

Dicle İlahiyat Dergisi

مجلة كلية الإلهيات بجامعة دجلة

CİLT: XXII, SAYI:1 2020



DİCLE İLAHİYAT DERGİSİ • CİLT: XXII • SAYI: 2020/1



DİCLE İLAHİYAT DERGİSİ

CİLT: XXII • SAYI: 2020/1

Yayınlanma Tarihi: 29.09.2021

DİYARBAKIR / 2021

DİCLE İLAHİYAT DERGİSİ

E-ISSN: 2667-6273 CİLT: XXII • SAYI: 2020/1 YAYIN NO: 54

D.Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİ KURULU

DİCLE ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ ADINA SAHİBİ

PROF. DR. H. MUSA BAĞCI

DERGİ EDITÖRÜ

DOÇ. DR. HAYREDDİN KIZIL

EDİTÖR YARDIMCILARI

ARŞ. GÖR. FARUK EVRENK

ARŞ. GÖR. ÜSAME BOZKURT

SORUMLU YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ

DOÇ. DR. ABDULKERİM ÖNER

YAYIN KURULU ÜYELERİ

PROF. DR. METİN BOZAN

PROF. DR. MEHMET BİLEN

PROF. DR. CANAN SEYFELİ

PROF. DR. M. CEVAT ERGİN

DOÇ. DR. NECMİ DERİN

DOÇ. DR. DAVUT IŞIKDOĞAN

DOÇ. DR. ABDURAHİM ALKIŞ

DOÇ. DR. HACİ ÖNEN

DOÇ. DR. İHSAN AKAY

DR. ÖĞR. ÜYESİ ABDUSAMET KAYA
PROF. DR. ABDALLAH İBRAHİM ABDEL-HALİM ZAİD ALKİLÂNİ

DR. ÖĞR. ÜYESİ AZAD SAİD SEMU
DR. ÖĞR. ÜYESİ ÂMAD KAZİM MUHAMMED SALİH
MİZANPAJ & TASARIM
ARŞ. GÖR. ÜSAME BOZKURT

ALAN EDİTÖRLERİ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ALAN EDİTÖRLERİ
HADİS - DR. ARŞ. GÖR. TANER KARASU
İSLAM HUKUKU-DR. ARŞ. GÖR. İMRAN HÜSEYİN ÇELİK
TEFSİR - DR. ARŞ. GÖR. HÜSEYİN ZAMUR
ARAPÇA - ARŞ. GÖR. CENNET ASANA
KELAM - ARŞ. GÖR. AHMET AKDENİZ
TASAVVUF - ARŞ. GÖR. ABDULMELİK İBRAHİMOĞLU
KIRAAT VE KURAN-I KERİM - DR. ÖĞRETİM GÖREVLİSİ LOKMAN ŞAN
MEZHEPLER TARİHİ - DR. ÖĞR. ÜYESİ HALİDE RÜMEYSA KÜÇÜKÖNER

İSLAM SANATLARI VE TARİHİ BÖLÜMÜ ALAN EDİTÖRLERİ
DR. ARŞ. GÖR. SACİDE AKCAN
DR. ARŞ. GÖR. ÖMER GÜNAN

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BÖLÜMÜ ALAN EDİTÖRLERİ
DİN FELSEFESİ - DR. ÖĞR. ÜYESİ EMİNE GÖREN BAYAM
DİN EĞİTİMİ - DR. ARŞ. GÖR. FATİH ÖZKAN
DİN SOSYOLOJİSİ - ARŞ. GÖR. FARUK EVRENK

DİNLER TARİHİ - ARŞ. GÖR. DİLEK ÖZBEY TAN

MANTIK - ARŞ. GÖR. ALAATTİN TEKİN

İSLAM FELSEFESİ - ARŞ. GÖR. AHMET PEKAYDIN

DİN PSİKOLOJİSİ - ARŞ. GÖR. MERVE ZEYBEL

DİL ALAN EDITÖRLERİ (ARAPÇA)

DR. ÖĞR. ÜYESİ ORHAN CANPOLAT

DR. ÖĞR. ÜYESİ M. MUHAMMED NASSAN

DİL ALAN EDITÖRLERİ (İNGİLİZCE)

DR. ÖĞR. ÜYESİ ESRA ASLAN

DR. ÖĞR. ÜYESİ EMİNE GÖREN BAYAM

DR. ÖĞR. ÜYESİ HALİDE RÜMEYSA KÜÇÜKÖNER

ARŞ. GÖR. FARUK EVRENK

KİTAP KRİTİĞİ ALAN EDITÖRÜ

ARŞ. GÖR. ABDULMELİK İBRAHİMOĞLU

EDEBİYAT ALAN EDITÖRÜ

DOÇ. DR. MUSTAFA UĞURLU ARSLAN

TARİH ALAN EDITÖRÜ

DR. ÖĞRETİM ÜYESİ ABDULLAH CENGİZ

EĞİTİM ALAN EDITÖRÜ

DR. ÖĞRETİM ÜYESİ ZAKİR ELÇİÇEK

İçindekiler

01

Abdullah Temizkan

**Şirbînî'nin Sûrelere Göre Besmele
Tefsiri**

16

Abdurrahim Kızılşeker

**Bilime Aykırı Olduğu İddia Edilen
Bazı Âyetler ve Bunların
Değerlendirilmesi**

52

Fidan Orhan

**Muhammed et-Tâhir b. Âşûr'un
en-Nazaru'l-Fesîh İsimli Eseri ve Bu
Eser Özelinde Hadis Yorumculuğu**

82

Leyla Kozan

**Korunmaya Muhtaç Çocukların
Psiko-Sosyal Sorunlarına
Din Eğitimi Çözümü**

108

Faruk Kazan

Mollâ Câmî'de Dil-Zihin İlişkisi

ARAŞTIRMA MAKALESİ

ŞİRBÎNÎ'NİN SÛRELERE GÖRE BESMELE TEFSİRİ

Abdullah TEMİZKAN*

Öz

Şâfiî fakih ve müfessir Hatîb el-Şîrbînî (ö. 977/1570), *es-Sirâcü'l-Münîr* adlı tefsirinde bismelenin Kur'ân sûrelerinin başında yer alan müstakil bir ayet olduğu görüşünden hareketle besmeleyi her sûrenin mahiyetine göre tefsir etmiştir. Fıkîhî bakışın güzel bir örneği olan bu yaklaşımın arka planı, yöntemi ve tatbiki makalemizin ana konusunu teşkil etmektedir. Şîrbînî'nin, sûrelerin temel konularını dikkate almakla birlikte daha çok sûrelerde yer alan ilâhî sıfat ve fiiller üzerinden geliştirdiği yorumlarla bismelenin anlam zenginliğini ortaya koymak bu çalışmanın bir diğer hedefidir.

Anahtar Kelimeler: Tefsîr, Besmele, Esmâ-i Hüsnâ, Hatîb el-Şîrbînî, Fıkıh

AL-SHIRBÎNÎ'S INTERPRETATION OF BASMALA ACCORDING TO
SURAHS

Abstract

al-Khatib al-Shirbînî, Shafiî jurist and commentator (d. 977/1570), interpreted the basmala as according to the content of each surah in his tafsir *es-Siracu'l-Munîr*, based on the view the basmala is an independent verse at the beginning of the Qur'anic surahs. The background, method and application of this approach, which is a good example of the fiqh view, constitute the main subject of our article. Another aim of this study is to reveal the richness of the basmala with the interpretations that Shirbînî developed over the divine attributes and verbs in the surahs while taking into account the surahs.

Keywords: Tafsîr, Basmala, Asmâ al-Husnâ, al-Khatib al-Shirbînî, Fiqh

GİRİŞ

Tefsir uleması Kur'ân'ı anlama ve yorumlama faaliyetlerini ait oldukları düşünce dünyasına göre yapmıştır. Zira insan beslendiği kaynaklar muvacehesinde düşünür ve bu düşüncelerini de söz konusu kaynaklara göre dile getirir. Bu durumu İslamî ilimlerin tamamında görmemiz mümkündür. Özellikle bir mezhebe müntesip olup bu konuda mezhebin görüşleri doğrultusunda ahkâm ayetlerini açıklayan âlimlerin gayretleri neticesinde müstakil Ahkâmü'l-Kur'ân ilmi ortaya çıkmıştır.¹ Kendi mezheplerinin zaviyesinden Kur'ân ayetlerini açıklayan ulema zengin bir literatürün oluşmasına sebep olmuştur. Kur'ân tefsirinde mezheplerin görüşlerine yer vermeyi şiddetle eleştiren bazı modern dönem tefsir ekolleri, bu ameliyenin Kur'ân'ın mesajlarına perde olduğu ileri

* Dr. Öğr. Üyesi, (Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı),
e-posta: a_temizkan@hotmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0860-7179>

¹ Mevlüt Güngör, *Fıkîhî Tefsir Hareketi ve İlk Fıkîhî Tefsir*, Kur'ân Kitaplığı, İstanbul 1996, s. 63-97.

sürmektedir. Mezhebî bağnazlık olmadığı sürece mezhebî bakış açısıyla Kur'ân ayetlerinin yorumlanmasının problem teşkil etmediğini aksine bir zenginlik olduğunu düşünüyoruz. Zira hiçbir müfessir kendi kabullerinden bağımsız bir şekilde Kur'ân'ı anlama ve yorumlama ameliyesini gerçekleştirmez. Elbette müfessir, itikadî veya fikhî konuların tamamında geçmişte edindiği mezhebî veya kişisel birtakım görüşleriyle ayetlere yaklaşacaktır. Dolayısıyla burada eleştirilmesi gereken bu görüşlerin neden bir mezhebe ait olduğundan ziyade bu görüşlerin sıhhat derecesi olmalıdır. Ayrıca savunulan görüşün tek doğru olarak dayatılması da tenkit edilmesi gereken bir durumdur.

Tefsir geleneğimizde ahkâmü'l-Kur'ân eserlerinin yanı sıra mezhebî kabullerin kendisini gösterdiği çok sayıda eser görmek mümkündür. Malikî mezhebinden Kurtûbî'nin (ö. 671/1273) *el-Câmiu'l-Ahkâmi'l-Kur'ân*'ı, Hanefî mezhebinden İmam Maturîdî'nin (ö. 333/944) *Te'vilâtü Ehl-i Sünne*'si, Şâfiî mezhebinden Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *Mefâthü'l-Gayb*'ı, Hanbelilerde ise İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) *Zadül Mesîr*'i önemli örnekler olarak zikredilebilir.

Makalemize konu olan Hatîb el-Şirbînî,² (ö. 977/1570) İslâmî ilimlerin büyük çoğunluğunda yetkinliği olan Şâfiî âlimlerinden biridir. Onun daha çok fakih ve müfessir kimliği ön plana çıkmıştır.³ Şâfiî fıkıh geleneğinin en önemli metni olarak kabul edilen *el-Minhâc* adlı esere yazdığı *Muğni'l-Muhtac* adlı eserinin yanı sıra birçok fıkıh metnine şerh yazan Şirbînî, tefsirinde ahkâma dair ayetlerde Şâfiî mezhebine uygun tercihlerde bulunmuştur.⁴ Onun bu tutumunu besmeleye olan yaklaşımında da görmekteyiz. Aşağıda geniş bir şekilde ele aldığımız üzere Şirbînî, besmelenin Fâtîha sûresi ve diğer sûrelerin başında yer alan bir ayet olduğu düşüncesinden hareketle besmeleyi ilgili sûrenin mahiyetine uygun bir şekilde tefsir etmiştir. Geçmiş dönem tefsirlerinden Kuşeyrî'nin (ö.465/1072) *Letâifü'l-İşârât*'⁵ ve Nahcuvânî'nin (ö.920/1514) *el-Fevâtihü'l-Gaybiyye*'sinde⁶ gördüğümüz bu yöntem Şirbînî'nin *es-Sirâcü'l-Münîr* adlı tefsirinde de başarıyla uygulanmıştır.

es-Sirâcü'l-Münîr bağlamında tasarladığımız çalışmamızda Şirbînî'nin Kur'ân'ın her sûresi için farklı bir besmele tefsiri yazmasının arka planı, yöntemi ve bu yöntemin tatbiki tasvir ve tahlil edilerek bir takım sonuçların elde edilmesi hedeflenmektedir.

² Şirbînî'nin bibliyografisi için bkz. Sakil b. Sayir b. Zeyd eş-Şemrî, *el-Hatib eş-Şirbînî ve Menhecühü fi't-Tefsîr*, el-Mektebetü'l-Aksâ, Doha 1411/1991, s. 49-65; Ali Hakan Çavuşoğlu, Dia, "Hatib Şirbînî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2010, XXXIX, 189-191.

³ Muhsin Demirci, "el-Hatip eş-Şirbîni ve Tefsiri, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 4, İstanbul 1986, s. 389, 390.

⁴ Şemrî, *el-Hatib eş-Şirbînî ve Menhecühü fi't-Tefsîr*, s. 155.

⁵ Ali Akpınar, "İşârât tefsir ve Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) *Besmele Tefsiri*", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırmalar Dergisi*, Ankara 2002, yıl: 3, sayı: 9, s. 72, 73.

⁶ İbrahîm Görener, "İlmi Cazibe Yurdu Osmanlı'da Çok Yönlü Bir Müfessir: Nimetullâh-i Nahcuvânî", *Osmanlı Toplumunda Kur'ân Kültürü ve Tefsîr Çalışmaları I*, Editörler: Bilal Gökçir vd., Ankara 2011, s. 287.

1. Şirbînî'nin Bismelenin Kur'âniliğine Yaklaşımı

Bismelenin Neml sûresi 30. ayetinden⁷ bir bölüm olduğuna dair ulema arasında ittifak vardır. Ancak onun Fâtiha'dan ve diğer surelerden bir ayet olup olmadığı öteden beri tartışılan bir meseledir. Bu konuda üç görüş öne çıkmıştır.

a. Hanefî uleması, bismelenin Kur'ân'dan bir ayet olduğu kanaatindedir. Ancak Fâtiha'dan veya diğer sûrelerden bir ayet olduğu görüşünü kabul etmemektedir. Onlara göre bismelenin sûrelerin başında yer alması, sûreleri birbirlerinden ayırmak içindir.

b. Malikî âlimler, -Neml sûresi 30. ayette geçen besmele hariç- sûre başlarındaki bismelenin Kur'ân'dan bir ayet olduğunu kabul etmemektedirler. Onun bir dua olduğu düşüncesindedirler.

c. Şâfiî ulemasına göre ise, besmele Kur'ân'dan ve Fâtiha'dan bir ayettir. Tevbe sûresi dışındaki sûrelerin başında yer alan besmele ilgili sûrenin bir ayetidir.⁸

Önemli bir Şâfiî fakihî olan Şirbînî, bismelenin Fâtiha'dan bir ayet olduğunu söyler. Bu görüşüne dayanak olarak Mekke ve kurrâ ve fukahasını zikreder. Ayrıca Abdullah b. Mübârek ve İmam Şâfiî'nin bu görüşte olduğunu belirtir. Öte yandan Medine, Basra ve Şam kurrâ ve fukahasının yanı sıra Evzâî ve İmam Malik'in bismelenin Fatihâ'dan bir ayet olmadığını savunduğunu eklemeyi ihmal etmez.⁹

Şirbînî bismelenin Fâtiha'dan olduğu görüşünü rivayetlerle desteklemektedir. Bu bağlamda şu rivayeti kaydeder. "Hz. Peygamber Fâtiha'yı yedi ayet olarak saydı. Besmeleyi de Fâtiha'dan bir ayet olarak saydı. "Fâtiha'yı okuduğunuzda besmeleyi de okuyun. Çünkü o, Ümmü'l-Kitab, Ümmü'l-Kur'ân ve Seb'ü'l-Mesânî'dir. Besmele Fatihân'ın ayetlerinden biridir." "Nebi (sav) Besmeleyi, "elhamdülillâh"tan sûrenin sonuna kadar altı ayet saydı." ¹⁰

Müfessirimiz, besmeleyi Fâtiha'nın bir ayeti olduğunu kabul etmekle birlikte, onun Kur'ân'ın bütün sûrelerinden bir ayet olduğunu görüşünü de savunmaktadır. Ona göre, sûrelerin başında yazılan bismelenin -Tevbe sûresi hariç- mushaftaki varlığı konusunda sahabe arasında icmâ vardır. Çünkü sahabe bismelenin aksine, Kur'ân'dan olmadıkları gerekçesiyle mushafa, a'şâr, terâcîm-i suver ve teavüzü almamıştır. Öte yandan o, bismelenin Neml sûresinden olduğunu kabul ettiği gibi bismelenin tekrar eden ayetler gibi sûre başlarında tekrar eden bir ayet olduğunu da zikreder.¹¹

Hatîb el-Şirbînî, Şâfiî mezhebinin fakihlerinden olması münasebetiyle, Şâfiî mezhebinin bismelenin Kur'âniliği konusundaki görüşlerini savunmaktadır. Bu

⁷ "Mektup Süleyman'dandır, rahmân ve rahîm olan Allah'ın adıyla (başlamakta)dır."

⁸ Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân* thk. Abdürrezak el-Mehdî, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrût 1431/2010, I, 19-22; Ebû Bekr Ahmed er-Razî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Darü'l-Fikr, Beyrût 1436/2014, I, 11-18; Muhammed Ali es-Sabunî, *Revâiü'l-Beyân Tefsîrû Âyâtî'l-Ahkâm*, Dârü'l-Kalem, Beyrût 1418/1997, 43-49.

⁹ Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *es-Sirâcü'l-Münîr*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1425/2004, I, 12.

¹⁰ Şirbînî, *es-Sirâcü'l-Münîr*, I, 12.

¹¹ Şirbînî, *es-Sirâcü'l-Münîr*, I, 12.

konudaki tartışmalara katılan Şirbînî, mezhebin görüşlerini sıraladığı gibi karşıt görüşleri de çürütme yoluna gitmektedir. O, Fâtiha sûresinin tefsirinde, besmelenin Kur'ân'dan bir ayet olup olmadığı ile ilgili Malikilerin görüşünü dikkate almamaktadır. Ancak Hanefilerin besmelenin Fatihâ'dan bir ayet olmayıp sadece sûrelerin arasını ayıran bir ayet olduğu şeklindeki görüşünü eleştirmektedir. Bu görüşün kabulü durumunda Kur'ân'dan olmayan bir şeyin Kur'ân olarak kabul etmenin gerekeceğini söylemektedir. Ayrıca bu düşüncenin, Fâtiha'nın başında besmelenin olmadığını, Tevbe sûresinin başında ise var olduğunu kabul etme anlamına geleceğinin de altını çizmektedir.¹²

Şirbînî besmele hakkındaki ihtilafın "Kur'ân ancak tevatürle tespit olunur" ilkesine aykırı olmadığını düşünmektedir. Ona göre bu ilke, kati olarak Kur'ân olduğu sabit olan şeylerde geçerli olup hükmen sabit olan şeyler için geçerli değildir. Onlarda zan yeterlidir. Ayrıca onun mushaftaki varlığının inkâr edilemez olması da bu görüşü desteklemektedir.¹³

Müfessirimiz "şayet besmele Kur'ân'dan ise onun Kur'ân'dan olduğunu inkâr edenin kafir olacağı" şeklindeki itirazı tersinden akıl yürüterek şöyle cevaplamaktadır: Şayet Kur'ân'dan değilse bu durumda onun Kur'ân'dan olduğunu söyleyen kafir olacaktır. Şirbînî ayrıca zanniyât ile tekfirin gerçekleşmeyeceğini de belirtmektedir.¹⁴

Besmelenin Kur'âniliği meselesinde mezhebinin görüşlerini savunan Şirbînî, besmelenin Kur'ândan bir ayet olduğunu Fâtiha'yı tefsir ederken net olarak ortaya koyduğu gibi, sûrelerin başında yer alan besmeleleri de ilgili sûreye göre tefsir etmektedir. Şirbînî'nin bu tefsir yaklaşımı, *es-Sirâcü'l-Münîr'e* orjinallik kattığı gibi eserinin tefsirler arasındaki yerini de olumlu yönde etkilemiştir. Böylece o, besmelenin Fâtiha'nın bir ayeti olduğu gibi diğer sûrelerin başında yer alan bir ayet olduğu düşüncesini perçinlemiştir.

2. Hatîb el-Şirbînî'ye Göre Besmele

Şirbînî'nin besmeleyi oluşturan kelimeler için zikrettiği bilgiler, makalemizin çerçevesini oluşturmamızda bize yol gösteren esas unsurlardır. Zira söz konusu bilgiler onun yorumuna göre sûreden sûreye farklılık gösterse bile bu kelimeler temel anlamlarını kaybetmezler. Bu sebeple müfessirimizin besmelenin temel öğelerine dair açıklamalarına öncelik vermek yerinde olacaktır.

Şirbînî, Fâtiha sûresinin tefsirinin girişinde Fâtiha sûresini Kur'ân'ın aslı ve esası olarak niteler. O bu nitelemesini, Allah Teâlâ'yı "övme, Onun emri ve nehiyle taabbud, va'd ve va'idini açıklama" şeklindeki besmelenin içeriğine bağlar. Nitekim besmeleyi oluşturan rahmân ve rahîm isimleri övgü ifade eden önemli sıfatlardır.¹⁵

¹² Şirbînî, *es-Sirâcü'l-Münîr*, I, 12.

¹³ Şirbînî, *es-Sirâcü'l-Münîr*, I, 12.

¹⁴ Şirbînî, *es-Sirâcü'l-Münîr*, I, 12.

¹⁵ Muhammed b. Ahmed el-Hatîb el-Şirbînî, *es-Sirâcü'l-Münîr fî'l-Îlâneti alâ Ma'rifeti ba'di Meânî fî Kelâmi Rabbina'l-Hakîm el-Hâbîr*, Darü'l-Kütüb'il-İlmiyye, Beyrût 2004, I, 11.

Hatîb el-Şîrbînî Fâtîha sûresinde geçen “بسم الله” (Allah'ın adıyla) ifadesi için “sadece kendisine ibadet ettiğimiz en büyük melik” şeklinde açıklama yapar. Rahmân için “En uzak ve en yakın, en yüksek ve en düşük bütün mahlukatını îcâdı ve beyanı kuşatan” rahîm için ise “sevgisine layık olanları rızasına eriştiren” ifadelerini kullanmaktadır.¹⁶ Onun bu açıklamalarına baktığımızda Allah kelimesini mabûd, rahmân'ı bütün mahlukatı nimetiyle kuşatan, rahîm'i ise ahirette müminleri rahmetiyle mükafatlandıran şeklindeki temel anlamlarıyla esas aldığını görmekteyiz. Aşağıda göreceğimiz üzere bu anlamlar Kur'ân sûrelerinde ilişkili oldukları ayetlere göre şekillenmektedirler.

Şîrbînî, Fâtîha'nın girişinde açıklama yaptığı için besmelenin tartışmasız ayet olarak kabul edildiği Neml sûresi 30. ayetinin tefsirinde, bu kelimeleri izah etmemektedir. Ancak bu ifadenin yaratıcının varlığını, O'nun alîm, kadîr, hayy, dileyen, hikmet sahibi ve rahîm olduğunun ispatı olduğunu söylemektedir.¹⁷

Müfessirimiz, Allah kelimesinin vâcibü'l-vücûd'un zatı için alem/özel isim olduğunu söyler. Ona göre bu kelime ilah kelimesinden türemiştir. İlah kelimesine başta sonra elif lam takısı eklenmiş sonra hemze hazfedilmiş daha sonra da harekesi lam harfine nakledilmiştir. Kelime harekeli iki lamın olduğu bir yapıya dönüşünce (el-Lelah) birinci lam sakın kılınp kolay telaffuz edilmesi için diğer lama bitleştirilmiştir. Böylece (Allah) lafza-i celâl oluşmuştur. Şîrbînî, ilah kelimesinin tüm mabudlar için kullanılan ancak galebe yoluyla Allah'a özel isim kılındığı düşüncesini kabul etmez. O, bu kelimenin ilk andan itibaren alem/özel isim olarak vazedildiğini düşünmektedir. Zira Allah Teâlâ'nın zatı tam olarak ihata edilemeyeceği ve bir kaynağa döndürülemeyeceği gibi O'nun ismi de başka bir kelimedenden türememiştir. Görüldüğü üzere Şîrbînî, çoğunluğun ve muhakkik ulemanın benimsediği kelimenin Arapça ve Allah'ın özel ismi olduğu görüşünü tercih etmektedir.¹⁸

Hatîb el-Şîrbînî'ye göre rahmân ve rahîm, رحم kelimesinden gelen mübalağa yapısında olan iki sıfattır. Kelimenin kök anlamı olan rahmet kelimesi ise ihsan ve lütfu gerektiren kalpteki inceliği ifade etmektedir. Allah'ın rahmeti, O'nun iyilik ve lütfu dilemesidir. Aynı kökten gelen iki kelimedenden rahmân'ın manası rahîm'in manasından daha baskındır. Çünkü bir kelimedeki harf sayısının artması doğrudan mananın artmasına sebep olmaktadır. Öte yandan Allah ism-i zat olup hastır, rahmân ve rahîm ism-i sıfattırlar. Rahmân sıfatı rahîm sıfatına göre daha özel olduğundan öne alınmıştır. Zira “genel özele takdim edilir” ilkesi bunu gerektirmektedir.¹⁹

3. *es-Sirâcü'l-Münîr*'de Sûrelere Göre Besmele Yorumu

a. Besmeleyi Tefsir Yöntemi

¹⁶ Şîrbînî, *es-Sirâcü'l-Münîr*, I, 12.

¹⁷ Şîrbînî, *es-Sirâcü'l-Münîr*, III, 102.

¹⁸ Şîrbînî, *es-Sirâcü'l-Münîr*, I, 14.

¹⁹ Şîrbînî, *es-Sirâcü'l-Münîr*, I, 14.

Hatîb el-Şîrbînî besmelenin Fâtiha'dan ve aynı zamanda sûrelerin başında yer alan bir ayet olduğundan hareketle her sûreye göre bir besmele tefsiri yapmıştır. Şîrbînî, Tevbe sûresinde besmelenin yer almaması sebebiyle doğal olarak besmele tefsirine yer vermemesinin yanı sıra herhangi bir gerekçe belirtmeden Bakara ve İbrâhim sûrelerindeki besmeleyi tefsir etmemiştir.

Kimi araştırmacıların Şîrbînî'nin sûrelerin ana konularına göre besmeleyi tefsir ettiği iddiasına karşın müfessirin *es-Sîrâcü'l-Münîr*'deki ifadelerini dikkate aldığımızda onun tek bir yöntem takip etmediğini söylemek mümkündür. Görebildiğimiz kadarıyla Şîrbînî, besmele tefsirlerini tevhid eksenli okumaktadır. Zira besmele dört kelimesiyle yani noktasından mim'ine tevhid yüklüdür. Müfessirimiz sûreleri tefsir ederken kimi zaman sûrenin ana konusuna bakmamaktadır. Okuyucunun doğrudan bir bağlantı kuramayacağı ifadeler kullanan Şîrbînî'nin, uzun bir tefekkür sonucunda ana konularla bağlantı kurulabilecek bu ifadelere yer vermesi, bize onun tek yönteminin bu olmadığını göstermektedir.

Konuyla ilgili düşüncemizi bir örnekle somutlaştırmamızda yarar vardır. Maûn sûresi, ahireti yalanlayan münkir ve münafıkların özellikleri üzerinde durmaktadır. Şîrbînî, bu sûredeki besmelenin tefsirini şöyle yapmaktadır: *Bütün mükemmelliklerin sahibi olan "Allah'ın adıyla", Bütün kullarını faydayla kuşatan "rahmân" ve dostlarına lütfetme nimetini bahşeden "rahîm".*²⁰ Şîrbînî'nin yaptığı açıklamanın yanında sûrenin ayetleri bir bütünlük içerisinde okunduğunda, söz konusu sûrenin yapılan tefsirle doğrudan bir bağlantısının olmadığı görülecektir. Ancak biz hiçbir sûrenin tevhitte bağımsız olamayacağı düşüncesinden hareketle şunları söyleyebiliriz: Önceki sûredeki besmele tefsirinde yaptığı üzere burada da Allah Teâlâ'yı mükemmellikle vassfeden Şîrbînî, yetimi itip kakan, fakirleri gözetmeyen ve yardımlaşmayı engelleyen münkirlere din gününün bir sahibi olduğunu hatırlatıldığını belirtmektedir. Ayrıca ibadetin sadece O'na yapılması ve gösteriştan kaçınılması gerektiğini de eklemektedir.

Müfessirimiz, Allah Teâlâ'nın bütün kullarına fayda vermesi ve nimetini lütfetmesini sûrede geçen olumsuz davranışlar üzerinden anlatmıştır. Zira onların inanıp inanmamalarına bakmaksızın hepsine nimet verip onları yetime ve düşküne yardım edecek seviyeye getiren O'dur. Onların bu tutumuna karşılık inkâr ettikleri din gününde kendilerine düşecek pay azaptan (veyl) dışında başka bir şey olmayacaktır. Söz konusu olumsuz davranışlardan kaçınan müminlere ise cennet nimetleri bahşedilecektir.²¹

Yukarıdaki örnek bize Şîrbînî'nin sûrelere göre besmele tefsirlerini tek bir açıdan okumanın sağlıklı olmayacağını göstermektedir. Dolayısıyla müfessirin düşüncesinde böyle bir şablonun olduğunu iddia etmek güçtür. Bu sebeple, onun sûrenin genel havasını dikkate almakla birlikte özellikle Allah'ın (cc) isim ve sıfatlarıyla anlamsal ilişkiler kurup yorum geliştirdiğini söylemek daha doğru olacaktır.

²⁰ Şîrbînî, *es-Sîrâcü'l-Münîr*, IV, 692.

²¹ Şîrbînî, *es-Sîrâcü'l-Münîr*, IV, 692-694.

Bu kanaate varmamızda yaptığımız okuma tarzının etkisinin olduğunu zikretmemiz gerekir. Zira Hatîb el-Şîrbînî'nin sûrelerdeki besmele tefsirlerini okurken başta sûredeki ayet tefsirlerine bakmadan doğrudan ilgili sûrelerin ayetleriyle bağlantılarını kurarak okumaya çalıştık. Notlar eşliğinde yaptığımız okumalarda tablonun parçalarının yerine oturduğunu müşahade ettik. Çünkü besmelenin öğeleri olan الرحمن, الرحيم, الله kelimeleri ile sûrede yer alan esmâ-i hüsnâ ve Allah Teâlâ'nın kendisine doğrudan veya dolaylı biçimde nispet ettiği fiiller arasında ilginç bağlantılar bulunmaktaydı. Dolayısıyla onun bu sûrede yaptığı besmele tefsiri ile sûrede yer alan esmâ-i hüsnâ ve zatının fiilleriyle olan ilişkisi üzerinde durmamız gerektiği sonucuna vardık.

Kanaatimizce Şîrbînî, sûrelerde zikri geçen esmâ-i hüsnâ ve ilâhî fiillerin anlamsal bağlantısı olan diğer ifadeler üzerinden yorum geliştirmiştir. Bunlardan bir kısmının esmâ-i hüsnâ boyutu zahir iken diğer anlamlar ancak satır aralarından okunabilir. Çünkü Kur'ân'da esma-i hüsnâ'nın büyük çoğunluğu yer alsa bile onların açıktan yer almadığı sûreler de mevcuttur. Şîrbînî'nin Fâtîha sûresini tefsir ederken dile getirdiği şu sözleri onun besmele açıklamalarında esma-i hüsnâyı dikkate aldığını göstermesi bakımından oldukça önemlidir. O şöyle der: “*O Rahmân ve rahîmdir. Din gününün sahibidir*” Allah Sübhanehü ve Teâlâ bu sûrede isimlerinden beş tanesini zikretmiştir: “Allah” (cc), “rab”, “rahmân”, “rahîm” ve “mâlik”. Bu isimleri zikretmesindeki sebep şudur ve sanki şöyle demektedir: En başta seni ben yarattım. Çünkü ben Allah'ım. Sonra nimetleri var etmekle seni ben terbiye ettim. Çünkü ben rabb'ım. Sonra sen isyan ettin ancak ben senin günahlarını örttüm. Çünkü ben rahmân'ım. Tövbeni kabul ettim. Çünkü ben rahîm'im. Sonra yaptıklarının karşılığını sana ulaştırmak gerekir. Çünkü ben din gününün sahibiyim.”²²

Yukarıda zikrettiğimiz yöntemden hareketle başta Şîrbînî'nin besmeleyi oluşturan kelimelere yaptığı tanımları verdikten sonra bu tanımların sûrelerdeki veya Şîrbînî'nin tefsirindeki karşılıklarını tespit etmemiz yerinde olacaktır. Ancak makalenin sınırlarını dikkate alarak onun yüz on bir sûrede yaptığı tanımların birkaç örneğini ilgili sûrenin tefsiriyle birlikte değerlendirerek sunmaya çalışacağız. Geri kalan sûreler için Şîrbînî'nin besmele açıklamalarını yalın haliyle zikredeceğiz.

b. Yöntemin Tatbiki

Yaptığımız incelemeye göre Hatîb el-Şîrbînî, Allah (cc) kelimesini, farklı sûrelerdeki besmele tefsirinde, mutlak kemal sahibi, kemal sıfatlarıyla varlığı kuşatan şeklinde açıklamaktadır. O, mutlak kemâlin yansımaları olan diğer sıfatlardan özellikle alîm, melîk, hakîm, kadîr, zü'l-celâl-i ve'l-ikrâm, vahîd, kakhâr, mütekebbîr, cebbâr, zâhîr, bâtın, vekîl, allâmü'l-ğuyûb, mabûd, hakk-ı mübîn, kuddûs, sübhân, rahîm, hak ve azîm sıfatlarını doğrudan veya söz konusu sıfatın anlamını vererek zikretmektedir.

Müfessirimiz rahmân ismindeki rahmetin kuşatıcılığını okuyucunun dikkatine sunmaktadır. Söz konusu rahmet, nimet olarak tecelli etmektedir. Nitekim rahmân

²² Şîrbînî, *es-Sirâcü'l-Münîr*, I, 16.

sıfatının açıklamasında “dünyanın rahmânı” şeklindeki niteleme tam da bu noktayı göstermektedir. Rahmân, mümin, kafir ayırımı yapmaksızın bütün insanlara nimet verendir. Daha da geniş tutarsak varlık alemini nimetleriyle donatandır. Bu sıfatın bir diğer özelliği adaleti sağlamasıdır. Nitekim Şirbînî bazı sûrelerdeki rahmân için “adaletiyle kuşatan” açıklamasını yapmıştır.²³ Şirbînî’nin rahmân kelimesi için yaptığı tanımlarda varlık, yaratma, rızık, beyan, azaptan kurtarma, hakikati açığa çıkarma, hidayeti delilleriyle gösterme, müjde verip uyarıda bulunma gibi rahmân’ın fiilleri yer almaktadır. Bütün bunlar O’nun cömertliğini göstermektedir ki bu cömertlik semavât ve arzı kaplamıştır. Rahmân’ın kullarına olan şefkati öyle bir boyuttadır ki, rahmeti gazabını geçmiştir.

Rahîm ismi ahirete bakmaktadır. “Ahiretin rahîmi” tabiri bunu son derece güzel ifade etmektedir. Allah Teâlâ ahirette has kullarını rahmetiyle kuşatacaktır. İnkâr ehlinde rahmetini esirgeyecektir. Şirbînî, rahîm sıfatını sûrelere göre tefsir ederken yaptığı tanımlarda “Mümin, sevgisine layık olan, dost, saf kul, emir ve yasaklara uyan, şükredip hamd eden, taraftarlar, hizmetini seçen, dosdoğru yola uyan, tevekkül eden, iyilik ehli, akıl sahibi, itaat eden, ihtiyaç sahibi, davet ehli, inayet ehli, saadet ehli, havas ehli, seçtiği, sevdiği ve dilediği “kullarına”, rıza, nimet, lütuf, kerem ve ihsan, tevfiğ, marifet, gazabından koruma, ateşten kurtarma, kalp aydınlığı, mağfiret, yüksek makam, iman, İslam, cennet ile ahirette karşılık veren” şeklinde açıklar. Tüm bunlar, rahîm olan Allah’ın (cc) razı olduğu ve sevdiği mümin kullarına ahirette vereceği nimetlerdir.

Şirbînî’ni besmelenin ana öğelerine dair genel yaklaşımını verdikten sonra bu yaklaşımının sûre yorumlarına uzun, orta ve kısa uzunluktaki birkaç sûreye yansımaları değerlendirmeye geçmemiz yararlı olacaktır.

1. Esmâ-i Hüсна’nın Bulunduğu/Yer Aldığı Sûrelerde Besmele Tefsîri

a. Fâtîha Sûresi

Şirbînî, “Allah’ın adıyla” terkiğini, “sadece kendisine ibadet ettiğimiz en büyük melik” şeklinde açıklar. Allah kelimesindeki mabûd manasından hareketle yapılan bu tanımda sûrede geçen kemâl sıfatlarından melik kullanılmıştır. Bu tanım aynı zamanda sûrede geçen “Sadece sana ibadet ederiz” ve “Din gününün sahibi” ifadesiyle de ilişkilidir.²⁴

“Rahmân” kelimesini “en uzak ve en yakın, en yüksek ve en düşük bütün yarattıklarını îcâd ve beyân nimetleriyle kuşatan” şeklinde açıklayan müfessirimiz bu ifadeyle “alemlerin rabbi”ne dikkat çekmektedir.²⁵ Zira varlığın bütün tabakalarını var etme (îcâd) nimetini bahşeden O’dur. Öte yandan Kur’ân ve Peygamberin yol göstericiliğiyle (beyân) insanları hidayete eriştiren yine O’dur. Allah Teâlâ yaratmada ve ona hidayet yolunu beyan etmede herkesi eşit kılmıştır. Çünkü rahmân sıfatı, aynı

²³ Şirbînî, *es-Sirâcü’l-Münîr*, IV, 644.

²⁴ Şirbînî, *es-Sirâcü’l-Münîr*, I, 17.

²⁵ Şirbînî, *es-Sirâcü’l-Münîr*, I, 12, 14.

zamanda saf adaleti temsil etmektedir. Bütün insanlar insanlar îcâd ve beyân'da bir tutulmuşlardır.

Şîrbînî, *Rahîm* sıfatını, “sevgisine layık olanları rızasına erdiren” şeklinde tanımlamaktadır. Çünkü O rızası doğrultusunda hareket eden kullarını affetmektedir. Allah Teâlânın sevdiği kullar ahirette rıza erdirdiği kullardır ki bunlar “nimet verdiklerinin yoluna” ayetinde işaret edilen ve Nisâ sûresi 69. ayette zikredilen *nebler*, *sıddıklar*, *şehitler* ve *salihler* taifesidir.²⁶

Şîrbînî, bütün bu sıfatların Allah Teâlâ için kullanılmasını, O'nun “âlemlerin rabbi”, var edeni onları görünen, görünmeyen, hemen verilen veya geciktirilen nimetlerle donatmış olmasına bağlamaktadır. Ayrıca ceza ve mükâfat gününde onların işlerini görmesi O'nun malik olduğunu göstermektedir. Müfessirimiz, bütün bunların hamde layık yegâne varlığın Allah Teâlâ'nın olduğunu ortaya koyduğunu belirttiikten sonra şu usûl kaidesi ile meseleyi noktalar: “Hükmün bir vasfa bağlanması, söz konusu vasfın o hükme illet olduğunu göstermektedir.”²⁷

Burada dikkatlerden kaçmayan bir diğer husus, müfessirin Fâtiha'nın ana konularını dikkate alıp yorum yapmasıdır. Zira Fâtiha sûresinin hamd, anma, bağlılığı bildirme, ibadet, dua gibi konuları içermektedir.²⁸ Şîrbînî, sûrede geçen esmâ-i hüsnâ'yı da söz konusu ana konular ile birlikte değerlendirmiştir.

b. Enâm sûresi

Şîrbînîye göre, “Allah'ın adıyla” ifadesiyle “azâmeti her türlü noksanlığın şaibesinden uzak olan” kastedilmiştir. Çünkü, “bütün mükemmellik ona aittir.” En'âm sûresinde bu anlamı destekleyen birçok ifade vardır. “Hamd, gökleri ve yeri yaratan, karanlıkları ve aydınlığı var eden Allah'a mahsustur.”,²⁹ “O öyle bir Rab'dır ki, sizi çamurdan yaratmış, sonra (her birinize) bir ecel tayin etmiştir.”³⁰ “Göklerdekilere ve yerdekilere kimindir?” “Allah'ındır” de...”³¹ “Gece ve gündüzde barınan her şey O'nundur. O, hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir.”,³² “De ki: “Göklerin ve yerin yaratıcısı olan”,³³ O, kullarının üstünde mutlak hâkimiyet sahibidir. O, hüküm ve hikmet sahibidir, (her şeyden) hakkıyla haberdardır.”³⁴ meâlindeki ayetler bunların en önemlileridir.

Şîrbînî, semavât ve arzın mahlukat içerisinde en büyük varlıklar olmaları sebebiyle zikredildiklerini belirtir. Öte yandan gece ve gündüz gibi iki olay da O'na

²⁶ Şîrbînî, *es-Sirâcü'l-Münîr*, I, 20.

²⁷ Şîrbînî, *es-Sirâcü'l-Münîr*, I, 17.

²⁸ Mehmet Zülfî, CENNET, *Tefsir (Sûrelerin Nüzûl Sırasına Göre Analizi İçinde)*, Editörler: Ali Rıza Akgül, Yunus Emre Gördük, Milli Basım ve Yayın/ Lisans Yayıncılık, İstanbul 2019, s. 22-24.

²⁹ En'âm, 6/1.

³⁰ En'âm, 6/2.

³¹ En'âm, 6/12.

³² En'âm, 6/13.

³³ En'âm, 6/14.

³⁴ En'âm, 6/18.

nispet edilmiştir. Bütün bunlar Onun mükemmel kudretini dolayısıyla Onun her türlü noksanlıktan münezze olan azâmetini göstermektedir.³⁵ En'âm sûresinde tevhide dayalı tüm bu anlatımlarda Allah Teâlâ'nın kâmil sıfatlarından, rabbü'l-âlemîn, fâtır, semî- alîm, habîr, hakîm, âlimü'l-ğayb ve ş-şehade, ğafûr, rahîm, latîf, kadîr ve kâhir sıfatları zikredilmektedir.³⁶

Müfessirimiz, "rahmân" sıfatının tecellilerinin insanlardan iyi ve kötü herkese ulaştığını Allah'ın nimetlerinin bütün insanları kuşattığını belirtmektedir.³⁷ Kanaatimize göre onun bu sözleri En'âm sûresinin 13. ve 54. ayetinde geçen "*Allah Teâlâ merhameti kendisine ilke edinmiştir*" ifadesine dayanmaktadır. Zira Onun merhameti dünyada iyi kötü herkes için geçerlidir. En'âm sûresinin 54. Ayetindeki "*Sizden kim cahillikle bir kabahat işler de sonra peşinden tövbe eder, kendini düzeltirse (bilmiş olun ki) O, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir*" ifadesi de bu düşüncüyü desteklemektedir.

Sûrede yer aldığı üzere îcâd nimetiyle insanları yoktan var etmiş,³⁸ onlara imkânlar verip nimetlerle donatmış,³⁹ doğru yola erişmeleri için bir takım ayetler göndermiş⁴⁰ hepsinden daha önemlisi "hiçbir şeyin eksik bırakılmadığı" Kur'ân'ı bahşetmiştir.⁴¹

Şirbînî, Allah'ın, dostlarına verdiği nimetlerle ihtiyaçlarını gidermesini "rahîm" sıfatıyla karşılamaktadır.⁴² Şirkten kaçıp imana sığınan kimselerin ebedi azaptan kurutulacağını zikreden Şirbînî, "*(O günün azabı) kimden savuşturulursa, gerçekten (Allah) ona merhamet etmiştir*"⁴³ ayetindeki rahmeti hayrı dilemek olarak tefsir etmektedir. Ayette ifade edilen büyük kurtuluşu da "kendisinden azabın savuşturulması" olarak değerlendirmektedir.⁴⁴

c. Kasas Sûresi

Şirbînî, kasas sûresinin tefsirine azamet ve kibriya sıfatlarını zatına has kılan "Allah'ın adıyla" başlamaktadır. Ona göre, kendisinden başka rab tanımayan firavun ve kavminin haksız yere kibirlenmesi⁴⁵ karşısında, ridâsı kibriyâ ve izârı azamet olan Allah Teâlâ onları suda boğmuştur.⁴⁶ Çünkü O, kendisinden başka ilah olmayandır.

³⁵ Şirbînî, *es-Sirâcü'l-Münîr*, 474.

³⁶ En'âm, 6/13, 17, 73, 83, 96, 103, 165.

³⁷ Şirbînî, *es-Sirâcü'l-Münîr*, 473.

³⁸ En'âm, 6/2.

³⁹ En'âm, 6/9.

⁴⁰ Şirbînî, *es-Sirâcü'l-Münîr*, I, 478.

⁴¹ En'âm, 6/38.

⁴² Şirbînî, *es-Sirâcü'l-Münîr*, I, 473.

⁴³ En'âm, 6/16.

⁴⁴ Şirbînî, *es-Sirâcü'l-Münîr*, I, 478.

⁴⁵ Kasas, 28/5, 39.

⁴⁶ Duhân, 44/7,8.

İman ve küfür ehlini nimetleriyle kuşatan "rahmân"ın⁴⁷ hidayet ve rahmet kaynağı olarak verdiği vahiy, bu nimetlerin başında gelmektedir.⁴⁸ Sûreye göre onlara dünya hayatının süslü malları verilmiştir.⁴⁹ Ayrıca rahat yaşamaları için gece ve gündüz belli bir ölçüde istifadelerine sunulmuştur.⁵⁰

İman ehline diriliş sonrası nimetlerini bahşedecek olan "rahîm", müminlere verdiği güzel vaad gereği, nimetlerden sınırlı oranda istifade eden mümin ile dünya hayatında zevk ve safa içinde yaşayan kâfirleri bir tutmayacaktır.⁵¹ Çünkü akibetin müttakilerin olacağına dair ilâhî teminat vardır.⁵²

d. Ahkâf sûresi

Müfessirimiz Allah Teâlâ'yı "O'na dost olan zelil olmaz ve düşmanı olanda şeref kazanmaz" şeklinde nitelemektedir. Aziz olan Allah⁵³ dostlarını aziz veya düşmanlarını zelil kılandır.⁵⁴ Müminlere izzeti bahşettiği gibi ahirette cenneti verecektir.⁵⁵ Dünyada hidayetten mahrum kafirlere ise ahirette alçaltıcı bir azapla⁵⁶ zelil kılacaktır.⁵⁷ Onların helak edilmesi veya cehennemde cezalandırılmasında yardımlarına koşacak bir varlık yoktur.⁵⁸ Zira üstünlük/şeref Allah'a ve Ona inana müminlere aittir. "Allah'ın dâvetçisine uymayan kimse yeryüzünde Allah'ı âciz bırakacak değildir. Kendisi için Allah'tan başka dostlar da bulunmaz. İşte onlar, apaçık bir sapıklık içindedirler."⁵⁹

Rahmeti gazabını geçen "rahmân" rahmet olarak gönderdiği Kur'an'a uydurma diyecek kadar alçalan münkirlere tövbe etmeleri halinde mağfiret ve rahmetiyle⁶⁰ onları kuşatacağını belirtmektedir.⁶¹ Bu ifade O'nun rahmetinin gazabını geçtiğini göstermektedir. Ahiret yurdunda kurtuluşa ermek isteyenlere dünyada iyilerin ameli bahşeden "rahîm", onların iyiliklerini kabul edip günahlarını bağışlamaktadır.⁶² Ayrıca onlara cennet hususunda onlara vaatle bulunmaktadır.⁶³

e. Tîn sûresi

Şîrbînî bu sûredeki besmeleyi şöyle tasvir eder: Mülkün tamamına sahip olan Allah'ın (malik) adıyla başlarız. O, yarattıklarını adaletiyle kuşatan "rahmân"dır.

⁴⁷ Şîrbînî, *es-Sirâcü'l-Münîr*, III, 127.

⁴⁸ Kasas, 28/43.

⁴⁹ Kasas, 28/60.

⁵⁰ Kasas, 28/46, 73.

⁵¹ Şîrbînî, *es-Sirâcü'l-Münîr*, III, 162.

⁵² Kasas, 28/83.

⁵³ Ahkâf, 46/2.

⁵⁴ Şîrbînî, *es-Sirâcü'l-Münîr*, III, 714.

⁵⁵ Ahkâf, 46/13, 14.

⁵⁶ Ahkâf, 46/20.

⁵⁷ Şîrbînî, *es-Sirâcü'l-Münîr*, IV, 726.

⁵⁸ Ahkâf, 46/26, 28.

⁵⁹ Ahkâf, 46/32.

⁶⁰ Ahkâf, 46/8.

⁶¹ Şîrbînî, *es-Sirâcü'l-Münîr*, IV, 717.

⁶² Ahkâf, 46/16.

⁶³ Ahkâf, 46/14.

Dostlarına muvaffakiyeti bahşeden ve onların üzerinde cömertliği ve fazlı görülen “rahîm”dir.⁶⁴

Müfessirimizin yorumu sûrenin konularıyla bütünlük arz etmektedir. İncir, zeytin, sîna dağı ve emin beldenin asıl sahibi Allah Teâlâdır. Dünyada insanı ahenkli bir kıvamda yaratması onun adaletinin şanındandır. İman edip salih amel işleyenlere kesintisiz mükâfatı olacaktır. Bu cömertlik dünyada, insanı güzel bir kıvamda yaratma ve yaşlılıkta erzel-i ömürden koruma iken ahirette cennet ile mükafatlandırma şeklinde gerçekleşecektir.⁶⁵ İnsanın bu serüveninin her aşamasında hakimiyet sahibi olduğunu hissettiren Allah (cc), hakimlerin hâkimi yani en doğru hükmü verendir.⁶⁶

f. Nasr sûresi

Hatîb el-Şîrbînî, “Allah’ın adıyla” ifadesindeki Allah (cc) kelimesini “bütün işler elinde olan; alîm ve hikmet sahibi” olarak tanımlamaktadır.⁶⁷ Yani yardım da fetih te Allah’ın elindedir. Nitekim sûrede “Allah’ın yardımı” “Allah’ın dini”, “Rabbînin hamdi”, “Tevvâb” gibi birçok öge O’na nispet edilmiştir. İnsana düşen Onun dinine girip yardımına mazhar olmak ve O’nun hamdiyle O’ndan istiğfar dilemektir. Aslında fethin ne zaman gerçekleşeceğini haberini verebilecek tek zat-ı mutlak Allah’tır. Fetih ve yardımın gelmesi bir hikmete mebnidir. O, öyle bir fetih ihsan eder ki bu fetih sadece O’na layıktır. Zira O’nun işleri bir hikmete mebnidir.⁶⁸

Şîrbînî, “rahmân” sıfatını “sana yüce ve büyük Allah’tan rahmeti gönderen” şeklinde niteler.⁶⁹ Aslında bu ifade Hz. Peygamber’e yapılan hitabın mukabilinde zikredilmiştir. Çünkü Nasr sûresinde zikredilen fetih ve yardımlar yaratıcıdan gelmektedir. Fetih te yardım da ancak büyük bir kudretin eseridir. Hz. Peygamber’den, kendisini insanlığa rahmet olarak gönderene⁷⁰ ve ona fethi bahşedene karşı hamd ile tesbih ve istiğfar etmesi talep edilmektedir. Nitekim Resulullah’ın bu sûrenin inişinden sonra -günahları bağışlandığı halde- istiğfara daha çok yöneldiği rivayet edilmiştir.⁷¹

“Rahîm” sıfatı ahirete bakan bir sıfat olduğundan müfessirimiz bu sıfatı “sevdiklerine geniş fazlını bahşeden” şeklinde açıklamaktadır. İlerleyen sayfalarda bu lütfâ mazhar olan Hz. Peygamber’i örnek olarak vermektedir. “Allah sana geçmişte ihsanda bulunduğu gibi gelecekte de ihsanda bulunacaktır.” ifadesini kullanan Şîrbînî, bunu “tevvâb” sıfatıyla ilişkilendirmektedir. Zira tevvâb tövbeleri çok kabul edendir. Yani tövbeleri kabul ettiği gibi karşılığını da verendir.⁷²

2. Esmâ-i Hüsnâ’nın Bulunmadığı/Yer almadığı Sûrelerde Besmele Tefsîri

⁶⁴ Şîrbînî, *es-Sirâcü’l-Münîr*, IV, 644.

⁶⁵ Tîn, 95/1-8.

⁶⁶ Şîrbînî, *es-Sirâcü’l-Münîr*, IV, 647.

⁶⁷ Şîrbînî, *es-Sirâcü’l-Münîr*, IV, 702.

⁶⁸ Şîrbînî, *es-Sirâcü’l-Münîr*, IV, 703.

⁶⁹ Şîrbînî, *es-Sirâcü’l-Münîr*, IV, 702.

⁷⁰ Enbiyâ, 21/107.

⁷¹ Şîrbînî, *es-Sirâcü’l-Münîr*, IV, 705.

⁷² Şîrbînî, *es-Sirâcü’l-Münîr*, IV, 707.

a. Abese Sûresi

Şîrbînî, Allah Teâlâ'yı vâhîd ve kakhâr olarak nitelemektedir.⁷³ Çünkü Abese sûresinde Allah'ı (cc) ve ahireti inkâr eden müşrik tipolojisi eleştirilmektedir. Hakkı şiddetle örten inkârcı, kendisini bir nutfeden yaratıp ona doğru yolu kolaylaştıran rabbine ortak koşmaktadır.⁷⁴ Allah'ı (cc) ve ahireti inkâr eden kafire kakhâr sıfatıyla hakkettiği cezayı verecektir.

İyiler ve kötülerin tamamını nimetleriyle kuşatan “rahmân”, onları bir damla sudan yaratıp ahsen-i takvîm kıvamına getirmiştir. Yağmuru yağdırıp yerden bitkiler yeşertmiştir. Kulların iyi ve kötülerine bakmadan onlara ve hayvanlarına hububat, üzüm, zeytin, hurma, yonca, ağaçları gür ve sık bahçeler, meyveler ve çayırlar bahşetmiştir. Bunlar onun tevhidini gösteren deliller olup rahmetinin tecellileridir.

“Rahîm” olan Allah (cc), dostlarına rahmetiyle cenneti bahşedecektir⁷⁵ Kendilerine verilecek nimetler⁷⁶ sebebiyle sevinç ve mutluluktan müminlerin yüzleri parlayacaktır.⁷⁷ Nankörlerin yüzü ise mutsuzluktan karacaktır.⁷⁸

b. Ğaşiye sûresi

Ğaşiye sûresi, ahiret ve tevhidin delillerinin dile getirildiği sûrelerden biridir. Müfessirimiz besmele tefsirinde, Allah'ı görünmeyen alemleri en iyi bilen olarak nitelemektedir.⁷⁹ Zira kıyamet ve sonrasındaki ahvâlî; cennet ve cehennemi en iyi bilen O'dur.

İnsanın kalbini elinde bulunduran “rahmân” dünya ve ahirette insanın tasalarını gideren yegâne güçtür.⁸⁰ Mümin kullar, dünyada yaptıkları salih amellerin kabul edilmesi sebebiyle ahirette bir sıkıntı yaşamayacaklardır.⁸¹ Aksine mutluluktan, yüzlerini bir hoşnutluk ve güzellik kaplayacaktır.⁸²

Dostlarına günahlarını affetme lütfunu gösteren “rahîm”, affın lazımı olan nimetler dolusu cenneti onlara bahşedecektir.⁸³

c. Beled sûresi

Müfessirimiz Beled sûresindeki besmeleyi, “malına ve gücüne aldanan insan, Allah'ın nimetleri, mümin ve kâfirlerin ahiretteki akıbetleri” şeklindeki konularla ilişkili olarak tefsir etmiştir. Şöyle ki kâinatta tüm gücü elinde bulunduran Allah Teâlâ, zorlu aşamalardan geçirdiği insana her daim galebe çalmaya kadirdir.⁸⁴ Dünyada güç ve

⁷³ Şîrbînî, *es-Sirâcü'l-Münîr*, IV, 548.

⁷⁴ Abese, 80/17-20.

⁷⁵ Şîrbînî, *es-Sirâcü'l-Münîr*, IV, 548.

⁷⁶ Şîrbînî, *es-Sirâcü'l-Münîr*, IV, 555.

⁷⁷ Abese, 80/38.

⁷⁸ Abese, 80/40-42.

⁷⁹ Şîrbînî, *es-Sirâcü'l-Münîr*, IV, 602.

⁸⁰ Şîrbînî, *es-Sirâcü'l-Münîr*, IV, 602.

⁸¹ Şîrbînî, *es-Sirâcü'l-Münîr*, IV, 604.

⁸² Ğaşiye, 8-10.

⁸³ Şîrbînî, *es-Sirâcü'l-Münîr*, IV, 602.

⁸⁴ Beled, 90/5.

iktidarı elde ettikten sonra kibre kapılan insan, vahyi kabul etmese bile Melik olan Allah'ın emrine karşı duramaz⁸⁵

Lütfuyla bütün yarattıklarını kuşatan “rahmân”,⁸⁶ sorumluluğunu yerine getirebilmesi için her insana göz, dudak, dil ve de iki yolu tanıtmayı (hak-batıl) ihsanemiştir.⁸⁷

“Rahîm” itaat ehline cennetini bahşedendir.⁸⁸ Murakabe altında olduğunu bilip ona göre hareket eden; doğru yolu seçip, iman eden, sabrı ve merhameti tavsiye eden, köleyi özgürlüğüne kavuşturan, kıtlıkta fakiri doyuran, yetim akrabaya ve sahipsiz muhtaç kimselere yardım edip kitabı sağ eline verilenlere cenneti ihsan ederek rahmetini bahşedecek yegâne ilâh O’dur.⁸⁹

d. Zilzâl sûresi

İlim ve kudretiyle her şeyi kuşatan Allah'ın (cc) adıyla başlayan müfessirimiz, rahmân'ı bütün kullarını görünen nimetleriyle kuşatma, rahîm'i ise seçkin kullarını gerçek nimetlerle donatma vasıflarıyla zikretmektedir.⁹⁰

Kıyamet vaktinde kudretiyle yeri sarsan Allah(cc), yerin bağrında saklı olan şeyleri ilmi ve kudretiyle açığa çıkaracaktır. Ayrıca Onun kendi ilminden vahyettiği oranda yeryüzü dile gelecektir. Öte taraftan zerre ağırlığınca hayır işleyen mümine rahîm sıfatıyla mükafatı gösterecek olan bizzat Allah olacaktır. Bütün bunlar O'nun kudret ve ilminin kuşatıcılığını kanıtlamaktadır.⁹¹

e. Asr sûresi

Zatı dışında her şeyin yok olduğu Allah'ın adıyla başlayan Şirbînî, rahmân'ı, varlığı nimetiyle kuşatma ve bir benzeri olmamakla nitelemektedir. Rahîm'i ise dostlarına izzet vermekle vasfetmektedir.⁹²

Zaman içinde her şey son bulacaktır. Ancak zamanın sahibi olan Allah Teâlâ baki kalacaktır. Bütün varlığı rahmetiyle kuşatan Allah(cc), zarar içerisinde olan inkâr ehline karşın iman edip salih amel işleyenleri onurlandıracaktır.⁹³

SONUÇ

Şâfî fakihlerinden olan Hatîb el-Şirbînî'nin sûrelere göre besmele tefsiri, fikhî görüşlerin tefsire yansımalarının güzel bir örneğidir. Şirbînî, besmelenin öğeleri olan Allah, rahmân ve rahim kelimelerini sûrede yer alan ayetlerdeki anlamlarla olan ilişkisinden hareketle yazmıştır. *es-Sirâcü'l-Münîr*'deki sûre tefsirlerine bakıldığında

⁸⁵ Şirbînî, *es-Sirâcü'l-Münîr*, IV, 616.

⁸⁶ Şirbînî, *es-Sirâcü'l-Münîr*, IV, 616.

⁸⁷ Beled, 90/8-10.

⁸⁸ Şirbînî, *es-Sirâcü'l-Münîr*, IV, 616.

⁸⁹ Beled, 90/13-18.

⁹⁰ Şirbînî, *es-Sirâcü'l-Münîr*, IV, 665.

⁹¹ Şirbînî, *es-Sirâcü'l-Münîr*, IV, 666,667.

⁹² Şirbînî, *es-Sirâcü'l-Münîr*, IV, 679.

⁹³ Asr, 103/1-3.

onun bu yönteminin arka planı görülecektir. Özellikle sûrede geçen esmâ-i hüsnâ, adeta Şîrbînî'nin besmele tefsirini belirlemiştir.

Müfessirimizin besmele ile sûrelerin mahiyetinde yer alan esmâ-i hüsnâ arasında kurduğu anlamsal ilişkiler, Kur'ân'ın tefekkür ve tedebbür edilmesi durumunda açığa çıkacak farklı manaların olabileceğinin bir kanıtıdır. Söz konusu anlamların açığa çıkması, aynı zamanda Kur'ân'ın zengin iç bütünlüğünü göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

Şîrbînî'nin her sûredeki besmeleyi sûrenin mahiyetine göre yorumlaması, Şîrbînî'nin Kur'ân'a olan vukufiyetini gösterdiği gibi tefsir çalışmalarında disiplinler arası yaklaşımın önemini de ortaya koymaktadır.

KAYNAKÇA

AKPINAR, Ali “İşârî tefsir ve Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) Besmele Tefsiri”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırmalar Dergisi*, Ankara 2002, yıl: 3, sayı: 9, 53-92.

CENNET, Mehmet Zülfî, *Tefsir (Sûrelerin Nüzûl Sırasına Göre Analizi İçinde)*, Editörler: Ali Rıza Akgül, Yunus Emre Gördük, Milli Basım ve Yayın/ Lisans Yayıncılık, İstanbul 2019.

CESSÂS, Ebû Bekr Ahmed er-Razî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Darü'l-Fıkr, Beyrût 1436/2014.

ÇALIŞKAN, Necmettin, Kur'ân'ın *İki Fıkhî Okunuşu Tahâvî'nin Ahkâmü'l-Kur'ân ve Şerhu Meâni'l-Âsâr'ı Karşılaştırmalı Örneği*, Araştırma Yayınları, Ankara 2018.

ÇAVUŞOĞLU, Ali Hakan, Dia, “ Hatîb Şîrbînî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2010, XXXIX, 189-191.

DEMİRCİ, Muhsin "el-Hatip eş-Şîrbîni ve Tefsiri, *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 4, İstanbul 1986, s. 385-399.

GÖRENER, İbrahîm “İlmi Cazibe Yurdu Osmanlı'da Çok Yönlü Bir Müfessir: Nimetullâh-i Nahcuvânî”, *Osmanlı Toplumunda Kur'ân Kültürü ve Tefsîr Çalışmaları I*, Editörler: Bilal Gökçür vd., Ankara 2011.

İBNÜ'L-ARABÎ, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Abdürrezak el-Mehdî, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrût 1431/2010.

GÜNGÖR, Mevlüt *Fıkhî Tefsir Hareketi ve İlk Fıkhî Tefsir*, Kur'ân Kitaplığı, İstanbul 1996.

SABUNÎ, Muhammed Ali *Revâiü'l-Beyân Tefsîrü Âyâtî'l-Ahkâm*, Dârü'l-Kalem, Beyrût 1418/1997.

SICAK, Ahmet Sait, *Kur'an Tefsirinde Öznellik*, Ankara Okulu, Ankara 2017.

ŞEMRÎ, Sakil b. Sayir b. Zeyd, *el-Hatîb eş-Şîrbînî ve Menhecühü fi't-Tefsîr*, el-Mektebetü'l-Aksâ, Doha 1411/1991.

ŞİRBÎNÎ, Muhammed b. Ahmed el-Hatîb, *es-Sirâcü'l-Münîr*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1425/2004.

ARAŞTIRMA MAKALESİ

BİLİME AYKIRI OLDUĞU İDDİA EDİLEN BAZI ÂYETLER ve BUNLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ*

Abdurrahim KIZILŞEKER**

Öz

Kâinat, başta kudret olmak üzere Allah Teâlâ'nın birçok sıfatının tecelli etmesi neticesinde vücut bulmuştur. Allah'ın kelam sıfatının yansıması olan ilahî kitaplar, bir kitap hükmünde olan varlıkların dilini, bilmeyenlere yazılı olarak öğretmektedir. Dolayısıyla ikisinin kaynağı Allah olup aralarında bir çelişkinin olduğunu söylemek ilmî değildir. Ne var ki tarihin her kesitinde hem kâinat kitabının hem de onun tercümesi olan Kur'ân'ın verdiği mesajlara duyarsız kalanlar her zaman olagelmıştır. Hele bilimin hızla ilerlediği yirmi birinci asırda bu durum, maksatlı veya cehaletten kaynaklı sebeplerle devam etmektedir.

Ateizm, Deizm ve Darwinizme hizmet eden birçok düşünce akımı Kur'ân aleyhinde yayımlar yapmakta, onda çelişkilerin ve bilimsel hataların bulunduğunu iddia etmektedir. Bu savların çoğu Kur'ân'a bütüncül bakamamanın, onu ön yargıya dayanarak okumanın, ideolojik şartlanmışlığın, Müslümanlara duyulan düşmanlığın ve hayatlarına müdahale eden bir kitabın olmasını istememenin getirdiği iddia ve tenkitlerdir.

İddia sahiplerinin bazı görüşlerini irdeleyip düştükleri hataları ortaya koymak gerekmektedir. Böylelikle görülecek ki bilimselliğe aykırı diye düşündükleri noktaların mantıklı bir izahı yapılabilmekte, onlar tarafından âyetin edebî yönü gözden kaçırılmakta ve üslubunun gereği unutulmaktadır. Bazen de âyetlerde maksadın ispatı için mesele insan gözüyle tasvir edilirken onun bilimsel bir bilgi verdiği düşünülmektedir. Zorlama yorumlarla da âyete farklı anlamlar yüklenmektedir. Araştırmamızda sözü edilen eleştirilerin yersizliğini ortaya koymaya çalışmak temel hedefimizdir.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Âyet, Bilim, İddia, Çelişki.

SOME VERSES CLAIMED TO BE AGAINST SCIENCE AND THEIR EVALUATION

Abstract

The universe came into being as a result of the manifestation of many attributes of Allah, especially power. They are divine books that are the reflection of Allah's attribute of speech and teach them in written form to those who do not know the language of beings like a book. Therefore, the source of both is Allah and it is not

* Bu makale, daha önce yayımlanmış olan "*Kur'ân'ın Bilime Aykırılığı İddiası ve İlmî İ'câz*" adlı kitabımızdan iktibas edilmiştir

** MEB, Şehit Halit Gülser Kız Anadolu İmam Hatip Lisesi, e-posta: kizilsekerabdurrahim@gmail.com
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9702-3660>

scientific to say that there is a contradiction between them. However, in every period of history, there have been those who did not understand the messages given by both the book of the universe and the translation of the Qur'an. Especially in the 21st century, when science is advancing rapidly, this situation continues on purpose or due to ignorance.

Many currents of thought that serve atheism, deism, and Darwinism publish against the Qur'an and defend the claim that there are contradictions and scientific errors in the Qur'an. Most of these arguments stem from not being able to look at the Qur'an holistically, acting with prejudice, ideological conditioning, hostility towards Muslims and not wanting a book that would interfere with their lives.

It is necessary to examine some of the views of the claimants and reveal the mistakes they made. Eventually it will be seen that the points they consider unscientific have a logical explanation, not the way they understand it. In addition, the literary aspect of the verse is overlooked and the necessity of its style is forgotten. Sometimes, while the subject is explained through human eyes, it is thought that the verse gives scientific information. The meaning that the verse does not express is tried to be attributed to her with the forced commentary.

Keywords: Quran, Verse, Science, Allegation, Contradiction.

GİRİŞ

Asıl amacı insanlığı hidâyete yönlendirmek olan Kur'ân'a ilk indiği zamandan günümüze dek farklı alanlarda eleştiriler yöneltmiştir. Günümüzde bilimin ilerlemesine paralel olarak gelen tenkitlerin çoğu Kur'ân'ın bilimle ilişkisi üzerinedir. Bu minvalde onun bilime ters tarafının olup olmadığı dikkate alınmaktadır. Onun bilime ters düşmediğini hatta bilime yol gösterdiğini, ona hedefler belirlediğini söyleyen bilim insanları olmakla beraber bazı âyetleri delil göstererek bunun zıddını savunanlar da bulunmaktadır.

Konumuz Kur'ân'ın ilmî i'cazını ispatlamaktan öte bilime aykırılığını iddia edenlerin yanılgılarının nereden kaynaklandığını ortaya koymaktadır. Malum olduğu üzere Kur'ân, çok farklı bilimlere alakadar eden meseleleri insanların, hidâyeti bulmaları ve yaratıcılarının kudretinin farkına varmaları maksadına matuf olarak zikretmektedir. Böyle olmakla beraber onun nazarilikten çıkıp kesin hakikat haline gelen bilime aykırı olduğu da söylenemez. Çünkü Kur'ân sadece belli bir zaman ve toplum için inmiş bir kitap olmayıp tüm çağları ezeli ilmiyle kuşatan bir yaratıcının hitabıdır. Kur'ân'ın, yedinci yüzyılda yaşayan Arap toplumunun aklını esas alarak evrensel hakikatler öğretmeye çalıştığı yargısı bir açıdan doğru olsa da teknik gelişmelerde ilerleme kat edilmesine binaen bazı âyetlerinin bilime aykırılığının olabileceğini savunmak, onun şümullü bir kitap olması gerçeğine kesinlikle aykırıdır. Zira Kur'ân'ın, manaları ifade etme tarzı her asrın ve her tabakada bulunan insanların idrakine hitap etmeye müsait bir genişliktedir. İlk asırlarda âyetlerden anlaşılan ile modern dönemde anlaşılanlar

arasında bir zıtlık yoktur. Sadece kat kat manalara sahip bir kelamın anlam boyutları açılmaktadır. Dolayısıyla derin bir araştırma neticesinde onun bilime aykırı bir tarafının olmadığı ortaya çıkmaktadır.

Yaptığımız araştırmalara göre müstakil olarak Kur'ân'da bilimsel hataların mevcut olmadığına ilişkin bir çalışma yapılmamıştır. Halis Aydemir'in "*Kur'ân'da Hata Yok*" adlı eseri sadece Kur'ân'da miras hesaplamalarında bir yanlışlığın olmadığına dairdir. Her ne kadar bazı internet sitelerinde konu soru ve cevap şeklinde işlenmişse de bunlar hem akademik düzeyde değil hem de dağınık bir vaziyettedir.¹ Salah Abdulfettah'ın, "*el-Kur'ân ve Nakdu Metâ'ini'r-Ruhbân*" adlı çalışması ve benzerleri sadece bilimsel değil farklı alanlarda da Kur'ân'a yapılan eleştirilere cevap vermeyi hedeflemektedir. Ayrıca bilimsel alanlar için açılan başlıklarda burada ele aldığımız bazı meseleler bulunmamaktadır.

Araştırmamız, taramalar neticesinde bilimselliğe aykırı olarak düşünülen, gündemde en çok tartışılan ve ele alınan âyetlerle alakalıdır. Bazı iddialar hem birbirinin tekrarı olduğu hem bahse değer bulunmadığı hem de araştırmanın sınırlarını aşacağı için ele alınmamıştır. İrdeleyeceğimiz âyetler astronomi, jeoloji, embriyoloji ve gıda mühendisliği gibi alanlara dairdir.

İncelememizde öncelikle Kur'ân ve bilim arasındaki ilişki sonra da bu konudaki iddialar ele alınıp müfessirlerin söz konusu iddialara mahal olan âyetlere nasıl mana verdikleri tespit edilecektir. Sonrasında da bilimin verileriyle âyetin ifade ettiği anlam arasında bir aykırılığın olmadığı gösterilecektir.

1. Kur'ân'ın Bilimle İlişkisi

Her şeyden önce Kur'ân'ın, bir bilim kitabı olmayıp hayatın tüm alanlarında nasıl yaşanacağını öğreten bir hidâyet kitabı olduğunu bilmek gerekir. Bununla beraber inşa ettiği akılla hem ahlakta hem de bilimde insanın ilerleme katetmesini sağlamaktadır. Bu sebeple bilimin Kur'ân'la ilişkisinin sınırlarını doğru tespit etmek, Kur'ân'ın bilimle çatıştığı iddialarını irdelemek, bilimin verilerine Kur'ân'ı anlamada başvurulup vurulmayacağını ele almak gerekmektedir. Bunların sırasıyla izah edilmesi, bazı âyetlerin bilime aykırı olduğu iddialarına geçmeden önce gereklilik arz etmektedir.

1.1. Bilimin Kur'ân'la İlişkisi Bağlamında Kapsamı, Sınırı ve Değeri

Bilimi esas alarak Kur'ân âyetlerini eleştirenlerin iddialarından önce dayandıkları epistemolojik kaynağı tanıyalım. Bilim kısaca dış dünyanın araştırılması olarak tanımlanmaktadır. Daha geniş tanımlama yapanlar onun gözlem üzerine kurulu olduğuna, nasıl sorusuna cevap aradığına, sebep sonuç ilişkisine göre hareket ettiğine ve genel yasalara ulaşmayı amaçladığına vurgu yapmaktadırlar. Doğa bilimleriyle ilgilenen

¹ "bilimsel-hatalar.weebly.com", "evrimagaci.org", "ateistcanavar.wordpress.com", "dinvemitoloji.com" ve "ateizm.blogspot.com" gibi internet siteleri ele alacağımız iddiaları savunmakta iken "İslâmdergisi.com", "sorgulayanmüslüman.com", "mantiksalteizm.com", "kurandacelişkiolmaz.com", "kuranderyasi.com" ve "sorularlaİslâmiyet.com" gibi siteler de bunlara cevap vermeye çalışmaktadır.

bir bilim, yöntemsel olarak deney ve gözleme dayanmaktadır. Dolayısıyla ölçülebilen varlıkları kendine konu edinmektedir. Amacı da genel yasaları keşfetmektir. O, sınırlı bir çerçeve ile kesin bilgilere ulaşmaya çalışmaktadır.²

Bilime deneysel bakımından duyulan güven, kimi zaman vahye karşıtlığı doğurabilmektedir. Hâlbuki bilim, her konuda mutlak hakikati tekelinde bulundurması gereken bir alan olmayıp eşyayı tümüyle kuşatacak bir yeterliliğe sahip değildir. Ama bilimin, olumsuz taraflarını hariç tutarsak, insanların refah içinde yaşamalarına pozitif katkılarda bulunduğu da bir gerçektir. O, sağlıkta, ulaşımda, eğitimde, iletişimde ve birçok alanda hayatı kolaylaştırmaktadır. Fakat insanlığı hala tedirgin eden nükleer silah yapımı gibi amacının dışına çıkıp doğayı çıkarları uğrunda da kullanabilmektedir.

Aslında bilim, hakikati elde etmek için tek çıkar yol da değildir. Bu sebeple alanına girmeyen meseleleri irrasyonel kabul etmeye cüret etmemeli, dinî önermeleri doğrulamak veya yanlışlamak için görüş ileri sürmemelidir. Onun alanı özellikle Allah'ın evrendeki yasalarını bulmasıdır. Hele ki mutlak hakikat olan Kur'an âyetlerini reddetmek için doğma haline getirilen bilimin kullanılması belli bir aklı yüceltmekle eş değerdir. Buna bağlı olarak ne bilim ne de din birbirlerinin alternatifidirler. Zira her ikisi de hakikati farklı bir dil ve yolla açıklamaktadır.³ Bilim ve din arasında var olduğu düşünülen çatışma aslında yanlış bilimsel ve dinî yorumlar arasındadır.

1.2. Kur'an'ın Bilimle Çatıştığı İddiası

Kur'an, dinamik bir akıl inşa etmektedir. Yedi yüz elli kadar âyet insanları Allah'ın kudret sıfatının harikaları olan tabiat varlıkları üzerinde düşünmeye çağırmaktadır. Ayrıca Kur'an, Hz. Peygamber'e nazil olan vahiyler ile doğadaki mevcudatı âyetler olarak nitelemektedir.⁴ Yalnız dikkat edilmesi gereken nokta, Kur'an'ın, bilgiyi sırf bilgi olması yönüyle kullanmadığıdır. Yani âyetlerin verilmiş amacı özellikle ma'rifetullahın gerçekleşmesini sağlamaktır. Kur'an, doğa yasalarına ve bazı meselelere genel olarak değinmektedir. Bu, onun gönderiliş amacı ile alakalıdır. Yani o, bilimsel bilgiler vermekten öte, dünya ve ahiret mutluluğuna götüreceği yolu öğretmektedir.⁵ Bu anlamda ilim, bilimden farklı olarak doğayla birlikte ma'rifeti de içine almaktadır.

Kur'an'ın teşvikiyle, İslâm'ın doğduğu ilk zamanlardan itibaren kısa zaman içinde bir ilim medeniyeti kurulmuştur. Bu sebeple İslâm tarihinde Batıdaki gibi istisnalar olmakla beraber bir din-bilim çatışması yaşanmamıştır. Emevi, Abbasi ve Osmanlı devletleri ilme değer verdiler, doğa bilimlerinin de gelişmesine katkıda bulundular. Kindî (ö. 252/866), Farabî (ö. 339/950), İbn Sina (ö. 428/1037), İbn Rüşd (ö. 595/1198),

² Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Gençlik Spor Yayınları, Editör: Selçuk Durgut, Ankara 2020 s. 73-76; Fethi Kerim Kazanç, "Din ve Bilimin Dil, Düşünce ve Anlam Evrenine Dair Adli Tebliğ Metninin Müzakeresi ve Din -Bilim İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme", *İslâm Düşünce Geleneğinde Din-Bilim İlişkisi*, Editörler: Mahmut Çınar ve Diğerleri, Kilis 2019, s. 50-60.

³ Enis Doko, "Ateistlerin Din ile Bilim Çatışır İddialarının Değerlendirilmesi", *İslâm Düşünce Geleneğinde Din-Bilim İlişkisi*, Editörler: Mahmut Çınar ve Diğerleri, Kilis 2019, s. 104.

⁴ Örneğin bkz. Bakara, 2/164.

⁵ Bkz. Abdurrahman Ensari, *el-Mürşidü'l-Vecîz İla Ulumi'l-Kur'ani'l-Azîz*, Nida Yayınları, İstanbul 2019, s. 184-188.

