elif' ile yazılmıştır. Yine "مِنْ نَبِيٍّ" cümlesinde "نَبِيًّا" kelimesi) 'hemze'den sonra bir 'yâ' ziyadesiyle yazılmıştır. "مِنْ تَلْقَاءِ"¹⁷ da 'hemze' sonrasında 'vav' ile yazılmıştır.

⁴ *el-Mebânî* isimli eserin müellifi yukarıda zikredilen bu ihtilafın iki noktada olduğunu zikretmektedir: Medineliler ile Şamlılar arasında elif konusundaki ihtilaf yazım hususundadır. Zira Medineliler "أَوْصَى" şeklinde yazarlarken, Şamlılar ise "وَصَى" biçiminde yazarlar. İkinci husus ise okuma noktasındadır. Şam ehlinin karisi olan Abdullah b. Âmir "وَأَوْصَى" şeklinde, Iraklılar ise elif olmadan kelimeyi okurlar.

⁵ *el-Mebânî* isimli eserin müellifi yukarıda zikredilen bu ihtilafın Şam ve Irak Mushaflarında olduğunu zikretmektedir. Zira Abdullah b. Âmir "سَارِعُوا" şeklinde vavsız okurken, Iraklılar ise "سَارِعُوا" biçiminde okumaktadırlar. Bk. Jeffery, *Mukaddimetân*, s. 117, 118.

⁶ Lokman 31/12.

⁷ Tevbe 9/100.

⁸ *el-Mebânî* isimli eserin müellifi yukarıda zikredilen bu ihtilaf hakkında bir açıklamada bulunmamaktadır.

⁹ *el-Mebânî* isimli eserin müellifi yukarıda zikredilen bu ihtilafın Şam ve Irak Mushaflarında olduğunu zikretmektedir. Zira Abdullah b. Âmir "بِالزُّبُرِ" şeklinde okurken, Iraklılar ise "be" harfi olamadan okumaktadırlar. Bk. Jeffery, *Mukaddimetân*, s. 118.

¹⁰ Bk. Jeffery, *Mukaddimetân*, s. 151. Genellikle burada ve kendisinden sonraki gelen kelimelerde 'lame'l-fiil' zikredilmektedir.

¹¹ Bk. Jeffery, *Mukaddimetân*, s. 152; Dâni, *el-Mukni*, s. 108.

¹² Bk. Jeffery, *Mukaddimetân*, s. 152; Dâni, *el-Mukni*, s. 108.

¹³ Bk. Jeffery, *Mukaddimetân*, s. 152; Dâni, *el-Mukni*, s. 108.

¹⁴ Bk. ed-Dâni, *el-Mukni*, s. 75, "Maktu ve Mevsul Faslı".

¹⁵ Tıpkı Allah'ın şu sözünde olduğu gibi "فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ" (Mü'minun 23/24) Burada الْمَلَأُ ifadesi vav ve elif yazılmıştır.

¹⁶ Nitekim Allah'ın şu sözünde olduğu gibi "وَلَقَدْ جَاءَكَ مِنْ نَبِيِّنَا" ifadesi hemzeden sonra ya ile yazılmıştır. Bk. İbn Ebî Dâvûd, *el-Mesâhif*, s. 107.

tır. “مِنْ تَلْقَاءِ نَفْسِي”¹⁸, “بَيْنَاهَا”¹⁸, “مِنْ تَلْقَاءِ نَفْسِي”¹⁸ da ‘hemze’ sonrasında ‘vav’ ile yazılmıştır. “وَمِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ”¹⁷ ve “وَأَيَّ”¹⁹ kelimelerinde de bu tarz yazım farklılıkları mevcuttur.

Nahl sûresindeki “لَاذْبَحْهٖ”²⁰, Tevbe sûresindeki “وَلَاؤَصْعُوا”²⁰ ve Âl-i İmrân’daki “لَاتَبِعْنَاكُمْ”²¹ ifadeleri de elif ziyadesiyle yazılmışlardır.

Bu ve buna benzer yazımlarla ilgili olarak şöyle bir değerlendirmede bulunmuştur: “Bu yerlerin bazıları Kureyş lehçesi üzere yazılmış, bazılarının yazımı ise Huzely ve Hâris b. Ka’b lehçeleri doğrultusunda olmuştur. Muhtemelen Kur’ân’ı istinsah eden kimse, mushafın imlasını daha renklendirmek amacıyla muhtelif kabilelerin lehçesel özelliklerini bir arada sunuyordu. Bu durum kimi lehçelerde gözlemlenen imâle, idgâm, ğunne, tefhîm, terkîk gibi (lehçesel) hususlarla benzerlik arz etmektedir.

Efendimiz’in (s.a) “Kur’ân yedi harf üzere indirilmiştir.”²² hadisi hakkında şöyle denilmiştir: “Bu hadiste, kelimelerin taşımış olduğu cihetler kastedilmektedir. Bu vecihler ise yedi kıraat imamının kelimelerin *imâle, işmam ve idgâm* gibi durumlarda ihtilafa düştüğü yerlerdir.”

Bu hususla alakalı olarak başka bir yorum da şudur: “Hadisteki yedi harf hususu, Allah’ın kullarına sağladığı bir kolaylık olması yönüyle, yedi dildeki farklılığa hamledilmiştir. Zira her kavmin dili, genel akışı içinde olduğu gibi devam ediyordu. Bundan dolayı Allah Teâlâ, Kur’ân’ın okunmasını kullarına bir rahmet ve şefkat olsun diye kolaylaştırdı.”

Bu çerçevede şöyle bir yorum da dillendirilmiştir: “Bu yedi harften maksat, Kur’ân’ın yedi tür yorumudur. Zira Efendimiz (s.a) şöyle demiştir: “Her ayetin bir zahiri bir de batını vardır.” İşte Peygamberimiz ayetlerin bu batınını “hurûf” şeklinde isimlendirmiştir. Çünkü her şeyin harfi, onun sonu ve nihayet bulunduğu sınırı

¹⁷ “مِنْ تَلْقَاءِ نَفْسِي”¹⁸ ayetinde ise “وَرَاءِ” ifadesi hemzeden sonra ya ziyadesiyle yazılmıştır. Bk. İbn Ebî Dâvûd, *el-Mesâhif*, s. 113.

¹⁸ “مِنْ تَلْقَاءِ نَفْسِي” şeklinde ya ziyadesiyle de yazılmaktadır. Bk. İbn Ebî Dâvûd, *el-Mesâhif*, s. 108.

¹⁹ “وَأَيَّ” biçiminde de yazılmaktadır. Bk. İbn Ebî Dâvûd, *el-Mesâhif*, s. 113.

²⁰ ed-Dânî şöyle söylemektedir: “Bazı Mushaflarda “وَلَاؤَصْعُوا” biçiminde elif olmadan yazılırken, bazılarında ise “لَا أَوْصَعُوا” şeklinde elifle yazılmaktadır.” Bk. Dâni, *el-Mukni*, s. 94. İbn Atiyye de bu hususla alakalı şunları zikretmektedir: “وَلَاؤَصْعُوا ve لَاذْبَحْهٖ” ve buna benzer ifadeler, elif ziyadesine en çok ihtiyaç duyulan kelimeleridir. “لَاذْبَحْهٖ” ifadesindeki elif, yemin lam’yla karıştırıldığından dolayı, elif harfinin ذَبَحَ fiilinden munkatı ve zayi olduğu zannedilmiştir. Bundan dolayı iki fiile ilave edilmesi için, elif harfi ziyade olarak yazılmıştır. Bu durum da te’kid içeren ifadeler için böyle devam etmiştir.” Jeffery, *Mukaddimetan*, s. 142.

²¹ Al-i İmrân 167. ayetteki ifade mevcut Mushaflarda şu şekilde yazılmaktadır: “قَالُوا لَوْ نَعْلَمُ بِتِلْكَ لَاتَّبِعْنَاكُمْ” Ayrıca Zerkeşi’nin “Arap olmayanların Kur’ân’ı Yazması (Kitabeti)” başlığı altında zikrettiklerine bakılabilir. Zerkeşi, *el-Burhân* I, 380 vd.

²² Buhârî, VI, 185; ez-Zerkeşi, *el-Burhân*, I, 211.

olmaktadır. Buna göre “hurûfu’l-meânî” ifadesi “manaların kendisinde son buldu-ğu/tükendiği sınırlar” anlamına gelmektedir. Zira harfler, zahir olan anlamaların dışarıda bırakmaksızın batını manalar ve sırların da zarfıdır, dolayısıyla lafzın doğrudan işaret etmediği, ibare ve kelimenin de kendisi için vazedilmediği şeyle-re/anamlara da delalet ederler. Nasip olursa bu hususa ileride değineceğiz.

Sonra şurası bir gerçek ki, Kur’ân’ın nüzul tertibi sûre sûre, ayet ayet vahiyle tayin edilmiş olup bu husus, elinde sahîh rivayetler ve açık nasslar bulunan seçkin âlimlerin dışındakilerin vakıf olamayacağı hususlardandır. Kur’ân’ın iniş sıralaması hakkında yegâne bilgi sahibidirler. Nakledilen sûreler konusuna gelince, nasıl oluyor da farklı rivayetler üzerinden nâzil oluyor? Bir kısım sûreler Medenî, bir kısım sûreler Mekkîdir. Peki, bu farklılıklar beş farklı mushafa nasıl yazılmıştır? Kur’ân’ın tertibi hususunda râviler arasında ortaya çıkan bu farklılıkları tek bir tabloda top-layarak, bu ihtilafları gördük ve netice itibariyle bu farklılıkları olduğu gibi aktar-dık. Bu hususu nakleden kimsenin bununla alakalı hiçbir sorumluluğu bulunma-maktadır. Ayrıca biz bu bahiste bu farklılıklara, uzun, orta, ve kısa sûreleri de dâhil ettik.

Bu rivayeti aktardığımız kişilerin hepsi sikâ (güvenilir) kimselerdir. Rivayet-lerin aktarılmış olduğu kitapların hepsi muteberdir. Bu mesele etrafında şüpheler yer almamaktadır.²³ Sen muhtemelen diğer tefsîr kitaplarının içerisinde bu farklı-lıkları bulamazsın. Tefsîr kitapları bu farklılıklardan yoksundur. Bu müfessirlerin bu farklılıkları bilmeyip onlara itimat etmediklerinden değil. Bu konuyla uğraşmanın faydasının az olup ondan alıkoyan önemli şeylerin çokluğundan kaynaklanmakta-dır. Ben, sûrelerin Mushaflardaki farklı dizilişini tabloya bulduğum şekliyle aktar-dım. Allah doğruyu ve hayrı en iyi bilendir.

Tablo 1: Nüzul Sırasına Göre Tertip Edilen Mushaflar/Rivayetler²⁴

Mukatil Süleyman’ın ²⁵ Ricâ-linden	b. Ali’ den	Mukatil yoluyla Hz. Ali’ den	İbn Abbas	İbn Vakıd ²⁶	Cafer es-Sadık
İkra’	İkra’	İkra’	İkra’	İkra’	İkra’
Nun	Nun	Nun	Nun	Nun	Nun
Ve’d-Duha	Müzzemmil	Ve’d-Duha	Müzzemmil	Müzzemmil	Müzzemmil
Müzzemmil	Müddessir	Müzzemmil	Müddessir	Müddessir	Müddessir
Müddessir	Tebbet	Müddessir	Tebbet	Tebbet	Tebbet
Tebbet	Kuvvirat	Fatiha	Kuvvirat	Kuvvirat	Kuvvirat
Kuvvirat	A’la	Tebbet	A’la	A’la	A’la
A’la	Leyl	Kuvvirat	Leyl	Leyl	Leyl

²³ يَطُورُ بَيْتِيء ifadesi etrafında dolaşmak ve ona yaklaşmak anlamındadır. Bk. Ebu’l-Fadl, Muhammed b.

Mükrim İbn Manzur, *Lisanu’l-Arab*, طور mad. الجناب ifadesi de yan ve avlu anlamında kullanılmaktadır.

Bk. İbn Manzur, *Lisanu’l-Arab*, جنب mad.

²⁴ Asıl metinde sıra, sure ve ebced hesabına göre numaralar zikredilmektedir. Ancak biz sadece sure isimlerini sırayla ve metinde nasıl zikredildiye ona göre vermeyi uygun gördük. (Çev.)

²⁵ Bu mukaddimenin yedinci faslında Mukatil b. Süleyman’ın biyografisine ayrıntılı olarak yer verilecektir.

²⁶ Asıl ismi Hasan b. Vakıd el-Mervezî. Kendisi müfessir bir kimsedir. Bu zatın biyografisi de yedinci faslında zikredilecektir.

Fecr	Ve'd-duha	Leyl	Duha	Duha
Elem neşrah	Elem neşrah	Fecr	Elem neşrah	Elem neşrah
er-Rahman	Asr	Elem neşrah	Asr	Asr
Kevser	Kevser	er-Rahman	Adiyat	Adiyat
Tekasür	Din (Maun)	Asr	Kevser	Kevser
Din (Maun)	Kafirun	Kevser	Tekasür	Tekasür
Fil ²⁷	Fil	Tekasür	Din (Maun)	Din (Maun)
Kâfirun	İhlas	Din (Maun)	Kafirun	Kafirun
İhlas	Tekasür	Fil	Fil	Fil
Necm	Necm	Kafirun	Felak	Felak
el-A'mâ (Abese)	el-A'mâ (Abese)	İhlas	Nas	Nas
Şems	Kureyş	Necm	İhlas	İhlas
Buruc	Karia	el-A'mâ (Abese)	Necm	Necm
Tin	Kiyame	Kadr	Abese	Abese
Kureyş	Hümeze	Şems	Kadr	Kadr
Karia	Mürselat	Buruc	Şems	Şems
Kiyame	Kaf	Tin	Buruc	Buruc
Hümeze	Tarık	Kureyş	Tin	Tin
Mürselat	Kamer	Karia	Kureyş	Kureyş
Kaf	Sad	Kiyame	Karia	Karia
Beled	Cin	Hümeze	Kiyame	Kiyame
Tarık	Yasin	Mürselat	Hümeze	Hümeze
Kamer	Furkan	Kaf	Mürselat	Mürselat
Sad	Melaïke (Fatr)	Beled	Kaf	Kaf
Araf	Meryem	Tarık	Beled	Beled
Cin	Taha	Kamer	Tarık	Tarık
Yasin	Vakıa	Sad	Kamer	Kamer
Furkan	Şu'ara	Araf	Sad	Sad
Melaïke (Fatr)	Neml	Cin	Araf	Araf
Meryem	Kasas	Yasin	Cin	Cin
Taha	Hud	Furkan	Yasin	Yasin
Şu'ara	Yusuf	Melaïke (Fatr)	Furkan	Furkan
Neml	Hacc	Meryem	Melaïke (Fatr)	Melaïke (Fatr)
Kasas	En'am	Taha	Meryem	Meryem
Benî İsrail	Saffat	Şu'ara	Taha	Taha
Yunus	Lokman	Neml	Vakıa	Vakıa
Hud	Sebe	Kasas	Şu'ara	Şu'ara
Yusuf	Rum	Benî İsrail	Neml	Neml
Hicr	Kadr	Yunus	Kasas	Kasas
En'am	Ve's-Şemsü	Hud	Benî İsrail	Benî İsrail
Saffat	Buruc	Yusuf	Yunus	Yunus
Lokman	Tin	Hicr	Hud	Hud
Sebe	Mü'min	En'am	Yusuf	Yusuf
Elif Lam mîm es-Secde	Hâ mîm es-Secde	Saffat	Hicr	Hicr
Hamîm el-Mü'min	Duhan	Lokman	En'am	En'am
Hâ mîm es-Secde	Ha mîm ayn sin kaf	Sebe	Saffat	Saffat
Ha mîm ayn sin kaf	Casiye	Zümer	Lokman	Lokman
Zuhruf	Ahkaf	Mü'min	Sebe	Sebe
Duhan	Kehf	Hâ mîm es-Secde	Zümer	Zümer
Casiye	Elif lam mîm es-Secde	Ha mîm ayn sin kaf	Mü'min	Mü'min
Ahkaf	Enbiya	Zuhruf	Ha mîm es-Secde	Ha mîm es-Secde
Zariyat	Nahl	Duhan	Ha mîm ayn sin kaf	Ha mîm ayn sin kaf
Gaşiye	Nuh	Casiye	Zuhruf	Zuhruf
Kehf	İbrahim	Ahkaf	Duhan	Duhan
Nahl	Tur	Zariyat	Casiye	Casiye
Nuh	Mülk	Gaşiye	Ahkaf	Ahkaf
İbrahim	Hakka	Kehf	Zariyat	Zariyat

²⁷ Bu sureyle ilgili olarak Hz. Peygamber şöyle demiştir: “Fil ve Kureyş sureleri birbirinden ayırt edilmeksizin okunur.” Duha ve İnşirah sureleri için de Hz. Peygamber'den benzer bir rivayet aktarılmıştır.

Enbiya	Mearic	Nahl	Gaşiye	Gaşiye
Mü'minun	Nebe	Nuh	Kehf	Kehf
Rad	Naziat	İbrahim	Nahl	Nahl
Tur	Zariyat	Enbiya	Nuh	Nuh
Mülk	İnşakkat	Mü'minun	İbrahim	İbrahim
Hakka	İnfatarat	Rad	Enbiya	Enbiya
Mearic	Zümer	Tur	Mü'minun	Mü'minun
Nebe	Ankebut	Mülk	Elif lam mîm es-Secde	Elif lam mîm es-Secde
Naziat	Yunus	Hakka	Tur	Tur
İnfatarat	Hicr	Mearic	Mülk	Mülk
İnşakkat	Mü'minun	Nebe	Hakka	Hakka
Rum	Mutaffifin	Naziat	Mearic	Mearic
Ankebut	Enfal	İnfatarat	Nebe	Nebe
İnsan	Bakara	İnşakkat	Naziat	Naziat
Zümer	Al-i İmran	Rum	İnfatarat	İnfatarat
Vakıa	Nisa	Ankebut	İnşakkat	İnşakkat
Mutaffifin	Maide	Mutaffifin	Rum	Rum
Fatiha	Ahzab	Bakara	Ankebut	Ankebut
Bakara ²⁸	Mümttehine	Enfal	Mutaffifin	Mutaffifin
Enfal	Hadid	Al-i İmran	Bakara	Bakara
Al-i İmran	Muhammed	Haşr	Enfal	Enfal
Haşr	Rad	Ahzab	Al-i İmran	Al-i İmran
Ahzab	Rahman	Nur	Ahzab	Ahzab
Nur	İnsan	Mümttehine	Mümttehine	Mümttehine
es-Samed	Talak	Fetih	Nisa	Nisa
Fetih	Lem Yekun	Nisa	İza zülzilet	İza zülzilet
Nisa	Şems	İza zülzilet	Hadid	Hadid
İza zülzilet	İza zülzilet	Hacc	Muhammed	Muhammed
Asr	Nasr	Hadid	Rad	Rad
Hacc	Nur	Muhammed	Rahman	Rahman
Hadid	Münafikun	İnsan	İnsan	İnsan
Muhammed	Mücadele	Talak	Talak	Talak
Talak	Hucurat	Lem yekun	Lem yekun	Lem yekun
Kadr	Lime tuharrimu	Cuma	Haşr	Haşr
Lem yekun	Cuma	Elif lam mîm es-Secde	Nasr	Nasr
Cuma	Saff	Münafikun	Nur	Nur
Münafikun	Tevbe	Mücadele	Hacc	Hacc
Mücadele	Felak	Hucurat	Münafikun	Münafikun
Hucurat	Nas	Lime tuharrimu	Mücadele	Mücadele
Lime tuharrimu	Fetih	Tegabün	Hucurat	Hucurat
Tegabun	Karia	Saf	Lime tuharrimu	Lime tuharrimu
Saf	Adiyat	Maide	Saf	Saf
Maide	Araf	Tevbe	Cuma	Cuma
Tevbe	Beni İsrail	Nas	Tegabün	Tegabün
Nasr	Gaşiye	Vakıa	Fetih	Fetih
Adiyat		Adiyat	Tevbe	Tevbe
Felak		Felak	Maide	Maide
Nas		Nas		

Bu tabloda Cafer es-Sadık, Fatiha suresini zikretmemiştir. Kendisi bu husus hakkında şöyle demiştir: “Fatiha ve Bakara sûreleri tek bir cüz içindedir. Bu iki surenin tamamı tek bir sure gibidir”. Muavvizeteyn sureleri de (bu mushafta) haşiye şeklinde zikredilmiştir.

²⁸ Bu sureye kadar zikredilen surelerin tamamı Mekki'dir. Ancak Mekki surelerin sonuncusu hakkında ihtilaf ortaya çıkmıştır. İbn Abbas Mekke'de son nazil olan surenin Ankebut olduğunu zikrederken, Mücahid'den aktarılan bir rivayete göre Mekke'de nazil olan son sure Mutaffifin'dir.

İbn Vakid mushafında ise Fatıha suresi düşmüştür. Bu mushaf ile Cafer es-Sadık'ın mushafı arasındaki yegâne ihtilaf Fatıha suresi üzerinde olmuştur.

Hz. Ali'nin mushafında ise Maide, Zuhruf, Tegabün ve Beled sureleri düşmüştür.

