

FELSEFE VE İSLAMİ İLİMLER

Paradigma Akademi



FELSEFE VE İSLAMİ İLİMLER

Editör: Süleyman Taşkın

ISBN: 978-605-72168-0-9

Paradigma Akademi Yayınları Sertifika No: 69606

Paradigma Akademi Basın Yayın Dağıtım

Fetvane Sokak No: 29/A

ÇANAKKALE

e-mail: fahrigoker@gmail.com

Yayın Yönetmeni

Nevin SUR

Dizgi

Hars Akademi

Kapak

Himmet AKSOY

Matbaa

Bulut Dijital Matbaa LTD. ŞTİ.

Sertifika No: 48120

Kitaptaki bilgilerin her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.

Bu Kitap T.C. Kültür Bakanlığından alınan bandrol ve
ISBN ile satılmaktadır. Bandrolsüz kitap almayınız.

2022

Paradigma Akademi



FELSEFE VE İSLAMİ İLİMLER

Editör

Süleyman TAŞKIN



**Bu kitap Bingöl Üniversitesi Rektörlüğü ve Bingöl Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi'nin katkılarıyla hazırlanmıştır.**

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	5
TAKDİM	9
ÖNSÖZ	11

I. BÖLÜM

İSLAMİ İLİMLER - FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ İLİŞKİSİ

FELSEFENİN İSLAMİ İLİMLER İLE İLİŞKİSİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Prof. Dr. Ali Durusoy17

DİN- TEOLOJİ İLİŞKİSİNE FELSEFİ BİR YAKLAŞIM

Prof. Dr. Celal Türer27

إشكالية اللفظ والمعنى من وجهة نظر فلسفة اللغة

Prof. Dr. Ousama Ekhtiar47

FELSEFİ ARGÜMANLARA BAŞVURMADAN İNANÇ PROBLEMLERİNİ TARTIŞMANIN İMKÂNI

Doç. Dr. Abdulnasır Süt63

ORTAK BİR TASAVVURUN İMKÂNI VE İNŞASI ÜZERİNE: DİN EĞİTİMİNDE FELSEFENİN YERİ VE ÖNEMİ

Doç. Dr. Ahmet Erhan Şekerci – Doç. Dr. Ahmet Koç91

جدلية العلاقة بين الصوفية والفقهاء في بلاد المغرب الكبير

Doç. Dr. Bellil Abdelkarim117

GAZZÂLÎ VE İBN TEYMİYYE'DE KIYAS VE TEMSİL İLE İSTİDLÂLİN
BİLGİ DEĞERİ

Doç. Dr. İbrahim Özdemir145

KELAM KOZMOLOJİK ARGÜMANIN FELSEFE - KELAM VE BİLİM
İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA BİR İNCELEMESİ

Dr. Öğr. Üyesi Aykut Alper Yılmaz191

FELSEFE-ÇAĞDAŞ TEFSİR İLİŞKİSİ: UBEYDULLÂH ES-SİNDÎ'NİN
İLHÂMU'R-RAHMÂN FÎ TEFSİRİ'L-KUR'ÂN ESERİNDE YER ALAN
VARLIK VE AHLAK İLE İLGİLİ FELSEFÎ GÖRÜŞLER

Dr. Öğr. Üyesi Ersan Türkmen.....209

العلاقة بين اللغة والفكر الفلسفي عند الزمخشري

Dr. Öğr. Üyesi Mücahit Elhut.....227

USÛL - MANTIK İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA HADİS USÛLÜNDEKİ BAZI
TANIM SORUNLARI

Dr. Bilge Kılıç.....243

OSMALI MODERNLEŞME DÖNEMİNDE FIKHİN TOPLUMSAL
ROLÜNDE MEYDANA GELEN DEĞİŞİMİN SOSYOLOJİK ANALİZİ

Dr. Muhammed Emin Kızılay267

TEFSİR VE PSİKOLOJİ İLİŞKİSİ (PSİKOLOJİK TEFSİR) ÜZERİNE BİR
İNCELEME

Dr. Musa Güler285

ÂMİRÎ'NİN İLİMLER TASNİFİNDE FELSEFÎ İLİMLERİN YERİ

Dr. Sadi Yılmaz.....313

ENDÜLÜS'TE FELSEFE VE KELAMİ MEZCEDEN BİR ALİM: İBN HAZM

Dr. Tuğba Öztürk349

**DİN PSİKOLOJİSİ VE DİN EĞİTİMİ DERSLERİNİN MESLEKİ
YETERLİLİKTE ETKİSİNİN İNCELENMESİ ÜZERİNE NİTEL BİR
ARAŞTIRMA (4-6 YAŞ KUR'AN KURSU ÖĞRETİCİLERİ ERZURUM
ÖRNEĞİ)**

K.K.Ö. Elif Özcan – Arş. Gör. Gülistan Sucu.....365

II. BÖLÜM

YÜKSEK DİN ÖĞRETİMİNDE FELSEFE VE DİN BİLİMLERİNİN YERİ, ÖNEMİ VE FONKSİYONLARI

**İLAHİYAT FAKÜLTESİ MÜFREDATI NASIL OLMALI? ATATÜRK
ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ ÖRNEĞİ ÜZERİNDE BİR
DEĞERLENDİRME**

Prof. Dr. H. Ömer Özden393

**TÜRKİYE'DE İLAHİYAT FAKÜLTELERİNDE DİN FELSEFESİ DERSİ VE
ANALİTİK DİN FELSEFESİ GELENEĞİ**

Dr. Öğr. Üyesi Emine Gören Bayam413

HEDEF KİTLENİN İSİM DEĞİŞİKLİĞİNE REAKSİYONU

Dr. Öğr. Üyesi Sahip Aktaş.....441

İLAHİYAT KAVRAMINA METAFORİK BİR YAKLAŞIM

Dr. Abdülbaki Kinsün455

**İLAHİYAT FAKÜLTESİ MÜFREDATINA FELSEFE DERSLERİ
KONULMASININ ORTAÖĞRETİMDEKİ YANSIMALARI ÜZERİNE BİR
DEĞERLENDİRME**

Dr. M. Latif Bakış489

ELMALILI'NIN PERSPEKTİFİNDEN YÜKSEK DİN ÖĞRETİMİNDE
FELSEFENİN ÖNEMİ

Arş. Gör. Adnan İhtiyar501

İLAHİYAT - İSLAMİ İLİMLER İKİLEMİNDE FELSEFE VE DİN
BİLİMLERİ BÖLÜM DERSLERİ: ÖĞRENCİ GÖRÜŞLERİNE DAYALI
NİTEL BİR ARAŞTIRMA

Arş. Gör. İbrahim Hızıroğlu – Dr. Öğr. Üyesi Fatimatüzzehra Yaşar ..515

TAKDİM

Din-Felsefe ilişkisi eskiden beri tartışılan konulardan birisi olmuştur. Din ve felsefe aslında sıkı bir ilişki içerisinde. Bu ilişkiye olumlu bakanlar olduğu gibi din ve felsefenin tamamen birbirinden ayrı alanlar olduğunu ve herhangi bir ilişkilerinin olamayacağını iddia edenler olagelmıştır. Ancak biz bu konuda olumlu yaklaşımı desteklediğimizi belirtmeliyiz.

Bu bağlamda felsefeyle dinin birbirinden ayrı olmadığını söyleyebiliriz. Kültür ve düşünce tarihinde ikisinin de birbirine yakın ve tamamlayıcı unsurlar olduğu açıkça görülmüştür. Bazen felsefeyle ilgilenenlerin dinden uzaklaştığı gibi yanlış fikirlerin ortaya çıktığına da şahit olmaktayız. Ancak İbnî Rüşd felsefeyi 'yaratılanlardan hareketle, yaratıcıya varmadır' şeklinde tanımlamaktadır. Böyle bir felsefe, vahyin ortaya koyduğu felsefeden farklı değildir. Neticede biz Allah'ın varlığını tanımak için tabiata bakmakta ve onu anlamaya çalışmaktayız. Nitekim Allah da bize sayısız yerde "niçin düşünmüyorsunuz", "niçin akletmiyorsunuz", "hiç tefekkür etmez misiniz?" demekte ve bizleri varlık üzerinde düşünmeye davet etmektedir. Dolayısıyla düşünmeye ve tefekküre davet hem felsefenin hem de kaynağını vahiyden alan İslami ilimlerin temelidir. Her ikisi de tefekküre ve bilinçli olmaya, tahkiki imana sahip olmaya davet eder. İbnî Rüşd'ün felsefe ve dini elmanın iki yarısı, iki sütkardeş gibi ifade etmesi de bu gerçeği ortaya koymak içindir.

Bu gerçeğin ifade edilebilmesi adına birçok kalsik ve modern çalışmanın yapıldığını görmekteyiz. Ancak din-felsefe ilişkisinin farklı yönleriyle yeniden ele alınması adına Rektörlüğümüz ve İslami İlimler Fakültemiz tarafından *Felsefe ve İslami İlimler* başlığıyla uluslararası bir sempozyumun düzenlenmiş

olmasını önemli görüyorum. Ayrıca söz konusu sempozyumda sunulan bildirilerin geniş kitlelerin istifadesine sunulması adına müstakıl bir kitapta bir araya getirilmesi de bir o kadar değerli. Bu çerçevede ülkemizin farklı üniversitelerinden değerli araştırmacıların katkılarıyla oluşan bu eserde, kelam, hadis, tefsir, tasavvuf gibi islami ilimler ile felsefe ve din bilimleri arasındaki ilişkinin değişik yönleriyle ele alındığını söyleyebiliriz. Ayrıca çalışmada mantık, felsefe tarihi, İslam felsefesi, din felsefesi, din sosyolojisi, din psikolojisi, din eğitimi ve dinler tarihi anabilim dallarını içeren felsefe ve din bilimleri derslerinin, ilahiyat/islami ilimler fakültelerinde eğitim gören öğrencilere kazanımları açısından değerlendirilmiştir.

Bu vesileyle Felsefe ve İslami İlimler başlığı altında yapılan sempozyumun ve kitap çalışmasının alana önemli katkılarının olacağını düşünüyorum ve emeği geçenleri kutluyorum. Ayrıca bu eserin yeni yapılacak çalışmalara zemin hazırlamasını temenni ediyorum.

Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK

Bingöl Üniversitesi Rektörü

ÖNSÖZ

Düşünce tarihinde tartışılan temel konulardan birisi felsefe-din ilişkisi olmuştur. Kaynak ve yöntem bakımından birbiriyle uzak gibi duran bu iki alanın söz konusu hakikat arayışı olduğu dikkate alındığında aralarında ciddi bir yakınlığın olduğu ifade edilebilir. İnsanlığın iki vazgeçilmezi olarak değerlendirilebilecek din ve felsefe, hemen her dönemde kendilerine mensup bulma noktasında sıkıntı çekmemişlerdir. Bunun en büyük nedenlerinden birisi ikisinin de insanın doğal yapısından beslenmesidir. Din fitri bir olgu olarak kabul edilirken, felsefe de insanın merak duygusunun yani doğasının bir sonucudur. İnsanlık tarihinin hiçbir evresinde dinsiz veya düşüncesiz bir topluluğun bulunmayışı bunun en açık göstergesidir.

Ne var ki din ve felsefe ilişkisi bağlamında yukarıda ortaya konan olumlu ifadelerin her dönemde muhalifleri de var olagelmıştır. Büyük oranda vahyi esas aldığı ifade edilen dinle, akli esas aldığı kabul edilen felsefenin uzlaşmalarının mümkün olmadığını iddia edenlerin sayısı azımsanmayacak kadar çoktur. Akla dayalı bir düşünme ameliyesi olarak tanımlayabileceğimiz felsefî düşünce içerisinde ortaya konan bazı açıklamaların dönemin dinî inanç ve bilgileriyle çatıştığı iddiası din-felsefe tartışmalarının yoğunlaşmasına ve şiddetlenmesine sebep olmuştur. Nitekim Antik Yunan döneminde vardığı bilimsel bir sonuç çerçevesinde Güneş'i ateşli bir kütle (taş/metal) olarak tanımlayan Anaksagoras, bu düşüncelerinden dolayı Atina'dan Lâpseki'ye kaçmak zorunda kalmıştır. Çünkü o dönemde Güneş Atinalılar tarafından Tanrı olarak kabul edilmekteydi. Bu örnekleri hem ilkçağ ve ortaçağ hem de yeniçağ dönemleri için çoğaltmak mümkündür. Benzer

sebeplerle sürgün edilen, kitapları ya da kendileri yakılan ya da idam edilen sayısız filozofdan bahsedebiliriz.

Aynı tartışmaların yoğun bir şekilde İslam düşüncesi içerisinde de vuku bulduğunu söyleyebiliriz. Daha ilk dönem tercüme faaliyetleri çerçevesinde mantık ve felsefenin İslam düşüncesine dâhil olmasıyla bu tartışmalar başlamış ve ilerleyen süreçte de daha ciddi ve şiddetli bir şekilde devam etmiştir. İşin ilginç tarafı ise bu tartışmaların günümüzde de aynı şekilde/sertlikte/katılıkta devam etmesi ve devam edecek gibi gözükmesidir. Şunu belirtmek gerekir ki tartışma, eleştiri işin doğasında vardır ve felsefe de zaten bunu ifade etmektedir. Burada karşı çıkılması gereken şey, felsefe veya din adına iki taraftan birinin diğerini yok sayması, görmezden gelmesi ya da birinin diğerine baskı aracı olarak kullanılmasıdır.

Nitekim Tolstoy, bu çerçevede iki yanlış tutumdan söz etmektedir. Bunlardan birincisi mutlak metafizik ve dinî tutum, diğeri ise mutlak bilimsel ve akılcı tutumdur. Birinci tutum insanı gerçek yaşamdan soyutlarken, ikincisi dini ve maneviyatı hiçe sayarak insanı en temel değerlerinden uzaklaştırmaktadır. Bu iki tutum da insanlık tarihi boyunca birçok sıkıntıya sebep olmuş ve insanlara ağır bedeller ödetmiştir. Bu da göstermektedir ki insanın beden-ruh bütünlüğünden oluşmuş tabiatını bozan, bir yönünü aşırı yüceltirken, başka bir yönünü görmezlikten gelen hiçbir düşünce veya ideoloji başarıya ulaşamamıştır. Buna insanın akıl-vahiy, bilim-din bütünlüğünü de eklemek gerekir.

Bu ve benzeri bütünleştirici, birleştirici düşüncelerden hareketle genelde felsefe-din ilişkisi özelde ise islami ilimler-felsefe ve din bilimleri ilişkisi şeklinde ifade edebileceğimiz bu konuyu farklı alanlarda uzman değerli hocalarımızın katkılarıyla

uluslararası bir sempozyumda ele almayı istedik. Tabi bunda son yıllarda ciddi bir şekilde ele alınan ve daha da alınacak gibi görülen ilahiyat /islami ilimler tartışmaları ve bu fakültelerdeki felsefe ve din bilimleri derslerine yönelik tutum da etkili olmuştur.

Bu çerçevede Bingöl Üniversitesi Rektörlüğü ve İslami İlimler Fakültesi Dekanlığının destekleriyle Felsefe ve Din Bilimleri Bölümümüzün koordinasyonunda *Uluslararası Felsefe ve İslami İlimler Sempozyumu*'nu başarılı bir şekilde gerçekleştirdik. Sempozyuma ülkemiz içinden ve dışından birçok değerli araştırmacı katkı verdi.

Daha sonraki süreçte sempozyumda sunulan çalışmaları hakemlik sürecinden geçirerek müstakil bir kitapta yayınlamayı uygun bulduk. Bu bağlamda oluşan kitabımızı iki bölüme ayırdık. Birinci bölümde İslami İlimler- Felsefe ve Din Bilimleri ilişkisi başlığı işlendi. Burada felsefe ve islami ilimler ilişkisi başta olmak üzere, tefsir, hadis, kelam gibi dini ilimlerle felsefe, psikoloji, sosyoloji, mantık gibi ilimler arasındaki ilişki ve bu alanların birbirlerine sağladıkları katkıları ele alan on altı çalışmaya yer verildi.

Kitabımızın ikinci bölümünde ise Yüksek Din Öğretiminde Felsefe Ve Din Bilimlerinin Yeri, Önemi Ve Fonksiyonları adlı başlık işlenmeye çalışıldı. Bu bölümde ilahiyat/islami ilimler fakültelerindeki felsefe ve din bilimleri bölümü bünyesinde yer alan derslerin yüksek din öğretimi müfredatındaki yeri tartışmaya açılmış ve yedi çalışmaya yer vermiştir. Bu çerçevede söz konusu derslerin öğrenci kazanımları açısından değerlendirilmesi hem teorik hem de alan araştırmalarıyla ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Sonuç olarak bu çalışmada aslında tarihi seyir içerisinde felsefe ve İslami ilimlerin sıkı bir ilişki içinde oldukları ve birbirlerini destekledikleri; İlahiyat ve islami ilimler fakültelerinde felsefe ve din bilimleri derslerinin; müfredat, eğitim ve öğrenci gelişimi açısından vazgeçilemez olduğu vurgulanmıştır. Zira “insan düşünen bir varlıktır” önermesi nasıl felsefeyi çağırıştırıyorsa; “insan bir ruh varlığıdır” önermesi de dini çağırştırmaktadır. Bu iki alandan birinin yokluğunun, insanı eksik bırakacağı aşikârdır.

Çalışmanın ortaya çıkması adına desteklerini esirgemeyen üniversitemiz rektörü Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK ve fakültemiz dekanı Prof. Dr. Mustafa AGAH’a şükranlarımı sunuyorum. Yine bölüm yazarlığı yaparak bize katkı veren tüm kıymetli araştırmacılara ve hakemlik sürecinde bize yardımcı olan akademisyen hocalarımıza teşekkür ediyorum. Son olarak da programın başından çalışmanın kitap haline getirilmesine kadar büyük emek ve özveriyle katkı sağlayan, başkanlıklarını yapmaktan mutluluk ve onur duyduğum Felsefe ve Din Bilimleri Bölümümüzün öğretim elemanlarına ayrı ayrı teşekkür ediyorum. Çalışmanın alan adına faydalı olmasını, özellikle de felsefe ve din bilimlerinin hak ettiği değeri bulabilmesine vesile olmasını ümit ediyorum.

Dr. Öğr. Üyesi Süleyman TAŞKIN

Editör

I. BÖLÜM

İSLAMİ İLİMLER - FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ İLİŞKİSİ

FELSEFENİN İSLAMİ İLİMLER İLE İLİŞKİSİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Ali DURUSOY*

Konuya başlarken öncelikle belirtmek istediğimiz husus, konuyu bidâye ve nihâye şeklinde ele alacağımızdır. Burada yapacağımız değerlendirme, önce başlangıçta nasıl bir serüvenle yola çıktığımıza, daha sonra sonunda ne olduğuna ve nasıl bir sonuca vardığımıza ilişkin olacaktır. Bu çerçevede konuya Osmanlı Devletinin kuruluş yıllarında yaşamış ünlü şair Âşık Paşa'nın (1272-1332) *Garib-nâme*'sinden bir beyit ile başlamak istiyorum:

Her işün kim aslını bilmeyesin

Hod ol işden fâyide bulmayasın (*Garib-Name*, s. 93)

Âşık Paşa'nın bu ifadesine göre, bir şeyin aslı ve nereden gelip nereye gittiği bilinmezse, ondan bir fayda beklenemez. Dolayısıyla, bizim temellere inerek onları sorgulamamız gerekmektedir.

İslâm dünyasında dini bilim-gayri dini bilim, felsefi bilim-İslami bilim şeklinde bir ayrım yapmak, bize göre yapay olup gerçekliği tam olarak yansıttığı söylenemez. Nitekim bilim, akıl ile yapılmaktadır. Dolayısıyla, bütün bilimler aklîdir, yani felsefidir. Buna binaen de tüm bilimler İslamidir. Bilimin İslâm dünyasına girmesi, Müslümanların 8. yüzyılda tercüme faaliyetleri sonucunda Yunan biliminin varisi olmalarıyla gerçekleşmiştir. Bu tercümeleler bazen doğrudan Yunancadan Arapçaya yapılırken, bazen de

* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, adurusoy@marmara.edu.tr, orcid.org/ 0000-0003-4409-0995.

Süryânîce üzerinden Arapçaya yapılmıştır. Burada temel olarak iki hususa dikkat çekmek istiyoruz. Birincisi, Müslümanların Abbasîler döneminde yapılan tercüme faaliyeti sırasında Yunanca öğrenip Süryânî mütercimlerin yaptığı çevirilerin ne kadar güvenilir olduğunu test etme ihtiyacını duymamış olmalarıdır. İkincisi ise, onların Platon'un (ö. m.ö. 347) Akademi'si ve Aristoteles'in (ö. m.ö. 322) Lykeion'u (lise) gibi bilimlerin eğitiminin yapıldığı kurumlara benzer yapıları oluşturma çabasına girişmemiş olmalarıdır. Hâlbuki bu, oldukça önemli bir husustur. Çünkü süreklilik ancak örgün eğitim ve araştırma kurumları ile sağlanmaktadır. Örneğin, Akademi 900 sene eğitim faaliyetine devam etmişken, Lise kesintisiz olarak 860 yıl eğitimi sürdürmüştür. Oysa İslâm dünyasında buna benzer şekilde kesintisiz eğitim faaliyet sürdürmüş kurumlara rastlamak mümkün değildir.

Bu aşamada İslâm dünyasına hangi bilimlerin hangi yolla girdiğine bakacak olursak, burada iki yol karşımıza çıkmaktadır. Biri, Aristoteles üzerinden mantık, tabîyyât ve ilahîyyât'tır. Diğeri, İskenderiye üzerinden aritmetik, geometri, astronomi, optik, mekanik ve musiki gibi İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) riyâzî, Fârâbî'nin (ö. 339/950) ise talîmî dediği matematik bilimlerdir. Bu bağlamda, İlk İslâm filozofu Kindî'ye bakıldığında, onun serzenişte bulunarak felsefe yapılmasına karşı çıkan din tacirlerinden yakındığı görülmektedir. Demek ki, daha işin başında bir tepki söz konusudur. Fakat bu tepki, bilgiye dayalı olmayıp muhtemelen çıkar çatışmasına dayanmaktadır. İslâm dünyasında Kindî'nin *Risâle fî kemmiyyeti kütübi Aristûtâlîs ve mâ yühtâcü ileyhi fî tahsîli'l-felsefe* adlı eserinde ilk sistematik bilimler tasnifini görmek mümkündür. Burada Kindî, felsefî bilgi ile dinî bilgiyi ayırırken, insanî bilginin başka, ilâhî bilginin de başka bir kaynaktan

geldiğine, dolayısıyla onların birbirleriyle karıştırılmaması gerektiğine işaret etmektedir. Ayrıca, insanî bilgi insanlığın ortak malı olup ucu açık, birikimsel bir araştırma sürecidir. Kindî'nin bilgi düzeyindeki bu ayrımını bilim düzeyinde takip eden Âmirî (ö. 381/992), bilim sınıflandırması yaparken, bilimleri her birinde dört bilim dalı olmak üzere millî ve hikemî diye ikiye ayırmaktadır. Bu tasnifte, mesela nahvin mantığa, kelamın ilahiyâyâ tekabül ettiği görülmektedir. Ne var ki, Âmirî'nin bu tasnifi İslâm dünyasında makes bulmamıştır.

Meşşâî filozoflardan Fârâbî'ye gelince, onun paradigması beş tane temel bilim olduğu üzerine kuruludur. Bunların başında, evrensel bir bilim olarak lisan ilmi gelmektedir. Medenî ilimlerin altında kelâm ve fıkıh yer almaktadır. Ancak önemli olan Fârâbî'nin sisteminde bilimlere ilişkin dini-gayri dini gibi bir ayrımın söz konusu olmamasıdır. Onun sisteminde bilimler bütünlük arz etmekte ve her bilim bu bütünlüğün içinde bir yerde durmaktadır. Fârâbî'nin asıl derdi, amacı, yapmak istediği; bilim olanla bilim olmayanın arasını ayırmak, aralarındaki farkı ortaya koymaktır. Bu yüzden de mantık üzerinde fazla çalıştığı ve ikinci muallim unvanını aldığı görülmektedir. Fârâbî, İslâm dünyasında ilk defa kendisinin burhân olarak ifade ettiği ikinci analitikler üzerinde çalışan filozoftur. Mantık-nahiv ilişkisi ile ilgili oldukça ciddi çözümlemeler ortaya koyan Fârâbî'ye göre, ne mantık nahivdir ne de nahiv mantıktır.

Başöğretmen olarak ifade edebileceğimiz eş-Şeyhü'r-Reîs İbn Sînâ'ya gelince, onun Şifâ adıyla bilinen büyük külliyatını zikretmek gerekmektedir. Burada, dokuz kitapta mantık bilimi, sekiz kitapta doğa bilimi, dört kitapta riyâzî bilim ve metafizik bilimi yer almaktadır. Fakat burada ahlak ve siyaset bilimi eksiktir. İbn Sînâ, bu ilimlere pek az değinmektedir. Esasen o dönemde

Aristo'nun *Politika'sı* Arapçaya tercüme edilmemiştir. Bu meyanda vurgulamak istediğimiz husus, Fârâbî'nin paradigmasının felsefemille üzerinde kurulurken, İbn Sînâ'nın paradigması Meşrikîler-Mağribîler üzerine kuruludur ki, burada İbn Sînâ'nın Helenistik gelenekle hesaplaşmak istediği anlaşılmaktadır.

Şimdi, filozofların dışında öbür tarafta ne olup bittiğine bakmamız gerekmektedir. Burada dini ilimler içerisinde ehl-i rey ile ehl-i hadis arasındaki çatışma karşımıza çıkmaktadır. Ehl-i rey, nazarı ön plana çıkarmakla birlikte, onların kullandıkları yöntem esasında mantıkçıların temsilî kıyas dedikleri şeydir ki, İbn Teymiyye (ö. 728/1328) buna şerî kıyas adını vermektedir. Ehl-i rey ile ehl-i hadis arasındaki tartışmaları Kadı Abdülcebbar'ın (ö. 415/1025) *el-Muğnî*'sinin Nazar ve Maarif bölümünde bulabilmekteyiz. Bu eserin nazar cildinde iki yüz sayfaya yakın ehl-i rey ile ehl-i hadis arasındaki tartışmalara baktığımızda, reyin meşruiyetini savunanların da reyin gayri meşru olduğunu savunanların da kendi delillerini Kur'ân'dan getirdikleri görülmektedir. Fakat öte yandan da ehl-i rey ile felsefe arasında bir çatışma söz konusudur. Greklerden İslâm dünyasına intikal edip ilk tepki duyulan ilim mantıktır. Bunun en sert örneğini, Sîrâfî (ö. 368/979) ile Mettâ (ö. 328/940) arasındaki tartışmada görmekteyiz. Bu tartışmada, Sîrâfî'nin galip geldiği bilinmektedir. Bu tartışmayı "Vav'ın Hikâyesi" başlıklı makalemizde ele almıştık.

İslâm dünyasında ilk defa mantık ilmini İslami ilimlere dâhil etmeye çalışan düşünür, Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK tarafından Türkçeye tercüme edilen *et-Takrîb li-haddi'l-mantık* adlı eserinde görüldüğü üzere, İbn Hazm'dır (ö. 456/1064). Mülâhhasü İbtâli'l-Kıyâs adlı eserinde ise İbn Hazm ehl-i reyin kıyas anlayışını eleştirmektedir. Ayrıca İbn Hazm örneklerini fıkıh ve kelam

alanından vermektedir. Ne var ki, örnekleri fıkıh ve kelimadan vermekle birlikte İbn Hazm, mantığın bütün bilimlerin miyarı, yani ölçüsü olduğunu söyler. Ama İslam dünyasında İbn Hazm'ın sonraki âlimler üzerinde ciddi bir etkisi olmamıştır.

Daha sonra, sahneye gerçek anlamda mantığı İslami ilimlere dâhil eden Gazzâlî (ö. 505/1111) çıkmaktadır. Bu anlamda müthiş bir dönüm noktası oluşturan Gazzâlî, mantık ile ilgili birtakım metinler ortaya koyarak mantığın İslami ilimlere dâhil olduğunu göstermektedir. Gazzâlî'nin paradigmasını belirleyen metin esas itibarıyla *el-Munkız*'dır. Bu metin, felsefi ilimlerin meşru olup olmadığı hakkında bir fetva metni gibi okunabilmektedir. Burada ilimleri tek tek değerlendiren Gazzâlî'ye göre, mantık *el-Kıstâsü'l-Müstakîm*'de de belirttiği üzere dini bir bilimdir. Bu anlamda ilk muallim Allahu Teâlâ, ikinci muallim Hz. Cebrâîl, üçüncü muallim de Hz. Muhammed'dir. Filozoflar da mantığı Hz. İdris ve Hz. İbrahim'in sahifelerinden almışlardır. Siyaset bilimi de peygamberlerden alınmıştır. Ahlak bilimi de esasında tasavvufta bulunmaktadır. Riyâzî bilimler ise, onların dine, yani inanca ve itikada taalluk eden bir tarafı söz konusu olmayıp caizdir. Burada oldukça düşündürücü bir biçimde şöyle bir soru sorulmalıdır: Gazzâlî'den sonra İslâm dünyasındaki bilimsel çalışmalarda riyâzî bilimlerin öne çıktığı, bilhassa rasathanelerin kurulduğu bilinmektedir. Acaba Gazzâlî riyâzî bilimlerle ilgili olumsuz bir tavır ortaya koysaydı, kendinden sonraki bu teşebbüsler olur muydu?

Fizik ve metafizik bilimlerine gelince, Gazzâlî bu ilimlerin hesabını *Tehâfüt*'te gördüğünü düşünmektedir. Burada düşünür, İbn Sînâ'nın şahsında filozofların tabiat kavramı ile Tanrı-âlem ilişkisi başta olmak üzere görüşlerine saldırmakta ve Grek felsefesinin en iyi temsilcileri olduklarını düşündüğü Fârâbî ile İbn

Sînâ'yı küfür ile itham etmektedir. Ona göre, bu iki bilimin alanı yasak bölge mesabesindedir. Burada dikkat çekmek istediğimiz bir diğer husus, Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ*'da "mantık bilmeyenin ilmine güvenilmez" derken mantık bilmeyenin kalamcı ve fıkıhçı olamayacağını kastediyor olmasıdır. Burada değinmeden geçmememiz gereken bir diğer husus, Gazzâlî döneminde kurulan Nizâmiyye medreseleridir ki, bunlar esasında sünnî inancı, yani Eşarî kalamını ve Şafiî fıkını korumaya yönelik fıkıh ve kalam odaklı medreselerdir.

13. yüzyıla geldiğimizde Endülüs'te İbn Rüşd (ö. 595/1198) gözümüze çarpmaktadır. Gazzâlî'nin antitezini oluşturmaya çalışan İbn Rüşd, *el-Munkız*'ın adeta bir muadili gibi *Faslu'l-Makâl*'i ortaya koymaktadır. Filozof burada, fıkha dayanarak felsefe ve bilim yapmanın, doğayı araştırmanın meşru olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Bu bağlamda da birçok ayet ve hadise başvurmakta ve amelî konularda içtihad yapan kişinin isabet etmesi, yani doğruyu bulması halinde iki sevâb, etmemesi halinde bir sevâb aldığına göre mevcut hakkında içtihad yapan kişinin küfür ile itham edilemeyeceğini savunmaktadır. İbn Rüşd'ün paradigmasını Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'üne karşı kaleme aldığı *Tehâfütü't-tehâfüt* adlı eserinde bulmak mümkündür. Ona göre, şayet Gazzâlî Aristoteles'in gerçek felsefesine vakıf olsaydı, felsefeye karşı çıkmazdı. Dolayısıyla, İbn Rüşd'ün paradigması Aristo'ya geri dönüş üzerine kuruludur. İbn Rüşd'ün zihninde bilimsel araştırma, Kindî'nin aksine, süreklilik arz eden bir süreç değildir. Bilakis, din gibi kemâle ermiş bir şeydir. Gazzâlî'nin *el-İktisâd fi'l-İtikâd*'ının muadili gibi olan *el-Keşf an menâhici'l-edille*'de İbn Rüşd, Fârâbî ile İbn Sînâ'nın Aristoteles'in yorumlarını çarpıtmakla itham etmektedir. Gazzâlî ile İbn Rüşd'ü etki bakımından mukayese

ettiğimizde de Gazzâlî'nin etkisinin bir hayli fazla olmasına mukabil İbn Rüşd'ün etkisinin pek az olduğu görülmektedir.