İbn Bacce (ö. 533/1139) ve İbn Tüfeyl (ö. 581/1185) gibi din ile bilimi uzlaştıran Meşşâî filozoflar yetişti.⁶

Kur'an'ın gök âlemine dikkat çeken âyetleri; Ferganî (ö. 247/861), Battanî (ö. 317/929), İbn Heysem (ö. 432/1040), Birunî (ö. 453/1061), Tusî (ö. 672/1274), Bitrucî (ö. 12.yy.), Uluğ Bey (ö. 853/1449) ve Ali Kuşçu (ö. 879/1474) gibi zevatın astronomiye olan meraklarını artırmış, onları bilimsel çalışmalara yönlendirmiştir. Bunların dışında fizik, biyoloji, tıp, eczacılık ve matematik alanlarında nice değerli bilim insanı yetişmiştir.⁷ Doğrusu bunları yetiştiren medreseler hem bilimin hem de ilmin merkezi halindeydi. Dolayısıyla İslâm medeniyetinde bilim-din çatışmasının olmadığı buradan hareketle de ifade edilebilir. İslâm âleminde din âlimleri aynı şekilde bilimin de âlimi olabilmişlerdir. Mesela matematikte cebir işlemini ilk ortaya atan Harizmî (ö. 232/847) fıkıhta da vasiyet ve mirasla ilgili bir kitap telif etmiştir.⁸ Ama maalesef fen bilimleri ile din ilimleri Osmanlı'nın son zamanlarında birbirinden ayrıldı. On sekizinci yüzyıldan sonra bilimde bu sebeple duraksama gerçekleşmiştir.⁹

Öte yandan Tevrat ve İncil, tarihî süreç içinde tahrif olmuştur. Bunların bilimle menfî anlamda ilişkilerinin olması muhtemeldir.¹⁰ Kur'an'ın ise tahriften korunmasına binaen bilimin verileriyle tenakuz halinde bulunması mümkün değildir.¹¹ Kur'an hidayet amaçlı olarak çoğu âyetlerde Allah'ın azamet ve kudretini göstermek adına detay bilgi vermeden güneş, ay,¹² yıldızlar,¹³ gök,¹⁴ yer,¹⁵ dağlar,¹⁶ insanın yaratılma aşamaları,¹⁷ süt¹⁸ ve bal¹⁹ gibi meselelerden bahsetmektedir. Yalnız bunlardan söz açtığında kullandığı dil özellikle her asrın bilimsel gelişmeleri ışığında yorum yapmaya müsait bir dildir. Buna bağlı olarak nüzul asrındaki insanlar ilgili âyeti anlamlandırmada zorluk çekmedikleri gibi günümüzdeki bir bilim insanı da aynı âyeti okurken önceki manaları da içine alacak genişlikte bir anlama sahip olabilmektedir. Yani Kur'an'ın bilimle ilişkisini ele aldığımızda onun üslubunu kesinlikle göz önünde bulundurmamız gerekmektedir. Zira bu, onun, ezelî bir hitap olmasının sonucudur.

⁶ Hasan Özalp, *Bilim-Din İlişkisinde Uzlaşmacı Yaklaşımlar*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2012, s. 45.

⁷ Zeki Tez, *İslâm Dünyasında Bilim ve Teknik*, Dicle Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları No: 14, Diyarbakır 1991, s. 47-171.

⁸ İhsan Fazlıoğlu, "Harizmî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, c. 16, ss. 224-227.

⁹ Abdurrahman Kurt, "İslam ve Geri Kalmışlık Sorunu", *UÜİFD.*, Cilt: 17, Sayı: 2, 2008, ss. 35-72, s. 60-61.

¹⁰ Sümeyye Açmak, *Kur'an ve Bilimsel Verilere Göre İnsanın Yaratılması*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Samsun 2018, s. 33-40.

¹¹ Bkz. M. Said Aydın, *Din Felsefesi*, Selçuk yay., 3. Bsm, İzmir 1997, s. 266.

¹² En'âm, 6/96; A'râf, 7/54; Yûnus, 10/5; Ra'd, 13/2; İbrâhîm, 14/33; Nahl, 16/22.

¹³ En'âm, 6/97; Hac, 22/18; Vakia, 56/75; Murselât, 77/8; Tekvir, 81/2.

¹⁴ Bakara, 2/22, 29, 144, 164; En'âm, 6/99.

¹⁵ Bakara, 2/117, 164, 284; Âl-i İmrân, 3/137.

¹⁶ A'râf, 7/74; Hicr, 14/46; Nahl, 16/81; Taha, 20/105; Hac, 22/18; Neml, 27/88; Fatır, 35/27; Sad, 38/18; Nebe, 78/7; Nâzi'ât, 79/32; Gâşîye, 88/19.

¹⁷ Hac, 22/5; Mu'minûn, 23-14; Mu'min, 40/67; Kıyâmet, 75/38; Alak, 96/2.

¹⁸ Nahl, 16/66.

¹⁹ Nahl, 16/68-69.

Bu arada bilim zamana göre gelişen bir alandır. Bazen buna bağlı olarak önceden kabullendiği bir bilgiyi reddedebilmektedir.²⁰ Bu sebeple Kur'ân âyetlerini bilimin verileri ışığında yorumlarken çok dikkatli davranılmalıdır. Özellikle bunun bir yorum olduğu belirtilmeli ve mutlak bir ifadeden kaçınılmalıdır. Üzerinde yorum yapılan âyetin her ne kadar bilimin verileriyle ortak bir noktası varsa da bunu zımnî veya işarî ya da delâlet açısından verdiğini unutmamak lazımdır. Aksi halde hem Kur'ân'ın çağlar üstü mesajları belli bir zamana hapsedilmiş olabilir hem de sonradan yanlışlanabilecek bir mana Kur'ân'ın verdiği manaymış gibi algılanabilir. Öteden beri Kur'ân-bilim ilişkisi konusunda indirgemeci, çatışmacı, ayrışmacı ve uyuşmacı diye farklı yaklaşımlar biçimlerinden bahsedilmektedir.²¹ Kur'ân ile bilim arasında bir çatışma olduğu tezi katı ve kabul edilemez bir savdır. Kur'ân nice âyetleri önümüze koymaktadır. Böyle olmakla beraber doğrudan veya dolaylı olarak bilimselliğe işaret ettiği yerler de vardır.²² Fakat Kur'ân'ın bahsedilen yerlerde bilimsel bilgi vermeyi hedeflediğini söyleyemeyiz. Bu gibi âyetlerde ima ve işaretlerle belki bilimselliğe göndermede bulunmaktadır. Zira âyetler öncelikle Allah'ın ulûhiyetini öne çıkarmaktadır. Sonra da âyetin içinde bilimsel veri türünden değilse de bilgi değeri taşıyan yargılar geçmektedir. Her şeye rağmen onu yoruma tabi tutacak kişi, çağındaki bilimsel verileri kullanarak onu anlamaya çalışacaktır.²³ Yani Kur'ân ilahî bir kitap olduğu halde anlama işi beşeridir. İşte önceki asırlarda şimdiki bilime aykırı yapılan yorumlar, bu bağlamda değerlendirilmelidir. İslâm filozoflarından Meşşai ekolüne mensup olanlar çoğu zaman âyetler ile doğa bilimlerini ilişkilendirmiş, aralarında bir çatışmanın olmadığını temellendirmeye çalışmışlardır.²⁴

Sonuç olarak Kur'ân'da bilim aramak ne kadar yanlışsa onun bilime aykırı olduğu düşüncesi de yanlıştır. Zira Allah, Kur'ân'ı teyit edecek bir yasayla kâinatı idare etmektedir. Bu nedenle Kur'ân'ın, dünya veya herhangi bir olguya dair ifadeleri bilime aykırı değildir. Onun avamın anlayabileceği bir dille belirttiği hakikatler, bilimin kendi dinamikleriyle ortaya koyduğu gerçeklerle aynıdır.

²⁰ Adnan Bülent Baloğlu, "Din mi Bilim mi: İkilemin Çözülüşü", *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 18, İzmir 2003, ss. 21-52, s. 24-26, 31-32.

²¹ Geniş bilgi için bkz. Şahin Efil, "Kur'ân-Bilim İlişkisinin Olabilirliği ve Meşruyeti Sorunu", *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 8, Sayı: 21 (Güz 2004), ss. 25-38, s. 25-38; İshak Arslan, "Bilim-Din İlişkisi Nasıl Ele Alınabilir", *Kutadgu Bilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 20, Ekim 2011, ss. 211-231, s. 213-228; Massimo Campanini, *Kur'ân ve Bilim: Hermeneutik Bir Yaklaşım*, Çev: Abdurrahman Ateş, ss. 191-209, s. 194-198; Hasan Özalp, *Bilim-Din İlişkisinde Uzlaşmacı Yaklaşımlar*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2012, s. 83-95; Enise Eker, *Bilimsel Bilginin Tefsîr Olma Özelliği*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Van 2016, s. 10-17; Sümeyye Açmak, *Kur'ân ve Bilimsel Verilere Göre İnsanın Yaratılması*, s. 20-31.

²² Mu'minûn, 23/13-14; Hac, 22/5; Hicr, 15/22; Zâriyât, 51/47; Fussilet, 41/10-12; Mülk, 67/3-4; Kâf, 50/6; Kamer, 54/9; Nûh, 71/16.

²³ Siddık Baysal, "Mahiyeti, İmkân ve Sınırlılıkları Açısından Bilimsel Tefsîr", *Tefsîr Araştırmaları Dergisi*, 2009, ss. 226-266, s. 226.

²⁴ Örneğin bkz. Muhammet b. Ahmed b. Rüşd, *Kitabu'l-Fasli'l-Mekâl ve Takrîru mâ beyne's-Şerî'e ve'l-Hikme mine't-Tisâl*, Dâru'l-Meşrik, Beyrût 1406/1986.

1.3. Kur'ân'ı Bilimin Verileriyle Yorumlayabilmek İçin Uyulması Gereken Kriterler

Günümüzde doğa bilimlerinin yöntemini Kur'ân'a uygulamaktan kaynaklı anlama sorunları ortaya çıkmaktadır. Bilimin verilerinden hareketle Kur'ân'a bakmanın yol açacağı sorunlar, ancak önceki müfessirlerin usul diye belirledikleri yorum tekniğine bağlı kalmakla aşılabılır. Bu başarılabılse Kur'ân ile tabiatı anlamlandırmada bir uzlaş sağlanabilir.

Kur'ân, hem doğaya hem toplum düzenini inşa etmeye ilişkin ifadeleriyle evrensellik iddiasına sahiptir. Onun, çağlara göre değişmesi ihtimal dâhilinde olan anlam zenginliği de bir başka özelliğidir. Bir başka özellik de Allah'ın ezeli hitabı olması hasebiyle kesinlik ifade etmesidir. Onun yorumlanması onu daha iyi anlamaya veya görünüşte bilim gibi bir olguyla çelişmesi durumunda aralarını telif etmeye matuftur. O, bazen muhatapları tarafından dahi iyi anlaşılın diye meydana gelen olaylara/problemlere göre inmiştir. Bu, şu anlama gelir: Vahyi doğru anlamak için ilahî söze muhatap olan toplumu çok iyi tanımak ama onun mesajının, tarihi aşan evrensel boyutunun olduğunu da gözden kaçırmamak lazımdır. Tarihselcilik fikrinde yapılan yanlış, Allah'ın mutlak bilgisinin bir tarih kesitiyle sınırlandırılmasıdır. Kur'ân'ı sadece indiği dönemin olanaklarını öne sürerek anlamak nakıs bir çabadır. Çünkü Allah belli bir dille maksadını ifade etmektedir. Onun maksadını dilden hareketle öğrenmeye çalışmak büyük bir gayreti gerektirmektedir. İşte tefsir usûlü bu amaçla ilkeler koymaktadır.

Bazı yaklaşımlar Kur'ân'ı sadece ilk muhataplarının anlama şekliyle sınırlandırmaktadır. Hâlbuki onun lafızlarının çok anlamlılığı barındırdığı bir gerçektir. Vahyin, hücre ve atom gibi konulardan bahsetmesi demek, ilk muhataplarını dikkate almaması anlamına gelirdi. Yorum yapan kişi elbette öncelikle literal anlamı vermeli sonra yorumunu dile getirmelidir. Ama Kur'ân'ın literal anlamı bilimsel verilere aykırı ise bu durumda te'vil kaçınılmaz hale gelmektedir. Çünkü âyetlerin, kesinleşmiş bilim verileriyle çatışmayacağı müsellem bir hakikattir.²⁵ Bu bağlamda bilimsel bir veri kesinse ve konuyla alakalı âyet de içerikçe aynı paralelde ise aralarında çatışmanın olmayacağı muhakkaktır. Eğer veri kesinse fakat âyette kapalılık varsa o, manası kesin budur denilmeden bilimsel gerçekliğe göre yorumlanabilir. Hem veri teori halindeyse hem de âyette kapalılık varsa mutlak ifadeden kesinlikle kaçınılmalıdır. Kur'ân'ı, bilime terstir diye tenkit edenlerin ciddiyeti ve kale alınmaları da ancak yorum yapabilecek bir yetiye sahip olmalarıyla mümkündür. Buna ilaveten doğru bir sağduyuya da gereksinim vardır. Kur'ân kendisinin ancak ilimde derinleşmiş kişilerce anlaşılacağını dile getirmektedir. Yine de yorumlar öznel olup metni kesinlikle bağlamaz.

Kur'ân'a bütüncül yaklaşmanın da onu daha doğru anlamaya katkı sağlayacağı yadsınamaz. Zira parçacı ve siyak-sibakı dikkate almadan yapılacak bir yorum bizi hatalara sevk etmektedir. Onda muhkem yani üzerinde farklı yorum yapmaya kapalı ile

²⁵ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, s. 35-36, 57.

müteşabih yani âyetleri çok anlamlılığa müsait âyetler bulunmaktadır. Müteşabih türü âyetler derin araştırmayı zorunluluk haline getirmektedir. Yoksa bazı âyetlerin yüzeysel olarak ele alınması durumunda aklın/bilimin verileriyle uyuşmadığı görülebilir.

Yukarıdaki mülahazalardan yorum için dikkat edilmesi gereken kuralları şöylece toparlayabiliriz. Kur'ân'ın öncelikle bir hidâyet kitabı olduğu unutulmamalıdır. Onun dili iyi öğrenilmeli, âyetlerinin bağlamları dikkate alınmalı, özellikle ilk anlamına değer verilmelidir. Bilimsel gerçekler ile âyetler arasında tutarlı bir ilişki kurulmalıdır. Âyetler asla bilimsel açıdan ispatlanmamış teoriler ışığında yorumlanmamalıdır. Bilimsel maksatlarla yorum yapılırken ihtiyatlı bir dil kullanılmalı, kesin ifadelerden kaçınılmalıdır. Zorlama yorumlara da müracaat edilmemelidir.

2.1. Astronomi ile İlgili Bilgiler İçeren Âyetler

Kur'an, gök cisimlerine doğrudan veya dolaylı olarak temas etmiştir. Kâinatın yaratılışını,²⁶ gece ile gündüzün meydana gelmesini,²⁷ ay ve güneşin hareketini,²⁸ astronominin alanına giren birçok konuyu tevhid düşüncesini tebliğ etmek amacıyla açıklamıştır. Çoğu zaman “baksanıza”,²⁹ “bakmıyorlar mı?”³⁰ gibi ifadelerle kâinatın araştırılmasını istemiştir. Batıl inançların geçersizliğini bununla ortaya koyarken gök cisimlerindeki düzene dikkat çekmiştir. Tüm gök cisimlerinin bir nizama bağlı olduğunu gözler önüne sermiştir. Bu nizamı koyanın Allah Teâlâ olduğunu sürekli hatırlatmıştır. Ne var ki bu amaçla inen âyetlerin bazılarının astronomi biliminin verilerine aykırı olduğu iddia edilmiştir. Bu bağlamda Kur'an'ın, Güneşin kara balçıkta battığı bilgisini verdiği, meteorların sebebi olarak şeytanların taşlanması gerekçe gösterdiği, dünyanın dönmediğini belirttiği, evrenin altı günde yaratıldığı açıklamasını yaptığı, fezanın yedi tabaka şeklinde olduğunu ifade ettiği zikredilmektedir. Dile getirilenlerin gerçeği yansıtıp yansıtmadığını sırasıyla incelemekte fayda vardır.

2.1.1. Güneşin Kara Balçıkta Batıyor Gibi Görünmesi

Bu mesele güneşin hareket edip etmediğine ilişkindir. Fakat iddia sahipleri eleştirilerinde hem güneşin kara balçıkta batmasını hem de doğup batmasını ifade eden âyetleri ayrı ayrı ele almaktadırlar. Tenkide konu ettikleri âyetlerde onların göremedikleri bazı incelikler sebebiyle iki meseleyi sırasıyla işlemede fayda mülahaza etmekteyiz.

Kur'ân'ı yüzeysel okuyanlardan bazıları, “وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ” (Zülkarneyn) onu (güneşi) kara balçıkta batar buldu”³¹ âyetini güneşin hareketinin dile getirildiğini öne sürerek bilimsel hakikatlere aykırı bulmaktadırlar. Zira onların düşüncelerine göre güneşin kütlesi binlerce kat dünyadakinden büyük olduğu halde nasıl olur da küçük bir su kuyusunda batmaktadır? Burada Kur'ân nassı ile bilimsel hakikatler arasında en

²⁶ En'âm, 6/101; A'râf, 7/54; Yûnus, 10/3.

²⁷ Bkz. Rûm, 30/23; Mu'minûn, 23/80; Câsiye, 45/5.

²⁸ Bkz. İbrahim, 14/33; Ankebût, 29/61; Fâtır, 35/13.

²⁹ Yûnus, 10/101.

³⁰ Kâf, 50/6-7; Ğâşiye, 88/17.

³¹ Kehf, 18/86.

küçük bir zıtlığın olmadığını söylemekle başlayalım. Zira Kur’ân, “O, doğunun ve batının rabbidir”³² derken bize göre olan doğu ve batıyı nasıl kastetmişse üzerinde durduğumuz âyette de güneşi Hz. Zülkarneyn’in gördüğü şekliyle resmetmiştir. Çünkü “onu (güneşi) buldu/وَجَدَهَا” lafzı bunu apaçık ortaya koymaktadır. Kaldı ki bu durum ilmî bir hakikati bildirme sadedinde de değildir. Âyette geçen “kara balçıklı göz/عَيْنٍ حَمِئَةٍ” sıfat tamlaması, çamurun suyla karışıp bulandırdığı göze manası daha çok öne çıkmaktadır. Hz. Zülkarneyn, durduğu yer itibariyle ufuklara baktığında güneşin batışını denizin veya ırmağın veyahut da su gözesinin içine giriyormuş gibi görmüştür.³³ Onun, güneşin çok büyük olduğunu bildiği halde küçük su gözesine veya çamurla bulanmış ırmak veya denize girerek kaybolduğunu düşünmesi çokta inandırıcı gelmemektedir. Her şeyden önce Kur’ân, “güneş kara balçıkta battı” dememiş, Hz. Zülkarneyn’in, onu battığı zamandaki müşahedesini nakletmiştir. Bizi buna götüren bazı ipuçları bulunmaktadır. Hz. Zülkarneyn, bu sözünü o civarda normal hayatını yaşayan topluluğun yanında söylemiştir. Eğer güneşin, gerçekten de kara balçıkta batmasını kastetseydi oradakiler bunun doğru olmadığını zaten ifade ederlerdi. Aynı sûrenin 90. âyeti, onun, güneşi bir topluluğun üzerine doğarken gördüğünü belirtmektedir. Buradan onun güneşi, topluluğun arasından onlarla temas halinde doğarken gördüğü anlamını çıkaramamaktayız. Dolayısıyla aynı şeyi güneşi battığı zaman gördüğü haliyle de kastettiğini anlayamayız. Böyle bir şey olsaydı Kur’ân’ın nüzulü zamanında yaşayan Araplar buna itiraz eder, tefsir kitapları da bunu dile getirirdi. “Güneşin gurûbu” ifadesi Araplarca da güneşin yere batmasını asla ifade etmemektedir. Hatta Arap olmayan topluluklarda da “güneş battı”, “kuş/gemi denizde kayboldu” ifadeleri sıklıkla kullanılmaktadır. Bu, dilsel bir anlatım şekli olup dünyanın dönüşünü kabul eden astrologlar dahi söylemekten çekinmemektedir. Çünkü böyle bir söylem güneşi görenlerin durumunu yansıtmaktadır. Yoksa bunu her defasında uzun ve ilmî bir şekilde şöyle ifade etmek zorunda kalırdık: Dünya dönmektedir. Öyle ki kaldığımız konum, güneşten uzaklaşmaktadır. Dolayısıyla güneş bizden dünyanın dönmesi sebebiyle saklanmaktadır. Özetle Kur’ân bu âyette feza ile ilgili herhangi bir ders vermeyi amaçlamamaktadır. Hz. Zülkarneyn’in gözüyle güneşin batmasından haber verilen söz konusu âyetin, bilime aykırı herhangi bir yönü kesinlikle yoktur.

İkinci mesele müşahade edildiği şekliyle güneşin doğması ve batmasının, dünyanın etrafında döndüğü anlamına gelip gelmediğine ilişkindir. Hemen belirtelim ki güneşin, dünyanın etrafında döndüğünü ifade eden hiçbir âyet yoktur. Bu konuda iddia sahipleri “Allah onu doğudan getirmekte, sen de onu batıdan getir”;³⁴ “o iki doğu ve batının

³² Müzzemmil, 73/9.

³³ İsmail b. Ömer b. Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed Selâme, Dâru Tayyibe, 1420/1999, c. 5, s. 191; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi li Ehkâmi’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Berdûnî-İbrâhîm Etfeyyîş, Dâru’l-Kutubi’l-Mısıryye, Kâhire 1384/1964, c. 11, s. 50; Muhammed el-Emîn eş-Şînkîti, *Edvâu’l-Beyân fi İdâhi’l-Kur’ân bi’l-Kur’ân*, Dâru’l-Fıkr, Beyrût 1415/1995, c. 3, s. 341; Me’mûn Hamûş, *et-Tefsîru’l-Me’mûn alâ Menheci’t-Tenzîl ve’s-Sehîhi’l-Mesnûn*, tedkik. Ahmed Râtîb Hamûş, 1428/2007, c. 4, s. 616; Saîd Havvâ, *el-Esâs fi’t-Tefsîr*, Dâru’s-Selâm, Kâhire 1424/2003, c. 6, s. 3224.

³⁴ Bakara, 2/258.

rabbidir”;³⁵ “Görürdün ki güneş doğduğunda, mağaralarına sağ yandan yönelir; battığında onları sol yandan keser-geçerdi”;³⁶ “Her biri yörüngesinde yüzmektedir”;³⁷ “Nihâyet güneşin doğduğu yere ulaşınca, onu öyle bir kavim üzerine doğar buldu ki, onlar için güneşe karşı bir örtü yapmamıştık”;³⁸ “Güneş ve ay belli bir hesaplardır”;³⁹ “Güneş kendisine ait yerleşik bir düzene göre (yörüngesinde) akıp gider. Bu, çok güçlü ve her şeyi bilen Allah’ın takdiridir”⁴⁰ gibi âyetleri delil olarak getirmişlerdir. Âyetlerin tümü güneşin; doğduğu, battığı ve hareket ettiği şeklindeki ortak noktaları dile getirmektedir. Burada özellikle “وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ” âyetini ele almak yeterli olacaktır. Bu âyetten güneşin, dünyanın etrafında hareket ettiğini çıkarmak zorlamadan öte bir şey değildir. Âyet, güneşin durmaksızın hareket ettiğini belirtmektedir. “تَجْرِي”, muzari bir fiil olup güneşin devamlı hareketli olduğunu açıklamaktadır. Yine âyetin içinde geçen “لِمُسْتَقَرٍّ” ifadesinin, istikrar (matar), istikrarlı yer (mekân ismi) ve istikrarlı zaman (zaman ismi) şeklinde farklı manaları vardır. Yani “لِ” harf-i cerri, “فِي” harf-i cerri anlamında ise mana “Güneş, kendi karargâhı içerisinde/kendi yörüngesinde sürekli hareket halindedir”; sebebiyet anlamında ise “Güneş, kendi sisteminin/çevresindeki gezegenlerin istikrarı için durmadan hareket etmektedir” şeklindedir. Buna göre diyebiliriz ki güneş etrafındaki gezegenleri tutmak için sürekli hareket etmek zorundadır, aksi takdirde güneş sistemine bağlı gök cisimleri fezalara savrulacaklardır. “لِ” harf-i cerri, “إِلَى” harf-i cerri yerinde kullanılmışsa âyetin manası şöyledir: “Güneş, –helezonik bir hareketle- durmadan bir yere doğru gitmek üzere hareket halindedir.” Yani buna göre güneş, Samanyolu etrafında bir halka oluşturmak için hareketliliğini sürdürmektedir. Kur’ân, güneşin döndüğünü açık bir şekilde ifade etmektedir. Dünya döndüğü halde bizler her gün güneşin doğudan doğduğunu, yükseldiğini, batı tarafında ufukta kaybolduğunu görmekteyiz. Kur’ân böylece herkesin ilk etapta gördüklerini Allah’ın nizamına delil olarak getirmektedir. Dünya kendi etrafında döndüğü için güneşi, dünyanın etrafında dönüyor gibi görmekteyiz. Kur’ân hikmet gereği ilk indigi toplumun bilmekte zorlanacakları belki de inkâra sebebiyet vereceği dünyanın güneşin etrafında döndüğü bilgisini zamana ve tekniğin ilerlemesine bırakmıştır. Muhataplarının anlamayacakları bir delili onlara sunmamış, her an müşahedeye açık somut olanıyla onları irşat etmeyi tercih etmiştir. Bilimin henüz keşfetmediği verileri, insanlara indigi dönemde sonuç itibarıyla sadece aktarmıştır.

2.2.2. Şeytanların Şihâblarla Uzaklaştırılması

İddia sahipleri, Allah’ın, yıldızları şeytanları taşlamada kullandığını “وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ “الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِلشَّيَاطِينِ” “Ant olsun, Biz en yakın olan göğü (dünya göğünü)

³⁵ Rahmân, 55/17-18.

³⁶ Kehf, 18/17.

³⁷ Enbiyâ, 21/33.

³⁸ Kehf, 18/89-90.

³⁹ Rahmân, 55/5.

⁴⁰ Yâsin, 36/38.

kandillerle süsleyip donattık ve bunları, şeytanlar için taşlama birimleri (rûcum) kıldık”,⁴¹ “إِنَّا زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ وَحِفْظًا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ مَارِدٍ لَا يَسْمَعُونَ إِلَى الْمَلَأِ الْأَعْلَى وَيَقْذِفُونَ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ “ Biz yakın göğü, bir süsle, yıldızlarla süsledik. Ve (gökyüzünü) itaat dışına çıkan her şeytandan koruduk. Onlar, artık mele-i a'lâ'ya (yüce topluluğa) kulak veremezler. Her taraftan taşlanırlar. Kovulup atılırlar. Ve onlar için sürekli bir azap vardır”⁴² ve “وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَزَيَّنَّاهَا لِلنَّاظِرِينَ وَحَفِظْنَاهَا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ إِلَّا مَنْ اسْتَرَقَ السَّمْعَ “ “Ant olsun, biz gökte birtakım burçlar yarattık ve seyredenler için onu süsledik. Onları, taşlanmış (kovulmuş) her şeytandan koruduk. Ancak kulak hırsızlığı eden müstesna. Onun da peşine açık bir alev sütunu düşmüştür”⁴³ âyetlerini delil göstererek dile getirmektedirler. Bilimsel verilerin bu sebeplerle yıldızların kaymasını onaylamadığını dolayısıyla âyetlerin ilmî gelişmelere aykırı olduğunu savunmaktadırlar.

Söz konusu âyetler, dünya semâsının geceleyin ışık, burç ve yıldızlarla süslendiğini ayrıca şeytanların, semâda bulunan mele-i a'laya (seçkin meleklerin oluşturduğu yüce topluluğa) yükselip temas etmemeleri için engellendiğini ifade etmektedir.⁴⁴ Şeytanlardan biri mele-i a'laya yaklaşması durumunda bu yıldızlardan ve gezegenlerden bir “شهاب/meteorit” ona atılmaktadır.⁴⁵ Yani yıldız veya gezegenin kendisi değil de ondan kopan bir parça ona fırlatılmaktadır. Zemahşerî açık bir şekilde “şihâb”ın yıldızların ateşinden kopan parçalar olduğunu, yıldızın kendisi olmadığını ifade etmektedir.⁴⁶ Zaten âyetle apaçık olarak “şihâbun sakîb/mubîn” denilmektedir. Kaldı ki Kur'an'da geçen “şihâb” kelimesi gezegen veya yıldızlar değildir. Mülk sûresinin 5. âyetindeki “جَعَلْنَا” lafzı, “السَّمَاءَ الدُّنْيَا”ya döner, “المصائب”e değil. Bu mana Saffât sûresinin 6-9. âyetleriyle beraber daha net anlaşılmaktadır. İkinci bir mesele de “السَّمَاءَ الدُّنْيَا” ifadesinin yanlış anlaşılmasına dairdir. Bu, görünen tüm gökyüzü olup sadece birinci tabakayı oluşturmaktadır. Ayrıca astronomi ilmi, gezegen ve yıldızların meteor (şihab) fırlatma özelliğini teyit etmektedir.

⁴¹ Mülk, 67/5.

⁴² Saffât, 37/6-9.

⁴³ Hicr, 15/16-18.

⁴⁴ Konunun ayrıntıları için bkz. Hekim Tay, “Âyetlerde Gayb Bilgisinin Şihâblar ile Muhafazası Meselesi”, CÜİFD., Aralık 2018, 22(2), ss. 1248-1271.

⁴⁵ Bu meselede anahtar kavram “şihâb”tır. Isfehâhî şihâbı, yanan ateşten çıkan parlaklık şeklinde tanımlamıştır (bkz. Ebu'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed el-Isfehânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnan ed-Dâvudî, Dâru'l-Kalem, Beyrût 1412/1992, c.1, s. 465; Ayrıca bkz. Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed es-Sem'ân, *Tefsîru'l-Kur'ân*, Dâru'l-Vatan, Riyad 1419/1998, c. 6, s. 66; Semîn el-Halebî, *ed-Durru'l-Mensûr fî 'Ulûmi Kitâbi'l-Meknûn*, thk. Ahmed Mahmud el-Harat, Dâru'l-Kalem, Şam Ty., c. 7, s. 151). Bazı nakillere göre Mülk 5. âyetle geçen “mesâbîh” kelimesi de “şihâb” kelimesi için bir kinayedir (bkz. Muhammed b. Yûsuf eş-Şâmî, *Subulu'l-Hudâ ve'r-Reşâd fî Sîreti Hayri'l-'İbâd*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1413/1993, c. 2, s. 202). en-Neml 7. âyetinde geçen “bi şihâbin kabes” ifadesi, Hz. Musa'nın uzaktan şahit olduğu ateşi nitelemesi hasebiyle şihâb'ın, “parıltı” manasını güçlendirmektedir (Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Musenna, *Mecâzu'l-Kur'ân*, thk. M. Fuat Sezgin, Mektebetu'l-Hanîcî, Kâhire 1381/1962, c. 2, s. 292). Buna göre şihâb kuvvetli ışık olup parlaklığının şiddetiyle yakar ve atıldıktan sonra da yerine geri dönmez (Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed Mâverdî, *en-Nuket ve'l-Uyûn*, thk. Seyyid b. Abdilmaksûd b. Abdirrahmân, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût Ty., c. 3, s. 153).

⁴⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Dâru'l-Kutubi'l-'Arabiyye, Beyrût 1407/1987, c. 6, s. 6.

وَأَنَا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَاعِدَ لِلسَّمْعِ فَمَنْ يَسْمَعِ وَأَنَا لَمَسْنَا السَّمَاءَ فَوَجَدْنَاهَا مُلْتَأَتْ حَرَسًا شَدِيدًا وَشُهْبًا“
 “Hâlbuki (daha önce) biz onun bazı kısımlarında (haber) dinlemek için oturacak yerler (bulup) oturuyorduk; fakat şimdi kim dinlemek isterse, kendisini gözetleyen bir alev huzmesi buluyor”⁴⁷ âyeti, meleklerin semânın koruyuculuğunu yaptığını, aksilik olması durumunda cinlere şihaplarla karşılık verdiklerini haber vermektedir. Kaldı ki bu, şeytanların yaklaşması durumunda yıldızdan kopan kıvılcımla sağlanmaktadır. Milyarlarca yıldız hep bir anda bunu yapmamaktadır. Burada coğrafya ve astronomiye ters düşecek hiçbir şey bulunmamaktadır. Işık huzmelerinin nedenini bilim, rasyonel olarak açıklamaya çalışırken; din, buna farklı ve kendi içinde bilimle çelişmesinin ispatlanamayacağı bir boyutla açıklamaktadır. İlgili âyet, meteoritler hakkında bilgi verirken sebeplerinden bir tanesine de böylece değinmektedir.

Ayrıca bu meselenin sadece mülk âlemiyle değil melekût âlemiyle de ilişkisi bulunmaktadır. Semâda sadece görünen âlem mevcut değildir, orada görmediğimiz varlıklar da mevcuttur. Dünya, nasıl insanların mekânıysa gökler âlemi de meleklerin mekânıdır. Orada fiziksel olaylar cereyan ederken olaya bir de bu zaviyeden bakmak gerekmektedir. Metafizik, fizik yasalarıyla bilinemez. İlahî vahyin dış müdahalelere karşı şihâblarla muhafaza edilmesi, gaybî bilgi şeklinde algılanmalı, inanç meselesi diye telakki edilmelidir.⁴⁸ Bunun da bilimle hiçbir alakası olmayıp bu, onun ilgi alanına da girmemektedir. Yani bilim insanların birilerinin bu olayı inkâr etmesi beyhudedir.

2.2.3. Dünyanın Dönmesi

Kur’ân’ın Dünyanın dönmediğini ifade ettiğini söyleyenlerin delil olarak ileri sürdükleri âyetler şunlardır: “إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَلَئِنْ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ”
 “Gerçek şu ki Allah, koyduğu düzenden sapmamaları için gökleri ve yeri tutmaktadır. Şayet sapacak olsalar artık O’ndan başka hiç kimse onları tutamaz. Şüphesiz O, halimdir, çok bağışlayandır”,⁴⁹ “أَمْ مَنْ جَعَلَ الْأَرْضَ قَرَارًا”
 “Peki yeryüzünü yerleşmeye elverişli kılan kimdir?”,⁵⁰ “اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ قَرَارًا”
 “Allah odur ki yeryüzünü sizin yerleşim alanı yapandır”,⁵¹ “أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسُ عَلَيْهِ دَلِيلًا”
 “Rabbinin gölgeyi nasıl uzattığını görmedin mi? Eğer dileyseydi onu elbet hareketsiz de kıları. Sonra güneşi gölgeye yol gösterici kılmışızdır.”⁵²

Yukarıdaki âyetlerde dünyanın dönmediğini ifade eden tek bir ifade yoktur. Fâtır suresinin 41. âyeti ilahî inâyetle göklerin devamlılığının sağlandığı ve çökmediği bilgisini vermektedir. Günümüzde kara delik diye tespit edilen bir ışık kümesi, çekim gücüyle her şeyi adeta yutmaktadır. Âyet, devamlılığın Allah’ın yardımıyla gerçekleştiğini, böylece yok olmaktan korunduğunu belirtmektedir.

⁴⁷ Cin, 72/10.

⁴⁸ Tay, “Âyetlerde Gayb Bilgisinin Şihâblar ile Muhafazası Meselesi”, s. 1270.

⁴⁹ Fâtır, 35/41.

⁵⁰ Neml, 27/61.

⁵¹ Mü’min, 40/64.

⁵² Furkân, 25/45.

Diğer âyet-i kerimelerde geçen “karar” kelimesinin dünyanın dönmediği şeklinde yorumlanmasıyla büyük bir hata yapılmaktadır. Hâlbuki “karar” kelimesiyle insanın, sükûn bulduğu, yerleştiği ve hayatını sürdürdüğü yer kastedilmektedir.

Furkan suresinin 45. âyetinin, dünyanın dönmediğine delil getirilmesi de yanlıştır. Zira âyet, güneşin gölgenin varlığı için gerekli olduğunu açıklamaktadır. Hatta âyet, gölgenin uzatılmasının ancak dünyanın kendi etrafında dönmesiyle oluşacağını imâ etmektedir.

Doğrusu “وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ” “Dağları görür, onların durduğunu sanırsın; oysa onlar, bulutlar gibi hareket ederler”⁵³ âyeti dağların sûra üfürüldükten sonraki durumlarına ilişkindir. Fakat bu âyeti dünyanın döndüğüne delil olarak da getirenler bulunmaktadır. Bu âyetlere ek olarak Lokman 10,⁵⁴ Ra’d 3,⁵⁵ Hicr 19,⁵⁶ Nahl 15⁵⁷ ve Enbiyâ 31.⁵⁸ âyetleri delil olarak getirilmektedir. Bu âyetlerdeki ortak nokta, dağların, insanların çokça sarsılmamaları için yere ağırlık uyguladıklarının bildirilmesidir. Bu da daha sonra açıklayacağımız üzere bilimsel olarak da doğru bir bilgidir. Gösterilen âyetlerden hiçbirisi dünyanın dönmediğini imâ dahi etmemektedir.

Dünyanın döndüğüne işaret ettiği söylenen birçok âyet⁵⁹ vardır. Bize göre “وهو الذي خلق الليل والنهار والشمس والقمر كل في فلك يسبحون” “O, geceyi, gündüzü, güneşi, ayı yaratandır. Her biri, bir yörüngede yüzmektedirler”⁶⁰ âyeti buna delâlet eden en güçlü delillerdendir. Şöyle ki âyet, dünyanın hareketliliğine işaret etmektedir. Gece ve gündüz zaman dilimleri olmakla beraber bunun gerçekleştiği yer dünyadır. Başka âyetlerde de dünya yerine gece ve gündüz kelimelerinin ikame edildiğini görmek mümkündür. Mesela “وَمِنْ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ” “Gece ve gündüz, güneş ve ay O’nun âyetlerindendir”,⁶¹ “وَمِنْ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ” “O, geceyi, gündüzü, güneşi ve ayı sizin hizmetinize verdi. Yıldızlar da Allah’ın emri ile hareket ederler”⁶² ve “وَمِنْ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ” “Düzenli seyreden güneşi ve ayı size faydalı kıldı; geceyi ve gündüzü de istifadenize verdi”⁶³ âyetleri böyledir. Dikkat edersek gece ve gündüzün; güneş, ay ve yıldızlar gibi gök cisimleriyle beraber zikredildiğini görürüz. Burada gece ve gündüzün, mekânları olan dünya yerine kullanılmasının büyük bir ihtimal olduğunu

⁵³ Neml, 27/88.

⁵⁴ “O, gökleri görebildiğiniz bir direk olmaksızın yarattı, sizi sarsmasın diye yere de ulu dağlar koydu ve oRada her çeşit canlıyı yaydı. Biz gökyüzünden su indirip, oRada her faydalı nebattan çift çift bitirdik.”

⁵⁵ “Yeri döşeyen, onda oturaklı dağlar ve ırmaklar yaratan ve oRada bütün meyvelerden çiftler çiftler yaratan O’dur. Geceyi de gündüzün üzerine O örtüyor. Şüphesiz bütün bunlarda düşünen bir toplum için ibretler vardır.”

⁵⁶ “Yeri uzatıp yaydık, oRada sabit dağlar yerleştirdik, yine oRada miktarı ve ölçüsü belirli olan şeyler bitirdik.”

⁵⁷ “Sizi sarsmaması için yeryüzünde sağlam dağları, yolunuzu bulmanız için de ırmakları ve yolları yarattı.”

⁵⁸ “Onları sarsmasın diye yeryüzünde bir takım dağlar diktik. ORada geniş geniş yollar açtık; ta ki maksatlarına ulaşınsınlar.”

⁵⁹ A’râf, 206/54; Ra’d,13/3; Zümer, 39/5; Lokmân, 31/5; Yâsin, 36/37.

⁶⁰ Enbiyâ, 21/33.

⁶¹ Fussilet, 41/37.

⁶² Nahl, 16/12.

⁶³ İbrâhîm,14/33.

düşünmekteyiz. Bir de ilgili âyetle “خلق” (yarattı) fiili her ne kadar gece ve gündüz için kullanılmışsa bu fiil, daha çok somut şeylerle alakalıdır. Yani zımnî Dünya’nın, açık bir şekilde de Güneş ve Ay’ın kendi yörüngelerinde hareket ettikleri belirtilmektedir. Öyle olmasaydı “كل” (hepsi) ve “يسبحون” (yüzmektedirler-dönmektedirler-) ifadeleri, tesniye şekilleriyle “كلاهما” ve “يسبحان” şeklinde gelmesi gerekirdi.⁶⁴ Açık bir şekilde dünyanın döndüğünün belirtilmemesi, nüzul zamanındaki insanların anlayışlarının da dikkate alınması hasebiyledir. Zira onlara tahammül edemeyecekleri bir bilginin zamansız olarak verilmesi, kavrayamayacakları dolayısıyla tekzip edecekleri bir şeyle onları yüz yüze bırakması anlamına gelirdi.

Kısacası hem âyetlerin işaretlerine hem de bilimin sağladığı bilgilere dayanarak Dünya’nın döndüğünü söyleyebiliriz. Kur’ân’da Dünya’nın dönmediğine işaret eden herhangi bir bilgi olmadığı halde zorlama yorumlarla bunu iddia etmek Kur’an’ın saygınlığına gölge düşürmektedir.

2.2.4. Evrenin Altı Evrede Yaratılması

İddia sahipleri, “وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ” *“Ant olsun biz, gökleri, yeri ve ikisi arasında bulunanları altı günde yarattık. Bize hiçbir yorgunluk çekmedi”*⁶⁵ âyetinin, gök, yer ve ikisi arasındakilerin altı günde yaratıldığını belirttiğini söyleyerek, bunun evrenin yaşının 13,7 milyar yıl olduğunu söyleyen bilime⁶⁶ terslik arz ettiğini açıklamaktadırlar.

İddianın, doğru olup olmadığını ortaya koymak için öncelikle ilgili âyetle geçen “gün” kelimesini irdeleyelim. “يوم/گün-günler” kelimesi yirmi dört saatlik zaman dilimini gösterdiği gibi dönem, çağ ve mutlak zaman anlamlarını da ifade etmektedir. Sadece sözlüklerde değil Kur’ân’da da “يوم/گün” kelimesinin 24 saatlik zamanı değil de daha uzun zamanlara işaret ettiğini gösteren âyetler vardır. Örneğin “ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ ذَلِكَ يَوْمٌ” *“Oraya selâmetle girin. İşte bu, ebedî yaşamının başladığı gündür”*⁶⁷ âyetinde يوم kelimesi hulûd (sonsuzluk) kelimesi ile tamlanmıştır. Buradan “يوم/گün” kelimesinin sadece 24 saatlik zamanı karşılamak için kullanılmadığını çıkarabiliriz. Hele zamanın izafiliğinin, “يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ” *“Allah, gökten yere kadar her işi düzenleyip yönetir. Sonra (bütün bu işler) sizin saya geldiklerinize göre bin yıl tutan bir günde O’nun nezdine çıkar”*⁶⁸ ve “تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ” *“Melekler ve Rûh (Cebrail), oraya, miktarı (dünya senesi ile) elli bin yıl olan bir günde yükselip çıkar”*⁶⁹ âyetleriyle ortaya konması “يوم/گün”

⁶⁴ Zağlûl en-Neccâr, *el-Ard fi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Dâru’l-Ma’rife, Beyrût 1426/2005, s. 265.

⁶⁵ Kaf, 50/38.

⁶⁶ Bkz. Zeki Velidi Togan, “Profesör A.Guillaume’ın İstanbul Üniversitesinde Garpte İslam Tetkikleri Mevzuuna Verdiği Konferanslar”, *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İbrahim Horoz Basımevi, İstanbul 1954, c. 1, Sayı: 1-4, 1953, ss. 119-145, s. 122; Turan Dursun, *Tabu Can Çekişiyor Din Bu I*, Kaynak Yayınları, İstanbul 1994, s. 203; Michal Zeilik, *Astronomiy The Evolving Universe*, Newyork 1994, s. 140-443.

⁶⁷ Kâf, 50/34.

⁶⁸ Secde 32/5.

⁶⁹ Meâric, 70/4.

kelimesinin çok farklı zaman dilimlerini ifade etmek için Kur'ân'da geçtiğini ispatlamaktadır. Bahsi geçen iki sûrenin âyetleri, “يوم/ gün” kelimesinin bin/elli bin yıl şeklinde farklı zaman dilimlerinin mukabili olduğu bilgisine yer vermektedir. Buna binaen “altı gün”, “altı devir” olabilir. Zira gün kavramı bildiğimiz gün olamaz. Çünkü “gün”den bahsedildiği zaman, bildiğimiz “gün”ün oluşumunu sağlayan Güneş ve Dünya henüz yok idiler.⁷⁰ Kur'ân'da “يوم/ gün” kelimesi bildiğimiz gün,⁷¹ vakit,⁷² bin yıl⁷³ ve elli bin yıl⁷⁴ anlamlarında kullanılmaktadır. “Altı gün” denilme sebebi ise bunun ebedî olarak değil de sınırlı bir zamanda olduğunun belirtilmesi içindir. Birçok müfessir bundan dolayı “altı gün” kavramının “altı vakit” olduğunu açıklamaktadır.⁷⁵ Yani yaratma esnasında zaman olmadığı için “يوم” kelimesini “gün” anlamında alamayız. “يوم” kelimesi bu âyetler bağlamında “vakitler” olarak da ele alınabilir.

Sonuç olarak “altı gün”ün bizim bildiğimiz günlerin olmadığı kesindir. Ama Allah'ın bildiği bir zamanı veya bazı müfessirlerin de belirttiği gibi “altı aşama/altı devir” anlamlarını ifade edebilir. Uzayla ilgilenen fizikçiler evrenin farklı aşamalardan geçerek yaratıldığını haber vermektedirler. Bir dönemin ne kadarlık zamanı kapsadığı bilinmediğine ve Kur'ân'da geçen “يوم/ gün” kelimesinin de aşama/vakit anlamına gelme ihtimali bulunduğu göre ilgili âyetler ile bilimsel açıklamalar arasında hiçbir zıtlık yoktur.

2.2.5. Semânın Yedi Tabaka Olması

Kur'ân'da “الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا” “Gökleri yedi kat üzerine yaratan O'dur”⁷⁶ şeklinde göğün “yedi tabaka” diye belirtilmesinin bilime aykırı olduğu söylenmiştir. Hâlbuki gökte milyarlarca gök cismi bulunmaktadır ki bilim onları ihata etmekte zorlanmaktadır. Sayılması mümkün olmayan bu yıldızlar, göğün birinci tabakasındadırlar. Zira “أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ” “Üstlerindeki göğe bakmazlar mı ki, onu nasıl bina etmiş ve nasıl donatmışsınız! Onda hiçbir çatlak da yok”⁷⁷ âyetinde “السَّمَاء” kelimesi müfrettir. Zaten insanın görme alanına sadece idrak

⁷⁰ Muhammed et-Tâhir b. 'Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Dâru't-Tûnusiyye, Tûnus 1405/1984, c. 8, s. 162; Muhammed Sıddık Hân el-Kınnevicî, *Fethu'l-Beyân fî Mekâsidi'l-Kur'ân*, el-Mektebetu'l-Âsriyye, Beyrût 1412/1992, c. 4, s. 373; İsmail Özdemir, “Kur'ân-ı Kerîm'de Göklerin ve Yerin Altı Günde Yaratılışı”, *Genç Akademisyenler İlahiyat Araştırmaları*, Editör: Sami Erdem, İstanbul 2009. s. 55-56.

⁷¹ Bakara, 2/196.

⁷² İbrâhîm, 14/48.

⁷³ Secde, 32/5.

⁷⁴ Me'âric, 70/4.

⁷⁵ Bkz. Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer'eşlî, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrût 1418/1997, c. 3, s. 15; Ebû Su'ûd el-İmâdî Muhammed b. Muhammed, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâye'l-Kitâbi'l-Kerîm*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrût ty., c. 3, s. 232, c. 4, s. 118, 187; İsmail Hakkı İstanbulî, *Rûhu'l-Beyân*, Dâru'l-Fıkr, Beyrût ty., c. 4, s. 7; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, Dâru İbn Kesîr, Beyrût 1414/1993, c. 2, s. 547.

⁷⁶ Mülk, 67/3; Ayrıca bkz. İsrâ, 17/44; Mü'minûn, 23/86; Bakara, 2/29.

⁷⁷ Kâf, 50/ 6.

edebildiği şeyler girmektedir. Ama geri kalan altı tabakayı Allah Teâlâ âyetlerde belirtmeseydi belki de haberimiz olmayacaktı.⁷⁸ Bu durumda itiraz edenlere şu söylenebilir: Geri kalan altı tabaka hala tespit edilememiş ki itiraz ediyorsunuz. Kaldı ki “yedi tabaka” ile ilgili farklı yorumlar yapılmaktadır.

Kozmonotlara göre kâinat homojen olmayıp katman katman, tabaka tabaka şeklindedir. Bunlar; kainatın kendisi, lokal süper küme (virgo), lokal grup, Samanyolu, Samanyolu için Güneş civarı, Güneş sistemi, Dünya ve atmosferi şeklinde sıralanmaktadır.⁷⁹ Bu bizi, Kur’ân’ın, göklerin yedi tabaka şeklinde verdiği bilginin doğruluğuna götürmektedir. Göğü ifade etmek için hem müfret olan “السَّمَاءُ” hem de çoğulu olan “السموات” kelimesi farklı âyetlerde geçmektedir. “السَّمَاءُ” kelimesinin geçtiği âyetler çıplak gözle müşahade edebildiğimiz yerler iken “السموات” kelimesinin geçtiği yerler ise Allah’ın kudretini ve ilmini belirtmek üzere sınırlarını keşfedemediğimiz koca kâinatın tümünü ifade etmektedir.⁸⁰

Velhasıl burada da itiraz sahiplerini haklı çıkaracak hiçbir durum yoktur. Aksine Kur’ân, “yedi tabaka” ifadesiyle bizleri kâinatın henüz keşfedilmemiş yerlerini araştırmaya, gözlemlemeye ve belki de oralara seyahat etmeye sevk etmektedir.

2.2. Jeoloji ile İlgili Bilgiler İçeren Âyetler

Jeoloji, yer yuvarlağının ve yeryüzü şekillerinin evrelerini ve gelişimini inceleyen bilim dalıdır.⁸¹ Kur’an; yerin yaratılması,⁸² yaratılış sebebi,⁸³ yaratılışında ibretlerin olması,⁸⁴ yaratıcısı,⁸⁵ Allah’ın birliğine işaret etmesi,⁸⁶ bütün canlıların faydasına verilmesi⁸⁷ ve insana amade kılınması⁸⁸ hakkında bilgi vermektedir. Kimilerince küre şeklinde oluşu⁸⁹ ve dönmesi⁹⁰ şeklinde yorum yapmalarına müsait bilgiler de arz etmektedir. Fakat bazıları Kur’an’ın, yerin şekline, dağların işlevine, denizin suyuna dair verdiği bilgilerde hatalar bulunduğunu iddia etmiştir. Sırasıyla bu iddiaların gerçek olup olmadığını ele alalım.

2.2.1. Dünyanın Geniş Olması

İddia sahipleri, “وَالْأَرْضُ كَيْفَ سُطِّتُ” “yeryüzünün nasıl yayıldığına bir bakmazlar mı?”,⁹¹ “وَإِذَا الْأَرْضُ مُدَّتْ” “Yer dümdüz edildiği”⁹² ve “وَالْأَرْضُ بَعْدَ ذَلِكَ دَحِيهَا” “Ondan sonra da

⁷⁸ Zağlûl en-Neccâr, *es-Semâ fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 1428/2007, s. 145-146.

⁷⁹ Zeki Eker, “Modern Bilim ve Risale-i Nur Penceresinden Heyula Esir ve Yedi Kat Semâ”, *Katre*, Yıl: 2018, Sayı: 6, ss. 193-216, s. 210-214.

⁸⁰ Zağlûl en-Neccâr, *es-Semâ*, s. 148-159.

⁸¹ Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, İz Yayınları, Yy. 1996, s. 572.

⁸² En'âm, 6/101; A'râf, 7/54; Yûnus, 10/3; Hûd, 11/7.

⁸³ Bakara, 2/22; Mu'min, 40/64; Zuhurf, 43/10; Câsiye, 45/22.

⁸⁴ Bakara, 2/164; Âl-i İmrân, 3/190; Yûnus, 10/6; Ankebût, 29/44.

⁸⁵ Bakara, 2/117; En'âm, 6/14; Şûrâ, 42/11.

⁸⁶ Fussilet, 41/39.

⁸⁷ Rahmân, 55/10-13; Mülk, 67/15.

⁸⁸ Hac, 22/ 65; Naziât, 79/30.

⁸⁹ A'râf, 97-98; Zümer, 5; Nazi'at, 79/ 30.

⁹⁰ Neml, 27/88; Yasin, 36/40; Nebe', 78/ 6.

⁹¹ Gâşiye, 88/20.

⁹² İnşikâk, 84/3.

yerküreyi döşedi”⁹³ âyetlerinden hareketle, Kur’ân’ın, yerin düz olduğunu belirttiğini söylemektedirler.

Yerin, duran kişinin bakışına göre yayılmış ve düz görüldüğü doğrudur. Sanki yer, ufuklara kadarmış gibi bir görüntüye sahiptir. Ama uzun mesafeler kat edenler bunun böyle olmadığını görmektedirler. Yerin yayılmış olması aslında kürevî olduğuna delildir. Kişi dünyanın neresine giderse gitsin yerin yayılmış olduğuna şahit olmaktadır. Bu, ancak yerin kürevî olmasıyla mümkündür. Yukarıda geçen âyetleri kısaca ele alalım.

Ğaşiye sûresinin 20. âyeti, yeryüzünde olan insanları muhatap alarak onları Allah’ın yoktan yaratması üzerine tefekküre davet etmektedir. Burada geçen “yayıldı” fiilinin Arapçası “سَطَحَتْ”tir. Türkçedeki satıh kelimesi buradan gelmektedir. Satıh sözcüğü hem düz bir zemin için hem de küresel bir zemin için kullanılabilir. İnşikâk sûresindeki âyet, yerin kıyametteki halini anlatmaktadır. Kıyamette yer dümdüz hale getirilecektir. Kaldı ki yerin dümdüz hale getirilmesi gaybî bir olaydır. Bundan hareketle bunu eleştirmek doğru değildir. Hele Nâzi’ât sûresindeki âyet onların aleyhinedir. Şöyle ki “نَحْيَ” kelimesi, udhiyye/udhuvve kökünden gelip deve kuşu yumurtasını yani yuvarlaklığı ifade etmektedir. “Medha”, kelimenin ism-i mekânı olup deve kuşunun yumurtasını bıraktığı yerdir.⁹⁴

Yeryüzünün dümdüz yayılıp uzatıldığına dair âyetler,⁹⁵ onun düz olduğuyla alakalı değildir. Düz bir satıh uzatılabildiği gibi yuvarlak bir zemin de uzatılabilir. Yeryüzünün sathının uzatılması insanların ve diğer canlıların hayatlarını sürdürmelerine imkân tanıyacak genişlikte olması içindir. Yani yer yuvarlak olduğu halde genişletilmiş, yayılmıştır.

“يَكْوُرُ الْيَلَّ عَلَى النَّهَارِ وَيَكْوُرُ النَّهَارُ عَلَى الْيَلِّ” *“geceyi gündüzün üzerine sarıyor, gündüzü de gecenin üzerine sarıyor”*⁹⁶ âyetini bazı mütefekkirler, dünyanın yuvarlak olduğuna işaret olarak değerlendirmişlerdir.⁹⁷ Bu âyetteki “sarmak” olarak çevrilen kelimenin aslı, Arapça’daki “كَوَّرَ” mazi fiilidir. Bu fiil, Arap dilinde “yuvarlak bir nesne üzerine bir başka nesneyi sarmak” anlamında kullanılmaktadır. Başa sarık sarma fiili bununla ifade edilmektedir. Ele aldığımız âyette verilen bilginin, dünyanın şekli konusunda da bir fikir verdiği kanaatindeyiz. Dünyanın uzaydan çekilen fotoğrafları, dünyanın yuvarlak olduğu gerçeğini açıkça göstermektedir. Dönen dünyanın güneşe bakan kısmı aydınlık iken hareket ettikçe aydınlık olan yerleri karanlığa; karanlık olan yerleri ise aydınlığa yerini bırakmaktadır. Âyetin de ifade ettiği gibi gece gündüzün, gündüz de gecenin üstüne dolanmaktadır. Bu da dünyanın yuvarlak olduğuna işaret etmektedir. İbn Abbas’tan aktarılan “Güneş ve ay, gündüz vaktinde buradaki felekte, gece zamanlarında

⁹³ Nâzi’ât, 79/30.

⁹⁴ Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtîhu’l-Gayb*, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, Beyrût 1420/1999, c. 31, s. 46-47.

⁹⁵ Hicr, 15/ 19; Kâf, 50/7; Ra’d, 13/3.

⁹⁶ Zümer, 39/5.

⁹⁷ en-Neccâr, *el-Ard*, s. 239-240.

ise yerin altındaki felekte akıp gitmektedir”⁹⁸ rivâyeti dünyanın yuvarlak olduğuna delil gösterilmiştir. Bu sözlerinden İbn Abbas’ın, yerin yuvarlak olduğunu düşündüğü sonucu çıkarılabilir. Dünyanın yuvarlak olduğunu iddia edenler, gemilerin uzaklaşırken önce alt kısmının, sonra diğer kısımlarının ve direklerinin ve en nihâyetinde de tamamen gözden kaybolduğunu, bu durumun da dünyanın yuvarlaklığına kanıt olduğunu iddia ederler.⁹⁹ En önemli delillerden biri özellikle iletişim ve ulaşım araçlarının keşfiyle bilinmektedir ki yeryüzünün bir yerinde geceyken bir yeri gündüzdür. Eğer dünya düz olsaydı dünyadakilerin tamamının aynı zamanı yaşamaları gerekirdi. Ayrıca göğe doğru 30000 km yükseldiğinde yerin küreviliği daha net anlaşılmaktadır.¹⁰⁰

Râzî (ö. 606/1210), bazı âlimlerin, “الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً” “O Rab ki, yeri sizin için bir döşek, göğü de (kubbemsi) bir tavan yaptı”¹⁰¹ âyetine dayanarak yeryüzünün düz olması gerektiğini belirttiklerini aktarır. Ama o, “yeryüzünü yaydık” ifadesinden dolayı yeryüzünün düz olduğu anlamının çıkmayacağını açıklar. Zira yeryüzü büyük bir küre olup ona bakıldığında sanki düz gibi görünmektedir.¹⁰² Nitekim Bîrûnî (ö. 453/1061), İbn Hazm (ö. 456/1064), Gazzâlî (ö. 505/1111), Neseî (ö. 537/1142), Kâdî Beydâvî (ö. 685/1286), İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve İbn Haldûn (ö. 808/1406) gibi çoğunluğu teşkil eden Müslüman bilginler de ta erken dönemden itibaren dünyanın yuvarlak olduğu görüşünü kabul etmişlerdir.¹⁰³

2.2.2. Dağların Sürekli Sarsılmayı Engellemesi

İddia sahipleri, Kur’ân’ın, dağların depremleri engellemek için yaratıldığını, hâlbuki dağlık alanlarda depremlerin daha fazla meydana geldiğini söyleyerek onun, bilime ters olduğunu ifade etmektedirler.

İtiraz edilen âyetlerde “جِبَال/dağ” ifadesinin değil “رَوَاسِي” sözcüğünün geçmesi dikkatimizi çekmektedir. Zira “revâsî” bir baskı unsuru veya bir yerde sabit olmak gibi anlamlara gelmektedir. “Meyd” ise sarsıntıyı ifade etmektedir. Depremlerin oluşması şöyledir: Kıtaların dağlık bölgesinde yer kabuğu mantoya derince saplanmaktadır. Bu saplama olmasaydı daha çok sarsıntılar olacaktı. Kıtalar ve okyanuslar plaka ve levhalar üzerindedir. Levhalar sıvı olan magma üzerinde sel gibi hareket etmektedir. Zamanla levhalarda sıkışıklar oluşmaktadır. Bu da şiddetli enerji boşalmalarını doğurmakta ve sarsıntılara sebebiyet vermektedir.¹⁰⁴ Buna göre yer kabuğu; parçaları, yoğunlukları ve kalınlıkları ölçüsünce mantoya az veya çok gömülerek dengeyi meydana getirmektedir.

⁹⁸ Muhammed b. Salih el-‘Useymin, *el-Kenzu’s-Semîn fî Tefsîri İbn ‘Useymin*, thk. Adil b. Sad, Kitab-Naşirun, Beyrût 1431/2010, c. 9, s. 305-306.

⁹⁹ İbn ‘Useymin, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. 12, s. 200.

¹⁰⁰ Mervan Şaban et-Teftazânî, *İcâzu’l-Kur’ânî fî Dûl-İktisâfâtîl-İlmi’l-Hadîs*, Dâru’l-Ma’rife, Beyrût 1427/2006, s. 253-254.

¹⁰¹ Bakara, 2/22.

¹⁰² Râzî, *Mefâtîhu’l-Gayb*, c. 2, s. 337.

¹⁰³ Mehmet Kubat, “Kur’ân’ın Öğretisi ve Modern Bilimin Verileri Işığında “Düz Dünya Teorisi”nin Tartışılması,” *İlahiyat Araştırmaları Dergisi / Journal of Mesned Divinity Researches*, (Güz 2019-2): 321-352, s. 340-348.

¹⁰⁴ Bkz. en-Neccâr, *el-Ard*, s. 256-257.

Bu denge, depremlerin uzun bir süre boyunca yeryüzünü sarsmasını engellemektedir. Kur'an sarsıntıları azaltan ağır kütleleri “وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ” “Yeryüzüne üstünden ağır baskılar (dağlar) yerleştirdi”¹⁰⁵ âyetinde geçtiği üzere “revâsî” diye isimlendirmektedir. Bu sebeple “revâsî”yi bilinen şekliyle “dağlar” olarak alamayız. Yani taş levhayı sabitleştiren “râsiye”dir. “وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ” “Yeryüzünde, sarsılmayasınız diye, sabit dağlar koydu”¹⁰⁶ âyetinde geçen “أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ” ifadesini “çok sarsılırlar diye” şeklinde anlamak gerekmektedir. Kur'an dağların izostatik dengeyi sağlama özelliğini ifade için “وَالْجِبَالُ أَوْتَادٌ” “dağları da birer kazık yapmadık mı?”¹⁰⁷cümlesini kullanmaktadır. Hele ki depremlerin olduğunu Kur'an'ın bizzat kendisinin haber verdiğini düşündüğümüzde “أَنْ تَمِيدَ” ifadesinin, sarsıntıyı tamamen önlemek amacına yönelik bir ifade olmadığını söyleyebiliriz. Müfessirler, “رَوَاسِيَ” kelimesinin sabit¹⁰⁸ veya ağır dağlar,¹⁰⁹ ağır cisim,¹¹⁰ yere giren¹¹¹ ve yere demirlenip çakılan¹¹² gibi farklı anlamlara geldiğini söylemişlerdir. “Râsiye” kelimesi Arapçada “رَسَسَ-و” kök harflerine dayanmaktadır. Bu, bir şeyi bir yere sabit kılmak veya perçinleştirmek manasındadır. Buna göre denilebilir ki tefsirlerde “çakmak” manası daha çok önceliklidir. Bu da kazığı yere çakmakla sabitlemek gibidir. Bazı bilginler, rivâyet tefsirlerinde dağların oluşum ve işlevlerine dair öne çıkan yorumun, yerin, yaratıldıktan sonra sarsılması üzerine dağlarla perçinleştirildiği şeklindeki açıklama olduğunu belirtmişlerdir.¹¹³

Modern dönemde ise dağların daha çok küresel dengeyi sağlamadaki işlevi ve rüzgârların sarsıcı etkisinden koruması üzerinde durulmaktadır. Yani buna göre sarsıntının hem yerin içinden hem de dışından gelmesi muhtemeldir. Dağlık alanların deprem bölgesi olduğu bir gerçektir. Bunun dağlardan kaynaklı olduğu söylenemez. Dağların sarsıntıyı önleyici unsur bakımından o bölgelerde olması mantıklıdır. Sarsıntının olmayacağı yerde olması ise düşündürücü olacaktı. Buradan çıkaracağımız sonuç magma üzerinde kayan tabakaların dağların sayesinde kaymalarının önleniştir. İnsanlar, dağların köklerinin yerin aşağılarına doğru salınması neticesinde kaymayı sezmemektedir. “Revâsî”nin geminin demirlenmesi anlamı da göz önüne alınırsa bunun bilimsel olarak ifade edilen “levha tektoniği” teorisiyle benzer şeyleri ifade ettiğini söyleyebiliriz. Hele dağlara “kazık benzetmesi” onun, yerin içlerine doğru köklerinin olduğunu imâ etmesi bakımından önemlidir. Bu sayede rüzgârların hızı yavaşlatılarak, daha rahat yaşam için imkân sağlanmaktadır. Yukarıda anlattıklarımızdan çıkan sonuç

¹⁰⁵ Fussilet, 41/10.

¹⁰⁶ Nahl, 16/15.

¹⁰⁷ Nebe', 78/7.

¹⁰⁸ Muhammed b. Cerîr et-Tâberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Müessesetü'r-Risâle, yy. 1420/2000, c. 16, s. 328.

¹⁰⁹ el-Mâverîdî, *en-Nuket ve'l-Uyûn*, c. 3, s. 445.

¹¹⁰ Muhammed Ahmed b. el-Hatîb eş-Şirbinî, *es-Sirâcu'l-Munîr fî'l-Ma'rifeti Ba'di Me'anî Kelâmi Rabbîne'l-Hakîm el-Habîr*, Matba'etu Bûlâk, Kâhire 1285/1868, c. 2, s. 197.

¹¹¹ er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, Dâru lhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, Beyrût 1420/1999, c. 22, s. 139.

¹¹² Abdulkerîm Yûnus el-Hatib, *et-Tefsîru'l-Kur'ân li'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, Kâhire Ty., c. 7, s. 278.

¹¹³ Râzî, *Mefatihul Gayb*, c. 19, s. 131; eş-Şirbinî, *es-Sirâcu'l-Munîr*, c. 2, s. 197.

şudur: Bilimsel veri ve vakıaların Kur’ân’da geçen “sarsılmamanız” ifadesiyle paralel olmadığı söylenebilir. Fakat bu sarsılmama olayının “mutlak” olarak algılanmaması lazımdır. Yani sarsılma belli oranlarda azaltılmakta, daimi sarsıntının önüne geçilmekte, daha yaşanabilir bir ortam sağlanmakta, rüzgârların daimi felaketlere sebebiyet verecek hızı kesilmektedir.¹¹⁴

Bizim kanaatimiz dağların dünyanın her tarafında aynı anda oluşabilecek sarsıntıyı önlediğine ilişkindir. Yerel bazda depremlerin olması âyetin ifadesine ters değildir. Zira dünyanın tümünü düşündüğümüzde oluşan bir deprem zaman ve diğer bölgelere oranla yok hükmünde kabul edilebilir. Yani dağlar, büyük bir denge unsuru olup sarsıntıları bu sayede azaltmaktadır.¹¹⁵

Sonuç olarak burada da dağlara ilişkin verilen bilgide bilime ters her hangi bir nokta bulunmamaktadır. Kur’ân dağların depremleri engellediğini ifade etmemesine rağmen, bu manayı ilgili âyetlerden çıkarmak suretiyle çarpıtma yoluna gidilmektedir. “Dağların depremleri engellemesi” ifadesi ile “dağların yeri çok sarsıntıdan koruması” ifadesi arasında fark bulunmaktadır. Özetle kudret ve irade sıfatlarının tecellisi kâinat âyetleri ile Kur’ân denilen ilim ve hikmet kitabı birbirleriyle örtüşmektedir. Her ikisinin kanunlarını koyan Allah’tır.

2.2.3. “Bahreyn” Kelimesinin Hem Denizi Hem de Büyük Su Kütlelerini İfade Etmesi

İddia sahipleri Kur’ân’ın, “وَهُوَ الَّذِي مَرَجَ الْبُحْرَيْنِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَجَعَلَ بَيْنَهُمَا بَرْزَخًا” *“Birinin suyu tatlı ve susuzluğu giderici, diğerininki tuzlu ve acı iki denizi salıveren ve aralarına bir engel, aşılmaz bir sınır koyan O’dur”*¹¹⁶ âyetinde “الْبُحْرَيْنِ/iki deniz” ifadesini kullandığını, hâlbuki suyu tatlı olan denizin olmadığını dile getirmektedirler.

İlgili âyette birbirine kavuşmak üzere salıverilen deniz, tuzlu olanıdır. Çünkü inci ve mercan denizden çıkmaktadır. Ama “وَمَا يَسْتَوِي الْبُحْرَانِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَائِغٌ شَرَابُهُ وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ” *“İki deniz birbirine eşit olmaz. Bu tatlıdır, susuzluğu keser, içilmesi kolaydır. Şu da tuzludur, acıdır (boğazı yakar). Hepsinden de taze et (balık) yersiniz ve giyeceğiniz süs eşyası çıkarırsınız. Allah’ın lütfundan (nasibinizi) arayıp da şükretmeniz için gemilerin, denizi yarıp gittiğini görürsün”*¹¹⁷ âyetinde suyu tatlı olan denizden kastın “büyük nehirler” olduğunu anlamak mümkündür. Burada büyük nehri de ifade etmek için “الْبُحْرَانِ” ifadesi kullanılmakta, göl denize benzetilmekte, tağlib sanatı icra edilmektedir.¹¹⁸ “أَمَّنْ جَعَلَ الْأَرْضَ” *“Onlar mı hayırlı) yoksa yeryüzünü oturmaya elverişli kılan, aralarından (yer altından ve üstünden)*

¹¹⁴ Hüseyin Yakar, “Kur’ân’da Dağların Oluşumu ve İşlevine Dair Âyetlerin Tefsîr Kaynakları ve Bilimsel Veriler Üzerinden Değerlendirilmesi”, *Usul İslâm Araştırmaları*, Sayı: 33 Nisan 2020, ss. 103-130, s. 126.

¹¹⁵ en-Neccâr, *el-Ard, Dâru’l- Ma’rife*, Beyrût 1426/2005, s. 252-254.

¹¹⁶ Furkân, 25/53.

¹¹⁷ Fâtır, 35/12.

¹¹⁸ Aralarındaki bir alaka sebebiyle bir sözcüğü diğer bir sözcüğün yerine anlamını da kapsayacak şekilde kullanmaktır. Bkz. Mecme’u’l-Luğeti’l-‘Arabiyye bi’l-Kâhire, *el-Mu’cemu’l-Vesît*, Dâru’d-Da’ve, Yy. Ty., c. 2, s. 658.

nehirler akıtan, arz için sabit dağlar yaratan, iki deniz arasına engel koyan mı? Allah'tan başka bir tanrı mı var! Doğrusu onların çoğu (hakikatleri) bilmiyorlar”¹¹⁹ âyetinde “bahreyn” kelimesinin, öncesinde gelen “أَنْهَار/nehirler” kelimesi yerine kullanılmasından; “أَجَلْ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَكُمْ وَلِلْغِيَّارَةِ وَحَرَّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا” “Hem size hem de yolculara fayda olmak üzere (faydalanmanız için) deniz avı yapmak ve onu yemek size helâl kılındı. İhramlı olduğunuz müddetçe kara avı size haram kılındı”¹²⁰ âyetinde ihramlı iken “صَيْدُ الْبَحْرِ/deniz avı”nın helal ama kara avının haram kılındığını yani bu durumda nehirlerin de deniz gibi değerlendirilmesinden “بَحْر/deniz”in nehir ve gölleri de dile getirmek için kullanıldığını ifade edebiliriz. Müfessirler “bahreyn/iki deniz” ifadesinin “büyük su kütleleri” anlamına da geldiğini zikretmektedirler.¹²¹

Ezcümle diyebiliriz ki “bahreyn” ifadesi hem suyu tuzlu olan deniz hem de suyu tatlı olan nehir suları için kullanılmaktadır. Dolayısıyla zannedildiği gibi bilime aykırı bir durum söz konusu değildir.

2.3. Embriyoloji ile İlgili Bilgiler İçeren Ayetler

Embriyoloji, insanın yaratılış aşamalarını ele alan bilim dalıdır. Bu anlamda Kur'an pek çok ayette insanın yaratılış evrelerine değinmektedir. Fakat genel malumatlar şeklinde bunları zikredip ayrıntılara yer vermemektedir. Onun, Târik 6-7. âyetlerinde spermin çıkış yerini yanlış verdiğini, Alak 2. âyetinde insanın pıhtılaşmış kandan yaratıldığını ifade etmesinin doğru olmadığını, Ra'd 8. âyetinde rahimlerde olanını sadece Allah'ın bildiğini söylemesinin gerçeği yansıtmadığını, Zâriyât 49. âyetinde her şeyin çift yaratıldığı bilgisini vermesinin hayatta her şeyi karşılamadığını, Hac 46. âyetinde kalbin aklettiğini belirttiğini ancak bunun ilmî gerçeklere uymadığını, Mu'minûn 14. âyetinde kemiklerin etten önce oluştuğu verisinin bilime aykırılığını dile getirenler bulunmaktadır. Bu iddiaların tümünü sırasıyla ele alıp değerlendirmek faydadan hali değildir.

2.3.1. Bel ile Göğüs Kemikleri Arasından “Su”yun Çıkması

Kur'an'da bilimsel hata olduğunu dile getirenler, “خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ يُخْرَجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ” “(O su) sırt ile göğüs kafesi arasından çıkar”¹²² âyetinin, spermin çıkış yerini yanlış bildirdiğini söylemektedirler. İddialarına göre insan, kadınların suyundan yaratılmaz. Yine tıbbî olarak bilinmektedir ki erkekten gelen bir nutfenin, rahmin içinde yumurtayla birleşmesi sonucunda cenin oluşmaktadır. Bu su, “terâib” denilen göğüs bölgesinde değil de karnın dışında göğüsten uzak olan testislerde meydana gelmektedir.

¹¹⁹ Neml, 27/63.

¹²⁰ Mâide, 5/96.

¹²¹ İsmail Hakki Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, Dâru'l-Fıkr, Beyrût Ty., c. 7, s. 329; Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, el-Hey'etu Mısıriyye, Kâhire 1410/1990, c. 7, s. 381; İbrâhîm b. İsmail el-Ebyârî, *el-Mevsû'etu'l-Kur'âniyye*, Müessesetu Siccilî'l-'Arab, yy. 1405/1985, c. 8, s. 41; Muhammed Seyyid Tantavî, *et-Tefsîru'l-Vesît li'l-Kur'âniyye*, Dâru Nahde, Kâhire 1418/1997, c. 5, s. 87; Muhammed Emin el-Ermî, *Tefsîru Hedâiki'r-Revh ve'r-Reyhân fî Revâbi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru Tevkin Necât, Beyrût 1421/2001, c. 23, s. 382.

¹²² Târik, 86/6-7.

Hemen belirtelim ki bel ile kaburgalar arası yer, batnın boşluğudur. Burası üreme suyunun oluşmaya başladığı yer olup âyet bunu dile getirmektedir. Âyette geçen “الصُّلْبُ”, sırtın üst kısmından kuyruk sokumuna kadar uzanan kemiktir. “التَّرَائِبُ” ise göğüste gerdanlık yeridir. Yine bunu köprücük kemiği ile göğüs arası veya göğüs kemikleri şeklinde tanımlayanlar olmuştur. Daha ilk dönemlerde dahi “يُخْرِجُ/çıkır” fiilinin hem erkek hem kadın için olduğunu söyleyenler bulunmaktadır.¹²³ Buna göre âyet bir değil, erkek ve kadın olmak üzere iki şahıstan söz etmektedir. Bunu “بين/arasında” lafzının iki şey -الصُّلْبُ وَالتَّرَائِبُ- arasındaki orta yerini bildirmesinden çıkarmaktayız. Bu “ماء/su”, sözü edilen yerden doğrudan fışkırarak çıkmamaktadır. “يُخْرِجُ/çıkır” fiili, insanın kendisiyle olduğu suyun aslının omurga ve göğüs kemiklerinin en aşağısından hem erkekten hem kadından çıktığını ifade etmektedir. Yani âyette özellikle “ماء/su” kelimesi geçtiği halde “meni (sperm)” geçmemektedir. Bu fark önemlidir. Zira kadının yumurtalıkları üzerinde ayda bir, içi su dolu baloncuk oluştuktan sonra patlayarak bunu yumurtaya hızlıca fırlatmaktadır. Yani bu fırlatma ile yumurta gideceği yere ulaşmaktadır. Erkeğin spermi (suyu), bel ile kaburgalar arasına sızmaktadır. Bu su, karın boşluğundaki spermi yoğunlaştırır ve dışarıya atar. Erkek suyu ile kadının yumurtasının karışımına Kur’ân “emşâc” demektedir.¹²⁴ İbn Abbâs (ö. 68/687) “emşâc”ı, “erkeğin beyaz ve katı menisi ile kadının sarı ve ince suyunun birbirine karışması”;¹²⁵ Zemahşerî de erkek ile kadından gelenin karışımıyla olan su¹²⁶ şeklinde mana vermektedirler. Modern embriyoloji ise sperma ve yumurtanın birleşimini “zigot” diye tanımlamaktadır.¹²⁷ Bir Yahudinin, “insan neden yaratılır?” şeklindeki sorusuna Hz. Peygamber’in, “ceninin her ikisinin, erkek ve kadın nutfesinden yaratılır”¹²⁸ cevabı da bu gerçeğin bir başka açıklamasıdır. Özetle şunu söyleyebiliriz: Âyet su demek, meni dememektedir. Dolayısıyla bu su hem erkeğin hem de kadının suyudur. Kadın üreme sıvısı sözü edilen bölgede patlar, dışarı atılır. Erkeğinki ise bu bölgede prostat ve diğer bezlerden çıkar. Yani bu bölge, suyun üretildiği organı terk etme yeridir. Âyet bel ile kaburgalar arası derken karın boşluğunu kastetmektedir.¹²⁹ Bir başka açıklamaya göre de husyeler ve yumurta hücresi gıdasını, kanını ve sinirlerini

¹²³ Muhammed b. İdrîs, *Tefsîru'l-İmâmî's-Şafîi*, thk. Ahmed b. Mustafa el-Ferrân, Dâru't-Tedmiriyye, el-Memleketu'l-'Arabiyye's-Su'udiyye 1427/2006, c. 3, s. 1437; Abdurrahman b. Ali el-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr fi 'İlmi't-Tefsîr*, thk. Abdurrezzak el-Mehdî, Dâru'l-Kutubi'l-'Arabî, Beyrût 1422/2001, c. 4, s. 429; Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, c. 31, s. 120; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi li Ehkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrâhîm Efteyyiş, Dâru'l-Kutubi'l-Mısıriyye, Kâhire 1384/1964, c. 20, s. 7.