Tablo 2: Mushaf Tertibine Göre Surelerin Dizilişi

Hz. Osman'ın Mushafı	İbn Mesud ²⁹ Mushafı	Übey b. Kab ³⁰ Mushafı	Muhammed b. Halid el-Berki ³¹ Rivayeti	İbn Vadih'in ³² Tarihi'nden
Fatiha	Fatiha	Fatiha	Ümmü'l-Kitab	Fatiha
Bakara	Bakara	Bakara	Bakara	Bakara
Al-i İmran	Nisa	Nisa	Meryem	Yusuf
Nisa	Al-i İmran	Al-i İmran	Zuhruf	Ankebut
Maide	Araf	En'am	Duhan	Rum
En'am	En'am	Araf	Casiye	Lokman
Araf	Maide	Maide	Ahkaf	Elif lam mîm Secde
Enfal	Yunus	Yunus	Muhammed	Ha mîm es-Secde
Tevbe	Tevbe	Enfal	Fetih	Zariyat
Yunus	Nahl	Tevbe	Fecr	İnsan
Hud	Hud	Hud	Beled	Naziat
Yusuf	Yusuf	Meryem	Şems	Küvvirat
Rad	Kehf	Şuara	Leyl	İnfatarat
İbrahim	Benî İsrail	Hacc	Duha	İnşakkat
Hicr	Enbiya	Yusuf	Elem neşrah	Ala
Nahl	Taha	Kehf	Tin	İkra'

²⁹ Müfessirler bahsinde biyografisi hakkında bilgi verilecektir. İbn Mesud'un Mushaf'ındaki surelerin dizilişiyle alakalı başka bir rivayet de bulunmaktadır. İbn Nedim bu rivayeti Fazl b. Şazân'dan nakletmektedir. Bk. İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 29. Bu hususla alakalı İbn Nedim'in aktardığı rivayeti Suyutî de İbn Eşte-Cerîr b. Hamid tarikiyle nakletmektedir. Bk. Suyutî, *el-İtkân I*, 66.

³⁰ Müfessirler bahsinde biyografisi hakkında bilgi verilecektir. İbn Nedim, Übey b. Kab'ın mushafı hakkında Fazl b. Şazân'dan naklen peşi sıra başka rivayetler de aktarmaktadır. Bk. İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 29.

³¹ Asıl ismi Ebu Abdullah Muhammed b. Halid b. Abdurrahman b. Muhammed b. Ali el-Kummî. Bu zat Hadis alanında meşhur olmuş önemli âlimlerden birisidir. Ayrıca İmam Kazım ve Rıza döneminde yaşamış olup, İmam Cevad dönemine de yetişmiştir. Eserlerinden bazıları şunlardır: *et-Tabsıra*, *el-Mehâsin*, *er-Ricâl*, *Kitabu't-Tenzil*, *Kitabu't-Tefsir*, Bk. Sadr, *Te'sisu's-Şî'a*, s. 259, 330; Tûsî, *el-Fihrist*, s. 118.

³² Ahmed b. Ebu Yakub b. Vadih. Bilinen ismiyle Yakubî. İslam coğrafyasını doğu ve batı olmak üzere her yerini dolaşmıştır. Yazdığı tarih kitabında kendisinin Şif olduğunu zikreder. Kendisi haricinde uzak durduğu pek çok hususu eserinde zikretmektedir. Hicrî 278 yılında vefat etmiştir.

Benî İsrail	Mü'minun	Nahl	İkra'	Lem yekün
Kehf	Şu'ara	Zuhruf	Al-i İmran	Al-i İmran
Meryem	Saffat	Benî İsrail	Saffat	Hud
Taha	Ahzab	Zümer	Sad	Hicr
Enbiya	Hacc	Taha	Zümer	Hacc
Hacc	Kasas	Enbiya	Duhan	Araf
Mü'minun	Nahl ³³	Kasas	Ha mîm es-Secde	Duhan
Nur	Nur	Mü'minun	Ha mîm ayn sin kaf	Rahman
Furkan	Enfal	Sebe	Hucurat	Hakka
Şuara	Meryem	Ankebut	Kaf	Mearic
Neml	Ankebut	Furkan	Zariyat	A'ma
Kasas	Rum	Mü'min	Tur	Şems
Ankebut	Yasin	Rad	Amme yetesaelun	Kadir
Rum	Furkan	Kasas	Naziat	Zülzilet
Lokman	Hicr	Neml	Abese	Hümeze
Elif lam mîm es-Secde	Rad	Saffat	Inna enzalnahü	Fil
Ahzab	Sebe	Sad	Lem yekün	Yunus
Sebe	Melaike	Yasin	Nisa	Nisa
Melaike (Fatr)	İbrahim	Hicr	Rum	Nahl
Yasin	Sad	Ha mîm ayn sin kaf	Lokman	Mü'minun

³³ Abdullah b. Mesud'un sure sıralamasında Nahl suresi daha önce zikredilmesine rağmen burada tekrar zikredilmiştir. Burada Nahl suresi yerine Neml suresinin yazılması daha doğrudur. Biz bu düzeltmeyi Nahl suresinin Mekki bir sure olduğu hususundaki icmaya binaen tashih ettik. Bu tashihten sonra İbn Eşe'nin rivayeti de bu sıralamaya daha uygun düşecektir.

Saffat	Muhammed	Rum	Elif lam mîm es-Secde	Yasin
Sad	Lokman	Zuhruf	Ahzab	Ha mîm ayn sin kaf
Zümer	Zümer	Ha mîm es-Secde	Sebe	Va'kia
Mümin	Mü'min	İbrahim	Melaiké	Melaiké
Ha mîm es-Secde	Zuhruf	Melaiké	Yasin	Müddessir
Ha mîm ayn sin kaf	Secde (Fussilet)	Feth	Necm	Din (Maun)
Zuhruf	Ha mîm ayn sin kaf	Muhammed	Kamer	Tebbet
Duhan	Ahkaf	Hadid	Hakka	İhlas
Casiye	Casiye	Nuh	Mearic	Nasr
Ahkaf	Duhan	Ahkaf	Nuh	Karia
Muhammed	Fetih	Kaf	Cin	Buruc
Fetih	Hadid	Duhan	A'la	Tin
Hucurat	Haşr	Lokman	Ğaşıye	Nahl
Kaf	Elif lam mîm es-Secde	Casiye	Maide	Maide
Zariyat	Kaf	Mücadele	Furkan	Yunus
Tur	Talak	Mülk	Şuara	Rad
Necm	Hucurat	Elif lam mîm es-Secde	Neml	Meryem
Kamer	Mülk	Rahman	Kasas	Şu'ara
Rahman	Tegabün	Va'kia	Ankebut	Zuhruf
Vakia	Münafikun	Cin	Rahman	Hucurat

Hadid	Cuma	Necm	Vak'a	Kaf
Mücadele	Saf	Mearic	Talak	Kamer
Haşr	Cin	Müzzemmil	Lime tuharrimu	Mümtehine
Mümtehine	Nuh	Müddessir	Mülk	Talak
Saf	Mücadele	Kamer	Nun	Beled
Cuma	Mümtehine	Tur	İnsan	Elem neşrah
Münafikun	Lime tuharrimu	Zariyat	Mürselat	Adiyat
Tegabun	Rahman	Nun	Iza zülzilet	Kevser
Talak	Necm	Hakka	Adiyat	Kafirun
Lime tuharrimu	Zariyat	Haşr	En'am	En'am
Mülk	Tur	Mümtehine	Taha	Beni İsrail
Nun	Kamer	Mürselat	Enbiya	Enbiya
Hakka	Hakka	Nisa	Hacc	Furkan
Mearic	Vak'a	İnsan	Mü'minun	Kasas
Nuh	Nun	Kiyame	Nur	Mü'min
Cin	Naziat	Küvvirat	Hadid	Mücadele
Müzzemmil	Mearic	Naziat	Mücadele	Haşr
Müddessir	Müddessir	Talak	Haşr	Cuma
Kiyame	Müzzemmil	Tegabün	Mümtehine	Münafikun
İnsan	Mutaffifin	A'ma	Karia	Nun
Mürselat	A'ma	Mutaffifin	Tekasür	Cin
Nebe	İnsan	İnşakkat	Asr	Mürselat
Naziat	Kiyame	Tin	Hümeze	Duha
A'ma	Mürselat	İkra'	Fil	Nuh
Küvvirat	Nebe	Hucurat	Kureş	Tekasür
İnfitar	Küvvirat	Münafikun	A'raf	A'raf
Mutaffifin	İnfatarat	Cuma	İbrahim	İbrahim
İnşakkat	Gaşiye	Lime tuharrimu	Hicr	Kehf
Büruc	A'la	Fecr	Nahl	Nur
Tarık	Leyl	Beled	Beni İsrail	Sad
A'la	Fecr	Leyl	Kehf	Zümer
Gaşiye	Buruc	İnfatarat	Saf	Casiye
Fecr	İnşakkat	Şems	Cuma	Muhammed
Beled	İkra'	Buruc	Münafikun	Hadid
Şems	Beled	Tarık	Tegabün	Müzzemmil
Leyl	Duha	A'la	Müzzemmil	Kiyame
Duha	Tarık	Gaşiye	Küvvirat	Nebe
Elem neşrah	Adiyat	Saf	Eraeyte	Gaşiye
Tin	Din (Maun)	Lem yekun	Kevser	Fecr
İkra'	Karia	Duha	Kafirun	Leyl

Kadir	Lem yekün	Elem neşrah	Nasr	Nasr
Lem yekün	Şems	Karia	Enfal	Enfal
İza zülzilet	Tin	Tekasür	Tevbe	Tevbe
Adiyat	Hümeze	Asr	Yunus	Taha
Karia	Leyl	Hümeze	Hud	Sebe
Tekasür	Kureyş	İza zülzilet	Yusuf	Melaik
Asr	Tekasür	Adiyat	Rad	Saffat
Hümeze	Kadir	Fil	Müddessir	Ahkaf
Fil	İza zülzilet	Kadir	Kiyame	Fetih
Kureyş	Asr	Kafirun	İnfatarat	Tur
Din (Maun)	Nasr	Nasr	Mutaffifin	Necm
Kevser	Kevser	Tebbet	İnşakkat	Saf
Kafirun	Kafirun	Kureyş	Buruc	Tegabün
Nasr	Tebbet	Din (Maun)	Tark	Talak
Tebbet	İhlas	Kevser	Tebbet	Lime tuharrimu
İhlas		İhlas	İhlas	Mutaffifun
Felak		Felak	Felak	Nas
Nas		Nas	Nas	Felak ³⁴

*Kitabu'l-İstiğnâ fi Suveri'l-Kur'ân*³⁵ isimli eserde Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed er-Râzî'den aktarıldığına göre; *Tuvel*³⁶ olan yedi sûre şunlardır: “Bakara, Al-i İmran, Nisa, Maide, En'am, Araf, yedincisi ise Enfal sûresidir.

es-Seb'u'l-Mesânî olan sûreler: Bunlar yedi sure olup ilki Yunus sûresi, sonuncusu ise Nahl sûresidir. Diğerleri ise sırayla; Hud, Yusuf, Rad, İbrahim, Hicr sûreleridir. Uzun olan yedi sûre, Kur'ân'ın başında bulunmaktadır. Seb'u'l-Mesânî olan sûreler ise gerek uzunlukları gerekse taşıdıkları anlamlar itibariyle bu yedi uzun sûrenin ardından gelmektedirler. Bir görüşe göre ise es-Seb'u'l-Mesânî Fatıha sûresidir. Çünkü Fatıha her namazda tekrar tekrar okunmaktadır. Yine Fatıha suresinden sonra gelen sekiz uzun surenin anlamı onun/Fatıha'nın içeriğinde yer almaktadır ki bu husus ileride gelecektir.

³⁴ Nüşhada bu satırdan sonra, eğik bir biçimde Ubey b. Kab'ın mushafında yer alan iki sure Hafid ve Hul' sureleri yer almaktadır. Nitekim bu sureler peşi sıra şöyle geçmektedir:

اللهم إنا نستعينك نثني عليك بخير نخلع و نترك من يفجرك بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
اللهم إياك نعبد و لك نصلي و نسجد واليك نسعى ونحفد نخشى عذابك و نرجو رحمتك ان عذابك بالكفار ملحق

³⁵ Bu eser *Kitabu'l-İstiğnâ* olarak görünmektedir. Ancak meşhur olan ismi, *el-İstiğnâ fi İlimi'l-Kur'ân*. Benzer bir durum *Tefsiru'l-Udfuvi* içinde geçerlidir. Müellifi, Muhammed b. Ahmed el-Mukri en-Nahvî'dir. Hicrî 388 senesinde vefat etmiştir. Tefsirini 120 cilt hacminde telif etmiştir. Bu eserini 12 yıl zarfında ortaya çıkarmıştır. Bk. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn* I, 79, 331.

³⁶ الطول ifadesinin çoğulu الطول 'dır. Müennesi ise الاطول 'dur. Bu sureler bu isimle isimlendirilmiştir. Zira bunlar Kur'an'ın en uzun sureleridir. Bk. Tabersî, *Mecme'u'l-Beyân* I, 14.

Miûn olan sûreler ise; “İsra suresiyle başlayıp Mü’minun suresiyle son bulan İsrâ, Kehf, Meryem, Taha, Enbiya, Hacc ve Mü’minun sûrelerinden ibarettir.³⁷ Bu sûrelere “miûn” denmiştir. Çünkü bu sûrelerden her biri yüz veya o civarda bir ayeti içermektedir ve yedi uzun sureden sonra gelirler.

Mufassal surelere gelince, bulunduğu üzere bu sureler kısa oldukları, hemen peşlerinden bir başka sure gelmesi sebebiyle “mufassal” olarak isimlendirilmişlerdir. Bir görüşe göre ise, bu surelere ‘mufassal’ denmesinin sebebi onların ‘beyan’ı ve ‘tafsîli açıklamayı’ içeriyor olmasından dolayıdır. Bu görüşlerden ilki daha doğrudur. Çünkü mufassal sureler diğer surelerden beyan ve tafsil yönüyle fazla değildir.

el-Muhtâr fî’l-Kıraât isimli eserde, Ebû Bekir Muhammed b. Musa es-Seydelânî’den aktarıldığına göre es-seb’ut-tuvel (yedi uzun sure) şu yedi suredir: “Bakara, Al-i İmran, Nisa Araf, En’am, Maide, Yûnus.” Ebu Ubeyde şöyle demiştir: “Enfal suresi, *Mesânî* olan surelerdendir ki bu sure Medine’de nazil olan ilk surelerin arasında yer almaktadır. Yunus suresi ise Mekke’de nazil olmuştur.³⁸

Miûn olan sureler on bir tanedir. Bunlar: Berâe, Nahl, Hud, Yusuf, Kehf, İsrâ, Enbiya, Taha, Mü’minûn, Şuara ve Saffât sureleridir.

Mesânî olan sureler ise 20 tanedir. Bunlar: Ahzab, Hacc, Neml, Kasas, Nur, Enfal, Meryem, Ankebût, Rum, Yasin, Hicr, Rad, Furkan, Sebe, Fatır, İbrahim, Sad, Muhammed, Lokman ve Zümer sureleridir.

(Huruf-u mukatta harflerinden olan) ‘Ha Mîm’ ile başlayan sureler 7 tanedir. Bunlar: Mü’min, Zuhruf, Fussilet, Şura, Duhan, Ahkaf ve Casiye sureleridir.

Mümtehine olan sureler 14’tür. Bunlar: “Fetih, Hadid, Haşr, Secde, Kaf, Talak, Hucurat, Mülk, Teğabûn, Münafikûn, Saff, Cin, Nuh ve Mücadile sureleridir.

Mufassal sureler ise 49 sureden ibarettir ki bunları Ebû Bekir Muhammed b. Musa es-Seydelânî tek tek saymıştır.

Kitabu’l-İstiğnâ’da geçen bir hadiste Resulullah (s.a) şöyle buyurmuştur: “Bana Tevrat’ın yerine *es-Sebu’l-Tuvel*, İncil’in yerine *miûn*, Zebur’un yerine *ise mesânî* verilmiştir, mufassal olan surelerle ise ben (önceki peygamberlerden) ayrıcalıklı kıldım.³⁹

Saîd b. Cübeyr “*Andolsun ki, biz sana tekrarlanan yedi ayeti (Fatihayı) ve yüce Kur’ân’ı verdik.*”⁴⁰ ayeti hakkında şöyle demiştir: “Buradaki seb-i mesânî, seb-i tuvel/yedi uzun suredir ki bunlar Bakara, Al-i İmran, Nisa, Maide, En’am, Araf, ve Yunus sureleridir. Nitekim Yunus sûresi (bu yüzden) “es-Sâbia” diye isimlendirilmiştir.”⁴¹

³⁷ Tabersî, *Mecmeu’l-Beyan, (Mukaddime)*, I, 14.

³⁸ Suyutî, *el-İtkân*, I, 65.

³⁹ Bu rivayetin lafızları farklılık göstermektedir. Bk. es-Suyutî, *el-İtkân*, I, 58; Tabersî, *Mecmeu’l-Beyân, (Mukaddime)*, I, 14; Muhammed Bâkır el-Meclisî, *Bihâru’l-Envâr fî Ahbâr-i Eimmeti’l-Ethâr, Müessesetü’l-Vefâ*, Beyrut 1983, LXXXIX, s. 27.

⁴⁰ Hicr 15/87.

⁴¹ Ayette zikredilen “mesani” ifadesinin Fatih suresi olduğu da zikredilmektedir. Tabersî ve bunu nakleden İmamlarımızdan birisi de bu görüşü zikretmiştir. Bk. Tabersî, *Mecmeu’l-Beyân*, I, 14.

Yahya b. Haris ed-Dinârî de benzer şeyler söylemiş ve şunu eklemiştir:
“Enfal ve Berae sureleri *Tuval* surelerden sayılmazlar.”

Kaynakça

- Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Mustafa Dîb el-Begâ, Beyrut 1987.
- Dânî, Ebu Amr Osman b. Saîd, *el-Mukni fî Marifeti Mersûmi Mesâhifi Ehli'l-Emsâr*, thk. Muhammed Ahmed Rahman, Dimeşk H. 1359.
- Ebu Ali Fazl b. Hasan, Tabersî, *Mecme'u'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, el-Mektebetü'l-İlmiyyetü'l-İslamiyye, Tahran ty.
- İbn Ebî Dâvûd, *el-Mesâhif*, Brill Matbaası, Londra 1937.
- İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, Daru Sâdır, Beyrut H. 1374.
- İbn Nedim, *el-Fihrist*, thk. Rıza Teceddüd, Matbaatu Camiatu Tahrân, yy. H. 1350.
- Jeffery, Arthur, *Mukaddimetân fî Ulumi'l-Kur'ân -Mukaddimetu'l-Mebâni ve Mukaddimetu İbn Atiye-*, Matbea'tu's-Sünnenti'l-Muhammediyye, Kahire 1954.
- Kâtip Çelebi, Hacı Halife, Mustafa b. Abdullah er-Rûmî, *Keşfü'z-Zunûn ani'l-Kütübi'l-Esâmi ve'l-Fünûn*, Daru'l-Fikr, yy. 1982.
- Meclisî, Muhammed, *Bihâru'l-Envâr fî Ahbâr-i Eimmeti'l-Ethâr*, Müessesetü'l-Vefâ, Beyrut 1983.
- Sadr, Seyyid Hasan *Te'sisu's-Şî'a li ulumi'l-İslam*, Şirketü'n-Neşr ve't-Tıbbâ'a'l-İrakiyyeti'l-Mahdûde, Tasvîru Menşûrâti'l-Alemî, Tahran ty.
- Suyutî, Celâleddin, *el-İtkân fî Ulumi'l-Kur'ân*, el-Matbaatü'l-Hicaziyyeti'l-Mısrıyye, Kahire H.1368.
- Tûsî, Ebu Cafer Muhammed b. Hasan, *el-Fihrist*, Menşûrâti'l-Mektebeti'l-Radaviyye, Necef ty.
- Zerkeşî, Muhammed b. Abdillâh Bedreddîn, *el-Burhân fî Ulumi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l Fadl İbrahim, Daru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire H.1376.

Ezelî Yazgı Algısının Kadîm Telakkîleri

Namık Kemal Okumuş

Yrd. Doç. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Bölümü Öğretim Üyesi
nkemalokumus32@gmail.com

Atf

*Namık Kemal Okumuş, Ezelî Yazgı Algısının Kadîm Telakkîleri
Marife, Yaz 2014, ss. 173-191*

Çalışmada, mevcut *ezelî tespit* düşüncesinin oluşmasında etkin olan ilkel yazılımların toplumsal tabakalardaki kadîm izdüşümünü takip edeceğiz. İnsan sorumluluğunu Tanrılar lehine yok sayan bir anlayışla karşı karşıya olduğumuzu bilmeliyiz. Bu düşünce şekli, tarih boyunca insanlığın zihnine musallat olmuş negatif bir anlama biçimidir. Tarihsel süreçte pagan anlayışları merkeze alarak, *ezelî tespit* düşüncesinin beşerî köklerini takip ettiğimizde görebildiğimiz manzara şudur: *Kişisel sorumluluğu dışlayıp kaderci eğilimi deruhte eden her inanış formu, insan zihnine sonradan ârız olmuş menfî bir algı örneğidir.*

Kader İnancı, geçmiş bütün kavimlerde şu veya bu şekilde varlığı kabulleni-len temel bir algı olarak görülmektedir. Bu inanış şekli esasında *ilâhî yazgı*'yı içermesi bakımından ortak bir karakter de arz etmektedir. Bu şekliyle kader algısı, insan davranışlarının belirleyiciliği bakımından kültürler arasında oluşan müşterek bir konsensüs gibidir. İnsanlık tarihi boyunca bu zihin akışı başat bir eğilim olarak varlığını sürdürmüştür. Varlığa sirayet etmiş olan bu kaderci yorum biçimi, hayatı ilgilendiren temel ilkelerin kavranış mantığının hangi paradigmalardan üzerinden algılandığını bizlere göstermesi bakımından önemlidir.

