

PAPER DETAILS

TITLE: Derginin Tümü; İçin Tiklayınız

AUTHORS: Editörden

PAGES: 619-735

ORIGINAL PDF URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/153802>

Abdullah AYDINLI (Sakarya Ü.) / Sabri
Ü.) / Hayati YILMAZ (Sakarya Ü.) İbra
(Sakarya Ü.) Atilla ARKAN (Sakarya Ü.
Erdoğan AHATLI (Sakarya Ü.) İsmail A
(Sakarya Ü.) Muhammet ABAY (Marm
KAMADAN (Sakarya Ü.

Ahmet DAVUTOĞLU (Be
Ahmet GÜÇ (Ul
Ali ERBAŞ (Sak
Alparslan AÇIKGENÇ (S
Bilal GÖKKIR (S.De
Cağfer KARADAŞ (Ul
E. Sait KAYA
Ejder OKUMUŞ (Dokuz
Ferhat KOCA (M
Hasan HACAK (Mar
İ. Kafi DÖNMEZ (Mar
İbrahim HATİBOĞLU (Ul
M. Ali BÜYÜKKARA (O.
M. Erol KILIÇ (Mar

Murtaza BEDİR / Murat SÜLÜN
Ahmet KAYACIK / Er
Hatice Kelpetin ARPAGUŞ / Sadık K
Süleyman AKKUŞ / İbrah

Yılda iki sayı olarak yayın

Ahmet BOSTANCI

Ozanlar / ADAPAZARI / TÜRKİ

Web: <http://www.usuldergisi.com>, ,

usûl

İslam Araştırmaları

Islamic Researches / بحوث إسلامية

Sayı: 8, Temmuz-Aralık 2007

İÇİNDEKİLER

Editörden

5 – 6

Makaleler

İslam Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik
Change and Continuity in Islamic Thought

Cağfer KARADAŞ
7 – 22

İbn Hazm'ın Mantık Anlayışı
Ibn Hazm's Views on Logic

İbrahim ÇAPAK
23 – 46

Delâ'ilü'n-Nübüvvenin İşlevselliği Üzerine
On the Functionality of Dala'il al-Nubuwwah (Proofs of Prophethood)

Nimetullah AKIN
47 – 70

İbni Haldun'un Mukaddime'sinde Kur'an İlimleri ve Tefsir Usulü
The Sciences of The Quran and Interpretation Method in Ibn Khaldun's Muqaddima

Gıyasettin ARSLAN
71 – 108

İbn Haldûn'un Kelâm İlmine Yaklaşımı ve Yönelttiği Eleştiriler
Ibn Khaldun's approach to Islamic Theology and His Critics to It

Süleyman AKKUŞ
109 – 138

İslâm İnancında Günah, Günah Çeşitleri ve Kişiyi Günah İşlemeye Sevkeden Faktörler
The Concept of Sin in Islamic Theology

Ferruh KAHRAMAN
139 – 168

İstihsan Ne Değildir?
Ahmet YAMAN

169 – 173

Tanıt

Evlenme Akdinde

Yeryüzü Bizim Gökler Kuşları
Zekeriyâ

Felsefenin Açılımı: Kur'an
K

İbn Arab

İslâm Düşüncesi, M

Karl Jaspers

Usûl

EDİTÖRDEN

Değerli *Usûl İslam Araştırmaları* dostları,

2004 yılında “*Yeni bir solukla ve usûl’ce huzurlarınızdayız. Usûl, ummana doğru akmakta olan nehirlerle katılmak, akışı gürleştirmek ve maksuda ulaşmayı kolaylaştırmak için doğdu. Bizler asıllara ve asırlara, bulunduğumuz noktadan ve yeniden bakmak gerektiğini düşündük ve Usûl’ü çıkarmaya karar verdik...*” satırlarıyla başladığımız yayın hayatımıza ağır ama kararlı adımlarla devam ediyoruz. Şu an elinizde olan 8. sayımız yayın sürecimizin önemli adımlardan birini teşkil etmektedir. İnşallah kısa bir süre sonra akademik dergiler için önemli bir eşik olan beş yıllık süreyi doldurmuş olacağız. Yeni sayımız da öncekiler gibi başta yayın kurulu olmak üzere pek çok değerli ilim adamının ciddi gayretleriyle ortaya çıkmıştır. Kendilerine emeklerinden dolayı müteşekkirimiz.

Bu sayımız yedi telif, bir çeviri makale ile tanıtım ve değerlendirme yazılarından oluşmaktadır.

Doç. Dr. Çağfer KARADAŞ “İslam Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik -teceddüd-i emsâl, halk-ı cedîd, istimrâr, hudûs-i dâim-” adlı makalesinde âlem ve içindeki varlıkların sürekliliği meselesine/problemine İslam düşüncesinin getirdiği çözümü ele almaktadır. Makalede bu konuda kelimcilerin geliştirdiği benzerlerin yenilenmesi ile süreklilik anlamını ifade eden teceddüd-i emsâl kavramı, İbn Hazm ve İbn Arabî tarafından yeni yaratma anlamında kullanılan halk-ı cedîd, felsefecilerin tercih ettiği süreklilik manasına gelen istimrâr ve İbn Rüşd tarafından ortaya atılan sürekli yeniden oluş anlamında hudûs-i dâim kavramları üzerinde durulmaktadır.

Doç. Dr. İbrahim ÇAPAK, “İbn Hazm’ın Mantık Anlayışı” başlığını taşıyan makalesinde İbn Hazm’ın mantık, özellikle de klasik mantık kitaplarında tasavvurât başlığı altında ele alınan kavram ve tanım hakkındaki bazı görüşlerine değindikten sonra, yine klasik mantık kitaplarında tasdikât başlığı altında ele alınan ve mantık ilminin bel kemiğini oluşturan önerme ve kıyas konuları hakkındaki görüşlerini ele almaktadır.

Yrd. Doç. Dr. Nimetullah AKIN’ın “Delâilu’n-Nübüvvenin İşlevselliği Üzerine” başlıklı makalesi Hz. Peygamber’in nübüvvetini kanıtlamak için kullanılan ve klasik literatürde yer alan delillerin, güncellik ve işlevsellik açısından değerlendirilmesini amaçlamaktadır. Çalışmada söz konusu delillerin tasnifinde İslam literatüründe sunulan klasik sınıflandırma esas alınmakta ve burada yer alan veriler ışığında değerlendirme yapılmaktadır.

Doç. Dr. Gıyasettin ARSLAN “İlimleri ve Tefsir Usulü” adını taşıyan makalesinde, Sosyoloji, Medeniyet ve Siyaset, Tasavvuf ve Kelam gibi ilimlerin Kur’an’ın Kuran İlimleri ve Tefsir Usulü’ne göre değerlendirilmesi ve bunların diğer klasik ve modern ilimlerle ilişkisi konusunda bir değerlendirme yapmaktadır.

Yrd. Doç. Dr. Süleyman AKIN “İslam’ın Tarihi Seyirinde Yöneltilmiş Eleştiriler” adlı makalesinde, İslam’ın tarihi seyir içindeki dönemi, konuları, yönleri, ilk dönemlerdeki saf İslamî yönleri, bu haliyle artık önemini yitirdiği yönleri ve değerlendirilmekte olan yönleri ele alınmaktadır.

Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü’nde Doç. Dr. KAHRAMAN’ın “İslâm İnancının İstihsanı ve İstihsanın İstihsanı” adlı makalesinde, İstihsanın kavramı, işleme ve işlemeyle ilgili kavramlar, işlemeyle ilgili kavramlar vb. konular ele alınmaktadır.

Bu sayımızda yer alan telif yazılarından birisi Doç. Dr. AKIN’a aittir ve “İstihsan ne değildir?” başlığını taşıyan makalesidir. İstihsan literatürde istihsan etrafında dönüp dolaşılan bir kavramla hareketle net bir istihsan tanımı yapılmamıştır.

Bu anılan telif yazılarının her biri Doç. Dr. AKIN’ın Jan van GELDER’den yaptığı “İslam’ın Klasik Arap Literatüründe Parafraz ve Tercüme” adlı kitabın birer bölümü olarak ait kitap tanıtım ve değerlendirme yazılarıdır.

Kısa bir süre sonra çıkarmaya çalıştığımız 9. sayımızda da ne gelecek onuncu sayımızın içeriği ve planlanması hakkında planlanmaktadır. İlim ehlinin kullandığı ilim ve sanat terimlerini iletiriz.

Bu vesile ile *Usûl’e* olan katkılarını, emeklerini, zaman ve mal, saygı ve sevgilerimizi sunarız.

Faruk Beşer

İslam Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik

-teceddüd-i emsâl, halk-ı cedîd, istimrâr, hudûs-i dâim-

Cağfer KARADAŞ*

Change and Continuity in Islamic Thought

The article is related to the solutions offered by Muslim thinkers to the problem of continuity of the universe and its components. In this context it deals with several concepts which refer almost to the same notion but are used in different branches by different scholars; such as *tajaddud al-amthal* generated by Mutakallims, which literally means continuity by being repeated of similars; *al-khalq al-jadid* used by Ibn Hazm and Ibn al-Arabi in the meaning of new creating; *istimrar* meaning continuity preferred by Muslim philosophers; and *huduth al-daim* suggested by Ibn Rushd as an expression for happening again every moment.

Key Words: Object/Jism, Accident/Araz, *Tajaddud al-amthal*, *al-khalq al-jadid*, *istimrar*, *al-huduth al-daim*, continuity, change

Anahtar Kelimeler: Cisim, araz, *teceddüd-i emsâl*, *halk-ı cedîd*, *istimrâr*, *hudûs-i dâim*, süreklilik, değişim

İktibas / Citation: Cağfer Karadaş, "İslam Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik", *Usûl*, 8 (2007/2), 7 - 22.

Giriş

Varlıklar âlemindeki değişim ve süreklilik, insanoğlunun zihnini meşgul eden bir sorun olma özelliğini her dönemde korumuştur. Süreklilik içinde değişim ya da değişime rağmen bir süreklilik nasıl gerçekleşmektedir? Sözelimi geçen yıllar zarfında bir insanda değişen ve aynı kalan nedir? Diğer bir deyişle zamanın ilerlemesi ile birlikte üzerinde değişiklik olduğunu bilmemize ve kabullenmemize rağmen, bir insanın aynı insan olduğunu düşünmemizi sağlayan ve ona aynı insan olarak muamelede bulunmamızı

gerektiren süreklilik nereden mekan unsurlarının bu süreklilik olarak bile olsa parçalanabilirliği bizzat değişimi meydana getiren bilme imkanını içinde barındıran değişimi meydana getiren ile aynı sını sağlayan aynı zaman ve mekan ve mekan, kapsadıkları değişimin nedeni olmaktadır. Değişim ve sürekliliği meydana getiremez mi?

Bir başka açıdan bakacak olursak iki unsurun zaman ve mekan sürekliliği temsil ederken bunların konu olmakta ve sanki değişimlerle. Ancak bu durumda zaman ve mekan den bağımsız ve birbirine karşıt ile karşılaşırız. Halbuki zaman ve mekan sanki itibarî bir unsur veya zaman ve mekanı zihinde çeşitli kategorileri yok saymak mümkün ve mekanı göreceli kabul etmiş düşüncülerdir. Soyut olma zaman ve mekanı olgu ve olayların toplamı ile de zamanın ve mekanın varlığını söyleyebiliriz. Bu kendisi olmaktadır. Ancak bir başına bir *neden* olması düşüncesi bir başka nedenin bulunması

Son olarak süreklilik ile değişim üzerinde cereyan ediyorsa, bu değerlendirilmesi ne kadar mümkün süreklilikten veya süreklilik hâle gelebilmektedir. Öyleyse derken değişimi ifade etmiş olma içinde değişim, değişim ile bir

* Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam ABD Öğretim Üyesi (Doç. Dr.), caferkaradas@hotmail.com

ri çoğaltmak ve çeşitlendirmek mümkündür, ancak sorun ortada durmakta ve bu soruna her zihniyet grubu farklı izah, yorum ve çözüm getirmektedir.

İslam düşüncesi içerisinde de bu konu uzun yıllar tartışılmış, mahiyeti üzerinde kafa yorulmuş ve bu düşünce ikliminde yer alan her zihniyet grubu, zihin formatlarına uygun farklı terimler/istilahlar ortaya koymuştur. Değişim ve sürekliliğin *benzerlerin yenilenmesi* şeklinde olduğunu iddia eden kelimcilerin ıstılahı *teceddüd-i emsâl* olurken, İbn Hazm ile İbn Arabî var olan/toptan yaratılmış âlem içinde bir değişimi öngörmekte bunu da *yeni bir yaratılış* anlamına gelen *halk-ı cedîd* ıstılahı ile ifade etmektedirler. Felsefeciler âlemi, ayüstü (fevka'l-kamer/sermedî/ruhânî) ve ayaltı (tahte'l-kamer/cismanî) şeklinde iki ayrı bölüm olarak düşündüklerinden ayüstü âlem için ayrı süreklilik, ayalatı âlem için ayrı süreklilik öngörmüşlerdir. Ayüstü âlemki varlıkların sürekliliği için *istimrâr*, ayaltı âlemdeki varlıkların sürekliliği için ise *teceddüd* terimini benimsemişlerdir. Felsefecilerden İbn Rüşd ise kendi zihin dünyasındaki sürekliliği en iyi yansıtacak kavram olarak *hudûs-i dâim* terimini kullanmayı tercih etmiştir.

1. Teceddüd-i Emsâl

Teceddüd-i emsâl terimi, 'teceddüd' ve 'emsâl' olmak üzere iki kelime-den oluşur. 'Teceddüd' kelimesinin biri 'yenilenmek' ikincisi ise 'kesilmek' şeklinde iki anlamı vardır. Bu kelime eskiyen bir nesnenin yenilenmesi anlamında kullanıldığı gibi, koyunun sütünün kesilmesi, tükenmesi anlamında da kullanılmaktadır.¹ Ancak 'teceddüd-i emsâl' kalıbı içerisinde özellikle 'yenilenmek' anlamı gözetilmekle birlikte 'kesilmek' anlamı da yok sayılmış değildir. Çünkü yenilenmek, bir şeyin kesilmesi, tükenmesi ve kullanılacak durumdan çıkması sonucu ihtiyaç haline gelir. Nitekim Devvânî teceddüd kavramını, "bir şeyin son bulması (inkıta), diğer şeyin meydana gelmesi (hudûs)" şeklinde tanımlar.² 'Emsal' ise, "bir şeyin benzeri" anlamına gelen 'misil' kelimesinin çoğuludur.³ Bu iki kelime birlikte bir kalıp şeklinde düşünüldüğünde "birbirine benzer olan şeylerin yenilenmesi" anlamına gelir. 'Kesilmek' anlamı hesaba katıldığında ise, kesilen, tükenen ve kullanım dışı kalan bir şeyin/nesnenin *benzeri ile yenilenmesi* anla-

masını muhtevidir. Bu durumu değil, öncekinin benzeri şekli, araz veya cisim yeni, ama gözükmüyor, değişim olduğu, diğer bir deyişle, değişimdir. Dolayısıyla göreceli olarak, her şeyde belli bir değişimin meydana gelmesiyle de sabittir. Bu, arazların, arazların içinde olduklarını gösterir. İslamî anlamda başka kavramlar da, arazların yeniden yaratma anlamında 'el-hudûs' sürekli hudûs anlamında 'el-hudûs' etmesi anlamında 'teâkub' bur-

Bir kelam terimi olarak *tac* olarak âlemin unsurlarından oluştuğu anlamı, arazların devamlılığını gösterir. Belki burada ilk olarak bu terimin önemi önemlidir. Bu terime ihtiyacın devamlılığının nasıl mümkün olduğunu göstermektedir. Daha açık ve öz bir deyişle, değişken olan arazların varlığını göstermektedir. *Kadîm* den varlığı (kâim bizâtihî) bir yaratıcının veya tercih edicinin varlığı devam etmeyen arazlar. Bunun izahı teorik olarak üç bir 'bekâ' sıfatı ile devamlılıklarıdır. "araz, araz almaz" ilkesine mahalden diğerine intikalidir. Arazını taşıması hem de mütâbarındır. Çünkü bir arazın bir şekilde intikal arazını taşıması olarak araz, mekan tutan (mütâbarındır) son şık olarak cisimler zaman diliminde, *yeni* ama *benzeri* oluşmasının mümkün olduğu k zorunluluktur. Çünkü cismin devamlılığıdır. Başka bir deyişle araz

¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut ts. Dâru Sâdır, III, 110-111; Asım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, İstanbul 1268, I, 584.

² Devvânî, *Celâl*, İstanbul 1306, s. 8.

³ Asım, *Kâmus Tercemesi*, III, 345.

mektir. Her iki gerçeklik de, fâil-i muhtâr olan Allah'ın iradesiyle meydana gelir. Yani Allah arazı cevhere, cevheri araza ve her ikisini de kendi iradesine bağlamıştır/muhtaç kılmıştır. Kalam zihniyeti noktasından her şeyin yaratıcısı olan Allah, nasıl ilk yaratmada fâil ise, yarattığının devamlılığını sağlamada da fâildir. Yani fâillik özelliği kesintisiz sürmektedir. Başka bir deyişle bunun anlamı, her bir zaman diliminde ayrı ayrı var edilmeleri gereken arazların, Allah'ın iradesiyle insan müşahedesine kesintisiz yansıyacak şekilde yaratılmasıdır. Diğer yandan âlem ve unsurlarından yola çıkıldığında, iki seçenekle karşı karşıya olduğumuzu görürüz: Ya âlem kendiliğinden olmuştur ya da bir müdahale ile olmuştur. Kendiliğinden olması, âlemin toptan *tanrı* olmasını gerektirir. Halbuki âlemdeki oluş ve bozuluş, kendiliğinden olmaya imkan vermez. İkinci seçenek olan müdahale ile olması, devamlılığının da bir müessirin tesiri ile yani müdahale ile olmasını gerektirir.⁴ Eğer devamlılığı müdahale ile oluyorsa, bu devamlılığın/bekânın arazlar için anbean yenilenme şeklinde olması söz konusudur. Ancak gözlemlerimiz, şeylerde anbean hızlı bir değişimin meydana geldiğini de tespit etmiş değildir. Öyleyse meydana gelen değişim benzerlerin hızlı ve peş peşe meydana gelmesi şeklinde gerçekleşmektedir. Bu da neticede şeylerin benzerleri ile yenilenmesini akla getirir. Mu'tezile'nin Bağdat ekolü, sözgelimi siyahın siyahı doğurması (tevellüd) şeklinde bir sürekliliğin olabileceğini kabul ederken diğerleri buna muhalefet etmişlerdir.⁵ Bir olayın diğer olayı doğuracağı şeklinde ileri sürülen tevellüd fikrini kabul etmeyen Sünnî kelimcilerin arazlar için böyle bir sürekliliği kabul etmeleri mümkün görünmemektedir.

Eş'ariler tarafından sahiplenildiği bilinen *teceddüd-i emsâl* kavramının, içerdiği/yüklendiği anlam itibarıyla düşünüldüğünde Mu'tezile de dahil olmak üzere kalam zihin yapısına son derece uygun bir kavramsal çerçeveye oturduğu görülür. Zaten Eş'arilerden önce Mu'tezile içinden bazı kelimciler tarafından bu fikrin seslendirildiği bir gerçektir. Sözgelimi Nazzâm'a göre *cisim* bâkî değildir. Allah onu *anbean/her bir vakitte* (hâlen fe hâlen/fî külli vaktin) yaratır. Yaratmayı kestiğinde cisim yok olur. Abdulkahir el-Bağdâdî'nin naklettiğine göre Nazzam, *cevher ve cisimlerin bir halden bir hale teceddüdünden* bahsetmek suretiyle bizzat 'teceddüd' kavramını

Eş'arilerden önce kullanmıştı (hâlen) cevherde yaratması fî hâlen kesilmesine bağlıdır yani Allah bilgilerden 'teceddüd' kavramı değil anlaşılmaktadır. Ona göre üzüre, bâkî değildir.⁷ Nitekim fikrini Ebü'l-Hasan el-Eş'arî fe'den de "şeylerin bir halden bir hale teceddüdünde" şeklinde ifade etmektedir. Bu ifadeyi Beyazî'de yorumlamaktadır.

Teceddüd-i emsâl konusu Eş'ariler tarafından oluşturulmuş bir kavramdır. Eş'ariler bilmüşahede devamını teceddüd etmişlerdir. Onlara göre arazların bir halden diğerine intikalleri ve bir halden diğerine dönüşümü mümkün olmaz, bu yüzden o halden bir halden bir halden. Bunun anlamı bir zaman diliminde bir halden bir halden bir halden. Bunun anlamı bir zaman diliminde bir halden bir halden bir halden. mine cisimlerin bir hayyızdır. Bu kavramın konusu olamayacağıdır. Bu tavrı süreklilikleri düşünülemez. Mu'tezile Eş'arilerin ileri sürdüğü "arazların bir halden diğerine dönüşümü mümkün olmaz" lenme de, bir birini takip eden bir halden bir halden bir halden emsâl şeklinde gerçekleşir. Bu kavramın zaman diliminden ötekine intikali mümkün değildir. Bu durumda ikinci zaman diliminde var olan arazların bir halden diğerine dönüşümü de arazların devamlılığı/sürekliliği demek değildir. vermeksizin (bilâ fasıl) birbirini takip eden bir halden bir halden bir halden bu teceddüd-i emsâl şeklinde gerçekleşir.

⁴ Şemseddin es-Semerkandî, *es-Sahâifu'l-ilâhiyye*, Kuveyt 1405/1985, s. 161.

⁵ Nisâbü'rî, *el-Mesâil fi'l-hilâf*, Trablus 1979, s. 130.

⁶ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* (nşr. Ebü'l-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, *Müsâmera bi şerhi'l-müsâyera*, İslamîyat, İstanbul 1985, s. 12).

⁷ Nisaburi, *el-Mesâil fi'l-hilâf*, s. 12.

⁸ Ebü'l-Muin en-Nesefî, *Tebsiratu'l-Mevâzî*, 127; Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, İstanbul 1985, s. 12.

⁹ Beyazîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, İstanbul 1985, s. 12.

dışardan yani *ilahî irâde* ile gerçekleşir.¹⁰ Bunun sebebi devamlılığı/sürekliliği ifade eden *bekânın* bir gerçeklik değil, zatın aynı veya itibarî bir varlık kabul edilmesidir. Bekâyı zata zâid gerçekliği bulunan bir araz kabul eden Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, cisimlerde gerçekleşen bekânın ilahî iradenin müdahalesi ile ve teceddüd-i emsâl şeklinde gerçekleştiği noktasında diğerleri ile uyum içerisindedir. Buna karşın sonraki Eş'ariler, bekâyı kıdem gibi görürler ve varlığın devamı (istimrâr-ı vücûd), sürekli olan varlığın kendisi (nefsü'l-vücûdî'l-müstemir) veya itibarî bir durum (emr itibârî) olduğunu dile getirirler. Böylelikle onlar cismin devamını istimrâr kavramı ile arazın devamını ise teceddüd-i emsâl kavramı ile ifade ederler.¹¹ Arazlardaki bu birbirini takip eden sürekli var edilmenin, müşahedemize kesintisiz şekilde yansımaya kelam kitaplarında damlacıklardan meydana gelen suyun kesintisiz akışı veya yukarıdan aşağıya dökülürken kesintisiz bir görüntü vermesi örnek olarak verilir. Diğer bir deyişle akan veya dökülen su, zerreciklerden veya damlacıklardan oluşmasına rağmen seyreden kişiye kesintisiz bir görüntü/müşahede imkanı verir.¹²

Cevher ve cisimler, arazların aksine ve arazlara göre kendi kendine kaim olurlar, iki zaman diliminde aynen kalırlar ve bir hayyizden diğerine hareket arazı ile intikal edebilirler. Dolayısıyla onların bir zaman diliminden ötekine yenilenme ile sürekliliklerinin sağlanması gerekli değildir. Ancak şu bir gerçek ki, kelam zihin yapısına göre cisimlerin varlıkları da arazların yaratılmasına bağlıdır. Çünkü araz olmaksızın cismin olması söz konusu değildir. Bu durumda cismin varlığının sürekliliği ya yukarıda geçtiği gibi bir arazının benzerinin tekrar tekrar yaratılması yani teceddüd-i emsâl ile ya da bir araz yerine farklı başka bir arazın fasılasız yaratılması (teâküb) ile gerçekleşir.¹³ Bu durumda teceddüd-i emsâl cisimlerde oluşan benzer arazlarının birbirini takip etmesi iken, *teâküb* cisimlerde oluşan farklı

arazların birbirini takip etmesi simde arazın yaratılmaması, Zaten Mu'tezile'den Ka'bî ve ve cisimlerin devamlılıkları b zaman diliminde bir arazın y bulunma şartını da yerine geti tekrar yaratılmasına hem de müessirin tesirine bağlı oldu cevherin kendi kendisine kaimi gerektirmez. Cismin tarifinde geçiciliğine, iki zaman dilim durum veya konumdur. Yo bağımsız var olmaları anlamı üzerinde *teceddüd-i emsâl* v bağlıdır. Allah bir cismin yo işine son verir ve böylece cisim

Eğer arazlar sürekli yaratıl yok edilmeleri söz konusu m cismi var ettiği gibi aynı şek zıttı olan fenâyı (yokluk) bir bekânın devam etmemesidir. içerisinde var olur, ardından yukarıda geçtiği gibi arazları iledir. Allah'ın yok etmesi ile yok etmek (i'dâm), yokluktur kudretinin nefy-i mahz üzerinde mevcudu yok etmesi ifadesi, linde te'vil edilir.¹⁴ Aynı şekilde değil, hayatın istimrârının k şeklinde bir devamlılık iken, kim Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *tec*

¹⁰ Bakillânî, *et-Temhid* (nşr. İmadüddin Ahmed Haydar), Beyrut 1407/1987, s. 38-39, 79; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* (nşr. İ.A. Çubukçu, H. Atay), Ankara 1962, s. 38; Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, II, 160-166; V, 98-100; Cürcânî *Şerhu'l-mevâkıf*, İstanbul 1311, II, 24-25; Ali Ali Kuşçu, *eş-Şerhu'l-Cedid* (Cürcânî *Şerhu'l-mevâkıf* kenarında), İstanbul 1311, II, 456; Harputî, *Tenkihu'l-kelâm*, İstanbul 1330, s. 67-68.

¹¹ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd* (nşr. Muhammed Yûsuf Mûsâ-Abdulmunim Abdulhamîd), Kahire 1950, s. 139; Cürcânî *Şerhu'l-mevâkıf*, II, 25; Ali Kuşçu, *eş-Şerhu'l-Cedid*, II, 456.

¹² Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, II, 160-166.

¹³ İbn Fûrek, *el-Hudûd fi'l-usûl* (nşr. Muhammed Süleymanî), Beyrut 1999, s. 91; Nasîruddin et-Tûsî, *Risâle fi kavâidi'l-akâid* (nşr. Ali Hasan Hazım), Beyrut 1413/1992, s. 24.

¹⁴ Nisâbü'rî, *el-Mesâil fi'l-hilâf*, s. 74 (Gimaret) Beyrut 1987, s. 238; Ke

¹⁵ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 139; Cürcânî *Şerhu'l-mevâkıf*, II, 2; *Tenkihu'l-kelâm*, s. 67-68.

¹⁶ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 1140.

kavramını da kullanır. Ona göre başta bekâ arazı olmak üzere arazların varlıkları, *iade* ile yani yeni bir yaratılma ile veya birinci varoluştan sonra tekrar meydana getirilme (el-hüdûs ba'de'l-vücûd) ile devam eder; onların var olmasıyla da cisimlerin varlıklarını sürdürmeleri imkanı doğar.¹⁷ Bu durumda teceddüd-i emsâl olayı, bir yok etme değil sürekli bir var etme, diğer bir deyişle varlıkta sürekliliktir.¹⁸

Arazların sürekliliğinin gerekçesi olan müşahede, aynı zamanda arazların geçiciliğinin de gerekçesi olarak ileri sürülür. Özellikle *ses, hareket, bilgi* gibi arazların, zaman içinde var olduğunu ve yok olduğunu, buna karşın *renk, tat, koku* gibi arazların uzun süre devam ettiğini ve kesintisiz sürdüğünü görmekte ve müşahede etmekteyiz. Müşahededeki bu ikilem veya çelişkili durum dolayısıyla Mu'tezile içerisinden Ebü'l-Huzeyl el-Allâf ile Ebû Ali el-Cübbâî ve Ebû Hâşim el-Cübbâî, *bilgiler, arzular, sesler ve sözler* gibi arazların geçici olduğunu kabul ederken *renkler, tatlar ve kokular* gibi arazların bekâlarının yani cisimler gibi sürekliliklerinin söz konusu olabileceği kanaatini ileri sürmüşlerdir. Buna karşılık Mu'tezile'den Ka'bi ve Eş'arî kelimcileri, ayırım yapmaksızın bütün arazların aynı kurala bağlı olduğunu ve ancak *teceddüd-i emsâl* ile devamlarının olabileceğini kabul etmişlerdir. Her iki kesimin de ileri sürdüğü gerekçe duyularla elde edilen müşahedelerdir. Her ne kadar bazı arazlar diğerlerine göre daha sürekli bir yapı arz ediyorlarsa da, süreç içerisinde ilk ve mükemmel özelliklerini koruyamamaktadırlar. Bu durum *renkler, tatlar ve kokular* için de geçerlidir. Zaman içinde renkler solmakta, tatlar özelliklerini yitirmekte ve kokular kaybolmaktadırlar. Öte yandan *renkler, tatlar, sesler, acılar ve kokuları*, latîf cisim kabul eden Nazzam'ın bunların her vakitte yenilenmesini öngörmesi onun da aynı noktada bulunduğunu gösterir.¹⁹

Âhiret hayatının devamlılığı da aynı şekilde *teceddüd-i emsâl* kuralına bağlı olarak gerçekleşecektir. Çünkü kelimcılara göre ahiret hayatı da dünya hayatı gibi cismanî bir hayattır ve onun bir benzeridir. Dolayısıyla

burada geçerli olan cismanî "Âyetlerimizi inkar edenleri tatsınlar diye, başka bir deri derilerin tebdil edilmesini, il Mâtürîdî *teceddüd* kavramıyla derilerin değiştirilmesinin bir *etmek olduğunu* dile getirmişti. Bunun nedeni, yaratılmışlar âlemi bulmaktır.

Hudûs konusunda Eş'arî *teceddüd-i emsâl* kavramını cismanî fiilin yaratılmasına dayanan bulunan *istitaatın arazlığı* ile içinde Nûreddin es-Sâbûnî *teceddüd-i emsâl* kavramı Beyazîzâde ise cisimlerin yenileriyle değiştirilmesini dile getirirken arazların *teceddüd-i emsâl* ile devam eder.²⁵ Her ne kadar Ebu'l-Eş'arîlere nispet etse de, Mâtürîdî'nin görmediklerini, bir zaman diliminde dilimi içerisinde yok olduğu gibi bekâsını kabul etmek, bir arazın *teceddüd-i emsâl* kavramını kabul etmektir. Bu ise *olamayacağı* kelâmî prensibe Nûreddin es-Sâbûnî ve Beyazîzâde'nin açtığı bir şey değildir.²⁶

¹⁷ İbn Fûrek, *Mücerred Makâlât*, s. 240-243; a. mlf., *el-Hudûd fi'l-usûl*, s. 94.

¹⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, II, 160-166.

¹⁹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* (nşr. Helmut Ritter), Wiesbaden 1980, s. 404; Nisâbü'rî, *el-Mesâil fi'l-hilâf*, s. 117, 122; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, s. 24-25; Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, II, 24; Ali Kuşçu, *eş-Şerhu'l-Cedîd*, II, 456.

²⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, V, 9221.

²¹ en-Nisâ 4/56.

²² Hud b. Muhakkem el-Huvvarî, *Te'vîlâtü ehli's-sunne* (nşr. Fatımâ b. Abdülkâdir), s. 100.

²³ Râzî, X, 135.

²⁴ Nûreddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî'l-İstisnâ' ve'l-İstihkâm* (Nûreddin es-Sâbûnî, Mâtürîdî), s. 63, 90.

²⁵ Beyazîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, s. 9.

²⁶ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsîratü'l-İstisnâ'*, s. 100.

2. İstimrâr ve el-Hudûsü'd-dâim

İbn Sîna varlıkları, değişen varlıklar, kendileri değil davranışları değişen varlıklar ve aynı kalan varlıklar olmak üzere üçe ayırır. Bunlardan değişen varlıklar zamanın içinde olan varlıklardır. Her ne kadar zaman bunların değişme nedeni olmasa dahi, bunlar zaman içerisinde değişime uğrarlar. Bu tür varlıklar mümkünler kategorisini oluşturur. İkinci varlık türü ise özü itibariyle değişime uğramadığı için, zamanın dışındadır; ancak davranış ve hareketi itibariyle değişime uğradığından, zamanın içindedir. Bu tür varlıklar feleklerdir. Üçüncü varlık türü ise hiçbir şekilde değişime konu olmadığı için zamanın tamamıyla dışındadır ve zaman ile ilgi ve ilişkileri yoktur. Bu varlık ancak Tanrı olabilir.²⁷ Burada birinci ve ikinci varlık türünde meydana gelen değişimin nasıl sürekliliğe dönüştüğü sorunu gündeme gelir. İkinci varlık türü olan felekler, her ne kadar özleri itibariyle değişime konu olmasalar dahi hareketleri değişime maruz durumdadır. Gazzâlî'nin naklettiğine göre bunların hareketleri bütün olarak düşünüldüğünde ebedî, tek tek düşünüldüğünde ise hâdistir. Diğer bir deyişle birbirine eklenen hâdis hareketlerin ebediliği söz konusudur.²⁸ Devvanî ise feleklerin bu hareketlerinin teceddüd şeklinde bir süreklilik arz ettiği açıklamasını getirir. Onun ifadesine göre felekler kadîmdir ve dolayısıyla hareketleri de daimîdir. Ancak onların bu hareketlerinin iki yönü vardır: *İstimrar* yoluyla bu hareket kadîmden sudûr eder, ikinci yön olan *teceddüd* ile feleğin bu daimi hareketi vasıta kılınarak hadis varlıkların kadîm olandan sudûru gerçekleşir.²⁹ Bu ifadelerden felsefecilerin kevn ve fesad kanunlarının işlemediği ay üstü âlemdeki varlıkların devamını *istimrâr*, kevn ve fesada konu olan ay altı âlemdeki hâdis varlıklarının devamlılığını ise *teceddüd* kavramı ile ifade ettikleri anlaşılır. Ancak Farabî ve İbn Sina her ne kadar ay altı âlemde bulunan varlıklar için sürekli yaratmayı kabul etseler de, bunun her an yeni bir yaratılmışın ortaya çıkması şeklinde anlaşılması taraftarı değildirler. Onlar yaratmanın devamlılığını iki bakımdan gerekli görürler. Birincisi mümkün bir varlığın bir müraciihe/tercih ediciye ihtiyaç duyması, ikincisi ise her hareketin veya değişimin bir nedeni gerektirmesidir. Eğer bir hareket var ise zorunlu olarak o, bir hareket

ettirici nedene ihtiyaç duyan yaratmanın öngörölmüş olan yaratma şeklinde değil tek yar

Felsefecilerin önde gelenle mayan *kadîm*, bir başka şeyc *kadîmlik* ile *muhdeslik/sonra* bünyesinde toplayan şeklinde yer alan varlıkların sürekliliği nır. Çünkü bu Allah için düş olan kesintili veya aralıklı var

3. Halk-ı Cedîd

“İlk yaratmada biz aciz n (halk-ı cedîd) hususunda şü yeniden yaratma anlamına g Arabî gibi bazı ehl-i hadîs v sürekli yeniden yaratma anla hem de sonraki dönem tefsir diriltirme (ba's), yeniden yara tilme (el-ba's ba'de'l-mevt) ş eden anlamlar verilmiştir.³³ cedîd'i *ikinci yaratılışa işaret* anlamına gelen 'halak' kavran *kumaşın kesilmesi ile yeni di* dikkat çeker.³⁴ Bunun anlar bitiminden sonra gelecek yen

²⁷ Hüseyin Atay, *Farabî ve İbn Sina'da Yaratma*, Ankara 2001, s. 121-122.

²⁸ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 28.

²⁹ Devvânî, *Celâl*, s. 8; Molla Sadrâ, *Şerhu İlâhiyyât Şifâ -et-Ta'likât ale'l-İlâhiyyât mine's-şifâ-* (nşr. Najafquli Habibi), Tahrân ts., s. 1019.

³⁰ Hüseyin Atay, *Farabî ve İbn Sina*

³¹ Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd Felse*

³² Kâf 50/15

³³ Mukatil b. Süleyman, *Tefsîru M Muhakkem el-Huvvarî, Tefsîru' te'vîli âyi'l-Kur'ân*, (nşr. Abdulla İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-masîr*, Bey 1418/1998, V, 594.

³⁴ İsbahânî, *el-Müfredât*, İstanbul 1

ler ve âyetin siyâk ve sibâkı göz önünde bulundurulduğunda, *halk-ı cedîd* ifadesinin sürekli yeniden yaratılmaya lafız itibariyle izin vermediği açıktır.

İbn Hazm, Mu'tezilî alim Nazzâm'ın ileri sürdüğü âlemin yaratılışının bir anda vuku bulduğu diğer bir deyişle âlemin bir anda toptan yaratıldığı görüşünü benimser. Âlemin içindeki sürekli değişimi Nazzâm *kumûn ve zuhûr* (gizlenme ve açığa çıkma/bilkuvveden bilfiile dönüşme) teorisi ile açıklarken İbn Hazm, bunu *halk-ı cedîd* kavramı ile açıklama yoluna gider. Buna göre Allah, yaratılmışların hallerini bir halden bir hale sürekli olarak dönüştürür. Bir diğer deyişle Allah, âlemi yok etmeksizin her an yeniden yaratır. Buna delil olarak "Biz sizi yarattık, sonra size suretler verdik, ardından meleklerle 'Adem'e secde edin' dedik"³⁵ meâlindeki âyeti delil getirir ve genel hatlarıyla şöyle yorumlar: Allah toprağı ve suyu yarattı, Adem'i de bunlardan yarattı, neslinin devamı için kandan meni meydana getirdi ve böylece insan neslinin devamı söz konusu oldu. Diğer canlıların yaratılışı da benzer şekilde gerçekleşti. Aslında bunlar dağınık vaziyette olan unsurların Allah tarafından bir araya getirilerek yeni bir şekil verilmesi yani dönüştürülmesidir. Çünkü İbn Hazm, ilk yaratılıştan sonraki yaratmayı, *dönüştürme ve halden hale geçirme* anlamlarına gelen *ihâle* ve *istihâle* kavramları ile ifade eder. O bu görüşünü, "Sonra biz onu başka bir yaratılış şeklinde inşa ettik"³⁶ ve "bir yaratmadan sonra diğer yaratma"³⁷ meâlindeki âyetler ile de destekler. Ancak İbn Hazm ilk yaratılış dışındaki sürekli yaratmada, yoktan var etme ve yok etmeyi kabul etmeme yönü ile kelimcilerin ileri sürdüğü teceddüd-i emsâl fikrinden ayrılır.³⁸

İbn Hazm'ın hemşehrisi olan ve sufi düşüncede dönüm noktası olarak kabul gören İbn Arabî de Allah'ın dışındaki varlıkların sürekliliğini ifade ve izah için anılan *halk-ı cedîd* kavramını kendi anlayışı doğrultusunda bir anlam yükleyerek düşünce örgüsü içinde ıstılahâ dönüştürür. İbn Arabî'ye göre Allah'ın her bir tecellisi yeni bir yaratma meydana getirir. Her yeni yaratma diğer yaratılanlar için bir ortadan kaldırılma/giderilmedir (zehâb). Çünkü o, İbn Hazm gibi yoktan yaratılma ve var olanın yok olmasını kabul

etmez. Mümkün olan şeyler ederler. Bu bir yok olma değil zehâb veya intikaldir. Bu gide tecellî, bir şey için bekâ/kalıcılıktır.³⁹ İbn Arabî, cisimlere dünü savunan kelimcilerden olan her şeyin *halk-ı cedide* ta var olan her şey var olma bunlar sürekli bir tecellî sonucu an yeni bir iştedir"⁴⁰ âyetinin iki zaman diliminde aynen var eder. Dolayısıyla bu düşünce varlıkların sürekli tecellî anlamı konusudur. Kelamcıların teceddümleri de eşyanın hakikat *cevher* olan ve bu isme layık olmaları, geçici ve her an yaratma ilahîlikleri sağlanan varlıklardır. nihai *cevher* olan Allah'ın araz ve içindeki varlıkların tamamı sinden hareketle Eş'arileri ele *cevher*, cisim ve araz şeklinde arazların toplamından ibaret olmasını şöyle devam ettirir: "C gördüler, bunların bir ve ayrı şünselelerdi bunların hepsinin görürlerdi." Bununla birlikte tekrarın da benzerliklerle ger nür.⁴¹ Öte yandan İbn Arabî dünya ile sınırlamaz hem dünya hayatından berzaha oradan

³⁵ el-A'raf 7/11

³⁶ el-Mu'minûn 23/14

³⁷ ez-Zümer 39/6.

³⁸ İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ahvâi ve'n-nihal*, Beyrut 1406/1986, V, 54-55; Mehmet Bayraktar, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, Ankara 2001, 36-41; Çağfer Karadağ, *İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, İstanbul 1997, s. 155.

³⁹ İbn Arabî, *Füsûsü'l-hikem* (nşr. E

⁴⁰ er-Rahmân 55/29.

⁴¹ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, a.melf., *Füsûsü'l-hikem*, s. 126; Ramazan Ertürk, İstanbul 2001 *rüşleri*, s. 154-156.

doğru halk-ı cedid yani bir yenilenme ile süreklilik devam eder gider. Hiçbir şey iki zaman diliminde aynı nefis olarak bulunamaz. Çünkü Allah'ın kudreti son derece geniştir, âlem ve içindekilerin bekâları/kalıcılıkları O'na bağlıdır. Bu durumda değişme/tagayyur bütün şeyler için vaciptir ve Allah her şeyin yaratıcısıdır.⁴²

İbn Arabî'den önce bu düşünceyi savunan sufiler bulunmaktadır. Bunlar içinde en dikkat çeken Aynu'l-Kudât el-Hemedânî'dir. Hemedânî, çevremizde gördüğümüz varlıkların gerçekte birer hiç (ma'dum) olduğunu, bunların varlık nuru (nûru'l-vücûd) ile aydınlatılmaları sayesinde ancak varlık sahnesinde göründüklerini dile getirir. Varlıkların, varlık nuru ile olan ilişkileri sürekli ama kesintilidir. Bunun anlamı, her şeyin her an yeni bir yaratılma ile varlıklarının sürdürülmesidir.⁴³ Hemedânî'nin, Ahmed el-Gazzâlî'nin doğrudan, Ebû Hamid el-Gazzâlî'nin de dolaylı olarak mürîdi olduğu hesaba katılırsa, onun bu sürekli yaratma fikrinin, Eş'arîlerin arazların teceddüd-i emsâl ile sürekli yaratılma düşüncesinden mülhem olduğu yani Gazzâlî'den aldığı varsayılabilir. Öte yandan kendisinin bildirdiğine göre İbn Arabî'nin ilk tanıdığı tasavvuf kitabı Kuşeyrî'nin *er-Risâle*'sidir.⁴⁴ Kuşeyrî'nin de Eş'arî'nin önemli bir takipçisi İbn Fûrek'in öğrencisi olduğu ve muhaliflere karşı mezhebini savunacak derecede sıkı bir Eş'arî olduğu⁴⁵ gerçeğinden hareketle İbn Arabî'nin de Eş'arî düşünceden etkilenmiş olabileceğini söylemek çok uzak bir ihtimal olmaz. Çünkü her iki sistemin mekanizması ve işleme biçimi an be an yaratılma ve bu yaratılmanın ilahî iradeye bağlı olduğu kabulü noktasından birbirine oldukça yakındır. Öte yandan İbn Arabî'nin özellikle isim ve sıfatlarla ilgili kurgusunun Eş'arî sistemine çok yakın olduğu göz önünde bulundurulursa, bu ihtimal biraz daha güçlenir.⁴⁶

Sonuç

Sonuç itibarıyla, arazların devamlığının teceddüd-i emsâl yani misallerin/benzerlerin yeniden yaratılması, cisimlerin ise üzerlerinde araz yaratıl-

ması ile bekâlarının/kalıcılıklarının sürekliliği, âlemin ve içindekilerin sürekli varlığı bir düşüncedir. Felsefecilerin yoktan var olmayı içermemesi, Felsefecilere göre bu teceddüd-i emsâl mümkün varlıklara birer yansıma olarak yaratıldığını kabul eden İbn Arabî'nin cedîd lafzı ile ifade etmek istediği yeni bir kabul etmeme yönü ile kelâmî İbn Arabî için geçerlidir. Ancak reddetmekle kalamcılardan ve İbn Arabî'ye karşı olanlardan farklıdır. Ona göre Allah, âlemi ve içindekileri (sabit gerçeklikler) varlık elbisi içinde bulunan nesneler ve varlıklarla Allah'ın ezeli ilminde mevcut varlık sahnesine çıkarılması, yaratılmasıdır. Ancak onun bu düşüncesi değildir. Onun ilahî ilimde mevcut bir ma'lum/bilinen ise ve yaratılmasında bu kelamdaki yoktan varlık İbn Arabî'nin *yaratma* kavramı ve sistemindeki kullanımına benzer olduğunu gösterir.

⁴² İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, Dâru Sâdır (DS), III, 395, IV, 280, 320, 439.

⁴³ İzutsu, *İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s. 173-174.

⁴⁴ İbn Arabî, *Risâletü Rûhi'l-Kuds*, Kahire 1409/1989, s. 92.

⁴⁵ bk. Kuşeyrî, *Şikâyetü Ehli's-Sunne bi hikâyeti mâ nâle lehum mine'l-mihne*, (Taceddîn es-Subkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ* içinde), , Beyrut ts. Dâru'l-Ma'rife, II, 275-288.

⁴⁶ bk. Çağfer Karadaş, *Muhyiddin İbn Arabî*, İzmir 2008, 158-170.

İbn Hazm'ın Mantık Anlayışı

İbrahim ÇAPAK*

İbn Hazm's Views on Logic

This paper examines İbn Hazm's views on logic. It examines İbn Hazm's views on concept, definition, proposition and its main categories. İbn Hazm, attaches enormous importance to establishing the proof through syllogism which consists of two propositions or premisses and conclusion. İbn Hazm investigates simple, component and conditional syllogistic. Also he tackles the method of analogy which is called qiyas in Islamic jurisprudence. This sort of qiyas was rejected by İbn Hazm.

Key Words: İbn Hazm, logic, concept, definition, proposition, syllogism, analogy.

Anahtar Kelimeler: İbn Hazm, mantık, kavram, tanım, önerme, kıyas, analogi.

İktibas / Citation: İbrahim Çapak, "İbn Hazm'ın Mantık Anlayışı", *Usûl*, 8 (2007/2), 23 - 46.

Giriş

İbn Hazm (994-1064)¹ kelam, fıkıh gibi ilimlerin yanı sıra mantık ilmi üzerinde de durmuş *et-Takrib* adlı eserini bu çerçevede ele almıştır. O, *et-Takrib*'de mantık konularını Aristoteles'in *Organon*'undaki sıraya göre inceler. *Kategoriler*'i "Esmâü'l-Müfred", *Perihermeneias*'ı "Kitabu'l-Ahbar", *Birinci Analitikler*, *İkinci Analitikler*, *Topika ve Sofistik* delileri "Burhan" başlıkları altında ele alır. Daha sonra *Reorik/Hitabet* ve *Poetika/Şiir*'e yer

verir.² İbn Hazm, mantık ve fıkıh mesesi açısından önemli olduğu kadar önemli faydası gerçekleri benzerlikler mantığının İslami ilimler için fıkıh ve kelamdan seçmiş, bölümler koymaya çalışmıştır. Bu durum olumsuz tavır nedeniyle mantık anlayışı söylenebilir.⁴

İbn Hazm, İspanya'da zahiri Bu doktrin çerçevesinde fıkıh masasını savunanlara karşı şiddetli *Muhalla*, *Nübez*, *İbtal ve Telhi* rın görüşlerini çürüten açıkla analogiyi savunanların görüşle

Biz bu yazımızda İbn Hazm rında tasavvurat başlığı altında görüşlerine değindikten sonra başlığı altında ele alınan ve mantık ve kıyas konuları hakkındaki g

1. Kavram, Tanım

İbn Hazm, kavram konusundaki sesler bilinçli ve bilinçsiz olmak bir amaca yönelik olarak çıkar

* Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Mantık ABD öğretim üyesi (Doç. Dr.), icapak@sakarya.edu.tr

¹ Ebu Muhammed Ali b. Ahmet b. Sa'id b. Hazm künyesi ile bilinen İbn Hazm, 994 yılında Kurtuba'da doğmuş ve 1064 tarihinde Manta Lişam'da (Niebla) vefat etmiştir. Bk. Rescher, Nicholas, *The Development of Arabic Logic*, London 1964, s. 158; Bingöl, Abdulkuddûs, "Endülüslü İbn Hazm'ın Mantığında Dil Konuları" *Felsefe Dünyası*, Sayı 8, (1993), s. 22; Demirci, Ahmet, *İbn Hazm ve Zahirlik*, Kayseri 1996, s. 9.

² İbn Hazm'ın *Hitabet ve Şiir*'i ayrı ve *Poetika* adlı eserlerini sonradan naklanabilir. Bk. Emiroğlu, İbrahim

³ İbn Hazm, "Risaletü'l-Tevfik ala Mısır, s. 43.

⁴ Bolay, Naci, "İbni Sina Mantığı Vasıtasıyla İslam Fıkıhına Uygulanmasında", Ankara 1983, s. 216.

⁵ Fadıl İ. Abdullah, "İbn Hazm'ın İlgili Notlar" (çev. İbrahim Aydın)

daki canlıların örneğin kuşların, köpeklerin çıkardığı sestir.⁶ İbn Hazm, bilinçli çıkarılan sesleri bir şahsa ya da birden fazla şahsa delalet eden sesler olmak üzere ikiye ayırmakta, tek şahsa delalet eden seslere “Zeyd”, “Amr”, “Emirü'l-müminin”, “bu at” vs. örneklerini, birden fazla şahsa delalet eden seslere ise “insan”, “renk” kavramlarını örnek vermektedir.⁷ İbn Hazm'ın tek şahsa delalet eden sesler dediği kavramların tekil kavramlara, birden fazla sese delalet eden sesler dediği kavramların ise tümel kavramlara karşılık geldiğini görüyoruz.

İbn Hazm, kavramlarla ilgili olarak müfred/tekil isimler üzerinde de durmaktadır. Ona göre müfred isimler beş kısma ayrılır. Bunlar şöyle sıralanabilir:

Mütevâtî' isimler: İsim ve tanımında birbirine uygun olan isimlerdir. At ve At veya canlı ve canlı gibi. Bu isimlerden her biri diğerine hem isim hem de tanım olarak uygundur.⁸ Gazâlî, insan teriminin kaplamında bulunan Zeyd, Amr, Halid gibi isimleri mütevâtî' olarak kabul etmektedir.⁹

Muhtelif/ayrık isimler: İsimlendirmede ve tanımda birbirinden farklı olan isimlerdir. Adam, merkep, gök, yer gibi. Bu tür isimler bir birlerinden tamamen farklıdır.

Eşsesli/müşterek isimler: İsimlendirmede birbirine uyan fakat tanımda birbirlerinden farklı olan isimlerdir: “Neser” ifadesi gibi. Bu ifade hem akbaba, hem atın bazı organları hem de yıldız anlamındadır. Yine “ayn” terimi; terazi, göz, altın ve güneş anlamındadır.

Eşanlamlı/müteradif isimler: Tanımında birbirine uygun olan, fakat isimlendirmede birbirlerinden farklı olan isimlerdir. Örneğin, “hamr” ve “ukar” terimleri “şarap”; “leys” ve “esed” terimleri “aslan” anlamındadır.

Müştak isimler: İsimlendirmede ve tanımda bir birinden farklı olan ancak sıfatlandırmada birbirine uygun olan isimlerdir. Elbisenin beyaz olma-

sı, kuşun beyaz olması gibi. farklıdır.¹⁰

İbn Hazm, bilinçli sesin s olmayan olmak üzere ikiye ettiği şeyden ayrılmaz iken, Zati sözcüğü cins, tür ve a olmayan sözcüğü de araz-ı ar ikiye ayırmaktadır.¹¹ İbn Hazm zikrettiğimiz cins, tür, ayrın tümele kısaca değinir. Ayrıca konularını oluşturan beş tüm incelemektedir.¹² İbn Hazm, olarak isimlendirdiği cevher, rum, sahip olma/mülk, etki detaylı bir şekilde durmaktadır.

Beş tümeli göz önünde b önemli olduğunu ifade eden eden, onu diğerlerinden ayrı şeylerden ayıran ancak o “resm/tanıtım” denir.¹⁴ Mue bütün resimler hadd değildir. lerden ayırırken, resimler, re bütün hadler resm iken bazı kapsamlıdır. Hadd, cins ve a oluşur. Hadde cins ve türü g diğer şeylerden ayırmak söz k âlimlerin haddi, “konunun ta veciz sözdür”, resmi ise “ko

⁶ Bk. İbn Hazm, *et-Takrib li'l Hadd'il-Mantık ve'l Madhal* ileyi, (tahk. İhsan Abbas), Beyrut, s. 11-12.

⁷ İbn Hazm, *age.*, s. 13.

⁸ Bk. İbn Hazm, *age.*, s. 36-37.

⁹ Bk. Çapak, İbrahim, *Gazâlî'nin Mantık Anlayışı*, Ankara 2005, s. 29.

¹⁰ İbn Hazm, *et-Takrib*, s. 36-37. Sö

¹¹ İbn Hazm, *et-Takrib*, s. 14-15.

¹² Bk. *age.*, s. 20-35; Porphyrios, *İsa*

¹³ Bk. İbn Hazm, *et-Takrib*, s. 44. Atademir), İstanbul 1995, s. 6 vd.

¹⁴ İbn Hazm, *age.*, s. 17; V. Vası Mantık ve'l-Ahlak, s. 244-245, Al

 eylerden ayıran veciz söz"d r"  eklinde tanımladıklarını ifade eder. Ona göre hadd, tanımlanan yüklemidir ve resm resmedilen yüklemidir.       onlardan her biri kendisinde olana sıfattır.¹⁵ Hadd için "İnsan konuşan canlıdır"  rne i verilebilir. Bu tanımda "canlı" terimi insanın yakın cinsi, "konuşma" ise insanın yakın ayrımıdır. Resme ise "İnsan g len ve a layan canlıdır"  rne i verilebilir. Bu örnekte "canlı", insanın yakın cinsi iken "gülme ve ağlama" terimleri insanın hassası, yani özelliği konumundadır.¹⁶

İbn Hazm, hadd ve resm incelerken birçok klasik mantık kitabında g rd      hadd-i tam ve hadd-i nakıs ile resm-i tam ve resm-i nakıs ayrımını yapmaz.¹⁷ Yukarıda da ifade edildiği gibi İbn Hazm'a göre bir şeyin tabiatını (mahiyetini) ortaya koymak için bir tanım yapıyor ise buna hadd (tanım), bir şeyin tabiatını ortaya konmadan bir tanım yapıyor ise buna da resm (tanıtım) denir.

2. Önerme

İbn Hazm'a göre söz, tekil ve bileşik olmak üzere ikiye ayrılır. "Adam", "Zeyd" gibi terimleri tekil söze örnek veren İbn Hazm, "Zeyd emirdir", "İnsan canlıdır" ifadelerini de bileşik söze örnek vermektedir. Ona göre bileşik söz haber, soru, nida, talep, emir olmak üzere be  kısıma ayrılır. Bunlardan d r  nde doğruluk ve yanlışlık söz konusu değildir. Yani soru, nida, talep ve emir c mleri yargı ifade etmediklerinden bunlar için "doğrudur" ya da "yanlıştır" denemez. Bu nedenle mantıkta önemli olan haber yani yargı c mleridir.¹⁸ Söz tam olmadığı durumlarda önerme meydana gelmez. Nitekim in ai olarak nitelenen emir, dua, nida gibi c mler önerme değildir.

İbn Hazm'a göre, bir yargı, konu ve yüklemden meydana gelir. Örneğin, "Zeyd sağlıklıdır" ifadesinde yargı iki isimden oluşmuştur: Birincisi, kendisinden haber verilen yani "konu", ikincisi ise konuyu ayırt eden bir sıfat

konumunda olan "yüklem" diğer. Nida ve soru c mlerinde söz, kendisi yüklem olan bir konu ile bir yüklem bir ba  ile birbirine bağlıdır. Konu söz konusu olduğu zaman tam olarak önerme olur. İbn Hazm, önermeleri yüklemli ve konu

2.1. Yüklemli  nermeler

Konu ile yüklemin bir bağlı olması önermeye yüklemli önerme olarak adlandırılır. İbn Hazm, bir konu ve bir yüklem bir ba  ile bir yüklem "isneyniye" (iki bölümlü) adını verir. Bu önermenin yanısıra nitelikleri üzerinde olumlu ya da olumsuzdur. Olumlu ve yanlış olabilir. Yüklemli  nerme bir yüklemle bir yüklem birbirine ba lanıyor ise önerme olumsuzdur. Olumsuz  nerme oluyor ise önerme olumsuzdur. Olumsuz  nerme olumsuzdur. Olumsuzluk ba ı kullanılarak bir önerme olumsuzdur. Olumsuz önermesi olumlu önermeye, " nermeye örnek verilmektedir" ifadesi üzerinde durmaktadır. Olumsuzluk harfiyle inkâr önermesi yanlış bir önermedir. Bölümlü yoktur"  eklinde inkâr etmemiştir. Bildiğimiz kadarıyla "hakiki  nerme" İbn Hazm'dır.

¹⁵ İbn Hazm, *et-Takrib*, s. 18-19; V. Vasıf Mustafa, age., aynı yer.

¹⁶ Bk. İbn Hazm, *age.*, s. 18-19; V. Vasıf Mustafa, *age.*, s. 244-245; Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantı a Giriş*, Ankara 2004, s. 83.

¹⁷ Hadd-i tam, Hadd-i nakıs; Resm-i tam ve Resm-i nakıs için bk.  ner, Necati, *Klasik Mantık*, Ankara 1996, s. 47; Emiroğlu İbrahim, *Klasik Mantı a Giriş*, Ankara 2004, s. 83.

¹⁸ Bk. İbn Hazm, *et-Takrib*, s. 38; V. Vasıf Mustafa, *age.*, s. 257.

¹⁹ İbn Hazm *et-Takrib li'Haddi'l-Mantı ında  nermeler*, İstanbul

²⁰ İbn Hazm *et-Takrib li'Haddi'l-Mantı ında  nermeler*, İstanbul

²¹ İbn Hazm *age.*, aynı yer; Bolay, N.

²² İbn Hazm, *et-Takrib*, s. 84.

²³ İbn Hazm, *age.*, s. 82.

²⁴ İbn Hazm, *age.*, s. 82-83.

2.3. Modal Önergeler

İbn Hazm, modalite kelimesinin karşılığı olarak “unsurlar” (anasır) kelimesini kullanır. Ona göre modal önergeler “zorunlu (vacip), mümkün ve imkânsız (mümteni)” olmak üzere üçe ayrılır. İbn Hazm modal önergeleri varlık sıralarına göre şöyle sıralamaktadır; zorunlu, mümkün öncedir, çünkü o mevcuttur, var olandır. Mümkün, var olma ihtimali de taşıdığı için zorunludan sonra gelir. İmkânsız ise en sonradır, çünkü ortaya çıkması ve var olması mümkün olmayan şeydir.³³

İbn Hazm, modal önergeleri açıklarken dini ilimlerden özellikle de fıkhıtan da örnekler verir. Hatta modal önerme çeşitlerini İslam fıkhiında aldığı şekilleriyle açıklamaya çalışır.

İbn Hazm, modal önergeleri şöyle açıklamaktadır:

2.3.1. Zorunlu: Zorunlu; ortaya çıkması zorunlu olan ve ortaya çıkmış bulunandır. Diğer bir ifadeyle, varlığı zorunlu olan şeydir. “Her sabah güneşin doğması” gibi. İslam fıkhiında buna “farz ve lâzım” denir. İbn Hazm’a göre zorunlu ikiye ayrılır. Birincisi, oluşundan önce bilinen ve oluşu zorunlu olandır, “Yarın güneşin doğması” gibi. Diğerisi ise zorunlu oluşundan önce nasıl olacağı kestirilemeyen durumdur, “Hastanın sağlığına kavuşması ya da ölmesi” gibi.³⁴

2.3.2. Mümkün: Mümkün, bazen meydana gelen, bazen meydana gelmeyen şeydir; “Yarın yağmurun yağması ya da yağmaması” gibi. İslam fıkhiında buna “helal ve mubah” denir.³⁵ İbn Hazm’a göre mümkün üçe ayrılır: Birincisi, “yakın mümkün”dür, Ekim ayında bulutların yoğunlaşması durumunda “yağmur yağmasının mümkün olması” gibi. İkincisi, “uzak mümkün”dür, birçok cesur insanın, daha az sayıda korkak insan karşısında bozguna uğraması gibi. Üçüncüsü ise “hakiki mümkün”dür; bunun her iki tarafı eşittir; “duran insanın oturması veya yürümesi” gibi.³⁶

³³ İbn Hazm, *age.*, s. 86-87.

³⁴ İbn Hazm, *age.*, aynı sayfalar.

³⁵ İbn Hazm, *age.*, s. 86.

³⁶ İbn Hazm, *age.*, s. 86; Bolay, M. Naci, *age.*, s. 97; N. Bolay, “İbni Sinâ Mantığıında Modal Önergeler ve Bu Önergelerin İbni Hazm Vasıtasıyla İslâm Fıkhiına Uygulanışı”, *Uluslararası İbni Sinâ Sempozyumu Bildirileri*, Ankara 1984, s. 213-214.