¹²⁴ İnsan, 76/2.

¹²⁵ Abdullah b. Abbâs, *Tenvîru'l-Mikbâs min Tefsîri İbni'l-Abbâs*, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Lübnân Ty., s. 495.

¹²⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 'Alemlu'l-Kutub, Beyrût 1407/1986, c. 4, s. 666.

¹²⁷ Bâr, *Kur'ân-ı Kerîm ve Modern Tıbbâ Göre İnsanın Yaratılışı*, s. 49-75.

¹²⁸ Ebû Abdillâh Ahmet b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şu'eyb b. el-Arneût ve diğerleri, Müessesetu Risâle, Beyrût 1420/1999, c. 20, s. 348.

¹²⁹ Ahmed Mustafa Mutevallâ, *el-Mevsû'etu'z-Zehabiyye fi 'İcâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm ve Sünneti'n-Nebeviyye*, Dâru'l-'İlmi'l-Cevziyye, Kâhire 1426/2005, s. 273-274; Zağlûl en-Neccâr, *Halku'l-İnsan fi'l Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 1429/2008, s. 96; Muhammed Ali el-Bâr, *Halku'l-İnsan beyne't- Tıb vel Kur'ân*, ed-Dâru's-Suudiyye, Riyâd 1402/1981, s. 116.

sulb ve teraib olarak ifade edilen bölgeden (omurga ile eğe kemiği arasından) almaktadır.¹³⁰

Sözün özü âyet, “sulb” kelimesiyle testisler dâhil cinsel organların bulunduğu tüm bel bölgesini anlatmaktadır. Zira üreme organları buradadır.¹³¹ Yani âyet asla bilimle çelişmemekte, meninin ve yumurtanın ilk nerede durduğuna dair bir göndermede bulunmaktadır.¹³²

2.3.2. İnsanın Yaratılışının “Alak” Aşaması

İddia sahipleri, “خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ” “O, insanı bir alak’tan (aşılanmış yumurtadan) yarattı”¹³³ âyetinde geçen “alak” kelimesinin “pıhtılaşmış kan” anlamına geldiğini ve bunun da bilimle çeliştiğini söylemektedirler.

Öncelikle “alak” kelimesinin asılmak, emilmek ve yapışmak anlamlarına geldiğini belirtelim.¹³⁴ Rahime yapışan “embriyo”; “alak” durumunda iken rahmin duvarına asılmakta, rahim damarlarında sülük gibi kan emerek gıdasını almaktadır. Bazı tefsirlerde “kan pıhtısı” anlamının verilmesi¹³⁵ o zamanın bilgisiyle âyetin yorumlanmasından kaynaklanmaktadır. Hâlbuki “alak” kelimesine sözlük manası olan yapışmak manasının verilmesi, sözlük anlamı içinde yer almayan “kan pıhtısı” anlamının verilmesinden daha doğrudur. Hamid el-Gavrâbî, “İslâmiyet ve Tıbb”; Muhammed Vastî, “Kur’ân-ı Kerim ve Tıbb”; Seyfeddin es-Sibâî, “Fıkıh ve Kanun Nazarında Düşük” adlı eserlerinde “alak” kelimesine “kan pıhtısı” denilmesine karşı çıkmışlardır. Bunlar ve daha birçokları “alak”ın karışık nutfe şeklinde rahim duvarına asılması ve takılması safhası olduğunu söylemişlerdir. Fakat müfessirlerin, “alak”ın etrafındaki kan havuzcuğunun oluşmasını temel alarak kan pıhtısı¹³⁶ manasını verdiklerini düşünüyoruz.¹³⁷ Tıp uzmanları müfessirlerin verdiği “kan pıhtısı” manasını benimsememektedirler. Zira insan “kan pıhtısı” diye bir aşamadan geçmemektedir. “Alak”, karışık nutfenin rahim çeperine tutunduğu aşamadır.¹³⁸ Diğer yandan insanın embriyolojisinde “nutfe”, “alak”,

¹³⁰ www.sorularlaİslâmiyet.com Erişim Tarihi: 21.09.2020.

¹³¹ www.bilimveyaratılışagaci.com; www.İslâmdergisi.com. Erişim Tarihi: 21.09.2020.

¹³² Ahmed b. Mustafa el-Merağî, *Tefsîru’l- Merâğî*, Şirketu Mektebe ve Matbaatu Mustafa el-Babi el-Halebi ve Evladuhu, Kâhire 1365/1946, c. 30, s. 113-114.

¹³³ Alak, 96/2.

¹³⁴ Ebu’l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, Dâru’s-Sadr, Beyrût Ty., “alak” maddesi, c. 10, s. 261.

¹³⁵ Bkz. Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Vâhidî, *et-Tefsîru’l-Besît*, ‘İmâdetu’l-Bahsi’l-‘İlmî, YY. 1430/2009, c. 15, s. 258.

¹³⁶ İlk dönem müfessirlerinden İbn Abbâs “alak”a “katı kan” (bkz. İbn Abbas, *Tenvîr*, s. 285); Taberî (ö. 310/923) ve Zemahşerî “kandan bir parça” (bkz. Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi’u’l-Beyân ‘an Te’vili Âyi’l-Kur’an*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Müessesetu Risâle, Beyrût 1421/2000, c. 19, s. 16; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 3, s. 144) olarak yorumlamışlardır. Çağdaş müfessirlerden Seyyid Kutub da “pıhtılaşmış kan” manasını tercih etmiştir (bkz. Seyyid Kutub, *fî Zilâli’l-Kur’an*, Dâru’s-Şuruk, Kâhire 1413/1992, c. 6, s. 3938). Ayrıca bkz. Muhammed Ali el-Bâr, *Kur’ân-ı Kerim ve Modern Tıbbı Göre İnsanın Yaratılışı*, Çev: Abdülvehhâb Öztürk, TDV Yayınları, Ankara 1989.

¹³⁷ Bkz. Mehmet Zeki Doğan, “Kur’an Âyetleri Işığında Embriyo Aşamaları”, *Batman Akademi Dergisi*, cilt: 4, Sayı: 2, Yıl: 2020, s. 8-9.

¹³⁸ Maurice Bucaille, *Tevrat, İncil ve Kur’ân-ı Kerim ve Bilim*, çev. Suat Yıldırım, Işık Yayınları, İstanbul 2005, s. 291.

“mudğa”, “kemikler” ve “kas” gibi süreçler bulunmaktadır. Burada konumuzla alakalı olan “alak”tan bahsedeceğiz. Embriyolojide bunun konumuzla alakalı olan yerlerine vurgu yaparak şöyle söyleyebiliriz: Döllenen yumurta hemen bölünür...Zigot ve morula aşamaları birbirini takip eder...Orada ana rahmine tutunur, rahim çeperine asılır, rahim hücrelerini kemirmeye başlar¹³⁹...Altıncı günün sonunda embriyo, endometrium epiteline sıkıca tutunur...¹⁴⁰ Yedinci günün sonunda ise endometriuma tamamen gömülür.¹⁴¹

Velhasıl Kur’ân’ın, insanın yaratılış evrelerinden birini “alak” diye belirlemesi, onun i’câzı olarak kabul edilebilir. Yukarıda bilimsel olarak verdiğimiz verilerin, onun, insanın oluşum evresi için verdiği “alak” kelimesiyle paralel olduğunu görmek mümkündür. Dolayısıyla burada Kur’ân ile bilim arasında bir zıtlığın değil aksine bir söz birliğinin olduğu söylenebilir. Önceki müfessirlerin buna “kan pıhtısı” manasını vermeleri dönemin tıp bilgilerine göredir. Yani onların yorumu, Kur’ân’ın kendisinin verdiği bilgi değildir. Yorum sadece onları bağlamaktadır.

2.3.3. Allah’ın, Rahimlerde Olanı Bilmesi

“اللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثَىٰ وَمَا تَغِيضُ الْأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ” *“Her dişinin neye gebe kalacağını, rahimlerin neyi eksik, neyi ziyade edeceğini Allah bilir. Onun katında her şey ölçü iledir”*¹⁴² âyeti, Allah’ın her dişinin neye gebe kaldığını bildiğini ifade etmektedir. İddia sahipleri bugünkü teknik imkânlar sayesinde kadının kız mı erkek mi doğuracağını tespit edilebildiğini dolayısıyla bu işin sadece Allah’ın bileceği bir iş olmaktan çıktığını bunun da bilime aykırı düştüğünü söylemişlerdir.

Yukarıdaki ve “إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ” *“Kıyamet vakti hakkındaki bilgi, ancak Allah’ın katındadır. Yağmuru O yağdırır, rahimlerde olanı O bilir”*¹⁴³ âyeti rahimlerde olanın sadece Allah’ın bildiğini belirtmemektedir. Ayrıca sadece ceninin cinsiyet durumuna özgü bir bilgi de vermemektedir. Yani rahimdekinin erkek mi kız mı olduğunu veya bir hastalığa sahip olup olmadığını da sadece belirtmemekte, şümüllü bir bilgiyi kaydetmektedir. Bundan olacak ki erken dönem müfessirlerinden Maturîdî (ö. 333/944) ceninin cinsiyetinin bilinebileceğini söylemiştir.¹⁴⁴ Doktorlar yaratılıştan önce bunu bilmemekte, anne karnında ne kadar kalacağını net hesaplayamamaktadırlar. Ceninin kız-erkek olduğunun bilinmesi artık gaybî bir olay olmayıp müşahede alanına girmektedir. Yani tıp ne şimdi ne de gelecekte yaratılışı

¹³⁹ Halit Kayalı-Göngür Şatıroğlu ve Mustafa Taşyürekli, *İnsan Embriyolojisi*, Alfa Yayınları, İstanbul 1992, s. 39-41.

¹⁴⁰ Daha geniş bilgiler için bkz. Kayalı ve diğerleri, *İnsan Embriyolojisi*, s. 85-86; Aysel Şeftalioğlu, *Genel-Özel İnsan Embriyolojisi*, Ankara Tıp ve Teknik Yayınları, Ankara 1998, s. 81-83; L. Moore ve T.V.N. Persaud, *Klinik Yönleriyle İnsan Embriyolojisi*, Çev: Hakkı Dalçık-Mehmet Yıldırım, İstanbul Nobel Tıp Kitabevi, İstanbul 2008, s. 45.

¹⁴¹ Şeftalioğlu, *Genel-Özel İnsan Embriyolojisi*, s 81-83.

¹⁴² Ra’d, 13/8.

¹⁴³ Lokmân, 31/34.

¹⁴⁴ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Maturîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’an*, thk. Fatıma Yûsuf Haymî, Müessesetu Risâle, Beyrût 1425/2004, c. 4, s. 81.

tamamlanmamış ceninin ne olacağını bilmez. İlgili âyetlerde geçen “ما” ism-i mevsûlû ceninin sadece cinsiyetinin bilinmesine hasredilemeyip kapsayıcılığını bildirmektedir.¹⁴⁵ Şa’râvî (ö. 1998) yukarıda geçen âyeti özetle şöyle yorumlamaktadır: “Hâlık olan Allah; anne, cenine hamile olmadan önce onu bilir. Zira Hz. Zekeriya’ya Hz. Yahya’yı eşi hamile olmadan önce müjdelemiştir. Dolayısıyla tıpçıların cenine ilişkin verdiği bilgiler gaybı bilme cinsinden olmayıp ancak gaybın öğretilmesindendir. Kaldı ki doktorların ancak ışın ve tahlillerden sonra cinsiyeti bilmeleri gayba muttali olmaları şeklinde değerlendirilemez. İlgili âyette meydan okunan şey, senin bir kadına “şöyle şöyle doğuracaksın” demendir. Bu da ebediyen olmayacaktır.”¹⁴⁶

Buna göre her iki âyeti beraber ele aldığımızda şöyle bir anlama ulaşabiliriz: Allah, ceninin düşük mü tam mı, günahkâr mı mütediyyin mi olacağını; uzun yaşayıp yaşamayacağını; rızkını ve ecelini bilir.¹⁴⁷ Kısaca sözü edilen âyetler, Allah’ın daha önceden hamilelik müddetini, ceninin cinsiyetini, şeklini ve onunla ilgili her şeyi bildiğini kastetmektedir.

2.3.4. Her Şeyin Çift Olması

Kur’ân, “وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ” “Her şeyden de çift çift yarattık ki, düşünüp öğüt alasınız”¹⁴⁸ âyetinde her şeyin “zevceyn/iki çift” olduğunu belirtmiştir. İddia sahipleri bazı hayvan ve bitkileri delil göstererek yaşadığımız âlemde bahsedildiği gibi her şeyin çift olmayabileceğini ispatlamaya çalışmaktadırlar.

Zikredilen âyetin Arapça ifadesinde geçen “zevceyn” kelimesinin manası bilinse yapılan eleştirinin doğru olmadığı ortaya çıkacaktır. Şüphe sahipleri “zevceyn” kelimesini sadece dişilik-erkeklik anlamlarında kullanmaktadırlar. “Zevc”, lügatte ferdin tersidir. Türkçede de şöyle kullanımlar bulunmaktadır: Biri, “yanımda güvercinlerimden iki çift var” derse, dişisi ve erkeğinin; “yanımda süngertaşından iki çift var” derse sağ ve solunun olduğu anlaşılmaktadır. Yani “zevc” kelimesi çeşitli manalara muhtemeldir. Kimileri “ezvac”ı, dişilik-erkeklik; kimileri cinsler ve eşyalar; kimileri zıtlıklar (cennet-cehennem, aydınlık-karanlık, lezzet-elem) şeklinde açıklamışlardır. Önceki müfessirler de her şeyden çift yaratılmayı; gece-gündüz, dünya-ahiret, güneş-ay, kara-deniz, kış-yaz, soğuk-sıcak, ova-dağ, tuzlu-tatlı, erkek-dişi, yer-gök, insan-cin ve iman-küfür gibi karşıtlarla izah etmişlerdir.¹⁴⁹ Bu durumda çift olmak sadece dişi ve erkek anlamında bir kavram değildir. Bununla beraber bir şeyin iki farklı parçadan meydana gelmesidir. Bir

¹⁴⁵ Bessâm Ali Selâme Âmuş, *el-İmân bi'l-Ğayb*, Dâru'l-Me'mûn, Ammân 1430/2009, s. 340.

¹⁴⁶ Muhammed Mutevallâ eş-Şa'râvî, *Tefsîruş-Şa'râvî*, Metabi'u Ehbâri'l-Yevm, Yy. 1418/1997, c. 19, s. 11768-11769.

¹⁴⁷ Celal Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, Anadolu Yayınları, İzmir 1991, c. 9, s. 4776-4777; Selim Gülverdi, “Lokman Sûresi 34. Âyetinin Kelamî Açısından Yorumu”, *Adıyaman İslamî İlimler Fak. Dergisi*, 2/2018, ss. 22-58, s. 44.

¹⁴⁸ Zâriyât, 51/49; Ayrıca bkz. Ra'd, 13/3; Hûd, 11/40.

¹⁴⁹ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd Şehâte, Dâru İhyâi't-Turâs, Beyrût 1423/2002, c. 4, s. 133; Muhammed b. Cerîr et-Tâberî, *Câmi'u'l-Beyân fi Te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Müessesetu'r-Risâle, Yy. 1420/2000, c. 15, s. 324, c. 22, s. 439-440, c. 24, s. 339; Ahmed b. Muhammed es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Muhammed b. 'Aşûr, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrût 1422/2002, c. 9, s. 119.

başka tabirle evrenin, madde-anti madde şeklinde çift olma durumu söz konusudur. Allah'ın, her şeyi çift yaratması ya zahir ya batin itibariyledir. Zahir olarak görüyoruz ki insan ve hayvanlar erkek ve dişi olmak üzere çifttirler. Görünmeyen âlem de hücrelerden göklere kadar öyledir. Bilindiği üzere hayat, dişi ve erkekle başlamıştır. İnsan ve hayvan nutfesi (dişi veya erkek) cinsiyet kromozomlarını ihtiva etmekte, bitkilerde erkek tohum, dişisiyle buluşmakta; atomlar eksi-artı yüklerden oluşmakta, hermafrodit canlılar içerisinde çift hücre bulunmaktadır. Buna göre aynı türe ait iki bakteri yan yana gelerek aralarında geçici stiplozmatik köprü oluşturmaktadır. Bunun sayesinde DNA molekülü, birinden diğerine geçer. Gen aktarımı pozisyonunda olan erkek, diğeri dişidir. Virüslere gelince onlar bölünerek üremezler. Canlı hücreyi bulduğunda DNA'sını kullanıp kendini kopyalar. Salyangoz ise kendi içinde hem dişi hem erkeklik organına sahip olup çiftleşirler. Tek hücreli Amitoz da bölünmeyle artar. Bu da bir açıdan çift olma kavramına dâhildir. Bir başka ifadeyle tek cinsi olan varlıkların üreme şekli kendi içinde bulunan her iki cinse ait hücreler yoluyla. Bu, salgılama sonrasında iki cinse ait hücreler arasında meydana gelen aşılama ile gerçekleşmektedir.¹⁵⁰ Yani “her şeyin çift olması”ndan her şeyin dişi veya erkek olması şeklinde algılamamak lazımdır.

Diğeryandan “وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا رُزْقَيْنِ اثْنَيْنِ” *“orada bütün meyvelerden çiftler çiftler yaratan (O'dur)”*¹⁵¹ âyetinde meyvelerin veya ağaçların aşılama ile oluşmasını göz önünde bulundurduğumuzda bilimsel olarak da bunun doğruluğu kanıtlanmış olur. Zira modern bilim bugün bitkilerdeki aşılamaı kabul etmektedir. Dolayısıyla Kur'ân'ın verdiği bu haberi ilmî bir i'câz olarak da değerlendirmek mümkündür. Bitkiler âleminde aşılamanın gerçekleştiği bilgisi çok eski olmayıp yenidir. Yani Kur'ân botanik ilminin bunu ortaya çıkarmasından asırlar önce haber vermiştir.

Hülasa Kur'ân kâinatın tamamen bilinen şekliyle erkek-dişiden meydana geldiğini belirtmemektedir. İtirazlara mahal âyetlerde geçen “zevc” kelimesi evrenin ikili sisteme sahip olduğuna işaret etmektedir.

2.3.5. Kalbin Beyinle İlişkisinin Olması

İddia sahipleri, “أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا” (Seni yalanlayanlar) *hiç yeryüzünde dolaşmadılar mı? Zira dolaşsalar elbette düşünecek kalpleri ve işitecek kulakları olurdu*¹⁵² ve “لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا” *“Onların kalpleri vardır, onlarla kavramazlar”*¹⁵³ gibi âyetlerin kalbin aklettiğini belirttiğini bunun da ilmî gerçeklere aykırı olduğunu çünkü kalbin ancak kanı pompaladığını, tefekkür/taakkül vasıtası olmadığını ifade etmişlerdir.

Tüm çağ ve toplumlarda kalp, sadece fizikî yapısıyla değil bilinç ve şuurun merkezî olması yönüyle dikkat çekmiştir.¹⁵⁴ Mesela eski Mısırlılarda kalp hem kan

¹⁵⁰ Abdulmuhsin Salih, *ve min Kulli Şeyin Heleknâ Zevceyn*, s. 13-159.

¹⁵¹ Ra'd, 13/3.

¹⁵² Hâc, 22/46.

¹⁵³ A'râf, 7/179.

¹⁵⁴ Necmettin Tan, “İslâm Düşüncesinde Akıl Kalp İkilemi Üzerine”, *İslâm ve Yorum* III. Cilt, Malatya İlahiyat Vakfı, Malatya 2017, Editörler: Mustafa Arslan, M. Korkut Çeçen vd., ss. 395-416, s. 395.

pompalayan bir organ hem de düşüncenin merkezi olarak kabul edilmiştir.¹⁵⁵ Antik Yunan'da Homeros'un kahramanı kalbiyle hissedip düşünürmüş.¹⁵⁶ Ama Hipokrat (ö. m. ö. 370), düşüncenin merkezi olarak beyni göstermiştir.¹⁵⁷ Aristoteles (ö. m. ö. 322) ise buna ilgi duymamış yaşam ve duyumun kaynağını kalp olarak kabul etmiştir. Epikürcüler ile Stoalılar aynı düşünceyi benimsemişlerdir.¹⁵⁸ Farabî (ö. 338/950), Aristoteles'i bu konuda takip etmiştir. Ona göre beyin, kalbin emrinde bir organ olup ona hizmet etmektedir. Kalp diğer organlara kan gönderirken beyin bir kâhya gibi bunu düzenlemekle uğraşmaktadır.¹⁵⁹ İbn Sina (ö. 428/1037) da aynı düşünceye sahiptir.¹⁶⁰ Müslüman düşünürlerin neredeyse tamamı kalp merkezli insan anlayışını benimsemişlerdir. Bunun sebebi yukarıda verdiğimiz âyetlerdir. Bu ve buna benzer âyetler düşünme ve hissetme gibi eylemleri kalbe atfetmektedir. Kalp hidâyetin¹⁶¹ ve takvanın¹⁶² merkezi olduğu kadar dalâletin ve inkârın¹⁶³ da merkezidir.

Ama modern zamanlarda bu konuda Kur'ân'a eleştiriler gelmiştir. Buna göre düşüncenin ve duyguların yeri beyindir. Hâlbuki son zamanlarda kalbin 40 bin nörona ve beyin uzantısı fonksiyonlara sahip olduğu söylenmiştir. Bu, kalbin, beyinle ilişkisini tespit etmek açısından önemlidir. Zira kalp, beyne bilgi göndermektedir. Kalbin yüzde altmış yedisi sinir hücreleridir ki bu anlamda beyne bilgi gönderen tek organdır. Amerika'da HeartMath Enstitüsü'nden Dr. Rolin McCraty ve ekibi kalp ve beyin arasında nasıl bir ilişki olduğunu izah etmişlerdir. En önemli yargıları şu cümledir: Kalbin kendi sinir sistemi, beyinden bağımsız olup karmaşık bilgi şifreleme ve işleme merkezine sahiptir. Enstitü kalbin beyinle çok geniş iletişim ağına sahip olduğunu belirtmiştir. Dr. Schaffer de kalbin beyinden önce bilgiyi işlediğine dikkat çekmiştir. Kalplerin kendi beyni (heart-brain) yani nöral hücreler içerdiğine dair pek çok araştırma yapılmıştır.¹⁶⁴

Yeni tıbbi gelişmeler, kalbin sırf kan pompalayan bir organ olmadığını, onun, insanın şuur ve düşüncesiyle alakasının olduğunu ortaya koymaktadır.¹⁶⁵ Müfessirlerin

¹⁵⁵ Sultan Tarlacı, *Ruh Beden Tarihinden Bilinç Beyin Tarihine-Antikçağdan Bilincin Yeniden Keşfine 2000 Yıllık Bir Eylem*, 2010, s. 5.

¹⁵⁶ Francis E. Petrus, *Antik Yunan Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler, İstanbul 2004, s. 176-177.

¹⁵⁷ Tarlacı, *Ruh Beden Tarihinden Bilinç Beyin Tarihine-Antikçağdan Bilincin Yeniden Keşfine 2000 Yıllık Bir Eylem*, s. 10.

¹⁵⁸ Petrus, *Antik Yunan Terimleri Sözlüğü*, s. 177.

¹⁵⁹ Farabî, *el-Medînetu'l-Fazıla*, Ali Abdolvâhid Vâfi, Kâhire ty., s. 45-48.

¹⁶⁰ Hüseyin Gazi Topdemir, *İbn Sinâ Eserlerinden Seçmeler*, İstanbul 2009, s. 390.

¹⁶¹ Teğâbun, 64/11.

¹⁶² Hac, 22/32.

¹⁶³ Nahl, 16/22.

¹⁶⁴ <https://www.bilimveyaratilisagaci.com/2020/07/ateistlerin-99-sorusu-kurana-neden-inanmiyoruz/> Erişim Tarihi: 05.06.2021.

¹⁶⁵ Geniş bilgi için bkz. Zağlûl en-Neccâr, *el-İnsân mine'l-Mîlâd ile'l-Ba'is fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 1429/2008, s. 387-388; Abdudaim el-Kehil, *Esrâru'l-Kalb ve'r-Rûh* www.kaheel7.com; Ahmed Kenan, *el-Kalbu ve'l-Akl Beyne't-Tıb ve's-Şeria* www.ssfc.org.

çoğu da aklın mahallinin kalp olduğu düşüncesindedirler. Yanı sıra kalbin akıl ile ilişkisinin olduğunu dile getirenler de bulunmaktadır.¹⁶⁶

Özetle kalbin, beyinle ilişkisinin tıbbî olarak izah edildiğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla itiraz sahiplerinin iddialarının pek bir anlamı kalmamakta, söz konusu âyetlerin bilimselliğe aykırı hiçbir yönünün olmadığı söylenebilmektedir.

2.3.6. Kemiklerin Etten Önce Oluşması

“فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا” “Bu bir parçacık eti kemiklere (iskelete) çevirdik; bu kemikleri etle kapladık”¹⁶⁷ âyeti, kemiklerin etten önce meydana geldiğini ifade etmektedir. Fakat bunun bilime aykırı olduğunu söyleyenler olmuştur.

Müfessirler kemiklerin mudğadan oluştuğunu, kemikten kastın da vücudun ana azaları olan baş, eller ve ayaklar gibi dış iskeletin şekil alması ve bedenin temel organlarının oluşması anlamına geldiğini söylemektedirler.¹⁶⁸ Onların bu yorumları doğrudur. Zira kemikleşme embriyonun erken dönemlerinde başlar. Bilindiği üzere embriyo ilkin kemiksiz bir çığnem et şeklindedir. Embriyodaki kıkırdak yapı âyette geçtiği gibi sonradan kemik olmaya doğru yol takip etmektedir. Bunun ardından kas etleri, kemikleri sarmaktadır. “لَحْمٌ”, burada kas etlerini ifade etmektedir. Anne karnının görüntülenebilmesi sayesinde Kur’ân’ın haklılığı ispatlanabilmektedir. Langman’ın, *Medikal Embriyoloji* kitabında 6. haftada bebeğin görüntülenebileceği belirtilmektedir. Bununla beraber kol ve bacak kaslarının ilk gelişimlerinin 7. haftada olduğu bilgisi verilmektedir. Yani kemiklerin görünürlüğü kaslardan öncedir. Kemik büyüdükçe yeni kaslar buraları doldurmaktadır.¹⁶⁹ Özetle söylersek kemikler mezodermal hücrelerden oluşurlar. İlk önce yoğun halde olan mezenşim hücreleri şeklinde belirirler. Kıkırdak kemik taslaklarına, ardından kemiklere dönüşürler.¹⁷⁰ Yedinci haftaya gelindiğinde, mudğa aşamasında, kıkırdak omurlarda kemikleşme müşahede edilir...Sonra da kemiklerin etrafında kaslar meydana gelirler.¹⁷¹

Burada anlatıldığı gibi âyette kemiklere et giydirilmesi “كسو” fiiliyle dile getirilmektedir. Bu bir şeyle örtünmek ve kaplanmak gibi anlamlara gelmektedir. İlginçtir ki söz konusu fiil tam da kemiklerin kas ve deri ile kaplanmasını belirtmektedir. Embriyoloji bu izahlara benzer hulasa olarak şunları ifade etmektedir: Kas sistemi – bazıları hariç- kemiklerin geliştiği temel yargıdan –mezodermden-

¹⁶⁶ Abdulhak b. Ğalib İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Abdusselam Abdüşşafi Muhammed, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1422/2001, c. 4, s. 127; Muhammed b. Yûsuf Ebû Hayyân el-Endulusî, *el-Bahru'l-Muhîd*, thk. Sıddıkî Muhammed Cemîl, Dâru'l-Fıkr, Beyrût 1420/2000, c. 7, s. 521-522; Abdurrahman b. Muhammed b. Mahlûf es-Sa'lebî, *el-Cevâhiru'l-Hisân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ali Mu'evvid-Adil Ahmed Abdulmevcûd, Dâru İhyâi't-Turâsil-'Arabî, Beyrût 1418/1998, c. 4, s. 128.

¹⁶⁷ Mü'minûn, 23/14.

¹⁶⁸ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, c. 5, s. 466; Vehbe b. Mustafa ez-Zuheyli, *et-Tefsîru'l-Munîr fî'l-Akîde ve's-Şerî'e ve'l-Menhec*, Dâru'l-Fıkr el-Mu'assır, Dimeşk 1418/1998, c. 18, s. 19.

¹⁶⁹ Sadler Tw., *Lagman's Medical* (Emriyology: Lippincott Williams-Wilkens: 2015)

¹⁷⁰ Keith L. Moore, *The Developing Human Clinically Oritented Embryology*, Kanada 1983, s. 339.

¹⁷¹ el-Bâr, *Kur'ân-ı Kerîm ve Modern Tıbbı Göre İnsanın Yaratılışı*, s. 117-118.

gelişir...Kıkırdaklaşma kemikleşmeye doğru giderken birçok kas, kemiklerin etrafını sarmalar...¹⁷²

Velhasıl kemikler; alak ve mudğa aşamasındaki hücrelerin belirginleşmesiyle meydana gelirler. Son araştırmalar embriyodaki kıkırdak dokunun önce kemikleşmesi sonra kas hücrelerinin kemiklerin etrafındaki dokulardan seçilerek bir araya gelerek sarmalaması neticesinde oluştuğunu ortaya koymuştur. Böylece Kur’ân’ın, haşa, yanlış bilimsel bilgi verdiği düşüncesinin bir iddiadan öteye geçmediği anlaşılmaktadır.

2.4. Gıda ile İlgili Bilgiler İçeren Âyetler

Kur’an, bal ve sütün oluşumu hakkında kısaca bilgiler sunmaktadır. Nahl 66. âyetinde sütün, 68-69. âyetlerde ise balın oluşumunu, bunlarda ibretler bulunduğunu ifade etmektedir. Sütün oluşumu mucizevî bir hadisedir. Bir hayvanın kanı ve yağı arasında temiz ve lezzetli bir içeceğin çıkması insanı düşündürmektedir. Allah’ın, insanların faydasına sunduğu, O’nu takdir etmek için yarattığı süt cennetin de içeceklerinden biridir.¹⁷³ Bal da bir gıda maddesi olmasından öte çeşitli rahatsızlıklara da deva niteliğindedir. Hz. Peygamber balın tedavide kullanılmasını “şifa veren iki şeye devam ediniz: Bala ve Kur’an’a”¹⁷⁴ ifadesiyle belirtmiştir. Fakat Kur’an’ın bu iki faydalı gıdaya dair yanlış bilgiler verdiği ortaya konulan iddialar arasında yer almaktadır. Önce bu iddialara yer vermek sonra da bunların doğruluğunu tartışmak faydalı olacaktır.

2.4.1. Sütün Oluşması

İddia sahipleri “وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُسْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهِ مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَبَنًا خَالِصًا سَائِغًا لِلشَّارِبِينَ” “Kuşkusuz sizin için hayvanlarda da büyük bir ibret vardır. Zira size, onların karınlarındaki fışkı ile kan arasından (gelen), içenlerin boğazından kolayca geçen hâlis bir süt içiriyoruz”âyetinin,¹⁷⁵ sütün kan ve dışkı arasındaki bir mekanizmadan aktığını belirttiğini söyleyerek onu eleştiri konusu haline getirmektedirler. Onlara göre hayvan dışkısı karnın içinde, mesanede bulunmaktadır. Süt ise karnın ve cismin dışında, göğüs bezlerinde tamamlanmaktadır. Yani göğüsler dışkı ve kan arasında değildirler.

Doğrusu bu âyetten, hayvanların sütünün önce bağırsaklarda bulunan posadan sonra da kandan süzülerek oluştuğunu sezebiliriz. Bilim buna dair şu açıklamaları yapmaktadır: Yediğimiz yiyecekler; karbonhidratlar, proteinler ve yağlar diye üç temel unsurdan müteşekkildirler. Bunlar midede öncelikle toplanmakta fakat bağırsakta asıl sindirim olmaktadır. Zira emilme burada da gerçekleşmektedir. Yani bağırsaklardaki dışkılar tümüyle vücuttan atılamamaktadır. Bu sebeple âyet, dışarı atılan dışkıyı değil, bağırsaklarda henüz emilmenin yapıldığı dışkıyı kastetmektedir. Karbonhidratlar, proteinler ve yağlar bağırsaklardan tam olarak emilir, neticede bunlar kana karışırlar. Kan ise bir nakliye görevi görerek ya vücudun hücrelerine bunları taşır ya da bunlar,

¹⁷² Şeftalioğlu, *Genel-Özel İnsan Embriyolojisi*, s. 358-360.

¹⁷³ Muhammed, 47/15.

¹⁷⁴ İbn Mâce, “Tıb”, 7.

¹⁷⁵ Nahl, 16/66.

hayvanların memelerinde süte dönüşür.¹⁷⁶ Özetle sütün oluşum aşamaları; işkembede sindirim işlemi, yağ asitlerinin dışkı arasından çıkarılması işlemi ve kan arasından çıkarma işlemi şeklinde sıralanabilmektedir.

Bu açıklamalara binaen âyetin, sütün dışkı ve kandan değil, dışkı ve kan arasından çıkmasını ifade ettiğini söyleyebiliriz. Zira sütün dışkı ve kanla bir alakası bulunmaktadır. Böylece âyetin ilmî gelişmelerin haber verdiği bilgilere aykırı olmadığı bilakis uygun olduğu anlaşılmaktadır.

Kısacası sütün oluşumunun ilk basamağı çiğnenmiş besin maddeleridir. İkinci aşaması ise ince bağırsaklarda süzülen besinlerin karaciğerde kana dönüşmesi oradan da kan dolaşımı yoluyla memelere giden maddelerin süte dönüşmesidir. Böylelikle sözü edilen eleştirinin yersizliği ortaya çıkmaktadır.

2.4.2. Bal Arısının, Balı Karnından Ağız Yoluyla Çıkarması

وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ثُمَّ كُلِي مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْنُكِي “Rabbin bal arısına, dağlardan, ağaçlardan ve insanların yaptıkları çardaklardan kendine evler (kovanlar) edin, sonra meyvelerin her birinden ye ve Rabbinin sana kolaylaştırdığı yayılım yollarına gir, diye ilham etti. Onların karınlarından renkleri çeşitli bir şerbet (bal) çıkar ki, onda insanlar için şifa vardır. Elbette bunda düşünen bir kavim için büyük bir ibret vardır”¹⁷⁷ âyetleri arının bal yapmasına dair bilgileri vermektedir. İddia sahipleri burada “يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ” “Onların karınlarından bir şerbet (bal) çıkar” cümlesi üzerinde durmaktadırlar. Âyetin bal arısının balı ağzından değil de karnından çıkardığını, dolayısıyla bunun yanlış olduğunu dile getirmektedirler. Hâlbuki âyet balın, arının karnından ağız yoluyla çıkmadığını söylememektedir. “Karnından çıkarır” demek “ağzından çıkarmadığı” anlamına gelmeyip karnında olanın ağız yoluyla dışarıya çıkarılması anlamına da gelebilmektedir. “شَرَابٌ” kelimesinin özellikle zikredilmesi ilmî bir i’caza işaret etmektedir. Şöyle ki, arının karnı farklı ince halkalardan oluşmaktadır. Hazım, solunum, üreme ve dolaşım gibi oluşumlar orada meydana gelmektedir. Hazım işi önce arının ağzından başlamaktadır. Arı, çiçeğin üzerine konup nektarı hortumuyla çıkarır, onu enzimleriyle karıştırıp balı karnında depolar. Bu, onun sindirim için kullandığı midesindekinden farklıdır. O, kovada ise nektarı balmumu hücrelerine bırakır. Bu nektar kalınlaşır ve bala dönüşür. Yani arılar, nektarları topladıktan ve midesinin içinde hazmettikten sonra ağız yoluyla onu dışarıya salgılar.¹⁷⁸ Öyle ki salgıladığı nektarın sıvısı yüzde yetmiş-seksenini ihtiva etmektedir.¹⁷⁹ Bu da “شَرَابٌ” kelimesine mutabık düşmektedir.

¹⁷⁶ en-Neccâr, *el-Heyevân*, s. 317-321.

¹⁷⁷ Nahl, 16/68-69.

¹⁷⁸ en-Neccâr, *el-Heyevân fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 1427/2006, s. 106-108.

¹⁷⁹ Ceren Mutlu ve diğerleri, “Bal ve Diğer Arı Ürünlerinin Bazı Özellikleri ve İnsan Sağlığı Üzerine Etkileri, *Akademik Gıda*, 15(1)(2017), ss. 75-83, s. 77.

Hülasa bu âyet bal arısında Allah'ın yaratmasının güzelliği üzerinde düşünmeye bizleri sevk etmekte, balın içinde tıbbî faydanın olduğunu da ayrıca hatırlatmaktadır.

SONUÇ

Kur'an; gökleri, yeri ve aralarındaki her şeyi yaratan Allah tarafından indirilmiş bir kitaptır. Onun kesinleşmiş bilimsel bilgilere aykırı olduğu savı yanlıştır. Zira böyle bir iddia önyargılı davranmak, onunla ilgili yeterince araştırma yapmamak, ona düşmanca yaklaşmak ya da onun dile getirmediğini ona söyletmek gibi nedenlerden kaynaklanmaktadır. Kur'an'daki bazı âyetlerin bilime aykırı olduğu savunusunun nedeni, her ikisi hakkında katî derecede bilgiye sahip olmamakla açıklanabilmektedir. Buradan hareketle hem âyeti yorumlayanda hem de bilimsel veriden hareketle âyeti eleştirende bir sorunun olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Neticede tüm bunlar bizi Kur'an-bilim çatışmasını doğrulayacak yeterli bir sebebinin olmadığına götürmektedir.

Konunun Kur'an'ın üslubunu bilmemekle de alakasının olduğunu söyleyebiliriz. Zira ezeli bir zatın ilk zamanlardan ta kıyamete kadar gelecek insanlar topluluğu için sabit bir hitabı söz konusudur. Ama bu öyle bir söz ki her çağ ve farklı anlayışlara sahip insanlar ondan birbirini tamamlar mahiyette manalar çıkarmaktadırlar. Kur'an, bazen vahye şahit insanların müşahadesiyle kevnî âyetlerden tevhit, rubûbiyet, ulûhiyet, adalet, nübüvvet ve ahireti ispatlama amaçlı bahsederken devasa teleskoplarla ve laboratuvar imkânlarıyla inceleme yapma olanağının olduğu günümüz bilimine de ters düşmeyecek şekilde bahsetmektedir.

Her ne kadar bilimde teori özelliğini yitirip katiliğe kavuşan konular varsa da onun değişken yapısını da göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Zira ilahî bir sözü değişken hüviyetli bilime arz etmek onun inkâr edilmesine sebebiyet vermektedir. Bir zaman sonra inkâr edilen âyet için acele edildiği, âyetin doğru olduğu ortaya çıkabilmektedir. Dolayısıyla Kur'an zahirinden elde edilen veriler, katiliği bu alandaki herkes tarafından kabul edilen bilgilere arz edilmelidir. Bu bilgiler katî ise aykırı düşünülen âyetin maksadına, bağlamına, dakik müfessirlerin yorumlarına bakmak lazımdır. Bilime aykırılığı dillendirilen âyetlerin hangi zaman ve mekânda indiğine bakmadan ve onları bütüncül ele almadan yapılacak yorumlar keyfi olmaktan öteye gitmemektedir. Kesinleşmiş bilimsel bilgiler ile delâleti katî olan âyetler arasında bir tearuz yoktur. Eğer katî bilimsel veriler, Kur'an'ın delâleti zannî verileriyle tearuz halindeyse burada yorum devreye girmektedir.

KAYNAKÇA

Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Gençlik Spor Yayınları, Editör: Selçuk Durgut, Ankara 2020.

Arslan, İshak, "Bilim-Din İlişkisi Nasıl Ele Alınabilir", *Kutadgu Bilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 20, Ekim 2011, ss. 211-231.

Aydın, M. Sait, *Din Felsefesi*, Selçuk yay., 3. Bsm, İzmir 1997.

Baloğlu, Adnan Bülent, *Din mi Bilim mi: İkilemin Çözülüşü*, D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 18, İzmir 2003, ss. 21-52.

el-Bâr, Muhammed Ali, *Halku'l-İnsân Beyne't- Tıb ve'l-Kur'ân*, ed-Dâru's-Su'ûdiyye, Riyâd 1402/1981.

Baysal, Sıddık, "Mahiyeti, İmkân ve Sınırlılıkları Açısından Bilimsel Tefsîr", *Tefsîr Araştırmaları Dergisi*, 2009, ss. 226-266.

el-Beydâvî, Abdullah b. 'Ömer b. Muhammed, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, tahk. Muhammed Abdurrahman el-Mer'eşlî, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, Beyrût 1418/1997.

Campanini, Massimo, *Kur'ân ve Bilim: Hermeneutik Bir Yaklaşım*, Çev: Abdurrahman Ateş, ss. 191-209.

el-Cevzî, Abdurrahmân b. Ali, *Zâdu'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr*, tahk. Abdurrezzak el-Mehdî, Dâru'l-Kutubî'l-'Arabî, Beyrût 1422/2001.

Çakmak, Sümeyye, *Kur'ân ve Bilimsel Verilere Göre İnsanın Yaratılması*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Samsun 2008.

Doko, Enis, "Ateistlerin Din ile Bilim Çatışır İddialarının Değerlendirilmesi", *İslâm Düşünce Geleneğinde Din-Bilim İlişkisi*, Editörler: Mahmut Çınar ve Diğerleri, Kilis 2019.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endulusî, *el-Bahru'l-Muhît*, tahk. Sıddıkî Muhammed Cemîl, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1420/2000.

Ebû Su'ûd, Muhammed b. Muhammed el-'Îmâdî, *İrşâdu'l-'Akli's-Selîm ilâ Mezâye'l-Kitâbi'l-Kerîm*, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, Beyrût ty.

el-Ebyârî, İbrahim b. İsmail, *el-Mevsû'etu'l-Kur'âniyye*, Müessesetu Siccilî'l-'Arab, yy. 1405/1985.

Efil, Şahin, "Kur'ân-Bilim İlişkisinin Olabilirliği ve Meşruiyeti Sorunu", *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 8, Sayı: 21 (Güz 2004), ss. 25-38.

Eker, Enise, *Bilimsel Bilginin Tefsîr Olma Özelliği*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Van 2016.

Eker, Zeki, *Modern Bilim ve Risale-i Nur Penceresinden Heyula Esir ve Yedi Kat Sema*, Katre yıl: 2018, sayı: 6, ss. 193-216.

Ensari, Abdurrahman, *el-Mürşidü'l-Vecîz İla Ulumi'l-Kur'ani'l-Azîz*, Nida Yayınları, İstanbul 2019.

el-Ermî, Muhammed Emîn, *Tefsîru Hedâiki'r-Revh ve'r-Reyhân fî Revâbi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru Tevkin Necât, Beyrût 1421/2001.

Farabî, *el-Medînetu'l-Fazıla*, Ali Abdulvâhid Vâfi, Kâhire ty.

Fazlıoğlu, İhsan, "Harizmî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, c. 16, ss. 224-227.

Hamûş, Me'mûn, *et-Tefsîru'l-Me'mûn alâ Menheci't-Tenzîl ve's-Sehîhi'l-Mesnûn*, tedkîk Ahmed Râtîb Hamûş, yy. 1428/2007.

el-Hatib, Abdulkerim Yûnus, *et-Tefsîru'l-Kur'ân li'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, Kâhire ty.

Havvâ, Saîd, *el-Esâs fi't-Tefsîr*, Dâru's-Selâm, Kâhire 1424/2003.

İbn 'Aşûr, Muhammed et-Tâhir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Dâru't-Tûnusiyye, Tûnus 1405/1984.

İbn 'Useymin, Muhammed b. Salih, *el-Kenzu's-Semîn fi Tefsîri İbn 'Useymin*, tahk. Adil b. Sad, Kitab-Naşirun, Beyrût 1431/2010.

İbn Atiyye, Abdulhak b. Ğalib, *el-Muharreru'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, tahk. Muhammed, Abdusselam Abdüşşafi Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût 1422/2001.

İbn Kesîr, İsmail b. Ömer *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, tahk. Sâmi b. Muhammed Selâme, Dâru Tayyibe, yy. 1420/1999.

İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed, *Kitâbu'l-Fasli'l-Mekâl ve Takrîru mâ beyne's-Şerî'e ve'l-Hikme mine't-Tisâl*, Dâru'l-Meşrik, Beyrût 1406/1986.

İstanbulî, İsmail Hakkı, *Rûhu'l-Beyân*, Dâru'l-Fıkr, Beyrût ty.

Kayalı, Halit - Şatıroğlu Göngür ve Taşyürekli Mustafa, *İnsan Embriyolojisi*, Alfa Yayınları, İstanbul 1992.

Kazanç, Fethi Kerim, "Din ve Bilimin Dil, Düşünce ve Anlam Evrenine Dair Adli Tebliğ Metninin Müzakeresi ve Din -Bilim İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme", *İslâm Düşünce Geleneğinde Din-Bilim İlişkisi*, Editörler: Mahmut Çınar ve Diğerleri, Kilis 2019.

el-Kehil, Abduddaim, *Esrâru'l-Kalb ve'r-Ruh*, www.kaheel7.com.

Kenan, Ahmed, *el-Kalbu ve'l-Akl Beyne't-Tıb ve's-Şeria* www.ssfc.org.

Kubat, Mehmet "Kur'ân'ın Öğretisi Ve Modern Bilimin Verileri Işığında "Düz Dünya Teorisi"nin Tartışılması," *İlahiyat Araştırmaları Dergisi / Journal of Mesned Divinity Researches*, (Güz 2019-2): 321-352.

el-Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi li Ehkâmi'l-Kur'ân*, tahk. Ahmed el-Berdûnî-İbrahim Efteyyiş, Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, Kâhire 1384/1964.

el-Mâverdî, Ali b. Muhammed, *en-Nuket ve'l-'Uyûn*, tahk. es-Seyyid b. Abdilmaksûd b. Abdirrahîm, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût ty.

el-Merâğî, Ahmed b. Mustafa, *Tefsîru'l- Merâğî*, Şirketu Mektebe ve Matbaatu Mustafa el-Babi el-Halebi ve Evlâduhu, Kâhire 1365/1946.

Moore L. ve Persaud T.V.N., *Klinik Yönleriyle İnsan Embriyolojisi*, Çev: Hakkı Dalçık-Mehmet Yıldırım, İstanbul Nobel Tıp Kitabevi, İstanbul 2008.

Moore, Keith L., *The Developing Human Clinically Oritented Embryology*, Kanada 1983.

Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, tahk. Abdullah Mahmûd Şehâte, Dâru İhyâi't-Turâs, Beyrût 1423/2002.

Mutevallâ, Ahmed Mustafa, *el-Mevsû'etu'z-Zehebiyye fi İ'câzi'l-Kur'âni'l-Kerîm ve Sünneti'n- Nebeviyye*, Dâru'l-'İlmi'l-Cevziyye, Kâhire 1426/2005.

en-Neccâr, Zağlûl, *el-Ard fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 1426/2005.

.....*el-Heyevân fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 1427/2006.

.....*el-İnsân mine'l-Mîlâd ile'l-Bais fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru'l- Ma'rife, Beyrût 1429/2008.

.....*es-Semâ fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 1428/2007.

.....*Halku'l-İnsân fi'l Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 1429/2008.

.....*Kur'ân-ı Kerim ve Modern Tıbbı Göre İnsanın Yaratılışı*, Çev: Abdülvehhâb Öztürk, TDV Yayınları, Ankara 1989.

Özalp, Hasan, *Bilim-Din İlişkisinde Uzlaşmacı Yaklaşımlar*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2012.

Özdemir, İsmail, "Kur'ân-ı Kerîm'de Göklerin ve Yerin Altı Günde Yaratılışı", *Genç Akademisyenler İlahiyat Araştırmaları*, Editör: Sami Erdem, İstanbul 2009.

Petrus, Francis E., *Antik Yunan Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler, İstanbul 2004.

er-Râzî, Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrût 1420/1999.

Reşîd Rıza, Muhammed, *Tefsîru'l-Menâr*, el-Hey'etu Mısıriyye, Kâhire 1410/1990.

es-Sa'lebî, Abdurrahman b. Muhammed b. Mahlûf, *el-Cevâhiru'l-Hisân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, tahk. Muhammed Ali Mu'evvid-Adil Ahmed Abdulmevcûd, Dâru İhyâi't-Turâsil-'Arabî, Beyrût 1418/1998.

es-Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed, *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsîri'l-Kur'ân*, tahk. Muhammed b. 'Aşûr, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrût 1422/2002.

Sadler, T.w., *Lagman's Medical* (Emriyology: Lippincott Williams-Wilkens: 2015).

Salih, Abdulmuhsin ve min kulli şeyin heleknâ zevceyn, Riyâd 1402/1984.

Siddik Hân, Muhammed el-Kinnevicî, *Fethu'l-Beyân fî Mekâsidi'l-Kur'ân*, el-Mektebetu'l-'Âsriyye, Beyrût 1412/1992.

eş-Şa'râvî, Muhammed Mutevallâ, *Tefsîruş-Şa'râvî*, Metabi'u Ehbâri'l-Yevm, yy. 1418/1997.

eş-Şafîi, Muhammed b. İdrîs, *Tefsîru'l-İmâmi's-Şafîi*, tahk. Ahmed b. Mustafa el-Ferrân, Dâru't-Tedmiriyye, el-Memleketu'l-'Arabîyye's-Su'ûdiyye 1427/2006.

Şeftalioğlu, Aysel, *Genel-Özel İnsan Embriyolojisi*, Ankara Tıp ve Teknik Yayınları, Ankara 1998.

eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Fethu'l-Kadîr*, Dâru İbn Kesîr, Beyrût 1414/1993.

eş-Şinkîti, Muhammed el-Emîn, *Edvâu'l-Beyân fî İdâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fıkr, Beyrût 1415/1995.

eş-Şirbinî, Muhammed Ahmed b. el-Hatîb, *es-Sirâcu'l-Munîr fî'l-Ma'rifeti Ba'di Me'âni Kelâmi Rabbîne'l-Hakim el-Habîr*, Matba'etu Bûlâk, Kâhire 1285/1868.

et-Tâberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, tahk. Ahmed Muhammed Şâkir, Müessetu'r-Risâle, yy. 1420/2000.

Tan, Necmettin, "İslâm Düşüncesinde Akıl Kalp İkilemi Üzerine", *İslâm ve Yorum* III. Cilt, Malatya İlahiyat Vakfı, Malatya 2017, Editörler: Mustafa Arslan, M. Korkut Çeçen vd., ss. 395-416.

Tantavî, Muhammed Seyyid, *et-Tefsîru'l-Vesît li'l-Kur'âniyye*, Dâru Nahde, Kâhire 1418/1997.

Tarlacı, Sultan, *Ruh Beden Tarihinden Bilinç Beyin Tarihine-Antikçağdan Bilincin Yeniden Keşfine 2000 Yıllık Bir Eylem*, yy. 2010.

et-Teftazanî, Mervan Şa'ban, *İ'câzu'l-Kur'ânî fî Dûi'l-İktişâfâtî'l-İlmi'l-Hadîs*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 1427/2006.

Tez, Zeki, *İslâm Dünyasında Bilim ve Teknik*, Dicle Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları No: 14, Diyarbakır 1991.

Topdemir, Hüseyin Gazi, *İbn Sinâ Eserlerinden Seçmeler*, İstanbul 2009.

www.bilimveyaratilisagaci.com (erişim: 05.06.2021)

www.İslâmdergisi.com. (erişim: 21.09.2020)

www.sorularlaİslâmiyet.com. (erişim: 21.09.2020)

Yakar, Hüseyin, “Kur'ân'da Dağların Oluşumu ve İşlevine Dair Âyetlerin Tefsîr Kaynakları ve Bilimsel Veriler Üzerinden Değerlendirilmesi”, *Usul İslâm Araştırmaları*, Sayı: 33 Nisan 2020, ss. 103-130.

Zeilik, Michal, *Astronomiy The Evolving Universe*, Newyork 1994.

ez-Zuheyli, Vehbe b. Mustafa, *et-Tefsîru'l-Munîr fî'l-'Akîde ve's-Şerî'e ve'l-Menhec*, Dâru'l-Fıkr el-Mu'asır, Dımeşk 1418/1998.

ARAŞTIRMA MAKALESİ

MUHAMMED ET-TÂHİR B. ÂŞÛR'UN *EN-NAZARU'L-FESÎH* İSİMLİ ESERİ
VE BU ESER ÖZELİNDE HADİS YORUMCULUĞU

Fidan ORHAN*

Öz

Hadis kaynakları arasında üzerinde en fazla çalışma yapılan eserlerin başında Sahih-i Buhârî'nin geldiğini söylemek mümkündür. İlk dönemlerden itibaren kimi muhaddisler bu kıymetli eser üzerinde şerh ve haşiyeler yazmış kimileri muhtasar tarzı çalışmalar yapmış, eser üzerinde ayrıca müstedrek ve müstahreçler kaleme alınmıştır. Buhârî'nin Sahih'i üzerinde günümüzde de birçok çalışmanın yapıldığı görülmektedir. Bu kapsamda Buhârî üzerinde yapılan önemli çalışmalardan biri de günümüz dünyasında adını daha çok 'makasid merkezli' bakış açısıyla duyuran ve müfessir kimliğiyle tanınan Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr'un en-Nazaru'l-Fesîh isimli eseridir. Elinizdeki bu makale, İbn Âşûr'un bu eserinde rivâyetleri değerlendirirken nasıl bir yol izlediğini tespit etmek ve buradan hareketle müellifin hadis yorumculuğunu ortaya koymak amacıyla kaleme alınmıştır. Makalenin bu kapsamda İbn Âşûr'un hadis yorumculuğunu ve 'makasid' anlayışının hadis yorumculuğuna nasıl yansıdığını tespit etme noktasında ilim dünyasına faydalı olması temenni edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: İbn Âşûr, en-Nazaru'l-Fesîh, Hadis, Yorum, Makâsîd

MUHAMMAD AT-TÂHIR IBN ASHÛR'S WORK ENTITLED AS 'AN-NAZAR
AL-FASIH' AND HIS HADITH INTERPRETATION SPECIFIC TO IT

Abstract

It would not be an exaggeration to say that *Şaḥīḥ al-Bukhārī* comes as the first most-frequently applied work among all the other hadith books. Begging from the earlier periods, many ḥadith scholars have either written either glossaries (*hashiyās*) or commentaries (*sharḥs*) on this invaluable source; and some others on the other hand, are known to have penned *mustadraks* (complementary works on the previous books), and *mustakhraj* (works that focus mainly on the transmission chain). Presently, many studies also focus on *al-Bukhārī's Şaḥīḥ*. In this regard, one of the most important studies on *al-Bukhārī* is the work named *al-Nazār al-Fasih* by Muhammad at-Tāhir Ibn 'Āshūr who has become famous mainly because of his *maqāsid-centered* approach and also due to his *tafsīr* studies. This article tries to explore and determine the ways in which Ibn 'Āshūr evaluated the narration within the mentioned work of his, and based on his evaluation, what sorts of philosophy of *ḥadith* he often applied. It is hoped that this article would help and contribute to further deepen the understanding of *maqāsid-centered* approach of mentioned scholar, and also trace the footprints of his resonance on discursive *ḥadith-commentary* tradition.

* Dr. Kayapınar İlçe Müftülüğü, Aile ve Dini Rehberlik Bürosu Üyesi
e-posta: mervefidanorhan21@gmail.com
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1544-6120>

Keywords: Ibn 'Âşûr, *al-Nazâr al-Fasih*, Hadith, Commentary

GİRİŞ

Klasik hadis kaynakları arasında hadis alimlerinin çoğunluğunun ilk sırada yer verdikleri Sahîh-i Buhârî üzerinde geçmiş yüzyıllarda olduğu gibi günümüzde de bir çok çalışmanın yapıldığı bilinmektedir. Bu çalışmalar arasında müstedrek veya müstahreç gibi isnâd merkezli eserlerin yanında şerh ve hâşiye gibi anlam merkezli birçok eser de kaleme alınmıştır.

Genelde nassların yorumu özelde ise hadis metnlerinin yorumlanması hem klasik dönemde hem de günümüz modern dünyasında dine bakışı etkileyen temel unsurlar arasında bulunmaktadır. Her yorumcu aslından yetişmiş olduğu sosyal ve kültürel çevresinin etkisiyle oluşan düşünce dünyasını, farkında olarak veya olmayarak dini metinlere yüklediği anlama yansıtmaktadır. Bu itibarla son dönem alimleri arasında adını daha çok makâsîd merkezli yaklaşımıyla duyuran ve Arap Dili ve Belağâtı alanındaki uzmanlığıyla bilinen çağdaş müfessirlerden Tunus'lu âlim Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr'un Sahîh-i Buhârî üzerine yazmış olduğu en-Nazaru'l-Fesîh isimli önem arz etmektedir. Makalemizin ana konusunu müellifin bu eseri ve eserinde hadislerle getirmiş olduğu yorumlarda dikkat ettiği hususlar ele alınmıştır.

Makalede öncelikle İbn Âşûr'un bu eserini hangi amaçla ve nasıl bir yöntemle kaleme aldığı üzerinde durulacak, ayrıca müellifin eserini yazarken gerek klasik dönemde gerekse de günümüzde yazılmış olan hangi kaynaklardan istifade ettiği tespit edilmeye çalışılacaktır. Müellifin eserinde kullanmış olduğu dil ve üslûb üzerinde kısaca bilgi verildikten sonra ise bu eserden hareketle İbn Âşûr'un hadis yorumculuğu üzerinde durulacaktır.

1. en-Nazaru'l-Fesîh 'inde Medâiki'l-Enzâr fi'l-Câmî's-Sahîh

1.1. Eserin Yazılış Amacı

Muhammed et-Tâhir b. Âşûr, *en-Nazaru'l-Fesîh'e* yazmış olduğu mukaddimesinde *Sahîh-i Buhârî'nin* Allah'ın vermiş olduğu nimetlerden biri olduğu söylemekte ve birçok âlimin *Sahîh-i Buhârî'deki* rivâyetleri açıklamak için uğraştığını ifade etmektedir.¹ Kendisinin *Sahîh-i Buhârî'yi* okurken bazı yerlerin kapalı kaldığını/olduğunu farkettiğini ve bunların açıklamalarına da vâkîf olduğunu söyleyen İbn Âşûr, okumaları esnasında anlamının kapalı olduğunu düşündüğü bu yerleri kaydetmesinin güzel olacağı fikrinden hareketle bazı notlar tuttuğunu belirtmektedir.²

Eserde bazı rivâyetlerde geçen lafızların ve anlamlarının doğru bir şekilde tespit edilmesi üzerinde duran İbn Âşûr, rivâyetlerde yer alan bazı ifadeleri dil bilgisi kuralları açısından incelemekte, kimi zaman ise rivayette geçen zamirin merciini göstermeye çalışmaktadır. Onun sık sık bazı rivâyetlerle ilgili olarak daha önceden yazılmış şerhlere yönelik tenkitler yönelttiği ve bazı tashihler yaptığı görülmektedir.³ Dolayısıyla müellifin bu eserini *Sahîh-i Buhârî* üzerine yazılan bir şerh olmaktan daha çok kendisince eseri

¹ İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir, *en-Nazaru'l-Fesîh 'inde Medâiki'l-Enzâr fi'l-Câmî's-Sahîh*, (Kahire: Dâru's-Selâm, 1428/2007), s. 3.

² İbn Âşûr, *en-Nazaru'l-Fesîh...*, s. 3, 4.

³ İbn Âşûr, *en-Nazaru'l-Fesîh...*, s. 27, 39, 50, 64, 99, 100, 135, 137, 226.

okurken tutmuş olduğu notların bir araya getirilmesiyle (ta'lik⁴ tarzında) yazılmış bir eser olarak değerlendirmek mümkündür.⁵

1.2. Eserde Kullanılan Kaynaklar

Eserde sık sık adı zikredilen kaynaklar arasında lügatler başta olmak üzere Arap dili ve belağâtına dair yazılan eserleri saymak mümkündür. Hadislerde geçen kelimelerin Arap dili ve grameri açısından anlam ve yapısı üzerinde çokça duran İbn Âşûr, bazen bir kelimenin anlamını veya sarf ya da gramer açısından durumunu belirtmekte, lügat yazarlarının kendisinin vermiş olduğu bu bilgiyi unuttuğunu ya da açıklamakta yetersiz kaldığını söylemektedir.⁶ Bu kapsamda İbn Âşûr, İbn Manzûr'un (ö. 711/1311) *Lisânü'l-Arab* ve Zebîdî'nin (ö.1205/1791) *Tâcü'l-Arûs* gibi lügatlerinin yanında Ezherî'nin (ö. 370/980) *Tehzîbü'l-Lügâ*, Cevherî'nin (ö. 400/1009'dan önce) *es-Sihâh*, Kâdî İyâz'ın (ö. 544/1149) *Meşârikü'l-Envâr*, Haydere el-Yemenî'nin (ö. 599/1203) *Keşfü'l-Müşkil*, İbnü'l-Esîr'in (ö. 630/1233) *en-Nihâye*, es-Sağani'nin (ö. 650/1252) *el-Übâbü'z-Zâhir*, İbn Mâlik et-Tâî'nin (ö. 672/1274) *Şerhu't-Teshîl* ve Râğib el-İsfahânî'nin (ö.?) *Müfredâtü'l-Kur'an* isimli eserlerine atıflar yapmaktadır. Müellifin başvurduğu bu kaynaklar arasında en çok kullandığı eser ise Kâdî İyâz'ın *Meşârikü'l-Envâr*⁷ isimli eseridir. İbn Âşûr'un kendisi de kitabının mukaddimesinde Sahih-i Buhârî üzerine tutmuş olduğu notların büyük bir kısmını Kâdî İyâz'ın *Meşârik*'inin kitabı eline geçmeden yazdığını, bu kitap eline geçince ise *Meşârik*'te farklı konularda birçok faydalar gördüğünü söylemektedir.⁸ Müellif sözlerinin devamında *Meşârik* eline geçtikten sonra kitabının tamamlamış olduğu kısımlarına tekrar dönmeyi unuttuğunu, dolayısıyla kendi eseri ile *Meşârik* arasında bir benzerlik olması durumunda bu yorumların *Meşârik*'i okumadan önce kendisine ait yorumlar olduğunun bilinmesini istemektedir.⁹

⁴ Kısaca musannıfın bir ilim alanındaki veya bir eser üzerindeki görüş ve düşüncelerini notlar halinde topladığı risale ve kitaplar için kullanılan ta'lik tarzı eserler hakkında daha fazla bilgi için bkz. İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Edebiyatı*, (İstanbul 2003), s. 206; Sedat Şensoy, "Ta'likât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 39/508-510.

⁵ Halil İbrahim Doğan, Muhammed et-Tâhir b. Âşûr ve Hadis İlmindeki Yeri, s. 49.

⁶ Örnek olarak Buhârî'nin "Evlenen Kişiye Yapılacak Dua" başlığı altında Enes b. Mâlik'ten nakledilen رَأَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ أَثَرَ صُفْرَةٍ فَقَالَ مَهَيْمٌ أَوْ مَهْ قَالَ قَالَ تَزَوَّجْتُ امْرَأَةً عَلَى وَرْنِ نَوَافٍ مِنْ ذَهَبٍ فَقَالَ بَارَكَ اللَّهُ لَكَ (Hz. Peygamber (a.s.) Abdurrahman b. Avf'ın üzerinde safran boyasından yapılmış güzel koku eseri gördü ve: "Bu nedir?" diye sordu. O da "Bir çekirdek altın karşılığında bir kadınla evlendim" diyerek cevap verdi. Bunun üzerine Hz. Peygamber (a.s.): "Allah sana mübarek kılsın. Bir koyunla bile olsa düğün yemeği ver" buyurdu. Bkz. Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Camiü's-Sahîh*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), Deavât 53.) rivâyetinde geçen مَهْ kelimesi üzerinde duran İbn Âşûr, şöyle demektedir: "Buradaki mim harfi soru edatı olan مَا olup üzerinde vakfedildiği için elifi hazfedilmiştir. Çünkü bu soru edatı sahih bir harf ve med harfi olan eliften oluşmaktadır ki vakıf halinde bu elifin hazfedilmesi ve yerine muzafün ileyih olan 'he'harfinin getirilmesi daha uygundur... Bu bilgiyi nahivciler zikretmediler, fakat önemlidir." Bkz. İbn Âşûr, *en-Nazaru'l-Fesih...*, s. 242.

⁷ Kâdî İyâz'ın bu eseri İmâm-ı Mâlik'in Muvattâ, Buhârî ve Müslim'in ise Sahih'lerinde yer alan müphem ve garib kelimeleri alfabetik olarak açıklamak ayrıca hatalı yazılmış olan kelimeleri düzeltmek maksadıyla kaleme almıştır. Bkz. Akif Köten, "Kâdî İyâz, Hayatı, Eserleri ve eş-Şifâ'sının Özellikleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 7, sayı: 7 (1998), s. 272; M. Yaşar Kandemir, "Kâdî İyâz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/116-118.

⁸ İbn Âşûr, *en-Nazaru'l-Fesih...*, s. 4.

⁹ İbn Âşûr, *en-Nazareu'l-Fesih...*, s. 4.

İbn Âşûr, Sahîh-i Buhârî'de izaha muhtaç gördüğü yerlerde açıklama yaparken bazen konuyu farklı rivâyetlerle desteklemekte, bunun için de hadis kaynaklarından istifade etmektedir. Bu kaynaklar arasında en çok atıf yaptığı eser ise İmâm-ı Mâlik'in eseridir. Zaten kendisi de en-Nazaru'l-Fesîh'in girişinde *Sahîh-i Buhârî*'de yer alıp *Muvattâ*'da geçen rivâyetlere *Keşfü'l-Muğattâ*¹⁰ isimli eserinde yer verdiği için bu kitapta yoğunlaşmadığını ifade etmektedir.¹¹ Kanaatimizce *Muvattâ*'yı çokça kullanmış olmasının sebeplerinden biri müellifin *Muvattâ*'yı hadis kitaplarının en sahihi olarak kabul etmesi ve bu alanda yazılmış olan diğer bütün kitaplardan üstün saymış olmasıdır.¹² Nitekim müellif *Keşfü'l-Muğattâ* isimli eserinde *Muvattâ*'nın hadis ilmindeki değeri üzerinde durmakta ve onun günümüze ulaşan eserler arasında İslam dünyasında te'lîf edilen ilk eser olduğunu belirtmektedir.¹³ İbn Âşûr'un *Muvattâ*'ya çokça atıf yapmasının nedenleri arasında onun Malikî mezhebinde uzmanlaşmış olması¹⁴ ve *Keşfü'l-Muğattâ* isimli eseri sebebiyle *Muvattâ*'da yer alan rivâyetlere vâkıf olması gibi hususlar da hiç şüphesiz etkilidir.

İbn Âşûr'un eserini oluştururken kullanmış olduğu bir diğer kaynak türü hadis şerhleridir. Müellifin en çok atıfta bulunduğu şârihler arasında İbn Battâl (ö. 449/1057), Kirmânî (ö. 786/1384), İbn Hacer (ö. 852/1449), Aynî (ö. 855/1451) ve Kastallânî (ö. 923/1517) gibi önde gelen Buhârî şârihlerinin bulunduğu ifade edilebilir. Müellif sadece Buhârî şerhlerini değil bazen farklı kaynakların şerhlerine de bakmakta ve hadisin kendisini tatmin edecek bir şerhinin yapıp yapılmadığını incelemektedir. Nitekim Allah Rasûlü'nden (a.s.) başkasını methetmekten saakındırma ile ilgili nakledilen bir hadisin¹⁵ kendisince doğru olan yorumunu verdikten sonra "Bazı Müslim şârihlerinin"¹⁶

¹⁰ İbn Âşûr'un *Muvattâ* üzerine yazmış olduğu kısa bir şerh niteliğindeki eseridir. Müellif burada *Muvattâ*'nın tamamını şerhetme yoluna gitmemiş, en-Nazaru'l-Fesîh'te olduğu gibi sadece kendisine göre açıklanması gereken yerler üzerinde durmuştur. Bu eserle ilgili daha geniş bilgi için bkz. M. Tahir İbn Âşûr, *Keşfü'l-Muğattâ Mine'l-Meânî ve'l-Elfâzî'l-Vakâ fi'l-Muvattâ*, Dâru's-Selâm, (Kahire: 1428/2007); Ali Pekcan, "Muhammed et-Tâhir b. Âşûr", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 6 (2005), s. 450; Halil İbrahim Doğan, *Muhammed et-Tâhir b. Âşûr ve Hadis İlmindeki Yeri*, (Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), s. 49.

¹¹ İbn Âşûr, en-Nazaru'l-Fesîh..., s. 3. Müellifin okuyucuyu *Keşfü'l-Muğattâ*'ya yönlendirdiği bazı yerler için bkz. s. 59, 102, 198.

¹² M. et-Tâhir İbn Âşûr, *Eleyse's-Subhu Bi-Karîb*, (Tunus-Kahire: Dâru Sahnûn-Dâru's-Selâm, 1431/2010), s. 34.

¹³ M.et-Tâhir İbn Âşûr, *Keşfü'l-Muğattâ mine'l-Meânî ve'l-Elfâzî'l-Vakâ fi'l-Muvattâ*, (Tunus-Kahire: Dâru Sahnûn-Dâru's-Selâm, 1428/2007), s. 19. İbn Âşûr'un, *Muvattâ*'nın ilk te'lîf edilmiş olan eser olduğu yönündeki bu görüşünün isabetli olmadığını söyleyebiliriz. Zira günümüzde Mukatil b. Süleyman, Mamer b. Raşîd ve Rabî b. Habîb gibi İmâm-ı Mâlik'ten daha önce vefat etmiş olan musanniflerin eserlerinin ulaşılmış olduğu bilinmektedir. İbn Âşûr'un bu iddiasının tenkîdi noktasında daha fazla bilgi için bkz. Halil İbrahim Doğan, *Muhammed et-Tâhir b. Âşûr ve Hadis İlmindeki Yeri*, s. 127-128.

¹⁴ Nitekim kendisi 1913 yılında Mâlikî kadılığı, 1927'de Mâlikî baş müftülüğü ve 1932 yılında ise ilk Mâlikî şeyhülislamı görevlerini üstlenmiştir. Bkz. Muhammed el-Habîb İbnü'l-l-Hoca, *Şeyhu'l-İslam el-İmâmü'l-Ekber Muhammed et-Tahir İbn Âşûr*, Katar: 1425/2004, s. 27, 28; Ali Pekcan, "Muhammed et-Tâhir b. Âşûr", s. 450; Halil İbrahim Doğan, *Muhammed et-Tâhir b. Âşûr ve Hadis İlmindeki Yeri*, s. 19-26..

¹⁵ Abdurrahman b. Ebû Bekre'nin babasından naklettiği bu rivâyete göre bir adam Hz. Peygamber'in (a.s.) yanında birini övmüş, bunun üzerine Allah Rasûlü (a.s.) ona üç defa: "Yazıklar olsun, kardeşinin boynunu kestin!" demiştir. Sonra da: "Sizden birisi illa birini övecekse 'Gördüğüm kadarıyla filancanın şöyle olduğunu sanıyorum. Onu hesaba çekecek ise Allah'tır' desin. Ben Allah'ın karşısında hiçkimseyi temize çıkarıp aklamasın." Buhârî, Edeb 54, 95.

¹⁶ Yaptığımız araştırmada İbn Âşûr'un burada 'Bazı Müslim şârihleri' ifadesi ile tam olarak hangi müellifleri kastettiğini tespit edemedik.

kastettiği gibi değil” ifadesini kullanmakta ve onların hadise getirdikleri yorumu tenkîd etmektedir.¹⁷ Onun sık sık atıfta bulunduğu şerhler arasında kendi eseri olan *Keşfü'l-Muğattâ*'yı da unutmamak gerekir. Müellif *Sahîh-i Buhârî*'de yer alan rivâyetlerle ilgili açıklama yaparken bunlar arasında *Muvattâ*'da geçen rivâyet varsa açıklamayı daha önce *Keşfü'l-Muğattâ*'da yaptığı için burada tekrarlamamakta ve “Bununla ilgili *Keşfü'l-Muğattâ*'da açıklama yaptık, oraya bak” diyerek okuyucuyu oraya yönlendirmektedir.¹⁸

İbn Âşûr eserinde gerekli gördüğü yerlerde râvî isimlerini veya yer isimlerini değerlendirmekte; bu nedenle de tabakât ve ricâl kitaplarına, isim, künye ve neseplerle ilgili yazılmış eserlere müracaat etmektedir. İbn Âşûr, rivâyetin senedinde bulunan bir râvî ile ilgili olarak Firebrî'nin nüshasında “Muhammed b. İyâş”, onun dışındaki bazı nüshalarda ise “Muhammed b. Abbâs” isminin geçtiğini söylemekte ve hangisinin doğru olduğunu tespit etmek için ricâl kitaplarına, *el-Müştebih* ve zeyline, *el-Kâmûs'a*, Buhârî'den rivâyet edenlerin isimlerinin zikredildiği kitaplara müracaat ettiğini fakat hiç birinde buna dair bir bilgi bulamadığını söylemektedir.¹⁹ Buradan hareketle İbn Âşûr'un -ihtiyaç duydukça- eserinde isimlerini zikrettiği kaynaklardan çok daha fazlasına müracaat ettiğini söylemek mümkündür.

İbn Âşûr'un en-Nazaru'l-Fesîh'te başvurduğu kaynaklar arasında siyer ve meğazî türü eserlerin de olduğunu söylemek mümkündür. Müellif bazen herhangi bir müellif veya eser ismi zikretmeksizin “Siyer ehli” tabirini kullanmaktadır. Örneğin bir rivâyette Hz. Peygamber'e (a.s.) kaybolan devenin hükümünü soran bedevînin kim olduğu noktasında hadiste²⁰ herhangi bir açıklama bulamayan İbn Âşûr, “Siyer ehli Ebû

¹⁷ İbn Âşûr'a göre bu rivâyetteki uyarı ile Allah Rasûlü (a.s.) ümmeti doğruluk, haklara riayet, mübalağadan kaçınma, gurur ve kibrin önüne geçme gibi hususlarda terbiye etmek istemiştir. Bazı Müslim şarihlerinin bu rivâyetle ilgili olarak söylemiş oldukları ‘Hadiste sadece gerçeğin aksine olan yersiz methetmelerin yerildiği yönündeki görüşleri’ ise hadisin anlamını tam olarak karşılamaktan uzaktır. İbn Âşûr, en-Nazaru'l-Fesîh..., s. 233.

¹⁸ İbn Âşûr, en-Nazaru'l-Fesîh..., s. 102. İbn Âşûr'un okuyucuyu Keşfü'l-Muğattâ'ya yönlendirdiği diğer yerlerden bazıları için bkz. s. 59, 198.

¹⁹ Buhârî'nin “Namazında sesini yükseltme, fazla da kısma. İkisnin arasında bir yol tut (İsrâ, 110)” ayeti ile ilgili İbn Abbâs'tan nakledilen bir rivâyetten (Buhârî, Tefsîr sûre 14) sonra bazı nüshalarda Firebrî'nin Muhammed b. İyâş'ın (veya Muhammed b. Abbâs) senedin râvîlerinden Hüseyim ile ilgili sözünün geçtiğini belirtmektedir. Müellifin bahsettiği Firebrî'ye ait bu sözü gerek elimizde olan Sahîh'in baskılarında (bu kapsamda müracaat ettiğimiz baskılar Buhârî, Sahîh, İstanbul: Çağrı Yayınları 1992; İstanbul, el-Mektebetü'l-İslamiyye, trz., Dâru Tûku'n-Necât, 1422, Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1407/1987) gerekse de Buhârî'nin şerhlerinde (İbn Hacer, Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379; İbn Receb, Zeyneddin Ebu'l-Ferec, Fethu'l-Bârî, Suud: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1422; Aynî, Bedreddin, Umdetü'l-Kârî, 1427/2006; İbn Battâl, Ebu'l-Hasan Ali b. Halef, Şerhu Sahîhi'l-Buhârî, Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003) bulamadığımızı belirtelim. İbn Âşûr, en-Nazaru'l-Fesîh..., s. 176.

²⁰ Buhârî, İlim 28, Lukata 3, 3, 9, 11; Müslim b. el-Haccâc Ebu'l-Hüseyin, el-Camiü's-Sahîh, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), Lukata 1, 3, 5; Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. es-Sünen, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), Ahkam 35.

Dubeyb'in Allah Rasûlü'ne kaybolan deve ve koyunun hükmünü sorduğunu zikretmektedir.²¹ Muhtemelen hadiste bahsedilen kişi odur" ifadesini kullanmaktadır.²²

1.3. Eserde Kullanılan Yöntem

Eserin en önemli özelliği *Sahîh-i Buhârî'nin* sadece açıklanması gereken yerlerine temas edilerek tutulmuş bazı notlardan oluşmasıdır. Bu nedenle de eserde üzerinde açıklama yapılan rivâyetlerin her zaman tamamının verilmediği, bazen rivâyette geçen tek bir kelime üzerinde durulduğu ve hadisten sadece bu kelimenin geçtiği cümlelerin zikredildiği görülmektedir. Bazen ise rivâyetin senedi ele alınarak senedde geçen bir râvî değerlendirilmekte ve rivâyetin metnine hiç değinilmemektedir. Dolayısıyla *en-Nazaru'l-Fesîh'in* doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için müellifin *Sahîh-i Buhârî'deki* hangi rivâyet üzerinden hareketle açıklamasını yaptığını bilmek ve konuyla ilgili *Sahîh'e* veya *Sahîh* üzerine yazılmış şerhlere başvurmak gerekmektedir.