Gazzâlî sonrası çalışmalara gelince, Eşari kelimcilerin mantığa sahip çıktıkları göze çarpmaktadır. Hatta İslâm dünyasındaki Arapça mantık çalışmaları hemen hemen Eşari kelimciler tarafından sürdürülmüştür. Bununla birlikte onların, İbn Sînâci fizik ve metafiziğe şiddetle karşı oldukları ve bundan hareketle İbn Sînâ'nın bu ilimlere dair birikimini kelim metinlerinin içinde mezcetip adeta kimseye bir zararının dokunmaması için gözetim altında tuttukları görülmektedir. Onların paradigması "alâ kânûnî'l-İslâm" tezine dayanmaktadır. Kelamcılara bir örnek olarak Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *el-Muhassal*'ına baktığımız zaman, Müslümanların tarafı ile felasifenin tarafını ayırdığını ve kendimizi bir düalizm ve çatışma ile karşı karşıya olduğumuzu görmekteyiz.

Mutezile'ye göz atacak olursak, onların zaten 11. yüzyılda kendi etkilerini yitirdiklerini söylememiz gerekmektedir. Maturidîler ise, esasen Eşarileri tarafından hafife alınmaktadır. Örneğin, Taftazânî (ö. 792/1390) ile Îcî'nin (ö. 756/1355) metinlerinde Maturidi isimlere rastlamak oldukça zordur. Bu dönemden sonra İslâm dünyasında başat bilim anlayışı, Eşari kelimcilerin izin verdiği ve Gazzâlî'nin gösterdiği anlayış ve izin ölçüsünde devam etmiştir.

Bu husus, sonraki dönemler açısından oldukça etkili olmuştur. Örnek vermek gerekirse, Saçaklızâde'nin (ö. 1145/1732) *Tertîbü'l-ulûm*'unu ele alabiliriz. İlimleri şerî ve gayri şerî olmak üzere ikiye ayıran Saçaklızâde'ye göre, felsefî ilimler tamamıyla yasaktır. Hatta felsefiyyattan olduğu için musiki de yasak bir bilimdir. Mantığa gelince, eğer felsefeye bulaşmış ise gayri meşru, eğer felsefeye bulaşmamışsa meşrudur. Benzer bir yaklaşımı, Taşköprüzâde'de (ö.

968/1561) ve Kâtib Çelebî'nin (ö. 1067/1657) hendese bilen müftü ile bilmeyen müftü örneğinde görmek mümkündür.

İbn Teymiyye ve Süyûtî'ye (ö. 911/1505) gelince, burada örnek olarak Süyûtî'nin *Savnu'l-mantık* adlı çalışmasını zikredebiliriz. Ayrıca Süyûtî, Galen tıbbına karşı *et-Tıbbu'n-Nebevî* ve Batlamyus astronomisine karşı *el-Hey'etü's-Seniyye* adlı eserleri yazmıştır. İbn Teymiyye'nin ise, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*'ye karşı *es-Siyâsetü's-Şer'iyye* adlı çalışmasını anabiliriz. Burada ehl-i hadis ve eserin Kur'an ve sünetten hareketle bir karşı bilim üretme çabası içine girdiklerini görmek mümkündür.

Bu bağlamda üzerinde durmak istediğimiz bir diğer düşünür, Eşari kalamı okumuş olan ünlü şair Ahmedî'dir (ö. 815/1412-13). Ahmedî *İskendernâme* adlı eserinde Eşari anlayışı öne çıkarmak için şöyle demektedir:

Dîn anundur bâkî-i edyân nedür
Söz anundur hikmet-i Yûnân nedür
Rây-ı Yûnân mezheb-i Zerdüştdür
Felsefeyle şer' püşt-â-püştür (*İskendernâme*, s. 225)

Şair, ilerleyen beyitlerde bu anlayışını daha ileriye götürerek ilginç bir ifadeye yer vermektedir:

Her ki verürse tabâyi'den haber
Bil ki yohdur anda îmandan eser (*İskendernâme*, s. 517)

Görüldüğü üzere şair, doğayı araştırmak ile imansızlık arasında ciddi bir ilişki kurmaktadır. Hâlbuki doğa olmadan bilim yapılamayacağı açıktır.

Şimdi bu serüvenin nihayesine gelecek olursak, öncelikle 19. yüzyılda ciddi bir kırılma yaşadığımızı ifade etmemiz gerekmektedir. Nasıl ki bidayede (8.-11. yüzyıllar arası) bilim

Yunancadan yapılan çevirilerle İslâm dünyasına girdiyse, nihayedede (18.-19. yüzyıllar) modern bilim Batı'dan yapılan tercümelerle Osmanlı Türkiye'sine girmeye başlamıştır. Fakat daha önce yapılan çeviriler Arapça veya Farsçaya yapılırken, bu dönemde çeviriler Türkçeye yapılmıştır. Öte yandan, daha önce tercümeler Yunancadan yapılırken, bu dönemde Fransızca ve Almancadan yapılmıştır. Bu dönemde karşımıza iki temel kavram çıkmaktadır. Ulûm-u cedîde ile ulûm-u kadîme veya fenn-i cedîd ile fenn-i kadîmdir. Buna göre düalizm, daha çok eski-yeni şeklinde çatallanmaya başlamıştır. Ulûm-u kadime taraftarları, modern bilime karşı daha önce karşı çıktıkları eski bilime sarılmışlardır. Örneğin Tokâdî Mustafa Efendi (ö. 1782) Batı'dan gelen modern tıbbı karşı eski tıbbımızı ön plana çıkararak *el-Kânûn'u* Osmanlıcaya çevirmiştir. Yine Ahmed Cevdet Paşa (ö. 1895) yeni kanuna karşı eski kanunu savunmuş ve *Mecelle'*yi yazmıştır.

Bu eksenlerdeki tartışmaların daha sonraki süreçte kurumlar düzenindeki yansıması da mektep ile medresedir. İlk askerî alandaki ihtiyaçlara cevap verememesinden ötürü medresenin ıslah teşebbüsleri ortaya çıkmıştır. Ancak medreselerle ilerlenemeyeceği görülünce Batılılaşma başlamış ve Mekteb-i Mülkiye ve Mekteb-i Tıbbiye gibi Batı'ya uygun mektepler açılmıştır. Ne var ki, burada esas itibarıyla İbn Sînâ sonrasında nazariye dediğim şey yoktur. Daha ziyade, standart ders kitapları üzerinden bir aktarım süreci söz konusudur. Oysa bilim, varsayım ve kuramla çalışmaktadır. Teori kurma ve araştırmacı yetiştirme ihtiyacının karşılanması için 1845'ten itibaren Dârülfünun'un kurulma süreci başlamıştır. Lakin bu süreçte dört defa açılıp kapanmıştır. Daha sonra kurulduğunda, beş fakültesinin olduğuna karar verilmiştir. İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'nun (ö. 1978) önerisiyle medreseler Dârülfünun'a

ilahiyat adı altında alınmış ve nihayete geldiğimizde medresenin yeri ilahiyat olmuştur.

Kanaatimizce modern bilimin Türkiye'ye girmesi üç tane önemli fikrî dönüşüme neden olmuştur. Bunlardan birincisi, araştırma, deney, gözlem kavramlarının girmesidir. İkincisi, teolojiden doğa bilimlerine doğru konu değişikliğidir. Üçüncüsü, Türkçe üzerinden eğitim öğretimin gerçekleştirilmesi ve tercümelerin Türkçeye yapılmasıdır.

Sonuç olarak, bugün dünün eseri, dün de önceki günün eseridir. Ayrıca, ifrat tefriti doğurmaktadır. Eğitim-öğretim anlayışımızda bu çatışmalar hep süregelmiştir. Fakat bu düalizmin zihinlerimizden kalkması gerekmektedir. İster ilahiyat olsun, ister İslami ilimler olsun, ciddi araştırmacılar için bu tür değişikliklerin hiçbir anlamı olamaz. Asıl önemli olan, orada üretilen iştir. Unutulmamalıdır ki hikmet, her şeyi yerli yerine koymaktır. Bugün klasik dönemdeki bu hikmeti fevt etmenin ıstırabını çekmekteyiz. İlahiyatçılar olarak bizler, tekrar bu hikmeti yakalamalı ve kendi alanlarımızı evrenselleştirmeyi başarmalıyız.

DİN- TEOLOJİ İLİŞKİSİNE FELSEFİ BİR YAKLAŞIM

Celal TÜRER*

Din, insanı kuşatan gerçekliğin farkına varıp, bu gerçekliğe yönelmenin ya da katılmanın adı olarak tanımlanır. Söz konusu gerçekliğe katılım, görülen ve görülmeyen her şeyin Tanrısallık iradesi ile yürütüldüğünü gönülden kabul ve tasdik ederek O'nun hizmetine girme anlamına gelir. Bu anlam, varoluşsal açıdan Tanrı'nın varlığıyla evren karşısında kendimizi daha güvende hissetmeyi istemenin bir meşruiyetine işaret eder. Zira "Tanrı vardır" ya da "Mutlak vardır" demek, esasen "verilmiş bir söz vardır." manasındadır¹ ve bu anlam, W. James'in ifadesiyle "dinsel metafiziğe olan ilgimiz, yani somut geleceğimize dair kendimizi güvenlikten yoksun hissetmemiz ve daha üst bir güvenceye ihtiyaç duymamızdan ileri gelir" sözlerinde ifşa olunur.² Yine M. Unamuno'nun belirttiği üzere bizi Tanrı'ya inanmaya iten şey, evrene erek tayin etme, açıkçası evreni bilinçli ve kişisel yapma yönündeki şiddetli arzumuzdur.³ Bu arzu, Homeros'un *pantes de theon thateous athropoi*, bütün insanların Tanrılara muhtaç olduğunu söylerken vurguladığı noktayı, yani dinsel içgüdünün evrenselliği

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı, celal.turer@ankara.edu.tr, orcid.org/0000-0002-9250-2336.

¹ William James, *Hakikatin Anlamı*, çev. Ferit Burak Aydar, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2021. s. x.

² William James, *Pragmatizm*, çev. F. Burak Aydar, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2019, s. 104.

³ M. Unamuno, *Hayatın Trajik Duygusu*, çev. M. Said Şener, Divan Kitap, 2021. s. 172.

ve dinin her yerde dayandığı bağlılık bilincini ifşa eder.⁴ Tüm bunları dinin insanoğlu için en derin bir istek ya da en değerli olanın kaderi konusundaki kaygısı olarak yorumlayabiliriz.

Din en ilkel şeklinde dahi olsa sahte bir duygu veya zihni bir aldaniş değildir. Çünkü onun kökü mevcudiyetimizin en derininde bulunan imkânlar ve bu imkânlardan neşet eden inançlar ile deneyimler arasında bir tamamlanma ilişkisine gönderme yapar. Bu açıdan dinin idealleri doğaüstü ya da aşkın olanda değil; aksine doğa içinde mukim olan gerçek imkânları yansıtır. Söz konusu imkânlar, daha yüksek bir evrenle bir olmayı ya da onunla uyumlu olmayı asıl amacımız olarak ifşa ederek görünür dünyayı, dini yaşama temel anlamını veren ruhsal bir evrenin parçası kılar. Söz konusu yüksek evren ile kurduğumuz iletişimle (dua ya da kutsala bağlanmakla) yaşamı iyi ve güzel kılacak işleri, ruhsal enerjinin aktığı yapıları inşa ederiz. Varoluşumuzun derununda bulunan bu imkânların zemininde manevi hayatın hürriyet ve asaletini temin edecek bir çaba ya da arayış mevcuttur. Bu arayış, belirli bir duygu veya hayal verisinden ya da belli bir irade ve zekâdan hareket etmez; aksine arayışın konusu bütün verileri aşan alana, her daim görünmeyene, Tanrısal olana yönelen bir varoluş halini temsil eder. Bu çerçevede insanın gerçek-üstü, tabiat-üstü ideal bir düzene ya da Tanrısal olana yönelişi, dindarın aşkınlık ya da kutsallık karşısında “haşyetini” sağlayan yapılar ile psikolojik olarak kendisini hayata bir armağan gibi ekleyen ve formunu genellikle samimiyet ve fedakârlığa dönüştüren bir zevk haline gönderme yapar. Bu halin oluşturduğu güven, huzur ve sevgi önce kişinin

⁴ James Adam, *Antik Yunan Din Öğretmenleri*, çev. Özgüç Orhan, Pinhan Yayıncılık, 2019, İstanbul, s. 37.

kendisiyle ve ardından başkalarıyla ilişkisinde yansıyan varoluş yapıları ve ilişkilerini inşa eder.

Dinin her türlü veriyi aşan niteliğinin varlıktaki yetmezlik, sonluluk, eksiklik ve parçalılık halleri ile onların zıddı olan sonsuzluk, tamamlık ve bütünlük halinden kaynaklandığı ileri sürülebilir. Bu husus din meselesinin diğer meseleler gibi “bilgi” problemi olarak değil; daima bilgiyi aşan bir problem olarak bize kendisini kabul ettirdiğini gösterir.⁵ Zira bilginin yetmezliği, parçalı ve sonlu bilgileri bütünleştirme zaruretimiz deneyimimizin her cephesinde bizi bir aşkınlık (transcendence) alanıyla karşılaştırır. Elimizdeki verilerin imkânları üzerinde düşünmenin yetersiz kaldığı, düşünülemeyen veya bilinmeyen bir sahanın bizi ihata ettiğini hissetmek, öncelikle beşeri varlığa yeni bir ufuk verecek “Aşkınlık” ya da “İnanma” sahası olması gerektiğine dair bir varoluş haline bizi yöneltir.⁶ Sonsuz kuvvetlere sahip ve zıt vasıfları kendinde birleştiren; bilinci olduğu kadar objeyi de kuşatan bu Aşkın Alana yöneliş, ancak inanma gücü ile gerçekleşen bir halle gerçekleşir. Ülken söz konusu “inanma halinin” insanın bilinç ve bilme fiilleriyle açıklanamayacağını; gerek süje gerek obje vasıflarını ihtiva edecek “Aşkın bir bakış” olması gerektiğini söyleyerek, tarihi süreçte bu hususun Gazâlî’nin “kalp gözü”, Pascal’ın “kalp mantığı” veya “ince görüş”, Bergson’un ise “sezgi” dediği güçlerle açıklandığını ileri sürer.⁷ Ona göre Aşkın Varlığı ya da Aşkın Alanı, içinde bulunduğumuz fenomenler âlemine temel

⁵ Hilmi Ziya Ülken, *Varlık ve Oluş*, AÜİF Yayınları, 1968, Ankara, s. 110.

⁶ Ülken, *Felsefeye Giriş II*. AÜİF Yayınları, Ankara, 1958, s. 229; Ayrıca bkz. Ülken, *Değerler ve İnanma Problemi Hakkında Bazı Notlar*, İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 7, Ankara, 1958–1959, s. 25–26

⁷ Ülken, *Felsefeye Giriş I*. s. 55; Ülken, *Eğitim Felsefesi*, Ülken Yayınları, II. Baskı, İstanbul 2001 (I. Baskı 1967), s. 46–47

yapabilmek için onunla temas edebilecek tek yolumuz, sadece “inanma” fenomenidir.⁸

Ülken’e göre biz inanma fiiliyle sadece “hâl”de değişen bilinç sürecini değil değişmeyen varlığı da yaşayabilecek ve bu tecrübemizi bilinç içindeki bir varlık tecrübesi haline getirebilecek bir yeteneğe sahip oluruz. Bu yetenek insanın bilinç hallerinin üstündeki değişmeyi, zaman içindeki anı, hareket içindeki sükûnu, yaşanmış ve yaşanacağı, gerçek ve mümkünü aynı anda aynı bilinç fiilinde zaman üstü bütün haline koyarak kavrayan “Virtüel bir Sezgi”yi seslendirir. Zira inanma durumunda bilinç fiilinin artık kendi kendisini süje olarak değil “varlık” olarak kavrayacağını; bedenimize bağlı niteleyici bilinç değişmelerinden - idrakler, heyecanlar, hazlar, elemeler, arzular ve hatıralardan ibaret olan hayatımızdan- kurtularak ya da hissedilen bütün değişmelere rağmen yine kendisi olarak kalan bir devamlılık fiiliyle, yani bilincin asıl kendisiyle karşı karşıya kalacağımız bir hale sahip olacağımızı ileri sürer.⁹ Başta sanatkârın, ahlâkçının ve din adamının aşkın varlığa ait tecrübesinin hareket noktasını temsil eden bu “virtüel sezgi”, değişmeler içinde değişmeyi, hareketli oluş içindeki varlığı kavradığımızı bir varoluş haline göndermede bulunur.

Yukarıda ifade edilen bilgiler ışığında a) her dinde inanılan bir Aşkın Varlık ya da Alanın mevcut olduğunu, daha açık bir ifadeyle İlâhi bir Varlığın ya da Sahanın kabul edilmesinin inancın hareket noktası ve temelini oluşturduğunu, b) her dinde bir de inananın mevcut olduğunu ve bunun en belirgin özelliğinin ise inanan insanın yaşantısında bu dini hayatı göstermek istemesini, c)

⁸ Ülken, *Felsefeye Giriş I*. AÜİF Yayınları, Ankara, 1957 s. 55

⁹ Ülken, *Felsefeye Giriş II*. s. 260–261

inananın inandığına karşı yerine getirmekle –bu, kişinin inandığı varlığın kendisinden beklediği taleplerin karşılığı olacak gibi- yükümlü hissettiği görevlerinin mevcudiyetini tespit edebiliriz. Dinin anlaşılmasında en temel zorluğun tanımların bu üç cephesinden hangisine gönderme yaptığı ya da söz konusu üç cepheyi içeren kapsayıcı bir tanımın yapılıp-yapılamayacağı hususudur. Dinin, hem Aşkın yönünü hem öznel boyutunu hem de Aşkın ile öznel olanı yansıtan ilişki boyutunu aynı anda bulunduracak ve tüm bunları ayrıntılı olarak gösterecek ortak bir tanım inşa etmenin zor olduğu aşikârdır. Bu yüzden din, anlamlı tarzda tanımlanması mümkün olmayan birliği temsil eder. Bu zorluklara rağmen dinin belirli kalıp ve şemalar etrafında ele alınmasının, söz konusu cepheleri belirli kılmak olduğunu düşünebiliriz. Kanaatimizce bu cephelerden ilkinin yani, inancın hareket noktası veya temelini oluşturan İlahi Varlık ya da Aşkın Alan boyutu anlaşılması en zor boyut olup, tanımlamalarımızın ikinci ve üçüncü boyutlara yöneleceği görülebilir.

Din, -yukarıda işaret edildiği gibi- tarif etme gücümüzü aşan özel ve bireysel bir mesele olarak kabul edilse de Aşkın'ın içeriğini felsefi bir kalıba dökme girişimleri hep olmuş, muhtemelen de olmaya devam edecektir. Bu girişimler çoğu zaman söz konusu duygu ve içeriklerin yetkesini arttırmayan ya da doğruluğunu temin etmeyen akli muhtevaya sahip ikincil süreçler olarak karşımıza çıkar. Bu çerçevede din hakkında yapılan felsefi, yani teolojik tarifler tıpkı başka bir dile çevrilen metinler gibi ikincil ürünler olarak karşımıza çıkar. Zira dinin temelini oluşturan varoluşsal halin özel ve dilsiz yani, kendini anlatamaz olduğunu fark ettiğimizde söz konusu halin sonuçlarını sırlar, bilmeceler olarak tezahür ettirdiğini ve onları rasyonel olarak doğrulamayan ve hatta zaman zaman çelişkili ve saçma görünmelerine göz yumar

nitelikler olarak kendini izhar ettiğini görebiliriz. Gerçekten din, deneyimini kendiliğinden ve kaçınılmaz olarak inançlar, dogmalar, öğretiler ve metafizikler üzerinden yaratırken ya da doğruluklarını *a priori* üzerinden üretirken haliyle dogmatik yapılar oluşturur.¹⁰ Ancak tarih boyunca dinde söz konusu varoluş hali gerekli olsa da onun öz niteliğini ya da değerini belirleyecek olan şeyin varoluşsal hal değil, dinin içeriği ya da akılla kavranan temeli olduğu öne sürülmüştür. Tam da bu noktada dinin çözemediği sorunlarla karşılaştığı zaman teolojiye yöneldiğini; amacının sır ve çelişkinin ele geçirdiği alanı geri almak olduğunu, yani hakikatin karanlık ve ele geçirilemez olduğu kanısından insanlığı kurtarmayı hedeflediğini görürüz. Eğer insan bu Aşkın alanla ilgili kendisini metafizikten, eleştiri odaklı tümdengelimden ve tümevarımdan uzaklaştırıp teolojiden din bilimine geçiş yaparsa daha faydalı işlere yönelebilir.

Dinin Aşkın boyutunun sonuçlarının bir sır şeklinde tezahür ettiği ve rasyonel olarak doğrulanamayacağı göz önüne alınsa da insanın akli bir varlık olması, dinin öz niteliği ya da değerini belirleyecek şeyin sadece varoluşumuzun derinundaki duygu olmadığını hatırlatır. Hatta hangi mesele ele alınırsa alınsın sadece duygulara yönelik bir anlama biçiminin romantizmden öteye gidemeyeceğini fark edebiliriz. Duygusal temellendirmelere dayanan zihnin, karşılaşılan problemler karşısında ürettiği çözümlerin, kendi açısından geçerli olsa da başkaları için bağlayıcılığının zayıf olacağını görebiliriz. Bu açıdan bu yaklaşım sadece öznel boyutta kalır. Ancak insanın sırlı olanı keşfetme çabası ve öznel olandan nesnel olana yükselmek isteği duygusal boyutla

¹⁰ W. James, *Dinsel Deneyimin Çeşitliliği*, çev. İsmail Hakkı Yılmaz, Pinhan Yayıncılık, 2017, İstanbul, s. 345-347.

gerçekleştirilebilecek bir şey değildir. Dini anlamada tam bu noktada, Tanrı hakkında konuşmanın imkânına yönelik eleştirel bir düşünmenin ürünü olan *theos-logos*, yani *teoloji* gündeme gelir.¹¹ Burada dikkat çekilmesi gerekli olan mühim bir husus, "Teoloji" kavramının Hristiyânî bir kavram olup İslâmî tam bir karşılığının bulunmadığıdır. Çünkü Teoloji, Teslis dolayısıyla Hristiyanlık için giderilmesi gereken sancılı, "müphem" bir alan olan "Tanrı'nın Mahiyeti" problemini araştırır ve meseleleri Kristoloji (İsâ İlmi) ile bağlantılandırmıştır.¹² Her ne kadar *teo-loji*, Tanrı-bilimi anlamına gelse

¹¹ Teolojinin kelime anlamı "tanrısal hakkında konuşmak" demektir. Başka bir ifadeyle Teos'un Logos tarafından idrak edilmesi; hakkında konuşulanan açığa çıkarılmasıdır. "Loji" kelimesini bir idrak, bir bilme olarak alınırsa 18. yy kadar Tanrısalın idrak edilebildiğini; bilmenin konusu yapıldığını ifade edebiliriz. Kant sonrası ve özellikle 19. yüzyıldan sonra felsefenin metafiziğe mesafeli yaklaşımı, söz konusu kavramı zihinlerimizde "sakıncalı" bir yere mahkûm etmiştir. Aristoteles'in metinlerinde "teologia" "tanrısal konular hakkında araştırma yapanlar/konuşanlar/düşünenler" anlamına gelir. Yunan toplumunda tanrı hakkında ilk konuşanlar mitoloji anlatıcılarıdır. Hatırlanacağı üzere düşüncenin Teogoni'den Teoloji'ye ve oradan Kozmogoni'ye ve kozmoloji'ye doğru ilerlediğini, bu çerçevede Hemoros ve Heseidos'un Tanrı üzerine düşünmeyi doğa üzerine düşünmekle değiştirdiğini ve böylece "asli düşünmenin" doğa hakkında düşünmeye dönüştüğünü görebiliriz. Oysa felsefenin daima dinin/imelemin ortaya koyduğu kavrama biçimini ussallaştırmak olarak ortaya çıktığını hesaba kattığımızda İlk Felsefe'nin ya da Teoloji'nin Yunan'a has olmadığını; bütün uluslarda mezkûr anlayışın bulunduğu kabul edilebilir.

¹² Durmuş Hocaoglu'na göre bu kavramın tam bir İslâmî karşılığının bulunamayacağını belirtmiştik; çünkü kısaca söylenirse, Tanrı tanımlanamaz, zîra tanımlama sınırlandırma demektir; sınırlandırılan şey ise Tanrı olamaz, kezâ, Tanrı "bütün yönleriyle" bilinemez, zîra O'nun bütün yönlerini bilmek için O'nun gibi, yâni Tanrı ile eşdeğer olmaklık icap eder ki bu da muhâldir ve yine bu, Tanrı'yı "şeyleştirmek"

de, kesinlikle araştırmalarının nesnesi Tanrı olmadığı gibi, spekülâtif Tanrı bilgisi değildir. Aynı şekilde teolojinin nesnesi Tanrı'nın insanla veya insanın Tanrı ile olan ilişkisi de değildir. Öyle olsa idi teoloji; din felsefesi, dinler tarihi veya kısaca din bilimi olarak ifade edilebilirdi. O, yine insan ve insanın inanç durumuna ve deneyimlerine ilişkin tecrübeyi ihtiva eden din psikolojisi de değildir. Dolayısıyla kesinlikle teolojinin bilimsel niteliği, kanıt gösterme ve terminolojisi bu bilimlerden hareketle anlaşılmamalıdır. Çünkü teolojinin kendisine özgü terminolojisinin kaynağı yine kendisidir.

Ortaçağ'dan itibaren teolojinin bilimsel karakteri ve ondan neşet eden felsefe-teoloji ilişkisinin birçok düşünür arasında tartışma konusu olduğunu hatırladığımızda, inanç ve bilginin veya

de demektir ki bu da saf bir "Bir Tanrı" itikadı için bir nâkisedir. Bunlara binâen, İslâm, "çok büyük ve müteâl" (transandantal, aşkın;) olması hasebiyle sâdece kendi zâtınca bilinen ve kendi dışındaki herşeye ve dolayısıyla insana da mâhiyeti – "ne idiği", "nasıl bir şey idiği" - kapalı olan Tanrı'nın [Kur'ân., Ra'd: XIII/9] "nesneleştirme"yi kabûl edemez: Tanrı'nın varlığı ve birliği, isimleri ve sıfatları (kısmen) bilinebilir; ama "ne idiği", "nasıl bir şey idiği" asla. Bu sebeple "Tanrı nedir" sorusu absürddür. Buna mukabil aynı soru Hristiyanlıkta, Teslis dolayısıyla bir zarûret olmaktadır; çünkü Teslis – her ne kadar Teslis (Trinity) "üç ayrı ilâh" (Tritheism) demek değilse de – bir yandan insanın tanrılaştırılmasını (te'lih, deification) ve diğer yandan da Tanrı'nın insansılaştırılmasını (antropomorfizm) ihtivâ etmektedir ve bu da her iki din arasındaki en temelli farklardan birisi olup, bunun bir uzantısı olarak, meselâ Oğul Tanrı İsa'nın beden olarak doğumlu olması sebebiyle "Theogonus" (tanrı-doğum) ve O'nu doğurması hasebiyle Meryem'e izafe edilen "Theotokos" (Tanrı-doğuran) gibi kavramlar da, Allah'a bunların isnâdını keskin bir dil ile reddeden [Kur'ân., İhlâs: CXII/3] İslâm'da gayri meşrû ve en ağır küfür mahiyetindedir. Bkz Bilgi'den Kudret'e, Kudret'ten Tahakküm'e, <http://www.durmushocaoglu.com/dh/yazi.asp?yid=4949196>

vahiy ve aklın karşıtlıklar içerisinde değerlendirildiğini, hatta birbirine zıt iki farklı dünya görüşü şeklinde konumlandırıldığını tespit ederiz. Bu nokta genellikle felsefenin dünyayı ve yaşamı vahiyden uzak ve inançtan bağımsız olarak yorumlarken, teolojinin dünyayı ve yaşamı inanca uygun olarak temellendirdiğine işaret eder. Felsefenin akıl ve mantıksal-analitik bir yaklaşımla varlığı anlamaya çalışırken, Varlığa ilişkin beyanlarının mantıksal bir gerekçelendirmeye dayanmak zorunda olmadığını; inancın Tanrı tarafından verilmiş olan gerçekliği ihtiva etmesinden dolayı, inananın inancını beyan ettiği şekilde varlığa dair bir bakış açısı kazanacağını savunuruz. Oysa felsefe ve teolojinin ortak alanının dünya ve insanın yaşamı olduğunu hatırladığımızda, farklılığın onların yorumlama biçimlerinden kaynaklandığını; yoksa aynı zemin hakkında temel bir fikir sağlamadığı gerekçesiyle makul bulunmayacaklarını iddia edebiliriz.

Teoloji'nin iki temel meselesinin bulunduğunu söylemek mümkündür. İlk mesele, Tanrı'nın varlığı metaforu ne anlama gelir? Yani, 'Tanrı vardır.' denildiğinde nasıl bir Tanrı resmedilir? İkincisi, bu tartışmaların formu ve etkileri nelerdir? İlk soruya verilen yanıt, teolojinin mahiyetini belirler. Bu yanıt doğrultusunda teoloji; dini bir geleneği yaymak, onu meşrulaştırmak, söz konusu gelenek ile dünya görüşünü karşılaştırmak ya da ona karşı çıkmak için kullanılabilir. Bunların yanı sıra mevcut durumu veya ihtiyaçları dini bir gelenek aracılığıyla ele almaya veya dünyayı yorumlamanın olası yollarını keşfetmeye de yardımcı olabilir. Bu amaçlar doğrultusunda teolojinin sadece dini alanla sınırlı olduğunu söylemek eksik bir görüşe işaret eder. Her halükârda teolojiden (1) Dini öğretilerin bütünlüğünü geliştirmesi, (2) İnsanlığın dünyadaki varoluşunu yorumlaması, (3) Hakikat iddiasını diğer hakikat iddialarıyla ve doğrulama kriterleriyle

yüzleşme bağlamında temsil etmesi beklenir. Bu endişenin bir parçası olarak teolojinin görevi, tarihsel görecelilik açısından, temsil ettiği hakikatin mutlak iddiasını makul bir şekilde açıklamak olarak belirlenebilir. Teoloji söz konusu beklentileri ancak eleştirel bir zihniyet ve makuliyet çerçevesinde gerçekleştirilebilir. Bu yönleriyle teoloji sadece duygusal boyutta kalmaz, belirli süzgeçlerden geçmiş bir din anlayışının öznellikten nesnellığe yükselebilmek, yani bir anlaşılabilirlik zemininin imkânını sunar. Aynı şekilde o, müphemlik, sır, çelişki ya da karanlıklarla dolu bir din anlayışının karşısında makuliyet ve aydınlığı hedefleyen bir yöntem benimser. Buna ilaveten teoloji, dini kişiye özel olmaktan kurtarma, kamusal ve evrensel bir konum kazanma fırsatını sağlar. Bu yönleriyle felsefi bir tutumu ifade eden teoloji, eleştirel düşünceye dayanarak hiçbir dini bağlılığı gerektirmemesiyle insani bilimlere mensup olur.