İmkânın bu kısımları, fıkhi mekruh”; “mübah-müsavi” ş 

İbn Hazm’a göre, “m mk  bazen de Şüphe ifade eder, ‘mümkün olumlu, ‘Bu hasta mümkün olumsuz, ‘Bu hasta Őüpheliye  rnek verilebilir.³⁸

2.3.3. İmkânsız: İmk nsı kendisine götüren hiçbir yol suyun altında kalması veya bi da buna ‘haram ve mahzur’ c

2.4. Önergeler Arası İli k

İbn Hazm,  nergeler aras döndürme üzerinde de durma

Karşı olma: İbn Hazm, k ele almaktadır. Ona göre ko bakımından bir, fakat niteli karşıt) yani karşıt önerme olan

Bütün insanlar canlıdır,

Hiçbir insan canlı değildir,  ner

 eli me: Konu ve yüklemi celik bakımından birbirlerinde ‘ m’ (genel karşıt) yani  eli ik

Bütün insanlar canlıdır,

Bazı insanlar canlı değildir,  ner

³⁷ İbn Hazm, *et-Takrib*, s. 86. Mub zaman ise günah olmayan Őeydi i lendi i zaman günah olmayan, tarak yemek yemek” gibi. Mubal olmayan işlerdir. ‘Elbisenin ister 86.

³⁸ İbn Hazm, *age.*, s. 86.

³⁹ İbn Hazm, *age.*, aynı yer.

⁴⁰ İbn Hazm, *age.*, s. 92.

İbn Hazm, iki yönden birden yani hem nicelik hem nitelik bakımından farklı olan iki önermenin, aykırılık bakımından, tek yönden farklı olan iki önermeden çok daha kuvvetli olduğunu ifade eder.⁴¹ Böylece İbn Hazm, çelişğin aykırılık bakımından karşıtından daha kuvvetli olduğunu ifade etmektedir.

Döndürme: Döndürme İbn Hazm'a göre bir önermenin olumlu ve olumsuzluğuna, doğru ve yanlışlığına dokunmadan yüklemine konu, konusunu yüklem yapmaktır.⁴² Ona göre, tümel olumlu önermenin döndürmesi tikel olumlu (A-I) olur.

Bütün insanlar canlıdır, önermesinin döndürmesi,

Bazı canlılar insandır, önermesi olur.⁴³

Tikel olumlu önermenin döndürmesi tikel olumlu (I-I) olur.

Bazı kâfirlerin kanı mubahtır, önermesinin döndürmesi

Bazı kanı mubah olanlar kâfirdir, önermesi olur.

Tümel olumsuz önermenin döndürmesi tümel olumsuz (E-E) olur.

Hiçbir insan taş değildir, önermesinin döndürmesi,

Hiçbir taş insan değildir, önermesi olur.⁴⁴

Tikel olumsuz önermenin döndürmesi (O-Yok) olmaz. Çünkü bu önermenin her zaman onaylanma durumu yoktur. Örneğin, imkânsız olumsuz kılarak, "Bazı insanlar taş değildir" önermesinin döndürmesi, "Bazı taşlar insan değildir" önermesi olur ve her iki önerme de doğru olur.⁴⁵

İbn Hazm, birçok İslam mantıkçısı gibi önermelerin düz döndürmesi üzerinde dururken ters döndürme üzerinde durmamaktadır. Buna karşılık İbn Hazm, pek de klasik kaynaklarda rastlayamadığımız modal önermelerin düz döndürmesini incelemekte ve örneklerini de fıkıhtan/İslam hukukundan seçmektedir.⁴⁶

3. Kıyas (Burhan)

Kıyas, bütün felsefecilerin önemli bir konudur. Çünkü "etmek" kıyasla mümkündür. İbn Hazm, mantıkta kullanılan kıyas olarak isimlendirir. Ona göre bir hükümle hükmü gerektiren özelliklere sahip olmalarından dini konularda hüküm vermede Analoji, geçersizdir ve geçersiz sütün, -haram kan ve bağırsaklardan -içki haram olduğu halde veriyor. Böylelikle -kıyasta geçerliliği geçersiz hale gelmiş bir şekilde eleştirerek benzerlikte yediğini ifade eder ve bu bağlamda Ona göre Nahl/78, Bakara/171 olduğunu açıkça ortaya koyar. Bu sonrakı ifadelerle yer vermektedir. Bu şeyleri söylememizi haram ni ve öğretmediğini biliyoruz.

⁴¹ İbn Hazm, *age.*, aynı yer.

⁴² İbn Hazm, *age.*, s. 108; Bolay, M. Naci, *İbni Sina Mantığına Önergeler*, s. 115.

⁴³ İbn Hazm, *age.*, s. 109.

⁴⁴ İbn Hazm, *age.*, s. 110-111

⁴⁵ İbn Hazm, *age.*, s. 110; Bolay, M. Naci, *age.*, s. 116.

⁴⁶ Bk. İbn Hazm, *et-Takrib*, s. 112.

⁴⁷ İbn Hazm, *Usûl-i Din*, (çev. İbrahim)

⁴⁸ İbn Hazm, *age.*, s. 68-69; bk. A. 104, 1984 New Haven, s. 67.

⁴⁹ Bk. İbn Hazm, *Usûl-i Din*, s. 70-71; Ahmet Demirci, *İbn Hazm ve Zâ*

⁵⁰ Söz konusu ayetlerin meâli şöyle sizi çıkaran O'dur. Siz hiçbir şey O'dur." (Bakara/151) "De ki: "Râ tecavüzü, hakkında hiçbir delil bilmediğiniz şeyleri söylemenizi ilgili olarak Yusuf/111, Nahl/66-

küm verilemez.”⁵¹ Aslında İbn Hazm'ın incelediği ayetlere bakıldığında bir takım zorlamalarla analojinin geçersizliğini ileri sürdüğü görülür.

İbn Hazm, kıyası savunanların benzerlikten hareketle bir şey hakkında hüküm verdiklerini, bu benzerliğin de bütün özelliklerinde geçerli olduklarını ileri sürdüklerini oysa dünya da bütün özelliklerinde benzer olan iki ayrı şeyin bulunmasının mümkün olmadığını ifade eder.⁵² O, kıyasın yani analojinin geçersizliği hakkında sahabenin de icmasının olduğunu, dolayısıyla hiçbir şekilde kıyas ile bir şey hakkında hüküm verilemeyeceğini ileri sürer.⁵³ Biz burada analojiden daha ziyade İbn Hazm'a göre kıyas, şekil ve çeşitleri üzerinde durmak istiyoruz.

Kıyas İbn Hazm'ın ifadesiyle burhan, öncül adı verilen birden çok önermeyle, sonuç adı verilen bir önerme arasında mantıkça geçerli bir ilişki kurmaktır. Bir başka ifade ile kıyas, verilmiş önermelere dayanarak zihnin onlardan, zorunlu olarak, bir sonuç çıkarma işlemidir.⁵⁴

İbn Hazm, temelde kıyasları yüklemli (iktirani) ve şartlı olmak üzere ikiye ayırır, şartlı kıyasları da bitişik şartlı ve ayrık şartlı şeklinde ayrıma tabi tutar.

3.1. Yüklemli Kıyas

Yüklemli kıyas, sonucu veya çelişigi öncüllerde açık bir şekilde ifade edilmeyen kıyastır.⁵⁵ İbn Hazm'a göre iki önermenin bir araya getirilmesine “karine” adı verilir. İki önermenin bir araya getirilmesi ile zorunlu olarak üçüncü bir önerme meydana gelir. Bu üçüncü önermeye “sonuç (netice)” denir. Ona göre öncüller ve sonuç Yunanca'da “silcismus”, Arapça'da ise “el-camia” olarak isimlendirilir.

Bütün insanlar canlıdır

Bütün canlılar cevherdir

O halde bütün insanlar cevherdir

şeklindeki bir kıyasta ilk önermeden ortaya çıkan önerme bulunmasına ise “el-caima” ya

İbn Hazm, kıyası bilmek den dolayı, kıyas şekillerini el (muhtemel), “tekil (şahsi)” örneğinde ayrıntılı bir şekilde durdurur. “Kitabu'l-burhan” başlığı altında alması kıyasın ikinci ve üçüncü den bir kıyasın elde edilmesi ve doğru bir şekilde döndürülürdür.⁵⁷

İbn Hazm'a göre bir önerme kavramdan meydana gelir, kökeni “haberdir”. İki önermenin bir Bu iki önermede de tekrar ed birinde bulunan bir lafız d insanlar canlıdır”, “Bütün ca ramı her iki önermede de t olarak isimlendirilir. Birinci ikinci öncül de “cevher” ka önermenin birinde bulunan b

İbn Hazm'a göre kıyasın ş ikincisinde konu veya her iki konu olur. Büyük terimin k küçük terimin içinde yer aldır. Örneğin,

Bütün insanlar canlıdır.

Bütün canlılar cevherdir

⁵¹ İbn Hazm, *Usûl-i Din*, s.72.

⁵² İbn Hazm, *age.*, s. 74.

⁵³ İbn Hazm, *age.*, s. 76.

⁵⁴ el-Muzaffer, Muhammed Rıza, *Mantık*, Lübnan 1980, s. 203; Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 138; Taylan, Necip, *Mantık Tarihçesi Problemleri*, İstanbul 1996, s. 122.

⁵⁵ Yaren, Tahir, *Kıyasların Yapısı*, Ankara 2003, s. 19.

⁵⁶ İbn Hazm, *et-Takrib*, s. 106; bk. İbn Hazm of Cordova on Logic”, Jad

⁵⁷ Bk. İbn Hazm, *et-Takrib*, s. 108-1

⁵⁸ İbn Hazm, *et-Takrib*, s. 108.

öncüllerinde “cevher” terimi büyük terimdir. Çünkü “cevher” terimi hem canlı teriminden hem de insan teriminden daha geneldir. “İnsan” terimi ise cevher teriminden daha dar anlamlı olduğu için küçük terimdir.

İbn Hazm kıyasın şartlarına da değinmektedir. Ona göre iki olumsuz, iki tikel ve iki şahsi önermeden sonuç çıkmaz. Ortak terim kesinlikle sonuçta yer almaz. Sonuç öncülerin ihtiva ettiği anlamdan daha dar anlamlı olmalıdır. Öncüllerden biri belirsiz diğeri niceleyici (surlu) ise sonuç belirsiz, öncüllerden biri tikel ise sonuç tikel, öncüllerden biri tekil (mahsus) ise sonuç tekil, öncüllerden biri olumsuz ise sonuç olumsuz, öncüllerden biri tikel veya tekil, diğeri olumsuz ise sonuç tikel olumsuz veya tekil olumsuz olur.⁵⁹ İbn Hazm, öncülerden birinin tikel veya tekil oluşuna şu örneği vermektedir:

Hiçbir insan taş değildir.

Zeyd insandır.

O halde Zeyd taş değildir.

Aynı şekilde önermelerden biri zorunlu, diğeri mümkün olursa sonuç sadece mümkün olur. Eğer öncüller birbirine eşit ise sonuç da onlar gibi olur. Yani öncüllerin her ikisi de olumlu ise sonuç olumlu, her ikisi zorunlu ise sonuç zorunlu, her ikisi mümkün ise sonuç mümkün her ikisi de belirsiz ise sonuç belirsiz olur. Ancak her iki öncül, tümel ise sonuç bazen tümel bazen de tikel olabilir.

Bazen iki olumsuz öncülden doğru, iki olumlu (sahih) öncülden de yanlış sonuç çıkabilir. Örneğin,

Hiçbir insan taş değildir.

Hiçbir taş merkep değildir

O halde hiçbir insan merkep değildir, kıyasında öncüllerin her ikisi de olumsuz oldukları halde sonuç doğrudur. Ancak bu tür kıyaslar her zaman doğru sonuç vermediği için kendilerine güvenilmez.

Zeyd beyazdır.

Bazı beyazlar taştır

O halde Zeyd taştır,

⁵⁹ İbn Hazm, *age.*, s. 113-114; bk. Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Ankara 1996, s. 113-114; Yaren, Tahir, *age.*, s. 22-24.

kıyasında öncüller doğru olduğ

İki öncülden biri yanlış ise

Bütün insanlar taştır.

Bütün taşlar cevherdir.

O halde bütün insanlar cevherdir.

Bu kıyasın birinci öncülü y
doğrudur.

Tekil önerme ile tikel öner

Zeyd konuşandır.

Bazı konuşanlar ölüdür.

O halde Zeyd ölüdür.

Bu sonuç doğrudur, fakat i
nilmez.⁶⁰

Küçük terim, sonuçta dai
olarak yer alır, büyük terim i
olarak bulunur.⁶¹

Yüklemli Kıyasın Şekilleri

İbn Hazm'a göre yüklemli
ikinci şekil dört ve üçüncü ş
doğru sonuç veren ve bütün
İbn Hazm, kıyas şekillerini i
ortaya koyar. O, kıyas modla
kelam ve fıkıh ile ilgili örnekle

İkinci ve üçüncü şekiller i
birinci şekil mantıkçılar tara
şekil olarak kabul edilmiştir. I
konu, diğlerinde ise yüklem c
öncüllerin birinde kendisind

⁶⁰ İbn Hazm, *et-Takrib*, s. 114-115.

⁶¹ İbn Hazm, *age.*, s. 116.

⁶² İbn Hazm, *et-Takrib*, s. 113-114
(nşr. Süleyman Dünya), Kahire 1

yüklem ve nitelik şeklinde yer alır. Birinci şeklin büyük önermesi ister olumlu ister olumsuz olsun daima tümeldir, küçük önermesi ise daima olumludur. Bu şeklin dört modu vardır.⁶³ Kıyasın birinci şekline şu örnek verilebilir:

Bütün sarhoş ediciler şaraptır.

Bütün şaraplar haramdır.

O halde bütün sarhoş ediciler haramdır.⁶⁴

Orta terim her iki öncülde de yüklem ise kıyasın ikinci şekli meydana gelir. Bu şeklin iki öncülünden biri olumsuz, büyük önermesi tümel olmalıdır. Birinci şekilde olduğu gibi bu şeklin de dört modu vardır.⁶⁵ Kıyasın bu şekline şu örnek verilebilir:

Bütün insanlar canlıdır.

Hiçbir taş canlı değildir.

O halde hiçbir insan taş değildir.⁶⁶

Orta terim, her iki öncülde de konu ise kıyasın üçüncü şekli meydana gelir. Sonucu ise daima tikelidir. Küçük önerme olumlu olmalıdır. Bu şeklin altı modu vardır.⁶⁷ Kıyasın bu şekline de şu örnek verilebilir:

İffetli bir kadına iftira atan her iftiracı fasıktır.

İffetli bir kadına iftira atan her iftiracıya had uygulanır.

O halde bazı fasıklara had uygulanır.⁶⁸

İbn Hazm'a göre bir kıyas, sonucu tümel olumlu olursa tikel olumlu; tikel olumlu olursa tikel olumlu; tümel olumsuz olursa tümel olumsuz olarak döndürülür. Tikel olumsuz döndürülemez. Eğer tümel, doğru olursa tikel de doğru olur, fakat tikel doğru ise tümel doğru olmayabilir. Kıyasın ikinci ve üçüncü şeklinden olan modlardan doğru sonuç elde etmek için döndürme konusunun iyi bilinmesi gerektiğini aksi halde bir takım yanlışların

yapılabileceğine dikkat çeken sonuç verenlere yer verdiğini

3.2 Şartlı Kıyaslar

Bu tür kıyaslar yüklemli k gelirler. Bu öncüllerden biri b Yüklemli önerme, şartlı öner (ard bileşen) ya aynen tekrar Eğer yüklemli öncülde, şartlı c tali sonuç olarak çıkacaktır. çelişki ise, o zaman da sonu kıyasların iki modu vardır. Ç masından veya mukaddemin tür kıyasların öncüllerinden e yanlışlığı bağlantılı olduğu d eden evli, baliğ, akıllı fakat önermesi iki hükümden meyc ve duldur” kısmı birinci hük ikinci hükmü oluşturur. Bir “tali” olarak isimlendirilir. İ “mualaka bih” olarak isim “müsebbep”, ikincisine “sebebebe; dünyanın ay ile güne olarak göstermektedir.⁷¹

3.2.1. Bitişik Şartlı Kıyaslar

Bitişik şartlı kıyaslar iki ön meden oluşurken, ikinci ön olumlu veya olumsuz şeklidir.

⁶³ İbn Hazm, *age.*, s. 116-117; bk. Öner, Necati, *age.*, s. 118-119; Yaren, Tahir, *age.*, s. 26-27. Bu şeklin mod ve örnekleri için bk. İbn Hazm, *et-Takrib*, s. 117, 121-122; Çapak, İbrahim, “İbn Hazm Mantığında Kıyas”, *Felsefe Dünyası*, 2006/1, sayı 43, s. 113-114.

⁶⁴ İbn Hazm, *age.*, s. 121.

⁶⁵ Bk. Öner, Necati, *age.*, s.119-120; Bu şeklin mod ve örnekleri için bk. İbn Hazm, *et-Takrib*, s. 117-119, 122; Çapak, İbrahim, *agm.*, s. 114-116.

⁶⁶ İbn Hazm, *age.*, s. 117.

⁶⁷ Öner, Necati, *age.*, s. 121; Bu şeklin mod ve örnekleri için bk. İbn Hazm, *et-Takrib*, s. 120, 121, 122-123; Çapak, İbrahim, *agm.*, s. 116-119; V. Vasıf Mustafa, *age.*, s. 255.

⁶⁸ İbn Hazm, *age.*, s. 122.

⁶⁹ İbn Hazm, *age.*, s. 123.

⁷⁰ Bk. İbn Hazm, *age.*, s. 125; Yaren, Tahir, *Kıyasların Yapısı*, s. 47.

⁷¹ İbn Hazm, *et-Takrib*, s. 125-126.

veya çelişği sonucu olarak ortaya çıkar.⁷² Yani bitişik şartlı kıyasların ilk öncülü bitişik şartlı önermeden oluşur. Bitişik şartlı önermede bir hüküm diğer hükme bir şart ile bağlı olur. Buna göre bir hükmün doğruluğu da yanlışlığı da diğer hükme bağlıdır. Örneğin, “Eğer zina eden evli, baliğ, akıllı ise kırbaçlanır ve recm edilir” önermesi iki hükümden oluşmaktadır. Birinci hüküm “zina eden kişi evli, baliğ ve akıllıdır” ifadesi, ikinci hüküm ise “o kırbaçlanır ve recm edilir” ifadesidir, bu iki hüküm şart edatı ile birbirlerine bağlanmışlardır. Bu hükümlerden birinin gerçekleşmesi diğerinin gerçekleşmesine bağlıdır. Eğer hükümlerden biri gerçekleşmez ise diğeri de gerçekleşmez. Söz konusu önerme şu şekilde kıyas formuna sokulabilir:

Eğer zina eden evli, baliğ ve akıllı ise kırbaçlanır ve recm edilir (birinci öncül).

Zina eden evli, baliğ ve akıllıdır (ikinci öncül).

O halde zina eden kırbaçlanır ve recm edilir (sonuç).

Şartlı önermenin mukaddem ve talisi birlikte olumsuz, birlikte olumlu veya biri olumlu diğeri olumsuz olabilir.⁷³

Bitişik şartlı kıyaslarda tali istisna edildiğinde zorunlu olarak mukad-dem de istisna edilmiş olur.

Eğer Zeyd doktor ise âlimdir

Fakat Zeyd âlim değildir

O halde Zeyd doktor değildir, gibi

Görüldüğü üzere Zeyd'in doktorluğu âlim olmasına bağlı ise ve Zeyd'in âlim olmadığı kabul ediliyorsa onun doktor olmadığı da kabul edilmek durumunda kalınır. Bu kıyasta mukaddem doğru kabul edilirse zorunlu olarak tali de doğru kabul edilmiş olur. Şöyle ki:

Eğer Zeyd doktor ise âlimdir

Zeyd doktordur.

O halde Zeyd âlimdir.

Bu tür kıyaslar da taliyi olduğu gibi ve mukaddemin çelişğini kabul etmek sonuç meydana getirmez. Yani Zeyd'in doktor olmaması âlim olmadı-

⁷² Emiroğlu, İbrahim, *age.*, s. 168; Çapak, İbrahim, *Gazali'nin Mantık Anlayışı*, Ankara 2005, s.172.

⁷³ Bk. İbn Hazm, *et-Takrib*, s. 125–126; Çapak, İbrahim, *agm.*, s. 120.

ğına delalet etmediği gibi Ze
delalet etmez.⁷⁴

3.2.2. Ayırık Şartlı Kıyasla

[illegible]

Eğer birinci öncüldeki hükmün unutkanlıktan ya da kasıtlı olarak şartlı önermenin kısımları tarafından söylenip söylenmediği ya sıcaktır veya soğuktur” denilince göz önünde bulundurulmadıkça oturuyor ya da bir yere dayanamaz tam olmaz. Çünkü Zeyd’in oturması ayrıklıktan ya da bir yere dayanamamasından dolayı değil, Ayrıklıktan ya da bir yere dayanamamasından dolayıdır. Ayrıklıktan ya da bir yere dayanamamasından dolayıdır. Ayrıklıktan ya da bir yere dayanamamasından dolayıdır. Ayrıklıktan ya da bir yere dayanamamasından dolayıdır.

Âlem ya ezelidir ya da hadistir.

Fakat âlem hadistir.

O halde âlem ezeli değildir.

⁷⁴ Bk. Ibn Hazm, *op. cit.*, s. 127-128; (

⁷⁵ Ibn Hazm, *age.*, s. 129,131; bk. E

Şartlı önermenin kısımlarından biri olumsuzlanıp ispatladığında zorunlu olarak diğer kısım doğru olur. Örneğin,

Âlem ya ezelidir ya hadistir.

Âlem ezeli değildir.

O halde âlem hadistir.

Şartlı önermenin kısımları ikiden fazla olduğunda onlardan biri doğru-
landığında, onun diğerlerine muhalif olduğu ortaya çıkar. Eğer bütün
kısımlar olumsuzlanır sadece biri olumsuzlanmaz ise olumsuzlanmayan
hakkında kesin bir kanaat oluşur. Örneğin,

Bu tat, ya lezzetsiz ya kötü ya tatlı ya acı ya ekşi ya tuzlu ya da bozuktur.

Fakat acıdır.

O halde lezzetsiz, kötü, tatlı, ekşi, tuzlu, bozuk değildir.

Bu durumda geri kalan bütün kısımlar olumsuzlanır yani ikinci öncül olarak “lezzetsiz, kötü, tatlı, ekşi, tuzlu ve bozuk değildir” dendiğinde acı olduğu ortaya çıkar. Yine, “Bu sayı diğer sayıya ya eşit, ya ondan küçük ya da ondan büyüktür” önermesinde kısımlardan biri onaylandığında diğer ikisi onaylanmamış olur. Yani

Bu sayı diğer sayıya ya eşit ya ondan küçük ya da ondan büyüktür.

Bu sayı diğerine eşittir.

O halde bu sayı diğer sayıdan küçük veya büyük değildir.

Bu sayı diğerinden küçük veya büyük değildir

O halde bu sayı diğer sayıya eşittir.

Eğər

Bu sayı diğer sayıya ya eşit ya ondan küçük ya da ondan büyüktür

Bu sayı diğerine eşit değildir denirse şüpheli bir sonuç ortaya çıkar. Çünkü bu durumda sayının diğer sayıdan küçük de büyük de olması mümkündür.⁷⁶

Sonuç

İbn Hazm, *et-Takrib* adlı eserinde mantık konularını ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır. O, söz konusu eserde mantık konularını ele alırken Aristoteles'in takip ettiği sıralamayı takip etmektedir. Yani *Kategoriler*'i “Esmâül-

⁷⁶ İbn Hazm, *age.*, s. 130-131. Benzer örnekler için bk. İbn Hazm, “Risaletü Meratibü'l Ulum” *Resail* içinde (thk. İhsan Reşid Abbas), Mısır Trhz, s.72-73.

Müfred”, *Perihermeneias*’i “*Analitikler, Topika ve Sofistik*” başlıkları altında ele alır. Bu başlıkların yanı sıra ise “Şiir” başlıkları altında ele alır. Bu başlıkların dışında Aristoteles’in konularının hepsi üzerinde çalışır. Örneğin, bu başlıkların dışında sıra onların niceliklerini de çalışır. Bu konuda İbn Hazm, tanımı sadece tam ve hadd-i nakıs; resm-i tamm ve nakıs’tır. Önergeler konusunda İbn Hazm, oluştuğuna yer veren İbn Hazm, ilk defa Stoacı mantıkçıların şartlı önergeler üzerinde aydınlatır. Önergeleri işlerken ma’dule ve nakıs’ta dikkat çekmektedir. Ayrıca, önergelerin döndürmesi üzerinde de örneklerle açıklamaktadır. İbn Hazm, döndürmesi dikkat çekicidir. Çünkü döndürmesi konusunu ele alır.

İbn Hazm, Aristoteles ma Aristoteles'in ele almadığı bit durur, hem yüklemli kıyas ve kıyaslara dini ilimlerden örne anlamdaki kıyasa “burhan” kavramının yerine kullanır. C sine ciddi bir şekilde karşı çıkı hareketle hüküm verilemeye benzer olan hiçbir şey yoktur kullanılmasına karşı çıkarken doğrusu kıyas şekillerinden ç mizi sağladığını ifade eder. C kesin ya da yüklemli dediğim üç şekli üzerinde durmaktadır yer alan ancak Aristoteles'in s değinmemektedir. O, kıyas

edildiği gibi dini ilimlerden özellikle kalam ve fıkıhtan örnekler vermektedir. Kanaatimizce İbn Hazm'ın kıyası işlerken dini ilimlerden örnekler vermesi mantığa karşı var olan ön yargıyı kaldırmak ve mantığın dini ilimlerde de kullanılabileceğini göstermek amacıyla kaynaklanabilir. Ayrıca İbn Hazm, kıyas konusunu incelerken önerme çeşitlerine ve döndürme konusuna dikkat çeker. Çünkü önermeler olmadan kıyas oluşturulamaz. Ona göre doğru sonuç elde etmek için önermelerin çeşitlerini bilmek yeterli değildir. Önermelerin nasıl döndürüldüğünü de bilmek gerekir. Aksi halde kıyas modlarının bazılarında sonuç elde etmek mümkün olmaz.

Kaynakça

- A. G. Chejne, "İbn Hazm of Cordova on Logic", *Jads*, 104, New Haven 1984.
A. G. Chejne, *Ibn Hazm*, Chicago 1982.
Aristoteles, *Organon I Kategoriyalar* (çev. H. Ragıp Atademir), İstanbul 1995.
Bingöl, Abdulkuddûs "Endülüs'lü İbn Hazm'ın Mantığında Dil Konuları" *Felsefe Dünyası*, Sayı 8, (1993)
Bolay, M. Naci "İbni Sina Mantığında Modal Önermeler ve Bu Önermelerin İbni Hazm Vasıtasıyla İslam Fıkıhına Uygulanışı" *Uluslararası İbni Sina Sempozyumu Bildirileri* içinde, Ankara 1983.
Bolay, M. Naci, *İbni Sina Mantığında Önermeler*, İstanbul 1994.
Çapak İbrahim, "İbn Hazm Mantığında Kıyas", *Felsefe Dünyası*, 2006/1, sayı 43.
Çapak, İbrahim, *Gazali'nin Mantık Anlayışı*, Ankara 2005.
Demirci, Ahmet, *İbn Hazm ve Zahirlik*, Kayseri 1996.
el-Muzaffer, Muhammed Rıza, *Mantık*, Lübnan 1980.
Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, Ankara 2004.
Fadıl İ. Abdullah, "İbn Hazm'ın Din Hukukuyla İlgili Meselelerde Kıyası Reddedişiyle İlgili Notlar" (çev. İbrahim Aydın) *Usûl-i Din* içinde, İstanbul 1991.
Gazali, *Miyaru'l-İlm*, (nşr. Süleyman Dünya), Kahire 1961.
İbn Hazm, "Risaletü Meratibü'l Ulum" *Resail* içinde (thk. İhsan Reşid Abbas), Mısır tsz.
..., "Risaletü'l-Tevfik ala Şari'n-Necat" *Resail* içinde, (thk. İhsan Reşid Abbas), Mısır tsz.
..., et-Takrib li'l Haddil Mantık ve'l Madhal ileyihi, (thk. İhsan Abbas), Beyrut tsz.
..., *İhkam fi Usuli'l Ahkam*, c. 2, Kahire 1992.
..., *Usûl-i Din* (çev. İbrahim Aydın) İstanbul 1991.

Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Anl
Porphyrios, *İsagoge* (çev. Betül Ç
Rescher, Nicholas The Developm
Taylan, Necip, *Mantık Tarihçesi*
V. Vasıf Mustafa, *İbn Hazm ve*
Abudabi 2000.

Yaren, Tahir, *İbn Sina Mantığına*
Yaren, Tahir, *Kıyasların Yapısı, A*

Delâ' ilu'n-Nübüvvenin İşlevselliği Üzerine

Nimetullah AKIN*

On the Functionality of Dala'il al-Nubuwwah (Proofs of Prophethood)

Allah the Almighty sent prophets to convey/inform his commandments to the humanity and gave them some proofs to confirm their prophethood. The evidences of prophethood differ from prophet to prophet depending on general circumstances of the period and understanding of the people. For instance Moses was given power of transformation of his rod to serpent in a period when magic was very popular. Similarly, Jesus was given permission to return dead to life in a period when medicine was in demand. The Qur'an was given to the prophet Muhammad as a challenging revelation with its text and contents when the rhetoric was appreciated. Sources inform us that the prophet, beside the Qur'an, produced visible miracles and gave notice of some future events. But, do these miracles, which aim to encourage and comfort the prophet and his companions, have any function in confirmation of the prophethood of Muhammad? This article discusses the functionality of the above-mentioned miracles from the perspective of proof of prophethood of Muhammad.

Key Words: Miracle, Dala'il, Nubuwwah, Ghayb, Signs of Qiyamah, Fitan, Muhammad, Prophethood

Anahtar Kelimeler: Mucize, Delail, Nübüvvet, Gayb, Kıyamet Alametleri, Fiten, Hz. Muhammed, Peygamberlik

İktibas / Citation: Nimetullah Akın, "Delâ' ilu'n-Nübüvvenin İşlevselliği Üzerine", *Usûl*, 8 (2007/2), 47 - 70.

GİRİŞ

Evreni ve onun içinde bulunan eşyayı yoktan var eden Yüce Allah yaratılışın bir parçası olarak insanları kendisine kulluk etsinler¹ diye yeryüzüne halife kılmış,² daha sonra emir ve yasaklarını bildirmek üzere yine insanlar arasından seçtiği elçiler göndermiştir. Seçilen bu elçiler tarih boyunca

insanları doğru yola ulaştırma hüsnü kabul bazen de inkârla rının haklılığını ispat etmekte Allah'ın yardımı ile bir takım bazılarını ikna etmiş ve hak d inkârlarını ispat sadedinde aç

Yüce Allah her Peygamber cı olsun diye bazı işaret ve mu tap oldukları kitlenin anlayış ve sihirbazlığını altın çağını gönderen Yüce Allah, ona as sihrin en üst seviyede olduğu ile dönemin en değme sihirb yola girmelerini sağlamıştır.³ uzun bir mesafeden göz açıp getirtmesi⁴ de bu neviden bir bu harikulade eylem Belkıs'ın ölülerini diriltmesi, saklı eşyaları si⁶ gibi Kur'ân-ı Kerîm'de bal eklenebilir.

Her mucize peygamberliği gamberliği ispat için sunulac Mucize ve delil ayrımını yap ber'in mucizelerinin tasnifind hem *delâ'il* (deliller) olarak çünkü bunlar nebiler tarafı tirme konusunda bir başkas adlandırılması ise peygambe içindir. Ancak bazı sebepler v isimlendirilemezler, çünkü pe meydana gelmelerinde peyg

* Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis ABD Öğretim Üyesi (Yrd. Doç. Dr.), nakin@comu.edu.tr

¹ Ez-Zâriyât 51, 56

² El-Bakara 2, 30

³ Tâ-hâ 20, 17-22; 56-74

⁴ En-Neml 27, 38-43

⁵ En-Neml 27, 44

⁶ Âl-i 'İmrân 3, 49; el-Mâ'ide 5, 1

Hız. Peygamber'in nübüvvetine kanıt olabilecek bilgileri bir araya getiren eserlere veya eserlerdeki bölümlere baktığımızda genel anlamda şu konulara değindiklerini görmekteyiz: 1. Önceki semavi kitaplarda Hız. Muhammed'in (a.s.) peygamberliğine dair işaretler.¹⁵ 2. Hız. Peygamber'in görevlendirilmesinden önce onun peygamberliğine işaret olarak meydana gelen olaylar.¹⁶ 3. Kur'ân-ı Kerîm'in ifade ve içeriğinin mucize olması ve geçmişten ve gelecekte verdiğİ haberler.¹⁷ 4. Hız. Peygamber'in gösterdiğİ mucizeler.¹⁸ 5. Hız. Peygamber'in geçmiş ve geleceğe dair verdiğİ haberler.¹⁹

Hız. Peygamber'in nübüvvetini ispat sadedinde yer verilen delillerin tasnifi, delilin çeşidi, meydana geliş zamanı gibi çok farklı etkenler göz önüne alınarak yapılmıştır. Yukarıda da işaret edildiği üzere bu makalede Hız. Peygamber'in müdahalesi olup olmadığı merkeze alınarak nübüvvet delilleri, "Hız. Peygamber'in Bir Mucizesi Olma Niteliği Taşımayan Deliller (Delâ'il)" ve "Hız. Peygamber'in Nübüvveti İspat Bağlamında Kullanılan Mucizeleri" şeklinde sınıflandırılacaktır.

1.1. HZ. PEYGAMBER'İN BİR MUCİZESİ OLMA NİTELİĞİ TAŞIMAYAN DELİLLER (DELÂ'İL)

1.1.1. Önceki Semavi Kitaplarda Hz. Peygamber'in Geleceğini Bildiren Haberler

Her din mensubunun kendi peygamberinin izlerini önceki semavi kitaplarda arama çabasına vurgu yaparken şu noktayı da gözden uzak tutmamak önem arz etmektedir. Müslümanların önceki semavi kitaplarda Hz. Peygamber'e dair işaretler aramaya çıkmalarının sebepleri ve dayanakları

¹³ Eṭ-Taberî, İbn Rabben, *ed-Dînu ve'd-devletu fî isbâti nübüvveti'n-nebiyyi 'aleyhisselâm*, Dârü'l-afâki'l-cedide, Beyrut 1982.

¹⁴ Bu konudaki isimlendirmeler için bkz. Yavuz, “Delâ’il”, s. 115.

¹⁵ Ebû Hâtım er-Râzî, *A'lam*, s. 195–198; Beyhaqî, *Delâ'il*, c. 1, s. 373–384; Ebû Nu'aym, *Delâ'ilu'n-nübüvve*, thk. Muhammed Revvâs Kâl'acî, Dâru'n-nefâ'is, Beyrut 1991, c.1, s. 39 vd.; Kurtubî, c.3, s. 263–280

¹⁶ Ebû Hâtîm er-Râzî, *A'lâm*, s. 199 vd.; Beyhakî, *Delâ'il*, c. 1. s. 80 vd.

¹⁷ Kırıtubî, *İ'âm*, c.3, s. 323-348.

¹⁸ İbn İshâk, s. 257-264; Beyhâkî, Hz. Peygamber'in mucizelerini onun hayatının akışı içerisinde eserinin değişik bölümlerinde ele almıştır; İbn Hazm, *Cevâmi' u's-sîre*, s. 7-14; Kurtubî, *İ'lâm*, c.3, s. 348-389.

¹⁹ Ebû Nu‘aym, *Delâ il*, c.2, s. 58. Ayrıca krş. Ahatlı, *Peygamberlik*, s. 66-151; 157-225. Yazar burada Nübüvveti ispat delillerini önce oluşum zamanlarını dikkate alarak Peygamberlik öncesi (s. 66-151) ve sonrası (s. 157-225) şeklinde ikiye ayırmış, sonra da bölüm içinde delilleri oluşum yapılarına göre sınıflandırmıştır.

öyle bir elin tersi ile itilip Kur'ân-ı Kerîm'de çeşitli ayet la ilgili bilgiler verildiği bilin şekilde Hz. Peygamber'in T ifadeler yer almakta²⁰ eş-Ş Aleyhisselâm'ın geleceğini m maktadır.²¹

Bu ve benzeri ayetler Mü
ber'in işaretlerini arayışlarını
manlar Hz. Peygamber'in Ki
değişik araştırma yöntemleri
tespit edebilme çabası içine gi
tinden önce onun geleceğini l
bazı kimselerin arayış içinde
almaktadır.²²

Rivayetlerden yola çıktığın çok erken bir zamanda başladı. Daha çok ‘Abdullâh b. Selân mühtedilere dayanan haberler

²⁰ El-A'râf 8, 157: "Onlar, yanları ümmî peygambere uyan kimsele var. Onlara iyi ve temiz şeyleri ho

²¹ Eş-Şaff 61, 6: “Meryem oğlu İsa elçisiyim, benden önce gelen Tevratında bir peygamberi de müjdeleyen deliller getirince, «Bu apaçık bir

22 Hz. Peygamber'in genç yaşta ıke
da bir Manastırın rahibi olan Ba
olmadığını tespit etmeye çalışmı
Yine İbn İshâk Arapların ümmi
cennet, cehennem kıyamat v.b. k
bu tarz bilgilerden ehl-i kitap va
hudilerin son peygamberin gele
anekdotlar sunar. İbn İshâk, s. 6
74-82. İran'da ıken bir peygamb
Selmân-i Fârisî'nin arayış hikâ
Beyhakî, *Delâ'il*, c. 2, s. 82-100.

²³ Hz. Peygamber'in önceki kitapları veriler ve yorumları için Bkz. Ah

den ve zuhurundan bahsedilmektedir.²⁴ 'Abdullâh b. Selâm'a dayandırılan bir rivayette Hz. Peygamber'in Tevrat'ta yer alan sıfatlarından şu şekilde söz edilmektedir: “Biz seni bir şahit, bir müjdeleyici, bir uyarıcı ve ümmiler için bir koruyucu olarak gönderdik. Sen benim kulum ve elçimsin. Seni mütevekkil olarak isimlendirdim. Sen sert ve kaba olmayan, çarşı pazarda çığırtkanlık yapmayan ve kötülüğe aynıyla karşılık vermeyip affedensin.”²⁵ Ka'b el-Ahbâr'a dayandırılan bir benzer rivayette ise görme, işitme ve konuşma özürü olanları iyileştirmek üzere Allah tarafından Hz. Peygamber'e bir takım anahtarların verildiğinden bahsedilmektedir.²⁶ Vehb b. Münebbih ise Zebur'da Hz. Peygamber'le ilgili şu ifadelerin yer aldığını kaydeder: “Ey Davud, senden sonra Ahmed ve Muhammed olarak isimlendirilen sadık, efendi, bir peygamber gelecektir. Ben ona asla kızmayacağım ve o da beni asla kızdırmayacaktır.”²⁷

Önceki ilahi kitaplarda Hz. Peygambere işaret eden ifadeleri tespit çabası sadece 'Abdullah b. Selâm, Ka'b el-Ahbâr ve Vehb b. Münebbih gibi sahabe dönemi mühtedilerinin bu konudaki ifadelerinin aktarılmasıyla sınırlı bir eylem olarak kalmamıştır. İbn Rabben et-Öberî gibi nispeten daha geç dönemde yaşayan ve sonradan İslam'ı seçen âlimler de bu konuda hatırı sayılır bir çaba içinde olmuşlardır. İbn Rabben et-Öberî Kitab-ı Mukaddes'teki yerlerine atıfta bulunarak Hz. İbrahim'e ve hanımı Hz. Hacer'e verilen müjdelerin Hz. Peygamber'e nasıl işaret ettiği ile ilgili yorumlarda bulunur.²⁸ Ayrıca sırasıyla Mezmurlar, İşaya, Mika, Habakkuk, Tsefenya, Zekerya, Yeremya, Hezekiel, Daniel ve Yeni Ahid kitaplarında Hz. Peygamber ile ilgili haberleri aktarır.²⁹ Bu konuya kitabında geniş bir şekilde yer veren Mâverdî de Kitab-ı Mukaddes'in farklı kitaplarından

örneklerle başta Hz. Musa ve Muhammed'in geleceğini müj-

Çağdaş mühtedilerden Sür hatırı sayılır katkılarına da Tevrat ve İncil'e göre Hz. Muhammed'in the Bible adlı eseri gerek açısından belki alanının en o maktadır. Büyük oranda filo Mukaddes'te geçen *Mispa*,³¹ İbranice ve Yunanca kelimeler çıkarak Hz. Peygamber'e ve İ lamaya çalışır.

Kitâb-ı mukaddes'te Hz. P ren Ahatlı bu konudaki veri bağlamında olumlu bir takım varmaktadır: “Yukarıda Kitâb veya bu şekilde Hz. Peygamber rın ve Yahûdilerin bugün sah Eski ve Yeni Ahid'den getirilm mayıp “apokrif” kabul ettikler lullah (s.a.) ile ilgili tevil gö Kur'ân-ı Kerîm'de de haber kitaplarda özellikle Tevrat ve nin vasıflarının, işaretlerinin Ahatlı ile aynı düşüncüyü pay daha temkinli bir yaklaşım s Sorun Kur'ân-ı Kerîm'in kas ortaya çıkmaktadır. Zira Tev

²⁴ Beyhâkî, *Delâ'il*, c. 1, s. 373-391.

²⁵ A.g.e., c. 1, s. 376.

²⁶ A.g.e., c. 1, s. 377.

²⁷ A.g.e., c. 1, s. 380.

²⁸ et-Taberî, İbn Rabben, s. 131-134.

²⁹ et-Taberî, İbn Rabben, s. 137-189. Burada konu ile ilgili olarak Fuat Aydın'ın “Ali b. Rabben et-Taberî'nin Kitâbu'd-dîn ve'd-devle Adlı Eseri ve İsbât-ı Nübüvve Geleneğindeki Yeri” (*Usûl*, Temmuz-Aralık 2006, s. 27-56) isimli makalesine işaret etmek yerinde olur.

³⁰ Bkz. Mâverdî, Ebû'l-Hasen 'Alî b. Mu'taşimillâh el- Bağdâdî, *Dâr*

³¹ Bkz. Dâvud, Abdulahad, *Tevrat* A.Ş., İzmir 1990, s. 44-60.

³² A.g.e., s. 60-74.

³³ A.g.e., s.22-29.

³⁴ A.g.e., s. 184-199.

³⁵ A.g.e., s. 264-300.

³⁶ Ahatlı, *Peygamberlik*, s. 113.

rının orijinal olmadığı, hem Müslümanlar hem de söz konusu din müntesipleri tarafından kabul edilmektedir. Kur'ân-ı Kerim'in muharref olarak nitelendirdiği Tevrat ve İncil'de söz konusu işaretleri arama ve bulma çabasının ne kadar doğru olduğu noktasında ciddi anlamda imal-i fikir yapmanın gerekliliği de gözden uzak tutulmamalıdır. Kaldı ki söz konusu ifadeler kitaplarda yer aldığı bu günkü şekliyle her türlü yoruma müsait bir görüntü arz etmektedir. Diğer yandan bu ifadelerin Hz. Peygamber'den bahsettiğini varsaymak o ifadelerin tahrif edilememiş otantik olarak muhafaza edilmiş bir Allah kelamı olduğu gerçeğini kabullenmek gibi bir başka sıkıntıyı beraberinde getirmesi muhtemeldir. Semâvî kitaplardaki bilgilerin tamamının tahrif edildiğini iddia etmek durumunda değiliz. Zira Hz. Peygamber "Ehl-i kitabı ne onaylayın ne de yalanlayın"³⁷ buyurarak onların ortaya koyduğu bilgiler içinde hakikatin olabileceği ihtimaline işaret etmektedir. Ancak bu hakikatlerin tespiti mümkün gözükmemektedir. Bu noktada İbn Rabban et-Taberî ve Abdulahad Davud gibi mühtedilerin titiz ve ciddi çabalarıyla elde edilen sonuçlar kesinkes tartışmasız olmamış ve ortaya konan bulgular Müslüman – Ehl-i Kitap Polemiği tartışmalarının dışına çok fazla çıkamamıştır.

1.1.2. Hz. Peygamber'in doğumu esnasında, çocukluğunda ve gençliğinde meydana gelen olağan üstü olaylar

Nübüvvetin ispatı bağlamında kullanılan delillerin ikinci bölümünü Hz. Peygamber'in doğumu ve çocukluğu esnasında meydana gelen olağanüstü bir takım olaylara dair *ṭabaḳât*, *delâ'il* ve *siyer-i nebi* kitaplarında yer alan haberler oluşturmaktadır. Bu olağan üstü olayların içerisinde Hz. Peygamber'in zahmetsiz bir doğumla dünyaya gelmesi, doğduğunda yere düşmeyip ellerini yere dayayıp başını semaya doğru dik tutması,³⁸ doğumu sırasında bir nurun doğu ile batı arasını aydınlatması, dünyaya gelmesine alamet olarak bir yıldızın doğuşu, Bizans sarayının 14 şerefesinin yıkılması, İranlıların ibadethanelerinde 1000 yıldan beri hiç sönmeden yanan ateşin sön-

³⁷ Buḥārî, Muḥammed b. İsmâ'îl, *Şahîh*, "İ'tişâm", 25.

³⁸ İbn Sa'd, *Ṭabaḳâtü'l-Kübrâ*, Dâru şâdir, Beyrut 1983, c.1, s. 102; Beyḫaḳî, *Delâ'il*, c. 1, s. 113.

mesi, Sâve gölünün suyunun
dır.⁴⁰

Hız. Peygamber'in doğumu
 ğan üstü olaylar ile Kanonik
 gelişi ve çocukluğu dönemi i
 ilginç benzerlikler göze çarpr
 Osman b. Ebî'l-Âş'ın annesi
 evini şu şekilde tasvir etmek
*nurdu. Ve ben yıldızların o ka
 düşecekler*" dedim."⁴¹ Hız. İsa
 doğum anı şu şekilde veril
*yüceldi. Çünkü gözlerim bir
 mübarek biri doğdu' dedi. Ve o
 da gözlerin bakmaya dayana
 sonra bu aydınlık çocuk doğu
 ve annesi Meryem'in göğsünü*

Tabakât ve siyer kitapları Mekke’de ticaretle uğraşan b Kureyşlilerin de bulunduğu içinizde birisinin çocuğu oldu “bilmiyoruz” cevabını verince ğim şeyleri iyi belleğiniz. Bu g der. Araştırma sonunda Abdul konduğu ortaya çıkar. Daha büvvet mührünü gören Yahü İsrailoğullarının elinden çıktığı

Sahabeden Hâssân b. Şâbir
rıdaki hikâyeyi destekleyen b

³⁹ Ebû Nu‘aym, *Delâ’il*, c.1, s. 138-

⁴⁰ Daha geniş ve derli toplu bilgi *Peygamberi Hz. Muhammed Ale*, c.1, 25-28.

⁴¹ Beyhākî, *Delâ'il*, c. 1, s. 111.

⁴² Schindler, Alfred, (Ed.), "Das P
Alten und Neuen Testemant, Mar

⁴³ İbn Sa‘d, *Tabakât*, c. 1, s. 162; Be

“Ahmed’in dünyaya gelişi sırasında doğacak olan yıldız bu gece doğdu” diye etrafında toplanan Yahudi topluluğuna seslenir.⁴⁴ Benzer bir anlatım Matta İncili’nde yer almaktadır: Kral Hirodes’e gelen müneccimler Yahudilerin kralı olarak doğan kişinin yıldızını gördüklerini bildirirler. Bunun üzerine, Kral Hirodes onlardan yıldızın tam olarak ne zaman gözüktüğüne dair bilgi aldıktan sonra onu bulup ortadan kaldırmaya niyetlenir. Ancak Hz. İsa’nın ve annesi Meryem’in bakımını üzerine alan Yusuf rüya yoluyla uyarılarak Mısır’a kaçmaları sağlanır. Nihayet Hirodes öldükten sonra artık bir tehlike kalmayınca yine Melek vasıtasıyla uyarılan Yusuf Hz. İsa ve Meryem ile birlikte İsrail diyarına geri dönmüştür.⁴⁵

Apokrif Matta İncili'nde Hz. Meryem oğlu İsa ile birlikte mabede girdiğinde mabetteki putların yüzükoyun yere çakıldığına dair ilginç bir haber yer almaktadır.⁴⁶ Bu haberi Nebhânî'nin aktardığı bir rivayet ile birlikte düşündüğümüzde benzerlikler daha yakından anlaşılacaktır. Habere göre Hz. Peygamber'in doğduğu gece Kâbe'de olan Hz. Peygamber'in dedesi 'Abdulmuttalib putları yüzükoyun yere kapaklanıp secde eder vaziyette görmüştür.⁴⁷

Yine Sıyer kitaplarında Hz. Peygamber'in çocukluk devresinde iken birkaç defa Yahudilerce öldürölmek istendiği, Hıristiyan rahiplerin uzak memleketlerden onu görmeye geldiği ve çocukluk esnasında sütannesinin müşahede ettiği bereket ve benzeri farklılıklar hissettiği şeklinde olağan üstü haller kaydedilmiştir.⁴⁸

Yukarıda karşılaştırmalı olarak sunulan örneklerden de anlaşılacağı üzere İncillerde özellikle de Apokrif nitelikli metinlerde Hz. İsa'nın çocukluk dönemindeki olağan üstü hallere dair aktarılan haberlerin,⁴⁹ içerikteki detay farklılıkları göz önüne almadığımızda, İslam Literatüründe Hz. Peygamber'in doğumu ve çocukluk dönemine dair mucizevî haberlerle benzer işlev ve niteliğe sahip olduğu gözükmektedir. Bu da söz konusu

⁴⁴ Beyhâkî, *Delâ'il*, c. 1, s. 110.

⁴⁵ Matta Incili, 2, 1-23.

⁴⁶ Schindler, Alfred, (Ed.), "Das Pseudo-Matthäus-Evangelium, 22, 2", *Apokryphen zum Alten und Neuen Testament*, ManesseVerlag, Zürich 1998, s. 469.

⁴⁷ Nebhânî, Yûsuf b. İsmâ'îl, *Huccetullahi 'alâ'l-âlemîn fî mu'cizâti seyyidi'l-murselîn*, el-mektebetü'l-islâmiyye, Diyarbakır ts., s. 232.

⁴⁸ Derli toplu bilgi ve kaynakları için bkz. Köksal, M. Asım, c. 1, s. 38, 45, 49, 62, 63.

⁴⁹ Bkz. Schindler, Alfred, (Ed.), "Das Kindheitsevangeliem des Thomas", *Apokryphen zum Alten und Neuen Testament*, ManesseVerlag, Zürich 1998, s. 443-455.

haberlerin İslam literatüründe
ğı, uyarlandığı veya İslamiles
maktadır. Aynı şekilde “*bu
olmadığını söylemek, müteşeda*

Bu tür haberlerin bir bütünüyle rahatlıkla ifade edilebilir. Elçilik döneminde çektiği sıkı muamele ve çocukluğu döneminde yaşadığı zorluklar, teşkil etmektedir. Başta dedesi Ebû Leheb gibi bir kısmının bu olaylara tanık olduğu hayatta olanların bu tanıklıkları, Ebû Leheb gibi bir kısmının bu olayları gözükmüyor. Ayrıca genel olarak olayların yaşandığına dair bir genel bir yaygınlık taşımama karşımıza çıkması bu tür haberleri kaldırmaktadır. Bu bakımdan ilişkiler içinde olan ve doğruluğu güvenilir olarak kabul edilip ispat metodolojisi içerisinde de

1.2. HZ. PEYGAMBERİN BAĞLAMINDA KULLANILAN

1.2.1. Hz. Peygamber'in nü

Toplumlari iyiye, dogruya
düzeltmek üzere peygamber
berlere, diğ er insanlardan farlı
bilme gücünü de verdiğ ine ya
de genel anlamda mucize adı
yandan nübüvveti ispat göre
bağlılarının moral gücünü ve
tedir. Roller ve fonksiyonları
ispat boyutunun olmadığı ve

⁵⁰ Ahatlı, *Peygamberlik*, s. 129.

ispat boyutu olan mucizelerin *delâ'il* olarak adlandırıldığı söylenebilir. Bu anlamda mucizeleri amaçlarına göre nübüvveti ispat fonksiyonu olan *hidayet mucizeleri*, teselli ve motivasyonu artıran *yardım mucizeleri* ve inkârcıların yok oluşlarına vesile olan *helak mucizeleri* olmak üzere üç başlık altında toplayan Bulut'un bu sınıflandırması uygun gözükmemektedir.⁵¹ Bu tasnif çerçevesinde baktığımızda Hz. Peygamber'in mucizeleri arasında hidayet mucizeleri olduğu gibi yardım ve teselli konumunda olan mucizeleri de söz konusudur.

Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat noktasında kullanılabilecek en güçlü delil hiç şüphesiz Kur'ân-ı Kerîm'dir.⁵² Bir çok ayette inkârcı muhataplara meydan okuyan Yüce Allah inkârcılardan Kur'ân-ı Kerîm'in, ya da onda yer alan 10 surenin⁵³, hatta bir surenin benzerini ortaya koymalarını talep etmiştir.⁵⁴ Bu meydan okuma karşısında inkârcıların aciz kalacağını ve insanlardan veya cinlerden destekçilerini de yanlarına alsalar buna güç yetiremeyeceklerini⁵⁵ güçlü bir şekilde vurgulamıştır.⁵⁶ Hz. Peygamber dönemi Arapları güzel konuşma ve şiire aşırı derecede önem verir ve bunu bir meydan okuma alanı olarak görürlerdi. Özellikle kabileler arası mücadelelerde, savaşlarda, panayırlarda şairlerin etkinliği ve şiirin itibarı çok fazlaydı. Bu yüzden Kur'ân-ı Kerîm'in ifade ve içeriğinin meydan okuma alanı olarak seçilmesi ortamın ruhuna da uygun bir durum arz etmektedir. Tıpkı sihrin geliştiği dönemde Hz. Musa'ya verilen ve sihirbazları alt eden âsânın yılanı dönüşmesi mucizesi ve yine Yunan tıbbının geliştiği bir dönemde Hz. İsa'nın hastaları iyileştirme ve ölüleri diriltme konusunda gösterdiği mucizelerin bu bağlamda vurgulanması konuyu anlaşılır kılması

⁵¹ Daha geniş bilgi için bkz. Bulut, Halil İbrahim, "Mucize", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (DİA), İstanbul, 2005, c.30, s. 351-352. Bulut aynı konuyu ele aldığı *Kur'ân Işığında Mucize ve Peygamber* (Rağbet Yayınları, İstanbul 2003) isimli kitabında ise amaç açısından mucizeleri dört başlık altında ele almış ve yukarıdaki üç başlığa *ikram mucizeleri* başlığını da eklemiştir. Ancak bu başlığı yardım mucizeleri altında değerlendirmek de mümkündür.

⁵² Tur 52, 33-34

⁵³ Hud 11, 13-14

⁵⁴ Bakara 2, 23-24.

⁵⁵ İsra 17, 88.

⁵⁶ Bkz. Bâkillânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib, *İ'câzü'l-Kur'ân*, thk. 'İmâdüddin Ahmed Haydar, Mü'essesetü'l-Kütübi's-şekâfiye, Beyrut 1991, s. 40-41; el-Haţţâbî, *Beyânu i'câzi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ahmed Hâlefullâh, (Haţţâbî, Ebû Süleymân / el-Cürcânî, Ebû Bekr 'Abdülkâhir b. 'Abdurrahmân, *Şelâşü resâ'il fi i'câzi'l-Kur'ân*), Dâru'l-Ma'ârif, Kahire [t.y.]; s. 19-22

açısından önem taşımaktadır. minin ilk muhatapları olan M okuma karşısında aciz kalmış zın⁵⁸, bir şairin⁵⁹, cinlerin masalları⁶¹ olarak nitelemişler dışında bir şey takdim etme sihirbaz, kâhin, şair ve cinlerle Kur'ân-ı Kerîm'in ifade ve gözükmesine işaret eder. Kur şaşkın ve aciz bıraktığı konus yirmi alan belirler.⁶³ Kur'ân- rına meydan okuma konusur daki mucizelerine açık bir şek sini adeta tekleştirmiştir. Bu Mekke döneminde "*İnanmaya yiyor, sokaklarda yürüyor. O indirilse yahut kendisine bir olsaydı ya*"⁶⁴ tarzındaki ifade ne karşın Kur'ân-ı Kerîm'in almamasından da anlamak m dönemlerinde inen birçok ayedirildiği⁶⁵ bir gerçektir. Anc insanların ruhuna bıraktığı t Yüce Allah "*Ona bir melek idirmiş olsaydık iş bitmiş olur melek kılsaydık, bir insan şek yine düşürmüş olurduk*"⁶⁶ buyur

⁵⁷ Bkz. Mâverdi, Ebû'l-Hasen 'Alî Mu'taşimillâh el- Bağdâdî, Dârü'l-İlmü'l-İslâm, Bağdat 1967, s. 10-11.

⁵⁸ El-Kaşâş 28, 36

⁵⁹ Eş-Şâffat 37, 36

⁶⁰ El-Hicr 15, 6

⁶¹ El-Enfâl 8, 31

⁶² Bâkillânî, *İ'câz*, s. 43-44.

⁶³ Bkz. Mâverdi, *A'lâm*, s. 99-122.

⁶⁴ El-Furkân 25, 7-8.

⁶⁵ Yûnus 10, 2; Şâd 38, 4;

⁶⁶ El- En'âm 6, 8-9.

Hız. Peygamber, elçiliğinin doğruluğu noktasında, müşriklerin talep edebilecekleri en büyük delilin Allah'ın şahadeti olacağını ifade etmiş ve bu şahadetin de Kur'an-ı Kerim ve orada verilen bilgilerle gerçekleştiğini ifade etmiştir. "Ey Peygamber 'Şahit olarak hangi şey daha büyüktür?' diye sor ve deki 'Allah benimle sizin aranızda şahittir. Bu Kur'an bana, sizi ve kendisine ulaştığı kimseleri uyarmam için vahyolundu'".⁶⁷ Bu konuda Hız. Peygamber'in şu ifadesini hatırlatmak burada uygun düşecektir. "Her peygambere beşerin kendisine iman edeceği türde bir alamet (âyât) verilmiştir. Bana verilen ise Allah'tan gelen bir vahiydir. Kıyamet günü peygamberler içinde en çok ümmete benim sahip olacağımı umuyorum."⁶⁸ Hız. Peygamber'in bu ifadesi de ispat metodolojisi konusunda önemli bir vurgu içermektedir.

Bütün bunların yanı sıra Yüce Allah gönderdiği vahyin ilahiliğini ve elçisinin doğruluğunu ispat konusunda bizzat Kur'an-ı Kerim'i merkeze almış ve onunla inanmayan kitlelere meydan okumuştur. İslam literatüründe Kur'an-ı Kerim'in icaz yönünü ele alan bir hayli eser ve çalışma⁶⁹ bulunduğu için burada detaya girmeden⁷⁰ sadece Hız. Peygamber'in nübüvvetinin bir bakıma Kur'an-ı Kerim mucizesi üzerine inşa edildiğini vurgulamakla yetinelim.⁷¹

1.2.2. Hız. Peygamber'e nispet edilen mucizelerin nübüvveti ispat ile ilişkisi

Hız. Peygamber'e nispet edilen ve duyularla algılanabilir olma özelliğinden dolayı hissî olarak isimlendirilen mucizeler delâil literatürünün en

⁶⁷ El-En'am 7, 19.

⁶⁸ Müslim, *Şahih*, "İmân", 152, Hadis no: 239.

⁶⁹ Bu konuda bkz. Er-Rummânî, 'Ali b. 'İsa / Haţţâbî, Ebû Süleymân / el-Cürcânî, Ebû Bekr 'Abdülkâhîr b. 'Abdurrahmân, *Şelâşü resâ'il fi i'câzi'l-kur'an*, thk. Muhammed Ahmed Hâlefullâh, Dâru'l-ma'ârif, Kahire [t.y.]; el-Bâkillânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib, *İ'câzü'l-kur'an*, thk. 'İmâdüddîn Ahmed Haydar, Mü'essesetü'l-kütübî's-şekâfiye, Beyrut 1991; en-Nisâbü'rî, Maḥmûd b. Ebî'l-Hasan, *el-İ'câzü'l-beyân 'an me'ânî'l-kur'an*, thk. Hanîf b. Hasan Kâsımî, Dâru'l-ğarbi'l-islâmî, Beyrut, 1995; er-Râzî, Ebû 'Abdullâh, Fahrüddîn, *İ'câz-ı Kur'an*, trc. Muallim Naci, Nişan Berberyan Matbaası İstanbul t.y.; er-Râfi'î, Mustafâ Şadık, *İ'câzü'l-kur'an ve'l-belâğatü'n-nebeviyye*, thk. Muhammed Sa'id 'Uryân, el-Mektebetü't-ticâreti'l-kübrâ, Kahire, 1961; Hımsî, Nu'aym, *Fikretü i'câzi'l-kur'an münzü'l-bi'seti'n-nebeviyye hattâ aşrâmâ'l-hâdır ma'a nakd ve ta'lik*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1980.

⁷⁰ Detaylı bilgi için ayrıca bkz. Ahatlı, *Peygamberlik*, s. 192-204.

⁷¹ Bkz. Bâkillânî, *İ'câz*, s. 31.