İbn Âşûr'un rivâyetlerde geçen lafızların doğru manasını vermeye çalışırken başvurduğu temel dayanaklar arasında ayet ve hadislerin olduğu görülmektedir. Örneğin kitabının hemen ilk sayfasında Hâris b. Hişâm'dan nakledilen bir rivâyette Hz. Peygamber'e kendisine vahyin nasıl geldiği sorulmuş o da *أحيانا يأتيني في مثل صلصلة الجرس* (Vahiy bana bazen bir çingirak sesi gibi gelir, ki bana gelen en ağır vahiy budur. Bu ses kesildiği zaman ben onun ne dediğini tam bir şekilde anlamış olurum) diyerek cevap vermiştir.²³ İbn Âşûr, bu rivâyette geçen *يأتيني* fiilindeki zamirin 'vahy' kelimesine döndüğünü ve bunun da melek ile te'vil edilmesi gerektiğini söylemektedir. Müellife göre Şuarâ sûresinde geçen "O (Kur'an'ı) Ruhü'l-Emîn indirdi"²⁴ ayetinde de açıkça belirtildiği gibi Kur'an sadece melek aracılığıyla Hz. Peygamber'e nâzil olmuştur.²⁵

İbn Âşûr, başka bir örnekte Hz. Aişe'den nakledilen ve "Rasûlullah geceleyin hücrelerinde namaz kılmaktaydı. Hücrenin duvarları ise kısaydı"²⁶ şeklindeki rivâyette

²¹ Belî Kabilesinin reisi olduğu belirtilen Ebu'd-Dubeyb'in kavminden bir heyetle beraber hicretin 9. Yılında Hz. Peygamber'e (a.s.) geldiğini ve ona bazı sorular sorduğu nakledilmektedir. Bunlar arasında Ebu'd-Dubeyb'in yolunu kaybetmiş koyun ve deveden de sorduğu, Allah Rasûlü'nün kaybolan koyun hakkında hadis rivâyetlerinde geçtiği gibi "O ya senin, ya başka bir kardeşinin ya da kurtundur" diyerek almasına cevaz verdiği, devenin ise kendi yolunu bulacağını ve ona karışmamalarını söylediği belirtilmektedir. İbn Âşûr'un da ifade ettiği gibi hadis rivâyetinde geçen ve Ebu'd-Dubeyb'in lukatanın hükmünden sorduğuna dair ilave siyer kitaplarında nakledilmemektedir. Konuyla ilgili hadis rivâyetlerinde ise soru soranın adı verilmemekte olup, bu kişinin Hz. Peygamber'e lukatanın hükmünü sorduğu, Allah Rasûlü'nün (a.s.) "Onun mahfazasını ve bağını belle, sonra bir yıl ilan et. Sahibi gelirse verirsin. Aksi takdirde onu dilediğin gibi kullan" şeklinde cevap verdiği yönünde bilgi bulunmaktadır. Bu rivayetle ilgili bilgi verildiğini tespit edebildiğimiz siyer kaynakları şunlardır: İbn Seyyidünnâs, Ebu'l-Feth Fethuddin Muhammed b. Muhammed, Uyûnu'l-Eser fî Fünûni'l-Megâzî ve's-Şemâil ve's-Siyer, (Beyrut: Müesseset-ü İzzeddin, 1406/1986), II/310; Halebî, Nureddin Ali b. Burhaneddin, es-Sîretü'l-Halebiyye, (Beyrut: Dâru'l-Mâ'rife, 1400), III/273; Safiyyürrahmân el-Mübârekpûrî, er-Rahîkü'l-Mehtûm, (Medine: 1415/1994), c. 1, s. 443. Muhtemelen İbn Âşûr'un "Siyer Ehli" tabiri ile kastettiği eserler İbn Seyyidünnâs ve Halebî'nin eserleridir.

²² İbn Âşûr, en-Nazaru'l-Fesîh..., s. 70.

²³ Mâlik b. Enes, el-Muvattâ, (Müessesetü Zâ'id b. Sultan, 1425/2004), II/283; Ahmed b. Hanbel, Müsned XLII/146, 183; Buhârî, Bedü'l-Vahy 2, Bed'ü'l-halk 6; Müslim, Fedâil 87; Tirmizî, Menâkıb 7.

²⁴ Şuarâ 193.

²⁵ İbn Âşûr, en-Nazaru'l-Fesîh..., s. 5.

²⁶ Hz. Aişe'den nakledilen rivâyet metin olarak şu şekildedir: *كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي مِنَ اللَّيْلِ فِي حُجْرَتِهِ وَجِدَارُ الْحُجْرَةِ قَصِيرٌ فَرَأَى النَّاسَ شَخْصَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَامَ أَنَا نُسَلِّونَ بِصَلَاتِهِ فَأَصْبَحُوا فَتَحَدَّثُوا* (Rasûlullah (a.s.), geceleyin hücrelerinde namaz kılardı. Hücrenin duvarları kısa olduğu için insanlar onu görünce onun kıldığı

geçen ‘hücre’ kavramı ile Hz. Peygamber’in evi için kullanılan hücre kavramının değil Ramazan’da mescid içerisinde kendisi için edinmiş olduğu ve orada namaz kıldığı (aynı zamanda itikafa girdiği) hasırdan yapılmış olan hücrenin kastedilmiş olduğunu söylemekte; bu söylemini de Buhârî’nin Zeyd b. Sâbit’ten tahrîc ettiği ve Allah Rasûlü’nün (a.s.) Ramazan’da hasırdan yapılmış bir hücre edindiğini ve geceleri burada namaz kıldığını” belirten rivayeti²⁷ zikrederek desteklemektedir.²⁸ Müellifin açıklamalarını ve görüşlerini sunarken bu şekilde ayet ve hadislerle istihsân ettiği örnekleri eserinde sık sık görmek mümkündür.

İbn Âşûr, eserinde Arap dili ve edebiyatını çok iyi kullanmakta, rivâyetlerde kullanılmış olan mecâz, istiâre, kinâye gibi bed’î sanatların açıklamalarına çokça yer vermektedir. Bed’î sanatların yanında rivâyetlerde geçen kavramların sarf ve nahiv açısından incelenmesi ve doğru manalarının verilmesi, rivâyetlerde yer alan zamirlerin merciinin tespit edilmesi gibi hususlar da müellifin önemle üzerinde durduğu, şerhlere ve lügatlara dair bu konuda açıklama yapmadıkları gerekçesiyle tenkidlerde bulunduğu hususlar arasındadır. Örneğin kaybolan koyunun bulunması durumunda ne yapılması gerektiğini soran bir sahabe Hz. Peygamber’in *لِلذَّئِبِ أَوْ لِأَخِيكَ* “O, ya senin ya başka bir kardeşinin ya da kurtundur” diyerek cevap vermesi ile ilgili rivâyeti²⁹ değerlendiren İbn Âşûr, Allah Rasûlü’nün (a.s.) burada kinâye yoluyla soru sorana izin vermiş olduğunu söylemekte ve Araplarda özellikle de Bedevîlerde bu kullanımın yaygın olduğunu belirtmektedir.³⁰

İbn Âşûr, kavramlarla veya cümle yapısıyla ilgili izahât yaparken bazen Arapların kullanımına atıflarda bulunmakta ve rivâyetlerde geçen kullanımın Arap örfünde mevcut olup olmadığı hakkında bilgi vermektedir. Buhârî’nin “Birbirlerini Övmenin Kerîh Görülmesi” bâb başlığı altında tahrîc ettiği *صَاحِبِكَ* (Yazıklar olsun, arkadaşını helak ettin!)³¹ şeklindeki ifadeleri açıklarken bu kullanımın ‘Belîğü’l-Kelâmî’n-Nebevî’ türünden olduğunu söyleyerek “Bu ibâreyi daha önceden hadis dışında

gibi namaz kılmaya başladılar. Sabah olunca da bunu kendi aralarında konuştular..) Hadisin devamında Bu durumun iki veya üç gece sürdüğü, Allah Rasûlü’nün ‘Gece namazının üzerinize farz kılınmasından korktum’ diyerek mescide çıkmadığı belirtilmektedir. Bkz. Buhârî, Teheccüd 5, Ezan 80, Terâvih 1; Müslim, Misafirin 177, 178.

²⁷ Söz konusu rivâyet Hz. Aişe’den nakledilen ve Hz. Peygamber’in gece namazının farz kılınma endişesinden dolayı bu namazı mescidde kılmaktan vazgeçtiğini belirten rivâyet ile aynı konuyu içermektedir. Rivâyetin metni ise şu şekildedir: *أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اتَّخَذَ حُجْرَةً فِي الْمَسْجِدِ مِنْ حَصِيرٍ فَصَلَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِيهَا لَيْلًا فَظَنُّوا أَنَّهُ قَدْ نَامَ فَجَعَلَ بَعْضُهُمْ يَتَنَحَّجُ لِيُخْرِجَ إِلَيْهِمْ فَقَالَ مَا زَالَ بِكُمْ الَّذِي رَأَيْتُمْ مِنْ صَنِيعِكُمْ حَتَّى خَشِيتُ أَنْ يُكْتَبَ عَلَيْكُمْ وَلَوْ كُتِبَ عَلَيْكُمْ مَا فُتِمْتُ بِهِ فَصَلُّوا أَيُّهَا النَّاسُ فِي بُيُوتِكُمْ فَإِنَّ أَفْضَلَ صَلَاةِ الْمَرْءِ فِي بَيْتِهِ إِلَّا الصَّلَاةَ الْمَكْتُوبَةَ* Buhârî, Ezan 81, İ’tisâm 3; Misafirîn 214; Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş’âs, es-Sünen, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), Vitir 11. İbn Âşûr, her iki rivâyette konunun benzer olduğunu ve bu rivâyetlere konu olan hikayenin tek bir hikaye olduğunu söylemektedir. İbn Âşûr, en-Nazaru’l-Fesîh..., s. 21.

²⁸ İbn Âşûr, en-Nazaru’l-Fesîh, s. 21.

²⁹ Mâlik b. Enes, Muvattâ, IV/1096; Ahmed b. Hanbel, Müsned XI/273; 358; XXVIII/283, 292; Buhârî, İlim 28, Lukatâ 3, 4, 9, 11; Müslim, Lukatâ 1, 3, 5; Tirmizî, Ahkam 35.

³⁰ İbn Âşûr, en-Nazaru’l-Fesîh..., s. 70. İbn Âşûr, Allah Rasûlü’nün bu ifade ile soru soran kişiye kinâye yoluyla kaybolan koyunu alabileceğini söylemiş, onun almaması durumunda ya başka birisinin o koyunu alacağını veya koyunun kurt tarafından kapılacağını ifade etmek istemiştir.

³¹ Hz. Peygamber (a.s.), bu ifade ile birini yüzüne karşı övmeyi adeta onun helakine sebep olma ile eşdeğer tutmuştur. Rivâyetin tam metni için bkz. Buhârî, Şehadet 16, Edeb 54; Müslim Zühd 65, 66; Ebû Dâvûd, Edeb 9.

Arap Dili'nde kullanıldığını görmedim" demektedir.³² İbn Âşûr'un *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*³³ isimli tefsirinde de bazı Kur'an ayetleri için "Bu ibâreyi Kur'an'dan önceki Arap dilinde görmedim" söylemini kullanması ve ilk defa "mübtekerâtü'l-Kur'an"³⁴ kavramını gündeme getirmesi göz önünde bulundurulduğunda onun, Kur'an ve hadislerin Arap diline kazandırmış olduğu bilhassa belağât alanına dâhil olabilecek yeni kullanımlar hususuna önem verdiğini göstermektedir. Bununla beraber görebildiğimiz kadarıyla müellif Kur'an ayetleri için çokça kullanmış olduğu "mübteker" kavramını (veya buna benzer başka bir kavramı) hadisler için kullanmamıştır. Kanaatimizce bu durum müellifin bu konuda Kur'an ayetleri üzerinde yoğunlaştığı kadar hadis rivâyetleri üzerinde yoğunlaşmamış olması; dolayısıyla hadis rivayetlerinde konuyla ilgili yeterince örneğin bulunup bulunmadığını tespit edememiş olmasından kaynaklanmaktadır. Konuyla ilgili bu alanda yapılacak özel bir çalışma belki de Kur'an ayetleri gibi hadis rivayetlerinin de Arap Diline kazandırmış olduğu yeni kullanımlar kazandırdığını ortaya koyacaktır. Diğer taraftan gerek sarf-nahiv açısından gerekse de kelime ve kavramların açıklamaları noktasında eserde serdettiği bilgiler, İbn Âşûr'un Arap dili ve edebiyatı üzerindeki hakimiyetini gözler önüne sermektedir.

İbn Âşûr'un rivâyetlerde geçen bazı kavramları açıklama esnasında takip ettiği yöntem önce rivâyetin dil tahlilini yapmak, sonra rivâyette yer alan bu kullanıma benzer bir ayet veya hadis varsa onu delil olarak sunmak daha sonra ise şiirlerden örnekler vermek şeklindedir. Genelde şiirden bir veya iki beyitlik bölüm paylaşan İbn Âşûr, şairin ismini zikretmekte fakat şiirin geçtiği kaynak ile ilgili herhangi bir bilgi vermemektedir.³⁵ Onun rivâyetlerde dil tahlilleri yaparken çok küçük ayrıntıları bile önemseydiği ve bunların üzerinde durduğu söylenilebilir. Örneğin bir rivâyette geçen *مُوسَى* isminin bazı rivâyetlerde nekre olarak verildiğini ve bunun bir hata olduğunu söylemekte, acem bir isim olduğu için bu kelimenin tenvin alamayacağını belirtmektedir.³⁶

³² İbn Âşûr, en-Nazaru'l-Fesîh, s. 231.

³³ Asıl adı "Tahrîrü'l-Ma'ne's-Sadîd ve Tenvîrü'l-Aklî'l-Cedîd Min Tefsîri'l-Kitâbi'l-Mecîd" olan eserin, otuz cild halinde tam neşri ilk defa 1984 yılında Tunus'ta basılmıştır. İbn Âşûr, bu eserinde ayetleri mushaftaki sıraya göre açıklayarak önceki müfessirlerin işaret etmedikleri bazı hususlara da yer vermiş, ayrıca eserinin başında bazı tefsir meselelerini ele aldığı bir mukaddime yazmıştır. (Ahmed Coşkun, "et-Tahrîr ve't-Tenvîr", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/430), Eser ile ilgili daha fazla bilgi için bkz. M. Tahir İbn Âşûr, et-Tahrîr ve't-Tenvîr, Beyrut: 1420/2000, I-XXX; Muhammed b. Razak b. Tarhûnî, et-Tefsir ve'l-Müfessirûn fi Ğarbi Afrika, Dâru İbnü'l-Cevzî: 1426, s. 737-766.

³⁴ Sözlük anlamı olarak icât, buluş veya yenilik anlamına gelen ibtikâr kelimesinden türemiş olan mübteker kavramı Kur'an'ı Kerim'e izâfe edilerek kullanıldığında İbn Âşûr'un tanımıyla "Kur'an nazımının diğer Arap kelimelerinden ayrılıp öne çıktığı yönlerine" denir. İbn Âşûr, et-Tahrîr ve't-Tenvîr, ed-Dâru't-Tûnisiyye, Tunus: 1984. Bu konu üzerinde çalışması olan Osman Ertuğrul'a göre ise bu kavramın dilimizdeki en uygun karşılığı "Kur'an'ın Özgünlüğü" ifadesidir. Bkz. Osman Ertuğrul, "İbn Âşûr'un Gündeme Getirdiği Bir Kavram: Mübtekerâtü'l-Kur'an", Eskişehir Osman Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, (Eskişehir: Aralık 2016), Cild: 2, Sayı: 17, s. 28.

³⁵ Müellifin şiirlerden istifade ettiği bazı yerler için bkz. İbn Âşûr, en-Nazaru'l-Fesîh..., s. 174.

³⁶ İbn Âşûr, en-Nazaru'l-Fesîh..., s. 12. İbn Âşûr'un burada kastettiği rivâyet Hz. Mûsâ ile ilgili olarak nakledilen şu rivâyettir. حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ دِينَارٍ قَالَ أَخْبَرَنِي سَعِيدُ بْنُ جُبَيْرٍ قَالَ قُلْتُ لِابْنِ عَبَّاسٍ إِنَّ نَوْفًا الْبِكَالِيَّ يَزْعُمُ أَنَّ مُوسَى صَاحِبَ الْخَضِرِ لَيْسَ هُوَ مُوسَى بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنَّمَا هُوَ مُوسَى آخَرُ فَقَالَ كَذَبَ عَدُوُّ اللَّهِ حَدَّثَنَا أَبِي بْنُ كَعْبٍ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّ مُوسَى قَامَ خَطِيبًا فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ فَنُصِّلَ أَيُّ النَّاسِ أَعْلَمُ فَقَالَ أَنَا فَعَتَبَ اللَّهُ عَلَيْهِ إِذْ لَمْ يَزِدَّ الْعِلْمَ إِلَيْهِ فَقَالَ لَهُ بَلَى لِي عِنْدَ بِمَجْمَعِ الْبَحْرَيْنِ هُوَ أَعْلَمُ مِنْكَ قَالَ أَيُّ رَبٍّ وَمَنْ لِي بِهِ وَرَبِّمَا قَالَ سُفْيَانُ أَيُّ رَبٍّ وَكَيْفَ لِي بِهِ قَالَ تَأْخُذُ حَوْنًا فَتَجْعَلُهُ فِي مَكْتَلٍ حَيْثُمَا فَتَقْدَتِ

Biz elimizdeki nüshalarda İbn Âşûr'un işaret ettiği şekilde "Mûsâ" kelimesinin tenvinli zikredildiği rivâyeti tespit edemedik. Müellifin elinde bulunan baskılardan birinde yazım hatası olarak geçmiş olması muhtemeldir.

Müellifin *Sahîh-i Buhârî'nin* kapalı görünen yerlerle ilgili yaptığı îzâhı sadece rivâyetlerdeki metin kısmıyla sınırlı değildir. Onun bazen rivâyetin senedine yönelik değerlendirmelerde bulunduğu bazen ise senedde yer alan bir râvîyi değerlendirdiği görülmektedir. Örneğin müellif Buhârî'nin “Hüneyn Günü ile ilgili Allah'ın Kelamı” bâb başlığı altında zikretmiş olduğu “Ebu'n-Nu'mân←Hammâd b. Zeyd←Eyyûb←Nâfi←Hz. Ömer” isnâdında İbn Ömer'in hazfedilmiş olduğunu söylemekte ve senedin bu haliyle munkatı' sayılacağını belirtmektedir. Müellife göre *Sahîh'in* rivâyetlerinin çoğunda da isnâd bu şekilde gelmiştir. İbn Âşûr'a göre şârihlerin bunu “Nâfi←İbn Ömer” olarak yorumlamaları yanlıştır. Zira rivâyette geçen soruyu soran İbn Ömer değil, Hz. Ömer'in kendisidir.³⁷

İbn Âşûr Buhârî'nin tercemeleri ile ilgili yer yer bazı değerlendirmelerde bulunmakta, kimi zaman terceme altındaki rivâyetleri hiç aktarmadan sadece tercemeyle ilgili görüşünü yazmakla yetinmektedir. Bazen Buhârî'nin almış olduğu bâb başlığının, hadisten veya bir sahabinin sözünden alınmış olduğu bilgisini veren İbn Âşûr, bazı yerlerde hadis ile bâb başlığı arasındaki ilişkiyi açıklamaya çalışmış ve Buhârî'nin söz konusu hadisi neden o bâb başlığı altında verdiğini açıklamıştır.³⁸ Örneğin “Allah-u Teâla'nın ‘Hani Rabbinizden yardım istiyordunuz...’ sözü” bâb başlığı altında müşriklere beddua etme ile ilgili İbn Mesûd'dan nakledilen rivâyetin bâb başlığı ile ilişkisini değerlendiren müellif, müşriklere beddua etmenin Allah'tan yardım istemenin bir çeşidi olduğunu söylemekte ve rivâyetin bu nedenle bu bâb başlığı altında tahrîç edildiğini söylemektedir.³⁹ Müellif başka bir yerde Buhârî'nin “Hz. Peygamber'in sağ tarafına yatması” ile ilgili bâbın Kitâbü'd-Deavât'ta yer almasıyla ilgili olarak Hz. Peygamber'in her halinin dua olduğunu, Buhârî'nin bu nedenle bâbı buraya koyduğunu söylemektedir.⁴⁰

Buhârî'nin tâ'likleriyle ilgili zaman zaman bilgi veren müellif, bazı yerlerde ise onun yaptığı ihtisâra değinmektedir. İbn Âşûr'un bununla ilgili dikkat çeken açıklamalardan biri Buhârî'nin “Zekatta Arz” bâb başlığı altında Muhammed b. Abdullah el-Ensârî'den tahrîç ettiği bir rivâyet ile ilgilidir. İbn Âşûr'a göre Buhârî bu hadisi tek bir rivâyet olmasına rağmen altı kısma ayırmış ve hadisin her bir kısmını farklı bir bâb başlığı altında aynı senedi tekrar ederek tahrîç etmiştir. Müellife göre tek bir hadisi bölme veya hadisi bâblar arasında bu şekilde senedin hepsini tekrar ederek parçalara ayırma Buhârî'nin adetinden değildir. İbn Âşûr, bu örnek dışında *Sahîh'te* böyle bir aktarıma rastlamadığını söylemekte ve Buhârî'nin hadisin farklı bölümlerini ya

³⁷ İbn Âşûr, en-Nazaru'l-Fesîh..., s. 147, 148.

³⁸ İbn Âşûr, en-Nazaru'l-Fesîh..., s. 254.

³⁹ Buhârî'nin إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ (Hatırla ki Rabbinizden yardım istiyordunuz...) bâb başlığı altında İbn Mesûd'dan naklettiği rivâyetin metni şu şekildedir: شَهِدْتُ مِنَ الْمُفَدَّادِ بْنِ الْأَسْوَدِ مَشْهَدًا لَأَنَّ أَكُونَ صَاحِبَهُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا عُدَّ بِهِ (İbn Mesûd şöyle demiştir: “Mikdâd b. el-Esved'in öyle bir şey yaptığına şahid oldum ki, o şeyi benim yapmış olmam benim için ondan başka herşeyden daha sevimli olurdu. Allah Rasûlü (a.s.) müşriklere beddua ederken o gelip şöyle dedi...”) Hadisin metni biraz daha uzundur. Biz sadece müellifin değinmiş olduğu kısmını vermekle yetindik. Buhârî, Meğâzî 4. Bkz. İbn Âşûr, en-Nazaru'l-Fesîh..., s. 133.

⁴⁰ İbn Âşûr, en-Nazaru'l-Fesîh..., s. 241.

Muhammed b. Abdullah el-Ensârî'den farklı meclislerde dinlemiş olabileceğini veya râvînin farklı olan birkaç rivâyetini birleştirerek aktarmış olabileceğini söylemektedir.⁴¹

İbn Âşûr, bazı yerlerde bir rivâyetin farklı tarîklerini karşılaştırmakta ve rivâyetler arasında var olan farklılıkları ortaya koymaktadır. Örneğin Buhârî'nin Ebû İshâk'tan tahrîç ettiği bir rivâyette bulunan bir ziyadenin Müslim, Tirmîzî ve İbn Mâce'de farklı tarîklerle yine Ebû İshâk'tan nakledilen rivâyetlerde bulunmadığını söylemekte ve rivâyet tarîkleri arasındaki farklılığa kısmen de olsa temas etmektedir.⁴² Müellif bazen de Buhârî'nin tahrîç ettiği rivâyetleri bütünleştirerek değerlendirmekte ve birbirine yakın olan bu rivâyetlerin tek bir olayın farklı aktarımları olduğunu belirtmektedir. Örneğin Amre, Ebû Seleme ve Zeyd b. Sâbit'in Hz. Aişe'den naklettikleri bir rivâyet için İbn Âşûr "Rasûlullah'ın (a.s.) kendi kıldığı gece namazını kılan insanlara söylediği sözler üç hadiste de birbirine benzemektedir. Bu durum rivâyete sebep olan hikayenin tek bir olay olduğunu te'yîd etmektedir" demektedir.⁴³ Buradan hareketle onun rivâyetlerle ilgili yaptığı izâhatın sadece mana yönüyle olmayıp hadisin farklı tarîkleri arasında bulunan sened ve metin farklılıklarına da gerekli gördükçe temas ettiğini ve hadis yorumunu ortaya koyarken tarîkler arasındaki farklılıkları göz önünde bulundurarak bir değerlendirme yaptığını söylemek mümkündür.

Sahîh-i Buhârî'nin nüshaları arasında geçen bazı farklılıkların İbn Âşûr'un da ilgisini çektiği ve değerlendirmelerini yaparken bazen bu farklılıklara değindiği görülmektedir. Örneğin Buhârî'nin "(Dünyada varlığı) Çok olanlar, (ahirette sevapları) az olanlardır"⁴⁴ bâb başlığının altında söylemiş olduğu "Ebû Salih'in Ebu'd-Derdâ'dan naklettiği hadis mürsel olup sahih değildir. Bilinmesi için burada zikrettik. Sahîh olan ise Ebû Zerr'in hadisidir"⁴⁵ sözlerinin nüshaların çoğundan sâkit olduğunu belirten İbn

⁴¹ Uzun bir hadisin belirli bir kısmını bir yerde, başka bir kısmını ayrı bir yerde rivâyet etme anlamında kullanılan ve "ihtisâru'l-hadis" in alt bölümü olarak ele alınan taktî yöntemi hadis eserlerinde çokça örneği bulunan bir yöntemdir. Musannifin hadisi bu şekilde taktî yöntemi ile nakletmesinin sebebi rivâyeti ihtiva ettiği fikhî meselelerin konularına göre parçalayıp bir konuda sadece ihticâca elverişli olan kısmını nakletmek böylece sözü uzatmaktan kaçınmaktır. İhtisâr ve taktî ile ilgili daha fazla bilgi için bkz. Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr, Tedrîbü'r-Râvî fî Şerh-i Takrîbî'n-Nevevî, (Medine: 1392/1972), II/103, 105; Ahmed Naim, Hadis Usulü ve İstilahları, (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2010), s. 459-462; Mücteba Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, (Ankara: TDV Yayınları, 1992), s. 149. Abdullah Aydın, Hadis İstilahları Sözlüğü, (İstanbul: Timaş Yayınları, 1987), s. 73. Buhârî'nin Sahîh'inde de bu yöntemin sıkça başvurulan yöntemler arasında olduğunu söylemek mümkündür. Bununla beraber Buhârî'nin taktî yaparken daha çok hadisin ilgili olduğu konuların her birinde değişik isnâdlarla rivâyet etmek şeklinde yaptığı görülmektedir. Onun bir hadisi aynı senedle birden fazla yerde rivâyet etmesi ise İbn Âşûr'un da ifade ettiği gibi çok nâdirdir. M. Yaşar Kandemir'e göre Buhârî'nin bir hadisi aynı senedle iki yerde rivâyet ettiği hadislerin sayısı yirmi üçtür. (Bkz. M. Yaşar Kandemir, el-Câmiü's-Sahîh", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/114-123.) İbn Âşûr'un konuyla ilgili açıklaması için bkz. en-Nazaru'l-Fesih..., s. 43.

⁴² İbn Âşûr'un burada üzerinde durduğu rivâyet Hz. Peygamber'in (a.s.) Medine'ye geldiğinde 16 veya 17 ay boyunca Mescid-i Aksâ'ya doğru dönerek namaz kıldığı, daha sonra ise gelen vahiy ile beraber yüzünü Mescid-i Haram'a çevirdiğine dair nakledilen rivâyettir. Buhârî'de Ebû İshâk aracılığıyla Berâ'dan nakledilen rivâyetlerin birinde وَكَانَتْ الْيَهُودُ قَدْ أَعْجَبَهُمْ إِذْ كَانَ يُصَلِّي قِبَلَ بَيْتِ الْمَقْدِسِ وَأَهْلُ الْكِتَابِ قَلَمًا وَلَى وَجْهَهُ قِبَلَ الْبَيْتِ أَنْكُرُوا şeklindeki ifadeler yer almakta olup (Buhârî, İmân 30) bu ifade ne Müslim'in ne de Tirmîzî'nin Ebû İshâk'ın Berâ'dan nakletmiş olduğu rivâyetlerinde bulunmamaktadır. Daha fazla açıklama için bkz. İbn Âşûr, en-Nazaru'l-Fesih..., s.18.

⁴³ İbn Âşûr, en-Nazaru'l-Fesih..., s. 21.

⁴⁴ Buhârî, Rikâk 13.

⁴⁵ Bizim istifade ettiğimiz nüshada bu ibarenin şu lafızlarla mevcut olduğu görülmektedir: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ حَدِيثُ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ مُرْسَلٌ لَا يَصِحُّ إِنَّمَا أَرَدْنَا لِلْمَعْرِفَةِ وَالصَّحِيحِ حَدِيثُ أَبِي ذَرٍّ Bkz. Buhârî, Rikâk 13.

Âşûr, bazı nüshalarda ise Ebu'd-Derdâ'nın hadisinin hazfedilmiş olduğunu dolayısıyla tam olarak anlaşılmayan ve birbirinden kopuk olan bir sözün ortaya çıktığını belirtmektedir. Buradan hareketle müellifin bu eserini, gerekli gördüğü yerlerde, *Sahîh*'in nüshalarını karşılaştırmak sûretiyle titiz bir çalışma neticesinde ortaya koymuş olduğunu söylemek mümkündür.⁴⁶

Buhârî'nin yukarıda değindiğimiz bir örnekte de geçtiği üzere bazen bir hadisi birden fazla bâb başlığı altında bazen ise uzun olan bir rivâyetin bâb başlığına uygun gelecek şekilde birkaç bölüme ayırarak naklettiği görülmektedir. İbn Âşûr mukaddimesinde de belirttiği üzere bu gibi durumlarda hadisin geçtiği her yerde açıklama yapmamakta ve kendi değerlendirmesini hadisi en uygun gördüğü bâb başlığı altında vermektedir. Müellif bu hususla ilgili olarak eserin mukaddimesinde şöyle demektedir:

*“Bir hadis el-Camiü's-Sahîh'te birden fazla bâb başlığı altında geçiyorsa o hadis hakkındaki beyanımı, hadisin en uygun olduğu bâb başlığına kadar ertelerim. Lebîd b. el-A'sâm'ın Rasûlullah'a (a.s.) sihir yapması ile ilgili hadiste olduğu gibi. Buhârî, bu hadisi hem Bedü'l-Halk hem de Tıb ve Hastalıklar bölümleri altında nakletmektedir. Benim hadise dair açıklamam ise Tıb ve Hastalıklar bölümünde olacak.”*⁴⁷

İbn Âşûr'un kitabında kullanılan yöntemlerden bir diğeri şerhlerden uzun uzun nakiller yapılmayıp, sadece vurgulanmak istenen noktaya işaret edilmekle geçilmesidir. Örneğin Buhârî'nin Hz. Aişe'den tahrîc ettiği bir rivâyette geçen ⁴⁸ *وَتُعِينُ عَلَى تَوَاتُبِ الْحَقِّ* ifadesiyle ilgili olarak İbn Âşûr “Ne Sahîhaynın şerhlerinde, ne Ğarîbü'l-Hadîs ne de lügat kitaplarında bu cümlelerin tam bir yorumunu görmedim” demektedir ve ardından hadisteki ifadeye dair kendi yorumunu izâh etmektedir.⁴⁹ Müellif bazen ise kendinden önceki eserleri tenkîd ederken isim zikretmeden ‘şarihler’ ifadesini kullanmaktadır. Kanaatimizce müellif burada Buhârî şarihlerinin yanı sıra rivâyetin geçtiği Muvattâ, Sahîh-i Müslim gibi eserlerin şarihlerini de kastetmektedir.

1.4. Eserde Kullanılan Dil ve Üslûb

İbn Âşûr, eserinde Arap dili ve belâğatıyla ilgili açıklamalara geniş yer vermekte, rivâyetlerde kullanılmış olan mecâz, istiâre, kinâye vb. gibi detayları okuyucuyu sıkmayan akıcı bir üslûbla açıklamaktadır. Müellif çoğu zaman rivâyetlerde geçen kullanıma benzer örnekleri (نظير) ayet veya şiirlerden bulmakta ve ‘Bunun benzeri şu ayette de geçmektedir’ veya ‘Bu manaya yakın bir kullanım şu ayette veya şu şiirde de vardır’ demektedir.⁵⁰ Bazen de Buhârî'nin bâb başlığı altında kullanmış olduğu ayet-i

⁴⁶ İbn Âşûr'un işaret ettiği bazı nüshâ farklılıkları için bkz. s. 146, 152, 190, 214, 245.

⁴⁷ İbn Âşûr, en-Nazaru'l-Fesîh..., s. 3.

⁴⁸ Ahmed b. Hanbel, LXIII/52; Buhârî, Bedü'l-vahy 3, Menâkıbü'l-Ensâr 45, Ta'bîr 1; Müslim, İmân 252.

⁴⁹ Müellif bu rivâyetle ilgili olarak şarihlerin yeterli bir şerh yapmadıklarını söylemekte, ne nevâib kelimesinin hakk kelimesine izafetle bağlantısını ne de burada hakk kavramı ile ne kastedilmiş olabileceğini açıklamadıklarını belirtmektedir. İbn Âşûr'a göre bu terkîbin (nevâibü'l-hakk) Arap kelâmında mesellerde kullanılagelmiş bir terkiib olma ihtimali yüksektir ve terkiibin nazmında bâliğ bir icâz bulunmaktadır. Hakk kavramı ise müellife göre burada ‘bâtıl’ kavramının karşılığıdır. İbn Âşûr, en-Nazaru'l-Fesîh..., s. 6.

⁵⁰ İbn Âşûr, en-Nazaru'l-Fesîh..., s. 281, 229, 242, 276.

kerîmeleri dil ve mana açısından tahlîl etmekte ve farklı ayetlerde söz konusu kullanıma benzer ayetlerin olup olmadığını ortaya koymaktadır.⁵¹

İbn Âşûr, kendinden önceki müellifleri tenkîd ederken genelde 'Şarihler, bu noktada sadra şifâ bir yorum getiremediler', 'Şarihler ve dilciler nasıl oldu da bu noktayı gözden kaçırdı', 'Bizden önce bu hususa temas eden olmadı', 'Şarihlerin bu rivâyeti gözden kaçırmış olmaları tuhaf' şeklinde bazı ifadeler kullanmış olduğu görülmektedir.⁵² Müellif bazı yerlerde ise şârihlerin hadisin hakkını vererek güzel bir şekilde açıkladıklarını söylemekte ve onları övmektedir.⁵³ Bu durum onun tenkîd ifadelerinde mutedîl bir dil ve üslûb kullandığını ortaya koymaktadır.

İbn Âşûr'un eserinde dikkat çeken bir diğer husus onun hadislerle dair yapmış olduğu yorumlarda çoğu zaman kesin yargıları kullanmaktan kaçınmasıdır. Bu kapsamda müellifin sık sık 'يحتمل', 'لعل', 'الظاهر عندى' gibi ifadeleri kullanmış olduğu görülmektedir.⁵⁴ Onun tefsiri üzerinde yapılan bir araştırma müellifin tefsirinde de aynı ifadeleri kullandığını ortaya koymaktadır.⁵⁵ Bu durum İbn Âşûr'un rivâyetlerin veya ayetlerin her zaman başka yorumlara da açık olabileceği düşüncesinde olduğunu göstermektedir.

Müellif eserinin bazı yerlerinde konuyla ilgili bazı rivâyetlerin araştırılmasını okuyucuya bırakmakta ve rivâyetin sahîh olup olmadığı hakkında bilgisi olmadığını belirtmektedir. Örneğin küçük yaşta ölen müslüman çocuklarıyla cennette Hz. İbrahim'in ilgilendiği ve onları eğittiği ile ilgili olarak bazı rivâyetlerde bilgi verildiğini belirten İbn Âşûr, kendisinin bununla ilgili bazı rivâyetlerde yer alan ziyâdelerin sahîh olup olmadığını bilmediğini söylemekte ve bu konuyla ilgili tahkîki okuyucuya bırakmaktadır.⁵⁶ Eserde dikkat çeken hususlardan biri de müellifin bazı yerlerde rivâyette kullanılan tek bir kelimenin açıklamasını vermekle yetinirken bazı yerlerde ise rivâyette yer alan konuyla alakalı geniş açıklamalarda bulunmasıdır. Buradan hareketle İbn Âşûr'un genel olarak yaptığı açıklamalarda sözü uzatmamaya çalıştığı, gerekli gördüğü yerlerde veya önem verdiği konularda ise diğer yerlere nisbeten daha uzun açıklamalarda bulunduğunu söylemek mümkündür.

2. İbn Âşûr'un Hadis Yorumculuğu

Makalenin bu başlığı altında müellifin eserinde verdiği bilgi ve izahâtan hareketle onun hadis yorumculuğunda ne gibi hususlara dikkat ettiğini, rivâyetlere getirdiği bazı değerlendirmelerden yola çıkarak hadisleri hangi bakış açısıyla ele aldığını bazı alt başlıklar oluşturarak tespit etmeye çalışacağız.

2.1. Arap Dili ve Edebiyatından İstifade Etmesi

İbn Âşûr hadislerle getirdiği yorumlarda Arap Dili ve Edebiyatından çokça istifade etmekte ve rivâyetlerde geçen kelime ve kavramların açıklamalarıyla ilgili lügat kitaplarına çokça atıfta bulunmaktadır. Bu kapsamda müellifin rivâyetlere getirdiği

⁵¹ İbn Âşûr, en-Nazaru'l-Fesîh..., s. 165.

⁵² İbn Âşûr, en-Nazaru'l-Fesîh..., s. 161, 162, 226.

⁵³ İbn Âşûr, en-Nazaru'l-Fesîh..., s. 12.

⁵⁴ İbn Âşûr'un bu ifadeyi kullandığı bazı örnekler için bkz. en-Nazaru'l-Fesîh..., s. 36, 37, 196, 236, 246, 248, 259, 260, 271, 275, 276.

⁵⁵ Ertuğrul, "İbn Âşûr'un Gündeme Getirdiği Bir Kavram: Mübtekerâtü'l-Kur'ân", s. 45.

⁵⁶ İbn Âşûr, en-Nazaru'l-Fesîh..., s. 38.

yorumlarda dil tahlillerinin ve kelime izâhlarının⁵⁷ büyük yer aldığını söylemek mümkündür. Rivâyetleri değerlendirirken birçok yerde sarf, nahiv, gramer ve belâğattan faydalanan İbn Âşûr, hadiste kullanılan kinâye, teşbih, mecâz, istiâre gibi kullanımlar hakkında da açıklamalarda bulunmakta ve konuyla ilgili örnekler sunmaktadır. Örneğin Buhârî'nin 'Namaz imandandır" bâb başlığı altında Berâ'dan tahrîç ettiği bir rivâyette⁵⁸ geçen *وَأَنَّهُ صَلَّى أَوَّلَ صَلَاةٍ صَلَّاهَا صَلَاةَ الْعَصْرِ* (Kılmış olduğu ikinci namazının ilk kısmını) ifadesindeki *أَوَّلَ صَلَاةٍ* ifadesindeki izafetin sıfatın mevsufa izafeti değil, cüz'ün külle izâfeti olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla râvînin burada kastettiği aslında *أَوَّلَ صَلَاةِ الْعَصْرِ* /ikinci namazının ilk bölümüdür.⁵⁹ Buhârî'nin Hz. Aîşe'den tahrîç ettiği bir başka rivâyette Hz. Peygamber'in (a.s.) Hz. Ebûbekir'e söylediği *يَا أَبَا بَكْرٍ إِنَّ لِكُلِّ قَوْمٍ عِيدًا وَهَذَا عِيدُنَا* (Ey Ebubekir! Her kavmin bir bayramı vardır. Bu da bizim bayramımızdır)⁶⁰ şeklindeki ifadelerini değerlendiren İbn Âşûr, Allah Rasûlü'nün bu sözlerinin kinâye amaçlı olduğunu söylemekte, Hz. Ebûbekir'in de aslında o günün bayram günü olduğunu bildiğini belirtmektedir. Ona göre Hz. Peygamber'in buradaki sözlerinin amacı, Hz. Ebûbekir'i bilgilendirmek değil böyle bir günde örfe uyulabileceği ruhsatının olduğunu îmâ etmektir.⁶¹ Müellif, İbn Abbâs'tan nakledilen bir rivâyette yer alan *وَلَوْلَا مَكَانِي مِنَ الصَّغَرِ مَا شَهِدْتُهُ* şeklindeki sözlerinde⁶² ise mülâzeme ve yakınlık ilgisine dayalı mecâz-ı mürsel kullanıldığını söylemekte ve İbn Abbâs'ın bu sözlerindeki maksadının "Rasulullah'ın yanındaki yerim/yakınlığım" şeklinde anlaşılması gerektiğini ifade etmektedir.⁶³ Buradan hareketle İbn Âşûr'un hadis yorumculuğunda öncelikli olarak dil merkezli bir yaklaşımın ağırlık kazandığını söylemek mümkündür. Nitekim müellifin geliştirmiş olduğu mübteker kavramı üzerinde yazılan bir makalede onun tefsirinde de belâğâta ağırlık verdiğinin ifade edilmekte ve bedî sanatlarla ağırlık veren Mağrib kültüründe yetişmiş olmasının bunda etkili olduğu belirtilmektedir.⁶⁴ Görülen o ki İbn Âşûr'un böyle bir kültürde yetişmiş olması onun hadisleri anlama ve yorumlamasında da etkili etmiştir.

2.2. İstişhâd Yöntemini Kullanması

Bir kelimenin veya cümlelerin doğru anlamının bulunmasını veya bir dil kuralının en doğru şekilde tespit edilmesini ayet, hadis veya şiir gibi delillerle ispat etmek olarak tanımlanabilen istişhâd⁶⁵ İbn Âşûr'un hadisleri yorumlamada en çok faydalandığı

⁵⁷ Müellifin kelimele ve kavramlarla ilgili yaptığı bazı izâhlarla ilgili olarak bkz. en-Nazaru'l-Fesîh..., s. 6, 17, 18, 29, 41, 50, 129, 137, 154, 162, 169, 220, 221, 238.

⁵⁸ Buhârî, İmân 30.

⁵⁹ İbn Âşûr, en-Nazaru'l-Fesîh..., s. 9.

⁶⁰ Buhârî, İdeyn 2.

⁶¹ İbn Âşûr, en-Nazaru'l-Fesîh..., s. 23.

⁶² Rivâyetin tam metninde İbn Abbâs'a Hz. Peygamber'le beraber bayram namazında hazır bulunup bulunmadığı sorulmuş, o da "Evet bulundum. Şayet ona olan yakınlığım olmasaydı, küçüklüğümünden dolayı orada bulunamayacaktım..." diyerek cevap vermiştir. Hadisin tam metni için bkz. Buhârî, İdeyn 18; Nikah 124.

⁶³ İbn Âşûr, en-Nazaru'l-Fesîh..., s. 24. İbn Âşûr'un hadislerde geçen mecâz, kinâye ve istiâre ile ilgili eserinin farklı yerlerinde yaptığı açıklamalar için bkz. s. 26, 30, 39, 48.

⁶⁴ Ertuğrul, "İbn Âşûr'un Gündeme Getirdiği Bir Kavram: Mübtekerâtü'l-Kur'an", s. 27.

⁶⁵ İstişhâd kavramı ile ilgili olarak geniş bilgi için bkz. Mehmet Reşit Özbalkıç, "Arap Dilinde İlk İstişhâd", DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi 7, (1989), s. 369-383; Yusuf Sancak, "Hadisin Arap Dili Temel Kaynakları İçinde İstişhâd ve Edebî Yönü, Arap Dili ve Edebiyatına Katkıları", Ekev Akademi Dergisi 9/24 (2005); Abdullah Bedava, "İbn Âşûr'un Tefsirinde İstişhâd Yöntemi", BÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi 11, (2018), s. 311-

yöntemlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Müellif yaptığı hadis yorumlarında sık sık ayet, hadis ve Arap şiirinden istifade etmekte ve özellikle rivâyetlerde geçen kelimelerin doğru anlamlarını tespit etmeye çalışmaktadır. Örneğin İbn Abbâs'tan nakledilen *هَذِهِ الْقِطْعَةُ مَا أُعْطِيَتْكَهَا وَلَنْ تَعْدُوَ أَمْرَ اللَّهِ فِيكَ وَلَنْ أُدْبِرَتْ لِيَعْقِرَنَّكَ اللَّهُ* rivâyetinde yer alan *لِيَعْقِرَنَّ* lafzının 'vahşi bir şekilde öldürme' olduğunu söyleyen müellif, bunu desteklemek için de A'râf sûresinde yer alan Kays'ın -ayetini ve İmru'l *فَعَقَرُوا النَّاقَةَ*⁶⁷ rivâyetinde fiili Allah'a nisbet edilmiştir, çünkü Allah'ın dinini müdafaa etmesi sözkonusudur.⁶⁹ İbn Âşûr, eserinin başka bir yerinde ise *المُسْوِس* kelimesi üzerinde durmakta ve bu kelimenin "nefsin kendi kendine konuşması" için kullanıldığını söylemektedir. Müellif bu anlamı desteklemek üzere Kâf sûresinde geçen *وَتَعْلَمُ مَا تُؤَسُّوسُ بِهِ نَفْسُهُ* ayetini⁷⁰ delil göstermektedir.⁷¹

Hz. Aiş'e'den nakledilen bir rivâyetle Rasûlullah'ın (a.s.) geceleyin hücrelerinde namaz kıldığı ve bu hücrenin alçak olduğu belirtilmektedir. Bu nedenle de insanlar Hz. Peygamber'in geceleyin namaz kıldığını görmüş ve onun kıldığı bu namazı (terâvih) onlar da kılmaya başlamışlardır.⁷² İbn Âşûr, rivâyetle geçen *وَجِدَارُ الْحُجْرَةِ قَصِيرٌ* ifadesiyle ilgili olarak şöyle demektedir:

*"Rivâyetle geçen hücre ile kastedilen Rasûlullah'ın (a.s.) evi olarak ifade edilen hücre değildir. Burada Hz. Peygamber'in gece namazı için mescid içerisinde edinmiş olduğu bir yer kastedilmektedir. Nitekim Zeyd b. Sâbit'ten gelen ve Allah Rasûlü'nün Ramazan aylarında mescid içerisinde hasırdan bir hücre edindiğini ve burada geceleri namaz kıldığını belirten rivâyet⁷³ bunu açıklamaktadır."*⁷⁴

Görüldüğü gibi müellif burada da Zeyd b. Sâbit'ten nakledilen rivâyet ile istişhâd etmiştir.

2.3. Hadis Yorumlarında Makasidü's-Şerîayı Gözetmesi

Şâri'nin hükümlerde gözetmiş olduğu ana gaye ve hikmetler için kullanılan makâsidü's-şeria kavramı en genel ifadeyle dinin gayeleri/maksatları olarak tanımlanabilir.⁷⁵ İlk defa Cüveynî (v. 478/1085) tarafından dile getirilen bu kavram

331; İsmail Durmuş, "İstişhâd", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 23/397.

⁶⁶ "Şayet elimdeki değneği istesen onu bile sana vermem..." Müseylimetü'l-Kezzâb ile ilgili olarak nakledilen bu rivâyetin metninin tamamı için bkz. Buhârî, Tevhid 29, Menâkib 25.

⁶⁷ Derken o dişi deveyi ayaklarını keserek öldürdüler... A'râf 7/77.

⁶⁸ İbn Âşûr, en-Nazaru'l-Fesîh..., s. 117.

⁶⁹ İbn Âşûr'un söz konusu rivâyetle ilgili yorumu geniştir. Ona göre Hz. Peygamber'in buradaki sözlerinde aynı zamanda istiâre-i temsiliye bulunmaktadır. Hadiste Müseylimetü'l-Kezzâb'ın İslam'a yakınlıktan sonra tekrar yüz çevirmesi sebebiyle Allah'ın müslümanların eliyle onu cezalandıracağından bahsedilmektedir. Bkz. İbn Âşûr, en-Nazaru'l-Fesîh..., s. 117.

⁷⁰ "... Elbette içinden geçenleri (nefsinin kendisine fısıldadıklarını) biliriz..." Kâf 50/16.

⁷¹ İbn Âşûr, en-Nazaru'l-Fesîh..., s. 208.

⁷² Buhârî, Teheccüd 5, Ezan 80, Terâvih 1; Müslim, Misafirin 177, 178; Ebû Dâvûd, Ramazan 1.

⁷³ Buhârî, Ezan 81.

⁷⁴ İbn Âşûr, en-Nazaru'l-Fesîh..., s. 21.

⁷⁵ Makâsidü's-şeria ile ilgili geniş bilgi için bkz. M. Tahir İbn Âşûr, Mekasidu's-Şerîati'l-İslamiyye, (İslam Hukuk Felsefesi: Gaye Problemi), çev. Mehmet Erdoğan-Vecdi Akyüz, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010); Ali Pekcan, "Makâsıd Teorisinin Temel Parametreleri", İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, (2004), sy. 3, s. 113-142; Ali Pekcan, "Makâsıd/Maslahat Eksenli Bibliyografya", Bilinname: Düşünce Platformu, (2005/1),

üzerinde Şâtibi müstakil bir başlık açmış;⁷⁶ İbn Âşûr ise Şâtibî'den sonra bu konuyu müstakil olarak ele alıp konuyla ilgili ilim dünyasında yankı uyandıran bir eser te'lîf etmiştir.⁷⁷ Kendisi aynı zamanda makâsîd düşüncesinin bir sistem bütünlüğü kazanmasına önemli katkıda bulunan alimler arasında sayılmaktadır.⁷⁸ İbn Âşûr'un önemle üzerinde durduğu makâsîd-ü's-şerîa konusu onun hadisleri yorumlamasında da etkili olmuş ve rivâyetleri değerlendirmesinde temel dayanaklardan birini teşkil etmiştir. Bu kapsamda müellif mü'mini kasten öldüren kişinin cehennemlik olduğunu belirten ayetle⁷⁹ ilgili olarak İbn Abbâs'ın "Bu ayet konuyla ilgili son inen ayettir. Kendisinden sonra onu nesheden başka bir ayet inmemiştir"⁸⁰ şeklindeki sözleri üzerinde durmaktadır. İbn Âşûr, şirkin bir canı öldürmekten daha büyük bir günah olduğunu, buna rağmen tevbe kapısının Allah'a şirk koşan kişi için bile açık olduğunu söylemektedir. Ona göre İbn Abbâs'ın kasten bir mü'mini öldüren kişinin tevbesinin kabul olmayacağı yönündeki görüşündeki asıl maksad insanların tevbeye güvenerek kasten öldürme fiilini hafife almalarının önüne geçmektir.⁸¹ Müellife göre ayette geçen "ebedi cehennemde kalma" ifadesi ile kastedilen asıl mana ise kasten bir mü'mini öldürenin göreceği azabın uzun süre devam edeceğidir.⁸² İbn Âşûr, Mescid-i Nebevî'de yatsı namazını kılmak için geç vakte kadar Hz. Peygamber'i bekleyen içerisinde kadın ve çocukların da bulunduğu cemaate Hz. Peygamber'in "Yeryüzü ehli arasında sizden başka bu namazı bekleyen yoktur"⁸³ sözlerini değerlendirmekte ve Hz. Peygamber'in bu ifade ile yatsı namazını kılan o dönemdeki veya Medine'deki bütün müslümanları değil, yatsı namazını Peygamber'le kılmak ve böylece hem Peygamber'le kılmış olma hem de namazı cemaatle kılma sevabı almak için uzun süre Mescid-i Nebevî'de bekleyen müslümanları

c. 3, sy. 7, s. 143-152; Ertuğrul Boynukalın, "Makâsîd-ü's-Şerîa", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/423, 424.

⁷⁶ Samire Hasanova, "Modernleşme Sürecinde Maslahat Tartışmaları Bakımından Makâsîd Konusu", Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmi Mecmuâsı, (2008), sy. 9, s. 354.

⁷⁷ İslam hukukunda hükümlerin ana gaye ve maksatlarını Şâtibî'den sonra yeniden ele alan İbn Âşûr'un ilim camiasında en çok ilgi gören eserlerinden biridir. Onun bu eseri Mehmet Erdoğan ve Vecdi Akyüz tarafından Türkçeye de çevrilmiştir. Bkz. M. Tahir İbn Âşûr, Mekasidu's-Şeri'ati'l-İslamiyye, (İslam Hukuk Felsefesi: Gaye Problemi), çev. Mehmet Erdoğan-Vecdi Akyüz, Rağbet yay. (İstanbul 2010).

⁷⁸ İsmail el-Hasenî, Nazariyyetü'l-Makâsîd 'İnde'l-İmâm Muhammed et-Tâhir b. Âşûr, (yy. 1416/1995), s. 92. İbn Âşûr'un et-Tahrîr ve't-Tenvîr isimli tefsirinde de makâsîd üzerinde çokça durmuş ve ayetlerin tefsirinde özellikle dinin külli maksatlarına temasta bulunmuştur. Konuyla ilgili olarak bkz. Mehmet Emin Maşalı, "Yakın Dönem Tefsir Geleneğinde Makâsîd Merkezli Yaklaşım (Reşid Rıza ve İbn Âşûr Örneği)", Makâsîdî Tefsir Kur'an-ı Kerim'i Amaç ve Hikmet Eksenli Anlamak, (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), s. 261-278.

⁷⁹ Nisâ 4/93.

⁸⁰ Buhârî, Tefsîr 16.

⁸¹ İbn Âşûr, en-Nazaru'l-Fesîh..., s. 164, 165, 180.

⁸² İbn Âşûr, en-Nazaru'l-Fesîh..., s. 179, 180. Nisâ sûresi 93. ayette geçen 'ebedi cehennemde kalma' ifadesi üzerinde tefsir kitaplarında da farklı görüşlerin bulunduğu görülmektedir. Buna göre ebedi cehennemde kalma ifadesini olduğu gibi kabul edip, kasten bir mü'mini öldüren kişinin kafirle aynı şekilde cehennemde ebedi olarak kalacağını benimseyenlerin yanında, "ebedi kalma/hulûd" ifadesini te'vil edip bu ifade ile cehennemde uzun süre kalma anlamının kastedildiğini benimseyenlerin olduğu da görülmektedir. Konuyla ilgili daha geniş açıklama için bkz. Taberî, Muhammed b. Cerîr, Câmiü'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân, Müessesetü'r-Risâle, (1420/2000), c. 9, s. 61-69; İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer, Tefsîrül-Kur'ânî'l-Azîm, Dâru Tayyibe, (1420/1999), c. 2, s. 380; M. et-Tâhir b. Âşûr, et-Tahrîr ve't-Tenvîr, Dâru Sahnûn, (Tunus: 1997), V/164, 165; Talat Koçyiğit, "Kasten Adam Öldürmenin Dindeki Hükümü", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (1993), 34/13-23.

⁸³ Bkz. Buhârî, Mevâkit 22, Temenni 9.

kastettiğini söylemektedir. Ona göre râvî Hz. Peygamber'in bu kastını anlamadığı için "O gün Medine dışında namaz kılan hiç kimse yoktu" sözlerini açıklama babında eklemiş ve Mekke'de olup hicrete güç yetiremeyen müslümanları unutarak yanlış bir yargı orta koymuştur.⁸⁴

2.4. Rivayetleri Farklı Kriterlere Arz Etmesi

2.4.1. Kur'an'a Arz

Hadislerin Kur'an'a arzı ile kastedilen hadislerin Kur'an'a muhalif olmaması veya Kur'an'a uygun olmasıdır.⁸⁵ Sahabe döneminden itibaren hadislerin kabulü veya doğru yorumlanması için kullanılan bu yöntem günümüze kadar da hadisin sıhhatinin tespit edilmesi noktasında vazgeçilmez bir ölçü olarak güncelliğini korumaktadır.⁸⁶ İbn Âşûr da hadislerin ana gayelerini açıklarken veya rivâyetlerle ilgili farklı izâhlar yaparken ayetlerden istifade etmekte ve görüşünü çoğu kez ayetlerle desteklemektedir. Rivâyetlerin ayet ile tearuz etmesi halinde ise müellif bazen hadisi ayetin desteklediği şekilde te'vîl yoluna gitmektedir. Onun Hz. Peygamber'e gelip bir yerin idareciliğini isteyen iki kişiye Allah Rasûlü'nün (a.s.) "Ben bu işi (idareciliği) isteyeneye veya arzulanaya vermem"⁸⁷ şeklindeki sözlerini değerlendirirken söylediği aşağıdaki sözleri hadisin zahirini te'vîl etmesine örnek olması açısından önemlidir:

*"Ben burada Allah Rasûlü'nün (a.s.) idareciliği istemenin –isteyen kişi ehil olsa bile- haram olduğunu kastettiğini sanmıyorum. Bilakis bir kişi her hangi bir yerin velayetini ümmetin maslahatına uygun olarak yönetebileceğine inanıyorsa isteyebilir. Nitekim ayet-i kerîmede de belirtildiği üzere Yusuf (a.s.) da ülkenin kralına "Beni ülkenin hazinelerine tayin et! Çünkü ben onu çok iyi korurum ve bu işi bilirim"⁸⁸ demiş ve kendisi bu işe talip olmuştur. Hz. Peygamber'in bu işi isteyen iki kişiye vermemesi ise muhtemelen onların idareciliğe ehil olmadıklarını bilmesinden dolayıdır. Ayrıca kendisinden herhangi bir şeyi isteyen kimseleri normalde reddetmeyi sevmeyen Hz. Peygamber'in burada bu iki kişinin isteğini reddetmesi, ümmetin maslahatının mevzu bahis olduğu durumlarda müsamahaya yer olmadığını da göstermektedir."*⁸⁹

Bir başka rivâyette Câbir'den nakledilen ve Hz. Peygamber'in Abdullah b. Übeyy b. Selûl'ü kabirden çıkarıp kendi giysisinden bir parça giydirdiğini bildiren rivâyetle⁹⁰ ilgili olarak müellifin yaptığı değerlendirme ise bu açıdan dikkat çekicidir. İbn Âşûr'a göre Hz. Peygamber (a.s.) bunu Abdullah b. Übeyy'in oğlu Abdullah'ın isteği üzerine yapmıştır. Müellife göre Allah Rasûlü (a.s.) bunu onun giysisi İbn Übeyy'in üzerinde olduğu müddetçe azabının biraz hafifletilmesine sebep olacağını umarak yapmıştır. Rasûlullah'ın doğumunu müjdeleyen câriyesini azâd eden Ebû Leheb'ten azabın belli

⁸⁴ İbn Âşûr, en-Nazaru'l-Fesîh..., s. 15, 16.

⁸⁵ Ahmet Keleş, Hadislerin Kur'an'a Arzı, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), s. 17.

⁸⁶ Rivâyetlerin tearuzu ile ilgili geniş bilgi için bkz. Keleş, Hadislerin Kur'an'a Arzı, s. 28-50; Yusuf el-Karadavi, Sünneti Anlamada Yöntem, (İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2004), s. 237-253; Bayram Kanarya, İhtilafî Hadisler, İz Yayıncılık, 2017.

⁸⁷ Buhârî, Ahkâm 7; Müslim, İmâre 14.

⁸⁸ Yûsuf 12/55.

⁸⁹ İbn Âşûr, en-Nazaru'l-Fesîh..., s. 271. İbn Âşûr'un makâsîd yönünden yaptığı hadis yorumlarıyla ilgili başka örnekler için bkz. S. 194.

⁹⁰ Rivâyetin birbirine yakın lafızlarla nakledilmiş metinleri için bkz. Buhârî, Cenâiz 23; Libâs 8; Müslim, Cenâiz 92; Münâfikûn 2.

saatlerde hafifletileceği rivâyetinde⁹¹ olduğu gibi burada da azabın kısmî bir hafifletilmesi söz konusudur.⁹² Tevbe sûresinde münafıklarla ilgili olarak “Allah, onları asla affetmeyecektir”⁹³ ayeti ile kastedilen ise tam bir bağışlama olup, hadisten çıkarılan azabın kısmî hafifletilmesi anlamı ile çelişmemektedir.⁹⁴ Görüldüğü gibi İbn Âşûr burada hadisi reddetme veya ayetin manasına uygun düşecek tarzda yorumlama çabasına girmemiş tam tersine ayeti te’vîl yoluna giderek farklı bir görüş ortaya koymuştur.⁹⁵

Müellif rivâyet ile ayet arasındaki tearuzu gidermek için yukarıdaki örneklerde de görüldüğü gibi bazen hadisi veya ayeti te’vîl etmeye çalışırken bazı yerlerde ise ayete muhalif olduğu için rivâyeti tamamen reddetmekte ve haberin uydurma olduğunu söylemektedir. Nitekim meşhur Garanîk hadisesini değerlendiren İbn Âşûr, bu rivâyeti

⁹¹ Bu rivâyete göre Ebû Leheb’in vefatından sonra bazı yakınları kendisini kötü bir halde rüyalarında görmüş ve ona durumunun nasıl olduğunu sormuşlardı. Ebû Leheb ise kendilerine “Sizden ayrıldıktan sonra rahat yüzü görmedim. Sadece Süveybe’yi azat ettiğim için bana su içirildi” şeklinde cevap vermiştir. Buhârî, Nikâh 20.

⁹² Müellifin inkarcı veya münafıklara azabın kısmî hafifletilebileceği görüşüne Ebû Leheb ile ilgili rivâyeti de delil olarak zikretmesi kanaatimizce pek makul değildir. Zira Ebû Leheb’ten azabın hafifletildiğine dair nakledilen bilgi rivâyetten de anlaşılacağı gibi bir rüyaya dayanmaktadır. Rüyaların ise bu konuda delil olamayacağı açıktır. Konuyla ilgili daha geniş bilgi için bkz. İbrahim Paçacı, “Rüyanın Delil Değeri ve İstihâre”, Dinî Araştırmalar, 2016, Cild. 19, Sayı. 48, s. 103-128; İsmail Köksal, “Rüyaların Fıkhi Boyutu”, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2008, Cild. 13, Sayı. 2, s. 35-54.

⁹³ Tevbe 9/80.

⁹⁴ İbn Âşûr, en-Nazaru’l-Fesîh..., s. 34. Söz konusu ayetin tefsiri için bkz. Taberî, Câmiü’l-Beyân, XIV/394, 395; Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer, el-Keşşâf, (Beyrut: Dâru İhyâ’i’t-Türâs, trz.), II/266; İbn Âşûr, et-Tahrîr ve’t-Tenvîr, X/279, 280.

⁹⁵ Abdullah b. Übeyy b. Selûl’un vefatından sonra oğlu Abdullah’ın isteği üzerine Hz. Peygamber’in ona gömleğini vermesi ve İbn Übeyy’in kabri üzerinde cenaze namazı kılması ile ilgili temel hadis kaynaklarında farklı rivâyetler bulunmaktadır. Özellikle Hz. Ömer’in bu konuda Hz. Peygamber’e itiraz ettiği ve İslam’a içten içe kin besleyen ve yeri geldiğinde müslümanlara iftiralarda bulunup İslam’a zarar vermeye çalışan böyle bir münafığın cenaze namazının Allah Rasûlü (a.s.) tarafından kılınmaması gerektiğini belirttiği ifade edilmektedir. Hz. Peygamber (a.s.), Hz. Ömer’in itirazına rağmen onun cenaze namazını kılmış ve bu konuda muhayyer bırakıldığını ifade etmiştir. Hiç şüphesiz Hz. Peygamber’in münafık olduğunu bildiği bu azılı İslam düşmanına gömleğini vermesinde ve cenaze namazını kılmasında bir takım hikmetler vardır. Bunlar arasında ölmek üzerinde olan birinin isteğini geri çevirmeme, Abdullah b. Übeyy’in iyi bir müslüman olan oğlu Abdullah’ın Hz. Peygamber’in yanındaki değerinin muhafaza edilmesi ve İbn Übeyy’in geniş bir kitleyi bulan çevresinin gönlünü kazanma gibi hususlar zikredilebilir. Bununla beraber bilahare nâzil olan Tevbe sûresi 84. ayet-i kerîme ile birlikte Allah münafıkların kabri başında namaz kılmayı yasaklamış ve bu muhayyerlik ortadan kaldırılmıştır.

Konuyla ilgili olarak gerek hadis gerekse de tefsir kaynakları Tevbe 80. ayet bağlamında bu rivâyetlere değinmekte ve ayetteki ‘yetmiş’ ifadesinin kesretten kinâye olduğunu, dolayısıyla Hz. Peygamber onlar için ne kadar istiğfar ederse etsin Allah’ın onları bağışlamayacağını ifade etmektedir. (İbn Hacer, Fethü’l-Bârî Şerhu Sahîhi’l-Buhârî, (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1379), VIII/335; Zemahşerî, el-Keşşâf, II/280, 282; Taberî, Câmiü’l-Beyân, XIV/394-408). Bağışlanmamalarının sebebi de ayetin devamında zikredildiği gibi onların Allah’ı ve Rasûlü’nü inkar etmeleridir. İbn Âşûr’un burada hadisi delil göstererek ayetin anlamını te’vîl etmeye çalışması kanatimizce isâbetli bir yaklaşım değildir. Nitekim Aynî’de geçen bir rivâyette Hz. Peygamber’e Abdullah b. Übeyy’e gömleğini vermesinin sebebi sorulmuş, Allah Rasûlü (a.s.) de şu şekilde cevap vermiştir: “Doğrusu benim gömleğim onun kendisini Allah’tan gelecek herhangi bir şeyden kurtarmayacaktır. Fakat ben bu sayede onun kavminden birilerinin müslüman olmasını umuyorum.” (Bedreddin Aynî, Umdetü’l-Kârî Şerhu Sahîhi’l-Buhârî, 1427/2006, XII/239.) Konuyla ilgili nakledilen rivâyetlerin tahlili ve daha geniş bilgi için bkz. Tevhid Bakan, “Hz. Peygamber’in Abdullah b. Übeyy’in Cenâze Namazını Kılması”, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (Erzurum: 2013), sy. 39, s. 212-240.

kıssacıların uydurmuş olduğu mevzu bir haber olarak kabul etmekte ve rivâyetlerde yer alan söz konusu ayetlerin hemen akabinde yer alan “Bunlar sizin ve atalarınızın putlara taktığı boş isimlerden ibarettir”⁹⁶ ayetinin böyle bir rivâyeti kabul etmeyi imkansız kıldığını ifade etmektedir.⁹⁷ Buradan hareketle İbn Âşûr'un hadis yorumculuğunda rivâyetlerin Kur'an'a arz edilmesinin önemli bir yeri olduğunu söylemek mümkündür.

2.4.2. Hadislere Arz Etmesi

İbn Âşûr'un rivâyetleri yorumlamada takip ettiği bir husus da rivâyetlerin farklı hadislerle karşılaştırılmasıdır. Müellif herhangi bir konuda vârid olan bir rivâyetteki doğru anlamı bulmak için de bazen farklı rivâyetlerden istifade etmektedir. Nitekim Buhârî'nin Semâme b. Abdullah'dan “İki veya Üç nefeste Su İçme” bâb başlığı altında tahrîç ettiği yetinde kastedilen mananın su kabının âriv⁹⁸ 98 كَانِ أَنْسٌ يَتَنَفَّسُ فِي الْإِنَاءِ مَرَّتَيْنِ أَوْ ثَلَاثًا içine doğru üfleme olmadiğini söylemekte ve böyle yapmanın Rasûlullah'tan (a.s.) nakledilen 99 إِذَا شَرِبَ أَحَدُكُمْ فَلَا يَتَنَفَّسُ فِي الْإِنَاءِ 99 hadisi ile nehyedilmiş olduğunu belirtmektedir. Ona göre burada kastedilen Enes'in suyu içtiği kabın miktarına göre iki ya da üç defa nefes alarak aralıklarla suyu içmiş olmasıdır.¹⁰⁰

2.4.3. Tarihi Verilere Arz Etmesi

İbn Âşûr'un hadisi yorumlarken göz önünde bulundurduğu ilkelerden biri de hadislerin tarihi bilgilere arz edilmesidir. Bu kapsamda verebileceğimiz örneklerden biri İbn Ömer'den nakledilen ve kızkardeşi Hafsa (r.a.) ile tahkim olayı hakkındaki konuşmalarını içeren rivâyettir. Buna göre İbn Ömer, Hafsa'ya “Hz. Ali ile Muâviye arasındaki iş (tahkim olayı) gördüğün hale geldi. (Sahabileri müzakere için çağırıyorlar.) Fakat benim bu işle bir ilgim yoktur. (Bu yüzden gitmeyeceğim dedi.) Bunun üzerine Hafsâ (r.a.): ‘Sen de (gidecek olanlara) katıl, çünkü onlar senin durumuna bakıyorlardır. Senin gitmekten çekinmeni muhalefet sanmalarından korkuyorum.’ dedi ve İbn Ömer'i oraya gönderinceye kadar bırakmadı.”¹⁰¹

İbn Âşûr bu rivâyetle ilgili konuşmaları İbn Hacer, Aynî ve Kastallânî gibi şarihlerin Sıffîn'deki tahkim olayı sırasında yapılan bir konuşma olarak yorumladıklarını ve tahkîm günü İbn Ömer'in de Sıffîn'de hazır bulunduğunu ifade ettiklerini belirtmektedir. Şarihlerin konuyla ilgili sözleri Hz. Hafsâ'nın o gün Medine'de olduğu görüşünde olduklarını ortaya koymaktadır.¹⁰² Zira Sıffîn'de olduğunu kabul etselerdi bu bilgiyi zikrederlerdi. Müellif buradan hareketle şarihlerin konuyla ilgili vermiş olduğu bilgide bir müşkil olduğunu söylemektedir. Ona göre gerek Hz. Hafsâ'nın İbn Ömer'e الْحَقُّ فَإِنَّهُمْ يَنْتَظِرُونَكَ (sen de onlara katıl, çünkü onlar seni bekleyeceklerdir)' demesi gerekse de ravinin Hz. Hafsâ için فَلَمْ تَدْعُهُ حَتَّى ذَهَبَ (İbn Ömer'i gönderinceye kadar bırakmadı, ısrar etmeyi sürdürdü)' sözlerini kullanması İbn Ömer'in gideceği yerin yakın bir mekan

⁹⁶ Necm 53/23.

⁹⁷ İbn Âşûr, en-Nazaru'l-Fesîh..., s. 26.

⁹⁸ “Enes, iki veya üç defa kabın içine doğru nefes alırdı.” Bkz. Buhârî, Eşribe 26.

⁹⁹ “Biriniz su içtiği zaman kabın içine doğru nefes almasın/üflemesin.” Bkz. Buhârî, Eşribe 25; Müslim, Tahâre 63.

¹⁰⁰ İbn Âşûr, en-Nazaru'l-Fesîh..., s. 219.

¹⁰¹ Buhârî, Meğâzi 29.

¹⁰² Rivâyetle ilgili İbn Hacer ve Aynî'nin görüşleri için bkz. İbn Hacer, Fethu'l-Bârî, VII/403, 404; Aynî, Umdu'tü'l-Kârî, XV/442-444.

olduğunu göstermektedir.¹⁰³ Dolayısıyla bu konuşma esnasında ikisi de ya Medine ya da Sıffin'dedir.

Rivayetin devamında Muâviye'nin insanlar dağılınca hutbe verdiği ve hutbesinde *"Bu halifelik işi hakkında her kim benimle konuşmak isterse yüzünü gösterebilir. Muhakkak ki biz halifelğe hem ondan hem de babasından daha layıkız"*¹⁰⁴ sözü üzerine Abdullah b. Ömer'in hemen cevap vermek istediği fakat fitneye sebebiyet vermemek için sustuğunu belirttiği nakledilmektedir. İbn Âşûr, bu olayın hicri 56 yılında Muâviye'nin Medine'ye geldiği bir sırada gerçekleşmiş olabileceğini belirtmektedir. Fakat bu durumda olayın vükû bulduğu tarih Hz. Hafsâ'nın vefatından (41 veya 44 yılında vefat ettiği nakledilmektedir) önce olmuş olacaktır. Müellif buradan hareketle rivâyetin baş kısmı olan Hz. Hafsâ ile İbn Ömer'in konuşmalarının tahkîm günü Sıffin'de; Muâviye'nin hutbe vermesi, sahabeyi istişare için Medine'ye çağırması ve İbn Ömer'in halifelik ile ilgili konuşmasına karşılık vermek isteğinin ise hicri 56 yılında (Hafsâ'nın vefatından sonra) Medine'de gerçekleşmiş olabileceğini belirtmektedir. Muhtemelen râvi iki haberi birbiriyle karıştırmıştır. Buhârî de rivâyeti işittiği gibi nakletmiştir. Zira onun bu haberi tahrîç etmesinin asıl maksadı Abdullah b. Ömer'in fazileti ortaya koymaktır.¹⁰⁵

2.5. Hadislerdeki Müşkili Gidermeye Çalışması

İbn Âşûr bazı rivâyetlerde müşkil olduğunu söylemekte ve rivâyetteki bu müşkili gidermeye çalışmaktadır. Bunun örneklerinden birisi onun Hz. Peygamber tarafından terâvih namazının kılınması ile ilgili nakledilen rivâyete yaklaşımıdır. Hz. Aîşe'den tahriç edilen bu rivâyete göre Allah Rasûlü (a.s.) iki veya üç gece bu namazı mescid içerisinde kılmış onu gören ashab da bu namazı kılmaya ve kendi aralarında bu namaz hakkında konuşmaya başlamışlar. Hz. Peygamber (a.s.) ashabın bu namaza olan rağbetini görünce mescide çıkmayı terketmiş, ashabın sebebini sorması üzerine ise *إِنِّي خَشِيتُ أَنْ تُكْتَبَ عَلَيْكُمْ صَلَاةُ اللَّيْلِ* "Gece (terâvih) namazının üzerinize farz kılınmasından korktum"¹⁰⁶ diyerek cevap vermiştir. İbn Âşûr'a göre Rasûlullah'ın (a.s.) bu ifadesinde müşkil bulunmaktadır. Müellife göre nasıl olur da insanların bir namaza rağbet etmesi ve devam etmesi bir ibadetin vacip kılınmasının sebebi olabilir! Alimler bu müşkile tatmin edici cevap vermemişlerdir, diyen İbn Âşûr sözlerini şöyle sürdürmektedir:

*"Bana göre buradaki müşkil şöyle gidirilebilir: Allah, Rasûlü'ne "Allah sizin için kolaylık ister, zorluk istemez" ayetinde de açıkça ifade ettiği gibi ümmetinin kaldıramayacağı bir yükü yüklemeyeceğinin garantisini vermiştir. Dolayısıyla Allah Rasûlü (a.s.), Allah'ın zorluk barındıran bir ameli ümmete yüklemeyeceğinden emindir. Fakat ümmetin bu namaza devamı, bu ibadetteki zorluğu ortadan kaldıracak ve onlar için hafif (kolay) hale getirecektir. Bu durumda Hz. Peygamber'in zorluğundan dolayı farz kılınmaz yönündeki dayanağı ortadan kalkmış olacaktır ki Rasûlullah'ın korkusu bundan dolayıdır."*¹⁰⁷

¹⁰³ Zira *كُتِبَ* kelimesinde sefer (yolculuk) anlamı olmayan bir gidiş anlamı bulunmaktadır. Ayrıca İbn Ömer'in bu uzun yolculuk için hazırlık yapması gibi herhangi bir bilgiden de bahsedilmemiştir. İbn Âşûr, en-Nazaru'l-Fesîh..., s. 139.

¹⁰⁴ Buhârî, Meğâzi 29.

¹⁰⁵ İbn Âşûr, en-Nazaru'l-Fesîh..., 139-140.

¹⁰⁶ Buhârî, Teheccüd 5, Ezan 80, Terâvih 1.

¹⁰⁷ İbn Âşûr, en-Nazaru'l-Fesîh..., s. 21.

2.6. Fiten ve Melâhim ile İlgili Rivayetlere Bakış Açısı

Sözlükte altın ve gümüş gibi madenlerin saflığını artırmak amacıyla ateşte eritme, imtihan ve bela gibi anlamlara gelen fitne¹⁰⁸ kelimesinden türemiş olan fiten her türlü kargaşa ve iç savaş için kullanılmaktadır.¹⁰⁹ Melâhim kavramı ise melheme kelimesinin çoğulu olup daha çok savaşlar için kullanılan kavramlardan biridir.¹¹⁰ Hadis edebiyatında fiten ve melâhim başlığı altında siyasî ve siyâsî olmayan geleceğe ait haberlerin nakledildiği görülmektedir.¹¹¹ İbn Âşûr, eserinin bazı yerlerinde fiten ve melâhim tarzı rivayetlere üzerinde durmakta ve bu konudaki görüşünü ifade etmektedir. Örneğin Hz. Peygamber'in Mescid-i Nebevî'nin inşâsında Ammâr b. Yâsir'e söylediği ve kimileri tarafından daha sonra Hz. Ali ile Muâviye arasında cereyân eden fitne olaylarıyla alakalı olarak değerlendirilen rivâyetin, Ammâr b. Yâsir ile onu küfre döndürmeye çalışan müşriklerle alakalı olduğunu söylemektedir.¹¹² Ammâr'ın أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الْفِتَنِ şeklindeki sözlerinde yer alan 'fitne' ise ona göre müşriklerin onu düşürmeye çalıştıkları imandan sonra küfre dönme halidir. Müellif rivâyette yer alan "Ammâr kendilerini cennete çağırıyor, onlar ise Ammâr'ı cehenneme" ifadesinden Ammâr'ı cehenneme doğru çağırانların Muâviye ashabı olduğuna dair yapılan yorumların yanlış olduğunu, çünkü Hz. Ali ile Muâviye arasındaki ihtilafın mü'min olan iki fırka arasındaki ictihada dayalı bir ihtilaf olduğunu, dolayısıyla her iki fırkanın da me'cûr sayılması gerektiğini söylemektedir. Ammâr'ın asî bir topluluk tarafından öldürüleceğini belirten rivâyet¹¹³ ise İbn Âşûr'a göre sahîh değildir.¹¹⁴ İbn Âşûr'un bu değerlendirmeleri onun tahkîm olayını ictihâdî bir ihtilaf olarak kabul ettiğini göstermektedir.

İbn Âşûr'un hadisleri yorumlamada Mesîh-Deccâl, Yecûc-Mecûc ve şefaât hadisleri gibi hem klasik dönemde hem de günümüzde tartışmalara açık olan konularda varolan ihtilaf ve tartışmalara ise girmedğini ve bu konularla ilgili Sahîh-i Buhârî'de tahrîç edilen rivâyetleri hüccet olarak kabul ettiğini söylemek mümkündür. Nitekim müellifin bu tarz rivâyetlerle ilgili yaptığı değerlendirmelerin ihtilaflardan uzak farklı bir takım açıklamalardan ibaret olduğu görülmektedir. Örneğin Buhârî'nin Kitâbü't-Tefsîr'da ذُرِّيَّةٌ مِنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ إِنَّهُ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا bâb başlığı altında Ebû Hureyre'den tahrîç ettiği şefaatte ilgili uzun bir hadisle¹¹⁵ ilgili olarak İbn Âşûr, hadisten anlaşıldığı kadarıyla Hz. Peygamber'in yemekli bir ziyafete katıldığını ve bu mecliste haşr ve şefaât ile ilgili bir konuşma yaptığını söylemektedir. Müellife göre o dönemde kırsal kesimde yaşayan

¹⁰⁸ İbn Manzûr, Muhammed b. Mûkerrem, Lisânü'l-Arab, (Beyrut: Dâru Sâdir, trz.), X/178; Fîruzabâdî, Muhammed b. Yâkûb, el-Kâmûsü'l-Muhîd, (trz., yy.), s. 1575.