I. Eski Yunan ve Roma'da Ezelî Tespit Düşüncesi

İnsan ve onun fiillerindeki özgürlüğünü öne çıkarmayan her düşünce gibi Yunan düşüncesi de *kaderci* bir algıya mahkûm olarak gelişmiştir. Düşüncede ağırlıklı bir yeri olan *Tanrı* ise, vahyin tanımladığı *Tek Tanrı* değil, kaderinin hükmüne râm olan ve sınırlı güç taşıyan insanüstü varlıklardır. *Tanrının yazgısı* kavramındaki esas vurgu ise, O'nun küllî iradesinde mevcut olan *iradî serbestlik ilkesi* değil, yaratmadaki *güç* ve *ilim*'e yönelik bir eğilim göstermektedir. Kaderi ayarlayan gücün *Desten* isimli bir mâbut oluşuna kuvvetle inanan Eski Yunanlılar, her şeyin bir

gücü ve yarası olduğunu, evrenin yarasının da *kader*'den ibaret olduğunu söylemişlerdir. Bu kabullerini bariz hale getiren açıklama aşağıdaki tanımın içerisinde verilmektedir:

*"Kader, insan hayatındaki bütün olayları önceden belirleyen, tabiatüstü bir güce ilişkin dinsel, idealist bir kavramı ifade eder. Bu kader insanlar ve Tanrılar için geçerlidir."*¹

Tespit edebildiğimiz şekliyle Eski Yunan düşüncesinde mevcut olan *ezeli kader* fikrinin ilk belirgin örnekleri destansı ifadelerde görülmektedir. Bu nedenle denilebilir ki Tanrılar ve insanlar için de mukadder ve değişmez bir *kader fikri*'nin ilâhî yazgıyla olan ilişkisini ilk savunan kişi *Homeros* olmuştur. Antik Yunan döneminde MÖ. VIII. yüzyılda İzmir veya Sakız Adası'nda yaşamış olan İyonyalı ozan Homeros, yalnızca Eski Yunan düşüncesinin efsanevî ürünleri olarak görülmeyen, aynı zamanda Batı edebiyatının ilk büyük eserlerinden de sayılan *İlyada* ve *Odise (Odysseia)* adlı destansı yapıtlarında, kader düşüncesinin temeli olan ilâhî yazgıdan bahsetmektedir. Homeros, MÖ. 7. yüzyılda oluşturulduğuna inanılan ve on yıl süren Truva Savaşı'nı anlattığı *İlyada Destanı*'nda; ölüm gerçeğinin, insanlığın kendisinden kaçamadığı kesinleşmiş bir kaderi olduğunu ifade etmektedir. Homeros' a göre, *her ölümlü ölmek gibi bir kaderle yaratılır*. Üstelik ezelde tespit edilmiş olan bu kader, Tanrıları bile içerisine alan *hükmedici bir yapıya*² sahiptir. İnsanın dünya üzerindeki kaderi de yaşamının sonu olan ölümü de bellidir. *Kara kader*, insanı *kader* ile *ölüm* arasına sıkıştırmıştır. Tanrılar ve insanlar ancak bu iki sınırdan kaçabilir.³

Homeros, *Odise* destanında kaderin varlığı ile ömrün uzun ya da kısa olması ile ilgili pek çok halk inanışlarından bahsetmiştir. Ona göre Yunan halkı, yalnızca kendi varlıklarını kuşatmakla kalmayan, bunun yanı sıra Yüce Tanrılarının kaderlerini bile düzenleyen bu kudretli güce boyun eğmiştir. Homeros, adı geçen destanında ayrıca, *ecel* ve *yazgı* fikrini, çeşitli vesilelerle *ölümün mutlaklığı* bağlamında ele alarak işlemiştir. Destanda, iki kavramın anlam yakınlıklarını da içermesi bakımından *ecel* kavramının *ölüm* anlamındaki kullanımlarına da rastlamaktayız. Bu yakınlığı ifade için pek çok pasajda *ecel günü*⁴ tesmiyesi kullanılmıştır. Kavramların anlam yakınlıkları oluşturacak şekilde birbirlerinin yerlerine kullanılmasındaki temel neden, muhtemeldir ki ölümle ilgili olarak tedavülde bulunan terimlerin mana birlikteliklerinin olmasıdır. Homeros, bu yakınlığı anlatırken, *her şeyin ölümle belli olması* temasını merkeze alarak bir çatı oluşturmak istemiştir. Adı geçen destanda *ecel* kavramı için zaman zaman *ölümün olduğu son nokta*⁵ açıklaması kullanılmıştır. Bu son noktaya yaklaşan insanoğlu ise *ecel terleri döke döke ölür*.⁶

¹ Rosenthal-Yudin, *Felsefe Sözlüğü*, s. 249.

² Homeros, *İlyada*, s. 384; Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, I, 284.

³ Homeros, *İlyada*, s. 488, 529, 532; *Odysseia*, s. 109.

⁴ Homeros, *Odysseia*, s. 272.

⁵ Homeros, *Odysseia*, s. 216, 276; *İlyada*, s. 400, 541.

⁶ Homeros, *Odysseia*, s. 216.

Eski Yunan'da halk inanışlarından haber veren bir diğer yazar, MÖ. V. yüzyılda, bugün itibarıyla Türkiye sınırları içinde kalan Bodrum Halikarnas'ta yaşamış olan Yunanlı Tarihçi *Halikarnassoslu Herodot (Herodotus)* (M.Ö. 484-425)'tur. Antik Yunan'ın başyapıtlarından biri sayılan eserinin adı ise *Herodot Tarihi*'dir. Eserin, MÖ. 450'li yıllarda yazıldığı sanılmaktadır. Herodot' a göre alınyazısına karşı gelinmez. Alınyazılarımız ezeldeki kesin bilgiye göre yazılarak belirlenmiştir. Kişiler bu yazgılarını ve buna bağlı olarak işledikleri fiillerini değiştiremezler. Böylelikle, kişilerin kaderlerinin belirlenmiş olması *ölümlerinin* de belirlenmiş olmasını beraberinde getirmiştir. Zira ona göre: *Ölüm, kaderi doldurmaktadır.*⁷

Tanrıların bile, ezeli yazgının tespitlerine göre işleyen bu kader karşısındaki caresizlikleri, tragedyalara konu olmuştur. İnsanın bu durum karşısındaki talihsizliği, çeşitli metinlerde dokunaklı bir dille ifade edilmiştir. Antik Yunan'ın en sofistike tragedya yazarı olan *Sophokles* (MÖ. 497-406), olayları Tanrı katından insanlara indirgeyen başyapıtı olan *Kral Oidipus (Oedipus Rex)*'te bu realiteyi, insanlığın kendisinden kurtulamadığı *acımasız bir kader* olarak tarif etmiştir.⁸

Helenistik Çağ Yunan filozoflarından olan *Stoacılar* (MÖ. 336-264), kader meselesini "ahlâki" açıdan ele almışlardır. Onlar; ezeli yazgı'yı içermesi bakımından; *baht, bereket, fortun, kader, kaza* ve *ölüm* kavramlarını ilk kullananlardan sayılmışlardır. Stoacılar bu kavramları "insanın yazgısının ezeli olduğunu" belirtmek için sıklıkla kullanmışlardır. Stoacı filozofların evren algısı *ezeli bir yaratıcı* fikri üzerine inşa edilmiştir. Bu fikre göre, evrende bir *zorunluluk yasanı* işlemektedir. İnsan da kendisi için bağlayıcı olan bu yasanın bir eseridir. Herkes istese de istemese de bu yazgıyı takip eder. Bu yazgı insanı ve onun davranışını esir alır.⁹

Düşünce tarihi süresince, tüm zamanların içerisinde, kendisinden sonraki dönemleri en çok etkileyen filozoflardan birisi *Platon (Eflatun)* (MÖ. 427-347)'dur. Tanrısal yazgıyı, insan özgürlüğü ile uzlaştırmaya çalışan Eflatun, insanın kötülük işlemesinin Tanrı'nın koyduğu kanunlardan kaynaklanmadığını belirtmiştir. Tanrısal kader kötülük içermez. Tanrı iyidir. Kötülük, Tanrı'dan çıkmaz. İnsanı kötülüğe sevk eden şey, maddi şeyler ile huyunun kötü olmasıdır.¹⁰ Böylelikle Eflatun, kötülük problemini ontolojik değil, ahlâki açıdan ele almıştır.

Aristoteles (MÖ. 384-322), evren ve içindekilerin işleyişinde *meçbur bir yasa* fikrinden, *ortak bir düzen* fikrine geçiş sağlayan ilk Yunan filozofudur.¹¹ Ona göre evrendeki her şey bir amaç ve bir düzen içerisinde var kılınmış ve böylelikle de yönetilmektedir. Kâinatın işleyişine hâkim olan kanun *düzen içerisinde yönetilmişlik* ilkesidir. Aristo, kavramın isim babası olarak, oluşturduğu bu terimin içeriğini de tarif ederek kendisine ait *düzenli işleyiş* sistematliğini de geliştirmiştir. Zira ona

⁷ Herodotos, *Herodot Tarihi*, s. 150.

⁸ Özdemir, *İnkârcı Kötümserlik*, s. 238.

⁹ Can, *age.*, s. 276; Kam, *age.*, s. 142.

¹⁰ Karasan, *İlk Çağ Yunan Düşüncesi*, s. 23, 24; Sena, *age.*, s. 250.

¹¹ Aristoteles, *age.*, s. 88.

göre evrende olmuş olan *süre-gelen bir hayatın varlığı* ancak Tanrı'ya yakışan bir niteliklidir.¹²

Aristoteles'e göre, sağlıklı olma ile uzun ya da kısa ömürlü olmanın kuralları ve nedenleri vardır. Bunlar, Tanrı'dan verili olan şeylerdir. İnsan, bu kural ve sebeplere uyup, uzun yaşamın gereklerini yerine getirir ise, kendisi için önceden var edilmiş olan bu güçler (mesela nefret duygusu gibi) insana kuvvet verecektir.¹³ Kader, temelinde zorunlu bir yaşamı dayatan bir çeşit ilâhî kurallar manzumesidir. Tabiattaki zorunluluk ilkesini barındıran eşyadaki farklı öğelerdir. Bu niteliğiyle varlık; *ölüm* ve *zorunlu ölüm*'ü (ecel-ömür süresi) de kapsayan bir nitelikle bezenmiştir. Ona göre varlığa yerleştirilmiş olan düzen, şu başat öğelerin mündemiç olduğu bir güç temerküzünün odağıdır. Bu sebeple hayat şu kuralların cârî olduğu bir düzende işlemektedir: "*Gelecekte meydana gelecek her şey, zorunlu olarak meydana gelir. Örneğin canlı olarak meydana gelmişsek, zorunlu olarak öleceğiz. Çünkü o (insan), şimdiden kendinde ölümün koşulunu, yani bedeninin de karşılığını bulur.*"¹⁴ Bu düşüncesiyle Aristoteles, varlığın kendisinde zorunluluk içeren şeyleri; *kendileri olmaksızın yaşamının mümkün olmadığı şeyler*¹⁵ olarak tanımlamaktadır. Bu ilke eşyanın içinde gizli olarak mevcuttur.

Epiktetos, insanın ezeli kader yazgısına binaen, hayatta hükmümüz altında olmayan bazı şeylerin olduğunu söyler. Kişilere düşen görev, kendisine verilmiş olanlarla yetinmesi ve sahip oldukları için Tanrı'ya yakarmasıdır. İnsana yakışan budur. Nitekim Epiktetos, "*Bunlarla yetin ve dua etmesini bil*"¹⁶ tavsiyesiyle kişilerin itaat ve kanaatkârlıklarını öne çıkarmalarını salık vermektedir. Ona göre Tanrı'nın sözü asla değişmez. Bu sebeple Epiktetos, insanın Tanrısal iradeyle uyumlu olmasını ister.¹⁷ Kaderi yazan Tanrı'ların başında gelen Zeus'un şu cümlesi, Eski Yunan kültüründeki ezeli yazgı fikrinin temelini gözler önüne sermektedir: *Benim sözüm asla değişmez ve başa çıkılmaz...* Epiktetos, ayrıca, eserlerinde Kleantes'e ait şu sözü sürekli tekrar ederek, yazgının ezeli oluşuna dair kesin olan inancını sıklıkla dile getirmiştir:

*"Ona yol göster ey ulu Zeus ve sen Yazgının Tanrısı/ Bana emrettiğiniz yolu yürümeye gönülden hazırım."*¹⁸

Pisagor (MÖ. 570-495), Heraklit (MÖ. 540-480), Demokrit (MÖ. 460-370), Epikür (MÖ. 341-270), Eleali Zenon (MÖ. 490-430) ve Kıbrıslı Zenon (MÖ. 334-263) gibi kadim Yunan Filozofları, evrendeki düzeni bir çeşit *deterministik sistem*'e irca ederek açıklama eğilimindedirler.¹⁹ Birey ve onun serbest iradesi, kadim felsefi terminolojinin oluşturduğu böyle bir kader algısında merkezi bir yerde değildir.

¹² Aristoteles, *age.*, s. 523, 524.

¹³ Aristoteles, *age.*, s. 508.

¹⁴ Aristoteles, *age.*, s. 303; Sena, *age.*, s. 350.

¹⁵ Aristoteles, *age.*, s. 243; *Fizik*, s. 83.

¹⁶ Epiktetos, *age.*, s.16-17, 433, 473.

¹⁷ Epiktetos, Tanrısal iradeye teslim olmayı emreden dinsel bir inanç manzarası var gibidir. Yani ona göre insan, ödevlerini yapmalı, fakat ilerisini kadere terk etmelidir." İnan, *age.*, s. 412.

¹⁸ Epiktetos, *age.*, s.198, 501.

¹⁹ Hançerlioğlu, *Düşünce Tarihi*, s. 91; Sena, *age.*, s. 350; Akkad, *age.*, ss. 164-166.

Bunun aksine olarak ezeli belirlenim fikrinin, Helenistik felsefenin başat bir karakteri olduğunu söyleyebiliriz. Eski Yunan dinsel geleneğinde; *sistemde mevcut olan düzen* fikri, kesin bir sabitlikte işlenmiş olmasa da, bazı filozoflarda bu düşünce *kader* inancıyla beraber ele alınarak evrendeki olguları açıklamak için kullanılmıştır. Bu kader anlayışı, Plotinus'ta açık bir şekilde "ezeli takdir" lehine bir eğilime dönüşmüştür.²⁰

Kaçınılmaz kara kader olan ölüm, Zeus ve Hektor gibi Büyük Tanrıların bile kaderini etkilemiştir. Bir tabiat kanunu olan *ölüm* gerçeği, yaratılmış olan bütün varlığın kaderini etkilerken, Tanrıları da bu belirlenimin dışında tutmamıştır. Neticede bu ezeli kanun, aynı zamanda bütün mevcudatın ömür süresini belirleyerek, kişilerin ecellerine mâruf yaşayacakları dünya süresini de kayıt altına almıştır.²¹ Her ölüm bu yazgıya göre gelip çatmaktadır.

II. Kadîm Doğu Dinsel Geleneklerinde Ezeli Yazgı Düşüncesi

Ezeli takdir düşüncesi, İslâm dışı eski dinsel metinlerde ölüm vakasının çerçevesini aşmayacak bir sıklıkta ele alınmıştır. Kavram, birey özgürlüğünü de kapsayan felsefi bir tarzda temellendirilmeye çalışılmamış, her şeyi kontrol eden Tanrısal bir gücün varlığı noktasında ele alınmıştır. Yaratıcının kudretine aşırı vurgu yaparak insanın sorumsuzluğunu öne çıkaran bu anlayış, tarihsel süreçte nitelik değiştirerek İslâm'a kadar ulaşmıştır. Bu düşüncenin, eski dinsel geleneklerde ortak anlam simetrisi içermesi, kaderciliğin insani olan bir eğilim olduğunu ortaya koymaktadır. İnsanlığın anlam dağılımına dâhil edilmiş olan ezeli takdir düşüncesi, tarihsel olarak yakın zamanlarda ortaya çıkan bir kabul değil, bidayetden beri varlığa hâkim olmuş esaslı bir düşüncedir. Bu düşüncede baskın olan dinsel figüre göre, varlığın yaratıcısı olan *Yüce Güç*, insanı ve evreni sürekli olarak kontrol etmektedir. İlâhî kontrol, her şeyi kapsamı hasebiyle insanın kendi eylemlerinin irâdî olan kısımlarını da içermektedir. Bu ayırım ancak İslâm vahyi içerisinde yapılabilmektedir. Belli ki *bireysel özgürlük* fikri bu dönem itibari ile insanlık için lüks sayılan bir araç konumunda idi.

A. Hinduizm'de Ezeli Tespit Düşüncesi

Hindistan'ın en eski ve en değerli kutsal metinlerine *Veda* adı verilmektedir. Vahiy ya da ilhâm mahsûlü olan *Vedalar*, (MÖ. 2000/1500-400) Hinduizm'in en temel dinsel koleksiyonlarını oluşturmaktadır. *Hinduizm*²² şeklinde tesmiye edilen bu dinin temel inançlarını içermesi bakımından *Vedalar*, *çok tanrılı* bir karakter sergilemektedir. *Vedalar*'ın dışında Hinduizm inancının kaynağı olan başkaca dinsel metinler de vardır. Hint kutsal literatürü, Tanrı Brahma'dan bir nefes şeklinde sudur eden *Vedalar*'ın dışında, *Brahmanlar* (MÖ. 1000-500), *Upanişadlar* (MÖ. 800-400) ve *Aranyakalar* şeklinde isimleri verilmiş olan diğer dinsel içerikli kole-

²⁰ Plotinus, *Dokuzluklar*, s. 43, 59.

²¹ Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, s. 19, 24.

²² Knott, *Hinduizmin ABC'si*, ss. 156-161; Kaya, *Hinduizm*, ss. 11-25.

siyonlardan oluşmaktadır. Vedalar'ın aksine olarak, Upanişadlar ve Brahmanlar'da belli belirsiz bir şekilde olsa da *Tek Tanrıcılık*'ın²³ ve ölümden sonraki yaşamın izleri görülmektedir.²⁴ Hinduizm'deki dinsel algıya göre, yukarıda sayılan bütün dinsel koleksiyon, göksel bağlantıları olan kutsal şahıslardan neşet ettikleri için *kutsal metinler (sruti)* olarak kabul edilmektedir. Üstelik de bu metinlerin hepsi *vahiy ürünüdür*.²⁵ Hindu inancının şekillenmesinde katkısı olan diğer bütün dini metinler ise (*smriti*), geleneksel bir karaktere sahip olmakla beraber, yukarıda isimleri belirtilmiş olan dinsel metinlerin altında bir kutsallık içerirler.

Hindu inancında kişisel kader doğa yasalarıyla birlikte ele alınmış ve kişilerin bu yasalarla uyumlu bir hayat sürmeleri tavsiye edilmiştir: *"Tüm eylemler doğanın yasalarına göre gerçekleşir. Bunu bilmeyenler kendi eylemlerinde özgür olduklarını sanırlar."* Kendi içinde doğal bir üçlemeyi barındıran bu düşünceye göre, Tanrılar görev bölümü yaparak tabiata müdahale etmektedirler. Yaratıcı Tanrı olan Brahman, varlığa ilk şeklini veren ilâh olarak bilinir. Buna göre: *Tanrı ilk önce iki ve dört ayaklı bedenler yaratır, sonra o bedenlerin içine girerek saklanır. Bu ölümsüzlüğün kapısıdır. Böylece her şeyi yeniden yaratıp yok edebilen Tanrısal Güç'le, tenasüh- yeniden bedenlenme-reenkarnasyon esas alınmıştır.*²⁶

Hindu inancına göre hayatın ve ölümün yaratıcısı Tanrılardır. Onlara göre dünya hayatında sürekli olarak *tenasüh* veya *reenkarnasyon*²⁷ ile değişim gösteren bir ölüm anlayışı vardır. İnsanın ömrü bu devreler içerisinde saklıdır. Her ne kadar kişilerin her iki hayatlarında yaşayacakları ömür sürelerini ezelde yazılı olan kaderleri belirlemiş ise de yine de Tanrılara olan itaatın gösterimi babında, uzun ömür dualarının yapılabileceğine cevaz verilmiştir. Netice olarak denilebilir ki: *Tanrılara hizmetin karşılığı olarak uzun ömür ve refah istemek*²⁸ bir Hindu inancına sahip olan birisi için tavsiye edilen güzel amellerden sayılmıştır.

Hinduizm'de mevcut olan kader algısı, varlığa hâkim olan *ezelî tespit* şeklinde anlaşılmıştır. Bu nedenle dindar Hindular kâinatta var olan her şeyin bir "alın-yazısı" olduğunu kabul ederler. Ezelî yazgının kaynağı olan bu düşünce insanlara Tanrılar tarafından öğretilmiştir. Nitekim Hint Tanrılarında *Vişnu*, sekizinci defa *Krişna* adıyla insan şeklinde görüldüğünde *Arcuna*'ya şöyle der:

*"İnsanlar kaderin hükmüne tâbi oldukları hâlde dünyaya gelirler ve ilelebed onun hükmüne tâbidirler. İnsan, kendi fiilinin fâili değildir. İnsanın yaşamı, kaderindeki yazılmış olan olaylara bağlı bir süreci ifade eder. İnsanlardan bazısını hayra, bazısını şerre, bazısını fazilete, bazısını da bir takım bahtsızlığa aday gösteren bu kaderleridir."*²⁹

²³ "O, her şeyi birleştiren Tek' tir." *Bhagavadgita-Kutlu Ezgi*, s. 82.

²⁴ "Beden ölümlüdür. Ama beden içinindeki Öz ölümsüz ve sınırsızdır... Canlılar için ölüm nasıl kaçınılmaz ise, ölümden sonrada yaşam öyledir." *Bhagavadgita*, s. 27.

²⁵ Demirci, *age*, s. 11, 71.

²⁶ *Hinduların Kutsal Kitabı*, s. 50; *Upanişadlar*, s. 140; *Sena, age*, s. 349.

²⁷ "Ete kemiğe bürünmüş olan canımız/ Çocukluktan gençliğe, yaşlılığa geçer/ Bu tende de durmaz, başka tenlere geçer/ Bu gerçeği bilir, şaşırılmaz bilgeler." *Bhagavad-Gita*, s. 61.

²⁸ Sarıkçıoğlu, *Dinler Tarihi*, s. 55.

²⁹ *Bhagavad-Gita*, s. 279; *Kam, age*, s. 14; *Kumeyr, age*, s. 83.