önemli bölümlerinden birini Beyha'î'nin eserleri olmak üzere yüzlerle ifade edilecek oranda içerisinde *Ayin yarılması*,⁷² *İsrâ'nun yüzüne toprak serpilmesi* ⁷³ ve ⁷⁴ değindiği birkaç olay dışında sahabenin aktarımıyla bizlere gerekirse bu rivayetlerde Hız. celeri ve içecekleri bereketli yerinden hareket etmesi⁷⁷ ve insanlarda olmayan olağanüstü prensip olarak sıhhat durumları hallerin Hız. Peygamber'e nispet ber olarak kendisine Yüce Allah olgusu ile örtüşen bir nitelik a şeklinin bir peygamberin kon

⁷² El-Kâmer 54, 1-4

⁷³ El-İsrâ 17,1

⁷⁴ El-Enfâl 8, 17

⁷⁵ Ebû Nu'aym, *Delâ'il*, c.2, s. 373-

⁷⁶ Ebû Nu'aym, *Delâ'il*, c.2, s. 405-

⁷⁷ Ebû Nu'aym, *Delâ'il*, c.2, s. 389-

⁷⁸ Ebû Nu'aym, *Delâ'il*, c. 2, s. 447-

⁷⁹ Kitaplarda aktarılan mucizelerde peygamber'in peygamberlik fonunda örtüşmeyen bir yanının olduğu arasında geçen şu hadise konuyu Buna göre Hız. Peygamber ile ha denilen yere geldiğinde Hız. Pey şekilde kapalı bir yer bulmasını taraf insanlarla dolu olduğu için ona çevrede ağaç veya taş görüp üzerine Hız. Peygamber "O ağaç araya gelip bir perde oluşturmaları ilemesinden sonra ağaçları likte bir perde oluştururlar ve H parçaları eski yerine döner. (Eb nispet edilen ve onun olur olma ortaya koyduğu söylenen bazı kabullenmek çok mümkün gözü

Kur'ân-ı Kerîm'de başta Hz. Mûsâ ve Hz. İsâ olmak üzere birçok peygamberin hissi mucizesine yer verildiği⁸⁰ halde Hz. Peygamber'in hissi mucizelerine dair açık bir bilgiye rastlanmamaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'e baktığımızda özellikle Mekke döneminde, kitle kazanmak ve İslam davetini güçlendirmek anlamında Hz. Peygamber'in nübüvvetinin ispatına daha çok ihtiyaç duyulduğu bir ortamda bile müşriklerin mucize talepleri kulak ardı edilmiş, hatta hoş karşılanmamış⁸¹ ve daha önceki peygamberlerin mucize getirdiği halde kendi toplumlarının inkâr etmeye devam ettiği vurgulanmıştır.⁸² Bazen de mucize talepleri ile gelen müşrikler "ben de sizin gibi bir insanım" yanıtına muhatap olmuşlardır.⁸³ Hz. Peygamber'in hayatı boyunca ortaya koyduğu ifade edilen olağanüstü hallerin tamamını kabul etmek veya reddetmek gibi bir yaklaşım tarzı yerine onların ne tür bir fonksiyona sahip olduklarını tespit etmek bu bağlamda daha fazla önem kazanmaktadır. Başta delâil kitapları olmak üzere klasik kaynaklarda Hz. Peygamber'e nispet edilen olağanüstü hallerin neredeyse tamamı Müslümanların olduğu ortamda ve müşriklere karşı herhangi bir meydan okuma veya ikna çabasının söz konusu olmadığı bir atmosfer içinde meydana gelmişlerdir. Oysa bir peygamberin mucizesinin ispat bağlamında kullanılabilmesi için onun hem inanmayan kitleye meydan okuyacak tarzda hem de onların talebi sonucu ortaya çıkmış olması ve talebe uygun olarak gerçekleşmesi gerekir.⁸⁴ Üzerinde hala önemli ölçüde tartışmaların bulunduğu *ayın yarılması* mucizesini⁸⁵ bir kenarda tutacak olursak Hz. Peygamber'in bu tarz mucizeleri genel yapısı itibarı ile bir meydan okumayı ya da nübüvveti ispat gibi bir fonksiyonu bünyesinde barındırmamaktadır. Hz. Peygamber'in hissi mucizeleri ya yemeklerin bereketlenmesi ve suların çoğalması gibi olaylarda görüleceği üzere bağlularına yardım ve onları motive etme amacına yöneliktir veya miraç olayında olduğu üzere bizzat Hz. Peygamber'i teselli etme görevi görmektedir. Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'in

⁸⁰ El-A'râf 7,133; Tâ-hâ, 20, 22-23; en-Nâzi'ât 79, 20, el-Bakara 2, 87, 253; Âl-i-İmrân 3, 46, 49, 50, 5, 110; el-Enbiyâ' 21, 68-69

⁸¹ El-Beyyine 98, 1, 4.

⁸² En-Nisâ 4, 155

⁸³ El-Fuṣṣilet 41, 6.

⁸⁴ Krş. Bulut, *Mucize*, s. 246-247.

⁸⁵ Tartışmalar için bkz. Ahatlı, *Peygamberlik*, s. 223-229; Bulut, *Mucize*, s. 174-197; Çelebi, İlyas, *İtikadî Açından Uzak ve Yakın Gelecek İlgili Haberler*, Kitabevi, İstanbul 1996, s. 152-181.

müşriklerin hissi mucize talepleri Hz. Peygamber'in hissi mucizelerine destekler mahiyettedir. Bu durum olup olmadığından daha çok bahsedilerek değerlendirilmediği şeklinde yorumlanabilir. İsteklendirme bir isteklendirme amaçlı olarak insanların hedef kitle olarak seçilmesi ya da topluma özel bu durumun içerisinde değerlendirilmesi şeklinde

1.2.3. Hz. Peygamber'in Gelecekteki nübüvvet için kullanılması

Gelecekte olacak bir şeyi önceden haber vermesi ve sınırları İslam literatüründe konudur. Mutlak gayb bilgisidir. Herhangi bir görüş ayrılığı olmaması için bir kısmını insanlardan seçilmiştir. Hz. Peygamber'in gayba dair bilgileri geçen gaybî haberlerle sınırlıdır. Konudaki ayetlerin⁸⁶ incelenmesi Allah'ın Hz. Peygamber'e verdiği bilgilerin sadece Kur'ân-ı Kerîm'de meddiği görüşü ağırlıklı olarak olduğu söylenebilir.⁸⁷

Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Peygamber'in geleceğe dair haber vermesine girmeden İranlılara yeni yapılacak bir savaşta İranlılara yenilgiye uğradı. Ama onlar bu

⁸⁶ Karşılaştırmak için bkz. Lokman 5, 109.

⁸⁷ Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. *dan Sâhih-i Buhârî'deki Bazı Fikihî ve İlahî Bilgiler*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler

*lardır*⁸⁸ ifadeleriyle Hz. Peygamber'e bildirilmesini örnek olarak verebiliriz.⁸⁹

Hz. Peygamber'e nispet edilen olağan üstü haller içerisinde en çok tartışılan ve belki de en çok gündem işgal eden bölüm hiç şüphesiz onun ileride meydana gelecek bir takım olaylara işaret ettiği varsayılan ve ağırlıklı olarak Fiten ve Melâhim ile Eşratu's-sâ'a başlıkları altında Hadis literatürü içerisinde yer alan haberlerdir. Beyhakî *Delâ'il*'inde Hz. Peygamberin nübüvvetini ispat bağlamında onun geleceğe dair haberlerine oldukça geniş şekilde yer verir. Genel başlıklar altında toplayacak olursak haberin şu konuları içerdiğini görmekteyiz:

Hz. Peygamber'in kendinden sonra ümmetin başına kimlerin geçeceğini ve bunlardan hangilerinin halife ve hangilerin hükümdar sayılacağını, ne kadar müddet hükmedeceklerini ve bu yöneticilerden hangilerinin hak veya batıl üzerine olacaklarını bildirmesi.

Hz. Osman dönemi ve sonrasında meydana gelecek kargaşalar ve bu kargaşalarda tarafların durumları hakkında verdiği bilgiler.

Sahabeden bazı kişilerin ölüm zamanlarını, nasıl ve nerede öleceklerine dair bilgiler.

Geleceğe yönelik haberlerin ikinci kısmını ise Kıyamet alametleri olarak nitelendirilen uzak gelecekteki haberler oluşturmaktadır. Bunlar içerisinde Hz. İsa'nın yeniden yeryüzüne inışı, Güneşin batıdan doğuşu, Mehdi'nin gelişi gibi belirli bir olaya dair olanlar olduğu gibi, savaşların artması, depremlerin çoğalması, ahlaksızlığın çoğalması gibi toplumsal felaket ve yozlaşmaya işaret eden haberler de mevcuttur. Burada dikkati çeken bir başka husus da hem Beyhakî'nin hem de Ebû Nu'aym'ın uzak geleceğe dair haberler olan kıyamet alametlerine kitaplarında yer vermemeleri ve ispat-ı nübüvvet bağlamında kullanmamalarıdır. Bir bakıma kendi dönemlerine kadar meydana gelmiş olan gayba dair haberleri değerlendirmiş ve onları şahit tutmuşlar ama henüz gerçekleşmemiş olan olaylar konusunda bir yorum yapmadan zımnen onları bu bağlamda delil olarak kabul etmemişlerdir.

⁸⁸ Er-Rûm 30, 1-4.

⁸⁹ Daha geniş bilgi için bkz. Ertürk, s. 137-170; Çelebi İlyas, *İslam İnancında Gayb Problemi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1996, s. 104-109.

Hz. Peygamber'in Vahy-i vahiy ile bir takım bilgiler aldığı arasında gaybî bilgilerin yer Kur'ân-ı Kerim'in dolaylı ifadesiyle Hz. Peygamber'in verdiği bilgiler arasında saymışlardır. Nitekim Hz. Peygamber'in adlı bâb başlığıyla "menâkıb" adlı bölümde, tahrir edilen haberlerine hasretmesi⁹² bu hususa işaret eder.

Yukarıda da ifade edildiği gibi Hz. Peygamber'in yaşadığı dönem Kur'ân-ı Kerim geçmişte olan olaylara şahit olmadığını ve bu olayları "İşte bunlar sana vahyettiğim" şeklinde ifade etmesi "ne sen biliyordun ne de kavm" şeklinde ifade etmesi Hz. Peygamber'in geçmişe dair bazı nübüvveti ispat açısından önemli bir ayette geçen "ne sen ne de kavm" ifadesiyle hedef seçtiğini de ortaya koyar. Bu gaybî haberleri niye Hz. Peygamber'in bir gerekçe bildirmektedir. Hz. Peygamber'in hayatına ilişkin sınırlı bilgileri tirmeyi amaçlıyor. Bunlarda hatırlatma vardır." mealindeki ifade Hz. Peygamber'in amacının tamamen Hz. Peygamber'e onlara öğüt verme olduğunu Kur'ân-ı Kerim'in "Müminlere" adlı bölümde Hz. Peygamber'in rüyaları

⁹⁰ Bkz. Ahatlı, *Peygamberlik*, s. 254.

⁹¹ Örnek olarak bkz. Tahrir 66, 1. "Bir Alan Taramasının Panoraması" Bir Eleştirinin Eleştirisi", *İslamiyât* 1, 1.

⁹² Buhârî, "Menâkıb" 25.

⁹³ Ahatlı, *Peygamberlik*, s. 257.

⁹⁴ Hûd 11, 49.

⁹⁵ El-Fetih 48, 27

sonra İranlılara galip geleceği⁹⁶ şeklinde geleceğe dair verdiği haberleri de bu bağlamda değerlendirmek mümkün gözükmemektedir. Bu tür gaybî bilgiler teselli ve isteklendirme amaçlı olup Hz. Peygamberin ve Müminlerin moral gücünü yüksek tutmaya yöneliktir. Dolayısıyla ayetleri bu bağlamın dışına taşıyarak bunları nübüvveti ispat bağlamında kullanmak çok fonksiyonel gözükmemektedir.

Hz. Peygamber'in gerek yakın geleceğe gerekse uzak geleceğe dair bildirdiği haberlerden sıhhati tespit edilenlerinin da benzer bir fonksiyona sahip olduğunu söylemek yanlış olmasa gerek. "Mısır'ın fethini" "Bir kadının Hire'den kalkıp emniyet içerisinde gelip Kâbe'yi tavaf edeceğini"⁹⁷, "Kisra b. Hüzmü'ün ve Kayser'in mülkünün Müslümanların eline geçeceğini"⁹⁸ müjdelemesi gibi haberler gaybî bilgi yoluyla meydan okumaktan daha çok müminleri yüreklendirme amacı taşımaktadır. Nitekim söz konusu Fiten ve Melâhim ile Eşrâtü's-sâ'a literatürü içerisinde yer alan haberler incelendiğinde bunların yüreklendirme sakındırma ve öğüt verme fonksiyonu yüklendiği görülecektir. Bunları söz konusu bağlamlarının dışına taşıyarak nübüvveti ispat için kullanmak fonksiyonel yönlerini yitirmelerine sebep olacaktır. Öte yandan bu literatürde yer alan bazı rivayetlerin ifade ve içerik açısından çok net ve açık olmayışı, ümmet içindeki bir takım ihtilafları merkeze alması ve bu ihtilaflarda taraf tutması, izafilik ve polemik yönünün ağır basması, merak uyandırmak ve pratikte bir halkın popülizmini kaşıymaktan öte bir fonksiyon icra etmemesi bu tür haberlerin ispatı nübüvvet bağlamında kullanılacak işaretler olamayacağını güçlendirmektedir.

SONUÇ

Sonuç olarak şunlar ifade edilebilir: Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat bağlamında hem geçmişte hem de günümüzde birçok çaba ve gayretin gösterildiği bir vakıadır. Bu anlamda çok farklı yöntem ve araçlar kullanılmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'in ifadesine göre Hz. Peygamber'in bir peygamber olarak yeryüzünü şereflendireceği daha önceki semavî kitaplar ve peygamberler tarafından dile getirilmiş ve müjdelenmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de

⁹⁶ Er-Rûm, 1-3.

⁹⁷ Buḥârî, "Menâkıb", 22

⁹⁸ Müslim, "Fiten ve eşrâtü's-sâ'a", hadis no:75.

verilen bu haber inanç açışını ve ifadelerin şüpheye yol açmaması anlamında zor ve hatta imkânsız işaretlerin tespiti ameliyesi sağlar ve başka bir açıdan da kabul edilmiş de var kabul edilen nüshaları oldukları şeklinde bir kabul ruma, spekülasyona ve polemik konacak her türlü bilgi kesinlikten da ciddi rol oynamayacak

Hz. Peygamber'in doğumu de bir takım olay ve işaretleri tarih açısından hem de ilm Bunların daha önceki peygamber haberlerle benzerlik arz etme düşüncesini getirmektedir. Bu mında bir değer ifade etmedik

Hz. Peygamber'in Peygamberinin bulunması hem mümkün gereğidir. Ancak oluşum tarı olağan üstü hallerin birer hama amaçlı oldukları söylenebilir. Olayın Kur'ân'ı Kerîm'de anlı burada bu mucizenin meydana maların var olduğunu da ifade

Hz. Peygamber'in geleceğımızda bunun ikinci kısmı nübüvveti ispat bağlamında hı teyiz. Birinci kısımda *fiten* ve sonrası döneme dair bilgi ver sürekli atıfta bulunduğu ve is incelendiğinde söz konusu gı cından daha çok teselli ve mo bu delillerin yer aldığı hadis n bunların sıhhat derecesini, v

beşer olarak zan ve tahminin bir sonucu mu olduğunu tespit etmek ve bunların hangi bağlamlarda kullanılacağını belirlemek gerekir. Genel bir değerlendirme yapılacak olursa geleceğe yönelik ifadeleri ispat-ı nübüvvet bağlamı içinde ve bu literatür çerçevesinde değerlendirmek sıkıntılı gözükmektedir. Her şeyden evvel sübutlarındaki zannilik, ifadelerin büyük oranda net ve açık olmayışı ümmet içindeki bir takım ihtilafları merkeze alması bunların ispat-ı nübüvvet bağlamında kullanılacak işaretler olamayacağını güçlendirmektedir. Bu haberler Hz. Peygamber'in ileride ümmet içinde meydana gelecek ihtilafların özünde değil saf tutan taraflar arasında yer alması onun bazıları tarafından hadiseler müdahale ettirildiği izlenimini uyandırmaktadır. Hz. Peygamber'in ümmetinin gelecekteki yapılmasına müdahalesi bir takım gaybî haberler vasıtasıyla değil daha çok ümmetinin hayır ve güzelliklerin yanında, şer ve kötülüklerin karşısında olmak gibi genel bir tavsiye niteliğindedir. Bu konuda kitle ve isimlerin birebir Hz. Peygamber tarafından tayini, tespiti ve tavsiyesi düşünülemez. Oysa onun geleceğe dair haberlerinin bir kısmının bağlamı daha sonraki dönemlerde bazı grup ve fırkaların yanında saf tutulması ve onların taraftarı olunmasını işaret edecek nitelikler taşımaktadır. Bu onun nübüvvet görevinin özüne aykırı bir görünüm arz etmektedir. Sonuç olarak şu iki noktanın altının kalınca çizilmesi önem arz etmektedir.

1. Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat bağlamında yukarıda sayılan delillerin belli dönemlerde belli fonksiyonları yerine getirmiş olabileceği düşünülebilir. Ancak bu gün için baktığımızda bunların günümüz dünyasının anlayışı ve bilgileri ışığında ispat metodolojisi içerisinde fonksiyonel olmaları mümkün gözükmemektedir. Bu anlamda İslam Dini ve onun tebliğcisi Hz. Peygamber'in hak olduğunu ispat bağlamında kullanılacak evrensel delilin Kur'ân-ı Kerîm olduğu söylenebilir. Bu sadece teorik bağlamda tespit edilmiş bir vakıa konumunda değildir. Günümüz dünyasında İslam ümmetinin hem madden hem de ahlaken harap bir halde olmasına rağmen Yusuf İslam (Cat Stevens) ve Wilfried Murad Hoffman gibi Mühtedilerin İslâm'ı seçmelerinde Kur'ân-ı Kerîm'in etkilerini ve izlerini görmek mümkün.

2. Hz. Peygamber'in peygamberliğini ispat anlamında bir başka önemli delil de Hz. Peygamber'in bizzat kendisi, yani yaşam tarzı ve öğretisinin ölçülü ve dengeli olmasıdır. Hz. Muhammed (a.s.)'den önceki peygamber-

lerin olağanüstü birçok mucizeleriyle ber'in böyle bir mucizesinden habersizliğini ilan edip insanları kendine gelenleri ve yabancılar zihinlerini şaşkınlığa düşüp bu mütevazı kabullenemez ve Hz. Peygamber'i gireler. Onun en büyük mucizesi bu mütevazılığı ile içinde yaşadığı delil olmasa bile kısa süre içerisinde dan alıp ahlakın erdemin nübüvveti peygamberliği için yeterli olsa da rak çok daha iyi anlayabiliriz. öldürdüğü, güçlünün çok rakı insanın ne de insanlığın bir rakı gibi kısa bir süre içerisinde ilhakına saygılı, ateşe düşmek bir topluma dönüştürdü. Bu rakı na bir başka çağdaş delil olarak

İbni Haldun'un Mukaddime'sinde Kur'an İlimleri ve Tefsir Usulü

Gıyasettin ARSLAN*

The Sciences of The Quran and Interpretation Method in Ibn Khaldun's Muqaddima

Ibn Khaldun is a genius in History, Social philosophy, Civilization and Politic science. Therewithal he mentioned about Interpretation, Hadith, Rethoric, Islamic Mysticism and Teology etc in religious subjects in his book called Muqaddima. He is quite successful at commentaring verses on social life, economy and civilization. But in this article, while, we are going to deal on his opinion about the Interpretation Method and Quranic Sciences. After evaluating them we are going to try to have a conclusion.

Key Words: Ibn Khaldun, Quran, Arabic Language, Interpretation Method.

Anahtar Kelimeler: İbn Haldun, Kuran, Arap Dili, Tefsir Usulü.

İktibas / Citation: Gıyasettin Arslan, "İbni Haldun'un Mukaddime'sinde Kur'an İlimleri ve Tefsir Usulü", *Usûl*, 8 (2007/2), 71 - 108.

Giriş

Kuran'ın anlaşılmasına yardımcı olan ilimler¹ anlamında kullanılan Kuran İlimleri bazı kaynaklarda (Vahiy, Mekki-Medeni ayetler, Sebeb-i Nüzul, Nasih-Mensuh, Kiraat, Muhkem-Müteşabih, Tefsir ve İ'cazu'l-Kuran vb.)² ilim dallarına ayrılmıştır. Onun bir alt dalı olarak Tefsir'e göre Kuran ilimleri daha kapsamlı olmaktadır.³ Esasen Tefsir çalışmalarının (İrabu'l-

Kuran, Garibu'l-Kuran ve M ilimleri ile ilgilidir.

Tefsir Usulü ise; Kuran'ın siyle anlaşıldığı bir ilimdir. Bu Nüzul ve Nasih-Mensuh gibi zamanda "Sebeb-i Nüzul, Muhkem-Müteşabih, Has-Mufassalın bilgisi⁵ demektir. kullanılabilmektedir. Ancak ran'ın Kuran'la tefsiri, Sünne ile tefsir, vb.) sabit gelenekse de Kuran'ın anlaşılmasına do dallarını kast etmekteyiz.

İbn Haldun, Mukaddime'di diye ikiye ayırdıktan sonra n laması demek olan tefsiri koy bakılır; işte bu tefsir ilmidir" koyar. Sonra sahih, şaz ve zikreder.⁶

Bir başka açıdan da o, ilim eder. Ona göre Tefsir, Hadis, gibi felsefe ilimleri bizzat an Mantık gibi ilimler ise amaç il

"Arapça, alet ilmidir, bir araçtır, elde etmektir. Şayet, Arapça ku uzatılırsa amaç ilimleri tahsil et minde, mantık ilminde ve hatta ler, bu ilimlerde söylenenlerin ç

* Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir ABD öğretim üyesi (Doç. Dr.), garslan@firat.edu.tr

¹ Muhammed Abdulazim ez-Zerkani, *Menahilu'l-İrfan fi Ulumi'l-Kuran*, Mısır trs. I, 27; Halid Abdurrahman el-Akk, *Usulu't-Tefsir ve Kavaiduhu*, Darun'n-Nefais, Beyrut 1986, 39.

² Subhi es-Salih, *Mebahis fi Ulumi'l-Kuran*, Daru'l-İlm li'l-Melayin, Beyrut 1996, 367-381.

³ el-Akk, *Usulu't-Tefsir*, 41.

⁴ el-Akk, *Usulu't-Tefsir*, 40.

⁵ Celaleddin es-Suyuti, *el-İtkan fi Abdullah Şehhate, Ulumu't Tefsiri*

⁶ Abdurrahman İbn Haldun, *el-Mukaddime*, Yorumlayarak yaptığımız alıntılar *Mukaddime*'nin İmaj AŞ., Ankara şarılı tercümesini referans aldık *Mukaddime*" çevirisini ise "Mukaddime" dir beye tebrik ve takdirlerimizi

⁷ *Mukaddime* trc, 788.

selelerini dalandırmışlar ve sonuçta bunları alet ilim olmaktan çıkarıp bizzat amaç ilim haline getirmişlerdir. Bundan dolayı o ilimlerde, bizzat amaç olan ilimlerde hiç de gerek duyulmayan görüşlere ve meselelere yer verilmiştir. Bu ise bir çeşit boş ve faydasız şeylerle meşgul olmak anlamına gelir.”⁸

Bununla birlikte Arapçanın derinlikli ayrıntılarını öğrenmek isteyenlere kapı açık bırakılmalıdır. O bütün öğrencilerin değil fakat Arapçanın derin inceliklerine, geniş detaylarına ilgi duyanların onu ayrıntılı olarak öğrenebileceklerini savunur.⁹

Kuran-ı Kerim’i temelde diğer kitaplardan ayıran önemli iki özellik bulunmaktadır. Biri aidiyet diğeri de geliş şeklidir. Bir başka ifade ile o ilahidir ve vahiy yoluyla alınmıştır. Şu halde Kuran-ı Kerim’i iyi tanımak için her şeyden önce vahyin ne olduğunun bilinmesi lazımdır. Birçok Ulumu’l Kuran kaynağı vahiy olgusuna yer vermek suretiyle Kuran’ın tabiatı hakkında aydınlatıcı olmaya çalışmaktadır; söz gelimi Subhi es-Salih “*zahiretu’l-vahy*” başlığı altında uzun uzadıya bilgi vermektedir.¹⁰ Aynı şekilde el-İtkan vb. klasik kaynaklarda da vahyin geliş şekilleri ile ilgili oldukça detaylı bilgiler yer almaktadır.¹¹ Kanaatimizce bu bilgiler faydadan hali değildir.

Vahiy, sözlükte işaret, risalet, ilham, kelam-ı hafi, başkasına aktarılan şey, kitap,¹² süratli işaret, remz, sürat ve ima¹³ gibi anlamlara gelmektedir. İbn Haldun’a göre de vahyin kelime anlamı “hızlı ve çabuk” olmaktır. O, bu anlamın pratikte meydana gelişini de kelimenin kök manasına uygun olarak açıklar: “Peygamberin (beşeri özelliklerinden soyutlanarak) meleklerle karşılaşması, ondan vahiy alması ve sonra tekrar beşeri özelliklerine dönmesi, diğer taraftan kendisine vahyedilenlerin tamamını anlaması, tek bir lahzada, hatta bir göz kırpmasına yakın bir zamanda gerçekleşiyor. Çünkü bu hal zaman dışıdır. Zaten bu halde iletişimin çok hızlı gerçekleşmesinden

dolayı vahiy olarak isimlendirilmiştir. Çabuk olmaktır.”¹⁴

İbn Haldun, vahiy olgusunu bilinemeyeceğini¹⁵ söylemekle rından farklı olarak değişik vahiy olgusunu açıklamadan o nî özelliklerinin bulunduğu ağır bastığını söyler. O, ön aşağıya veya aşağıdan yukarıya ve birbirlerinden ayrılamayan âlemin son sınırlarında yer al rıda yer alan bir sonraki âle geçiş kapasitesine sahiptir. âleminin üst sınırında buluna sınırında bulunan salyangoz idrak özellikleri toplanmış m karşısındaki durumu böylece anlamı, her âlemin alt ve üst âlemde bulunan varlıklara geç

“Beşeri âlemin üzerinde de ruhanî gibi şeyler, bunun bir göstergesi melekler âlemidir. Bütün bunlar leklige geçme kapasitesine sahip gü sonucu çıkıyor. Sonra, mele olduğu bilgileri (vahyi) almış ol konuşmuş olmanın anlamı budur bu soyutlanma halinde zorlukla bu zorluğa alışırlar. Bu yüzden sureler ise uzundur.”¹⁸

İbn Haldun, bu türler ara “Hz. Peygamber, vahiy esnas de delil yapar. İbn Haldun, “ yani sonradan elde edilmediği

⁸ Mukaddime trc, 789.

⁹ Mukaddime trc, 789.

¹⁰ Subhi es-Salih, *Mebahis fi Ulumi’l-Kuran*, 22–48.

¹¹ Suyuti, *el-İtkan fi Ulumi’l-Kuran*, I, 64–84.

¹² Firuzabadi Mecduddin, *el-Kamusu’l-Muhit*, Matbaatu’s-Saade, Mısır, trs, IV, 399; Cemaleddin Muhammed İbn Manzur, *Lisanu’l Arab*, Daru Sadr, Beyrut 1993, XV, 379.

¹³ Rağib el-İsfehani, *Mufredatu Elfazi’l Kuran*, (tah. Safvan Davudi), Daru’l-Kalem, Dimaşk 2002, 858–860; Firuzabadi, *el-Kamusu’l-Muhit*, 399; İbn Manzur, *Lisanu’l Arab*, XV, 379.

¹⁴ Mukaddime trc, 134.

¹⁵ el-Mukaddime, 576; (Mukaddime

¹⁶ el-Mukaddime, 572; (Mukaddime

¹⁷ Mukaddime trc, 656.

¹⁸ Mukaddime trc, 135.

ve bu bilgilerin asla yanlış olmadığı, vehim ve hata içermediğini”¹⁹ de söyler:

“Onların bu durumda sahip oldukları bilgilere herhangi bir yanlışlık, hata ve vehim bulamaz. Aksine bunlar gözle görülüp şahit olunan bilgiler gibidir. Hatta bu bilgiye sahip oldukları sırada gayb perdesi ortadan kalktığından ve her şeye açık bir şekilde şahit olduklarından, bu bilgilerin gerçeğe uygunluğu da zatidir. Yani gayet tabii olarak doğrudur (beşeri bilgi gibi sonradan elde edilmiş ve şüphe veya hata ihtimali içermez). Peygamberler bu halden (meleklik halinden) beşeriliğe dönerken, elde ettikleri bilgilerin açıklık ve netliği kaybolmaz. Çünkü onların zeka durumu ve meleklik haline transları buna izin vermez. Şu ayette de buna işaret edilmektedir: “Ben de sizin gibi bir beşerim yalnız bana ilahınızın tek bir ilah olduğu vahyediliyor.” (Fussilet, 6)²⁰

İbn Haldun'un vahyî bilgi kuramında melek bilgisinin doğruluğuna vurgu yapması Kur'an öğretisine uygundur;²¹ çünkü meleklerin bilgisi Allah'ın onlara öğrettiği sınırlı fakat doğru bilgilerdir; Allah tarafından öğretilmiştir. Şu halde şüphe ve hatadan arı kesin doğruların bilgisini, peygamberlerin meleklerden almaları, İbn Haldun'un vahye ait tezlerini teyit etmektedir. Buna benzer görüşler Buhari Şarihi el-Kirmani ve Zerkeşi tarafından da ifade edilmektedir.²²

Burada meleklerden alınan bilgilerin kesin doğru bilgiler olduğunu Kur'an'a onaylatsak bile peygamberlerin vahiy esnasında melekleştiği şeklindeki teoriyi kesin olarak Kur'an'a refere etmek mümkün gözükmemektedir. Zira söz konusu mutasyonun mahiyeti hakkında elimizde kesin bilgiler bulunmamaktadır. Yapılan yorumlar ise kişisel kanaatlerdir. Kanaatimize göre Kur'an'ın zahirinden böyle bir anlam çıkarmak zordur. Zira Kur'an, Allah'ın bir beşerle ancak belirli şartlarla konuşabileceğini hatırlatır: “Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla veya perde arkasından konuşur, yahut bir elçi gönderip izniyle ona dilediğini vahyeder. O, yücedir, hakim-

dir.”²³ Bu ayette, peygamber ile Allah'ın iletişimi işaret yoktur. Ayrıca “perde” (vahyin perdesi) suretiyle konuşma anlamı çıkmaz. Bununla beraber, Allah'ın doğru olamayacağını söyleme ve belge bulunmamakta. İbn Haldun'un, vahyin, beşeri alimlerin keyfiyetinde olduğuna vurgu yapması açısından bizi ilgilendiren nokta, vahyin mahiyeti ve tekniği hakkındaki vahyi, beşeri idrak ve algıların ilham, keşf ve sezgiye benzetilmesi hakkında kesin ve doğru sonuçlarıdır.

A. MUKADDİME'DE KUR'AN

İbn Haldun'a göre Kur'an nakli ve mütevatirdir.²⁴ İbn Haldun da temelde Kur'an'a ait iki ilimden bahseder: beraber o, muhkem-müteşabih konulara da değinir. Bu makalede Arap dili ve Belagat gibi ilimlerin bağlam ve Ehl-i Kitap kültürüne muhtemeldir. Bir başka ifadeyle muhkem-müteşabih mühim ve normal kriterlerine

1. Kıraat

Kur'an'ın Hz. Peygambere vahiy ile inmesi meselesi kıraat ilminin konusudur. Kur'an mütevatir olarak nakledilmiştir. Bazı lafızları farklı şekillerde rivayet edilmiştir. Mütevatir rivayetle sınırlanmış Kur'an arasında en meşhur olanları

¹⁹ *el-Mukaddime*, 571. O, vahiy bağlamında insanın, zatî olarak cahil olduğunu, ancak sonradan bilgi sahibi olarak âlim olabileceğini söylemektedir. (*Mukaddime*, 574) Bu tezini Alak suresinin ilk ayetleri ile teyit etmektedir. Çünkü insanın en büyük özelliği sonradan bilgi elde etmiş olmasıdır. Onun bu tarz analitik yorumları Kur'an'ın ana temasına uymaktadır. Çünkü “sizi analarınızın karnında bir şey bilmezken yarattı” ayeti ile Alak suresinin ayetleri aynı gerçeğe yani insanın zatî cehaletine işaret etmektedirler.

²⁰ *el-Mukaddime*, 572; (*Mukaddime* trc., 656).

²¹ Bakara, 2/31-32.

²² Zerkeşi, *el-Burhan*, I, 229; Muhsin Demirci, *Tefsir Usulü ve Tarihi*, İFAV Yay., İstanbul 2001, 53. el-Kirmani, *Sahihu'l Buhari bi Şerhi'l-Kirmani*, I, 28'den naklen. Geniş bilgi için bkz. Muhsin Demirci, *Vahiy Gerçeği*, İFAV Yay., İstanbul 1996.

²³ Şura, 42/51.

²⁴ *el-Mukaddime*, 551-552.

²⁵ *Mukaddime* trc., 609.

“kıraat-ı sab’a” kıraatin esasları haline gelmiştir. Başka kıraat türleri de nakledilmiş; ancak bunlar, yedi kıraata ilhak edilmişlerdir. Fakat kıraat imamları, rivayet sıhhati açısından onları diğerleri kadar kuvvetli görmemiştir.”²⁶ Burada onun, *kıraat-ı ‘aşereyi* değil fakat *kıraat-ı sab’ayı* temel kıraat şekilleri olarak kabul ettiği görülmektedir. O, kıraatin diğer üç çeşidini ise ilhak edilenlerden saymıştır.

İbn Haldun, *kıraat-ı sab’a* konusunda üç yaklaşımdan bahseder. Bu yaklaşımlar şunlardır: 1. Bazıları onların mütevatir olarak gelmiş olduklarını kabul etmez. Çünkü onlara göre, kıraat (lafızların ve harflerin) söyleniş biçimidir ve bu da kayıt altına alınamaz. Ancak onlara göre bu durum, Kur'an'ın tevatür oluşuna zarar vermez. 2. Cumhura göre, kıraatlar mütevatirdir. 3. Bazıları ise, duyarak söyleniş biçimleri bilinemeyeceği için med ve teshil gibi söyleniş biçimlerinin dışındaki hususların mütevatir olduğu görüşündedir. İbn Haldun bu üç görüşten sonuncusunun daha doğru olduğunu ifade eder.²⁷

Onun kıraat alimleri, kıraat şekilleri, kıraat kitapları ve bunların müellifleri hakkında verdiği bilgiler daha çok kendi yaşadığı coğrafyaya yani Kuzey Afrika'ya ait olanlardır. Bu anlamda o, Mücahid, Ebu Amr ed-Dani, Ebu Kasım b. Fiyyure gibi kurradan bahseder. İmam Asım, Kisai vb. kurradan bahsetmemesi ise onun Irak'tan diğer bir ifadeyle, Doğu'dan pek haberdar olmadığını gösterir. Zaten Mukaddime'nin değişik yerlerinde “Doğuda ne olup bittiğini bilmiyoruz”²⁸ der.

İbn Haldun, kıraat konusunda Arap dilini esas alır. O, kıraatta, dili bir tarafa bırakarak sahabenin üstünlüğünden hareketle onlara atfedilen imla şekillerinin esas alınması gerektiğini savunanlara karşı çıkar. “Bu konuda sahabenin, yazı sanatında usta olduklarını, yazılarında hata gibi görülen hususların gerçekte böyle olmadığı, aksine her birinin açıklamasının bulunduğu” şeklinde iddialar ileri süren bazı gafillerin bulunduğunu, bunlara iltifat edilmemesi gerektiğini söyleyerek, sahabeye isnat edilse de, yazım hatası varsa onlar hata olarak görülmelidir” der. İbn Haldun, “yazı, sahabe için bir kemal ölçüsü değildir; nitekim Hz. Peygamber de ümmi idi ve bu husus onun için bir kusur değildir” diyerek yazım hatalarının sahabenin

üstünlüğüne havale edilerek, rumlanmasına karşı çıkar. Örneğin

لَا أَعَذِّبُهُ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لَا أَدَّبِحُهُ أَوْ

“Süleyman, kuşları gözden göremiyorum? Yoksa kayıpla apaçık bir delil getirecek ya (لَا أَدَّبِحُهُ le ezbehannehu) boğaz ziyadesiyle لَا أَدَّبِحُهُ “lâ ezbehanne” işinin henüz gerçekleşmediğinden İbn Haldun devamla şunları söyler. Bu hususlar da kıraat ilmiyle ilgili. “ezbehanne” doğru şekliyle yazılmalı. Bu konuda eserler yazıldı. Ebu Amr ed-Dani *Mukni*” adlı eseri meşhurdur.²⁹

Şu halde İbn Haldun, kıraat ilmini esas almakta, dil açısından yedi sahabeyle isnad edilerek doğru kanaatimizce doğru olan da nazil olduğu sabittir. Fakat mütevatir olmadığından ke kıraatta ölçü olarak Arap dili tadır. Bu da cumhurun³² benimsediği

İbn Haldun'un “kurra” terimini “kurra”, Kur'an'ı ezberlemiş; Hz. Peygamberden veya ondan ilmin ve dilin gelişmesinden “küh” veya “âlim” denilir oldu.³³

Ona göre, “kurra” teriminin Kur'an'da yatan şey, Arapların

²⁶ el-Mukaddime, 530; (Mukaddime trc., 612)

²⁷ el-Mukaddime, 530; (Mukaddime trc., 612)

²⁸ Mukaddime trc., 791.

²⁹ Neml, 27/20-21.

³⁰ el-Mukaddime, 531; (Mukaddime trc., 612)

³¹ el-Mukaddime, 531, (Mukaddime trc., 612)

³² İsmail Karaçam, *Kıraat İlminin Halkla İlişkisi*, 1998, s. 10.

³³ el-Mukaddime, 541, (Mukaddime trc., 612)

Kur'an'ı okuyabilen, hükümlerini nakledebilen kimselere tabiatıyla kurra denmiş oldu. Onlar, Kur'an'ın ve sünnetin okuyucularıydılar. Çünkü şer'i hükümleri sadece Kur'an ve onun açıklayıcısı durumunda olan sünnetten öğreniyorlardı.³⁴ Bu tespiti, bir taraftan onun semantik yaptığını bir taraftan da tefsir tarihini ve kıraat alanında meydana gelen önemli kırılma noktalarını iyi bildiğini göstermektedir.

Kur'an, Kureyş lehçesine göre nazil olduğundan onun cem'i meselesinde de bu lehçe esas alınmıştı. Zira bozulmaktan kurtulan aynı zamanda en fasih lehçe idi. İbn Haldun da buna dikkat çeker.³⁵ Bu görüş sonraki araştırmacılar tarafından da desteklenmiştir.³⁶

2. Tefsir

İbn Haldun'a göre tefsir ilmi, Kur'an lafızlarının açıklaması demektir.³⁷ İbn Haldun, tefsir tarihini şöyle özetlemektedir:

"Hz. Peygamberin Kur'anla olan ilişkisi, nâsih-mensuh, mücmeller, sebab-i nüzuller vb. bilgilerin hepsini bize sahabe nakletmektedir. Onlardan da tabiun nesli alıp bize aktarmışlardır. İslam'ın ilk devirlerinde bu durum böyle devam ede gelmişti. Sonradan bu bilgi ve rivayetler kitaplarda tedvin edilerek müstakil bir ilim haline gelmiştir. Taberi, Vakıdî ve Sealîbî gibi müfessirler, eserlerinde bu rivayetlere geniş şekilde yer vermişlerdir."³⁸ "Daha sonra nahiv ve belagat gibi dil ilimleri, bir sanat haline geldi ve bu konuda eserler telif edildi. Araplar, önceleri meleke halinde, kitaplara başvurmadan dili kullanıyorlardı. Fakat sonradan bunlar unutuldu; nahiv ve belagat ancak dil âlimlerinin kitaplarından öğrenilen ilimler haline geldi. Kur'an tefsiri için de bu ilimlere ihtiyaç duyuldu. Çünkü Kur'an, Arap Dili ve belagatına göre nazil olmuştu. Böylece tefsir ikiye ayrıldı: Birincisi; seleften rivayet edilen haberlere dayanan nakli tefsirler. Bu tefsirler, nâsih ve mensuh ayetler, sebab-i nüzuller ve ayetlerin maksatları gibi hususların bilinmesi esasına dayanır. Çünkü bütün bu hususlar, ancak sahabeden ve tabiinden nakledilen haberler sayesinde bilinir. Önceki âlimler bütün bu rivayetleri kitaplarında toplamışlardır. Ancak onların kitapları sağlam-zayıf, doğru-yanlış her türlü rivayeti kapsamaktadır."³⁹

Metodolojik düşünebilen İbn Haldun, rivayet tefsirlerinin bütün olarak öz mahiyetini bir satırla ortaya koyabilmiş ve bu konuda söylenmesi gerekeni diğer usulcüler gibi o da söylemiştir: Tefsirlere her tür rivayet doldu-

rulunca buna karşı söylenmesi masıdır. Taberi, İbn Kesir, S rivayet doğru ve sahih olarak fazla dikkat etmemiş ve İslam tasavvuf ve fıkıh gibi alanlar tefsirlerine karışan bu rivayet Nitekim İbn Haldun'un verdiği (Kab el Ahbar, Vehb b. Mü kökenli âlimlere isnad edilere yanlışlarını ayıklayıp doğrula ve Endülüs halkı arasında tutarak aynı nitelikte bir kitap

İkinci grup tefsirler ise kel de ettikleri manalar, bunlarla rindeki etkilerinin bilinmesi g ci grup (rivayete dayalı) tefs Çünkü esas olarak tefsirden tefsirler ise dilin ve dil ilimle çıkmıştır. Evet, bazı tefsirlerin rur. Dilin özelliklerini esas a Zemahşeri'nin "*Keşşaf*" isimli harikası olduğunu belirtmekl katli ve ihtiyatlı okunmasını ta

Bu bilgiler ışığında İbni H neksel çeşitleriyle⁴² ortaya koy gidebiliriz. Bununla birlikte vurgulamıştır.

İbn Haldun, Harun Reşid eserlerin yazıldığını⁴³ söylem Harun Reşid, hicri 170 (M.

³⁴ *Mukaddime* trc., 798.

³⁵ *Mukaddime* trc., 816.

³⁶ *Mukaddime* trc., 816; ayrıca bkz. M.G.S. Hodgson, *İslamın Serüveni*, çev., Heyet, İz Yay. İstanbul 1995, I, 95; Mesud Bubû, *fi Fıkhil-Luğati'l-Arabiyye*, Dımaşk 1995, 10.

³⁷ *Mukaddime* trc., 609.

³⁸ *Mukaddime* trc., 799.

³⁹ *Mukaddime* trc., 614.

⁴⁰ *Mukaddime* trc., 615.

⁴¹ *Mukaddime* trc., 615.

⁴² Muhammed Hüseyin ez-Zehabi, 97, 101.

⁴³ *Mukaddime* trc., 799.

⁴⁴ Hüseyin b. Muhammed ed-Diyar

müstakil tefsir yazan Mukatil b. Süleyman hicri 150 yılında vefat etmiştir. Burada ilginç olan İbn Haldun'un bu bilgiyi "İslam âlimlerinin çoğunun acemler olduğu"na dair açtığı bölümde vermesidir. Bilindiği gibi Mukatil de bir acemdir. Bu, bize İbn Haldun'un Doğuyu (Irak), tarihi ve sosyolojik olarak çok iyi bilmediğini göstermektedir.

Bununla beraber onun Doğudan bütünüyle habersiz olduğu da söylenemez; zira onun, Batı ve Endülüs alimlerini bildiği kadar olmasa da, Doğu alimlerinden ve eserlerinden de (Debusi, Pezdevi, Nesefi, Gazali ve Amidi gibi Maverannehir, Irak ve Cezire usulcülerinden ve eserlerinden) haberdar olduğu görülmektedir.⁴⁵ Kanaatimizce bu durum onun isabetli yorumları için bir kusur da teşkil etmemektedir.

İbn Haldun'a göre, İslamî ilimlerle uğraşanların çoğu acemdir; o, Sibeveyh, Zeccac ve Farisî gibi bazılarının adını zikretse de çoğunun adını belirtmez. O, fıkıh usulü âlimlerinin, kalamcı ve müfessirlerin çoğunun da acem olduğunu, ilmin korunması ve tedvin işini de acemlerin yaptığını söyledikten sonra, Hz. Peygambere atfedilen (Buharide de geçen) şu rivayette yer verir: "Eğer ilim gökyüzünde asılı olsaydı yine de Fars halkından bir topluluk onu elde ederdi."⁴⁶ Kanaatimizce onun, bu hadisi kritik etme gereği duymaması, onun için bir eksikliktir. Evet medeniyet tarihi bakışıyla İran medeniyeti ve asaleti hakkında böyle bir yargıda bulunulabilir; ancak burada onun hadis uydurmacılığında ırk ve milletlerin övülmesi⁴⁷ ile ilgi rivayetlere muhakkik alim ve usulcülerimizce kuşku ile bakıldığını da bilmesi gerekirdi. Ayrıca Şuubiye hareketinde görüldüğü üzere Arap-Fars çekişmesi, İslam tarihinin⁴⁸ en önemli hadiselerinden biri olduğu halde İbn Haldun, Mukaddime'de Şuubiyeden hiç bahsetmez. Oysa Şuubî hareket⁴⁹ incelendiğinde Arapların Farslar, Farsların Araplar aleyhinde, yine Arapla-

⁴⁵ *Mukaddime* trc, 637.

⁴⁶ *Mukaddime* trc, 799.

⁴⁷ Bkz Talat Koçyiğit, *Hadis Usulü*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1975, 137-138; M. Yaşar Kandemir, *Mevzu Hadisler*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1975, 48-49.

⁴⁸ Günümüzde bile birçok cepheden Arap-Fars soğukluğunun devam ede geldiği bilinmektedir. Söz gelimi İran-Irak savaşının sekiz yıl gibi uzun bir süre devam etmesinin tarihi arka planında Arap-Fars sürtüşmesinin tarihsel nedenlerden biri olduğu rahatlıkla ileri sürülebilir.

⁴⁹ Ebu Osman Ömer b. Bahr el-Cahız, *el-Beyan ve't-Tebyin*, Daru İhyai'l-Ulum, Beyrut 1993, III, 722; Ahmed Emin, *Duha'l-İslam*, Mektebetu'n-Nahdeti'l-Misriyye, Kahire, trs., I, 71-78; Mustafa Kılıçlı, *Arap Edebiyatında Şuubiye*, İşaret Yay., İstanbul 1992, 191-213, 240.

rın Arapları, Farsların Farslar bile yanlış tefsir ettiklerini⁵¹ olup bittiğini iyi bilmediği içi lerle bağlantılı yorumlarında Afrika'yı, Endülüs'ü iyi tanısa sılla bunun gibi hataları da bu

Onun tefsir anlayışının da liminin de bilinmesi önemlidir larken kendi mezhepçi parad rını etkileyen ve yönlendire doktrinleridir.

İbn Haldun'un selef ve El Mutezile, Müşebbihe, Müces itikat ve yorum yöntemlerind sinde olduğunu ifade eder.⁵² B sempati duyarken, fikhî/ame olduğunu gösterir. Nitekim İmam Eşari çizgisinin sadık b lecektir.

3. Muhkem-Müteşabih

Kuran ilimlerinin başında İbn Haldun, "Sana Kitab'ı inc bunlar Kitab'ın (esas) anasid eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ayetlere yapışıp onlarla uğraş bilir. İlimde yüksek payeye tarafındandır" derler; bu ince lar"⁵⁵ ayeti ile istidlal ederek sa

⁵⁰ Ahmed Emin, age., I, 77-78; Mus

⁵¹ Ahmed İbn Abdi Rabbih, *el-Ika* 369.

⁵² *Mukaddime* trc., 645, 648, 279, 2

⁵³ *Mukaddime* trc., 645.

⁵⁴ *Mukaddime* trc., 294, 664.

⁵⁵ Âl-i İmran, 3/7.

hükümleri açık ve kesin olan ayetler, müteşabihleri ise incelemeye, açıklamaya ve manalarının tashihine ihtiyaç duyulanlar olarak yorumladıklarını söyler:

“Muhkem ayetler, manaları açık olan ayetlerdir. Müteşabih ayetler konusunda ise farklı şeyler söylemişlerdir. Bazıları şöyle demiştir. Müteşabih ayetler başka ayetle veya akılla çakıştığı için neye işaret ettikleri belli olmayan; bu yüzden de incelemeye, açıklamaya ve manalarının tashih edilmesine ihtiyaç duyulan ayetlerdir. Abdullah b. Abbas, bu anlamda şöyle demiştir: Müteşabihe iman edilir; ancak kendisiyle amel edilmez. Mücahid ve İkrime de şöyle demiştir: Hüküm ayetleri ve kıssaların dışında kalanlar müteşabih ayetlerdir. Kadı Ebubekir ve İmamu'l Haremeyn de aynı görüştedir. Sevri, Şa'bi ve selef âlimlerinden bir grup ise: Müteşabih ayetler ne anlama geldiklerinin bilinmesine imkan olmayan ayetlerdir. Kıyamet alametleri, insanların bir gün mutlaka karşılaşmakla uyarıldıkları şeylerin vakitleri ve surelerin başındaki mukattaa harfleri gibi.”⁵⁶

Bu bilgilerden, onun Tefsir Tarihi ve Kuran İlimlerinde İbn Abbas, Mücahid, İkrime, Sevri, Şabi vb. selef fakih ve müfessirlerine itibar ettiği anlaşılmaktadır. Bu da tefsir tarihi açısından bize Endülüs tefsir kültürünün temel kaynaklarının Irak, Suriye, Hicaz, Maverannehir ve Kuzey Afrika gibi kısaca İslam coğrafyasının temel tefsir kaynakları ile aynı olduğunu göstermektedir.

Ona göre, ayette geçen “bunlar (muhkem ayetler) kitabın anasıdır” ifadesinin anlamı, bu tür ayetlerin Kur'an'ın genelini ve büyük bölümünü oluşturduğu, müteşabih ayetlerin ise az olduğu ve muhkem ayetlere döndürülebileceğidir. Sonra müteşabih ayetlere takılıp onları yorumlayanlar veya onlara, Kur'an'ın dili olan Arapça kurallarına göre yüklenilmeyecek manaları yükleyenler yerilmiştir. Bunlar “kalplerinde eğrilik olanlar” şeklinde isimlendirilmişlerdir. Yani bunlar haktan sapmış kâfirler, zındıklar ve bidat ehlinin cahilleridir. Onlar bu fiilleriyle Allah'a ortak koşmak ve müminlerin akıllarını karıştırmak suretiyle fitne çıkarmak veya arzularına göre bidatlerini destekleyecek nitelikte sonuçlar elde etmeyi hedeflerler⁵⁷ şeklindeki beyanıyla müteşabih ayetlerin varlık esprisi hakkında da ayetin anlamını esas alarak vahye olan saygısını belirtmiştir. Esasen en güvenilir tefsir de ayetin bizatihi nass yani zahiri anlamıdır. Yoksa bazı buhran dönemlerinde olduğu gibi, ayetlerin lafzi ve zahiri anlamlarının iptal edilerek kötü birtakım teviller yapmak değildir.

“Sonra Allah bu ayetlerin yorumunun yorumunu sadece Allah bilir (yani yorumlama yoluna gitmeyen) *rasihune fi'l ilmi*” (ilmde derinleşmiş olmak övgüye daha layıktır) derseniz, önceki cümleye atf edilmesine teahhüd etmiş olmak övgüye daha layıktır. Olursa, bu durumda bilinen şeyler, bu alimler bu ayetlerin yorumunu yapmaktan çıkacaktır.”⁵⁸

O, ayetin bütünlüğünü gözeterek, ayetin hususun gayba imana işaret etmesi, ayetle ilimlerin alimlerinin onların gaybi anlamı, ayetlerin manalarının müteşabih ayetlerin yorumu için uğraş verilmesinden daha doğru, daha tutarlı olacağı kanaatinde, ayetle taklitten ziyade selef ve halef ayetlerinin yerinde olarak saygılı olduğunu, ayetle akılcı muhakeme ve mantık ayetlerinin göstermektedir. Ayrıca o, ayetle bir yargıya ulaşmaya çalışırken, ayetle ise tefsirde son derece önemli

“Ayetteki ‘hepsi Rabbimizin kati’ ifadesi, ayetlerdir. Çünkü bu ifade, bu ayetlerin kati ret ediyor. Çünkü lafızların sözleri oldukları manalar anlaşılır. Eğer ayetlerin manalarına göre kendisinden haber alınmaz, ayetlerin işaret ettiği (gerçek) anlamla ayetlerin geldiğine göre bunların bilgisi ayetle meşgul etmeyiz. Çünkü bizim için

İbn Haldun, “Allah Teala'nın sıfatlarını ve isimlerini, bizi kendisi ile peygamberleri aramızda gününü de zikrediyor. Ancak bazı surelerin baş tarafında ayetler, ayetimsiz kesik olarak okunan birtakım (mim gibi) yer alıyor ki, bunlar

⁵⁶ Mukaddime trc., 659-660.

⁵⁷ Mukaddime trc., 660.

⁵⁸ Mukaddime trc., 660.

⁵⁹ Mukaddime trc., 660.

mız yoktur. İşte Kur'an'da yer alan bütün bu hususlar “müteşabih” olarak isimlendirilir.”⁶⁰ Bu ayetlere takılmak ve onun yorumuna dalmak cumhur tarafından da yerilmiştir.

Yalnız onun usulde orijinal ve kendine özgü bazı tespitleri de yok değildir. Bu anlamda farklı olarak o, Kur'an'ın esas itibariyle muhkem olduğunu ancak az sayıda müteşabih ayetlerin de bulunduğunu kabul etmekle beraber müteşabih ayetlerin sayısını çoğaltmak isteyenlere karşı çıkar: Ona göre “kıyamet, kıyamet alametleri, zebanilerin sayısı, ilerde gerçekleşeceği bildirilen şeyler vb. ayetler müteşabih olamaz; çünkü bunlarda anlaşılmayacak veya kapalı ifadeler bulunmamaktadır. Bunlar ileride gerçekleşecek hadiselerin zamanlarıyla ilgili olup kapalı değiller; fakat onların vaktini sadece Allah bilir. O, buna “De ki, kıyametin ilmi ancak Allah katındadır”⁶¹ ayetini delil getirir. İbn Haldun, “bunların müteşabih ayetler arasında sayılması şaşılacak bir şeydir” diyerek usulcüler tarafından; hiç alakası olmayan, lafızları ve manaları itibariyle son derece açık ayetlerin bile müteşabihattan addedilmesine hayret etmekte ve öfkelenmektedir.⁶²

Nesh meselesinde olduğu gibi bazıları her karşılaştıkları ayeti müteşabih ayet kategorisine sokmayı marifet saymışlardır. Böyleleri, maa-lesef Kur'an'ın anlaşılmasız, zor ve muamma bir kitap olduğu vehmini bilerek veya bilmeyerek yaymış, onun hakikatleri üzerinde kafa yormaya çalışanlara engel olmuşlardır. Bu da bir başka açıdan Kur'an'ın üzerinde düşünülecek kitap olması gerekirken muattal kalmasına, sadece dokunulamaz, erişilemez bir kutsala dönüşmesine katkıda bulunmuştur. Tabiatıyla bu da genelde İslam düşüncesinin özelde de tefsir faaliyetlerinin donarak geri kalmasına sebep olmuştur.

Hurûf-u mukattaayı, müteşabihattan kabul eden İbn Haldun'a göre bu harfler, alfabe harfleri olup, (başka hiçbir anlam yüklenmeden, birer alfabe harfleri olarak) sadece kendilerinin kastedilmiş olması da uzak bir ihtimal değildir” dedikten sonra Zemahşeri'nin, “Bu harflerin (başka anlam yüklenmemiş birer alfabe harfleri olarak) kullanılmasında, Kur'an'ın mucize oluşunun ne kadar ileri boyutlarda oluşuna işaret vardır” şeklindeki yorumunu nakletme ihtiyacı duyar. “Çünkü Kur'an, aynı şekilde insanlar tara-

findan da kullanılan bu harfler Kur'an ile insanların sözleri arasında lardadır.”⁶³ İbn Haldun, benimsenmesi mu olsa da ayetin özüne değinilmemesi olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Kanaatini aşağıdaki şekilde ort-

“Eğer gerçek olma ihtimalini içine alacak başka yorumların sahih birer başındaki “tâ-ha” harflerinin Ta-ha'ye Tahir (temiz) ve Hadi (kılavuz) olarak bu iddialarının sahih bir rivayeti yoktur. Dolayısıyla bu harfler

Onun nihai kanaatinin bu şekilde olduğu ancak Hz. Peygamberden önceki şeydir.

İbn Haldun'a göre zat ve sıfat ihtilaflar görülmüştür. Bunların konunda, Sahabe ve Tabiun bu sıfatların yorumunu Allah'a hakkı hakkında konuşmamaktan ya da metodu olarak addedilen müteşabih deki usuldür.

Hz. Peygamber, sahabe ve Tabiunlarıyla kabul edip⁶⁴ bu ayetleri ettiriler, tevil yoluna gitmediler.

Bütün bunlardan anlaşılacağı gibi ilgili rasyonel ve realist tefsir yapılmamıştır. Evet, o, Mukaddime'de müteşabih ayetler hakkında tavrı da kanaatimizce doğrudur. Akla muhtaçtır; ancak akılla

⁶⁰ Mukaddime trc., 659.

⁶¹ Araf, 7/187.

⁶² Mukaddime trc., 661.

⁶³ Mukaddime trc., 661.

⁶⁴ Mukaddime trc., 661.

⁶⁵ Mukaddime trc., 662.

⁶⁶ Mukaddime trc., 643.

⁶⁷ Mukaddime trc., 644.

kesinlik ifade etmeyeceğinden tevilsiz ve yorumsuz inanmak en doğrusudur.

İbn Haldun, Mücessime, Müşebbihe, Mutezile ve Şia fırkalarının Kur'an okumalarının sağlıklı olmadığına işaret eder; bunların yerine Ehl-i Sünnet ve selef yorumculuğunu benimser. Müteşabih ayetler konusunda özellikle Eşari ve onun çizgisini izleyen (Bakillani, Ebu'l Meali, Gazali, Razi (İbn Hatib) ve Beydavi gibi) isimleri öne çıkarır.⁶⁸ O, "Buhara'daki Hanefi kelimacılar"⁶⁹ ifadesiyle Maverünnehir'den bahsetse de İmam Maturidi'den hiç bahsetmez.

4. Nesh

Kuran ilimleri içerisinde en fazla tartışılan yazılan ve çizilen bir Kuran bilgisi de bir yorum aracı olarak nâsih mensuh ilmidir. İbn Haldun, neshi imkân ve vukuu açısından caiz görmektedir. Neshin esprisi olarak da "Allah'ın, kullarının yararına olarak onlara kolaylık dilemesidir." Bu yararın Kur'an'da yer aldığını da belirtiyor: "*Biz bir ayetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturur (ertelersek), herhalde daha iyisini veya bir benzerini getiririz. Bilmedin mi ki Allah her şeye kadirdir.*"⁷⁰ Onun tefsir usulündeki nesh anlayışına göre, İslam, hem kendinden önceki dinleri nesh etmiştir,⁷¹ hem de Kur'an'ın bazı ayetleri, diğer bazı ayetlerini nesh etmiştir. Buna göre onun nesh anlayışında da geleneksel anlayıştan farklı bir yaklaşım metodu bulunmamaktadır.

Ona göre, nazil olan bazı ayetlerden sonra aynı konuda gelen (müteahher) ayetlerin bir kısmı, önceki (mütekaddem) ayetlerin hükmünü ortadan kaldırıyordu.⁷² Bu durumu da Müslümanlara Hz. Peygamber bildiriyordu. İbn Haldun, buna şu ayetin işaret ettiğini söyler: "*Peygamberler apaçık mucizeler ve kitaplarla gönderildiler. İnsanlara, kendilerine indirileni açıklaman için (li tubeyyyine li'n-nas) sana da bu Kur'an'ı indirdik. Umulur ki düşünüp anlarlar.*"⁷³ Şu halde İbn Haldun'a göre, nâsih ve

mensuh ayetler ancak Hz. içtihadı değil tevkifidir.

Esasen Kur'an ayetlerinin Bunun gibi onun herhangi bir mensuh olduğunu bildiren mensehiye mensuh ayetleri vardır. Tefsirlerde mensuh sayılan ayetlerin haber bulunmamaktadır. Dolayısıyla Peygamberin bildirilmesi şartı gerektirir. İbn Haldun'un, nesh gibi bir kavramın onun bir taraftan tefsirde sünneti olarak diğer taraftan da tefsirde mutlaka aynen nakledilmesi gerektiğine işaret etmektedir.

Herhangi bir müfessirin, mensuh kabul etmesinin önüne geçilebilir bir şey de budur. Çünkü böyle ya da böyle? Niçin mensuh? sayıldığı gibi tefsirlerde Kafirun suresinin nesh edildiği belirtilmektedir. Ancak bununla

İbn Haldun, nesh konusunu tefsir alanındaki malumu ilamı tefsir alanında derinlikli araştırarak neshi nâsih etmiştir. Kanaatimiz o ki, İbn Haldun'un nesh/devlet felsefesi, medeniyet ve devlet met ve gayreti geleneksel tefsir anlayışından (ve de) de gösterseydi nesh vb. uyarılarının debilirdi. Fakat o esas olarak Kur'an ayetleri arasında nesh ve mensuh ayetleri arasında farkı ve neshin imtimadından, ayrıca neshin nâsih yap(a)madığından selefi yorum ve geleneksel geleneğe tabi olmuştur.

⁶⁸ Mukaddime trc., 647.

⁶⁹ Mukaddime trc., 665.

⁷⁰ Bakara, 2/106, el-Mukaddime, 534.

⁷¹ el-Mukaddime, 529; (Mukaddime trc, 610).

⁷² el-Mukaddime, 532; (Mukaddime trc, 614).

⁷³ Nahl, 16/44.

⁷⁴ Hayreddin Karaman-Mustafa Çelebi, *Yolu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları*.

Oysa aynı İbn Haldun, iktisadi, ictimai ve medeniyetlerle ilgili ayetlerin yorumunda ise geleneksel anlayışların dışına çıkabilmiş, oldukça rasyonel, tabii ve Kuranî yorumlar yapabilmiştir. Tefsir mecmualarındaki İsrailiyat türü uydurma rivayetlere itibar etmemiş, sağlıklı yorumlar yapmıştır. Bu da onun tarih ve tabiat hakkındaki doğru gözlemleri ile olmuştur. Fakat maa-lesef o aynı dikkati Tefsir Usulü'nün problemlerine göstermemiştir. Esasen ondan böyle bir şey beklemek gibi bir arzunun içinde de değiliz. Zira o, zihni melekesinin odaklandığı alanlarda son derece isabetli ve Kuran'a, akla uygun bilimsel yorumlar yapmıştı. Şayet o, Tefsir Usulü'nün problemlerine de aynı ölçüde eğilseydi kanaatimizce nesh teorisi ile hiçbir ayetin tilavetinin, lafzının, hükmünün ve anlamının iptal edilemeyeceğini rahatlıkla bulabilirdi.