¹⁰⁹ Aynî, Umdetü'l-Kârî, XX/57.

¹¹⁰ İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, X/178; İbnü'l-Esir, Ebu'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed, en-Nihâye fi Ğarîbi'l-Hadîs ve'l-Eser, (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1963), IV/240.

¹¹¹ Harun Reşit Demirel, "Bazı Fiten, Melâhim ve Siyasî Hadislerin Gaybî Haberler Açısından Değerlendirilmesi", Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (Van: 2000), sy. 3, s. 101-121; Fiten ve Melâhim ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. Nuaym b. Hammâd b. Muâviye, Kitâbü'l-Fiten, (Kahire: Mektebetü't-Tevhîd, 1412); Ahmed İzzeddin el-Beyânûnî, el-Fiten, (Beyrut: 1986); İlyas Çelebi, "İslam İnancında Gayb Problemi", Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (İstanbul: Doktora Tezi, 1991).

¹¹² Buhârî, Salât 63; Müslim, Fiten 72, 73.

¹¹³ Buhârî, Salât 63; Müslim, Fiten 70, 72, 73; Tirmizî, Menâkıb 34.

¹¹⁴ İbn Âşûr, en-Nazaru'l-Fesîh..., s. 19.

¹¹⁵ Bu rivâyette Hz. Peygamber'in kıyamet gününde insanların efendisi olduğunu söylediği ve peygamberlerden hiçbirinin şefaât etmediği bu günde sadece kendisinin insanlara şefaât edebileceğini belirttiği nakledilmektedir. Bkz. Buhârî, Enbiyâ 3, 9; Tefsir Sûre 17; Müslim, Birr 55; Tirmizî, Kıyâme 10, 48; Dârimî, Rikâk 83.

Araplarda misafirlerin konuşma yapması ve onlara bazı haberlerden bahsetmesi adetten sayılmaktaydı. Hz. Peygamber'in bu meclisteki konuşması da Araplar da yapılagelen bu adete binaen yapılan bir konuşmaydı.¹¹⁶ Görüldüğü gibi İbn Âşûr şefaate ilgili nakledilen bu rivâyete dair yaptığı açıklamasında kaynaklarda yer alan şefaate ilgili tartışma ve ihtilaflara hiçbir şekilde değinmemiştir. Bunun sebebi belki de müellifin müstakil olarak konuya dair bir makale yazmış olması ve burada tekrara düşmek istememesidir.¹¹⁷

Müellif Abdullah b. Ömer'den Hz. Peygamber'in (a.s.) rüyada Mesîh-Deccâl'i gördüğüne dair nakledilen rivâyetle¹¹⁸ ilgili olarak ise *"Hz. Peygamber'in rüyası hak ve gerçektir. Rüyanın hakiki tabiri ve esrarını ise ancak Peygamber (a.s.) bilir"* demek ve Deccâl ile ilgili tartışma ve ihtilaflara girmemektedir.¹¹⁹ Kanaatimizce rivâyetlerle ilgili en küçük yerlerde bile kendi şahsî görüşüne ve diğer âlimlerin görüşlerine karşı ihtilâfına yer veren İbn Âşûr'un bu rivâyetlere dair anlam açısından herhangi bir açıklamada bulunmaması onun bu rivâyetleri hüccet olarak kabul ettiğini göstermektedir.

2.7. Garib Hadislere Yaklaşımı

İbn Âşûr'un Buhârî'nin Kitâbü't-Tıbb'da "Hişâm b. Urve←babası←Hz. Aişe" isnadıyla tahrîç ettiği garib bir rivâyetle ilgili yapmış olduğu değerlendirmeleri onun garib hadisleri kabul etme noktasında Hanefî usulcülerin umumu'l-belvâ¹²⁰ ilkesiyle benzer bir yaklaşım içerisinde olduğunu göstermektedir.¹²¹ Müellif rivâyette yer alan Hz. Aişe'nin "Allah Rasûlü (a.s.), ashabından bir grupta beraber Zervân kuyusunun yanına geldi"¹²² sözünü değerlendirmekte ve bu rivâyeti Hz. Aişe'den sadece Hişâm'ın babasının, ondan da sadece Hişâm'ın naklettiğini belirtmektedir. İbn Âşûr, sözlerinin

¹¹⁶ İbn Âşûr, en-Nazaru'l-Fesîh..., s. 173, 174.

¹¹⁷ İbn Âşûr konuyla ilgili makalesinde şefaati beş kısma ayırmakta ve "şefaati-i uzmâ" olarak tanımladığı en büyük şefaatin sadece Hz. Peygamber'e tanınan bir şefaati hakkı olduğunu söylemektedir. Diğer peygamberlere verilmeyen bu şefaati sayesinde Allah Rasûlü (a.s.), insanların hesaplarının hızlı bir şekilde görülmesini dileycek böylece içerisinde bulundukları korku ve endişe durumundan bir an önce çıkmalarını sağlamış olacaktır. Müellife göre şefaatin diğer çeşitlerine göre en genel ve kapsamlı olanı da budur... Müellifin şefaati hakkındaki görüşleriyle ilgili daha fazla bilgi için bkz. M. et-Tâhir b. Âşûr, Cemherâtu Makâlât ve Resâil eş-Şeyhi'l-İmâm Muhammed et-Tâhir b. Âşûr, cem' ve thk. Muhammed et-Tâhir el-Misâvî, (Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 1436/2015), I/85-95.

¹¹⁸ Buhârî, Enbiyâ 48.

¹¹⁹ İbn Âşûr, en-Nazaru'l-Fesîh..., s. 113.

¹²⁰ Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali, el-Füsûl fi'l-Usûl, (Kuveyt: Vezâretü'l-Evkâf ve's-Şüûnü'l-İslamiyye, 1414/1994), III/116; ed-Debûsî, Abdullah b. Ömer, Takvîmü'l-Edille fi Usuli'l-Fıkh, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), s. 191; Ercan Eser, "İslam Hukukunda Kolaylık İlkesi Bağlamında Umûmu'l-Belvâ-İstihsân İlişkisi", Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 10 (2016), s. 77-110; Ahmet Aydın, "Bir Hadis Tenkid Kriteri Olarak Umûmu'l-Belvâ Kavramı", Kilis 7 Aralık İlahiyat Fakültesi Dergisi, (Kilis: 2018), c. 5, sy. 9, s. 361-398.

¹²¹ Bununla beraber Hanefiler'in umûmu'l-belvâ ilkesinde daha çok herkesin karşı karşıya kalıp hükmünü bilme ihtiyacının olduğu hususlar kastedilmektedir. Dolayısıyla herkesin bilme ihtiyacı duyduğu konularda rivâyetin ahâd olarak nakledilmesi Hanefiler nezdinde bu rivâyetle amel edilmemesi noktasında bir dayanaktır. (Bkz. Ahmet Aydın, "Bir Hadis Tenkid Kriteri Olarak Umûmu'l-Belvâ Kavramı", s. 361-368; Nasi Aslan, "Hanefilerin Umûmu'l-Belvâ ve Mâlikîlerin Amel-i Ehl-i Medine İlkesi Bağlamında Haber-i Vâhid'in Değeri Üzerine", Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 4, sy. 2, (Adana: Temmuz-Aralık 2004), s. 21). İbn Âşûr'un bakış açısında ise kanaatimizce kısmen bu ilkeye benzer nitelikte olan ve çok sayıda kişinin şahit olduğu bir durumla ilgili rivâyetin garib olarak nakledilmesi durumu vardır.

¹²² Buhârî, Bedü'l-Halk, 11; Tıb, 47, 50; Müslim, Selam 43; İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd Ebû Abdullah el-Kazvîni, es-Sünen, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), Tıb 45.

devamında “Nasıl olur da bu haberi Allah Rasûlü ile beraber kuyuya kadar giden topluluktan hiç kimse rivâyet etmez” demektedir. Ona göre rivâyette bahsedilen bu olay, nakledilmesi için gerekli şartları barındıran büyük bir hadisedir. Müellif bu rivâyette olduğu gibi birden fazla kişinin nakletmesi için gerekli şartlara haiz olan durumlarda garib olarak nakledilen hadisin makbul olmayacağı görüşündedir.¹²³

İbn Âşûr'un Lebid b. el-A'sâm'ın Hz. Peygamber'e (a.s.) sihir yaptığı ve Rasûlullah'ın bu sihirden etkilendiği şeklindeki Hz. Aişe'den nakledilen bu rivâyeti başka gerekçelerle de reddettiği görülmektedir. Müellife göre bu rivâyetteki ifadeler Allah Rasûlü'nün akıl yönüyle de sihirden etkilendiğini gerektirmektedir ki bu durumun Peygamber makamındaki biri için olması mümkün değildir. İbn Âşûr, bu görüşünü Rasûlullah'ın vefatından önceki hastalığı döneminde ashabından bazılarının “Rasûlullah'ın akli yerinde değil”¹²⁴ şeklindeki sözleri üzerine öfkelenmesi ve bu kişilerin yanından ayrılmasını istemiş olması ile desteklemektedir. Müellif bu rivâyette olduğu gibi teşrî usûle veya peygamberlik makamına muhalif olan haberlerin reddedilmesi ve yalanlanması gerektiğini söylemektedir.¹²⁵ Buradan hareketle müellifin umûmu'l-belvâ konularında nakledilen garib rivâyetleri reddettiği gibi, şer'î esaslara aykırı olan veya Allah Rasûlü hakkında peygamberlik makamı ile uyuşmayacak şekilde nakledilen rivâyetlerin de reddedilmesi veya bu rivâyetlerde te'vîl yoluna gidilmesi gerektiği görüşünde olduğunu ifade etmek mümkündür.

2.8. Medine Ehlinin Amelini Gözönünde Bulundurması

Ahâd hadislerle amel etme kapsamında Mâlikî mezhebinde getirilen şartlardan biri olan “Medine ehlinin ameline aykırı olmama” ilkesinin¹²⁶ Mâlikî mezhebine mensup olan İbn Âşûr tarafından da kabul edildiğini söylemek mümkündür. Müellif, Buhârî'nin “Hz. Peygamber'in (a.s.) Zikrettiği ve İlim Ehlinin İttifakına Teşvik Eylediği Şeyler, İki Harem Ahâlisinin; Mekke ve Medine'nedeki Sahâbîlerin Üzerinde İttifâk Ettiği Şeyler...”¹²⁷ bâb başlığına dair yaptığı açıklamasında sünnetin, Medine ehlinin icmâsı ile amel etmeyi gerektirdiğini söylemektedir. Bu gereklilik sadece Medine ehli için olup Hz. Peygamber'den sonraki ilk üç asrı kapsayan bir gerekliliktir. İbn Âşûr'a göre Medîne'ye tanınan bu meziyyet başka hiçbir İslam beldesi için geçerli değildir. Bunun sebebi ise onların sahabe ve sahabe çocuklarından olması ve uygulamalarının Hz. Peygamber, hulefa-i râşidin ve sahabeden ilim ehli olanlarının sünneti üzerine dayanmış olmasındandır. Müellife göre İmâm-ı Mâlik Medine ehlinin sahip olduğu bu meziyyet sebebiyle ictihâd ve re'y ile elde edilemeyecek nakli meselelerde veya muğlak bir ifadenin

¹²³ İbn Âşûr, en-Nazaru'l-Fesîh..., s. 223.

¹²⁴ Ahmed b. Hanbel, Müsned, V/134; Buhârî, İlim 39; Meğâzî, 83; İ'tisâm 26; Müslim, Vasiyyet, 20.

¹²⁵ İbn Âşûr, en-Nazaru'l-Fesîh..., s. 223, 224.

¹²⁶ Mâlikî mezhebinde bağlayıcı bir delil olan Medine ehlinin ameli ilkesi ile ilgili olarak bkz. İbn Teymiyye, Sıhhatü Usûl-i Mezhebi Ehli'l-Medine, (Kahire: Matbaatü'l-İmam, trz.); Ebu'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz, Tertîbü'l-Medârik ve Takrîbü'l-Mesâlik li-Ma'rîfet-i A'lâmi Mezhebi Mâlik, (Beyrutektebeti'l-Hayat, 1967); J. Schact, İslam Hukukuna Giriş, terc. Mehmet Dağ-Abdülkadir Şener, (Ankara: 1977); Mehmet Odabaşı, “Amel-ü Ehli'l-Medine Anlayışının İmâm Mâlik'in Fıkıh Doktrinine Etkileri”, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2005); Sümeyye Onuk Demirci, “Fukahâ-i Seb'a ve Amel-i Ehl-i Medine'nin Delil Değeri”, Eskiye 39 (Eylül 2019), s. 347-365; İbrahim Kâfi Dönmez, “Amel-i Ehl-i Medine”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/21-25.

¹²⁷ Buhârî, İ'tisâm, 16.

anlaşılması, mücmelin beyan edilmesi gibi konularda Medîne ehlinin icmâsı ile ihticâc etmiştir.¹²⁸

2.9. Fıkhu'l-Hadis Üzerinde Durması

Gramer olarak “hadislerin fikhı” terkîbinden oluşan fıkhu'l-hadis kavramı geniş bir yelpazede kullanılan¹²⁹ bir kavram olup daha çok “Hadislerin anlaşılmasını ve onlardan hüküm çıkarılmasını konu edinen ilim dalı”¹³⁰ olarak tarif edilmektedir. Çalışmamızın yukarıdaki bölümlerin İbn Âşûr’un hadislere makâsîd merkezli bir yaklaşımın olduğunu belirtmiştik. Müellifin eserinde fıkhu'l-hadis bağlamında ayrıca rivâyetlerin ortaya koyduğu fikhî çıkarımlara dair açıklamalarda bulunduğunu ve rivâyetten çıkarılacak ictihâd ile ilgili kendi şahsî görüşünü ortaya koyduğunu söyleyebiliriz. Örneğin Buhârî’nin “İmam ile cemaat arasında duvar veya sütne bulunması” bâb başlığı altında herhangi bir rivâyeti ele almadan önce konuyla ilgili kendi görüşünü açıklayan müellif, cemaatle namaz ile müslümanların tanışma, yardımlaşma, ibadete iştiaklarının artması, imamdaki bilgi öğrenme veya fetva sormaya imkan verme gibi faydaların amaçlandığını söylemektedir. Ona göre imamlar cemaat arasına giren sütne veya engeller kıraat ve hutbeyi dinlemeye veya ilmin dinleyicilere ulaşmasına engel değilse bu durumda cemaatle namaz sahîh olmuş olur.¹³¹ Rükû ve secdelerden kalkınca tekbir getirilmesi¹³², küçük yaşta ölen müşrik çocuklarının durumu, rikâz ve madenlerde zekât¹³³, mut’a nikahı¹³⁴, kadının eşinin malından infak etmesi¹³⁵, Kur’an-ı Kerim’in teğanni ile okunuşu¹³⁶, marazul-mevt esnasında gerçekleşen boşama¹³⁷ gibi başlıklar da İbn Âşûr’un fikhî açıklamalarda bulunduğu başlıklar arasındadır. Buradan hareketle müellifin hadis yorumculuğunda fıkhu'l-hadis etkili olduğunu söylemek mümkündür.¹³⁸

2.10. Hadisleri Yorumlamada Arap Örf ve Adetinden İstifade Etmesi

İbn Âşûr’un hadislere getirdiği bazı izâhlar, onun rivâyetin ortaya çıktığı dönemde mevcut olan Arap örf ve adetlerini bilmenin bazı rivâyetleri anlamak için gerekli olduğu görüşünde olduğunu göstermektedir. Nitekim müellif, Buhârî’nin açtığı الْإِنْتِبَازُ فِي الْأَوْعِيَةِ وَالنُّورِ (Kaplarda veya Teyr İçinde Nebiz) bâb başlığı altında tahrîr edilen

¹²⁸ İmâm-ı Mâlik’in Amel-i Ehl-i Medîne ile ihticâc etmesi hakkında daha geniş bilgi için bkz. Nasî Aslan, “Hanefîlerin Umûmü’l-Belvâ ve Mâlikîlerin Amel-i Ehl-i Medine İlkesi Bağlamında Haber-i Vâhid’in Değeri Üzerine”, s. 24; İbrahim Kâfi Dönmez, “Amel-i Ehl-i Medine”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, s. 21-25.

¹²⁹ Fahreddin Yıldız, “İlmî Bir Disiplin Olarak Fıkhu'l-Hadis”, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2016), s. 11.

¹³⁰ Mehmet Görmez, “Fıkhu'l-Hadîs”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), c. 12, s. 547-549; Mehmet Görmez, “Ulûmu'l-Hadîs”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/131; Konuyla ilgili daha geniş bilgi için bkz. Fahreddin Yıldız, “İlmî Bir Disiplin Olarak Fıkhu'l-Hadis”, s. 79-93.

¹³¹ İbn Âşûr, en-Nazaru'l-Fesîh..., s. 20.

¹³² İbn Âşûr, en-Nazaru'l-Fesîh..., s. 22.

¹³³ İbn Âşûr, en-Nazaru'l-Fesîh..., s. 48, 49.

¹³⁴ İbn Âşûr, en-Nazaru'l-Fesîh..., s. 198.

¹³⁵ İbn Âşûr, en-Nazaru'l-Fesîh..., s. 200, 211, 212.

¹³⁶ İbn Âşûr, en-Nazaru'l-Fesîh..., s. 195, 196.

¹³⁷ İbn Âşûr, en-Nazaru'l-Fesîh..., s. 207.

¹³⁸ İbn Âşûr’un bu kapsamda yaptığı bazı değerlendirmeler ve açıklamalar için bkz. en-Nazaru'l-Fesîh..., s. 45.

rivâyetlerin Arapların nebîz ile ilgili adetlerini bilmeden tam olarak anlaşılamayacağını söylemekte ve rivâyetlerde bazı kaplarla ilgili yasaklamaların doğru bir şekilde anlaşılmasının Araplarda o dönemde cârî olan uygulamalarını bilmekle mümkün olacağını söylemektedir.¹³⁹ Müellif, Ebû Hureyre'den nakledilen لَا طَيْرَ وَخَيْرُهَا الْفَالُ (Tiyere¹⁴⁰ yoktur. Tiyerenin hayırlısı fâ'ldır)¹⁴¹ rivâyetine dair yaptığı açıklamalarda ise طَيْرَ kelimesi ile ilgili olarak Arap örf ve inancında yaygın olan uğursuzluk anlayışına dair bilgiler vermektedir.¹⁴² Müellifin bu değerlendirmeleri de onun rivâyetlerin doğru bir şekilde anlaşılması için Câhiliye Araplarının örf ve adetlerini bilmeyi gerekli gördüğünü göstermesi açısından verilebilecek örneklerdendir.

SONUÇ

Muhammed et-Tâhir b. Âşûr'un en-Nazaru'l-Fesîh eseri üzeri ve müellifin bu eserde rivâyetleri değerlendirirken ortaya koyduğu hadis yorumculuğunun ele alındığı bu makalede ulaşılan sonuçları maddeler halinde şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Müellifin bu eseri Sahîh-i Buhârî üzerinde yazmış tutmuş olduğu bazı notların bir araya getirilmesiyle oluşturulmuş tâ'lik tarzında bir çalışmadır.

¹³⁹ İbn Âşûr, en-Nazaru'l-Fesîh..., s. 218.

¹⁴⁰ Arapçada uçmak anlamına gelen 'tayr' kelimesinden türemiş olan 'Tiyere' Câhiliye Araplarında iyâfe ve zecr gibi kelimeler ile yakın anlamlarda olup ilk dönemlerde hem uğur hem de uğursuzluk için kullanılmıştır. Buna göre sabah evinden çıkan bir kişi uçan bir kuşa bakar, kuş soldan sağa doğru uçuyorsa bunu uğurlu görür ve niyetlendiği işi yapardı. Eğer kuş aksi yönde yani sağdan sola doğru uçarsa bu durumda o kişi bunu uğursuzluk olarak telakki eder ve yapmak istediği işten vazgeçerdi. Daha sonraki dönemlerde ise tiyerenin sadece uğursuzluk için kullanılmaya başlandığı görülmektedir. Kur'an-ı Kerim'de de bu kelime ile aynı kökten gelen 'tâir' ve 'tetayyür' kelimeleri inkacıların diliyle uğursuzluk anlamında kullanılmıştır (Yâsin 36/18; A'râf 7/130, 131). Hz. Peygamber (a.s.) Câhiliye Araplarında var olan bu anlayışın/tiyerenin İslam'da olmadığını belirtmiş ve fâ'l denilen iyimser düşünmeyi tavsiye etmiştir (Buhârî, Tıbb 44, 45; Ebû Dâvûd, Tıbb 24; İbn Mâce, Tıbb 43). 'Tiyere' kelimesi ile ilgili daha fazla bilgi için bkz. İbn Manzur, Lisânü'l-Arab, IV/508; Zebîdî, Muhammed b. Muhammed, Tâcü'l-Arûs Min Cevâhiri'l-Kâmûs, (trç., yy.), XII/453; Cevâd Ali, el-Mufasssal fî Tarîhi'l-Arab Kable'l-İslam, (Dâru's-Sâkî: 1422/2001), XII/378-381; Kerim Yılmaz, "Uğursuzluğun Psiko-Sosyal Sebepleri ve Kur'an'da Uğursuzluk Olgusu", Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (2019), cild: 8, Sayı: 16, s. 269-294; İlyas Çelebi, "Uğursuzluk", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42/51; İlyas Çelebi, "İyâfe", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/497.

¹⁴¹ Hadisin devamında ashâbın Hz. Peygamber'e (a.s.) 'Fâl nedir ya Rasûlullah?' diye sordukları, Hz. Peygamber'in de 'Herhangi birinizin işiteceği iyi sözdür' diyerek cevap verdiği belirtilmektedir (Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, el-Musannef, (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1403), X/403; Ahmed b. Hanbel, Müsned XIII/57; XV/149, 528; Buhârî, Tıbb 42). Fa'l kelimesi Arapça'da bir şeyi uğursuz sayma manasındaki tiyere veya teş'eüm kavramlarının zıddı olarak kullanılmakta olup bir şeyi uğurlu sayma anlamına gelmektedir. Fa'l kelimesinin ilk dönemlerde tıpkı tiyere kelimesi gibi hem uğur hem de uğursuzluk için kullanıldığını fakat daha sonraları bu kelimenin tiyerenin zıddı olarak sadece iyimser olan şeylere ve durumlara (tefe'ül) tahsis edildiği belirtilmektedir. Hadis rivâyetlerinde Hz. Peygamber'in (a.s.) nesnelerle tefe'ülde bulunma şeklindeki şirk veya gelecekte haber verme manasına gelebilecek fâ'l çeşitlerinin tamamını yasakladığı görülmektedir. Buradaki rivâyette ise onun fâ'l kelimesi ile İslam'da yasaklanmış olan nesnelerle tefe'ül etmeyi değil geleceğe dair iyimser bakmayı kastettiği anlaşılmaktadır. Câhiliye örfünde yaygın olarak görülen fâ'l anlayışı ile ilgili daha fazla bilgi için bkz. İbn Manzur, Lisânü'l-Arâb, XI/513; Zebîdî, Tâcü'l-Arûs, XXX/141-142; Cevâd Ali, el-Mufasssal..., XII/378-384; Mehmet Aydın, İlyas Çelebi, "Fal", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/133-139.

¹⁴² İbn Âşûr, en-Nazaru'l-Fesîh..., s. 221, 222.

2. Müellif tutmuş olduğu notlarla ilgili birçok kaynağa müracaat etmiş ve Arap Dili ve Edebiyatı, garîbü'l-hadis, şerh, tefsir ve siyer gibi alanlarda yazılan eserlerden istifade etmiştir. Onun en çok atıfta bulunduğu eserler arasında Kâdı İyâz'ın *'Meşârikü'l-Envâr'* ve yine kendisinin *Muvattâ* üzerine yazmış olduğu *'Keşfü'l-Muğattâ'* isimli iki eser göze çarpmaktadır.

3. Müellifin Kur'an ve hadislerin Arap diline kazandırmış olduğu bilhassa belâğât alanına dâhil olabilecek yeni kullanımlar hususuna önem verdiği görülmektedir. Bununla beraber müellif Kur'an ayetleri için çokça kullanmış olduğu "mübtekeratü'l-Kur'an" gibi bir kavramı hadisler için kullanmamıştır. Kanaatimizce bu durum müellifin bu konuda Kur'an ayetleri üzerinde yoğunlaştığı kadar hadis rivâyetleri üzerinde yoğunlaşmamış olması; dolayısıyla hadis rivayetlerinde konuyla ilgili yeterince örneğin bulunup bulunmadığını tespit edememiş olmasından kaynaklanmaktadır. Konuyla ilgili bu alanda yapılacak özel bir çalışma belki de Kur'an ayetleri gibi hadis rivayetlerinin de Arap Diline kazandırmış olduğu yeni kullanımlar kazandırdığını ortaya koyacaktır.

4. Müellifin açıklamalarında ağırlıklı olarak metin tenkidi yaptığını söylemek mümkündür. Bununla beraber örneği az olmakla beraber sened tenkidi yaptığı da görülmektedir. Müellif ayrıca bazı yerlerde rivâyetler arasındaki farklılıklara temas etmekte, rivâyette idrâc varsa bunun bilgisine de vermektedir.

5. İbn Âşûr, gerekli gördüğü yerlerde Sahîh-i Buhârî'nin farklı nüshalarına bakarak nüshalar arasında karşılaştırma yapmaktadır.

6. Eserinde sık sık kendisinden önceki şarihleri tenkîd eden müellifin, bu tenkîd ifadelerinde 'Sadra şifa bir yorum getirmediler', 'Şarihlerin burada açıklama yapmamaları tuhaf' şeklinde genelde mu'tedîl bir dil kullandığı görülmektedir.

7. İbn Âşûr'un hadislerle dair yapmış olduğu yorumlarda çoğu zaman kesin yargıları kullanmaktan kaçınmasıdır. Bu kapsamda müellifin sık sık 'يَحْتَمِلُ', 'لَعَلَّ', 'الظاهر' gibi ifadeleri kullanmış olduğu görülmektedir. Bu durum İbn Âşûr'un rivâyetlerin veya ayetlerin her zaman başka yorumlara da açık olabileceği düşüncesinde olduğunu göstermektedir.

8. Müellif eserinin bazı yerlerinde konuyla ilgili bazı rivâyetlerin araştırılmasını okuyucuya bırakmakta ve rivâyetin sahîh olup olmadığı hakkında kendisinin bilgisi olmadığını belirtmektedir.

9. Müellifin hadis yorumculuğunda 'Arap Dili ve Edebiyatından İstifade Etme', 'İstişhâd Yöntemini Kullanma', 'Makasidü's-Şerîayı Gözetme', 'Rivayetleri Farklı Kriterlere Arz Etme', 'Hadislerdeki Müşkili Gidermeye Çalışma', 'Medine Ehlinin Amelini Gözönünde Bulundurma', 'İcma ve Kıyastan Faydalanma', 'Fıkhu'l-Hadis Üzerinde Durma', 'Arap Örf ve Adetinden İstifade Etme' gibi ilkelerden faydalandığı görülmektedir. Bununla beraber müellifin hadis yorumculuğunda öncelikli olarak dil merkezli bir yaklaşımın ağırlık kazandığını söylemek mümkündür. Görülen o ki İbn Âşûr'un bedî sanatlarla ağırlık veren Mağrib kültüründe yetişmiş olması onun hadisleri anlama ve yorumlamasında da etkili olmuştur.

10. İbn Âşûr, garib hadisleri kabul etme noktasında da kanaatimizce umûmu'l-belvâ ilkesine benzer bir yaklaşım sergilemekte ve birçok kişinin rivâyet etmesini gerektirecek olaylarla ilgili garib olarak nakledilen hadisle amel edilmeyeceğini

belirtmektedir. Ona göre şer'i esaslara veya nübüvvet ruhuna uygun olmayan gari hadislerle de aynı şekilde amel edilmez.

11. Müellif eserinde Muvattâ ve onun üzerine yazmış olduğu Keşfü'l-Muğattâ eserlerine sık sık atıflarda bulunmaktadır. Kanaatimizce onun hadislerle yaklaşımında bağlı olduğu Mâlikî mezhebinin ve özellikle de İmâm-ı Mâlik'in etkili olduğunu söylemek mümkündür.

12. İbn Âşûr eserinde akıcı ve güzel bir dil kullanmış, okuyucuyu sıkmayan kısa ve öz bilgiler vermeye çalışmıştır. Bu kısa hacimli eserinin Türkçeye kazandırılması kanaatimizce ilim dünyasına güzel bir katkı sunacaktır.

KAYNAKÇA

Abdurrezzâk b. Hemmâm, es-San'ânî. el-Musannef. 2 Cild. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1403.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel. el-Müsned. 50 Cild. Müessesetü'r-Risâle, 1420/1999.

Ahmed İzzeddin el-Beyânûnî. el-Fiten. Beyrut: 1986.

Aslan, Nasi. "Hanefilerin Umûmü'l-Belvâ ve Mâlikîlerin Amel-i Ehl-i Medine İlkesi Bağlamında Haber-i Vâhid'in Değeri Üzerine". Adana: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cild: 4. Sayı: 2, (2004), s. 19-32.

Aydın, Ahmet. "Bir Hadis Tenkid Kriteri Olarak Umûmü'l-Belvâ Kavramı". Kilis: 7 Aralık İlahiyat Fakültesi Dergisi, (2018), Cild: 5, Sayı: 9, s. 361-398.

Aydınlı, Abdullah. Hadis İstilahları Sözlüğü. İstanbul: Timaş Yayınları, 1987.

Aynî, Bedreddin. Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî. 36 Cild. 1427/2006.

Bakan, Tevhid. "Hz. Peygamber'in Abdullah b. Übeyy'in Cenâze Namazını Kılması". Erzurum: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (2013), sy. 39, s. 212-240.

Bedava, Abdullah. "İbn Âşûr'un Tefsirinde İstişâd Yöntemi", Bartın Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı:11, (2018), s. 311-331.

Boynukalın, Ertuğrul. "Makâsıdü's-Şerîa". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 27/423-424. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. El-Camiü's-Sahîh. 9 Cild. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

_____ 8 Cild. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslamiyye, trz.

_____ 9 Cild. Dâru Taku'n-Necât, 1422.

_____ 6 Cild. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1407/1987.

Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. el-Füsûl fi'l-Usûl. Kuveyt: Vezâretü'l-Evkâf ve's-Şüûni'l-İslamiyye, 1414/1994.

Cevâd Ali. el-Mufasssal fi Tarîhi'l-Arab Kable'l-İslam. Dâru's-Sâkî: 1422/2001.

Coşkun, Ahmed. “et-Tahrîr ve’t-Tenvîr”. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 39/430. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Çakan, İsmail Lütfi. Hadis Edebiyatı. İstanbul: İFAV Yayınları, 2003.

Çelebi, İlyas. “Fal”. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 12/133-139. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

_____. “Fal”. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 12/133-139. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

_____. “İyâfe”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 23/497. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

_____. “Uğursuzluk”. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 42/51. Ankara: TDV Yayınları, 2012.

Demirci, Sümeyye Onuk. “Fukahâ-i Seb’a ve Amel-i Ehl-i Medine’nin Delil Değeri”. Eskiye: Sosyal Bilimler Dergisi. Sayı: 39 (Eylül 2019), s. 347-365.

Demirel, Harun Reşit. “Bazı Fiten, Melâhim ve Siyasî Hadislerin Gaybî Haberler Açısından Değerlendirilmesi”. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cild: 3. Sayı: 3. (2000), s. 101-121.

Doğan, Halil İbrahim. Muhammed et-Tâhir b. Âşûr ve Hadis İlmindeki Yeri. Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Dönmez, İbrahim Kâfi. “Amel-i Ehl-i Medine”. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 3/21-25. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Durmuş, İsmail. “İstîşâd”. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 23/397. Ankara: TDV Yayınları, 2001.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş’âs. es-Sünen. 5 Cild. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Ebu’l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz. Tertîbü’l-Medârik ve Takrîbü’l-Mesâlik li-Ma’rifet-i A’lâmi Mezhebi Mâlik. Beyrut: el-Mektebetü’l-Hayat, 1967.

ed-Debûsî, Abdullah b. Ömer. Takvîmü’l-Edille fî Usulî’l-Fıkh. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2001.

el-Hasenî, İsmail. Nazariyyetü’l-Makâsid ‘İnde’l-İmâm Muhammed et-Tâhir b. Âşûr, yy. 1416/1995.

el-Karadavi, Yusuf. Sünneti Anlamada Yöntem. İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2004.

el-Mübârekpûrî, Safiyyürrahmân. er-Rahîkü’l-Mehtûm. Medine: 1415/1994.

Ertuğrul, Osman. “İbn Âşûr’un Gündeme Getirdiği Bir Kavram: Mübtekerâtü’l-Kur’ân”. Eskişehir: Osman Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Dergisi, (Aralık 2016), Cild: 2. Sayı: 17. s. 17-48.

Eser, Ercan. “İslam Hukukunda Kolaylık İlkesi Bağlamında Umûmu’l-Belvâ-İstihsân İlişkisi”. Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 10 (2016), s. 77-110.

Fîruzabâdî, Muhammed b. Yakub. Kamûsu'l-Muhît. 1 Cild. trz. yy.

Görmez, Mehmet. "Fıkhu'l-Hadîs", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 12/547-549. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

____ "Ulûmu'l-Hadîs". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 42/131. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Halebî, Nureddin Ali b. Burhaneddin. es-Sîretü'l-Halebiyye. 3 Cild. Beyrut: Dâru'l-Mâ'rife, 1400.

Hasanova, Samire. "Modernleşme Sürecinde Maslahat Tartışmaları Bakımından Makâsîd Konusu". Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmi Mecmuâsı, (2008), Sayı: 9, s. 353-366.

İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasan. Tarîh-u Dimeşk. 70 Cild. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1998.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. Cemherâtu Makâlât ve Resâil eş-Şeyhi'l-İmâm Muhammed et-Tâhir b. Âşûr, cem' ve thk. Muhammed et-Tâhir el-Mîsâvî. Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 1436/2015.

____ Keşfü'l-Muğattâ Mine'l-Meânî ve'l-Elfâzi'l-Vakia fi'l-Muvattâ. Kahire: Dâru's-Selâm, 1428/2007.

____ Mekasîdu's-Şeri'ati'l-İslamiyye, (İslam Hukuk Felsefesi: Gaye Problemi), çev. Mehmet Erdoğan-Vecdi Akyüz, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010.

____ en-Nazaru'l-Fesîh 'İnde Medâiki'l-Enzâr fi'l-Câmiî's-Sahîh. Kahire: Dâru's-Selâm, 1428/2007.

____ et-Tahrîr ve't-Tenvîr. 30 Cild. Beyrut: Dâru Sahnûn, 1420/2000.

İbn Battâl, Ebu'l-Hasan Ali b. Halef, Şerhu Sahîhi'l-Buhârî, Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003.

İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Şihâbuddin Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. Fethu'l-Bârî Şerh-u Sahîhi'l-Buhârî. 13 Cild. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer. Tefsîrû'l-Kur'ani'l-Azîm. 8 Cild. Riyâd: Dâru Tayyibe, 1420/1999.

İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd Ebû Abdullah el-Kazvînî. es-Sünen. 2 Cild. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. Lisânü'l-Arab, 15 Cild. Beyrut: Dâru Sâdır, trz.

İbn Receb, Ebu'l-Ferec Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed el-Hanbelî. Câmiu'l-Ulûm ve'l-Hikem. Beyrut: y.y. 1408.

İbn Seyyidünnâs, Ebu'l-Feth Fethuddin Muhammed b. Muhammed. Uyûnu'l-Eser fi Fünûni'l-Meğâzî ve's-Şemâil ve's-Siyer. 2 Cild. Beyrut: Müesseset-ü İzzeddin, 1406/1986.

İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Takiyuddîn Ahmed b. Abdülhalîm b. Mecdiddin. Sıhhatü Usûl-i Mezhebi Ehli'l-Medine. Kahire: Matbaatü'l-İmam, trz.

İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed. en-Nihâye fî Ğarîbî'l-Hadîs ve'l-Eser. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1963.

İbnü'l-l-Hûca, Muhammed el-Habîb. Muhammed et-Tahir İbn Âşûr ve Kitâbuhi Makâsıdu's-Şerîati'l-İslamiyye. 3 Cild. Katar: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslamiyye. 1425/2004.

Kanarya, Bayram. İhtilâflı Hadisler. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.

Kandemir, M. Yaşar. "el-Câmiü's-Sahîh". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 7/114-123. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Kandemir, M. Yaşar. "Kâdî İyâz". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 24/116-118. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Karâfî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İdris. el-Fürûk ve Envâru'l-Bürûk fî Envâi'l-Fürûk. 4 Cild. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye. 1418/1998.

Keleş, Ahmet. Hadislerin Kur'an'a Arzı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.

Koçyiğit, Talat. "Kasten Adam Öldürmenin Dindeki Hükümü". Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (1993), c. 34, s. 13-23.

İsmail Köksal, "Rüyaların Fikhî Boyutu", Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cild. 13, Sayı. 2, (2008), s. 35-54.

Köten, Akif. "Kâdî İyâz, Hayatı, Eserleri ve eş-Şifâ'sının Özellikleri". Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cild.7, Sayı: 7, (1998), s. 269-278.

Mâlik b. Enes. el-Muvattâ. 8 Cild. Müessesetü Zâyid b. Sultân, 1425/2004.

Maşalı, Mehmet Emin. "Yakın Dönem Tefsir Geleneğinde Makâsıd Merkezli Yaklaşım (Reşid Rıza ve İbn Âşûr Örneği)". Makâsıdî Tefsir Kur'an-ı Kerim'i Amaç ve Hikmet Eksenli Anlamak. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018, s. 261-278

Muhammed b. Razak b. Tarhûnî. et-Tefsir ve'l-Müfessirûn fî Ğarbi Afrika. Suud: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1426.

Müslim b. el-Haccâc Ebu'l-Hüseyin. Sahîh. 3 Cild. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Naim, Ahmed. Hadis Usulü ve Istılahları. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2010.

Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. es-Sünen. 8 Cild. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Nuaym b. Hammâd b. Muâviye. Kitâbü'l-Fiten. Kahire: Mektebetü't-Tevhîd, 1412.

Odabaşı, Mehmet. "Amel-ü Ehli'l-Medine Anlayışının İmam Mâlik'in Fıkıh Doktrinine Etkileri". İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2005.

Özbalıkçı, Mehmet Reşit. "Arap Dilinde İlk İstişâd". İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 7 (1989), s. 369-383.

Özel, Ahmet. "İbnü'l-Mevvâz". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 21/125-126. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

İbrahim Paçacı, “Rüyanın Delil Değeri ve İstihâre”, Dinî Araştırmalar, Cild. 19, Sayı. 48, (2016), s. 103-128.

Pekcan, Ali. “Makâsıd Teorisinin Temel Parametreleri”. İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, (2004), Sayı: 3, s. 113-142.

_____ “Muhammed et-Tâhir b. Âşûr”. İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sayı: 6 (2005), s. 449-460.

_____ “Makâsıd/Maslahat Eksenli Bibliyografya”. Bilinname: Düşünce Platformu, (2005/1), c. 3, sy. 7, s. 143-152.

Sancak, Yusuf. “Hadisin Arap Dili Temel Kaynakları İçinde İstişâd ve Edebî Yönü, Arap Dili ve Edebiyatına Katkıları”. Ekev Akademi Dergisi-Sosyal Bilimler, 9/24 (2005), s. 191-208.

Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr. Tedrîbü'r-Râvî fî Şerh-i Takrîbi'n-Nevevî. Medine: 1392/1972.

Şensoy, Sedat. “Ta'likât”. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 39/508-510. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Taberî, Muhammed b. Cerîr. Câmiü'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân. 24 Cild. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, (1420/2000).

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. es-Sünen. 5 Cild. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Uğur, Mücteba. Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü. Ankara: TDV Yayınları, 1992.

Yıldız, Fahreddin. “İlmî Bir Disiplin Olarak Fıkhu'l-Hadis”. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.

Yılmaz, Kerim. “Uğursuzluğun Psiko-Sosyal Sebepleri ve Kur'an'da Uğursuzluk Olgusu”. Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. Cild: 8. Sayı: 16. (2019), s. 269-294.

Zebîdî, Muhammed b. Muhammed. Tâcü'l-Arûs Min Cevâhiri'l-Kâmûs. trz. yy.

Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. Siyer-ü Â'lami'n-Nübelâ. 23 Cild. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1413/1993.

Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer. Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer. el-Keşşâf. 4 Cild. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, trz.

ARAŞTIRMA MAKALESİ

KORUNMAYA MUHTAÇ ÇOCUKLARIN PSİKO-SOSYAL SORUNLARINA
DİN EĞİTİMİ ÇÖZÜMÜ*

Leyla KOZAN*

Öz

Dinimiz çocuğun bakım ve eğitim görevini önce anne babaya verir, ancak anne babanın olmadıkları veya görevlerini yapamadıkları durumlarda bu görev devletin sorumluluğundadır. Devletin sorumluluğunda olan bu çocuklara korunmaya muhtaç çocuklar denmektedir. Bu çocuklar içinde bulundukları ortam ve yaşam şartlarına bağlı olarak bazı sorunlarla karşı karşıya kalmaktadırlar. Çalışmamız bu çocuklara inanç, ibadet ve ahlak boyutuyla verilecek sistemli ve devamlı bir din eğitiminin hem onların sorunlarının çözümünde önemli bir rol alacağını hem de onlarda sağlıklı, bilinçli, sorumluluk sahibi bir kişilik oluşturacağını ortaya koymayı amaçlıyor. Çalışmamızda öncelikle korunmaya muhtaç çocukların psiko-sosyal sorunları, nedenlerine bağlı olarak ele alındı. Daha sonra inancın ve ibadetlerin psiko-sosyal işlevleri ele alınarak din eğitimi kapsamında verilecek iman ve ibadet eğitiminin korunmaya muhtaç çocuklar üzerindeki olumlu tesirleri ortaya kondu. Çalışmamızda literatür tarama yöntemi kullanıldı. Korunmaya muhtaç çocuklar üzerinde yapılmış anket ve araştırma sonuçlarından istifade edildi. Mevcut teorik bilgilerle de desteklenmeye çalışıldı. Sonuç olarak din eğitiminin korunmaya muhtaç çocukların yaşadıkları olumsuz durumların etkisinden kurtulup hayata bağlanmalarını, pozitif bakış açısı kazanmalarını, sosyalleşmelerini, olumlu davranış göstermelerini, olumsuz davranışlardan uzak durmalarını sağlayacak önemli bir unsur olabileceğine ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Korunmaya Muhtaç Çocuk, Sorun, Din Eğitimi, İman Eğitimi, İbadet Eğitimi.

RELIGIOUS EDUCATION SOLUTION TO THE PSYCHO-SOCIAL
PROBLEMS OF CHILDREN IN NEED OF PROTECTION

Abstract

Our religion gives the responsibility of childcare service and education of the child to the parents first, but in the absence of the parents or when incapable to fulfill their duties, this duty is the responsibility of the state. These children, who are under the responsibility of the state, are called children in need of protection. These children confront some problems depending on their environment and living conditions. Our study aims to reveal that a systematic and continuous religious education given to these

* Bu makale 2012 yılında tamamlanan “Korunmaya Muhtaç Çocukların Din Eğitimi” başlıklı Yüksek Lisans Tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

* Doktora Öğrencisi, Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Bilim Dalı e-posta: leylakozan84@gmail.com

children in terms of faith, worship and morality will both play an important role in solving their problems and create a healthy, conscious and responsible personality in them. In our study, first of all, psycho-social problems of children in need of protection were discussed depending on their causes. Afterwards, the psycho-social functions of belief and worship were discussed and the positive effects of faith and worship education to be given within the scope of religious education on children in need of protection were revealed. In our study, literature review method was used. The results of the survey and research about children in need of protection were used. It was also tried to be supported by existing theoretical knowledge. As a result, it has been deducted that religious education can be an important issue that will enable children in need of protection to dismiss the negative situations they experience and connect to life, gain a positive perspective, socialize, show positive behavior and stay away from negative behaviors

Keywords: The children in need of protection, problem, religious education, faith education, worship education.

GİRİŞ

Toplumun herhangi bir kesiminde ortaya çıkan bir problem veya eksiklik tüm insanlığı tehdit eder hale gelebilir. Bu nedenledir ki Peygamberimiz Müslümanları bir vücudun azalarına benzetmiştir.¹ Vücudun bir azasında oluşan rahatsızlık nasıl diğer azalarda da rahatsızlık oluşturabiliyorsa Müslümanların herhangi birinin problemi diğer Müslümanları da etkilemektedir. Bu açıdan baktığımızda toplumun maddi ve manevi desteğe en çok ihtiyaç duyan kesimini oluşturan korunmaya muhtaç çocuklara ait mevzular toplumun tüm kesimlerini yakından ilgilendirmektedir. Bu, Müslümanlığın getirdiği mesuliyet duygusunun gereği olduğu gibi toplumun huzur ve mutluluğunun da bir gereğidir. Ülkemizde yaşayan korunmaya muhtaç çocuklar yaşadıkları problemler nedeniyle, aykırı davranışlar göstermekte, evden veya yurttan kaçmakta, sokaklarda yaşamakta ve madde bağımlısı ve suça bulaşan çeteler oluşturmaktadır.² Bu çocukların kendilerine ve çevrelerine verebilecekleri zararları önleyebilmek için onlara din eğitimi verilmesinin önemli olduğunu düşünmekteyiz. Din eğitimi çocuğa mutlu, huzurlu, faydalı, anlamlı ve doğru bir yaşam sürdürebilmesi için bir yol haritası sunar. Korunmaya muhtaç çocuklar sahip oldukları problemlerin içerisinde kaybolmamak için bu haritaya ihtiyaç duymaktadırlar. Bu çocuklara verilecek din eğitimi desteğinin onların maddi ve manevi varlıklarını koruyup geliştirmelerini sağlayacağı düşüncesindeyiz.

¹ Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail Buhari, Sahih-i Buhari, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981, Salat, 88.

² Behzet Aslan, Kurum Bakımında Bulunan Korunmaya Muhtaç Çocukların Davranış Sorunları, (Adana ilinde Bir Araştırma), (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Hacettepe Üniversitesi, Ankara, 1997, s.64. Sibel Yılmaz, Sokak Çocukları, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Hacettepe Üniversitesi, Ankara, 1998, s.100-101., Haluk Yavuzer, Çocuk Ve Suç, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2006, s.227-228. Hakkı Kalaycı, Yetiştirme Yurtlarındaki Çocuklarda Sosyal Dışlanma Riski (Tokat ve Turhal Örneği), (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Sakarya Üniversitesi, Sakarya, 2007, s.391-405.

1.Korunmaya Muhtaç Çocuk

2828 Sayılı Sosyal Hizmetler ve Çocuk Esirgeme Kurumu Kanununda korunmaya muhtaç çocuk; “Beden, ruh ve ahlak gelişimleri veya şahsi güvenlikleri tehlikede olup; ana veya babasız, ana ve babasız, ana veya babası veya her ikisi de belli olmayan, ana ve babası veya her ikisi tarafından terk edilen, ana veya babası tarafından ihmal edilip; fuhuş, dilencilik, alkollü içkileri veya uyuşturucu maddeleri kullanma gibi her türlü sosyal tehlikelere ve kötü alışkanlıklara karşı savunmasız bırakılan ve başıboşluğa sürüklenen çocuk”³ olarak tanımlanmaktadır.

2. Korunmaya Muhtaç Çocukların Psiko-Sosyal Sorunları

Çocukluğun ilk dönemlerinde geçirilen sarsıntılar kalıcı nitelik taşırlar ve etkilerini hayat boyu sürdürürler.⁴ Korunmaya muhtaç çocukların hayatlarında kalıcı tesir oluşturabilecek anne-baba yoksunluğu, ölüm, ayrılık, terkedilme, aile içi şiddet, anne babanın ihmal veya istismarı gibi durumlar mevcuttur. Bu çocukların bir kısmı aile üyelerinden veya akrabalarından birinin yanında, bir kısmı yetiştirme yurtlarında, bir kısmı ise sokaklarda yaşamaktadırlar. Yaşam şartlarına bağlı olarak hepsi, benzer veya farklı birtakım sorunlara sahiptirler. Bu sorunları sebeplerine bağlı olarak ayrı ayrı ele alalım.

2.1. Aile Kaynaklı Sorunlar

Covey ve Merrill, insanlarda dört temel gereksinim olduğunu ifade eder: Bunlar: -yiyecek, giyecek, barınma, ekonomik güç ve sağlık gibi bedensel gereksinimler -diğer insanlara olan ihtiyaç, sevmek, sevilme, ait olma gibi sosyal gereksinimler -öğrenme, bilme, zihinsel gelişme ve anlamadan oluşan bilişsel gereksinimler -öldükten sonra iyi anılma, bir katkıda bulunmuş olma, evrende anlamlı bir yer edinme duygusundan oluşacak olan bir isim bırakma gereksinimidir.

Aile kurumu, bu ihtiyaçların büyük bir bölümünü düzenli bir şekilde ve uzun bir süre karşılamaktadır. Bu gereksinimlerin hepsinin dengeli bir biçimde kişinin yaşamında karşılanması, onun yaşam kalitesini belirli bir düzeye getirmektedir. Böylece kişi yeme, içme, barınma gibi ihtiyaçlarını gidermiş; seven ve sevilen, öğrenmeye ve gelişime açık ve evrende anlamlı bir yeri olduğunu kavrayan bir yetişkin olmaktadır. Bu özellik ve düşüncelere sahip olan kişi, hayata ve ilişkilerine daha çok sarılmakta ve bunları kaybetmemek için daha çok çaba sarf etmektedir. Aile, üyelerinin ihtiyaçlarını karşıladığı oranda onların yaşamdan zevk almalarını ve zorluklara karşı dirençli olmalarını sağlamaktadır.⁵

Anne-babanın varlığı çocuğun kişilik ve karakter gelişimini önemli şekilde etkilemekle beraber yeterli değildir. Çocuğun sağlıklı bir kişilik kazanması, çevresine uyum sağlaması ve eğitiminde başarılı olmasında, anne babanın varlığı kadar aralarındaki

³ Resmi Gazete, 2828 sayılı Sosyal Hizmetler ve Çocuk Esirgeme Kurumu Kanunu, Sayı: 18059-27.05.1983.

⁴ Engin Geçtan, Psikodinamik Psikiyatri ve Normaldışı Davranışlar,13.bs.,Remzi Kitabevi, İstanbul 1997, s.15

⁵ Doğan Cüceloğlu, İçimizdeki Biz, Sistem Yay., İstanbul, 1996, s. 82.

ilişkinin niteliği de etkili olmaktadır. Aile içindeki kişilerin birbirleriyle olan diyalogları ve davranışları, çocuğu fiziksel ve ruhsal açıdan etkilemektedir. Çocuğun yaşamında özellikle anne baba arasındaki sevgi ve saygıya dayalı bir ilişkinin varlığı çocukta psikolojik ve sosyal olarak olumlu sonuçlar doğurmaktadır. Bu ilişki ve iletişimi ortadan kaldıracak veya engelleyecek boşanma, ölüm veya ayrı yaşama gibi olumsuz durumlar, çocuğun duygusal dünyasına zarar vermektedir. Nitekim büyüme aşamasında başarılı olan çocuklar, iyi aile ilişkileri içinde uzun süre yaşamış bireylerdir. Aile içinde anne baba ve çocukların birbirlerine karşı tutumlarıyla şekillenen başarılı ilişkiler, çocuk için mutlu ve güvenli bir ortam hazırlayarak yapıcı bir kişiliğin temelini atmaktadır. Bunun aksine, uyum bozukluğu ve anlama sorunu yaşayan çocuklar, genellikle başarısız anne baba ve çocuk ilişkisinin ürünüdürler. Anne-babanın yakın sevgi ve ilgisinden uzak olarak yetişen çocuk, büyük sevgi açlığı yaşamaktadır. Bu açlık da birtakım davranış ve tutum bozukluklarına neden olmaktadır.

Aile ortamı çocuğa sevginin, şefkatin, destek ve ilginin verildiği ve hatta saygının duyulduğu bir ortamdır. Saygı duyulma, çocukluk ve ergenlik döneminde psikolojik gelişime büyük etki gösterir. Çocukluk çağında “onay görme”, “saygı duyulma” önemlidir. Çünkü dışarıdan verilen bu mesajlar çocuğun kendi içinde de bir psikolojik gelişime neden olmaktadır. Böylelikle onaylanmış, saygı duyulmuş çocuk yüksek “benlik saygısı” göstermekte, kendine güven duymakta ve dolayısıyla otonomi (aileden bağımsızlaşıp, kendi başına kalma kapasitesi bağlamında) kazanmaktadır. Onaylanmamış, saygı duyulmamış bir gelişim gösteren çocuklar ise teorik olarak düşük benlik saygısı gösterecektir. Bu çocuklar güvensiz bir şekilde yaşama bağlılık gösterecek, sosyal çevre ile ilişkilerinde kaygılı bir ruh hali taşıyacaklardır. Aynı zamanda “baş etme becerileri” düşük olacağından depresyona ve anksiyeteye yatkınlıkları da yüksek olacaktır.⁶ Sağlıklı bir aile ortamından mahrum olan korunmaya muhtaç çocukların çoğunda depresif davranışlar.⁷ ve düşük benlik saygısı⁸ tespit edilmiştir.

Korunmaya muhtaç çocukların sahip oldukları aile yapısı ve şartlarına göre sorunları çeşitlenmektedir. Ailede yaşananlara bağlı olarak ortaya çıkan bu sorunları anne baba yoksunluğu ve ayrılma başlıkları altında inceleyelim.

2.1.1. Anne Baba Yoksunluğu

⁶ Fevzi Cebe, Sosyal Hizmetler ve Çocuk Esirgeme Kurumu Yetiştirme Yurtlarında Barınan Çocukların “Benlik Saygısı”, “Depresyon”, “Kaygı” Skorlarının Ailesi Yanında Kalan Çocuklarla Karşılaştırılması, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2005, s. 13-14.

⁷ Yaşar Barut, Parçalanmış Ailelerden Gelen 15-18 Yaş Grubu Yetiştirme Yurdu Çocuklarıyla Normal Aile Çocuklarında Görülen Anksiyete ve Depresyon Sıklığının İncelenmesi Basılmamış Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Ankara 1992, s.73-75

⁸ Gülseren Washington, 10-12 Yaş Grubu Korunmaya Muhtaç Yuva Çocuklarında Denetim Odağı Algısı ve Kendine Saygı Duygusu, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1989, s.31; Kutlu, Mustafa, “Yetiştirme Yurdunda ve Ailesi Yanında Kalan Öğrencilerin Özsaygı Düzeylerini Etkileyen Bazı Değişkenler”, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya 1992, s.19, 38, 39, 55-76. ; Tunç, Erhan, “Yetiştirme Yurdunda Kalan Ergenlerle Ailesiyle Birlikte Kalan Ergenlerin Benlik Algıları Bakımından Karşılaştırılması”, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Erzurum 2000, s. 81-92; Cebe, Fevzi, a.g.e., s.165.

Anne babasız ortamda büyümek çocukta önemli bir psikolojik unsur olan emniyet hissinin kazanılmasında engelleyici bir etkidir. Bu emniyet hissini yaşayamayan çocuklarda birtakım ruhsal sorunlar ortaya çıkabilir.⁹Bu sorunların başında kaygı bozukluğu gelmektedir. Çocukların yoksunluk ve kayıpları anlamaları zor olduğu için, alıştığı günlük işler, konfor alanı ve herhangi bir şeyini yitirmesi halinde kaygı duygusu ortaya çıkabilir.¹⁰ Korunmaya muhtaç çocukların genel olarak kaygı düzeylerinin yüksek olduğu tespit edilmiştir.¹¹ Kaygı, iç ve dış dünyadan kaynaklanan bir tehlike olasılığı ya da tehlikeli olarak algılanan herhangi bir durum karşısında yaşanan bir duygudur.¹² Küçük çocuklardaki kaygı yaratan durumlar ileri yaşlardaki ruhsal tepkilerin temelini oluştururlar. Çocuğun bebeklik döneminde temel ihtiyaçlarının karşılanmaması, bütün gereksinimleri annesi tarafından karşılanan çocuğun anneden ayrılma durumunda kalması, çocukta güvensizlik ve kaygı oluşturabilir. Birden ortaya çıkan çevre değişiklikleri de küçük çocukları endişelendiren en önemli sebeplerdendir.

Kaygı, çocuğun günlük hayatını ve geleceğe dair düşüncelerini oldukça etkilemektedir. Normal sınırların dışına çıkan sürekli kaygı ise çocukta ruhsal hastalıklara bile sebebiyet verebilir.¹³ Yüksek kaygılı kişiler düşük kaygılılara göre öğrenme faaliyetini daha zor ve uzun sürede gerçekleştirebilmektedirler.¹⁴

Karakterin şekillendiği ilk beş yıl içinde anneden ayrı kalmanın çocukta suçlu kişilik yapısının oluşumunda büyük bir oranda etkili olduğu ileri sürülmüştür. Bu alanda yapılmış bir araştırmada mala ilişkin suçlulardan oluşan deneklerin % 40'ının ilk beş yıl içinde annelerinden ayrı kaldıkları saptanmıştır.¹⁵ Türkiye'de hükümlü gençler üzerinde yapılmış başka bir araştırmada ise suçlu deneklerin % 47'sinin çeşitli nedenlerle anne ve babalarından ayrı kaldıkları görülmüştür. Yuvalarda yapılan başka bir çalışmada da, anneden yoksun büyüyen çocukların, iyi beslenme ve iyi bakım koşullarına rağmen yeterli bedensel ve psikolojik gelişimden yoksun olduğu belirtilmiştir. Bu çocukların az ağladıkları, uyarılara geç tepki verdiği, kafalarını salladıkları, bazı çocukların kafalarını bir yere vurduğu gözlenmiştir.¹⁶

Baba yoksunluğunun çocuk üzerindeki etkisini inceleyen araştırmacılar baba yoksunluğu olan çocukların ödipal dönemde cinsel çatışmaların içerisine girebileceklerini, süper ego gelişiminin veya onun içselleştirilmiş bir hali olan vicdan gelişiminin olumsuz yönde etkilenebileceği hususuna dikkat çekmişlerdir.¹⁷

⁹ Tefik Özcan, "Dini vecheden psychiatre" Tıp Dünyası, İstanbul 1969, cilt 42, sayı 4, s.201.

¹⁰ İsmail Çifter, Psikiyatri I, Gata Eğitim Yayınları, Ankara 1985, s.313-315.

¹¹ Halil Punar, "16-18 Yaş Grubu Korunmaya Muhtaç Çocukların Uyum ve Kaygı Düzeyleri", (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1988, s.4,50-52

¹² Erdal Işık, Nevrozlar, Kent Matbaası, Ankara 1996, s.31-45.

¹³ George Morgan, İşte ve Yaşamda Stresi Yenmenin Yolları, (çev. Şebnem Çağla), Ruhbilim Yayınları, İstanbul 1993, s.77.

¹⁴ Öget Öktem Tanör, Anksiyetenin Öğrenme ve Hafızaya Etkisi, Psikoloji Dergisi, 16. Cilt, s. 31-35. İstanbul 1982.

¹⁵ Bowlby, J. , "Child Care and The Growth of Love", 1953, Penguin Boks.

¹⁶ Halil Punar, a.g.t., s. 4.

¹⁷ Yaşar Barut, a.g.t., s.22,

2.1.2. Ayrılma

Ebeveynlerden birinin veya ikisinin de boşanma, iş, hastalık veya başka bir nedenden çocuktan uzun süre ayrılması korunmaya muhtaç çocukların yaşadıkları olumsuz durumlardan biridir. Aile içi özellikle boşanmadan kaynaklanan parçalanmalar sonrası çocukların verdikleri tepkilerin 5 aşamadan geçtiği görülür: Çocukların ayrılığı inkâr etmeleri, Ailenin ayrılmasına sebep olan nedenlere kızmaları, Anne ve babayı birleştirme çabaları, Depresyon ve çöküntü, Ayrılığı kabullenme.¹⁸

Yapılan araştırmalar boşanma yoluyla parçalanmış ailelerin çocuklarında ruhsal uyumsuzluk oranının yüksek olduğunu ortaya koymaktadır. Bu çocukların yaklaşık üçte birinin önemli ruhsal uyumsuzluk geliştirdiği saptanmıştır. Ruhsal çökkünlük, okul başarısızlığı, çeşitli davranış bozuklukları en sık görülen uyumsuzluklardır.¹⁹

Okul çağı çocuğunda aile içi parçalanma, sosyal ve akademik anlamda risk faktörü oluşturur. Çoğunlukla bu duruma depresyon, geri çekme, genel bir üzüntü, uzaklaşma, korkular, öfke, okul performansında düşme, aile ile anlaşmazlıklar şeklinde tepki verirler²⁰

İlköğretim dönemindeki çocuklarda anne ve baba ile aynı anda birlikte olamadığı için kızgınlık, üzüntü, anne babayı suçlama, söz dinlememe, içe kapanma, derslerde başarısızlık ve arkadaşlarını kıskanma şeklinde tepkiler görülebilir.²¹ Bu yaşta çocuklar daha küçük çocuklar gibi boşanmadan dolayı kendilerini suçlayabilirler. İhmal edileceklerini ve fiziksel ihtiyaçlarının karşılanmayacağını düşünürler. İçe kapanabilir, ağlayabilir, öfkelenebilir, saldırganlaşabilir ya da aşırı uysallaşabilirler. Burun karıştırma, saç bükme, kekeleme, tırnak yeme gibi problemler görülebilir

Ergenlik döneminde genç terk edilmişlik duyguları ile evden uzaklaşabilir, kayıp ve öfke duyguları yaşayabilir, okulda derslere odaklanmakta güçlük çekebilir, yorgunluk, bitkinlik yaşayabilir. Ailede güven duygularını telafi edemezlerse depresyona girebilirler.

22

Yuvalarda kalan okul çağı dönemindeki çocuklarda ise genel ilgisizlik, sosyal ilişkilerde güçlük, öğrenmeye ilgisizlik, düşük akademik performans, sözel ve yazılı ifadelerde eksiklik görülür. Ayrıca saldırganlık, çalma, okuldan kaçma gibi davranış problemleri de görülebilir.²³

Aile içi parçalanma sonrası babanın yanında kalan kız çocuklar ya da annenin yanında kalan erkek çocuklar özdeşleşebilecekleri bir model bulamazlar. Bu durum da

¹⁸ Özgüven, İbrahim Ethem, Ailede İletişim ve Yaşam, Pdrem Yayınları, Ankara 2001, s.314.

¹⁹ Yörükoğlu, YÖRÜKOĞLU, Atalay, Çocuk Ruh Sağlığı, 3.basım, T.İş Bankası Yay., Ankara, 1980. s.92.

²⁰ Yörükoğlu, Atalay, Çocuk Ruh Sağlığı; Çocuk Yetiştirme Sanatı ve Kişilik Gelişimi, İstanbul 2000, Özgür Yayınları, 3. Basım, Mayıs; Robert Hughes, The Effects of Divorce on Children, İnternet İn-Service on children and Divorce., 1996. [http:// www. Hec.ohio.state.edufamlife/divorce/index.htm](http://www.Hec.ohio.state.edufamlife/divorce/index.htm).

²¹ Özgüven, İbrahim Ethem, a.g.e., s.319.

²² Darlene, Weyburne, Ben Simdi Ne Olacağım?, (Çev: Kosar, H.), İstanbul 2000, Kuraldışı Yayıncılık, s.117-124.

²³ Çağdaş, a. g. e. , s. 28

çocuğun kendi cinsel kimliğine uygun davranışlar geliştirmelerini engeller.²⁴

Boşanmış ailelerin çocukları üzerinde yapılan araştırmalarda alkol ve hap kullanımı, okuldan kaçma gibi davranışların bu çocuklarda diğer çocuklara oranla daha fazla olduğu gözlenmiştir. Aynı zamanda bu çocuklarda daha yüksek düzeyde depresyon tespit edilmiş ve kız çocukların erkek çocuklara göre daha fazla sosyal desteğe ihtiyaç duyduğu bulunmuştur.²⁵ Ergen suçluluğunda bazı kişisel ve ailesel özelliklerin incelediği bir araştırmada çalışmaya katılan ergenlerin çoğunun parçalanmış ailelerden gelmiş olmaları dikkat çekmiştir. Bu durumu ölüm ya da boşanma sebebiyle parçalanmış aile deneyimi, çocukların toplumsallaşma sürecini kesintiye uğrattır ve ergenlerin daha fazla suça karışmasına neden olabilir şeklinde yorumlamışlardır.²⁶

Konya'da yetiştirme yurdunda kalan çocuklar üzerinde yapılan bir araştırma, küçük yaşlarda terk edilen ya da ailesi tarafından yurtlara verilen çocuklarda saldırganlık eğiliminin fazla olduğunu ortaya koymaktadır. Ailesi hayatta olmasına karşın, aile ortamından uzak ve sevgi ortamından yoksun yaşamın, gençlerin saldırganlık düzeylerini arttırıcı önemli bir etken olduğu ortaya çıkmaktadır. Araştırmada, çocukların yaşları büyüdükçe öfke ve saldırganlıklarının arttığı ifade edilirken sosyo-ekonomik imkânlardan ve ebeveynlerden yoksun olan çocuğun, kendini kabul ettirmek amacıyla çevreye karşı tepkili davranışlarında artma gözlemlendiği ve zaman zaman toplumu suçladıkları bildirilmiştir.²⁷

2.2. Kurum Bakımından Kaynaklanan Sorunlar

Korunmaya muhtaç çocuklarımızın büyük çoğunluğu sosyal hizmet kuruluşlarında yaşamlarını sürdürmektedirler. Sahipsiz kalmış sokakta yaşama ihtimali olan veya ailesi tarafından istismar edilen çocuklar açısından bu kuruluşlar emniyette olacakları bir sığınaktır. Ancak bu çocuklar gerek yurda gelmeden önce yaşadıkları olaylardan gerekse yurt şartlarında sıcak bir aile ortamından uzak büyümelerinden kaynaklanan bir takım problemlere sahiptirler.

Yetiştirme yurtlarında yaşayan çocuklar, otorite figürünün yurt personelinin olması, uygun sosyal rol modellerin bulunmaması, özdeşleşmeler yapılamaması, iletişim ve problem çözme örneklerinin olmaması, sevginin yeterince gösterilmemesi, duygusal paylaşımlarının sınırlı olması ve bireyselliklerine önem verilmemesi gibi nedenlerle engellenme yaşayabileceklerdir. Bu yaşam tarzından dolayı çocukların öfke düzeylerinin yüksek olması, öfkelerini uygun ifade edememeleri ve çatışma çözmede kullandıkları yöntemin saldırganlık olması karşılaşılabilecek bir durumdur. Çünkü çatışma çözme ve

²⁴ Nazlı, a. g. e., s. 35.

²⁵ Frost, A. ve Pakiz, B. (1990), "The Effects of Marital Disruption on Adolescent: Time as Dynamic", American Journal of Orthopsychiatry, 60(4), 544-555.

²⁶ Gülümser, Akduman, Barış ve Cantürk, Gürol, "Ergen Suçluluğunda Bazı Kişisel Ve Ailesel Özelliklerin İncelenmesi" Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesi Adli Tıp Ana Bilim Dalı Çocuk İstismarı Araştırma Birimi 2007, Türk Pediatri Arşivi, 42 (4), 156-161.

²⁷ Durmuşoğlu, Neslihan, Kesen, N.Feyzal, Deniz, M.Engin, Ergenlerde saldırganlık ve Öfke Düzeyleri Arasındaki İlişki: Yetiştirme Yurtları Üzerinde Bir Araştırma, Se Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, c.17, Konya, 2007. s.353-364,

öfke ifade biçimi de bireylerin etkileşimde bulundukları kişilerden öğrenilmekte ve çevreye göre farklılık göstermektedir. Bu nedenle çocuğa anne-babası tarafından sevgi verilmesi; tüm duygusal, sosyal ve fizyolojik ihtiyaçlarının karşılanması, özellikle öfke ifade biçimini ve çatışma çözme davranışını aileden öğrenmesi önemlidir.²⁸

Aile ortamında ve yuva/yurt ortamında büyüyen çocukları karşılaştıran Ekşi, aile ortamında büyüyen çocukların dengeli bir şekilde büyümekte olduklarını, böylelikle onların ergenlik dönemlerinde başkalarıyla rahat ve kendilerine güvenerek ilişki kurduklarını, kendilerine ait değerleri bulmada, kendi rollerini kazanmada daha başarılı olduklarını belirtmiştir.²⁹

Yetiştirme yurtlarında kalan çocukların kendilerini kabul düzeyleri ve özsaygı düzeyleri, aileleri yanında kalan çocuklara göre daha düşüktür. Yine bu çocukların psikolojik gelişim ve uyum yönünden problemleri, aileleri yanında kalan çocuklardan daha çoktur. Yetiştirme yurtlarındaki çocukların birçok korku ve endişeleri vardır. Bunların başında gelecek endişesi gelmektedir.³⁰

İnsanın kendini yalnız ve terk edilmiş hissetmesi, çok ağır bir psikoloji yaratarak var olan tüm yeteneklerin azalmasına veya silinmesine neden olabilir. İnsanın yalnızlığa terk edilişi, hem duygusal hem de düşünsel yetenek kaybı ile sonuçlanır.³¹ Bu alanda yapılan bir çalışmada yetiştirme yurdunda kalan çocukların aileleriyle yaşayan çocuklardan bedensel ve ruhsal gelişim açısından geri kaldıkları tespit edilmiştir.³² İstanbul ilindeki bir çocuk yuvasında kalan çocukların zekâ seviyeleri ile aileleri yanında kalan çocukların zekâ seviyeleri karşılaştırılmış ve ailesinin yanında kalan çocukların zekâ seviyelerinin yuvada kalan çocuklardan önemli bir farkla yüksek çıktığı görülmüştür.³³

Yetiştirme yurdunda kalan çocukların kendini gerçekleştirme düzeyleri, duygusal kararlılık düzeyleri aile yanında kalan çocuklardan daha düşük, nevrotik eğilim düzeyleri ise daha yüksektir. Bu durum yurt çocuklarının nevrotik özellikler taşıdığını gösterir niteliktedir. Yurtta kalan çocukların kişisel uyum düzeyleri, aile ilişkileri düzeyi, sosyal ilişki düzeyleri ve sosyal uyum düzeyleri ailelerinin yanında kalan çocuklardan düşük çıkmıştır. Bu durum kurum bakımındaki çocukların sosyal çevre ilişkilerinin daha

²⁸ Yıldırım, Emine, Yetiştirme Yurtlarında ve Ailelerinin Yanında Kalan İlköğretim 2. Kademe Öğrencilerinin Çatışma Çözme Davranışı İle Öfke Stillerinin İncelenmesi, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Ana Bilim Dalı, İstanbul, 2006, s.8-9.

²⁹ Aysel Ekşi, Çocuk, Genç, Ana Babalar, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1990.

³⁰ Orhan Demir, *Yetiştirme Yurdu Gençliği ve Din Eğitimi*, Düşünce Kitabevi, İstanbul, 2004, s.155.

³¹ Alan Swingewood, , *Sosyolojik Düşüncenin Tarihi*, (Çeviren: Osman Akınay), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998, s.36.

³² Atalay Yörükoğlu, ve Ark. "Yuva -Çocuklarında Ruh ve Beden Gelişmesi ve Özellikleri." *Çocuk Sağlığı ve Hastalıkları Dergisi*, (II: 2-3) 1968, s. 70-78; Bıyıklı, Latife . *Korunmaya Muhtaç Çocukların Gelişimi ve Uyumunu*. Basılmamış Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi. Ankara 1998, 14.

³³ Merve Fidan, a.g.t.

olumsuz ve uyumsuz olduğunu gösterir niteliktedir.³⁴

Jersild, bir araştırmasından elde ettiği bulgulara dayanarak hayatlarının ilk 5-10 yılını yuvalarda geçiren çocukların bazı ortak özelliklerini sıralamıştır. Bunlar; merak ve ilgide azalma, umarsızlık, çevreye karşı ilgisizlik, duygusal küntlük, motivasyonda azalma, öğrenemeye karşı ilgisizlik, saldırganlık, uyumsuzluk, kişiler arası ilişkilerde güvensizlik ve çalma gibi özelliklerdir.³⁵ Benzer bir çalışmayı Türkiye’de Kut ve Özaltın yapmıştır. Kurum bakımında kalan çocuklarda; altını ıslatma, durgunluk, aşırı hareketsizlik, başkalarına veya kendine zarar verebilecek yalanlar söyleme, çekingenlik, somurtkanlık, çalma gibi özelliklerin fazlaca bulunduğunu belirtmişlerdir. Ayrıca kurum bakımında kalan kızların daha fazla parmak emdikleri, başlarını duvara vurdukları, aşırı kıskançlık gösterdikleri, huysuz ve saldırgan oldukları, dikkatlerinin dağınık olduğu, gündüz altlarını ıslattıkları; erkek çocukların ise kurumdan kaçma ve huysuzluk davranışları bulgular arasındadır.³⁶

2.3. Sokak Çocuklarının Sorunları

1983 yılında çıkan 2828 sayılı Sosyal Hizmetler ve Çocuk Esirgeme Kurumu Kanununun 3. maddesinde sokak çocukları korunmaya muhtaç çocuklar kapsamında ele alınmaktadır.³⁷ UNİCEF’in 1980 yılında yaptığı tanıma göre ise; “Sokak çocukları, gerçek evleri, ailelerinin yanı olmaktan çok sokak olan, sorumlu yetişkinlerden herhangi bir koruma, denetleme ve yönlendirme almayan çocuklardır.” Sokak çocukları korunmaya muhtaç çocuklar içerisinde durumu en vahim olan kesimi oluşturmaktadır. Diğer korunmaya muhtaç çocukların bakımı yeterli veya yetersiz bir nebze de olsa kurum veya kişiler tarafından karşılanıyor, kısmen de olsa denetim altında yetiştiriliyorlar. Sokak çocukları ise tamamen denetimsiz ve her türlü ihtiyaçlarının temininden mahrum olarak büyümektedirler.

Sokak çocuklarının temel problemlerini aile içi şiddet, parçalanmış aile, kalabalık aile, sosyal ve ekonomik sorunlar, cinsel istismar, aile tarafından zorla çalıştırılma, sevgi ve ilgi yetersizliği, sorunlu ebeveyn, göç, eğitimsizlik, macera düşkünlüğü şeklinde sıralayabiliriz.³⁸

Sokakta yaşayan çocuk, çeteler halinde yaşayan çocukların arasına karışmak zorunda kalmaktadır. Çünkü çocuğun sokakta tek başına yaşaması mümkün değildir. Ancak çetelere katılmakla birlikte suça da bulaşmak zorunda kalmaktadır. Bunu da yine

³⁴ Tekin Balcı, “Yetiştirme Yurdu ile Ailesi Yanında Kalan Öğrencilerin Kişisel ve Sosyal Uyum Düzeylerinin Okul Başarılarına Etkisi”, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 1999, s.50-55.

³⁵ Arthur Jersild, Çocuk Psikolojisi, (Çeviren Gülseren Günce), A.Ü. Eğitim Fakültesi Yayınları No:79. Ankara 1979.

³⁶ Sema Kut, "Türkiye’de Korunmaya Muhtaç Çocuklar, 1990’larda Çocuk Politikaları Kongresi, 1990, s.135-147.

³⁷ Resmi Gazete, SHÇEK Kanunu, Kanun no:2828, Sayı: 18059, 27.05.1983

³⁸ Serdar Orhan, “Sokak Çocuklarının Sosyal Rehabilitasyonu”, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya, 2003, s.29-47.

çetelerde edineceği kötü alışkanlıklar takip eder.³⁹ Araştırma sonuçlarında sokak çocuklarının sigara kullanma oranı % 100 çıkmıştır. Madde kullanımı % 91'dir.⁴⁰ Madde bağımlılığı zihinsel işlevlerde yetersizlik, günlük hayatta karşılaşılan sorunların üstesinden gelememe, olumsuz savunmalar, geçici ve gerçek dışı çözümler üretmek, toplumda geçerli olan inanç ve değerlere karşı çıkma ve küçümseme, çevreye uyum sağlamak için çaba harcamama, aile fertleri ile iletişimsizlik, sorumluluktan kaçma, devamlı sıkıntı, kaygı, korku hisleriyle yaşama, grup baskısından etkilenme, çete oluşturma, sosyal münasebetler kuramama, davranışlarda bir denetim kurulamadığı için nefsanî arzuların düşünce ve davranışlara hâkim olması, denetimsiz coşkular ve otokontrol düzeyinin düşük olması gibi durumlara sebep olmaktadır.⁴¹

Sokakta kalan ve madde kullanan çocukların zekâ durumlarını incelemek isteyen Burkovik yaptığı çalışmada, SHÇEK'a bağlı İstanbul ilindeki Rehabilitasyon Merkezlerinde kalan sokak çocuklarının zekâ skorlarını incelemiştir. Bu çalışmada rehabilitasyon merkezlerinde kalan sokak çocuklarının zeka seviyeleri, kendileri ile yaşıt aile yanında kalan çocuklardan önemli derecede düşük çıkmıştır. Aile ortamında olmayıp, yeterli uyarandan yoksun olan çocukların üstelik uçucu madde kullanmaları zekâ kapasitelerinde bir düşüşe neden olmaktadır.⁴² Ayrıca uzak olmaları sebebiyle temel eğitimlerini de alamamaktadırlar. Bu da çocukların zekâ gelişimlerinin geri kalmasına sebep olmaktadır.⁴³

3.1. Sorunların Çözümünde Din Eğitiminin Rolü

3.1.1. Din Eğitimi

Eğitim, ferdin ruh ve beden kabiliyetlerinin tümünü geliştirmeyi hedefler. Zihin, irade, vicdan, duygu, dikkat, alışkanlıklar gibi ruhi kabiliyetlerin hepsini birden eğitimde ele almak şarttır. Yalnız bir kabiliyeti geliştirilmiş, diğer kabiliyetleri ihmal edilmiş bir insan, iç huzuru bulamayacağı gibi toplum için faydalı da olamaz. Belki duruma göre zararlı dahi olabilir.⁴⁴

Eğitimin amaçlarından biri, öğrencilerde sağlıklı, tutarlı ve dengeli bir kişilik oluşturmaktır. Diğer bir amacı ise, her öğrenciyi hem ilgi ve yetenekleri, gizil güçleri doğrultusunda yetiştirerek hayata ve üst öğrenime hazırlamak hem de iyi insan, iyi vatandaş olmalarını sağlamak için gerekli bilgi, beceri, tutum, davranış ve alışkanlıklar kazandırıp onları kendi ahlak anlayışına uygun bir şekilde yetiştirmektir. Bu birinci amaç yani “öğrencilerde sağlıklı, tutarlı ve dengeli bir kişilik oluşturmak” eğitimin en temel

³⁹ Oğuz Polat, İstanbul Sokak Çocukları Rehabilitasyon Modeli Sempozyumu 6-7 Mart 2007 İstanbul, İstanbul Darulaceze Müdürlüğü, s.33,18.