İkincil dinsel kaynak olarak kabul edilen bazı Hindu ilâhî metinlerinde bu anlayış daha açık bir şekilde ifade edilmiştir. Mamafih halkın sosyo-kültürel algısını açık bir şekilde ifade eden ve destansı bir karakterde kaleme alınmış olan bazı dinsel metinlerde, kişisel seçimlerin bile ezelde yaratılmış olduğuna yönelik bazı ifadeler geçmektedir. Bu ifadelere göre, dünya üzerinde insanın iradeli seçimleri ile yapacağı her davranışı bile, önceden mevcut olmuş olan ezeli yazgının mahiyeti içerisine girmektedir. Kader, işleyeceğimiz her türlü eylemin ilâhî kaynağıdır. İlgili düşünce kutsal metinlerde şu şekilde dile getirilmiştir:

“*Âlemi tedbir eden varlık, bir adamı hangi vazife için yaratırsa, o adam dünyaya her gelişinde o görevi yerine getirir.*”³⁰

B. Budizm’de Ezeli Yazgı Düşüncesi

Budizm, MÖ. VI. asırda Hindistan’da yaşadığı kabul edilen *Siddharta Gautama Sakyamuni* (MÖ. 563-483)’nin öğretilerine dayalı olarak gelişen inanç sistemini ifade eder.³¹ Budizm’de, Tek Tanrı’lı dinlerde olduğu gibi ibadetin objesi Tanrı/Allah değil, duyular dünyasının dışında var olan Tanrı/Buda’dır. *Budizm* olarak bilinen dinsel yapı, sistem ve inanış olarak tek bir kütleden ibaret değil, pek çok bölgesel farkları barındıran bir nitelik arz etmektedir. Dünya üzerinde değişik Budist anlayışlar vardır. Bunlar; Hindistan, Çin, Japonya, Vietnam, Kore, Sri Lanka/Seylan, Burma, Tayland... gibi ülkelerde mevcut olan dinsel anlayışlar ile Zen Budizm olarak bilinen Budist yapıdır.³²

Budizm, Hinduizm’de mevcut olan *karma* ve *reenkarnasyon* inancını kabul eder. Budistlerin kutsal kitap yazıtlarının birikimlerini ifade eden *Tripitaka-Üç Sepet* adlı manzume genel hatlarıyla ahlâki öğütleri kapsayan bir tarzda kaleme alınmıştır. Yani Tripitaka ve diğer kutsal metinler hukukî ayrıntılardan çok-teşrî ifadelerden daha ziyâde- ahlâki olarak bilinen kurallarla iç içe bir yapıdadır denilebilir. Budizm’in ana felsefesi: *Ne ettiysen onu biçersin* anlayışı üzerine kurulmuştur. “*Kötülüğü kişi kendi özülle yapar, kendi özülle acı çeker; kişi kendi özülle sakınır, kendi özülle kendisini temizler. Temizlik de kirlilik de öze aittir, kimse bir başkasını temizleyemez.*”³³

Budizm’de hem insanın yapıp-etmelerine büyük önem verilmiş, hem de kaderinin ezelde belirlenmiş olduğu inancı birlikte işlenmiştir. İkili bir yapıyı andıran bu yaklaşım şu ifadelerde açıklıkla ortaya konulmuştur:

“*Şu anki durumumuz, geçmişteki düşündüklerimiz ve yaptıklarımızın sonucudur. Eğer insan kötülük yaparsa, tıpkı sabanın adım adım öküzen ardından gittiği gibi acı ve elemle karşılaşır.*”³⁴

³⁰ Kam, *age.*, s. 14.

³¹ Coomaraswamy, *Hinduizm ve Budizm*, s. 82; Yitik, *Budizm*, ss. 307-355.

³² Tümer-Küçük, *age.*, s.155; Davids, *Eski Hindistan’da Budizm*, s. 11.

³³ Tripitaka, s.101. “*Ey insanoğlu, şunu bil ki kendini denetlemeyen kişinin durumu kötüdür; açgözlülük ve kötü huyluluğa dikkat et, kendini kedere sokma.*” Tripitaka, s. 111.

³⁴ Yitik, *age.*, s. 323; Tripitaka, s. 150-151.

"Ne ektiysen onu biçersin. Şu tarlalara bak!/ Susam ekilen tarlada susam, mısır ekilende ise mısır var/ İnsan da belirlenmiş kaderiyle doğar/ Gelir ve ettiklerini toplar."³⁵

Kader düşüncesi, Eski Çin'in dinsel karakterini taşıyan Çin Budizmi'nde ise *Gökteki Tanrının* tasarrufunda olan bir yetki olarak ele alınmıştır. Ölümü ve hayatı yaratan güç göktedir. İyilik ve kötülük, insanın dünyadaki arzularının sınırsızlığından kaynaklanır. Acı ve ızdırap, insanın eylemlerinin bir neticesidir.³⁶ Buna mukabil Çin Budizm'inde yine de insanların ömür sürelerini belirleyen güç, Tanrı *T'ien* veya *Gök* olarak belirtilmekte ve şöyle tasvir edilmektedir.

"İyi insanlara uzun ömür veren göktür."³⁷ Bireyin tercihi kendi eylemlerine dâhildir. Geçmişteki yaşam şu anı etkiler. İnsanın eylemi ve gerçeği, temel manevi hakikatiyle birlikte kendini belirler."³⁸

Çin'in en büyük dinsel geleneklerinin başında gelen ve kurucusu *Konfüçyüs* (MÖ. 551-479) olarak bilinen *Konfüçyanizm* dininde, kader ve ecel fikrinin temeli olan "ezelî yazgı düşüncesi" belirgin olarak işlenmiştir. Elli yaşında "Gök'ün emri"³⁹ öğrendiğini söyleyen Konfüçyüs, eskilerin hikmetli sözlerini aktararak kişilerin takip edebileceği bir üstün ahlâk geleneği oluşturmak istemiştir.⁴⁰ Daha ziyade halkın ahlâkî eksikliklerinin tamamlanmasını hedefleyen bu dinsel gelenek, kişilerin devletle olan ilişkilerini de düzenleyen kurallar getirmiştir. Aslında Konfüçyüs kader-mukadderat, fayda ve iyilik konularını seyrek olarak ele almış olsa da,⁴¹ bireysel ahlâkın merkeze alındığı Konfüçyüsçülük, varoluş tartışmalarından da uzak durmuştur.⁴² Ona göre, insanlara uzun ömür veren varlık Gök Tanrı yani Tanrı *T'ien*'dir. Konfüçyüs'e göre kader, hayatı düzenleyen kurallar olarak anlaşılmalıdır.⁴³

Konfüçyüs kutsal metinlerine göre kadere razı olmak bir erdemdir. Kişiler önceden yazılanlara itaat etmelidir. Bilge kişileri diğerlerinden ayıran en önemli şey, kaderlerine olan itaat eğilimleridir. Bu düşünce Konfüçyüs kutsal metinlerinin 19. Kitabında şöyle zikredilmiştir: "*Âlim bir tehlike karşısında kaderine doğru gider.*"⁴⁴

MÖ. VI. yüzyıl civarında Çin'de doğan *Lao-Tzu*'nun geliştirmiş olduğu ilkeler etrafında örgütlenmiş olan Taoizm, kendisi gibi ahlâkî gelişimi önceleyen diğer Çin dinlerinin ortak karakterini taşımaktadır. İçsel arınma-ödev anlayışı- ve başkalarıyla olan ilişkilerdeki uyum-başkasına yapılan sana yapılmıştır- üzerine bilgece

³⁵ Yitik, *age.*, s. 323.

³⁶ Kaya, *Buddhistlerin Kutsal Kitapları*, s. 215.

³⁷ Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 17.

³⁸ Toynbee-İkeda, *Yaşamı Seçin*, s. 69.

³⁹ Konfüçyüs, *Konuşmalar-Lun-Yü*, s. 23-24.

⁴⁰ *Konfüçyüs'ün Öğretileri*, s. 64.

⁴¹ Konfüçyüs, *Konuşmalar*, s. 56.

⁴² Tümer-Küçük, *age.*, s. 409.

⁴³ Konfüçyüs, *Konuşmalar*, s. 58.

⁴⁴ Pound, *Konfüçyüs*, s. 213.

sözler söyleyen *Lao-Tzu*,⁴⁵ sözlü gelenek hâlinde mesajlarının derlendiği kutsal metin olan *Tao-Te-King* adlı eserinde öğretilerinin bir din ya da bilim içermediğini söylemektedir. Tao, hem gök kubbenin altında olanın kaynağıdır hem de ölümsüzlüğün kaynağı ve başlangıcıdır.⁴⁶ O yaratılmamış olduğu halde her şeyi yaratmış olandır. Var olan ise var olmayandan doğar.⁴⁷ Zorluklara katlananlar tıpkı Tao gibi ebedî hâle gelirler.⁴⁸

Tao'ya göre kişilerin kaderi kutlu ve aydınlanmış olan şeylerle uyumlu yaşamalarına bağlı olarak iyi veya kötü olarak gelişir. Tutku ve arzularından kurtulanlar ölüm ve diriliş zincirinden sonsuza dek kurtulurlar.⁴⁹ Ancak bu yaşamın yönünü belirlemek bireylerin eylemlerine bağlı bir husustur. *Kim, Erdem ile bütünleşir ise; Erdem ona kollarını açar. Kim de zarar ile bütünleşir ise; zarar onu kabul eder. Güvensizlik, güvensizliği davet eder.*⁵⁰ Bu konuda Lao-Tzu şöyle söylemektedir: “*Evrenin doğal yasaları dokunulamaz ve bozulamazlar. Kişinin hayatında meydana gelen şeyleri belirlemesi kozmik yasanın bir parçasıdır. Sıradan insana göre bu kendisinin dışındadır. Üstün kişi ise kendisinin ve latîf kanununun bir bütün olduğunun farkındadır. Bu nedenle onunla uyumlu yaşamak için kendisini geliştirir. Yaşamın ve ölümün hükümdarı sensin. Sen ne isen, yaptıkların da odur.*”⁵¹

Lao-Tzu'ya göre kişilerin ömür süreleri yaşamlarında dikkat ettikleri hususlara göre değişmektedir. Ona göre hayatımızın idamesi için Tao tarafından konulmuş olan yasalarla uyumlu yaşayanların ömürleri uzun olmaktadır. Lao-Tzu'ya göre *erdem'e* kavuşan kişiler bilinmeyen zirveye ulaşarak Mülk'ün Anası'nı elde edip uzun ömür kaynağına ulaşmış olurlar: “*Kim ki Mülk'ün Anası'nı elde ederse; ebediyeti kazanır. İşte kökleri yerinde olan, sağlam dikilmiş olan uzun ömrün kaynağı ve kalıcı nazar diye isimlendirilen budur.*”⁵² *Uyumlu yaşamın şartı ezeli olan gökyüzüyle evlenerek uyum içinde olunmalıdır. Zira Gökyüzünün elinden, hiçbir şey kurtulamaz.*⁵³

Kelile ve Dimne, Beydeba tarafından MÖ. I. yüzyılda Sanskritçe olarak yazıya geçirilmiştir. *Fabl* tarzında kaleme alınmış olan bu eser, Hindistan'daki bazı hükümdarlara yönelik didaktik bir “ahlâk öğretisi”⁵⁴ mahiyetindedir. Bir Hint Masalı olan *Kelile ve Dimne* de kader düşüncesi, ezeli yazgıyla birlikte ele alınmıştır. Kader bir alınyazısı olarak ezelde belirlenmiş olan değişmez bir yazgıdır. Kişiler yazılmış olan bu kaderlerine karşı gelemezler. Olacak olan olur. Kişilerin uzun ya da kısa ömürlü oluşlarına da bu yazgıları karar vermektedir.

⁴⁵ Lao-Tzu, *Bilinmeyen Öğretiler*, s. 59.

⁴⁶ Lao-Tzu, *Tao-Te-King*, s. 58.

⁴⁷ Lao-Tzu, *Bilinmeyen Öğretiler*, s. 50, 92.

⁴⁸ Lao-Tzu, *Tao-Te-King*, s. 46; *Bilinmeyen Öğretiler*, s. 51.

⁴⁹ Lao-Tzu, *Bilinmeyen Öğretiler*, s. 95.

⁵⁰ Lao-Tzu, *Tao-Te-King*, s. 29.

⁵¹ Lao-Tzu, *Bilinmeyen Öğretiler*, s. 57.

⁵² Lao-Tzu, *Tao-Te-King*, s. 65.

⁵³ Lao-Tzu, *Tao-Te-King*, s. 74,79.

⁵⁴ Brockelman, “*Kelile ve Dimne*”, *MEBİA*, VI, 552-558.

"Dimne, Şetrebe'ye cevap verdi: "Kendi alınyazısına hâkim olamayan ve alınyazısını güvenmediği kimselerin eline vererek korku ve endişe içinde yaşayan, bir tek saatini huzur içinde geçirmeyen kimse hayır yüzü görür mü?...Şetrebe sordu: "Ne oldu?" Dimne anlattı: "Olacak oldu. Zaten kim kadere karşı gelebilir?..Kaza ve kadere karşı gelmek ise kimsenin elinde değildir."⁵⁵

Masalı kaleme alan Beydeba, insanın uzun ömür dilemesini ezeli yazığa bir müdahale olarak görmez. Ona göre, kader tespitlidir ve bu yüzden kişilerin yapacağı uzun ömür dileği anlamsızdır. Ancak, masalın başka yerlerinde ise, uzun ömürlü olmak için dua örneklerini de vermekten geri durmaz. Bu şekliyle Beydeba, hem ezelde tespit edilmiş bir kaderi savunur, hem de bu kadere karşı uzun ömür isteğinde bulunur. Şu ifade bu isteğin bir gösterge cümlesi olarak karşımızda durmaktadır: *Allah ona uzun ömür versin!*⁵⁶

C. Sâbiîlik, Eski Mısır ve Eski İnanışlarında Ezeli Yazı Düşüncesi

Sabiîlik, Orta Doğu'da yaşamış olan ve günümüzde hâlâ küçük gruplar şeklinde de olsa varlığını sürdüren bir *gnostik* dinsel eğilimdir. Sâbiîlik'te kader inancı vardır ve bu kader ezelde takdir edilmiştir. Sâbiî inancına göre kaderimizin belirleyicisi Yaratıcı'nın ilmidir. Onlara göre, bu ilme uygun olarak işleyen "ezeli tespit" fikri, bir nevi "ilâhî takdir" olarak algılanmıştır. İnsanın yaratılışı ruh ve beden olarak iki farklı unsurun bir araya gelmesiyle oluşmuştur. Dünyaya gönderilişimiz, iyilik ve nuru temsil eden ruhun, kötülük ve maddî varlığı temsil eden bedene atılmasıyla gerçekleşmiştir. Sâbiî inancına göre, insanın yeryüzüne gönderilişi ilâhî takdirin bir parçasıdır.⁵⁷ Bu gönderilişle amaçlanan ise yeryüzündeki kötülöklere bir son vermek hedefidir.

Eski Mısır dininde ölümler ile ilgili pek çok metafizik belirlenim vardır. Bu dinin temel ilkeleri hakkında detaylı bilgilere sahip değiliz. Ancak, bizlere kadar ulaşmış olan bazı bilgilere dayanarak şunları söyleyebiliriz: Eski Mısır'ın dinsel gelenekleri, insanın kaderinin ezelde belirlenmiş olduğunu kabul etmekte idi. Onlara göre, insanın ezelde tespit edilmiş olan bu kaderine uygun olarak, kişinin dünyada yaşayacağı ömür süresi ve eceli de belirlenmiştir. Ancak bu sürenin (ecel) mahiyeti hakkında bizlere kadar ulaşmış olan açık bilgiler yoktur.⁵⁸

Eski Mısırlılara göre dünya hayatımız ölümlerle sona ermekte ve bizler ölüm sayesinde kalıcı olan ebedî bir hayata geçmekteyiz. Bu hâliyle ölüm, uzun yaşamının başlangıcıdır. Tanrılar, başımıza gelecek olan olayları yaratılıştan önce-ezeli olarak belirler ve ezelde belirlenmiş bu olaylar insanın kaderi olarak mutlaka gerçekleşir. Kaderimizi belirleyen Tanrılardır. Onlar kimi ölüme mahkûm etmişler ise o kişi kesinkes ölür. Kader, insanı sürekli takip eder. *Alınyazısı* bu dinsel coğrafyada değişmez bir kader olarak algılanmıştır. Böyle bir kader fikri, *Kelt*, *Akad*, *Sümer*,

⁵⁵ Beydeba, *Kelile ve Dimne*, s. 117, 120.

⁵⁶ Beydeba, *age.*, s. 47.

⁵⁷ Gündüz, *Sâbiîler*, s. 103.

⁵⁸ Sarıkçıoğlu, *age.*, s. 64.

Hitit ve Ugarit-Kenan diyarında da kabul gören bir düşüncedir.⁵⁹ İnsanın kaderinin ezelde kesinlikle belirlenmiş olduğuna inanıldığı hâlde, Kelt ve Hitit dinsel metinlerinde *uzun ömür* dilemenin gerekliliğiyle ilgili çeşitli dualar da vardır. Bu kültürlerde *uzun ömür dilemek* sosyal bir adet olarak kabul edilmiştir.⁶⁰

Babiller’de ise *kader ve ömür* konusu, yazgıların yazıldığı ilk yaratılıştan itibaren *kaderlerin saptandığı odada*⁶¹ Tanrı Marduk’un kontrolünde olan bir durumdur. Babil’de kader konusu genel hatları ile astroloji ve gök cisimleriyle beraber ele alınmıştır. Bu konudaki bireysel uğraşlar, yıldız bilginlerinin ve falcıların ulaştığı sonuçlarla kıyaslanırdı. Mezopotamya kozmolojisi hakkındaki bilgimizin başlıca kaynağı durumunda olan ve MÖ. yedinci yüzyılda Babil’in başlıca Tanrısı sayılan Marduk’un onuruna yazılmış olduğu sanılan *Babil ve Âsur Yaratılış Destanı* olan *Enûma Eliş-Vaktiyle Yukarıda-* adlı eserde bu anlayış şöyle ifade edilmiştir:

“Üstte değirmi gök daha adsızken/ Altta dayağız yer ad almamışken.../ (Öteki) tanrıların hiçbiri var edilmemişti henüz/ Daha adlarıyla çağrılmamış, yazgıları yazılmamıştı/ (İşte o zamanlarda) yaratıldı tanrılar onların bağrından”⁶²

Onlara göre varlığın kaderi, mukadderatımızın belirleyicisi olan ve gökteki yıldızların da yaratıcısı kabul edilen tüm tanrıların üstünde bir egemenliği olan en büyük Tanrı’nın elindedir. Her şey ona bağlıdır.⁶³ Başta tanrılar için olmak üzere, insanların ve diğer varlıkların ezeli kaderleri için *yazgı tabletleri*⁶⁴ oluşturulmuş ve adı geçen bu varlıklar tabletlerde *yazgıları yazılmış bir hâlde*⁶⁵ varlık alanına çıkarılmışlardır.

Sümer mitolojisinin başyapıtı olarak kabul edilen *Gılgamış Destanı*’nda (MÖ. 2000-1250) kader inancının izlerine rastlamaktayız. Destana hâkim olan algıya göre, kader bir çeşit *alinyasıdır*. Sümer mitolojisine göre, dünyanın kaderi Tanrı’nın planıdır.⁶⁶ İlâhlar, dünyayı yaratır ve dünyanın kaderini çizer.⁶⁷ Tanrı *Enlil*, kader levhalarını elinde tutan en büyük mâbut olarak kabul edilmiştir. Bu inanış yazgısal kadere dönük kuralları belirleyen *Me* kavramı ile beraber işlenmiştir. Bu anlayışa göre, dünyamız, mitsel özellik taşıyan ilâhî güçler tarafından yönetilir. Kişilere ulaşan hayır ve şer, Tanrı tarafından yaratılarak belirli bir kadere bağlanmıştır. İnsanoğlu bu yaratılan ilk düzene uygun olarak kaderine boyun eğmek zorundadır. Böylelikle ilk yaratılışa doğru ilerleyişimiz kaderimizin sağlam sicimleriyle sabittir.⁶⁸ Sümer inancına göre ayrıca, *ölüm kaderimizi* belirlemekle kalmayıp, *dualarımızın sınırlarını* da belirleyen ve hatta yapılmış olan dualarımıza “ce-

⁵⁹ Bratton, *Yakın Doğu Mitolojisi*, s. 82, 90; Herodotos, *age.*, s. 57, 102.

⁶⁰ Sarıkçıoğlu, *age.*, s. 55, 85.

⁶¹ *Enûma Eliş*, s. 37.

⁶² *Enûma Eliş*, s. 33, 41.

⁶³ *Enûma Eliş*, s. 49.

⁶⁴ *Enûma Eliş*, s. 52.

⁶⁵ *Enûma Eliş*, s. 52.

⁶⁶ Challaye, *Dinler Tarihi*, s. 102.

⁶⁷ Schmökell, “Sümer Dini”, s. 205.

⁶⁸ Asena, *Gılgamış*, s. 4, 5; Ay, “İlâhî Mesaj”, s. 189.

vap veren” üstün bir Tanrısal güç vardır.⁶⁹ Sümer ve Akad mitolojisindeki bir inanca göre, insanın bu dünyada acı çekmesinin nedeni geçmişte atalarının yaptığı yanlışlar yüzündendir. Onlara göre, yaratılışın daha ilk devrelerinde yaşanmış olan Âdem ve Havva (Eva) olayından sonra ölüm ve ızdırıp, beşeriyetin kaderi oldu.⁷⁰

İçerisinde gerçeklikleri barındırmakla beraber daha ziyade mitolojik kurgularla izah edilebilen Eski İran’ın dinsel geleneklerinde insanın dışında belirlenmiş olan bir kader algısının varlığı görülmektedir.⁷¹ Eski İran dinsel geleneklerinden olan Maniheizm ve Zerdüştlük’te ilâhî takdir inancı; yazgı ve kader gibi konularla beraber işlenmiştir. Gerek Maniheizm’de, gerekse de Zerdüştlük’te kabul edilmiş olan, *insanın yaratılmış bir kaderle yeryüzüne gelmiş olduğu* inancı,⁷² bu geleneklerde ele alınmış olan ilk belirlenimler arasında kabul edilmiştir.⁷³ İnsanların yaşamları ile bu yaşamlara ait olan bütün sırlar, her şeyi bilen ve bütün varlıkların yaratıcı Tanrısı olan Mazda’nın ezeli hükümünde kayıtlıdır. Kim ki bu yazgıdan iyi şeyler elde etmiş ise mutluluğu yakalamıştır. Bu düşünce Kutsal metinlerin *Gatalar* bölümünde Tanrı’nın yüceliğiyle beraber ele alınmıştır.⁷⁴ Ezeli yazgısının doğrultusunda hareket edenler bir lütuf olarak Tanrı’nın sevgisine mazhar olacaklardır. Bu mazhariyet *Ahura Mazda*’da şöyle ifade edilmiştir:

*“Ey insanlar, eğer Mazda’nın ezeli hükümünden nasip aldınızsa ve bu dünya ile ahretin mutluluğundan, yalana tapanın ebedî zarar ve azabından, iyilik isteyenlerin menfaat ve hazzından haberdar oldunuzsa o zaman sizin için güzel bir gelecek vardır.”*⁷⁵

Zerdüştlükte maddi dünyada olan her şey belirlenmiş olan *ezeli kadere* göre, semavi dünyada ise *hür iradeye* göre olduğu inancı hâkim bir düşüncedir. Özgürlük, iyilik ve kötülüğün جاری olduğu dünya âleminde vâki değildir. Hürriyet, yalnızca varlığın sahibi olan ilâhlara yakışan bir niteliktir. Bu anlayışı destekleyen bir pasaj Zerdüş’tün kutsal metinlerinden seçilerek aşağıda verilmiştir.