Günümüzde yapılan araştırma ve tetkikler⁷⁵ Kur'an ayetleri arasında herhangi bir iptalin söz konusu olmadığını/olamayacağını açıkça ortaya koymaktadır. Buradan, İbn Haldun'un Tefsir disiplini hakkında ortalama olarak genel bir bilgi sahibi olsa da derinlikli bir kültüre sahip olmadığı sonucuna ulaşabiliriz. Çünkü o, Tefsir problemleri ile özel olarak ilgilenmemiştir. Bu yargıya hem onun hayatını incelerken, hem de yazdığı kitaplarda Kuran tefsiri ile ilgili olarak verdiği bilgilerden rahatlıkla anlayabiliriz. Şüphesiz onun tefsir tarihi, usulü ve problemleri ile yakından, birebir ilgilenmemesi onun için bir nakisa değildir. Çünkü o bir müfessir olarak tarih sahnesine çıkmamış; fakat bir medeniyet tarihçisi, toplumların ictimai ve iktisadi kimyaları ile uğraşan bir sosyolog olarak boy göstermiştir. Onun tefsir alanı ile ilgili olarak söyledikleri sadece bir Müslüman sosyolog olarak gördüğü fotoğraf ve kişisel gözlemlerinden ibarettir.

B. MUKADDİME'DE TEFSİR USULÜ

1. Arap Dili

Bilindiği gibi herhangi edebi, tarihi veya dini bir metni anlamamanın anlamlandırmanın veya açıklamanın en önemli aracı dildir. Bu yüzden ki İbn Haldun tefsirde dili olmazsa olmaz bir yöntem olarak görmektedir. İbn Haldun, ısrarla Kur'an'ın Arap diline göre hem de açık bir Arapça (*bi*

lisani'l arabıyyil mübin) ile neshin gerekliliğini savunurken temel gerekçe olarak Arapça olmasını göz önüne alır. Sahabe ve tabiun neslinin ayetleri Arapça olarak yazdıkları ve bu önemlisi bu ilk nesillerin yapıldığı da Arapça olarak yapılmıştır. İbn Haldun, şeri ilimlerin Arapça

O, Müteşabih ayetlere Arapça yüklemeyenlerin yerildiğini⁷⁶ olduğunu anlatmak istemiştir. İbn Haldun, nahiv ve lugat ilimleri daha önemlidir. İbn Haldun'a göre dil melekeleri zayıflayıp kısım-lesifesiyle Ebu Esved ed-Düeli, Ahmed, Sibeveyh, Ebu Ali, İbn Dilçileri bu işi sistemleştirerek ihtilafları, Kur'an irabına da bu konuyu tefsire getirmese de bu yorumların Kur'an tefsirine de istediğini tahmin etmekte zor. Tefsir Tarihi ve Usulü'ne ait t

a. Dilde Kıyas

İbn Haldun, tefsirle çok ya- da işaret etmektedir. Bu *Luğa*'sından bahseder: "Bu k-ğından farklı şekilde kullan- eserdir. Arapların kullanımlar- konuluş anlamlarını bilmek (konuda yapılan yanlışlar, irab-

⁷⁵ Bkz. Süleyman Ateş, *Kuran'da Nesh Meselesi*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1996, 5-66; Sait Şimşek, *Kuran'da İki Mesele*, Selam Yayınevi, Konya 1987, 121.

⁷⁶ el-Mukaddime, 574.

⁷⁷ Mukaddime trc, 804, 818.

⁷⁸ el-Mukaddime, 575.

⁷⁹ Mukaddime trc., 806.

Arap dili bozulmuştur” şeklindeki iddialarına iltifat etme. Onlar kendi inceleme konuları olan kelimelerin sonundaki yani irab kurallarındaki bozulmaya bakarak bu iddiada bulunuyorlar. Bu, sahip oldukları taassuptan ve kalplerindeki eksiklikten kaynaklanan bir iddiadır. Yoksa biz bugün Arapların sözlerinin çoğunun ilk özelliklerine sahip olduğunu görüyoruz.”⁸⁸

Buna göre o, bazı irab ve lahn kusurlarının geliştirilerek Arapçanın beyanı ve belagatı itibarıyla de top yekun bir bozulmaya maruz kaldığını kabul etmemektedir. Ona göre “Araplar maksatlarını ifade etmede belagat üsluplarından yararlanmakta, hitaplarında, şiir ve nesir üsluplarını kullanmakta, Araplar arasında halen törenlerde ve toplantılarda belagatlı konuşmalar yapan hatipler, dilin bütün üsluplarını kullanarak şiirler söyleyen şairler bulunmaktadır.”⁸⁹ O, bu tezine selim edebi zevk ile bozulmamış dil tabiatını şahit tutmaktadır. Ona göre ortada bozulmuş olan sadece bazı irab yani kelime sonundaki hareketlerdir. İrab ise dilin bütünü değil sadece bir bölümüdür.⁹⁰ Bu da dilde gramatik kullanımdan ziyade toplumsal kullanımın esas olduğu, dilin ancak bir toplumla varolup yaşayabileceği anlamına gelmektedir. Günümüz dilbilimcileri de bu görüşleri paylaşmaktadır.⁹¹

Yalnız onun burada, “gece ile gündüzü takdir eden Allah’tır” sözünü, (ayet meali) Arapçanın bir zamanlar tüm İslam aleminde egemen olup sonra iktidarın acemlere geçmesi sonucu tekrar sönük hale geldiğini anlattığı bölümde de zikretmesi bizde muhtemelen onun, Arapçanın, her yerde kullanıldığı; okula, çarşıya, saraya egemen olduğu devirleri gündüz; acem iktidarların (Deylemliler, Selçuklular, Berberiler) devirlerini ise gece olarak gördüğü hissini uyandırmıştır. Şayet onu doğru anladıysak ve o, bu durumu salt dini hamiyet dili dışında böyle bir söylem içinde ise onun Arap asabiyesi ile malul olduğunu söylemek mümkündür. Biz yine de hüsnü zan ederek onun Arapçayı salt siyaset dili olarak değil fakat din dili olarak arzuladığı şeklinde bir kanaat taşımak isteriz.

⁸⁸ Mukaddime trc., 818.

⁸⁹ Mukaddime trc., 818.

⁹⁰ Mukaddime trc., 818.

⁹¹ Berke Vardar, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1982, 12.

c. Ana Dili

İbn Haldun, sözü şifahi olan sine sahip olmanın gerekliliği doğrudan ilintili olduğunu sav

“İlimlerin konularının tamamı, savvurlardır. İşte kelimeler, vicdanı manıdır. Lafızlar ve kelimeler, irtibatları ve mühürleridir. Onun mek suretiyle, mutlaka o manaları kesini gerektiriyor. Aksi takdirdi yanında kelimelerin işaret ettiği lar ve kelimeler duyulduğunda melekeye sahip olunursa manaları en azından hafifler. Geriye sadece metni veya ibareyi anlayabilmek kir. Sözlü anlatımda kelime ile a gel daha girmektedir ki, o da yazılan lafızlar arasındaki perdedir ederler. Eğer bu işaretler bilinir mana ile lafız arasındaki anlamı tır.”⁹²

Şu halde İbn Haldun’un, a teoriler, hem sözlü dile, hem dili iyi bilmek bu her iki iletcek bir olgu olmaktadır ki gün

İbn Haldun, tüm bu tezle meleke” teorisi üzerine kurar konusunda ve dini ilimleri küçük yaşta Araplarla iç içe b da onun tezini doğrulamakta kalarak onların dillerini sağ dilde sağlam bir melekeye za uzun uzadıya yapar, ancak bir lerinin sağlıklı olarak anlaşıl ilim tahsil etmek isteyen çocu

⁹² Mukaddime trc., 801.

⁹³ Mukaddime trc., 801.

⁹⁴ Berke Vardar, *Dilbilimin Temel*

⁹⁵ Mukaddime trc., 802-803.

d. Mudar Dili

İbn Haldun'a göre Kur'an'ın dili Mudar Arapçasıdır.⁹⁶ Mudar dili, belagat ve diğer edebi inceliklerde diğer tüm lehçelerden daha ileridir.⁹⁷ Mudar dilini bu kadar önemli kılan şey, Kur'an'ın bu dilde nazil olması ve hadislerin bu dille söylenmiş olmasıdır.⁹⁸ Bu dili, bedevî dil ile örtüştüren İbn Haldun, temelde hep ümrana, medeniyet ve terakkiye vurgu yapsa da, dilde bedeviliği esas alarak dilin bedevi Araplardan öğrenilmesinden yanadır. Çünkü onlar, şehirli gibi acemlerle, diğer dillerle karışmamış, saf ve doğru Arapçayı konuşmaktadırlar. Bu yönüyle bozulmaktan kurtulan bedevi dil, aynı zamanda nesilden nesile nakledildiği için aslına daha yakındır.⁹⁹ Bu anlamda o aynen şöyle der: "Şehirlerde konuşulan dil, hem eski Mudar dili, hem de çağımızdaki bedevi Arapların dili değildir; bilakis hem Mudar dilinden hem de çağımızdaki bedevi Arapların dilinden uzak olan ayrı bir dildir."¹⁰⁰ Bu görüşleriyle o haklı olarak bozulmamış sahih Arapça'nın öğrenilmesinden yanadır.

e. Dil Öğrenme

Kur'an ve hadis metinlerini anlama konusunda İbn Haldun Mudar diline dikkat çeker; ancak bu dilin iyice öğrenilebilmesi için şu yöntemi tavsiye eder:

"Mudar dilini öğrenmek isteyen yapacağı şey şudur: Önce bu dilin kendi orijinal üsluplarına göre söylenmiş metinleri ezberlemek... Bunlar, Kur'an, sünnet, büyük hatiplerin hitabeleri, şiirler ve diğer metinlerdir. Şiir ve nesir şeklindeki bu metinleri o kadar çok ezberlemeli ki, sanki onların arasında yetişmiş ve bütün bunları onlardan duymuş biri haline gelmelidir. Bundan sonra ezberlemiş olduğu o metinlerdeki cümlelerin tertibine ve üsluplara göre, içindeki manaları ifade etmeye geçmelidir. Bu sayede yani metinleri ezberleyip onlardaki üsluplara göre konuşmak ve içindeki anlamları bu üsluplara göre ifade etmek ve çok kullanarak tekrar etmek sayesinde bu melekeyi elde eder."¹⁰¹

Dili bilmek için nahiv ve diğer kuralları bilmenin yeterli olmadığını savunan İbn Haldun, "gramer, dildeki melekenin kurallarının ve ölçülerinin bilinmesinden ibarettir. Bu ise, dilin nasıl olduğunun bilinmesi olup, dilin

kendisini bilmek değildir. O, kurallarını bilen kimsenin dilini bilmeye yetkin olduğu, dil bilen ancak onu icra edemeyen birinin dilini bilmeye yetkin olduğu, dil kullanımının şart olduğunu savunan ve dilbilimi de¹⁰² bu tezi doğru ispatı devletlerin öğrencileri, öğretmen istedikleri dillerin öğrenilmesine re göndermeleriyle sabit olmuştur.

Kitabında Arap atasözleri ve bir seviyede dil öğrenenler olmuştur. İbn Haldun'a göre,

"Arapçayı, Arapların sözlerinin açıklandığı sonraki nahivcilerin varmaları çok az görülen bir şey, geldiklerini sanırlar; ama gerçekleri öğrenmezler."

İbn Haldun, Arapça ilmiyi dülüşlülere örnek olarak gösterir.

"Çünkü onlar, Arapça ilmini talim de muhatap olurlar ve terkiplerini öğrenimi sırasında belli oranda kabul etmeye hazır hale gelir. Edebiyat sözlerindeki terkiplerin özelliklerini şiirleri sadece onların irabını ya da görüşü tercih etmek için kullanırlar, açısından değil. Sonuçta Arapça diline gelmiş ve dil melekesinde olanlar, sanki onlar Arap dilini inceleyen men uzaklaştırır."¹⁰⁴ Böyle olmasa, onların terkip şekillerini inceleyen öğrencilere pratik yaptırmamaları şeydir. Aslında dil kuralları, sadece dil bilenler ve bunların öğrenimiyle, hecelemekten de uzaklaşmışlardır."

⁹⁶ Mukaddime trc., 823.

⁹⁷ Mukaddime trc., 817.

⁹⁸ Mukaddime trc., 818.

⁹⁹ Mukaddime trc., 820.

¹⁰⁰ Mukaddime trc., 821.

¹⁰¹ Mukaddime trc., 823.

¹⁰² Walter Porzig, *Dil Denen Mucizeleri*, 118; Mahmud Sa'ran, *İlmü'l-Luğat*.

¹⁰³ Mukaddime trc., 825.

¹⁰⁴ Mukaddime trc., 825.

¹⁰⁵ Mukaddime trc., 825.

Sibeveyh, Farisi ve Zemahşeri'nin acem olmalarına rağmen nasıl dilde otorite olduklarını ise şöyle açıklıyor:

“Çünkü onlar, sadece nesep yönünden acemdir; ancak onların yetişmeleri ve gelişmeleri, Araplar arasında olmuş ve bu yüzden dil noktasında zirveye ulaşmışlardır. Evet, onlar tıpkı Arapların kendi çocukları gibi yetişmişler, her şeyiyle Arapçayı tamamen öğrenmişler ve Arap dilini konuşanların tabii fertlerinden biri haline gelmişlerdir. Onun için bu insanlar nesep yönünden acem olsalar da, dil ve Arapçayı konuşma yönünden acem değillerdir. Çünkü onlar, henüz gelişmekte olan bir çocukken ve bu melekenin şehirlerden kaybolmadığı bir dönemde Arapçayı öğrenmişlerdir. Sonra da kendilerini bu dilin eğitim ve pratiğine kapatmışlar ve zirveye ulaşmışlardır.”¹⁰⁶

f. Etimoloji

Kelime ve kavramların iyice tanınması onların kök yapılarının bilinmesine bağlıdır. Söz gelimi İbn Haldun, *Mekke* kelimesi ile ilgili ufuk açıcı etimolojik tahlilinde şöyle der:

“Yüksekliğinden dolayı Mekke'ye kabe de denir.” “Kabe”, etrafına göre daha yüksek olan yer anlamına gelir. Mekke için kullanılan bir isim de “bekke”dir. Bu hususta o, ünlü dilci Esmâ'nin şu görüşüne yer verir: “Bekke ismi, insanların oraya giderken birbirini sıkıştırıp (*bekke-yebukku*) itmesinden geliyor. Diğer bir ifadeyle “bekke”; insanların izdiham yapıp birbirini sıkıştırması anlamındadır. İbn Haldun, büyük tefsir otoritesi İmam Mücahid'den de nakilde bulunarak onun şu görüşüne yer verir: “Mekke'nin aslı “bekke” iken “b” harfi, mahrec yakınlığından dolayı (mim)'e ibdal edilmiştir; “*lazım*” kelimesinin “*lazım*” formuna dönüşmesi gibi.” Burada onun bir fonetik kuralını devreye soktuğu açıktır. Sonra İmam Nehai'nin “Mekke” kelimesi, “b” ile yani “*bekke*” şeklinde telaffuz edilince Beyt/Kabe, “m” harfi ile söylendiğinde ise Mekke beldesi kastedilir” tarzındaki yorumuna yer verir. İmam Zühri'den de “b” harfi ile söylendiğinde tümüyle mescid olarak Kabe, “m” harfi ile söylendiğinde ise “Harem bölgesi” kastedilir” şeklindeki görüşünü nakleder.¹⁰⁷

g. Semantik

Türkçesi “anlam bilim” olan semantik kavramının İbn Haldun'un yorum ve izahlarında esaslı bir şekilde kendine yer bulduğu onun “*feraiz*” ve “*biat*” kavramlarına yaptığı analiz ve değerlendirmelerinden rahatlıkla anlaşılabilir:

“Ebu Hureyre'den rivayete göre *Feraiz*, ilmin üçte biridir ve ilk unutulacak olandır.” Bir başka rivayette ise “*feraizin* ilmin yarısı olduğu” bildiriliyor. *Feraiz* âlimlerinin bu hadisi *Feraiz* ilminin üstünlüğüne delil göstermeleri, hadiste geçen “*feraiz*” kelimesini mirasta-

ki farz kılınan haklar (paylar) şeklinde anlaşılmasına ve böylece o ki, böyle olması uzak bir ihtimaldir. Diğer konulardaki farzların hepsi farzlar diğer farzlara göre oldukları ilme veya mirastaki paylara has kalmış olmasıyla ortaya çıkmış bir dille sözleşme anlamındaki genel anlamda kullanılıyordu. Gene Zaten bu kelimenin şer'i hakikat anlamından başkasını yüklemek

Onun burada yaptığı şey kelimelerin pratik, insanların kelimelere ve kelimelerin incelenmesidir.¹⁰⁹ Kelimelerin değişimleri semantik alandır. Onun yaptığı semantik analiz gibi, kelimelerin olarak nasıl kullanıldığını ve n

Aynı şekilde onun “*biat*”¹¹⁰ dayalı bir izah gayreti içinde sözlük ve ilk kullanılış anları kelimesinin (pratikte) hangi a

“Bil ki “*biat*”, itaat etmek üzere kimse, kendisi ve Müslümanların hususlarda onunla bir çekimseye kendisine yükleyeceği sorumluluk yaptığı bir ahitleşmedir (sözleşme bu ahdi kuvvetlendirmek için ell rum alıcı ve satıcının yaptığına göre, biat eden ve biat edilen mak) kökünden türetilmiş olan, sırasında) el sıkışmak anlamına lardaki terim manası budur.”¹¹²

Semantik de “göstergelerle getirdiği anlam arasındaki b

¹⁰⁶ *Mukaddime* trc., 828.

¹⁰⁷ *el-Mukaddime*, 426. Halife kavramı için bkz. *Mukaddime* trc., 271.

¹⁰⁸ *el-Mukaddime*, 550, 631.

¹⁰⁹ John C. Condon, *Kelimelerin Bütünü*, 1995, 11.

¹¹⁰ Ebu Hamid el-Gazâlî, *İhyau Ulumi*

¹¹¹ *Fetih*, 48/18.

¹¹² *Mukaddime* trc., 293.

edilmekte değil midir?¹¹³ Biat kavramının etimolojisini böyle ortaya koyduktan sonra onun dinî metinlerdeki kullanımlarına yer verir:

“Biat lafzı Akabe gecesinde Hz. Peygambere biat edilmesi hadisinde ve Kur'an'da bahsedilen “ağaç altında” biat edilmesiyle ilgili ayette¹¹⁴ de geçmektedir. Yine halifelere biat ve biat yeminleri (*eymanu'l bey'at*) de biat lafzının kullanımları arasındadır. Halifeler, sonraki halifeleri vasiyet ediyor ve insanlara da onlara biat edeceklerine dair bütün yeminleri ettirtiyorlardı. İşte insanlara ettirdikleri yeminler “biat yeminleri” olarak isimlendiriliyor ve bu yeminlerde baskı ve zorlama boyutu ağır basıyordu. Bu yüzden İmam Malik, baskıyla yemin ettirilen kişinin yemininin geçerli olmayacağı fetvasını verince idareciler bunu kabullenmemişler, bundan biat yeminlerinin geçersiz olacağını anlamışlar ve bu yüzden İmam Malik işkence ve sıkıntılarla karşılaşmıştır.”¹¹⁵

İbn Haldun'un yukarıdaki tahlil ve değerlendirmeleri ile “nesnel sorunların dilin yanlış kullanılması sonucu oluştuğunu”¹¹⁶ ileri süren semantik okulunun ne kadar haklı olduğunu bir kez daha göstermektedir. İbn Haldun Semantik izahlarını sürdürerek;

“Çağımızda meşhur olan biat şekli ise, hükümdarın önünde toprağı veya hükümdarın elini, ayağını veya eteğini öpmek gibi Kisralara özgü selamlama şeklinde olmaktadır. Bu şekildeki hareketlere, itaat edeceğine dair söz vermek anlamına gelen biat ismi bu hareketlerin içerdiği anlamdan dolayı mecazi olarak verilmiştir. Çünkü bu hareketler, boyun eğmeyi, edep ve saygılı olmayı ve itaatkâr olmayı içermektedir. Bu şekilde biat edilmesi giderek baskın çıkıp biatin esas şekline dönüşmüş ve biatin asıl şekli olan el sıkışma terk edilmiştir. Çünkü herkesle el sıkışmak hükümdarlığın şanını düşürmek olarak algılandığından ve hükümdarlığı bundan korumak gerektiği düşünüldüğünden çok az sayıdaki hükümdar böyle tevazuluklara yönelmekte ve onlar da tebaasının (halkının) seçkinleri ve meşhur din adamlarıyla bu şekilde (el sıkarak) biatleşmektedir... Böylece biatin anlamasını anla.”¹¹⁷

h. Belagat

İbn Haldun, belagatın, nahiv ve lugat ilminden sonra ortaya çıktığını, onun dil bilimlerinden bir dal olduğunu, onun lafızlarla, lafızların ifade ettiği veya onlarla kastedilen anlamlarla bağlantılı olduğunu söyledikten sonra, belagatın bilinen görev ve fonksiyonlarını tekrarlar. Bu anlamda o, belagat ilmini üçe ayırır: 1. Sözün, halin gereklerine uygun şekil ve kalıplarda söylenmesini sağlayan belagat. 2. Söylenen söz ile onun gerçek mana-

sının değil, sebep ve gereğinin 3. Cinas, tevriye, ezdad yani l dilmesi gibi sanatların kullanımı ilmi olarak tasnif eder. İbn Haldun “beyan ilmi” adını verdikleri yukarıdaki ikinci tür olduğunu malara değinerek ilk defa belagatı nu ve onun, “*el-Miftah*” adıyla anlatır. Sonradan bu konuda Kazvini'nin (*el-İzah ve't-Telkiz*) olarak özet çıkardığını anlatır.

Doğu âlimlerinin belagatte olduklarını belirten İbn Haldun üzerine inşa eden Zemahşeri Mağriblilerin ise belagate göre belirtir.¹¹⁹

İbn Haldun'a göre belagatın anlamaya yöneliktir. O (mantuk), hem de anlam (mantık) olarak uygunluğundan kaynaklanan seçilen üslup ve kelimelerin yükseğidir.¹²⁰ Bilindiği gibi ' usulünün temel unsurlarından

Beşer idrakinin anlamakta de ancak Arapçanın edebî ve İbn Haldun, bu ilme en fazla sonra, bu hususun, Zemahşeri müfessirlerin çoğuna kapalı k Ona göre Zemahşeri, tefsirin inceliklerine göre ele alıp açık lerinden bazılarını ortaya ko

¹¹³ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılap Kitapevi (Altıncı baskı) İstanbul trs., 23.

¹¹⁴ Fetih,48/18.

¹¹⁵ *Mukaddime* trc., 294.

¹¹⁶ Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitapevi, İstanbul 1989, 366.

¹¹⁷ *Mukaddime* trc., 294.

¹¹⁸ *Mukaddime* trc., 812.

¹¹⁹ *Mukaddime* trc., 812.

¹²⁰ *Mukaddime* trc., 813.

¹²¹ Subhi es-Salih, *Mebahis fi Ulumi*

Kur'an'ın belâğı özelliklerinden yaptığı iktibaslarla bid'at (Mutezile) inancını da destekleme yoluna gitmiştir.¹²² İbn Haldun, Mutezilenin bidatlerinden kendini koruyabilenlerin, Kur'an'ın mucize oluşunu yakından görebilmek için mutlaka bu tefsiri okumaları gerektiğini söyler.¹²³

Belagatsiz sözü verimsiz araziye benzeten İbn Haldun'a göre, Kur'an'da beyan, bedi ve belagat sanatları herhangi bir zorlama olmaksızın tekellüfsüz olarak bulunmaktadır.¹²⁴ Bunun da İslami dönem şiir ve hitabelerini etkilediği bu yüzden de İslam dönemi şiirleri Cahiliye devri şiirlerinden daha üstündür:

İslamî dönemde yaşamış Hassan b. Sabit, Ferezdak, Beşşar (b. Bürd) gibi şairler, Cahiliye devri şairlerinden Nabîğa, Antere, Züheyr ve Tarfa (b. Abd) gibilerden daha üstündür. Bu üstünlüğün temel nedeni, İslamı idrak eden şair ve ediplerin, insanların bir benzerini getirmekten aciz oldukları ve belagat derecesi çok yüksek olan Kur'an ve hadisleri dinleme fırsatı bulmalarıdır.¹²⁵ "Belagatli konuşanlara göre, belagatten mahrum olan bir ifade, hayvanların çıkardıkları seslerden farksızdır ve en uygunu, böyle bir ifadenin Arapça kabul edilmemesidir. Çünkü Arapça ifade, halin gereklerine uyan ifadedir. Bu anlamdaki belagat, Arapça konuşmanın temeli, tabiatı ve ruhudur.¹²⁶ "Bil ki, belagatçilerin "tabii konuşma" ile kastettikleri, anlatılmak isteneni tam olarak ifade etme noktasında, tabiatı mükemmelliğe ulaşmış (yani belagatle uygun olan) sözdür. Çünkü konuşma ve hitap ancak budur. Yoksa bundan kasıt, sadece ses çıkarmak (belagatten mahrum bir şekilde konuşmak) değildir. Bilakis konuşan kimse, "tabii konuşma" ile muhatabına zihnindekileri tam olarak ifade etmek ister."¹²⁷

Bu mülahazaların ilmi temellerine belagat ile ilgili kaynaklarda rastlamak mümkündür.¹²⁸

Beyan ilmi, meani ilmi¹²⁹ ile kardeş gibidir ve halin gereklerini ifade eder. Çünkü beyan ilmindeki hükümler ve şartlar, cümlelerin halleriyle ilgilidir. Meani ilminin kuralları ise delalet bakımından bizzat cümlelerin halleriyle ilgilidir. Bilindiği gibi lafızlar ve manalar birbirini gerektirir ve birbirine komşudur. O halde meani ve beyan ilmi, belagatin bir parçasıdır ve ifadenin mükemmelliği, bu ikisinin şartlarının ve hükümlerinin yerine

getirilmesiyle sağlanır.¹³⁰ Niteliği ve kapalılığı bakımından farıdır"¹³¹ şeklinde tarif edilmektedir. Belagatin ihtiyacı duyduğu Bedi'; sözü çeşitli edebi sanatları sunarları söyler:

"Beyan ve meaniye uygun yani ifade eden belagatli söz, daha da sanatlarla süslenir. Sözü secili söz iki anlama gelecek şekilde kullanılır: tevriye yapmak, zıt anlamlar ve lar anlamın tam olarak ifade edilmesi kulağa hoş gelmesini sağlar."¹³³

İbn Haldun'a göre busanlar İbn Haldun'a göre, sanatlar sözcük veya iki tanesi güzelleştirir, an

Öte yandan İbn Haldun'a göre tam bir seci, ne de tam olan bilakis onun ayetleri (dil ve sona erecek şekilde açıklanması) kafiyeli olması için, belli bir tekrar edilir. Yüce Allah'ın sözün en güzelini, ayetleri b olarak indirmiştir."¹³⁷ Secili kafiyeye de bağlı kalınmadığı isimlendirilir. Söylediğimiz ayetleri mesani (tekrar edilen arasındaki üstünlüğünden do verildiği gibi mesani denilerek

¹²² Mukaddime trc., 813.

¹²³ Mukaddime trc., 813.

¹²⁴ Mukaddime trc., 852.

¹²⁵ Mukaddime trc., 848.

¹²⁶ Mukaddime trc., 850.

¹²⁷ Mukaddime trc., 850.

¹²⁸ Sadeddin et-Taftazani, *el-Mutavvel ala't-Telhis*, Muharrem Efendi Matbaası, Dersaadet 1310, 15 vd.

¹²⁹ Meani: Lafzın hale uygun oluşunu inceleyen disiplin. Bkz. *el-Mutavvel*, 34.

¹³⁰ Mukaddime trc., 850.

¹³¹ Taftazani, *el-Mutavvel*, 300.

¹³² Taftazani, *el-Mutavvel*, 416.

¹³³ Mukaddime trc., 850.

¹³⁴ Leyl, 92/1-2, 5-6.

¹³⁵ Mukaddime trc., 850.

¹³⁶ Mukaddime trc., 852.

¹³⁷ Zümer, 39/23.

yedi ayetten oluşan Fatihâ suresi *es-Seb'ul- Mesani* (tekrarlanan yedi) olarak isimlendirilmiştir. Bu yorumu kabul etmeyen İbn Haldun, Fatihâ suresinin bu şekilde isimlendirilmesinin sebebi olarak, “benim söylediklerim ile müfessirlerin söyledikleri (müfessirlere göre Fatihâ suresi - namazlarda sürekli okunup tekrar edildiği için- “tekrarlanan yedi” olarak isimlendirildiğini söylüyorlar) karşılaştırıldığında hakkın benim yanımda olduğunu görecektir”¹³⁸ diyerek Kur'an'ın tümünün *es-Seb'ul- Mesani* olduğunu iddia eder.

Bu kavram, Hicr, 87 ve Zümer, 23. ayetlerinde geçmektedir. Rağib el-İsfehani'nin naklettiğine göre, bazı âlimler *es-sebu'l mesani*, yedi ayet olan fatihâ suresidir, dediler. Kur'an kıssaları tekrar edildiğinden Kur'an'ın bütün surelerine de *es-sebu'l-mesani* diyenler çıkmıştır.¹³⁹ Bu yorumların benzerlerini kaydeden Zemahşeri daha da ileri giderek bu kavramın Kur'an'ın yanı sıra tüm ilahi kitaplar için de kullanılabileceğini¹⁴⁰ belirtir. Taberi, bu kavramla ilgili ağırlıklı olarak onun *es-seb'ut-tıval* yani Bakara suresi ile devamında gelen yedi uzun sure olduğu şeklindeki bilinen rivayetleri sıralar; İmam Mücahid'e isnad edilen bir rivayete göre, “Kur'an'ın tümü” anlamına gelebilir.¹⁴¹ F. Razi, tefsirinde bu yaklaşımları cerh ederek reddetse de Kur'an'ın tümü şeklindeki olabilirliği (bilgisini) kayda geçmiştir.¹⁴² Görüldüğü gibi Müfessirlerin çoğu bu kavramı Fatihâ suresine atfetse de Kur'an'ın tümüne atfedenler de olmuştur. Bu müfessirler de ondan önce yaşamışlardır. Dolayısıyla İbn Haldun'un bu yorumu orijinal değildir.

i. Mecaz

Bir lafzın vazedildiği anlamda kullanılması hakikat, bir sebebe binaen asıl anlamı dışında kullanılmasına da mecaz denir.¹⁴³ Sözü hakiki anlamın-

da kullanmamak demek olan bir tefsir problemidir. Ancak bulunduğunu kabul ederler.¹⁴⁴ özelliği olarak gördüğü şu ifade

“Cümlelerin, halin gereklerine göre de cümlelerin (bir manadan diğer) kü cümle, belli bir manaya işaretinin zaruri sonucuna veya benzeri Mecaz ise, istiare veya kinaye ş (manaları halin gereklerine göre) Çünkü bu durumların hepsinde etmiş olur. Bilindiği gibi, bir şeyi

Bu anlamda o, Mağrib'te v nıtır; bunlar arasında Zemahş ları kelimelerini anlatan “*Esa kıymetinden bahseder.¹⁴⁶ Bu hakikat ve mecaz polemiginde bir söyleme sanatı olduğunu v*

j. Şiir

Tefsirde Arap şiirinden yar göre Kur'an, şiir hakkında hiç ların arşivi konumundaydı. C sözleri hep şiirlerdeydi. Arap ederler; Ukaz panayırında b okurlardı. Hatta iş, şiirlerin tarafından bina edilen Kâbe c na girmelerine kadar varmış işlerle ilgilenmediler. Çünkü l leriyle meşgul oldular. Diğer

¹³⁸ Mukaddime trc., 832.

¹³⁹ İsfehani, *Mufredat*, 394.

¹⁴⁰ Mahmud b. Ömer ez-Zemahşeri, *el-Keşşaf*, Mektebetü'l-Abiykan, Riyad 1998, III, 416.

¹⁴¹ Muhammed b. Cerir et-Taberi, *Tefsiru't-Taberi*, tah., Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, Daru Hecr, Kahire 2001, XVII, 109.

¹⁴² Fahrüddin Muhammed er-Razi, *Tefsiru'l- Fahri'r-Razi*, Daru'l Fikr, Beyrut 1981, XIX, 213.

¹⁴³ Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-İhkâm fi Usuli'l-Ahkâm*, Daru'l-Mektebeti'l-İlmiyye, Beyrut trs., IV, 447-455; İsfehani, *Mufredat*, 211; Celaleddin Mahmud el-Kazvini, *et-Telhis*, Salâh Bilici Kitabevi, İstanbul 1968, 120; Şerif Ali el-Cürcani, *Kitabu't-Tarifât*, trs., 89;

Bedruddin ez-Zerkeşi, *el-Burhan*, Daru'l Marife, Beyrut 1994, II, 375.

¹⁴⁴ Zerkeşi, *el-Burhan*, II, 375; Suy Fuhul, Mektebet Nezar el Baz, M

¹⁴⁵ Mukaddime trc., 849-850.

¹⁴⁶ Mukaddime trc., 809.

¹⁴⁷ Zerkeşi, *el-Burhan*, I, 396; Mesuc

sında dehşete düştükleri için, hem şiir ve hem de nesir konusunda bir müddet sessiz kalıp sustular. Sonra buna alıştılar; her şey, yerli yerine oturdu ve istikrar kazandı. Şiirin haram kılınması veya yasaklanması hakkında vahiy gelmediği gibi, Hz. Peygamber de şiir dinlemiş ve şairleri mükâfatlandırmıştı. Bu yüzden Araplar, şiir konusunda tekrar eski alışkanlıklarına döndüler.¹⁴⁸ Hicri ikinci asrın başlangıcına kadar şiir, hikmet ve belagat özelliğini sürdürürken bu dönemden sonra o artık halife ve sultanlara yaklaşma ve onlardan menfaat elde etme amacıyla okunduğundan şiirin tek amacı bahşış istemek olmuştur.¹⁴⁹ Şiire genel olarak olumlu bakan İbn Haldun'un kısmi çekinceleri de bulunmaktadır. Bu da şiirin, -özellikle İslam'ın saltanata giden sürecinde- amacından saptırılarak bir bahşış aracı kılınmasındandır.

2. Kuran'ın Bütünlüğü ve Bağlam

Tefsir Usulü'nün belki de en önemli kuralı Kur'an'ın bütünlüğünün, ayet çerçevesinin ve siyak ve sibakının mutlak surette göz önünde bulundurulmasıdır.¹⁵⁰ İbn Haldun, Hz. Musa zamanında Beni İsrail'in savaşa karşı isteksiz davranmaları bağlamında Maide suresi 22. ve 24. ayetlerini beraberce göz önünde bulundurarak yorumlar yapar. Aynı yerde ayetin siyakından bahseder. Mukaddime'nin birçok yerinde bu kuralı uygular. Bu da onun Kur'an'ın bütünlüğüne dikkat ettiğini gösterir.¹⁵¹

3. Sünnet

Sünnetin Kur'an'ın en büyük tefsiri ve açıklayıcısı olduğu tefsirin ana kurallarından biridir.¹⁵² İbn Haldun'a göre de sünnet, Kur'an'ın mübeyyini yani açıklayıcısıdır. Hz. Peygamber hayatta iken din ve ahkâm, ona

vahyedilen Kur'an'dan öğrenen herhangi bir nakle başvurma du.¹⁵³

İbn Haldun'u okuyan biri, yıf veya mevzu hadislerle itilâ eserinin her tarafında asılsız, mizi anlatmaktadır. Bu yüzden terimini esaslı bir yöntem ve İbn Haldun, birçok ayetin tefsirini o, yeryüzünde ilk kurulan evi başvurur: "Hz. Peygambere ye Peygamber, "Kâbe" cevabını "Beytu'l-Makdis" cevabını verdiğunda ise "kırk sene" cevabını

Şüphesiz Hz. Peygamberin mücmellerdir. Mücmel, lafzı başka açıklayıcılara ihtiyaç du lügavî anlam değil dinî anlam veya aklî yöntemlerle bilin mücmeldir.¹⁵⁷ İslam öncesi d kullanyorlardı ancak onların yeni anlamlar yükleyen Kur olduğunu izah eden ise Hz. ayetlerin tefsiri de ancak vahiy veya Hz. Peygamberin sünnet

¹⁴⁸ Mukaddime trc., 853.

¹⁴⁹ Mukaddime trc., 854.

¹⁵⁰ Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kuran*, çev., Alpaslan Açıkgeç, Fecr Yay., Ankara 1993, 14; Halis Albayrak, *Kuran'ın Bütünlüğü Üzerine*, Şule Yay, İstanbul 1993, 43; Mustafa Ünver, *Kuran'ı Anlamada Siyakın Rolü*, Sidre Yay. Ankara 1996, 110-127.

¹⁵¹ el-Mukaddime, 188.

¹⁵² İbn Abdilber Yusuf en-Nemeri, *Camiu Beyani'l- İlm*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut trs., II, 191; İbn Kayyim Şemseddin, *İlamu'l-Muvakkiin*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1993, II, 225 vd.; İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdulhalim, *Mukaddime fi Usuli't Tefsir*, Daru's-Şam li't-Turas, Beyrut 1988, 63; Suat Yıldırım, *Hz. Peygamberin Tefsiri*, (Yayınlanmış Doktora Tezi), Erzurum 1972, 3-6.

¹⁵³ el-Mukaddime, 551, 798.

¹⁵⁴ el-Mukaddime, 430.

¹⁵⁵ Rağıb, *Mufredat*, 137; Muhammed b. İdris eş-Şafii, *er-Rağıb*, 1997, I, 183.

¹⁵⁶ Ebu Hamid el-Gazali, *el-Mustasîr*, *İrşadu'l Fuhul*, II, 576.

¹⁵⁷ Cürcani, *Tarifat*, 204, Serahsi, *Usul*.

¹⁵⁸ Muhammed b. İdris eş-Şafii, *er-Rağıb*.

4. Ehl-i Kitap Kültürü

Gerek fıkhıta, gerekse tefsirde ehli kitap kültüründen yararlanma meselesi de bir hayli problemlidir. Kimi usulcüler ehli kitaptan yararlanmada daireyi geniş tutarken¹⁵⁹ kimileri de bu daireyi oldukça dar kapsamlı tutma eğilimi içinde olmuşlardır. Bu eğilimleri sahabe¹⁶⁰ döneminde bile görmek mümkündür. İbn Haldun ise bu tartışmalı meselede ehli kitap verilerine karşı oldukça müstağni ve soğuk bir tavır içindedir.¹⁶¹ Onun ehli kitap kültürüne tavır almasının arka planında Avrupalı Hristiyanların Endülüs ve Kuzey Afrika üzerindeki istilacı siyasetleri ile genel olarak İslam'a ve Müslümanlara karşı olumsuz yaklaşımları zikredilebilir.

Sonuç

Bu makalede İbn Haldun'a dayanarak aşağıdaki sonuçlara ulaşabiliriz: Tefsirin amacı Kitab'ı anlaşılır kılmak ise bu amacın gerçekleşmesine katkıda bulunmayan her unsur dışlanarak tefsire bir disiplin verilmelidir. Tefsirin en önemli aleti "dil"dir. Dini metinleri anlama ve anlamlandırma da Arap dili doğal hali ile hakem kılınmalıdır. Dile heva yüklenmemeli; tam tersine onun tabiatına uyulmalıdır.

İyi bir müfessir yetiştirmek için araştırmacıyı Arapçanın derin ve bitmez tükenmez ihtilaflı meseleleri ile meşgul etmek isabetli değildir. Kuran'ı doğru tefsir etmek için yıllarca tabiat bilimlerini en ince ayrıntılarına kadar öğretmek de yanlışır. Burada alet ilimlerinin lüzumsuz olduğu savunulamaz; ancak bu Kitab'ı anlamak için de acele edilmelidir. Esasen bütün ömrünü Sarf, Nahiv veya Fıkıh Usulü ile geçirenin Kuran'ın mesajlarını kapsamlı, bütünlükçü ve sahih olarak algılayabilme şansı da git gide azalacaktır. Zira onun bütün melekeleri ve algıları artık ilgili olduğu alana şartlanmıştır. Söz gelimi o bir dilci ise artık o, ayetin mübteda ile haberini, failini mefulünü, hal, sıfat ve temyizini bulmaya odaklanmıştır. Artık

ondan felsefi, ahlaki, hukuki diğer alanlarla ilgili herhangi yorum beklenmemelidir. Bu, Dolayısıyla araştırmacı veya haline dönüşmeden yüce Kitapla tanışmalıdır. Bu tanışma ne kıvrımlı ve verimli olacaktır. Böylece bütünlükten değil fakat bütünlükten kavuşacaktır. Bu da İbn Haldun'un bir eğitim modelidir. Dolayısıyla temeldir.

Selef ve geleneksel anlayışlar tefsir yöntemlerini aynen benimsemiştir. farklı bir açımda bulunmamıştır. Usulü ile ilgili olarak en orijinal ayetler konusundadır. Onun kendine özgüdür. Müteşabihlikten çıkmış nesh meselesinde olduğu gibi bazı ayetleri hemen neshine sayıyı asgari ve maksimize Nesh konusunda da kendisinin fehm ve idraki ile yetinmiştir. yoğun olarak ilgilenmediğini kişisel gözlemleriyle çektiği (kabe, biat gibi) temel kavramlar çağdaşı hatta kendinden sonraki mükemmel bir yöntem olan nabilmiştir.

Sonuç olarak kanaatimizdir ki sosyal hayat, tarih felsefesi, ilken yakaladığı özgünlük ve c Bununla birlikte gerek eski d araştırmacısının içine düştüğü hurafelerden de kendini kor müelliften daha otantik bir yo

¹⁵⁹ Ebu Hanife, *el-Alim ve'l-Muteallim*, (İmam Azam'ın Beş Eseri) çev., Mustafa Öz, İstanbul 1992, 12. Şafii, *er-Risale*, 398; Serahsi, *Usul*, II, 99-100.

¹⁶⁰ Zehebi *et-Tefsir ve'l-Mufessirun*, I, 61.

¹⁶¹ *el-Mukaddime*, 529. Aynı endişeleri bir diğer Endülüslü alim Muhyiddin İbnu'l Arabi'de de görüyoruz. Bkz. Mahmut Erol Kılıç, İbnu'l-Arabi, *DİA*, İstanbul 1999, XX, 493; Ethem Cebecioğlu, "İbnu'l Arabi'nin Hayatı ve Eserleri" *Tasavvuf Dergisi*, Ankara, 2008, Yıl, 9, S.21, s. 15; Mustafa Kara, "İbn Arabi-İbn Teymiyye Mukayesesini", *Tasavvuf Dergisi*, Ankara, 2008, Yıl, 9, S. 21, s. 29.

İbn Haldûn'un Kelâm İlmine Yaklaşımı ve Yönelttiği Eleştiriler

Süleyman AKKUŞ*

İbn Khaldun's approach to Islamic Theology and his critics to it

The aim of this study is to present Ibn Khaldun's approach to Islamic theology and to evaluate his critics to it. For this reason, on the basis of his classical work the al-Muqaddimah, this article aims to determine Ibn Haldun's views regarding Islamic theology. Then, Ibn Khaldun's thoughts on Islamic theology are evaluated critically.

Key Words: Islamic Theology, Umran, Science. Classification of sciences.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Umran, İlim, İlimler tasnifi.

İktibas / Citation: Süleyman Akkuş, "İbn Haldûn'un Kelâm İlmine Yaklaşımı ve Yönelttiği Eleştiriler", *Usûl*, 8 (2007/2), 109 - 138.

Giriş

Tarihçi, sosyolog, filozof ve devlet adamı olarak bilinen İbn Haldûn (ö. 808/1406) ilimler ve ilimler tasnifi konularında da değerlendirmelerde bulunmuş çok yönlü bir bilim adamıdır. Biz bu makalemizde onun ilimler tasnifi ve toplum konusundaki görüşlerini genel hatlarıyla ele alıp kelâm ilmi ve ona yönelttiği eleştiriler üzerinde durmaya çalışacağız.

Bilindiği gibi inanç esasları gelişen toplum şartlarıyla farklı kültürlerle karşı karşıya kalmaktadır. Bu doğrultuda İslâm inançlarını savunmayı hedefleyen kelâm ilmi de bu gelişmelere paralel farklı tavırlar ortaya koymuştur. Bu, toplumsal değişimin tabii bir sonucudur.

İbn Haldûn'a göre insan tabiatı gereği medenidir.¹ Yaşadığı toplumdan etkilenir. Bir anlamda toplumun aynasıdır. Doğuştan getirdiği bazı kabili-

yetleri dışında bilgi ve ahlâk düşünebilme özelliğiyle diğer kesi, hissin ötesindeki formül sentez faaliyetinde bulunmasa *vermiştir*² âyetindeki *efide* (ka üç muhtelif derecesi vardır. Bir ayıran temyiz aklı, ikincisi ins sevk ve idarede ihtiyaç duydu olmayan ilim ya da zan meydana

İnsanın günlük hayatındaki lirli kademeleri vardır. Yapma oluşturur, bu plana göre ha yönünden bir sıralama ve bağ varlıklardan eylemlerindeki canlıların eylemlerinde bir in daki gibi bir irade bulunmaz, de anlamlı olan duyu ve idra Burada İbn Haldûn insanla çalışır. Muhtemelen âlemde insanın emrine verilmiştir. O çağım buyurmasının⁴ nedeni

İnsanı diğer canlı varlıkları netice arasındaki bağın güçlüğü düşünce yeteneği başka diğer yetkin bir varlık olmakla bir gideremez. Bu nedenle başka ihtiyaç duymasının iki nede ekonomik ihtiyaçlarını giderr mı, iş bölümünü gerektirir. Ç ları/sanatları öğrenemez. İns

¹ İbn Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, 1012.

² Mülk 62/23.

³ İbn Haldûn, *a.g.e.*, III, 1012-1015.

⁴ Bakara 2/30.

* Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm ABD öğretim üyesi (Yrd. Doç. Dr.), sakkus@sakarya.edu.tr

yaşamalarının nedeni budur. İkincisi ise barınmak ve korunmak zorunda olmasıdır. Çünkü insanlar köyler ve şehirler kurarlar. Bu yerleşim birimlerinin korunması için askerî düzeyde örgütsel güce, insanlar arası ilişkileri düzenleyen bir kanuna ve kanun koycuya ihtiyaç vardır.

İbn Haldûn'a göre insanları hayvanlardan ayıran en önemli farklardan biri de insanların sanat ve ilim yeteneklerine sahip olmasıdır. Diğer canlı varlıklardan fikir ve fiziki gücü temsil eden yönüyle farklıdır. Bu yönüyle tehlikelere karşı kendini savunmaya çalışır. Bunun için dayanışmaya ihtiyaç duyar. Dayanışma bir arada yaşama kültürünü ve kurallarını beraberinde getirir. İbn Haldûn, "İnsanın ihtiyaçlarını tek başına elde etmeye gücü yetmez" diyerek sosyal hayatı bir zaruret olarak görür. Ona göre toplum, fertlerden oluşan, dayanışma, işbirliği ve inançlar ile dış etkiler gibi kendine özgü şartları ve biçimlendirici ilkeleri bulunan zorunlu bir varlıktır. Dünya, ancak toplum ile bayındır bir hale gelebilir.⁵ Bunun temel nedeni insanın toplum tarafından kendisine şekil verebilmesini sağlayan yetenek ve özelliklere sahip olmasıdır. Bu yeteneklerin başta geleni insan davranışının esnekliğidir.⁶

Tabiatın bağlı bulunduğu fiziki kuralları olduğu gibi toplumsal yapının da kendine özgü sosyal kanunları vardır. Tabiat kanunlarında art arda gelen bir olaylar silsilesi söz konusudur. Bunların her biri doğrudan doğruya Allah tarafından yaratılmıştır. Müşahede edilen olaylar zincirindeki sıra, kelâmcıların ifade ettiği âdetten ibarettir.⁷ Bu anlamda sosyal olaylar arasında da bir sebepler ilişkisinden bahsedilebilir. Her ne kadar zorunluluk fikri anlamında olmasa da bu, tarihî ve beşerî olayların genel ruhuna hitabeden olaylar arasındaki genel geçer kuralları dikkate alan *umran* fikridir. Bu temel düşünce İbn Haldûn'u, *umran*'ı bir sistem haline getirmeye sevk etmiştir. Bu fikrin esası, olaylar arasındaki bağlantıların sisteme dâhil edilmesidir. *Umran* ilmi altında yapmak istediği aslında bellidir. Tarihi olaylar nasıl değerlendirilmelidir? Tüm tarihi rivayetler bilgi ifade etmesi bakımından aynen alınmalı ve değerlendirilmeli midir? İbn Haldûn'un

umran'dan amaçladığı, tarihî olayların, yalan ve asılsız olmaları, hurafelerden arınması, rivayet ve haberin, şimdiki şartlarda da imkânsızlığına hükmü geçmiş olayları tanımlayan, ta analizleri yapılmalı, daha sağlam medeniyet, beşeriyet ve kültür insanın içinde yetiştiği kültürdür. Kültürün bu anlamdaki yeteneğine dayanır. İnsanın belirli bir kültür geleneği içi gelenekler insanın hareket ve

İbn Haldûn'un bu medenî namikleri arasında toplumsa ettiği hususlardan biri farklı k belirli fertlere, nesnelere özgü şim içindedir. Bu nasıl olmak kötü olması, insanların hayrı ve hem de başkalarını göz ö cevabının olmadığı görülür. medenî toplumlara varıncay rastlamak mümkündür. Her içinde artı ve eksileri olabilir toplumsal değişim kaçınılmaz ölmesi gibi toplumların da dağılıp yok olması bir yasadır sebep-sonuç ilişkisine bağlı ol

⁵ Zeki Aslantürk- M. Tayfun Amman, *Sosyoloj* İstanbul 2001, 118.

⁶ Suphi Dönmezer, *Toplumbilim*, İstanbul 1994, s. 52.

⁷ Harry Austryn Wolfson, "İbn Haldûn'a Göre Allah'ın Sıfatları ve Kader", çev. Süleyman toprak, SÜİFD, Konya 1986, Sayı, 2, s. 215.

⁸ İbn Haldûn, *a.g.e.*, I, 33.

⁹ Suphi Dönmezer, *a.g.e.*, s. 100.

¹⁰ Atilla Arkan, "İbn Haldûn'un Fe Sakarya, 2006/1, sayı. 12, s. 20.

1. İlim ve İlimler Tasnifi

Disiplinler tarafından ilim ve ilimlerin tasnifi farklı şekillerde yapılmaktadır. Bunun temel nedeni bağlı bulunduğu ortamdır. İslâm diniyle ilgili ilimler alanında ilim kavramı, özellikle iki temel kaynak; Kur'an ve Sünnet esas alınarak tanımlanmaktadır. Bu çerçevede Kur'an'da ilim kelimesi daha ziyade ilâhî bilgi anlamında kullanılmakta, bu ilahi bilgi hakkındaki insanın bilme melekesi çeşitli şekillerde vurgulanmaktadır. İslâm medeniyetinde farklı zaman dilimlerinde değişik kültürlerle karşı karşıya gelme, bilinenlerin bir merkeze göre tasnif edilmesini doğurmuştur. Bu tasnif her ilim dalının sahasını, sınırlarını, konularını belirleme, dini olup olmama temelinde kendi içinde bir taksime tabi tutulma ihtiyacını doğurmuştur. Bunun en bariz göstergesi tarihi gelişmelerle ilimlerin öncelikle dinî ilimler ve felsefî ilimler olarak tasnif edilmesidir. Bu ayrım, din-felsefe ilişkileri probleminin sürekli canlı tutulmasının yanı sıra birinin diğerine oranla öncelikli olarak değerlendirilmesi problemini de beraberinde getirmiştir. Ancak ilimlerin tasnif edilmesindeki temel yaklaşımlar sadece bu yönüyle teolojik veya metodolojik olmamıştır. Konuları yönüyle birbirlerinden ayrı olmaları ontolojik açıdan da tasnif edilmeleri fikrini doğurmuştur.¹¹ Ancak İslâm felsefesi geleneği içersinde Kindî, Fârâbî, İbn Sîna'nın ortaya koyduğu ilimler tasnifinin hareket noktası amaç ve konusuna göre olmakla birlikte İslâm'ın belirgin olduğu anlayış zemininde kaynağına göre yapılan bir tasnifin esas alındığı görülür. Böyle bir yaklaşımın insanın günlük hayatını tanımlayan bilgilerin kaynağının akıl ya da vahiy olmasıyla ilintili olması bir tarafa, dinin belirleyici olması, dini bilginin taksim edildiği ilimler bloğunun, diğer ilimlere karşı daha ön planda olmasını sağlamıştır. Bunun yanında Aristo'nun ilimleri temelde nazari ve amelî olarak tasnifi, akla dayanan ve tek tip bir ilim anlayışı olarak kabul edilmiştir. İslam düşüncesi ve ilimler tarihinde Aristocu ilimler şemasını bütünüyle kabul eden, İslâmî ilimleri bu şemaya dahil eden anlayışlar olmuştur. İlk İslâm filozofu olarak kabul edilen Kindî'nin (ö. 252/866 [?]) ilimler tasnifiyle ilgili eserleri günümüze ulaşmamışsa da yazdığı bir esere dayanarak ilimler tasnifinde riyazî ilimleri dörde ayırdığını görmekteyiz. Buna göre riyazî ilimler; hesap

ilmi, telif ilimi, geometri ve tasnifi olarak kabul edilen Farâbî şema temel alınarak İslami ilimleri vermektir.¹³ Eserde ilim nazari ve amelî ilimler olarak amelî ilimlere dahil edildiği Sînâ'nın da konuya yaklaşımı verilmemiştir. Onun metafizik öğelerle kelâmın birleşimidir. ilahiyat, nübüvvet, âhiretle değerlendirilen ilahiyat/teoloj sonrası felsefî kelâm olarak aklî ilimler içerisinde değerlendirilen hatta Farâbî'nin amelî ilimler konumunda değerlendirdiği kelâmıdır. İbn Haldûn'un tenkit kor

İbn Haldûn öncesi ilimler şemaları şer'î/dinî ilimler, Grekler olarak tasnif etmekte, fıkıh, klerden saymaktadır. Onun te yanında tefsir ve hadis ilimleri

Konuyla ilgili bir diğer ö ilimleri, riyâzî ilimler, mant olarak taksim etmektedir. B

¹¹ İlhan Kutluer, *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*, İstanbul, 2001, s. 91.

¹² İbrahim Agah Çubukçu, *İslâm 106.*

¹³ Murtaza Bedir, "İbn Haldûn'un 15, 2006, s. 5.

¹⁴ Farâbî, *İhsâu'l-ulûm*, çev. Ahmet

¹⁵ İsmail Hakkı İzmirli, *İslâm'da F 130.*

¹⁶ Konuyla ilgili olarak bk. Hüseyin s. 48-52; İlhan Kutluer, *Akıl ve tanzul 1996, s. 217-218.*

kelâm ilminin ulûhiyet, nübüvvet gibi temel konularına yer verilmekte, kelâm ilminden ayrıca söz edilmemektedir.¹⁷

İbn Haldûn öncesi ilimler tasnifi konusunda örnek verilmesi gereken bir önemli şahsiyet de Gazzâlî'dir. Zira onun düşüncelerinin, sadece İbn Haldûn üzerine değil İslâmî ilimler alanında bütün ilim dallarında etkisi görülmüş ve hala günümüzde de devam etmektedir. İslâmî ilimlerde mütekaddimîn ve müteahhirîn ayrımının ağırlıklı olarak Gazzâlî'yle başlatılması bunun bir göstergesidir. Onun farklı kitaplarında, hareket noktasına göre ilimler tasnifi konusunda değişik değerlendirmeleri olmakla birlikte en temel tasnifinin aklî ilimler ve dinî ilimler olduğunu söyleyebiliriz.¹⁸ Bir diğer husus olarak kelâm ilmini zamana ve konumuna göre farz-ı kifâye görmesi ve hatta halkın kelâm ilmine uzak tutulmasının sağlanması düşüncesi, İbn Haldûn dahil sonrası için etkili olan bir yaklaşımdır. Bununla birlikte Gazzâlî'nin eserlerindeki farklı yaklaşımını, dönemsel bakış açılarındaki tutum değişikliğini, şartlara ve duruma göre hareket ettiğini söyleyebiliriz. "Beni tatmin etmeyen kelâm ilminin başkalarını da tatmin edemeyeceğini iddia edemem" demesi bunun en güzel örneğidir.¹⁹ Nitekim Gazzâlî "Sen insanları Allah yoluna hikmetle, güzel ve makul öğütlerle dâvet et, gerektiği zaman da onlarla en güzel tarzda mücadele et"²⁰ âyetinde emredildiği gibi çağrıda bulunanların üç grup olduğuna vurguda bulunarak, her şeyin yerli yerine konulması gerektiğini belirtir.²¹

İbn Haldûn klasik felsefe geleneği içinde yer alan Müslüman bir düşünürdür. Bu tavrını ilim anlayışı ve ilimleri tasnifinde de sürdürür. Her şeyden önce ilim, İbn Haldûn'a göre bir melekedir, bilgiler yığını değildir. İnsan yaşadığı toplumla etkileşim halindedir. Bu hayatla ilgili bilgisi toplumsal şartların değişmesiyle değişmektedir. Onun bu yaklaşımı kelâm ilmini, "insana dini kuranın açıkça anlattığı belli düşünce, fikir ve işleri

¹⁷ Ârif Tamir, *Resâilü ihvan-ı safa*, (mukaddime), Beyrut 1990, s. 35.

¹⁸ Gazzâlî'nin ilimler tasnifinin değerlendirilmesiyle ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Murteza Bedir, a.g.m., s. 222-223.

¹⁹ Bk. Gazzâlî, *el-İktisad fi'l-i 'tikâd*, Kahire ts., s. 7; *el-Münkizu mine'd-dalâl*, çev. Ahmed Davudoğlu vd, İstanbul, 1970, s. 24; *İhyau ulûmiddîn*, Beyrut 1997, I, 23. Ayrıca Gazzâlî'nin kelâm ilmiyle ilgili görüşlerinin ayrıntılı değerlendirilmesiyle ilgili olarak bk. M. Sait Özervarlı, "Gazzâlî", (Kelâm İlmindeki Yeri), *DİA*, III, 505-507.

²⁰ Nahl 16/125.

²¹ Gazzâlî, *İlcâmu'l-avâm an ilmi'l-keâm*, Beyrut, 1986, s. 140.

muzaffer kılmak ve onların a...
mek iktidarını kazandıran bi...
şüncesiyle benzerdir. Bir şey...
disiplininin alanını bilme hali...

Bilgiyi anlamada öncelikle...
bir vicdanî kanaatle baktığı...
Bilgilerimiz de bu üç âlem ha...
"his âlemi" dediğimiz algılar...
muz duyu organlarıyla biliriz...
özgü düşünce yer alır. Bunun...
mizi ilmî idrakimizle bilmekt...
dir. Bu âlemde farklı yapılar...
bilinip idrak edilen varlıklar...
genel bilgilerdir. Filozoflar...
kesin delilleri şart koşarlar...
edilenlerin, açık olmasıdır. O...
ve onlar hakkında bilgi sah...
açıkladığı ve sağlamlaştırdığı...
insan bilgisinin sınırlılığı çer...
aynı zamanda nasıl bir özelli...
nın, insanların zatlarından...
insan bilgisi tümüyle sonrad...
formlarına sahip oldukça, yav...
ve maddesine bürünüp tama...
insan tabiatı gereği bilgisizdi...
itibariyle bilgilidir.²⁴

İbn Haldûn'un bu yaklaşım...
durarak değerlendirmek gerek...
le varlık kategorilerinde old...
gerekir. Dışımızdaki evren b...
aktardığı ilahî bilgi bu anlan...

²² Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, çev. Ahmet...

²³ İbn Haldûn, a.g.e., III, 1013-101...

²⁴ İbn Haldûn, a.g.e., III, 1017, 1018...

İnsan öncelikle sınırlı bir varlık olduğunu idrak etmelidir. Böylelikle, duyu organlarıyla anlaşılabilen bir alan ötesindeki evren ve oradaki varlıklar hakkında bilgi sahibi olabilir. İnsanın sınırlı bir varlık olmasıyla bilgilerindeki eksiklikler peygamberlerin bilgileriyle giderilecektir. Bu temel düşüncesi basit ve mürekkep âlemlerdeki bütün varlıkların yukarıdan aşağıya veya aşağıdan yukarıya doğru tabii bir tertip içinde sıralanmaları tezine dayanır. Buna göre varlık kategorileri, madde, bitki hayvan, insan ve meleklerden ibarettir. Bunların her biri bir âlemi oluşturur. Buradan İbn Haldûn varlık katmanlarında insanın yer aldığı beşerî âlemle bu âlemin üzerinde yer alan ruhânî âlem arasında irtibatı sağlamada peygamberlerin aracılık yapmalarına dikkat çekmektedir. Peygamberler, melekler âleminde hemcinslerine tebliğ etmekle yükümlü olduğu vahyi almış olarak insanlığa geri dönmektedir. Bu konuda söylenmesi gereken delil Kur'an'ın "De ki: Ben de ancak sizin gibi bir insanım. Bana, tanrınızın bir tek Tanrı olduğu vah yediliyor. O'na doğrulun (O'na yönelerek işlerinizi düzeltin), O'ndan mağfiret dileyin."²⁵ âyetidir.²⁶

Bu genel bilgilerden de anlaşılacağı gibi, İbn Haldûn ilimleri İslâm geleceğine uygun olarak tabii/aklı ilimler ve naklî ilimler olmak üzere iki ana başlıkta toplamaktadır. Onun, ilimler tasnifinde, akli ve dinî ilimleri birbirinden ayırmasının nedeni; bu iki ilim grubunu gerek kaynakları, konu ve sorunları, gerekse yapıları, amaçları ve gelişme çizgileri bakımından birbirinden tamamen farklı görmesidir.²⁷ Tabii ilimlerden kastedilen ilimler felsefî ilimlerdir. Felsefî ilimler insanların düşünceleriyle geliştirdikleri, bir sonuca vardıkları ilimlerdir. İnsan, fikriyle bunlara vakıf olabilir. Beşerî idrak vasıtaları ile konularını, problemlerini, burhan şekillerini ve öğretim metotlarını anlayabilir.²⁸ İbn Haldûn'a göre naklî ilimler naslara dayanır. Bu ilimlerde, ferî olan meseleleri, aslî olanlarına ilhak etmenin dışında akıl için bir mecal yoktur. Bu ilimlerdeki furuâtı, usûle ilhak etmenin sebebi de ard arda gelen ve çağlar boyu sürüp giden cüzî hadiselerin, mücerred vaz yolu ile, küllî nitelikte olan nakle doğrudan dahil olmamasından ileri

gelmektedir. Bundan dolayı, ilhak etmeye ihtiyaç hâsıl olur. Bu durum, kıyası kabul edenlerin den biridir. Zira Kitap ve Sünnet'teki hadiseler ise sınırsızdır. Sınırsızlık dolayısı ile nassların ihtiva ettiği yasa mümkün olan illet ve manalarla nan hükmü, hükmün illetinin. Böylece daha önceden meydana lunmayan tüm yeni hadiseler şartlarda olayların sürekli değ nakledilen küllî meselelerde y kıyas edilmesini doğurmuştur. haberdeki sabit bir hükme da nakil olmuş olur. Kıyasın yapı da olmayacaktır. Zira kıyas hükmü ortaya çıkarır. Bu ne deyişle İbn Haldûn'a göre ak olan sadece mantikî bir çık hükmü koyması değildir.³¹ A yeni şartlar doğrultusunda kı lerde aklın kullanılmasının ne rın ihtiyaçlarına dinin cevap cunda insanların ihtiyaçları v için dinî ilimler oluşur. Bu i karşılayacak yeni çözümler ü istifadesini kolaylaştırır. İliml ortaya çıkmasının sebebi de u

²⁵ Fussilet 41/6.