İnsani bilimlere mensup bir alan olarak teoloji, ezeli-ebedi, değiştirilemez ve otorite ilkeler olarak kabul edilen ilahi vahiyle ilgili bir araştırma alanı da değildir. Çünkü teoloji dini bir söylemi değil araştırma söylemini yansıtır. Teolojiyi dogmatik alana hasretmek, onun eleştirel boyutunu göz ardı etmek anlamına gelir. Bu açıdan teoloji kutsal olanın insan zihni ile buluştuğu noktada başlar ve bakışını insan doğasına yöneltir. Teolojinin eleştirel zihni ve makuliyeti temele alması, onun herhangi toplumsal bir sınıf ya da cemaate indirgenmemesini, şu ya da bu düşüncenin silahı haline gelmemesini gerektirir. Bu açıdan teoloji sadece bir taraf tutarak lehte ya da aleyhte argümanlar üretmek değil, dine anlaşılabilir bir zemin inşa etmek demektir. Bu, yukarıdan aşağı dikey bir şekilde inen Aşkınlığı temas ettiği noktadan kopararak anlamının ötesinde,

bizzat temas noktasından hareketle dini deneyimi ele almaya çalışmak demektir.

Yukarıda belirtile hususlardan hareketle teolojinin insan doğasından hareketle oluşturulan bir din anlayışının imkânına yönelik eleştirel bir sorgulama olduğunu iddia edebiliriz. Marcus Aurelius'un belirttiği üzere, insanla ilgili olanı Tanrısal olana; tanrısal olanı da insani olana bağlamadıkça başarısızlık kaçınılmazdır.¹³ Teoloji din değil; *dini olan*, Tanrı değil *Tanrısal olan* hakkında konuşma imkânına, yani anlamlı olana yönelik bir çabayı resmeder. Zira *Tanrısal ve dini olan*; Tanrı'nın ve dinin insan doğasına değen kısmıdır. Eğer beşeri zeminde anlamlı olan üzerinde konuşmak isteniyorsa, aşkın şeylerin aşkınlığının insan zihninde yansımaları ve böylece "Tanrı'nın, insani varoluşa girişi" yani Tanrı'yı mutlak bir sentez olarak değil, yorumlanması gereken *bir işaret, gösterge* olarak gösterilmesi gerekir. Bu açıdan Tanrı'nın var olduğunu öne sürmek, onun sıfatlarından bahsetmek; bizzat Tanrı hakkında değil, "Tanrı'yı algılama şeklimiz yani Tanrısal olan hakkında konuşmak" anlamına gelir.

Teoloji her ne kadar Tanrı hakkında konuşmak olsa da beşeri ve toplumsal zeminde dinin kurumsal boyutundan da yüz çevirmemelidir. İnsanın "dünyada var olma deneyimi" içinde oluşu, dünyadaki şeylerle olan asli karşılaşmasında, görünenlerin ötesinde görünmeyen şeyi de sorgulamasına davet edildiği anlamına gelmektedir. Hatırlanmalıdır ki dini açıdan nesneler ve olgular, kendilerinin dışında olan bir alana işaret eder. Bu çerçevede dünyanın dünyeviliği, kendisini her şeyin başka her

¹³ Marcus Aurelius, *Düşünceler*, çev. Şadan Karadeniz, YKY, İstanbul, 2013, s. 53.

şeyle bağlantısının bulunması tarzında gösterir. İnsanın dünya deneyimi içinde olması onun zamansal ve mekânsal bir varlık olduğunu gösterirken bu durum anlam sorununu doğurur. Tam da bu nedenle teoloji, toplumun varoluşsal sorunlarını dile getirmeli ve onları daima yorumlamalıdır. Bu noktada teoloji anlam, umut gibi kavramlar etrafında gündeme gelen dini soruları tespit etmeli ve dini kurumsal yapıların verdiği cevaplar üzerine düşünmelidir. Tüm bunları yaparken teolojinin yansız bir üslup benimsemesi, eleştirel bir tavır takınıp herhangi bir yapının silahına ya da ideolojik aygıtına dönüşmemesi gerekir.

Teolojinin ikinci temel meselesi yukarıda belirtildiği üzere tartışmaların aldığı form ve yöneme dairdir. Bu açıdan bakıldığında teolojilerin büyük farklılıklar, parçalanmışlıklar gösterdiği söz konusudur. Günümüzde kadim dönemin dilini kullanmakta direten teolojilerin zaman dışı bir alana atıfta bulundukları için ideal ve reel alanı birleştirmede tatmin edici cevaplar sunamadıkları hatta eleştirel bir zeminden uzak olan söz konusu teolojilerin, modern zihinlere hitap etmede başarılı olamadıkları kabul edilir. Aynı şekilde Newton fiziği sonrası hızla gelişen doğa bilimleri karşısında -deneyime dayanan hiçbir veri bulunmamasına rağmen- hakikati kendi tekelinde tutan teolojik yaklaşımların da modern zihinler için doğaüstü ve zamansız araçlara sahip olduğu için modası geçmiş bir etkinlik türü kabul edildiği görülmektedir. Söz konusu zihin türleri, ilerletilebilir doğa bilimleri ışığında bir kültür dünyası inşa edilmesi gerektiğini, bilgiyi ilerletilebilir kılanın doğru ya da yanlış konu olması hususu olduğunu gündeme getirerek dinin bilimsel olgularla desteklenmesini talep ederler. Bilimde henüz cevaplanmamış problemlerin cevabını başka yerde aramanın yanılsama olduğunu

öne süren böylesi bir anlayışın, yepyeni antropolojik bir teoloji oluşturduğu görülebilir. Günümüzde özellikle Kant sonrası dönemde insan sorununa dayanan ve insan doğasına değen, aynı zamanda zamanın ruhuna uygun teolojiler üretmenin gerekli olduğu genel kabuldür. Bu çerçevede teolojinin, aşkın yöntemlerin yanı sıra, hermeneutik, antropolojik, psikoanalitik yöntemler ile arkeolojik incelemeleri gözeten, yapısalcılıktan yapı sökümüne kadar uzanan geniş bir yöntem yelpazesine haiz olduğu görülmektedir.

Günümüzde teoloji “insani varoluşa giren Tanrı”yı araştırırken ya da “Tanrı hakkında konuşma” imkânını sorgularken teolojik nesnelerin neliğine, nasıllığına ve neredeliğine ilişkin tasvirlerin birer yorumlama olduğunu ileri sürer. Bu çerçevede Tanrı olarak insani varoluşa giren şeyin Tanrı değil; Tanrı'nın görünüşü, sembolü ve tezahürü olduğunu iddia eder. Bu tavrıyla çağdaş teologlar belirli dini cemaatlerin ya da mezheplerin kaygılarından kurtularak evrensel terimlerle konuşmaya, öznel olandan nesnel olana yükselmeye yönelir. Teoloji, çevrenin sosyal ve entelektüel değerlerini sembolik bir formda yansıtmaya başlayınca dinin zamanı dengeleyerek ona bir yön ve amaç verdiği görülür. Sosyal hayatı mükemmelleştirmeye çalışarak, idealleri hatırlatan bir din en büyük paylaşılan tecrübe olarak sosyal iynin ya da sosyal görünün özünü teşkil eder. Bu yüzden teolojinin eleştirel ve makul olmasının yanı sıra bütüncül bir bakışa sahip olması gerektiği fark edilmelidir.

Açıktır ki insanın metafizik bir varlık olması, insanın hem kendini korumak, hem inancını muhafaza etmek hem de yeni koşullara uymak istemesinde kendisini tezahür ettirir. Bu çerçevede akıllı ve duyguları, çıkarları ve değerleri, zaafı ve inançları her zaman ahenk talep eder. Görünüşte eskiye bağlıdır, ama güncel olanı yaşamaktan geri kalmaz. Akıl ve inancın çatışması, özellikle değişen koşullara inancın uyum sağlayamaması durumunda ortaya

çıkar. Bu açıdan eleştirel bir zihniyetten yoksun bir teoloji kolayca fanatizme yönelebilir. Aksine teoloji eleştirel bir tavır takındığında inanç ve akıl arasında ahenk kurulabilir. Tüm bu anlatılanlar ışığında varılması gereken nokta insani bilimlere mensup bir teoloji anlayışı gerekliliğidir. Kültürel ve toplumsal sorunlarını kavramış, bireylerin ve toplumun ihtiyaçlarına cevap verebilen, bilimsel verileri kendi yöntemi ve sorunları açısından yorumlayabilen ve bu suretle kendini yenileyebilen bir teoloji çerçevesinde şekillendirilen bir din tasavvuru, arzuladığımız bir geleceğin inşası için zaruri görünür.

Dünya ya da yaşamımız muhtemel olarak deneyimleyebileceğimiz ve bilgisinin mümkün olduğu tüm nesnelerin tamamıdır. Bu çerçevede sadece din değil; varoluştaki bütün problemlerin olasılık meselesi etrafında döndüğünü söylemek mümkündür. Manevi hayat söz konusu olduğunda bu durumun daha da önemli bir husus olduğunu fark etmek gerekir. Ancak meseleleri derin düşüneyemeyen insanlar için “olasılık” sözcüğü ya varlığın varoluştan daha az gerçek olan bir çeşit üçüncü haline, bir alacakaranlık diyarına yahut melez bir statüye ya da gerçekliklerin kimi zaman giriş ve çıkış yaptığı bir arafa dönüşmüştür. Yeni kapsadığı bu anlamdan dolayı “olasılık” çoğu zaman anlaşılmaz bir kavram olmuştur.¹⁴ Söz konusu kavram gerçek koşulların tamlığına bağlı olarak anlaşıldığı için, koşullar bütünüyle tam olduğunda ifade ettiğimiz husus olasılık olmaktan çıkar ve gerçek bir olguya dönüşür. Din hususunda olasılık dünyanın bir mi ya da çok mu olduğu; dünyanın bir kurtuluşunun mümkün olup-olmadığı konuları etrafında şekillenir. Bu noktada

¹⁴ William James, *Pragmatizm*, çev. F. Burak Aydar, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2019, s. 157.

söz konusu olasılıklara dair tercihimizin çoğu zaman deneyimimize dayanarak anlaşılacağı fark edilmelidir.

Teolojinin zemini olarak aklın sınırları ile imanın talepleri sorununu olasılıklar etrafında düşünmenin zamanı geldi de geçti bile. Tabiat kanunları dün, bugün ya da gelecekte tabiat kanunları olarak kalacaklardır. Hakikat de özü neyse aynı şekilde hakikat olarak kalacaktır. Bunların hiçbirine İslami ya da gayri İslami demek mümkün değildir. Bunlar, İslam Peygamberinin ortaya çıkışından önce de oradaydılar ve İslam, Hristiyanlık ya da başka bir dinden bağımsız olarak da orada olmaya devam edeceklerdir. Bu noktada herhangi bir dinin dili yaşamın temin ettiği fakir sembolleri giyse de eninde sonunda kavramların sınırlarını aşmak zorunda kalacaktır. Din, insan hayatının en içteki kalesidir ve bunu kavramsal anlamda zihin, duygu ve irade, bilinç ve bilinçaltımızın bir arada eridiği bir çeşit kimyasal birleşime çevirme iddiası kesinlikle hoş olmaz. Hiç bir din felsefesi, bireyin içsel yaşamını ve ifade ettiği dini inanç ve eylemi yeterli derecede aktaramaz. Dinî hayatının gerçek omurgası olarak “tecrübeyi” “felsefeye” karşı – yani, kaderimiz ve dünyanın anlamı ile ilgili yüce ve kutsal genel görüşlere karşı dua, rehberlik ve aracısız ve mahrem olarak hissedilen her türlü duyguyu- savunmaktır. Dinin asıl amacı, insan karakterinin ahlaki dönüşümüdür. Bu bağlamda dindar olmak da iyi yaşam konusunda dönüşümü sağlayabilecek ahlaki ve olgusal belirli bir güçler ilişkisinin gerçekte etkin olduğuna inanmaktır. Sağlam bir dindarlık ve huzur ancak yaşam yorumu üzerine inşa edildiği sürece elde edilebilir.¹⁵ Dolayısıyla söz konusu bu dönüşümün anlamı, dinî destekleyen kanıtın kişinin davranışında

¹⁵ Ralph Barton Perry, The Moral Economy, The Project Gutenberg eBook, July 24, s. 151.

ortaya çıkmasıdır. Din, insanı insan yapmayı amaç edinen ruhu, akli doyuracak lütuftur. Nitekim Kutsal kitapların insana ulaşacak yapısını kurmanın yolunu açan varoluşsal deneyim yorumudur. Bu yorum insanın kendini anlamasına, sınırlarını bilmesine götüren bir perspektif sağlar. İlahi olan içinde beşeri olanı keşfetme diyebileceğimiz bu perspektifte ilahi olan beşeri olana indirgenmemekte, aksine ilahinin beşerde yansıyacak tabiatına dikkat çekilmektedir. Bu yorum, zamansızlığı Tanrısallığın en temel niteliklerinden birisi olarak tespit edip, tarihin dışına iten düşüncenin terk edilmesidir. Tanrısallığı deneyimleyen insan, Ona ait kullandığı dili artık uzaktaki bir nesneyi, eşyayı tanımlar gibi kullanmanın getirdiği gelişigüzelikten kurtarıp, haşyetin, sevginin, saygının, neşenin verdiği bilinçle kuracaktır. Bu Tanrı hakkında her kelamın, kendi kişisel tarihini de yapan bir unsur olduğunu bilen deneyimdir. İnsan teolojik deneyim süreci içinde sadece deneyimleyen değil; Tanrı'ya ilişkin olanlar da dâhil, kendine ve hayata dair yorumlarını bu deneyim ışığında yapan bir varlıktır. İnsanın kutsallık attettiği bir varlık karşısında duyduğu haşyet, duygular bağımlılık, sonluluk mümkün bir varlık olma gibi varoluşsal bilinci harekete geçirir. Bu bilinç burada kalmayıp, fiillere ve edimlere dönüşür. Varoluşa hitap eden mesajın yine varoluşsal yorumu, hayat, ölüm acı gibi yaşamın tüm değerlerinin tamamına doğrudan ya da dolaylı olarak kaynaklık edecek, hayatını bu değerlere göre anlamlandırmasında ve hayatta ortaya çıkan sorunların üstesinden gelmesinde büyük bir işleve sahip olacaktır.

Dindarlık, ideal ve aktüelin incelikli bir biçimde ayrıldığı ve ayrı olarak kabul edildiği varoluşa (doğru) temel bir yönelimi

içerir.¹⁶ Bu yöneliş, benliğin bir bütün olarak varoluş ya da kâinatla ilişki içinde olması demektir. Bu açıdan bakıldığında din, insanda iradi bir tavra işaret eder. Eğer din davranışa anlam veren bir nitelikse, “Deneyimimizin ufku içinde derinden içerilmiş, en kapsamlı ve en uyumlu idealler nelerdir?” sorunuyla karşı karşıyayızdır. Bu çerçevede Tanrı’nın benlikte aktüelleşmesi, teolojinin kognitif bir dile sahip olamayacağı ya da insan dışındaki alanın değersiz olacağı hükmüne götürmez. Böyle bir anlayış, anlamlı bir kozmosu ve bu kozmosda ilahi olanın olaylarla kendini gösterdiği tarihi de dışlamaz. O halde dindarlık, kontrolümüzün ötesindeki şeylere pasif bir uyarlamaya değil aksine kâinata aktif bir cevaba, varoluşa bütün benliğimizle bir uyuma işarete eder. Bu süreçteki uyum ve yerleşim benliğimizi tümüyle kuşatan bir bağlanmayı/adanmayı içerir. Bu bağlanma hariçten dayatılmayan; aksine içten gelen, gönüllü, varlığımızın organik zenginliği olarak algılanan iradi bir tavidir.¹⁷

Varoluşsal açıdan deneyimdeki dini nitelik, varoluşumuzun en derin ve en anlamlı taraflarına gönderme yapar. O, ayrıca hayata ve bu hayatın şartlarına daha iyi adapte olmaya etki ederek dünyayı farklı deneyimlemeye sevk eder. Zira insan deneyimindeki tüm anlamlar ya da hayatın inşa edici imkânları bu çerçeveye denk düşer. Bu açıdan bakıldığında dini olan ya da dindarlık, cesaret ve tevazu ile imkânlar evrenine doğru yönelmektir. Bu yönelim, korku üzerine zeminlenen ve genelde katı doktrinler ya da şekli sistemlerle sonuçlanan varoluşa değil; kişinin kendi deneyim imkânları içerisinde zeminlenen kâinata doğru olmalıdır. Bütün

¹⁶ John Dewey, *The Collected Works of John Dewey 1882-1953*, ed. Jo Ann Boydston, Southern Illinois University, 1969-1991. LW.4.244

¹⁷ John Dewey, LW.9.12-13.

benliği kazanma yolu imkânlarla kapalı olmaktan çok açık olmayı içerir. İmkânlarla açık olmak ise deneyimin en geniş ve en derin farkındalığını kazanmayı gerektirir. Bu açıdan teolojide işlevsellik; dini kişiye özel olma niteliğinden kurtarmak ve hükümlerine kamusal bir konum, evrensel bir doğrultu kazandırmak olmuştur. İnsan zihni doğası gereği, hissettiği tanrısallığı daima kendi geçici zihinsel önyargılarıyla uyumlu biçimde tanımlar. Oysa felsefe; 1-Söz konusu tanımları mukayyet ve ilineksel olan öğelerden kurtarır. 2-Dogmaların ve ibadetin üzerinde olan tarihsel kabukları temizleyebilir. 3-Felsefe aynı zamanda içeriden gelişen dinsel yapıları doğal bilimin sonuçlarıyla karşılaştırarak bilimsel açıdan saçma veya tutarsız bilinen öğretileri ayıklayabilir. 4- Farklı inanç sahipleri arasında arabuluculuk edebilir ve fikirler arasında bir uzlaşma sağlayabilir. Bu konuda ne kadar başarılı olursa ortak ve özsel olanı, karşılaştırdığı inançların tekil ve mukayyet unsurlarından daha iyi ayırabilir.

İnsanın kendiliğinden harekete geçen zihni, hissettiği kutsalı daima geçici zihinsel önyargılarla uyumlu olacak şekilde tanımlar. Teoloji bu tanımlamalardan yerel ve arızı olanları karşılaştırma yaparak elerse, hem dogmanın hem de tapınmanın tarihi kalıntılarını temizleyebilir. Ayrıca kendiliğinden ortaya çıkan dini yapıları, doğa biliminin sonuçları ile karşılaştırarak, bilimsel olarak saçma ya da uygunsuz oldukları bilinen doktrinleri eleyebilir. Teoloji, bu şekilde değersiz formülasyonları elekten geçirerek, en azından bazı kavramların elek üstünde kalmalarını sağlayabilir. Elenmekten kurtulan bu kavramlara teoloji *hipotez* olarak yaklaşır, bunların olumlu-olumsuz tüm durumlarını, diğer hipotezlere sürekli uygulanan testlere tabi tutar. Teoloji bu kavramların, itiraza daha açık olanlarını elemek suretiyle sayısını azaltabilir. Belki de

doğrulanmaya ya da doğrulanabilir olmaya en yakın olarak belirlediği kavramlardan birinin savunucusu haline gelebilir. Teoloji, saf biçimde körü körüne inanılan şey ve bunun ifadelendirilmesindeki sembolizm ile kelimesi kelimesine alınan şey arasında ayrıma gitmek suretiyle, bu hipotezin tanımını daha da netleştirir. Sonuç olarak, farklı inananlar arasında arabulucu olmayı teklif edebilir ve fikir birliğinin ortaya çıkmasına yardım edebilir. Teoloji, mukayese ettiği dini inançların özsel ve ortak unsurlarını, yerel ve bireysel unsurlarından ne kadar iyi ayırabilirse, bu işte o kadar başarılı demektir. Bu tür bir eleştirel din biliminin eninde sonunda, fizik biliminin sahip olduğu toplumsal kabule ulaşmaması için hiçbir neden yoktur. Hatta kişisel olarak dindar olmayan biri bile, din biliminin sonuçlarının güvenilirliğini, en az gözleri görmeyen birinin optikle ilgili gerçekleri kabul ettiği kadar kabul edebilir. Fakat optik biliminin ilk başlarda gören insanların deneyimleri tarafından beslenip sonrasında da sürekli olarak doğrulandığı gibi, din bilimi de ilk olarak kişisel deneyimin olguları ile ilgili orijinal materyallere dayanmalı ve eleştirel biçimde yeniden inşa süreçleriyle kendisini kişisel deneyimlerle uyumlu hale getirmelidir. Din bilimi asla somut yaşamdan kaçamaz ya da kavramsal bir boşlukta iş göremez. Her bilimin itiraf edeceği gibi din bilimi de daima doğanın zekâsının önde olacağını ve formüllerinin bir tahminden öteye geçemeyeceğini itiraf etmelidir.¹⁸

¹⁸ W. James, *Dinsel Deneyimin Çeşitliliği*, çev. İsmail Hakkı Yılmaz, Pinhan Yayıncılık, 2017, İstanbul, s. 468.

KAYNAKÇA

- Hilmi Ziya Ülken, *Değerler ve İnanma Problemi Hakkında Bazı Notlar*, İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 7, Ankara, 1958–1959.
- Hilmi Ziya Ülken, *Eğitim Felsefesi*, Ülken Yayınları, II. Baskı, İstanbul 2001 (I. Baskı 1967)
- Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş I*. AÜİF Yayınları, Ankara, 1957.
- Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş II*. AÜİF Yayınları, Ankara, 1958.
- Hilmi Ziya Ülken, *Varlık ve Oluş*, nkarâ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1968.
- James Adam, *Antik Yunan Din Öğretmenleri*, çev. Özgüç Orhan, Pinhan Yayıncılık, 2019, İstanbul.
- John Dewey, *The Collected Works of John Dewey 1882-1953*, ed. Jo Ann Boydston, Southern Illinois University,
- M. Unamuno, *Hayatın Trajik Duygusu*, çev. M. Said Şener, Divan Kitap, 2021.
- Marcus Aurelius, *Düşünceler*, çev. Şadan Karadeniz, YKY, İstanbul, 2013.
- Ralph Barton Perry, *The Moral Economy*, The Project Gutenberg eBook, July 24.
- Ralph Barton Perry, *The Moral Economy*, The Project Gutenberg eBook, July 24.
- William James, *Dinsel Deneyimin Çeşitliliği*, çev. İsmail Hakkı Yılmaz, Pinhan Yayıncılık, 2017, İstanbul.
- William James, *Hakikatin Anlamı*, çev. Ferit Burak Aydar, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2021.
- William James, *Pragmatizm*, çev. F. Burak Aydar, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2019,
- www.durmushocaoglu.com/dh/yazi.asp?yid=4949196

إشكالية اللفظ والمعنى من وجهة نظر فلسفة اللغة

Ousama EKHTIAR*

فلسفة اللغة تأصيلاً

خلافًا للشائع لدى بعض الباحثين الحدائين¹ الذين سعوا إلى الفصل الفلسفة اللغوية وفلسفة اللغة، ثم الذين أصرّوا على أن فلسفة اللغة لم تنشأ قبل القرن التاسع عشر، فإننا نرى أن آراء أساطين الفلسفة اليونانية في هذا المضمار كانت بمنزلة التأصيل الأول لفلسفة اللغة؛ لأن ما نجده في آثار الفلاسفة اليونانيين من آراء حول موضوع اللغة - وإن لم يحظَ بذكرٍ واضح لاصطلاح (فلسفة اللغة) بالمعنى المعرفي الذي يؤسس فرعاً فلسفياً مستقلاً - هو جهد علمي جاد في مناقشة الأسئلة التي طرحها فلاسفة اليونان حول قضايا اللغة، وقد جرى البناء على ذلك الجهد في تطوير فلسفة اللغة لاحقاً، ولولا ذلك لما وصلت فلسفة اللغة إلى الاستقلال حين وُضِع اصطلاح فلسفة اللغة (Philosophie Du Langage) على يد الفيلسوف البولندي هُوبني فرونيسكي (Hoëné Wronski) في القرن التاسع عشر (1803م)، إذا اختار فرونيسكي عنوان (فلسفة اللغة) لمقالة ضمَّنها كتابه (Sept Manuscrits Inédits- Ecrits de 1803 à 1806)²، وعلى الرغم من أن هذا الاصطلاح يُعدُّ رسمياً من ابتداعه، فإنه لم يتجاوز حدود المقالة المذكورة في كتابه إلى بقية المقالات فيه، إلى أن أنجز الفيلسوف ألبرت دوزات (Albert Dauzat) أول كتاب مستقل بفلسفة اللغة نشره عام (1912) وجعله تحت عنوان (La Philosophie Du Langage)، وذكر في مقدمته أهمية فلسفة اللغة وأغراضها، وأرجع (اللغة) إلى شرطيتها المتمثلين في الصوت والدلالة³، وهذه الفكرة نجد أصولها الحقيقية في الفلسفة اليونانية القديمة⁴، لكن ما يهنا هنا هو أن ما ورد في الفلسفة اليونانية القديمة كان آراء قِيمة بنى

* Prof. Dr., Bingöl Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagati Ana Bilim Dalı, oekhtiar@bingol.edu.tr, Orcid ID: 0000-0002-8511-0545.

¹ الزواوي بغورة، *الفلسفة واللغة*، دار الطليعة، بيروت، 2005م، 195.

² Hoene Wronski, *Sept Manuscrits Inédits, Ecrits de 1803 à 1806*, Au dépôt des ouvrages de L'auteur, Paris, 1879, P. 13- 34.

³ Albert Dauzat, *La Philosophie Du Langage*, E. Flammarion, Paris, 1912, P. 2.

⁴ Plato, *Dialogues of Plato*, Translated into English by B. Jewett, Oxford, Clarendon Press, London, 1982, vol. 4, P. 19.

عليها اللاحقون من الفلاسفة وصولاً إلى مرحلة بزوغ اصطلاح (فلسفة اللغة)، غير أن المطلّع على الفلسفة اليونانية القديمة لا يستطيع أن ينكر أثر تلك الملاحظات المهمة في التمهيد لظهور فلسفة اللغة، ولا سيما ما نجده في أفكار سقراط، وإن لم يشر إلى هذا الاصطلاح على الوجه الذي بات معروفاً عليه فيما بعد، ويبدو لنا أن أفكار سقراط في هذا الصدد قد حظيت باهتمام تلميذه أفلاطون في سياق المحاورات، يبدو ذلك من خلال سعيه إلى تحديد ماهية اللغة، وطبيعة الألفاظ، وعلاقة الاسم بالمسمى⁵، حتى أفضى ذلك إلى إدراك الطبيعة الفلسفية للكلام.

الفرق بين فلسفة اللغة والدراسات اللغوية الأخرى

من أهم ما ينبغي معرفته في فلسفة اللغة مجالاتها؛ لأن الباحث في هذا الفن لا يعدم أن يجد خلطاً كثيراً بين فلسفة اللغة وغيرها من الدراسات اللغوية الأخرى في العصر الحديث، ولذلك كان من الضرورة بيان الحد الفاصل بين فلسفة اللغة وغيرها من مباحث اللغة.

يمكننا أن نستخلص الحد الفاصل من تعريف فلسفة اللغة الذي اصطفيه على وجه الخصوص من الفيلسوف جون سيرل (John Searle) وقد ذكر فيه أن فلسفة اللغة: "ترمي إلى أن تصف على نحو واضح، ومن زاوية فلسفية بعض الخصائص العامة المتعلقة بالألسن شأن الإحالة والصدق والدلالة والضرورة، وهي لا تهتم إلا على نحو عرضي بعناصر مخصوصة ضمن لسان مخصوص"⁶.

إن التعريف الذي ذكرناه يوجز بأدق العبارات الفرق بين فلسفة اللغة وغيرها من المباحث اللغوية الأخرى، مثل اللسانيات والصوتيات وعلم النحو وغيرها من العلوم اللغوية، وعلى ذلك فإن فلسفة اللغة لا تدرس بنية لغة مخصوصة على وجه التحديد، إنما تتناول خصائص اللغة بصورة عامة، بوصفها مادة من أصوات ودلالة ينتجها الإنسان العاقل من دون الحيوان لغايات معرفية أو اجتماعية، ولذلك تختص كل لغة عندهم مهما كان لسان المتكلم بها بأنها من إنتاج العقل.

من ذلك المنظور لا تبحث فلسفة اللغة في بنية لغة محددة وخصائصها، وإنما تبحث في السمات المشتركة التي تتكون منها كل لغة، على سبيل المثال تدرس فلسفة اللغة الأصوات من جهة أنها شرط لكل لغة، مع أن لكل لغة أصواتها، لكن تلك الأصوات لا

⁵ Plato, *Dialogues of Plato*, vol. 4, P. 19-22.

⁶ جون سيال، *الأعمال اللغوية بحث في فلسفة اللغة*، ترجمة أميرة غنيم، مراجعة محمد الشيباني، المركز الوطني للترجمة، تونس، 2015م، 18-19.

يمكنها أن تولف لغة من غير أن تأتلف في ألفاظ ذات دلالة تنتظم في تراكيب لتولف معنى كلياً ينتجه العقل لغايات تتطور عبر الزمان لتؤدي كل الأغراض المطلوبة منها، هذه القضية يمكننا اختزالها في قضية الدال والمدلول والعقل، وهي قضية جدلية في نشأة اللغة، بدأت مظاهرها الأولى لدى الفلاسفة اليونانيين، ثم توسعت حتى صارت مادة لا يستغني عن فهمها الباحث في فلسفة اللغة.

علاقة اللفظ والمعنى بالعقل في فلسفة اللغة

ليست هناك لغة من غير العقل، هذه حقيقة فلسفية لدى فلاسفة اللغة، والعقل هو "جوهر مدرك للأشياء بحقائقها... ليس مركباً من قوة قابلة للفساد... مجرد عن المادة في ذاته، مقابل لها في فعله"⁷، أما اللفظ فيمكننا أن نختصره في أبسط صورته بالصوت، كذلك يمكننا أن نختصر المعنى بالدلالة، ومن تألفهما تنشأ اللغة ويتألف القول، وقد برزت فكرة القول بمفهومه اللغوي ذي البعد الفلسفي في أفكار أفلاطون التي يُستخلص منها أن "القول لا يشير إلى العالم الخارجي، ولا إلى الموجود، بل إلى نفسه"⁸، كان هذا ترسيخاً للمفهوم الفلسفي للغة، وبداية للبحث في اللغة من طريق الفلسفة، بعد ذلك مضى أرسطو في بناء القول في اللغة تأسيساً على ما اطلع عليه من أفكار أفلاطون، ودار بحثه في هذا الموضوع حول قضايا عامة في اللغة من خلال نقده لبعض آراء أفلاطون في هذا الشأن، وعلى الرغم من أنه وافقه في بعض مواقف من اللغة غير أن سعيه ظل حثيثاً في تطويرها⁹، ولا سيما على صعيد علاقة الدال بالمدلول، وهذه العلاقة هي جوهر وجود اللغة، لأنهما المؤثران الحقيقيان في وجود العلامة (linguistic sign) التي بها توجد اللغة، إن هذه الرؤية اليونانية القديمة كانت إرهاباً لبناء فلسفة اللغة في صورتها الحالية التي يتحدث عنها الفلاسفة بوصفها: "نتاجاً متجانساً ومؤلفاً من علامات ودلالات تنشط حقيقة في فعل الكلام الإنساني"¹⁰ وهذا المذهب في تصوّر اللغة يقتضي بالضرورة حضور الصوت (phoneme) والدلالة (signification)، لأنهما شرطاً كل لغة مهما اختلف المتحدثون في لغاتهم، إذ لا بد منهما لتكوين أي لغة بغض النظر عن المتكلمين بها، ونجد الإشارة إلى دَيْنِكَ الشرطين في آثار الفلاسفة اليونان الأقدمين من خلال حديثهم عن التزام اللفظ

⁷ جميل صليبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982م، 84-85.