*“Ve göstereceğim yaşamın yüce amacını/ Aşa’nın bilgeliğiyle anladığım/ Ki Mazda yazgılı kıldı yaşamın yasalarını/ Babasıdır o çalışkan ve seven aklın/ Kızı Armaiti hep çalışır iyilik için/ Kandıramaz hiç kimse kadiri mutlak Tanrı’yı”*⁷⁶

Kader, yeryüzünü ilgilendiren bir husustur. Ezeli yazgının içerikleri kaderin mahiyetine göre değişmektedir.⁷⁷ Semadakilerin kaderi ile dünyadakilerin kaderleri farklı farklıdır. Semadakiler insanlara doğru yolu gösterenler olarak mahza iyilik sahibidirler. Onlar seçilmiş olan iyi yolda ilerlemektedirler. Mazda, doğru işi halka

⁶⁹ Schmökell, *age.*, s. 369, 380.

⁷⁰ Bratton, *age.*, s. 53.

⁷¹ Dinsel figürleri barındırması hasebiyle İran Mitolojisi hakkında bk. Korkmaz, *Zerdüş Dini*, ss. 7-126.

⁷² “Bütün her yerde iyilik ve mutluluk (bûkhtakîh) kendini gösterecektir. Muzaffer kaderin Âtaropâd’i, gerçek dinin yeniden düzenleyicisi, hazırlanmış pirinç ile günâhkârları bu dine, gerçeğe döndürür.” Zerdüş, *Ahura Mazda*, s. 121.

⁷³ Gardet-Anawati, *Introduction*, s. 30; Kumeyr, *age.*, s. 66.

⁷⁴ Tığlı, *Zerdüş*, s. 128-129.

⁷⁵ Zerdüş, *age.*, s.138-139.

⁷⁶ Taraporewala, *Zerdüş Dini*, s. 152.

⁷⁷ Bausani, “İran Düşüncesi”, I, 91; Sena, *age.*, s. 349; Akkad, *age.*, s. 154-155.

öğütleyerek onlara büyük bir iyilikte bulunmuştur.⁷⁸ Buna bağlı olarak yeryüzünde iyiliği kaderi ile kötülüğün kaderi de birbirinden farklıdır.⁷⁹

D. Eski Türk İnanışları ve Ezeli Yazgı Düşüncesi

Türklerin İslâm'dan önceki inanışlarının çeşitlilik gösterdiği bilinen husustur. Ezeli tespitinin merkez kavramı olan kader inanışının temellerini araştırmak için bu geleneklerin bize kadar ulaşan bildirimlerine bakmak gerekmektedir.

Eski Türk dini, tek tanrılı ve çok dinli bir karakter taşımanın yanı sıra⁸⁰ *totemizm*, *animizm* ve *natürizm* gibi kurucuları belli olmayan ilkel dinsel gelenekleri,⁸¹ hayvan ve bitkilere atfedilen kutsallık ile insan ruhunun büyük varlıklara ve büyük olaylara gösterdiği saygı neticesinde oluşan çeşitli ritüelleri kapsadığı söylenebilir.⁸² Bu yüzden Türkler, İslâm'dan önce Budizm, Maniheizm, Taoizm ve Şamanizm gibi düalist karakter taşıyan pek çok ilkel dinlerin yanı sıra, Totemizm, Animizm ve Natürizm gibi politeist karakter taşıyan dinsel anlayışlara da sahip olmuşlardır.⁸³

Eski Türklerin dinsel inanışlarının başlıcasını oluşturan Şamanizm, başlı başına bir din olmadığı gibi, çeşitli bölgesel farklılıkları sergileyen ve ibadet ritüellerinin oluşturduğu bir kült hatta büyüsel bir sistemdir. Bu dinsel ritüellerde Şaman-Kam, Tanrılarla insanlar arasında aracılık yapma kudretine sahip kişiler olarak biliniyordu.⁸⁴ Şamanlar ayrıca Türklerin dinsel törenlerini yönetirlerdi. Bunların dışında Eski Türklerin, tabiat olaylarına taptıkları, çeşitli putlara sahip oldukları ve doğa ile birlikte bazı ağaçlara da secde ettikleri bilinmektedir. Eski Türklerin yalnızca Tek Tanrı'ya ve Ahiret'e inandıklarını iddia edenler de olmuştur. Bu iddiaları öne sürenler, Eski Türklerin totemcilik ve şamanistik geleneklerden uzak olduklarını ve böylelikle Tek Tanrı İnancını benimsediklerini kabul etmektedirler.⁸⁵ “Şamanizm bir dinsel inanış değil, dinlerin içerisinde mevcut olan büyüsel ritüeller toplamıdır”⁸⁶ diyenlere göre de Eski Türklerin Şamanizm gibi bir dinleri hiç olmamıştır. Onlara göre Şamanizm, başlı başına bir din değil, çeşitli dinsel geleneklerin içerisinde varlığını sürdüren bir dinsel seremoni geleneğidir.

Eski Türk inanışına göre *kara yazı*, insanın başına gelen *kötü kader*'i olarak kabul edilmiştir. *Kara yazı*'yı Tanrı verir. İnsanın kötü kaderi onun ölümünü de içine alır. Ancak bu *kara yazı*'ya rağmen insan bütünüyle savunmasız da bırakılmamıştır. Kaderimizin hükmettiği hayatı uzatmanın da bazı çareleri vardır. Dua ve

⁷⁸ Zerdüş, *Ahura Mazda*, s. 134.

⁷⁹ Zerdüş, *age.*, s. 140,142.

⁸⁰ Uraz, *Türk Mitolojisi*, s. 98; Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 37.

⁸¹ Uraz, *age.*, s. 98.

⁸² İbn Haldun, *Mukaddime*, I, XVI; İnan, *Eski Türk Dini*, s. 54; Uraz, *age.*, s. 197.

⁸³ İnan, *age.*, s. 178, 184; Uraz, *age.*, s. 198-199.

⁸⁴ *Kam* veya *Şaman*, Tunguz ve Mançu dillerinde *büyücü* ve *kâhin* anlamına gelir. Kırgız ve Kazaklar ise *Baksa-Bakşi* derler. Bk. İnan, *Şamanizm*, s. 80; *Eski Türk Dini*, s. 55.

⁸⁵ Kafesoğlu, *Eski Türk Dini*, s. 17, 38, 41.

⁸⁶ Tümer-Küçük, *age.*, s. 51; Rasyonl, *Tarihte Türklük*, s. 22, 28; Ocak, *Bektaşî Menakıbnâmeleri*, s. 22, 23; Kafesoğlu, *age.*, s. 65, 67.

uzun ömür isteği bunun yeter şartları olarak görülmüştür. Türklerde kader ve kısmet algısı, ezelde belirlenmiş bir alanı ifade etmektedir. Bu yüzden Hakanları Tanrı yarlığı için Hakan olmuşlardır. Hakanlar kısmetli (ülüglü) kimselerdir. Hakanlar dâhil herkes mutlaka ölecektir. Eski Türkler arasında, kişilerin ömür süresini artıran bazı etmenlerin varlığından da bahsedilmektedir. Onlara göre, *vatan sevgisi* ve *vatan aşkı* insanı mutlu eder, mutlu olan insan da uzun yaşar. *Sıla-i rahm* yapanın ömrü artar. Nitekim *Beliğ* isimli eserde bu inanış şöyle dile getirilmektedir: “*Vatanını yâd eden gâh- begâh /ömrünü eyleye efzun Allah.*”⁸⁷

Ölüm, ezelde tespit edilmiş olan kaderimizin kaçınılmaz bir sonucudur. Her kim olursa olsun bu mukadderata boyun eğecektir. Çünkü “ölmek” bir takdir işidir. Bu kesinliği ifade eden cümle Eski Türk yazıtlarında şu şekilde geçmektedir : “*Ölü ise vacip olur (kergek olur) da ölü.*”⁸⁸ Böylelikle ölüm, kaderimizin ayrılmaz bir parçası olmuş olmaktadır. Onlara göre ölüm, yazılmış bir kaderdir, ondan kaçış mümkün değildir. Kader, yaşam süremizi (ecelimizi) de ezelde tespit etmiştir. Nitekim Altay Destanlarında geçen şu söz, kişisel kaderlerimizin bile ezelde yazılı olmuş olduğunu ifade etmektedir: “*Oğlanın eline kaderi, ak yazı ile yazılır.*” Aynı ifadeler Kırgız destanlarında da benzer kelimelerle geçmektedir: “*Yiğidin ölümü, atının alınında yazılmıştır.*”⁸⁹

Türklerin yaşam şekilleri hakkında bilgi veren en eski kaynaklardan birisi *Oğuz Destanı*'dir. Tek Tanrı inancından hemen sonra kaleme alındığı anlaşılan destanda, İslâm dininin genel ilkelerine yapılan vurguların yanı sıra,⁹⁰ Türklerin fetihçi zihniyetlerine de değinilmiştir. Destandaki ifadelerle göre kişilerin ölüm zamanı ilâhî bir kader olarak takdir edilmiştir. Herkes bu takdire boyun eğmek zorundadır. Kişilerin uzun ya da kısa ömürlü olmaları bu yazıya göre olmaktadır. Mesela Oğuz' un ömrü 1000 yıl iken⁹¹ onun oğlu Kün Han 140 yıl yaşamıştır.⁹² Oğuz Destanında geçen şu ifadeler ezeli yazgının mutlak oluşunu haber vermektedir:

“*Yavguy Han, Onları tamamen yendikten sonra geri döndü. Ancak ilâhî takdirin emrine boyun eğdi, atı sürçünce yere düştü ve uyluk kemiği kırılıp öldü.*”⁹³

Esas itibariyle Oğuzları konu almakla beraber MS. XIV-XVI. yüzyıl arasında kaleme alındığı tahmin edilen ve Türk dili ve edebiyatının önemli kaynaklarından birisi olan *Dede Korkut Hikâyeleri*'nde ezeli tespit düşüncesinin izlerine rastlamaktayız. Bu düşünce adı geçen hikâyelerde *ezelden yazılmak*, *kader*, *kaderi olmamak*, *ecel* ve *ecel vade etmemek* şeklindeki kullanım içerikleri ile beraber ele alınmıştır. Yukarıdaki ifadeleri çağrıştıran bir alıntıda kader ve ecelin ezelde belirlenmiş olan bir yazı olduğundan bahsedilmektedir:

⁸⁷ Abdulkadiroğlu, *Beliğ*, s. 47; Elçin, *Halk Edebiyatına Giriş*, s. 99,108.

⁸⁸ Roux, *age.*, s. 99, 207, 210; Ögel, *Türk Mitolojisi*, II, 583.

⁸⁹ Ögel, *age.*, s. II, 583.

⁹⁰ *Oğuz Destanı*, s. 17, 42.

⁹¹ *Oğuz Destanı*, s. 48-49.

⁹² *Oğuz Destanı*, s. 49,53.

⁹³ *Oğuz Destanı*, s. 54.

"Kadir Allah ak alınına gada yazmış! Ayaklıklar buraya geldiği yok. Ağızlıklar bu suyumdan içtiği yok. Sana n'oldu? Amelin mi azdı? Fi'lin mi azdı? Ecelin mi geldi? Bu aralar neylersin ? Dedi."⁹⁴ "Onlar dâhi bu dünyaya geldi, geçti. Kervan gibi kondu, göçtü. Onları dahi ecel aldı, yer gizledi, Fani dünyaya kaldı. Kara ölüm geldiğinde geçit versin...Gelimli-gidimli dünya, son ucu ölümlü dünya? Ecel geldiğinde arı imandan ayırmasın!"⁹⁵

Destanın karakteristiği gereği hangi durum olursa olsun konu Dedem Korkut'a açılıyor. Dedem Korkut da o durumla ilgili olarak kopuz çalarak bazı öğütlerde bulunuyor. *Dedem Korkut geliben boy boyladı, soy soyladı* şeklinde anlatı hâline getirilmiş olan pasajlardan birisinde *ecel*, ölüm vakti olarak kullanılmıştır:

"Allah Allah demeyince işler onmaz; Kadir Tanrı vermeyince er bayımaz; Ezel-den yazılmasa kul başına kaza gelmez; ecel vade ermeyince kimse ölmez; ölen adam dirilmez; çıkan can geri gelmez; Bir yiğidin kara dağ yumrusunca malı olsa; Yığar, derer, talep eyler; Nasibinden fazlasını yiyemez."⁹⁶

Güney Sibirya'da yaşayan Altay Türklerinin destanı olan *Maaday-Kara* destanı, yer yer kozmogonik özellikler arzetsede de temel olarak insanlığın hayatta kalabilme mücadelesini, yeryüzündeki yaşamı sürdürme azmini anlatır. Destandaki anlatıma göre insanların dünyada iken başlarına gelenler onların bahtlarında⁹⁷ olan şeylerdir. Bu itibarla ölüm bile kişilere mukadder bir yazı olarak var kılınmıştır. Anlatıda geçtiği şekliyle: *Ölup gitmeyen insan var mıdır?*⁹⁸ ifadesi bu gerçeği gözler önüne sermektedir. Zira herkes mutlak surette ölecektir. Destana göre bazı kişiler -Erlık Bey'in kızı- ve bazı canlılar-guguk kuşu- insanların mukadder olan ömür sürelerini ve kaderlerini bilebilmektedir:

"...At başı büyüklüğünde birbirine eş /İki altın guguk kuşu/ Gece gündüz oturmuş öter.../ Ölecek insanın nefesini tanır/ Canlıların ömür süresini bilir."⁹⁹

MÖ. VII. yüzyılda Turan Hükümdarı *Alp Er Tunga*'ya Saka Türklerinin yazdığı bir destanda, *zaman* insanın gizemli bir düşmanı olarak görülmekte ve onun tuzaklarından kurtuluş olmadığı için ağıtlar yakılmaktadır. "*Zaman fesat gözetti; gizli tuzak uzattı, Beylerbeyini şaşırtdı, kaçsa nasıl kurtulur.*"¹⁰⁰

Edib Ahmet, Türk-İslâm edebiyatının inkişaf eserlerinin başında gelen *Atebetü'l-Hakayık* adlı eserinde ezeli yazıgıdan bahsetmektedir. Ona göre insanların kader ve ecelleri ezelde belirlenmiş hususlar arasındadır. Kişiler bu değişmez kaderin hükmü altındadır:

⁹⁴ Schmiede, *Kitab-ı Dedem Korkut*, s. 58.

⁹⁵ Schmiede, *age*, s. 33, 50, 120, 167, 174.

⁹⁶ *Dede Korkut Hikâyeleri*, s. 25-26.

⁹⁷ "Yoksa ezilmesi bahtında mı, evlatlarım? dedi." *Altay Destanı Maaday Kara*, s.112.

⁹⁸ *Altay Destanı Maaday Kara*, s. 96.

⁹⁹ *Altay Destanı Maaday Kara*, s. 55. "Erlık Bey'in nazlı kızı, yer altı dünyasını iyi bilir, dedi. Ölecek insanın ruhunu tanır, Yaşayanların ömür süresini bilir." *age*, s. 96. "Kaderini öğrendikten sonra, kendi yurduna doğru atını sürdü." *age*, s.155.

¹⁰⁰ *Alp Er Tunga Destanı*, I, 1, 14-15.

*"Gel yine öğüdümü dinle, fazla emel besleme; emelin altında ecel saklıdır..."*¹⁰¹

Edib Ahmet'e göre başımıza gelen her şey Tanrı hükmü ile gelmektedir. İnsanın dünyada karşılaştığı her iş O'nun emriyle olur. Bu nedenle kişi dünyaya kızmamalı, tanzim eden Tanrı'ya boyun eğmelidir. Ayağa batan dikenden, tuzağa düşen geyiğe kadar her şey ezelde belirlenmiş ve kader olarak yazılmıştır. Başa gelen kaderdendir, sebepten değil. Başımıza gelenleri sebeplerden sanmak anlayışsızlıktır. Havada uçan kuşlar bile kadere uygun davranırlar. Mukadder olan şeyler sebeplerle ortadan kaldırılamaz ya da başka türlü oluşturulamazlar.¹⁰²

*"Ey hükmünü dünya üzerinde yürüten, onu bâzan yeren, bâzan tekrar öven, her gelen iş kadir (Tanrı) hükmü ile gelir, insanın her karşılaştığı şey onun emri ile olur. Dünyaya bu sövme ve bu çıkışma niçin; kaza ve kaderi yürüten ve (yeniden) tanzim eden Tanrı'dır; ayağa diken kader ile batır, geyiği tuzağa düşüren kaderdir. Başa gelen her şey kaderden gelir, anlayışsızlar onu sebepten bilirler; havada uçan kuşlar, kader ile hem kola konar hem kafese girerler. Koşanın koşmaması mukadderse, vursan da koşmaz; kuvvetli yay kurmakla kader geri çevirilmez; sana ızdırap ve ona hazine veren Tanrı'dır; ey muzdarip kimse, ızdıraptan şikâyet etme."*¹⁰³

Türk-İslâm düşünce hayatının farklı yönlerini günümüze taşıyan en eski yazılı kaynaklarından birisi de Yusuf Has Hâcib'in *Kutadgu Bilig* adlı eseridir. Esasında bir ahlâk manzumesi münderecatında olan eser, yöneticilerin ahlâkî donanımları hakkında bazı öğütler de içermektedir. Kutadgu Bilig'e göre kader ezelde belirlenmiş bir gerçekliktir. Her şey Tanrı'nın ezeli hükmü ve takdiri ile hareket eder. *"Tanrı feleği yaratmadan önce, kaza tayin etti; kazaya razı ol, boyun eğ ve ona uy. İlâhî kazanın cereyânına kimse mâni olamaz."*¹⁰⁴ Kutadgu Bilig'e göre insanlar ezelde belirlenmiş olan ecellerini yaşamadan ölmez. Hiç kimse ecelinin hükmüne râım olmadan can vermez: *"Ölüm için, hiç şüphesiz, ecelin gelmesi lazımdır; eceli gelmeden hiçbir yiğit ölmez...anadan doğan hiç kimse ecelsiz ölmez; düşmanı görünce neden korkarsın?"*¹⁰⁵ Buna göre ölüm yazıyla belirlenmiş bir gerçekliktir. Kişiler vakitleri gelince ölürler: *"Ne kadar doğan varsa, ölmek için doğmuştur; ne kadar dirense de sonunda zorla götürülürler. Ölecek insanların hepsi zamana rehindir; vakti gelince, bak, bir adım bile atamaz... Boyum ok gibi idi, büküldü; ömür tükendi, vaktim geldi."*¹⁰⁶ Çelişik gibi görünse de ölüm ve ecelin belirlenmiş olmasına rağmen yine de Tanrı'dan uzun ömür isteme davranışı övülmüş olan bir kulluk vazifesi olarak görülmüştür. Zira iyilik yapan insanların ömrü uzun olur.¹⁰⁷ Kişiler kendileri için belirlenmiş olan ezeli yazgıyı bilemediklerinden, ölüm vakası başlarına gelmeden önce uzun ömür dilemeleri tavsiye edilmiştir. *"Ben sana şimdi yalvarıyorum ve şunu diliyorum; beni bir parça daha yaşat, ömrümü uzat."*¹⁰⁸

¹⁰¹ Edib Ahmed, *Atebetü'l-Hakayık*, s. 93.

¹⁰² Edib Ahmed, *age.*, s. 98.

¹⁰³ Edib Ahmed, *age.*, s. 98.

¹⁰⁴ Yusuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, s. 235, 283.

¹⁰⁵ Yusuf Has Hâcib, *age.*, s. 171.

¹⁰⁶ Yusuf Has Hâcib, *age.*, s. 90, 97.

¹⁰⁷ Yusuf Has Hâcib, *age.*, s. 127.

¹⁰⁸ Yusuf Has Hâcib, *age.*, s. 37, 309.