⁴⁰ Yılmaz, a. g. e., s.100-101.

⁴¹ İlkay Kasatura, Gençlik ve Bağımlılık, Evrim Yayınevi, İstanbul 1998, s.125.

⁴² Burkovik, H.Yıldız, “Sokakta Yaşayan ve Evden Kaçmış Çocukların WISC-R Test sonuçlarının Değerlendirilmesi” Adli Tıp Ens., İstanbul 2000, s.19.

⁴³ Orhan, a. g. t., s.27.

⁴⁴ Halis Ayhan, Eğitim Bilimine Giriş, Şule Yayınları, İstanbul, 1997, s.50

amacıdır. Çünkü o olmadan belirlenmiş diğer amaçlara ulaşılsa bile çok fazla bir anlam ifade etmez.⁴⁵

Din eğitimi, insanın doğuştan beraberinde getirdiği dini istidat ve kabiliyetlerini işleyip geliştirmek üzere, önce Allah'ı ve ilahi kelamı öğrenip kabul ederek, ilahi kelam içinde mevcut bilgiler ve istekler doğrultusunda yaşayışını düzenleyebilmesidir.⁴⁶

İslam dininin iman, ibadet ve ahlak olmak üzere üç boyutu vardır. Ahlaki davranışlara ulaşabilmek için insanın inanç ilkeleriyle ilgili bilgileri öğrenmesi ve ibadetlerle de bu inanç öğretilerini desteklemesi gerekir. Korunmaya muhtaç çocuklarda din eğitiminin faydalarını ortaya koyabilmek için iman ve ibadetlerin insan psikolojisi ve yaşantısı üzerindeki tesirlerini inceleyelim.

3.1.1.1. Dini İnancın Psikososyal İşlevleri

Din, insanın elem ve acılarını azaltan, ona teselli ve itminan veren bir umut kaynağıdır. Çünkü din feragat, fedakârlık, sabır, mücadele ve umut duygularını kuvvetli tutmak suretiyle yaşamın acılarını hafifleten, yaşam gücünü besleyen bir güç olarak kişiyi umutsuzluğa karşı koruyabilmektedir. Temel güven duygusunun kaynağını oluşturan din, insana bir dünya görüşü, olaylara bakış açısı, hayat ve ölüm ötesi hakkında hiçbir şeyin sağlayamadığı bir teselli ve itminan verir.⁴⁷ Dini inanç ve değerler, insan hayatına anlam kazandırarak boşluk, anlamsızlık, ölüm gibi insanı umutsuzluğa sürükleyen kaygıların üstesinden gelebilmeyi öğretir. Çünkü Allah'a, kadere, kâinattaki düzene, ahirete olan inanç, insana karşılaşılabileceği en kötü tecrübelerin bile bir anlamının olduğunu öğreterek kişinin umutsuzluğa düşmesine engel olabilmektedir.⁴⁸

Din ve maneviyatın özellikle travma sonrası nasıl bir rol oynadığı ile ilgili yapılmış araştırmalardan şu sonuçlar elde edilmiştir. Birinci olarak din ve maneviyat, travmanın olumsuz neticeleriyle baş edebilmek isteyen insanlara bir umut ve kurtuluş vesilesi olarak görünmektedir. İkinci olarak da travmatik yaşantılar kişide dinin ve maneviyatın kökleşmesine ve derinleşmesine sebep olmaktadır. Ayrıca olumlu dini başa çıkma, samimi ve açık bir dindarlık, varoluşsal sorunları kavrayabilme, dini ibadetlere katılım ve içe dönük dindarlık biçimi, travma sonrasıyla ilişkilendirilmiştir.

Travma sonrası, travmanın olumsuz etkileriyle başa çıkmak isteyen insanların hayatlarında dini yaşantı ve maneviyat çok önemli bir yer tutmaktadır. Dini inançlar, yaşanan mutsuzlukları anlama, trajedilere bir takım manalar yükleme, hatta acıyı bile anlamlandırma gücüne sahiptir.

Dua ve dini bağlılık başta olmak üzere dinin bazı boyutları ile anksiyete belirtileri arasındaki ilişkinin negatif olduğu tespit edilmiştir. ⁴⁹Din ile kaygı arasında ters yönlü bir

⁴⁵ Mehmet Zeki Aydın, Ailede Çocuğun Ahlak Eğitimi, Değerler Eğitim Merkezi, İstanbul, 2005, s. 21.

⁴⁶ Kerim Yavuz, Günümüzde Din Eğitimi, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınlar: 1, Adana, 1988, s.52.

⁴⁷ Osman Pazarlı, Din Psikolojisi, Remzi Kitabevi, İstanbul 1982, s.29; Şentürk, Habil, Din Psikolojisi, Esra Yay. İstanbul 1997, s.178.

⁴⁸ Hayati Hökelekli, , Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi, Dem Yay., İstanbul 2006, s.224.

⁴⁹ Mustafa Koç, "Ruh Sağlığı İle Dini Başa Çıkma Metodu Olarak Dua ve İbadet Fenomeni Arasındaki İlişki

ilişkinin olması genel olarak iki sebeple izah edilmiştir. Birincisi dinin bireye manevi bir destek sağlaması ve inancın insana güven telkin edici bir görev üstlenmesidir.⁵⁰ Birey, yaşadığı sorunların üstesinden gelmeye çalışırken Tanrı ile işbirliğine dayalı pozitif dini başa çıkma yöntemi kullandığı zaman ruh sağlığı bundan olumlu yönde etkilenir.⁵¹ Ergenlik döneminde yapılan dua ve ibadetin, ergenin ruh sağlığı üzerinde olumlu psikolojik etkilerinin olduğu tespit edilmiştir.⁵² İnanan insan yalnız olmadığı, Tanrının kendisiyle birlikte olduğu duygu ve düşüncesini yaşadığı için kendisine içten içe sıkıntı veren endişelerin, korkuların ve kaygıların üstesinden gelebilir.⁵³ Din, insanda güven duygusu oluşturduğu için sıkıntılı zamanlarda dine sığınma ve dindarlaşma insanın emniyet içerisinde olma arzusunun beslenmesidir.⁵⁴ Ayrıca din, insanların algılarını yönlendirme ve yaşam koşullarını kabul edebilme gücüne sahiptir. Bu sebeple kaygı ve suçluluk duygusu gibi rahatsızlıklara karşı bir tür teselli ve yatıştırma vasıtası olarak işlev görmektedir.⁵⁵ Dinin kaygıyı azaltıcı bir işlev üstlenmesinin ikinci sebebi ise, dini grubun mensuplarına sağladığı destekle ilgilidir. Anksiyete ile başa çıkmada sosyal desteğin olumlu bir işlevinin olduğu birçok araştırmada tespit edilmiştir. Dinin sağladığı sosyal destek de kaygı ve stresin yıkıcı etkisinin azaltılmasına önemli bir katkı sağlamaktadır.⁵⁶

Dinin bazı boyutlarının intihar olasılığını büyük ölçüde düşürdüğü yapılmış bazı araştırmalarda ortaya çıkmıştır.⁵⁷ Bu, dinin umutsuzluk duygusunu azaltıcı bir etkisi olduğu gerçeğini ortaya koymaktadır.⁵⁸ Dini yaşantı ile depresyon belirtileri ve depresyon riski arasındaki ilişki de genellikle negatif çıkmaktadır.⁵⁹

Dini inanç ve bağlanmanın intihar riskini azalttığını ifade eden Stack, bu görüşünü şu maddelerle temellendirmeye çalışmıştır:

1- Ahiret inancı, kişiye mutluluk vaat ettiği için, sıkıntı ve stresin üstesinden gelmeye yardımcı olmaktadır. Özellikle ölümden sonra yeni bir hayatın var olduğuna inanan insanlar, yaşadıkları problemlerin geçici olduğunu düşündükleri zaman strese dayanabilme güçleri artabilir.

Üzerine Psikolojik Bir Yaklaşım”, Ekev Akademi Dergisi, S.24 (Yaz – 2005), s.12.

⁵⁰ Yapıcı, a.g.e., s.315.

⁵¹ K. I. Pargement Tanrıma Bana Yardım Et: Din Psikolojisi Açısından Başa Çıkmanın Teorik Çatısına Doğru, (çev. A. Albayrak), Tabula Rasa: Felsefe Teolojisi 3, s.207-238.

⁵² Mustafa Koç, Ergenlik Döneminde Dua ve İbadet Psikolojisinin Ruh Sağlığı Üzerindeki Etkileri, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi, Bursa, 2002, s.161.

⁵³ Kerim Yavuz, Din ve Güven, Sosyal Bilimlerde Güven içinde, Vadi Yay. Ankara, 2003, s.27.

⁵⁴ A. Vergote, Psychologie Religieuse, Bruxelles : Charles Dessert, 1966, s.142-143.

⁵⁵ E. Lenes, (2004) Intrinsic religiosity and hospice patients' life satisfaction and acceptance of death. Journal of Undergraduate Research 5 (7)

⁵⁶ St.-J. E. Trudel, S. Guay, A. Marchand, & K. O'Conner, (2005), Developpement et validation quebecoise d'un questionnaire mesurant le soutien social en situation d'anxiété auprès d'une population universitaire, Revue Sante Mentale au Quebec 30 (2), 43-60.

⁵⁷ Halit Altıntop, Dindarlık-İntihar İlişkisi, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi, Isparta, 2005, s.95-96.

⁵⁸ Yapıcı, a.g.e. s.315.

⁵⁹ Yapıcı, a.g.e. s.133, Recep Yaparel, Depresyon ve Dini İnançlar ile Tabiatüstü Nedensel Yüklemeler Arasındaki İlişkiler, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, İzmir, 1994, s.VIII, s.460-462.

2- Dinler insanlara yaşadıkları acının, elemin, kederin görünenin dışında bir başka manalarının olduğu düşüncesini kazandırdığı zaman kişi olayların Tanrı'nın iradesiyle gerçekleştiğini düşünür. Bu, insanı sorunlarıyla başa çıkma konusunda cesaretlendirmektedir.

3- Tanrı'nın her şeyi gördüğü ve yaşanan acıları bildiği yönündeki inanç, bireyi daha sabırlı ve tahammüllü kılmaktadır.

4- Din, toplumun materyalist sınıflandırmalarına alternatif olarak kutsal bir rütbe ya da sınıflandırma sunar. Böylece toplumun hiyerarşik düzeninde başarısız olan bireyler ruhsal açıdan başarılı olma amacıyla motive olabilirler. Bu da onların öz saygılarını ve benlik algılarını yükseltebilir.

5- Duyan ve isteklere cevap veren bir Tanrı'ya olan inanç, bazı insanların problemleri hayat şartlarını başarıyla atlatmalarını sağlayabilir. Bu anlamda duanın insan üzerindeki etkisi öne çıkmaktadır.

6- Dinlerde fakirlikten olumlu bahsedilirken zenginliğin olumsuzluklarından bahsedilir. Bu da ekonomik sebeplerle stres ve depresyona hatta intihara kadar giden davranışları engelleyebilir.

7- Şeytanın varlığına olan inanç kişiyi kötülöklere karşı mücadeleye sevk edebilir.

8- Dinler, ideal insan tipleri sunarlar. Sunulan bu modelleri önemseyen insanlar, acı ve sıkıntılara göğüs gerebilmeyi öğrendikleri için zorluklar karşısında hemen intiharı düşünmeyebilirler.⁶⁰

3.1.1.2. İbadetlerin Psikososyal İşlevleri

İbadet, insanın Allah'a sevgi ve saygısını göstermek amacıyla yaptığı O'na kulluğu ifade eden tüm eylemlerdir. İnsandaki tapınma eylemi bağımlılık şuurundan beslenmektedir.⁶¹ Çünkü eksik yaradılışlı olan insan, mükemmel bir varlığın kâinata onu her yönden sardığını hissettiği zaman yüceliği karşısında boyun bükceği, ibadet ederek kendisine yaklaşıcağı, ihtiyacı anında yardım dileyceği, musibetler ve felaketler anında sığınacağı bir mabut anlayışı içinde olur.⁶²

İbadetler kişilik düzenleyici ve dengeleyici sistemlerdir. Bilinçli bir şekilde yapıldığında kişiliğin gerek içe dönük gerekse dışa dönük yönünün gelişmesine yardımcı olurlar. Bilinçli olarak Allah'ın huzurunda olduğunu hisseden insan, daima Allah'ın kontrolünde olduğunu düşünerek kendini denetler. Diğer insanlarla ilişkilerine de bu açıdan bakar, saygılı ve dürüst davranır.⁶³ İbadetler aynı zamanda insana bedensel ve ruhsal birtakım güçlölere katlanmayı öğretir. İnsanın bu zorluklara katlanarak ibadetlerini devamlı olarak yerine getirmesi, kişiliği oluşturan sabır, cesaret, merhamet ve yardımseverlik gibi duygu ve davranışları güçlendirir, geliştirir.⁶⁴

⁶⁰ S. Stack, Dindarlık, depresyon ve intihar (Çev. T. Küçükcan), Akademik Araştırmalar Dergisi 7-8, 2001, s.75-84.

⁶¹ Hökelekli, Din Psikolojisi, TDV Yayınları, Ankara 1993, s.234.

⁶² Mevdudi, Ebu'l-Ala, İslami kavramlar, (Çev. S.Akyüz), Pınar Yayınları, İstanbul 1991, s.19.

⁶³ Hökelekli, Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi, s.143.

⁶⁴ Mehmet Bayraktar, İslam İbadet Fenomenolojisi, Akçağ Yay., Ankara 1987, s.23-24.

Bütün ibadetler, insan şuurunu iyiye, doğruya yönlendirerek ve insanı olgunlaştırarak güzel davranışlar sergilemelerini sağlar. Yaratıcısına şuurlu bir şekilde bağlanan ve ibadet eden insan kötülüklerden kaçınarak kendisine olan güvenini artırır, ruhsak destek kazanır, kişiliğini sağlamlaştırır, sabrını ve olumlu yaşam felsefesini geliştirir.⁶⁵ İnançlar ve tutumlar, kişinin şahsiyetine bir devamlılık, günlük idrak ve faaliyetlerine bir mana kazandırır ve çeşitli hedefler elde etmesine yardımcı olurlar.⁶⁶

İbadetler, insanda içsel gelişim ve olgunlukla birlikte bir disiplin sağlarlar, iradeyi güçlendirirler. Aynı zamanda ibadetler, güçlüklerle katlanma, sıradan benliği aşarak geliştirme, zorluklarla mücadele etme ve kendini yenileme ile sonuçlanan psikolojik bir olgunlaşmanın itici güçleridir.⁶⁷

İbadet pratikleri toplumsal kontrolü sağlayarak insanları toplumun kuralları çizgisinde tutmaya yardım eder. İbadet kişinin bilinci içinde içselleşerek vicdan olgusunu oluşturur. Toplumsal hayatta hoş karşılanmayan işlerden uzak tutacak şekilde insan bilincini şekillendirebilmesi, ibadetin herkesçe arzu edilen en açık işlevlerindendir.⁶⁸

İbadet kişinin çaresizliğe, ümitsizliğe, düzensizliğe karşı koymasını sağlar. İçsel doygunluk sağlayarak denge oluşturur ve insanda çok yönlü açılımlar yaparak onu yalnızlıktan kurtarır, toplumsallaştırır. İbadetler, ahlaki yönleri haricinde, emir ve yasaklarıyla, tavsiye ve yönlendirmeleriyle sosyal bağları kuvvetlendirir, sosyal bütünleşmeyi sağlar. İbadetlerde insanları birbirine yaklaştıran ve kaynaştıran bir atmosfer vardır. İbadetler aynı bilince sahip insanları etki altına alarak birbirlerine bağlar.⁶⁹ Ayrıca kişinin hayatını anlamlandırma, ölüm, hastalık ve sakatlık gibi ruh sağlığını etkileyen acılara katlanma, yaşam umudu kazandırma ve hayatın zorluklarıyla baş edebilme gücü vermektedir.⁷⁰

Toplu yapılan cuma ve bayram namazları, hac, vs. gibi ibadetler kişinin Allah ile olduğu kadar diğer insanlarla da yakınlaşmasını sağlar.⁷¹ Aynı duygu, düşünce ve inancı paylaşan bir topluluk içinde olmanın iç huzurunu duyan kişi bu cemaat ruhu sayesinde beraber bulunduğu insanlara karşı bir sevgi, sempati ve güven duygusu hissedecektir. Dolayısıyla yalnızlık duygusu, sıkıntı ve gerginliklerinden kurtulacaktır.⁷² İbadetler sayesinde kişi, benliğinin dar kalıplarını aşarak diğer insanlarla bütünleşir. Yalnız ve içe kapanık hallerinden kurtularak, kendisiyle ve diğer insanlarla barışık, dışa dönük ve sosyal bir fert haline gelir.⁷³

⁶⁵ Hökelekli, Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi, s.143-144.

⁶⁶ D. Krech, R.C. Cruthfield, „Sosyal Psikoloji, (çev. E.Güngör), Ötüken Neşriyat, İstanbul 1980, s.184.

⁶⁷ Hökelekli, Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi, s.144.

⁶⁸ Hökelekli, Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi, s.146.

⁶⁹ Mehmet Toplamacıoğlu, Din Sosyolojisi, AÜİF Yay., Ankara 1975, s.191-192.

⁷⁰ M. Argly & B.B. Hallahmi, (1975). The Social psychology of Religion, London and Boston, Routledge & Kegan s.141-142.

⁷¹ Hökelekli, Din Psikolojisi, s.245.

⁷² Hökelekli, Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi, s.227.

⁷³ Akif Hayta, Psiko-Sosyal Uyum ve Dini Pratikler, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi, Bursa, 1993, s.68.

İbadetlerini düzenli olarak yerine getiren kişi, Allah'a karşı vazifesini yerine getirmiş olmanın iç huzuruyla ruhen ve vicdanen rahatlamakta, gelecek ile ilgili kaygılarından da kurtulmaktadır. Ayrıca bir mükâfat ümidiyle moral düzeyini yüksek tutabilmektedir.⁷⁴ İbadetler, yetişmekte olan gençlere sorumluluk duygusu kazandırarak dengeli bir kişilik geliştirmelerine yardımcı olabilmektedir.

İbadet ve duanın insan psikolojisine sağladığı desteği Victor Frankl'ın II. Dünya Savaşı sırasındaki toplama kampındaki gözlemlerinden örnekleyebiliriz. Frankl'ın izlenimlerine göre fiziksel açıdan çok zayıf olmalarına rağmen ibadet ve dua vasıtasıyla iç zenginliği yaşayan insanlar diğerlerinden daha dayanıklı, iradeli ve güçlü olarak kamptaki dayanılmaz acılara katlanabilmişlerdir.⁷⁵

İbadetlerin benliği geliştirici ve zorluklara dayanma gücünü arttırıcı işlevi sayesinde gelişmiş, bütünleşmiş, sağlam bir benliğe ve kişilik yapısına sahip olabilen insan, zorluklarla mücadele ruhu kazanmakta⁷⁶, hayatın güçlükleri karşısında umutsuzluğa ve yılgınlığa daha az düşmektedir.⁷⁷

3.1.2. Korunmaya Muhtaç Çocuk ve İman Eğitimi

Gençlik dönemi bir takım şüphe ve buhranların yaşandığı bir dönemdir. Bu dönemi sağlıklı bir aile ortamında yaşayamayan gençlerde bu problemler katlanmakta daha büyük ve kalıcı sorunlara yol açmaktadır. Bu nedenle bu gençlerde Allah'a sığınma ihtiyacı önemli bir huzur kaynağıdır. Yetiştirme yurdunda kalan bazı gençler moralleri bozulduğu zaman Allah Teâlâ'yı akıllarına getirip rahatlama hissettiklerini ifade etmişlerdir.⁷⁸ İnançları sayesinde manevi huzur bulan bu gençleri inançları doğrultusunda yaşamaya yönlendirerek hem onların bu dönemi rahat atlatalmaları sağlanabilir hem de yaşadıkları ve yaşayabilecekleri sorunların önüne geçilebilir.

Korunmaya muhtaç çocuklar çoğu zaman üzücü bir olayla karşılaştıklarında bazı olumsuz davranışlar içerisine girebilmektedirler. Olumsuz davranışlara giren çocukların çoğunlukla dini görevlerini yerine getirmeyenler olduğu tespit edilmiştir.⁷⁹ Onlar yaşamları boyunca üzücü, sarsıcı birçok kötü durumla karşılaşabilirler. Böyle durumlarda kendilerinden beklenmeyen her türlü kötü davranışları sergileyebilirler. Bu çocuklara, davranışlarını kontrol altına almalarını, kendilerini bu tür durumlara hazırlamalarını veya bu tür durumlarla karşılaştıkları zaman ne yapmaları gerektiği konusunda bilinçlenmelerini sağlamak için dini rehberlik hizmeti verilmelidir.

Yetiştirme yurdundaki gençlerin %70'i kendilerini günah işlemekten uzaklaştıran etkenlerin Allah sevgisi/korkusu, ahiret inancı ve vicdani rahatsızlık olduğunu ifade etmişlerdir.⁸⁰ Gençleri inanç bağlamında olgunlaştırarak onları günahattan uzaklaştıran

⁷⁴ Hökelekli, Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi, s.227.

⁷⁵ E.Victor Frankl, , İnsanın Anlam Arayışı, (çev. S. Budak), Öteki Yayınları, Ankara, 1992, s.40-42.

⁷⁶ Hökelekli, Din Psikolojisi, s.224.

⁷⁷ Hökelekli, Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi, s.226

⁷⁸ Demir, ag.e.,s.88.

⁷⁹ Demir, a.g.e., s.150, 153.

⁸⁰ Demir, a.g.e., s.110.

sebepler kuvvetlendirilebilir. Bu sayede onların kendilerine veya çevrelerine verebilecekleri zararların önüne geçilebilir. Onlara dünya hayatının bir imtihan yeri olduğu⁸¹ kavratılarak başlarına çeşitli sıkıntılar geldiğinde onlarla imtihan edildikleri öğretilmelidir. Allah'ın sabredenlerin yanında olduğunu,⁸² insanın başına bir kötülük gelince ümidini kaybetmenin, sabretmemenin doğru olmadığını⁸³ anlatmak gerekir. Sabır ve şükür kavramları hayatın içinden örneklerle açıklanıp, bu kavramları hayata geçirmenin pozitif sonuçlarını fark etmeleri sağlanmalıdır. Başına bir iyilik gelince şükretmenin, kötülük gelince de sabretmenin insanlar için mükâfat vesilesi olacağı anlatılmalıdır. Bu sayede gençlerin olumsuz davranışlar içine girmesi engellenebilir.⁸⁴

Sevmek, sevmek çocuğun ruh dünyasının gıdasıdır. Çünkü sevgi, çocuğun büyümesi, yetişmesi, ferdi ve sosyal inkişafı, hayata uygun ve sağlam bir şekilde intibakı için gereklidir.⁸⁵ Çocuğun duygusal gelişiminin her safhasında sevgi önemli bir yere sahiptir. İnsanın özünü teşkil eden sevgiyle çocuğa yaklaşıldığında ise çocuk, korkularından emin olacak, kendine olan güveni açığa çıkacaktır. Şefkat gören çocuk, sevgi ortamı içerisinde yetişeceğinden özgüven duygusu daha kolay gelişecek ve iyilik kavramı onun zihin dünyasında daha etraflıca konumlanacaktır.⁸⁶

Allah sevgisinin hem psikolojik hem de dini açıdan en önemli kavram olduğu, çocuk psikolojisi alanında yapılan araştırmalarda da vurgulanmıştır. Allah sevgisi, insanda yaratılıştan mevcut olan bir duygu olup, Allah'a karşı sevgi telkin etmeyen bir dinin düşünülmesi ise insanlık duygusuna aykırıdır. Günümüz eğitim anlayışında, üzerinde en çok durulması gereken duygunun sevgi duygusu olduğu şüphesizdir. Eğer çocuk, Allah sevgisine ulaşan bir insan olabilirse bütün yaratıkları sevecektir. Bu sevgi onun her türlü güçlüğü yenmesine yardımcı olacaktır.⁸⁷ En büyük eksiklikleri sevgi olan korunmaya muhtaç çocuklara Allah sevgisi aşılanarak bu ihtiyaçlarının karşılanması büyük oranda sağlanmış olur. Çünkü yeryüzündeki tüm sevgilerin kaynağı Allah sevgisidir. Çocuklara insanlara, canlılara, hayata olumlu bir bakış açısı kazandırabilmenin yolu onlara Allah'ı sevdirmekten geçer. Allah sevgisini vermek için Allah'ı isim ve sıfatlarıyla tanıtmak gerekir. Bu da çocukların alacakları din eğitimi ile mümkündür. Sevgi ihtiyacı karşılanan çocukların hayatla bağları kuvvetlenecektir. Böylece hayattan beklentileri artacağı gibi toplumsal görevlerini yerine getirme konusunda da daha duyarlı olabileceklerdir.

Allah'a imanın ruh sağlığı açısından da birçok olumlu tesiri vardır. İman sahibi kimse ruhi yönden huzurludur. Modern toplumlarda ortaya çıkan ruhi bozukluklar ve

⁸¹ Mülk 67/ 2.

⁸² Bakara 2/153.

⁸³ Rum 30/36; Şura 26/48.

⁸⁴ Demir, a.g.e., s.151.

⁸⁵ Mehmet Faruk Bayraktar, İslam Eğitiminde Öğretmen- Öğrenci Münasebetleri, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2007, s. 127.

⁸⁶ Mehmet Zeki Aydın, Okulda Ahlak Eğitimi ve Ahlak Öğretiminde Örnek Olay İncelemesi Yöntemi, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 2008, s.67

⁸⁷ Ay, a.g.e., s.134, 135.

sinir hastalıkları genellikle ümidini ve manevi desteğini kaybeden inançsız ve ümitsiz insanlarda ortaya çıkmaktadır. Aynı şekilde intiharların da %95'i herhangi bir yaratıcıya inanmayanlar ve manevi desteğini kaybedenler arasında görülmektedir.⁸⁸ Korunmaya muhtaç çocuklarda da yüksek oranda görülen depresyon ve intihar eğiliminin önüne geçebilmek için onlara Allah inancı aşılanmalı, Allah'a inanmanın manevi desteği ile hayatla bağları kuvvetlendirilmelidir.

Her çocuk kendiliğinden gelen bir duygu ile bağlanma ve sığınma eğilimi göstermektedir. Çocuk duyduğu emniyetsizliği gidermek, eksikliğini hissettiği ve karşılanmasını beklediği ihtiyaçlarını doyurmak istemektedir. O, bütün tehlikelere, kötülöklere ve endişelere karşı koymakta çok güçsüzdür. Bu nedenle tabii olarak yardıma ve sığınmaya ruhen hazır olan çocuk bunların en iyi ve en garantili bir biçimde Allah tarafından yerine getirilebileceğine inanmaktadır. O, her şeyi yaratan ve yaşatan, her şeye gücü yeten, her türlü ihtiyaçları karşılayan ve tehlikelere karşı insanı koruyan en emin sığınağın ve dayanağın Allah olduğuna fitri olarak inanmaktadır. Çocuk, Allah'a güvenmek ve O'nun koruyuculuğuna sığınmakla kendini emniyet altına aldığı gibi, isteklerinin ve ihtiyaçlarının yerine getirileceği ümidini de taşımaktadır. Çocuğun Allah'a bu içten bağlılığı onda rahatlatıcı ve sakinleştirici etki yapmaktadır. Böylece çocuk daha huzurlu ve mutlu olacaktır.⁸⁹ Bu bağlamda kendini yalnız ve sahipsiz hisseden, bu sebeple de çeşitli psikolojik sıkıntılar yaşayan korunmaya muhtaç çocuk için kendisine sığınabileceği, güvenilebileceği bir yaratıcının varlığı ve O'na duyulan iman daha derin bir anlam taşımaktadır.

İnanç hayatın acılarını hafifleten, hayat gücünü besleyen itici bir güç olarak görülmektedir.⁹⁰ Allah'a iman eşya ve olaylara bakışta da insana faydalar sağlamakta ve davranış tutarlılığına olumlu katkılarda bulunmaktadır. Mesela yakınını kaybeden çocuklara anlayabileceği şekilde yapılacak dini telkin, onda derin tesirler bırakmaktadır. Çocuk bu sayede ölen yakını için faydalı şeyler yaparak hem kendisini doğru iş ve davranışlara yöneltmiş olur hem de Allah'ın bu hayırlar sayesinde ölen yakınını bağışlayacağına inanarak teselli bulur.⁹¹

Korunmaya muhtaç çocuklara, meleklerle iman bağlamında yapılan dini telkin hem meleklerle iman konusunu içselleştirmelerini sağlayacak ve davranışlarını sınırlandıracak bir kontrol mekanizması olacak hem de kendilerini huzurlu ve güvende hissetmelerini sağlayacaktır. Meleklerin sürekli insanlarla birlikte olduğu öğretilerek çocuklara, yapılan tüm iyilik ve kötülüklerin kaydedildiği bilinci kazandırılabilir. Aynı zamanda onlara iyilikte bulunmanın ve kötülükten kaçınmanın güzellikleri anlatılarak olumsuz davranışlar kontrol altına alınabilir, güzel davranışlar teşvik edilebilir.

Çocukların örnek almaları, kendi hayatları açısından çıkarımlar yapmaları ve ideal

⁸⁸ Pazarlı, a. g. e., s.196.

⁸⁹ Yavuz, a.g.e., s.136,137.

⁹⁰ Yavuz, a.g.e., s.144.

⁹¹ Ayhan, a.g.e., s.110.

davranışlara sahip olabilmeleri için peygamberlerin hayatlarını öğrenmeleri çok önemlidir. Çocuklara peygamberlerin hayatları öğretildiği takdirde öncelikle çocuklar onların da birer insan olduklarını, bizim gibi doğal insani özelliklere sahip olduklarını anlar ve hayatlarından ibret alırlar. Peygamberlerin de hayatlarında birçok zorlukla karşılaşmış ve sıkıntılar yaşamış olmaları çocuklar açısından bir teselli olabilir. Tüm olumsuzluklara rağmen sabreden, yılmayan ve birçok konuda başarılı olan peygamberler, çocukların iyi bir gelecek hayaline destek olacak örneklerdir. Özellikle Hz. Peygamber'in hayatı, korunmaya muhtaç çocuklarımız için ideal bir örnektir. Çünkü Hz. Peygamber de korunmaya muhtaç bir çocuktu. O'nun çocukluk ve gençlik çağının bilinmesi, bu çocukların yaşadıklarından dolayı kendilerini kötü hissetmelerini engelleyebilir. Allah'ın en sevgili kulunun dahi sıkıntılarla büyümüş olması, onlar için moral kaynağı olabilir. Hayatının her döneminde tüm davranışlarıyla muhteşem bir örnek olan Peygamberimiz, bu çocuklarımız için de önemli bir rehber olacaktır. O'nun hayatındaki zorlukları nasıl aştığı, olaylara karşı nasıl bir tavır takındığı, korunmaya muhtaç çocuklarımızın hayatlarına yön verirken son derece etkili olacaktır.

Çocuklar, gelişim dönemleri içerisinde sürekli kendilerine özdeşleşecekleri bir model ararlar. Özdeşleşme sürecinin ruh sağlığına uygun bir şekilde işleyebilmesi için, yetişkinlerin çocuklara ve gençlere rehberlik etmesi gerekir. Hem doğru hem de ilgilerine uygun örneklerle yönlendirilmeleri önemlidir.⁹²

Ergenler, özdeşim kuracakları modelde ideal özellikler ve üstünlük ararlar. Araştırmalara göre ergenlerin, fiziki ve psikolojik olarak kendilerine en çok benzeyen, kendilerine sevgi gösteren, güçlü ve üstün özelliklere sahip kişilerle kendilerini özdeşleştirdikleri tespit edilmiştir. Onlar diğer sosyal tutum ve davranışlarında olduğu gibi ahlaki ve dini tutum ve davranışlarında da en çok özdeşim kurdukları kimselerden etkilenmektedirler. Hatta özdeşim kurdukları kişinin dini ve ahlaki tutum ve davranışlarını da benimserler.⁹³ Hem sahip olduğu üstün nitelikler bakımından hem de anne babasız büyümesi bakımından kendileriyle benzerlik taşıdığından Hz. Muhammed, onların özdeşim kurabilecekleri ideal bir modeldir.

Hayrın ve şerrin Allah'tan geldiğine inanmak, insana dayanma gücü verir. Sonsuz kudret sahibi bir varlığa inanmak, olayların O'nun iradesi ve yaratmasıyla meydana geldiğine inanmak, insanın ümitli ve sabırlı olmasını sağlar. İmanın kazandırdığı güç sayesinde insan, her durumda ümitsizliğe düşmeyerek kurtuluş çareleri aramaya çalışır. Ümitli, dengeli ve dayanıklı olmanın iç huzurunu yaşar. Olayların arkasında bilinmeyen hayırlar olduğu inancıyla kötü durumlarla karşılaştığı zaman dahi sabırlı ve ümitli olur.

Korunmaya muhtaç çocuklar sahip oldukları koşullardan dolayı birtakım olumsuz düşüncelere girebiliyorlar. Anne ve babadan her ikisinin veya birisinin olmaması, ebeveyn tarafından terk edilmesi, ihmal edilmesi veya bunların sonucunda bazı kötü alışkanlıklar

⁹² Yavuzer, a.g.e.,s.117.

⁹³ Hökelekli, Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi, s.302-303.

kazanmış olmaları, onları kaderi suçlamaya götürebilmektedir.⁹⁴ Çocukların bazılarının içinde bulundukları bu olumsuzluklardan kurtulmaları, büyük ölçüde kaza ve kaderin öğretilmesiyle mümkün olacaktır.⁹⁵ Bu çocuklara yaşadıkları olumsuzluklar sebebiyle suçlu veya sorumlu olmadıkları öğretilmelidir. Sorumluluğu Allah'ın insanlara akıl ve iradeyle verdiği, bu nedenle insanın iyiyle kötü arasında seçim yapma konusunda özgürlüğe sahip olduğu anlatılmalıdır. Bu sayede çocuklar iradelerini daha dikkatli kullanmayı öğrenecek, yaptığı tercihlere dikkat ederek doğru kararlar almaya çalışacaktır. Ayrıca çalışarak başarılı olacağı inancına sahip olacak, kendisi için bir gelecek inşa etme çabasına girecektir. Aynı zamanda çocuklar isyankârlık, tembellik gibi kötü davranış ve hareketlerden de uzak durma bilincine sahip olacaklardır.

Ahiret inancı insanı ahlaklı olmaya yöneltir. Kişinin dünyada yaptıklarının karşılığını göreceğini bilmesi, olumlu davranışlarının artmasına neden olacağı gibi olumsuz davranışlardan da alıkoyacaktır. Bu inanç çocuklarda davranışların kontrolünü sağlar. Çocuklara, güzel davranışlarının karşılığı olarak cennette görebilecekleri güzellikler anlatılarak çocukların bu davranışlara teşviki sağlanabilir.

Korunmaya muhtaç çocuklar, sevdiklerini kaybetmiş veya onlardan uzak yaşamak durumunda kalmış çocuklardır. Onlara cennette sevdiklerine kavuşacakları inancı önemli bir teselli olacaktır. Yine bu çocuklar, dünyada birçok sıkıntı yaşamış ve yaşamakta olan çocuklardır. Onlara bu üzücü olayların geçici olduğunun ve iyi huylu ahlaki kurallara uyan birisi oldukları takdirde dünyada hayal bile edemeyecekleri güzelliklere ahirette kavuşacaklarının öğretilmesi, onların geçmişte ve şu anda yaşadıkları sıkıntılarını bir imtihan sebebi bilmelerine ve mevcut şartlar içerisinde mutluluğu yakalamalarına yardımcı olacaktır.⁹⁶

3.1.3 Korunmaya Muhtaç Çocuk ve İbadet Eğitimi

“İbadetler, insanın Tanrı ile ilişkisini canlı tutarak, davranışlarına dikkat etmesini, Tanrı sevgisi ile insan sevgisini, hatta bütün varlıklara sevgiyi birleştirmesini hedef alır.”⁹⁷ İslam'da ibadetlerin her biri, kişiliğin belirli yönlerini geliştirip olgunlaştıran ve birbirini tamamlayan bir eğitim programı niteliğindedir⁹⁸. Korunmaya muhtaç çocuklar ibadet eğitimi yoluyla her bir ibadetin farklı açılardan kazanımlarına mazhar olacaklardır.

Korunmaya muhtaç çocuklar arasında dini görevlerini yerine getirenlerin daha olumlu davranış sergiledikleri ve zararlı madde bağımlılığının daha az gözlendiği tespit edilmiştir.⁹⁹ Namaz ibadeti insanı kötülüklerden alıkoyarak¹⁰⁰ nefsi arındırır, insan ruhunda zaman zaman yer eden olumsuz duygu ve düşüncelerden uzaklaşmayı sağlar.

⁹⁴ Özdemir, Korunmaya Muhtaç Gençlerin Din Öğretimi İhtiyaçları, Isparta, 2002, s.101.

⁹⁵ Selim Özarlan, 14-18 Yaş Lise Gençlerinde Kader İnancı, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1994, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), s.64-91.

⁹⁶ Özdemir, a.g.e., s.107,110.

⁹⁷ Beyza Bilgin, Mualla Selçuk, Din Öğretimi Özel Öğretim Yöntemleri, 2. Bs., Gün Yayıncılık, s.96.

⁹⁸ Hayati Hökelekli, Din Psikolojisi, s. 249.

⁹⁹ Demir, a.g.e., s.162; Ayşe Betül Aksu, Gençlik Döneminde Görülen Zararlı Alışkanlıklar ve Din Eğitimi, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Bursa 1998, s.147,148.

¹⁰⁰ Ankebut 29/45; Hud 11/114.

İnsana birçok ahlaki meziyet¹⁰¹ kazandırır. Korunmaya muhtaç çocuklara namaz ibadeti öğretilip, namaz kılma alışkanlığı kazandırılırsa onların olumsuz davranışlardan uzak uyumlu duran bireyler olmaları sağlanabilir.

Yetiştirme yurdundaki çocuklar toplumun kendilerine bakış açısıyla ilgili olumsuz yargılara sahiptirler. Kendilerine suçlayıcı gözlerle veya acırcasına bakıldığı düşüncesine kapıldıkları için kendilerini insanlardan farklı hissedebiliyorlar. Bu durum onların toplumdan ve bu bakışlardan kaçmalarına ve yalnızlaşmalarına sebep oluyor. Yurttaki çocukların toplumla bütünleşmesi ve yaşama sevincini kaybetmemeleri için cemaatle namaz, toplu iftar vb. sosyal dini aktivitelere katılmaları sağlanabilir. Bu sayede çocukların hem toplumla entegrasyonu mümkün olur hem de toplum psikolojisinden istifade edilerek çocuğun ibadetlere sempatisi arttırılabilir.¹⁰² Örneğin Cuma ve bayram namazlarında çocuklar topluma karışacak, insanlarla tanışma imkânı elde edebilecek, herkesin eşit olduğu duygu ve düşüncesiyle kendisini daha mutlu ve huzurlu hissedebilecektir. Aynı zamanda Cuma namazında okunan hutbe sayesinde hem haftalık din eğitimi ve öğretimine dâhil olup bilgilenmiş olacak hem de toplumu ilgilendiren problemlerden haberdar olarak¹⁰³ kendisini toplumun bir parçası kabul edecektir.

Dini ve ahlaki açıdan birçok yararı olan oruç ibadeti korunmaya muhtaç çocuklarımızı yaşadıkları ve yaşayabilecekleri birçok olumsuzluktan korumak için bir aşı niteliğindedir. Çocuklarımız oruç sayesinde sıkıntılara göğüs germeyi, zorluklara dayanabilmeyi, hayatın engelleriyle baş edebilmeyi öğreneceklerdir. Aynı zamanda oruç, sahip oldukları güzel şeyleri görmelerine vesile olup şükür hissi oluşturacaktır. Korunmaya muhtaç çocuklar bazen geçmişte yaşamış oldukları olumsuz durumlardan dolayı kin ve nefret duygularına sahip olabiliyor hatta bazen saldırgan tavırlar gösterebiliyorlar. Oruç ibadeti, nefsin isteklerine karşı mücadele ettirerek güçlü bir kişilik, sağlam bir irade kazandırıyor. İnsanın kalbinde yer eden kötü duyguları yenmesini sağlayarak, sabır alışkanlığı kazandırıyor.

Çocuklara dua alışkanlığı kazandırılarak hayatlarına huzur katılabilir. Dua sayesinde çocuklar kendilerini Allah'a yakınlaştırmış hissedecek, güçlerinin yetmediği hususlarda O'nun rahmetinden yardım umarak hayatlarına olumlu bir hava getirebileceklerdir.¹⁰⁴

SONUÇ VE ÖNERİLER

Çocuğun ruhsal, sosyal ve akademik gelişiminde ve din eğitiminde en önemli etken ailedir. Aile ortamından uzak, anne babadan yoksun büyüyen korunmaya muhtaç çocukların yaşlarına göre bedensel ve ruhsal açıdan geri kaldıkları ve buna bağlı olarak da davranış bozuklukları ve akademik başarısızlık gösterdikleri birçok çalışmayla

¹⁰¹ Mehmet Bayraktar, İslam İbadet Fenomenolojisi, s.22-23.

¹⁰² Özdemir, a.g.e., s.121.

¹⁰³ Özdemir, a.g.e., s.124-125.

¹⁰⁴ Özdemir, a.g.e., s.197.

doğrulanmıştır. Ayrıca korunmaya muhtaç çocukların aile yoksunluğundan, yurt ortamında ve bazen sokakta yaşamaktan kaynaklanan problemlere sahip oldukları, ülkemizde ve yurt dışında birbirinden bağımsız olarak yapılmış birçok araştırma ile ortaya konmuştur. En sık görülen psiko-sosyal sorunlar gelişim geriliği, insan ilişkilerinde bozukluk, kimlik karmaşası, güvensizlik, korku ve kaygı halleri, geleceğe dair ümitsizlik, düşük öz saygı düzeyi, karamsarlık, dışlanmışlık hissi, suçlu davranışlar, olumsuz alışkanlıklar, iç çatışma, ruhsal uyumsuzluk ve depresyondur.

Korunmaya muhtaç çocukların büyük çoğunluğunun dini bilgilere sahip olmadıkları ve bu bilgi eksiklerinin giderilmesini istedikleri tespit edilmiştir. Çocuklarda ihtiyaç halini alan din eğitiminin onlar üzerinde birçok yönden olumlu neticeler doğuracağı saptanmıştır.

Din insan hayatını disipline eden ve insana kimlik kazandıran önemli bir olgudur. Dini inanç ve değerler insan hayatındaki korku, kaygı, umutsuzluk, anlamsızlık, depresyon gibi olumsuz duygu ve durumlardan kurtulmanın yollarını gösterir. İbadetler ise otokontrol sağlar, insanda özgüven oluşturur ve zorluklara dayanma gücü verir.

Din eğitiminin korunmaya muhtaç çocukların yaşadıkları olumsuz durumların etkisinden kurtulup hayata bağlanmalarını, hayata ve insanlara karşı pozitif bakış açısı kazanmalarını, sosyalleşmelerini, olumlu davranış alışkanlıkları kazanmalarını ve kötü alışkanlıklarından uzaklaşmalarını sağlayacak önemli bir unsur olabileceği sonucuna ulaşılmıştır.

Araştırmada elde edilen tespitler doğrultusunda şu öneriler yapılabilir:

1) Örgün eğitimde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretim programının hazırlanmasında ve işlenişinde korunmaya muhtaç çocukların özel durumları dikkate alınmalıdır.

2) Yetiştirme yurtlarında İlahiyat Fakültesi mezunu öğretmenler görevlendirilmeli ve bu kişiler SHÇEK tarafından korunmaya muhtaç çocuklarla ilgili bilgilendirilmelidir. Bu öğretmenler, çocukları tanımalı, kişisel takiplerini yapmalı ve onlara dini danışmanlık ve rehberlik hizmeti vermelidir. Aynı zamanda yurt içinde çocukların ihtiyaç duydukları zaman kendisinden bilgi alabilecekleri bir pozisyonda olmalıdırlar.

3) Diyanet İşleri Başkanlığı toplumu korunmaya muhtaç çocukların istek, ihtiyaç ve problemleri hususunda bilinçlendirmeli ve bu ihtiyaçların uygun şekilde giderilmesi noktasında görev almaya teşvik etmelidir.

4) Diyanet İşleri Başkanlığı yetiştirme yurtlarında düzenli olarak buradaki çocukların istek ve ihtiyaçlarını göz önünde bulunduracak şekilde ilgi çekici ve doyurucu programlar yapılmalıdır.

5) Korunmaya muhtaç çocukların sosyal hayata adaptasyonlarını kolaylaştırmak için cuma namazı, teravih namazı, bayram namazı ve toplu iftarlar gibi dini ritüellere katılımları sağlanmalıdır.

6) Sosyal Hizmetler ve Çocuk Esirgeme Kurumu bünyesinde bulunan kütüphanelerde çocukların yaşlarına uygun dini kaynaklar bulunmalıdır.

7) Dini ve ahlaki yaşantısıyla örnek olabilecek ailelerin korunmaya muhtaç çocuklara koruyucu aile olmaları SHÇK ve Diyanet İşleri Başkanlığının aracılığıyla yaygınlaştırılmalıdır.

KAYNAKÇA

AKDUMAN, Gülümser, Akduman, Barış ve Cantürk, Gürol, “Ergen Suçluluğunda Bazı Kişisel Ve Ailesel Özelliklerin İncelenmesi” Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesi Adli Tıp Ana Bilim Dalı Çocuk İstismarı Araştırma Birimi, Türk Pediatri Arşivi, 42 (4), 2007.

AKSU, Ayşe Betül, *Gençlik Döneminde Görülen Zararlı Alışkanlıklar ve Din Eğitimi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 1998.

ALTUNTOP, Halit, Dindarlık-İntihar ilişkisi, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi, Isparta, 2005, s.95-96.

ARGLY, M. & Hallahmi, B. B. *The Socialpsychology of Religion*, London and Boston, Routledge&Kegan Paul: 98, 99., 1975.

ASLAN, Behzet, “Kurum Bakımında Bulunan Korunmaya Muhtaç Çocukların Davranış Sorunları“, (Adana ilinde Bir Araştırma), (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Hacettepe Üniversitesi, Ankara, 1997.

AYDIN, Mehmet Zeki, *Ailede Çocuğun Ahlak Eğitimi*, Değerler Eğitim Merkezi, İstanbul 2005.

AYDIN, Mehmet Zeki, *Okulda Ahlak Eğitimi ve Ahlak Öğretiminde Örnek Olay İncelemesi Yöntemi*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 2008.

AYHAN, Halis, *Eğitim Bilimine Giriş*, Şule Yayınları, İstanbul, 1997.

BALCI, Tekin, “Yetiştirme Yurdu ile Ailesi Yanında Kalan Öğrencilerin Kişisel ve Sosyal Uyum Düzeylerinin Okul Başarılarına Etkisi”, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 1999.

BARUT, Yaşar, *Parçalanmış Ailelerden Gelen 15-18 Yaş Grubu Yetiştirme Yurdu Çocuklarıyla Normal Aile Çocuklarında Görülen Anksiyete ve Depresyon Sıklığının İncelenmesi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Hacettepe Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Ankara, 1992.

BAYRAKTAR, Mehmet, *İslam İbadet Fenomenolojisi*, Akçağ Yay., Ankara, 1987.

BAYRAKTAR, M. Faruk, *İslam Eğitiminde Öğretmen-Öğrenci Münasebetleri*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2007.

BIYIKLI, Latife, *Korunmaya Muhtaç Çocukların Gelişimi ve Uyum*, (Basılmamış Doktora Tezi). Ankara Üniversitesi, Ankara, 1998.

BİLGİN, Beyza, SELÇUK, Mualla, *Din Öğretimi Özel Öğretim Yöntemleri*, 2. Bs., Gün Yayıncılık, Ankara, 2000.

BOWLBY, J. , “Child Care and The Growth of Love”, 1953, Penguin Boks.

BULUT, Işıl, *Parçalanmış Aileden Gelen Çocukların Davranış Özellikleri Hakkında*

Bir Araştırma, Aile Yazıları 3, (Derleyen: Beylü Dikeçligil, Ahmet Çigdem), Aile Araştırma Kurumu Yayını, 5/3, Ankara, 1991.

BURKOVİK, H.Yıldız, “Sokakta Yaşayan ve Evden Kaçmış Çocukların WISC-R Test sonuçlarının Değerlendirilmesi” Adli Tıp Ens., İstanbul 2000.

CEBE, Fevzi, Sosyal Hizmetler ve Çocuk Esirgeme Kurumu Yetiştirme Yurtlarında Barınan Çocukların “Benlik Saygısı”, “Depresyon”, “Kaygı” Skorlarının Ailesi Yanında Kalan Çocuklarla Karşılaştırılması, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2005.

CÜCELOĞLU, Doğan, *İçimizdeki Çocuk*, 3.Baskı, Remzi Kitabevi, İstanbul 1993.

CÜCELOĞLU, Doğan, *İçimizdeki Biz*, Sistem Yay., İstanbul, 1996.

ÇAĞDAŞ, Aysel, Anne Baba Çocuk İlişkisi, , Nobel Yayınevi, Ankara 2002.

ÇİFTER, İsmail, *Psikiyatri I*, Gata Eğitim Yayınları, Ankara, 1985.

DEMİR, Orhan, *Yetiştirme Yurdu Gençliği ve Din Eğitimi*, Düşünce Kitabevi, İstanbul, 2004.

DURMUŞOĞLU, Neslihan, Kesen, N.Feyzal, Deniz, M.Engin, Ergenlerde Saldırganlık ve Öfke Düzeyleri Arasındaki İlişki: Yetiştirme Yurtları Üzerinde Bir Araştırma, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, c.17, s.353-364, Konya, 2007.

EKŞİ, Aysel, Çocuk, Genç, Ana Babalar, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1990.

FİDAN, Merve, *SHÇEK Çocuk Yuvalarında Barınan Çocukların WISC-R Skorlarının Değerlendirilmesi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi. Adli Tıp Enstitüsü, İstanbul, 2005.

FROST, A. ve Pakiz, B. “The Effects of Marital Disruption on Adolescent: Time as a Dynamic”, American Journal of Orthopsychiatry, 60(4), 1990.

FRANKL, E.Victor, *İnsanın Anlam Arayışı*, (çev. S. Budak), Öteki Yayınları, Ankara, 1992.

GANDER, J. M., Gardiner, H. W., *Çocuk ve Ergen Gelişimi*, (Çevirenler: Ali Dönmez, Nermin Çelen, Bekir Onur), 3. Baskı, İmge Kitabevi, İstanbul, 1998.

GEÇTAN, Engin, *Psikodinamik Psikiyatri ve Normaldışı Davranışlar*, 13. bs., Remzi Kitabevi, İstanbul, 1997.

GÖKÇE, Birsen. *Memleketimizde Cumhuriyet Devrinde Kimsesiz Çocuklar Sorunu İle İlgili Tutumun Sosyolojik Mukayeseli Tahlil ve İzahı*. S.S.Y.B. Sosyal Hizmetler Genel Müdürlüğü, Ankara, 1971.

GRUEN, A, *Normallığın Deliliği Hastalık Olarak Gerçekçilik: İnsandaki Yıkıcılık Üzerine Bir Kuram*, (Çev.İ.İgan), Çitlembik Yay., İstanbul, 2003.

HUGHES, Robert, The Effects of Divorce on Children, İnternet İn-Service on children and Divorce, 1996. [http:// www. Hec.ohio.state. edufamlife/divorce/index.htm](http://www.Hec.ohio.state.edufamlife/divorce/index.htm).

HAYTA, Akif, *Psiko-Sosyal Uyum ve Dini Pratikler*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi, Bursa, 1993.

HÖKELEKLİ, Hayati, *Din Psikolojisi*, TDV Yayınları, Ankara, 1993.

HÖKELEKLİ, Hayati, *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi*, Dem Yay., İstanbul, 2006.

İŞİK, Erdal, *Nevrozlar*, Kent Matbaası, Ankara, 1996.

JERSILD, Arthur, Çocuk Psikolojisi, (Çeviren Gülseren Günce), A.Ü. Eğitim Fakültesi Yayınları No:79. Ankara 1979.

KALAYCI, Hakkı, Yetiştirme Yurtlarındaki Çocuklarda Sosyal Dışlanma Riski (Tokat ve Turhal Örneği), (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Sakarya Üniversitesi, Sakarya, 2007.

KASATURA, İlkey, *Gençlik ve Bağımlılık*, Evrim Yayınevi, İstanbul 1998.

KOÇ, Mustafa, Ergenlik Döneminde Dua ve İbadet Psikolojisinin Ruh Sağlığı Üzerindeki Etkileri, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi, Bursa, 2002

KOÇ, Mustafa, “Ruh Sağlığı İle Dini Başa Çıkma Metodu Olarak Dua ve İbadet Fenomeni Arasındaki İlişki Üzerine Psikolojik Bir Yaklaşım”, Ekev Akademi Dergisi, (Yaz – 2005)

KRECH, D. Cruthfield, R.C., *Sosyal Psikoloji*, (çev. E.Güngör), Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1980.

KUT, Sema, "Türkiye’de Korunmaya Muhtaç Çocuklar, 1990’larda Çocuk Politikaları Kongresi, 1990.

KUTLU, Mustafa, *Yetiştirme Yurdunda ve Ailesi Yanında Kalan Öğrencilerin Özsaygı Düzeylerini Etkileyen Bazı Değişkenler*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya, 1992.

KÜÇÜKCAN, Talip, Ali, Köse, *Doğal Afetler ve Din*, TDVY, İstanbul 2000.

LENES, E., *Intrinsic religiosity and hospice patients’ life satisfaction and acceptance of death*. Journal of Undergraduate Research 5 (7), 2004.

MASLOW, A. H., *A Theory of Human Motivation*. Psychological Review, 1943.

MEVDUDİ, Ebu’l-Ala, *İslami kavramlar*, (Çev. S.Akyüz), Pınar Yayınları, İstanbul, 1991.

MORGAN, George, *İşte ve Yaşamda Stresi Yenmenin Yolları*, (çev. Şebnem Çağla), Ruhbilim

NAZLI, Serap, Aile Danışmanlığı, Anı Yayıncılık, Ankara, 2003.

Yayınları, İstanbul, 1993.

Orhan, Serdar, “Sokak Çocuklarının Sosyal Rehabilitasyonu”, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya, 2003.

ÖZARSLAN, Selim, *14-18 Yaş Lise Gençlerinde Kader İnancı*, (Basılmamış Yüksek

Lisans Tezi), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1994.

ÖZCAN, Tevfik, „Dini vecheden psychiatrie“ Tıp Dünyası, İstanbul 1969, cilt 42, sayı 4.

ÖZDEMİR, Saadettin, *Korunmaya Muhtaç Gençlerin Din Öğretimi İhtiyaçları*, Isparta, 2002.

ÖZGÜVEN, İbrahim Ethem, *Ailede İletişim ve Yasam*, Pdrem Yayınları, Ankara, 2001.

PARGEMENT, K. I. *Tanrım Bana Yardım Et: Din Psikolojisi Açısından Başa Çıkmanın Teorik Çatısına Doğru*, (çev. A. Albayrak), Tabula Rasa: Felsefe Teolojisi 3, 2005.

PAZARLI, Osman, *Din Psikolojisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1982.

PUNAR, Halil, *16-18 Yaş Grubu Korunmaya Muhtaç Çocukların Uyum ve Kaygı Düzeyleri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1988.

POLAT, Oğuz, İstanbul Sokak Çocukları Rehabilitasyon Modeli Sempozyumu, İstanbul Darulaceze Müdürlüğü, İstanbul, 6-7 Mart 2007.

RUSSELL, Bertnard, *Evlilik ve Ahlâk*, (Çeviren: Sultan Neval Simsek), Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1998.

RESMİ GAZETE, SHÇEK Kanunu, Kanun no:2828, Sayı: 18059-27.05.1983.

STACK, S., *Dindarlık, depresyon ve intihar* (Çev. T. Küçükcan), Akademik Araştırmalar Dergisi 7-8, 2001.

SWINGWOOD, Alan, *Sosyolojik Düşüncenin Tarihi*, (Çeviren: Osman Akınay), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998.

ŞAHİN, Adem, *Yetiştirme Yurdundaki Gençlerin Dini Duygu Düşünce, Tutum ve Davranışları Üzerine Bir Araştırma*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 1993.

ŞENTÜRK, Ünal, *Parçalanmış Aile Çocuk İlişkisinin Sebep Olduğu Sosyal Problemler (Malatya Uygulaması)*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya, 2006.

TANÖR, Öget Öktem, *Anksiyetenin Öğrenme ve Hafızaya Etkisi*, Psikoloji Dergisi, 16. Cilt, İstanbul, 1982.

TRUDEL, E. St.-J., Guay, S., Marchand, A. & O'Conner, K., *Developpement et validation quebecoise d'un questionnaire mesurant le souiten social en situation d'anxiete aupres d'une population universitaire*, Revue Sante Mentale au Quebec 30 (2), 2005.

TOPLAMACIOĞLU, Mehmet, *Din Sosyolojisi*, AÜİF Yay, Ankara, 1975.

TUNÇ, Erhan, *Yetiştirme Yurdunda Kalan Ergenlerle Ailesiyle Birlikte Kalan Ergenlerin Benlik Algıları Bakımından Karşılaştırılması*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2000.

WASHINGTON, Gülseren, *10-12 Yaş Grubu Korunmaya Muhtaç Yuva Çocuklarında Denetim Odağı Algısı ve Kendine Saygı Duygusu*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1989.

WEYBURN, Darlene, Ben Simdi Ne Olacağım?, (Çev: Kosar, H.), Kuraldışı Yayıncılık, İstanbul, 2000.

VERGOTE, Antoine, *Psychologie Religieuse*, Bruxelles : Charles Dessert, 1966.

YAPAREL, Recep, Depresyon ve Dini İnançlar ile Tabiatüstü Nedensel Yüklemeler Arasındaki İlişkiler, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, İzmir, 1994, s.VIII, s.460-462.

YAPICI, Asım, *Ruh Sağlığı ve Din*, Karahan Kitabevi, Adana, 2007.

YAVUZ, Kerim, *Din ve Güven*, Vadi Yay. Ankara, 2003.

YAVUZ, Kerim, *Günümüzde Din Eğitimi*, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları: 1, Adana, 1988.

YAVUZER, Haluk, *Çocuk ve Suç*, (11.Basım), Remzi Kitabevi, İstanbul, 2006.

YILDIRIM, Emine, Yetiştirme Yurtlarında ve Ailelerinin Yanında Kalan İlköğretim 2.Kademe Öğrencilerinin Çatışma Çözme Davranışı İle Öfke Stillerinin İncelenmesi, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Ana Bilim Dalı, İstanbul, 2006.

YILMAZ, Sibel, Sokak Çocukları, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Hacettepe Üniversitesi, Ankara, 1998, s.100-101.YÖRÜKOĞLU, Atalay, *Çocuk Ruh Sağlığı*, 3.basım, T.İş Bankası Yay., Ankara, 1980.

YÖRÜKOĞLU, Atalay ve Diğerleri, *Yuva Çocuklarında Ruh ve Beden Gelişmesi ve Özellikleri*, Çocuk Sağlığı ve Hastalıkları Dergisi, (II: 2-3), 1968.

<http://www.sosyalhizmetuzmani.org/yetistirmeyurduiletisim.htm>. (Erişim 20.05.2011)

<http://www.sosyalhizmetuzmani.org/yetistirmeyurtlari.htm>. (Erişim 20.05.2011)

ARAŞTIRMA MAKALESİ

MOLLÂ CÂMÎ'DE DİL-ZİHİN İLİŞKİSİ

Faruk KAZAN*

Öz

Dil düşünce ikilisi arasında çok güçlü bir ilişki vardır. Dil düşünceyi etkilediği gibi düşünce de dili etkilemektedir. Döneminde İslam dünyasında üç önemli düşünce ekolü olan kelam, felsefe ve tasavvufu mukayese ederek düşünce alanında çok yetkin olduğunu kanıtlayan Mollâ Câmî, aynı zamanda Arapça ve Farsça dilinde günümüze kadar devam eden ders kitaplarını bırakarak dilde de etkin ve yetkin olduğunu ispatlamıştır.

Bu çalışmada iyi bir mütefekkir ve aynı zamanda iyi bir edip olan Câmî'nin zihin dünyası ve zihin dünyasını diğerlerine aktarma vesilesi olan dilbilimsel anlayışı incelenmiştir. Düşüncesinin temelini oluşturan vahdet-i vücûd anlayışı, ontolojik, epistemolojik, etik, estetik ve poetik anlayışına sirayet ettiği tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Mollâ Câmî, Dil, Düşünce, Zihin, vahdet-i vücûd.

LANGUAGE-MIND RELATIONSHIP IN MOLLA JAMI

Abstract

There is a very strong relationship between language and thought. Just as language affects thought, thought also affects language. Molla Jami, who proved that he was very competent in the field of thought by comparing the three important schools - theology, philosophy and mysticism- of thought in the Islamic world in his period, also proved that he was effective and competent in the language by leaving the textbooks in Arabic and Persian languages that continue to this day. In this study, Jami's, who is a good thinker and at the same time a good writer, linguistic understanding, which is a means of transferring his mental world and his mental world to others, has been examined. It has been determined that the understanding of unity of existence, which forms the basis of his thought, has spread to his ontological, epistemological, ethical, aesthetic and poetic understanding.

Keywords: Moll Jami, Language, Thought, Mind, unity of existence.

GİRİŞ

Tam adı Nureddin Abdurrahman el-Câmî olan Molla Câmî'nin hayatı hakkındaki temel kaynak, şüphesiz kendisinin doğum tarihi ve ilim tahsili hakkında verdiği bilgilerdir. Câmî'nin çağdaşlarından Abdulğafur Larî (ö.1506), Mevlânâ Fahreddin Ali, Devlet Şah Semerkandî, (ö. 1494-95) Ali Şîr Nevâî (ö.1501) ve Bâharzî (ö. 1503/1504) gibi şahsiyetlerin kendisi hakkında tuttukları kayıtlar da birinci derecede kaynak olmaları

* Dr. Öğr. Üyesi Faruk Kazan, (Dicle Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü) Makale, "Mollâ Câmî'nin Kelam Anlayışı" adlı doktora çalışmadan derlenmiştir.

hasebiyle güvenirlilik açısından önem arz etmektedir. Adı geçen şahsiyetlerin eserleri sayesinde birçok âlimin doğum ve ölüm tarihleri ile ilgili var olan belirsizlikler Câmi için de açıkça söz konusu olmamıştır. Câmi, kaynakların verdiği bilgiye göre h. 23 Şaban 817 (7 Kasım 1414 m.) yılında Câmi şehrine bağlı Harcîrd kasabasında dünyaya gelmiş ve ailesi ona Abdurrahman ismini vermiştir.¹

15 Muharrem 898 (1492 m.) yılında Cuma günü Herat'ta 78 yaşında iken vefat eden Câmi, Taht mezarlığında mürşidi Mevlânâ Sadeddin Kaşgarî'nin mezarının karşısında defnedilmiştir.²

Mezarı hakkında çeşitli iddialar ortaya atılmıştır. Bazı görüşlere göre mezarı Safevi devletinin hükümdarı Şah İsmail tarafından Şia'ya yönelttiği eleştiriler nedeniyle tahrip edilmiştir.³ Buna yakın bir başka iddia ise naaşının Şah İsmail'in Herat'ı işgali öncesinde yakınları tarafından bulunduğu yerden gizlice alındığı ve başka bir vilayete nakledildiği⁴ yönündedir.

Câmi'nin zihin dünyasını oluşturan iki temel alan vardır. Bir ontolojik alan diğeri edebi alandır. Biri düşünceyi temsil ederken diğeri bu düşüncenin aktarma biçimini yansıtmaktadır. Genelde de eserlerini bu iki alanda yazmıştır.

Câmi, gerek Fars edebiyatı gerek Arap edebiyatı alanıyla ilgili yetkin bir birikime sahip olmuş bir kişiliğe sahiptir. Biz burada daha çok vahdet-i vücûd düşüncesi ve Arap dili edebiyatı ile ilgili Arapça eserlerine yer vereceğiz.

1. Vahdet-i Vücûd ile İlgili Yazdığı Arapça Eserler

1.1. ed-Durratu'l-Fâhira: İslam düşünce dünyasını oluşturan filozofların, kelamcılarının ve mutasavvıfların düşüncelerini mukayese eden ilk eserdir. Câmi'nin tasavvuf, kelam ve felsefî yönünü çalışanlar için, bu eser önemli bir kaynaktır.⁵ Nitekim Câmi'nin kelami yönünü çalışan bizler için de aynı önemi haizdir. Bu esere ilkin, Câmi'nin kendisi haşiye yazmıştır. Bu haşiyeden kısa bir süre sonra öğrencisi Abdulgafur el-Lârî tarafında bir haşiye daha yazılmıştır. Bu eserinden öneminden ötürü daha sonraki dönemlerde farklı müellifler tarafından kaleme alınan altı haşiye ve şerh daha bulunmaktadır.⁶ Bu şerhlerden biri, ilim dünyasına çok önemli katkıları olan Haydarî

¹ Kemâleddin Abdülvasî Nizâmî-yi Bâharzî, *Makâmât-ı Câmi*, (Haz. Veysel Başçı), İstanbul, 2016, 47; Hayreddin b. Muhammed ez-Ziriklî, *el-'Alâm Kamus-u Terâcîm-i Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ mine'l-Arab ve'l-Müsta'ribîn ve'l-Müsteşrikîn*, Beyrut, 1986, III, 296; İsmail Paşa Bağdâdî, *Hediyetu'l-Arifîn*, İstanbul, 1951, I, 534; İbrahim Allahverdiyev, *Abdurrahmân Câmi ve Tasavvufî Görüşleri*, (Marmara Üniversitesi S.B.E. Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul, 2009, 1.

² Bâharzî, *Makâmât-ı Câmi*, 315; Ömer Rıza Kehhâle, *Mucemu'l-Müellifîn*, Şam, 1993, II, 77; Çelebi, *Mollâ Câmi*, 37; Haşim Rıza, *Divân-ı Kamil-i Câmi*, (Mukaddime kısmı), Tahran, hş. 1341, 134.

³ Haşim Rıza, *Divân-ı Kamil-i Câmi* (Mukaddime kısmı), 192.

⁴ Câmi, *Nefahatu'l-üns nin Hadarâti'l Kudüs* (Mukaddes Makamlardan Huzur Nefesleri) Evliya Menkıbeleri, (Çev. Lamiî Çelebi, Sad. Abdulkadir Akçiçek), İstanbul, 2014, 767.

⁵ Allahverdiyev'in, "Abdurrahmân Câmi ve Tasavvufî Görüşleri" adlı doktora çalışması ve Şamil Öçal'ın, "Mutlak Hakikat" ve Diğerleri- Mollâ Câmi'de Tasavvuf Felsefesi" adlı makale çalışması buna örnek olarak gösterilebilir.

⁶ Abdurrahman Acer-Şamil Öçal, *Molla Câmi'de Varlık, Dürretü'l-Fâhire ve Şerhlerinin Tercümeleri ile Varlık Düşüncesine Dâir incelemeler*, Litera, İstanbul, 2016, 110-113.

ailisine mensup İbrahim b. Haydar b. Ahmed b. Haydar'ın (ö.1744) kaleme aldığı *er-Risâletü'l-Kudsiyye et-Tâhira Şerhu'd-Durratu'l-Fâhira* adlı eserdir.⁷ Diğer bir önemli şarih ise bir önceki müellifle aynı adı taşıyan ve Şehrezûr ilinde doğan İbrâhîm b. Hasan el-Gorânî'dir (ö.1689). Bir önceki müelliften önce vefat eden bu müellif, *Haşiyetun alâ'd-Durratu'l-Fâhira* adlı eseri ile Câmî'nin söz konusu eserini şerh etmiştir.⁸ *ed-Durratu'l-Fâhira* adlı eserin iki baskısı bulunmaktadır.⁹ Bazı çalışmalarda bu eserin dışında *Risaletü Tahkiki Mezhebi's-Sufiyye ve Mütekellimine ve Hükema* olarak başka bağımsız bir eserin var olduğu zikredilse¹⁰ de bu doğru gözükmemektedir. Bahsedilen bu eserin aslında *ed-Durretü'l-Fâhira* adlı eserin aynısı olduğu eserin içeriğinden anlaşılmaktadır. Yakın zamanda bu eser, *Molla Câmî'de Varlık (Dürretü'l-Fâhire ve Şerhlerinin Tercümeleri İle Varlık Düşüncesine Dâir İncelemeler)* başlığıyla yayımlanmıştır.¹¹ Çalışmamızın ilahiyat bölümünde Câmî'nin sözkonusu eseri, temel başvuru kaynağı olacaktır.

Bu eserin yazılma sebebi kaynaklarda şöyle zikredilmektedir: Fatih Sultan Mehmet'in ordusunda kazasker olan Ali el-Fenârî, oğlu Muhyeddin el-Fenârî'ye şöyle anlatmıştır: Fatih Sultan Mehmet bir gün kendisine hakikat ilimlerinden bahseden üç grup vardır. Bunlar kelimciler, filozoflar ve mutasavvıflardır. Bu üç düşünce sistemleri arasında bir karşılaştırmanın yapılması gerekmektedir. Ali el-Fenârî; sultana, bunu yapabilecek tek kişinin Mollâ Câmî olduğunu söyleyince sultan ona çok değerli hediyelerle beraber bir elçi gönderir ve ondan bu konuda karşılaştırma yapmasını ister. Mollâ Câmî de söz konusu bu eseri kaleme alır ve sultana gönderir. Elçiye bu risâle kabul edilirse bunun devamını da getireceğini aksi takdirde boşa zaman harcanmaması gerektiğini söyler. Ancak bu haber İstanbul'a Fatih Sultan Mehmet'in ölümünden sonra ulaşır.¹²

Bu eser, numune olarak yazıldığından bütün tartışmalı konuları kapsamamaktadır. Sadece vâcib-vücûd, Allah'ın birliği, sıfatları, sıfatlarından kudret, irâde ve kelâmı bir de vahdet-kesret meselelerini içermektedir.

⁷ Tâhir Molla Abdullah el-Behrekî, *Hayatu'l-Emcâd mine'l-Ulemâi'l-Ekrâd*, İbn Hazm, 1.Baskı, Lübnan, 2015, I, 8.

⁸ Behrekî, *Hayatu'l-Emcâd mine'l-Ulemâi'l-Ekrâd*, 4-6; Ahmet Gemi, "İnbâhu'l-Enbâh 'alâ Tahkiki İ'râbi Lâ İlâhe İllallah" Adlı Eserin Tahkiki, (Basılmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi, S.B.E., Erzurum, 2013,11,30. Bu eser, Ankara Milli Kütüphane'de 06 Mil Yz A 4558/21 numara ile kayıtlıdır. Tırnavî Hoca-zâde Ali b. Ahmed tarafından istinsah edilmiştir.

⁹ Bu iki baskı, a) Ahmed Abdurrahim es-Salih ve Ahmed Abduh Avez tarafından tahkik edilip Mektebetu's- Sekâfetu'd-Diniyye tarafından Kahire'de 2002 yılında basılan baskısı ile b) Tahminimizce bu baskıdan daha önce Kürdistanu'l-İlmiyye tarafından basılan baskıdır. Krş. Câmî, *Kitâbu'd-Durratu'l-Fâhira*, Kürdistanu'l-İlmiyye, Kahire, Tsz.

¹⁰ Erdem Can Öztürk, *Lami'î Çelebi'nin Şevâhidü'n-Nübüvve Tercümesi (İnceleme-Tenkitli Metin-Dizin)*, 2015, 34.

¹¹ Câmî, *Molla Câmî'de Varlık (Dürretü'l-Fâhire ve Şerhlerinin Tercümeleri İle Varlık Düşüncesine Dâir İncelemeler)*, Ed. Abdulrahman Acer-Şamil Öçal, Litera, İstanbul, 2016.

¹² Taşköprüzâde, *eş-Şekâiku'n-Numâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmaniyye*, Beyrut, 1975, 159.

فيجب ان Eser, الحمد لله الذي تجلى بذاته لذاته فتعين في باطن علمه مجالى ذاته وصفاته¹³,
 14. cümlesiyle de biter. يظهر بصورة قابل..... تم بحمد الله تعالى ومنه العون والمنة

1.2. Risâletun Vucûdiyye: Büyük olasılıkla el yazması bir eser olduğu düşüncesiyle, *Risâlet-u Vahdeti'l-Vucûd* adı altında *Resâilu Sûfiyye Mahtûta* başlığıyla Beyrut'ta yayımlanmıştır. İtina ile hazırlanmadığından cümleler düşük, anlam bütünlüğü olmayan bir eser görüntüsünü vermektedir.¹⁵ Kaldı ki bu eserin içeriği ile el yazma eserlerin bulunduğu kütüphanelerdeki *Risâletun Vucûdiyye* adındaki eserin içeriği birbiriyle uyuşmamaktadır. Çünkü basılan eser daha çok vahdet-i vücûd ile ilgili iken kütüphanelerde bulunan eser ise "vücûd" tanımı, onun "mâhiyet"le ilişkisi gibi konulara yer vermektedir.¹⁶ Câmi'ye ait olduğu hemen hemen kesin olan nüshası, Bilal Taşkın tarafından 2015 yılında tahlil, tahkik ve tercüme edilmiştir.¹⁷

1.3. Şerh-u Fusûsi'l-Hikem: Bu eser de Mühyîyeddin-i Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem* adlı eserine yazılmış yüzden fazla şerhleri¹⁸ arasında en önemlilerinden¹⁹ biridir. Müellif kitabına,

قال الحمد لله الذى زين خواتم قلوب أولى الهمم وختم بها باب النبوة مرة وباب الولاية الخاصة أخرى..
 مؤلفه رحمة الله..... عبد الرحمن الجامي تجاوز الله سبحانه عن مزال اقدمه ومزالق أقلامه غرة حمادى الأولى المنتظمة فى سلك شهور سنة ست
 diye bitirir.

Kitap h.1304 Yılında Abdulğani en-Nablusî'nin *Şerh-u Cevahiri'n-Nusûs* adlı eserin kenarında basılmıştır.²⁰ Daha sonra 2004 yılında müstakil olarak tekrar basılmıştır.²¹ Bu eser de kelimî ve vahdet-i vücûd gibi meseleleri ihtiva etmektedir. Bu eserde Mollâ Câmi İbn Arabî'ye yöneltilen yaklaşık dokuz husustaki eleştirilere cevap vermektedir. Bu hususlar yeri gelince ilgili yerde izah edilmeye çalışılacaktır.

2. Arap Dili ve Edebiyatıyla İlgili Yazdığı Eserler

2.1. Şerhu'r-Risâleti'l-Vadi'yye: Bu eser, Adud'd-dîn el-Îcî'nin Vadi' ilminde kaleme aldığı *er-Risâletü'l-Vad'iyye* adındaki eserine yapılan bir şerhtir. Eser,
 cümlesiyle başlamaktadır.

¹³ Câmi, *ed-Dürretü'l-Fâhire*, Thk. AhmedAbdurrahim es-Salih-Ahmed Abduh Avez, Kahire 2002, 7.

¹⁴ Câmi, *ed-Dürretü'l-Fâhire*, 49.

¹⁵ Câmi, *Resâlu Sûfiyye Mahtûta (Risâlet-u Vahdeti'l-Vucud kısmı)*, Haz. Said Abdulfettah, Beyrut, 2007.

¹⁶ Câmi, *Risâletun Vucûdiyye*, Milli Kütüphane-Ankara, Arşiv No: 6 Mil Yz A 8221/4, Dvd No:539. Vrk. 36.

¹⁷ Bilal Taşkın, "Abdurrahman el-Câmi'nin Risâle fi'l-Vücûd Adlı Eserinin Terceme, Tahlil ve Tahkiki", *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Çanakkale 2015, Sayı: 7, 73-109.

¹⁸ William C. Chittick, *İslam Felsefesi Tarihi, (İbn Arabî Okulu Başlıklı Yazı)*, Edit. Seyyid Hüseyin Nasr-Oliver Leaman Açılım, Tercm. Şamil Öçal-Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul, 2007, II, 173.

¹⁹ Bu eser gibi bazı şerhler daha vardır. Örneğin; Sadreddîn Konevî (v. 673/1274), *el-Fükûk fî Müstenedâti Hikemi'l-Fusûs*; Müeyyedüddîn Mahmut el-Cendî (v. 691/1292), *Serhu'l-Fusûs*; Abdurrezzak el-Kâsânî (v. 730/1330), *Serhu'l-Fusûs*; Bâlî Efendi, (960/ 1553), *Serh-u Fusûsi'l-hikem*; Abdullah Bosnevî (1054/1644), *Tecelliyâtü Arâisi'n-Nusûs fî Menassâti Hikemi'l-Fusûs ve Abdulğani Nâblusî, Şerh-u Cevâhiru'n-Nusûs fî Halli Kelimâti'l-Fusûs* adlı şerhler, şerhler arasında en önemlileri kabul edilmektedir.

²⁰ Abdulğani en-Nablusî, *Şerh-u Cevahiri'n-Nusûs*, İstanbul, h. 1304, II, 346.

²¹ Câmi, *Şerhu'l-Câmi alâ Fusûsi'l-Hikem*, Tsh. Asım İbrahim el-Keyyâlî, Beyrut, 2004.

لا يريك اى لا يوقعك فى رية وشك تعاور اللفظ اى تناوبا بعضها مكان بعض إذ المعبر الوضع

Cümlesiyle de biten bu eserin yurtiçi ve yurtdışındaki el yazmalı kütüphanelerde nüshaları bulunmaktadır.²²

Hayreddin Zirikli'nin de kendi eserinde bahsettiği²³ bu esere son zamanlarda Ayhan Can tarafından yüksek lisans çalışması yapılmıştır.²⁴

2.2. el-Fevâidu'z-Ziyâiyye: Câmi, kendi adıyla bilinen bu eseri, İbn Hacıb'in Nahiv ilmiyle alakalı meşhur *Kâfiye* adlı eserine, oğlu Yusuf için yazdığı bir şerhtir. Osmanlı medreselerinde uzun süre ders kitabı olarak okutulmuştur. Halen Doğu ve Güneydoğudaki medreselerde ders kitabı olarak okutulmaktadır. Öğrenciler için bir üst seviyeye geçmede başka bir ifadeyle fakihlikten talip²⁵ olmaya geçişte bir kıstas olarak kabul edilmektedir. 46 civarında haşiyesi bulunmaktadır.²⁶ Ayrıca birçok baskısı yapılmıştır. Mollâ Câmi'nin Dilsel Düşüncesi bölümünde daha fazla bilgiye yer verildiği için şimdilik bu kadar malumatla yetinilmiştir.