⁸ فتحي التريكي، قراءات في فلسفة التنوع، الدار العربية للكتاب، تونس، 1988م، 44.

⁹ André Jacob, *Introduction à la Philosophie du Langage*, Gallimard, Paris, 1974, P. 49.

¹⁰ Adam Schaff, *Langage Connaissance*, Gallimard, Éditions du Seuil, Paris, 1976, P198.

والمعنى لتكوين اللغة، وهي القضية نفسها التي انتقلت بعد ذلك من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، كذلك تبدو قضية التزام اللفظ والمعنى من أهم القضايا التي ناقشها أرسطو، ولا يمكن لأحد أن يتجاهل أثر الفلسفة اليونانية في التفكير الفلسفي اللغوي عند العرب من ناحية العلاقة الجدلية بين اللفظ والمعنى من جهة حقيقة الوجود اللغوي، حتى إن ابن رشد الذي اطلع على كتاب العبارة لأرسطو اعتنى بهذه العلاقة من منظور أرسطو لها، فذكر وفقاً لمذهب أرسطو أن الألفاظ الدالة على المعاني في النفس تختلف بين الأمم، لكن المعاني واحدة لدى الجميع، نجد ذلك في قوله: "كما أن الحروف المكتوبة، أعني الخط، ليس واحداً بعينه لجميع الأمم، كذلك الألفاظ التي يعبر بها عن المعاني ليست واحدة بعينها عند جميع الأمم، ولذلك كانت دلالة هاتين بتواطؤ لا بالطبع. وأما المعاني التي في النفس فهي واحدة بعينها للجميع"¹¹، وقد أراد من دلالة هاتين بتواطؤ لا بالطبع أن الخط واللفظ وضعيان، وليساً في حقيقة الوجود اللغوي على التوقيف، في حين أن المعاني توقيفية، غير أن هذه القضية – قضية الوضع والتوقيف – بقيت جدلية بين الفلاسفة، وهذا الرأي مخالف لمنهج لأفلاطون¹²، الذي كان يرى أن اللغة وسط بين التواطؤ والتوقيف.

للدلالة على المنظور الفلسفي لعلاقة اللفظ والمعنى بالعقل من وجهة نظر فلسفية يمكننا أن نمثل لذلك بطريقة التواصل لدى النحل، إذ يتواصل سربُ النحل فيما بينه بالحركة، كالدوران مثلاً، وهذا شكل من التواصل الفطري لا يمكن أن نعدّه لغةً؛ لأن اللغة لا يُكتفى لقيامها بالصوت (اللفظ)، في حين أن الببغاء يردد ألفاظاً قليلة يسمعها من الإنسان، لكنه يبقى في ذلك بعيداً عن قصدية التواصل ونية التخاطب؛ لأنه لا يدرك معنى ما يقول في مستوى علاقة المعنى بالعقل لغياب القوة العقلية عنده، وهكذا يبدو أن لبعض الحيوانات أصواتاً منطوقة، لكن ذلك النطق فطري مقيد بغايات تواصلية غريزية محدودة، مثل الأصوات التي يطلقها الحيوان لتحذير سائر القطيع، أما لغة الإنسان فهي مركبة من الصوت الذي يتألف من الأحرف الصائتة والأحرف الصامتة المنتجة للدلالة في سياق التركيب اللغوي، بذلك تنتج العلامة اللغوية من العلاقة بين الدال، الذي هو التمثيل الصوتي، والمدلول الذي هو المقابل الذهني، إن هذه العملية لا يمكن أن تتحقق من غير صفة الذات العاقلة التي هي سمة الإنسان وحده، وتحمل صفتي الإدراك المعقّد والقصدية اللتين يتسم بهما الإنسان من دون سائر أصوات الحيوانات ذات الصبغة الفطرية، ويؤيد

¹¹ محمد بن أحمد بن رشد، تلخيص كتاب أرسطوطاليس في العبارة، تحقيق محمد سليم سالم، مطبعة دار الكتب، القاهرة، 1978م، 12.

¹² Platon, Cratyle, Flammarion, Paris, 1998, P. 95.

ذلك ما ذهب إليه ديكارت من أن "معرفة الكلام لا تستغني عن العقل"¹³، ثم تجري تلك العلاقات في تسلسل معقد يبدأ من الدلالة الظاهرة الحسية إلى الدلالة المجردة العقلية، ومن الدلالة السطحية المباشرة، التي تمثل المعنى، إلى الدلالة الرمزية التي تمثل معنى المعنى تبعاً لآلية من التصور اللغوي للأشياء من خلال العلامات اللغوية الدالة عليها، ثم ينظمها الإنسان في بناء من العلاقات الناعمة التي تحتكم إليها اللغة في قواعد التركيبية للتعبير عن المعرفة بما حوله من أبسط أشكال المعرفة إلى أعقد صورها، وهذا يستلزم العقل، وبحسب هوسيرل (Husserl) يستلزم أيضاً "قصديّة الشعور"¹⁴ لتحقيق المعرفة المثلى بالوجود، ويبدو أن قصديّة الشعور في الكلام هي تصور مُطوّر لرؤية أفلاطون لمستخدم اللغة، إذ يشير إليه بقوله: "الذي يعرف كيف يطرح الأسئلة وكيف يجب عنها"¹⁵، وبناء على هذه الفكرة لأفلاطون شرع فلاسفة العصر الحديث بالبحث في قضية وعي المعنى، وأساس هذه الفكرة لدى أفلاطون الذي رأى أن الوعي بالقول، الذي هو المعنى، أسبق في الوجود من مادته، التي هي اللفظ، وهذا يقتضي أن المعقولات أصل¹⁶ سابق للفظ، والراجح لدينا أن أفلاطون فضل المعنى على اللفظ من جهة قوله بأسبقية المعنى عليه، وبقي ذلك سائداً في عصره حتى أعاد تلميذه أرسطو اللّحمة بين اللفظ والمعنى ورجّح عدم الفصل بينهما، مع أن أرسطو وافق أستاذه في أن المعنى سابق للفظ في الوجود، بوصفه حقيقة ثابتة في الوجود، لكنه رأى ضرورة عدم فصل اللفظ عن المعنى؛ لأنهما متلازمان في حقيقة اللغة بعد أن يوجد اللفظ للمعنى المستحضر في العقل، بذلك يمكننا القول إن الفلسفة اليونانية القديمة أسهمت في تشكيل رؤية للمعنى الكلي قبل أن يظهر اصطلاح فلسفة اللغة إلى الوجود.

كذلك أثّرت الفلسفة اليونانية القديمة في فلسفة اللغة في العصر الحديث من جهة النظر إلى المعنى الكلي، فقد تناولت ماهية المعنى الكلي، وصلّته بالحس، وصولاً إلى القول إن المعنى الكلي هو العلم الحقيقي، وقد ذهب أفلاطون إلى أن المعنى الكلي لغة خاصة بالحكماء، لا نجدها عند العامة والدهماء، فقال "المعنى الكلي في العقل لا يدركه إلا

¹³ رينيه ديكارت، مقالة الطريقة لحسن قيادة العقل والبحث عن الحقيقة، ترجمة جميل صليبا، تقديم عمر مهيب، دار موفم للنشر، الجزائر، 2007م، 74.

¹⁴ Edmund Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Gallimard, Paris, 1976, P. 27.

¹⁵ أفلاطون، محاوره كراتيليوس، ترجمة عزمي طه السيد أحمد، وزارة الثقافة، الأردن، ط1، 1995م، 45.

¹⁶ أحمد فؤاد الأهواني، نوابغ الفكر الغربي أفلاطون، دار المعارف، القاهرة، ط4، دت، 74-75.

الحكماء؛ لأنهم معنيون بجميع الأحكام الكلية"¹⁷، هذا يعني أن العامة من الناس لا يصلون إلى المعنى الكلي؛ لأن إدراكهم أكثر ارتباطاً بالحواس، أي الظاهر المحسوس، في حين أن أعمال العقل في المعنى يفضي إلى إدراك المعنى الكلي، والقدرة على إدراك المعنى الكلي منوطة بالعقل، ولتبسيط هذه المسألة يمكننا القول إن المعنى الكلي ذو قيمة كلية، نحو قولك: (للمثلثات ثلاثة أضلاع) فهذا معنى كلي نبني عليه معرفة هندسية بما هو مثلث، وما هو غير مثلث، في حين أن المعنى الأولي، الذي هو نقيض المعنى الكلي، لا يتصف بذلك، نحو قولك: (ولدي يشرب الحليب) ومن هذا المنطلق يجري تقييم التحليل اللغوي للمعنى الكلي على أساس النتيجة العامة المستفادة منه.

العلامة اللغوية وعلاقتها باللفظ والمعنى في فلسفة اللغة

لا تنشأ العلامة اللغوية من غير القصدية التي تستند في وجودها إلى العقل، وهذا هو المميز للغة الإنسانية إذا قابلناها بأصوات الحيوانات التي تنتقي عنها تلك الصفة، وللعلامة اللغوية علاقة وطيدة باللفظ الذي هو صورة المعنى، وترتبط قضية اللفظ بأصغر صورها التي يمثلها الدال، في حين يرتبط المعنى الذي يمثله المدلول بأصغر صورته ممثلةً بالأسماء، ويفضي الجمع بين الدال والمدلول إلى تشكّل العلامة اللغوية التي هي الوسيلة التي تستطيع بها اللغة أن تنقل إلينا معنى ما من خلال الصوت، بذلك تغدو العلامة أصغر وحدة لغوية ذات مغزى أو معنى في الجملة يمكن أن يدركها الإنسان بالحواس، ثم تتطور بنمط أعمق من الإدراك لتنتقل من حالة حسية إلى أخرى غير حسية، وهكذا تتحول العلامة إلى نوع من الرمز اللغوي في العقل، حتى في حالة غياب صورتها الحسية.

تتعدد العلامات ليتشكل من نظام العلاقات فيما بينها جملة من العلامات الجديدة ذات الصلة، مثلاً ترتبط العلامة (ثلج) بالعلامة (ماء) لكن ما تعنيه الأولى (ثلج) غير الذي تعنيه العلامة الثانية، وهذا يعني أن المعنى حقيقة ماثلة خارج العلامة، ولكن يمكننا استحضاره إليها، وهذا يعطي العلامة مخزوناً من المعاني أكبر من صورتها، حتى يصبح الثلج بمعنى النقاء، والماء بمعنى الحياة، وهذه القدرات المعنوية للعلامة اللغوية لا تتحقق من غير العقل الذي يبنّي عليه النظر الفلسفي للغة، بذلك تنشأ العلامة التي هي الشيء والكلمة والمفهوم، وهذا الأخير (المفهوم) هو التصور الناتج من الأوّلين (الشيء والكلمة)¹⁸، وهكذا تبدو اللغة "منظومة علامات"¹⁹ وتأسيساً على ذلك تبدو العلامة اللغوية

¹⁷ حمادة أحمد علي، نظرية المعنى الكلي بين أفلاطون وأرسطو، دار نور للنشر، مصر، 2017م، 1: 18.

¹⁸ مصطفى غلفان، اللغة واللسان والعلامة، دار الكتاب الجديد، بيروت، 2017م، 270.

¹⁹ نبيهة قارة، فلسفة اللغة، الوسيط للنشر، تونس، 2009م، 18.

واقعة كلامية يشير من خلالها الدال إلى مدلول، وقيل أن تكون واقعة كلامية هي حالة فكرية؛ لذلك ينقدم الفكر على اللغة لدى كثير من فلاسفة اللغة اللاحقين الذي تأثروا بالمنطق اليوناني الذي قَدَّم العقل على اللغة، ونجد ذلك التأثير بأفضلية العقل أو الفكر أو الذات العاقلة ماثلاً بوضوح في الفلسفة الديكارتية، إذ يرى ديكارت أن الوجود ينحصر بالعقل "أنا موجود ما دمت أفكر"²⁰، لكن ذلك لا ينفي أن تؤثر اللغة في التطور المعرفي، وبذلك تحل العلامات اللغوية محل الأسماء، فكل علامة تقابل مفهوماً أو تصوراً لغوياً لشيء من الموجودات، ويتصور العقل هذه العلامات بدلاً من تلك موجوداتها في حالة حضورها الحسي، كذلك الأمر في حالة غيابها الحسي، بذلك تنتقل العلامة اللغوية من الحسي إلى المجرد، فيتحد اللفظ بالمعنى في التصور الإدراكي للموجودات في صورة العلامة التي تَعْمَلُ الأشياء، أو تدل على الشيء معقولاً من غير أن تتصف بالصدق أو الكذب.

يبدو أن الفلسفة اليونانية القديمة وقفت على حقيقة العلامة التي تعقل ولا تتصف بصدق أو كذب، ما لم يُستثن منها شيء، نجد ذلك في كلام أرسطو: "قولنا إنسان أو بياض، متى لم يستثن معه شيء، فإنه ليس هو بعد حقاً ولا باطلاً، إلا أنه دال على المشار إليه به"²¹ وقد انتقلت هذه الفكرة فيما بعد إلى فلاسفة اللغة من العرب، فتلقفها ابن رشد، ووافق على ما آل إليه التحليل الأرسطي، فقال: "الألفاظ تشبه المعاني المعقولة، في أنه كما أن الشيء ربما كان معقولاً من غير أن يتصف بالصدق والكذب، كذلك اللفظ ربما كان مفهوماً من غير أن يتصف بصدق ولا كذب... والصدق والكذب إنما يلحق المعاني المعقولة والألفاظ الدالة عليها متى ركب بعضها إلى بعض"²² وهذا في رأينا لا يكون من غير أن تتعدد العلامات ثم تنتظم في سياقها التركيبي، أي حين يصبح الكلام علامات منظومة، بذلك لا تتصف العلامة اللغوية بصدق ولا كذب، لكنها حين تنتظم مركبة في جمل خبرية يمكن أن تتصف بأحدهما، والعلامات المفردة المستقلة الملائمة لمسمياتها لا تتصف بذلك، وهي موضوعة بالتواطؤ وفقاً لأرسطو، ووفقاً لابن رشد الذي تابعه في هذا الموقف²³، هذا يقتضي أن اللغة عامة وضعية لدى أرسطو، يصطاح عليها البشر، وليس توقيفية، وهو الرأي الذي انتقل إلى الفلسفة الإسلامية، كما لمسناه آنفاً في كلام ابن رشد، ثم انتقل إلى

²⁰ رينيه ديكارت، *مقالة الطريقة لحسن قيادة العقل والبحث عن الحقيقة*، المقدمة ص XIX.

²¹ أرسطو، *كتاب العبارة*، نقل إسحق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، دار القلم بيروت، 1980م، 99.

²² محمد بن أحمد بن رشد، *تلخيص كتاب أرسطوطاليس في العبارة*، 13.

²³ محمد بن أحمد بن رشد، *تلخيص كتاب أرسطوطاليس في العبارة*، 21.

الفلاسفة الغربيين المعاصرين²⁴، ومن خلال الربط بين العلامة والتواطؤ الاجتماعي نشأت فكرة دراسة تطور العلامة في المحيط الاجتماعي التي استمد أصولها فلاسفة اللغة المحدثون من أصول الفلسفة اليونانية، ثم طوروها في صورتها الحديثة التي وجدناها في الفلسفة الحديثة، حتى غدت صورة عامة لكل علامة لغوية، لذلك عدها سوسيور (Saussure) : "أنموذجاً عاماً لكل العلامات"²⁵ وإن جرت دراستها في محيط اجتماعي خاص، وكانت طبيعة دراستها لديهم ملائمة لكل لغة؛ لأنها انطلقت من علاقة اللفظ بالمعنى تبعاً لتصور التواطؤ الاجتماعي القائم على التصور الوضعي للغة، وسواء أكانت تلك العلامة صوتية (لفظاً منظوقاً) أو خطية (رسماً مكتوباً)، فهي في كل حال إشارة لموجود تواطؤ عليه مجتمع ليكون علامة للشيء المشار إليه، وهذه القضية لا يمكن أن نتجاهل أصلها الأرسطي القديم الذي أشرنا إليه، ومهما بلغت من التطور في الفلسفة الحديثة، فإن فكرتها لم تولد من العدم في أذهان فلاسفة اللغة العرب الأقدمين، ثم فلاسفة الغرب في العصر الحديث، وهكذا أصبحت العلامة - تبعاً لما توصل إليه هيدجر (Heidegger) - مفتوحة على "فلسفة المعنى ضمن نسق يجعل من العلامة كأننا يعبر عن سيرورته في الخطاب بوصفه فعلاً لغوياً قائماً بذاته"²⁶.

معنى اللفظ ومعنى الجملة في فلسفة اللغة

ما يشير إليه اللفظ في فلسفة اللغة هو علاقة اعتباطية، مهما كانت اللغة التي ينتمي إليها اللفظ، ولا يمكن أن يتألف الدال بالمدلول ليعطي معنى للفظ من دون تواطؤ الناس عليه، وهذا التواطؤ هو الذي يكسب اللفظ معناه العام المتفق عليه في لغة ما، وهذا ينفي المفهوم السلوكي للغة، ويضع مكانه المفهوم العقلي، ولذلك لا تنشأ اللغة من غير العقل، أو ما يسمى الذات المفكرة، لكننا يجب أن نعي أن اللغة كما أنها تصنع الإنسان، فالإنسان يصنعها أيضاً، وهذا يقتضي أن المعنى يتحدد ويجري اكتسابه ضمن منظومة فكرية ينتمي إليها المجتمع.

من هنا تأتي أهمية المعنى في فلسفة اللغة، ولا سيما من جهة ارتباطه بالعقل، وقد تطورت هذه الرؤية منذ مرحلة الفلسفة اليونانية القديمة مع أرسطو، حتى وصلت إلى فلاسفة اللغة في العصر الحديث، وتعد الصورة المثلى للنظرية العقلية في العصر الحديث

²⁴ نعوم تشومسكي، *المعرفة واللغة*، دار توبقال، المغرب، 1988م، 104.

²⁵ Fernand Saussure, *Cours de Linguistique Générale*, Payot, Paris, 1985, P. 15.

²⁶ Martin Heidegger, *L'Être et le Temps*, Boehms et Alphonse Dewaelhens, Gallimard, Paris, 1964, P.113.

نتاجاً لفلسفة اللغة لدى كوبر (Cooper)²⁷، فحين نذكر كلمة (حَمَل) تقتزن هذه الكلمة في العقل بمعنى يقابلُ ولدَ الخروف، وهذا الاستدعاء يأتي من المقابلة بين صورتين في العقل، صورة الخروف، ثم صورة الخروف الصغير، ونتيجة لهذه المقابلة تتحقق المعرفة بالمعنى، ويكون التقابل محققاً بالصورة العقلية، وليس الصورة السلوكية التي تقتزن بالمشيرات التي تنتج من السلوك المقترن بالمعنى، فالمعنى في النظرية العقلية مجال ارتباط صورته بالعقل، يعني ما يأتي من مقابلة الصورة بالمعنى من منظور العقل، ومن ذلك تنشأ العلاقة اللغوية التي تربط الرموز فيما بينها.

كذلك ينبثق من فلسفة اللغة تصوران للمعنى هما: المعنى اللغوي الظاهر للجملة، والمعنى المتصور في عقل المتكلم، وهو ما تحت المعنى لنبيين هذه القضية نقول: إن (ولذلك اجتماعي)، إذا كانت لديه المهارة في بناء العلاقات على الصعيد الاجتماعي مع زملائه في المدرسة، وهذا معنى إيجابي في هذا المستوى من المعنى الظاهر، لكنه سيكون معنى سلبياً نافياً من جهة المعنى الكامن إن كانت الجملة جواباً لسؤالك: (هل ولدي مجتهد في دراسته؟) هنا تنقلب القضية، ويغدو المعنى السابق (هو اجتماعي) سالباً للقضية التي تسأل عنها، هذا يعني: أنه ليس مجتهداً، مما يقتضي أن تفسير معنى الجملة مرتبط بمقتضى المعنى لدى المتكلم، وهذا أساس النظرية القصدية عند جرايس (Grice)²⁸، وهي جزء مطوّر من التصور للقصدية التي كان يتحدث عنها أفلاطون²⁹ في آرائه اللغوية، مع مراعاة أن القصدية لدى أفلاطون قصدية اللغة، والقصدية لدى (Grice) قصدية المعنى، وهي شيء أخص من سابقتها، ولذلك نجد أن أحد أبرز أعلام فلسفة اللغة في العصر الحديث يستبعد النظرية السلوكية للمعنى ويرجّح عليها النظرية العقلية³⁰، كذلك مضت فلسفة اللغة الحديثة في تطوير الفكر الأرسطي حول العلاقة بين المعنى والعقل، فللمعنى (وطن) معان عديدة في المنظور السلوكي، وهذه المعاني تختلف باختلاف المناسبات المحيطة بالكلمة، وليس لها معنى ثابت في كل مناسبة، لكنها من جهة النظرية العقلية ترتبط بظاهرة الترادف من جهة المعنى، يعني الوطن والمنزل والدار وما شابه ذلك، وهكذا يغدو معنى اللفظ صورة عقلية مرتبطة بالمعنى المولّد، هذا فكر أرسطي أضيف إليه معنى الجملة ليكون صورة عقلية مرتبطة بال نحو التوليدي بحسب رؤية فلاسفة

²⁷ David Cooper, *Philosophy and the Nature of Language*, Harlow; Longman, London 1988, P. 14.

²⁸ صلاح إسماعيل، *النظرية القصدية في المعنى عند جرايس*، حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، العدد 25، 2005م، 30.

²⁹ أفلاطون، *محاوره كراتيلوس*، 45.

³⁰ هناء صبري، *فلسفة اللغة عند نعوم تشومسكي*، المكتب العربي للمعارف، القاهرة، ط1، 2015م، 268.

اللغة في العصر الحديث³¹، وهذا انتقال من الحالة المعجمية إلى الحالة التركيبية التفسيرية، بعيداً عن المؤثرات السلوكية بحسب، وهو يشمل أيضاً المفهوم التوليدي الذي يكون أولى البنى التي تتألف من الفعل، نحو: (ظلم)، ففي الفهم التوليدي العقلي لهذا الفعل لا نستحضر الفاعل ذهنياً فحسب، بل نستحضر إلى جانبه المفعول، فيكون الفعل قسماً بينهما، وهذا يُسمّى عقل الفعل في حدود الفاعل والمفعول، ونقصد بالعقل الفهم والإدراك، أو بحسب رأي تشومسكي³² هو وصف الفعل من جهة أنه نصف الفاعل ونصف المفعول.

من تلك الناحية يبدو أن النحو التوليدي بنجره الطفل بصورة آلية لتطوير معرفته اللغوية، مهما كانت اللغة التي يتحدث بها، وهكذا تتكون لديه لغة فطرية ترتبط بخصائص المعنى واستعمالات اللغة التي يسمعها ويتحدث بها، وكل ما ينفي هذا الافتراض يعد لدى تشومسكي منافياً للعقل³³، نفهم من ذلك أن الدراسة الحقيقية للمعنى يجب أن تبدأ من المنشأ الحقيقي للغة، وهو العقل، ولذلك كان العدول عن منظومة معينة من القواعد اللغوية يسمى انحرافاً، وهذا الانحراف يُدرس من جهة المعنى وليس من جهة اللفظ بصورته الشكلية، وقد يصبح مقبولاً ليصبح ضرباً من الاستعمال المجازي، وقد يخرج عن مستوى القبول ليصبح ضرباً من العبث أو نوعاً من اللحن، وهذا ما يفرق بين الحذف اللغوي أو العجز الذهني عن استعمال اللغة، ومردُّ الحذف اللغوي إلى ضرب من الاستعمال المدهش للغة، في حين يبدو العجز الذهني نتيجة لاستعمال اللغة على غير صورتها النسقية المعتادة في المستوى الذي يفرض إلى أي نوع من الدلالة المفهومة، نحو: (على أريد اغترأ)، بدلاً من (على ما أريد اغترأ)، أو (اعترأ على ما أريد) تلك وظيفة العقل في نطاق المنظور الذهني للغة، يعني: لماذا نتحدث على هذه الطريقة؟ الجواب: لا يمكننا أن نفسر اللغة بعيداً عن العقل الذي يفرض انتقائية اللغة على نحو يربط الصوت بالمعنى في مستوى اللفظ، ثم الأصوات بالمعاني في مستوى التركيب، ثم أنماط التراكيب المحتملة في مستوى البلاغة، ولذلك كانت الخطابة أعلى مستويات اللغة لدى فلاسفة اليونان، ولاسيما أرسطو، ويمكننا النظر في كتابه (الخطابة) لمزيد من الإدراك لهذه القضية³⁴، ثم موازنة ذلك بتأثيرها في مفهوم اللغة البلاغية لدى فلاسفة العصر الحديث في الغرب، ومن هنا يمكننا أن نفهم

31 Geoffrey Leech, *Semantics the Study of Meaning*, Harmondsworth, Penguin, 1974, P. 242- 344.

32 Noam Chomsky, *Syntactic Structures*, Mouton & Co Publisher, Dutch, 1957, P. 103.

33 Noam Chomsky, *Language and Responsibility*, Pantheon Books, U.S, 1979, P. 103.

34 أرسطو طالس، *الخطابة*، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت، 1979م، 191.

الفرق بين اللغة العمومية واللغة الخاصة تبعاً لاصطلاح تشومسكي³⁵ على اللغة البليغة التي تتحقق بالمعرفة الضمنية في فلسفة اللغة في عصرنا، لقد تعرض أرسطو للغة البلاغية في (الخطابة) من باب الاستعمال، وأرجعها إلى الجميل والقبيح وإلى غير ذلك، نحو قوله: "قد يختلف القول فيما بين أن يقال كذا أو كذا، وذلك كما قيل: وردية الأصابع، فإنه كان يقبح لو قيل: حمر الأصابع، وأقبح من ذلك لو قيل: قرمزية الأصابع"³⁶.

لم يُغفل المنطق الأرسطي العبارة في الآراء الأولية لفلسفة اللغة، بوصفها قضية مركبة تنتج من قدرة العقل على تحليل الكلبيات وتركيبها، وهذه الرؤية للعبارة انتقلت إلى الفلسفة الإسلامية، إذ نجد آثارها في فلسفة ابن سينا في سياق الحديث عن الرابطة الكلامية، وفي سياق تمييز المعاني من وجهة نظر فلسفية، والمطلع على آراء ابن سينا في العبارة يجد أنها لم تخل من التأثير بالفكر الأرسطي، ولا سيما ملاحظة فروق الروابط الكلامية؛ لذلك قدّر ابن سينا في اللغة العربية الروابط المحذوفة على النحو الذي جرت عليه تلك الروابط ظاهرة في اللغة اليونانية، وهذا يوضح التأثير الجلي بفلسفة اللغة لدى اليونانيين، ولا سيما من جهة التأثير بالفكر الأرسطي، نجد ذلك في قول ابن سينا: "إن حق كلّ قضية حملية أن يكون لها، مع معنى المحمول والموضوع، معنى الاجتماع بينهما، وقد يُحذف ذلك في لغات، كما يحذف تارة في لغة العرب أصلاً، كقولنا: زيد كاتب، وحقه أن يقال: زيد هو كاتب"³⁷، وفي ذلك استحضار للفكر الأرسطي، لكن يجب أن نلاحظ أنه على الرغم من قيام الفكر الأرسطي في بعض جوانبه على تحليل اللغة اليونانية، فإن فلسفة اللغة عموماً تبحث عن الجامع بين اللغات، ومن هذا المنظور قابل ابن سينا ما كان ظاهراً من روابط اللغة اليونانية بالمحذوف منها في اللغة العربية.

كذلك لاحظ فلاسفة اللغة المسلمون أن "ما يُستعمل للدلالة المعنوية من الألفاظ وُضع أصلاً للدلالة الحسية، ثم حُمل على المجاز لتشابه في الصور الذهنية"³⁸، ولتأكيد ذلك في الإمكان القياس على معنى الفصل بين الجملتين، نحو: فصل الحاكم الخصومات، وفصلت الأم وليدها عن الرضاعة، وبذلك يُعلم أن معنى (الفصل) في الجملة الثانية أصل؛ لأنه على الحقيقة، في حين أن معناه في الجملة الأولى مجاز، فهو فرعي، غير أن الذي حدث للمعنى هو انتقال من الحسي، الذي هو الفُطام، إلى المعنوي المجازي الذي هو القضاء، إن

³⁵ نعم تشومسكي، آفاق جديدة في دراسة اللغة والعقل، ترجمة عدنان حسن، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية، ط1، 2009م، 22.

³⁶ أرسطو طاليس، الخطابة، 191.

³⁷ الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا، الإشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، 1960م، 285.

³⁸ جرجي زيدان، الفلسفة اللغوية والألفاظ العربية، مطبعة الهلال، مصر، 1904م، 73.

هذه الصورة الذهنية مستمدة أيضاً من التصور اليوناني الأرسطي للمعنى في مناقشة قضية المجاز، وهذا ما أشار إليه أرسطو في الخطابة التي من أدواتها المجاز، وجعله من ضرب نقل اللفظ إلى معنى لفظ آخر³⁹، ويبدو لنا واضحاً تأثر فلاسفة اللغة المسلمين بأفلاطون أيضاً، من جهة أن الإحاطة بالأسماء الدالة على المعاني مسألة لا تحصل لعالم مهما بلغ علمه بلغة قوميه، ويبدو أن تفرعات المعاني لا تقف عند حد، ونجد هذا التأثير في فلسفة الفارابي الذي بدا تأثره برأي أفلاطون في هذا المسألة جلياً، يقول الفارابي في حق أفلاطون: "ثم فحص بعد ذلك هل تلك الصناعة هي صناعة علم اللسان؟ وهل إذا أحاط الإنسان بالأسماء الدالة على المعاني على حسب دلالتها عند جمهور تلك الأمة التي لها ذلك اللسان، وفحص عنها على طريق أهل العمل باللسان، سيكون قد أحاط علماً بجوهر الأشياء"⁴⁰، ينفي الفارابي حصول ذلك متابعاً رأي أفلاطون في هذه المسألة، وفي ذلك دليل جلي على مدى التأثير بالفلسفة اليونانية في بناء الفلسفة الإسلامية والفلسفة الغربية.

الخاتمة والنتائج

وجدنا أن بدايات فلسفة اللغة وإن عادت إلى جهود الفلاسفة في مطلع القرن التاسع عشر فإن تأثرها بأراء الفلاسفة اليونان بدا واضحاً، ودلّ ذلك على أن مرجع فلسفة اللغة يعود إلى تلك العصور من الفلسفة اليونانية القديمة التي سبقت ظهور فلسفة اللغة في القرن التاسع عشر، وقد ناقشنا معالم هذا التأثير من جهة قضية اللفظ والمعنى فوجدنا تداخلاً واضحاً بين الآراء اليونانية القديمة وما نتج عنها من تطورات في الفلسفة الإسلامية والفلسفة الغربية الحديثة. فقد أظهرت علاقة اللفظ والمعنى بالعقل أهمية النظرية العقلية في فلسفة اللغة، وبرز ذلك في وجهة نظر الفلسفة اليونانية القديمة، ووجهة نظر الفلسفة الإسلامية، ثم الفلسفة الغربية الحديثة، وإن اتجه بعض الفلاسفة الآخرين في العصر الحديث إلى النظرية السلوكية.