Yusuf Has Hâcib, başucu niteliği taşıyan muhalled eserinde ezeli yazgı konusunda klâsik düşüncenin bütün kodlarını işlemekle kalmamış, bunlara yapmış olduğu uygun formülasyonlarla edebî bir kimlik de kazandırmıştır. “Tanrı bu âlemi yaratmadan önce, levh ile kalemi yaratmıştır. Kardeşinin başına gelen Tanrı’nın hükmüdür. Kulun neler yaptığını meleğ yazar, sonra Tanrı yarın o işi sorar.”¹⁰⁹ Ona göre insan davranışları ezelde tespit edilmiş olan kadere göre varlık alanına çıkmaktadır. Levh’te ezeli olarak belirlenmiş olan her şey, vakti zamanı gelince ortaya çıkacaktır. Dünyadaki her şeyin bir sebebi halkedilmiştir. İyi ve kötüyü bir sebebe mebnî olarak yalnızca Tanrı nasip eder. Bu nasip olayı kişilerin sorumluluklarını ortadan kaldırmaz. Bu nedenle çocukların iyi veya kötü olmalarına anne ve babaları sebep olur.¹¹⁰ “Fayda ve zarar, iyilik ve kötülük hep Tanrı’dan gelir; bu onun takdiri.”¹¹¹

Beş büyük ciltten oluşan *Manas Destanı*, Kırgız Türklerinin ölüm ve kader anlayışlarını tanımlayan ifadeler içermektedir. Destanda mevcut olan anlatılara göre, kişilerin ezelde belirlenmiş olan ecelleri vakti saati dolunca onların ölümlerini getirir. Ecel kavramı *Manas* destanında olgusal içerikle *ölüm* anlamında kullanıldığı gibi, ezeli takdir ve tespite binaen *ölüm zamanı* olarak da kullanılmıştır. Bu algıya göre, ezelde yazılı olan eceller gelince,¹¹² ölüm kaçınılmaz olmaktadır: “...Kişioğlu ne görmez, başımıza gelecek ne varsa görelim. Gök demir süngü sallamadan erlik, yiğitlik bilinmez. Namus, şeref için bel bağladık, ecel geldiyse şerefle ölü-rüz” dedi.”¹¹³

Manas Destanı’nda yukarıdaki anlayışı destekleyen pek çok olgusal aktarım da vardır. Bu ifadelerden birisinde kader ve ecel *alın yazısı* olarak işlenmiştir: “Öl-mek var, geri çekilmek yok. Alnımızda yazılmışı göreceğiz.”¹¹⁴ Demek ki kişilerin kaderi ezeli belirlenme ile beraber alınlarına yazılmaktadır. Bu yazgı hem kaderi hem de eceli kapsamaktadır. Bu düşünceyi ortaya koyan pek çok pasaj destanın içerisinde geçmektedir. Bunlardan birisinde geçtiği şekliyle, *Manas* eşi *Kanıkey*’e vasiyet ederek şunları söylemektedir: “Ecelim gelir, ben ölürsem oğlum *Semetey* yetim kalacak...”¹¹⁵ Bir başka pasajda ise oğlu için Tanrı’dan cefasız bir ömür dilemektedir.¹¹⁶ *Gökbörü Han*, destanın başkahramanlarından olan *Manas*’a, eceli gelmiş ve ölmüş olan eşi *Kanıkey* için başsağlığı diler ve acısını paylaşır.¹¹⁷ Ayrıca *Manas*’ın Kırgızlara dönüp, yeni bir zaferi müjdeledikten sonra dile getirdiği şu ifadeler de

¹⁰⁹ Yusuf Has Hâcib, *age.*, s. 167, 452.

¹¹⁰ Yusuf Has Hâcib, *age.*, s. 115.

¹¹¹ Yusuf Has Hâcib, *age.*, s. 245, 272.

¹¹² İnan, *age.*, s. 19. *Manas Destanı*’nda *ecel* kavramı 4 yerde *ölümün süreli oluşu* anlamında kullanılmıştır. Bk. İnan, *Manas Destanı*, s. 37, 100, 121, 124.

¹¹³ İnan, *age.*, s. 109.

¹¹⁴ İnan, *age.*, s. 106. *Manas*’ın alnına talih ve kudreti birlikte yazılmış idi. *age.*, s. 96.

¹¹⁵ İnan, *age.*, s. 124.

¹¹⁶ İnan, *age.*, s. 121.

¹¹⁷ İnan, *age.*, s. 126.

yazılı bir ecel vaktinin olduğunu ortaya koymaktadır: "...Ben ona karşı koyacağım ve ecelim geldiye öleceğim..."¹¹⁸

Sonuç

Netice olarak denilebilir ki makale boyunca işlediğimiz halk inanışlarının genel karakteristiği, bahsedilen halklar nezdinde ortak bir kader inancının kabul edilmiş olduğu yönündeki mutlak bir tespitin olduğudur. Doğu ya da batı düşüncesi içerisindeki bu kabul, ufak tefek renk ayrımları dışında verili bir değer olarak önümüzde durmaktadır. İnsanların bu denli güçlü bir varlığı aşip kendi iradeleriyle eylem yapmalarının imkânsızlığı ortadadır. Bu nedenle bugün önümüzde duran kader sorununun temellerini beşeriyetin kadim zamanlarında aramamız kadar normal bir şey olamaz. Gerek Antik Roma ve Yunan kültüründe, gerek Doğu dinsel inanışlarında ve gerekse de düşünsel miraslarını kucağımızda bulduğumuz Eski Türk toplumlarında, insanın iradeli eylemlerinden bağımsız olarak gelişmiş olmakla kalmayan, hatta ezeli tespit düşüncesine dayalı olarak büyüyen açık ve kesin bir kader anlayışı hep var olagelmıştır. Bu düşünce formatının baskın karakteristiğine göre Yüce Tanrı'lar, insanların kaderlerini onların donanımlarını dikkate almadan ezelde tayin ve tespit ederler. Bu nedenle de insan hayatında değişmeyen tek şey iş bu *alinyazısı*'dır. Bu anlayışa göre insanın kaderi, önceden tespitli bir alanı kapsamaktadır. Bahsi geçen kültür havzalarındaki hâkim olan fikre müstenit olarak diyebiliriz ki insan ezelde tayin ve tespit edilmiş olan bu mutlak kaderinin karşısında çaresizdir. Dolayısıyla da yaşamı boyunca insanın yapıp-etmelerini ezelde tespit edilmiş olan bu kaderi belirler. Yarattılmış olan sonlu varlıklar için yapılması gereken en uygun hareket, kişilerin kader kodlarına uygun bir yaşamı seçmeleri ve bu kaderin emrine âmâde olmalarıdır. Aksi durumların hepsi, insan nesli için bir zulüm olarak karşısına çıkacaktır. İşte bu nedenlerden ötürü, kişiler kaderlerini bir sır olarak algılamalı ve sorgulamadan itaat etmelidirler. Tarihsel süreçte tevhit dinlerinin ve de günümüzde kutsal metnimiz olan Kur'an'ın insan anlayışıyla taban tabana zıt olan bu algıyı tarif etmek istersek; *bile bile lades* deyimini açık yüreklilikle kullanmamız yanlış olmasa gerek.

Kaynakça

- Abdulkadiroğlu, Abdullah, *Beliğ*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. Ankara 1988.
Akkad, Abbas M., *Kur'an Felsefesi*, çev. A. Demirci, Nur Dağıtım, Ankara 1975.
Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1977.
-----, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul 1996.
-----, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ayraç Yayınları, Ankara 1999.
Bausani, Alessandro, "İslâm Öncesi İran Düşüncesi", ed. M. M. Şerif, *İslam Düşüncesi Tarihi*, İnsan Yay., İstanbul 1990.
Beydeba, *Kelile ve Dimne*, çev. Ö. Rıza Doğrul, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1985.
Bhağavad gıta- Hinduların Kutsal Kitabı, çev. K. Kaya, Dost Kitabevi, Ankara 2001.
Brockelman, Carl, "Kelile ve Dimne", *MEBİA*, MEB. Yayınları, İstanbul ty.
Can, Şefik, *Klâsik Yunan Mitolojisi*, İnkılâp ve Aka Yayınları, İstanbul 1963.
Challaye, Felicien, *Dinler Tarihi*, çev. S. Tiryakioğlu, Varlık Yayınları, İstanbul 1994.

¹¹⁸ İnan, *age.*, s. 19, 37.

- Dede Korkut Hikâyeleri*, haz. Orhan Şaik Gökyay, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2006.
- Demirci, Kürşat, *Hinduizm'in Kutsal Metinleri Vedalar*, İşaret Yay., İstanbul 1991.
- Edib Ahmet b. Mahmut Yükneci, *Atabetü'l-Hakayık*, haz. R. Rahmeti Arat, TDV. Yayınları, Ankara 2006.
- Enûma Eliş*, haz. Alexander Heidel, çev. İsmet Birkan, Ayraç Yayınları, Ankara 2010.
- Epiktetos, *Söylevler*, çev. Birdal Akar, Şule Yayınları, İstanbul 2010.
- Gardet, Louis-Anawati, M. M., *Introduction a la Theologie Musulmane*, Paris 1948.
- Gündüz, Şinasi, "Sabiilik", *Yaşayan Dünya Dinleri* içinde, DİB. Yay., Ankara 2007.
- Gürsoy-Naskali, Emine, *Altay Destanı Maaday Kara*, YKY., İstanbul 1999.
- İnan, Abdulkadir, *Manas Destanı*, MEB. Yayınları, İstanbul 1992.
- , *Eski Türk Dini Tarihi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1976.
- Kafesoğlu, İbrahim, *Eski Türk Dini*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1980.
- Kaya, Korhan, *Buddhistlerin Kutsal Kitapları*, İmge Yayınları, Ankara 1999.
- Knot, Kim, *Hinduizm'in ABC'si*, çev. Medet Yolal, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2000.
- Konfüçyüs, *Konuşmalar*, çev. Muhaddere Özerdim, MEB. Yayınları, İstanbul 1990.
- Konfüçyüs'ün Öğretileri*, çev. Ali Manav, Sümer Kitabevi, İstanbul 1998.
- Korkmaz, Mehmet, *Zerdüş Dini-İran Mitolojisi*, Alter Yayınları, Ankara 2010.
- Lao-Tzu, *Tao-Te-King*, çev. İ. Taşpınar, Kaknüs Yayınları, İstanbul 1999.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1982.
- Oğuz Destanı*, haz. A. Zeki Velidi Togan, Enderun Kitabevi, İstanbul 1982.
- Ögel, Bahaeddin, *Türk Mitolojisi*, TTK. Yayınları, Ankara 1995.
- Plotinus, *Dokuzluklar V- Enneades*, çev. Z. Özcan, Birleşik Yayınları, Ankara 2011.
- Potapov, L. P., *Altay Şamanizmi*, çev. M. Ergun, Kömen Yayınları, Konya 2012.
- Rasonyl, Laiszo, *Tarihte Türklük*, Kültür Araştırmaları Enstitüsü Yay., Ankara 1988.
- Rosenthal, M-Yudin, P., *Felsefe Sözlüğü*, çev. A. Çalışlar, Sosyal Yay., İstanbul 1997
- Roux, Jean-Paul, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, çev. A. Kazancıgil, İşaret Yayınları, İstanbul 1994.
- Sarıkcıoğlu, Ekrem, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, Bayrak Yayınları, İstanbul 1983.
- Schimmel, Annemarie, *Dinler Tarihinin Giriş*, AÜİF. Yayınları, Ankara 1995.
- Schmiede, H. Achmed, *Kitab-ı Dedem Korkut*, TDV. Yayınları, Ankara 2000.
- Schmökell, Hartmut, "Sümer Dini", çev. M. T. Özdemir, *Ankara Üni. İlahiyat Fak. Der.*, C. XXI, Ankara 1976.
- Homeros, *İlyada*, çev. A. Erhat-A. Kadir, Can Yayınları, İstanbul 1993.
- , *Odysseia*, çev. A. Erhat-A. Kadir, Can Yayınları, İstanbul 1992.
- Taraporevala, Irach J. İ., *Zerdüş Dini-Zerdüş'un Gothaları Üç Unutulmuş Din: Mitraizm, Maniheizm, Mazdakizm*, çev. N. Döner, Avesta Yayınları, İstanbul 2002.
- Tığlı, Asiye, *Zerdüş-Hayatı ve Öğretisi*, Beyan Yayınları, İstanbul 2004.
- Toynbee, Arnold-İkeda, Daisaku, *Yaşamı Seçin*, çev. U. Arık, Ankara Üni. Yay., Ankara 1992.
- Tripitaka*, çev. Korhan Kaya, İmge Yayınları, Ankara 1999.
- Upanışadlar-Tanrının Soluğu*, drl. M. Ali Işım, Dergâh Yayınları, İstanbul 1976.
- Uraz, Murat, *Türk Mitolojisi*, Düşünen Adam Yayınları, İstanbul 1994.
- Yitik, Ali İhsan, "Budizm", *Yaşayan Dünya Dinleri* içinde, DİB. Yay., Ankara 2007.
- , "Hinduizm", *Yaşayan Dünya Dinleri* içinde, DİB. Yay., Ankara 2007.
- Yusuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, çev. R. Rahmeti Arat, TTK. Yayınları, Ankara 1986.
- Zerdüş, *Ahura Mazda*, haz. H. Hacaloğlu, Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul 1995.

XI. Türkiye Tefsir Akademisyenleri Toplantısı

23-24 Mayıs 2014 - Sakarya

Haz. Recep Koyuncu

Arş. Gör. Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Ana bilim dalı Araştırma Görevlisi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Tefsir Bilim dalı Doktora Öğrencisi
recep_koyuncu_1@hotmail.com

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin öncülüğü, Sakarya Büyükşehir Belediyesi ve Sakarya Müftülüğü'nün katkılarıyla 23-24 Mayıs 2014 tarihinde "11. Türkiye Tefsir Akademisyenleri Toplantısı" ve bu vesileyle "Medya ve Kur'an" konulu bir sempozyum düzenlenmiştir. Program, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi konferans salonunda gerçekleştirilmiştir. İki yüzü aşkın akademisyenin katıldığı toplantıda, bir panel ve iki oturumdan oluşan dört tebliğ yer almıştır.

Toplantının açılış programı 23 Mayıs 2014 Cuma günü 15:00 - 15:30 saatlerinde yapılmıştır. Açılıшта 19 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim üyelerinden Prof. Dr. Yaşar Kurt Kur'an tilavetinde bulunmuştur. Ardından programın akışı açılış konuşmalarıyla devam etmiştir. İlk olarak programın tertip komisyon başkanı ve ev sahibi sıfatıyla Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Başkanı Prof. Dr. Davut Aydüz, ardından sırayla Sakarya İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. H. Mehmet Günay ve Sakarya Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Zeki Elmas açılış konuşması yapmışlardır.

15:30 - 16:30 arasında gerçekleştirilen, "Kur'an Kurslarında Kur'an'ın Anlamının Öğretimi: İmkani, Keyfiyeti ve Sınırları" adını taşıyan ve oturum başkanlığını Prof. Dr. Nasrullah Hacımüftüoğlu'nun yaptığı panelde üç panelist yer almıştır. Bunlar sırasıyla DİB Yaygın Din Eğitimi Daire Başkanı Belgin Aydın, 19 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyelerinden Prof. Dr. Mehmet Okuyan ve Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi Prof. Dr. M. Sait Şimşek'tir.

İlk sözü alan Belgin Aydın, DİB Eğitim Hizmetlerinde yer alan farklı yıllara ait Kur'an kursları müfredatına ilişkin bilgiler vermiştir. Buna göre 1985 yılına ait Kur'an kursları müfredatı, Kur'an'ın anlamına yönelik bir maddeyi içermesi yönüyle tarihteki ilk programdır. Söz konusu maddede, Bakara suresinin ilk beş ve son iki ayetinin (âmenerrasûlü) mealinin ders olarak verilmesi ifade edilmiştir. 2004 yılına ait bir yönergede az da olsa bir artışın olduğu gözlenmiştir. Buna göre, konu-

ların işlenişine paralel olarak ayet ve hadislerin mealleriyle birlikte verilmesi öngörülmüştür. 2007 yılında günlük hayata yönelik, ihtiyaca mebni bazı dua veya ayetlerin anlamlarıyla verilmesi yer almıştır. 2010 ve 2011 yıllarında ise “İhtiyaç Odaklı Kur’an Eğitimi” programında hayata ilişkin yansımaları açısından, Kur’an derslerinde usûlüne uygun bir şekilde mealinin de verilmesi yer almıştır. Hatta bu programın, 7-9 yaş, 10-15 yaş ve 16-18 yaş şeklinde kategorize edilmek suretiyle daha verimli hale getirildiği ifade edilmiştir. Bu yeni uygulamada daha önceden hafızlık eğitimi de dâhil hiç olmayan, kurslarda 18 hafta boyunca, konular işlenirken bolca verilen ayetler, meal ve açıklamalarıyla birlikte verilmektedir. 2012 yaz Kur’an Kursları ile ilgili hazırlanan müfredatta temel öğretimin yanı sıra ek öğretimde de bu ihtiyaca daha çok karşılık verme imkânı hâsıl olmuştur. Aydın’ın verdiği bilgilere göre, bunlara ilaveten farklı bir uygulama olarak, Kredi Yurtlar Kurumu ile yapılan protokolle ihtiyaca bağlı Arapça, Tefsir, Hadis gibi dersler yapılacaktır. Son olarak Belgin Aydın DİB tarafından hazırlanan Kur’an Meali’nin daha çok yetişkinlere hitap ettiğini, ilk ve orta kesim öğrencilerine hitap edecek bir tefsir çalışmasının yapılması gerektiğini ve bu noktada da Tefsir hocalarından destek beklediklerini ifade ederek sözlerini tamamlamıştır.

Panelin ikinci konuşmacısı olarak 19 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi Prof. Dr. Mehmet Okuyan söz almıştır. Okuyan, “Medyada Kur’an nasıl anlatılmalı?” şeklinde bir konu etrafında duygu ve düşüncelerini paylaşma ve bu hususta bilgi ve ihtiyaçların neler olması gerektiğini anlatma arzusu içinde olduğunu ifade ederek sözlerine başlamıştır. İlk olarak hayatından örnekler vererek 1974 yılında henüz 9 yaşında iken hafızlığını tamamladığını ve o günden bu yana hep bu camiada yer aldığını ifade etmiştir. “Hafız olanların sayısı çok ama; hafız ölenlerin sayısı hiç de öyle değil” diyen Okuyan, hafızlık eğitimin yanında hıfz kadar üzerinde durulması gereken bir hususun da Kur’an’ın anlaşılması olduğunu ifade etmiştir. Hadislerde geçen Kur’an’a dair övgülerin hep metne dair çalışmalara indirgendiğini ifade eden Okuyan, Kur’an’ın çok okunması veya iyi okunması noktasında özen gösterildiğini ama bunun yanında iyi anlaşılmasının ise ihmal edildiğini ifade etmiş, “Hafız olana ‘tamam, aferim..’ dedik ama bunun ötesinde bu hususta ona yeni kapılar açmadık.” diye bir özeleştiride bulunmuştur.

Okuyan, ifadelerinde Kur’an’daki hitabın daha ziyade metni anlamaya yönelik olduğunu özellikle vurgulamıştır. Program öncesinde Kur’an Kursu hocalarıyla yaptığı görüşmeden bahseden Okuyan, kurslarda Kur’an mealinin ders olarak uygulanıp uygulanmadığına ilişkin, iki hususun öne çıktığına işaret etmiştir. Birincisi, öğrencinin bu noktada hazır olmayışı, ikincisi de hocanın bu noktada hazır olmaması, farklı bir ifadeyle yetersiz olması. Okuyan, konuşmasının sonlarında öneri olarak, hafızlık eğitiminde ya başta ya da sonda metinde ifade edileni az çok anlayacak kadar bir Arapça eğitiminin verilmesini ve bu noktada 6 aylık bir sürenin yeterli olacağını ifade etmiştir. Medya bazında ise metin-mana uyumlu özellikle kısa merkezli çizgi film ve animasyon filmlerinin üretilebileceğini ve bunun yanında yine çocuklara yönelik, onların zihinlerinde var olan bilimsel gerçekliklerin ayetler eşliğinde verilmesinin de faydalı olacağını söylemiştir. Son olarak

Kur'an'dan referans alan sunumların öğrencilere ulaştırılmasının daha yararlı olacağını ifade ederek sözlerini bitirmiştir.

Panelde üçüncü ve son konuşmacı olarak NEÜ İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi Prof. Dr. M. Sait Şimşek söz almıştır. Sait Şimşek çok eski bir anısını anlatarak sözlerine başlamış, konuyla alakalı Diyanet İşleri Başkanlığı'nda yapılan bir toplantıda Kur'an'ın anlamına ilişkin çalışmaların yapılması gerekliliğine değindiğini ifade etmiştir. Zerkeşi'nin eserinde kullandığı bir başlığı (*Kerâhiyyetu tilâveti'l-Kur'an bilâ tefekkurin*) ve Hz. Ömer ile dönemin Basra valisi arasında cereyan bir diyalogu örnek vermiş, "Korkarım insanlar Kur'an'ın lafzıyla uğraşır da manasını hiçe sayarlar." endişesini taşıyarak Hz. Ömer'in Basra'da bulunan Kur'an kursunu kapattırıldığını örnek olarak aktarmıştır. Ayrıca Hz. Ömer'in sadece Bakara suresini on iki yılda bitirdiğini öne sürerek Kur'an'ın anlaşılma sürecinin sadece lafzen okunması yerine, onu anlayarak ve idrak ederek okumanın daha uygun olduğunu ifade etmiştir. Bu bağlamda Kurtubî'nin eserinin mukaddimesinde, Kur'an'ı anlamadan okuyan hafızlara yönelik, uygunsuz nitelemelerde bulunduğunu zikrederek konunun önemini vurgulamıştır. Konuşmasının devamında Şimşek, özetle Kur'an'ın ölümler için gelmiş bir kitap olmadığını, bilakis dirilerin uyarılması/uyandırılması için indirilen bir kitap olduğunu ve Hz. Peygamber'in ölümlere okuduğuna dair sahih bir uygulamanın da olmadığını ifade ederek sözlerini tamamlamıştır.

Panelin sonunda, anlatılan konular soru-cevap şeklinde müzakere edilmiştir. Yine aynı gün 18:00 - 20:00 arası akşam yemeği ve ardından 20:30'da Orhanga-zı Kültür Merkezi'nde "Kur'an Ziyafeti" düzenlenmiştir. Programda Prof. Dr. Nihat Temel, Yrd. Doç. Dr. Fatih Çollak ve Arş. Gör. Recep Koyuncu Kur'an tilavetinde bulunmuşlardır. Program dua ile sona ermiştir.

24 Mayıs 2014 Cumartesi günü saat 09:30-10:15 arasında I. Oturum yapılmıştır. Oturum başkanlığını Prof. Dr. Suat Yıldırım hoca yapmıştır.