Eser, الحمد لوليه والصلوة على نبيه وعلى آله وأصحابه المتأدين

duasıyla biter.²⁷ اللهم اجعل خاتم أمورنا خيرا ولا تلحق بنا من تبعه شرورنا ضيرا.....

2.3. Tefsîru'l-Kur'ân: Câmi, yöntem olarak öncelikle dil hakkındaki meselelere yoğun ilgi göstermiş, kelimelerin köklerini ve ibarelerin cümle içerisindeki konumunu uzun uzadıya izah etmiş, ardından âyetlerin işârî tefsirini yapmıştır. Câmi, ömrünün sonlarına doğru bu eseri yazdığından bitirememiştir. Eser, işârî/dilbilimsel bir tefsir niteliğindedir. Bazı kaynaklarda eser, nahl suresinin 53. Ayetinin tefsiri olduğu ifade edilmiştir.²⁸ Kimi kaynaklarda ise Bakara suresinin 23. Ayetine kadar olduğu zikredilmiştir.²⁹ Tarafımızca tespit edildiği kadarıyla söz konusu eser, Bakara suresinin 40. Ayetinin وإياي فارهبون cümlesine kadar tefsir edilmiştir.³⁰ İsam İslamoğlu tarafından 1995'te sadece Fatiha suresine kadar olan kısmı tahkik edilmiştir.³¹ Davut Ağbal tarafından yapılan tahkik ve çevirisiyle 2020 yılında Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı tarafından yayınlanmıştır.

²² Bkz. Ankara Milli Kütüphanede Arşiv No: 06 Mil Yz A 4558/21; Manisa İl Kütüphanesi Arşiv No: 45 Ak Ze 5894; Aynı kütüphane Arşiv No: 45 Ak Ze 5825/6; Mekke Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, el-Mektebetu'r-Rakamiyye, 15909-4.

²³ Hayreddin Zirikli, *el-A'lâm*, Beyrut, 2002, III, 296.

²⁴ Ayhan Can, *Abdurrahman el-Câmi'nin Şerhu'r-Risâleti'l-Vaz'iyye adlı eserinin edisyon kritiği*, Hitit Üniv. S.B.E., (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Çorum, 2015.

²⁵ Liseden üniversiteye geçişe benzer bir durumu ifade etmektedir.

²⁶ Algar, *Abdurrahman Câmi*, 165.

²⁷ Câmi, *Şerh-i Mollâ Câmi*, Tsh. Rıza el-Yusuf Âbadî, Nihavendî, Kum, hş. 1393, 1 ve 580.

²⁸ Çelebi, *Mollâ Câmi*, 63.

²⁹ Ömer Okumuş, "Câmi, Abdurrahman", *DİA*, 2005, XXX, 98.

³⁰ Câmi, *Tefsîru'l-Câmi*, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Arşiv No: 15 Hk 1226/1, Müstensih, Ali b. Hüseyin Vardarî, İstinsah Yılı, 1054 (1643). Vrk., 137.

³¹ Câmi, *Tefsîr-u Sureti'l-Fatiha min Tefsîr-i Mollâ Câmi*, Thk. İsam İslamoğlu, (Marmara Üniversitesi S.B.E. Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) İstanbul, 1995.

2.4. Tecnîsu'l-Hat: Arapça kelimelerin Farsça karşılığı ile ilgili yazılmış manzum bir eserdir. Ebu Nasır Ferahî'nin *Nisab* adlı eserine naziredir. Eser, Hindistan'da basılmıştır.³² Bu esere Ahmed-i Hânî de *Nûbihar* adlı Arapça-Kürtçe manzum bir nazire yazmıştır. Doğu ve Güneydoğudaki pek çok medresede nazire olarak yazılan bu eser, halen ders kitabı olarak okutulmaktadır.

2.5. Kitâb-ı Sarf: Arapça gramerin temelini oluşturan iki temel ilimden biri olan sarf ilmi ile alakalı bu esere ulaşamadık.

Câmî Arap edebiyatı ile ilgili eser yazmakla kalmamış aynı zamanda Arap edebiyatının terimlerini Farsça şiirlerinde kullanmıştır. Örneğin;

خیال زلف و رخت در ربود جامی را چو از مسوده میرد این غزل بیباض

*Yanağına düşen saçların ve yanağının hayali bu gazelleri müsveddeden temize çekinde Câmî'ye suikast düzenlemiş*³³ beytinde Arap edebiyatı orijinli gazel terimini kullanırken

مگو حال ماضی که هرگز نبودی یکی لحظه بر موجب امر عامل
چه جویی زافعال خود رسم صحت چو در حد معتل بود جمله داخل

Mazi fiilin sorma çünkü hiçbir zaman (Allah'ın) emirlerinin gereğini yapmadın.

*Kendi fiillerinden sağlamlığı ne ararsın? Bütün fiillerin hastalıklıdır.*³⁴

Beyitlerinde sarf (morfoloji) ilmine ait mazi fiil, mu'tell fiil ve sahih fiil terimlerini ödünç alarak kendi düşüncesi olan vahdet-i vücûd için kullanmaktadır.

Mollâ Câmi'nin vâkıf olduğu farklı alanlardaki ilmi terimleri kullanma mahareti daha sonraki divan şâirleri tarafından bir gelenek haline gelmiştir. Örneğin Melâ Nezîrê Bedewî divanında şöyle diyor:

Çi isti'ar ketî bendê hemamê de esed bêt der
Bi lefz û me'neyek taze li teşpîhek pilindar im.
Nasıl bir istiare ki ağa düşmüş buna karşılık aslan hamamdan dışarı çıkmıştır.
*Yeni bir lafız ve anlam ile bir teşpihi avlamayı bekleyen değnek gibiyim.*³⁵

Câmî Arap dili ve edebiyatında en fazla ün yaptığı alan olan Nahivle ilgili aşağıdaki beyitleri serd etmektedir:

ای سہی قد کہ عمر تو اکثر گشنہ مصروف نحو و تصریفست
نیست این جنیس نکته بر تو نمان کہ آلف لام بھر تعریفست

*Ey selvi boylum, ömrünün çoğunu nahiv ve sarfta harcadın. Bu tür nüktelere yabancı değilsin. Çünkü elif lam tarifiçindir.*³⁶

³² Câmi, *Mesneviy-i Heft Evreng*, 21.

³³ Câmi, *Divânı Kamil-i Câmi*, 472.

³⁴ Arslan, *Şerh-u Elfazi Divâni Mevlana Abdurrahman el-Câmi*, I, 82.

³⁵ Mela Nezîrê Bedewî, *Dîwana Dahî*, Haz. Tehsin İbrahim Doskî, İstanbul, 2012, 83.

³⁶ Câmi, *Divân-ı Câmi*, Tsh. Muhammed Ruşen, Tahran hş. 1390, 791.

Molla Câmi'nin kullandığı bu sanat ondan sonra birçok divan sahipleri tarafından kullanılmıştır. Özellikle Kürtçe divanlarda buna sık sık rastlamak mümkündür. Örneğin:

صرف کر وقتا مه صرف و نحو محو صبح و شام و ماه و سالي حيف و حيف

Sarfilmi ömrümüzü sarf etti; Nahiv de onu mahfetti.

*Sabah-akşam, ay-yıllarca ömrümüzü aldı yazık ki ne yazık.*³⁷ Beytinde şair sarf ve nahiv ilmini kendi meramı için kullanmaktadır.

Câmi, Arap edebiyatının önemli bir alt dalı olan belagat ilmine ait terimleri diğerlerinde olduğu gibi aşağıdaki beyitlerde ustaca kullanmaktadır.

زخوردان نه نيكوست لاف بلاغت مكن بو الفضولانه ذكر فضائل

گرفتم كند در بيان معاني كلام بدیع تو نسخ رسائل

نه آخر بميزان دونان دوران بود سحر سحبان كم از زاز بأقل

Küçük insanların belagat iddiasında bulunmaları şık durmaz. Öyleyse sen de kendi faziletlerinden bahsetme

Her ne kadar “Meâni” ilminde senin eşsiz konuşman diğer bütün risâleleri nash ettiğini var saysak bile.

*Sonuçta fesahatla meşhur Sahban adındaki şahsın sihri, zamanın en alçağı ölçüsüyle tartılmıyor mu? Hatta en saçma sözlerden daha aşağı olarak kabul edilmiyor mu?*³⁸

Beyitlerinde “Belagat” ilmi ve önemli iki dalı olan “Meâni”, ve “Bedî” ilmine ait terimleri kendi düşüncesi için kullanmanın yanı sıra belagatte çok önemli kişilerden biri olan Sahban³⁹ ismine de göndermede bulunarak Arap edebiyatına olan vakifiyetini göstermektedir.

Molla Câmi bu terimleri biraz daha ileri götürerek hikâyeleştirir. Hikâyenin özeti de şöyledir: Bir gün nahivci, avâmdan biri ve sûfî kendi aralarında aynı anlama gelebilecek şeyleri birbirinden farklı ve kendi ibarelerine göre tartışır. Nahivci avâm arasında “كان” nin bazen tam ve nakıs kullanıldığını söyledi. Tam olan, isimden pay alır ama haberi gelmez dedi. Nakıs olan ise hem isim alır hem haber alır.⁴⁰ Amî olan kişi buna itiraz etti ve senin söylediğin yanlıştır. Durum tam tersinden ibarettir. Yani nakıs olan kişi hiçbir şeyden haberi olmaz, buna mukabil tam olan kişi haberdar olur. Çünkü

³⁷ Mela ‘Ebdulfettahê Hezroyî ve bşk. *Erbeun Menzûmât*, Haz. Zeynelabidin el-Âmedî, Söz Gazetesi, Diyarbakır, 1992, 134; Mela ‘Ebdulfettahê Hezroyî, *Dîwana Fethî*, Der. Tehsin İbrahim Doskî, İstanbul, 2012, 126.

³⁸ Arslan, *Şerh-u Elfazi Divâni Mevlana Abdurrahman el-Câmi*, I, 83.

³⁹ VIII. Yüzyılın başlarında câhiliye döneminde vefat etmiş Vâil kabilesine mensup ünlü bir hatip ve şairdir. Hz. Peygamber zamanında müslüman olmakla beraber onunla görüşme imkânı bulamadığı için muhadramûndan addedilir. “Sahbân’dan daha fasihtir, belîğdir veya hatiptir” sözü bir deyim olarak kullanılmaktadır. Muâviye’nin valiliği ve halifeliliği dönemlerinde onun katında büyük bir üne ve değere sahip olan Sahbân, Şam’da ikamet etmiştir. Bkz. İsmail Durmuş - Mustafa Öz, “Sahbân el-Vâilî”, *DİA*, 2008, XXXV, 511-512.

⁴⁰ Nahivdeki bu konu için bkz. Câmi, *Şerh-i Mollâ Câmi*, 676-677. Krş. Câmi, *el-Fevâidu’d-Diyâiyye*, Salah Bilici Kitapevi, Tsz. İstanbul, 369-371.

haber tam olmanın delili iken bilgisizlik noksanlığın ve yolu kaybetmenin göstergesidir. İrfan ve bilgi sahibi insanlara göre nasıl olur da tam nakıs olur, nakıs tam olur? Sûfî de uzak bir köşede insanlarla sohbetini kesmiş oturuyordu. Konuşmaya başlayıp hakikati delerek dedi ki: Nahivcinin dediği güzel nüktenin manası şöyledir. Kâmil ve tam olan o kimsedir ki Allah'ın Hak isminde gark olandır. Hakkın isimini sürekli görür ve masivadan haberi yoktur. Nakıs olan ise bunun tam tersidir. Yani masivadan haberi var ama hak isminden haberi yoktur. İşte burada üç kişi konuşuyordu ama sadece bir şey söyleniyordu. Burada kimsenin şüphesi yoktur. Herkes kendi meşrebine anlam veriyordu. Bu üçü arasında yaşanan tartışmalar insanların anlayış kabiliyetlerinden kaynaklanıyordu.⁴¹

Başka bir yerde Câmi, nahiv ilmi ve terimini benimsediği düşünce olan Vahdet-i vücûd anlayışı için temsil olarak zikrederek izah etmeye çalışmaktadır. Şöyle ki; lafzî ve maneî⁴² âmillerin genel olarak ne amel ettiklerini bilmeye nahiv ilmi denir. Ancak Arapça bir metin okuma sırasında bunlardan her birini duraksamaksızın detaylı bir şekilde bilmek ve bildiği bu bilgilerin gereğini yaparak sözkonusu âmillerin iktiza ettikleri i'rabı ve ameli vermek suretiyle okumayı marifet olarak; bildiği halde bilgiyi kullanmıyorsa bunu sehiv ve hata olarak adlandırmaktadır.⁴³

Bunlar dışında Câmi'nin mantık, matematik,⁴⁴ astronomi,⁴⁵ felsefe,⁴⁶ kelam,⁴⁷ fıkıh⁴⁸ ve tıp⁴⁹ terimlerini de kullandığı görülmektedir.

Müellifin ilmi kişiliği yukarıda alıntıladığımız örneklerin dışında farklı alanlarda ortaya koyduğu kırktan fazla eserlerle de ortaya çıkmaktadır. Câmi'nin bu eserlerden gramerden felsefeye, müzikten matematiğe ve astronomiden kelama kadar pek çok

⁴¹ Câmi, *Mesnevi-i Heft Evren*, 73. Bu hikâye Mevlana Celaleddin-i Rûmî'nin şu hikâyesini andırmaktadır: "Bir adam dört kişiye bir dirhem verdi. Onlardan biri (Fars olanı); "Bu parayla engür alalım" dedi. Diğer Arap'tı, hayır, Ben engür değil ineb isterim, dedi. Onlardan bir diğeri Türk'tü "Ben ineb değil, üzüm isterim." dedi. Rum olan sonuncusu "Bırakın bu tartışmayı! Bu para ile istafil alalım." dedi. Derken dört kişi birbirleri ile dövüşmeye, başladılar. Çünkü isimlerin anlamından haberleri yoktu. Onlar cahilliklerinden yumraklaştılar. Çünkü bilgisizlikle dolu idiler bilgiden mahrumdular. Orada onların dilini bilen biri olsaydı onları barıştırıp onlara şöyle diyecekti: "Ben bu dirhem ile hepinizin istediğini alacağım olumsuz düşünceye kapılmadan, hile yoluna düşmeden kalbinizi bana teslim edersen bu dirhem ile istediğiniz şeylerin tümünü alacağım ve böylece dördünüz de murâdınıza ereceksiniz. Bkz.: Rûmî, *Mesnevi-i Manevî*, Neşr-i Tulû', Tahran, hş. 1370, 374-375.

⁴² Âmil: kendisiyle i'rabı gerektiren bir mananın meydana geldiği etkidir. (Câmi, *Tam Kayıtlı Molla Câmi (el-Fevâidu'z-Ziyâiyye)*, 22) bunun da iki çeşidi vardır: Lafzî âmil ve maneî âmil. Lafzî âmil: maneî amilden daha güçlü olan (Câmi, *Tam Kayıtlı Molla Câmi (el-Fevâidu'z-Ziyâiyye)*, 57.) ve mu'rab olan kelimenin sonunu değiştiren talaffuz edilen etkene denir. (Mustafa b. Hamza Atalı, *Tam Kayıtlı Adalı Cedid Âlel İzhar*, Salah Bilici Kitap Evi, İstanbul, Tsz. 36.) Manevî âmil ise mu'rab olan kelimenin sonunu değiştiren ve talaffuz edilemeyen etkene denir. (Mustafa b. Hamza Atalı, *Tam Kayıtlı Adalı Cedid Âlel İzhar*, 143. Krş. Câmi, *Tam Kayıtlı Molla Câmi (el-Fevâidu'z-Ziyâiyye)*, 62.)

⁴³ Câmi, *Nefahâtü'l- Üns min Hazarâti'l- Kuds*, Tsh. Mehdî Tevhidî Pûr, 7.

⁴⁴ Arslan, *Şerh-u Elfazi Divâni Mevlana Abdurrahman el-Câmî*, I, 84.

⁴⁵ Arslan, *Şerh-u Elfazi Divâni Mevlana Abdurrahman el-Câmî*, I, 85.

⁴⁶ Câmi, *Nâmehâ ve Munşât-i Câmi*, Tahran, 1378, 273.

⁴⁷ Câmi, *Divânı-Câmî*, 471.

⁴⁸ Arslan, *Şerh-u Elfazi Divâni Mevlana Abdurrahman el-Câmî*, I, 394.

⁴⁹ Câmi, *Divânı-Câmî*, 36; Câmi, *Mesnevi-i Heft Evren*, 217.

alandaki bilgi birikimine sahip olduğu görülmektedir. Bu bilgi birikimi sadece İslami ilimlerle sınırlı değildir. Tabiat ilimleri ve felsefeyi de çok iyi bildiği anlaşılmaktadır. Nitekim o, Hermes (M.Ö.?), Pisagor (M.Ö. 496), Sokrates (M.Ö. 399), Hipokrat, (M.Ö. 370), Platon (M.Ö. 347), Aristoteles (M.Ö. 322), Öklit (M.Ö. 275), Calinûs (ö. 216), ve Askelînûs⁵⁰ gibi filozofların sözlerine atıflar yapar, bu şahsiyetlerin fikirlerini, kendi üslubunda ustaca kullanır. Bu konuları, *Hırednâme-i İskenderi* başlığı altında Yedinci Defter/Taht anlamına gelen *Mesnevi-i Heft Evren* adlı eserinde⁵¹ çok başarılı bir şekilde işlemiştir.

Yukarıdaki eserlerden de anlaşılacağı üzere Câmî'nin iki temel düşüncesi bulunmaktadır. Bunlar dil bilimsel anlayışı ve vahdet-i vücûd anlayışıdır.

3. Vahdet-i Vücûd Anlayışı

3.1. Ontolojik Anlayışı

Câmî'nin ilmi kişiliğine değindikten sonra onun düşünce dünyasını tanımak yerinde olacaktır. Onun varlığa bakış açısı, bilgiye ait düşüncesi, estetik, etik ve dile olan yaklaşımının bilinmesi halinde onun genel olarak düşüncesi daha iyi bilinecek ve kelam ile ilgili düşüncesi hususunda sağlıklı kanaat oluşacaktır. Nitekim sûfî, filozof ve mütekellim nitelemesini hak eden Câmî'nin zihin dünyasını geniş çerçevede tanımayınca sadece belli bazı yaklaşımlarına odaklanmak onun hakkında yanlış veya eksik değerlendirmelere sebep olabilir. Bu tür yanlış değerlendirmelerin önüne geçmek için de varlık, bilgi, estetik, etik ve dil hakkındaki düşüncesine yer verilmiştir. Bunlar içerisinden Câmî'nin varlık ile ilgili düşüncesi öncelikli olarak ele alınmıştır. Çünkü Câmî varlıkla ilgili düşüncesi diğer düşüncelerinin de temelini oluşturmaktadır.

Varlık ile ilgili tartışmalar çok eskiye dayanmaktadır. Nitekim ilkçağ filozoflarının ait oldukları Milet Mektebinin temel sorunu varlık olmuştur. Bu nedenle onlara doğa filozofları denmektedir.⁵² Câmî de İslam düşüncesinde doğa filozoflarına yakın bir tabir olarak varlık filozofları olarak değerlendirebileceğimiz vahdet-i vücûdu savunan filozoflardan biridir.

Vahdet-i vücûd: Deyim olarak, hak (yaratan) halkın (yaratılanın) belli bir noktadan sonra bir oluşunu, tek kaynaktan geldiğini savunan tasavvuf düşüncesidir. Hak ile halk arasında bir birlik ve bütünlük vardır. Ama hak öz bakımında sınırsız ve sonsuz olduğu için halkı (yaratılanı) bir bütün olarak kuşatmıştır bu anlamda bütün yaratılanlar O'nun özündendir.⁵³

⁵⁰ Bu şahsın kim olduğu tespit edilemedi ancak Sühreverdî el-Maktûl, onu Ağasâzimûn ve Hermes gibi elçi ve şariat koyucu olarak nitelendirmektedir. Sühreverdî, *İşrak Felsefesi Hikmetu'l-İşrâk*, Çev. Tahir Uluç, İstanbul, 2009, 27.

⁵¹ Câmî, *Mesnevi-i Heft Evren*, 930, 936, 939, 940, 943, 947, 952, 957.

⁵² S. Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, İstanbul, 1981, 112-113.

⁵³ İsmail Özmen, *Tasavvufa Giriş Tasavvufun Çeşitli Yönlerden Bilimsel Açıklaması*, Parşömen, 1.baskı, İstanbul, 2008, 106; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 507; Ebu'l Alâ Afîfî, *Tasavvuf, İslam'da Manevi Hayat*, Çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, 3.baskı, İstanbul, 2004, 168-169.

Varlıkbilim olarak da söylenen ontolojide birçok kavram tartışılmıştır. İslam dünyasında tartışılan bu terimlerden biri, 'şey'dir. Şey kavramını Mu'tezile epistemolojik⁵⁴ açısından ele aldığı için onlara göre mevcûd da ma'dûm da bir şeydir. Buna mukabil Eş'arîler ontolojik olarak bunu değerlendiklerinden sadece varolana şey derler.⁵⁵ Mollâ Câmi'ye göre şey'iyyet iki kısma ayrılır: *Subûtî* olan şeyiyyet ve *vucûdî* olan şey'iyyet. *Subûtî* olan şey'iyyet, malumatların Allah'ın ilminde sabit olması demektir. Bu da üç türe ayrılmaktadır. Birincisi: Allah'ın zâtı gibi, varlığı aynısında olması vacip şeylerdir. İkincisi: Bilgi seviyesinden somut varlık seviyesine çıkması mümkün olan şeylerdir. Üçüncüsü: Bilgi seviyesinden somut varlık seviyesine çıkması mümteni' olan şeylerdir.⁵⁶

Câmi'nin bu tanımlama ve bölmelerinden kendisinin Mu'tezile ve Eş'arîler arasında bir yerde durduğu söylenebilir. Başka bir ifade ile iki ekolü de uzlaştırmaya çalıştığı düşünülebilir. Çünkü yukarıda da belirtildiği gibi hem bilinenler hem bilinip varlığa getirilenler hem de bilinip varlığa gelmeleri mümkün olmayanları da şey kategorisine dâhil etmiştir. Onun epistemolijisi ile ontolojisi birbirinden çok kopuk olmadıklarını göz önünde bulundurduğumuzda bu durumun anlaşılır bir şey olduğunu görmek mümkündür.

Kavramlar dışında varlığın kendisi felsefe, kelam ve tasavvuf açısından irdelenen bir konu olmuştur. İlkçağ filozofları bunun üzerinde çok detaylı bir şekilde tartışmışlardır. Kimisi varlığın varlığından şüphe etmez iken ki bu düşüncede olanlara "Realist" denir, kimisi de şüphe etmiştir hatta şüphesini çok ileri götürerek araç olmaktan çıkartmış amaç yapmaları sonucu varlığı cevherî olarak hiçbir gerçekliğe sahip olmadığı iddia ederek her şeyi inkâr etmiştir. Başka bir ifade ile septizmden nihilizme evrilmiştir ki bu yaklaşıma *Nihilizm* (hiççilik, inadiye)⁵⁷ adı verilmiştir. Bu düşüncenin temsilcisi Gorgias (M.Ö. 375) tır. Ona göre, *hiçbir şey var değildir, var olsa bile bilinemez, bilinse bile bir başkasına aktarılamaz*.⁵⁸ Varlığı inkâr eden filozofların düşüncesini saçma ve abes gören Kelamcılara göre *حقائق الأشياء ثابتة* Yani varlıkların hakikati kesin olarak vardır.⁵⁹ Çünkü olmayan bir şey üzerine hüküm koymak, o hükümleri konuşmak imkânsız olmaktan öte safsata olur.⁶⁰ Mollâ Câmi'ye ait bazen sofistlerin düşüncesini andıran beyitleri vardır. Örneğin;

كل ما في الكون وهم أو خيال او عكوس في المرايا او ظلال

⁵⁴ Nitekim bu anlamda "Malum", "Şey" kavramından daha geneldir. Çünkü hem var olanları hem de bilinenleri kapsamaktadır. Ama "Şey", sadece somut varlıklara karşılık gelmektedir. Bu manada malum belirsizlikler içerisinde en belirsiz olanıdır. Bkz. Câmi, *Şerhu'l-Câmî Alâ Fusûsi'l-Hikem*, 454.

⁵⁵ Vecihi Ahmed Abdullah, *el-Vucûdu ve'l-Adem Beyne'l-Mu'tezile ve'l-Eş'âira*, İskenderiyye, Tsz. 36-38.

⁵⁶ Câmi, *Tefsiru'l-Câmî*, Vrk., 73.

⁵⁷ Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, 199.

⁵⁸ Kemal Göz-Osman Mutluel, *Felsefeye Giriş*, İstanbul, 2011, 22-23.

⁵⁹ Ömer en-Nesefi, *Metnu'l-Akaid*, İstanbul, Tsz., 3. Said Nursi, *Mektubat*, İstanbul, 2013, 114, 115.

⁶⁰ İbrahim Emiroğlu, "Sûfestâiyye", *DİA*, 2009, XXXVII, 468-469.

*Kâinatta var olan her şey, ya sanı ve hayaldir ve aynalardaki yansımalarıdır ya da (başka bir âlemdeki varlıkların) gölgelerdir,*⁶¹ beyti sofistlerin sözlerini çağrıştırmaktadır. Başka bir yerde buna benzer şöyle demektedir:

خدای در دو جهان هست جاودان جامی وما سواه خیال مزخرف و باطل

*İki cihan dünyasının yaratıcısı ebedidir. Onun dışında her şey hayal, saçma ve batıldır.*⁶²

Bu iki beyitten hareketle bazıları onun varlığı inkâr ettiği iddiasında bulunmuştur.⁶³ Oysa Molla Câmi sofistler gibi reel varlığı inkâr etmiyor. Bu sözlerden neyi kast ettiği kendisi başka bir yerde izahat getirmektedir:

سوفسطایی که از خرد بی خبر است گوید عالم خیالی اندر گذر است
آری عالم همه خیال است ولی جاوید⁶⁴ در او حقیقتی جلوه گر است

*Akıldan yoksun sofist, âlemin yok olup gitmekte olan bir hayaldir, demektedir. Evet, âlemin tümü bir hayaldir ama sürekli onda bir hakikat tecelli etmektedir.*⁶⁵

Bu durumda Molla Câmi, varlığı inkâr etmemektedir. Aksine varlığın sürekli olduğu hep vurgulamaktadır. Çünkü ona göre varlığın inkârı varsayımı halinde hiçbir şey var olamaz.⁶⁶ Ancak bu görünen mümkün varlık, Allah'ın varlığa olan nisbetine bakıldığında çok zayıf ve cılız addedilmekte ve gölge gibi yok hükmünde görülmektedir. Başka bir ifade ile filozof ve kalamcı akılcıların anladığı gibi varlığı zorunlu ve mümkün olarak ikiye ayırmak şeklinde değil de zorunlu ve mümkün varlığın birliği şeklinde anlamak gerekmektedir ki buna vahdet-i vücûd denir.⁶⁷

Bazılarına göre açık ve seçikliğinden ötürü tanımlanamayan *Vucûd*,⁶⁸ Mollâ Câmi tarafından vücûdun mâhiyetlere eklendiğinde bu ikisinden mâhiyete özgü eserlerin terettüp ettiği şeydir,⁶⁹ şeklinde tanımlanmaktadır. Filozof ve kalamcıların genel kabul gören vücûdun bu tanımlanması yanında Câmi, başka bir eserinde dilbilimsel ve tasavvufî tanımlamalar yapmaktadır.

a) Filozof ve kalamcıların kast ettiği masdar olan, husûl ve tahakkuk manasına gelen ve hâriçte hiçbir karşılığı olmadığı için ma'kûlât-ı sâniye⁷⁰ kısmına giren vücûd.

⁶¹ Câmi, *Divânı-Câmi*, 465.

⁶² Câmi, *Divânı-Câmi*, 463.

⁶³ Mollâ Halil el-İs'irdî, *Tesis-u Kavâidu'l-Akâid alâ mâ Senehe min Ehli'z-Zâhir ve'l-Bâtin mine'l-Fevâid*, Thk. Vecihi Sönmez, İstanbul, 2013, 28.

⁶⁴ Başka bir nüshada جاوید yerine aynı anlama gelen پیوسته kelimesi geçmektedir. Bkz. Mollâ Câmi, *Mecmuay-i Mollâ Câmi*, Asaduryân, İstanbul, h., 1309, 29.

⁶⁵ Câmi, *Levâih*, 90.

⁶⁶ Câmi, *Risâletun Vucûdiyye*, Vrk. 36.

⁶⁷ Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, Çev. Ekrem Demirli, İz, 4.baskı, İstanbul, 2015, 583; Ekrem Demirli, "Vahdet-i vücûd (وحدة الوجود)", *DİA*, XLII, 431-435.

⁶⁸ Mollâ Halil el-İs'irdî, *Tesis-u Kavâidu'l-Akâid alâ mâ Senehe min Ehli'z-Zâhir ve'l-Bâtin mine'l-Fevâid*, Thk. Vecihi Sönmez, 55; Mahmut Kaya, "Vücûd", *DİA*, XLIII, 139.

⁶⁹ Câmi, *Risâletun Vucûdiyye*, Milli Kütüphane-Ankara, Arşiv No: 6 Mil Yz A 8221/4, Dvd No: 539. Vrk. 36.

⁷⁰ Tür, cins ve ayırım gibi dış âlemde karşılığı olmayan akli şeylere denir. Bkz. Cürçânî, *Mu'cemu't-Ta'rîfât*, 186.

b) Mutasavvıfların kullandığı ve onunla varlığı kendi zâtında olan ve diğer bütün varlıkların da kendisiyle var olduğu hakikatin kast ettikleri vücûd.⁷¹

Câmî bunun içinde harici ve zihni bütün varlık türlerini mûlahaza etmektedir. Çünkü o varlığı nihayette bir bütün olarak düşünmektedir. Diğer varlık türleri ise bu mutlak varlığın değişik yansımaları olarak kabul etmektedir. Böylece çoğu tarafından en genel cins olması ve kendisinin herhangi bir cinse sahip olamayışı sebebiyle veya kavramın zihinde canlandırılması “apaçık” bir özellik (bedîhiyyâtü't-tasavvur) olduğundan tanımlanamayan vücûd,⁷² Câmi'ye göre üç şekilde tanımlanmış oldu.

Varlıkla ilgili olan bir diğer kavram mâhiyettir. Mâhiyet (الماهية), Arapçada “ma hüve” (o nedir?) bileşiğinden türetilmiştir. Terim olarak bir nesnenin temel varlığını veya cevherini meydana getiren şey, nesnenin hakikati ve özü” şeklinde tanımlanmaktadır.⁷³ Genelde “insan” gibi ta'akkul edilenler için kullanılan mâhiyet, dışsal bir varlığa sahip ise buna hakikat, başka varlıklardan ayrılan özelliğe sahipse kendisine hüviyyet, lâzım olanların kendine yüklemlemesine sahipse ona zât ve bir lafızdan çıkabilecek bir özelliğe sahipse ona medlûl denmektedir.⁷⁴

Bu tanım gereği masallarda anlatılan Anka kuşunun bir mâhiyeti vardır ama bir hakikati yoktur. Çünkü bu kavramın zihinde bir karşılığı olsa da dışsal bir karşılığa sahip değildir.⁷⁵

Mâhiyetin itibarlarına gelince mâhiyetin üç itibara sahip olduğu söylenmektedir:

1. Mâhiyetle birlikte hiçbir itibarın bulunmaması koşuluyla mâhiyetin itibarı.

Bu

bakımdan mâhiyet, ‘soyut (mücerret)’ ve ‘bi-şartı la şey’ ismi ile anılmaktadır. Örneğin insan mâhiyetinin onu Ahmet Mehmet gibi müşahhas kılan renk, boy, belirli bir zaman ve mekân intisabı gibi arazlar olmaksızın tasavvur edilmesi mâhiyetin bu itibar kısmına girmektedir.⁷⁶

2. Mâhiyetle birlikte itibarlardan birinin bulunması koşuluyla mâhiyetin itibarı. Bu açıdan mâhiyet, ‘karışık (mahluta)’ ve ‘bi-şartı şey’ ile adlandırılmaktadır. Örneğin insan mâhiyetinin onu Ahmet Mehmet gibi müşahhas kılan renk, boy, belirli bir zaman ve mekân intisabı gibi arazlar olan tasavvur edilmesi mâhiyetin bu itibar kısmına girmektedir.⁷⁷

⁷¹ Câmi, *Seyr u Sülûk ve Vahdet-i vücûda Dâir Levâih*, Şemseddin Sivâsî, Haz. Melek Gündüz Karacan, Litera, İstanbul, 2016, 72.

⁷² Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 339.

⁷³ Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 202.

⁷⁴ Cürcânî, *Mu'cemu't-Ta'rifât*, 163-164.

⁷⁵ Necati Öner, *Klasik Mantık*, Divan, 11. Baskı, İstanbul, 2011, 36.

⁷⁶ Akt. Ayşe Betül Tekin, *Tusi'nin Tecridü'l-İtikadı'ı ve Şerhlerinde Varlık ve Mahiyet*, Marmara Üniversitesi S.B.E.(Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul, 2013, 173. Bilal Taşkın, “Abdurrahman el-Câmî'nin Risâle fi'l-Vücûd Adlı Eserinin Terceme, Tahlil ve Tahkiki”, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 80-81.

⁷⁷ Akt. Ayşe Betül Tekin, *Tusi'nin Tecridü'l-İtikadı'ı ve Şerhlerinde Varlık ve Mahiyet*, 173. Taşkın, “Abdurrahman el-Câmî'nin Risâle fi'l-Vücûd Adlı Eserinin Terceme, Tahlil ve Tahkiki”, 80-81.

3. Mâhiyetle birlikte itibarlardan birinin ne bulunması ne de bulunmaması koşuluyla mâhiyetin itibarı. Bu cihetle mâhiyet, ‘mutlak’ ve ‘la bi-şartı şey’ adını almaktadır. Örneğin, insan mâhiyetini, yalnızca, kendisi olması yönüyle, yani yalnızca “canlı ve düşünür” olmayı ifade etmesi yönüyle tasavvur etmek gibi.⁷⁸

Câmî’nin daha sonra geleceği gibi küllî tabîî meselesinde tartıştığı Tûsî, bunlardan ikisine yani *bi-şartı la şey* olan itibar ile *la bi-şartı şey* itibarına değinmektedir. Birinci itibar dikkate alındığında *ma’kûlât-ı sâniye* kısmına girdiğini ikinci itibarın dikkate alınması halinde ise dışarda var olan küllî tabîî kısmına girdiğini ifade etmektedir.⁷⁹

Varlığın var oluşunu kabul eden Câmî, varlık- mâhiyet ilişkisine değinir. Vücûd ve mâhiyetin birbirini gerektirmesinin izahı şöyledir: mâhiyet, kendisine varlık eklemeyen önce kesinlikle yoktur. Şimdi varlık da öyle olursa hiçbirinin diğeri için var olması mümkün olmayacaktır. Çünkü bir şeyin başka bir şey için var olabilmesi için kendisini var edenin var olması gerekmektedir. Dolayısıyla biri diğerini var etmeyince ehl-i nazarın savunduğu gibi mâhiyet, varlığa maruz olmadığı gibi vahdet-i vücûdçuların savunduğu mâhiyet varlığa arız da olamaz. Böylece mâhiyet var olamaz.⁸⁰ Varlık- mâhiyet ilişkisinde varlığı önceleyen Câmî’ye göre varlığın birkaç mertebesi vardır. Bunlar:

1. Gerçek Varlık (الوجود الحق): Bu varlık, bütün varlıkları yaratan ve tümünü inşa eden varlıktır.

2. Aklî Âlem (العالم العقلي): Bu varlık ilk varlık tarafından yaratılan ilk varlık türüdür. Bu âlem herhangi bir maddeye ihtiyaç duymadan var olan birkaç varlıklar bütünüdür.⁸¹ Bu âlem Câmî için daha sonra *Salaman ve Absal* hikâyesinde ve sudûr meselesinde geleceği gibi cisimle hiçbir irtibatı olmayan sadece mutlak varlık olan Allah’tan ilk sudûr eden âlemdir. Salt akıldan oluşan bu âlem, maddi âlemde tasarruf yetkisine sahiptir. Bu âleme hikâyede hâkim karakteri verilmiştir.

Bu düşüncesini başka bir yerde şu hadise dayandırmaktadır: *Varlıklar içerisinde ilk yaratılan akıldır.*⁸² Yalnız burada hadisin yorumlanma şekline itiraz edilmiştir. Şöyle ki: Burada kast edilen akıl ilk yaratılan olduğu şeklinde değildir. Demek istenen; akıl ilk yaratıldığında Allah onu muhatap alarak ona demiş ki: “‘Gel’, akıl gitmiş ‘git’ deyince akıl gitmiştir. Bunun üzerine Allah, ona: Senden daha keremli bir varlık yaratmadım çünkü seninle alır; seninle verir; seninle ödüllendirir ve seninle de cezalandırırım,” buyurmuştur.

⁷⁸ Akt. Ayşe Betül Tekin, *Tusi’nin Tecridü’l-İtikad’ı ve Şerhlerinde Varlık ve Mahiyet*, 173. Taşkın, “Abdurrahman el-Câmî’nin Risâle fi’l-Vücûd Adlı Eserinin Terceme, Tahlil ve Tahkiki”, 80-81.

⁷⁹ Nasreddin et-Tûsî, *Tecridü’l-Akâid*, Thk. Abbas Muhammed Hasan Süleyman, Marifetu’l-Câmiyye, Şâtiiyye, 1996, 73-74.

⁸⁰ Câmî, *Risâletun Vucûdiyye*, Vrk. 36.

⁸¹ Câmî, *Tefsiru’l-Câmî*, vrk. 26.

⁸² Câmî, *Şerhu’l-Câmî alâ Fusûsi’l-Hikem*, 72; Ebu’l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu’cemu’l-Evset*, Thk. Mahmud Tahrân, Riyad, 1985, Hds. No: 1866.

Yoksa felsefecilerin, mutasavvıfların ve kelimcilerin anladıkları anlamda akıl ilk yaratılan varlık değildir.⁸³

3. Nefsi Âlem (العالم النفسي): Maddeden bütünüyle ayrılmamış, az da olsa onunla temas halinde olan, akledilen zâtlardan oluşan birçok bütünü kapsayan bir âlemdir.

4. Tabii Âlemi (العالم الطبيعي): Madde elbisesini giyip cisimlere tamamıyla sirayet eden ve onlarda hareket/sükûnu sağlayan, gücü kapsayan âlemdir.⁸⁴

Tabiat, aklı önceleyen âlimlere göre küllî nefisler içerisinde bir güçtür, bütün alt ve üst doğal cisimlere sirayet eden ve onların heyula maddelerinden oluşan suretlerine etki eden bir kuvvettir. Ama keşif ehline göre bütün sûretleri etkileyen ilahi hakikate bir işarettir.⁸⁵ Câmi birçok yerde yaptığı gibi bu meselede de bir filozof ile bir mutasavvıfı temsili bir hikâye ile tartıştırır ve filozofu ona mağlup ettirir. Şöyle ki bir gün bir filozof bir grup veli kulların arasına gelir, filozof cehaletinden ateş tabiatı gereği yakıcıdır. Tabiatı gereği yakıcı olan ateş nerede olursa olsun yakar, der. Velilerin gurubundan biri buna itiraz etti ve dedi iyi o zaman bana ateş getirin, ona ateş getirdiler ateşi eteğine koydu ve filozofa eline ateşin içine koymasına söyledi filozof elini ateşin içine koydu ne onun eli yandı ne de arifin eteği yandı. Bunun üzerine filozof, kendi düşüncesinden vaz geçti, mutasavvıflar gibi tabiatı hakkın musahhaar kıldığı olarak gördü.⁸⁶

5. Cismani Âlem (العالم الجسماني): Esîrî ve Unsûrî Âlem olmak üzere iki kısma ayrılan cismani âlemin özelliği, değişik şekillere girebilme ve farklı hallere dönüşebilme kabiliyetine ve maddenin iki zıt surete bölünmesine sahip olmasıdır. Bu iki suretten hangisi bilfiil olursa diğeri bilkuve olur.⁸⁷

Mollâ Câmi'ye göre İbn Arabî ve İmam Gazâlî'de olduğu gibi âlemin, şimdiki bulunduğu halden daha güzel bir şekilde olması mümkün değildir. Çünkü âlem rahman suretinde yaratılmıştır.⁸⁸

Mollâ Câmi yerin ve göğün hangisinin daha önce yaratıldığını tartıştıktan sonra iki tespite bulunur. Birincisi, yer ve göğün altı günde yaratılması meselesinde Câmi'ye göre henüz zaman mefhumu oluşmadığından burada aslında kast edilen yedi farklı sıfatın tecelli etmesidir.⁸⁹

İkincisi: Göğün aslında dokuz olduğu halde yedi katman olarak geçmesinin nedeni Allah'ın yedi sıfatı olan hayat, ilim, semî, basar, irâde, kudret ve kelam sıfatlarının buralarda gerçekleşiyor olması ve Feleku'l-Atlas ve Feleku's-Sevâbit denilen Arş ve Kürsinin kıyamette olan bitenden etkilenmediği içindir.⁹⁰

⁸³ İbn Teymiyye, *Mecmû-u Fetâvâ İbn Teymiyye*, Riyad, 1995, XVIII, 336.

⁸⁴ Câmi, *Tefsiru'l-Câmi*, vrk. 26.

⁸⁵ Câmi, *Şerhu'l-Câmi alâ Fusûsi'l-Hikem*, 56.

⁸⁶ Câmi, *Mesnevi-i Heft Evreng*, 210.

⁸⁷ Câmi, *Tefsiru'l-Câmi*, vrk. 26.

⁸⁸ Câmi, *Şerhu'l-Câmi alâ Fusûsi'l-Hikem*, 409-410.

⁸⁹ Câmi, *Tefsiru'l-Câmi*, vrk. 121.

⁹⁰ Câmi, *Tefsiru'l-Câmi*, vrk. 123.

Mollâ Câmî ontolojik olarak, İbn Arabî'nin kurucusu olduğu vahdet-i vücûd anlayışının etkisinde kalmıştır. Bu etkilenme, vahdet-i vücûd mevzusunda birçok kitap kaleme almasından anlaşılmaktadır. Ayrıca diğer eserlerinde de zaman zaman bu konuya atıflar yapmak suretiyle bağlı olduğu bu ekolün, müellifin zihnini çok meşgul ettiği anlaşılmaktadır. Hatta bazı konularda Ehl-i Sünnet âlimlerinin kahir ekseriyetinin görüşlerine rağmen İbn Arabî'nin muhalif görüşlerini yorumlamak veya sahiplenmek suretiyle ona olan fikrîsel bağlılığı görülmektedir.⁹¹

Sonuç olarak Câmî her ne kadar mümkün varlığı mutlak varlığın bir gölgesi gibi görse de o asla sofistler gibi varlığı inkâr etmemektedir. Aksine varlığı değil yokluğu inkâr etmektedir. Çünkü ona göre yokluk değil varlık esastır. İbn Arabî'den aldığı bu düşüncesini değişik kitaplarında farklı yöntemlerle izah etmeye yoğun bir çaba göstermektedir.

1.3.1.1. Vahdet-i Vücûdu İzah Etme Yöntemi

Eserlerinde açıkça vahdet-i vücûdu savunan Câmî, vahdet-i vücûd anlayışını değişik metaforlarla anlatmaya çalışmaktadır. Bunlardan bazıları aşağıya aktarılmıştır:

1. Güneş ve Ayna

Câmî'nin kullandığı ayna metaforu ona ait özgün bir metafor değildir. Çünkü ondan önce İbn Arabî sıkça kullanmıştır. Hatta İbn Arabî'den önce İmam Gazâlî tarafından da kullanılmıştır.⁹² Mutasavvıflara göre madde, bitki, hayvanlar ve insanlar Allah'ın isim ve sıfatlarını yansıtan aynalardır. Allah en en güzel şekilde zâtı, sıfatları, isimler ve fiilleri ile insan-ı kâmilde ve Hz. Muhammed'de tecelli etmiştir. Dolayısıyla bütün varlıklar kâbiliyyet, mükemmeliyyet, istitaât ve imkânlar ölçüsünde Allah'ın varlığını, cemâlini ve kemâlini aksederler. Bu nedenle de bir bütün olarak âleme varlık aynası anlamında *mir'ât-i vücûd* derler.⁹³

Ayna, İbn Arabî'nin sistematik temellerini attığı vahdet-i vücûd düşüncesinin içerdiği birçok sorunun çözümünde ve bu çözümün ifadesinde çok önemli bir konuma sahiptir. Çünkü İbn Arabî, ayna metaforu ile Allah-âlem ilişkini açıkladığı gibi insan-ı kâmil ve Allah ile kul arasında ilahi mesajların gidip geldiği kalbi de açıklamaktadır.⁹⁴ Onun sadık takipçisi ve şarihi konumundaki Mollâ Câmî de onun izinden giderek vahdet-i vücûd anlayışını izah etmek için sık sık bu metaforu kullanmaktadır. Câmî'nin kullandığı ayna metaforu, diğer metaforlara nazaran en sık kullandığı metafordur. Örneğin *ed-Durratu'l-Fâhira* adlı eserinde şöyle açıklamalarda bulunur:

Birçok ayna düşünün, bunların her biri birbirinden küçüklük-büyüklik, uzunluk-kısalık, düzgünlük-eğrilik gibi hususlarda farklı olsun. Bunlarda görünen o tek varlık bu

⁹¹ Nitekim İbn Arabî'nin *Fususul-Hikem* adlı eserine, *Şerhu'l-Füsûs* ve *Nakdu'n-Nusûs* eserleri ile hem kitabını şerh etmiş hem de ona gelen eleştirilere cevap vermiştir.

⁹² Tahir Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm*, İnsan, İstanbul, 2007, 109-112.

⁹³ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 336.

⁹⁴ Şeyhu'l-Ekber Muhyiddin el-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, Beyrut, Tsz., 48-49; 61-62;

aynalar adedince farklı olacaktır ama bu çokluk onlarda görünen o varlığın birliğine herhangi bir halel getirmemektedir.⁹⁵

Ona göre mümkün varlıklar Allah'ın zâtının, sıfatlarının ve isimlerinin yansıdığı varlıklardır.⁹⁶ Kendi kabiliyetine göre onu yansıtır. Öyleyse bütün varlıklar birer ayna gibi görülebilir. Bu aynalarda görülen duyusal ve aklî olgunluklardır. Allah'ın sıfatlarının ve isimlerinin suretleri olarak bilinmeli, hatta bütün kâinat da bir ayna olarak görülmelidir. Bu aynada Allah'ın isim ve sıfatları ile beraber görülecektir.

Aynada görülen tecelli Mollâ Câmi'ye göre üç kısma ayrılır:

a) Zâtın Tecellisi: Buna Allah'ın Hz. Musa ve Hz. Peygamber'e gösterdiği tecelli şeklini örnek verir. Birinde tecelli esnasında kul kendinden geçerken, diğerinde kul mutlak varlıkla bir olur. İkincisi sadece Peygamberimize has bir durumdur.⁹⁷

b) Sıfatların Tecellisi: Bu da bazen celal sıfatları ile bazen de cemal sıfatları ile tecelli eder. Bundan mevsufun da değiştiği anlamı çıkarılmamalıdır. Bu varlıklardaki istidâta göre bazen cemal bezen de celal sıfatları tecelli etmektedir.⁹⁸

c) Fiillerin Tecellisi: Bunun göstergesi kulların fiillerini görmezlikten gelme, hayır ve şerri insanlara isnat etmeme ve ilahi fiilleri görmekten başka bir şeyle meşgul olmamadır.⁹⁹ Bu tecelli sürekli ve sürekli değildir. Çünkü Allah bir suretle iki kere tecelli etmez. Bu durumda yaratılış sürekli ve yenilenmektedir.¹⁰⁰ Nitekim Allah buyuruyor ki: *Aksine onlar yeniden yaratılmaktadır.*¹⁰¹ Kelamcılar, özellikle Ehl-i Sünnet âlimlerinden Eş'arî âlimleri bunu arazlar üzerinden izah etmeye çalışmaktadırlar çünkü onlara göre arazlar iki zamanda kalamaz başka bir ifade ile araz sürekli yenilenmektedir, sadece bir zaman için var olabilirler. Aynı şekilde araz sadece bir mekâna tutunabilirler. İşte iki zamanda ve iki mekânda var olamayan bu arazlar sürekli varlığa gelip giderler diğer bir deyişle sürekli yaratılırlar.¹⁰² Câmi ise, İbn Arabî gibi tecelli üzerinden açıklamaya çalışmaktadır.¹⁰³ Ancak Câmi ve İbn Arabî tarafından savunulan tecellilerin sürekli ve sonsuzluğu meselesine İmam Rabbânî (ö.1624), itiraz etmektedir. Çünkü ona göre ilâhînin tecellileri şuûn ve itibarlardan ayrılmış değildir. Bunlardan ayrı olan tecellilerin olduğu düşünülemez. Onun anlatmak istediği şey, yani bu şuhûd makamı, ister sıfatlı olsun, ister sıfatsız olsun hiçbir tecellilerin bulunmadığı bir şeydir. Çünkü bu makamda herhangi bir tecelliden söz etmek mümkün değildir. Çünkü "Tecelli" demek bir şeyin ikinci veya üçüncü veya... sonsuz olan mertebelerde görünmesi demektir. Şuhûd makamında ise, İmam Rabbânî'ye göre uzaklık, uzunluk gibi herhangi bir mertebe

⁹⁵ Câmi, *Kitâbu'd-Durratu'l-Fâhira*, 259.

⁹⁶ Câmi, *Eşiatu'l-Lemaat*, Thk. Hadi Rıstegar Mukkadem Gevheri, Kum, hş.1383, 37.

⁹⁷ Câmi, *Şerhu'l-Câmi alâ Fusûsi'l-Hikem*, 454-455.

⁹⁸ Câmi, *Şerhu'l-Câmi alâ Fusûsi'l-Hikem*, 454-455.

⁹⁹ Câmi, *Nakdu'n-Nusûs fî Şerh-i Nakşi'l-Fusûs*, 115-116; Câmi, *Şerhu'l-Câmi alâ Fusûsi'l-Hikem*, 533.

¹⁰⁰ Câmi, *Eşiatu'l-Lema'ât*, tsz. 25-26.

¹⁰¹ Kaf, 50/15.

¹⁰² Abdurrahman b. Ahmed el-Îcî, *el-Mevâkıf*, 101, 103; Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn*, 1. Baskı Beyrut, 2003, II, 374.

¹⁰³ Câmi, *Şerhu'l-Câmi alâ Fusûsi'l-Hikem*, 454-455.

olmadığından bu tür iddialarda bulunmak doğru değildir.¹⁰⁴ İmam Rabbânî'nin Câmî ve İbn Arabî tarafından savunulan tecellilerin sürekliliğine itiraz etmesinin temelinde onun vahdet-i vücûd yerine vahdet-i şuhûd'u alternatif olarak önermesi yatmaktadır¹⁰⁵

Câmî, daha sonra kendisine itiraz edilse de âlemin sürekli bir yaratılma sürecinde olduğunu ayna metaforu ile İbn Arabî gibi birçok yerde izah etmektedir. Bu metafor sadece ontoljik düşüncüyü açıklamakla sınırlı değildir. Aynı zamanda dünyanın önemsizliğini vurgulamak için de bu metefordan istifade edilmektedir. Daha açık bir ifade ile Câmî, ayna metaforunu ontolojik düşüncesi için kullandığı gibi etik düşüncesini izah etmek için de kullanmaktadır.

2. Bir Sayısı:

Bu düşüncenin kökeni aslında ilk çağ filozoflarından Pitagoras'a kadar gittiğini söylemek mümkündür. Çünkü ona göre evren bir sayı uyumudur. Sayı kâinatın arkhesidir (kaynağıdır). Sayılar içerisinde "bir" sayısı seri dışındadır. Diğer sayılar onların ilkesi olan "bir" ile meydana gelmektedirler. İnsanlar "bir" ile sayar, "bir" ile tefekkür eder. Aynı zamanda "bir" insan ile tanrı arasında irtibat kurar, çünkü "bir" bilen ile bilineni başka bir ifadeyle düşünen ile düşünüleni birleştirir. Erkek bir ilkeyle dişi bir ilkenin terkididir. Bu yüzden Pitagoras, sayıları domino taşlarının üstündeki gibi "bir" gösteren noktalarda yazar. Diğer bir ifadeyle bu sayılar her sayıdaki "Bir" kadar noktalarda yazılır. Örneğin üç sayısını üç noktayla; dört sayısını dört noktayla; gösterir. Pitagoras'a göre evrendeki bütün varlıklar da tıpkı bütün sayılar gibi bir olan noktadan meydana gelmiştir. Çünkü nokta hareket ederek çizgi olmuş, iki nokta olan çizgi hareket ederek yüzey oluşmuş, üç nokta olan yüzey de hareket ederek cisim meydana gelmiştir. Sayıların kemiyet olarak değişimi keyfiyet olarak değişimi de beraberinde getirir. Kâinattaki sayısal ahenk aynı zamanda müzikal uyumun da kaynağıdır ve kâinatta bizim duymadığımız kadar müzikal ses vardır. İnsan, tanrıya yaklaşabilmesi için olabildiğince mükemmelleşmelidir.¹⁰⁶

Câmî'ye göre de "Bir" sayısı bütün sayıların aslıdır. Ne kadar sayı varsa hepsi "bir" sayısından türetilmiştir. Bu "bir" sayısı hepsinde tecelli etmiştir. Örneğin iki sayısı iki tane "bir" den oluşmakta üç sayısı üç tane "bir" den meydana gelmektedir.... İşte bunun gibi bütün varlıklarda mutlak varlığın payı vardır.¹⁰⁷ Bazı özellikler "bir" sayısında

¹⁰⁴ İmâmı Rabbânî, *Mektûbât*, I, 270.

¹⁰⁵ William C. Chittick, *İslam Felsefesi Tarihi, (İbn Arabî Okulu Başlıklı Yazı)*, Edit. Seyyid Hüseyin Nasr-Oliver Leman Açılım, Çev. Şamil Öçal-Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul, 2007, II, 178.

¹⁰⁶ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitapevi, 22. Baskı, İstanbul, 2011, 30; W.K.C. Guthrie *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Çev. Ahmet Cevizci, Gündoğan, 2. Baskı, Ankara, 1999, 42-44; Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar ve Akımlar*, İstanbul, 2000, V, 192-196. Bu düşünce Haşr suresinin 1. Ayetinde geçen سَبِّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ; Göklerde ve yerde olanların hepsi Allah'ı tesbih etmektedir. O, üstündür, hikmet sahibidir ve Teğabun suresinin 1. Ayetinde geçen: سَبِّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ. Göklerdeki ve yerdeki her şey Allah'ı tesbih eder. Gibi ayetleri çağrıştırmaktadır.

¹⁰⁷ Câmî, *Şerh-i Rubâiyyât-i Câmî*, Tsh. Mayil Herevî, Encümen-i Câmî, Tsz. 59; Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, Tsh. 55, 153.

görülmediği için “bir”den diğer sayılar türetilmiştir. Örneğin iki çift sayısı haddi zâtında “bir” olmasına rağmen “bir”in kendisinde anlaşılamamaktadır. Bu nedenle ondan diğer sayılar çoğaltılmıştır. Bu nedenle bütün sayıları aslında “bir” sayısının değişik tecellilerinden ibarettir. Sayılar olmadan “bir” sayısının hükümleri açığa çıkmaz. Böylece bir sayısı farklı sayılarda farklı bir şekilde görünmektedir.¹⁰⁸

Görüldüğü üzere Câmi'nin izahatı pitagorasçıların açıklamalarına çok benzemektedir.

3. Elif: A'yânlar, değişik değişik harfler görünümünde olsalar da hepsinin aslı “elif”tir. Çünkü elif uzâtılarak çizilen bir harftir. Bu harf büküldüğünde dal harfi olur, yatay olarak çizildiğinde be, te, se.... gibi harfler olur. Dolayısıyla bütün harfler, elif harfinin farklı görünümünden ibarettir. İşte bütün a'yânlar da tek mutlak varlığın tezahürleridir.¹⁰⁹

4. Deniz Suyu: Deniz, mutlak su olarak vardır. Belirginleşince dalga olur, köpük olur; yukarı çıkınca buhar olur; buhar sıkıştığında bulut olur, bulutlar sıkışınca yağmur olur, yağmurlar yoğunlaşınca seller olur; seller de tekrar denize dökülür. İşte hakikatte sadece deniz vardı, diğerleri onun değişik halleridirler.¹¹⁰ Su, vahdet-i vücût düşüncesini benimsemiş birçok kişi tarafından kullanılmaktadır. Örneğin Mollâ Câmi'den çok etkilenen Şeyh Ahmed-i Cezirî de bu anlamda şöyle demektedir:

یکه دریا تو بز ان قنچ چه موج و چه حباب د اصلدا کو حمی آفه چه آف و چه جم

*Şunu iyi bil ki deniz birdir. Dalgaları ile köpükleri arasında herhangi bir fark yoktur. Tüm bunlar aslında sudur. İster sıvı ister donmuş su olsun.*¹¹¹

Câmi, birçok konuda yaptığı gibi adı geçen metafor ile izah etmeye çalıştığı görüşünü daha anlaşılır kılmak amacıyla temsili bir hikâyeye başvurmuştur: “Bir zamanlar balıklar bir araya gelip kendi kendilerine demişler ki: Uzun zamandır insanlar suyun var olduğunu söyler. Bizim hayatımızın da sudan ibaret olduğunu savunuyorlar ama biz bu “su” denen şeyi görmedik ki? İçlerinden güngörmüş biri şöyle der: Falan denizde bir balık varmış, kendisi gâyet bilgin ve aynı zamanda suyu görmüş olan biridir. Onun yanına gidelim, bize suyun ne olduğunu söylesin. Böylece yola çıkıp bahsettikleri balığa ulaşırlar. Kendisinden suyu göstermesini isterler. Onların bu isteklerine karşılık balık, bir şartla kendilerine suyu göstereceğini söyler, şartının ne olduğunu sorunca da balık onlara, Siz de bana sudan başka bir şeyi gösterin ben de size suyu göstereyim, der.¹¹² Mollâ Câmi bu suda kalındığı sürece suyu tanımanın ve onu gerçek anlamda idrak etmenin zor olduğunu farkındadır. Bu nedenle başka bir yerde yine deniz- balık meselesini tekrar bir kurguyla ele alır ama bu sefer kurbağayı da işin için katar çünkü

¹⁰⁸ Câmi, *Şerhu'l-Câmi alâ Fusûsi'l-Hikem*, 151-152.

¹⁰⁹ Câmi, *Şerh-i Rubâiyyât-i Câmi*, 58.

¹¹⁰ Câmi, *Şerh-i Rubâiyyât-i Câmi*, 55.

¹¹¹ Ahmed b. Mollâ Muhammed el-Buhtî ez-Zıvingî, *el-Akdu'l-Cevherî fi Şerh-i Divânî's-Şeyhi'l-Cezerî*, Tsz. 1995, 1, 217.

¹¹² Câmi, *Nefahatu'l-Üns min Hadârâtî'l Kudüs (Mukaddes Makamlardan Huzur Nefesleri) Evliya Menkıbeleri*, Çev. Lamiî Çelebi, Sad. Abdulkadir Akçiçek, İstanbul, 2014, 104-105.

denizi anlamak için mutlaka onun zıttı olan karayı görmek gerekmektedir. Onu da ancak karayı gören birinden duymaları gerekmektedir:

“Bir kurbağanın denizin kıyısında yuvası vardı bu kurbağa sürekli denizden bahsediyordu. Daima onu övüyordu. Çünkü bizim aslımız denizdir ve biz oradan geldik, diyordu. Birkaç balık onun bu öyküsünü bir şekilde dinlediler. Onlar bu denize âşık oldular. Onu görmek için can attılar. Onu aramaya koyuldular. Bakılmadık bir yer bırakmadılar. Ama bir türlü onu bulamadılar. Neredeyse umutlarını kestiler. Tesadüfen bir gün bir balıkçının ağına düştüler. Can havli ile çırpınmaya başladılar. Balıkçı onları kıyıya çıkarıp toprağa bıraktı. Onları fırlattı ve yerde kurumaya başladılar. Bazıları yarı baygın bir şekilde tekrar suya ulaşmayı başardılar. Denize varınca kurbağanın ne demek istediğini anladılar.”¹¹³ Hikâyeden de anlaşıldığı kadar insanlar Allah’ı hep arar dururlar. Oysaki Allah, bir ayette buyurduğu gibi insana şah damarından daha yakındır.¹¹⁴

5. Çamur ve İçindeki Su: Allah’ın zâtı “nasıl” ve “ne kadar”dan münezze mutlak varlıktır. Onu bir yerde üst ve alt fark etmeksizin göstermek imkânsızdır. Mutlak varlık ve mutlak birdir. Onun birliği öyle bir birliktir ki bütün varlıklarda vardır ama aynı zamanda bütün varlıklardan da beridir. O taalluk ettiği varlıkların sınırları kayıtları dışındadır. O kayıt ağıyla avlanamadığı gibi mutlaklık kaydıyla da kayıtlanamaz. O, çamurdaki su gibi hem kendi kendine mukayyettir hem kendi kendisiyle mutlaklıktır. Nasıl ki çamurun içindeki su çamur olmuş; suyun içindeki çamur da su olmuş ise aynen onun gibi Allah da kâinatta açığa çıkmıştır.¹¹⁵

Müellif yukarıdaki örneğin aklın sınırlarını biraz zorladığını fark etmiş olacak ki söylediklerinin panteizme¹¹⁶ kaymaması için kendisini yukarıda ifade edilen düşüncesine açıklık getirmek zorunda hissetmiştir: “Bu sözler, zihinlerin kavramasından uzaktır, hiç kimsenin isim ve resimlerden vazgeçmedikçe bunu idrak etmesi mümkün değildir. Bunu kavramak için akli bir kenara bırakmalısın çünkü bu akıl senin için bir prangadır. Ağa düşmen için bir tuzaktaki yem gibidir. Aklın burada sadece kesp etme gücü vardır. Kadim olan Allah’ın zât ve sıfatlarına hasta bir düşünce ve sakat bir delil ile nasıl ulaşılır?”¹¹⁷

Başka bir yerde burada ittihattan kastın ne demek olduğuna biraz daha açıklık getirir: “*Mutlak Bir*’in müşahade edilmesi demek, diğer varlıkların O’nunla var olup onunla yok olmaları nedeniyle onları görmemedir. Yoksa Allah’ın zâtına has varlığıyla

¹¹³ Câmi, *İyilerin Tespihi (Subhatu’l-Ebrâr)*, Çev. Hicabi Kırlangıç, İstanbul, 2011, 90-91. Balık kurbağa hikâyesini Câmi başka bir yerde farklı bir amaç için tekrar anlatır ancak bu sefer kurbağa hikmet sahibi biri değildir, eşi ölen ve balıklardan eş olmaları için teklifte bulunan yalnız bir kişidir. Onun bu teklif balık tarafından aynı türden olmamaları nedeniyle kabul görmez. Câmi’nin bu temsili hikâyeden varmak istediği sonuç, kişi hemfikir oldukları kişilerle ancak arkadaşlık kurabilir. Bkz. Câmi, *Baharistan*, 129-130.

¹¹⁴ Kaf, 50/16.

¹¹⁵ Câmi, *Mesnevi-i Heft Evrenç*, 5.

¹¹⁶ Bu kavram genel olarak değerlendirildiğinde tanrının kâinatla olan olumlu ve organik ilişkisi açısından deizmi aşan ve tanrının dünyaya aşkın değil de, içkin olduğunu savunan tanrı anlayışıdır. Bkz. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, 2000, 737.

¹¹⁷ Câmi, *Mesnevi-i Heft Evrenç*, 5.

birleşme değildir. Aksine bu varlıkların kayıt ve itibarlardan arındırıldığında masıvanın varlığı nasıl da Rahman'ın nefesiyle var olduğunu görme demektir.”¹¹⁸

6. Öz ve Kabuk: Mollâ Câmi'nin bu meteforu da zaman zaman kullandığı görülür. Nitekim der ki: “O, dünyanın beyni/içi/çekirdeği gibidir. Dünya da onun kabuğu/derisi hükmündedir. Bütün âlem ona da gizli iken o kendini kâinatta zâtıyla açığa çıkartmıştır.”¹¹⁹ Öz O'dur ötekilerin tümü kabuktur. Özü istiyorsan kabuğa bakma, çünkü özü arayan kabuğu beğenmez.”¹²⁰

Câmi, vahdet-i vücûdun kurucusu olan İbn Arabî'yi aşacak fikirler ileri sürmemiştir ancak bu düşüncüyü açıklamak için ondan fazla metafor kullandığı görülmektedir. Nitekim İbn Arabî daha çok ayna metaforunu kullanırken Câmi, bunun yanında bir sayısını, denizi, elif harfini, öz-kabuk ile çamur-su metaforlarını da ustaca kullanmaktadır. Ayrıca Mevlânâ Celâleddîn er-Rûmî'ye ait ney metaforunu da kullanmaktadır. Ancak kendine özgü olan bir metaforu daha ney'e eklemektedir. Yani kalemi de ney ile beraber kullanarak ontolojik düşüncesini daha iyi açıklama çabasına girmiştir.

7. Ney ve Kalem: Câmi, Mevlânâ Celâleddîn er-Rûmî'nin Mesnevi-yi manevî adlı eserin girişinde söylediği

بشنو این بی چون حکایت می کند از جدایی ها شکایت می کند
کز نیستان تا مرا بریده اند در نفیرم مرد و زن نالیده اند

Dinle, bu ney neler hikâyet anlatıyor, ayrılıklardan nasıl şikâyet ediyor.

*Beni kamışlıktan kestiklerinden beri feryâdımdan erkek ve kadın inlemektedir,*¹²¹ beytini şerh ettiği eserinde ifade ettiği gibi ney ve kalem gibi yokluk âleminden (neyistân) yaratıldığını, insanın tıpkı ney ve kalem gibi bağımsız olmadıklarını ve neyin neyzen tarafından can verildiği ve kalemin kâtip tarafından kendisine emredileni yazdığı gibi insana da Allah tarafından can verilmiştir. Başka bir ifade ile ney neyzenin nefesine mazhar olduğu gibi kalem kâtibin düşüncelerine tecelli yeri olduğu gibi insan da Allah'ın sıfatlarına mazhar olmaktadır. Ney'in neyzenin dudağıyla birleştiği ve kalemin de kâtibin parmağıyla buluştuğu anda sözler ve yazılar ortaya çıkmaktadır.¹²²

1.3.1.2. Cevher ve Araz Meselesi

Cevher (الجوهر): Farsça inci, asıl, nesep, soy ve öz anlamına gelen *gevher*¹²³ kökünden Arapçalaşmış bir sözcüktür.

Filozoflara göre, varlığı belli bir yere bağlı olmayan ve varlığı kendisine bağlı olan şeyleri ayakta tutan şeye cevher denir. Cevher basit ve birleşik olmak üzere iki kısma

¹¹⁸ Câmi, *Levâihu'l- Hak ve Levâimu'l-İşk, Meclisu'l- A'l-â li's-Sekâfe*, Kahire, 2003, 117.

¹¹⁹ Câmi, *Mesnevi-yi Heft Evrenç*, 469.

¹²⁰ Câmi, *İyilerin Tespihi (Subhatu'l-Ebrâr)*, 78.

¹²¹ Rûmî, *Mesnevi-yi Manevî*, Neşr-i Tulû', Tahran, hş. 1370, 3.

¹²² Câmi, *Ney'in Feryadı (Nay- Nâme)*, Çev. Hoca Neş'et Efendi, Haz. Üzeyir Aslan, Sufi Kitap, 1. Baskı, İstanbul, 2007, 42, 44, 48.

¹²³ Arif Etik, *Ferheng-i Farisi Farsça-Türkçe Lügat*, 367.

ayrılır. Basit cevher akıl, nefis, suret ve maddeyi (heyulayı) kapsar iken birleşik cevher sadece cismi kapsamaktadır.¹²⁴ Böylece cevherin toplam beş kısmı olmaktadır. Töz olarak Türkçeye çevrilen cevher, farklı filozoflarda farklı anlamlara gelmiş hatta aynı filozofta bile değişik anlamlarda tanımlanmıştır. Örneğin Eflatun olarak bilinen Platon'da töz (cevher), şeylerin varoluşunun ilk illeti olan, şeylere düzen, nizam ve anlaşılabilirlik kazandıran varlıktır. Aristoteles'e göre ise töz, Platon'da olduğu gibi tümeller değil de gerçekte var olan ve "şu" diye gösterebileceğimiz belirli doğa varlıklarıdır.¹²⁵

Kelamcılara göre cevher, kendi başına bulunan ve değişmeyen varlık demektir. Diğer bir deyişle bizâtihi kâim olan bir mekânda yer kaplayan yer kaplaması başka bir varlığa bağlı olmayan şey demektir.¹²⁶ Cevher; Heyûlâ, suret, cisim, akıl ve nefis olmak üzere beş şeyle sınırlıdır.¹²⁷ Parçalanamayan parça olarak da adlandırılan cevher,¹²⁸ cevher-i ferd veya cüz-i ferd olarak da adlandırılmaktadır.¹²⁹

Tasavvufta ise nefis-i rahmanî, kelimât-i ilahi, küllî heyûlâ ve ayn olarak adlandırılan¹³⁰ cevher, cevher-i evvel (Hakikat-i Muhammediye, Nûr-i Muhammediye ve Hz. Peygamber'in kutsal ruhu), cevher-i ulum (Ebedi dini bilgiler), cevher-i subbûhî (insanın çokça teşbih eden melekûtî ruhu) ve cevher-i vücûd (varlık cevheri olan nefis-i rahmani) gibi farklı anlamlarda kullanımları vardır.¹³¹

Câmî, cevher kavramını genel olarak mutasavvıfların anlamında kullansa da filozof ve kelamcılarının kullandıkları anlamda da kullandığı görülmektedir.¹³²

Araz (العرض): Filozofların ve kelamcılarının çoğuna göre cevher ve cismin geçici niteliği olup kendi başına kâim olmayan varlık türü olarak tanımlanmıştır.¹³³ İlinek olarak Türkçede çevrilen araz bu anlamda aynı zamanda bir şeyin gerçek doğası için özsel olmayan o şeyin her ne ise o olması için kendisine gereksinim duymadığı, kendi özsel tabiatından çıkarsanamayan nitelik olarak tanımlanır.¹³⁴ Kârru'z-zât (beyaz ve siyahlık gibi varlıkta parçaları bir araya gelebilen araz), Kârru'z-zât olmayan (hareket ve hareketsizlik gibi parçaları birarada toplanamayan araz), araz-i lâzım (yazarlığın insan için potansiyel bir sıfatı gibi mâhiyetten ayrılması mümkün olmayan araz), araz-i

¹²⁴ Âmidî, *el-Mubîn fî Şerh-i Maânî Elfâzi'l-Hukemâi ve'l-Mutekellimîn*, Thk. Hasan Mahmud eş-Şâfiî, Vehbe, Kahire, 1993, 109.

¹²⁵ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 937.

¹²⁶ Ömer Nesefî, *Akâid*, el-Mektebetu'l-Mahmûdiyye, İstanbul, Tsz., 4.

¹²⁷ Cürcânî, *Mu'cemu't-Ta'rifât*, Thk. Muhammed Siddık el-Minşâvî, Fazilet, Kahire, 2004, 71.

¹²⁸ Ömer Nesefî, *Akâid*, 4.

¹²⁹ Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 59.

¹³⁰ Cürcânî, *Mu'cemu't-Ta'rifât*, 71.

¹³¹ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet, İstanbul, 1991, 116.

¹³² Câmî, *İtikadnâme*, Çev. Duhânizâde Ali Çelebi, Haz. Mehmet Fatih Çakır, Semerkand, İstanbul, 2014, 7; Câmî, *Mesnevi-yi Heft Evrenç*, 171; Câmî, *Seyr u Sülûk ve Vahdet-i Vücûda Dâir*, Çev. Şemseddin Sivâsî, Litera, Haz. Melek Gündüz Karacan, İstanbul, 2016, 85.

¹³³ Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 28; Âmidî, *el-Mubîn fî Şerh-i Maânî Elfâzi'l-Hukemâi ve'l-Mutekellimîn*, 110.

¹³⁴ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 498.

mufârik(kızarmak gençlik gibi mâhiyetten ayrılması mümkün olan araz), ve araz-i âmm (tür ve ayırımın karşıtı olan araz) ¹³⁵olmak üzere beş türü vardır.

Tasavvufta ise birazdan geleceği gibi daha çok tecelli, nisbet ve sûret anlamında kullanılmaktadır.

Mollâ Câmi, İbn Arabî'nin *Fusûs* adlı eserinin Şu'aybiyye Fas'sında cevher ve araz ile ilgili geçen sözleri şerh ederken cevher ve araz meselesine değinmektedir. İbn Arabî'nin sözleri aşağıya aktarıldığı şekildedir:

“Nazar ehli olanlardan kimse (filozof ve kelamcılar kast edilmektedir) yaratılışın sürekli olduğuna müttali olamamıştır. Sadece Eş'arî âlimleri bu konuda arazların iki zamanda baki kalmayacağını ifade etmişlerdir.¹³⁶ Hisbâniye olarak bilinen sofistler de âlemin bütün zerrelerinde ister cevher ister araz olsun tümünün iki zaman içerisinde var olamayacaklarını savunmuşlardır. Bu iki ekolden her biri bir yönüyle hata yapmıştır. Eş'arîlerin hatası, hakiki varlığın ötesinde arazların kendileriyle kaim olduğu çok sayıda cevherin de var olduğunu savunmalarıdır. Oysaki âlem bütün parçalarıyla değil bilakis anbean sürekli değişip yenilenen bir *aynda* toplanmışlardır. Her an bu *aynda* yok olurlar. Bunların ötesinde cevherler yoktur. Sürekli bu döngü olduğu için yok olan varlıklara benzer varlıklar meydana geldiğinden sonra varlığa gelenleri önceki varlıkla karıştırmışlardır. Akıl yürütenler benzer varlıkların varlığa gelip tekrar yokluğa gitmeleri nedeniyle bunları sabit, daimi ve aynı varlıklar olduklarını zannetmişlerdir. Sofistlerin hatası ise bütün varlıkları birer hayalden ve birer yanılgıdan ibaret görmeleridir. Sürekli değişen varlıkların ardında hakiki bir varlığı görmemiş olmalarıdır. Keşf ve şuhut ehli ise her nefeste yeni bir tecelli görürler. Bu tecelli önceki tecelli değildir. O'nun tecellisinde asla tekrar yoktur. Aksine her an farklı bir *şe'nde* (durum, iş, eylem) farklı bir tezahürde kendini gösterir.” ¹³⁷

Mollâ Câmi bu ifadeleri şöyle yorumlamaktadır:

“Allah'ın sıfatlarından bazıları *lütî* bazıları ise *kahrî*dir. Yani karşıt olan sıfatlara sahiptir ve hepsi de aktiftirler. Bu tür karşıt sıfatlar arasında asla boşluk olmaz. Mümkün hakikatlerinden bir hakikat, bir vasıta ile varlığa gelmeye hazır olduğunda Allah, ona rahmetiyle muamele eder ve varlıktan ona *feyiz* verir. Bu varlık, hakikatin eser ve hükümlerini giyinmek vasıtasıyla özel bir belirginleşme ve bu belirginleşmeye göre tecelli eder, varlık bulur. Sonra hakiki *ehadiyet* sıfatının kahriyle -ki bu sıfat belirginleşmeyi ve görünürdeki çokluğun ortadan kaldırmasını gerektirir- bu taayyünden sıyrılır. Bu sıyrılma esnasında *rahman* sıfatının rahmetiyle yok olan varlığa benzer ama başka bir varlığı belirginleştirir. Böylece bu devam eder. Dolayısıyla bu iki varlık tek bir tecelli ile değil iki farklı *tecelli* ile varlığa gelip gitmektedir. Dolayısıyla âlemin tümü varlığa gelip gitmektedir. Ama bu gidip gelmeler öyle ardışık ve birbirine

¹³⁵ Cürcânî, *Mu'cemu't-Ta'rifât*, 125.

¹³⁶ Bkz. İcî, *el-Mevâkıf*, 101; Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn*, II, 375; Ebu'l-Kasım Selman b. Nasır el-Ensârî en-Nisâburî, *el-Ğunye fî'l-Kelâm*, Haz. Mustafa Haseneyn Abdulhadi, Kahire, 2010, II, 685.