أظهرت نتائج البحث أن العقل جوهر الأشياء، وإليه الفضل في تطور اللغة، وليست هناك لغة من غير العقل، وقد وجدنا أن حقيقة فعل الكلام ظهرت في العقل بحضور الصورة الحسية، ثم انتقلت إلى التصور الذهني غير الحسي لتأليف العلامة اللغوية التي هي نتيجة اتلاف الصوت والدلالة، وتوصل البحث إلى أن هذه العملية في بناء اللغة أفضت إلى التصور الوضعي للغة، بمعنى تواطؤ الناس على المعاني، وإن اختلفوا في الألفاظ بحسب لغاتهم، ومن ذلك نشأ المفهوم العقلي لعلاقة اللفظ بالمعنى في فلسفة اللغة،

³⁹ محمد بن أحمد بن رشد، تلخيص الخطابة، تحقيق عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت، د.ت، 253-254.

⁴⁰ أفلاطون، محاوره كراتيليوس في فلسفة اللغة، 25.

وقد تأثرت الفلسفة الإسلامية القديمة والفلسفة الغربية الحديثة برأي أرسطو في التواطؤ، وهي النظرية الوضعية للغة، لكن ذلك الفكر الأرسطي تطور في الفلسفة الإسلامية على نحو جدلي، ثم تابع تطوره في الفلسفة الغربية الحديثة، وكان للقصدية أثرٌ واضح في تثبيت النظرية الوضعية للغة، كذلك وجدنا أن ما يشير إليه اللفظ في فلسفة اللغة ذو علاقة اعتباطية، لكنه في سياق التركيب في الجملة خاضع للعلاقات النازمة التي تحتكم إليها اللغة ويستلزمها العقل، وهذا اقتضى أن يكون المعنى أسبق في الوجود من مادته التي هي اللفظ.

المصادر والمراجع

- أرسطو. *الخطابة*. ترجمة عبد الرحمن بدوي. بيروت: دار القلم، 1979م.
- أرسطو. *كتاب العبارة*. تحقيق عبد الرحمن بدوي. بيروت: دار القلم، 1980م.
- أفلاطون. *محاورة كراتيليوس*. ترجمة عزمي طه السيد أحمد. الأردن: وزارة الثقافة، 1995م.
- إسماعيل، صلاح. *النظرية القصدية في المعنى عند جرائس*. الكويت: حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، العدد 25، 2005م.
- الأهواني، أحمد فؤاد. *نوابغ الفكر الغربي أفلاطون*. القاهرة: دار المعارف، ط4، دبت.
- بغورة، الزواوي. *الفلسفة واللغة*. بيروت: دار الطليعة، 2005م.
- التريكي، فتحي. *قراءات في فلسفة التنوع*. تونس: الدار العربية للكتاب، 1988م.
- تشومسكي، نعم. *آفاق جديدة في دراسة اللغة والعقل*. ترجمة عدنان حسن، سورية: دار الحوار للنشر والتوزيع، ط1، 2009م.
- تشومسكي، نعم. *المعرفة واللغة*. المغرب: دار توبقال، 1988م.
- جرجي، زيدان. *الفلسفة اللغوية والألفاظ العربية*. مصر: مطبعة الهلال، 1904م.

ديكارت، رينيه. *مقالة الطريقة لحسن قيادة العقل والبحث عن الحقيقة*. ترجمة جميل صليبا. تقديم عمر مهيبيل. الجزائر: دار موفم للنشر، 2007م.

ابن رشد، محمد بن أحمد. *تلخيص الخطابة*. تحقيق عبد الرحمن بدوي. بيروت: دار القلم، د.ت.

ابن رشد، محمد بن أحمد. *تلخيص كتاب أرسطوطاليس في العبارة*. تحقيق محمد سليم سالم. القاهرة: مطبعة دار الكتب، 1978م.

سيارل، جون. *الأعمال اللغوية بحث في فلسفة اللغة*. ترجمة أميرة غنيم. مراجعة محمد الشيباني. تونس: المركز الوطني للترجمة، 2015م.

ابن سينا، الحسين بن عبد الله. *الإشارات والتنبيهات*. تحقيق سليمان دنيا. مصر: دار المعارف، 1960م.

صبري، هناء. *فلسفة اللغة عند نعوم تشومسكي*، القاهرة: المكتب العربي للمعارف، 2015م.

صليبا، جميل. *المعجم الفلسفي*. بيروت: دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982م.

علي، حمادة أحمد. *نظرية المعنى الكلي بين أفلاطون وأرسطو*. مصر: دار نور للنشر، 2017م.

غلفان، مصطفى. *اللغة واللسان والعلامة*. بيروت: دار الكتاب الجديد، 2017م.

قارة، نبيهة. *فلسفة اللغة*. تونس: الوسيط للنشر، 2009م.

Dauzat, Albert. *La Philosophie Du Langage*. Paris: E. Flammarion, 1912.

Chomsky, Noam. *Syntactic Structures*. Dutch: Mouton & Co Publisher, 1957.

Chomsky, Noam. *Language and Responsibility*. U.S: Pantheon Books, 1979.

Cooper, David. *Philosophy and the Nature of Language*. London: Harlow Longman, 1988, P. 14.

- Heidegger, Martin. *L'Être et le Temps, Boehms et Alpharse Dewaelhens*. Paris: Gallimard, 1964.
- Husserl, Edmund. *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Paris: Gallimard, 1976.
- Jacob, André. *Introduction à la Philosophie du Langage*. Paris: Gallimard, 1974.
- Leech, Geoffrey. *Semantics the Study of Meaning*. Penguin: Harmondsworth, 1974.
- Platon. *Cratyle*. Flammarion, Paris: 1998.
- Plato. *Dialogues of Plato*. Translated into English by B. Jewett. London: Oxford, Clarendon Press, 1982.
- Saussure, Fernand. *Cours de Linguistique Générale*. Paris: Payot, 1985.
- Schaff, Adam. *Langage Connaissance*. Paris: Gallimard, 1976.
- Wronski, Hoene. *Sept Manuscrits Inédits Ecrits de 1803 à 1806*. Paris: de L'auteur, 1879.

FELSEFÎ ARGÜMANLARA BAŞVURMADAN İNANÇ PROBLEMLERİNİ TARTIŞMANIN İMKÂNI

Abdulnasır SÜT*

“Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütle davet et; onlarla en güzel yöntemle tartış. Kuşkusuz senin rabbin, yolundan sapanların kim olduğunu en iyi bilendir; O, doğru yolda bulunanları da çok iyi bilir.”
(Nahl/125)

GİRİŞ

Doğal olarak her insan, kabul ettiği değerlerin doğruluğunu benimsemek ve savunmak ister. Bu yaklaşım kişinin dinî, ahlakî, siyasî ve sosyal konuların tümüyle ilgili olan inanç ve görüşleri için geçerlidir. İnanıldığını, düşündüğünü ve yaşadığını haklılaştır(a)mayan ve gerekçelendir(e)meyen kişi, yaşamını anlamlandır(a)mamış demektir. Tüm ideolojiler ve dinlerde mutlaka bir anlamlandırma fikri ve çabası bulunmaktadır. Şayet bir ideolojinin veya dinin mensubu olan kişi, inancını ve fikrini herhangi bir gerekçe ve argümana dayanmaksızın savunuyorsa, savunduklarının değerini bilmemiş, aklını ve vicdanını ikna edememiştir. Yine de bir kısım insanlar inançlarını sadece dinî metinlere dayandırırken bir kısmı da dinî metinlerle beraber aklî argümantasyonlara başvurmaktadır. İnancın savunusunda teori-eylem veya iman-amel ilişkisinin tutarlı bir şekilde pratik hayata yansması önemlidir. Düşüncesi ve inancı ile davranışları arasında

* Doç. Dr., Bingöl Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kelam Anabilim Dalı

bir tutarlılık aramak ahlakî bir zorunluluktur. Dolayısıyla bir inancın aklî ve ahlakî temeli olmaksızın savunusu yapılamaz. İnanç ilkelerinin argümantasyonu ve ahlakî doğruluğu ancak aklî bir çaba, mantıksal bir tutarlılık ve iknâî bir delil üzerinden gerçekleşebilir.

İnanç; bireysel bir kabullenme ve benimsemedir. İnanma; duygu, düşünce ve eylem yönü olan aklî ve kalbî bir tutum ve olgudur. Doğal olarak kişinin hangi delil veya nasıl bir tecrübe ile inancının doğruluğunu benimsediği de değişiklik arz edebilir. Bu nedenle itikadî tutum sübjektiftir. Dolayısıyla her argüman, herkes için zorunlu ve aynı netice vermez. İnanma iknâî bir olgu olduğundan kişiyi ikna edecek deliller de değişebilmektedir. Bazı insanların teolojik konulara ilişkin aklî çabaları onları inanca götürürken bazılarınıninki de inançsızlığa götürebilmektedir. Bazıları tecrübe ettikleri hadiselerle bağlı olarak kendilerinde gelişen psikolojik halin etkisiyle imana gelirken bazıları da inançsızlığa gidebilmektedir. Bu yüzden inancı tek ve geçerli bir argüman üzerinden konuşmak ve temellendirmek mümkün değildir. Ancak bununla birlikte hem teist hem de ateist çevrelerin inanç konuları ve problemleri hakkında konuşabileceği, tartışabileceği ve birbirlerini ikna edebilecekleri özgür ve ahlakî bir zemin, bazen yanıldıklarını veya muhataplarının haklı olduklarını kabul ettikleri epistemik bir araç olmalıdır. Hiç kuşkusuz bu epistemik araç akıldır. İnanç ile ilgili problemler ancak aklî zeminde konuşulup tartışılabilir. Taraflar ancak aklın düşünme eylemi olan nazarla aklî bir ispat neticesinde haklılaştırıcı argümantasyonlar ileri sürebilir. Dolayısıyla inanç savunusu, inananların kendi inandığı kutsal metinlere dayanarak karşıtlarına karşı yapılamaz. Ancak aynı inanç grubu içerisindeki insanlar için dinî metinler bağlayıcı kabul edilebilir. Dini metinler rasyonel bir içeriğe ve makul gerekçelere

sahip olabilir. Ancak yine de farklı inanç grubundaki insanların, inandıkları dinî metinler üzerinden muhataplarına karşı rasyonel ve iknâî bir argümantasyon ortaya koymaları beklenemez. Farklı inanç mensubu insanlar, ancak ortak kabul ettikleri bilgi aracı olan aklın doğru ve tutarlı argümanları üzerinden tartışıp birbirlerini ikna edebilirler. Dolayısıyla farklı inanç ve fikir mensubu insanların, aklın bir faaliyeti olan felsefî düşünce ile onun yöntemlerinden bağımsız bir şekilde birbirleri ile tartışabilmeleri mümkün değildir. Teorik sorunların çözümünde felsefe yapmak bir gerekliliktir. Felsefe yapmak, bilimde teori yapmanın alt yapısını oluşturduğu¹ gibi teolojide de sorun çözme becerilerini geliştirme imkânı verir.

İslam düşünce tarihine bakıldığında din karşıtlarınca ileri sürülen inanç problemlerinin genellikle Allah'ın varlığının ispatı, âlemle ilişkisinin keyfiyeti, nübüvvetin imkân ve gerekliliği bağlamında zuhur ettiği söylenebilir. Âlemi ve hadiseleri tanrı inancından bağımsız ele alan fikir ve inanç akımları dehrilik (maddecilik) ve tabiatçılıktır. Ayrıca aklın yetkinliğine ve yeterliliğine inanıp vahiy ve nübüvveti gereksiz görüp inkâr eden kesimler mevcuttur. Tarihsel süreç içerisinde ateist (ilhâdî) fikir akımlarının isimleri ve temsilcileri değişse de bu fikir akımlarının öz itibarıyla dayandıkları fikri zeminin birbirine benzer olduğu söylenebilir. Günümüzde teizmle arasına en çok mesafe koyan ve genel olarak referansları madde, akıl ve canlılardan alan sırasıyla materyalizm, pozitivizm ve evrimcilik akımları ateizme kapı aralayan akımlardır.² Felsefî düzeyde teolojiye en sert eleştiriler bu

¹ Ayhan Bıçak, "Din Felsefesi-Felsefe", *Din&Felsefe Araştırmaları* 1/2 (2018), 99.

² Ali Coşkun, "Din, Bilim ve Felsefe İlişkileri", *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 18/1 (2016), 225.

akımlardan gelmektedir. Bu tür eleştirilere teistik bir perspektiften nasıl cevap verilmesi gerektiği de tartışmalıdır.

Kelamî literatürde inanç konularının temellendirilme yöntemi ve ele alınış şekli, bugünkü inanç problemlerinin temellendirilmesinde ve ele alınışında bize bir perspektif kazandırabilir. Bu nedenle klasik kelamda itikadî meselelerin argümantasyonunun nasıl bir zeminde yapıldığına kısaca değinmekte yarar vardır.

KELAMDA TEOLOJİK KONULARIN TEMELLENDİRİLMESİ

İslam kelamında ulûhiyet bahislerinin ontoloji ve epistemoloji bağlamında temellendirildiği bilinen bir husustur. Kelamcılarının çoğu Allah'ı bilmenin nazar ve istidlal aracılığıyla mümkün olduğu görüşündedirler. İlk dönem İslam kelamcıları, bir bütün olarak varlığı (âlem), teolojik görüşlerinin temellendirme aracı kılmış ve ulûhiyet anlayışlarını buna dayandırmışlardır. Allah'ı ispat etmenin ve O'nun hakkında konuşmanın ancak âlemin hadis ve mümkün oluşu ile imkân kategorisi içinde yer aldığı görüşündedirler.³ Mâsivallah olarak da anılan âlem, mümkün ve hadis bir varlık olarak oluş ve bozuluşa konu olmaktadır. Cevher ve arazlardan teşekkül eden varlığın mürekkep olması, varlığın hadis ve fani olduğunu göstermektedir. Varlığın atomlardan oluştuğu ve atomun parçalanmaz en küçük cüz olduğu görüşü üzerinden âlemin kadim olamayacağı ve yaratılmış olması gerektiği tezi temellendirilmiştir.

³ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b Abdullâh b Yûsuf Cüveynî, *Akîdetü'n-Nizâmiyye fi'l-erkânî'l-İslamiyye* (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye, 1992), 20; Muhammed b. Mahmud el-Babertî, *Şerhu'l-'Akîdeti't-Tahâviyye*, thk. Abdusselam b. Abdulhadî Şennâr (Dımaşk: Mektebetü Darü'd-Dekkâk, 2010), 24.

Allah'ın zat ve sıfatlarını, âlemi oluşturan unsurlar ve nitelemelerden farklı olarak selbî nitelemeler üzerinden bir teoloji oluşmuştur. Allah'ın cevher, araz, mürekkep gibi nitelemelerden, zaman ve mekân gibi kayıtlamalardan tenzih edilmesi, hadis ve mümkün olan varlığın niteliklerinin karşıtlığına dayanan bir anlamadır. Bu dünyada idrak edilemeyen ve müşahade edilemeyen bir varlık olan Allah'ın âleme hiçbir yönüyle benzemeyeceği inancı aklî açıdan savunulmuştur. Böyle bir anlama biçimi kelimacıları aklen hadis olmayan “Zorunlu ve Kadim Bir Varlık”ın olması gerektiği inancına götürmüştür. Bir başka ifadeyle kelimacılar, varlık bilgisi üzerinden ulûhiyet anlayışlarını şekillendirmişlerdir.

Kelimacılar, materyalistler ve tabiatçıların evren ve varlık anlayışlarına şiddetle karşı çıkmışlardır. Şayet varlık bunların iddia ettiği gibi maddenin tabiatına bağlı bir şekilde işliyorsa, bu durumda Tanrı inancına veya O'nun müdahalesine imkân kalmayacaktır. Kelamcıların bunun farkında olarak âlemin işleyişini sadece varlığın tabiatına veya sebep-sonuç ilişkisinin zorunluluğuna bağlı olarak temellendirenlere karşıt felsefî argümanlarla cevap vermişlerdir. Varlığın işleyişini yalnız tabiat ve zorunlu nedensellik üzerinden izah etmenin teselsül ve devire yol açacağı ve bunun aklen tutarsızlık olduğunu dile getirmişlerdir. Buradan hareketle mümkün varlığı, var kılan bir “Zorunlu Varlık”ın bulunmasını aklen zorunlu görmüşlerdir. İslam düşüncesinde teselsül ve devrin iptali, aklen Yaratıcının varlığını zorunlu kılmaktadır.⁴ Aynı şekilde naklin referansı ile aklî olarak

⁴ Muhammed Hüseyini ez-Zevahiri, *Tahkîkû't-tâm fî ilmi'l-kelâm* (Kahire: Mektebetü'l-Hicazi, 1939), 39-42.

temellendirilen *temanü'* delili de Yaratıcı'nın birliğine delil kılınmıştır.⁵

Kelam kitaplarında başta ulûhiyet olmak üzere metafizik konuların işlenişi aklın hükümleri ve aklın faaliyeti olan nazar/fikir üzerinden ele alınmıştır. İslam düşüncesinde aklın faaliyeti/nazar kelam ve usûlî ilimlerde en çok vurgulanan husustur.⁶ Müslüman düşünürler, inanç ve felsefe konularını aklın hükümleri üzerinden tartışma konusu yapmışlardır. İslam düşüncesinde Allah'ın zatı, sıfatları ve fiilleri ile varlığın başlangıcı ve yaratılması gibi teolojinin ve felsefenin ana konuları, aklın hükümleri üzerinden değerlendirmeye konu edinilmiş ve tartışılmıştır. Zorunlu, mümkün ve muhal olan aklın hükümleri ontoloji, epistemoloji ve teolojide yaygın bir şekilde kullanılmıştır. Naslardan bağımsız olarak Allah'ın zatı ve hayat, ilim, irade ve kudret gibi sıfatları hakkında konuşmak ancak aklın hükümleri olan zorunlu, mümkün ve muhal üzerinden söz konusu edilebilir. Yaratıcı için kabul edilen sıfatlar aklın bu hükümleri üzerinden temellendirilmiştir.⁷ Ulûhiyet açısından noksanlık ve zayıflık çağrıştıran niteliklerden Allah'ın tenzih edilmesi (selbi sıfatlar) ile Allah'ın nitelenmesinin zorunlu olduğu sıfatlar (subûti sıfatlar), akıl üzerinden ele alınmıştır.⁸

İslam felsefesinde varlık da aynı şekilde aklın hükümleri üzerinden temellendirilmiştir. Yokluğu hiçbir durumda düşünülmeyen varlık, zorunlu varlık; varlığı hiçbir şekilde

⁵ Enbiya 21/22; Zevahiri, *Tahkikü't-tâm*, 49-51.

⁶ Seyyid Şerîf Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 1/280-444.

⁷ Cüveynî, *Akide'tü'n-Nizâmiyye fi'l-erkânî'l-İslamiyye*, 24.

⁸ Bedreddin ez-Zerkeşî, *Lukâtü'l-'aclân*, thk. Muhammed Cemaleddin el-Kasimi ed-Dımeşkî (Kahire: Medresetü Valideti Abbasi'l-Evvel, 1908), 18.

düşünülemeyen varlık, muhal varlık ve varlığı ile yokluğu birlikte düşünülebilen varlık ise mümkün varlık şeklinde kategorize edilmiştir. Aklın hükümleri ile varlığa ilişkin yapılan temellendirmeler hayatın bütün alanlarında geçerli olan bir temellendirme yöntemi ve anlamlandırma çabasıdır.

İslam'da inanç, düşünce ve felsefeden bağımsız irrasyonel temelde değerlendirilmez. Her ne kadar mutlak anlamda inanç, bilimsel argümanlarla ispat edilecek bir husus değilse de gerekçelere ve delile dayandırılan iknâî bir hadisedir. İnanç bilgi üzerine inşa edilir. İmanı, aklî zeminden çıkarıp, duygusal bir kabule ve bağımlılığa indirgemek İslam inancının savunusu açısından doğru değildir. Kur'an inanç ilkelerini gerekçesiz ve ma'küliyetten yoksun olarak ortaya koymaz. Teolojik konuların temellendirilmesinde kalamî argümantasyon bir zorunluluktur. Kalam ile felsefenin epistemik kaynakları ve metodolojilerinde farklılık olsa da temel konuları ortaktır. Şüphesiz ki varlık ve bilgiyi temel bir problem alanı olarak kabul eden felsefenin de inanç konularının temellendirilmesinde önemli bir rol üstlendiği açıktır.

FELSEFÎ PERSPEKTİFTEN İNANÇ PROBLEMLERİNİ KONUŞMANIN ZEMİNİ

Din ile felsefe arasındaki ilişkinin karşıt görülmesinin temel saiki, felsefî araştırma sürecinde şüphe, sorgulama ve eleştirinin ön planda olması ve sofistik tutumun bilgiyi itibarsızlaştırıcı tutumudur. Felsefî araştırmada düşünceler, inançlar ve değerler sorgulanmaktadır. Bu sorgulamalar ve eleştirilerin bir noktada inançlı insanları rahatsız ettiği söylenebilir. Ancak felsefî araştırma ve incelemede gaye, tartışılan konuya ilişkin bilgilerin eksikliklerini

ve çelişkilerini ortaya koymaktır.⁹ Amaç doğru düşünme yöntemi neticesinde tutarlı ve doğru sonuçlar elde etmektir.

Düşünce tarihi boyunca din-bilim ya da teoloji-felsefe arasında farklı ilişkilendirmeler yapılmıştır. Bu ilişkilendirmeler genellikle çatışma, bağımsızlık, diyalog veya uyum/entegrasyon şeklindedir.¹⁰ Din ile bilimin farklı epistemik kaynaklara sahip olduğunu ileri sürenler bu iki alanın çatıştığı, bazıları bu iki alanın farklı konuları inceledikleri için ayrıştıkları, bazıları bu iki alanın birbiriyle diyalog içerisinde kalabileceği ve bazıları da bu iki alanın önemli ölçüde uyum içerisinde değerlendirilebileceği görüşündedirler. Çatışmacı ilişki; epistemik kaynak olarak akıl ile naklin tearuzunu esas almaktadır. Bu ilişki türünü ileri sürenler, mantıkçı pozitivist ve materyalist filozoflar ile dinî metinleri yüzeysel ve lafzî bir şekilde ele alanlardır. Bu ilişki biçiminde din-bilim veya teoloji-felsefe bağdaştırılamaz. İkinci ilişki türü, her iki alanın bağımsız oldukları, kendi içerisinde tutarlı oldukları ve aynı zeminde değerlendirmeye konu edinemeyecekleri şeklindedir. Üçüncü ilişki türü ise din-bilim diyaloguna dayanan bir uyumdur. Felsefe ile teolojinin verilerini birbirleriyle ilişkilendirme ve gerekçelendirme şeklinde kullanılabilir. Dördüncü ilişki türü ise din-bilim, felsefe-teoloji ilişkisinde alanların birbirlerini bütünledikleri, tamamlayıcı bir rol oynadıkları şeklindeki yaklaşımdır. Bu ilişki türünde evrene ilişkin veriler ve buna dair yapılan felsefeler teolojik amaçlara vesile kılınabilir. Tabiat felsefeleri, teoloji ile bütünleştirilebilir. Kelam ve felsefede kozmoloji ve varlığın bilgisi ile buna ilişkin yapılan felsefenin bir “Yaratıcı”nın varlığına delil kılınması örnek verilebilir.

⁹ Bıçak, “Din Felsefesi-Felsefe”, 100.

¹⁰ Ian G. Barbour, *Bilim ve Din*, çev. Nebi Mehdiyev (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 27-63; Coşkun, “Din, Bilim ve Felsefe İlişkileri”, 215-218.

Âleminden Allah'a gitme düşüncesi, klasik Müslüman düşünürlerin teolojilerini inşa etmede önemli hareket noktalarından biri olduğu gibi günümüz Batı felsefesinde de önemli bir referans kaynağıdır.¹¹ Tabiata dair bilimsel verilerden destek almayan ve felsefesi bir zemine oturtulmayan bir inancın savunusu zordur.

Hem felsefenin hem de dinin dayandığı kavramlar, kurallar, amaç ve yöntem açısından farklılıkları olduğu gibi benzerlikleri de bulunmaktadır. *"Felsefe, amacı hakikat olan bir arayış, bir imkânlar alanıdır; din ise varoluşumuzun en derin ve en anlamlı taraflarına hitap eden bir imkânlar alanıdır."*¹² Felsefe ile dini karşıt bir konumda değerlendirmek yerine her iki alanın birbirlerini sorgulayabilmelerine, ortak kavram ve yöntemlerle birbirlerinden faydalanabilmelerine imkân vermek daha anlamlı olacaktır. Bu iki alanın ortak yönlerinden bir tanesi, tezlerine ilişkin argümantasyon ileri sürmeleridir. Argümantasyon veya temellendirme; bir yargının, inancın veya düşüncenin doğruluğunu ya da yanlışlığını kanıtlayacak biçimde sunmaktır. Bir başka deyişle bir fikri görüşü, hipotezi veya inancı belli yöntemlerle deliller kullanarak savunma ve açıklamaya çalışmadır. Bu temellendirme, sağlıklı ve tutarlı bir yöntemle evrene ve evrendeki hadiselerle ilişkin kabul edilen geçerli bilgiyle mümkün olabilir. Düşünce üretmek ve savunmak için varlığı sistematik bir şekilde inceleyen ve varlığın bilgisini ortaya çıkaran bilimin verileri önem arz etmektedir. Dolayısıyla bilim bize varlığın o an için en geçerli ve en doğru bilgisini sunduğundan bu verileri düşünce ve inancımızı savunmada konu edinmek bir gereklilik arz eder. Aklî argümantasyon ancak aklî deliller ile

¹¹ Mehmet S. Aydın, *Âleminden Allah'a* (İstanbul: Ufuk Kitapları, 2006).

¹² Celal Türer, "Felsefe Dersleri"nin İlahiyat Fakültesinde Ne İş Var? (Felsefe-Din İlişkisine Dair Bir İnceleme)", *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi* 2/1 (2009), 249-256.

mümkün olan bir faaliyettir. Tutarlı konuşmanın, doğru düşünmenin ve sahih bir inancın/inanmanın da delilleri vardır. Aklın ilkelerinden ve varlığa ilişkin bilimin verilerinden destek almadan felsefe yapılamayacağı gibi bazı inanç konuları da sağlıklı düzeyde temellendirilemez.

Genellikle filozofların yalnız soyut felsefî tartışmalar yaptıkları varsayılmaktadır. Oysa felsefe-bilim-din alanları arasında bir karşıtlık ilişkisi veya keskin bir ayrım yapmak mümkün değildir. Bu alanlarda üretilen düşünce, bağımlı değişkenler üzerinden farklı saiklerle hareket etmektedir. Düşünce tarihine bakıldığında birçok filozofun bilimsel yönü güçlü olan kişilerden olduğu görülmektedir. Bazı filozoflardan kimisi kendi görüşlerini doğa ve insanı konu alan gözlemlere ve aklî argümanlara dayandırmıştır. Astronomi, fizik, biyoloji, tıp, kimya ve eczacılık gibi alanlarla iştigal etmiş ve görüşlerini buradan elde ettikleri bilgilere dayandırarak izah etmişlerdir. Bu hem batılı hem de doğulu birçok filozof için söz konusudur. Unutmayalım ki İslam felsefesinin en önemli filozoflarından kabul edilen Ebu Bekîr Zekerîyyâ er-Râzî (ö. 313/925), İbn Sina (ö. 428/1037) ve İbnü'n-Nefîs (ö. 587/1288) aynı zamanda birer hekimdirler. İlk dönem düşünürlerinden kabul edilen birçok düşünür; Câhiz (ö. 255/869), Ya'kup b. İshâk el-Kindî (ö. 252/866), Sabit b. Kurrâ (ö. 288/901) ve İshâk b. Huneyn (ö. 298/910) gibi isimler tıp, eczacılık, matematik ve zooloji gibi ilimlerle iştigal etmiş ve buna ilişkin eserler ortaya koymuşlardır. Mutezile cenahından bakıldığında İbrahim en-Nazzâm (ö. 231/845), Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849), Câhiz ve Abbâd b. Süleyman es-Saymerî (ö. 250/864) gibi ilk dönem düşünürler, farklı da olsa

teolojilerini varlık, doğanın yapısı ve işleyişi üzerinden temellendirmeye çalışmışlardır.¹³

Felsefe; bir hikmet sevgisi ve hakikat arayışının aklî süreci olarak tanımlanabilir. Yukarıda da işaret edildiği üzere felsefe yapmak, sorgulamalara ve şüphelere dayanan düşünsel bir faaliyettir. Oysa inancın bir doğrulanma ve şüphe kabul etmeyen bir özelliği vardır. Felsefedeki sorgulama ve inançtaki tasdik durumu dikkate alındığında bu iki alan arasında bir karşıtlık olduğu söylenebilir. Bu karşıtlık olgusu ilk bakışta doğru görünmekle beraber daha yakından bakıldıkça öyle olmadığı, iki alanın da hakikati elde etme amacı güttükleri görülecektir. İslam dininde kabul edilen inanç hususlarının aklî sorgulamalara ve burhana/delil(ler)e dayanması icap ettiği açıktır. Bu yaklaşımı ortaya koyan dinin temel kaynağı Kur'an'dır. Kur'an-ı Kerim, Hz. İbrahim'in (a.s.) bir ilah düşüncesine/tevhid inancına varışını onun aklî sorgulamalarıyla ortaya koymaktadır (En'am, 76-79). Hz. İbrahim, putları kırıp baltayı bir putun boynuna asmakla, kavmine, sahip oldukları inancın anlamsız ve değersiz olduğunu göstermiştir (En'am 58-61). Yine Kur'an, Mekkeli müşriklerin Hz. Peygamberin davetine karşın atalarının dinine tabi olmalarını, düşünceye dayanmayan körü körüne bir taklit olduğu için tahkir etmektedir (Bakara 2/170). Bu örneklerde de görüldüğü üzere İslam dininde inanç, aklî sorgulamalara ve makul gerekçelere dayanmaktadır. Yine bu meyanda Kur'an'ın insanların dikkatlerini kâinata ve işleyişine yöneltmesi, inancın temellendirilmesinde akli bir zemin

¹³ Bk. Metin Yıldız, *Kelam Kozmolojisi Mu'tezilenin Âlem Anlayışı* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020); Ahmet Mekin Kandemir, *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019).

ve argüman sunmaktadır. Müslüman düşünürlerin kâinatı, kevnî ayet telakki etmeleri de önemli bir husustur.

Bilindiği üzere ilk dönem Müslümanlar kısa süre içerisinde farklı ve geniş bir coğrafyaya hükmetmişlerdir. Hem Kur'an'ın yukarıda bahsedilen yaklaşımını hem de farklı inanç mensubu insanlarla karşılaşmalarının bir neticesi olarak onlarla inançları konusunda bir mücadele içerisinde olmaları, Müslüman düşünürleri aktif bir şekilde felsefî düşünceye yönlendirmiştir. Bu nedenledir ki erken dönem İslam tarihinde heterojen bir kültür ve inanç havzasında olan Irak'ta felsefî düşünce yoğun bir şekilde ilgi görmüştür. Bu ilgi, Müslümanların gayri Müslimlerce yapılan inançsal meydan okumalara karşı, aklî argümanlarla hem muarızlarını hem de kendi tabiilerini ikna etmenin tek geçerli yoluydu. İlk dönemden itibaren kelimcilerin ve filozofların varlık ve epistemoloji konularına ağırlık vermelerinin en temel nedeni, inançlarını güçlü argümanlar üzerinden temellendirebilmek ve savunabilmektir. Felsefî düşüncenin önemini fark eden Müslüman düşünürler, felsefenin temel konuları olan bilgi ve varlıktan hareketle inanç meselelerini izah etmenin daha doğru olduğu düşüncesinde oldukları söylenebilir. Bu yüzden İslam inanç ilkelerinin temellendirilmesi ve aklî savunusu olan kelim kitaplarının -özellikle Müteahhirûn döneminde yazılan- içeriğinin önemli bir yekûnunu bilgi ve varlık konuları oluşturmaktadır. Dekîku'l-kelâm olarak anılan ve vesâil babından olan bu konular, celîlü'l-kelâmın mesâili olan ulûhiyet, nübüvvet ve ahiret konularını aklî bir zeminde ve tutarlı bir şekilde temellendirme çabası olarak görülebilir. Felsefenin en temel iki konusu hiç şüphesiz varlık ve bilgi olduğu dikkate alındığında, inanç konularının da felsefeden bağımsız bir şekilde temellendirilmediği de görülmüş olacaktır. Bu gerçek, en azından yazılan kelim

kitapları için söz konusudur. Dolayısıyla felsefenin rolü yadsınamaz ve vesâil babından kabul edilebilecek felsefî düşünceden bağımsız sağlıklı bir inanç anlayışı temellendirilemez.