I. oturumun ilk tebliğini Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi hocalarından Yrd. Doç. Dr. Zeki Tan sunmuştur. Tan, "Kur'an Mesajının İletilmesinde Tebliğcide Bulunması Gereken Başat Özellik: Güvenilirlik" konusunu ele almıştır. Sözlerine, ilahî mesajı yüklenen kimsenin (tebliğci) sıradan kimse olmadığını, aziz kitabın izzetine layık kullar tarafından iletilmesi gerektiği gerçeğini ifade ederek başlamıştır. Bu noktada temel parametrenin Allah'ın sıfatlarından *Mü'min* ve *Müheymin* vasıflarında öne çıktığına dikkat çekmiştir. Dikkati çeken bir nokta olarak, bazı Peygamberler için güvenilir olma ayrı bir sıfat olarak zikredilirken, bu durum Hz. Peygamber için toplumsal bir vakıa olarak yer almıştır. Tan, onun toplum tarafından kitabî değil şifahî olarak "Muhammed" değil "Emîn" şeklinde çağırıldığını ve bununla alakalı olarak M. Hamidullah'ın "Toplum tarafından emin nitelemesi varsa tebliğcinin mesajı iletilmesinde sakınca olmadığına" ilişkin sözünü kaydetmiştir. Bu konuyu biraz daha açarak, *Mü'min* sıfatını haiz Allah'ın yine *emîn* diye nitelenen (الروح الأمين) Cebrail vasıtasıyla, emîn bir elçiye, emîn vahyi, emîn bir beldede indirmesi bir bütünlük ve ayırıcı bir özellik olarak göze çarptığını ifade etmiştir. Tebliğci, konuşmasının devamında mesajın iletiminde güvenilirliği zedeleyen, mesajın ranta dönüştürülmesi, mesajın iletiminde ilim-amel tutarsızlığı gibi bazı unsurlardan bahsetmiştir. Tan, anlattığı konuların neticesi olarak, mesajın iletiminde emin/güvenilir olma başat özellik olarak öne çıkmaktadır, diyerek

emin/güvenilir olma başat özellik olarak öne çıkmaktadır, diyerek sözlerini tamamlamıştır.

I. oturumun ikinci tebliği Muş Alparslan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi Yrd. Doç. Dr. Ramazan Şahan tarafından sunulmuştur. “*Kur’an Işığında Medyayı İlgilendiren Ahlakî İlkeler*” başlığını taşıyan tebliğinde söze medya kelimesinin kavramsal analizini yaparak başlamıştır. Devamında Kur’an’da iletişime dair “ulaştır, haber ver, bildir gibi” anlamlara gelen (أَبْرَأَ) kelimesi üzerinde durmuş ve bu kelimenin 80 yerde geçtiğini kaydetmiştir.

Şahan, iletişim denince, 1. Kaynak/ Sunucu (haber veren) 2. Hedef/ Alıcı (haberi alan) 3. Kanal/ Araç (vasıta) 4. İleti/ Mesaj (haber) dört unsurun öne çıktığı üzerinde durmuştur. Bunun ardından haber verenin dikkat edeceği bir takım ilkelerden bahsetmiştir. Bunları maddeler hâlinde şöyle sıralanmıştır: 1-Amaca giden her yol mübah dememeli 2- Ahlâkî ilkeleri olmalı 3-Dürüst olmalı 4-Haberleri sunan kişiler insafli olmalı 5-Tartışma ve mücadelede mutedil olmalı 6-Denetim ve murakabe özelliğine açık olmalı 7-Medya fuhuş vb. çirkinliklere alet olmamalı 8-Mahremiyet ve özel hayatın korunmasına dikkat etmeli. Bu noktada Şahan, anlatılan bu hususların Hucurât suresinde özetlendiğine dikkatleri çekmiştir. Haber veren kaynaktan bulunması gerekenleri anlattıktan sonra konuşmanın devamında, haberleri alan mesajın ulaştığı alıcılarda olması gereken hususlara değinmiştir. Bunlar kısaca şu maddelerden oluşmaktadır: 1-Haberi alacağı kanalı seçerken doğru tercih yapmalı 2-Faydasız ve boş işlere zaman harcamamalı 3-İhtiyatlı ve tedbirli olup haberin sıhhatini araştırmalı 4-Zandan ve faydasız tartışmadan kaçınmalıdır. Son olarak Şahan, öneri mahiyetinde İletişim Fakültelerinde “İletişim ve Medya Ahlakı” gibi derslerin konulmasının bu noktada önemli olduğunu ifade ederek sözlerini bitirmiştir.

14:00-14:45 arası gerçekleştirilen II. Oturumu Prof. Dr. Mehmet Paçacı yönetmiştir. Bu oturumda da bir öncekinde olduğu gibi iki farklı konuda tebliğler sunulmuştur. İlk tebliği Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi hocalarından Doç. Dr. Erdoğan Baş takdim etmiştir. Tebliğinin başlığı “*Radyo’da Kur’an Programları (Tilavet, Meal, Tefsir)*” olan Baş, bölgesel ve ulusal yayın yapan radyolara ilişkin genel sayısal bilgilerden, bunların bir kısmının internet üzerinden, bir kısmının da frekanstan yayın yaptığını ifade ederek sözlerine başlamıştır. Sözlerinin devamında, yapılan yayınlardan tilavet ve hatim programlarının halk tarafından en fazla takip edilen program olduğunu ifade etmiştir. Bunun yanında internet üzerinden yayın yapanlarda, dini yayın ve tilavet yapanların sayısının az olduğunu vurgulayarak İran ve Mısır’dan örnekler vermiştir. Diğer ülkelerde sadece Kur’an’a hasredilmiş TV kanallarının olduğuna oysa bizde böyle yayın yapan bir kanalın olmadığına dikkat çekmiştir. Kimi yayınların “Kur’an vadisi”, “Kur’an kıssaları” gibi önce tilavet, ardından meal sunan yayınlar olduğundan, sayıca az olmalarından dolayı bunun yanında dini açıdan ciddi yayın yapan kanallara daha fazla ihtiyaç olduğunu sözlerine eklemiştir.

Baş, konuşmasının devamında, yayın yapan her bir kanalın bir amacı ve ideolojisi olduğunu, bizim de mesajımızı iletteceğimiz, sözümüzü ulaştıracağımız bazı unsurların olması gerektiğini ve bu noktada yayıncıların ve yapımcıların İlahiyat

hocalarıyla görüş alışverişinde bulunarak program yapmalarının çok önemli olduğunu ifade ederek sözlerini bitirmiştir.

II. oturumun ikinci tebliği Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi Prof. Dr. Hasan Elik tarafından sunulmuştur. Tebliği “*Medyanın Talep ve Öncelikleri Üzerinde Yapılan Kur’an Yorumlarının Problemleri*” başlığını taşımaktadır. Elik, medyanın bir ideolojisi, kırmızıçizgilerinin olduğunu ifade ederek sözlerine başlamıştır. Devamında medyanın güncelleştirme fonksiyonundan ve bunun lehte ya da aleyhte olabileceğinden bahsetmiştir. Örnek olarak, Türkiye’nin yakın tarihini derinden etkileyen en önemli olaylardan 1999’da meydana gelen depremde medyanın tutumundan, medya dünyasında fazlaca gündeme gelen ayetlerden, bunların siyak sibaka dikkat edilmeden ve nüzul bağlamının da görülmeden ele alındığından bahsetmiştir. “Lafzî tercümeyle ileteceğimiz hiçbir şey yok” diyen Elik, ayetleri sahabenin anladığı gibi anlamak gerektiğinden, ayetin manasının her dönemde aynı olduğundan, hiç değişmediğinden, aksi taktirde zamana ve kişiye göre farklı anlamın ortaya çıkarak ortada sabit bir Kur’an’ın varlığından söz edilemeyeceğine işaret ederek sözlerini bitirmiştir.

Oturumun sonunda müzakere bölümüne geçildi. Burada en çok dikkat çeken hususlar, Reisu’l-Kurralık müessesesinin yeniden tesis edilmesi ve 24 saat Kur’an tilaveti yapan bir TV kanalının açılması olmuştur.

Aynı gün son olarak 16:30- 7:30 arasında değerlendirme toplantısı yapıldı. Bu toplantıya Prof. Dr. Celal Kırca başkanlık yaptı. Değerlendirme oturumunda Prof. Dr. Abdülhamit Bırışık, Prof. Dr. Zülfiyar Durmuş, Prof. Dr. Mesut Okumuş ve Prof. Dr. Davut Aydın yer almıştır.

Prof. Dr. Abdülhamit Bırışık, toplantının faydalı geçtiğini ve iyi sonuçlar getirdiğini ifade ederek sözlerine başlamıştır. Bu din bizim, bu son kitap bizim kitabımız, bunlara ciddi anlamda sahip çıkmalı, onu doğru bir şekilde dillendirmeli, ekran karşısına çıktığında yaldızlı laflardan uzaklaşarak daha temkinli doğru ifadelere yer verilmeli diyerek bu konudaki görüşlerini ifade etmiştir. Müfessirlerin anlatmakta zorlandıkları konularda cesurca tavırlar sergilememesi gerektiğini, ihtiyatlı bir dil kullanmanın önemini vurgulamıştır. Ardından sempozyuma ilişkin değerlendirmesinde, sempozyumun özet bir görünüm arz ettiğinden, hâlbuki böyle bir programın daha ilgi çekici ve daha zengin muhtevaya sahip bir toplantı olması gerektiğinden söz etmiştir. Sözlerinin sonunda sempozyum çerçevesinde anabilim dalı problemlerinin de arada gündeme alınmasının daha verimli, faydalı olacağından ve eğitim dili İngilizce olan İlahiyatlara ilişkin yeni müfredat ve kaynaklara ihtiyaç olduğundan, bunların da gündeme getirilmesi gerektiğinden söz ederek değerlendirmelerini bitirmiştir.

Prof. Dr. Zülfiyar Durmuş, sempozyumunun düzenlenmesinde emeği geçenlere teşekkür ederek sözlerine başladı. Panelde ele alınan konulara ilişkin, Kur’an Kurslarında derslerde meal ezberletmenin çok sağlıklı olmadığını, mealcilik diye bir ekolün geliştiğini, artık insanların bir ayetten rahatça hüküm verir duruma geldiklerini dile getirmiştir. Durmuş, değerlendirmesinde sempozyumun başlığından hareketle, “Nasıl Kur’an kurslarına ilişkin Diyanet’ten bir eleman çağrıldıysa İletişim Fakültesi’nden de bir eğitimci çağrılabilirdi ve böylece alana ait temel mesele-

ler daha net ortaya konur ve program daha verimli olurdu” ifadelerine yer vermiştir. Durmuş, daha sonra Kur’an ve sahih sünnetin onaylamadığı meselelerin gündeme taşınmaması gerektiğini ve bu konuda oldukça duyarlı olunması gerektiğini ifade etmiştir.

Prof. Dr. Mesut Okumuş, sempozyum sürecinde programdan çok istifade edildiğini, fikirlerin rahatça ifade edildiğini ve özgür bir ortamın oluştuğunu ifade etti ve bu ortamı oluşturanlara özel teşekkürlerini ilettili. Ardından Okumuş, İstanbul’da üç sene önce Prof. Dr. Mevlüt Güngör Hocayla başlanan konu muvacehesinde bu sene farklı bir konu ele alındığını, aynı ekseninde devam edilmesi gerektiğini, bu bağlamda bir sonraki buluşmada “Sahabe Dönemi Kur’an Anlayışı” konusunun ele alınması gerektiğini ifade etmiştir. Bundan sonraki toplantılarda da bu doğrultuda devam edilmesinin anabilim dalı açısından daha iyi olacağını ifade ederek sözlerini bitirmiştir.

Son olarak Prof. Dr. Davut Aydüz, sözlerinin başında ders aldığı hocalara teşekkür ettikten sonra, sempozyum başkanının “Kur’an ve Medya” şeklinde olmasının daha isabetli olacağını ifade etti ve asıl konuşulması gerekenin medyada Kur’an’ın muhtevasının nasıl anlatılabileceği hususu olduğuna vurgu yaptı. Program öncesine ilişkin değerlendirmesinde çok az sayıda tebliğ özeti geldiğine ve konuyla alakalı olanların oldukça az olduğuna işaret etti. Sempozyumda “TV karşısına çıkan hocalarımızla tecrübe paylaşımı yapılabilirdi” ilavesinde bulundu. Tavsiye olarak da her akademisyenin buldukları bölgede basın kuruluşlarıyla temas geçmelerinin gerekliliğine dikkat çekti. Ayrıca Kur’an mealinin lisans derslerinde ilk seneden itibaren Tefsir’e dair derslerde cüz cüz dağıtılarak okutulup, ardından bir quiz yapmak suretiyle mezuniyete kadar tüm mealin bitirilebileceğini ifade ederek sözlerini tamamladı.

Değerlendirme oturum başkanı Prof. Dr. Celal Kırca geçtiğimiz senelerde aramızdan ayrılan iki değerli hocamız Prof. Dr. Mevlüt Güngör ve Prof. Dr. Zeki Duman’ı rahmetle yad ederek onları hatırlamamıza vesile oldu. Özellikle Zeki Duman Hoca ile kırk yıl önce başlayan arkadaşlıklarına değinen Kırca, birlikte yaşadıkları anıları da tazelemek suretiyle toplantıya katılanlara duygu dolu anlar yaşattı.

Program Prof. Dr. Davut Aydüz ve Sakarya İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. H. Mehmet Günay’ın kısa teşekkür konuşmalarıyla sona erdi. Programda son olarak, gelecek sene yapılacak toplantının konusu henüz belli olmasa da Sivas’ta yapılması kararlaştırılmıştır.

Toplantının teknik yönüne ilişkin bazı bilgiler vermek gerekirse, şunları söyleyebiliriz: İlki Elazığ’da yapılan Tefsir akademisyenleri buluşmasında 35-40 kişinin katıldığı ifade edilmişti. Sakarya’da yapılan XI. Tefsir akademisyenleri toplantısında ise bu sayı iki yüz elliye bulmuş durumda. Bu sayı, yeni açılan İlahiyatlar ve oralara atanan genç akademisyenlerle birlikte her sene daha da artacaktır. Bu durum bundan sonra düzenlenecek programların ev sahipliğini yapacak İlahiyatların yükünün daha da artacağını gösteriyor.

Yusuf Küçükdağ, *Konya Darülkurraları* Çizgi Kitabevi, Konya 2014, 88 s.

Haz. Recep Koyuncu

Arş. Gör. Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Ana bilim dalı Araştırma Görevlisi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Tefsir Bilim dalı Doktora Öğrencisi
recep_koyuncu_1@hotmail.com

Eser, Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fakültesi Sosyal Bilimler Öğretmenliği Anabilim Dalı öğretim üyesi Prof. Dr. Yusuf Küçükdağ tarafından kaleme alınmıştır. Hacıveyiszade Mustafa Kurucu'nun aziz hatırasına ithafla başlayan kitap, üç sayfalık bir giriş ve toplam dört bölümden meydana gelmektedir.

İlk bölümde (5-9) "Darülkurra Öncesinde Kur'an Eğitimi Verilen Mektepler" başlığı altında mektep ve darülhuffazdan bahsedilmiştir. Mekteplere ilişkin, Selçuklular döneminde sınırlı sayıda olduğu, Karamanoğulları döneminde sayılarının arttığından bahsedilmekte, Evliya Çelebi'den atıfla (Der medh-i mekteb-i dârü't-ta'lîm-i sibyan, başlığı altında) Konya şehir merkezinde 170 adet mektebin bulunduğu bahsedilmiştir. Bunun yanında mekteplerin, varlıklı kişiler tarafından yaptırıldığı ve eğitimin sağlıklı bir şekilde devam ettirilmesi için "*istirbâha*" adıyla gayrimenkul veya nakit para vakfedilerek mektebin ihtiyaçlarının karşılandığından bahsedilmiştir. Aynı zamanda mekteplerde beratla atanan ve "*muallim-i sibyan*" adı verilen bir hoca ve onun yanında "*halife-i sibyan*" diye ifade edilen muallim yardımcısı, kalfa olduğundan bahsedilmiştir. Darülhuffaz'dan da Kur'an okumayı öğreten mekteplerin devamı mahiyetinde olduğu, hafızlık eğitiminin de yapıldığı yerler olarak bahsedilmektedir. Ayrıca önceleri, bu yerler için "*Darül-Kur'an*" adı verilirken, Selçuklularla birlikte adının "*Darül-Huffâz*" şeklinde değiştiğinden söz edilmiştir. Bu bölümde verilen bilgilere göre, Konya darülhuffazlarında Türkiye Selçuklular döneminde eğitim vermeye başlanmış, Karamanoğullarının idaresi altında sayısı daha da artmış ve Konya'nın, Osmanlı sınırları içine alınmasıyla birlikte 19 darülhuffazın varlığından bahsedilmiştir.

"Kadı Hacı Ali Efendi Darülkurraları" başlığını taşıyan ikinci bölümde (11-46) Şerafettin Camii'nin kuzey tarafında yer alan, kesme taştan yapılmış ve tek kubbeli tarihi yapının, XV. yüzyılın ilk yarısında, Karamanoğulları döneminde, darülkurra olarak yapıldığına ve eğitim verdiğine değinilmiştir. Hacı Ali Efendi Muallimhanesi olarak da bilinen bu eğitim kurumundan başka Konya'da aynı isimle iki adet daha muallimhanenin bulunduğu ve buralarda tedrisat yapıldığına değinilmiştir. Deva-

mında Hacı Ali Efendi Darülkurra'sının inşası (s. 14), mimari yapısı (s. 16), darülkurrada eğitime yönelik birimler (s. 17) arşiv ve belgeler eşliğinde darülkurranın tarihçesi ele alınmış, başlangıçta darülkurra iken ihtiyaca binaen zamanla mektep ve darülhuffaz bölümleri de açılarak birbirlerini tamamlayan bir eğitim kurumu hâline geldiğinden bahsedilmiştir. Verilen bilgilere göre ayrıca darülkurra, Cumhuriyet döneminde önce sağlık müzesi, ardından müftülük binası, 1968'den sonra Kültür Bakanlığı'na bağlı Çocuk Kütüphanesi hâline getirilmiş ve 1993'ten sonra da Ali Efendi Halk Kütüphanesi olarak kullanılmıştır. 2000 yılında tamiratı yapılmak üzere boşaltılmış, 2001'den itibaren de Konya İl Emniyet Müdürlüğü'ne bağlı polis karakolu olarak kullanılmıştır. Bölümün son altı sayfasında darülkurranın vakfiyesinin orijinal metni, ardından tercümesi ve son olarak da darülkurranın planına yer verilmiştir.

"Hacı Adil Darülkurra" adlı üçüncü bölümde (47-65) söz konusu darülkurranın Şeyh Ahmet Mahallesi'nde Hacı Adil Mescidi bitişiğinde bulunduğu için bu mabedin adının belgelerde çoğu kez "Hacı Adil Darülkurra Mescidi" şeklinde zikredildiği ifade edilmiştir. Mabedin kitabesi bulunmadığı için inşa tarihinin bilinmediği ancak, Danişmend Mustafa tarafından inşa edildikten bir süre sonra Hacı Adil'in bu mescit için 1435'te vakıf kurduğuna, buna bağlı olarak da yapım tarihi olarak XV. yüzyılın başları olabileceği şeklinde bir tahmin yürütülmüştür. Daha sonra bu yerin uzun süre, Konya'nın nüfusu kalabalık olan mahallelerinden biri olan Şeyh Ahmet Mahallesi'nde mahalle mescidi olarak görev yaptığından, ardından caminin farklı zamanlarda gördüğü onarım faaliyetlerinden, son olarak da Hacı Adil vakfiyesinden, cami ve muallimhane görevlilerinden bahsedilmiştir. Yine ikinci bölümde olduğu gibi bu bölümün sonunda da Hacı Adil Darülkurra Muallimhanesi'nin tapusu, vakfiyesinin asıl metni (58-61) ve vakfiye metninin tercümesine (62-64) yer verilmiştir.

"Miski Sultan ve Güzeller Tekkesi Kurra'sı" (67-74) başlığını taşıyan dördüncü ve son bölümde, Konya'da Keresteciler Çarşısı'nda bulunan "*Güzeller ve Miski Sultan*", "*Miskî Sultan ve Körpeler*" ile "*Miskî Sultan*" nisbeleriyle belgelerde geçen, içinde darülkurranın da bulunduğu tekkeden bahsedilmektedir. Mustafa Ataman'ın ifadesine göre, Kızılay Hastanesi'nin kuzeyinde iken, yakın zamanda yıkılan Necatibey İlkokulu'nun kuzeybatısındaki blok binaların olduğu yerde bulunduğu ve giriş kapısının Larende caddesine baktığı ifade edilmiştir. Aynı zamanda Kadiri-lere ait bir tasavvuf yapısı olarak da ifade edilen Miskî Sultan ve Güzeller Tekkesi Kurra'sının XV. ve XVI. yüzyıl belgelerinde, inşasına dair bir bilgiye rastlanmadığına ve büyük olasılıkla XVII. yüzyıldan sonra inşa edilmiş olabileceğine işaret edilmiştir. Buranın darülkurra olarak tayin ve tespitinde kanaatimizce, tekke ile darülkurraların vakfiyelerinin benzerlik arzemesi ve mütevellî atamaları sırasındaki resmi yazışmalarda burası için "*Miski sultan ve Güzeller Tekkesi Kurra'sı*" şeklinde bir beyanatın olması etkili olmuştur. Son bölümde bunun dışında tekkede bulunan Cami, mezarlık, matbah (mutfak) gibi bazı yapılar araştırmaya konu edilmiştir. Son olarak da Miskî Sultan ve Güzeller Tekkesi'ndeki kurra ile ilgili müstakil bir vakfiyenin olduğundan, vakfiyeyi yapan kişi olarak da Miski Emir Türbesi'nin

türbedarı, Abdülkadir Geylanî tarikatı meşayihından “Latif Dede” diye bir zattan bahsedilmiştir.