²⁶ İbn Haldûn, *a.g.e.*, III, 1018.

²⁷ Ahmet Arslan, *İbn Haldûn'un İlim ve Fikir Dünyası*, Ankara 1987, s. 408.

²⁸ Necip Taylan, *Ana Hatlarıyla İslâm Felsefesi*, İstanbul 1991, s. 294.

²⁹ İbn Haldûn, *a.g.e.*, III, 1018.

³⁰ Abdülkerim Zeydan, *el-Veciz* Abdulvahhâp, *İslâm Hukuk Fel* 1985, s. 239.

³¹ Arslan, *a.g.e.*, s. 407-408.

³² İbn Haldûn, *a.g.e.*, III, 1027-1028.

Naklî ilimlerin temel kaynağı Kitap ve Sünnettir. Bu ilimler Kitap ve Sünnet'in daha iyi anlaşılmasını sağlar. Bu nedenle naklî ilimlerden tefsir, kıraat, hadis, fıkıh usûlü, fıkıh, kelâm ilimleri öğrenilmelidir. Sözü edilen ilimler İslâm ümmetine özgü ilimlerdir. Diğer milletlerde benzeri ilim dalları bulunmakla birlikte bu ilim dalları diğerlerinden farklıdır. Üstelik bunun temel nedeni İslâm şeriatının diğer şariatların hükmünü nesh etmesidir. Naklî ilimler İslâm toplumlarında sonraları oldukça revaç bulmuş, her bir ilim dalında kendine özgü terminojiler, metotlar gelişmiş ve bu sahanın seçkin temsilcileri çıkmıştır. Bu konuda söylenmesi gereken önemli nokta *umran*'ın gerilemesiyle ilim ve öğretim sisteminin de kesintiye uğramasıdır.³³

Aklî ilimler konusunda ise söylenmesi gereken onların herhangi bir topluma özgü olmadığıdır. Bütün toplumlarda bu ilimlere yönelen, onlar üzerinde araştırma ve incelemeler yapanlar bulunmaktadır. *Umran* ve medeniyet yönünden gelişen toplumlarda aklî ilimler de gelişmiştir. Bu ise iktidar ve güce bağlıdır. Bir anlamda asabiyet bağı güçlü olan toplumların *umran* ve medeniyetleri de gelişmiştir. Bu ilimlerin Müslüman toplumlarda gelişmesi ve öğrenilmesinin belirli nedenleri bulunmaktadır. Her şeyden önce İslâm'ın doğuşunda Müslümanların hayat tarzları oldukça sade ve basittir. Zamanla fetihlerle İslâm'ın yayılması farklı kültür ve geleneklerle karşılaşma, Müslümanların gayrimüslimlerden aklî ilimleri öğrenmeleri bu temel nedenler arasındadır. Üstelik insanın tabiatında mevcut merak ve öğrenme arzusu da bunu doğuran nedenler arasındadır.³⁴

2. Kelâm İlmine Yaklaşımı ve Eleştirileri

Sözlük itibarıyla itaat ve karşılık anlamında din, ıstılahta akıl sahiplerini, peygamberlerin bildirdiği hakikatleri benimsemeye çağırان ilahi buyrukların tümüdür. İlahî buyruklar, usûlü'd-dîn ve furûu'd-dîn olmak üzere iki ana temelden oluşmuştur. Usûlü'd-dîn, itikâdî konuları, furûu'd-dîn ise amelî hükümleri içermektedir. Her iki alanda değerlendirilebilecek ahlâkî

konular ise, genel bir yapıya sahip ve toplumsal hayatlarına yönelik bireysel hükümler şeklinde k değerler, toplumsal yargı olara furûu'd-dîn bağlamında da ele

İslâm dininin akaid esasları ler tarafından bazen üçe indirilmiştir. Allah'a iman, nübüvvet ve ahir zamanın gelmesi bu üç esas ikinci bir irca a kanaat getirilmiştir. Bu da "as Bu bire indirgeme düşün "ulûhiyyet" esasına dayanmış sıfat olarak isimlendirilen Se bilhassa birliğinden bahsetme nin geçirdiği tarihi süreçte İsl mış, kelâm konuları ulûhiyet olmuştur. Tanımlarda bu üç yanında dönemlere ve şartlar dönem kelâmcılarından Ömer iyi örneğidir. O kelâm ilmini; nübüvvet ve risâlete ait mesele hallerinden İslâm kanunu üz tanımda bu üç asla yer vermiş

Bu tanım öncesinde İbn H geçirdiğini göz önünde bul farklı faktörler nedeniyle is farklılıklar göstermiştir. Niteki yardımcı unsurların asra göre

³³ İbn Haldûn, *a.g.e.*, III, 1027, 1028.

³⁴ İbn Haldûn, *a.g.e.*, III, 1119.

³⁵ Geniş bilgi için bkz. İzmirli İsmâ 1981, s. 11 vd.; Şerafeddin Gölcü ³⁶ Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah Sa'deddin Mes'ûd b. Ömer Te Uludağ*), İstanbul 1991, 93, 100. ³⁷ med Abdurrahman), Beyrut 2 *sâdeti'l-müttakîn bi-şerhi esrâri l rut 2002, II, 20-21.*

rınca genel bir prensip olarak kabul edilmiştir.³⁸ Klasik dönemde, kelâm ilminin en belirgin özelliği, Aristo mantığının İslâm'a yabancı görülüp ondan uzak durulmasıdır. Bunun yerine rey ve içtihadı dayalı "usûl" ilminde kullanılan metotlar tercih edilmiştir.³⁹

Bu çerçevede mütekaddimîn âlimleri, hakikate ulaşmak için bir takım metotlar geliştirmişler ve bunlara itikâdî esaslar kadar büyük önem atfetmişlerdir. Özellikle Bâkılânî, Eş'arîliği yeniden gözden geçirerek bu mezhebi aklî ve nazari esaslarla güçlendirerek akılcı bir kelâm sistemi kurmuştur.⁴⁰ Nazar ve delillere temel teşkil eden aklî öncüller oluşturmuş, iman esaslarını bunlar üzerine bina etmiştir. Bu esasları, akideyi korumak ve savunmak için temel olarak kabul etmiş, daha da önemlisi, geliştirmiş olduğu prensipleri kendilerine itikâd edilmesinin zorunlu olması bakımından imanî akidelere tabi kılmıştır.⁴¹ Atom nazariyesi ve in'ikâs-ı edille gibi aklî delilleri⁴² bu kaidelere ve esaslara istinat ettirdiği kabul edilmiştir. Bunun neticesi olarak o, iman esaslarıyla ilgili delillerin yahut dayandığı öncüllerin iman esaslarının kendileriyle aynı mevkie sahip olduğu ve bu sebeple onlara karşı bir saldırının iman esaslarına karşı bir saldırı olduğu sonucuna varmıştır.⁴³

V/XI. yüzyıl, kelâm tarihinde önemli bir dönem noktası olmuş, bu yüzyıldan itibaren kelâm ilminin terminolojisi ve metodunda bir farklılık meydana gelmiştir.⁴⁴ Mütekaddimîn dönemi kelâmcılarının son temsilcisi

³⁸ Mehmet Kubat, "Kelâm'ın Etkinlik ve İşlevselliğini Yitirmesinin Ana Nedenleri Üzerine Bazı Tespitler", *Kelâm'ın İşlevselliği ve Günümüz Kelâm Problemleri Sempozyumu*, İzmir 2000, s. 179.

³⁹ Mütekaddimîn döneminde kullanılan istidlâl metotlarıyla ilgili olarak geniş bilgi için bz. Bâkılânî, *et-Temhîd*, nşr. İmaduddin Ahmed Haydar, s. 31-33; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, Kahire ts., s. 10; Fahreddîn er-Râzî, *Kelâm'a Giriş (el-Muhassal)*, çev. Hüseyin Atay, Ankara, s. 35 vd.; Bekir Topaloğlu, *Kelâm'a Giriş*, s. 76-77; Hasan Mahmûd eş-Şâfiî, *el-Medhal ilâ diraseti ilmi'l-kelâm*, Kahire 1991, s. 173 vd.; M. Sait Özervarlı, *Kelâm'da Yenilik Arayışları*, İstanbul 2008, s. 19.

⁴⁰ Şerafeddin Gölcük, *Kelâm Tarihi*, Konya 1992, 87.

⁴¹ Süleyman Uludağ, *İslâm'da İnanç Konuları ve İtikâdî Mezhepler*, İstanbul 1996, s. 252.

⁴² Mütekaddimîn âlimlerinin hakikate ulaşmak için kullanmış olduğu diğer akli deliller arasında, "nazar ve istidlâl", "kıyâsü'l-gayb ale's-şâhid", "kıyâsü't-temsîl", "telazüm" ve "ilzam" en yaygın olanlarıdır. Daha geniş bilgi için bkz. Ali Sami en-Neşşâr, *Menâhicü'l-bahs 'inde müfekkiri'l-İslâm ve'k-tişâfü'l-menâhici'l-ilm fi'l-âlemi'l-İslâmî*, Beyrut 1984, s. 132-140.

⁴³ Wolfson, *a.g.e.*, s. 29-30.

⁴⁴ Özervarlı, *a.g.e.*, s. 19.

olan Cüveynî (ö. 478/1085) aklî ilminle bilinebilen sıfatları te'vil eden ve daha önceden tevil edilmeyen kavramları geçiren müteşâbih ifadeleri te'vil eden ilk kişi kabul edilmiştir. Bu dönemin kelâm ilminde genel kabul gören bir şekilde mütekaddimîn kelâmı ile müteahhirîn devri başlamıştır.

Gazzâlî ile İslâm düşüncesinde bir devr-i datçı mezheplere hem de felsefeye geçiş ilme özel bir önem atfedilmeye başlanmıştır. Mantık bilmeyenin ilmine itina ve kaide ve esaslarında bir takım

Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) felsefe ile kelâmın, kelâm esası olarak kabul görmüştür.⁴⁵ Nitekim Gazzâlî (ö. 505/1111) Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) gibi kelâmî bir kelâmî Beyzavî (ö. 691/1291) gibi kelâmî bir kelâmî ifadesi olarak zikredilen âlimlerin kelâm ve aklî delillere geniş yer vermiş ve aklî delilleri görür. Kelâm ilminin kelâmî tahkik devrinde ise Adudiddin Cürcânî (ö. 816/1413) ile felsefe ile kelâmî matik bir şekilde devam ettirilmiştir.

Kelâmın metodunda görülen bu değişimlerin daima tarih boyunca kelâmî ettiklerini, her dönemde İslâmî kelâmî gösteren yeni cereyanlara aykırı olarak açıklamak için metotlarında daima

⁴⁵ Topaloğlu, *a.g.e.*, s. 27.

⁴⁶ A. Saim Kılavuz, *İslâm Akâidi ve*

⁴⁷ Topaloğlu, *a.g.e.*, 32.

⁴⁸ Özervarlı, *a.g.e.*, 23.

⁴⁹ Mehmet Kubat, *a.g.m.*, 179 vd.

Kelâm ilminin tarihi süreç içerisinde kaydettiği inkişafa bağlı olarak metodunda meydana gelen bu gelişmeler konularında da görülür. Müttekaddimîn döneminde Kelâm ilmi, İslâm inançlarının anlaşılması ve korunması için bir vesile olarak görülmüş, ulûhiyet, nübüvvet ve âhiret gibi kelâmî bahisler reddiye tarzında ve savunmacı bir yaklaşımla ele alınmıştır. Bu savunmalarda dönemin siyasi, sosyal ve kültürel etkileri görülür. Bu çerçevede; klasik kelâmda ulûhiyet bahsinin yoğun bir şekilde tartışılan konusu Allah'ın zatı, sıfatları ve fiilleri meselesi olmuştur. Bu konuya geniş yer verilmesinin nedeni, İslâm'daki ulûhiyet anlayışının Mecûsilik, Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi dinlerin tanrı anlayışlarındaki farkını ortaya koymaktır. Nübüvveti inkâr eden Berâhime ve Sümeniyye'ye karşı nübüvvet, Dehrîler'e karşı da âhiret konuları temellendirilmeye çalışılmıştır.⁵⁰

Felsefe ile ilişki sonucu kelâm ilminin konusu daha da genişlemiş önceki kelâmcıların söz etmedikleri birçok konu ele alınmıştır. Gazzâlî ile birlikte kelâmın konusu “mevcûd” olması itibariyle bütün varlıklar” olmuştur.⁵¹ Gazzâlî'den itibaren, mantığın yoğun bir şekilde kabulüyle kelâmın konusu oldukça genişlemiş, mevcûdâtla birlikte yokluk (adem) da ele alınan konulara dahil edilmiştir. Buna göre kelâmın konusunu “malûm” teşkil etmiştir.⁵²

Öte yandan kelâm ilminin gayesine göre yapılan tanımında da farklılıklar görülür. Yapılan bu tanımlar arasında diğerlerine oranla şöhret bularak yaygınlık kazanan tanım Adudiddin el-İcî'ye (ö. 756/1355) aittir: Buna göre kelâm ilmi, kesin deliller kullanmak ve rakiplerin kuşku ve itirazlarını gidermek amacıyla dini asılları ispata güç kazandıran bir ilimdir.⁵³

⁵⁰ İlyas Çelebi, “Kelâm İlminin Yeniden İnşasında İlke ve İçerik Sorunları”, *Kelâm'ın İşlevselliği ve Günümüz Kelâm Problemleri Sempozyumu*, İzmir 2000, s. 98.

⁵¹ İcî, *el-Mevâkıf*, 8.

⁵² Taşköprizâde, *Miftâhü's-saâde*, Kahire 1968, II, 597-598. Kelâmın konusu için ileri sürülen tarifler arasında Seyyid Şerif Cürcânî'nin Kelâm tarifi sonraki dönemlerde yaygınlık kazanmış ve daha sonraki tanımlara öncülük etmiştir. Ona göre Kelâm, “Allah Teâlâ'nın zâtından ve sıfatlarından, mebd' ve me'âd (başlangıç ve sonuç) itibariyle yaratıkların (mümkînâtın) hallerinden İslâm kanununa göre bahseden bir ilimdir.” Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, 266; a.mlf., *Şerhu'l-Mevâkıf*, İstanbul 1321, I, 23 vd. Kelâm ilminin konusuna göre yapılan diğer tarifler için bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, nşr. Abdurrahmân 'Umeyra, Beyrut 1998, I, 163, 167 vd.; Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzaf İlm-i Kelâm*, s. 6-8.

⁵³ Adudiddin el-İcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-Kelâm*, Beyrut, ty., 7.

Teftâzânî ise kelâm ilmini kısaca tanımlamıştır.⁵⁴ Bu tanım, kelâmın kelâm olduğu anlayışından hareketle, İslâm dışı görüş ve itirazlara karşı, kelâmı aydınlatıcı bir özelliğe sahip bir ilminin konusunda meydana gelen tartışmalarda fazla bir farklılaşma olmayacağı olarak yenilenmek zorunda olan konularını körü körüne taklit etmemek kavramak suretiyle doğru inançla “dünya ve âhiret mutluluğunu elde etme”, “İslâm'ı eleştirenlerin yanlışlığını inkârcıları susturma” ve “dini ilmiyi özetlenebilir.”⁵⁵

İbn Haldûn'un görüşlerini özetleyebiliriz. O, her şeyden önce kelâm ilmi bir ilimdir. Naklî ilimlerden sayılır. İlmî savunmayı ve selefın yolunu takip etmeyi ayrılan bidatçileri reddeden, kelâmı kelâmı göre imanî konuların aklî delillerle Akkî delillerle iman konularını ilimdir. Özellikle *umranın* savunmak için felsefeye ve diğer ilimlere deliller kullanmışlardır.

Bu ifadelerle o, kelâm ilmini bir araç olarak görmekte, bu ilmi aramaya çalışmaktadır. Bu çerçevede savunulmasında muhatabın ilmi bir takım delillerin ortaya koyması tartışmalar ise amelle ilgisi olmaktadır.

⁵⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 163.

⁵⁵ Emine Yarımbaş, “Kelâm İlminin Tanımı”, (2004), 78.

⁵⁶ Krş. Zebidî, *a.g.e.*, I, 105, 289.

Tartışmaya ve münazaraya en uygun ve elverişli olması bakımından, bu konuların fazlasıyla söze ihtiyaç hissetmesi, bu ilme, kelâm ilmi denilmesine yol açmıştır. Başkalarının da dile getirdiği işte bu gerekçe, kelâm ilminin bu adla adlandırılmasının nedenidir. İbn Haldûn'a göre "kelam ilmi"ne bu ismin verilmesinin nedenlerinden biri de Allah'ın kelâm sıfatını ispat etmek için yapılan tartışmalardır. Yani başlangıçta tartışmalar daha çok sıfatlar üzerine ve özellikle de kelâm sıfatı üzerinde yoğunlaşması, bu ilme kelâm adı verilmesini sağlamıştır.⁵⁷ İbn Haldûn'un dile getirdiği bu iki gerekçe aynı zamanda kelâmın doğuşunu da hazırlayan iki temel nedendir.⁵⁸ Onun bu yaklaşımı konuyla ilgili eserlerde⁵⁹ tekrarlanmakta birlikte "kelâm" isminin verilmesini, konuları yönüyle ve özellikle Allah'ın zatı hakkında düşünme gibi bazı meselelerde söz/kelâm söylemeyi yasaklayan bir takım kitapların derlenmiş olduğuna bağlayan müellifler de olmuştur⁶⁰. Aslında bu düşünce temel inanç konularının ele alınmasındaki izlenen metotla bağlantılıdır. Zira her ne kadar yaygın olarak bir ilim dalının ismi olarak kullanılmakla birlikte "kelâm" inanç esaslarının ele alınış biçimini, metodunu belirleyen bir husustur. Zira inanç konularının dönemsel ağırlıklarından söz edilmekle birlikte temelde insanla birlikte inanç esaslarının sabitliği söz konusudur. Bunun yanı sıra mutezileyle birlikte inanç konularının ağırlıklı olarak kelâm metodundan bahsedilmesi benimsenen bir olgudur. Ancak bu metodun/kelâm metodunun inanç konularını aktarmada, benimsetmede ya da savunmada yeterli olup olmadığı ise ayrıca ele alınması gereken bir husustur. Diğer taraftan kelâm metoduyla yazılan eserlerin dışında inanç esaslarıyla ilgili yazılan edebiyatın inanç esaslarına katkısı olmadığı da ileri sürülemez. Kelâm metodunun bağlı bulunduğu ve şu an için yaygın kullanımın ifadesi olan "kelâm ilmi"nin bir ilim dalı olarak bu isimle anılması ve kapsayıcılığı ise tarihi zaman dilimlerinde ve şu an yaşadığımız yeniden inşa sürecinde de tartışılmaktadır.⁶¹ Bununla

birlikte metotların ve ele alınılan konuların esaslarının insan için kalıcılığı sağlanmalıdır.

İbn Haldûn'a göre kelâm ilminin öncelikli konuları inanç esaslarına ve inanç esaslarının insan için kalıcılığına odaklanmalıdır. Onlar filozofların ve felsefî düşüncelerin arasında kabul etmişlerdir.

Kelâm konularında öncelikli konuların temsilcisi Eş'arî ve izlâhî düşüncelerin Bâkullânî'nin (ö. 403/1013) kelâm ilminin önemli bir yer tutar. Ona göre "kelâm ilmi" edildği aklî öncüller oluşturur. "Şeyi ispat eden delil bâtil ve netice) bâtil olur." Bâkullânî, kelâm ilminin haline getirmiştir. Onun ortaçağın en güzeli olan kelâm ilminin bir temsilcisidir.⁶² İbn Haldûn bu kelâm ilmiyle sahip olmasına bağlar. Ayrıca kelâm ilmi ümmet ahlâkını dinî inançlarla uzak olan felsefî düşüncelerden uzaklaştırmak için terk edilmiştir.⁶³

İbn Haldûn mantık ilmini kelâm ilminden ayırdığını, yalnızca delillerin kanun haline getirildiğini ve kanun haline getirildiğini kelâm ilmiyle felsefî deliller değerlendirebilir. Bâkullânî sonrasında eskilerin koyduğu öncüller gözetilmez. Eskilerin görüşleri mantık ilmiyle

⁵⁷ İbn Haldûn, *a.g.e.*, III, 1080.

⁵⁸ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, Trc. Kasım Turhan, İstanbul 2001, s. 27.

⁵⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyre, Kahire ts., s. 179.

⁶⁰ Hasan Mahmûd eş-Şâfiî, *el-Medhal ilâ diraseti'l-ilmi'l-kelâm*, Kahire 1991, s. 28.

⁶¹ Hasan Mahmûd eş-Şâfiî, *a.g.e.*, s. 25-33; Muhit Mert, *Kelâm Tarihinin Problemleri*, Ankara 2008, s. 64 vd.

⁶² Muhammed Âbid el-Câbirî, *Felsefe ve Kelâm*, İstanbul 2000, 321; Wolfson, *a.g.e.*, 29-30.

⁶³ Kamil Güneş, *İslâmî Düşüncenin*

doğrultuda ona göre, Bâkılânî'nin *in'ikas-ı edille* görüşü kabul edilmemiştir.⁶⁴

Sözlükte yansıma anlamına gelen *in'ikas* terim olarak, illetin yokluğunun, hükmün yokluğunu gerektirmesi demektir ve bu mesele illetin yokluğuna rağmen hükmün varlığı meselesi olarak da bilinir. Meselenin özünde tutarlı olma şartı aranır. Örneğin sarhoşluk illeti hangi içerde mevcut değilse, o içecek hakkında haramlık hükmü de söz konusu olmayacaktır. Genellikle fıkıh usulcileri arasında yaygın olarak kullanılan bu istidlal hakkında, *in'ikâsı* şart görmeyenler, şart görenler ve şart olmasını içinde bulunduğu şartlara göre değerlendiren olmak üzere üç görüş bulunmaktadır. Bu konuda çoğunluğun görüşü *in'ikâsın* şart görülmediğidir. Ebû İshak İsferâyînî'ye (ö. 418/1027) göre mutlak olarak şart olduğu kabul edilmiş, Cüveynî ve Gazzâlî, konuyu ayrıntılı olarak ele almakla meselenin kendi içindeki durumuna bakılması gerektiği, kanaatini benimsemişlerdir. Bazı müelliflere göre ise *in'ikâsı* şart koşanlar bazı şâfiîler ve bazı mu'tezilîlerdir ve bunun nedeni de şer'î illetin bilgi değeri hariç her hususta aklî illet gibi olması gerektiği, düşüncesidir.⁶⁵ Mesele İbn Haldûn tarafından "kelâm" bölümünde Bâkılânî'nin Eş'arî metodunu yeniden düzenleyen, nazar ve delillere temel teşkil eden aklî mukaddemeleri ve esasları tesis eden olarak takdim edilir. "Cevher-i ferd vardır", "Araz arazla kaim olmaz", "Araz iki zamanda bâki olmaz" bunlardan bazılarıdır. İtikâd edilmesi zorunlu görülen bu mukaddemeler, imanî kaidelere tabi kılınmıştır.⁶⁶ *el-Mukaddime*'nin bir başka bölümünde de (Mantık İlminin Red ve Kabulüne Dair), Ebû Hasan (Eş'arî), Kadî Ebû Bekir (Bâkılânî) ve Ebû İshak (İsferâyînî)'nin, "İtikâdî konularda *in'ikas* vardır." görüşünde oldukları zikredilir. İbn Haldûn Bâkılânî'nin bu görüşünü, "Deliller, akideler mesabesinde. Onun için delileri cerh ve iptal etmek akideleri cerh ve tatil etmek demektir. Zira akideler bu deliller üzerine bina kılınmıştır." gerekçesiyle açıklar.

⁶⁴ Delillerin geçerliliğini kaybetmesiyle, o delillerle ulaşılmak istenen inanç esaslarının zedelenmeyeceğini düşünen Gazzâlî, Bâkılânî tarafından savunulan bu hükmü ortadan kaldırmış, böylece delillere yüklenen bu özel kıymet azalmıştır.

⁶⁵ Tuncay Başoğlu, *Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları*, (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 2001, s. 166.

⁶⁶ İbn Haldûn, *a.g.e.*, III,

maktadır.⁶⁷ Nitekim bu görüş yaygın bir şekilde Bâkılânî'ye ortaya koyduğu kelâm anlayışında bir takım prensipleri, metodları filozoflarınca çok önem verilerek kabul görmemiştir. Ayrıca *in'ikas* görüşüdür.⁶⁹

Yaygın bir şekilde Bâkılânî'nin mütekaddimîn dönemi kelâm anlayışını gözükmektedir. Temel soruna dile getirilen *delilin butlanı*yla cesinin bu haliyle hangi zemine oturduğu sorusu, İbn Haldûn'un aktardığı mütekaddimîn dönemi ve özelercesinin Gazzâlî tarafından yanıtının gerekmeceği temel olarak "Delilin geçersiz olmasıyla, o sayılmaz. Belki onun varlığını çıkar o gün için kimsenin bilmez", şeklinde ileri sürülen germinde bu delili kullananlarca zükmemektedir. İbn Haldûn ve vuzuha kavuşturulması germinde bu delil ve medlül arasındaki gibi salt otoriteye dayalı bir ka lojik bir tanımlama olarak a yapılmak istenen medlülün zükmemektedir. Burada butlanı olumsuz kılınmasıdır. Konuyu

⁶⁷ İbn Haldûn *a.g.e.*, III,

⁶⁸ Bk. İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Giriş*, s. 27, 76; Şerafeddin Gölcü, s. 36-37; *Kelâm tarihi*, Konya 1998; *Kelâm Okulları*, Kayseri 2001, s. 47-

⁶⁹ Topaloğlu, *a.g.e.*, s. 25-26.

Bâkılânînin dahil olduğu mütekaddimîn döneminin mantıki yapısının eleştirilmesinin temel gerekçesi, gerek Aristo gerekse İslam filozoflarının mantık konusunda yazdıkları eserlerde yanlışlık üzerinde dururken, fasit nazarın özellikle müteahhirin kelâmcıların belirttiği gibi hem içerik hem de biçim olarak ele alınması, ilk dönemde içerik ve forma yönelik detaylı bir açıklamaya rastlamanın pek mümkün gözükmeyeceğiyle açıklanabilir. Ancak böyle bir yaklaşım keskin çizgilerle tarihin belirli bir dönemini diğerinden ayırarak yargılama hakkını doğurmamaktadır. Üstelik İbn Haldûn gibi bir tarih felsefecisinin bakışıyla sosyal olayların hemen gözlemlenebilen bir süreçle yol almadığını söylemek çok daha sağlıklı bir değerlendirmedir. Öyleyse Bâkılânînin benimsediği iddia edilen bu delil ile medlül arasındaki ilişkiyi illet-malul arasındaki ilişki gibi görmemek, in'ikas teriminin mantıki kullanımına bakmak gerekir. Bu anlamda ilk dönemdeki kullanımıyla genel mantıki kullanımı arasında bir fark yoktur. Ayrıca İbn Haldûn'un dile getirdiği delilin butlanından medlülün de butlanının gerekli olması hükmünde yer alan butlan terimini epistemolojik anlamında bir kullanıma sahip olduğu da dikkate alınmalıdır.⁷⁰

Üstelik *in'ikâs-i edille* metodu bu haliyle kabul gören bir delil değil, kelâmcıların şüphe edip eleştirdiği, delillerden biridir. Örneğin Cüveynî'ye göre Allah'ın varlığının ispatına dair ileri sürülebilecek bir delilin geçersizliği, doğrudan Allahın varlığının nefyedilmesine değil, Allah hakkında verilen bir iddianın geçersizliği için bir delil teşkil edebilir. Bir başka ifadeyle Allah'ın varlığına dair insanî bir çabanın ürünü olarak ortaya konulan isbat-ı vacib girişiminin, bir başka insanî çaba sonucu geçersiz kılınmasıyla, ispatlanmaya çalışılan aşkın varlığın nefyini gerektirmez. Burada yok sayılan insani bir çabaya dayalı olarak, medlül hakkında verilen hükümdür, medlülün bizzat kendisi değildir. Cüveynî'nin ifadesiyle delilin yokluğu, yokluğun kanıtı olamaz. Zira nefy ile adem aynı değildir. Nitekim müteahhirin dönemi kelâmcılarından Âmidî' de bunu eleştirenlerdendir. Örneğin hâdisler bir yaratıcının varlığına delildir. Hâdislerin olmadığını takdir etsek, her ne kadar kendisine işaret eden bir delil olmaksızın varlığı

⁷⁰ Hilmi Demir, "Kelâm Düşünce Tarihinde Yaygın Bir Hatanın Tashihi (İn'ikâs-ı Edille) ve Mütekaddimîn Kelâmı ile Mantık İlişkisi Üzerine Bir Eleştiri", *Dinî Araştırmalar*, Eylül-Aralık 2007, Cilt: 10, s. 29, s. 96.

bilinmezse de bu düşünce kenarlaşmaz. Çünkü bu medlülle ilgili bir delil yoktur. Eğer delillerden birisi yoksa, gerekseydi, geri kalan diğer delillerle delil edilmesi söz konusu olmayacaktı. Bir takım deliller ortaya çıkmıyorsa, bu da bir delildir.⁷¹ Âmidî bazı meseleleri işaret etmektedir.⁷² Onun bu konuları konusunda bakış açısını gerekliliğine dair görüşün temelini bize, Mu'tezilenin bu delille doğrulayan, bazılarının bizim gibi Allah hakkında caiz olamayacağına düşünemeyeceğini gerekli gördüğüyle medlülün de yokluğudur.

Bâkılânî'nin çağdaşı olan Kadî Abdülcebbar delilin yokluğuyla Allah'ın birliğini savunur. Bu konuda Kadî Abdülcebbar gerekmediği... nefyine dair görüşüne tutunarak,⁷⁴ *Şerhu'l-Milel* den birisinin Ebu'l-kasım el-Mevsûlî'nin bu düşüncenin yaklaşık, Bâkılânî'nin mevcut olduğudur.⁷⁶

Öyleyse İbn Haldûn tarafından bilinen in'ikas-ı edille fikri delil olduğuna dair görüşü de kelâmına nakledenin Bâkılânî'nin daha doğru gözükmektedir.⁷⁷

⁷¹ Bk. Neşşâr, *Menahicü'l-bahs inde*

⁷² Bk. Âmidî; *a.g.e.*, I, 32; Krş. Kadî Abdülcebbar, *el-Mu'ni*, Kahire, Osman, s. 185-220.

⁷³ Hasan Mahmûd eş-Şafî, *a.g.e.*, s. 185-220.

⁷⁴ Kadî Abdülcebbar, *el-Mu'ni*, Kahire, Osman, s. 185-220.

⁷⁵ Bk. Kadî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Milel*, Kahire, Osman, s. 185-220.

⁷⁶ Bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihan*, Kahire, Osman, s. 185-220.

⁷⁷ Bk. İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 4.

kelâmcılarınca illet-malul ilişkisinden farklı kurulduğunu gösteren bulguları da dikkate alarak⁷⁸ bu metodun bilinen haliyle ilk dönem kelâmcılarına ve Bakıllânî'ye nispet edilmesinin tutarlı olmadığı anlaşılmaktadır. İbn Haldûn'un Bâkıllânî'yle ilgili olarak Eş'arî'nin kelâm ilmini çeki düzen vermesi, delillerin ve görüşlerin, üzerine bina edildiği aklî öncüller koyması yanında, delilin butlanıyla medlûlün de butlanının gerekli görülmesi düşüncesinin ona izafe edilmesi üstelik, bu hususların inanılması gereken inanç esasları olarak algılanmasının izafe edilmesi, bir çoklarınca aynen aktarılacak bir postulat hükmünde kabul görmüştür. İnançla ilgili temel konular (mebadi) olmamakla birlikte araç konumunda (vesali) olan bu konuların olmazsa olmaz iman esaslarıymış gibi anlaşılması İbn Haldûn üzerinden genel bir hatanın oluşmasını doğurmuştur. İzmirli İsmail Hakkı Bâkıllânî'nin kelâm tarihindeki önemine dair açıklamalarında İbn Haldûn'a dayanmış isim vermeksizin onun görüşlerini aynen tekrarlamıştır. Bu cümleden olarak oluşturulan öncüllerin inkâr edilmesinin delilleri inkâr, delilleri inkârın da iman esaslarını inkârı gerektireceği hükmünü vererek, bunun böyle olmasının sonucu olarak kelâmcıların metotlarına son derece bağlı oldukları hükmüne varmıştır.⁷⁹ Bunun tabii bir sonucu olarak mantık ilminin kabul edilmediği, zira mantık ilminin kabul edilmesi inanç esaslarının iptal edilmesi anlamına geleceği, tarzında bir anlayışla mantık karşıtlığının kabul edilmesi benimsetilmiştir. Oysa bu yorumlar müteakidinin kelâmcıların konuyla ilgili sarıh ifadeleriyle çelişmektedirler. Nitekim Cüveynî, *Kitabü't-Telhîs*'ta aklî delillerde in'ikâsın şart olmadığını ve bu konuda ittifak bulunduğunu açıkça ifade etmiştir.⁸⁰

İbn Haldûn'un gözlemiyle gelişen kelâm çizgisinde iki önemli husus göze çarpmaktadır. Birincisi, kelâm konularının felsefe konularıyla iç içe girmesi ve filozofların tezlerine karşı ileri sürülen reddiyelerden oluşan yeni bir kelâmın ortaya çıkmasıdır. İkincisi ise bunun bir uzantısı olarak filozofların bidatçiler gibi görülerek onlara cephe alınmasıdır. Nitekim aklî ilimlerin benimsenmesi, mantık kurallarıyla açıklamalarda bulunma, filo-

zofların inanç konularında ya da kelâmın konularına dâhil olan inanç esasları konusunda rakiplerinin iman esaslarına aykırı düşünceleri gelenler felsefeye gereğinden fazla ilmin meselelerini birbirine karıştırdıkları

İbn Haldûn'a göre Mütetakkî'nin tabiat felsefesinden hareketle kelâmın tabiat felsefesinden hareketle kelâmın gibi Mütetakkî'nin kelâmcılarınca temellendirmeleri de yanlıştı. Kelâmcıların konularını ispat etmek için diğer konularını sanki bilmiyorlarmış gibi inanç konularını sanki bilmiyorlarmış gibi getirmek filozofların metotlarındaki kullanmaları inanç gereği imkânsızdır. Kelâmcılar genellikle kelâmın varlığını ve sıfatlarını ispatlamakla bu varlıkların bir parçasını olmakla ilgilidir. Filozof tabiata ve cisimlere kelâmı Kelâmcı ise; onun fâile, yaratıcıya göre aklın, kelâmda kullanılabilecek doğru farz ettikten sonra, aklî konularda, konuların selef itikadını İbn Haldûn'un zikrettiğimiz şekliyle kelâm bakımından birbirinden ayırarak bulmasını hedeflediğini rahatlıkla sonrakı dönemlerinde farklı dikkate karşıya kalmaları sonucu sade-

⁷⁸ Hilmi Demir, *Delil ve İstidlalın Mantığı Yapısı*, (Ank. Ü. Sosyal bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora tezi), Ankara 2001, s. 113.

⁷⁹ Bk. İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelâm*, Ankara 1981, s. 50.

⁸⁰ Taha Hakan Alp, "İzmirli'nin 'Yeni İlmi kelâm'ı ile 'Üniversite Kelâmı' bağlamında İn'ikâs-ı Edille Meselesi", www.darulhikme.org.tr 17(05.03.2009)

⁸¹ Wolfson, *a.g.e.*, 31.

⁸² Câbirî, *Arap - İslâm Kültürünün* 312.

⁸³ Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, 312.

⁸⁴ Kelâm ilmine yönelik eleştiriler 1409/1988, I, 127-128; M. M. mi'kelâm", *Havliyye Külliyyeti*'ş-ş 330.

İbn Haldûn'a göre müteahhirînin, felsefeyi kelâm ilmi ile aşırı ölçüde karıştırmaları ve benzerliklerinden hareketle iki ilmin mevzularının bir sanılması müteahhirîn kelâmcılarını yanıltmıştır. Oysa kelâm ilminin konusu, dini bakımından tasdik edilmesi gereken hususların, aklî delillerle istidlal edilmesi itibarıyla imanî akidelerdir. Kelâmın konusu sadece savunma amacıyla dini akidelere muhalif düşen şeylerin aklî delillerle reddedilmesidir. Nitekim sonraki döneme ait kelâmcıların izlediği metot tamamıyla felsefeyle kelâmın birbirine karıştığı bir metottur. Kadı Beydâvî'nin (ö.685/1287) *et-Tevâliu'l-envâr* isimli eseri bunun örneğidir.⁸⁵ İbn Haldûn'a göre istidlal metotlarında derinleşmek isteyen ve farklı mezheplerin görüşlerinde bilgi sahibi olmak isteyenler için bu türde yazılmış eserler faydalıdır. Kelâm ilminde inanç esaslarının selefin usûlü içinde incelenmesi ise önceki kelâmcıların eserlerinde yer alır.⁸⁶

İbn Haldûn'un yöntem yönünden temel eleştirisi, kelâmcıların metotlarını inanç konularında yetersiz görmesidir. Bunun en temel örneği Allah'ı bilme konusundaki metotlarıdır. İbn Haldûn'a göre başta iman olmak üzere inanç esasları vicdan ve kalbe dayalıdır. Akılla Allah'ı idrak mümkün değildir. Öyleyse kelâmın eserden müessire gitme çabasının bir anlamı yoktur. İnanç konusunda insanın bilgi sahibi olmasıyla bu bilgiyle vasıflanması arasındaki temel fark bilinmektedir. İnsanın çaresiz durumda olan birisi hakkında merhamet duygusundan bahsetmesi başka, ona fiili olarak yardım etmesi başkadır. Bu anlamda kelâm ilmi inanç esasları konusunda söz söylemenin ötesine gidememektedir.⁸⁷

İbn Haldûn, dinî ilimlerde aklın kullanılmasını yadırgamamaktadır. Fakat kelâmdaki kıyasla, fıkıhtaki kullanılan kıyası birbirinden ayırmaktadır. Çünkü fıkıhta kıyas bilinen bir hükümden bilinmeyen bir hükmü çıkarma amacındayken, kelâmda bilinen bir durumu savunmak için aklî kıyasa ihtiyaç vardır. Kelâmın alanına giren imanî bahislerde bilinmeyen bir

hüküm yoktur, varsa da aklî temeli imana dayanır, din ise ancak vahiyyle bilinir. Bu ne sadece var olan esasları savunur

Bu eleştiri İbn Haldûn'un da yerindedir. Kelâm yeni bir alır, naklin benimsediği esas Kesin tavrını ortaya koyar.⁸⁹ terim bu noktada anahtar rolümüz "mebâdî" ve araçlar değişmemekle birlikte Haldûn'un da ifade ettiği gibidemde bu anlamda değişmele (ö. 606/1210) örneklerini felse sonrasını felsefi kelâm olarak

Bu konuda onun müteşâbih rüşlerini anlama bakımından sadık kalarak Kur'an'daki mü ve yorumunu Allah'tan başka selefin tutumu ve diğer farklı mıştır.⁹² Ona göre müteşâbih malıdır. Kelâmcıların, "Allah yaratır, idrak edilme niteliğindedilir" görüşünü zikrederek k olduğunu belirtir. Nitekim G rın nasları tevil ettikleri bili Gazzâlî'nin hocası Cüveynî' kendisi de Cüveynî'nin kita

⁸⁵ Eser üzerine pek çok şerhler yapılmıştır. Bunlardan en meşhur olanı Abdurrahman el-İsfahânî'nin (ö. 749/1349) şerhidir. Ayrıca S. Şerif Cürcanî ve diğer bazı bilginlerin bu şerhe yazdığı haşiyeleri vardır. Felsefi konulara fazlaca yer verildiği görülen Kadı Beyzavî'nin bu eserindeki amacı kelâmın ana konuları ilahiyat, nübüvvet ve sem'îyyâtı ispatla aklın kavrayışına sunmaktır. Bk. Şerafeddin Gölcük, *Kelâm Tarihi*, Konya 1998, s. 243-244.

⁸⁶ İbn Haldûn, *a.g.e.*, III, 1083.

⁸⁷ İbn Haldûn, *a.g.e.*, III, 1072.

⁸⁸ Necip Taylan, *İslâm Düşüncesine*

⁸⁹ Câbirî, *a.g.e.*, s. 319.

⁹⁰ Geniş bilgi için bk. Topaloğlu, *a.g.e.*, s. 1084 vd. Sorunu: Entelektüel İspattan Bir Sorun, *İslâm Araştırmaları*, 27-28 Eylül 2003) (İSAV Ta

⁹¹ Âl-i İmran, 3/5/

⁹² İbn Haldûn, *a.g.e.*, s. 1084 vd.

tarafından *el-Mukaddime*'ye sonradan eklediği tahmin edilen “Kitap ve Sünnet'teki Müteşâbih ifadelerin açıklığa kavuşturulması ve bu nedenle itikatta ortaya çıkan Ehl-i sünnet ve Ehl-i bid'at mezhepleri hakkında” adlı bölümde Eş'arî çizgisine, haberi sıfatlar konusunda selevî tutumunun ötesinde tevili benimseyen anlayışa daha yakın durmaktadır.⁹³

Bedevî toplumlardaki saf, bozulmamış inançların reel hayatın değişen şartlarıyla bozulmuş olduğu bir gerçektir. Bu ifadeler çerçevesinde söylenmesi gereken, farklı kültürlerdeki problemlerle karşılaşma, zihinlerdeki soruların giderilmesi yeni metodolojik arayışlara gidilmesini kaçınılmaz kılmıştır. Bedevî/köy yaşamı ile hadarî/şehir yaşamı arasında temel farklılıklar düşünceye de yansımıştır. Bedevî/köy yaşamı daha dengeli, daha sağlam ve daha huzurlu bir yaşamdır. Toplumsal dayanışmanın temel kuralları olan duyarlılık, karşılıklı yardımlaşma, imece usulü iş görme bu toplumlarda daha fazladır. Bu sade yaşam inançlarda da tezahür etmektedir. Yerleşik hayat tarzındaki toplumsal yaşam ise daha bireyci, menfaate dayalı bir ilişkiler bütünüdür. Sadelikten daha karmaşık bir hale gelen bu yaşantı akidenin de saflığını yitirerek savunmacı bir yapıya bürünmesi; akidenin kelâmileşmesini doğurmuştur.

Bu anlamda İbn Haldûn sonraki kelâmcıların yaptıklarına “taabbüd bi'l-elfaz”, yani ibarelere, metinlere ve lafızlara tapma, adını vermekte, ilmin bunun ötesinde olduğunu söylemekte, aslında böyle bir kelâm ilminin, yani Adudiddin İcî tarzındaki kelâmın okunması ve okutulmasına artık ihtiyaç kalmadığını ifade etmektedir.⁹⁴ Onun daha çok karşı çıktığı kelâmın felsefe ile senteze girip kazandığı yeni formdur. Bu ise ona göre kelâm adına yozlaşmadır. Aynı eleştirileri aslında felsefe ve tasavvuf için de yapmaktadır.⁹⁵ Hâlbuki bu durum kendisinin inşa ettiği ümran ilminin perspektifiyle bakıldığında bedevilikten hadariliğe geçmenin doğal bir sonucu kabul edilmelidir. Şehirde oluşan zihinsel gelişmeyi ve entelektüel donanımı, hâkim paradigmayı içermeyen bir kelâm ve tasavvufun şehirli kesimlerde

varlığını devam ettirmesi müteşâbih tasavvuf arasındaki bu etkilere gerekirdir.⁹⁶

Üstelik kelâm ilmi açısından ve temel özelliği felsefi kelâm kelâmında yer aldığı eleştirileri, de olduğu gibi toplumların tecrübeyle ilgili olduğu düşünce- düşüncesinin Osmanlı örneği leşmiş bir yapıdır. Bir Osman landığı olağan bir durumdur. düğü toplumlar tabii ihtiyaç oluşturmakta, bütün fertler, tünlük içinde hayatlarını idar alanı değil tüm ihtiyaçların bulacağını ifade eder. Ayrıca idraklerden daha kapsamlı olmaktadır. İslâm'ın temel kayn şekilde düşünmeye teşvik et düşünceye konu olan alanlar düşünce- düşüncesinin ana ekseni in ilahi mesajın âyetleri olan kâ kazandığının bilinmesini teşv ise, insanın doğru bilgiye ulaş maktadır. Böylelikle kozmik tehdit etmenin ötesinde, evre bir araştırmannın esasen her t edeceği yolunda da bir mey insan, kâinat ve Allah eksen temel yeteneği olan aklî düş kündür. Ayrıca belirtilmesi ları ve metotları bakımından bu düşüncenin içinde yer a

⁹³ Wolfson, *a.g.e.*, 8–9.

⁹⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ, (Giriş kısmı), İstanbul 1988, I, 77-78.

⁹⁵ Geniş bilgi için bk. Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, Trc. Kasım Turhan, İstanbul 1992, s. 294; Zehra Yılmaz, *İbn Haldûn'un Tasavvufa ve Felsefeye Yönelttiği Eleştiriler*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Ankara 2006, s. 32–43.

⁹⁶ Atilla Arkan, “İbn Haldûn'un Fe

tedahüllerle, yardımlarla birbirine çok yakın olduklarıyla ele alınmalıdır. Ancak bu durum İslâm düşüncesinin üç disiplininin; kelâm tasavvuf ve felsefenin kendileri olarak kalma gerçeğini de değiştirmemektedir.⁹⁷

İbn Haldûn'un eleştirdiği Adudiddîn İcî tarzı kelâm, içinde bulunduğu medeniyetle değerlendirilmelidir. Zirve bir medeniyet gerçeği onu kaim kılan düşünceyle mümkündür. Bu da bedevî bir hayat tarzının değil, şehirde oluşan zihinsel gelişim, entelektüel donanım ve hâkim paradigmayla mümkündür. Kelâm ilminin farklı disiplinlerden yararlanarak toplumun ihtiyaçlarına cevap vermesi, İslâm'ın bütün kurumlarıyla oluşturduğu bir medeniyet bünyesinde; İslâm inançlarını hem içe yönelik ve hem de dışa yönelik bir şekilde müdafaa etmesi, inanç esaslarının gerektiği ölçüde bilinmesine yardımcı olması kadar doğal bir şey olamaz.⁹⁸ Kendisine daha fazla ihtiyaç hissedilecek böyle bir kelâmın, içinde bulunacağı şartlarda yeni metotlar geliştirip, eski metotları kullanılmaz olarak öngörmesi de onun adına bir noksanlık olarak düşünülmemelidir. Kelâmın doğduğu dönemlerin pratik sorunlarına cevap arama ihtiyacından hareketle bir savunma sanatı olarak çıkması, bir sosyal bilim olarak konusu ve metodunu içinde bulunduğu şartlardan, tarihsel olgulardan alması bunun haklılığını gösteren unsurlardır.⁹⁹ Dolayısıyla toplumsal değişimlerle birlikte bir takım evirilmelerin olması doğaldır. Bu onun canlılığını sürdürmesi için gereklidir. Bu ise entelektüel şehirli kesimlerde varlığını sürdüren böylesine bir kelâmın mesajını daha rahat sunma imkânı anlamına gelecektir. Nitekim konusu ve gayesi gözetilerek, “Kelâm, İslâm dininin iman esaslarını ve davranışlarla ilgili temel ilkelerini naslardan hareketle belirleyen, onları nasların bütünlüğü çerçevesinde temellendirip aklî yöntemlerle destekleyen ve karşı fikirleri eleştirip cevaplandıran bir ilimdir.” tarzındaki tanımı, muhtevayı gözeterek belirli açılımları dikkate alarak yapılmış yeni bir tanımlamadır. Bu tanımda genel bir yaklaşımla “iman esasları” ifadesi kullanılmış, iman esaslarının yaygın kullanımlarında yer alan üç esastan ibaret olmadığı vurgulanmıştır. “Davranışlarla ilgili temel ilkeleri” de

naslardan hareketle belirlemek dinin esası olup olmamalarıyla dolayısıyla imanın oluşumuyla ilgili yeri bulunan davranış ilkelere “Davranışlar”la, Müslüman olma dilmiş ve bunların ahlâkî ve yelpazeye yayıldığı kabul edilmiş yönelik temel ilkelerinin belirlenmesinden ele alınması gerektiği insanına ne tür bir katkı vermektedir. Bunun, yaygın kelâm metodunda eksiklikleri ve ismi ayrıntıdan daha kapsayıcı bir tanımlama

Sonuç

Son olarak şunu dile getirilebilir: İlimler içinde yer alan naklî ilimlerin savunmacıdır. Ancak kelâmın esasları bakımından yeterli olan yeterli olabilecek bir ilim dalıdır. Ona göre kendi dönemi için kâfi olmasını belirleyen neden, ya da nin gerilemiş olmasıdır. Nitekim ne karşılık doğu toplumlarında imrenilecek bir durumda olduysa bunu desteklediğini belirtme geliştirdiği toplumlarda, şartları veren ilimlerin yeniden geliştiği bunlardan birisidir.

⁹⁷ İlhan Kutluer, *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*, İstanbul 2001, s. 18.

⁹⁸ Galip Türkan, “Kelâmın Meşruiyeti Sorunu”, (*Marife*, yıl 5, sayı 3, Konya 2005, Ehl-i Sünnet Özel Sayısı), s. 191.

⁹⁹ İlham Güler, *Kelâm'da Bilgi Problemi* (Sempozyum Bildirileri, Değerlendirme Oturumu), Bursa 2003, s. 269.

¹⁰⁰ Bekir Topaloğlu, *Kelâm Araştırma*

İslâm İnancında Günah, Günah Çeşitleri ve Kişiyi Günah İşlemeye Sevkeden Faktörler

Ferruh KAHRAMAN*

The Concept of Sin in Islamic Theology

This article is composed of three parts. At the introduction the concept of sin and it's several meanings are analysed. It's also investigated that what other religions say about sin. At the first part, having given general information about sin in Islamic Theology, we concentrated on sin in the context of Holy Quran's writings. And then, we focus on writings of Sunnah and Commantaries. At the second part, the information about sin in accordance with Islamic Theology is given. It's also given general information about the views of Müslim sects on sin, about major sin (kabîre) and minor sin (sağîre) are mentioned. Because Islamic Theology gives prime importance to the notion of sin in context of "belief" and "disbelief" (mü'min-kafir). In the third section, the factors leading the person included or excluded to commit sin are deal with. In the last section confession ways are dealt with according to Islamic faith.

Key Words: İslamic creed, sin, major sin, minor sin.

Anahtar Kelimeler: İslâm inancı, Günah, büyük günah, küçük günah.

İktibas / Citation: Ferruh Kahraman, "İslâm İnancında Günah, Günah Çeşitleri ve Kişiyi Günah İşlemeye Sevkeden Faktörler", *Usûl*, 8 (2007/2), 139 - 168.

GİRİŞ

Kur'ân-ı Kerîm'de ahsen-i takvim üzere, Tekvînde Tanrı benzeyişinde yaratıldığı bildirilen insan, iyi ve güzeli arzuladığı, dert, sıkıntı ve meşakkatlerden kaçındığı halde neden hata ve olumsuzluklara düşüp günah işleyebiliyor? İnsanı günaha sevkeden olgu nedir? Günah ilk önce ne zaman işlenmiştir? Ve bu günahın kişiye ve nesline herhangi bir tesiri olmuş mudur? Bir insanın günah işlemeden hayatını sürdürebilmesi mümkün

müdür? vb. sorular tarih boyunca bunlara cevaplar aranmıştır.

Geçmişten günümüze yaşanan geniş bir terminoloji ve literatür günah anlayışında, kutsala karşı tabii düzenin bozulması konusundaki hın tanımı, kaynağı, çeşitleri ve sonuçlarından ayrılmaktadırlar. Yalnızca dinlerde ilk günah, insanlığın bu dinler, ortak inancın mahiyetleri.

Yahûdilikte Tanrı sûretinde olan insan, ilk günahı işleyerek sıkıntılı ve meşakkatli dünyaya işlemesiyle, nesline kötü örnek hale gelmiştir.¹

Hıristiyanlıkta ise Hz. Âdem'in lememiş bunun yanında atası altına almıştır. Bu etki, Tanrı'nın devam etmiştir. Bu inanışa göre insanlık, Hz. Âdem'in işlediği kurtuluşu sağlamıştır.²

İslâmiyet de kendisinden önceki günahı kabul etmiş fakat bu daha sonra ise Hz. Âdem'in Kısaca belirtmek gerekirse İslâm meyilli olup onun günah işle olup sadece kişinin kendisini

Günah ile doğrudan alakalı *Kitâbü'l-Kebâir*'i, Heytemî'nin

¹ Tekvin 2/16, 17.

² S. J. Mc Kenna, "Pelagius and the University of America, Washington, D.C., 1989, s. 89.

* Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tefsir Bilim Dalı doktora öğrencisi.

Berekât es-Sivâsî'nin, *Şerhu risâleti's-sağâir ve'l-kebâir li İbn Nuceym*'i³, Cihat Tunç'un, "Kelâm İlminde Büyük Günah Meselesi" adlı makalesi, Yaşar Nuri Öztürk'ün *İslâm'da Büyük Günahlar*, Sadık Kılıç'ın, *Kur'an'da Günah Kavramı*, Adil Bebek'in *Mâtürîdî'de Günah Problemi*, Ferruh Kahraman'ın *İslâm Kelâmı ve Hristiyan Teolojisine Göre Günah* adlı kitapları ile Bebek'in *DİA*'ya yazmış olduğu "Günah" ve "Kebîre" maddelerinden oluşmaktadır.

I. İSLÂM İNANCINDA GÜNAH

Günah, kutsal ve tabiat üstü varlıklarla alakalı dinî bir kavramdır. Beşerî düzen ve kanunların çiğnenmesi suç kabul edilirken, kutsal ve tabiat üstü varlıklara karşı işlenilen hata ve aşırılıklar günah olarak isimlendirilmektedir.⁴ Günah, tarihin her döneminde ve bütün dinlerde bulunmakla beraber; günahın mahiyeti, kısaca belirtildiği üzere, dinlerin ulûhiyet mefhumuna ve insanların bu ulûhiyetle olan irtibatlarına göre değişmektedir.⁵

Farsça bir kelime olan ve suç anlamına gelen "günah"ın etimolojisi, kutsala karşı işlenen hata, kusur ve aşırılıkları karşılayan dinî bir kavrama işaret eder. Günahın Arapça'da birçok karşılığı olmakla birlikte "zenb", "vızr", "hûb", "isyan", "hıyânet" ve "ism" kelimeleri Türk dilindeki günahla yakın anlamda kullanılmaktadır.⁶ "Zenb", kök itibarıyla bazı canlıların kuyruğu, herhangi bir şeyde geri kalanlar ve düşkün olanlar, "vızr" kelimesi dağda bir sığınak ve yük anlamına gelirken⁷ daha sonra günah anlamında kullanılmışlardır,⁸ Kur'ân'da bir defa geçen "hûb" kelimesi günah,⁹ "isyan", itaatten çıkmak ve itaat etmemek,¹⁰ "hıyânet" ahit ve emanetlere gereken hassasiyeti göstermemek¹¹, "ism" ise insanı hayır ve sevaptan alıkoyan,

mani olan fiiller anlamlarına günaha isim olmuşlardır. "fısk", "şıkak", "habis", "şekar" maktadır.¹³

Kur'ân-ı Kerîm'de günahın tanımlanmaktadır. En başta günahın fiil olarak tanımlanması, bundan sonra da kişinin ferdî ve toplumsal olarak sunulmaktadır.¹⁵ İyi ve kötüye ulaştıran sevabın karşılığı olarak yerine getirilmemesi ve nehiy ve emre karşı bazen de kendi haklarını ihmal etmektedir. Günah ferdin kendi toplamlarının yoldan çıkması ve toplumsal Yine günah, ahlâkî ve ictimâî olarak toplamların kötülükte aşırılığa edip yeryüzünde bozgunculuğu

Diğer yandan İslâm'ın sunmuş olduğu kaynaklanır. Günahın derûni ve hadîsi pek çok delillerle günah, kalbî yani insanın şuuruyla yeri işgal eden insanî bir vakıf için *ebâ*¹⁶, (kaçındı) *enka*¹⁷, *sağâ*¹⁹, (meyletti) *kasa*²⁰, (kalbin

³ Bu eseri Ahmet Nedim Serinsu tahkik etmiş, Süleyman Akkuş da *Büyük ve Küçük Günahlar* adıyla Türkçe'ye tercüme etmiştir.

⁴ Ömer Faruk Harman, "Günah", *DİA*, İstanbul 1996, XIV, 278.

⁵ Harman, "agm", XIV, 279.

⁶ Adil Bebek, "Günah", *DİA*, İstanbul 1996, XIV, 282.

⁷ Ragıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut h.502, s., 181.

⁸ el-İsfahânî, *age*, s., 521.

⁹ en-Nisâ 4/ 2.

¹⁰ el-İsfahânî, *age*, s., 337.

¹¹ el-İsfahânî, *age*, s., 163.

¹² el-İsfahânî, *age*, s., 10-11..

¹³ Geniş bilgi için bak. Yaşar Nuri Öztürk, *Günahlar*, İstanbul 1991, 22-50.

¹⁴ Lukmân 31/ 13.

¹⁵ el-Bakara 2/ 217.

¹⁶ el-Bakara 2/ 24, 282; 15/ 31; el-İsra 17/ 22.

¹⁷ Yûsuf 12/ 58; en-Nahl 16/ 22.

¹⁸ en-Nisâ 4/ 93; el-Mâide 5/ 95; Yûsuf 12/ 58.

¹⁹ el-En'âm 6/ 13; el-Mülk 66/ 4.

²⁰ el-Bakara 2/ 74; el-Mâide 5/ 13; el-Hadid 57/ 16.

²¹ et-Tevbe 9/ 45, 110; el-Hadid 57/ 16.

içerisinde oldu) *merâ*²² (tereddüt etti) ve *zebzebe*²³ (bocaladı) kavramları kullanılmıştır.

Bir hadiste ise “Resulullah’a iyilik ve gûnahtan sorulduğunda şöyle buyurmuşlardır: İyilik, ahlâkın güzel olması, günah ise, kalbi tırmalayıp insanların da muttali olmasından hoşlanmadığın şeydir.”²⁴ Bir başka hadis’te ise Resulullah Vâbisa’ya hitaben: “İyilik ve gûnahtan sormaya gelmiş-tin değil mi? Vâbisa “evet,” der. Resulullah parmaklarını bir araya toplar, onlarla göğsüne üç defa vurur ve şöyle der: Nefsine danış, kalbine danış ey Vâbisa! İyilik, nefsinin kendisine ısındığı ve kalbinin itminan duyduğu; günah ise nefsini tırmalayan ve göğsünde tereddüte yol açan şeydir.”²⁵

Bu ve benzer hadislerden anlaşıldığı üzere günah, kalbe ızdırap veren, gönlü daraltan bir şeydir. Diğer bir ifadeyle günah kişinin başkalarının bilmesini istemediği şeydir. Yapılan fiil insanî değerlere yakışmadığı, insanın saygınlık ve değerini düşürdüğü için kişi bunun başkaları tarafından bilinmesini istememektedir. Günahın iman ile bağlantısı ise, “Kişi kötülük yapar da bu ona rahatsızlık verirse işte o, mümindir”²⁶ hadisinde çok belîğ bir şekilde ifade edilmiştir. Çünkü imanda Allah’a inandıktan sonra bunun gereklerini de yerine getirmeyi istemektedir. Kişi günah işlemekle Allah’ın emir ve nehiyelerini ihlal ettiği için kendi içerisinde bir tutarsızlık ve çelişkiye düşmekte bu da onun ruh, kalp ve gönül dünyasını olumsuz etkilemektedir.

İslâm’da günah ve hata birbirinden ayrılmıştır. Bir kişinin bu kötü fiilleri, istek, irade ve arzu sonucu şuurlu olarak işlemesi günah, kişinin şuuru, inancı ve arzusu olmadan istemeyerek yapması da hata olarak isimlendirilmektedir. Hata, ya yetersiz bilgiden ya da yapılan yanlış bir seçimden kaynaklanmaktadır. Bundan hareketle her günah hatadır fakat her hata günah değildir denilebilir. Onun için Kur’ân-ı Kerîm’de hata ile günah ayrı ayrı ele alınmıştır. Mesela, Ahzâb suresinin (33) 5. âyetinde yanlışlıkla

²² el-Bakara 2/ 147; Âli İmrân 3/ 60; Hûd 11/ 17, 109.

²³ en-Nisâ 4/ 143.

²⁴ Müslim, Birr, 5; Tirmîzî, “Zühhd,” 52; Ahmed b. Hanbel, IV, 182, 227; V, 251, 252, 256.

²⁵ Dârimî, Buyû, 2.

²⁶ Ahmed b. Hanbel, IV, 12.

yapılmış kötü bir fiilin günahı Kur’ân’da kişinin doğru olduğu yere adam öldürmesinden mekûl. Kerîm’de sehiv ve hatanın zâhîrî olarak kastetmek, bir şeye azmetmek şeklinde işlenen bir davranıştır. Niyet ettiği vardır; unutanın Kur’ân-ı Kerîm’i tefsir ve teyîd için “Muhakkak ki Allah ümmeti zorlandıkları günahları bağışlar.”

İslâm’da günahın tanımı, çağın konularında Kelâm’da çözümlenmesi neredeyse bütün Kelâm fîrhâ Kelâmcılar tarafından günahın kâfir bağlamında ele alındığı minval üzerinden olacaktır.

II. GÜNAH ÇEŞİTLERİ

1. Kebîre (Büyük Günah)

Öncelikle belirtilmesi gerektiren re tartışılması Kur’ân-ı Kerîm suresinde, “Onlar büyük günahları yaptıkları zaman bağışlayanlardan” “Onlar ufak tefek kusurların uzak duran kimselerdir”²⁷ şekliyle bahsedilmiştir. İslâm günahın büyük ve küçük olma

²⁷ Bir başka ayette de hata her ne rından hata ile yapılan bir suçta 286.