Bugünün inanç meselelerini, dine ve teolojiye yönelik kaygılarını, şüphelerini ve reddiyelerini konuşmak kaçınılmazdır. Dine sıcak bakan ile dine mesafeli veya karşı olan insanlarla bu konuları veya problemleri konuşmanın ortak zeminini ve imkânını aramak gerekir. Bu yüzden teist ile ateistin ortak kabul edebilecekleri epistemik bir kaynağın ve anlamlı bir zeminin varlığı zorunludur. Bu ortak epistemik kaynak akıl ile aklın faaliyeti olan nazar ve istidlal olabilir. Felsefeciler ve kelamcıların doğru düşünmeyi gerçekleştirme süreci olarak kabul ettikleri nazar neticesinde bilgi ve bu bilgiye bağlı olarak tutarlı aklı argümantasyon ortaya konabilir.¹⁴ Ancak aklın ilkelerine ve varlığın bilgisine dayanan delil, taraflarca makbul addedilebilir. Kur'an-ı Kerim, kişinin muhatabı ile ne tür bir yöntem ve hangi zeminde diyalog içerisine girebileceğine temel olarak işaret etmektedir. Kur'an, akıl ve tecrübe sathında kişinin muarızını ve muhatabını hikmet ve güzel öğütle davet etmesini, onlarla en güzel şekilde tartışmasını talep eder (Nahl/125). İbn Rüşd (ö. 520/1126), bu ayete referansta bulunarak tüm insanların şu üç yöntemden biriyle Allah'a imana çağrılabilceğine dikkat çeker: Buna göre bir kısım insanlar burhanla, bir kısmı cedeli söylemlerle ve çoğunluğu oluşturan diğer bir kısmı ise hatâbe ile tasdiğe çağrılmaktadır.¹⁵ Bu durumda bu ayette geçen hikmet burhana, mev'iza hatâbeye ve

¹⁴ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b Abdullâh b Yûsuf Cüveynî, *el-İrşâd ila kavâti'l-edilleti fî usûli'l-i'tikâd* (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1950), 3-4.

¹⁵ Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Faslu'l-Mâkâl*, thk. Albir Nasri Nadir (Beyrut: Daru'l-Meşrik, 2000), 34-35.

güzel şekilde tartışma ise cedeleye yorumlanmaktadır. Kur'an-ı Kerim, insanların inançlarını ve fikirlerini aklın hükümleri, doğal olaylar ve tarihsel tecrübelerden hareketle oluşturmaları veya değiştirmeleri gerektiğini vurgular.

Felsefe ile inancı karşıt kutuplara koyup konuşmak mümkün değildir. Tarihsel süreç içerisinde bazen felsefe-inanç veya bilim-din ilişkisinin konuşulabileceği ortak zeminin kaybolduğu veya zayıfladığı söylenebilir. Aydınlanma felsefesi ile pozitivist çevrelerce bilimsel bilginin değeri daha çok öncelenmiş ve rasyonel düşünceden yoksun olduğu iddiasıyla dinî bilginin önemi ise bu çevrelerce yadsınmış ve dışlanmış. Din ile bilimi birbirlerine karşıt bir konuma koyan bu anlayışa göre bilimsel gelişmeler arttıkça din gerileyecektir. Bu yaklaşımın İslam açısından hem teorik hem de pratik düzeyde geçerli olmayan yanlış bir yargı olduğu açıktır. Hem Kur'an hem de Müslüman düşünürlerin din-bilim-felsefe ilişkisi bağlamında ortaya koydukları gerçeklik ve pratik; dinin ve Müslümanların hem aklî düşüncüyü hem deneysel ve gözlemsel sonuçları dikkate aldığıdır. Klasik İslam düşüncesine bakıldığında, Müslüman düşünürlerin bir bütün olarak bu ortak zeminde hareket ettikleri söylenebilir. Bu düşünürler, bazen felsefî veya kelamî düşünüş tarzına ve metodolojisine sert eleştiriler yapmışlarsa da felsefe yapma aracı olan akıl ve dilden hiç vazgeçmemişlerdir. Varlığın bilgisinden, aklın buna ilişkin hükümlerinden ve dilin düşünceye verdiği imkândan hareketle Mu'tezile, Eş'arî ve Mâtürîdî kelamcılar felsefî teoloji yapmışlardır. Kelamcılarının düşünme yöntemlerini ve varlık anlayışlarını benimsemeyen Meşşâî ve İshrâkî filozofların yaptıklarının da bir tür teolojik felsefe olduğu söylenebilir.

Genellikle din, felsefe ve bilimin epistemik temellerinin farklılığına dikkat çekilir. Dinin bilgi kaynağı vahiy, felsefeninki

akıl ve biliminki ise deney ve gözlem kabul edilir. Bu ilkesel olarak doğru olmakla beraber din, felsefe ve bilimin epistemik kaynak bakımından aralarında bir karşıtlık ilişkisinden bahsedilemez. Bu alanlar arasında bağımlı ve geçişken bir ilişkinin varlığından bahsetmek daha anlamlı olacaktır. Din, felsefe ve bilimin verileri, en nihayetinde aklen değerlendirilmeye alınmaktadır. Aklın bir eylemi olan düşünme neticesinde ortaya çıkan yetkinlik veya kifayetsizlik yine akıl tarafından değerlendirilmeye tabi tutulmaktadır. Akıl, varlığın bilgisini doğru bir şekilde keşfetmek için deney ve gözlem verilerinin yanı sıra müşahade alanının dışında kalan birtakım bilgilerin akıl tarafından idrak edilememesinden dolayı vahyi bilginin gerekliliğine karar vermektedir. Vahiy de sıklıkla insanların düşünmeye ve bunun için duyuşsal araçlarını kullanmalarına davet etmektedir. Dolayısıyla hayatın tüm alanlarında aklın referans alınması gerektiği açıktır. Din, teoloji, hukuk, ahlak, tarih ve bilim gibi disiplinlerin felsefesinden ilmi bir disiplin olarak bahsedilmesi bu temellendirmeyi göstermektedir. Felsefe ile teolojinin ilişkisinin bir gereklilik ve gerçeklik olduğu açıktır. Bu iki alanı din felsefesi veya felsefî teoloji ortak bir paydada buluşturmaktadır.¹⁶ Din ile felsefe, insanoğlunun temel varoluşsal problemlerine, bir başka deyişle insan, hayat ve evrenin anlamına odaklanmakta ve bu anlam arayışı bu iki alanın ortak yönünü göstermektedir. Teoloji, özelde inancın daha genelde dinin bilgi temelini gösteren tümel bir disiplin olduğu için felsefe ve bilimin verilerinden ve yöntemlerinden yararlanması kaçınılmazdır. Çünkü teoloji, her ne kadar temel referansı vahiy olsa da felsefenin referansı olan akıl ile bilimin referansı olan duyuşsal deneyimi ıskalamaz. Kelamcıların bilgi kaynakları kabul

¹⁶ Coşkun, “Din, Bilim ve Felsefe İlişkileri”, 213.

ettikleri akıl, haber ve duyu organları da din-felsefe-bilim alanlarında keskin bir çizgi çizmeyi güçleştirdiği gibi aksine felsefe ve bilime dayanan bir teoloji inşasını gerektirmektedir. Kelam ilmi bu mezkûr bilgi kaynaklarından hareketle yapılan felsefedir. Vahyin bildirdiği temel inanç konuları ekseninde yapılan argümantasyon, akılsal ve dilsel izahlar bir felsefî teolojiyi doğuracaktır. Her ne kadar kelamda, felsefe yapmaya sınır koyan bir tutum söz konusu olsa da bu durum kelamı felsefî dayanaktan yoksun bırakmaz. Kelam ilmi, inancın ontolojik ve bilişsel temelini ortaya koyan felsefî bir teolojidir.

İNANÇ PROBLEMLERİNİN TARTIŞILMASINDA FELSEFİ DÜŞÜNCENİN TEZAHÜRLERİ

Modern çağdaki insanın hayat telakkisi, siyaset ve kültür anlayışı önceki dönemlerdekilerle kıyaslandığında oldukça farklıdır. Toplum, tarım ve hayvancılıkla uğraşan kırsal bir toplumdur endüstri ve bilgi teknolojileriyle ilgilenen kentsel bir topluma dönüştü. Bu değişim, bilişim teknolojisiyle beraber yapay zekâ, sanal gerçeklik, meta verse ve trans hümanizm gibi nereye evrileceği tam kestirilemeyen bir topluma doğru yol almaktadır. Medya, iletişim ve ulaşım imkânları aracılığıyla son asırda yaşanan gelişmeler yaşam pratiklerinin yanında insanların inanç ve kültür anlayışlarında da önemli kırılmalara neden oldu. İnsanlar içinde yaşadıkları kültürel ve geleneksel çevreden farklı olarak değişik inanç ve kültürlerle her daim karşılaşır oldular. Bu durum, zamanla insanları, özellikle gençleri, geleneksel düşünme tarzını ve önceki düşünürlerin ne dediklerini pek önemsememelerine götürdü. İletişim ve ulaşımın çok hızlı olması neticesinde hem reel hem de sanal ortamlarda insanlar kendi inançlarına yönelik eleştirilerle daha sık karşılaştı. Gerçekleşen bu karşılaşmalar neticesinde birçok

kişi, dünya görüşü ve dinî inancıyla ilgili bazı sorular ve problemlerle yüzleşti. Dinî inançların rasyonel temelden yoksun olduğu, mitolojik bir nitelik taşıdığı ve şeriatlerin/dinî pratiklerin bilinçsiz bir toplum yarattığı şeklindeki tezler, sıklıkla dijital mecralarda işlenir oldu. İnternetin sağladığı hızlı ve denetimsiz bilgi akışı, bilgisiz ve yöntemsiz sorgulamaları beraberinde getirdi. Böylece teolojik problemler ve buna ilişkin tartışmalar çok yaygın ve görünür oldu. Elbette genel olarak teistler, bu karşılaşmalar neticesinde inancına dönük oluşan veya oluşturulan istifhamlara ve fikrî bunalımlara yanıt arayışında olacaktır. Dinî nasları esas alarak, ayet ve hadislerden delil getirerek veya klasik kaynaklardan hareketle elde edilen bilgiler ve oluşturulan argümanlarla günümüz dünyasında özellikle üniversite gençliğinde ortaya çıkan inanç problemlerine ikna edici yanıt verilemeyeceği açıktır. Zaten problemlerin önemli bir kısmı dinî referanslardan veya dindarların tarihsel pratiklerinden hareketle oluşturulmakta veya oluşturulmak istenmektedir.

Şu husus dikkatlerden kaçmamalıdır. Her ne kadar tarihsel süreçte benzer inanç problemlerinin var olduğu görülse de ortaya çıkan inanç problemlerine ilişkin kavramlar, tartışmalar ve argümanlar düşüncenin ve bilimin gelişmesine bağlı olarak farklılaşabilmektedir. Düşüncenin gelişimine bağlı olarak yeni apolejik argümanlar ve buna ilişkin farklı bir terminoloji oluşturmak kaçınılmazdır. Bir kısım teolojik problemlerin felsefî bir dil ve üslupla ele alınması ve bu problemlere ilişkin tartışmanın yürütülmesi daha faydalı sonuçlar doğuracaktır. Dine karşı rezervli davrananlarla ve inançsal problemler yaşayanlarla diyalogu sürdürmek önemlidir. Doğrudan onların inançlarının ve dünya görüşlerinin yanlışlığını ortaya koymak, genellikle sonuç doğurmaz. Ancak muarızlarının görüşlerinin yanlışlığını

argümanlara ve bilgiye dayalı olarak ortaya koymak, onların görüşlerinde kırılmalara ve değişime neden olacaktır.

Bugün inançla ilgili yapılan eleştiriler kabaca aşağıda işaret edilen başlıklar altında gerçekleşmektedir. Söz konusu meseleler din felsefesi, din antropolojisi, dil felsefesi, fizik ve biyoloji gibi ilmi disiplinlerin sağladığı veriler ışığında sağlıklı bir tartışma zemini yakalayabilir.

1.1. Dinî Metinlere Dayandırılan Problemler

Dinî metinlerde çelişkili görülen ifadeler, bilime aykırı bulunan varlık, tabiat ve tarihle ilişkili açıklamalar, modern çağın düşünce ve değer dünyasında kabul edilemeyen ifadeler üzerinden bazı inanç problemleri oluşturulmaktadır. Dinî metinlerden veya dinî literatürden hareketle oluşturulan teolojik problemlerin felsefî temelini zayıf olduğu açıktır. Bir anlam aktarım aracı olan dilde “nesnel kesinlik”ten söz edilemez. Belli bir tarihsel süreç içerisinde oluşan dinî metinleri, varlık bulduğu sosyal gerçeklikten ve dilin mantığından soyutlayarak günümüz insanının zihin dünyası ve dili üzerinden anlamak hermenötik açıdan doğru değildir.¹⁷ Dinî metinleri, yorum bilim ve anlambilim açısından değerlendiren dil felsefesi esas alındığında bu metinlerden böyle sonuçların çıkarılamayacağı rahatlıkla söylenebilir. Dil etrafında oluşan felsefe, dinî metinlerin daha doğru anlaşılmasına katkı sunacağı gibi dilin esnekliği bağlamında mutlak objektiflik iddiasını da zayıflatmaktadır. Dil ekseninde oluşan felsefî literatür, dinî metinlerin anlaşılmasında ve değer hükmü atfedilmesinde önemli

¹⁷ Hermenötikin kutsal metinlerde işlevi ve yöntemi için bk. Mehmet Faik Yılmaz, “Dinin Anlaşılması Bağlamında Kutsal Metinleri Anlama Problemi” 38. ICANAS Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi/ (2007).

tartışma zemini sunmaktadır. İslam düşüncesinde dil-düşünce, dil-olgu diyalektiği metinlerin anlaşılmasında hep önemli referans kaynağı olmuştur. Kur'an'ın anlaşılması hususunda Müslüman düşünürlerin yaptıkları lengüistik ve semantik tahliller bunu açıkça göstermektedir. Bugün dinî naslardan hareketle dine/inanca yöneltlen bir kısım eleştiriler, dil felsefesi zemininde yanıtlanabilir ve değerlendirilebilir.

1.2. Dinin İnsan Onuru ve Özgürlüğünü Yadsıdığı İddiası

Bir kısım çevrelerce din, kişinin kendisini bireysel ve ahlaksal olarak geliştirmesinin önünde bir engel olarak sunulmaktadır. Dine, akli düşünceyi sınırlayan ve özgürlüğü kısıtlayan bir kurum olarak bakılmaktadır. Ayetlerde ve hadislerde geçen bazı bilgilerin akılla, ahlakla, çağdaş değerlerle örtüşmediği ve örtüşemeyeceği, insan onuruna ve özgürlüğüne aykırı olduğu görüşü savunulabilmektedir. Dinî referansların bireysel ve toplumsal gelişmenin yanında bilimsel ve kültürel dinamizmin engelleyicisi olduğu görüşü ileri sürülebilmektedir. Din açısından vaz geçilmez konumda olan iman, itaat, ibadet ve kader gibi hususların insanın sahip olduğu nitelikleri geliştirmesine ve özgürlüğüne zarar verdiği, teslimiyetçi ve düşük profilli bir insan doğurduğu ileri sürülmektedir. Bu yaklaşımı savunanlara göre doğrulanamayan ve gözlemlenemeyen bir varlık kategorisine iman eden, ibadet eden, geçmiş din mensuplarının başarı hikâyeleri ile kendilerini avutan, ölümleri kutsayan, mitolojik hikâyelerle teşekkül eden bir varlık ve hayat telakkisine sahip insanların gelecek inşa etmeleri beklenemez. Bu tür insanlar genellikle din görevlilerine, bazı cemaatlere has kıyafetleri giyen kimselere karşı, akıllarını kullanmadıkları ve modern çağı anlayamadıkları düşüncesinden hareketle çoğu zaman rezervli davranmaktadırlar. Şüphesiz bu söylemi dile getiren

insanlar, dinî referanslar, tarihsel ve mistik hikâyelerle ikna edil(e)mezler. Elbette din felsefesinden, dinin makâsıd ve maslahatından bihaber olanların bu tür söylemlere kanmaları daha olasıdır. Bu insanlara dinin insan ve insanlık açısından önemi, amacı, işlevi ve değerini ortaya koyan felsefî temellendirmelerle cevap verilebilir. Dinin insanlık tarihinde siyaset, hukuk, sanat ve edebiyat gibi alanlarda oynadığı rolün önemi yadsınamaz.¹⁸ İnsanlığın akıl ve tecrübe ile ulaştığı temel hak ve değerler ile dinin zorunlu bir gaye olarak kabul ettiği hayat/can, nesil/ırz, akıl, din/inanç ve malın korunması (zarûrât-ı dîniyye/zarûrât-ı hamse) gibi değerler arasında ilişkilendirmeler yapılabilir. İslam dininin hakikat ve adalet vurgusu, şahıslara ve dönemlere indirgenmeyecek evrensel bir vurgudur. Bir hukuk felsefesi addedilen makâsıdu’ş-şer’îa ve bir inanç felsefesi olan kalam ilminin ortaya koyduğu yöntem ve literatür üzerinden tartışma zemini oluşabilir ve yukarıda bahsedilen problemler aşılabılır.

3.3. Felsefe-İnanç Karşıtlığı

Bir kısım inanç problemleri akıl-vahiy, din-bilim veya felsefe-şeriat karşıtlığı tezine dayandırılmaktadır. İslam düşüncesinde bu karşıtlık ilişkisinin Hristiyan batı düşüncesi ile karşılaştırıldığında daha zayıf olduğu görülmektedir.¹⁹ Aydınlanma felsefesinin etkisi ile Batı’daki rasyonalist ve pozitivist felsefe dalgası, zamanla din karşıtlığına dönüşmüştür. Dinî düşüncenin bireysel ve toplumsal gelişmenin ve ilerlemenin önünde en büyük engel olduğu tezi ileri sürülmüştür. Tanrı inancı, rasyonel temeli olmayan bir mitolojiye

¹⁸ Bir ateistin göze ile dinin hayatın tüm alanlarındaki rolüne dair farklı bir değerlendirme için bk. Alain de Botton, *Ateistler İçin Din*, çev. Ayşe Ece (İstanbul: Sel Yayınları, 2019).

¹⁹ İbn Rüşd, *Faslu’l-Mâkâl*, 57.

veya psikolojik bir zaafa indirgenmiştir. Hakikatin yalnızca duyu ve tecrübe esas alınarak nedensellik ilişkisi üzerinden anlaşılabilceği savunulmuştur. Evrenin işleyişi ile doğal yaşamın varlığını sürdürmesini tanrının varlığından veya iradesinden bağımsız bir şekilde sebep-sonuç ilişkisiyle izah çabası, bir kısım insanları, özellikle bilim çevrelerini deist, agnostik ve ateist bir tutuma doğru götürmüş, insanların din hakkında negatif bir tutumun benimsemesinde önemli bir etkiye sahip olmuştur. Oysa genel olarak din, özellikle İslam dinî duyu, akıl ile vahyi hakikatin bilgisine ulaşma aracı, bilimsel gerçekliğe aykırı düşmeyen bir dinî telakki ile makul ve haklı argümanlara dayanan bir şeriatle varlığını sürdürme iddiasındadır. Dinin sınırlarını çizen vahiy, aklın bütün süreçleriyle işletilmesi neticesinde varlığın bilgisini keşfetmesini, bilimsel bilgi üretmesini ve her iki dünyanın saadeti temin edecek bir yaşam pratiğini tesis etmelerini arzulamaktadır. Dolayısıyla argümanlara dayanan bir düşünme eylemi olan felsefe olmaksızın veya felsefî düşünceden yararlanmaksızın sağlıklı bir dinî telakkiye erişmenin ve inanç problemlerinin üstesinden gelmenin çok olası olmadığı düşüncesindeyiz. Evrenin keşfine ve varlığın bilgisine ilişkin bilimsel verilerin yanında felsefî terminoloji ve argümanlardan yararlanarak inanç problemlerine yanıt arayışında olmak, ikna etme derecesi daha yüksek bir arayış olacaktır. İncanın varlık ve tabiat üzerinden temellendirilmesinin en güçlü referansı şüphesiz Kur'an'dır. Kur'an'ın bir bütün olarak insanları varlığın bilgisine şiddetle yönlendirmesi ile varlığın işleyişinde bir Yaratıcının bilgi, irade ve kudretine sürekli göndermede bulunması bunu açıkça ortaya koymaktadır.²⁰ Bilimsel gelişmelerden ve felsefî nazariyelerden destek alarak incanın temellendirilmesini yapmak

²⁰ Fussilet, 51/53.

ve bilim-din, akıl-vahiy ikilemi bağlamında dile getirilen problemleri daha kolay bir şekilde aşma imkânı verecektir.

3.4. Kötülük Problemi/Teodise

Evrende var olan kötülük ile Tanrı'nın iyiliği ve adaletinin bağdaştırılamaması olarak beliren kötülük problemi günümüzde ateist çevrelerce teizm aleyhine olacak şekilde sıklıkla dile getirilmektedir. Ateizmin günümüzde en önemli argümantasyon olarak ileri sürdüğü kötülük meselesi, aklî süreçlere bağlı olarak cevaplanabilecek bir meseledir. İster mantıksal isterse delilci kötülüğü teizme karşı bir delil olarak kullananlara karşı yine benzer argümantasyonlar üzerinden yanıt verilebilir. Kötülük meselesinde analitik din felsefecilerinin mantıkçı pozitivistlere ve ateistlere karşı ileri sürdüğü argümanlar, önemli kırılmalar oluşturmaktadır. Alvin Plantinga'nın "özgür irade savunması" buna örnek verilebilir. Kötülüğün varlığı ile Allah'ın iyi ve adil oluşunu bağdaştırma çabası olan teodise, ilahi adalet açısından rasyonel bir haklılaştırma çabasıdır. Kötülük problemi etrafında hem teistik cenahta hem de ateistik cenahta önemli bir felsefî literatür oluşmuş ve taraflar birbirlerine karşı felsefî argümanlar ileri sürerek tartışmayı sürdürmüşlerdir. Hiç şüphesiz bu problem etrafında oluşan felsefî literatür, bu konunun tartışılmasında taraflara önemli veriler sunmaktadır.

3.5. Evrim

Günümüz dünyasında modern bilim ışığında dinî inancın tartışma konusu yapıldığı konulardan birisi de evrim konusudur. Türlerin kökeni, gelişimi ve değişimini konu edinen evrim teorisi, ateist çevrelerce teizmin aleyhinde bir argüman olarak kullanılmaktadır. Ateistler evrim nazariyesinin canlıların kökenini, gelişimini ve değişimini bir yaratıcı fikrine/inancına dayanmaksızın izah ettiğini vurgulamaktadır. Evrimci tezlerin dayandığı verileri

bilmeden teorinin haklılığını reddetmek veya yanlışlığını savunmak kolaycı bir yaklaşım olur. Öncelikle evrim teorisinin yanlışlanmaya veya doğrulanmaya açık bir teori olduğu unutulmamalıdır. Evrim teorisini bilimsel bir hakikatten ziyade bir veri olarak ele alarak hakkında felsefe ve teoloji yapmak daha tutarlı ve işlevsel olabilir. Evrimci düşünceyi ateizme bir gerekçe kılmak yerine, teolojinin şemsiyesi kapsamında bu teoriye (ki bu teorinin değişik tipleri var) yer verilebileceğine olanak sunmak, evrime dayanan ateistlerin argümanını ellerinden almak anlamına gelecektir. Ayrıca teistik çevrelerde de bazı düşünürlerin farklı türlerde evrimci teoriye tekabül eden telakkilere yer verildiğinden bahsetmek, bunun bir imkân hali olarak teolojik şemsiye kapsamında ele alındığını göstermektedir. Dinî düşünce tarihinde bu minvalde yapılan değerlendirmelere atıf yapılabilir. Câhiz ve İbn Haldun gibi meşhur Müslüman düşünürlerin Darwin'den yıllar önce farklı nitelikte de olsa bir tür evrimci düşünceden bahsetmiş olmaları bu yaklaşımı desteklemektedir. Müslüman düşünürlerin türlerin kökeni ve gelişimine ilişkin görüşleri ile Darwinci ateistlerin bu konudaki görüşlerinin örtüştüğü söylenemez. Teist evrimci düşünürler, bu konudaki görüşlerini bir yaratıcı inancı şemsiye altında sunmaktadırlar. Dolayısıyla onların teorileri “yaratılışçı evrimci” olarak kabul edilmektedir.²¹ Günümüzde de evrim düşüncesini kabul eden ve kendilerini teist olarak gören bilim/düşünce adamlarının varlığı, bu teorinin güçlü bir ateistik argüman olarak ele alınamayacağını bize göstermektedir. Biyolojinin verilerinden teolojik olarak yararlanmak icap eder. Biyolojik teoloji ile evrimci düşüncenin ateizm lehine

²¹ Bk. Coşkun, “Din, Bilim ve Felsefe İlişkileri”, 227; Mehmet Bayrakdar, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi* (Ankara: Otto Yayınları, 2020).

kullanılmasının önüne geçilebilir. Türlerin kökenine ilişkin izahlar, teleolojik bir dil ve yöntemle tanrının irade ve kudreti şemsiyesi altında ele alınarak felsefî teolojiye gerekçe kılınabilir. Bir bütün olarak varlığın bilgisinden daha özelde canlıların gelişimi ve üremesi bilgisinden yoksun kalarak evrim üzerinden oluşturulan inançsal problemler aşılamaz.

3.6. Nedensellik

Teizme yöneltilen eleştirilerden biri de fizik kurallarına aykırı gerçekleştiğine inanılan hadiseler (mucize, keramet) üzerinden gelmektedir. Bu yaklaşıma göre varlığın işleyişi determinist ve mekanik bir şekilde gerçekleşmektedir. Doğüstü olayların gerçekleşmesine, sebep-sonuç ilişkisinin zorunluluğundan hareketle karşı çıkanlara, izafiyet teorisinden hareketle fizik kanunları ışığında savunu yapılabilir. Bugünün fizik bilimi, varlığın sahip olduğu ontolojik olasılıklar, varlığın işleyişini zorunlu bir işleyişe (katı determinizm) değil, farklı şekillerde işleyebilmesine (soft-determinizm) imkân tanımaktadır. Bilimsel izahlarla uzay, zaman, mekân ve hız gibi parametrelerle sebep-sonuç ilişkisinin zorunlu olamayabileceği savunulabilir. Bu tür bilimsel ve felsefî izahlar, mucize gibi olağan üstü kabul edilen olayların aklen imkânını gösterebilmektedir.²² Telefon, televizyon, ses ve görüntü aktarımı gibi faaliyetler bugünün dünyasında mucize olarak kabul edilmemektedir. Oysaki bu tür eylemler 500 yıl önceki insanlar için kabul edilemez, olağan üstü nitelikteki hadiselerdir.

SONUÇ YERİNE

İslam dininde akıl-vahiy, felsefe-şariat veya bilim-din karşıtlığının olmadığı genel bir kabuldür. Bilginin önemini ve

²² Caner Taslaman, *Kuantum Teorisi Felsefe ve Tanrı* (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2008), 121-165.

değerini önceleyen İslam, bilgiye bir kimlik atfetmemekte, dinî, beşerî, siyasî veya hukukî bilgi gibi nitelemelerden ziyade genel olarak bilginin ve bilenin değerini öncelemektedir. Hakikati ifade eden, gerçekliğe tekabül eden ve kişiye bu dünya ve ahirette fayda vererek rehberlik eden her türlü bilgi değerlidir. Bunun günümüzde yaygın olarak dile getirilen bilim; “problem çözme faaliyetidir” şeklindeki tanımla da örtüşmektedir. Felsefî yöntem ve düşünce de teolojik sorunların çözümünde tarafların ortak bir zeminde buluşmalarına imkân vermektedir. Dolayısıyla inancımızın ma’kûliyetini ve gerçekliğe tekabül edilmesini delillere bağlı olarak rasyonel bir zeminde bize sunan her türlü bilgi önemli ve değerlidir. Hiç şüphesiz tahkiki iman da ancak böyle bir aklı çabanın neticesinde gerçekleşebilir.

Günümüz dünyasının en önemli inanç problemleri genel olarak materyalizme ve pozitivistliğe dayanan ateizm, varlıksal işleyişi zorunlu nedenselliğe indirgeyen deizm ve hakikati duyu ve tecrübeyle sınırladığı için metafizik bilginin imkânını tartışmalı bulan pozitivism ve agnostisizm gibi üst başlıklar etrafında geliştiği söylenebilir. Bu alanlarda söz konusu olan inanç problemlerini, felsefî düşüncenin yöntem ve tartışmalarından soyutlayarak cevaplandırmak mümkün değildir. Felsefî yöntem akla dayanan bir yöntemdir. Doğru ve tutarlı bir inanç ancak varlığın bilgisi ve aklın hükümleri üzerine bina edilen inançtır. İnanç problemlerini de tartışabilmenin ve bu konuda tarafların birbirlerini ikna edebilmelerinin ortak zemini akıldır. Muhatabların birbirlerine karşı ileri sürdüğü tezler ve antitezler, aklî bir temele dayanıyorsa tartışma sürdürülebilir. Taraflar ancak felsefî argümanlarla haklılıklarını temellendirebilirler. Felsefî düşünceye yönelmeden bir medeniyet tasavvuru oluşturmamamız gibi inancımıza dönük şüphe ve sorulara da cevap veremeyiz. İnancımıza yönelik

şüphelere ve tenkitlere ancak mantıksal bir yöntem, burhanî ve iknâî niteliği yüksek felsefî izahlarla yanıt verebiliriz. Bunun yanında inanç problemi yaşayan insanlarla bilim, felsefe, ahlak ve hukuk zemininde konuşulabilir. İnancı insanın tabiat ve düşünceyle ilişkisi, hadiseler karşısındaki söylem ve tutumu aklî, ahlakî ve hukukî olarak ma'kûl ve izah edilebilir bir nitelikte ise ancak bu durumda inancın, insanlığın katma değerine etkisinden söz edilebilir. Tabiat ve akılla uyumsuzluk içerisinde olan ve bazen çatışan bir inancın veya düşüncenin ma'kûliyeti ve değerinin tartışılıyor olması doğal bir sonuçtur. İnsanın özgürlüğüne ve onuruna hâlel getiren dinî söylem ve pratikler, inancın değerini ve önemini azaltmaktadır.