Özetle ifade edecek olursak bu çalışmada, 1400-1920 yıllarını kapsayan *Konya Darülkurrallarına* dair bilgiler yer almaktadır. Yine kitapta Konya’da bulunan her üç darülkurranın inşası, mimari yapısı, eğitim ve müfredatına dair bilgiler, öğretim kadrosu, vakıf idarecileri, vakfiyesi, vakıf gayrimenkulleri, vakıf gelirleri ve sarf edilen yerler, öğrenci sayısı, yaş durumu, dersteki disiplin ve tatil günlerine varıncaya kadar pek çok detay bilgiye yer verilmiştir. Kitaptan öğrendiğimize göre mektep ve darülhuffazlarda Kur’an öğretimi yapılmakta; Darülkurralarda ise ihtisas düzeyinde eğitim verilmektedir. Darülhuffazlarda hıfzını tamamlayan talebeler kıraat ilmini tahsil etmek için darülkurralara gitmektedir. Bu yönüyle mektep ve darülhuffazlar, bir ihtisas medresesi olan darülkurraların alt birimlerini oluşturmaktadır. Bunun yanında öğretim kadrosu olarak *muallim-i sıbyan*, *halife*, *şeyhu’l-huffaz* ve *şeyhulkurra*; idari personel olarak da *mütevelli*, *nazır*, *kâtip*, *cabî* ve *bevvab* gibi isim ve ünvanlar da izah edilmiştir. Kitapta ifade edildiğine göre darülkurralar, Cuma ve dini bayramlar dışında sürekli açıktır ve Kıraat tedrisatının dışında darülkurrada, halktan gelen müşkiller şeyhulhuffaz tarafından halledilmektedir. Bu yönüyle darülkurraların aynı zamanda yaygın diz hizmeti görevi üstlendiği anlaşılmaktadır.

Bibliyografyada dikkatimizi çeken husus, kaynakçanın neredeyse yarısı arşivlerden oluşmaktadır. Bunların bir kısmı yayımlanmış, bir kısmı da yayımlanmamış arşiv kaynaklarından meydana gelmektedir. Bunun yanında, çalışmanın belge ve arşivler ışığında ayrı bölümler içinde ele alınmış olması, darülkurralara ait vakfiyelerin orijinallerinin tercümeleriyle birlikte verilmesi, çalışmayı oldukça faydalı hale getirmiştir.

Sonuç olarak bu çalışmanın, kültürel ve tarihi miraslarımızın gün yüzüne çıkarılarak bilim dünyasına kazandırılmasında, bilimsel ve kültürel birikimlerimizin daha da zenginleşmesinde önemli katkısı olduğu bir gerçektir.

III. Hadis Anabilim Dalları İhtisas Toplantısı 24-26 Ekim 2014 - Adana

Haz. Taha Çelik

Arş. Gör. Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Hadis Ana bilim dalı Araştırma Görevlisi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Hadis Bilim dalı Doktora Öğrencisi
celik.taha@hotmail.com

Çukurova Üniversitesi, Adana Müftülüğü, Adana Valiliği ve Adana Büyükşehir Belediyesi'nin katkılarıyla düzenlenmiş olan III. Hadis Anabilim Dalları İhtisas Toplantısı 24-26 Ekim 2014 tarihleri arasında Adana'da, Ramazanoğlu Camii altındaki konferans salonunda gerçekleştirildi. Açılış konferansı ve panelin ardından toplantıda değerlendirme oturumuyla birlikte beş oturumda dokuz tebliğ sunuldu. Son zamanlarda İlahiyat Fakültelerinin sayısındaki artışla doğru orantılı olarak toplantıya Hadis akademiasından geniş bir katılımın olduğu gözlemlendi. Akademisyenler haricinde, üniversite öğrencileri, din görevlileri ve halkın yoğun teveccüh gösterdiği toplantı, protokol ve selamlama konuşmalarının ardından Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi emekli öğretim üyesi Prof. Dr. Mehmet Said Hatiboğlu'nun açılış konferansı ile başladı.

Prof. Dr. Said Hatiboğlu konferansın önemli bir bölümünü Hadis mütehassısı olmaya aday ilim taliplerine verdiği mesajlara tahsis etti. Tarihsel süreçte İslâmî ilimler literatürüne dair Batıda ve Türkiye'de yapılmış olan çalışmaları kıyaslayan Hatiboğlu, bu hususta batının bize tekkaddüm ettiğine vurgu yaptı. Yeni tamamlanmış olan Diyanet İslam Ansiklopedisi'nin ilk örneğini yıllar önce onların verdiğini, Türkiye'de ise o eserin kırk küsur yılda ancak tercüme edilebildiğini ifade etti. Batı dünyasına İslâmî ilimler sahasında bir şeyler söylenmek isteniyorsa onların dilinin iyi kullanılması ve referans aldıkları kaynakların doğru ve sistemli bir şekilde değerlendirilebilmesi gerektiğine dikkat çeken Hatiboğlu, buna Batının İslâmî Müslümanlardan değil bizzat kendi kaynaklarından öğrenmelerini gerekçe gösterdi. Avrupa'ya hadis alanında gönderilmiş olan asistanlara sorulan ilk sorunun Ignaz Goldziher'i okuyup okumadığı olmasının, kabul ettikleri İslami ilimler kaynakları hakkında fikir vermesi açısından büyük önemi haiz olduğunu söyledi. Batının İslâm'ın siyasi bir din olduğu iddiasının gerçekliğine temas eden Hatiboğlu, İslâm'ın sadece ahiret ya da kabir dini olmayıp kişinin dünyada Allah'ın rızasına uygun yaşamasını sağlayan bir din olduğunu söyledi. İslâm'ın en fazla istismar edildiği alanın da siyaset olduğunu, siyasi çalkantının neticeleri olan Cemal ve Sıffin savaşlarında tarihçilerin kaydettiğine göre 60-70 bin kişinin öldüğünü ve sonra gelen âlimlerin bunların muhasebesini yapmaları neticesinde mezheplerin

doğduğunu ifade etti. Selef âlimlerinin ihtilaflarına da değinen Hatiboğlu, mantıkla iştiğal yahut Kur'an'ı mahluk kabul etmek gibi sebeplerden dolayı âlimlerin birbirlerine ağır ithamlarda bulduklarını; ilmi bu zatlardan gelen nakillerden öğrenmek durumunda olan bu dönemin ilim taliplerine düşenin kitaplardaki bilgilerin doğrusunu eğrisinden ayırmak olduğunu söyledi.

Prof. Dr. Mehmed Said Hatiboğlu'nun konferansından sonra Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi Doç. Dr. Gözde Ramazanoğlu Adana tarihi ve Adana'da bulunan tarihi eserlere dair bir sunum yaptı. Ramazanoğlu'nun sunumunun ardından "Çukurova Yöresinde Hadis" konulu bir panel verildi. Konuşmasına Adana tarihine dair bilgi verdikten sonra başlayan ilk panelist Prof. Dr. Ali Osman Ateş, Adana tarihinde hadis ve hadisçiler konusunu ele aldı. Kaynaklarda Adanalı hadis yahut tefsir âlimlerine "ezenî" nisbesi verildiğini ifade eden Ali Osman Ateş, hadisleriyle Kütüb-i Sitte'ye kaynaklık etmiş olan hadis âlimleri hakkında kısa bilgiler vererek aktaran Evliya Çelebi'nin Adana'da bulunan üç dâru'l-hadisten bahsettiğini aktardı. Şimdiki adı Yakapınar olan Misis'te Missîsî nisbesiyle medfun elli sekiz hadis âliminin bulunduğunu zikreden Ateş, hicrî ilk dört asırda Adana'da iki, Misis'te yirmi sekiz Hadis âlimi yetişmiş olduğunu zikretti.

Panelin ikinci konuşmacısı olan Prof. Dr. Abdulkadir Evgin, Tarsus yöresinde hadis konusunu ele aldı. Yüz elliye yakın, orada yetişmiş yahut ikamet etmiş Tarsûsî nisbeli hadis âlimi bulunduğunu zikreden Evgin, Ebu Davud ve Ahmed b. Hanbel gibi meşhur hadisçilerin de Tarsus'a gelmiş olduklarını söyledi. Panelin ardından oturumlara geçildi.

I. Oturum "Lisans Programlarında Hadis Dersleri ve Müfredatları" başlığını taşıyordu. Prof. Dr. İsmail Hakkı Ünal'ın başkanlık yaptığı oturumda ilk tebliği sunan Doç. Dr. Bekir Tatlı'nın konusu "Türkiye'de Hadis Dersleri ve Müfredatları" idi. Tatlı, 20. asrın başlarından günümüze kadar üniversite ve muadili programlarda okutulan Hadis ve Temel İslam Bilimleri derslerinin müfredatları hakkında bilgi verdi. Özellikle Hadis ve Hadis Tarihi dersleri ve içerikleri hususunda bilgilendirmede bulunan Tatlı, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi açılıncaya kadar ilahiyat dersleri ve müfredatları ile ilgili o dönemin tartışmalarından bahsetti. Ankara, İstanbul ve Erzurum'daki fakültelerde verilmiş olan ve yıllar geçtikçe artan hadis derslerinden bahseden Tatlı, bazı ilahiyat fakültelerinin güncel programlarındaki zorunlu ve seçmeli hadis derslerinden, kimi hadis hocalarının Hadis derslerinde okuttuğu kaynaklardan ve son olarak 24-25 Mart 2012 yılında Samsun'da gerçekleştirilmiş olan çalıştayda alınan kararlar doğrultusunda İlahiyat Fakülteleri lisans mezunlarından Hadis dersleri hususundaki beklentilerden söz ederek tebliğine son verdi.

İkinci tebliğ "İslam Dünyası'nda Hadis Dersleri ve Müfredatları" başlığını taşıyordu. Yrd. Doç. Dr. Yusuf Suiçmez tebliğinde Müslüman ülkelerde Hadis eğitimi veren üniversite, fakülte ve bölümlerden bahsetti. Bu bağlamda Suudi Arabistan, Pakistan, İran, Malezya ve Lübnan'daki üniversitelerin programları ve Hadis derslerinin içerikleri ile Hadis eğitim sistemlerini anlattı.

Oturumun son tebliğinde Doç. Dr. Özcan Hıdır "Batı Dünyası'ndaki Lisans Programlarında Hadis Dersleri ve Müfredatları" konusunu ele aldı. Programları;

yöntem, amaç ve literatür açısından değerlendiren Hıdır, Batı'da din ve İslam eğitimi veren kurumlar, İslam araştırmalarındaki farklılıklar ve bunların etkenlerinden bahsetti. Batı dünyasından Hollanda ve Almanya örnekleri üzerinde duran Hıdır, Rotterdam ve Avrupa İslam Üniversiteleri, Amsterdam VU Üniversitesi, Heiden, Tübingen, Osnabrück ve Frankfurt üniversitelerinde verilen Hadis dersleri ve okutulan kitaplar hakkında bilgi verdi.

Toplantının ilk günü "Ehl-i Hadise Vefa" başlığıyla vefat etmiş olan hadis hocalarını anma programı ile sona erdi. Bu bağlamda Prof. Dr. Tayyip Okiç, Prof. Dr. Talat Koçyiğit, Prof. Dr. Mücteba Uğur, Prof. Dr. Ali Yardım, Prof. Dr. M. Cemal Sofuoğlu, Prof. Dr. Selman Başaran, Prof. Dr. İbrahim Canan ve Prof. Dr. Ahmet Demirci'ye ait hatıralar, kendilerini yakından tanıyan hocalar tarafından anlatıldı.

Toplantının ikinci günü ilk oturumun ana konusu "Hadis Ders Sunum Teknikleri" idi. Prof. Dr. Bilal Saklan'ın başkanlığında gerçekleştirilen oturumda ilk olarak Prof. Dr. Enbiya Yıldırım "Arapça Verilen Hadis Dersleri" konusu üzerinde durdu. Derslerin yüzde yüz Arapça olması yahut kısmen Arapça işlenmesi meselesinin olumlu ve olumsuz yönlerine temas eden Yıldırım, öğrenci yeterlilikleri ve hocaların yetkinlikleri meselesine dikkat çekti. Özellikle yurtdışından gelen Arap hocalar hususunda oldukça seçici davranmanın gereğine değinen Yıldırım, bu hususta öğrencilerinden aldığı geri bildirimleri paylaştı.

Oturumun ikinci tebliğini sunan Yrd. Doç. Dr. Macit Karagözoğlu'nun konusu "İngilizce Verilen Hadis Dersleri" idi. Hali hazırda eğitim verilmekte olan Marmara, İstanbul ve Ankara üniversitelerinin İngilizce İlahiyat programlarını ele alan Karagözoğlu, ilgili programlardaki öğrenci sayıları ve öğrenci profili hakkında bilgi verdi. Ayrıca programla ilgili; üniversiteye giriş taban puanının Türkçe İlahiyat Programlarından yüksek seyrettiğini, eğitim dili ve sınavların yüzde yüz İngilizce olduğunu, verilen derslerin genelinin normal ilahiyat programlarıyla aynı olduğunu ve programın sadece lisans düzeyinde verilebildiğini henüz lisansüstü eğitimin verilmediğini ifade etti. Özellikle mensubu bulunduğu Marmara Üniversitesi'ndeki İngilizce İlahiyat programı üzerinde duran Karagözoğlu, programın derslerini ve örnek olarak bir dönemin müfredatını paylaştı. Faydasına binaen sistemin olumlu yanlarından ziyade problemlerinden bahseden Karagözoğlu, öğrenciden kaynaklanan problemler cümlesinden olarak öğrencilerin yetersiz İngilizce altyapısı, mezuniyette yetersiz bir Arapça bilgisi ve gelecek hakkındaki belirsizliği zikretti. Öğretici yahut sistem kaynaklı problemlere de değinen Karagözoğlu, öğrencilerin yabancı dilde eğitim verebilecek formasyona sahip olmamaları, bazı hocaların doğrudan öğrencilerle paylaştıkları sisteme dair menfi kanaatlerinin motivasyon kırıcı etkisi ve yetersiz kaynak ve materyal bulunması vb. problemlere değindi.

Prof. Dr. Ahmet Yücel'in başkanlık yaptığı üçüncü oturumda "Hadis Araştırma Becerileri" konusu üzerinde duruldu. "Konu Seçimi ve Araştırma Yöntemleri" başlığıyla ilk tebliği Prof. Dr. Selahattin Polat sundu. Bütün çalışmaların hadislerin otantikliğini tespiti yönelik olduğunu ifade eden Polat, hadis araştırmalarının hadis metinlerinin tahrir edilmesi ve isnadların tahkik ve tahlil edilmesinden ibaret olduğunu lakin günümüzde artık tahrir işinin bittiğini, çünkü elektronik kaynakların bu işi son derece kolaylaştırdığını ve yüzde yüz hallettiğini dolayısıyla da gü-

nümüzde sadece dipnotlarda hadislerin kaynaklarının gösterilmesi şeklindeki tahrir çalışmalarının bilimsel bir değeri kalmadığını söyledi. Şu an ihtiyacımızın isnad araştırması olduğunu ifade etti. Hâlihazırda kullanımda olan hem Türkçe hem de Arapça hadis tarihi ve usulü kitaplarının günümüz pedagojik anlayışına göre ders kitabı olamayacağına dikkat çeken Polat, eserlerin en büyük probleminin yeterli örnek ihtiva etmemeleri olduğunu; örneksiz sağlıklı bir eğitim verilmesinin de mümkün olmadığını ifade etti. Ayrıca hadis dersleri ve materyallerine yönelik; okuma parçaları seçilirken öğrenciye formasyon verip vermediğine dikkat edilmesi gerektiğini, hocaların kendi ders notlarının akademik çalışmalarından daha değerli olduğunu, öğrencilere kütüphanelerde uygulama yaptırılması gerektiğini de ekledi. Karşılaştığı hadis hakkında az da olsa bir kanaat sahibi olamayan bir öğrencinin, mezun olduğunda lisansüstü eğitime hadis harici bir alanda devam ediyorsa nasıl Hadis kullanacağını, nasıl kaynak vereceğini ve nasıl dipnot göstereceğini bilemiyorsa bunun sorumlusunun hocalar ve ders sistemleri olduğuna işaret etti.

Oturumun ikinci tebliğini Doç. Dr. Bekir Kuzudişli sundu. Hadis araştırmalarında elektronik imkânlar konusunu ele alan Kuzudişli, talebeye öncelikle sanal ortamda doğru bilgiye ulaşmak için doğru kaynak kullanmanın gerekliliğinin öğretilmesi gerektiğini belirtti. *Shamela* ile ilgili öğrencilerin problemleri ve kullanırken dikkat edilmesi gereken kurallar ile *Cevami'u'l-kelim* programının faydalarından ve özelliklerinden bahsetti. Öğrencilere söz konusu iki programın ödevler verilmek suretiyle öğretilmesi gerektiğine değinen Kuzudişli, elektronik imkânlarla doğru orantılı olarak artış göstermekte olan intihal konusunda da öğrencilerin bilinçlendirilmesi gerektiğine dikkat çekti.

Toplantının IV. oturumunun ana başlığı “Uzaktan Eğitim Programlarında Hadis Eğitim ve Öğretimi” idi. Oturumda bir tebliğ sunuldu. “Önlisans ve İlitam Programları” konulu tebliğinde Prof. Dr. Mustafa Ertürk, örgün eğitim ve açıktan öğretim programlarını kıyaslayarak iki programda eğitim görenlerin aynı haklara sahip olarak mezun olmalarının yanlışlığına dikkat çekti. Programların sınav sistemlerindeki ve seviyelerindeki farklılıkların, mezun öğrencilerin lisans mezuniyet puanları arasında bir uçurum doğmasına sebep olduğuna temas eden Ertürk, İlitamlardan mezun olan öğrencilerin sayısının ayrı bir problem olduğunu belirtti. Yüz yüze eğitim alamayan söz konusu öğrencilerin formasyon noktasında da büyük eksikliklerle mezun olduklarını ifade eden Ertürk, bütün bu menfi yönleri sebebiyle örgün olmayan bu programın kaldırılması gerektiğine vurgu yaptı.

“Hadis Anabilim Dalının Meseleleri ve Genel Değerlendirme” başlığını taşıyan V. ve son oturumun başkanlığını Prof. Dr. Nevzat Aşık yaptı. Prof. Dr. Zekeriya Güler, Prof. Dr. Hayri Kırbasoğlu, Prof. Dr. Emin Aşıkkutlu ve Prof. Dr. Salih Karacabey’in kıymetli mülahazalarını paylaştıkları değerlendirme oturumunun ardından iki gün süren, oldukça yoğun geçen ve tecrübelerin paylaşılması ve anabilim dalı mensuplarının tanışması açısından ziyadesiyle önemli olan toplantı sona erdi.

İL	TEMSİLCİ	TELEFON	E-POSTA
Adana	Bekir Tatlı	0.322.3386972 0.535.2986237	btatli@cu.edu.tr tatlibekir@yahoo.com
Ankara	İhsan Çapçioğlu	0.505.7549312	ih sancapcioglu@yahoo.com
	Hüseyin İzgi	0.312.2957653	hizgi@diyanet.gov.tr
Antalya	Sabri Yılmaz	0.505.6528209	sayilmaz68@hotmail.com
Bursa	Kadir Gömbeyaz	0.533.3715760 0.224.2431066-60172	kgombeyaz@uludag.edu.tr
Çanakkale	Harun Türkoğlu	0.545.4201155 0.286.2180537	turkoglu.harun@yahoo.com.tr hturkoglu@comu.edu.tr
Çorum	Ömer Dinç	0.534.6267491	omer_dinc25@hotmail.com
Diyarbakır	Murat Özaydın	0.505.9374290 0.412.2488023/3894	ozaydinmurat@mynet.com
Elazığ	Musa Erkaya	0.538.6161777	musaerkaya@hotmail.com
Erzurum	Sait Kar	0.535.7189263 0.442.2313628	saitkar@gmail.com
Eskişehir	Sezai Engin	0.543.8570374	sezaiengin52@hotmail.com
Gümüşhane	Ali Kuzudişli	0.535.4107235	kuzudisiali@hotmail.com
İğdır	Emre Yavuz	0.536.9444448	yavuzemre-82@hotmail.com
Isparta	Adem Efe	0.533.4998944 0.246.2114543	ademefe45@yahoo.com ademefe@sdu.edu.tr
İstanbul	Ayşe Zişan Furat	0.533.4779484	zisanfurat@yahoo.com
	Halil İbrahim Delen	0.535.5225492	firasetiinsan@gmail.com
İzmir	Bülent Çelikel	0.232.4120113 0.506.3090729	bulent.celikel@deu.edu.tr
Kahramanmaraş	Alpaslan Alkiş	0.344.2110165 0.505.6707935	alpaslanalkis@gmail.com
Kayseri	Muhammet Çiftçi	0.553.2415567 0.352.4374937/31094	mciftci@erciyes.edu.tr
Malatya	Recep Uçar	0505.5377064 0422.3773842	rucar_42@hotmail.com
	Ferda Kılınc	0.422.3212187	nida_dergisi@hotmail.com
Muş	Murat Kayacan	0.538.3145526	dr.muratkayacan@gmail.com
Rize	Muhamme Nurullah Turan	0.538.5278094 0.464.2141120/2016	nurullaht@gmail.com
Sakarya	Ömer Faruk Akpınar	0.555.5594861 0.264.2955454	ofaruka@gmail.com
Samsun	Sümeyye Aydın	0.544.4553141 0.362.3121919	sumeyyeaydin1@hotmail.com
Sivas	Abdullah Demir	0.555.7232820 0.346.2191010/2191	abdillahdemir@hotmail.com abdillahdemir@cumhuriyet.edu.tr
Şanlıurfa	Ömer Özdemir	0.537.4767037 0.414.3440020/1357	omer_ozdemir01@hotmail.com
Şırnak	Muzaffer Barlak	0.486.216 16 03	muzaffer_barlak@hotmail.com
Trabzon	Murat Sula	0.539.22255867 0.462.3771711	muratsula@gmail.com murat.sula@ktu.edu.tr
Van	Ahmet Kök	05.30.7461534 0.432.2251417/4939	ahmetkok52@hotmail.com
Dortmund	Mehmet Soyhun	+49.163.3431580	soyhun@hotmail.com