¹³⁷ Şeyhu'l-Ekber Muhyiddin el-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, Beyrut, Tsz., 125-126.

benzer ki bunların sabit kaldığı zannedilir.”¹³⁸ Görüldüğü gibi Câmî, kelamcılarının sürekli var olup yok olduğunu söylediği arazların İbn Arabî’de tecelli olarak isimlendirildiğini belirtmekte ve bu var olup yok olmaları öldüren (المميت) ve diriltten (الحي) gibi karşıt sıfatların sırayla etkin olmasına bağlamaktadır. Ayrıca Mollâ Câmî, mutasavvıfların bahsettikleri tecellinin Eş’arî’lerin bahsettiği arazların sürekli yenilenmesi olayının aynısı olduğunu söylemektedir.¹³⁹ şöyle ki Ona göre bütün varlıklar, bir *aynda* toplanmış olan arazların toplamından ibarettir.¹⁴⁰ Zât-i ilahi kendi mertebelerinde tecelli etmek suretiyle değişik hakikatlere dönüşmektedir. Yani bazıları kendisine tabi olunan cevher olmaktadır, bazıları da bu cevherlere tabi arazlara dönüşmektedir. Her *ayn* diğer *ayn*lardan ayrılması hasebiyle bir *ayndır* ki bu da bir *aynda* toplanan arazların *aynından* başkası değildir. Böylece bu *ayn* dışsal somut bir *ayna* dönüşmüş olur.¹⁴¹ Tıpkı Eş’arîlerin söylediği gibi onlar da âlemin birbirine benzeyen tek bir cevherden oluştuğunu ve bu tek cevherin arazlarla farklılaştığını söylerler. Nitekim onlar, “bu şu değildir” dediklerinde araz itibariyle birbirinden farklı olduğunu kast etmektedirler veya mutasavvıfların dedikleri gibi “Bu şudur” dendiğinde aynı cevherden oldukları irade edilmektedir. Zira onlar da “Bu şu değildir” dediklerinde suret itibariyle birbirilerinden farklı olduklarını kast ettikleri gibi “Bu şudur” derken de aynı *ayndan* meydana geldiklerini murad etmektedirler.¹⁴²

Mollâ Câmî, Attâr’ın

غیری چگونه روی نماید جو هر چه هست عین دگر یکیت سزاوار آمده

*Farklılık kendini nasıl gösterebilir? Çünkü var olan her şey, bir diğerinin aynısıdır. Onunla uyumlu hale gelmiştir,*¹⁴³ beytini izah ederken cevher-araz meselesini başka bir ifade ile varlığın cevheriyet noktasında değişmez olduğunu, buna karşılık arazlık meselesinde değişken oluşunu kelamcılar ve mutasavvıfların sözlerinin aynı kapıya çıktığını şöyle belirtir: “Gerçek varlık/zorunlu varlık dışındakiler, varlık itibariyle gerçek varlıktan farklı olsaydı nasıl varlığa gelirlerdi? Kaldı ki var olanlar varlık hakikatte birdirler taayyün oluşları ile farklılaşırlar. Ona göre mutasavvıfların bu düşüncesi yani gerçek zât itibariyle aynı ama mecazi zât ve sıfat itibariyle farklı olmaları, Eş’arîlerin, *varlıklar cevheriyet noktasında birdirler, araz noktasında farklıdır*lar¹⁴⁴, sözüyle eşdeğerdir. Yalnız Eş’arîler iki varlıktan bahsederken mutasavvıflar bir varlığın var olduğunu iddia etmektedirler. Dolayısıyla var olanlar hakiki zâtta birdirler mecazi zât ve sıfatlarda farklılaşmaktadır.”¹⁴⁵

¹³⁸ Câmî, *Levâih*, 89-91.

¹³⁹ Câmî, *Şerhu’l-Câmî alâ Fusûsi’l-Hikem*, 297.

¹⁴⁰ Câmî, *Şerhu’l-Câmî alâ Fusûsi’l-Hikem*, 70.

¹⁴¹ Câmî, *Şerhu’l-Câmî alâ Fusûsi’l-Hikem*, 65.

¹⁴² Câmî, *Şerhu’l-Câmî alâ Fusûsi’l-Hikem*, 454-455.

¹⁴³ Şeyh Feridü’d-din Ebu Hamid Muhammed b. Ebubekir Attâr Nişaburî, *Divân-i Kasayid ve Ğazeliyât*, Tsh. Said Nefesi, İkbâl, Tahran, hş.1319, 45.

¹⁴⁴ Bkz. Âmidî, *Ebkârü’l-Efkâr fî Usûli’l-Dîn*, II, 255.

¹⁴⁵ Câmî, *Risâle-i der Şerh-i Kaside-i Attâr*, 440-441.

Cevher-araz konusunda Mollâ Câmî'ye göre İbn Arabî'de olduğu gibi varlık, sürekli Allah'ın isimlerinin tecellisine mazhar olmaktadır. Başka bir ifadeyle Eş'arîlerin söyledikleri gibi varlıkların araz kısmı sürekli var olup yok olmaktadır. Aradaki fark Eş'arîlerin cevher dediklerine sûfi meşrepli Mollâ Câmî "ayn" demektir. Yine Eş'arîlere göre bu cevher arazlar vasıtasıyla değişime uğrarken vahdet-i vücûdçulara göre bu "ayn" suret ve nispetlerle farklılaşmaktadır. Mutasavvıf Mollâ Câmî'ye göre Eş'arîlerin cevher dedikleri hakkın ta kendisidir ama cevherin latif olması nedeniyle/hikmetiyle bilinmemektedir.¹⁴⁶

Câmî, cevher ve araz meselesinde bazen kelamcı ve filozofların yükledikleri anlamı kast etmektedir bazen de mutasavvıfların kelam ve felsefeden ödünç aldıkları ama daha sonra başka anlamlarda kullandıkları anlamı da istimal etmektedir. Arazların sürekli var olup yok olduğunu savunan kelamcılar gibi o da İbn Arabî'nin düşündüğü ve ifade ettiği gibi bu durumu *şe'n* ve sürekli yaratma anlamında *tecelli* ile izah etmeye çalışmaktadır.

1.3.1.3. Küllî Tabîî Meselesi

Molla Câmî'nin ontolojide tartıştığı önemli bir mesele de küllî bir tabiatın dışsal bir varlığa sahip olup olmadığı meselesidir. Bu sorun mâhiyetin ya da bilinen şeyin dışta nasıl tahakkuk ettiği sorunun başka bir ifadesidir. Bu sorun Platon'a kadar uzanan bir geçmişe sahiptir ve İslam öncesi felsefe geleneklerinde daha çok ideler sorunu meselesi ve bilginin ne olduğu sorusu çerçevesinde tartışılmıştır. İslam düşünce geleneklerinde tümellerin (küllîlerin) incelenmesi ise özellikle İbn Sînâ (ö. 1037) ve Fahreddin Râzî'nin (ö.1209) etkisiyle değişik başlıklar altında işlenmiş ve tartışılmıştır.¹⁴⁷

İbn Sînâ, tümel ve tikel kavramları açıklarken tümelin dış âlemde bağımsız olarak kendi başına bir varlığa sahip olmadığını¹⁴⁸ ifade ederek çözüm getirmektedir. Onun önemli şarihlerinden biri olan Tûsî de, küllî tabîînin dışarda var olan tekil somut bireylerde içkin olarak var olduğunu söylemektedir. Bu da zihinde var olan *la bi-şartı* şey (her hangi bir kayıt dikkate alınmaksızın) zihinlerde var olan mâhiyettir.¹⁴⁹ Tûsî'nin bütün şarihleri küllî tabîînin hâricte mevcut şahısların bir parçası olduğunda hemfikirler.¹⁵⁰ Bu anlayış genelde vahdet-i vücûdu savunan mutasavvıfları özelde Câmî tarafından kabul edilebilecek bir durum değildir. Çünkü bu durumda iki sorunla karşılaşmaktadır: vücûdun küllî tabîî olması sebebiyle dışsal olarak var olamaması ve vücûdun tek olamaması çünkü Câmî ve bağlı olduğu ekole göre varlık küllî değil hakiki

¹⁴⁶ Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsî'l-Hikem*, 454-455.

¹⁴⁷ Ömer Türker, "Giriş", *Risâle fî Tahkîki'l-Küllîyyât*, (Tümeller Risalesi ve Şerhleri), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2013, 20. (Eserin içinde)

¹⁴⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ el-İlâhiyât*, Thk. G.C. Anawati- Said Zâyid, I-II, Tsz. Y.y., 207.

¹⁴⁹ Nasreddin et-Tûsî, *Tecridü'l-Akâid*, 73-74. Câmî'ye göre Ehl-i sünnet kelamcılarının ma'dûm'un ma'lûmu dedikleri, Mutezile'nin sabit şey; filozofların mahiyet, mutasavvıfların a'yan-ı sabite olarak isimlendirdikleri mümkün varlıklar, hak ilmin suretleridir. Dışsal varlıklar da bu suretlerin taayyünleridir. Bkz. Câmî, *Risâle-i der Şerh-i Kaside-i Attâr*, 441.

¹⁵⁰ Ayşe Betül Tekin, *Tusi'nin Tecridü'l-İtikadı'ı ve Şerhlerinde Varlık ve Mahiyet*, 178.

cüzîdir. Hatta bu hakiki cüzî varlık onların düşüncelerinin temeli olan vahdet-i vücûdu oluşturmaktadır.

Câmî bu meselede *küllî tabîî*nin dış varlığını inkâr eden Tûsî ve Kutbeddin er-Râzî (ö. 1365) ile tartışır. İlkın onların delillerine yer verir sonra da ileri sürdükleri delilleri çürütmeye çalışır. Câmî'nin getirdiği karşıit delillerden ikisi özgündür diğeri ikisi ise Fenârî'den alıntıdır. Tûsî'nin *küllî tabîî*nin dış âlemde var olmadığına dair ileri sürdüğü delil şudur:

“Somut olan bir şey, birden fazla olan varlıklara dönüşemez. Aksi takdirde kendisi olamaz. Başka dönüştüğü varlıklar olur. Çünkü bu varlık eğer kül olması hasebiyle diğeri varlıklar olmuşsa bu durumda yine küldür ve herhangi bir değişim olmamıştır. Ama ayırım anlamında bu külden yer edinmişse bu durumda her birinde bu “şey”den bir parça olacaktır, başka bir ifadeyle her biri hem kül olacaktır hem cüz olacaktır. Şayet ne fertlerinde ne de bütününde bu yoksa bu “şey” onlar olmamıştır, demek oluyor.”¹⁵¹

Câmî'nin yukarıdaki iddiayı çürütmek için Şemseddin Fenârî üzerinden verdiği cevap da şudur:

“Küllî olan bir hakikatin kendi bireylerinde tahakkuk etmesinin anlamı bazen şu taayyünle bazen de bu taayyünle tahakkuk etmesi demektir. Bu küllî olan hakikatin birden fazla şey olmasını gerektirmiyor. Nitekim bir kişinin farklı hallerde hatta birbirine karşıit hallerde dönüşmesi birçok kişiye dönüşmesini gerektirmiyor. Eğer, zâtı bir olan bir varlığın doğulu-batılı, âlim-cahil vs. gibi birbirine zıt olan sıfatlarla nasıl nitelenebilir? şeklinde itiraz edilirse cevabımız şu olacaktır: Bu garipseme, küllînin (genelin) cüzîyye (tikele) ve gaibin şahide kıyas edilmesinden kaynaklanmaktadır. Küllîde bunun olamamasına dair kanıt yoktur.”¹⁵²

Câmî, küllî tabîînin dış varlığa sahip olmadığına ilişkin Tûsî'nin getirdiği delili Kutbeddin er-Râzî'nin deliline oranla çok güçlü görmediği için Şemseddin Fenârî üzerinden verdiği cevapla yetinir. Küllî tabîînin dış varlığa sahip olmadığını ispat etmek için Kutbeddin er-Râzî tarafından ileri sürülen tez için en güçlü delil nitelendirmesinde bulunur¹⁵³ bu sebeple Kutbeddin er-Râzî'nin sözlerini ve ileri sürdüğü delilleri *ed-Durratu'l-Fâhira* ve *Risâletun fi'l-Vucûd*, olmak üzere iki farklı eserinde tartışır. İlkinde Râzî'ye cevap verirken Tûsî'ye cevap verdiği gibi Fenârî üzerinden delil getirmeyi yeğlemektedir. *ed-Durratu'l-Fâhira* eserinde Râzî'nin şu sözlerine yer verir ve itiraz eder:

¹⁵¹ Câmî, *Kitâbu'd-Durratu'l-Fâhira*, 254; Sadreddin Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, Çev. Ekrem Dumanlı, İstanbul, 2014, 75-77; Nasreddin Tûsî, *Ecvibetu'l-Mesâilî'n-Nusayriyye*, Haz. Abdullah Nûrânî *Pijuhîşgâhi Ulûm-i İnsânî*, Tahran, 1383 hş., 228-229.

¹⁵² Câmî, *Kitâbu'd-Durratu'l-Fâhira*, 251-253; Krş. Muhammed b. Hamza el-Fenârî, *Misbâhu'l-Üns Şerh-u Mefâtihi'l-Ğayb*, Mola, h. 1416, 105-106.

¹⁵³ Câmî, *Risâletun fi'l-Vucûd*, Müst. Ahmed b. Muhammed b. Hüseyin b. Hacı Abdülkerim b. Abdullah el-Ma'mûrî, Arşiv No: 06 Hk 2172/13, DVD No: 1327, vrk. 30b.

“Cins, fasıl ve tür gibi bazı hakikatler tek bir fertte tahakkuk edebiliyor. Şayet bu hakikatler dışarda da var olsalardı birden fazla somut varlıklar birbirilerine yüklenemediği gibi bunlar da birbirilerine yüklenemezlerdi.”¹⁵⁴

Câmî'nin Fenârî'den delil getirerek itiraz ettiği ifadeleri şunlardır:

“Babalık örneğinde olduğu gibi uygun olan birçok hakikatin onları hakikat olmaları cihetiyle kapsayan sadece bir “varlık” ile var olmaları mümkündür. Nitekim babalık bir bütün olması cihetiyle babalığın bütün cüzlerinin (parçalarının) toplamıyla oluşmaktadır. Birden fazla varlığın olmayışı mutlak anlamda varlığını yokluğu gerekmez. Kaldı ki onlar cinsin, faslın ve türün yaratılışının aynı olduğunu açıkça ifade edilmiştir.”¹⁵⁵

Câmî'nin *ed-Durratu'l-Fâhira* adlı eserinde Tûsî ve Râzî'ye verdiği cevapların özgün olmadığı söylenmişti. *Risâletun fi'l-Vucûd* adlı eserinde diğer eserde verilen cevapların aksine bu karşı deliller özgündür. Bu özgünlüğün yanında aslında Câmi'nin Tûsî'nin delilinden çok Râzî'nin ileri sürdüğü argümanları daha çok önemseydiği ve dikkate aldığı da anlaşılmaktadır. Câmi, söz konusu risalesinde Râzî'nin küllî tabiînin dış varlığa sahip olmadığını iki sebebe bağladığını ifade etmektedir. Bunlardan biri şudur:

“Bu küllî tabiî dışarıda var olursa ya dışarıda var olan tekil varlıkların bizzat kendisi olacaktır, ya bu tekil varlıkların bir parçası olacaktır ya da bunların dışında olacaktır. Bu seçeneklerin tümü geçersizdir. Birinci seçeneğin (dışarıda var olanın tekil varlıkların bizzat kendileri olması seçeneği) geçersiz olmasının nedeni, küllî tabiînin tekil varlıkların kendisi olması halinde tekil varlıklardan her biri zorunlu bir şekilde diğer tekil bir varlığın aynısı olması gerekecektir. Çünkü her bir tekil varlık, küllî tabiînin aynısı varsayılmıştır. Bunun gereksizliği de ortadadır. İkinci seçeneğin (dışarıda var olanın tekil varlıkların bir parçası olma seçeneği) geçersiz olmasının nedenine gelince küllî tabiî dışardaki tekil varlıkların bir parçası olursa bu küllî tabiînin tekil varlıklardan önce var olması gerekecek ki bu da doğru değildir. Çünkü dış âlemde tekil varlık olmadan tümel varlık olmaz. Bu durumda tümel varlık kabul edilen vucûd, tekil varlıklara hamledilemez. Üçüncü seçeneğin (dışarıda var olanın, tekil varlıkların bizzat kendisi ve tekil varlıkların bir parçası dışında var olması seçeneği) imkânsızlığı ise apaçıktır.”¹⁵⁶ Câmi, Râzî'nin ileri sürdüğü bu argümana kendine ait özgün delilleri ile şu şekilde itiraz etmektedir.

Eğer Râzî, “küllî tabiînin dışarıdaki tekil varlıkların bir parçası” sözünden bu küllî tabiînin ötesinde dış âlemde başka bir parçanın daha var olduğunu kast ediyor ve şayet bu tekil varlıklar, dışsal iki parçanın toplamından ibaret sayıyorsa bu taksimat yukarıda bahsedilen üç kısım sınırlı olamaz. Râzî bu sözü ile küllî tabiînin dışsal veya itibari olsun farketmeksizin başka bir ferdin zımında var olmasını kast ediyorsa yaptığı üç

¹⁵⁴ Câmi, *Kitâbu'd-Durratu'l-Fâhira*, 255; Kutbüddin Râzî, *Risâle fi Tahkîki'l-Küllîyyât*, (Tümeller Risalesi ve Şerhleri), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, Çev.Ömer Türker, İstanbul, 2013, 20.

¹⁵⁵ Câmi, *Kitâbu'd-Durratu'l-Fâhira*, 251-253; Krş. Fenârî, *Misbâhu'l-Üns Şerh-u Mefâtihu'l-Ğayb*, 105-106.

¹⁵⁶ Kutbeddîn er-Râzî, *Şerhu'l-Metâli'*, Zu'l-kurbâ, Kum, H. 1433, I, 241.

sınırlama tasnifi doğru olur. Ancak bu durumda *küllî tabîî* olan vücûdun tekil varlıklara yüklem olamayacağı kabul edilmez. Çünkü dışsal bir varlığın yalnızca tabiat olması ve bu tabiatın cüzleri arasında ayrışma ve farklılaşma da gerçekte olmayan itibari taayyünler olunca kesinlikle bu gerçeğin cüzîlere (mutlak vücûdun tekil varlıklar için) yüklem olması yanlış değildir. Çünkü dışarıda bu tabiat dışında hiçbir tekil varlık yoktur. Dolayısıyla vücûd kavramında öncelik ve sonralık gibi sebeplerden kaynaklanan bir farklılık da oluşamaz.¹⁵⁷

Kutbeddin er-Râzî'nin *küllî tabîînin* dışarıda var olmadığına dair ileri sürdüğü ve Câmi'nin eleştirdiğı ikinci delil şudur:

“*Küllî Tabîî* eğer a'yânlarda var olursa, a'yânlarda var olan ya soyut bir tabiat olur ya da soyut tabiatla beraber başka bir şey olur. Birinci seçeneğin geçerliliğı yoktur. Aksi takdirde tek bir şeyin bir kişi ile farklı yerlerde var olması ve onun birbirine zıt niteliklerle nitelenmesi gerekecektir. Bunun da geçersiz olduğı apaçıktır. İkinci seçeneğin geçerli olma şansı da yoktur. Çünkü geçerli olması halinde yani başka bir şey ile var olması halinde ya ikisi bir varlık ile var olacaklardır veya iki farklı varlık ile var olacaklardır. Şimdi bu ikisi tek bir varlık ile var olmaları halinde bu varlığın her ikisine de taalluk etmesi durumunda tek bir şeyin iki farklı yere tutunması gerekecek ki bu imkânsızdır. Her ikisinin toplamına tutunması durumunda ise her birisi var olmayacak, aksine var olan bunların toplamı olacaktır. İki varlık ile var olmaları halinde ise tabiatın ikisinin toplamına yüklemek mümkün olmayacaktır ki bu yanlıştır.¹⁵⁸ Câmi Râzî'nin küllî tabîînin dış âlemde var olmadığına dair ileri sürdüğü bu ikinci delili birinci de yaptığı gibi hem analiz eder hem de tenkit eder. Ama bu paragrafı ikiye bölerek eleştirisini/tahlilini yapar:

“...Bu durumda (küllî tabîî'nin a'yânlarda var olması halinde) a'yânlarda var olan ya soyut tabiatlı olur ya da bir şey vasıtasıyla olur” sözünde geçen soyut tabiatlıdan kast edilen, ya dışsal bir şey olmaksızın salt tabiatıdır veya dışsal-itibari fark etmeksizin genel olarak herhangi bir şeyin eklenmediğı tabiat kast edilmiştir. Birinci seçenek (dışsal bir şey olmaksızın salt tabiat olması) kast edilmişse bu durumda bir kişi ile var olan bir şeyin farklı yerlerde var olması gerektiğı ve değışik niteliklerle nitelenmesi gerektiğini kabul etmiyoruz. Çünkü neden tabiatın gerçekte var olmayan itibari taayyün ile sınırlanmış bir itibarla belirli bir şahıs olmasının yine aynı şekilde başka bir taayyünle başka belirli bir şahıs vs. olmasının? Bu şahsın başka farklı yerlerde bulunması ve birbirine zıt sıfatlar ile olan nitelenmesi de bu itibari şeylerle birbirinden farklılaşan ve ayrılan bu kişiler itibari ile olmasının?¹⁵⁹ Tartışmayı biraz daha derinleştirerek sürdüren Câmi, soru-cevap tekniğini kullanmaktadır ve Câmi kendince birinci seçeneğı geçersiz kılmıştır. İkinci

¹⁵⁷ Câmi, *Risâletun fi'l-Vucûd*, Müst. Ahmed Lutfî, Milli Kütüphane Ankara, Arşiv No: o6 Mil Yz A 8221/4, DVD No: 539, vrk. 19a.

¹⁵⁸ Kutbeddîn er-Râzî, *Şerhu'l-Metâli'* I, 242; Kutbüddin Râzî, *Risâle fi Tahkiki'l-Küllîyyât*, (Tümeller Risalesi ve Şerhleri), 20.

¹⁵⁹ Câmi, *Risâletun fi'l-Vucûd*, vrk. 19a.

seçeneğin (dışsal-itibari fark etmeksizin genel olarak herhangi bir şeyin eklenmediği tabiat olması) kast edilmesine şöyle itiraz etmektedir:

“Sınırlamanın sadece iki kısımla (dışsal ve itibari ile) olacağını da kabul etmiyoruz. Çünkü “başka bir şey” den kast edilen Râzî'nin onu geçersiz kıldığı delilinde anlaşıldığı gibi dışsal varlığa sahip olandır. Dolayısıyla tabiatın soyut olmaması caizdir. Aynı şekilde dışsal bir var olanla olması da şart değildir. Aksine daha önce geçtiği itibari bir şeyle olması mümkündür. Bu iş genel bir anlama hamledilirse bu engelleme “ya bir var olma ile iki var olan olacaktır veya iki farklı var olma ile iki var olan olacaktır” sözüne kadar intikal eder. Çünkü bizim söylediğimiz takdire göre bu iki varlıktan biri dışsal bir varlığa sahip diğeri ise itibari bir varlığa sahip olabilir.¹⁶⁰

Câmî yukarıda geçen Râzî'ye ait (*Küllî tabiinin a'yânlarda var olması halinde*) ya bir var olma ile iki var olan olacaktır veya iki farklı var olma ile iki var olan olacaktır sözüne tasnifin neden bu iki kısımla sınırlı olduğunu sorarak itirazda bulunur. İtirazını da şöyle gerekçelendirir:

Vahdet-i vücûdu savunanların dediği gibi biri kendi kendisiyle var olmuştur, diğer varlıklar da onun sayesinde varlık bulmuşlardır, seçeneği de düşünülebilir. Nitekim vahdet-i vücûdu savunan ekole göre varlığın tabiatı var olandır ve onun dışındaki mâhiyetler ve mâhiyetlere ilişkin levazımlar onlar sayesinde var olmuştur. Dolayısıyla herhangi bir engel söz konusu değildir.¹⁶¹

Câmî'nin yaptığı bu itiraza *Bu şekilde bir taksimatta bu iki var olanın tek bir var olma ile var olmaları gerekecektir. Çünkü bunlardan biri kendi kendine var olmuştur diğeri ise onunla var olmuştur, bu da onu yukarıda yapılan sınıflandırmadan çıkartmaz?* şeklinde gelebilecek muhtemel itiraza da bu durumda sorun bir varlığın her birine dayanak olmasındaki bir varlık ile yapılan sınırlandırmada ve bu sınırlandırmanın ikisinin toplamıyla yapılmış olmasıdır. Dolayısıyla yine herhangi bir fayda sağlamamaktadır.¹⁶² ifadeleri ile cevap vermektedir.

Câmî ifadeleriyle aslında Kutbeddîn er-Râzî'nin verdiği ihtimaller dışında başka bir ihtimalin de var olduğuna dikkat çekmek istemektedir. Mutasavvıflar, Kutbeddîn er-Râzî ve diğer pek çok ehl-i nazarın aksine küllî tabiînin dış âlemde var olduğunu kabul eder. Buna göre küllî tabiî vücûd kavramı göz önünde bulundurulduğunda dış âlemde var olan tabiat sadece Allah'ın zâtıdır. Hakk'ın zâtında zuhur eden ve onun dışında gerçek bir varlığa sahip olmayan taayyünler ise çok fazladır. Hatta Câmi'ye göre sonsuzdur. Örneğin Câmi'nin sık sık kullandığı güneş metaforunu düşünelim. Küllî bir kavram olan güneş kavramının işaret ettiği tabiat, fertleri ile değil doğrudan kendi zâtıyla dış âlemde vardır. Dolayısıyla güneş bu anlamda tektir. Ancak onda var olan sıcaklık, aydınlık, çekim gücü, dairesel olması gibi özellikler sayesinde itibari olarak

¹⁶⁰ Câmi, *Risâletun fi'l-Vucûd*, vrk. 19a. Krş. Seyyid Muhammed Hüseyin et-Tabâtabâî, *Nihâyetu'l-Hikme*, Müesseset-u Neşri'l-İslâmî, 1 Kum, H. 1415, 51-53.

¹⁶¹ Câmi, *Risâletun fi'l-Vucûd*, Müst. Ali b. Ahmed et-Turnevî, Arşiv no: 06 Mil Yz A 4558/2 DVD No: 252, Milli Kütüphane Ankara, vrk. 39b.

¹⁶² Câmi, *Risâletun fi'l-Vucûd*, Müst. Ali b. Ahmed et-Turnevî, vrk. 39b.

çoktur. Var olan haddi zâtında sadece güneştir. Dolayısıyla bir şeyin farklı mekânlarda olması veya karşıt niteliklere sahip olması onun zâtının bir olma gerçekliğine halel getirmez.¹⁶³

Özetle *küllî tabîî*nin dışarda var olmadığını savunanların (İbn Sînâ, Tusi Ve Kutbeddin er-Râzî gibi Meşşâî filozoflar) ileri sürdükleri deliller ve aksini savunanların (İbn Arabî, Fenârî, Sadreddîn Konevî ve Câmî gibi) ortaya koydukları deliller yani *küllî tabîî*nin dışarda var olduğunu savunanların ileri sürdüğü deliller Câmî'nin de ifade ettiği gibi hiçbirini iddiasını akılla ispat etmeyi başaramamıştır. Çünkü bu meseleyi doğrulamak/çürütmek ve güçlendirmek/zayıflatmak amacıyla öne sürdükleri delillerin hepsi yetersiz, zayıf, şüpheli ve ikna edici olmayan delillerden ibarettir.¹⁶⁴

Câmî'nin filozof ve kelmacılara karşı vahdet-i vücûdu savunduğuna dair ilk delilimiz *küllî tabîî* meselesidir. Yukarıdaki tartışmadan anlaşıldığı üzere Câmî, tasavvufun vahdet-i vücûd teorisini başka bir ifade ile sûfî filozofların yöntemini kelim ve Meşşâî filozofların görüşlerine tercih etmektedir. Elbetteki söz konusu iddianın gerekçesi sadece yukarıda geçen delil ile sınırlı değildir. Yeri geldiğinde buna vurgu yapılacaktır.

1.3.1.4. İnsan Ontolojisi

İnsan kelime olarak “Üns”(الانس) kökünden türetilmiştir. Mübalağa için kullanılan “fîlan” kalıbından iki sebepten ötürü türetilmiştir. Birincisi somut insan ile insanlardan yabancılığını giderir. İkincisi büyük insan olan kâinat Allah'ın isimlerinin tecelli ettiği yerler olduğundan bir anlamda küçük insan da bu isimlere mazhar olmuştur ve bu adı almıştır.¹⁶⁵

Câmî'nin evren ontolojisi ile insan ontolojisi *Salâman ve Absal* adlı hikâyede birleşmiştir. Hikâyenin özeti şöyledir: Yunanistan'da İskender gibi güçlü bir padişah ve filozof olan bir danışmanı vardır. Padişahın yerine geçecek oğlu olmadığından danışmanı olan filozof ona bir çocuğu kadınsız olarak doğurtur. Çünkü ona göre kadınlar her fitnenin sebebiydiler. Annesiz dünyaya gelen Salaman adındaki çocuğa Absal adında bir dadı tutarlar. Bu dadı o çocuğu büyötmeye başlar çocuk on dört yaşlarına geldiğinde dadısına âşık olur. Bütün yeteneklerini padişah ve filozoftan alan Salaman Absal'a gönlünü kaptırınca artık onların yanına gitmeyi ihmal eder. Durumu öğrenen padişah, çocuğuna nasihatte bulunur ama nasihatte ölçüyü kaçırınca Salaman ve Absal, denizde bir adaya kaçmaya karar verirler. Padişah dünyayı gösteren aynadan oğlunun ve dadısının adada mutlu yaşadığını görünce artık üzölmek yerine mutlu olur. Onların mutlu olması için elinde geldiğince onlara yardımcı olmaya çalışır. Ancak oğlu kendini fazla kaptırınca padişah onun Absal'dan muradına ulaşmasını engeller o da bunun çaresinin babasında olduğunu bildiği için ona geri döner. Babası tekrar ona nasihatlerde bulunur. Bunun üzerine Salaman bir ateş yakar ve Absal ile beraber ona

¹⁶³ Taşkın, “Abdurrahman el-Câmî'nin Risâle fî'l-Vücûd Adlı Eserinin Terceme, Tahlil ve Tahkiki”, 97.

¹⁶⁴ Câmî, *Kitâbu'd-Durratu'l-Fâhira*, 254.

¹⁶⁵ Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 57.

atlamaya karar verirler. Padişah oğlunun yanmasını bir şekilde engeller ama Absal'ın ölümüne göz yumar. Buna çok üzülen Salaman artık onun derdinden hasta durumuna düşer. Filozof, Salaman'a emirlerine itaati karşılığında ona Absal'ı geri getireceğinin sözünü verir. Salaman da kabul eder. Filozof tekrar ona ilim, sanat, kültür hikmeti öğretir. Bazen Salaman, Absal'ın özlem krizine girince filozof ona Absal'ın resmini çizer Salaman böylece sakinleşir. Filozof dersleri sırasında ona Zühre diye başka bir kızın meziyet ve güzelliklerinden bahsetmeye başlar ve zamanla Salaman, Absal'ı unutup artık Zühre'ye âşık olur. Böylece fani aşkı bırakıp baki aşka yönelir. Bunun sonucunda padişah da bütün devlet erkânının yetkisini ona devreder.¹⁶⁶

Bu hikâyede kökü Yeni Platonculuğa dayanan¹⁶⁷ hatta kimisine göre Hint felsefesine dayanan¹⁶⁸ ve Fârâbî¹⁶⁹ vasıtasıyla İslam düşüncesine geçen ontolojideki sudûr teorisini insan ontolojisi ile birleştirmiştir. Nitekim eserin sonunda hikâyede geçen sembolik kahramanların ne anlama geldiğini şöyle açıklamaktadır:

Mâhiyetsiz ve niteliksiz sanat sahibi Allah, kâinatı yaratınca ilkin birinci aklı (akl-ı evvel) yarattı. Kâinatta etkileyici olan ise onuncu akıldır. Bu akıl evrende olup biten her şeyin failidir. Bu nedenle ona fa'âl akıl denmiştir. Fa'âl aklın zâtı cisim olmadığı gibi cisimsel varlıklarla maddi olarak da irtibatı yoktur. Buna rağmen âlemde olup bitenleri o idare etmektedir. Bu nedenle hikâyedeki padişahlık rolü ona verilmiştir. Akl-ı evvelde cihana sudûr şeklinde bir feyiz gelmekte ve bu feyze de hikâyedeki hakîm adı verilmiştir. Bu feyizden de insan ruhu doğmuştur. Bu ruh madde olmaksızın doğduğu için de hikâyede babasız olarak dünyaya gelen Salaman lakabı kendisine verilmiştir. Absal ise şehvete tapan ve doğa kanunlarına tabi bedeni temsil etmektedir. Beden ruhla diri olduğu gibi ruh da beden sayesinde duyular âleminde nasibini alır. Bu nedenle ikisi birbirine âşıktır. Zorlanmadıkça birbirilerinin isteklerinden vaz geçmezler. Beden ve ruhun kavuşup rahat ettiği nefsanî zevkler denizinin ortasında bulunan şehvetler adasıdır. Padişahın onları içinde gördüğü ayna kalbi temsil etmektedir. Salâman'ın Absal'dan belli bir süre sonra zevk alamaması ise yaşlanmadan kinayedir. Çünkü insanlar yaşlandıklarında artık maddi zevklerden haz almamaya başlarlar. Salâman'ın padişaha meyletmesi demek insanların yaşlandıklarında maddi zevkler yerine aklî zevklere yönelme isteğine işarettir. Hikâyede geçen ateş, riyazeti sembolize etmektedir. Beden bu ateşle kendine gelmektedir. Hakîmin Salaman'a Zühre'den bahsetmesi yüksek olgunluğu başka bir ifade ile insan-i kâmilî temsil etmektedir. Ruh bu kemalatı elde ederse Absal'ın yani bedenin gam ve kederinden kurtulur, ruhi olgunluğa erişir.¹⁷⁰

¹⁶⁶ Bkz. Câmî, *Salaman ve Absal*, Çev. Abdülvehhab Tarzî, M.E.B.E., İstanbul, 1985.

¹⁶⁷ Kasım Küçükalp-Ahmet Cevizci, *Batı Düşüncesi Felsefi Temeller*, İsam, İstanbul, 2009, 84-85.

¹⁶⁸ H.J.Störig, *İlk Çağ Felsefesi Hint Çin Yunan*, Çev. Ömer Cemal Güngören, Yol, 2. Baskı, İstanbul, 2000, 337.

¹⁶⁹ Deborah L. Black, "Farabi" *İslam Felsefesi Tarihi*, Edit. Seyyid Hüseyin Nasr- Oliver Leaman Açılım, Tercm. Şamil Öçal-Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul, 2007, I, 225; Macit Fahri, *İslam Felsefesi Kelamı ve Tasavvufuna Giriş*, İnsan, Çev. Şahin Fil İstanbul, 1998; 64. Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, Selef, Kelam, Tasavvuf, Felsefe, Dergâh, İstanbul, 1985, 235.

¹⁷⁰ Câmî, *Salaman ve Absal*, 100-103.

İnsan, maddesel olarak dört karışım olan ateş, toprak, su ve havadan meydana geldiğinden ona üflenene ruh, ateş özelliğini kazandırmıştır. Nitekim Allah Hz. Musa ile konuşurken ona ateş şeklinde görünmüştür.¹⁷¹

Câmî'ye göre, muhakkik felsefeciler, sûfiler ve Ehl-i Sünnet âlimleri insana üflenene nefsi/ruhu şu şekilde tanımlamışlardır: Nefis, tedbir ve tasarruf açısından bedene taalluk eden ve zâtında soyut olan bir cevherdir. Nefsin ilk taalluk ettiği yer ise sol tarafta gıdanın buharından ve latifinden oluşan hayvanî ve kalbî ruhtur. Bu gıdalar sayesinde bütün bedene sirayet eden bir gücü ruha kazandırır. Bu güçle bütün organlar güçlenir. Bazen bu soyut cevhere kalp veya ruh da denmektedir. Zât da sadece beden veya ruh olabildiği gibi beden ve ruhun toplamı da olabilir.¹⁷²

Câmî'ye göre insana üflenene ruh hakikate sahip olmuştur. Bu hakikate de kalbe karşılık gelmektedir. Çünkü kalp hem sözlük hem terim olarak bağ demektir.¹⁷³ Bu kalp de akıldan, soyut ruh ve tabiattan yani şekillenen nefisten oluşmaktadır.¹⁷⁴ İnsan bir bütün olarak beden, ruh ve nefisten oluşmaktadır. Ruh ile tenzihi idrak eder, bedensel gücüyle de teşbihi idrak eder, nefis/kalp de bu ikisini bir arada tutar.¹⁷⁵ Bunlar arasında itidali sürekli bir şekilde korumak çok zordur. Çünkü bunlar Allah'ın gazap ve rızasına mazhar olurlar. Rızaya mazhar olunca denge sağlanmış olur ve bunlar bir arada bulunmaya devam ederler. Ancak gazaba mazhar olunca denge bozulur. İşte eksileni artırmak ve artanı azaltmak suretiyle sürekli bedendeki dengeyi korumak olan tıp ilminin görevi bozulan bu dengeyi sağlamaya çalışmaktır. Ancak bunu tam olarak başarabilmesi mümkün değildir. Birisi, mutlaka ya fazladır ya da eksiktir.¹⁷⁶ İnsanın üç neş'eti vardır. Bunlardan biri insanda var olan etken özelliğidir. Başka bir ifade ile bedene yön veren onu idare eden ruhsal özellikte olan *rûhî neş'ettir* (ruhsal özelliktir). Diğer edilgen olan diğer bir deyişle *ruhsal neş'ete* nazaran nesne konumundaki insanın maddesel özelliğidir ki buna *unsûrî neş'et* (maddesel özellik) denmektedir. İnsanda var olan diğer yaratılış özelliği ise diğer iki neş'eti birleştiren yani hem ruhsal yönü hem de maddesel yönü olan ve Allah'ın isimlerinin tecelligâhı olan ve dolayısıyla ayna görevi gören özelliktir ki buna da *mir'âtî neş'et* (düşünen canlı insan)¹⁷⁷ denir.

Ruhun da iki kısmı bulunmaktadır: Küllî ruh ve cüzî ruh. Küllî ruhlar, Allah'ın el-hak ve es-sebat ismine mazhar oldukları için yok olmazlar. Kaldı ki bunlar kevn ve fesat

¹⁷¹ Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 513.

¹⁷² Câmî, *Tefsiru'l-Câmî*, vrk. 51.

¹⁷³ Müellif kalbi burada akıl anlamında kullanmış olabilir. Çünkü kalbin öyle bir anlamı bulunmamaktadır. Buna karşılık aklın öyle bir anlamı vardır. Nitekim akıl, sözlükteki kökü bağlamak anlamına gelen عقل den gelmektedir. Bkz. Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İsam, İstanbul, 2013, 190; Muhammed b. Mükrim b. Manzur el-İfrikî el-Mısırî, *Lisanu'l-Arab*, Sadır, Beyrut, 1981, VI, 3046. Terimsel anlamı da buna uygundur çünkü akla gelen bilgiler bağlanır zamanı gelince de bu bilgiler kullanılır.

¹⁷⁴ Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 141, 287; Krş. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 274; Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 176.

¹⁷⁵ Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 395.

¹⁷⁶ Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 407-408.

¹⁷⁷ Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 56.

âlemi olmadan önce de vardılar. Cüzi ruhlar ise mizaç ve beden gelişimini tamamladıktan sonra meydana geldiğinden fizik kuralına tabidirler yani onlar da beden gibi yok olabilirler.

İnsanoğlu hem zât hem zaman itibariyle hâdistir. İnsanın zâtı itibariyle hâdis olmasının sebebi zâtının varlığı iktiza etmesidir. Zamansal olarak hâdis olmasının sebebi maddesel olarak zamansal bir yokluktan sonra meydana gelmesidir.¹⁷⁸

Mollâ Câmî âlemi bölümleri olan bir kitaba benzetir. İnsanı da bu kitabın içindikileri olarak görür. Allah, ruhlar âlemi ile cisimler âlemi arasında misal âlemi yarattığı gibi insanın bedeni ile ruhu arasında da hayvanî bir nefis yaratmıştır. Bu anlamda insan, ebedi ve geçici âlemleri kendinde barındıran tek varlıktır. Çünkü sadece insanda ruh ve beden arasında bir hayvanî nefsin var olduğunu, bu nedenle ömrün bu dünyada az öbür dünyada çok olduğunu ifade eder.¹⁷⁹ Çünkü insanoğlunun ruhları küllî ruhlardan oluşmaktadır. Bedenin biraz olgunlaşmasından sonra cüzî ruhun bu bedene aktığını söylemektedir. Bunun aksini iddia edenlerin akla dayanarak tezlerini savundukları, vahye nispetle sivrisinek olan aklın fil kuvvetinde vahyin gücüne yetişmeye çalışması gibidir. Bir diğer ifadeyle hasta olan aklın celil olan vahye yetişmesi mümkün olmadığından, keşif ve vahiyle söylenenlerin daha doğru olduğunu belirtir.¹⁸⁰

İnsanoğlu, hakkın ve halkın suretlerini kendinde toplayan bir varlık olduğundan içi hakla bezenmiştir, dışı da yarattıkların özellikleriyle donatılmıştır. Nitekim Allah'ın bütün sıfatları O'nun zâtında tezahür etmiştir. Örneğin insan Allah'ın "alîm", "semî", "basîr", "mütekellim", "mürîd", "hay" ve "kadîr" gibi sıfatlarına sahiptir. Bunların yanında âlemin hakikatleri de insanda içkindir, yani hayvanî, nebatî ve cansız varlıkların özellikleri onda mündemiçtir. Zâten insanoğlu Allah'ın sıfatlarının yansıdığı ayna olmasaydı Allah meleklerle ona secde etmelerini emretmezdi. Dolayısıyla genelde âlemin yaratılışı, özelde insanın yaratılışının altında Allah'ın kendi sıfatlarını gösterme amacı yatmaktadır.¹⁸¹

Mollâ Câmî'ye göre insanoğlu hakkın ve halkın sıfatlarını kendinde topladığı için fitratını iyi bir şekilde koruyamadığı zaman bazen ilahi sıfatlar yerine yarattıkların sıfatları baskın gelebilmektedir. Bu durumda kalbî hastalıklar oluşmaktadır. Bu hastalıkların tedavisi ise görünür olan sıfatın aksini yapmakla mümkündür. Örneğin cimri ise bunun aksi sıfat olan cömertliği yapmalıdır, hırslı ise kanaate sarılmalıdır...¹⁸²

İnsan ontolojisinde Mollâ Câmî'nin takipçisi olduğu İbn Arabî'nin, savunduğu *insan-i kâmil* nazariyesi eleştirilmektedir. Bu nazariyeye göre *insan-ı kâmilin* hem insan hem halife olarak adlandırılmasının sebebi, Allah'ın insan ile mahlûkata nazar ederek onlara merhamet etmesidir. Bu insan, hem hadis hem ezelidir; hem ayrıştıran hem

¹⁷⁸ Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 58.

¹⁷⁹ Seyyid Celaleddin Aştîyânî, *Nakdu'n-Nusûs fî Şerh-i Nakşi'l-Fusûs*(Mukaddime kısmı), 55.

¹⁸⁰ Câmî, *Levâihu'l-Hak ve Levâimu'l-Işk*, 163-165.

¹⁸¹ Câmî, *Mesnevi-yi Heft Evrenç*, 68-69.

¹⁸² Câmî, *Mesnevi-yi Heft Evrenç*, 109-111.

birleştiren bir kelimedir. O, âlem içerisinde özün özü gibidir.¹⁸³ Mollâ Câmî burada insân-ı kâmilin hâdis olmasını yokluktan varlığa gelişi olarak kabul eder. Ebedi oluşunu ise Allah'ın ezeli ilminde var oluşu olarak yorumlamaktadır. İnsana “insan” denmesinin sebebi ona göre hem insanların birbiriyle ünsiyetlerinden hem de Allah'ın âlem içerisinde onu muhatap alarak veya onu sıfatlarının aynası yaparak onunla bir nevi ünsiyet oluşturmastandır. Aynı şekilde bu durum, kâinata da büyük insan denmesinin sebebidir. Başka bir ifadeyle, insan küçük âlemdir, âlem de büyük insandır. Çünkü *aynî insan, kevnî insanın özetidir*. Kevnî insan da aynî insanın bir anlamda açılımıdır.¹⁸⁴ Mollâ Câmî, manevi hocasının sözlerini yorumlarken daha önceki eserlerine sık sık atıflarda bulunmak suretiyle onun düşüncesini izah etmeye çalışır. Bu konuda da aynı yöntemi takip eder. Nitekim burada önceki eserlere dayanarak insan-ı kâmilî şöyle izah eder: “Hakiki insan-ı kâmil, vacip ile mümkün varlıklar arasında bir berzahdır, Allah'ın kadîm sıfatları ve hükümleri ile hâdis varlıkların sıfatları arasında bir aynadır, hak ile halk arasında bir vasıta. Hakiki insan-ı kâmil ve berzahiyeti olmasaydı hakkın feyzi âleme ulaşır âlem de onu kabullenmezdi çünkü aralarında herhangi bir bağ olmazdı.”¹⁸⁵

Allah insân-ı kâmile verdiği önemden ötürü onu halife olarak seçmiştir. İnsana halife denmesinin sebebi ise insanın âlemde değişmezliğin mührü olarak görmesinden ötürüdür. Nitekim insân-ı kâmil bu dünyada bittikten sonra Allah bu âlemi devam ettirmeyecektir. Onun varlığına son verecektir.¹⁸⁶

Câmî, benimsediği meşrebin kendisinden kaynaklı sebeplerden ve yaşadığı olaylardan kaynaklı nedenlerden ötürü vahdet-i vücûd anlayışı onun ontolojisinin temelini oluşturmaktadır. Ontolojisini de ekolün kurucusu İbn Arabî'den daha fazla metaforlarla izah etmeye çalışmaktadır. Teorik olarak Meşşâî filozoflarla kelamcılarının kavramlarını kullanmakla beraber sonuç olarak vahdet-i vücûdun öğretilerini tercih etmektedir.

3.2. Epistemolojik Anlayışı

Molla Câmî'nin epistemolojisi ontolojisi ile ilintilidir. Çünkü vahdet-i vücûdu savunanlara göre ilim varlığa tabidir. Başka bir deyişle nerede bir vücûd varsa bilgi de aynı şekilde onunla beraber vardır. Bilginin farklılaşması mâhiyetin varlığı tam veya eksik kabul etmesine göre değişir. Buna göre varlığı en mükemmel şekilde kabul eden mâhiyetin bilgisi, en olgun biçimde görünecektir. Buna mukabil, bilgi varlığı eksik kabule göre azalır. İmkân hükümlerinin de zorunlu hükümlerine baskın gelmesi de bilginin eksik olmasının nedenidir.¹⁸⁷

Nitekim Câmî bilgiyi kendi ifadesi ile marifeti mücmel (genel) bilgiyi ayrıntılar şeklinde bilmek olarak tanımlamaktadır.¹⁸⁸ Câmî bilginin bu tanımını rubûbiyetin bilgisi

¹⁸³ İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 49-50.

¹⁸⁴ Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 57-58.

¹⁸⁵ Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 57.

¹⁸⁶ Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 59.

¹⁸⁷ Sadreddin Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, 19.

¹⁸⁸ Câmî, *Nefahâtu'l- Üns min Hazarâti'l- Kuds*, Tsh. Mehdî Tevhidî Pûr, 7.

ile şöyle irtibatlandırmaktadır: rubûbiyetin bilgisi, Allah'ın zâtını, sıfatlarını genel olarak bildikten sonra meydana gelen olaylarda gerçek varlık ve mutlak failin o olduğunu bilmektir.¹⁸⁹ Epistemolijik düşüncesini ontolojik düşüncesi ile bu şekilde irtibatlandıran Câmî, ârif (bilge) mütearif (bilge geçinen) ve sâhî (lâhî, gizli müşrik) kavramlarını izah etmektedir.

Câmî'ye göre ârif veya bilge kişi, tevhid ilmi bilgisine sahip olan, yenilenen ve birbirine karşıt olan olay ve olguların detaylarını bilen diğer bir deyişle kâr-zararı, fayda vereni-zarar vereni, faydalarını çoğaltan-azaltanı Allah dışında başka bir varlığa atfetmeyen kişidir. Allah'ın varlığını tanıyıp meydana gelen hadiseleri öncelikli olarak Allah'a değil de vasıta, sebep ve rabitalara bağlıyor ve olayları bu nedenlere hamlediyorsa buna da mütearif denmektedir. Buna mükabil Allah'ı hiçbir surette hesaba katmıyor meydan gelen bütün olayları sebeplere bağlıyorsa ona sâhî, lâhî ve müşrik denir.¹⁹⁰

Başka bir yerde Mollâ Câmî' *ârif ve ârif olmayanı* şu sözlerle mukayese eder: *Ârif*, Allah'ın sıfatlarını tecelli ettiği varlıklarda kendi vicdanı/sezgisi/keşfi ile idrak ettiğinde ve onlarda herhangi bir eksiklik gördüğünde bu eksiklikleri tecelli edilen varlıkların kabiliyetsizliğine isnat eder. Allah'a ise bu sıfatları eksiksiz olarak isnat eder. Şayet O'na isnat ederse de aslında O'nun tecelli ettiği varlıklardaki zuhuruna göre isnat etmektedir. Yoksa O'nun salt birliği dikkate alınarak isnat edilmiş değildir. Buna mukabil ârif olmayan biri bu eksiklikleri O'na isnat ederse bu mertebeleri dikkate almaksızın ve onları birbirinden ayırt etmeksizin isnat eder. Aynı şekilde ârif olmayan biri bu eksiklikleri O'ndan tümünden tenzih ederse bu ayrımı dikkate almaksızın bunu yapacaktır ki Allah bundan münezzehtir.¹⁹¹

Câmî'nin Türkçeye çevrilmiş kaynak eserde ilimleri tasnif etme hususunda Peygamberin miras bıraktığı ilim ile aklî ilim olmak üzere temelde ikili tasnife gidilmiştir ve ilimler Peygamberin miras bıraktığı ilim de *zahir ilmi/şeriat ilmi* ile *batın ilmi/keşif ilmi* diye ikiye ayrılmıştır.¹⁹²

Genelde mutasavvıfların özelde Câmî'nin ilim yerine marifeti daha çok kullanmaları; âlim yerine de ârifi tercih etmelerinin temelinde ilim-amel veya günümüz tabiriyle düşünce-davranış farklılığı yatmaktadır. Bu anlamda aslında onlara göre marifet, ilim ve amelin birleşimidir. Aynı şekilde ârif de ilim ve ameli şahsında toplayan veya bir araya getiren kişidir. Dikkat edildiğinde burada da yine vahdet-i vücudun yansıması bulunmaktadır. Çünkü mümkün varlık ile vacip varlığın birliği gibi ilim ile amelin birliği söz konusudur.

¹⁸⁹ Câmî, *Nefahâtu'l- Üns min Hazarâti'l- Kuds*, Tsh. Mehdî Tevhidî Pûr, 7.

¹⁹⁰ Câmî, *Nefahâtu'l- Üns min Hazarâti'l- Kuds*, Tsh. Mehdî Tevhidî Pûr, 7.

¹⁹¹ Câmî, *Kitâbu'd-Durratu'l-Fâhira*, 279.

¹⁹² Bu ilim tasnifi Câmî'nin Farsça yazılı eserinin orijinalinde yoktur. Muhtemelen bu taksimat Câmî'nin birçok eserini Türkçeye çevirmesi nedeniyle Câmî-i Rûm olarak bilinen ama daha çok Lâmiî Çelebi (ö.1532) ile meşhur olan Mahmud b. Osman (Günay Kut, "Lâmiî Çelebi", *DİA*, 2003, XXVII, 96-97.) tarafından ilave edilmiştir.

3.3. Estetik Anlayışı

Câmî'ye göre yarattıkların diğer bütün cüzi sıfatları Allah'ın küllî sıfatlarından pay aldıkları gibi güzellik sıfatı da O'nun cemal sıfatından nasibini almıştır. Bunlar mukayyet varlıkta "mutlak"a ulaşmak için bağışlanmıştır. Bağımsız olarak kendi başlarına mutlakten ayrı olarak düşünölsün diye verilmemiştir.

از لطف قد وصباح خد چه کنی وز سلسله زلف مجعد چه کنی
از هر طرفی جمال مطلق تابان ای بی خبر از حسن مقید چه کنی

Boyun güzelliğini, yanağın sabah gibi parlamasını ve örölmüş saçları ne yapacaksın?

*Her taraftan mutlak güzel ışıldarken Ey akılsız, sınırlı güzelliği ne yapacaksın!*¹⁹³

Ona göre güzellik, varlıklardaki orantıdır. Bu orantı da farklı uzuvların dengeli bir şekilde bir vücûdu oluşturmastır. Veya güzellik uygun kalıplarda açığa çıkan bir anlamdır. Nitekim "güzellik, münasip bedende ortaya çıkan ruhtur" denmiştir. Bir araya gelme ile meydana gelen âlemin her suretinden mutlak varlık güzellik olarak açığa çıkmıştır. Sonuç olarak güzellik, çoğu insan bilmesede güzel olarak değerlendiren başka bir ifadeyle âşık ve güzel olarak değerlendirilen yani kendisine âşık olunanda tecelli eden mutlak varlıktır.¹⁹⁴

Mollâ Câmî başka bir eserinde güzelliği açık bir şekilde padişah otağının süsü ve ilahi güneşin parıltısı olduğunu ifade etmektedir.¹⁹⁵ Güzellik aslında Allah'ın cemalinin bir yansıması olduğuna göre, mümkün varlıklarda görölen bazı çirkinlikler Allah'ın cemalinden yeterince nasibini almadığı içindir. İnsanlar kendilerinde olan bu çirkinlikleri görmeyip Allah'a nispet ederler. Oysaki *Allah güzeldir, güzeli sever*,¹⁹⁶ hadisi gereğince güzellikler O'na nispet edilmeli çirkinlikler de insana nispet edilmelidir.¹⁹⁷

Sonuç olarak Mollâ Câmî'nin ontolojik, epistemolojik ve etik düşüncesinin temelinde estetik düşüncesinin yattığı söylenebilir. Çünkü Câmî'nin temel düşüncesi olan vahdet-i vücûdun dayanağı ilahî aşktır. Filozofların çoğunda göröldüğü gibi Mollâ Câmî'de de kendisinin benimsediğı düşünce sistemi, yani vahdet-i vücûd düşüncesi diğer bütün düşünce biçimlerine sirayet etmiştir. Başka bir ifade ile düşünceleri arasında tutarlılık vardır.

3.4. Etik Anlayışı

Câmî'nin etik anlayışının temelinde Kur'an ve Sünnet vardır. Ancak bunu tasavvufun ihlas, samimiyet ve her şeyi Allah rızası için yapma gibi ilkelerle örmüştür. Başka bir ifade ile İslamiyet'in özünü tasavvufla hayata geçirmeye çalışmıştır.

¹⁹³ Câmî, *Levâih*, 57.

¹⁹⁴ Câmî, *Risâle-i der Şerh-i Kaside-i Attâr*, 412-413; Câmî, *Mesnevi-i Heft Evrenç*, 22.

¹⁹⁵ Câmî, *Sûfilere Armağan (Tûhfetü'l-Ahrâr)*, 187.

¹⁹⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3789.

¹⁹⁷ Bâharzî, *Makâmât-ı Câmî*, 166; Câmî, *Levâmi' Şerh-i Hamriyye (Mecmuay-i Mollâ Câmî'nin içinde)*, İstanbul, h. 1309, 110.

Mollâ Câmi varlıkların güzelliği/iyiliği ve çirkinliği/hakirliği meselesinde Ehl-i Sünnet âlimleri gibi düşünmektedir. Yani ona göre de güzellik/iyilik ve çirkinlik/hakirlik, aklî değil şer'îdir. Çünkü şeriat insan aklının bilmediği maslahatları bilir. Bir başka ifadeyle insan aklı birçok konuda olduğu gibi bu hususta da sınırlıdır. Örneğin kısas meselesi, akıl bunu çirkin olarak görmektedir. Ama aslında öyle değildir. Çünkü bu kısasta birçok hikmet vardır. Ama insan aklı bunu idrak etmekten acizdir.¹⁹⁸

Câmî, ontolojik, epistemolojik ve estetikte olduğu gibi etikte de İbn Arabî'yi takip etmektedir. Nitekim İbn Arabî'nin Abdâllerin kazandığı makamlardan bahsederken dört temel prensibin varlığından söz etmektedir. Bunların açlık, teheccüt namazı, suskunluk ve uzlet olduğunu ifade etmektedir.¹⁹⁹ Câmi de İbn Arabî'nin bahsettiği dört temel ilkeyi kendine göre yeniden yorumlayıp farklı bir usul ile tekrar işlemektedir.

Uzlet

Câmî tarafından müritlerin uzleti ve muhakkik mutasavvıfların uzleti olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Müritlerin uzleti bedensel iken muhakkiklerin uzleti kalbîdir. Başka bir ifade ile müritler bedensel olarak diğer insanlardan kendilerini soyutlar iken muhakkik mutasavvıflar kalpleri ile yaptıkları uzlet sayesinde kevn ve fesat âlemin prangalarından kurtulurlar.²⁰⁰

Suskunluk: Câmi suskunluğu dilsel suskunluk ve içsel suskunluk olmak üzere ikiye ayırır. Ona göre insanın dilini gayr-i meşru konuşmalardan koruması gerektiği gibi kalbini de mâsivâdan muhafaza etmelidir.²⁰¹

Teheccüd: Câmi'ye göre uyku ölüm uyanıklık ise hayattır. Uyku sürekli hayattan bir şeyler çalmaktadır. Gecelerini uyku gündüzlerini uyanık olarak geçirenler ömrünü tam olarak yarılamaktadırlar. Ömrünü uzâtmak isteyenler biraz uykudan zaman çalmaları gerekmektedir.²⁰²

Az Yemek Yeme: Câmi ömrün, gece uykuyla gündüz yemek temin etmekle hep koşturmayla geçirilmemesi gerektiğini söylemektedir. Çünkü bu ömür sadece bu ikisini temin etmek için verilmemiştir. İnsanın yaratılış gâyesi bunlar değildir. Ömür bunlar için tüketilirse ahiret için ne yapılacaktır? diye sormaktadır.²⁰³

Câmî etik anlayışında tasavvufun ilkeleri olan uzlet, suskunluk, teheccüt ve az yemek yemeyi benimsemektedir. Bunlardan suskunluğu şâir olması münasebetiyle pek beceremediği söylemek mümkündür. Nitekim daha sonra geleceği gibi şiire olan bağımlılığından kendisini bir türlü alıkoyamadığını itiraf edecektir. Ama buna rağmen şâirlik özelliğini kötüye kullanmamış aksine sultanlarla yazıştığı mektuplarda da görüldüğü üzere daima iyilik yönünde insanlara faydalı olmak cihetinde istimal etmeye çaba göstermiştir.

¹⁹⁸ Câmi, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 397; Câmi, *Risâle-i der Şerh-i Kaside-i Attâr*, 441.

¹⁹⁹ İbn Arabî, *Futuhâtü'l-Mekkiyye*, el-Kutubu'l-İlmiyye, III, 12-14.

²⁰⁰ Câmi, *Mesneviy-i Heft Evreng*, 97, 109-110.

²⁰¹ Câmi, *Mesneviy-i Heft Evreng*, 108.

²⁰² Câmi, *Mesneviy-i Heft Evreng*, 130.

²⁰³ Câmi, *Sûfilere Armağan (Tuhfetü'l-Ahrâr)*, 147.

4. Dil Bilimsel Anlayışı

Câmî'nin iyi bir gramer bilgisine sahip olduğunu yıllarca Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulan, halen de doğu ve güneydoğuda klasik usulle ders verilen kimi medreselerde okutulan ve kendi adıyla meşhur olan ve İbn Hâcib olarak bilinen Osman b. Ömer Ebu Bekir'e (ö.1249) ait meşhur *el-Kâfiye* adlı eserine yazdığı *el-Fevâidu'd-Diyâiyye* adlı eseriyle kanıtlamıştır.²⁰⁴ Adı geçen eserde Vahdet-i Vücûd ekolüne mensup mutasavvıf âlimlerin kullandıkları ayn ve nispet/itibar, taalluk, taakkul, hâl, mülâhaza, keynûnet, şuûn, küllî manâ-cüzî manâ, mevcûdun bizzat-mevcudun bilgayr, haricî mevcûd- zihnî mevcud, asli-tabeî, taaddüt-vahdet, mutlak-mukayyet lâzım-melzûm gibi kavramlar eserin hemen ilk sayfalarında²⁰⁵ da göze çarpmaktadır. Örneğin nahiv kurallarından ismin tanımını yaparken bu düşüncelerin yansımalarına rastlanmaktadır. Nitekim ismin tanımını izah ederken şöyle demektedir: Dış âlemden kendi zâtıyla kaim olan varlıklar ve başka varlıklar sayesinde var olan varlıklar olduğu gibi zihinde de bağımsız varlıklar ve bağımlı varlıklar vardır. İptida (başlangıç) kavramı ve من buna iyi bir örnek teşkil etmektedir. Çünkü iptida kavramı küllî bir anlam iken من harfi bu küllî kavramın kapsadığı tekil anlamları için kullanılmaktadır. Birincisi bağımsız bir anlama sahipken ikincisi kendi başına bağımsız bir anlama sahip değildir.²⁰⁶

Bir diğer örnek Muhammed²⁰⁷ sözcüğü ve besmelede geçen *İsim, Allah, Rahman* ve *Rahim*²⁰⁸ kelimeleri izahatından yapılan işârî yaklaşımlardır.

Câmî'nin vahdet-i vücûd anlayışının dil felsefesine yansımaları لا اله الا الله kelimesini izah etmesinde daha açık bir şekilde dikkat çekmektedir. Çünkü ona göre bu cümle الله kelimesini oluşturan harflerden oluşmaktadır. Yani elif, lam ve he harifinden türemişlerdir. Bu durumda birleşik olan cümle görünürde farklı olsa da aslında yine de الله kelimesinin yansımalarıdır. Şekilleri ve suretleri farklı olsa da aslın aslı yine bu kelimedir. Varlığın kendisi de öyledir. Şuûnların çeşitliğinden ötürü türlü türlü güzelliklerle tecelli etmektedir. Başka varlıklar suretinde görünse de aslında ليس في الدار غيره yani evde onun dışında ev sahibi yoktur.²⁰⁹ Câmî bu izahatlarla yetinmemiş olacak

²⁰⁴ Bu eser üzerine tespit ettiğimiz kadarıyla bir doktora (İclal Arslan, *Abdurrahman el-Câmî ve el-Fevâidü'z-Ziyâiyye Adlı Eseri*, (Dokuz Eylül Üniversitesi S.B.E. Doktora Tezi), İzmir, 2008.) ve bir makale (Yunus Cengiz, "Osmanlı Medrese Geleneğinde Bir Varlık Alanı Olarak Dil: Molla Câmî ve Hâşiyelerinde Grameri Aşma Çabası", *Mukaddime*, Mardin, 2015, 6 (1), 47-77.) olmak üzere iki akademik çalışma vardır. Doktora çalışmasında müellifin hayatı ve *el-Fevâidu'd-Diyâiyye* adlı eserinde takip ettiği metot ele alınmıştır. Makalede ise *Mollâ Câmî* ve üzerine yazılan haşiyelerle felsefeden kelama geçen kavram ve literatürle grameri aşma çabası işlenmiştir. Burada daha çok kelama ait mülâhazaların gramer konusu olan i'rab meselesine uyarlanması üzerinde durulmuştur.

²⁰⁵ Câmî, *el-Fevâidu'd-Diyâiyye*, 12-13.

²⁰⁶ Câmî, *Tam Kayıtlı Molla Câmî (el-Fevâidu'z-Ziyâiyye)*, İstanbul, 1989, 12.

²⁰⁷ Câmî, *Mesneviy-i Heft Evrenç*, 9.

²⁰⁸ Câmî, *Mesneviy-i Heft Evrenç*, 81-83; Câmî, *İyilerin Tespihi (Subhatu'l-Ebrâr)*, 24; Câmî, *Sûfilere Armağan (Tuhfetü'l-Ahrâr)*, 18-19.

²⁰⁹ Câmî, *Mesneviy-i Heft Evrenç*, 21-22.

ki ayrıca kelime-i tevhit olan لا اله الا الله sözü için *Risâle fi kelîmâtî't-tevhîd*²¹⁰ adlı eser yazmıştır. Bu eserde dilbilimsel açıklamaların yanında işârî açıklamalar da yapmaktadır.

Dilbilimsel ve vahdet-i vücûdun beraber işlendiği bir diğer önemli eseri ise ömrünün sonlarına doğru yazdığı ama bitiremediği, kendisinin herhangi bir isimlendirmede bulunmadığı ama *Tefsiru'l-Câmî* olarak bilinen eseridir. Nitekim bu eserin işârî ve dilbilimsel bir tefsir özelliğine sahip olduğunu eserin hemen girişinde²¹¹ ifade etmektedir.

Felsefede bir filozof için istenen sistemlilik, bütünlülük ve tutarlılık özelliğinin Câmi'de var olduğunu iddia etmek mümkündür. Şimdiye kadar görüldüğü üzere ontolojideki Vahdet-i Vücûd düşüncesi onun epistemolojik, estetik, etik ve dilbilimsel düşüncesine sirayet ettiği çok rahat bir şekilde görülmektedir.

SONUÇ

Câmi'deki düşünce ve dil; anlam ve lafız, içerik ve biçim, ruh ve beden, öz ve kabuk ile cevher ve araz gibidir. Sûfî olması nedeniyle vahdetü'l-vücûd; edip olması münasebetiyle dil onun için vazgeçilmez ikili olmuştur. Bu iki olgu da karşılıklı olarak birbirini etkilemiştir. Nitekim tasavvuf ve vahdetü'l-vücûda dair eserlerinde dil ve edebiyatın etkisi; dil ve edebiyata dair eserlerde ise vahdetü'l-vücûd nazariyesinin etkisini rahat bir şekilde görmek mümkündür.

Vahdetü'l-vücûd nazariyesi anlaşılması zor bir düşüncedir. Onun iyi anlaşılması için de dilin çok iyi kullanılması gerekiyor. Bunun farkında olan Câmi dilin ve edebiyatın bütün inceliklerini ve zarafetini kullanır. Hatta bazen bir dili yeterli bulmaz meramını daha iyi ifade edebilmek için bir eserde iki dili birden kullandığı da olur.

Anadili Farsça olsa bile Arapçada da çok yetkin olduğunu Arapça yazdığı eserlerle ispatlamaktadır. Nitekim bazı Arapça eserleri beş-altı asırdır medreselerde ders kitabı olarak okutulmaktadır.

KAYNAKÇA

Abdulğani en-Nablusî, *Şerh-u Cevahiri'n-Nusûs*, İstanbul, h. 1304.

Abdulrahman Acer-Şamil Öçal, *Molla Câmi'de Varlık, Dürretü'î-Fâhire ve Şerhlerinin Tercümeleleri ile Varlık Düşüncesine Dâir incelemeler*, Litera, İstanbul, 2016.

Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, Çev. Ekrem Demirli, İz, 4.baskı, İstanbul, 2015. Ekrem Demirli, "Vahdet-i vücûd (وحدة الوجود)", *DİA*, XLII, 431-435.

Ahmed b. Mollâ Muhammed el-Buhtî ez-Zıvingî, *el-Akdu'l-Cevherî fi Şerh-i Divânî's-Şeyhi'l-Cezerî*, Tsz. 1995.

Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, 2000.

²¹⁰ Câmi, *Risâle fi kelîmâtî't-tevhîd*, Manisa İl Halk Kütüphanesi, Arşiv No: 45 Ak Ze 279/7, Vrk. 34-35.

²¹¹ Câmi, *Tefsir-u Sureti'l-Fatiha min Tefsir-i Mollâ Câmi*, 10.

Ahmet Gemi, “İnbâhu’l-Enbâh ‘alâ Tahkiki İ’râbi Lâ İlâhe İllallah” Adlı Eserin Tahkiki, (Basılmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi, S.B.E., Erzurum, 2013.

Âmidî, *el-Mubîn fi Şerh-i Maânî Elfâzî’l-Hukemâi ve’l-Mutekellimîn*, Thk. Hasan Mahmud eş-Şâfiî, Vehbe, Kahire, 1993.

Ayhan Can, *Abdurrahman el-Câmî’nin Şerhu’r-Risâleti’l-Vaz’iyye adlı eserinin edisyon kritiği*, Hitit Üniv. S.B.E., (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Çorum, 2015.

Bilal Taşkın, “Abdurrahman el-Câmî’nin Risâle fi’l-Vücûd Adlı Eserinin Terceme, Tahlil ve Tahkiki”, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Çanakkale 2015, Sayı: 7, 73-109.

Câmî, *Divân-ı Câmî*, Tsh. Muhammed Ruşen, Tahran hş. 1390.

Câmî, *ed-Dürretu’l-Fâhire*, Thk. Ahmed Abdurrahim es-Salih-Ahmed Abduh Avez, Kahire 2002.

Câmî, *İtikadnâme*, Çev. Duhânizâde Ali Çelebi, Haz. Mehmet Fatih Çakır, Semerkand, İstanbul, 2014.

Câmî, *İyilerin Tespihi (Subhatu’l-Ebrâr)*, Çev. Hicabi Kırlangıç, İstanbul, 2011.

Câmî, *Levâihu’l- Hak ve Levâimu’l-İşk*, Meclisu’l- A’l-â li’s-Sekâfe, Kahire, 2003.

Câmî, *Nâmehâ ve Munşât-i Câmî*, Tahran, 1378.

Câmî, *Nefahatu’l-Üns min Hadârâtî’l Kudüs (Mukaddes Makamlardan Huzur Nefesleri) Evliya Menkıbeleri*, Çev. Lamiî Çelebi, Sad. Abdulkadir Akçiçek, İstanbul, 2014.

Câmî, *Ney’in Feryadı (Nay- Nâme)*, Çev. Hoca Neş’et Efendi, Haz. Üzeyir Aslan, Sufi Kitap, 1. Baskı, İstanbul, 2007.

Câmî, *Resâlu Sûfiyye Mahtûta (Risalet-u Vahdeti’l-Vucud kısmı)*, Haz. Said Abdulfettah, Beyrut, 2007.

Câmî, *Risâle fi kelîmâtî’t-tevhîd*, Manisa İl Halk Kütüphanesi, Arşiv No: 45 Ak Ze 279/7, Vrk. 34-35.

Câmî, *Risâletun fi’l-Vucûd*, Müst. Ali b. Ahmed et-Turnevî, Arşiv no: o6 Mil Yz A 4558/2 DVD No: 252, Milli Kütüphane Ankara, vrk. 39b.

Câmî, *Salaman ve Absal*, Çev. Abdülvehhab Tarzî, M.E.B.E., İstanbul, 1985.

Câmî, *Seyr u Sülûk ve Vahdet-i vücûda Dâir Levâih*, Şemseddin Sivâsî, Haz. Melek Gündüz Karacan, Litera, İstanbul, 2016.

Câmî, *el-Fevâidu’d-Diyâiyye*, Salah Bilici Kitapevi, Tsz. İstanbul.

Câmî, *Şerh-i Mollâ Câmî*, Tsh. Rıza el-Yusuf Âbadî, Nihavendî, Kum, hş. 1393.

Câmî, *Şerh-i Rubâiyyât-i Câmî*, Tsh. Mayil Herevî, Encümen-i Câmî, Tsz.

Câmî, *Şerhu’l-Câmî alâ Fusûsi’l-Hikem*, Tsh. Asım İbrahim el-Keyyâlî, Beyrut, 2004.

Câmî, *Tefsir-u Sureti’l-Fatiha min Tefsir-i Mollâ Câmî*, Thk. İsam İslamoğlu, (Marmara Üniversitesi S.B.E. Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) İstanbul, 1995.

Câmî, *Tefsiru’l-Câmî*, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Arşiv No: 15 Hk 1226/1, Müstensih, Ali b. Hüseyin Vardarî, İstinsah Yılı, 1054 (1643). Vrk., 137.

Câmî, *Mesneviy-i Heft Evrenç*, Tsh. Ağa Murtaza- Müderris Geylânî, Kitâpfurûş-i Sa'dî, 2. Baskı, Tahran, 1337 hş.

Cürcânî, *Mu'cemu't-Ta'rifât*, Thk. Muhammed Sıddık el-Minşâvî, Fazilet, Kahire, 2004.

Deborah L. Black, "Farabi" *İslam Felsefesi Tarihi*, Edit. Seyyid Hüseyin Nasr-Oliver Leaman Açılım, Tercm. Şamil Öçal-Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul, 2007.

Ebu'l Alâ Afîfî, *Tasavvuf, İslam'da Manevi Hayat*, Çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, 3.baskı, İstanbul, 2004.

Ebu'l-Kasım Selman b. Nasır el-Ensârî en-Nisâburî, el-Ğunye fî'l-Kelâm, Haz. Mustafa Haseneyn Abdulhadi, Kahire, 2010.

Erdem Can Öztürk, *Lami'n Çelebi'nin Şevâhidü'n-Nübüvve Tercümesi (İnceleme-Tenkitli Metin-Dizin)*, 2015.

Günay Kut, "Lâmiî Çelebi", *DİA*, 2003, XXVII, 96-97.

H.J.Störig, *İlk Çağ Felsefesi Hint Çin Yunan*, Çev. Ömer Cemal Güngören, Yol, 2. Baskı, İstanbul, 2000.

Hayreddin b. Muhammed ez-Ziriklî, *el-'Alâm Kamus-u Terâcîm-i Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ mine'l-Arab ve'l-Müsta'ribîn ve'l-Müsteşrikîn*, Beyrut, 1986.

İbn Sînâ, *eş-Şifâ el-İlâhiyât*, Thk. G.C. Anawati- Said Zâyid, I-II, Tsz. Y.y.,

İbrahim Allahverdiyev, *Abdurrahmân Câmi ve Tasavvufî Görüşleri*, (Marmara Üniversitesi S.B.E. Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul, 2009.

İbrahim Emiroğlu, "Sûfestâiyye", *DİA*, 2009, XXXVII, 468-469.

İclal Arslan, *Abdurrahman el-Câmî ve el-Fevâidü'z-Ziyaiyye Adlı Eseri*, (Dokuz Eylül Üniversitesi S.B.E. Doktora Tezi), İzmir, 2008.

İsmail Durmuş - Mustafa Öz, "Sahbân el-Vâilî", *DİA*, 2008, XXXV, 511-512.

İsmail Özmen, *Tasavvufa Giriş Tasavvufun Çeşitli Yönlerden Bilimsel Açıklaması*, Parşömen, 1.baskı, İstanbul, 2008, 106.

İsmail Paşa Bağdâdî, *Hediyetu'l-Arifîn*, İstanbul, 1951.

Kasım Küçükalp-Ahmet Cevizci, *Batı Düşüncesi Felsefi Temeller*, İsam, İstanbul, 2009.

Kemal Göz-Osman Mutluel, *Felsefeye Giriş*, İstanbul, 2011.

Kemal Göz-Osman Mutluel, *Felsefeye Giriş*, İstanbul, 2011.

Kemâleddin Abdülvasî Nizâmî-yi Bâharzî, *Makâmât-ı Câmi*, (Haz. Veysel Başçı), İstanbul, 2016.

Kutbeddîn er-Râzî, *Şerhu'l-Metâli'*, Zu'l-kurbâ, Kum, H. 1433.

Kutbüddin Râzî, *Risâle fî Tahkîki'l-Küllîyyât*, (Tümeller Risalesi ve Şerhleri), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, Çev. Ömer Türker, İstanbul, 2013.

Macit Fahri, *İslam Felsefesi Kelamı ve Tasavvufuna Giriş*, İnsan, Çev. Şahin Fil İstanbul, 1998.

Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitapevi, 22. Baskı, İstanbul, 2011.

Mela 'Ebdulfettahê Hezroyî ve bşk. *Erbeun Menzûmât*, Haz. Zeynelabidin el-Âmedî, Söz Gazetesi, Diyarbakır, 1992;

Mela 'Ebdulfettahê Hezroyî, *Dîwana Fethî*, Der. Tehsin İbrahim Doskî, İstanbul, 2012, 126.

Mela Nezîrê Bedewî, *Dîwana Dahî*, Haz. Tehsin İbrahim Doskî, İstanbul, 2012.

Mollâ Câmî, *Mecmuay-i Mollâ Câmî*, Asaduryân, İstanbul, h., 1309.

Mollâ Halil el-İs'irdî, *Tesis-u Kavâidu'l-Akâid alâ mâ Senehe min Ehli'z-Zâhir ve'l-Bâtin mine'l-Fevâid*, Thk. Vecihi Sönmez, İstanbul, 2013.

Muhammed b. Hamza el-Fenârî, *Misbâhu'l-Üns Şerh-u Mefâtihu'l-Ğayb*, Mola, h. 1416.

Muhammed b. Mükrim b. Manzur el-İfrikî el-Mısırî, *Lisanu'l-Arab*, Sadır, Beyrut, 1981.

Nasreddin Tûsî, *Ecvibetu'l-Mesâili'n-Nusayriyye*, Haz. Abdullah Nûrânî *Pijuhışgâhi Ulûm-i İnsânî*, Tahran, 1383 hş.

Necati Öner, *Klasik Mantık*, Divan, 11. Baskı, İstanbul, 2011.

Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar ve Akımlar*, İstanbul, 2000.

Ömer en-Nesefî, *Metnu'l-Akaid*, İstanbul, Tsz.

Ömer Nesefî, *Akâid*, el-Mektebetu'l-Mahmûdiyye, İstanbul, Tsz.

Ömer Okumuş, "Câmî, Abdurrahman", *DİA*, 2005, XXX, 98.

Ömer Rıza Kehhâle, *Mucemu'l-Müellifîn*, Şam, 1993.

Rûmî, *Mesneviy-i Manevî*, Neşr-i Tulû', Tahran, hş. 1370, 374-375.

S. Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, İstanbul, 1981.

Sadreddin Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, Çev. Ekrem Dumanlı, İstanbul, 2014.

Said Nursi, *Mektubat*, İstanbul, 2013.

Seyyid Muhammed Hüseyin et-Tabâtabâî, *Nihâyetu'l-Hikme*, Müesseset-u Neşri'l-İslâmî, 1 Kum, H. 1415.

Sühreverdî, *İşrak Felsefesi Hikmetu'l-İşrâk*, Çev. Tahir Uluç, İstanbul, 2009.

Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, Selef, Kelam, Tasavvuf, Felsefe, Dergâh, İstanbul, 1985.

Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet, İstanbul, 1991.

Şeyh Feridu'd-din Ebu Hamid Muhammed b. Ebubekir Attâr Nişaburî, *Divân-i Kasayid ve Gazeliyât*, Tsh. Said Nefesi, İkbâl, Tahran, hş. 1319.

Şeyhu'l-Ekber Muhyiddin el-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, Beyrut, Tsz.,

Tâhir Molla Abdullah el-Behrekî, *Hayatu'l-Emcâd mine'l-Ulemâi'l-Ekrâd*, İbn Hazm, 1. Baskı, Lübnan, 2015.

Taşköprüzâde, *eş-Şekâiku'n-Numâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmaniyye*, Beyrut, 1975.

Vecihi Ahmed Abdullah, *el-Vucûdu ve'l-Adem Beyne'l-Mu'tezile ve'l-Eşâira*, İskenderiyye, Tsz.

W.K.C. Guthrie *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Çev. Ahmet Cevizci, Gündoğan, 2.Baskı, Ankara, 1999.

William C. Chittick, *İslam Felsefesi Tarihi, (İbn Arabî Okulu Başlıklı Yazı)*, Edit. Seyyid Hüseyin Nasr- Oliver Leaman Açılım, Tercm. Şamil Öçal-Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul, 2007.

Yunus Cengiz, "Osmanlı Medrese Geleneğinde Bir Varlık Alanı Olarak Dil: Molla Câmî ve Hâşiyelerinde Grameri Aşma Çabası", *Mukaddime*, Mardin, 2015, 6 (1), 47-77.