Günümüzde bağımsız bir bilim dalı kabul edilen bazı disiplinlere yönelik teolojik ilişkilendirmeler ve izahlar da bize inanç problemlerini konuşabilme imkânı sunmaktadır. Sosyal ve fen bilimlerine ilişkin teolojik/metafizik temellendirmelerden destek almak gerekmektedir. Sosyal teoloji, doğal teoloji, hukuk teolojisi, siyasal teoloji ve antropolojik teoloji gibi gelişmekte olan disiplinler aracılığıyla teolojik argümanlar geliştirilmeli ve böylece inanç problemleri hakkında söz söyleme imkân ve becerisi artırılmalıdır. Yine fen bilimleri alanında evren; madde, zaman ve uzay ilişkisini ve etkileşimini konu edinen fizik felsefesi ve canlılarla ilişkili verileri felsefe temelinde inceleyen biyoloji felsefesi gibi disiplinler de metafiziği konuşma zemini oluşturmada önemli bir işleve sahiptir. Nasıl ki fen bilimleri ve sosyal bilimleri yok sayarak dinî ilimleri sağlıklı bir şekilde öğrenemez ve doğru sonuçlara varamaz isek, bilim ve felsefeyi de yok sayarak inancımızı doğru bir şekilde oluşturamaz ve savunamayız. Farklı disiplinleri öğrenen kişi, bu disiplinlerden elde ettiği bilgi ile görüşlerini daha güçlü bir şekilde savunma becerisi kazanmış olur. Gelenekte yer alan “ilim

maluma tabidir” ifadesi bu hususu veciz bir biçimde dile getirmektedir.

KAYNAKÇA

- Aydın, Mehmet S. *Âlemden Allah’a*. İstanbul: Ufuk Kitapları, 2006.
- Babertî, Muhammed b. Mahmud el-. *Şerhu’l-‘Akâdeti’t-Tahâviyye*. thk. Abdusselam b. Abdulhadî Şennâr. Dımaşk: Mektebetü Darü’d-Dekkâk, 2010.
- Barbour, Ian G. *Bilim ve Din*. çev. Nebi Mehdiye. İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.
- Bayrakdar, Mehmet. *İslam’da Evrimci Yaratılış Teorisi*. Ankara: Otto Yayınları, 2020.
- Bıçak, Ayhan. “Din Felsefesi-Felsefe”. *Din&Felsefe Araştırmaları* 1/2 (2018), 95-114.
- Botton, Alain de. *Ateistler İçin Din*. çev. Ayşe Ece. İstanbul: Sel Yayınları, 2019.
- Coşkun, Ali. “Din, Bilim ve Felsefe İlişkileri”. *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 18/1 (2016), 213-229.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu’l-Mevâkıf*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Cüveynî, İmâmü’l-Haremeyn Ebü’l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b Abdullâh b Yûsuf. *Akidetü’n-Nizâmiyye fi’l-erkânî’l-İslamiyye*. Kahire: Mektebetü’l-Ezheriyye, 1992.
- Cüveynî, İmâmü’l-Haremeyn Ebü’l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b Abdullâh b Yûsuf. *el-İrşâd ila kavâti’l-edilleti fi usûli’l-i’tikâd*. Kahire: Mektebetü’l-Hanci, 1950.
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed. *Faslu’l-Mâkâl*. thk. Albir Nasri Nadir. Beyrut: Daru’l-Meşrik, 8. Basım, 2000.

- Kandemir, Ahmet Mekin. *Mu'tezilî Düşünce de Tabiat ve Nedensellik*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Taslaman, Caner. *Kuantum Teorisi Felsefe ve Tanrı*. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2. Basım, 2008.
- Türer, Celal. "Felsefe Dersleri"nin İlahiyat Fakültesinde Ne İş Var? (Felsefe-Din İlişkisine Dair Bir İnceleme)". *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi* 2/1 (2009), 249-256.
- Yıldız, Metin. *Kelam Kozmolojisi Mu'tezilenin Âlem Anlayışı*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.
- Yılmaz, Mehmet Faik. "Dinin Anlaşılması Bağlamında Kutsal Metinleri Anlama Problemi" 38. ICANAS Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi/ (2007).
- Zerkeşi, Bedreddin ez-. *Luktatü'l-'aclân*. thk. Muhammed Cemaleddin el-Kasimi ed-Dımeşkî. Kahire: Medresetü Valideti Abbasi'l-Evvel, 1908.
- Zevahiri, Muhammed Hüseyini ez-. *Tahkîkü't-tâm fî ilmi'l-keâm*. Kahire: Mektebetü'l-Hicazi, 1939.

ORTAK BİR TASAVVURUN İMKÂNI VE İNŞASI ÜZERİNE: DİN EĞİTİMİNDE FELSEFENİN YERİ VE ÖNEMİ

Ahmet Erhan ŞEKERCİ* & Ahmet KOÇ**

GİRİŞ

Eğitilebilir bir varlık olarak insan, tarih boyunca epistemolojinin kendisine sağladığı imkanlarla hem ontik hem de epistemik olarak bu âlemde kendine önemli bir yer edinmiştir. Edindiği bu yer onu kültür dünyasında bir özne, inanç dünyasında bir kul, varlık dünyasında ise bir ben olmasını sağlamıştır.

Eğitim insanı diğer varlıklardan ayıran bilinçli bir faaliyettir. Felsefe ise düşünen bir varlık olan insanın bilinçliliğin en ayırıcı noktasıdır. Eğitim ve felsefe insan olmaklık durumunun vazgeçilmez ikilisidir. Özgür bir ben olarak toplumda ve tarihte kendine yer açan insan, bu iki unsurun bir arada ve etkin olduğu alanlarda, daha anlamlı medeniyetler inşa etmiştir. Bu iki unsurun en önemli faaliyeti ise aynı zamanda inanan bir varlık olan insanın, inancına dair bilgiyi anlamasına ve kendini bir varlık olarak inşa etmesinde ona yardımcı olmasıdır. İnanan bireyin sağlıklı epistemik gelişimi, Yaratıcının ona bahşettiği hikmet ile donatılarak yapılan dini eğitimle bütünleştğinde birey daha özgür ve bilinçli olacaktır.

* Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe Tarihi Anabilim Dalı.

Mail: ahmetsekerici@istanbul.edu.tr

Orcid: 0000-0001-5130-8564.

** Doç. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı.

Mail: ahmetkoc@hitit.edu.tr

Orcid: 0000-0001-6165-4401.

İnanç, eğitim ve düşünme kavramlarının insanın varoluşuyla doğrudan ilgili kavramlar olduğu düşünülmekte, ayrıca bunların birbirini tamamlayan unsurlar olduğu kabul edilmektedir. Bu araştırmada bu düşünceden hareketle toplumun inşasında yadsınamaz bir rolü olan din adamlarının yetişmesinde din ve felsefe eğitiminin birlikte, homojen bir şekilde verilmesinin önemi değerlendirilecektir. Konumuz din eğitiminde ilahiyat örneği üzerinden ele alınmıştır. Zira bir birey ve eğitici olarak İlahiyatçı, sadece öğretmen ve din görevlisi olmanın ötesinde her zaman toplumun ilgi odağı durumundadır. Onun davranışları, ortaya koyduğu fikirler ve öğretme eylemlerindeki yöntemleri, sadece kendi tercihi olmaktan öte, toplumu inşa eden ve ayakta tutan bir zihniyetin tezahürü olarak görülmektedir. Bu nedenle medenî bir toplum ve geleceği kuşatacak irfanî bir ortamın en önemli unsurunun, iyi bir eğitim ve onu destekleyen doğru bir düşünme/felsefi bakışla kuşanmış bir ilahiyatçı nosyonu olduğunu düşünüyoruz. Bu nedenle ortak bir tasavvurun inşasını sağlayan imkânın, ortak değer ve anlamların aktarılmasını sağlayan dinî ve fikrî değerlerin eğitiminden geçtiğini düşünüyoruz. Bu bağlamda İlahiyat örneği üzerinden yapılan bu çalışmanın konuya dair bazı tespitler ortaya koyabileceğini umuyoruz.

Bizatihi insanı esas almayan hiçbir eylem yararlı ve anlaşılır sonuçlar üretemez. Eğitim faaliyetinin merkezinde de insan vardır ve insanlık eğitimin ulaşılması amaçlanan en önemli gayesidir. Bu nedenle eğitimin ana amacı insanın bireysel gelişimine katkıda bulunarak, gerçek hayatta kullanabileceği bilgi ve becerileri edinmesini sağlamaktır. Bu nedenle her eğitim kurumu kendi amaç ve ilkelerine yönelik faaliyette bulunur. Ortaya konulan faaliyetin öngörülebilir sonuçları olmalıdır. Ancak tüm eğitim kurumlarında

amaçlanan ortak gaye zihinsel özgürlük ve eylemsel bağımsızlığın kazandırılmasıdır.

Eğitim faaliyetinin tarih boyunca önemli parçalarından birisi olan din eğitimi ve buna bağlı paydaşların faaliyetleri her zaman ilginin odağı konumundadır. Zira inancın insan hayatındaki vazgeçilmez yerinin bir sonucu olarak öğrenme ve eylemde bulunmanın en iyi yolu eğimden geçmektedir. Din eğitimi tarih boyunca hiçbir zaman salt bir din eğitimi ögesi gibi kalmamıştır. Her zaman sosyal bilimlerin ve hayatın merkezinde bulunmuş ve ortak düşünce ve tasavvurun inşa edilmesinde rol modellik yapmıştır. Yüksek din öğretiminin en önemli temsilcisi olan ilahiyat fakülteleri de aynı ilgi ve sorumluluğun öznesi olarak varlıklarını sürdürmektedirler. Bizler bu çalışmamızda ortak entelektüel birikimin ve tasavvurun imkanını din eğitimi ve ilahiyat özelinde tartışarak, felsefe eğitiminin bu çabadaki yeri ve önemini ortaya koymaya çalışacağız.

I. Tarihsel Zemin Üzerine

Din olgusal bir gerçeklik olarak her zaman toplum dinamiği olarak önemli bir yere sahip olmuştur. Din eğitimi de bu olgusallığın bir sonucu olarak her zaman önemli bir teveccühe mazhar olmuştur. Tarihsel sürece baktığımızda İslam toplumunun sosyolojik yapısında din bir kimlik ve insanları birleştiren bir maya özelliğine sahiptir. Bu nedenledir ki, din eğitimi her zaman siyasi irade tarafından önemsenmiş, örgün ve yaygın düzeyde belli bir kontrol düzenine göre yürütölmeye çalışılmıştır.

Günümüzdeki ilahiyat fakültelerinin yapısını ve din eğitiminin anlamını ortaya koyabilmemiz için aslında Osmanlı'nın çağdaşlaşma ve Batılaşma sürecine kadar gitmek gerekmektedir. İçerik olarak oldukça geniş olan bu husus, bu çalışma içinde

kuşatılamayacak kadar büyüktür. Ancak bazı unsurları hatırlamamızda fayda vardır. Türk modernleşmesinin en başat oluşumları olan, Tanzimat, I ve II. Meşrutiyet gibi tecrübeler, devlet ve toplum yapısında da önemli değişikliklerin ortaya çıkmasına imkân sağlamıştır. Klasik bir devlet formundan Batı tipi bir yönetime hatta Laikliği anımsatan uygulamalara doğru giden Osmanlı modernleşmesinin askeri ve siyasi yansımalarının yanında, bizi ilgilendiren en önemli yanı eğitim alanında gerçekleşen reformlardır. Uzunca bir süre medrese kültürü içinde devam eden örgün eğitim, ülkenin içinden geçtiği durum ve devletin ihtiyaçlarına göre zamanla hem istihdam alanında hem de kendi müfredatında daralma yaşamaya başlamıştı. Yukarıda ifade ettiğimiz oluşumlarda, bu duruma doğrudan etki etmişlerdi. Ortaya çıkan eğitim reformları başta askeriye olmak üzere, nihayetinde modern üniversitelere dönüşen değişimin de başlangıcını oluşturmuştu.¹ Bu değişimde eski önemini ve anlamını yitiren medrese, kendi alanındaki yaşadığı daralmanın sebebi olarak bu yeni oluşturulan eğitim kurumlarını görmekteydi. On dokuzuncu asır öncesinde başta hukuk olmak üzere devletin çoğu alanına eleman yetiştiren medreseler, yaşanan daralmaya bağlı olarak, sadece dini alanda söz sahibi olan kurumlara dönüşmüşlerdi. Bu durum özellikle Dârülfünun'a bağlı ilahiyat fakültesinin kurulmasıyla dini alandaki otoritenin ontik düzlemi de sarsılmıştı. Medrese-Üniversite çatışmasının temelindeki en önemli saik klasik birikimin, yeni sistemde ortaya çıkan ilahiyat

¹ Bk. Bayram Ali Çetinkaya, *Eğitim Politikamız ve Felsefemiz* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2021), 115; Bedri Gencer, "İslam Medeniyeti Eğitim Sisteminde (Türk-İslam Kültürü) Felsefenin Tarihsel Süreci ve Günümüzdeki Durumu", ed. Bayram Ali Çetinkaya (Ankara: Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları, 2014), 295.

müktesebatına entegre edilmesinde yaşanmıştı. 1848 yılında başlayıp 1900 yılında belli bir ivme kazanan bu değişim dalgasını din eğitimi özelinde düşündüğümüzde medreseleri de içine alan reform çabaları, savaş ve mütareke yıllarının verdiği karmaşa arasında, daha kemale ermeden, Osmanlı siyasi hayatını tamamlamıştı. Yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti son üç asırdır yaşanan Batılışma ve buna bağlı olarak ortaya çıkan modernleşme ülküsünün tüm getirilerini sahiplendi. Genç cumhuriyet başta eğitim olmak üzere son dönem Osmanlı bakiyesindeki değişimleri de kendi içinde tevarüs ettirmişti. Bu tevarüslerden en önemlisi de Dârülfünun'un bağımsız bir üniversite kimliğiyle ortaya çıkması ve içinde ilahiyat da olan beş temel fakültesinin Tevhîd-i Tedrisat sonrası eğitime başlamasıdır. Bu arada yüksek din öğretimi alanında reforma uğrayan medreseler, farklı gerekçelerle kapatılmıştır. Ancak resmi kapanmanın yanında zımni olarak medrese usulü ve geleneği günümüze kadar korunarak varlığını devam ettirmiştir.

Tarihsel süreci daha iyi anlamak için bazı tarihleri ve olguları iyi bilmemiz gerekmektedir. Osmanlı'da yaygın ve örgün eğitim olarak adlandırabileceğimiz iki kurum uzun süre varlığını sürdürmüştür. Bunlar yüksek din öğretimi yapan medreseler ile özelde/yaygında Kur'an eğitimi veren Dâru'l Kurra'lardır. Osmanlı'da eğitimdeki yenileşme çabasının ilk nüvesini 1848 yılında kurulan Dârülfünun oluşturur. Bu aynı zamanda modern anlamdaki ilk üniversitenin örneğini teşkil etmektedir. Bir anlamda medreselerin yerini alacak olan yüksek din öğretimi yapan şube ise 1900 yılında Ulûm-u Âliye-i Diniye ismiyle açıldı. II. Meşrutiyet sonrasında üniversitenin adı Dârülfünun-i Osmanî olarak değiştirildi. Bu arada medrese geleneğine dair çalışmalarda yapılmaktaydı. Siyasi irade hiçbir zaman din eğitimi başıboş

bırakmak istemediği için, hem medreseyi hem de yeni kurulan Ulûm-u Âliye-i Diniye'yi bir arada yürütmeye de çalışıyordu. Bu sebeple 1910 yılında Medâris-i İlmiye Nizâmnâmesi çıkarıldı. Burada da başta öğretici ve öğrencilere dair önemli yenilikler öngörülmüştü. Ancak 1912 yılında çıkan Balkan savaşları ile beraber çoğu öğrencinin askere yazılması planlanan yeniliklerin uygulanmasını imkansız hale getirmişti.² Din eğitimi yapan kısım ise 1913 yılında Ulûm-i Şer'iyye adını aldı. Daha pratik amaçlarla yine aynı yıl Medresetü'l Hutaba (imam hatip) okulu kuruldu.³ Dünya savaşının başladığı yıl olan 1914'te aslında medresedeki büyük değişimi ifade eden Islâh-ı Medâris Nizâmnâmesi ilan edildi. Selimiye avlusundaki Abdülhamit Medresesinde Medresetü'l Mütahhasisîn kurularak Dârülfünun bünyesindeki Ulûm-i Şer'iyye kısmı kapatıldı. Amaç medreseleri yenileşmeye uydurmak ve merkezileştirmekti. İstanbul merkezli yürütülen çalışmada uygun olan medreseler Dârü'l-Hilafeti'l Âliye Medresesi adı altında toplanmışlardı. 19 Kasım 1914 yılında toplam 2880 öğrenci bu medreseye kayıt yaptırmıştı. Ancak dünya savaşı yılları ve mütareke zamanlarında söz konusu medrese ıslahı projesi sadece İstanbul çevresinde belli kesimleri içerecek şekilde faaliyet yapabildi.⁴ Taşrada ise medreseler tamamen merkezden kopuk, belli hocalar ve çevrelerce kadim usule göre yürütülmeye çalışıldı. Osmanlı'nın medreseler için yaptığı son mühim çalışma ise 1917 yılında medreselerin Şeyhülislamlığa bağlanmasıdır.⁵

² Gencer, "İslam Medeniyeti Eğitim Sisteminde (Türk-İslam Kültürü) Felsefenin Tarihsel Süreci ve Günümüzdeki Durumu", 293.

³ Bk. Çetinkaya, *Eğitim Politikamız ve Felsefemiz*, 117-119.

⁴ Gencer, "İslam medeniyeti Eğitim Sisteminde (Türk-İslam Kültürü) Felsefenin Tarihsel Süreci ve Günümüzdeki Durumu", 293-294.

⁵ Çetinkaya, *Eğitim Politikamız ve Felsefemiz*, 119.

Genç Türkiye Cumhuriyetinin eğitim üzerine yaptığı çalışmalar, son dönem Osmanlı modernleşmesinin bir tür devamı gibidir. Nitekim mütareke yıllarında inkitâyâ uğrayan medrese reformunun devamı niteliğinde, 1921 yılında yeni bir Medârisi İlmiye Nizâm-nâmesi çıkarıldı. Ancak genç cumhuriyetin ilk büyük devrimlerinden olan 3 Mart 1924 Tevhîd-i Tedrîsat Kanunu ile süreç tamamen günümüzdeki ilahiyat fakültesine evrilecek şekilde değişti. Bu kanunla birlikte Dârülfünun'un yeni bir üniversite kimliğiyle tekrar eğitime başladığında beş temel fakülteden birisi ilahiyat fakültesi olarak 1925 yılında tekrar eğitime başladı. Artık amaç doğrudan laik ve batılı bir cumhuriyete göre kodlanmış modern ve bilimsel eğitim yapma ülküsünü esas alan bir eğitim kurumuydu. Ancak kuruluşunda görev alan hocalara baktığımızda eski medrese bakiyesine sahip pek çok hocanın yanında son ilahiyat fakültesinin hocalarının da burada görevlendirildiği görülmektedir. İlahiyat fakültesi ismi ilk defa aslında II. Abdülhamid zamanında 1890 yılında Said Paşa'nın padişaha sunduğu bir eğitim layihasında geçmişti. Ancak ismin ilk kullanımı ve fakülte hüviyetleri cumhuriyet dönemiyle başlamıştı. 1925 yılında açılan fakülte 1929 yılında Arapça ve Farsçanın yasaklanması ve sonraki siyasi gelişmelerin de etkisiyle 1933 yılında kapandı.⁶ Fakültenin bakiyesi bazı hocalarla birlikte edebiyat fakültesi içinde kurulan İslami ilimler Enstitüsü'ne devredildi. O da 1936 yılında kapatıldı. Bu süreçte ders veren hocalara baktığımızda önemli isimlerin görev aldığını görmekteyiz. Bu hocaların başında en dikkat çekici olan kişi, sonradan başbakan olan ve yeniden ilahiyatların açılmasında önemli işler yapan Şemsettin Günaltay'dır. Kendisi Meclisi Müderrisin Reisi olarak İslam Tarihi derslerine girmişti. İsmail

⁶ Çetinkaya, *Eğitim Politikamız ve Felsefemiz*, 119-120.

Hakkı Baltacı sosyoloji derslerine, Müderris Mehmed Efendi Felsefe Tarihi derslerine, Müderris Mehmet Efendi Ahlak derslerine, Mehmet Ali Aynî Tasavvuf derslerine giriyorlardı. Aslında tüm eğitim kadrosu olarak oldukça yetkin ve başarılı kişiler olarak fakülteyi sağlam bir eğitim kadrosuyla deruhte etmişlerdi.

Daha önce 1918 yılında Şeyhülislamlığa bağlanan Medresetü'l Mûtehasşisîn, Süleymaniye Medresesi adıyla devam etmiş ancak 1924 Tevhîd-i Tedrîsat Kanunu ile birlikte kapatılmıştı. Milli Eğitim Vekili H. Vâsîf Çınar, çıkan bu kanunu bahane göstererek bunu yapmış ve Şeriye ve Evkaf'a bağlı mülkler milli eğitime devredilmişti. Yine aynı kanuna bağlı olarak kurulan ilahiyat fakültesi yüksek öğrenimi deruhte edecekken, orta düzeyde imam hatip okulu da Sultan Selim Camii yakınlarında dört sınıflı olarak kurulacaktı. Sonrasında bu sayı yirmi sekize kadar çıkacaktır. Bu okullarda ilk zamanlarda 2258 öğrenci ve üç yüzden fazla öğreticinin olduğunu bilmekteyiz. Ancak bu sayı zamanla azalmıştır. Nitekim ilahiyat fakültesinden bir yıl önce 1932 yılında kapatılmıştır. 1933 yılında gelindiğinde hem üniversite hem de lise düzeyinde din öğretimi yapan iki kurum da kapatılmıştı. Ancak yaygın eğitimin temsilcisi konumunda olan ve Osmanlı döneminde Dâru'l Kurra olarak bilinen ve günümüzdeki Kur'an Kursları'nın nüvesini oluşturan kurum, Milli Eğitim yerine Diyanet İşlerine bağlandığı için kapatılmamış hatta sayıları yavaş da olsa artmıştı.⁷

1933-1949 yılları arasında resmi anlamda, yüksek din öğretimi yapacak bir kurum Türkiye Cumhuriyeti'nde bulunmamaktaydı. Yaşanan siyasi ve sosyal devrim ve değişimlerin ortaya çıkardığı ortam, böyle bir eğitimi tamamen ortadan kaldırmıştı ancak 1949 yılına geldiğinde bizatihi bunu kaldıran irade tarafından ve yine bir

⁷ Çetinkaya, *Eğitim Politikamız ve Felsefemiz*, 124-125.

ilahiyatçı kimliğe sahip ve en son ilahiyat fakültesinin reisi olan Şemsettin Günaltay'ın Başbakanlığı devrinde, önemli görüş ve tespitlerle Chp tarafından yeniden açılmıştı. Tarihin bir cilvesi olarak eskiden bu kurumda görev almış kişilerin yanında yine kadim geçmişe sahip pek çok hoca da 1949 yılında kurulan Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi eğitim kadrosunda yer almıştır. 1949 yılıyla beraber günümüzdeki ilahiyat fakültelerinin ana omurgası oluşturulmuştur. Zamanın Chp kongresinde alınan ve tespit edilen kararlarda ortaya çıkan durum, din eğitiminin bir ihtiyaç ve toplumsal bir gereklilik olduğuydu. Alınan kararların çoğu bir yıl sonra iktidara gelen Demokrat Parti tarafından hızlıca uygulanarak fakülteler bugünkü kimliğine dönüşmeye başlamıştır. 1960 yılında kurulan İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü ve 1971 Erzurum Atatürk İslami ilimler Fakültesi de bu kimliğin oluşmasında önemli yapı taşlarıdır. Bu süreç 1980 ihtilaliyle birlikte enstitülerin fakültelere dönüşmesiyle günümüzdeki ilahiyat fakültesi kimliği tamamlanmıştır.⁸

II. İlahiyat Eğitiminin Oluşturduğu İnsan Modeli/Prototipi

İlahiyat fakülteleri ve yetiştirdiği insanlar, Türkiye'nin son üç yüzyıldır yaşadığı değişim ve modernleşmenin bir sonucu olarak, genişleyen bir alan içinde etkin ve önemli konuma sahip olmuşlardır. Şekli olarak ilahiyat fakültelerini sadece yaygın din eğitimine eleman yetiştiren kurumlar olarak değerlendirmek yanlış olur. Zira çalışmamızın başında da beyan ettiğimiz gibi ortak kültürün en önemli paydaşlarından biri olan ilahiyat fakülteleri, yaygın din eğitiminin farklı unsurları yanında akademik din ve

⁸ Bkz. Ejder Okumuş, "Türkiye'de İlahiyat Fakültelerinin Yakıcı Sorunları: Tespit ve Önerileri", *Akademide Felsefe ve Din*, ed. Bayram Ali Çetinkaya (Ankara: Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları, 2014), 99.

düşünce çalışmaları yapabilecek münevverleri de yetiştirme amacını taşımaktadır. İlahiyat nosyonuna sahip her öğrenci için umulan en önemli çıktılardan bir tanesi, bireyin belli bir zihni kapasiteye ulaşarak, etkin ve analitik bir düşünceye, bağımsız bir irade ve yargı yetisine ulaşmasıdır.

Din olgusal ve fıtrî bir gerçeklik olarak günümüz dünyasında yeniden ilginin odağı durumundadır. Dinin yadsınamaz gücünü hesaba kattığımızda, sağlıklı bir dini bilgiye olan talebin meşru ve uygulanabilir bir şekilde ortaya konmasında, yaygın ve örgün dini eğitim yapan kurumların önemi daha da öne çıkmaktadır. Bu nedenledir ki, her siyasi yapı ve irade din eğitimi ilgi alanları içinde tutmuştur. Din eğitiminin sadece mesleki bir eğitim alanı içine indirgenerek açıklanabilme imkanı yoktur. Toplumun yeknesaklığı, ortak kültürel kodların birbiriyle uyumlu ve geleceği inşa edecek şekilde oluşmasında din, yadsınamaz bir etkiye sahiptir. Din eğitiminin birleştirici unsurunun en önemli yanı, ortak bir düşünce dünyasının inşa edilmesine verdiği katkıdır. Bunun da yolu dini bilginin yanında onu doğru kullanacak irfana ve gerekli eğitime olan ihtiyaçtır.

Tarihsel sürecin birikimi olan ilahiyat fakülteleri içinde, özellikle geleneğin en kadim temsilcileri olarak kabul edebileceğimiz, Ankara, Marmara, İstanbul ve Atatürk Üniversitesi İlahiyat fakültelerinin açıkça beyan ettikleri misyon ve vizyon belgeleri, aslında bizim bu çalışmamızda ortaya koymaya çalıştığımız insan modelinin de sınırlarını çizmektedir. Bu vizyon ve misyonun içine aldığı alanda, ilahiyatçı kimliğine sahip kişinin, sahip olması istenen temel unsurları şu şekilde özetleyebiliriz: Kültürel mirası bilen ve değerlendiren; geçmiş ve güncel arasında hayatı nas ve bilimsel veriler ışığında tahlil edip problemlere çözüm üreten; İslam'ın temel kaynaklarını koruyup sahipsiz bilgiyi topluma

ulaştıran, bu doğrultuda bilimsel araştırmalar yapan; toplumu kuşatan bilim, sanat, kültür, alanlarında dini ve sosyal açıdan yetkin, bilimsel, özgün, özgür ve ana kaynaklarla uyumlu bilimsel çalışmalar yapabilen bir birey; İslam düşünce geleneğinden beslenerek topluma rehberlik edecek önder insan, insanlığa yararlı, yeniliğe ve gelişmeye açık, birikimini insanlık yararına kullanabilecek münevver bir kişidir.⁹ Ortaya konulan niyet beyanının, sadece bir alana hasredilemeyecek kadar geniş ve anlamlı olduğu görülmektedir. Tarihsel tecrübe de göstermektedir ki, ilahiyat eğitimi tüm medeniyetlerde ve sistemlerde yüksek öğretimin bir parçası olarak önemli bir role sahiptir. Kadim geleneğe sahip çoğu üniversitede ilahiyat eğitiminin doğrudan ya da dolaylı örneklerini görmek mümkündür. Batı kültüründe üniversite kampüsü içinde ortak olarak tüm öğrencilerin almak durumunda olduğu iki ders vardır. Bunların birincisi teoloji (din) ve ikincisi felsefe dersleridir. Zira bir toplumun ana mayası ortak inanç ve düşünceden geçmektedir. Sağlam bir mayanın oluşması o toplumu inşa eden inancın ve düşünce dinamiklerinin tüm unsurlarca bilinerek hayata uygulanması ile mümkündür.

III. İlahiyat İlimlerinde Felsefenin Önemi ve Eğitimi

Günümüz ilahiyat fakültesi programları üç temel sac ayağı üzerine kurulmuştur. Bu sac ayakları Temel İslam Bilimleri, İslam Tarihi ve Sanatları ve Felsefe ve Din bilimleri bölümleridir. Bu üç

⁹ Fakültelerin misyon ve vizyon belgeleri için bk.,

<https://ilahiyat.istanbul.edu.tr/tr/content/misyon-ve-vizyon/misyon-ve-vizyon> (06.03.2022);

<https://www.marmara.edu.tr/universite/genel/vizyon-ve-misyon>

(06.03.2022); <http://www.divinity.ankara.edu.tr/misyon-ve-vizyon/>

(06.03.2022); <https://birimler.atauni.edu.tr/ilahiyat-fakultesi/misyon-vizyon-ve-temel-degerler/> (07.03.2022)

bölüm kadim gelenekte medreseyle deruhte edilen klasik İslami ilimleri, akli ilimleri ve sanat bilimlerini de içermektedir. İlk açılan ilahiyat fakültesinin ve cumhuriyet döneminde yeniden ihya edilen fakültenin ders programlarına baktığımızda, günümüzdeki fakülte programını andıran bir grupta ve ders potansiyeli olduğu görülmektedir. Kendi içinde yeknesak ve yukarıda açıklamaya çalıştığımız insan modelinin yetişmesinde bu üç bölümün oldukça etkin bir önemi vardır. Temel İslam Bilimleri bizatihi dinin iç dinamikleriyle ilgili bir bölümdür. İslam Tarihi ve Sanatları İslam medeniyetinin gelişmesindeki sanat, edebiyat ve tarihi ele alarak geçmişten günümüze etkili bir perspektif kazandırmayı amaçlamaktadır. Felsefe ve Din bilimleri ise dinin birey ve toplum üzerindeki etkisini akli yönden izah etme çabası yanında, İslam kültür ve medeniyetinin akıl ve inanç birlikteliği içinde muhafaza ve müdafaa etme iddiasını barındırmaktadır.¹⁰

İlahiyat ilimleriyle ilgili en dikkate değer ontik sorgulamaların başında, bir ilahiyatçının nosyonu nedir? sorusu gelmektedir. Yine buna bağlı olarak ilahiyat fakültesinde felsefe okumasının ve ayrıca bir eğitim uzmanı olmasının ona ne gibi faydaları olabilir? şeklinde pek çok soru sorulabilir ve aslında içsel olarak bu sorgulama da yapılmaktadır. Daha önce de işaret etmeye çalıştığımız gibi, bir meslek alanına dair eğitim veren ve buna göre bir eğitim çıktısı öngörülen ilahiyatın böylesine geniş bir müfredata sahip olmasını nasıl anlamak gerekmektedir? Unutmamak gerekir ki, İslam medeniyetinin ve bizatihi dinin kendisinin inanç ve akıl arasındaki bağlantısını ilahiyat ve felsefe bağlamında da kurmak mümkündür.

¹⁰ Bk. Ali Durusoy, “İlahiyat Fakültelerinde Niçin Felsefe Yahut Yüksek Öğrenimde İlahiyat Fakültelerinin Konumu, Yeri ve Önemi”, *Akademide Felsefe ve Din*, ed. Bayram Ali Çetinkaya (Ankara: Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları, 2014), 125.