²⁸ Âli İmrân 2/ 225;.

²⁹ en-Nisâ 4/ 93

³⁰ Buhârî, “Bed-u’l -vahy,” 1.

³¹ İbn Mâce, “Talâk,” 16.

³² eş-Şûrâ 42/ 37.

³³ en-Necm 53/ 32.

Mütetekallimler mezkur âyetlerde geçen “kebâir”, “kebâira’l-ism”, “fahiş” (ç.fevâhiş) ve “zünûb” kelimelerinin büyük günahlara; “seyyie” (ç.seyyiât), “lemem” gibi kelimelerin de küçük günahlara işaret ettiğini belirtmişlerdir.³⁴ Yine konuyla alakalı olarak Nisâ suresinde, “*Şüphesiz Allah, kendisine ortak koşulmasını bağışlamaz. Bunun dışında günahları dilediği kimseler için bağışlar. Allah’a ortak koşan, kuşkusuz, derin bir sapıklığa düşmüştür*”³⁵ âyetinde, sadece şirk büyük günah olarak belirtilmiştir.³⁶ Fakat Cemel Vak’ası ve Sıffin Savaşı gibi olaylarda müminlerin birbirleri ile savaşmaları ve bunun sonucunda öldüren ile öldürülenin ahirette durumlarının ne olacağı gibi konular üzerinde büyük tartışmalar meydana gelmiş, bu münakaşalar büyük günahın bir mi birden fazla mı olduğu tartışmasını gündeme getirmiş ve İslâm tarihinde bu konu hakkında geniş bir literatür oluşmuştur.

Sözlükte “kibr, kiber” kökünden türeyen “kebîre”; “büyüklenmek, büyük günah işlemek,”³⁷ “maddî veya mânevî bakımdan büyük olmak”³⁸ anlamlarına gelmektedir. Aynı zamanda “Büyük günah” manasında kullanılan “kebîre”nin, farklı tanımlarının ortak noktaları dikkate alındığında; “dinen yasaklandığı konusunda kesin delil bulunan ve hakkında dünyevî ve uhrevî ceza öngörülen davranışlar bütünü” şeklinde tanımlanabilir.³⁹ Bunun dışında kalan kötü davranışlara ise sağîre (küçük günah) denir. Ancak ısrarla işlenen küçük günahların büyük günahlara dönüşeceği telakkisi de genelde kabul görmüştür.⁴⁰

Hâfız Zehebî (ö.748/1348)'ye göre kebâir; onu işleyen hakkında vâid varid olan ve haddi (dayak, kısas vb...) gerektiren dinî yasaklamalardır.⁴¹ Bir başka tanımda ise, haram olduğu hakkında nass varid olan, Allah'ın nehyettiklerini işleme, kendi zatındaki illetten dolayı yasak ve haram olan

³⁴ Mâtürîdî, *age*, s., 468, 469; Adil Bebek, *age*, s., 90, 100

³⁵ en-Nisâ 4/ 116.

³⁶ en-Nisâ 4/ 116.

³⁷ İbn Manzûr, *age*, V, 125-131.

³⁸ el-İsfehânî, *age*, s., 420-423; Adil Bebek, “Kebîre”, *DİA*, İstanbul 2002, XXV, 163.

³⁹ el-İsfehânî, *age*, s., 420-423; Bebek, “agm”, XXV, 163.

⁴⁰ el-İsfehânî, *age*, s., 420-423; Bebek, “agm”, XXV, 163.

⁴¹ Zehebî, Hâfız, *Kitâbü'l-Kebâir*, Dâru't-Tülas, Medine 1986, s., 18,19.

şeyler (Kur'an'da ölü eti, hın
kaçmak vb...) olarak tarif edil

İslam kaynaklarında kebâ memiştir. Kur’ân-ı Kerim’de, *bağışlamaz. Bunun dışında gü* ile bir tane olduğuna imada b *lan (günah)ların büyüklerini* örteriz ve sizi güzel bir yere k fazla olduğuna işaret edilmiştir. ların neler olduğu konusunda limler, hadislere müracaat et den biri Abdullah b. Mesu “Adamın biri bir zaman Res büyük günah nedir? Nebi cev etmen”. Adam yine sordu: “Se ne ortak olur korkusuyla ço sonra?” Nebi şunu dedi: “Kor bir başka hadiste “şirk, büyü, savaş meydanından kaçmak, sayılmıştır.

İbn Mesud kebâirin dört,
b. Amr (ö.63/683) da bu y
Mescid-i Harâm yasaklarını il
söylemiştir.⁴⁸ Hâfız (Şemsed
Bursevî ise (ö.1137/1725) bü

⁴² Heytemî, *ez-Zevâcir an iktirâfî'l-*
Yayınları, İstanbul 1986, s., 3-6.
Ankara ÜİFD, Ankara 1978, XXI

43 en-Nisâ 4 /116

44 en-Nisâ 4/ 31

⁴⁵ Müslim, “Îman,” 141.

⁴⁶ Yine bununla bağlantılı olarak b
yere şahitlik olmak üzere üç büyü
“İman,” 38; Tirmîzî “Tefsîr” 5.

⁴⁷ Buhârî, “Vesâyâ” 23; Müslim, “În

⁴⁸ Ebû Dâvûd “Vesâyâ” 10; Sadık K. 1984, s., 325.

ki günahları küçük kabul etmiş, buna delil olarak da Nisâ Suresin 48. ve 116. âyetlerini göstermiştir. Kebâir'in çoğul sigasında söylenmesini de hitap edilen insanların çoğul olmasından kaynaklandığını belirtmiştir.⁶³

Sâbûnî, küfür ve şirk sahibinin affedilmesinin aklen mümkün olmadığını, “İyiliğin karşılığı yalnız iyiliktir”⁶⁴ ve “Bir kötülüğün karşılığı, onun gibi bir kötülüktür(ona denk bir cezadır). Ama kim affeder ve arayı düzeltirse, onun mükafatı Allah’a aittir. Şüphesiz O, zalimleri sevmez”⁶⁵ âyetlerinde belirtildiği üzere, küfür ve şirk sahibinin affedilmesinin Allah'ın hikmetine ters düştüğünü, diğer günahların ise affedilebileceğini söylemiştir. Çünkü kâfir, kendi günahının yerinde ve doğru olduğuna inanır ve zaten bu nedenle af ve mağfiret dilemez. Böyle kişilerin affı caiz olmayıp, devamlı bir azabı gerektirir, çünkü küfür, devamlı bir inanış halidir⁶⁶ demıştır.

İmam Muhammed Pezdevî (ö. 493/1099) de büyük günah işleyenler hakkında kelâm ekollerinin görüşlerini belirttikten sonra bunların izahını yapmış ve Matürîdî kelâm ekolünün görüşlerinin isabetli olduğunu belirtmiştir.⁶⁷

İslâm dini üzerine yaptığı araştırmalarla meşhur olan Japon âlimi Izutsu da, kebîreyi Nisâ suresi 116. âyetiyle paralel olarak değerlendirmeye çalışmış, konuyu “sadece şirk mi büyük günah, bunun dışında büyük günahlar da var mı?” sorularıyla ele almış ve İslâm kelâm ekollerinin ortaya koyduğu değişik görüşleri irdelemiştir.⁶⁸

1.1 İslâm Kelâmında Kebîre Tartışmaları

Kendilerinin Hz. Ali (ö.40/661) ve Hz. Muaviye'ye (ö.60/680) tabi olmadıklarını ve bunların dışında müstakil bir gurup olduklarını söyleyen

⁶³ Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, (çev. Bekir Topaloğlu) Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2000, s.,166,167.

⁶⁴ er-Rahmân 55/ 60.

⁶⁵ eş-Şûrâ 42/ 40.

⁶⁶ Sâbûnî, *age*, s.,166,167.

⁶⁷ Muhammed Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, (çev. Şerafettin Gölcük), İstanbul 1980, s., 187- 202. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Şerafeddin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelâm*, Tekin Dağıtım, Konya 2001, s., 134-138, Saim Kılavuz, *İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2004, s., 70.

⁶⁸ İzutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, (çev. Salahaddin Ayaz), Pınar Yayınları 2000, s., 49.

Hâricîler, Sıffin savaşında anı onun hakem kabul edilmesi kâfir olduğunu iddia etmişler günahla ilgili bu kelâmî görüş müşlerdir. Hakem olayındaki alan Hâricîler, Hz. Ali ve Hz. çıktığını ve kâfir olduğunu davranmalarının esas sebebi; şeklinde tanımlamalarından dinden çıkmak olarak yorum Ali, Talha (ö.36/665), Zübeyr tekfir etmişlerdir.⁷⁰

Hâricî düşüncesinde “iman ramları üzerinde durulmuştu ileri sürülmüştür.⁷¹ Hâricîleri ettiği görüşü çok yaygın⁷² o “işlediği günah, kebîre de olsa günah işleyip onda ısrar etmiştir. İbâdiye'nin bir kısmı is “kâfir” olarak isimlendirmişler de; Allah'ı bilmemek, namazı

Yine Hâricîler, küçük büyük tanesi yahut başka birini me Allah'a karşı şirk olduğunu, b olup ebediyen cehennemde

⁶⁹ Eş'arî, *Makâlât*, (neş. Helmut Beyn'el-Firâk, Mektebetü'l- asriyye (thk. Emir Ali Mehna- Ali Hasar

⁷⁰ Şehristânî, *age*, I, 140; Fahred Mektebetü'l-külliyati'l-Ezher, K

⁷¹ Mâtürîdî, *age*, s., 417-430; İzutsu İstanbul, 2000, s., 21.

⁷² Bağdâdî, *age*, s., 73, 74; Şehristân

⁷³ Eş'arî, *age*, s., 86, 87, 90-92; Bağd

⁷⁴ Eş'arî, *age*, s., 102, 103-108; Mâtür

⁷⁵ Eş'arî, *age*, s.,100, 101; Bağdâdî, *age*

Mürcie alimleri bu tartışmalar bağlamında, “amel imandan bir cüz müdür, değil midir” savlarıyla en tartışmalı konulardan birini ortaya atmışlardır. Mürcie’nin ilklerinden olan Cehm b. Safvan (ö. 128/745), amelin tümünün anlamsız olduğunu, asıl olanın niyet ve düşünce olduğunu söylemiştir.⁹⁰ Mürcie’nin diğer bir kolu olan Kerrâmîlere göre ise iman, dil ile söylemek yahut yapmaktır. Bunun dışında hiçbir şey imanın teşkil edici bir ögesi olamaz. Kişi açıkça küfür beyanında bulunsa, hatta putlara tapsa ve Ehl-i kitap’tan olsa bile, kalben sağlam bir iç itikada sahipse, mümindir.⁹¹

Mürcie’nin Yünusiyye, Gassâniyye ve Sevbâniyye kolları, imanı, Allah ve Resulünü bilmek, bunun yanında bunları dil ile ikrar etmek ve kalp ile benimsemek, Allah ve Rasulüne benzemeye çalışmak, onlara tazimde bulunmak ve amel etmek şeklinde tanımlamış, imanın azalıp artmayacağını iddia etmişlerdir.⁹² Mürcie’nin önde gelenlerinden Bişr el-Merîsî (ö. 218/732) ise, imanın “kalp ve lisan ile tasdikten ibâret olduğunu, küfrün ise inkar etmek, güneş, ay ve put gibi şeylere tapmak” olduğunu söylemiştir.⁹³ Yine Mürcie’den Muhammed b. Şebîb (ö.319/931) ve onun yolundan gidenler ise imanı, Allah’ın bir ve benzersiz olduğunu, Peygamberin Allah katından getirdiklerini bilip ve bunları ikrar etmekten ibâret olduğunu ifade etmişlerdir.⁹⁴ Küfrü ise Allah’ı bilmemek, O’na boyun eğmemek, bir olduğunu kabul etmemek, kalple sevmemek, yalanlamak, inkar etmek, Resulünü hafife almak ve haramları helal saymak şeklinde tanımlamışlardır.⁹⁵

Mürcie günahın karşılığının cehennem olacağını savunmuş ve “Sizi alevler saçan ateşe karşı uyardım. O ateşe, ancak yalanlayıp yüz çeviren en bedbaht kimse girer”⁹⁶ âyetini delil göstermiştir.

⁹⁰ Eş’arî, *age*, s., 132-133; Bağdâdî, *age*, s., 202, Şehristânî, *age*, I, 162-164 ; Ebû’l-Muîn en-Nesefî, *Tebsiratü’l-Edille*, II, 421-430; İzutsu, *age*, s., 191.

⁹¹ Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Kitâbiyat, Ankara 2000, s., 17,18; İzutsu, *age*, s., 191.

⁹² Eş’arî, *age*, s., 132-133; Bağdâdî, *age*, s., 202-204, Şehristânî, *age*, I, 162, 164.

⁹³ Eş’arî, *age*, s., 140-141; Bağdâdî, *age*, s., 204-205; Şehristânî, *age*, I, 167.

⁹⁴ Eş’arî, *age*, s., 137-138; Bağdâdî, *age*, s., 205-206; Şehristânî, *age*, I, 167, 168.

⁹⁵ Eş’arî, *age*, s., 137, 138.

⁹⁶ el-Leyl 92/ 14-16; Adil Bebek, *age*, s., 150.

2. Sağîre (Küçük Günah)

Kur’ân-ı Kerîm’de kebâir l. seyyie⁹⁷ kavramlarını tefsir ve yorumlamışlardır.⁹⁸ H. yapmaksızın, günah işleyen h. ileri sürmüşlerdir.⁹⁹ Mu’tezile larından fazla olması şeklinde Allah ve Resulü tarafından dü günahlar olarak tanımlamıştır.

Küçük günahlar konusunda ri Hz. Peygamber’den rivayet derler. Bir hadiste Hz. Peyga günahlardan sakın! Çünkü bu bir görevli vardır”¹⁰² buyurmu lar insanda bir araya gelince da yanına kavmin işçileri gel çalı çırpı taşıyıp üst üste yığ yığını ateşe verirler ve (küçül bir yığın olan bu çalı çırpının ederler” buyurmuştur.¹⁰³ Öyle insan tabiatında oluşturduğu siz görünmeleri sebebiyle küç halini alır ve zamanla insanlar

Harama bakmak, lanet et gözetlemek, üç günden fazla giymesi, kibirle yürümek, fas küçük günahlarda¹⁰⁵ ısrar ve c

⁹⁷ en-Necm 53/ 32.

⁹⁸ Bebek, *age*, s., 99.

⁹⁹ Mâtürîdî, *age*, s., 421-423.

¹⁰⁰ Kâdî Abdulcebbar, *Usûli’l-hamse*

¹⁰¹ Bebek, *age*, s., 99, 100.

¹⁰² İbn Mâce, “Zühd,” 29.

¹⁰³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned* I, 402.

¹⁰⁴ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsiru’l-ke*

¹⁰⁵ İbn Nüceym, *Büyük ve Küçük Gü*

götürür ve zamanla günah işlemek alışkanlık halini alır.¹⁰⁶ Bu sebeptendir ki küçük günahlardan haz duymak, Allah'ın mühlet vermesi sonucu karşılığında herhangi bir ceza görmemek ve günahı işleyip bunu başkalarına anlatıp onları günaha teşvik etmek aşırı bir suç kabul edilmiştir.¹⁰⁷

III. KİŞİYİ GÜNAH İŞLEMeye SEVKEDEN FAKTÖRLER

1. Kişiyi Günah İşlemeye Götüren Dahili Faktörler

1.1 Nefs-i Emmâre

Nefs kelimesi Arapça'da can, kan, ruh,¹⁰⁸ su, ceset, hare, bir şeyin kendisi, azamet,¹⁰⁹ kendi, benlik¹¹⁰, kötü istek, kötülüğe meyil, insandaki maddi mânevî şeylere meyil anlamlarına gelmektedir.¹¹¹ Kur'ân-ı Kerîm'de değişik manalarda kullanılan nefis kelimesi, beşerî varlığın hem kendisine¹¹² hem de insanın kötü meyil ve arzularına işaret eder¹¹³ ki, bizi ilgilendiren yönü de burasıdır. Nefis, terim olarak pekçok anlamda kullanılmakla beraber, burada nefsin mertebelerinden sadece insanı günaha sevkeden nefis-i emmâre ve hevâ ele alınacaktır.

İnsandaki şehvet, gazap gibi arzu ve temayülleri gösteren nefis-i emmâre, bilhassa tasavvuf ilminin ana konuları arasındadır.¹¹⁴ Kur'ân-ı Kerîm, bu nefse itimat edilmeyeceğini açıkça dile getirir. Yûsuf kıssasında: “*Ben nefsimi temize çıkarmam. Çünkü Rabbimin merhamet ettiği hariç, nefis aşırı derecede kötülüğe emreder. Şüphesiz Rabbim çok bağışlayan çok merhamet edendir*”¹¹⁵ mealindeki âyetinde Yüce Allah, Hz. Yusuf'un dilinden, nefis-i emmâre üzerinde durmuş ve ona itimat edilemeyeceğini açıkça belirtmiştir.

¹⁰⁶ Gazzâlî, *İhyâ*, İstanbul, 1974, IV, 58-60.

¹⁰⁷ Gazzâlî, *age*, IV, 58-60.

¹⁰⁸ el-İsfehânî, *age*, s., 501; İbn Manzûr, *age*, VI, 234.

¹⁰⁹ İbn Manzûr, *age*, VI, 234,

¹¹⁰ Fazlur Rahman, *Ana Konuları ile Kur'ân*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1999, s., 50.

¹¹¹ Gazzâlî, *İhyâ*, III, 10, 11.

¹¹² Âl-i İmrân 3/ 54; Yûsuf 12/ 54; ez-Zâriyât 51/ 21

¹¹³ el-En'âm 6/ 93; Kâf 50/ 16

¹¹⁴ Gazzâlî, *İhyâ*, III, 10, 11.

¹¹⁵ Yûsuf 12/ 53.

Âyetlerde geçen nefis-i emmâre dâima vesvese verdiği,¹¹⁶ nitekim azgın düşmanın iki böğrünü anımsatır. Tasavvufî literatürde nefis-i emmâre için birtakım temrinler geliştirilmiştir. Zayıflık, cimrilik, şehvete düşkünlükler üzerinde oldukça etkindir. Nefs-i emmâre işleri güzel gösterir.¹¹⁸ Hak ve riayet etmektense, nefsinin kâinat Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de nefis felaha erecekleri de ifade edilmiştir.

Ebû Tâlib el-Mekkî'ye göre kendini daima beğenir, kendinin sınırını toprak olması sebebiyle balıktan olmasıyla şehvetli, pîr Nefs-i emmâre mertebesinde olup ibadet ve hayırlı işlerde hainlikler vasıtasıyla insanı günah tuzaklarından korunmak için. Bunun da yolu ise uslandırıcı çok yeyip içmesi, nefis kontrolü da harekete geçirir.¹²²

Diğer yandan nefis-i emmâre “Rabbânî latife” ile daima bir nefisleri alt edip kişi üzerinde tasavvufî terminolojiyle belirtmek atardamarlar vasıtasıyla vücud

¹¹⁶ Kâf 50/ 16.

¹¹⁷ Gazzâlî, *İhyâ*, III, 11.

¹¹⁸ Tâhâ 20/ 96.

¹¹⁹ en-Necm 53/ 23; Mâtürîdî, *age*, Engel Olan Beşeri Zaaflar Ve Tevâzûl Sivas 2004, VIII/I, 45.

¹²⁰ et-Teğâbün 64/ 16.

¹²¹ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kût'u'l-kulûb*, I, 1.

¹²² Süleyman Uludağ, “Nefis” *DİA*, I, 1.

manda insanî nefsin bineği, taşıyıcısı, kötü his ve davranışların da kaynağıdır. Bir insan bu hayvanî nefsi kontrol altında tuttuğu müddetçe iyilik ve güzelliklere yakın olurken, kontrol altında tutamadığı zaman da kötülüklerle düşmektedir. Dolayısıyla hayvanî nefis, kişiyi pekçok olumsuzluklara düşürürken insanî nefis ise insanı arındırır ve yükseltir. Hayvanî nefis(nefs-i emmâre) devamlı kötülüğü emrederken, buna karşılık insanî nefis ise bunun yaptıklarını kınar.¹²³

1.2 Hevâ

Kur'an-ı Kerim'in üzerinde durduğu ve kendisine uyulmasını tasvip etmediği diğer bir fenomen de "hevâ" dır. Hevâ, Kur'an'da içinde yer aldığı âyetlerin tamamında nefsin tüm kötü istek ve arzularının ifadesi olarak sunulmuş; iki yerde Allah'tan gelen ilmi, yani Kur'an-ı Kerim ve onun düsturlarını benimsememe, Resulullah'a ittiba etmeme ve kişinin kendi görüş ve düşüncelerine göre hareket etmesi anlamında kullanılmıştır.¹²⁴ Ayrıca muhtelif âyetlerde Allah'ın âyetlerini yalanlayıp kendi düşüncelerini ortaya koyma, ahirete inanmama ve Allah'a şirk koşmanın kaynağı¹²⁵, keyfe göre hareket etme¹²⁶, dünyayı ebedî imiş gibi zannedip sonsuz bir hayat arzusuyla yaşama,¹²⁷ ilâhî emirler geldiği halde şeytanın insanoğlunu bunlardan uzak tutmaya çalışması,¹²⁸ haksız hüküm vererek zulmetme,¹²⁹ hakkı terk edip sahte ilahlara tabi olma arzusu vb.¹³⁰ olarak ifade edilen hevâ, en olumsuz tezahürü içinde, insanın kendisini Rab yerine koyup salt kendi istek ve arzularına göre hareket etmesidir.¹³¹

Hevânın en kötüsü, kişinin şahsî istek ve arzularını kendisine ilâh olarak seçmesidir.¹³² Bu konuyla ilgili olarak bir hadiste "Allah katında günahların

en büyüğü, şu gök kubbe altıdır. Dolayısıyla burada hevâ insanın, Allah'ın istek ve iradesiyle putlaştırdığı kendi istek ve arzularıdır ki hevâ şiddetle kınanmaktadır.

1.3. Dünya Hayatı'nın Ebedîliği

Bu hayatın ebedî olduğu, "ahiret inancı"nın tam karşılığıdır. Bu da bu kısacık dünya hayatına bir mekan olarak yanlışı yerde kurma seçimi, hayatın asıl safhasıdır. Güzelliklere kanıp bu dünyayı öteyi hiç aklına getirmemesi¹³³ güzelliklerin peşine takılıp bu hayatı ebedî olarak düşünme, bu dünyada ebedî olarak yaşamak, böylesi durumlarda bazen atıp sadece dünyaya iltifat etme.

Kur'an-ı Kerim'de para pul malın kendisini ebediyete, bahsedilir.¹³⁸ Böyle bu durum siz ve aşırı tüketim sahibi Peygamber'in onları Hakk'a heyecanlara rağmen büyük yakınlıkla kılamayacağından söz edilir.¹⁴⁰

¹²³ Uludağ, "agm", XXXII, 527.

¹²⁴ el-Bakara 2/ 145; er-Rûm 30/ 29; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s., 16; Kılıç, *age*, s., 254.

¹²⁵ el-En'âm 6/ 150; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, Dâru'l-fikr, Beyrut 1997, IX, 78.

¹²⁶ Elmalılı Hamdi Yazır, *age*, III, 542.

¹²⁷ el-A'râf 7/ 176.

¹²⁸ el-En'âm 6/ 71.

¹²⁹ Sâd 38/ 26.

¹³⁰ en-Necm 53/ 23.

¹³¹ Kılıç, *age*, s., 264.

¹³² el-Câsiye 45/ 23.

¹³³ İbn Kayyım, el-Cevziyye, *İğâs* (Hamid Fâkî), Dâru'l-ma'rife, Beyrut 1997, s., 259.

¹³⁴ el-En'âm 6/ 29; Kılıç, *age*, s., 259.

¹³⁵ el-Bakara 2/ 95,96.

¹³⁶ el-Mürselât 77/ 176.

¹³⁷ Kurtûbî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, VII, 319- 321; Kılıç, *age*, s., 259.

¹³⁸ el-Hümeze 104/ 3; Âlûsî, *age*, XX, 104.

¹³⁹ Fazlur Rahman, *age*, s., 79.

¹⁴⁰ eş-Şuarâ 26/ 129; Kurtûbî, *age*, II, 26.

Gerçekten de ötelere müteveccih olarak yaratılan, fani ve mümkün varlık olan, ahirette ebedî kalacağı duygusunu bir nüve olarak bu dünyada taşıyan insan için ebedî yaşama isteği çok tabii ve cazip bir gerçektir. Nitekim Kur'an'ın ifadesiyle Hz. Âdem ve Hz. Havvâ da şeytanın kışkırtmasına kapılarak ebedî bir hayata sahip olacakları, meleklerin muttasıf olduğu sıfatlarla vasıflanacakları düşüncesiyle yasak ağacın meyvesinden yemiştirler.¹⁴¹ Bu nükteden dolayı Tâhâ suresinde o ağaçtan “ebedî hayat ağacı” ve “sonsuz mülk” olarak bahsedilmiştir.¹⁴² İşte insan basiretsiz olursa uzak geleceğini göremez ve yakın geleceği içeren dünyaya yatırımlar yapar, dünya hayatındaki yaşamını kendi heveslerine göre şekillendirir. Dünya yurduna ebedî kalacakmışcasına yatırım yapar. Bu yatırımları yaparken de Allah'ın emir ve yasaklarını göz ardı eder ve sonunda günaha girer.

1.4. İnsanın Hassas Psikolojik ve Biyolojik Yapıda Olması

İnsanı günaha sevk eden dahilî faktörlerden biri de onun hassas bir psikolojik ve biyolojik yapıda oluşudur. Onda görülen günah zafiyetinin kaynağı ise tamamen kendi tabii durumundan kaynaklanmaktadır.¹⁴³

Kur'an-ı Kerim'de pek çok yerde insanın pek zayıf karakterde yaratıldığı,¹⁴⁴ dünyalık zevklerden tat ve lezzet duyacağı ve özellikle kadınlara (cinsellik) karşı zaafı ısrarla vurgulanmaktadır. “*Kadınlar, oğullar, yük yük altın ve gümüş, salma atlar, davarlar, ekinler gibi nefsin şiddetle arzuladığı şeyler insana süslü gösterildi...*”¹⁴⁵ derken, insanın zaaf duyduğu şeyler sıralanmıştır. Kur'an bu zaafiyeti sürekli ve farklı şekillerde ele almaktadır. İnsanın gururu, ümitsizliği ve şevkinin kırılması hep bu zaafiyetten kaynaklanmaktadır.¹⁴⁶ Ayrıca insanın mahiyetindeki dayanıksızlığı, zaafiyeti ve zihin darlığını anlatmak için “civık çamur” (lâzib) ibâresi kullanılmış ve yaptıklarının neticelerini hesap etmede çok aceleci¹⁴⁷ ve telaşlı olduğu belirtilerek beşerin acûliyet yanına dikkat çekilmiştir. Söz konusu âyette Arapça'daki

“faül” vezninden ism-i fail olan “fa'ül” dil bilgisi açısından mübalağa ve de aceleciliğin mevcudiyeti ve dolayısıyla insan peşin olan şeyleri gelmeyen nimetlere hemen dayken tatmayı ister. Bir başkader. *İnsan çok acelecidir*¹⁴⁹ birbirinden ayıramayacak kadar dolaylı da kimi zaman dünyayı

Ancak insanın aceleciliğinin kir. Zira Yüce Allah, nefsinin mahiyetindeki benlik, şehve ile ebediliğe ve uhrevîliğe dönük de en güzel peygamberler ve o

Meâric suresinde (70/9-21) *yaratılmıştır....*” mealindeki ayetine gına ve hırslı oluşuna, işaret eder. Allah'ın yaratmasıyla meydana mesisi mümkün değildir. Ancak karşın, onu kontrol altında tut başına bir musibet geldiğinde sızlanmaya başlar. Eğer felah şır, cimrileşir, başkalarını dü başına mutlu yaşamayı terci olduğunu zanneder.¹⁵⁴ Hatta apaçık bir düşman bile kesil

¹⁴¹ el-A'râf 7/ 20.

¹⁴² Tâhâ 20/ 120; Kılıç, *age*, s., 261, 262.

¹⁴³ Mâtürîdî, *age*, s., 130. Ayrıca bkz. Ramazan Bıçer, “agm” VIII, I, 49.

¹⁴⁴ en-Nisâ 4/ 28.

¹⁴⁵ Âli İmrân 3/ 14; Kurtûbî, *age*, V, 149.

¹⁴⁶ Fazlur Rahman, *age*, s., 63, 80.

¹⁴⁷ el-Enbiyâ 21/ 37; Âlûsî, *age*, XVI, 72, 73.

¹⁴⁸ el-Kıyâme 75/20, 21.

¹⁴⁹ el-İsrâ 17/ 11.

¹⁵⁰ Geniş bilgi için bkz. Fazlur Rahman

¹⁵¹ Râzî, *age*, XXX, 128, 129.

¹⁵² Kılıç, *age*, s., 268.

¹⁵³ Râzî, *age*, XXX, 129; Elmalılı Har

¹⁵⁴ Râzî, *age*, XXX, 128; Fazlur Rahman

¹⁵⁵ en-Nahl 16/ 4.

büklüm olur ve uzun uzun dualar yapar.¹⁵⁶ Bazen zayıf yapısının gereği olarak ümidini ve gücünü yitirir.¹⁵⁷ Allah'ın rahmetine erdiği kimi zaman O'nun âyetleriyle alay eder,¹⁵⁸ Rabbine karşı nankörlük yapar¹⁵⁹ şımarır, haddi aşar¹⁶⁰ bazen dünya malına güvenerek kıyamet gününün varlığını dahi inkar edebilir.¹⁶¹

İnsanın zayıf ruh halini anlatan diğer bir kelime de Kur'an'da geçen "mütrafin" dir.¹⁶² Varlık içinde yüzmek anlamına gelen bu kelime, Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın nimetlerinin insanı şımartması, tuğyana ve azgınlığa düşürmesi anlamında kullanılmış ve böyle insanların sıfatı olarak gösterilmiştir.¹⁶³ Çünkü nimet içerisinde yaşayan insan, barış, refah ve güç elde etmeye çalışırken bu durumlarda Allah'ı unutur ve pekçok sapıklık, ahlaki hastalıklar, bozulma ve çöküş süreciyle karşı karşıya kalır.¹⁶⁴

2. Kişiyi Günah İşlemeye Götüren Haricî Faktörler

2.1. Dünya Hayatının Cazibesi ve Dünyanın İmtihan Yeri Olması

Kur'an-ı Kerim'de zikredilen insanın kemale ermesine mani olarak sayılan saiklerden bir tanesi de kişinin kendisini dünya hayatının güzelliklerine kaptırması ve maddî-mânevî duygularını dünya sevgisi hesabına kullanmasıdır. Kur'an, insanı daima kul olma şuurunda tutmak için dünya ve ahiret tezini beraber işlemiştir.¹⁶⁵

Dünya hayatı, ahiret hayatı ile mukayese edildiğinde geçici bir vasıta; İbn Abbas'ın ifadesiyle bir yolcunun azığı gibidir.¹⁶⁶ Azık ibâresiyle dünya hayatının ahiret hayatı karşısında çok geçici ve basit olduğu belirtilmiştir. İnsanlar için çok değerli görülen mallar ve evlatlar ancak bu dünya hayatının süsüdür. Salih amellerin ise Allah katında sevap ve gaye için daha

¹⁵⁶ el-A'râf 7/ 94,95,138; Yûnus 10/ 12; en-Nahl 16/ 53; el-İsrâ 17/ 66,67; el-Ankebût 29/ 65,66; er-Rûm 30/ 33; ez-Zümer 39/ 8; Fussilet 41/ 51.

¹⁵⁷ Fussilet 41/ 49.

¹⁵⁸ Yûnus 10/ 21.

¹⁵⁹ en-Nahl 16/ 112; el-İsrâ 17/ 67; eş-Şûrâ 42/ 48.

¹⁶⁰ el-Kasas 28/ 58; er-Rûm 30/ 36; es-Sebe' 34/ 15-19.

¹⁶¹ Fussilet 41/ 51; Âlûsî, *age*, XXV, 6-8; Kılıç, *age*, s., 269; Fazlur Rahman, *age*, s., 63.

¹⁶² el-İsrâ 17/ 16.

¹⁶³ Kılıç, *age*, s., 270.

¹⁶⁴ Fazlur Rahman, *age*, s., 103.

¹⁶⁵ el-Kasas 28/ 77.

¹⁶⁶ Kurtûbî, *age*, IX, 314.

hayırlı olduğu bildirilmektedir. Sürekli yenilenen hakikatte geçicidir; Rabbinin yasaklarından çekinenler, sa içindir.¹⁶⁹

Konuyla alakalı olarak Yüce dünya hayatının süsüdür"¹⁷⁰ mallarınız ve çocuklarınız büyük bir mükafat vardır".¹⁷¹ bir fitne ve imtihandır. Kişiyi belalara sokar."¹⁷² Yine Kur'an-ı Kerim'de, "...Mallarınız ve katında ise büyük mükafat vardır" gibi insanın en yakın olanı girebileceği ifade edilmektedir. bakılması tavsiye edilmiş ve o

Bunun yanında Hz. Peygamber bir hadiste anlatıldığına göre tı. Kalktığına gördük ki, Rasûlallah, anam babam sana hasırın üzerine seni onun üzerine Resulallah şöyle buyurdu. Dünya karşısında benim durduktan sonra orayı terk eden hayatının dünya hayatından o

¹⁶⁷ el-Kehf 18/ 46.

¹⁶⁸ el-Kasas 28/ 65.

¹⁶⁹ Bu konuda âyetler için bkz. ez-Zümer 39/ 8; el-İsrâ 17/ 66,67.

¹⁷⁰ el-İsrâ 18/46.

¹⁷¹ el-Enfâl 8/28.

¹⁷² Elmalılı, *age*, IV, 221.

¹⁷³ et-Teğâbün 64/ 14, 15.

¹⁷⁴ Elmalılı, *age*, VIII, 94, 95.

¹⁷⁵ İbn Mâce, "Zühd," 3.

suuresinde yer alan “*Muhakkak ki ahiret senin için dünyadan daha hayırlıdır*”¹⁷⁶ ayeti Allah Resulünü tasdik eder mahiyettedir.

Başka bir hadiste de, “...eğer Allah katında dünyanın değeri bir sivrisineğin kanadına eş olsaydı, kâfire oradan bir damla su bile içirmezdi”¹⁷⁷ buyrulur, dünyanın Allah indindeki değeri ifade edilmiştir.

Bir âyette de dünya hayatı, dünyalık cihetiyle geçici bir heves üzerine kurulu oyuna benzetilmiştir. “*Dünya hayatı ancak bir oyun ve bir eğlence-dir.*”¹⁷⁸ Hayatı bu şeylere hasretmekse, inançsızların ve iki yüzlülerin tavrıdır. Çünkü müminin ömrü ahirete yönelik iyi amellerle dolu olduğu için, onun yaşama amacı oyun ve eğlence olamaz.¹⁷⁹

Dünya hayatının ne kadar kısa ve gelip geçici olduğu ise, “...dünya hayatı bir yağmurun haline benzer ki, bitirdiği bitki çiftçilerin hoşuna gider. Sonra kurumaya yüz tutar da sen onu sararmış olarak görürsün. Sonra da çer çöp olur”¹⁸⁰ ayetiyle ifade edilmiştir.

Âl-i İmrân ve Hadîd surelerinde çoklukla övünme ve gururlanmanın aldatici bir meta olduğu,¹⁸¹ dünyanın kâfirleri aldattığı,¹⁸² ahiret gününe inanmayarak dünya hayatıyla yetinenlerin sonununda cehennem olduğu bildirilmiştir. Buna karşı insanlar “*Sakın dünya hayatı sizi aldatmasın*”¹⁸³ âyetiyle uyarılmaktadır.

2.2. Şeytanın Tahrıkları

İnsanın günaha düşmesinin sebeplerinden biri de şeytandır.¹⁸⁴ İblis’in şeytan olarak adlandırılması, Hz. Âdem’e secde etmeyi reddettikten sonra cennetten kovulması ve lanetlenmesiyle başlar.¹⁸⁵ Şeytan ölümün olmaya-

cağı ba’s gününe kadar Allah kıyametin kopma vaktine kadar yerine geldikten sonra bu süreye karşı bir güç olacağı ve onu saptıracağı,¹⁸⁸ belli bir kısmı gayesinden farklı mecraya sürdüğü önünden ve arkasından yaklaşıp erdirilmiş kullar şaşırtamayacak sahibi insanlar, bu desiselerle gücü onlara yetmez.¹⁹²

Şeytanın faaliyeti temel olarak onun basiretini bulandırmaktır. Sından tamamen emin olmak karşı uyanık olunmak zorundadır. Güçlü değildir. Şeytanı güçlü retinin olmayışı ve gereken ta bu işi; bâtılı, çirkini, haramı ve kışkırtmak ve tahrik etmek s dünyanın zinetinden güç alma-

Kur’ân-ı Kerîm’de şeytanı “hutuvât”, “vesvâs” ve “hannâs” olup iyilik yerine kötülük y işaret eder.¹⁹⁷ Hutuvât ise adri fiillerini, izini, kısacası şeytanı

¹⁷⁶ ed-Duhâ 93/ 4.

¹⁷⁷ İbn Mâce, “Zühhd,” 3.

¹⁷⁸ el-En’âm 6/ 32, 70; el-A’râf 7/ 51.

¹⁷⁹ Kurtûbî, *age*, VI/ 415.

¹⁸⁰ el-Hadîd 57/ 20.

¹⁸¹ Âl-i İmrân 3/ 185; Hadîd 57/20.

¹⁸² el-En’âm 6/ 70; el-A’râf 7/ 50,51; İbrâhim 14/ 3; es-Secde 45/ 35.

¹⁸³ Lukmân 31/ 33.

¹⁸⁴ Mâtürîdî, *age*, s., 15.

¹⁸⁵ el-A’râf 7/ 11-13; el-Hicr 15/ 33, 34; el-İsrâ 17/ 61; Sâd 38/ 78; Fazlur Rahman, *age*, s., 51.

¹⁸⁶ el-A’râf 7/ 14; Sâd 38/ 79.

¹⁸⁷ el-İsrâ 17/ 62.

¹⁸⁸ Fazlur Rahman, *age*, s., 51.

¹⁸⁹ en-Nisâ 4/ 118,119; Ramazan, Bi

¹⁹⁰ el-A’râf 7/ 16,17; Fazlur Rahman

¹⁹¹ el-Hicr 15/ 40; Sad 38/ 83.

¹⁹² Fazlur Rahman, *age*, s., 52.

¹⁹³ el-Hicr 14/41; en-Nahl 16/99; Fa

¹⁹⁴ Fazlur Rahman, *age*, s., 191.

¹⁹⁵ el-En’âm 6/ 43; el-Hicr 15/ 39; er

¹⁹⁶ Meryem 19/ 83.

¹⁹⁷ el-Mü’minûn 23/ 97.

tır.¹⁹⁸ Şeytanın insanın kalbine koyduğu önemsiz ve faydasız şeyler vardır ki bunlara da “vesvese” denir. Vesvese lügatte, yavaş fısıltı, fiskos etmek, gizli ve kısık sesle konuşmak¹⁹⁹, şeytanî fısıltı, avcı ve köpeklerin av için yavaş ve sessiz hareketleri²⁰⁰ anlamlarına gelmektedir. Vesvâs kelimesi “lam” harf-i ceriyle şeytan için isim olarak kullanılmaktadır. Çünkü şeytanın işi sanatı ve vazifesi inanları sinsice azdırmasıdır.²⁰¹ Ebû Hayyân da “el-vesvâs”ın şeytanın ismi olduğunu, bununla beraber insanın içindeki birtakım kuruntu ve nefsin kötü arzularına da vesvese denildiğini söylemiştir.²⁰² Şeytan için kullanılan bir diğer sıfat da “hannâs”dır. Hannâs, hunus eden yani Allah’ı anmaktan uzak duran kimse demektir. Adı geçen kelime için Ebû Hayyân, “izi üzere geri dönen ve zaman zaman gizli hareket edendir” manasını vermiştir.²⁰³ Elmalılı sinsi,²⁰⁴ Zemahşerî de geri kalma olarak tefsir etmişlerdir.²⁰⁵

İmam Gazzâlî, şeytanın vesveseler vasıtasıyla kalbe musallat olmasından bahsetmiş,²⁰⁶ “şeytan”ı meleğin; “vesvese”yi ilhamın; “hızlan”ı da tevfiğin karşısına koyarak bu ikili duruma, “Her şeyden çift çift yarattık”²⁰⁷ âyetini delil olarak göstermiştir. Ona göre bütün varlıklar birbirleriyle ilişkili ikili bir yapıya sahiptir. İnsanın kalbi melek ile şeytan arasında daima çekiştirilir durur. Kalb, kuvve-i şehevîyye ve gazabîyye’nin arzularına uyduğu zaman şeytanın tesirine girer; aksine arzu ve hevesleriyle mücadele eder meleklerin ahlakıyla ahlaklanırsa işte o zaman kalbi, meleklerin karargahı olur.²⁰⁸

İnsanın, şeytan ile melek arasında kalışı Hz. Peygamber’in; “Kalpte iki his vardır: birisi melekten olup hayır ile va’adde bulunma, Hakk’ı tasdik etmedir. Kim bunu hissederse, onun Allah’tan olduğunu bilsin ve Allah’a hamd etsin. İkincisi düşmandan olup şer va’adlerde bulunma, Hakk’ı

tekzip etme ve hayırdan nehy Allah’a sığınsın”²⁰⁹ anlamında

H. Âdem’in şahsında Allah tefekkürü, niyet ve düşünce hadiste “şeytan insanın içinde Bu hadisi, Gazzâlî, *İhyâ*’da, nüfuz etmiş, insanın kalbini rumlamıştır. Şeytanın bu Kur’ân-ı Kerîm’de bildirilmiş Allah’ın “seçkin kullarına” hiç

İslâm inancında günahtan ahirette olmak üzere ikiye yollarını, başta istiâze olmak altında tutması, kişinin tövbe tarafından örtülmesi oluşturma affı, şefaet ve günahların cezası

SONUÇ

Dinler, insanlara dünyada rirken, ahirette de kurtuluş yapıdan oluşmuştur. Bunlar pratik kısmını teşkil eden “fı oluşturun usûlu’d-din içeris eder. Daha çok iman-amel ilisuz yönünü ifade etmekte ve b

Yahudilik, Hristiyanlık Âdem’in işlediğini kabul etse sunda aralarında büyük farklı ilk günahı işleyerek Aden cer

¹⁹⁸ el-Bakara 2/ 168, 208; el-En’âm 6/142; en-Nûr 24/ 21.

¹⁹⁹ el-İsfahânî, *age*, s., 522.

²⁰⁰ Fîrûzâbâdî, *el-Kamûsu’l-muhît*, Müessetü’r-risâle, Beyrut 1987, s.,748.

²⁰¹ Zemahşerî, *Keşşâf*, Mustafa’l-babeyî’l-halebî, Mısır 1966, IV, 302.

²⁰² Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, Dâru’l-fıkr, Beyrut 1983, VIII, 532.

²⁰³ Ebû Hayyân, *age*, VIII, 532.

²⁰⁴ Elmalılı, *age*, X, 178, 188.

²⁰⁵ Zemahşerî, *Keşşâf*, IV, 302, 303.

²⁰⁶ Gazzâlî, *age*, III, 33.

²⁰⁷ ez-Zâriyât 51/ 49.

²⁰⁸ Gazzâlî, *age*, II, 32-34.

²⁰⁹ Tirmizî, “Tefsîr,” 2/ 35.

²¹⁰ Müslim, “Selâm,” 23-25.

²¹¹ Gazzâlî, *age*, III, 33.

²¹² el-Hacc 22/ 52

²¹³ el-Hıcr 15/42; İsrâ 17/65.

ve meşakkatli dünya hayatına maruz kalmıştır. Hz. Âdem, günah işlemesiyle, nesline kötü örnek olmuş ve onun nesli günah işlemeye meyilli hale gelmiştir. Hristiyanlıkta ise bu ilk günah, sadece Hz. Âdem’le sınırlı kalmamış, atası olduğu bütün insan nesline de sirayet etmiştir.

İslâmiyet de ilk günahın varlığını ve Hz. Âdem tarafından işlediğini onaylamış, bunun sadece Hz. Âdem’i etkilediğini ifade etmiş, ancak tövbesi sonucu onun affedildiğini belirtmiştir. Hz. Âdem’in çocuklarına gelince, onlar zaten bu dünyaya tertemiz olarak geldikleri gibi daha sonra vukua gelen her hangi bir kirlilikten dolayı da, sorumlulukları kendilerine aittir. Çünkü İslâm’a göre hiçbir nefis diğerrinin günahını yüklenemez, zira buna göre sorumlulukta ferdiyet esastır

Diğerr yandan İslâm Kelâmında günah daha çok kebâir ve sağâir şeklinde ele alınmıştır. Bunda, Hz. Osman’ın şehit edilmesiyle birlikte ortaya çıkan kargaşalıklar ve halife seçimi etrafında cereyan eden savaşlar büyük rol oynamıştır. Çünkü Hz. Ali ve Hz. Muaviye arasında cereyan eden savaşlarda ölen ve öldürenlerin hepsi Müslümandır. Siffin savaşında tarafların tahkim hadisesini Allah’ın kitabına göre gerçekleştirmemiş olduğunu savunan Hâricîler bu bağlamda kendilerinin bu gruplardan ayrıldıklarını öne sürüp her iki grubun da kafir olduğunu öne sürmüştür. Mürcie ise Hâricî görüşün tam karşısında yer almış, imandan sonra işlenilen herhangi bir günahın imana zarar vermeyeceğini söyleyip tarafların her birini mümin dairesinde kabul etmiştir. Mu’tezile ise mürtekibi’l-kebire’ye farklı bir yorum getirmiş, onlar el-menzile beyne’l-menzileyn yani mümin ile kafir arasında bir konumda olduğu ileri sürmüştür. Ehl-i sünnet ise imanı, “kalp ile tasdik ve dil ile ikrar” şeklinde tanımını yapmış ve şirkin dışında bütün günahların kişiyi bu dünyada had cezası ve ve ahirette de azaba maruz bıraksa da imandan çıkarmacağını ileri sürmüşlerdir. Bunun yanında İslâm Kelâmında kişiyi günah işlemeye sevkeden faktörler dahilî ve haricî olmak üzere ikiye ayrılırken gûnahtan arınma yolları da dünyada ve ahirette olmak üzere ikiye ayrılmıştır.

Kısaca ifade edilmesi gerekirse Ehl-i Sünnet itikadına göre günahlar büyük ve küçük olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. İkiye ayrılan bu günahların büyükleri konusunda ulema ihtilaf etmişlerdir. Bazı alimler Kur’ân’da büyük günah olarak sadece şirkin bahdedilmesinden dolayı günahın bir

olduğunu söylerlerken, bazıları rek üç, yedi ve okuz olduğunu kaleme alan müellifler ise onları eserlerinde belirtmişlerdir. İslâm’da sadece akla hemen yedi büyük günah

Büyük günahların sayısının masının sebep ve hikmeti ki uzak durması içindir. Eğer durulunur seğâirin affedilece Allah kebâirin nelerden olduğu kebâirden zannetsin ve bu konuyu açıkça ifade edilmemesi kulları lütuftur.

gibi kalıplarla başlayan normlar, başlangıç itibariyle işbu yöntemi ifade eder gibidir.

Söylediklerime birkaç örnekle açıklık getirmeye çalışayım:

Kanun koyucu, kocasının ölümünü takiben vefat iddeti bekleyen bir kadının makyaj yapmasını ve süslenmesini yasaklamıştır. Gözlere sürme çekmek de makyaj kategorisindedir ve yasaktır. Fakat gözlerinde rahtsızlık bulunan ve bunun tedavisi için sürme çekmek zorunda kalan bir kadının durumuyla ilgili tafsîlî yani doğrudan bir düzenleme yoktur. Acaba bu kadın da vefat iddeti süresince tedaviye ara verecek ve sürme kullanmayacak mıdır? Vefat iddeti beklemek ortak özelliğini esas (makîsün aleyh) alıp meseleye kıyas yöntemi ile “evet kullanamaz” cevabını vermek bir çözümdür. Hatta şekil itibariyle de kusursuz gibidir. Ama bu cevap, hükümden beklenen amaç, bireyin âcil ihtiyacı ve hakkaniyetle uyumlu bir çözüm değildir. İşte bu uyumsuzluğu gören müctehid, mezkûr kategoriden udûl eder ve tedavi amacıyla sürme kullanmak zorunda kalan kadına farklı bir hüküm verir.

“Teterrus” örneği de istihsanın mahiyetini kavramaya yardımcı olabilir. Suçsuz bir müslümanı öldürmek, genel hüküm itibariyle haramdır ve çok büyük bir günahıdır. Fetih suresinin 25. ayeti, farkında olmadan Müslümanlar da zarar görür ve öldürülebilir endişesiyle içlerinde Müslümanların da bulunduğu bir şehre savaşa girmeyi çok ağır bulmuş ve bunun caiz olmadığı yönünde bir genel kural/kıyas koymuştur. Buradan hareketle şu olaya çözüm bulmaya çalışalım:

Düşman, yeryüzündeki Müslümanların sığındığı bir şehri kuşatsa, Müslüman esirleri de canlı kalkan olarak (teterrus) kullansa; şehirdeki Müslümanların erzakı ile suyu tükense ve hayatta kalmak için düşman kuşatmasını yarmaktan başka seçenek kalmasa, acaba canlı kalkan olarak kullanılan Müslümanlara isabet edeceğini bile bile düşmana ateş edilir ve yarma harekâtına girişilebilir mi? Genel kuralı uygulasak cevabımız “hayır”dır. Fakat bu cevap, bir adım sonra, hem kalkan olarak kullanılan hem de şehirde muhasara altında bulunan Müslümanların bütünüyle ölmesini sonuçlayacak bir hüküm olacaktır. Bunun yanında şehirdeki çoğunluğu kurtarmak ve dolayısıyla Kanun Koyucunun “ölümleri azaltmak” maksadını gözetip “evet” cevabını verirken göze alıp çoğunluğu kurtarmak için “evet” cevabını verdiren yöntemdir.

dını gözetip “evet” cevabını verirken göze alıp çoğunluğu kurtarmak için “evet” cevabını verdiren yöntemdir.

Hız Peygamber'in teşrî siyaseti mümkündür. Mesela bir genel hükmü yasaklamışken, ihtiyaç halinde onay vermiştir. Söz konusu benimsedikleri işlemlerin, hükümlerin dışında değerlendirilmesini engellemeyi yaparken hemen şart koşmanın anlamlı olmayacağı olan, nassın ilgili olduğu Koyucu'nun bu nas ile hedeflediği bağli çözüme ulaşmaktır. Bu yöntemin diliyle “telezzüz” riski taşıyan yetkilendiren bir yoldur; ne selim sahibi toplumların ihtiyacı riyeti bulunmaktadır.

Bu noktada istihsan uygulanması de kısaca temas etmek istiyoruz.

Fıkıh literatüründe yer bu yöntem gelmeden önce, de çözümlenebildiği için ya da gıyaseti yanlış tesbit edilmesi dolayısıyla bakımından tartışmaya açık bir konudur. den sonra Hz.Ömer'in Sevad gazilere dağıtmayı onun istihsan uygulama öncelikle Hz.Peygamber rejimle temellendirilmelidir. A haddini uygulamaması da bir için unsurları tam olarak oluştu.

Fukahanın istihsan uygulanması getirdiğim gibi, başlangıçta ya

karşılaşılan ihtiyaçlara mukavemeti kırıldıkça gündeme gelmiştir. Söz gelimi Hanefiler, rivayet tekniği açısından son derece zayıf bir hadise dayanarak şartlı alışverişin yasak olduğu yönünde bir genel kural tesbit etmişlerdir. Zaman içerisinde birçok şart, pazar örfü haline gelince de bu kuralı istihsanen esnetmişler ve örf haline gelen şartlar koşularak yapılan akitlerin, kuralın istisnası olarak geçerli olacağı hükmünü vermişlerdir. Aynı şekilde süreklilik niteliğini kaybetmemesi için vakfın ancak gayrimenkuller üzerinde tesis edilebileceği şeklinde kusurlu bir genel kural tesbit edilmiş; zamanla ihtiyaca binaen yerleşik hale gelen menkul vakfı da istihsanen onaylanmıştır.

İşte ilkenin çok sağlam ve kuşatıcı olmaması veya esas alınan rivayetin sahih olmaması, daha sonraları özellikle örf baskısıyla yapılmak zorunda kalınan istisnaları istihsan yöntemine bağlama formülünü doğurmuş, bu da müstahsen hükümlerin ve istisnaların çoğalmasına sebep olmuştur.

Bazen de tam tersi bir görünümle, konuyu kendisine bağlayacağımız bir nas ve buna bağlı bir ilke/kıyas varken, belli sebeplerle bu nassın devreye alınmaması da meseleyi istihsanın çözüm alanına itmiştir. Mesela kulleteyn hadisi ile üç özelliğinden birisi değişmedikçe suyun necis olmayacağını beyan eden hadis devreye alınmayınca kuyuların ve belli orandaki durgun suların hükmü istihsanı havale edilmiştir. Keza vadeli satım akdinde satıcının rehin alabilmesi, müdâyene ayetlerine göre yani nassa ve bundan elde edilecek ilkeye göre tecviz edilebilecekken, Allah'ın kitabında bulunmayan her şartın bâtıl olacağı ilkesini koyan hadisin maslahat istihsanı ile esnetilmesi yoluyla tecvîz edilmiştir.

Burada son olarak istihsanın, bireysel icthad yeterliliğini yer yer aşan ve toplu ustalık gerektiren bir yöntem olduğunu belirtmek isterim. Çünkü istihsanla sonuç itibarıyla, hukuku hukuk yapan ve ona kimlik kazandıran yerleşik kurallardan ve Fıkıhın ana kaynağını teşkil eden naslardan istisna yapılmakta; bunlarla hukukun ruhu ve Şâriin maksadı tevhid edilmeye çalışılmaktadır. Bu işlem eğer, ortak akılla ve kurul sorumluluğuyla yapılmazsa bireysel hataları telafi sıkıntısı başgösterecek, dolayısıyla "men istahsene fekad şere'a" diyenleri de ikna edecek çözümlere ulaşmak kolay olmayacaktır...

Çirkini Güzelleştirme ve Güzeli Çirkinleştirme: Klasik Arap Literatüründe Paradoks

Geert Jan van GELDER* (çev. Ömer KARA**)

Eflatun'un *Phaedrus*'u^[1], başka konular yanında belâğat hakkındadır. Sokrat, *Phaedrus*'la bir diyalogunda, belâğat sanatının, doğrunun değil, en güvenilir olanın sunumundan veya büyük şeylerin küçük ve kıymetsiz şeylerin de önemli olarak betimlenmesinden ibaret olduğunu öne sürmektedir.¹ O, iki söylevinde daha yüksek retorik modelini kendince üretmektedir. İlk söylevinde, *Phaedrus* tarafından beğenilen *Lysias*'ın^[2] benzer bir hitabetine galip gelmek için aşkı olumsuz bir şey olarak tasvîr etmektedir. Fakat ikincisinde, daha etkili bir hitabetle aşkı övmektedir. Bir başka Platonik diyalog olan *Lesser Hippias*'ta^[3] Sokrat, kurnaz bir yalancı olmanın, bir anlamda, bir şey söyleme; hatta gerçeği söyleme kapasitesine sahip olmamaktan daha aşağı olmadığını veya belki ondan daha iyi olduğunu - ikna etmekten daha çok şaşırtmak için- tartışmaya kalkışmaktadır. *Rhetoric* adlı eserinde metaforların ve epitetlerin (övcü veya yerici sözlerin) gücünden söz ederken Aristo, kişinin olumlu veya olumsuz olma isteğine bağlı olarak 'isteme'nin 'dua etme' veya 'yakarma'; aktörlerin 'artist' veya "Dionysus'un^[4] beleşçileri" olarak isimlendirilebileceğine işaret etmektedir.

* Oxford Üniversitesi Öğretim Üyesi.

** YYÜ. İlahiyat Fakültesi Tefsir ABD Öğretim Üyesi, (Doç. Dr.), omerkara-erzurumi@hotmail.com

[1] *Phaedrus*, Eflatun'un Mektuplarında geçen hayali bir kahramandır; aynı zamanda bu kahramanın yer verildiği bir risalesinin ismidir. Çev.

¹ *Phaedrus*, 267a, 272e-273a.

[2] Eski Yunan hatib ve retorikçi yazarı. Çev.

[3] Eflatunun *Eudicus*, *Socrates* ve *Hippias*'la diyaloglarını içeren eseri. Çev.

[4] Eski Yunan ve Roma mitolojilerinde *Bacchus* olarak da bilinen *Dionysus*, çallı şarap tanrısıdır. *Zeus* ile *Semele*'nin oğludur. Çev.

Aristo devamla şöyle demektedir: isimlendirmektedirler. *Oreste* katili olarak isimlendirilebilir.

Bugünün İngilizcesinde *rh* da olumsuz çağrışımlar kazanmış ve uygun olarak şeyleri iyi veya sık kötüye kullanılır/suistimale olarak değerlendirilen şeyler, olarak değerlendirilen şeyler. Klasik Retorikte bu tipler, *pa* dir. Buradan hareketle 'adoxa' layık olmayan şahıslar veya n edilmiştir ki, bu, retorik eğiti için; hatta daha yoğun o *Adoxography* terimi revaç bu bir ifadenin kendisiyle çelişm görünmesi şekilde kabul göre iynin kötü; kötünün ise iyi a Geleneksel olarak ciddi bilim saymazlar. Küçümseyici/alayc tğinin bu formunu ilk icad e yeceğiz') rağmen, Arthur St algıladığı şey hakkında yazar orijinleri üzerine uzman olan sonucuna varmaktadır.⁴

Burada ben, ilgili fenomen sıl değerlendirildiğini tartışa Eleştiri türlerinin karışımını (etkili ve güzel söz söyleme i

[5] Agamemnon ile Klytemnestra intikam almış kişi. Çev.

² Aristotle, *Rhetoric*, 1405a-b. çev ed. Jonathan Barnes (Princeton M

³ Bkz. Arthur Stanley Pease, "Thir 42.

⁴ Pease, "Things without honour"

mak” anlamındaki “*beleğ*” fiiliyle aynı kökten olan *Belâğat*, ötekilerine ulaşma veya açıklama sanatıdır. Yunan ve Romenlerde rhetoric, her şeyin ötesinde hukuk mahkemelerinde uygulanabileceği düşünülmüştür. Bununla birlikte Araplara göre ise, belâğat, hukûkî uygulamalardaki baskınlıktan daha ileri düzeyde üstünlüğü ifade eden estetik ve etik yönleri sahiptir: etkili söz söyleme sanatı, aşık ve çoğunlukla faydalı olmakla birlikte, her şeyin ötesinde güzeldir.

EDEBİYAT ve ELEŞTİRİDE PARADOKS

Bir şeyi veya bir kimseyi farklı, uyumsuz ve çelişkili yollarla sunma kabiliyeti, kendi içerisinde bir şeyin iyi veya kötü olarak sunulabilmesine imkân tanır. Sadece ahlakçılar ve teologlar, bunu hoş karşılamamaktadır. *Şeytânın Aldatması (Telbîsü İblîs)* adlı eserinde İbn Cevzî (ö. 597/1200), “aldatma”yı ‘yalanın gerçek formunda sunulması’ şeklinde tanımlamaktadır.⁵ Belâğatın gücü, şeyleri aksine çevirebiliyorsa, bu, aynı şeyi yapabilen aptallık ve sarhoşluğa benzer: ‘*Bana bir içki dök. Böylece bende kötü görünen şeylerin iyi olduğunu görebileceksin (...hattâ terânî hasenen indî kabîhû)*’⁶ Mamafih Klasik Arap edebiyatında bu fenomen, belâğatı ve edebiyatı ayıplamak için değil, aksine belâğatın harikulade, neredeyse büyüleyici gücünün bir örneği olarak sık sık kullanılmaktadır. İyi bir şâir veya yazar, istediği şekilde bir şeyin olumlu veya olumsuz yönlerini düşünebilir. Bunun meşhur bir örneği, Harîrî’nin (ö. 516/1122) *Makâmât*’ında altın dinarın önce övülüp sonra iki şiirde yerildiği şeklinde geçmektedir.⁷ Ama Arap Edebiyatı bundan daha eski örnekleri sunmaktadır. Ünlü şâir Lebîd, İslâm öncesi dönemlerde bir çocuk olarak, zararsız küçük bir bitki üzerine yazdığı hicvî bir düzyazı ile buyruk/komuta üretmek suretiyle kabilesinin adamlarını kabiliyetlerine inandırabilmişti.⁸ Kuşkusuz o, olmasını istediği şekilde onu övmüştü; ama halkı o anda bir hicivciye ihtiyaç duyuyorlardı. Geçici olarak İslâma giren Gassânilerin son hükümdarı Cebele b. Eyham’ın isteğiyle, Hassân b. Sâbit’in içki içmeyi yeren iki mısralık bir hicviye yazdığı; eski dinine dönünce Cebele’nin tekrar Hassân’dan içkiyi övmesini istediği

rivayet edilmektedir.⁹ Hayra mutezile teologu Nazzâm (ö. Ahmed (ö. 175/791) tarafından Nazzâm, cam bir kadeh ve hu de olumsuz yönleriyle yermi kullanmıştır.¹⁰ Alim, belîğ yazı Sehl b. Hârûn (ö. 215/830), se yeteneğini göstermek için’ ci mıştır.¹¹ Aristo, çok önceleri termek için paradoksal sonuç olan şâir Cerîr’in (ö. 111/729) hakaret etmediğin hiçbir kab ‘Oğlum! Bu, kıymetini düşüre madığımdan dolayıdır.’ Bir yo özelliği kötüye, kötülüğü 283/896), nükteli bir sözünde, Lirik Şiirinde son derece olu nın kusmuğu’ olarak tavsif e Bir başka şiirinde, cüzzamlını benzerliğine işaret ederek; y

⁵ *et-Telbîs izhârul-bâtıl fi sûreti’l-hakk*: İbn Cevzî, *Telbîsü İblîs*, Beyrut, 1994, 36.

⁶ Ebu Nuvâs, *Dîvân*, ed. Ewald Wagner, Wiesbaden-Cairo 1958-), I, 144, tah. Ahmed Abdumecid Gazâlî, (yeni basım, Beyrut, 1984, 434.

⁷ Şerîşî, *Şerhu Makâmâtî’l-Harîrî*, yeni basım, Beyrut 1979, I, 69-75.

⁸ Ebu’l-Ferec İsfahânî, *el-Eğânî*, Kahire, 1927-74, XV, 364.

⁹ İbn Düreyd, *Ta’lik min Emâli* I, 111; Hasan b. Sabit, *Dîvân*, tah. S

¹⁰ Seyyid Mürtezâ, *el-Emâli*, Ka Wiesbaden, 1964, 69; Hamdûnî, *Emsâl*, Beyrut, 1988, II, 413-6; Ş *Envâru’r-Rebî’*, Kerbelâ, 1968-9.

¹¹ Husrî, *Zehru’l-Âdâb*, Beyrut, 19 (çev. R. B. Serjeant, *The Book of Ikdu’l-Ferîd*, Kahire, 1948-53, V. Arap karşıtı duygularını açığa vur riliği tipik bir şekilde Arabi olma

¹² *Nicomachean Ethics*, 7 (1146a) (ed.), *The Complete Works of Ari*

¹³ İbn Abdi Rabbih, *İkd*, V, 328.

¹⁴ *Dîvân*, tah. Hüseyin Nassar, K Kahire, 1959-); II, 123-4; Tenâsî 1980, 154; İbn Hallikân, *Vefeyât* anonim olarak verir.)

numunesi olmasıyla alay eder: Bu, onun methiye şiir türünün açıkça altını kazdığını bir şiirdir.¹⁵

Herkes tarafından kabul edileceği gibi, bu tür çok-yönlü belâğat, herkes tarafından beğenilmeyebilir. İbn Reşîk, hocası Abdülkerîm en-Neşhelî'den iktibasla, Ğaylân b. Haraşa (1./7. asır) hakkındaki bir hikayeyi rivayet etmektedir. Basra valisi Abdullah b. Âmir, şehrin her tarafına uzanan bir kanalı çok faydalı olmakla övdüğünde, Ğaylan şu yorumu yapar: 'Kesinlikle! Çocuklar nasıl yüzüleceğini onda öğrenir, içme suyu ondan elde edilir, [atıklar vb. için] ondan su taşınır; geçimleri onunla sağlanır!' Daha sonra, bir sonraki vali Ziyâd aynı kanalı yerince, Ğaylân bu seferde onu destekler: 'Kesinlikle! Ondan dolayı evler rutubetlenir; çocuklar onun içine düşerler; ondan dolayı bir çok sivrisinek mevcuttur.' Abdülkerîm'e göre, bu tür belâğat, riyâkârlık ve dalkavukluk kokmakla yerilmektedir. İbn Reşîk ise bu görüşe karşı çıkmaktadır: Bir zaman diliminde bir şeyin iyi yönlerini; başka bir zaman diliminde de kötü yönlerini vurgulamada bir beis yoktur.¹⁶ Ona göre, Ğaylan'ın belâğatının olumsuz yönü, nesirde ifade edilmesinden kaynaklanmaktadır; çünkü şiirde bu tür aykırılıklar, kolayca kabul görmektedir:

Bir şâir iki *kasîde* veya şiirinde, bir şeyi iyi olarak tasvîr ettikten sonra onu yermek suretiyle kendisiyle çeliştiğinde, onun övgüsü ve yergisi çok iyi yapılmış olsa da, bir kişi onu eleştirebilir veya kınayabilir. Gerçekte, benim görüşüme göre, bu, söz konusu şâirin tesir derecesini ve kabiliyetini gösterir.¹⁷

¹⁵ *Dîvân*, I, 135. Ayla alay etme, popüler bir konudur. Ayrıca bkz. Câhız, *Resâil*, Kahire, 1979, III, 90-1 = *et-Terbi' ve't-Tedvir*, ed. Ch. Pellat, Dimeşk, 1955, 63-4, Fransızcaya çev. M. Adad, *Arabica*, 14, 1967, 174-5; İbn Mu'tezz, *Dîvân*, ed. B. Lewin, İstanbul, 1945-50, IV, 102; Cürcânî, *Esrârü'l-Belâğa*, ed. H. Ritter, İstanbul, 1954, 320-1; Şerîşî, *Şerhu'l-Makâmât*, IV, 86; Se'âlibî, *Tetimmatü'l-Yetime*, Beyrut, 1983, 10-11; Safadî, *el-Vâfi*, Wiesbaden, 1962-), IX, 138; İşbihî, *el-Mustatraf*, Kahire, 1952, II, 4; Cürcânî, *el-Müntehab min Kinâyâtü'l-Üdebâ*, Haydarabad, 1983, 184-6. ('Aykırılıklar'a ayrılmış bir bölümde, 'ifade gücüyle ve motiflerin kendi [mutat] formülasyonunu ters yüz ederek şeylerin kendi [normal] özelliklerinin dışında şeylerle tasvîr edilmesi' şeklinde laf kalabalığıyla kayıt altına alınmıştır. Miskeveyh, ahlak eseri *Tehzibü'l-Ahlak*'da (Beyrut, 1985, 168-9) ondan, 'aya kızan ve çok meşhur bir şiirde ayı hicveden zamanımızın ahlak şahsı' olarak söz etmektedir.

¹⁶ İbn Reşîk, *el-Umde* (Kahire, 1955), I, 248.

¹⁷ Kudâme b. Ca'fer, *Nakdu's-Şî'r*, ed. S.A. Bonebakker, (Leiden 1956), 4.

Söz konusu konuyla ilgili çok iyi tanınan el-Câhızdır (kişi değildir: Onun bizzat *el-Câhız* (*tasvîru'l-bâtıl fi sureti'l-hakk*) listeye kaydeden şâir ve nedim (ö. 208 veya 220/823 veya 824) (bâtılın hak suretinde tasviri). Kayıp taraf, 10. asrın başlarında anonim bir versiyonunda geçmektedir.

Bir şiir uzmanına soruldu: 'Latif bir motifle ve zekasıyla bizzat tasvir edilebilir sunabilen kimsedir. Böylece her şeyleri de güzelleştirir.'¹⁹

Bu "tam" versiyonun 9. asrına tarihlenir. Çünkü bunun bir versiyonu (sonrası) iktibas edilmekte; İbn Reşîk tarafından tasvir edilmektedir.²⁰ Yukarıda iktibas edilen 'güzel'; diğer tarafta ise 'bâtıl' başka şeyler söylenebilir. Attâr benzer şekilde "en iyi şâir" hakkında de bir isimle değil; bir çerçeve alıp, sonra sözü ondan başka

¹⁸ Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn* (Kahire, 1979, I, 427) *Muhâdarâtü'l-Üdebâ*, (Bulak 1205) *Kânûnu'l-Belâğa*, *Resâilü'l-Büle*, 427.

¹⁹ ... *ellezî yusavviru'l-bâtıl fi sûretihî rikkati (dikkati diye de okunabilir) ve yuhassinu'l-kabîh la akbehe n* *Umde*, I, 247 ('Abdülkerîm'in kınayıcı eserinin yazarı, hocası en-Neşhelî'nin bulunmamaktadır).

²⁰ *Dîvânü'l-Me'ânî*, (Kahire ts.), *tasvîru'l-hakk fi sûreti'l-bâtıl ve'l-hakk fi tasvîri'l-bâtıl* (bunu bir tür hile (ihtiyal) ve buradan okunabilir) olarak açıklamaktadır. kısa ve daha 'olumsuz' versiyonunda *mâ gamude mine'l-hakk ve tasvîri'l-bâtıl*

karşılamaktadır: Şekil, varlığı ima eder veya var gibi olmak, farklılığı veya ötekini (*ğayr*) anımsatır. İbn Reşîk, *teğâyürü* şu şekilde tasvîr eder:

İki görüşün, anlamda birbirine zıt olması (*yetezâddu*); sonra bu zıt anlamlarıyla yerleşmesi (*hattâ yetekâvemâ*), sonra da her iki anlamın da sahih olmasıdır. Bu sanat, şâirlerin [sanatsal] çokyönlülüğünün (*iftinân*); sanat hünerlerinin ve düşünce derinliklerinin bir parçasıdır.

O, *teğâyüre*, aralarındaki ilişkinin şiir ve gerçeklik arasında bir ilişki olarak değil, bir şiirin veya beytin iki veya daha az zıt mısraları arasında bulunduğu metinlerarası bir fenomen olarak muamele etmektedir. Bunlardan biri, çoğunluğun göreneksel ve geleneksel görüşünü temsil ederken, diğeri ise bunu reddetmektedir. Onun tasvîrleri arasında, tabiat olarak alicenab olması hasebiyle cömertliğin kendisine kolay geldiği bir kişiyi öven Mütenebbî'nin mısraları yer almaktadır. Bu mısralar, tabiat olarak cömert olmayan ve hatırı sayılır bir çaba sonucunda cömert olan birisi olduğundan dolayı bir kişinin cömertliğini öven Ebû Temmâm'ın (ö. 231/845) mısralarıyla tezaat teşkil etmektedir: 'Biz biliyoruz ki, cömert (veya asil) kişi, kendi tarafında büyük çaba göstermekle (*bi şıkkı'n-nefs*) ancak (gerçek anlamda) cömert olabilmektedir.'²⁹ Her iki görüşün de savunulabileceği doğrudur ama Ebû Temmâm'ın imalı paradoks olması açısından daha orjinaldir: Fitrî ahlakî bir eksikliği ifade ederken bir kişiyi övmektedir. Açıktaır ki, "çirkini güzelleştiren" kişi (daha eski bir şâir olan) Ebû Temmâm'dır; Mütenebbî ise, her ne kadar İbn Reşîk, onun Ebû Temmâm'a reaksiyon gösteren şahış olduğunu ima ediyor gözükse de, normu temsil etmektedir. Sonuncunun (Mütenebbî'nin) beyti, sonraki eleştirilerden kaçmayan özgür irade meselesi dahil, çeşitli ahlakî ve dînî imalara sahiptir. Hitabet ve Uslup sanatları hakkında yazılmış bir eserin sahibi olan İbn Ebi'l-İsbâ' (ö.

654/1256), *teğâyür* ile ilgili olarak arkaplanına ilişkin uzun bir parça

Ebu Temmâm, bu tür parçaları İbnü'r-Rûmî 'tabiatının aksine uç arasındaki bir vasatı tefrik' kısırlı bir methiyesinde o, kade bir şekilde ayrıntılarıyla açıklar

Sen, cömertliğe karşı fitrî bir eğilimle cömertlikle, cömertliği bulmaya ihtiyacı

Fakat sen iyi işleri iyi iş olarak gönlüllü bir cömertliği cömertçe

Bir kısım insanlar vardır; bir tür bulutları gibi fitratının zoruyla v

Lakin sen, bu ikisinin arasındasın

İbnü'r-Rûmî, zıtlıktan kısır sevmeyi; sever gibi gözüktü. Onun gülü dışkı yapan katırın ünüyle meşhurdur.³³ Diğer şiir nızlığı,³⁶ kurşunî saçı³⁷ övmüş yermiştir. Şâirleri bu tür şiir asla bilemeyeceğiz. Örneğin taşlama ustası olunca, açıklama isteğinin önemli bir parçası formu. Orjinalitenin kolay bir şekilde problem teşkil etmeye

Envâi'l-Bedî', II, 371-92; III, 5-31 (terimi, *muğâyere* şeklinde isimlendirmiştir); Abdülğani Nablûsî, **Nefehâtü'l-Ezhâr**, (Bulak 1299), 99-105. En son çalışmasında bu konuya yoğunlaşan Pierre Cachia, (**The Arch Rhetorician or Schemer's Skimmer** (Wiesbaden 1998), ilgili terimi "deviation/tahrîf" ile karşılamıştır (İngilizce bölüm, 129).
²⁹ İbn Reşîk, **Umde**, II, 101. Krş. İbn Ebi'l-İsbâ', **Tahrîr**, 281; Mahmud b. Süleyman el-Halebî, **Hüsnü't-Teveşşül** (Kahire, 1315), 103; Nüveyrî, **Nihâyetü'l-Ereb**, VII, 145. Ayrıca bkz. el-Mütenebbî, **Dîvân**, ed. F. Dieterici (Berlin 1861), 765 (43-44. beyitler); Ebû Temmâm, **Dîvân**, tah. Muhammed Abduh Azzâm, (Kahire 1976), III, 227 (27-9. beyitler).

³⁰ İbn Ebi'l-İsbâ', **Tahrîr**, 281-4.

³¹ İbnü'r-Rûmî, **Dîvân**, III, 1118 (995-6).

³² Bkz. G. J. van Gelder, "The Te Arabic Literature, 27 (1996), 37-4

³³ İbnü'r-Rûmî, **Dîvân**, 1452; Asker Makdisî, **el-Letâif ve'z-Zerâif**, (Halbetü'l-Kumeyt (Kahire, 193406; İbn Ma'sûm, **Envârü'r-Reb**

³⁴ İbnü'r-Rûmî, **Dîvân**, 1032, 1379

³⁵ İbnü'r-Rûmî, **Dîvân**, 778.

³⁶ İbnü'r-Rûmî, **Dîvân**, 1038.

³⁷ İbnü'r-Rûmî, **Dîvân**, 1585-6.

dikkat çeken bir ifade bulunmak durumundadır. Yıkıcılık, birinin yargılayacağı kadarıyla bir zerafettir. Eğer orada mevcut değilse, bu durumda o, her şeyin ötesinde ‘gerçek’ dünya için bir ideoloji olmaktan çok edebî bir fenomen olarak vardır. Dahası, ‘latife/şaka’ olarak sınıflandırılmak suretiyle çabukça etkisiz hale getirilir; zararsız yapılır. Bu durum, bir dizi hakim ciddi tematik bölümlerin sonrasında, latife beyitlerini ve şaka şiirlerini ihtiva eden kısa birkaç bölümle sona eren Ebû Temmâm’ın İslâm-öncesi ve ilk dönem İslâm şiirlerinin ünlü antolojisi olan *Hamâse*’de gözlemlenebilir.³⁸ *Tahsînü’l-takbîh*’in (çirkinin güzelleştirilmesi) örnekleri de bulunabilir. Bir şâir, cesaretsizliğinden dolayı hiç kahraman olmamasıyla kendisini temize çıkarabilir. Makul bir formda sunulunca, korkaklık ‘güzelleştirilebilir’:

Kumandan der (ama söylediğ şey, güzel bir öğüt değildir):

‘İleri!’, Savaşın en şiddetli halinde iken,

Lakin sana itaat edersem, bana kalacak bir hayatım olmayacak,

Ve bu baştan sonra başka bir başa sahip olmayacağım.³⁹

Neşeli bir beyitten sonra bu bölümündeki iki çift diğer hicivle, şâir misafirperverliğe sahip olmadıklarını övmektedir ki, bir Arab ortamında bu, sadece şaka formu olabilir.

Bununla birlikte, Ebû Temmâm, İbnü’r-Rûmî ve diğer bir çok büyük şâire göre, ‘güzelleştirme veya çirkinleştirme’ kuralı, aynı zamanda herşeyin ötesinde bir tür espiro ve zıtlıklar için bir tutkudur. Dilin imkânları ve -sözün özü- şiirin tahayyülü çerçevesinde bir cümbüştür; şenliktir. Büyük edebiyat eleştirmeni Abdülkâhir el-Cürcânî (ö. 471-1078), *Esrârü’l-Belâğa* (*Belâğatın Sırları*) adlı eserinde şiirin büyüğü konusundaki lirik bir patlama esnasında şöyle demektedir:

Putlar (*asnâm*) meselesini; bunların tapıcılarını nasıl büyülediklerini ve onlara nasıl hürmet ettiklerini bilirsin. İşte bu, ürettiği imgelerdeki; şekillendirdiği eşsiz icatlardaki; zihinlerde kendisiyle cansız ve sessizin; diri ve konuşan biçiminde tahayyül edildiği; dilsiz ölümlerin, açıklayan, izah eden, beyan eden fasîh konumuna getirildiği; yokun ve kaybın, var ve görünen

³⁸ Örneğin bkz. Geert Jan van Gelder, “Against Women, and Other Pleantries: The Last Chapter of Ebû Tammâm’s *Hamâsa*”, *Journal of Arabic Literature*, 16 (1985), 61-72.

³⁹ Merzûkî, *Şerhu’l-Hamâse*, (Kahire, 1967-72), 1839.

kılındığı manalardaki şiirin başlığında bu konuyu geniş mertebe kazanır; belirsiz olanlar; yüce ve izzet sahibinin izzetini onu kötü yapar. Güzelliğin yücülük hüccete; hücceti de şüpheye dönüştürür. Böylece sen onunla kıymetli icatlar meydana getirir. Böylece sen onunla kıymetli icatlar meydana getirir. Böylece sen onunla kıymetli icatlar meydana getirir. Böylece sen onunla kıymetli icatlar meydana getirir.

Şiir, dumansız bir ateştir,

Kafiyelerin latif büyüğü vardır.

Her türlü övgüyü hak eden misk

Hicvedilirse leşe dönüşür.

Nice ağır ve kıymetli şeyler vardır

Hafif harfler bunları savurup atar

Bir kimse, şiirin gücünün bozma gücü ve onun gücünün bozma gücü ahlaksız ve yasak sanat olarak tahayyül edebilir. Tam aksine bunların ‘olumsuz’ ve dahası *tahsînü’l-kabîh*’in bir formunu olması hasebiyle, diğer önem *nin Kanıtları*) bir şiir savunma şeklinde şiirin meziyetleri (*fe*

⁴⁰ Cürcânî, *Esrârü’l-Belâğa*, 317-318; *Asrâr al-balâğa* de *Asrâr al-balâğa* (İbn Sikkere’ye ait olan) beyitle (Kahire, 1947), III, 15; İbn Hallî, *Tahsînü’l-kabîh ve takbîhü’l-has* sıkı bir bağ vardır. Bu konu, ma mübalağanın (mübalâğa, gıuluv, Renate Jacobi, “*Dichtung und* 49 (1972), 85-99; J. C. Bürgel, “*I* (1974), 7-102.

⁴¹ Tah. Mahmud Muhammed Şâkir

tarafından kolayca bir kusura dönüştürülse de, yalanın şiirde güzel bir şey sayıldığı gerçeğini saymaktadır.⁴²

Büyük oranda Abdülkâhir el-Cürcânî'nin eserlerine dayanan ortaçağ klasik ve skolastik *İlmü'l-Belâğâ*'da, tasvîrin fonksiyonu tartışılırken, 'süsleme, güzelleştirme' anlamındaki *tezyîn* terimi ile 'çirkinleştirme, şeklini bozma' anlamındaki *teşvîh* terimi kullanılmaktadır.⁴³ Yine pratik ve uygulamalı eleştirinin bir meselesi olan bu süsleme ve güzelleştirmenin potansiyel ahlaksız gücü, ahlak dışlandığı için *İlmü'l-Belâğâ*'da yok sayılmıştır. Ne skolastik *İlmü'l-Belâğâ*, ne de Hitabet sanatlarının gittikçe uzayan bir listesiyle daha 'edebî' olan *İlmü'l-Bedî* ekolünün, *teğâyür* olarak terimleşen benzer bir fenomenden farklı olarak *tahsînü'l-kabîhi* ve tersini (*takbîhü'l-hasen*) bu terim altına aldığını eklememiz gerekir. Daha fazla kelimeli bir terim, Tenâsî'nin şiir hakkındaki eserinde olduğu gibi, sadece seyrek geçmektedir.⁴⁴ Tenâsî (ö. 899/1494), *tahsînü'l-kabîh* ve *takbîhü'l-hasen*i uygulama kabiliyetinin, şiirin 'faydalı yönleri'nden (fevâid) biri olduğunu düşünmektedir. Onun tarafından tasvîr edilen bildik konular arasında korkaklığın ve cimriliğin methi ve güllerin alabildiğine hicvi vardır. Beyit içinde beyti kınayan bir şâirin sarîh paradoksundaki ilginçlik, aşağıdaki hicviyede görülebilir:

Sanma ki, şiirin bir meziyeti veya fazileti vardır:

Şiir, ateşten bir gömlek/ çetin bir sıkıntı ve cinnetten başka bir şey değildir.

Sövgü, bir iftira; mersiye ise bir feryattır,⁴⁵

Yergi, bir kin; methiye ise bir yoksulluktur.⁴⁶

Tenâsî, şiirin bilgelik içerdiği konusundaki Peygamberin meşhur özdeyişini iktibas ederek çarçabuk tezada düşmektedir.

Yukarıda söylendiği gibi, bir 'tür' olarak *tahsîn* ve *takbîh*'in ve aynı şeyin hem övülmesi hem de yerilmesiyle ilişkili konunun gerçek kurucusu olarak değerlendirilebilecek şahıs, Câhızdır. O, bu teknikleri büyük ölçüde pratiğe

aktardığı bir çok yazı ve risalede susmaya üstünlüğünü iddia etmiş ve kaleme almıştır. Öteki risalelerde de etmektedir: gençlerin aşklarını küçümser, lügü veya tam tersi; cinselliği küçümser, *buhlun/ cimriliğin* lehinde ve beyaza üstünlüğü konusunda. Her bir lan bir şeyi güzelleştirmenin bedenî kusurlarla ilgili monologlar, cüzzamlılığı, körlüğü, topallığı, kendini övmenin; ayrıca (çiğdem) asillik alameti (!) olarak övmesini, olarak sunulduğu bir arasöz/ bir dereceye kadar, önemsiz olduğunu ana kitabı *el-Heyevân*'ın başta. Bu eserinde, kendisinde Allah'ın takdirinin yaratıklarını gününü tartışmaktadır. Bu umut kadarki ana mecralarından bir de örneklendirilmiştir. Çoğu insan tabiatı tamamen dışlandı. Yahudilerin ve Zerdüştîlerin üzerine" başlıklı bir istitrati (ninin girişinde, cimrilerle ilgili gibi, yalanı doğru seviyesine:

⁴² İbn Reşîk, *Umde*, I, 22.

⁴³ Sekkâkî, *Miftâhü'l-Ulûm*, (Beyrut 1983), 341, 345; *Şürûhu't-Telhîs* (Kahire, 1317-43), III, 402-6; Bedrüddin İbn Malîk, *Misbâh*, (Kahire, 1341), 57; vb.

⁴⁴ Bkz. Yukarıdaki 25. dipnot.

⁴⁵ *Niyâhe*, çok meşhur bir hadiste, peygamber tarafından yasaklanmıştır. Örneğin bkz. T. Fahd, '*Niyâha*', *Encyclopaedia of Islam*, New Ed.

⁴⁶ Tenâsî, *Nazmu'd-Durr*, 148-9. Şâir Nasirüddin el-Cudhamî kimliği ortaya konmamıştır.

⁴⁷ Câhız, *Resâil*, I, 173-226; T. H. Whites", *Islamic Quarterly*, 25 (1981).

⁴⁸ Tam şekliyle: *el-Bursân ve'l-Ukûl* (Körlük ve Şaşılık') Beyrut, 1981.

⁴⁹ Câhız, *Bursân*, 10-5.

⁵⁰ *De Civitate Dei*, XXII, 24. 644: küçük sinekte de o kadar büyük ulaştırır; aklını hayrete düşürür; lar, en azından hacim açısından tal gövdesindesi tarafından yapı hayrete düşürmektedir. (Pease, "Câhız, *el-Heyevân*, (Kahire, 1961) *mecûs ve'l-enzel ve's-şikâri'n-nâss*

bazı yerlerde yalanı sıdk olarak güzelleştirmek (*tahsînü'l-kabîh*); başka yerlerde de doğruyu çirkinleştirmek (*takbîhü's-sıdk*) için argümanlar sunan; insanların faziletlerini ihmal ederek; eksiklerini söyleyerek yalana zülmettiklerini; faziletlerini zikrederek ve zararlarını da ihmal ederek sıdkı kayırdıklarını iddia eden Cehcah isimli belli-belirsiz birine referans yapmaktadır.⁵²

Hâcirî ve Serjeant'ın dediği gibi, burada Yunan sofistlerinin yankılarını işitir gibi oluyoruz.⁵³ Câhız, unutmamanın (nisyan) birçok şeyde hatırlamaktan üstün olduğu; geri zekalılığın genelde zekilikten daha faydalı olduğu; budala hayvanların hayatının; akıllılardan daha güzel olduğu görüşüne sahip olan Sahsa isimli öteki gibi karanlık karakter ile devam etmektedir.⁵⁴

Câhız'ın en son zikredilen iddiasının kanıtı, zeki bir erkek veya kadından farklı olarak, bir hayvanın kısa süre içerisinde semizleşmesidir.

Ciddi teolojik ve ideolojik konuları ele alırken, Câhız'ın ciddiyet ile şakayı ustaca kaynaştırma alışkanlığı, herkesin tadabileceği bir şey değildir. Çok meşhur bir pasajda, İbn Kuteybe, Câhız'ın 'bir şeyi ve onun zıddını tartışabilecek derecede, küçük şeyleri büyük veya büyük şeyleri de küçük yapabilecek ince vasıtaları kullanan yazarların en güçlüsü olduğuna' işaret ederek onun fikir ve üslubunu eleştirmektedir.⁵⁵ Bağlamın açık bir şekilde ortaya koyduğu gibi, bu, övüldüğü anlamına gelmemektedir. Arab edebiyatı ve edebî eleştiri tarihinde, bu tür retorik hileler, normalde kınanmak yerine hayranlıkla karşılanıyorsa, bu, edebiyat eleştirmenlerinin, ideoloji üzerine hakim olan edebî gösteriş ve eğlencenin bu formlarıyla daha çok ilgilenmelerinden kaynaklanmaktadır. Kalem ve kılıç arasında⁵⁶ veya gül ile nergis arasında yapılan⁵⁷ tartışma örneklerinde olduğu gibi, 'edebî tartışma'

(*el-münâzaretü'l-edebîyye*) türüdür,⁵⁸ *tahsîn* ve *takbîh* için zen

Câhız'dan sonraki birkaç j rik ve aynı başlıklarla iki kta *Mesâvî*'dir (*İyi ve Kötü Şeyle* kaleme alınmıştır. Diğeri ise e ve bilinmeyen bir müellif Câhız'a nisbet edilmektedir. konumuzla çok az ilişkilidir; önce iyi /güzel; sonra da kötü, rın çoğunda, anekdotlar, darb ten sonra bir özelliğin veya bı dır: Paradoks unsuru, mevcu bir çeşit olmasına rağmen, b maktadır. Övgü ile yerginin taşıyan bir çok eserde ortak öz

Ahlakî ve paradoksal olma Aristocu şiirinde, İbn Sînâ'ya yonları arasında yer almakta kötü olarak sunması olduğun

⁵² Câhız, *Buhâlâ*, 4. Krş. R. B. Serjeant'ın *The Book of Misers* çevirisi, 4.

⁵³ Câhız, *Buhâlâ*, 257-8; *The Book of Misers* 4 ve krş. 227.

⁵⁴ Câhız, *Buhâlâ*, 4-5 (ve Sahsa hakkında bkz. 258-9; çev. Serjeant, 4.

⁵⁵ *Ve eşeddühüm telattufen li ta'zîmî's-sağîr hatta ya'zûme ve tasğîru'l-azîm hatta yasğure ve yebluğu bihi'l-iktîdâr ilâ en ya'mile's-şeyye ve nakîzah*. İbn Kuteybe, *Te'vîlü Muhtelefi'l-Hadis*, (Kahire, 1326), 71. Krş. G. Lecomte, *Le traité des divergences du hadîth d'Ibn Qutayba* (Dimeşk, 1962), 65; C. Pellat, "al-Ġâhîz jugé par la postérité", *Arabica*, 27 (1980), 15.

⁵⁶ Bkz. G. J. van Gelder, "The conceit of Pen and Sword: On a Arabic Literary Debate", *Journal of Semitic Studies*, 32 (1987), 329-60.

⁵⁷ Bkz. W. Heinrichs, "Rose versus Narcissus: Observations on an Arabic Literary Debate", *Dispute Poems and Dialogues in the Ancient and Medieval Near East* içinde, G. J. Reinink ve H. L. J. Vanstiphout (ed.), (Leuven 1991), 19-98.

⁵⁸ Bu tür hakkında özellikle bkz. E. *ihre Einordnung in die allgemeine Wiss. und Lit. Mainz, geistes- und*

⁵⁹ Bkz. "Mehâsin ve Mesâvî", *Encyclopédie de l'Arabie*, Yazar İbrahim Gériès (İbrahim J. *genre littéraire arabe: al mahâsin*

⁶⁰ İbn Sînâ, *Fennü's-Şi'r*, *Aristotle's Poetics* (Kahire, 1953), 169-70. İsmail b. *of Aristotle: A Critical Study* (1974), 74-5. Ayrıca krş. G. J. *invective poetry (hica') in C* Heinrichs, *Arabische Dichtung* 161; Hâzîm el-Kartâcannî (ö. 6 *Minhâcû'l-Buleğâ*, (Tunus, 196 *vd*, 22 *vd*. O, bir şiir normalde *ta* 73). Mamafih, bazen takbîhü'l-h (ekavil kazibe) kullanmaya mecl yakın olması durumunda gerçek olan her şeyde kötü olarak tasvî de iyi olarak tasvîr edilecek ş

ve *takbîh* terimlerinin, her ne kadar temelsiz yalanlarla ilgileniyor olsa da, Aristo'nun *Sophistics*'inin Arapça şerhlerinde geçmediğini kaydetmek faydalı olacaktır. Aristo, örneğin, kabul gören bir umumî görüş ('şerefli yoksulluk içinde yaşamak, şerefsiz zenginlik içinde yaşamaktan daha iyidir.') ile gizli kişisel arzu (bunun tam tersi: yani şerefsiz zenginlik içinde yaşamak, şerefli yoksulluk içinde yaşamaktan daha iyidir) arasındaki çelişkileri tartışmaktadır; böylece zeki bir hatip, rakibini paradoksa düşürerek aldatabilir.⁶¹ İbn Sînâ ve İbn Rüşd, şerhlerinde bu ve benzeri pasaları ele alırken, *takbîh*'e yakın olan; ama zıddı *tahsîn*'le veya eşanlamlısıyla bir çift oluşturmayan *teşnî* ('iğrençleştirme')⁶² terimini kullanmıştır. Ancak güzeli çirkinleştirme ve tersinin edebî toposuyla hiçbir ilinti kurmamıştır.

Çağdaşı İbn Sînâ'dan farklı olarak, Arap eleştiri geleneğinin merkezinde yer alan diğer bir kişi, Aristo'nun bilgi ve felsefesinden etkilenmemiş; tipik bir edebiyat adamı olan Se'âlibî'dir (350-429/961-1038). Çok sayıdaki antolojisi arasında, mütevazi hacimli üç antolojisi, Beyhaki'nin ve Câhız'ın (yanlışlıkla kendisine nispet edilen) eserlerinde baskın olduğu şekliyle olmasa da, *mehâsin ve mesâvî* prensibine göre tanzim edilmiştir. Çünkü bu üç eserden ikisi, bir veya aynı şeyin övülmesi ve yerilmesine adanmış;⁶³ (bir anlamda, öteki ikisinden bir tür seçme olan) üçüncüsünde ise geleneksel olarak 'iyi' olan şey, kötü olarak; veya tersi 'kötü' olan şey ise iyi olarak temsil edilmiştir. [Muhtevaya] uygun bir şekilde, bu antoloji, *Çirkinin Güzelleştirilmesi ve Güzelin Çirkinleştirilmesi* (*Tahsînü'l-takbîh ve takbîhü'l-hasen*) olarak isimlendirilmiştir.⁶⁴ Açık ki, bu eserleriyle Se'âlibî'nin bilenecek etik veya ideolojik baltaları yoktur ve o, sadece edebiyat sanatıyla

Hâzım, Câhız'ın (bulunamayan) bir sözünü aktarmaktadır: "Çift tarafı ve çift yönü olmayan hiçbir şey yoktur: Biri onu övdüğünde, iyi tarafını söylemiş olur; yerdğinde ise kötü tarafını söylemiş olur. (74; Heinrichs, *Arabische Dichtung*, 188. Ayrıca krş. *Minhâc*, 138; Hafâcî, *Sirru'l-Fesâhe*, 228).

⁶¹ Aristo, *Sophistical Refutations* (çev. W. A. Pickard- Cambridge), 172b-173a; Aristo, *The Complete Works*, ed. Jonathan Barnes, I, 293.

⁶² Örneğin bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Mantık, viii: es-Safsata*, tah. Ahmed Fuad el-Ahvânî (kahire, 1958), 64; İbn Rüşd, *Telhisü's-Safsata*, tah. Muhammed Salim Salim, (Kahire, 1973), 93.

⁶³ *el-Letâif ve'z-Zerâif fi'l-Ezdâd ve el-Yevâkit fi Ba'di'l-Mevâkit*, Se'âlibî'nin genç muasırı olan Ebû Nasr el-Makdisî tarafından tek bir eserde toplanmış; *el-Letâif ve'z-Zerâif* (Kahire, 1324) olarak isimlendirilmiştir.

⁶⁴ Tah. Şâkir el-Âşûr, (Bağdad 1981). Baskı, kötü değildir; ama şahısların alfabetik indeksinin yararlılığı, (125-38) sayfa numaraları da konulursa daha fazlalaşacaktır.

ilgilenmektedir. Ona göre, pa formu ve nükteli edebiyat ah göre, didaktik (öğretici) ve pa ge aktarılabilir. Şöyle ki, bir k münasip bir şekilde tefsir eder Bermekî'nin yüzüğü parçala anlamına gelir); veya Tâhir b düştüğünde, (düşmanlarının bu olgu meydana gelmiştir.⁶⁵ ölümün güzelleştirilmesinde l faydalı bir türü, -ki buna Sela 'idrar' için 'su'yun; 'hezime (inhiyâz) kullanılması; ve ben da kullanıldığı 'geçerli görüş dir.⁶⁸

ETİK, ESTETİK ve PRAG

Burada verildiği şekliyle Se la sevkedebilir. Detaylı bir ş tahsîn ve takbîh; ayrıca bun kelimeleri üzerinde biraz du hasen ve kabîh, estetik anlam ('iyi/kötü') anlamına sahiptir. nal' olduğunu söylemek im içlerinde müphemdir; çünkü pragmatığe işaret etmektedir fark vardır. Tüm bu üç yö hasen'in sahip olduğu estetik sahip olan ve daha çok edeb kelimesi için de geçerlidir. B

⁶⁵ *Tahsînü'l-Kabîh*, 32-4.

⁶⁶ *Tahsînü'l-Kabîh*, 72-5.

⁶⁷ *Tahsînü'l-Kabîh*, 35-7.

⁶⁸ Hüsn-ü ta'bîrler için bkz. Cürcâr hüsn-ü ta'bîri tartışırken, (74-5), ne ve sonuçta yasak bir kelime o

çekicidir.’ (12:18, 83. Krş. 0/5) ifadesi veya İmriü'l-Kays'ın *Mu'allaka*'daki *tecemmeli* 'terbiyeni takın' ve *ecmili* 'edebinle yap' emirleri üzerinde düşünebilir.⁶⁹ Saygın bir sözlük olan *Kâmûsu'l-Muhî'te* şunları okuyoruz: 'cemâl, hüsün (gibidir); ama cemâl, ahlakî ve psikolojik anlamda *hüsn*'dür (*el-cemâl: el-hüsn fi'l-hulk ve'l-halk*)'.

Kuşkusuz, bu yönleri birbirine karıştırmak yanlıştır. Yazık ki, dünya literatüründe, iyinin, güzel veya faydalı ile; kötünün de çirkin veya faydasız ile uyuşturularak karşılanması, çok yaygındır. Arap dili, bu kavramların içinden çıkılmayacak şekilde birbiriyle ilişkili olması konusunda asla tek dil değildir: Eflatun'un, *Greater Hippias* olarak bilinen diyaloguna Yunanca *tò kalón* kelimesini tahsis etmiş olmasına referans göstermek yeterli olacaktır. 'Karışıklık', kuşkusuz edebiyat ve dildeki evrensel olgulardan biridir. Gerçekten biyolojik gelişimimize paralel olarak gelişen insan düşüncesinde, en azından başlangıç itibariyle, estetik ve etik; pragmatikten ikincil bir konumdadır. Teologlar, filologlar, yorumcular ve filozoflar, 'iyi' ile 'kötü'nün farklı yönleri arasındaki ilişkileri kapsamlı bir şekilde tartışmışlardır; ama ben burada bunun üzerinde durmayacağım.⁷⁰ Gerçekte etik, estetik ve pragmatik yönler eklenecek başka boyut vardır ki, bunlar mantıkî ve epistemolojik boyuttur. Çünkü biz, bazılarının *tahsînü'l-kabîh ve takbîhü'l-hasen*'i yalanı (*bâtıl*) gerçek (*hakk*); gerçeği de yalan formuna sokma şeklinde tanımladıklarını görüyoruz. Bir kişiyi bunda Eflatun'nun güzel (*beautiful*), iyi (*good*) ve gerçek (*true*) üçlüsünü (veya farklı bir dizilişle, Shakespeare'ın 105. sonesindeki 'güzel (*faire*), nazik (*kinde*) ve gerçek (*true*) üçlüsünü' görmek cezbedebilir. Bununla beraber, hak ve bâtil terimlerinin kullanımı böyle bir eşitlik anlamına gelmez: Gerçek veya gerçekdışı, tasvîr edilen şeyleri değil; onlar hakkında konuşulan önerileri yalanlar.

Arap Edebiyat eleştirmenleri, bu meseleleri çok açık bir şekilde nadiren tartıştılar. Kudâme b. Cafer'in (ö. 320/932'den sonra) zamanından ileriye doğru, methiye ve hicviye türü şiirlerde bir kişinin insanları sadece görü-

nüşlerinden dolayı değil; aynı da övdüğü veya yerdiği bir âcının tüm dönemlerinde büyü 7./13. asırda, Hâzım el-Kartâ görüşlerini tasfiye eder. *Tahsîn* yaklaşmasında, "güzelleştirme din, zeka, erdem (*murû'e*) veya yönden biriyle ilişkili olduğundan minden daha az basittir ve Hâzım letafetten oldukça uzaktır; a *tahsîn* ve *takbîh*in paradoksaldır duymamaktadır.

Yukarıdaki tüm izahatları, muğlak veya farklı yorumları, bütünüyle onların 'kö' 'siğa/kalıp' veya morfolojisinin formu (sülasi mezidler), çoğ sahiptir: 'X'e bir şey yapmak' yonu da, açıklayıcı veya bildiren veya 'onun X olduğunu söyle' 'magnify' ve 'demonise' kelimeleri İngilizce fiilinde de görülmemektedir: Tarafsız olarak konuştuğ yalancı yapmaz. Aynı şekilde mantığı arasında, -çoğunlukla farklılık, düzenli bir şekilde güzel/iyi yapma veya onu güz Edebî ortamda bir kişi, bilimsel faydalanabilir.

Siyah veya beyaz hakkında ba ayırmak, insan zihnine, -A Sadece birkaç örnekle yetinece

⁶⁹ Şiirin bir çok redaksiyonunda, sırasıyla 5. ve 19. beyitler. İlk beytin, Allan Jones, *Early Arabic Poetry, II: Select Odes* (Reading, 1996), 57'de olduğu gibi, "Biraz sabırlı ol" şeklinde çevrilebileceğini düşünmüyorum.

⁷⁰ Örneğin bkz. Askerî, *el-Furûku'l-Luğaviyye*, (Kahire, 1353), 216-9; Tehânevî, *Keşşâfü Istılâhâtî'l-Funûn*, (Kalkuta, 1862), 384-6; A. K. Renihart, "*Tahsîn wa-takbîh*", *The Encyclopaedia of Islam*, yeni basım, (vo. X, Leiden, 1998. Bu madde, edebî veya estetik meseleleri değil; fakat sadece etik meseleleri ele almaktadır ('amellerin ahlakî değerinin kaynakları üzerindeki ihtilafa çok veciz bir şekilde işaret eden bir ibare').

⁷¹ Bkz. Van Gelder, *The Bad and T*

⁷² Kartâcannî, *Minhâc*, 106-7. Krş. "*Die beste Dichtung*", 79-80.

çiftlerinden ikinci elemana, her zaman birincisinden daha pozitif çağrışımlar yüklenmiştir. Tekrar edelim ki, bunu çok açık bir şekilde gören ilk Arap yazar, Câhız'dır. Siyahların beyazlara üstünlüğü üzerine yazdığı risalesi, kısmen şaka/espri olabilir ama altı çizilen mesaj, bütünüyle siyah ve beyaz hakkında düşünmenin kınanmasıdır. Beden eksiklikleri hakkındaki eserinde, “mesele doğrulukta ve eğrilikte değil, fayda ve menfaattedir; herşeyin ötesinde, bir çok çarpık ve eğri şey vardır ki düzeltilir ve doğrultulursa bu durumda zararlı olacak ve noksanlaştıracaklardır.” şeklinde işaret ettiğinde, doğruluk ve eğrilik kavramları ile ilgili olarak aynı şeyi yapmaktadır.⁷³

Onun örnekleri arasında kaburga kemiği, gerdanlıklar, yeni aylar, kalburlar, kancalar, ok uçları, boynuzlar, gagalar, pençeler ve fildişleri de vardır.

SE'ÂLİBÎ'NİN TAHSÎNÜ'L-KABÎH ve TAKBÎHÜ'L-HASEN'İ

Se'âlibî'nin bu küçük antolojik monografisi, çok kısa bölümlerden oluşan bir seriden meydana getirilmiştir; daha çok düzensiz ve heterojen/çok-türlü soyut manalar / kavramlar ve özellikler dizesine tahsis edilmiştir. Herhangi bir sistematik tarzın veya mükemmel analiz beklenmediği ve belli sırasının olmamasının bir kusur sayılamayacağı tipik bir edebiyat (*edeb*) örneğidir. Yazar (Se'âlibî), kendi rolünü derleme olarak sınırlamakta; çok nadiren ‘bunun en güzel örneklerinden biri,...’ gibi değerlendirmeler altında eleştirel görüş beyan etmektedir. Kısa önsözü, sadece, Se'âlibî'nin bu eserini niçin yazdığına dair yalın ipuçlarını vermektedir. ‘Farklı arzuları kendi mahabbetinde birleştirdiği ve değişik görüşleri kendi sevgisinde bir araya getirdiği’ (*ceme'a'l-ehvâe'l-müteferrika alâ mahabbetih ve ellefe'l-ârâe'l-müşettete fi meveddetih*) için Allah'ın övüldüğü şeklindeki metnin kendisiyle başladığı hamdele kısmı, ilgili konuya üstü kapalı değinmektedir. Sonra yazar, bu iki (retorik tekniğin/ *tahsîn-takbîh*'in), mükemmelliğin zirvesinde olmasından ve kendisinden önce hiç kimsenin benzer bir kitap yazmadığına –gerçekten de öyle gözüküyor-, inanmasından dolayı, belâgatçıların (nesir müelliflerinin) ve şâirlerin *tahsînü'l-kabîh ve takbîhü'l-hasen* ile ilgili dikkat çeken meselelerini bir araya getirdiğini söylemektedir.⁷⁴ Başlığıyla uyumlu bir şekilde, söz konusu kitap, iki ana bölüme ayrıl-

mıştır. Bu makalenin bir Ek'i tir.

Bütünüyle uygunsuz olma paradoksla başlamaktadır. Çünkü *ve't-ta'lim*'dir (öğreten ile öğrenen/bilginin), genelde İslâm'ın önüne aldığı en önemli şeyin dolayısı ile bu metinde bilgi bölümüyle başlamaktadır). Bunun ‘erkek öğretmen’ kelimesi, erkekle kadınlarla doludur ki, Câhız'ın *tahsînü'l-kabîh*'in bir türünü oluşturmasına tahsis edilmiş ve muayyen tasvîr edilmiştir. Birinin hocası olduğunda ise *şeyh* (ç. *şüyüh*) tarafından verilen ilk iktibas, dolayısı azarlanan ünlü alim Ebû Kur'ân'da bir çok yerde Allah'ın tahsis edilmesine işaret ederek bu ele-

İyi veya güzel olarak tasvir yalan, yüzsüzlük, günah, yokluk (sevgililerin toplantılarında sıkıcı), *tufaylî* veya asalak, kırma yır' veya ‘değil’), ayaktakımı, ziyaretten engelleyen mabeyin ve işten çıkarma, ayrılma, komada girdiğinde sakal çıkması, siyah ren-

Bu konuların ve söz konuları meşhurdur. Modern okuyucunun arkasında yatan tavra itirazı hemen hemen hiç hayrete düşürmez sadece zenci insanlar hakkında üstünlüğü konusuna odakla-

⁷³ Câhız, *Bursân*, 167; krş. 222.

⁷⁴ Se'âlibî, *Tahsîn*, 27-8.

⁷⁵ Câhız, *Resâil*, tah. Abdüsselam M.

Câhız'ın bir risalesiyle başlayan⁷⁶ ve paradoks olarak algılanan gözde bir uygulamadır. Çekici zenci kızlar üzerine yazılan bir çok şiir de, paradoksu kullanmaktadır.⁷⁷

Bir paradoks olarak sunulan delikanlıların sakallarının övülmesi, Arap aşk şiirine aşına olmayanların anlaması için biraz açıklamaya ihtiyaç duymaktadır. M.S. 9. asır sonrası Arap dili aşk şiiri, baskın bir şekilde homoseksüel ve paderastiktir (oğlancıdır): yanakta tüylerin ortaya çıkması, normal şartlarda işin bitirilmesine delalet etmektedir. Bu, gerçekten Arap şehvî beyitlerindeki en yaygın konulardan biridir.⁷⁸ Se'âlibî'nin antolojisinde bu konu, her biri iki mısralık iki hicviyede verilmiştir. Ebu'l-Ferec İbn Hindû, erkek çocuğun, (aşk şiirlerinde sık sık geçtiği gibi) bir ceylan olduğu; ceylanın ise kıymetli siyah bir öz olan misk ürettiği için, bu koyu kusurun, gerçekte güzelliğe işaret ettiğini kabul etmektedir. Müellifin kendisine ait olan ikinci bir vecize, gül gibi pembemsi bir yanaktaki diken gibi sakalların, sulu meyvelerin veya güllerin dikenleri gibi değerlendirildiğini kabul etmektedir.⁷⁹

Güzelleştirmenin retorik teknikleri, şiir mantığı (gelişik sakal hicviyelerindeki gibi), şaka ve pragmatığın bir karışımını kullanmaktadır. Kız çocukları, övülmektedir; gerçekte bunun sebebi, onların hastalıktan korunukları; ölüye matem tuttıkları ve başka hiçkimsenin yapamadığı şekilde teselli verdikleri içindir.⁸⁰ Daha az ciddi bir şekilde, onların erkek evlatlara üstünlüğü, yeryüzü, dünya, sema, ruh, hayat gibi Arapça kelimelerin hepsinin müennes olması gerçeği veya Kur'an ayetinin (Q 42:49) Allah, "dilediğine dişiler verir; dilediğine de erkekler verir." demesi, böylece de kızlara öncelik vermesi tarafından 'ispat edilmektedir'.⁸¹ Aşağı sınıflar, bir dereceye kadar alaycı bir şekilde, övülmüştür. Çünkü bunlar, bir ateşi söndürürler; boğulan bir kimseyi kurtarırlar veya duvardaki veya kanaldaki bir deliği

onarırlar.⁸² Yalan söyleme, prarlar, bir barışı sağlamada yarosavaşta hile yapmaya izin ve olanıdır.' vecizesini iktibas et için tahsis edilmiştir. Çünkü illallah (Allah'tan başka ilah yanonim bir hicviyede, lâ, 'ber suna yüksek dozajlı tatminkar

Dîni ve dünyevî benzer bilüm tarafından sunulmaktadır. leri (Q 28/60: '[Size verilen ş fakat Allah'ın katında olan şey hadisleri ('Ölüm herkes için b fun sözü ('Bir insan, sadece insan, konuşabilen bir canlı vasıtasıyla sunulmaktadır. Ar bir şahıs öldüğünde, istirahat ise, o günahattan kurtulur (üş haklı olarak tebrik edilmeli zamanlardan şikayet eder.

Burada kötü veya çirkin o kilde heterojendir/türdeştir v zeka, bilgi, iyi davranışlar, bil lar, kendilerine sahip olmanın edemeyeceği gerekçesiyle kına

bu dünyada sevimlilik, cahiller i onun açılığı ise akılla donatılmış

Kuşkusuz bu, Arap edebiy dir. Edebiyat (edeb) ile ilgili edebiyat disiplinlerini kınayan

⁷⁶ Bkz. Yukarıdaki 47. dipnot.

⁷⁷ Bkz. Manfred Ullman, *Der Neger in der Bildersprache der arabischen Dichter* (Wiesbaden 1998).

⁷⁸ Bkz. Thomas Bauer, *Liebe und Liebesdichtung in der arabischen Welt des 9. und 10. Jahrhunderts: Eine literatur- und mentalitätsgeschichtliche Studie des arabischen Ġazal* (Wiesbaden 1998) 181-3, 255-80.

⁷⁹ *Tahsîn*, 63-4.

⁸⁰ *Tahsîn*, 61.

⁸¹ *Tahsîn*, 62-3.

⁸² *Tahsîn*, 54.

⁸³ *Tahsîn*, 38.

⁸⁴ *Tahsîn*, 53.

⁸⁵ *Tahsîn*, 72-5.

⁸⁶ İbn Mu'tez, *Tahsîn*, 77; *Divân*, t

ki bu muhtemeldir-, metnin şu versiyonunu) iktibas etmiştir: Nahiv (gramer), çirkin bir icattır; şiir, süslü yalanlara dayanır; arûz, *müstaʿalün mefulû* gibi karmaşık sözleriyle faydasız çirkin-sesli türedi bir ilimdir; luğatlar (leksikografi), kaba ve itici kelimeleri araştırır.⁸⁷ Bir çok bilgili kişi tarafından gelen ve toplanan bu şikayetlerin, her ne kadar bu argümanlardan en azından bir kısmı, dinsel ve öteki bilimlerin şifâhî nakline karşı yazılmış kitaplar üzerindeki münâşaka gibi ciddi tartışmalara gönderme yapıyorsa da, bütünüyle ciddiye alınmadığı açıktır. Şâfiî hukukçu İbn Ebî Hureyre'nin (ö. 345/956), kafiyeli bir düzyasında, şöyle dediği nakledilmektedir: *Edebiyatı* kitaplardan alanların, okumaları yanlıştır;⁸⁸ hukuku kitaplardan öğrenenlerin hukûkî kategorileri yanlıştır; münecimliği (astroloji) kitaplardan uygulayanların verdikleri tarihler yanlıştır; tıbbî kitaplardan öğrenenlerin, hastaları ölüdür.⁸⁹

Vezir olmak ve genel olarak yönetimle ilişkili olmak, kınanan öteki konulardır. Dinî literatürde bu konu, gerçekten çok ciddi bir şekilde ele alınmıştır. Yöneticilerle ilişki içerisinde olmanın tehlikelerine karşı uyarıcı bir çok pasaj bulunmaktadır. Se'âlibî tarafından bir araya getirilen bu bölümdeki şiirler ve anekdotlar, herhangi bir çarpıcı paradoksalite seviyesini sürdürme konusunda çok anlamlı görünmektedir. Çok kısa iki bölüm, eklenmiş, oldukça garip bir şekilde 'postane genel müdürü olma'ya (*amelü'l-berid*) ve 'tecrübeler'e (*tecârib*) tahsis edilmiştir. İlki, casusluktan nefret eden sevimli bir kişinin durumunu ele almaktadır ki, o şimdilerde istihbaratın başı yapılmış; ceylan bir kurda dönüşmüş veya kardeş, Büyük Kardeş olmuştur.

Bilgi ve bilgelik, kazançlı olmadığı için kınanmış olsa da, zenginlik ve varlıklı olma, paradoksal açıdan aşağıdaki pasajlarda kınanmıştır. Tutarlılık/çelişiklik de, bir antolojide tıpkı bunun gibi değerlendirilmiştir. Bu kısa bölümlerin daha ciddi ve etik tonu, hemencecik öğüt (*nasîha*), tedbirlilik (*te'ennî*), sabır (*sabr*), hoşgörü (*hilm*), cesaret (*şecâ'a*), iffet (*hayâ'*), riyazetle nefesine sahip olma (*zühd*), cömertlik (*cûd*) ve (gözü) doygunluk/ kanaatkârlık (*kanâ'a*) gibi konseptlerin daha çok paradoksal ve ahlakdışı yergileriyle sekteye uğratılmıştır. Bu soyut anlamlar serisi, binaları ('peygamber,

tuğla üstüne tuğla koymadan, ları, leh ve aleyhinde ateşli Şeytân'ın evi veya dünya cennet uğratılmıştır. Bunun kitabın (*hammâm*) genellikle iyi şey bu bölümleri, antolojide bunun tam etimolojisi 'kayıp' anlamı rilen müstakil bir bölüm ile ili

Genç, arkadaşlar, erkek ço gili bölümün mukabili), köle ma nesnesidir. İlâveten köle değil, aksine sahip olmak anlam dizisi, peşi sıra gelir: yağmur isimlendirilmiştir); gül, nergis. Sonraki bölümler, içki ve mü naklarının, dinî söylemde gen güzel olarak değerlendirilmesi bir özelliktir. Se'âlibî tarafından şekilde, etik-dinî ve pratik dü kişinin dinini ve sağlığını yok işlev görür veya kişiyi aşırı he fakir, sonra üzgün, sonra has karşı olmadıkça; sadece riyâkâ le rüşvet ve minnettarlığa vara

Se'âlibî'nin *Tahsîn*'i gibi bir rak değerlendirilebilir. Bu, tal biridir. Çünkü o, aynı zaman duyulduğu her yerde ezberle edebî meclislerde ve zümrele ciddi gayeler için de latifeli/şar rı incelemek, zihni keskinleştirebilen -neredeyse- herşeyi kabullenmesine yardım eder. larda Mesih'e atfedilen bir a

⁸⁷ **Tahsîn**, 81. Sözde Câhız'a ait bilgilerle ilgili pasajın tercümesi için bkz. EK II.

⁸⁸ Hatalı ayırıcı noktalar (tashif) süretiyle.

⁸⁹ **Tahsîn**, 82.

görür; onlardan biri, “ne kadar berbat kokuyor” deyince, İsa şöyle cevap verir: ‘Dişleri ne kadar da beyaz!’⁹⁰

İyi çirkinleştirme ve kötüyü güzelleştirme tekniği, yıkıcı hedeflere dönüştürülmektedir veya boş safsatalar uğruna kullanılabilir. Fakat bundan daha sık bir şekilde, kurulu düzenin veya en azından umurun sözde rızasıyla kurulacak olan düzenin ahlakçıları tarafından kullanılmaktadır. Vaizler ve zahidlerin, *zemmü’d-dünyâ*⁹¹ teması için ‘dünyevî veya maddî hayatın yerilmesi’ şeklinde bir tercihleri bulunmaktadır. Ve bu, *takbihü’l-hasen*’in büyük bir bölümünü teşkil etmektedir. Ali b. Ebî Tâlib’e nispet edilen bir pasaj, Gazâlî tarafından iktibas edilmektedir.⁹² Ayrıca da sonraki önemli bir eserde, anonim olarak, nakledilmektedir.⁹³

Dünyevî hayat (*ed-dünyâ*), yedi şeyden oluşmaktadır: Yeme, içme, giyme, koklama, çiftleşme, işitme ve görme. Yenilenecek en asil şey, böceklerin tükrüğü olan⁹⁴ baldır.⁹⁵ En hoş içecek, insanlar, köpekler ve domuzlar tarafından içilen sudur. En iyi elbise, tırtılın tükrüğü olan ipektir. Çiftleşmenin en saygın şekli, kadınlarla yapılandır; bu, vakiada birinin tenasül uzvunun (*mebâl*) diğerine girmesi şeklinde gerçekleşir. En asil koku, ceylan’ın kanı olan misktir. İşitme ve görme ise dilsiz hayvanlarla ortak olarak sahip olduğun şeydir.

⁹⁰ Câhız, *Heyevân*, II, 163. Âmilî’nin *Mihlât* (Beyrut, 1985), s. 579’da, köpek, bir domuz olmaktadır. Nizâmî’nin Farsça detaylı şerhi vasıtasıyla, söz konusu anekdot, Goethe tarafından şiirleştirilmiştir. Geothe, *Westöstlicher Dîvân*, tah. H. J. Weitz, (Frankfurt A. M. 1981), 166. Bunun Yeni Ahitte hiçbir temeli yoktur; ama örneğin Luka 6:45’e benzer: ‘İyi insan, kalbinin iyilik haznesinden; kötü insan da içindeki kötülük haznesinden kötülük çıkarır. Çünkü insanın ağzı, yüreğinden taşanı söyler.’ (Krş. Matta, 12:35).

⁹¹ Örneğin bkz. Gazâlî, *İhyâü Ulûmi’d-Din*, (Kahire ts.), III, 201-30 (III. Bölümün 6. Kitâbı); İbn Kuteybe, *Uyûnu’l-Ahbâr*, (Kahire 1925-30), II, 327-32; İbn Abd Rabbih, *İkd*, III, 172-7; Râğib el-İsfahânî, *Muhâdarâtü’l-Üdebâ*, (Bulak 1287), II, 217-25; Kazvîni, *Müfidü’l-Ulûm ve Mübidü’l-Hümûm*, (Beyrut, 1985), 193-206 (*hakikatü’d-dünyâ ve âfâtühâ*); Se’âlibî/ Makdîsî, *el-Letâif ve’z-Zerâif*, 5-7; Se’âlibî, *et-Temsil ve’l-Muhâdara*, (ys., 1983), 249-51; Zemahşerî, *Rebiü’l-Ebrâr*, I, 41-98; Şerîşî, *Şerhu Makâmâtü’l-Harîrî*, II, 213-5; İbşîhî, *Mustatraf*, II, 309-16.

⁹² *İhyâ*, III, 210-1.

⁹³ Kazvîni, *Müfidü’l-Ulûm*, 205-6 (Bu versiyon, burada tercüme edilmiştir).

⁹⁴ *Lu’abü’z-Zübâb*: *Lu’ab* kelimesi, *rik* ve *rudâb* kelimelerinin olumlu çağrışımlarından hiçbirine sahip değildir. Krş. Yukarıdaki 14. dipnot.

⁹⁵ Kur’ân ve Peygamber tarafından tavsiye edilmektedir.

Benzer bir şekilde, İbnü’l-*Yâsîn*’in *İzzü’l-Hak* adlı eserinde, evlilik, çocuk sahibi olma, çocukların eğitimi, dahil bu dünyanın ana lezzetleri, *şii*rleriyle Ebu’l-Atâhiye (ö. 215) Me’arrî gibi şâirlerin bütün çirkinleştirilmesinden ibaretti. Bununla çelişen Ali b. Ebi Tâlib’in *İsbâ*’nın işaret ettiği gibi, yerini teşkil etme) örneği olarak de-
maldır. Ali şöyle sorar: ‘Dünyâ düşürdü mü? Sizi hiç ayarttı annelerinizin dünyada gömül-
sıkıntılarına rağmen, gerçek *(momento mori)* olarak ahlak-
devam eder.’⁹⁷

Se’âlibî’nin küçük eseri, o-
materyallerin taksimi, zoraki-
sistematiği vardır; derinleme-
değildir. Çalışmanın bir değ-
kadar paradoksal olarak yaz-
fenomen olmasından dolayıdır.
anlamda az çok kabul gören-
olabilmektedir. Şükrân duası,
beklentiye karşı duran bir de-
veya harab etmek için değil; z-
bilinir ve değer kazanırlar: *Z-
yuzhiru hüsnühâ’z-zidd* (iki z-
biri ötekinin güzelliğini izhar

⁹⁶ İbnü’l-Cevzî, *Saydü’l-Hâtir*, (Be-

⁹⁷ İbn Ebi’l-İsbâ’, *Tahrîr*, 277-9. A-
muası olan *Nehcü’l-Belâğa* (‘Be-
167-68’de bulunmaktadır. İbn
A’lemi (Beyrut 1995), V, 242-3. A-

⁹⁸ İbn Sinân el-Hafâcî, *Sirru’l-Fesâ-*

EK 1

Ebû Mansûr /es-Se'âlibî (350-429/961-1038), *Tahsînü'l-Kabîh ve Takbîhü'l-Hasen*, tah. Şakir el-Âşur, Bağdad, 1401/1981, (162 sayfa). Eser, şunları içermektedir:

- I. Zikrû'l-Mehâsin
 - Tahsînü'l-müte'allim ve't-ta'lîm
 - Tahsînü mâ yutatayyeru minh
 - Tahsînü'l-mekâbih bi'l-kinâyât
 - Tahsînü'l-kezib
 - Tahsînü'l-ism vet-terhîs fi'z-zünûb
 - Tahsînü'l-fakr
 - Tahsînü'd-deyn
 - Tahsînü'l-habs
 - Tahsînü'l-eymâni'l-kâzibe
 - Tahsînü emri'r-rakîb
 - Tahsînü emri's-sakîl
 - Tahsînü emri't-tufeylî
 - Tahsînü'l-Hıkd
 - Tahsînü'l-a'mâ
 - Tahsînü'l-Vahde
 - Tahsînü'l-buhl
 - Tahsînü kavli "lâ"
 - Tahsînü emri'l-ğavğa ve's-sefel
 - Tahsînü'l-beleh
 - Tahsînü'l-melâl
 - Tahsînü'l-hicâb
 - Tahsînü'l-azl
 - Tahsînü'l-fırâk
 - Tahsînü'l-cübn ve'l-firâr
 - Tahsînü emri'l-benât
 - Tahsînü'l-iltihâi'l-ğulâm
 - Tahsînü sevâdi'l-levn
 - Tahsînü's-şeyb
 - Tahsînü'l-maraz
 - Tahsînü'l-mevt
- II. Zikrû'l-mekâbih
 - Takbîhü'l-ilm
 - Takbîhü'l-edeb
 - Takbîhü'l-kütüb ve'd-defâtir
 - Takbîhü'l-hatt ve'l-kalem
 - Takbîhü'l-vizâre
 - Takbîhü ameli's-sultân ve hidmetih
 - Takbîhü ameli'l-berîd

- Takbîhü't-tecârüb
- Takbîhü'z-zehab
- Takbîhü'l-ğînâ ve'l-mâl
- Takbîhü'l-meşûra
- Takbîhü't-te'ennî
- Takbîhü's-sabr
- Takbîhü'l-hilm
- Takbîhü's-şecâ'a
- Takbîhü'l-hayâ
- Takbîhü'z-zühd
- Takbîhü'l-cûd
- Takbîhü'l-kanâ'a
- Takbîhü'd-dûr ve'l-ebniye
- Takbîhü'l-hemmâm
- Takbîhü's-şebâb
- Takbîhü'l-asdikâ ve'l-ihvân
- Takbîhü'l-veled
- Takbîhü'l-memâlik
- Takbîhü'l-hısyân
- Takbîhü'd-diyâ'
- Takbîhü'l-matar
- Takbîhü'l-verd
- Takbîhü'n-nergis
- Takbîhü'l-benefsec
- Takbîhü'l-kâfur ve mâü'l-verd ve
- Takbîhü'l-kamer
- Takbîhü's-şarâb
- Takbîhü'l-ğînâ ve's-semâ'
- Takbîhü'l-hedyye
- Takbîhü's-şükr illa lillâh azze ve

EK 2

Science and Learning Condemned: Translated from al-Tha'âlibî, (Yerilen İlim ve Öğrenim: Se'âlibî'den Tercüme), Tahsîn, 79-81.⁹⁹

Câhız'a nispet edilen metinlerden biri, ilimlerin zemmi konusunda olup, gerçekte yalnızlıkla ona isnat edilmiş; uydurulup onun ağzından konuşulan, bir soruya verdiği cevaplardır.

- Kur'ân hakkında ne dersin?
- Gencin icrası, körün güvenidir. Bir kimse ondan bir zenginlik kazanmaz; dünyevî bir menfaat elde edemez.¹⁰⁰
- Hadis hakkında ne dersin?
- Prensipleri tutarsız; sonuçları yetersizdir. O,(?) ile ilgilidir ve şanssızlık aracıdır.¹⁰¹
- Fıkıh hakkında ne dersin?
- Keyfî ve kaprisli bir şekilde başkalarından alınıp benimsenen görüşlerdir. Detay kısımları anlaşılabilir; esas kısmı ise tutarsızdır.¹⁰²

⁹⁹ Arapça metinde, bir çok yerde şüpheli ve açık hatalar mevcuttur. Bazen daha iyi bir okuma, bir çok farklılıklarla ve *zemm* ile *methi* birleştirerek vermekle beraber temelde aynı metni veren şu eserde söz konusudur. Charles Pellat, 'Lu'ba adabiyya mansube ila l-Jahiz', *el-Meşrik*, 50 (1956), 70-8. Herbir 'ilmin' olumlu ve olumsuz tasvirleri, yanyana verilmiştir; ama Kur'ân, Fıkıh ve kelim meselesinde, olumsuz tasvirler; şiirde ise olumlu tasvir eksiktir. Pellat'ın tahkiki, ayrıca, şu pasajları ihtiva etmektedir: *el-hisâb*'ın (aritmetik, muhasebe), *al-ahbâr ve'n-nevâdir*'in (haberler ve anekdotlar), *al-kîmiya*'nın (kimya), *en-neseb*'in (şecere ilmi), -tuhaf bir şekilde bir 'ilim' veya öğrenim dalı olarak sunulan; muhtemelen de Askerî bir meslek anlamına gelen- *eş-şecâ'a ve'l-ikdâm*'ın (cesurluk ve yüreklilik), *es-sinâ'î*'nin (sanat) ve *et-ticâre*'nin (ticaret) zemmi. Metnin bir versiyonu da, Ebû Nasr Ahmed el-Makdisî'nin, Se'âlibî tarafından yazılan iki çalışmanın bir bileşimi olan *el-Letâif ve'z-Zerâif*, bu ikisinden biri, *el-Letâif ve'z-Zerâif fi'l-Ezdâd* (Kahire, 1324), 20-1'de geçmektedir. Bu eserde, ilgili eser, sahte/taklît olduğuna işaret edilmeksizin, Câhız'a nisbet edilmiştir. Ayrıca bkz. İbrahim Gerjes, *Un genre littéraire arabe*, 120-5.

¹⁰⁰ 'Körün güveni': Çünkü Kur'ân hafızları, çoğunlukla kördür. Birinin "kör"ü bir metafor şeklinde alarak, istihzaî bir yorum çıkarması, birilerini hayrete düşürebilir.

¹⁰¹ *Hemmuhu medar ve âluhu muharef*. Muharef (bahtsız, yoksul, muhtaç) için örneğin bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, HRF md. *Hemmuhu* ve *âluhu* yerine biri, paralel metinlere göre, *himmetu* ve *âletü* şeklinde okuyabilir. *Medar*, muammadır; DRR kökünden türemiştir; öteki kadar tam anlam vermez. *Letâif*'in metni, *himmetü za'îf*, ve *âletü musinn* (tutkusu zayıf ['zayıf' sayılan kişileri hadisçiler olarak ima eder], aletin modası geçmiştir).

¹⁰² *Celîlühu lâ yettefik*: çok açık değil. *Letâif*'in metni şöyledir: *yu'tekadü bi'l-âra' ve yütekalledü bi'l-ehvâ dekikuhu lâ yulhak ve celîlühu la yunfak ve hüve min ulûmi'l-medâbir ve'l-muhayyeri't-tedâbir*.

- Spekülatif teoloji (kelam) hakkında?
- Zihni tüketir; birinin içsel dünyası isimlendirilmeye maruz kalır. O, ...?
- Felsefe hakkında ne dersin?
- Tercüme edilen kelimelerdir; zararı azdır. Onu uygulayan kişi, sultanı memnundur.¹⁰⁴
- Tıp hakkında ne dersin?
- Analogik muhakeme ile uydurulan görüşlerdir. Ne biri bununla gerçeği bulabilir.
- Falcılık (astroloji) hakkında ne dersin?
- Doğruluğun onunla birlikte gâibi tahmine dayanır ve lanetli bir şeydir. Yanı sıra ise yoksuldu.¹⁰⁶

Rüya ta'biri hakkında ne dersin?

Zannlar ve varsayımlardır. Bununla ilgili; kör adamın emtiası/malıdır.

Edeb'in (bilgelik, iyi davranışlar) hakkında ne dersin?

Eskiden şöyle denirdi: ürünsüz peşin bir aslandan daha iyidir. Ve yine aynı gibi kıtsa, zararı boldur. Biri şöyle demiştir. Bir başkası şöyle demiştir: müdür? Halil b. Ahmed şöyle demiştir.¹⁰⁸

¹⁰³ *Tefkîr* (derin düşünme)'yi biri elbette bilir. (Professor Gerald Hawting) bu görüşlere işaret etmelerinden dolayı *usûl kalîlül-mahsûl; himmetü* (usulleri farklı; faydası az; tufeyli).

¹⁰⁴ Pellat'ın metnine benziyor: *ke'âfî min satvetil mülûk ve'âdâvetü'l-âmm*, *satvetü'l-mülûk ve'âdâvetü'l-âmm*, *satvetü'l-mülûk ve'âdâvetü'l-âmm*.

¹⁰⁵ Veya 'astronomi', ne var ki peşin.

¹⁰⁶ Pellat'ın metni daha iyidir: *Hadîsü'l-mahdûd ve sinâ'atü mahrûm*. Mahrûm rinde verilmiştir. *Letâif*'in metni *savâbühu asîr*, ve *galatuhu kesîr*, Câhız'a nisbet edilmeyen ve 'ed' kesintiye uğratmaktadır.

¹⁰⁸ *Letâif* 25 (Hamdünî veya Halil b. Ahmed); İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-Hayâ*.

Edebimden beni memnun eden bir harf artırmak istediğimde,
Sadece altında kötü şahs/bahtsızlık bulunan harfi artırdım.¹⁰⁹
Sanatının uzmanlığında öne geçen kimse,
Onun içinde dönüp durdukça, o manalardan mahrum olur.

Ebu bekir el-Horazmi, bu mısraları bir başkasından bana inşad etmiştir: ¹¹⁰

Bahtiyar olmak istiyorsan,
Ve ipek giymek istiyorsan
Kuhistandan; desenli kumaş,
Yemenden; ve Sus'tan;
Veya güçlü olmak istiyorsan,
O zaman Nebati kaba adam ol.
Lakin mahrumiyet seni memnun ederse,
Nefret edilen bir şahıs olursun.
Sağlam bir bilge olmak istiyorsan,
Bunun için de nahivci ol.

Aşağıdaki pasaj, insanî özelliklerin (*âdâb*) çirkinleştirilmesi üzerine olup Câhız'a nispet edilmektedir –ancak ona nispeti hatalıdır–¹¹¹ daha önceki ilimlerin yerilmesine benzemektedir. Câhız'a şöyle sorulmuştur:

- Nahiv hakkında ne dersin?
- Uydurma bir ilimdir; yeni icat edilmiş kıyaslardır; kulağa ağır gelir; çok az zevk verir. Zavallı bir adamın bilimi; bir okul mualliminin sanatıdır.¹¹²
- Şiir hakkında ne dersin?

Ezdâd, (Beyrut, 1970), 422 ('âher, ve kile innehu li'l-Halîl b. Ahmed'); Ebû Hilâl el-Askerî, **Dîvânü'l-Me'ânî**, II, 246 (anonim); Husrî, **Zehru'l-Âdâb**, 556 (Huraymî'ye nispet edilmektedir). İkinci mısra, Amidî'nin eserinde geçmektedir: Âmidî, **el-İbâne an serikati'l-Mütenebbî**, (Kahire, 1969), 91. Başka kaynaklar için bkz. R. Weipert, "Al-Halîl ibn Ahmad –a Poet?", *Oriens* 35 (1996), 83-4.

¹⁰⁹ Zemahşerî'nin **Esâsü'l-Belâğâ**'sının hrf maddesinde; ve Câhız'ın **Resâil**'inde ikinci harf, harf diye seslendirilmiştir ki, bu kelime, bir çok bitkiye işaret etmesi yanında hirman anlamına gelmektedir. **Esas**'ta aynı zamanda *edrekethu hirfatu'l-edeb* sözü de mevcuttur. Bkz. Di'bil, **Dîvân**, tah. Duceyli, (Beyrut, 1972), 113: *edrekethu hirfatü'l-edebî ve mâ min harfin illâ ve hüve makrûnun bir harf*. Öteki eserlerde, yani İbn Kuteybe, Beyhakî ve Husrî'de her ikisinde harf olarak geçmektedir.

¹¹⁰ **Letâîf**, 25 (Ebu'l-Hasan el-Mimşâdî'ye nisbet edilmektedir).

¹¹¹ Bu kelimeler, tüm yazmalarda aynı değildir.

¹¹² Pellat'da eksiktir. **Letâîf**'te şöyle geçmektedir: *ilmün muhtara' ve kıyâsun muhteda'; sekilün ale'l-esmâ', kalilü'l-irtifâ' ve'l-intifâ', ilmü mu'dim, we sinâ'atü mu'allim*.

- Alçak bir adamın silahı; süslü tüşü?]¹¹³dür.¹¹⁴

- Aruz hakkında ne dersin?

- Klasik dönem sonrası¹¹⁵ bir bi mayan, "mustaf'alun" ve "mef'ul

- Nadir kelimeler (nevâdir) hakk

- Kaba bir hitabet, tiksindirici Uygulayıcıları, sıradan insanlara

- Hat/ Yazı hakkında ne dersin?!

- Semeresi az; yardımı kıttır. Sağ

¹¹³ Metinde bir eksiklik var. Krş. Bir

¹¹⁴ Pellat: *silâhu beziyy, ve âletü a Letâîf* de eksiklik bulunmaktadır.

¹¹⁵ Müvelled: aynı zamanda 'arapça

¹¹⁶ Şiir vezninin teorisi ve pratiğinde

¹¹⁷ Pellat: *kelâmün vahşiiyyün, ve mensûbun ile's-sudâ'; mağmûmun* lik bulunmaktadır.

¹¹⁸ Metinde *hazz* geçmektedir; *el-ha*

¹¹⁹ *Mahrûf* için bkz. mümkünse, **santé'**. Alternatif olarak, *muhâre*

¹²⁰ Pellat: *kalilü'r-redd yesîru'r-rifd; mak için, Pellat, muharririn m kalilü'r-redd, yesîrû'r-rifd, sinâ'atü*

Evlenme Akdinde Batıl-Fasit Ayırımı

H. Mehmet Günay, Nun Yayınları, İstanbul 2008, 168 Sayfa.

*Ravza CİHAN**

Batıl ve fasit kavramları, İslam hukuku metodolojisinde vad`i hükümler başlığı altında ele alınan ve mükelleflerin fiilleri için, şer`an gerekli olan rükun ve şartların var olup olmamasına göre yapılan bir nitelemeyi ifade etmektedir. Gayrı sahih fiiller için kullanılan fasit-batıl terimleri, ibadet konularında bir fark gözetilmeksizin kullanılırken muameleat konularında, diğer mezheplerin aksine, Hanefiler tarafından akitlerin rükun ve şartları göz önünde bulundurarak farklı durumları belirtmek için kullanılmaktadır. H. Mehmet Günay tarafından kaleme alınan “Evlenme Akdinde Batıl-Fasit Ayırımı” adlı eser de, Hanefilerin evlenme akdinde batıl-fasit ayrımının muhtevasını, aidiyetini ve neticelerini bütün yönleriyle ele alan kıymetli bir çalışmadır.

Eser genel olarak önsöz, giriş, beş bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Eserin önsözünde (s. 7-8) aile hukuku konularında diğer hukuk alanlarına kıyasen akademik ilginin daha fazla yoğunlaştığı, bu nedenle de aile ve evlenme konuları ile ilgili nitelikli ve önemli pek çok çalışmanın bulunduğu belirtilmektedir. Hanefi mezhebinin ortaya koyup geliştirdiği butlan-fesat teorisinin karmaşık ve çok yönlü bir konu olması sebebiyle meselelerin farklı boyutlarının değerlendirilmeden bu konuda belli bir kanaate ulaşamayacağı zikredilmektedir. Ayrıca güncelliğini ve önemini koruyan bu mevzuunun temellendirilmesi konusundaki eksikliklerin ve yanlışlıkların yeni araştırmalarda da mevcut olmasının yazarın bu alandaki çalışmalarını bir kitap olarak sunmada etkili olduğu ve bu eserin aile hukuku alanında ki geniş literatüre özgün bir katkı olması için hazırlandığı ifade edilmektedir.

“Konunun Sunumu” başlıklı giriş bölümünde (s. 9-13) Hanefilerin akitlerin ve hukukî muamelelerin hükümsüzlüğü konusunda ortaya koydukları fesat-butlan teorisinin, fıkıh meselelerinde imkânlar çerçevesinde mantikî bir tutarlılık sağlanması amacına yönelik olarak aile hukuku da dâhil olmak üzere fıkıhın bütün alanlarında uygulanmasını tercih etmeleri sebebiyle, fıkıhın kavranılması en zor konularından biri olduğu belirtilmektedir. Bu teorisinin borçlar hukuku alanında tutarlı ve genelgeçer normlarının var olup bunların iyi bir incelemeyle belirlene-

bilmesine karşın aile hukukunda sonuçları itibariyle borçlar hukuku bu tespitlerin kolay bir şekilde alınırken evlenme akdi için kullandığında gündeme gelen batıl ve fasit kavramların aile hukukuna dair olduğu tespit edilmesi ve bu mesele varsa kime ait olup hangi durumda mevcut olduğunun göz ardı edilmeden karmaşık ve çok boyutlu konunun da önemli etkileri olması sebebiyle konusu olan hükümsüzlük teorisi bağlamlarında ele alındığı ve konunun ile sınırlı tutulduğu belirtilmekte ve ele alınan konulardan kısaca bah-

“Hükümsüzlük Teorisi Açısından” (s. 15-52) ilk olarak Hanefilere ve diğer mezheplere karşı kullanılmakta ve Hanefiler ile diğer mezhepler arasında farklı olarak sunulmaktadır. Hanefilerin evlenme akdinde geçerli olup olmadığı sorusu evlenme akdinin rükunları ve şartları ile belirlenen “evlenme engelleri”nin kapsamıdır. Daha sonra bu meselenin evlenme akdinin olmaması ile doğrudan ilişkili olmaması butlan ayrımının çağdaş literatürde Hanefilerin evlenme akdindeki lütfi hükümler, bu görüşler, eksik yanlarını dile getirmenin akabinde evlenme akdinin bulunmaması şartının hangi gruba yaklaşımlara yer verilmekte, bu konunun bakımından değerlendirilmekte olduğu belirtilmektedir. Bu izahlardan sonra zikredilen evlenme akdinin olması bakımından batıl-fasit ayrımının evlenme akdinde fasit-batıl ayrımının El-Evlenme Akdinde Batıl-Fasit Ayırımı kabul edilip edilmediği, furu`n

* SAÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Hukuku Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi

Batıl-fasit ayırımının aidiyeti konusundaki farklı değerlendirmelerinin sebebi olarak bu akitlerin hem isimlendirilmesi hem de sonuçları konusunda klasik kaynaklarda farklı ifadelerin yer alması öne sürülmekte ve bu konudaki belirsizliğin giderilip meselenin daha net bir şekilde ele alınabilmesi için gayri sahih evlenmeler yokluk anlamında batıl, teknik anlamda fasit, dar ve teknik anlamda batıl olmak üzere üç çeşide ayrılmaktadır. Eserin sonraki bölümlerinde de bu üçlü tasnif kullanılmaktadır.

Kavramsal çerçeve izah edildikten sonra bu konuda varılacak neticenin, karşılaştırmanın hangi kavramlar arasında yapılacağına göre değişeceği belirtilerek batıl-fasit ayırımının aidiyeti meselesi bu kavramlar ışığında tekrar gözden geçirilmektedir. Meselenin daha net bir şekilde ortaya konulmasından sonra Hanefî mezhebindeki genel akit anlayışının evlenme akdi ile uygunluğu konusu bir kez daha, evlenme akdinin şartlarına ilişkin öngörülen genellemelerin isabetli olup olmayacağı sorusu ile, gündeme getirilmekte ve evlenme akdinin hem hususiyetler hem de fasit-batıl ayırımı noktasında sahip olduğu farklı neticeler sebebiyle diğer akitlerde akdin batıl ve fasit olmasını gerektiren hukuki düzenlemeye aykırılık şekillerinin aynı şekilde evlenme akdine tatbik edilemeyeceği, bu nedenle de evlenme akdinde şartları ve neticeleri konusunda genellemeler yapmanın isabetli olamayacağı vurgulanmaktadır. Bu nokta örnekler ile somutlaştırılmakta ve açıklamalar mukabil görüşlere de yer verilerek zenginleştirilmektedir.

Bu bölümde son olarak konunun klasik literatürdeki bilgiler ışığında temellendirilmesine değinilmektedir. Öncelikle fasit-batıl kavramlarının klasik kaynaklarda nasıl kullanıldığı belirtilmekte ve fasit ile batılın anlam farklılıklarının belirlenmesindeki güçlük, kavramların klasik kaynaklarda teknik bir ayırım gözetilmeden kullanılmış olması ile ilişkilendirilmektedir. Bu izahlardan sonra zikredilen bilgiler ışığında yazarın, konuyu akitten hareketle akdin sonuçlarına varılması ve ilgili meselelerin Ebu Hanife ile İmameyn'in akit anlayışlarına göre ayrı ayrı değerlendirilmesi şeklinde bir yöntemi takip edeceği belirtilmektedir. Bu yöntemin ehemmiyetli ve isabetli oluşu örnekler üzerinde izah edilerek birinci bölüm sonlanmaktadır. Bu şekilde eserde incelenen konunun teorik boyutu büyük ölçüde ortaya konulmuş olmaktadır.

“Şüphe Doktrini Açısından Evlenme Engelleri” başlığını taşıyan ikinci bölümde (s. 53-64) öncelikli olarak şüphe kavramı tanımlanmakta ve hüküm açısından farklı şüphe çeşitleri açıklanmaktadır. Özellikle üçüncü bölümde konu ile ilgili örneklem tahlillerinde sıklıkla zikredilecek olan mahal şüphesi, ıstibah şüphesi ve

akit şüphesi genel çerçevesi ile sunulmuş, zikredildikten sonra Ebu Hanife'nin görüşleri ve bu yaklaşımlar örnekler üzerinden

“Örneklem Tahlilleri: Butlan ve Fesad” üst başlıklı üçüncü bölümde, evlenme işlemiyle ilgili çalışılan yoğun ve teorik bilgileri, örneklem üzerinden veya sahip olmaktadır. Bu bölümde, evlenme (muvakkat nikâh ve mut'â nikâh), evlenme (cem'), mahrem kadınla evlenme, evlenme (yeni kadınla evlenme ve müslümanla evlenme) ve ayrıntılı bir şekilde değerlendirilmektedir. Evlenme bakış açılarının birbiriyle uyum içinde alınması amacına yönelik olarak, evlenme bağlamında tahlil edilmektedir. Evlenme landığı üzere her evlenme örneği, evlenme şartlarına göre ayrı ayrı değerlendirilmektedir. Evlenme çeşitlerinde, doğrudan doğruya fesat ayırımının anlaşılmasında, evlenme verilmektedir (ör. muvakkat nikâh). Evlenme rinde, tahlil edilen evlenmenin kriterleri, evlenme akdinin şartlarına, Ebu Hanife'nin yaklaşımların dayanaklarına, yazın ve kendi tercihlerine ve meselelerin çözümü için evlenmektedir. İncelenen evlenme çeşitleri, evlenmeyen yaklaşımlara da yer verilmektedir. Bu şekilde, zikredilen evlenme alınmasının gerekliliği ve ehemmiyeti

“M. Ahmet Zerkâ'nın Evlenme Engelleri ve Bunların Değerlendirmesi” başlıklı bölümde, İslam aile hukuku ile özel olarak evlenme tespiti ve yorumlarının dikkate alınması Mustafa Ahmet ez-Zerkâ'nın “Evlenme Yanlışı...” başlığını taşıyan makalesiyle açıklanmaktadır. Yazarın aktarımlarına göre Zerkâ'nın evlenmenin olmadığına, evlenme a

konularından biri olduğuna, Hanefilerin -kendisine göre- her akitte geçerli olmayan fesat teorisine, bu teorinin evlenme akdindeki yansımalarına ve son olarak müellifin tatbikatta da benimsenmesi gerektiğini düşündüğü yeni bir yöntem önerisine değinilmektedir.

Makale çerçevesinde Zerkâ'nın konu ile ilgili görüşleri zikredildikten sonra "Bu Görüşlerin Değerlendirmesi" başlığında öncelikli olarak Zerkâ'nın yalnızca konunun problemli yönlerini ortaya koymakla yetinmeyip problemli noktaların çözümüne ilişkin somut öneriler sunması makalenin ehemmiyetini ortaya koyan bir husus olarak nitelendirilmektedir. Zerkâ'nın meseleye evlenme akdinin hem mahiyet hem de neticeler açısından diğer akitlerden farklı olması nedeniyle diğer akitlerde geçerli olan teorilerin aynı şekilde evlenme akdine tatbik edilemeyeceği düşüncesi, evlenme akdinde batıl-fasit ayrımı konusundaki belirsizliğin, bu kavramların klasik kaynaklarda teknik bir ayrıma tâbi tutulmaksızın kullanılmış olmasına dair tespiti ve evlenme akdindeki batıl-fasit ayrımının "şüphe" kavramı ile ilişkilendirilerek değerlendirilmesi yazarın çalışmada isabetli olarak nitelediği hususları teşkil etmektedir. Bunlarla birlikte şüphe eksenli bir bakış açısının hâkimiyeti nedeniyle evlenme akdindeki fasit-batıl ayrımının belirleyici noktası olan evlenme engellerine değinilmemiş ve bu ayrımın akit teorisi bakımından ele alınmamış olması, meselenin hem sunumu hem temellendirilmesi hem de elde edilecek neticeleri açısından olumsuz bir duruma sebebiyet vereceğinden, çalışmanın kendi içerisinde tutarlı olma niteliğini menfi yönde etkileyen noktalar olarak zikredilmektedir. Zerkâ'ya ait makalede ele alınan konunun işleyiş biçimi ile ilgili değerlendirmelerden sonra müellifin görüş ve öneriler ile ilgili değerlendirmelere yer verilmektedir. Çok yönlü olduğu sık sık vurgulanan evlenme akdindeki batıl-fasit ayrımı, makalede dar bir çerçevede ele alındığından aynı niteliklere ve neticelere sahip olmayan evlenme şekilleri aynı kategoride değerlendirilmekte ve bu durum klasik kaynaklarda mesele ile ilgili verilerin yanlış yorumlanmasına neden olmaktadır. Yazarın bu konudaki değerlendirmeleri, Zerkâ'nın meseleyi isabetli bir şekilde ele almadığını ortaya koyan örneklerle somutlaştırılmaktadır.

"Evlenme Akdinde Batıl-Fasit Ayrımına İlişkin Analitik Bir Çözümleme Denemesi" başlığını taşıyan beşinci bölümün (s. 125-155) amacının evlenme akdinde batıl-fasit ayrımı ile ilgili daha bütüncül bir bakış açısının elde edilmesi olduğu belirtilmektedir. Bu gaye ile ilk olarak bu meselenin çok yönlü ve karmaşık olmasının nedenleri izah edilmektedir. Bundan sonra klasik kaynaklarda yer alan bilgiler ışığında hususî olarak somut örnekler açıklanmaktadır. Sekiz maddede ele

alınan gayrı sahih evlenme örneklerinin neticeleri bakımından tek tek incelenmeleri ayrı ayrı zikredilmektedir. Bu bölümde tekrarların yer aldığı görülmüştür. Bu konuda açıklamalara gerek olmadığı anlaşılmaktadır. Bu bölümde akitsel özellikleri ve hükümleri bakımından farklı olan evlenme örnekleri de yazarın birinci bölümde ortaya koyduğu kavramsal çerçeveden farklı olarak ele alınmıştır. Fasit, teknik anlamda fasit, dar ve teknik anlamda fasit olmak üzere dört kategoriye ayrılmıştır. Bu kategorinin eklenmesi ile ikinci bölümde yer alan örnekleri üzerinde tatbikine yer verilmemiştir. Bu bölümü arasında tutarsızlığın olduğu görülmüştür. Tasnife eklenen "teknik anlamda fasit" kavramı ve başkasından iddet bekleyen kadınların evlenmenin "dar ve teknik anlamda fasit" neticeleri itibarıyla problem teşkil etmesiyle her iki tasnifin de evlenme akdindeki olduğu görülmektedir. Detaylı olarak ele alınarak bu bölüm sonlandırılmaktadır.

Eserde ele alınan konuların birinci bölümünde (s. 157-164) çalışmada yer alan konulara ana hatlarıyla yer verilmektedir. Bu bölümde, klasik kaynaklarda bu kavramların kullanılmış olması ve bu meselenin dar ve teknik anlamda farklılığının hangi kavramlar arasında değerlendirilmemesi, söz konusu kavramların olduğu tartışmalarını gündeme getiren örnekleri zikredilen kategorilerde şüphe doktrini bağlamında ele alınmıştır. Hanife tarafından hem de İmanî tarafından anlaşıldığı belirtilmektedir.

İslam hukukunun teknik ve kavramsal olarak meselenin bütüncül, sistematik ve t

melerde dikkate alınan kriterler yönünden önem arz etmektedir. Meselenin yalnızca teorik boyutunun ortaya konulması ile yetinilmeyip teorik bilgiler ışığında örneklerin tahlillerine de yer verilmesi konunun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olmaktadır. Eser son derece kompleks bir konuyu bütün boyutları ile ele alıp kendi içerisinde tutarlı bir sistemle meseleyi izah etmesi ve isabetli neticelere ulaşması nedeniyle alanında özgün ve güzide bir çalışma olma niteliği kazanmaktadır.

Yeryüzü Bizim Gökler Kuşlarıdır (Çağdaş Suriye Edebiyatı'ndan Öyküler)

Zekeriyyâ Tâmir, Arapça aslından çeviren: Ahmet Bostancı, Nun
Yayıncılık, İstanbul 2008

*Kübra BİLGİN**

Yüzyıllardır toplumların gündeminde olan edebiyat gelişip değişerek bu günlere geldi. Sarayda ağırlanan şairler yerlerini modern dönem edebiyatçılarına bırakmış oldu böylece. Şimdilerde şiir, roman, deneme, öykü gibi değişik kulvarlarda at koşturan kalem erbabı global bir dünyada ürünlerini vermeye devam ediyor. Amerika'daki bir edebi oluşum Türkiye'yi çok yakından etkileyip yeni bir dalgayı peşinden sürükleyebiliyor. Şüphesiz modern Türk edebiyatındaki etkilerin büyük çoğunluğu batı kaynaklı. Oysa edebiyat kervansarayının bir de doğu kapısı var. Cemil Meriç'in "eşiğinde olduğu dünyadan" aldığımız ilhamlar bizim için de yeni soluklar taşıyabilir. Çünkü edebiyat, bünyesindeki "deruni ahenk"le ister bugüne ister geçmişe ait olsun- kendisinden sonra var olacak olanların bir dibacesi gibidir. Gözler bugünlerde Ortadoğu edebiyatına biraz daha fazla çevrilmiş durumda. Çeşitli mahfillerde yapılan şiir festivallerinde, edebi buluşmalarda Arap ülkelerinden gelen şairleri, yazarları görmek mümkün. Necip Mahfûz, Nizar Kabbâni, Mahmud Derviş, Adonis Türk okurunun daha çok aşınası olduğu isimler. Oysa dünyada kendine hatırı sayılı bir yer edinmiş daha başka isimler de var. İşte bunlardan biri olan, eserleri Fransızca, İngilizce, İtalyanca, Almanca, İspanyolca ve Sırpça'ya çevrilen Zekeriyyâ Tâmir'in hikayelerinin yeni bir çevirisi daha Türkçe'de. Ahmet Bostancı'nın tercüme ettiği bu eser, müellifin daha önce yazdığı "Çağdaş Arap Edebiyatçısı Zekeriyyâ Tâmir Edebi Kişiliği ve Hikayeciliği" adlı eserini tamamlar mahiyettedir. İlk kitapla okura etraflıca tanıtılan ve yazın dünyası

incelenen Tâmir, bu öykü seçkisiyle okuyucuların karşısına çıkmış ve kabul görmüştür. Tabir-i diğerle bu kitap

Tâmir'i ilk defa tanıyan okuyucuların ilhamları için mütercim, kitaba kalem oynatan Ahmet Bostancı'nın tercih etmiştir. Zekeriyyâ Tâmir'in edebiyatçıları için birer örnek ve tutkunum. Onun kökleri damarları, üslupları, temaları, ölçüde bağlı olduğunu ve bu solukla yazmaya genel anlamda ellili yıllardan itibaren zamanla kendini özgün bir üslupla gölgesinde yatağını bulmuştur. O, her şeyi özelliğidir. Herhangi bir mekânı, bir dile çevrilmiş olsa bir şey değişmez. O, ne katılmakla beraber Borges'in "Arjantinli olurdu" dediği gibi evi belirtmek istiyoruz. Zira Zekeriyyâ Tâmir'in içinden çıktığı toplumun payı o, ahlaksızlık, siyasi baskılar, zulüm, "sedilmesi" gibi temalar şüphesiz onun esinlenmesinin bir sonucudur. O, onun hangi döneminde ne tür hikayeler çevirdiği hikayelerin hangi dönemle dönemler arasında daha net bağ

Kitap da Tâmir'in otuz tane hikayesi, şairleri, şairleri içindeki "Şamlı bir Adalet" buhran dolu günlerini yansıtır. Yazarın etkileyiciliği yakalamış perdesi altında yönetimin zulmü vurulan kelepçe: "Suç" Bu öykü ismini veren "Yeryüzü Bizim Gökler Kuşlarıdır" reddiye olarak da okunabilir. Bir unsur olarak gören zihniyet icat eden mucidin başına üşüşü, göklerin kuşlarıdır! Kapalı bir sonucunda ortaya çıkan töre/na

* SAÜ İlahiyat Fakültesi 3. sınıf öğrencisi.

Filozofların bilginin daha doğrusu doğru, yanılmaz bilginin kaynağını arayışları ve bununla ilgili farklı görüşleri dikkat çekmektedir. Filozofların bir kısmı gerçek bilginin öznen kaynaklandığını diğer bir kısmı ise nesneden kaynaklandığını savunmaktadır. Kant gibi bazıları da işin içerisine zaman ve mekan kavramlarını da katmaktadır. Yazar bu görüşlere değinirken nedenlerini de açıklamaktadır.

Üçüncü bölüm “Yapı-Çözümleyici Felsefenin Görüş Ufku: Hayat Dünya” başlığı altında sunulmakta ve on beş alt başlıktan oluşmaktadır. Başlangıçta da belirttiğimiz gibi felsefe açılımını tarihsel olarak ele alan yazar kitabın son bölümünde yeniçağ ve günümüz felsefe anlayışını ele almaktadır. Ancak bu bölümde kuramları oluşturan kavramların yapılarına inmektedir. Düşünceyi etkileyen kavramların dilsel çözümlemelerine örneklerle yer vererek okurun anlamakta zorlanmaya başladığı kısmı akıcı hale getirmeye çalışmıştır. Ön kabulleri ele alan yazar, bunlardan kurtulmadıkça asıl felsefeden söz etmenin mümkün olmadığından bahsediyor. Felsefe düşüncemizi sorgulanmamış ön kabullerle başlatmanın felsefeye aykırı olduğunu anlatmaya çalışıyor.

Yazar eseri felsefeye adım atma gayretinde olan kimselere yardım etmek amacı ile yazdığını belirtirken eserin dilindeki felsefi ağırlığı daha anlaşılır kılmayı nendense geri plana atmış gibi görünüyor. Özet olarak sunduğu felsefe tarihini kavramların anlaşılma gücünün içerisinde tamamlamaya çalışmaktadır. Bu açıdan eser felsefeye aşina olanların daha rahat anlayacağı bir üslupla, felsefenin içerisinde olmayanların yani felsefeye merak salanların ise zihinlerini biraz yoracak tarzda kaleme alınmış. Ancak eser bilginin kaynağı olarak her filozofun farklı düşüncesinin sebeplerine inmek açısından, insanların da düşüncelerinin temellerini oluşturan ön kabulleri ele alışı yönünden okunabilecek bir yapıttır. Bu tarihsel seyrin akışını bilmek önümüzü görmek açısından ehemmiyet arz etmektedir ki eseri geçmişe kapı aralayan bir giriş olarak görebiliriz.

İbn Arabî’de Sembolizm

Tahir Uluç, İnsan Yayınları, 2007, 327 s.

*Adnan CENGİZ**

Bir hayat boyu süren mistik ve entelektüel çabaların ürünlerini diğer insanlarla paylaşmakta oldukça cömert davranan İbn Arabî, anlaşılması en güç velilerden

birdir. Bunun sebeplerinden e birçok sembol kullanmış olması

İbn Arabî’nin düşüncesi ile k bulundurmada, onun fikirleri ta

İbn Arabî’de sembolizm başla referans alınarak hazırladığı dok

Bu çalışmada, İbn Arabî’nin 1 gi üç sembol üzerinde durulur. B

Birçok sufi gibi İbn Arabî de aşmak için sembolik dil kullan müritleri için bile eserlerini ve fi durum günümüze kadar ulaşmış

Yaşanan halin kişiye münhas düşüncesini tek bir esrinde siste çoğu kez de kendi mistik felsefe düşüncenin anlaşılması zorlukla dikkat çekmekte ve İbn Arabî’nin da sembollerle hakikatler arasına İbn Arabî düşüncesini anlama anlamlarını ortaya çıkarmak öne

Şeyh-i ekber’in düşünce siste zar, İbn Arabî’nin en sık mürac incelemektedir.

Araştırmacı özellikle mistisiz ilişkisine, sufinin şahsına özel bir bunun sembollerle ifadesine sem olarak değinmiştir. Ardından di mistik şahsiyet, İbn Arabî’yi diğ dil stratejisi takip ettiği gibi ko konmasa da onun tarafından sist felsefesiyle ilişkisi de bu kısımda

Birinci bölüm’de İbn Arabî’n nunla bağlantılı olarak berzah, h

* Sakarya Ünv. Sos. Bil. Enst. İslam Felsefesi Yüksek Lisans Öğrencisi

fiillerinin nisbeti, kalp gibi konuları aktarmada tercih ettiği ayna sembolizmine yer verilmiştir.

Ayna, Tanrı-âlem ilişkisinde hakikat ile sûret arasındaki ilişkiyi en güzel ifade eden sembollerden biridir. Aynadaki görüntü, tam olarak şahıstan başka da değildir. Dolayısıyla görüntü, şahıs olmasa da şahıstan ayrı ve müstakil bir varlık da değildir. Benzer biçimde âlem, Tanrı özdeş değildir ve fakat tanrı'dan müstakil bir var oluşa da sahip değildir.

İkinci bölümde, İbn Arabî'nin düşünce sisteminde sıkça kullandığı bir diğer sembol olan harf konusuna değinilmiştir. Tanrı'nın zâtında potansiyel olarak bulunan isim ve sıfatların çokluk âlemine zuhuru, ilâhi nefes ve neticesinde amâ sembolüyle anlatılmaya çalışılmıştır.

Harfler ve kelimeler, amâdan sonraki aşamada ortaya çıkmaktadır. Harflerin sıfatları ve var oluş karşılıkları, yaratma ve konuşma, alfabetik harfler, varlık mertebeleri bu bölümün konuları arsında yer almaktadır. Özellikle kelimelerde bil kuvve var olan ve tevhid-i sembolize eden bir rakamının, hem şekilsel, hem de çokluk içerisindeki tekliği, rakamların nüzul ve tekrar bir'e uruc'u rakamlara ve harflere yansıtılarak güzelce resmedilmiş.

Üçüncü bölümde İbn Arabî'nin varlık felsefesi, Tanrı-âlem ilişkisi, sudur nazariyesi, mümkünlerin statüsü bilgi felsefesi, ruh ve nefis konularını aktarmada kullandığı ışık sembolüne değinilmiştir.

Vahdet-i vücûd düşüncesinde varlık ve yokluk iki zıt kategoridir. İbn Arabî, bu ontoloji tasarımı ışık sembolüyle açıklar. Varoluş ışık, mutlak yokluk ise karanlıktır. Mümkün varlık konumundaki âyân-ı sâbite ise gölgedir. Zira gölge tam olarak ne ışık ne de karanlıktır. Diğer yandan kendisinde hem ışık ve hem de karanlığı bulundurur. Bunlar dış âlemde var olan eşyanın, Allah'ın ilmindeki hakikatleri olup hariçte mevcut değildirler. Bir başka ifadeyle bunlar Allah'ın ilminde sabit olan yoklardır. Âyân-ı sabitenin dış âleme nazaran varlığı yoktur. Kendilerine aitmiş gibi görünen varlıklar aslında Hakk'ın zuhur etmiş varlığıdır; gerçek değil gölge varlıktır. Âlem, Tanrı'dan zuhur etmiş olmasına rağmen, mahiyet itibarıyla Tanrı ile aynı değildir. Mümkün varlıklar önce yok iken sonradan Tanrı'dan sadır olmuştur; fakat bu sudur, parçanın bütünden ayrılığı gibi bir var oluş değildir. Zira öyle olacak olsa, eşya varlıktan varlığa çıkmış ve böylece ezelde kendisiyle kaim bir varlığa sahip olmuş olması gerekir. Varlıkların ışık sembolüyle

anlatımı ve şeylerin varlık alanının bakımından ilişki biçimleri konu

Netice itibarıyla, İbn Arabî'nin büyük emek mahsulü olduğu bu yazarı kutlamak gerek, ayrıca bu diğer semboller de kapsayacak şekilde anlaşılmasına katkı sağlayacağı, ve meraklıların işini kolaylaştıracağı

İslâm Düşüncesi

Muhammed İkbâl, çev. Yusuf

Adnan CENGİZ*

Çağımızın en büyük Müslüman düşüncesinin yeniden inşası kitaplarının yanı sıra şiir sanatının tinin yaşadığı zihni buhranın, kendisinden sonraki düşünürler geleneğinin gereği gibi anlaşılma nedeniyle tanıtımını yapacağımız lelerinden derlenerek oluşturulan bir şekilde özetleyen ve tartışan bir kriz yaşadığı bir zaman diliminin fikri bunalımının nasıl aşılabileceğine dair özgün ve ufuk açıcı ana kısım, on beş bölüm ve indel

Birinci bölüm İslâm'da Siyaset siyasi düşüncenin arka planını İslâm edinen sureci tahlil etmekte hilâfîmiş monarşi olarak adlandırmak gruplardan Şia'nın siyaset teorisi

* SAÜ Sosyal Bilimler Enst. İslam

de İslâm-öncesi İran düşünce geleneği ile harmonize edilmiş sisteme bağlamaktadır.

İkinci bölüm İlâhî Hükümrânlık Hakkı başlığı ile verilmekte olup, bu bölümde İkbâl, ilâhî hükümrânlık hakkının ne demek olduğunu ortaya koymaya çalışıyor ve şöyle devam ediyor: İlâhî hükümrânlık hakkı veya iddiası, bütün maddî ya da psikolojik payandaların ve sahneleme işlerinin üstünde bir iddia olmak zorundadır. Bu hakkı hakkıyla tahakkuk ettirebilmek için, altınlara da, kasaturalara da ihtiyaç duyulmamalıdır. Ayrıca diğer insanlarda bir kutsanmışlık duygusu uyandırmak için bir takım psikolojik oyunlara da başvurulmamalıdır. Orduya, hazineye, hapishaneye ve polise ihtiyaç duymadan tahakkuk ettirilebilecek bir hak olması ilâhî hükümrânlık hakkı. Yukarıda belirtilen özelliklere sahip tek liderin Yüce Peygamberimiz olduğu gerçeğini dillendiriyor ve şu hakikatleri ifade ediyor; O yetim bir çocuktu ve bütün yozlaşmış, çürümüş, yozlaştırıcı ve çürütücü güçlerin her taraftan çözülmelerine, patır patır dökülmelerine imkân tanıyan esaslı bir mücadeleye, bir var oluş iddiasına tek başına baş koymuştu O, İnsanları sindirmek, bastırmak, kendisine boyun eğdirmek için herhangi bir orduya sahip olmak yerine, tam tersine, kendi üzerine gelen, kendisine karşı savaşılan bir orduyla karşı karşıyaydı. Hicaz yöresindeki, Arabistan yarımadasındaki bütün bir millet, O'nun kökünü kazımak için seferber olmuştu. Ama yine de, hükümrânlığı altına girenler de bu insanlar olmuştu sonunda. İnsanlar hükmetme İlâhî hükümrânlık hakkı bütün manasıyla tastamam bu idi işte diyerek hakikati haykıran İkbâl'in, bu makalesiyle hem özü hem de derinliği açısından özgün bir metin ortaya koyduğunu söyleyebiliriz.

Üçüncü bölümü yazarımız Ahlâkî ve Siyasî Bir İdeal Olarak İslâm başlığı ile vermekte olup, bu bölümde İkbâl, çeşitli inanç sistemlerinin ahlâkî değerlerini ve siyasi bakış açılarını tartışmaktadır. Makalesinin sonunda İslâm'ın tek ve parçalanamaz bir bütün olduğunu, İslâm'da etrafı kalın duvarlarla örülmüş, dinî kast sistemi oluşturan mezhepçilik taassubunun ve ayrılıklara yol açacak, parçalanmalara neden olacak asabiyetin İslami bir anlayış olamayacağını ifade etmekte.

Dördüncü bölüm Derunî Hayat Terkibi başlığı ile verilmekte. Bu bölümde derunî hayat terkinin ancak hayatı bütün yönleriyle ihata edecek, bir sentez gerçekleştirecek bağımsız bir bütün olarak insanın yeniden keşfiyle mümkün olacağını belirtmektedir.

Beşinci bölüm Müslüman Cemaati başlığı ile verilip, bu cemaatle kastedilenin sosyolojik cemaat örneği olduğu bu yönüyle Müslüman cemaatin diğer topluluk-

lardan ayrıldığını, zira bunun bunun ulusal dil birliği, ulusal anlamına gelmediği, millilikten tadır.

Altıncı bölüm Müslüman De İslâm demokrasisinin çeşitli me dir. İslâm demokrasisi, her insan sunduğu imkânların da, belli bir kete geçirilebileceği varsayımına bir malzemeden, İslâm, en asil hâdığını ifade etmektedir.

Yedinci bölüm Doğu'da kadın İslâm'da kadın hakları Hristiyan kadının kadınsılık özelliğinin y İslâm'da ki mahrem anlayışıyla denildiği bunda kadını gizem güçlerin bu özelliğe sahip olduğu

Sekizinci bölümde Müslüman Çağrısı şeklindeki başlık yer al kültürleri içerisinde en genç kültür genelde sathî ve yetersiz oluşu İ maktadır. Bunun için hem Batı kültür tarihçilerine ihtiyaç var. I gün ışığına çıkarabilmeleri için f kir.

Dokuzuncu bölüm Cismanî D dirilişin cismanî olacağını ilmi ve

Onuncu bölüm İslâm ve Mist girişinde Helenistik-Pers mistisiz İslâm'ın kendi kendisini mistifiy ifade ediyor. Bölümü Müslüma belirterek tamamlıyor.

On birinci bölüm Mutlak Bir bir bakıma bir önceki makalenin

olmadığını açıklayan yazar şu ifadelerle yer veriyor: “Hâlbuki siyaset felsefesi, belli bir dönemden itibaren söz konusudur. Siyaset felsefesi insan zihninin bir ürünü olarak siyasi bir düşüncedir. Bu anlamda her siyaset felsefesi bir siyasi düşüncedir, ama her siyasi düşünce bir siyaset felsefesi değildir” yazarın burada siyaset felsefesinin siyasal düşünceden farkı ortaya koyduğu görülmektedir. Bu başlığın sonunda siyaset felsefesi yazarlarının siyaset felsefelerini çeşitli açılardan sınıflandırdıkları böylece tek bir siyaset felsefesinden söz edilemeyeceği sonucuna varılıyor.

Siyaset felsefesinin problemleri derken bu başlık altında bütün problemlerin irdelediğinden, insanların siyasal yaşamından kaynaklanan bütün sorunların felsefesini yaptığı belirtilerek üzerinde en çok durulan sorunlara değiniliyor. Siyaset tarihinin tarih boyunca en kapsamlı konuları olarak, Devlet, devletin menşei ve görevleri, Kim yönetecek? Nasıl Yönetilecek? Egemenliğin kaynağı, Birey Devlet ilişkisi gösterilerek bölüm sonlandırılıyor.

İkinci bölüm’e yazar, Jaspers’in hayatıyla başlamaktadır. Jaspers’in hayatında yeri olan üç önemli insandan söz edilirken. Kendi ifadesiyle: “Ben başarıyı kendi soylulukları içinde sevdiğim insanlara borçluyum” dediği insanlar, Ernst Mayer, Gertrud Mayer ve Max Weber olarak ifade edilmiş.

Bölümde ayrıca Hitler’in iktidar olduğu 1933 sonrasının Jaspers’in hayatında zorlu bir dönem olduğu dile getirilmiş. Naziler döneminde oldukça sıkıntılı günler geçiren Jaspers. Nazilerden kurtuluşu şöyle ifade etmektedir, “Nazi devletini parçalayan müttefikler aracılığıyla Naziler yenilgiye uğratıldı ve Almanların kurtuluş sağlandı” Almanya’nın Nazilerden kurtuluşu Jaspers’in özgürlüğüne tekrar kavuşması anlamına gelir. Bundan sonra hayat Jaspers için normalleşir.

Jaspers’in hayatı boyunca birçok düşünürden etkilendiği belirtilirken, Kant’ı bunların başında zikredilmektedir. Ayrıca en çok etkilendikleri arasında Kierkegaard ve Nietzsche bulunduğu da ifade ediliyor.

Jaspers ve Egzistansiyalizm başlığı altında Jaspers’in, egzistansiyalizm yerine “egzistans felsefesi” terimini ısrarla kullandığı anlatılmaktadır. Ona göre bu kavram kendi felsefesini daha iyi ifade eder. İnsani yaşantıyı felsefenin asıl konusu olarak ele alan, bu konuda geleneksel felsefeyi eksik ve hatalı bulan egzistansiyalist felsefedir. Jaspers’in Egzistans felsefesini insan üzerine tekrar düşünme ve insan olmanın felsefesidir şeklinde tanımladığını görüyoruz.

Jaspers’in Felsefesi varoluş felsefesi olarak adlandırılmaktadır. Bu alanı üç sacayağı üzerine kurar. Felsefi Dünya Yönetimi, Varoluşun Aydınlanması ve Metafi-

zik. **Dünya’yı** içinde oturduğu sağlayan ev gibi bakar. Dünyayı Jaspers, dünyanın sonsuz olduğunu sonlu olabileceğini belirtir. Jaspers, insanın hiçbir zaman “insanın soylu bir varlık olduğunu” fından incelenen yanını “dasein” kendisini daseinin içinde aşmak yerde durmaz, yoluna devam edeceğini aradığını bulduktan sonra tekrar

Varoluşu inceleyen alanın adıdır. Jaspers, Varoluş aydınlanması olarak tanımlar. Felsefe yapmak

Jaspers, İnsanın “sınır durumu” mesini sağladığını belirtiyor. Zamanlı durumları, ölüm, acı çekme, mücadele Jaspers’e göre **özgürlük** ancak Tanrı insanların hiçbir zaman kendi kurtuluşu hoşgörünün yolunu açan birliktir. Tanrılanmaktadır. **Tarihsel bilinç**, a tarihsel olduğu bilinciyle ulaşabilir.

Aşknlık, konusunda Jaspers, Tanrıya bağlıdır. Burada yazar Mevlana’ya atıfta bulunuyor. Başka bir şeysin sen / Balçık dökülür örnek gösteriyor, sonra devamla “gelmişizdir ve kökenimiz orada” Tanrı’ya dönük O’nunla bağlantı bölümde dile getirilmektedir.

Jaspers felsefeye özgü inanç sonludur ve yetersizdir, insan aradığı gerçekliğin Tanrı ile varoluş aradığı kanıtlanması ile ilgili olarak da şunu mesisi yalnız şunu gösterir, Kanıtlanırsan nesne olur. Ona göre de inanca

kanıtlar, kanıtı ileri sürenlerin Allah'ın varlığı hakkındaki inançlarını aklileştirme çabasıdır.

Üçüncü bölüm, Siyaset ve siyasal kurumlar ana başlığı ile ele alınmaktadır. Bu bölüm, Siyaset, Toplum, Devlet, İnsanlığın Geleceği alt bölümlerine ayrılmış bulunmaktadır.

Siyaset başlığında Jaspers'in, varoluşu özgürlükle, özgürlüğü de iletişimle temellendirerek, kişinin de ancak başkalarıyla iletişim kurarak kendisi olabileceğini ileri sürdüğü belirtilmektedir. Ama bunların olması ve bireyin kişiliğini bulması için, gerekli olan en temel unsurun ise politik özgürlük olduğunu ve tarihteki büyük düşünürlerin bu nedenle siyasetle ilgilendiğini belirterek siyaseti zorunlu gördüğünü ortaya koymaktadır. Siyasete ilgi duymanın, siyaset felsefesi yapmanın gerekliliğine, kendinden önceki filozofları da kanıt olarak göstermektedir.

Filozof, insanın mevcut durumunun ve geleceğinin de siyaset tarafından belirleneceğini, "bütün geleceğimiz politik ve pedagojik faaliyetlere bağlıdır" şeklinde dile getiriyor. Siyaset başlığı, siyasi suç, siyaset ve felsefe, siyaset ve ahlak alt başlıklarında ele alınmış. Siyasi suç başlığında Jaspers İkinci Dünya savaşında ve ondan önce Hitler'in egemenliğine giden yolda Alman halkının politik sorumluluklarını yerine getirmeyerek suç işlediklerini iddia ediyor. Siyaset ve felsefe başlığı altında, birey bilincini geliştirme, onu özgürleştirme görevini felsefeye yüklüyor. Siyasette felsefe ne işe yarar? Sorusuna Jaspers, o en azından insana kendini aldatmamayı öğretir; dünyadaki uyuşukluğu sarsar, ama bu felaketi kaçınılmaz telakki eden düşüncesizliği de önler, çünkü ne olacaksa, bizim yüzümüzden olacaktır. Şeklinde cevap vermektedir. Ona göre, felsefe, insanın "suç"tan kurtulmasını sağlayacak değişim için de siyasete katkı sağlayabilecek bir etkinliktir. Çünkü düşünüş tarzını değiştirebilecek olan sadece odur. Böylece felsefe siyasi dönüşümün de aracı olmaktadır. Siyaset ve ahlak konusuna değinirken, siyaset ile ahlak arasında bir ayrım olmadığını vurguluyor. Yazar burada siyaseti ahlaktan ayırmayan siyaset filozofları geleneğine Jaspers'in de dahil edilebileceğini belirtmektedir.

Toplum, insanın varoluşunu güven altına alabilmesinin şartlarından biri olarak görülmekte olup, insanın içinde yaşayacağı bu toplum, niteliklerine göre iki farklı kavramla ifade edilmektedir. Bu kavramlardan birisi yığın, diğeri akıllı topluluk olarak belirtiliyor.

Devlet başlığı ele alınırken, insanın her varlıktan daha güçlü olmasının aynı zamanda daha iyi olduğu anlamına gelmediği, bilakis onun tahripkar oluşunu

ifade ettiği belirtiliyor. O halde elzemdir. Birey yalnız başına olmak lükle insanın bağlantısını iki otomatik "dın" değerinin "devlet" olduğu devlet, insanın temel bir gereksinim meşru güç kullanma tekeline sahip yapan, toplumun düzenini sağlama şekilleri olarak, Totolitarizm ve başlıkların ilkinde, faşizm ve s eğitim, siyasi özgürlük, siyasi partiler tilmiş.

Jaspers yöneticilerin görev ve let adamı ve kötü devlet adamı b getiren iyi, bu işlevlerini yerine olma soyluluğuna yükselten dev dir.

Jaspers, **insanlığın geleceğini** konuyu açar. Dünya barışına do lük olarak gerçekleşecek mi? C sürdürülebilir bir barışa bağlı o insan soyluluğuna yakışır ve ister

Sonuç olarak, Hasan Çiçeğin olan siyaset felsefesinin sorunları ruş. Eserde Jaspers'in varoluş fel açıklanmaktadır. Hitler dönemi vurgulanarak Jaspers'in insanlık lamda Jaspers'in demokrasiye ka eserlerinden sadece üçünün Tü yapılan bu çalışmanın önemini d

Usûl 2007 Yılı Yazı İndeksi

- ✦ ADSOY, Şerefettin, Bayram Ali Çetinkaya, Sayıların Gizemi ve Tasavvufun Dinamikleri, sy. 7. s. 195-197.
- ✦ ADSOY, Şerefettin, Fatih Toktaş, İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri, sy. 7. s. 202-204.
- ✦ AKIN, Nimetullah, Delâ'ilu'n-Nübüvvenin İşlevselliği Üzerine, sy. 8. , s. 47-70.
- ✦ AKKUŞ, Süleyman, İbn Haldûn'un Kelâm İlmine Yaklaşımı ve Yönelttiği Eleştiriler, sy. 8., s. 109-138.
- ✦ ARSLAN, Gıyasettin, İbni Haldun'un Mukaddimesi'nde Kur'an İlimleri ve Tefsir Usulü, sy. 8., s. 71-108.
- ✦ AYDEMİR, Halis, The Reliability Coefficient (H) Of Mūsā B. Anas B. Mâlik: An Application For The Theory Of Hadith Transmission System Based On Probability Calculations, sy. 7. s. 61-106.
- ✦ AYGÜN, Abdullah, Şâtıbî'nin Kur'an'ın Ümmîliği ve İlmi Tefsir Görüşleri Üzerine Bir Değerlendirme, sy. 7. s., 157-168.
- ✦ BİLGİN, Kübra, Ahmet Bostancı, Çağdaş Arap Edebiyatçısı Zekeriya Tâmir (Edebi Kişiliği& Hikâyeciliği), sy. 7. s. 205-210.
- ✦ BİLGİN, Kübra, Zekeriyyâ Tâmir, Yeryüzü Bizim Gökler Kuşlarıdır (Çağdaş Suriye Edebiyatı'ndan Öyküler) (Çev. Ahmet Bostancı), sy. 8., s. 215-217.
- ✦ BÜYÜKKARA, Mehmet Ali, Dinî Grup Yapılarında Dine İlişkin Muhtemel Anlama ve Temsil Sorunları, sy. 7. s. 107-136.
- ✦ CENGİZ, Adnan, Muhammed İkbâl, İslâm Düşüncesi, (Çev. Yusuf Kaplan), sy. 8., s. 222-226.
- ✦ CENGİZ, Adnan, Tahir Uluç, İbn Arabî'de Sembolizm, sy. 8., s. 219-222.
- ✦ CESUR, Ahmet, Hasan Çiçek, Karl Jaspers'in Siyaset Felsefesi, sy. 8., s. 226-230.
- ✦ CİHAN, Ravza, H. Mehmet Günay, Evlenme Akdinde Batıl-Fasit Ayırımı, sy. 8., s. 209-215.

- ✦ ÇAPAK, İbrahim, İbn Hazm
- ✦ GELDER, Geert Jan van, Çir
- ✦ GÜNEY, Adem, Ahmet Erko
- ✦ GÜNEY, Adem, Mehmet Vu
- ✦ KAHRAMAN, Hüseyin, Ha
- ✦ KAHRAMAN, Ferruh, İslâ
- ✦ KAHVECİ, İhsan, Murat Sül
- ✦ KARADAŞ, Çağfer, İslam I
- ✦ KARAKAHYA, Kübra, Erku
- ✦ KAYNAR, Nilgün, Eski Yun
- ✦ KEVSERÎ, Muhammed Zâhi
- ✦ PAÇACI, İbrahim, Klonlama
- ✦ TOKER, İhsan, Kadınların
- ✦ YAMAN, Ahmet "İstihsan" N

YAYIN İLKELERİ

- * Usûl Dergisi, hakemli, uluslar arası bir dergi olup senede iki defa çıkar.
- * Dergide İlahiyat alanında, daha önce yayımlanmamış telif ve tercüme makaleler, yabancı dillerde yayımlanmış makale çevirileri, orijinal metin neşirleri, sadeleştirmeler, kitap, tez, konferans ve sempozyum değerlendirmeleri ile ilmi röportajlar yayımlanır.
- * Dergide yayımlanması istenen çalışmalar posta ya da e-mail yoluyla yayın kuruluna ulaştırılmalı, tercümelerin ayrıca orijinal metinleri de gönderilmelidir. Gönderilen çalışmayla birlikte yazarın adı, akademik unvanı, ilgili olduğu kurum, yazışma adresi, telefon numarası ve e-mail adresi belirtilmeli, ilk defa yazı gönderenler kısa özgeçmişlerini de ilave etmelidirler.
- * Gönderilen çalışmalar yayın kurulunca uygun bulunduğu takdirde, telifler iki, tercümeler ise bir hakeme gönderilir. Telif makalelerde raporlardan birinin olumsuz olması halinde yayın kurulu çalışmayı yeni bir hakeme daha gönderir ve bu hakemin raporuna göre hareket eder. Her sayıda sayı hakemleri yayımlanır.
- * Dergiye gönderilecek makalelerin 7500 kelimeyi, kitap, tez, konferans ve sempozyum değerlendirmelerinin ise 1500 kelimeyi geçmemesi gerekir.
- * Çalışmalar A4 kağıda 12 punto ve 1,5 aralıklı olarak biçimlendirilmelidir.
- * Makalenin İngilizce başlığı, 100–150 kelime arası İngilizce özeti ve 3-5 Türkçe ve İngilizce anahtar kelimesi makaleye eklenmelidir.
- * Dergide makalesi yayımlanan yazara telif ücreti ödenir.
- * Çalışmalarda TDV İslam Ansiklopedisi'nin imla ve transkripsiyon kuralları kullanılmalıdır. Kelimelerin imlasında metin boyunca birlik sağlanmalıdır. Dipnotlarda eser isimleri ilk geçtiği yerde tam künyeleri ile verilmeli, sonraki yerlerde uygun biçimde kısaltılmalı, çalışmanın sonuna bibliyografya konulmamalıdır.
- * Dergide yayımlanan çalışmaların dil, bilimsel içerik ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

Kitap Tanıtımları İçin Kılavuz

- * Her tanıtım kitabı kısaca özetlemeli, kitabın önemini belirtmeli ve kitabın içeriğiyle ilgili yapıcı değerlendirmelerde bulunmalı. Tanıtımda kitabın beğenilen ve beğenilmeyen yönleriyle ilgili görüş belirtilmeli. Yazarın ilgi ve uzmanlığının tanıtımda yansımaları önemlidir. Eleştiriler kişiselleştirilmeden yapıcı olmalıdır.
- * Kitabın okuyucu kitlesi ile ilgili yorum faydalı olabilir: Kitap genel okuyucuya mı hitab ediyor yoksa sadece uzmanları mı ilgilendiriyor? Kitabın, aynı konuyla ilgili diğer eserlerle karşılaştırıldığında daha iyi mi yoksa daha kötü mü olduğu söylenebilir? Kitap ders kitabı veya yardımcı ders kitabı olarak kullanılabilir mi?
- * Tanıtımlar 1000–1500 kelime uzunluğunda olmalıdır.
- * Tanıtımı yapılan kitap, başlıkta aşağıdaki örnekte olduğu gibi gösterilmelidir:

İSLAM AHLÂK TEORİLERİ

MACİD FAHRİ, (Çev. Muammer İSKENDEROĞLU, Atilla ARKAN),
Litera Yayıncılık, İstanbul, 2004, 330 s.

Mustafa
Çukurova Ün. İlahiyat Fak.
ozturkm@

Ahmed
Ankara Ün. İlahiyat Fak.
unsal@divinity.ank

M. Salih
Uludağ Ün. İlahiyat Fak. Fethiye
(224)
msalihkumas@ho
CAN
Tevhid A
Onsekiz Mart Ün. İlahiyat Fak. ÇAN
tayengin@ho

Kâşif Ham
Gazi Ün. İlahiyat Fak.
(364)
hamdi@
DIY
Mehm
Dicle Ün. İlahiyat Fak. DIY.
(412) 248 80
bilenmehmet@ho

Cev
Fırat Ün. İlahiyat Fak.
ckilic@f

El
Abdülva
Atatürk Ün. İlahiyat Fak. El
abdulvahabozsoy@ho

Bilal
Süleyman Demirel Ün. İlahiyat Fak.
bgokkir@ilahiyat.

İS
Muhamm
Marmara Ün. İlahiyat Fak. İS
(216) 651 4
m_abay@ho
İS

Necmettin
İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İS
(212)
ngokkir@ho