Zira dinin asıl ana kaynağı olan vahyin anlaşılmasında aklın kullanılma gereği herkesçe aşıkardır. Nitekim İslam medeniyetinin evrensel bir forma kavuştuğu alanlarda din ve akıl ilişkisi hep önemli olmuş ve inananlar bunu Kur'anî bir gereklilik olarak uygulamışlardır. Nitekim bizim medeniyetimizde ilmin kapısı akıl ve irfanla açılmaktadır. Akıl olmadan mükellefiyet ve bizatihi zaten din diye bir gerçeklik yoktur. İslam'ın akla verdiği önem zaten bizatihi tevhide vurgu yapar. Rasyonel açıdan İslam'daki vahiy ontik, epistemik ve ahlaki açıdan uyumlu ve anlaşılabilir bir bilgiyi temsil etmektedir. Hz. Peygamber de bu bilginin en güzel örneğidir.¹¹ Bu ve benzeri nedenlerden dolayı akıl ve din ilişkisindeki bağ, felsefe ve ilahiyat (din ilimleri) bağlamında kurulabilir. Nitekim İbn Rüşd'ün felsefe ve dini birbirinin süt kardeşi olarak nitelendirerek ortaya koyduğu örneklem hala canlılığını korumaktadır.

Akıl nasıl inancın tamamlayıcısı ise, felsefe de ilahiyat ilimlerinin tamamlayıcısı konumundadır. Bu durum ilahiyatçının nosyon ülküsünde ortaya çıkmaktadır. Bir ilahiyat mezunu, diğer hiçbir fakültede mümkün olmayan imkân ve sorumluluklarla kuşanmış olarak toplum içine karışmaktadır. Potansiyel olarak imam, müezzin, öğretmen, araştırmacı, sosyal bilimci ve toplum önderi gibi pek çok formel ve informal alanlarda görev alarak ülkenin en ücra köşesinde bile görev alabilme imkanına sahiptir. Yani ilahiyat formasyonu içerisinde elde ettiği bilgileri ve kendine yüklenen amaçları gerçekleştirebilme açısından oldukça geniş bir alana sahiptir. İnanç, akıl ve irfan ile yüklü bir ilahiyatçı

¹¹ Bk. Süleyman Hayri Bolay, "Din ve Felsefe", *Akademide Felsefe Hikmet ve Din*, ed. Bayram Ali Çetinkaya (Ankara: Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları, 2014), 15.

bulunduğu her yer ve toplum için aslında bir değer ve kazançtır. Zira geleneği özümseyen ve çağdaş dünyanın getirdiği yeniliklere de açık olabilen birisidir. O toplum dinamiklerini elinde tutabilen, birleştirici bir münevver imam, öğretmen ve toplum lideri olarak akli ilimlerle kuşanmış bir alimdir. Diğer alanlardan mezun hiçbir öğretici ya da teknik elemanın böylesine toplum içinde etkin olma imkânı neredeyse yoktur. Bu nedenle felsefe, tarih, edebiyat, eğitim, sosyoloji, psikoloji vb. nosyonlarla yoğrulmuş bir ilahiyatçı zihinsel olarak oldukça geniş bir profil ortaya koyacaktır. Bu alanlar bizatihi kendi alanları içerisinde asla ilahiyatla beraber olduğu kadar etkin olma imkanına sahip olamayacaktır. Ayrıca bunlarsız bir ilahiyat eğitimi ise oldukça yavan ve bunun sonucu ortaya çıkan yargılar, toplumsal, bilimsel ve akli gerçeklerle uyuşmama ve sonuçları oldukça vahim olabilecek indirgemeci hükümlere varma tehlikesini taşımaktadır. Şunu unutmamak lazımdır ki, bir tarih, edebiyat ya da felsefe mezununun ulaşacağı insan profili ile ilahiyat içinde bu ilimleri dini ilimlerle uyum içinde alan bir ilahiyatçının ulaşacağı insan profili arasında oldukça fark vardır. İlahiyat nosyonuyla kuşanılmış bir felsefe, tarih, edebiyat, sanat, sosyoloji ve psikoloji vb. alanları, dini ilimlerin akli ve sosyal alandaki çözüm imkanlarını ve meşruiyetini daha da kolaylaştırıp anlaşılır kılacaktır. Bu nedenle hiçbir zaman ilahiyat nosyonuyla beraber ele alınan bu dalları, bağımsız kendi alanlarındaki gibi salt düzlemde düşünmek ve ona göre yorumlamak doğru değildir.

Günümüzde ve geçmişte, medrese ve mektep tartışması da dahil, popüler alanda da başta felsefe okumanın belli başlı tehlikeler içerdiği düşünülmüştür. Düşünen ve akıl eden insanın idrak düzeyine bağlı olarak belli zihinsel süreçler ve problemler yaşaması her zaman muhtemeldir. Ancak korumacı bir niyetle ilahiyat ilimlerini tamamlayan bu alanların yok sayılması, ileride

düşünsel ve toplumsal bağlamda önemli problemlerin yaşanmasına sebep olabilecektir. Bu durumun benzeri tecrübelerini tarihimizde bulmak her zaman mümkündür. Artık kabul edilmelidir ki, insanları yetkin kılmak, onları bilgi ile donatmak ve kendi ben bilinçlerini sağlam kılmaktan geçmektedir. Sahih dinin sarıh akılla hiçbir zaman çelişmeyeceğini bilerek, doğru işleyen bir felsefi sürecin dini anlamada bize büyük imkanlar sağlayacağını da kabul etmemiz ve muhtemel korkularımızdan kurtulmamız gerekmektedir. Nitekim bu bağlamda Ahmet Hamdi Yazır'ın şu serzenişi oldukça manidardır. "Kur'ân'ı tercüme edip okuyan ve İslam'a karşı onunla da silahlanan Frenkler Müslüman olmuyorlarsa, onların felsefelerini okuyup anlayacak ve kendilerine karşı bununla tecehhüz edecek olan Müslüman niye Frenk oluversin?"¹²

Akıl eden ve inanan bir varlık olarak insan, ne inancından ne de aklından vazgeçebilir. İnandığını akli olarak kavramak ister. Akıl ile ilişkilendirilmemiş inanç bireyi yalnızlaştırıp, eleştiriye ve uzlaşıya tamamen kapatacaktır. Akıl ve inanç arasındaki birbirini tamamlayıcı ilişki ilahiyat ve felsefe için de her zaman vardır. Aslında kendi alanlarında karşılıklı bir mücadelenin de olduğu aşıkardır. Ancak bu ikisi her zaman birbirine ihtiyaç duymuşlardır. En çok da ilahiyatın felsefenin sorgulayıcı ve kuşkucu tavrına ihtiyacı her zaman sarıh ve sahih bilginin korunması için önemli olmuştur. Din ve akıl, ilahiyat ve felsefe birlikteliği hâkim olduğu dönemlerde medeniyete evrensel bir yön vermiştir. Ancak birbirinden tamamen ayrıştırıldığı durumlarda, felsefenin fanatizme ve nihilizme vardığı görülmüştür. Yine inançların felsefenin/akılın sorgulayıcı özelliğinden mahrum kaldığı

¹² Aktaran, Bolay, "Din ve Felsefe", 18.

zamanlarda benzer tehlikeler hep yaşanmıştır.¹³ Bu nedenle ilahiyat eğitimiyle yetişen insanın aşırı uçlarda olmaması, düşünceyle olan bağının sağlam olabilmesi için başta felsefe bilimleri olmak üzere yukarıda saydığımız tamamlayıcı alanların olması zaruridir. Bizatihi ilahiyat alanında ve ilahiyat müfredatıyla ele alınmayan bu alanların, dışarıdan bir bakış ve imkanla tamamlanması çok zordur. Bu bağın koparılması ya da birinin lehine diğerinin yadsınması, sonucu telafi edilemez neticeler doğurabilir. İnancın olmadığı felsefeler insanlığı felakete sürüklediği gibi, düşünce ve felsefenin destek vermediği dini alanın zamanla kapalı, indirgemeci bireysel olarak, bağnaz ve ötekileştirici bir şekle dönme tehlikesi her zaman vardır.

Akıl-din ve felsefe-ilahiyat ilişkisini, Farabi'nin nübüvvet anlayışıyla yorumlamak, İslam medeniyetinin konuya nasıl baktığının anlaşılması bakımından önemlidir. Farabi gerçek dini getiren peygamberi, aynı zamanda gerçek bir filozof olarak görmektedir. Nitekim o varlığın hakikatini aklen kavramış ve idrak etmiş birisidir. Dini tebliğ eden bir temsilci olarak, bildirdiği dini gerçekliğin hakikatine akli olarak varmış ve onu uygulamış birisidir. Felsefi bilgide önemli bir yeri olan burhanî delil, aynı zamanda dinin hak olduğunu gösteren en kuvvetli delildir. Gazzâlî'nin filozofları eleştirisi herkesçe malumdur. Ancak onun dini ilimlerde mantığı kullanması ve meşrulaştırması akli ilimlerin din için vazgeçilmez bir olgu olduğunun göstergesidir.¹⁴ Ayrıca eleştirdiği usul ve ortaya koyduğu tavrın başlı başına bir felsefe

¹³ Bkz. Şafak Ural, "Din ve Felsefe", *Akademide Felsefe ve Din*, ed. Bayram Ali Çetinkaya (Ankara: Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları, 2014), 24-26.

¹⁴ Ömer Mahir Alper, "Dinî İlimlerin Meşruiyet Kaynağı Olarak Felsefe:Fârâbi ve Gazzâlî Örneği", *Akademide Felsefe ve Din*, ed. Bayram Ali Çetinkaya (Ankara: Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları, 2014), 56-58.

olduğu da aşıkardır. Onun eleştirisi akla ve felsefeye değil, yapılan yanlış uygulamadır. Geleneğimize baktığımızda pek çok felsefi eserin yazıldığını ve bunları telif edenlerin birçoğunun da din alimi olduğu görülmektedir. Bunun en tipik ve çarpıcı örneklerinden birisi de akidevi olarak bizlerin de bağlı bulunduğu Mâturidîliğin temel eseri olan *Tevîlat*'ın pek çok yerinde felsefi fikri ve yorumları barındırmasıdır. Osmanlı'nın hâkim olduğu kültür havzasında ortaya çıkan birikimin ve zihinsel temelin zemininde birbiriyle homojen bir şekilde ilişkide bulunan ve eklektik bir varlık alanı oluşturan felsefe, kelim ve tasavvufun hayat verdiği dini bir düşünce hakimdir. Tarihimize yön veren çoğu düşünürün, din adamlığı, filozofluğu ve bilim adamlığını bir arada bulunduran interdisipliner münevverler olduğunu görmekteyiz. Akli olmayanın dini, felsefi/düşünsel birikimi olmayan inancın da medeniyeti olamaz. Nurettin Topçu'nun *Kültür ve Medeniyet* adlı eserinde ifade ettiği gibi: "Felsefe, insanın kâinatı görüşüdür. Her cemiyet insanının kâinatı görüşünde başlıklar vardır. Felsefe adeta kâinata uzanan kollarımızdır. Şu hâlde onda biz varız. Felsefe bir milletin benliğinden çıkarak kâinatın her tarafına doğru uzanan irademizin sistem halindeki ifadesidir. Felsefe, millette irade halinde doğar ve onun tarihine istikamet verir."¹⁵

Sonuç: Tespitler ve Öneriler

İlahiyat fakültelerinin son yıllardaki mevcut adedi ve buna bağlı olarak artan öğrenci sayısı, başta imkanlar ve eğitim kalitesi olmak üzere pek çok meselenin kamusal ve toplumsal düzeyde tartışılmasına neden olmuştur. Ülkemizin daha önce yaşadığı bazı yasakçı uygulamaların din eğitimi alanındaki tezahürleri bu alana

¹⁵ Nurettin Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, thk. İsmail Kara (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 21.

olan ilgiyi azaltmak bir yana, başka yöntem ve usullerle de olsa varlığını hep artırarak devam ettirmiştir. Cumhuriyetin kuruluş döneminde yaşanan eğitimdeki reformlar ve üniversitelerin yeniden kuruluşu, ilahiyat fakültesinin kısa bir süre de olsa öğrenci alıp sonradan tamamen kapatılması, din eğitimi alanında önemli bir gerileme yaşatmıştır. Nitekim 1949 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ile başlayan yeni süreçte din eğitimi alanında ciddi bir gelişme yaşanmıştır. Günümüzde zımnen ve açıktan yürütülen, belli alanların ilahiyat fakültesi içindeki mevcudiyeti ile ilgili tartışmaların aslında o dönemlerde pek de söz konusu olmadığını görmekteyiz. İlk kurulduğu ve sonradan ihya edildiği dönemlerde, Temel İslâm Bilimlerinin yanında diğer bilimlere de oldukça büyük önem verilmiştir. Sonradan kurulan Yüksek İslam Enstitüleri de, ilahiyatla benzer programları yürütmüştür. 1980 sonrasında yüksek dini öğretim kurumlarının hepsinin ilahiyat fakültesi olarak bir çatı altında toplanması ile başlayan süreç ve orta öğretim düzeyinde din derslerinin zorunlu olması, ülkemiz açısından önemli ve faydalı gelişmelerin ortaya çıkmasına imkân sağlamıştır. Ancak yakın dönemde yaşanan 28 Şubat tecrübesi başta ilahiyat ve imam hatipler olmak üzere yeniden baskı unsurunun bu kurumlar üzerinde oluşmasına neden olmuştur. Baskıdan sonraki demokratik değişimlerin ve rahatlamanın imkanları, son yirmi yılda ilahiyat fakültelerinin sayısının artmasına ve günümüzdeki mevcut halin oluşmasına imkân sağlamıştır. Son yıllardaki hızlı büyümenin getirdiği problemler öğrenci kalitesinin yanında, hoca potansiyelinin de sorgulanmasına neden olmuştur.

İlahiyat eğitiminin yanında, Tevhid-i Tedrisât ile kapatılan medreselerin yürüttükleri eğitim programı aslında tamamen yok olmamıştır. Medrese geleneği içinde klasik eser okumaları ve icazet usulü zımni olarak devam ettirilmiştir. Son dönemde yaşanan

demokratik gelişmelere bağlı olarak bu kurumların da yeniden ihya edilmesi düşüncesi, klasik mektep ve medrese ikileminin hatırlanmasına imkân vermiştir. Doğu'da mele kültürü olarak bilinen, Erzurum, Trabzon ve İstanbul'da gizil olarak devam eden geleneğin yetiştirdiği kişiler daha sonra ilahiyat eğitimi olarak, bir kısmı da fakültelerde öğretim üyesi olmuşlardır. Aslında her iki kurum da birbirini klasik dini eğitim bağlamında tamamlayan bir mahiyette varlığını devam ettirmiştir. Hatta ilahiyata bağlı açılan eğitim merkezlerinde, klasik usulde okutulan pek çok eserin talim edilmesi bu geleneğe verilen önemi de göstermektedir. Ancak son zamanlarda medreselerin ihyası düşüncesiyle ortaya atılan ve birinin varlığının diğerinin yokluğunu gerektirecek şekildeki yaklaşımlar, din eğitimi alanındaki kazanımları tehdit edecek ve toplumsal bir karmaşa çıkaracak potansiyele sahiptir. Ayrıca eğitim alanındaki tartışmayı akidevi yönden yapıp, kurumlardaki eğiticileri toplumsal yargılamanın unsuru yapmak, yarardan çok inanç açısından ciddi problemlerin işaretlerini vermektedir. Özellikle ortaya çıkan her problemi ilahiyat müfredatı içinde yer alan temel islam bilimleri dışındaki dersler özelinde görmek, açıklanması imkansız bir durum yaratmaktadır. Zira yukarıda da beyan ettiğimiz gibi akli ilimlerin ve buna bağlı tamamlayıcı ilimlerin ilahiyat müfredatından çıkarılması, başta fanatizm olmak üzere belli başlı problemlerin çıkmasına da sebep olacaktır. Şurası açıktır ki, klasik kültürün bakiyesi ilahiyat fakülteleriyle yaşatılmaktadır. Ancak on yedinci yüzyılda medreseden dışlanan akli ilimlerin din eğitimine dönüşü ilahiyat fakülteleriyle olmuştur. Akli ilimlerin ilahiyat fakültelerindeki temsili Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü ile yapılmaktadır. Ayrıca İslam Tarihi ve Sanatları bölümüyle de verilen dersler medrese geleneğinde hiç olmayan

önemli bir kazanım olarak günümüz ilahiyat tecrübesinde önemli bir yere sahiptir.

Son yıllarda yüksek öğretim düzeyinde ilahiyat fakültelerinin programlarına doğrudan müdahale etmeler, tek tipleştirme çabaları ve nihayetinde yeni kurulan fakültelerin isim olarak İslami ilimler ismiyle kurulması, hatta bazı ilahiyat fakültelerinin isimlerinin değiştirilmesi, zımni olarak var olan mektep ve medrese çatışmasının, akli ilimlerin din eğitiminden uzaklaştırılma çabasının bir sonucu olarak yorumlanmıştır. Nitekim yeni kurulan İslami ilimler fakültelerinde, bazı anabilim dalları ya birleştirilmiş ya da tamamen ortadan kaldırılmıştır. Bu da bu bilim dallarına dair hocaların istihdam edilmesine ve resmi olarak dersin varlığını tehdit eder duruma gelmiştir. Mesela Felsefe Tarihi dersi ne anabilim ve ne de bölüm düzeyinde artık mevcudiyeti yoktur. Felsefe tarihi dersi idarecilerin inisiyatifleri ve ilahiyat programlarına uyum gereği hali hazırda vardır. Ancak bazı vakıf üniversitelerinde bu programlamanın gereği ders ve ilgili öğretim üyesi istihdamı bulunmamaktadır. Bu durum benzer tasarrufların diğer üniversitelerde de uygulanma ihtimalini ortaya çıkarmaktadır. Nitekim anabilim dalının olmayışı yüksek lisans ve doktora talebelerinin geleceğine dair akademik planlamalarını da imkânsız kılmaktadır. Çalışmamızda beyan ettiğimiz gibi, ilahiyat fakültesi müfredatı içinde temel İslam bilimleri dışında verilen tüm derslerin, kendine has özellikleri bulunmaktadır. Her ne kadar benzer isimlerle başka fakültelerde bu dersler mevcut olsa da, bu derslerin içerik ve işleyiş/uygulama usulü olarak, ilahiyat fakültelerine has bir özellik taşıdığını unutmamak gerekmektedir. Mesela ilahiyat fakültelerinde özel öğretim yöntemleri ve öğretim teknolojileri ve materyal tasarımı dersleri, pedagojik formasyon programı içerisinde verilmektedir. Bu derslerin Eğitim Fakültesi

bünyesindeki benzerleriyle bir tutulması doğru bir yaklaşım değildir. Zira İlahiyat fakültelerindeki bu vb. derslerin işlenişi, ilahiyat biliminin nosyonuna uygun bir yöntem ve yaklaşımla işlenmektedir. Nitekim benzer ders ve programların eğitim ve edebiyat fakülteleri gibi kurumlarda olduğu gerekçesiyle indirgemeci bir tasarrufun uygulanması yukarıdaki dersler başta olmak üzere tüm programı tehdit eder düzeye gelecektir.

Bu çalışmamızda konu edindiğimiz ortak bir tasavvurun zeminini, birbiriyle homojen bir ilişki içinde yoğrulmuş din, hikmet, tarih ve sanat oluşturmaktadır. Bir toplumu ayakta tutacak münevverin dini bilgisi, akli ilim ve irfan ile desteklenip, tarihsel bilinç ile yoğrulmadıkça, umulmadık problemlerle karşı karşıya kalma tehlikemiz her an için vardır. Nitekim kontrolsüz ve sorgulamacı olmayan zihin ve mihrakların yaptığı dini telkin ve eğitimin verdiği zararı on beş temmuz günü hep birlikte yaşadık. Bizim önerdiğimiz ortak bilincin ortaya çıkardığı insan ise, zihinsel olarak bağımsız, dini anlamda yetkin, kendisiyle ve medeniyetiyle barışık bir kişidir. Bu nedenle toplum dinamiklerini elinde tutan, münevver ve birleştirici bir ilahiyatçının, görev aldığı imamlık, öğretmenlik, akademisyenlik ve toplumsal liderlik pozisyonlarında hem geleneği deruhte eden, hem de geleceği kuşatan bir örnek şahsiyet olma imkanı vardır. Bu imkânın temelinde ilahiyat fakültelerimizin misyon ve vizyon belgelerinde açıkça ifade edildiği gibi, İslam'ın temel kaynaklarından sahih bilgiyi üretmek ve bunu toplumla paylaşma ülküsü vardır. Bu ülkünün imkân düzeyi ise bilimsel araştırmalar yapacak akli yetkinlik ve imkanları kullanmak, kültür ve sanat alanında topluma katkı sağlamaktır. Tarihimiz ve günümüz tecrübesi göstermektedir ki, aşırı uçlarda olan ve düşünceyle bağın koparıldığı din eğitimi sonrasında kontrolü zor sosyal ve siyasi olaylara sebep olmaktadır. İslam

coğrafyasında bu duruma örnek olacak pek çok olayı ve kurumu örnek verme imkânı vardır. Bu nedenle felsefe eğitimi, bilimsel bir din eğitimi, İslam sanatları ve tarihine dair birikim, insanların aşırı uçlarda olmaması ve düşünceyle bağının sağlam kurulabilmesi için olmazsa olmaz şarttır. Ortaya çıkan tüm problemleri felsefe özelinde tanımlama çabası aslında meselenin tersyüz edilmesinden başka bir şey değildir. Akli ve sorgulayıcı bir zihin bizatihi kendimiz tarafından yapılabilecek hatalara karşı durabilmemizin yegâne sigortasıdır. Eğer böyle bir sigortayı kendi eğitim sistemimiz ve ilahiyat nosyonu içinden çıkartmamız demek, yakın tarihimizde İslam dünyasının farklı coğrafyalarında din adına birbirini yok eden ve bizatihi kendine zarar veren yapıların oluşmasına da imkân sağlayacaktır. Allah adına dini otoritenin bireyler tarafından yönetildiği, ötekileştirici bir retoriğin yürütüldüğü bir karmaşanın doğmasına neden olacaktır. Nitekim daha on yedinci yüzyılda Katip Çelebi'nin Keşfuz-Zünun'da bahsettiği gibi bazı müftülerin tedrisatta felsefeyi yasaklayıp onun yerine sadece Hidâye ve Ekmel dersleri koymaları sonucunda ortaya çıkan şeyin ilim rüzgarının durup sonrasında bütünüyle yok olmasıyla sonuçlandığını ortaya koyması bizim için oldukça önemli bir uyarıdır. Akıl ve din Yüce Yaratıcının bize verdiği iki imkandır. Sahih dinin sarıh akılla çelişmeyeceği bir gerçeklikte, dini geleneğin ve gerçekliğin korunması ve gelecek nesillere aktarılmasında akli ve nakli ilimlerin beraber yürüme zorunluluğu vardır. Nitekim İslam düşünce tarihine baktığımızda, medeniyetimize yön veren çoğu alimin hem akli hem de nakli yönden mücehhez sonu oldukların görmekteyiz. Akidevi olarak bağlı olduğumuz Maturidiliğin önemli eserlerinden olan Tevilat'a baktığımızda ortaya çıkan şey, ana kaynağın akılla anlaşılma çabasıdır. Osmanlı bakiyesinin hâkim olduğu çoğu coğrafyada ortaya çıkan insanları bir arada tutan

şeyin, eklektik bir zihnin ve mayanın hakimiyetidir. Bu zihnin ve mayanın içinde felsefe, kelam ve tasavvufun oluşturduğu ortak bir zihniyet ve insan anlayışı vardır.

Bir toplumu bir arada tutan şeylerin başında ortak dini tasavvur ve onun şekillendiren tarih bilincidir. Bu bilinç toplumun geleceğe olan perspektifini de belirlemektedir. Ortak kültür ve düşüncenin imkânı neye inandığını ve nasıl inandığını bilen insanlarla mümkündür. Din ve felsefe ortak inanç ve düşüncenin, bir arada olabilmenin en önemli imkanlarından birisidir. Ayrıştırıcı olmayan, birleştirici özgür, özgün, yapıcı ve saygın bir bireyin en temel özelliği içinde yaşadığı toplumun dini değerlerini bilmesi ve o toplumu ayakta tutan düşünce ikliminin akli temellerine dair bilgi sahibi olmasıdır. İlahiyat eğitiminin temeli sadece din adamı yetiştirmek değil, toplum içinde etkin bir konumda olan irfan sahibi bir münevver yetiştirmektir. Bu kişi dini bilginin yanında, toplumla bağ kurabilecek düşünsel ve sosyal yetkinliğe ve kültürel bilince sahip bir bireydir. Din eğitiminin yaygın ve örgün olduğu alanlarda bu evrensel bakış aslında toplum düzeyinde mevcuttur. Halkımız Kur'an Kursuna gönderip hafız olmasını istediği evladının sadece din adamı olmasını istememektedir. Kuran kursu dini bilginin en temelinin verildiği yer olarak her dindar bireyin gönül rahatlığıyla evladını teslim ettiği ilk eğitim kurumudur. İmam hatiplere giden gençlerimizin hepsi doğal olarak sadece imam olma amacını taşımamaktadır. İmam hatipler sadece bir meslek okulu olmaktan çok öte bir ülküye göre kurulmuş ve bunu başarmış yerlerdir. Aynı şekilde ilahiyat fakülteleri de sadece salt sınırları belirlenmiş katı bir din eğitimi veren yerler olmadığı gibi, sadece öğretmen yetiştiren fakülteler değildir. Bunlar bu kurumların doğal eğitim çıktılarıdır. Ancak aynı zamanda pek çok farklı alanda istihdam imkânı bulan, bununla birlikte her ortamda özgün, birleştirici ve

irfan sahibi bir ilahiyatçı nosyonuyla var olan bir kişiliği geliştirmektedir. Özellikle son yıllarda oldukça üretken olan, din sosyolojisi, dinler tarihi, felsefe tarihi, islam sanatları, din psikolojisi, din eğitimi, dini musiki, islam tarihi vb. anabilim dallarında yüksek lisans ve doktora yapan kişilerin mezunları diğer başka fakültelerde görev almakta, ya da bağımsız birer birey olarak kültür dünyamıza katkıda bulunmaktadırlar. Artık ilahiyat sadece öğretmenlik mesleği olarak görülerek, tek bir nosyonun sınırları içinde tutulmamalıdır. Günümüzde ilahiyat bazı öğrencilerin ikinci fakültesi, ya da hayatlarında önemli tecrübeleri olan meslek sahibi kimselerin kültürlerini geliştirmek için sonradan tercih ettikleri kurumlar olmuşlardır.

İlahiyat eğitiminin ortaya çıkardığı insanı, klasik bir İslam alimi gibi görmemek gerekmektedir. Klasik eğitimin yoğunluğu ile ilahiyat eğitiminin amaçladığı insanı birbiriyle kıyaslamak doğru değildir. İlahiyat eğitimin amaçladığı insanı klasik eğitim düzleminde yetiştirme imkânı yoktur. Çağın getirdiği değişimi ve talebi karşılamak için klasiğin yanında modern bilimlerin de bilinmesi gerekmektedir. Bu nedenledir ki, günümüz ilahiyat eğitiminin tamamlayıcısı olan yüksek lisans ve doktora programlarında ciddi bir branşlaşma vardır. Bu da aslında ilahiyat eğitimin ne kadar geniş bir alanda etkin ve teveccühe mazhar olduğunu göstermektedir.

KAYNAKÇA

Alper, Ömer Mahir. “Dinî İlimlerin Meşruiyet Kaynağı Olarak Felsefe:Fârâbi ve Gazzâlî Örneği”. *Akademide Felsefe ve Din*. ed. Bayram Ali Çetinkaya. Ankara: Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları, 2014.

- Bolay, Süleyman Hayri. “Din ve Felsefe”. *Akademide Felsefe Hikmet ve Din*. ed. Bayram Ali Çetinkaya. Ankara: Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Çetinkaya, Bayram Ali. *Eğitim Politikamız ve Felsefemiz*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2021.
- Durusoy, Ali. “İlahiyat Fakültelerinde Niçin Felsefe Yahut Yüksek Öğrenimde İlahiyat Fakültelerinin Konumu, Yeri ve Önemi”. *Akademide Felsefe ve Din*. ed. Bayram Ali Çetinkaya. Ankara: Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Gencer, Bedri. “İslam medeniyeti Eğitim Sisteminde (Türk-İslam Kültürü) Felsefenin Tarihsel Süreci ve Günümüzdeki Durumu”. ed. Bayram Ali Çetinkaya. Ankara: Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Okumuş, Ejder. “Türkiye’de İlahiyat Fakültelerinin Yakıcı Sorunları: Tespit ve Önerileri”. *Akademide Felsefe ve Din*. ed. Bayram Ali Çetinkaya. Ankara: Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Topçu, Nurettin. *Kültür ve Medeniyet*. thk. İsmail Kara. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.
- Ural, Şafak. “Din ve Felsefe”. *Akademide Felsefe ve Din*. ed. Bayram Ali Çetinkaya. Ankara: Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları, 2014.
- <https://ilahiyat.istanbul.edu.tr/tr/content/misyon-ve-vizyon/misyon-ve-vizyon> (06.03.2022).
- <https://www.marmara.edu.tr/universite/genel/vizyon-ve-misyon> (06.03.2022).
- <http://www.divinity.ankara.edu.tr/misyon-ve-vizyon/> (06.03.2022).
- <https://birimler.atauni.edu.tr/ilahiyat-fakultesi/misyon-vizyon-ve-temel-degerler/> (07.03.2022).

جدلية العلاقة بين الصوفية والفقهاء في بلاد المغرب الكبير

Bellil ABDELKARİM*

مقدمة:

نجد في الكثير من القراءات الفكرية عرض عنصر الفقهاء في سياق العداء لأهل الكلام والصوفية والفلاسفة، ثم تقديم تحليلات بأن هذه الطبقة تمنع الفكر الحر وتنافح عن مصالحها الدنيوية من مناصب رسمية أو مراكز اجتماعية بين الناس، لكن جل هذه الأطاريح المنسوخة تعليقاتها عليلة وفاقة للمصادقية التوثيقية والعلمية والبرهانية، فلا هم أوردوا بعينات قصدية أو عشوائية تثبت وجاهة تقريراتهم، ولا أثبتوا العلاقة الارتباطية بين مجتمع الفقهاء العلمي والمجتمعات الأخرى، بل قصر فكرهم حتى عن التبصر أن محل النزاع لم يكن فقهاء أصلاً؛ فكيف ينصب الخلاف بينهم، وأن الفقه والفقهاء فيهم المتكلمون والصوفية والفلاسفة، كما أن من خاصموا أو انتقدوا أو ردوا على أهل الكلام وأل التصوف وأهل الفلسفة مشاهيرهم لا انتساب لهم لمناصب رسمية، ولا حاجة لهم بكثرة سواد الناس معهم، وقد شهد لهم بالعدالة والثقة والتعفف عن سقط الدنيا فكيف يلمزون في دين الله. فهذا المقالات تطعن في نوايا العلماء قبل النظر في كلامهم، بل وتعمم دون سبر ولا تقسيم، لترمي جزافاً بتهمة لا قوامه لها.

والباحث في أصول الخلاف بين أهل الكلام وأهل التصوف وأهل الفلسفة مع من قابلهم من العلماء يتبين لهم من مطلع الكلام أنه خلاف عقدي ومنهجي وليس فقهاء قط، بل الخلاف الفقهي كان فقهاء محض يجري ما يكون في المذاهب الفقهية مدارسها.

ومن الفقهاء أهل كلام وصوفية وفلاسفة؛ وهم كثر جداً، ومن أهل الحديث متكلمون وصوفية؛ وهم كثر. وقد سردت كتب التراجم انتقاد كبار الصوفية لعلم الكلام والعكس، وانتقاد المتكلمين للفلسفة والعكس، فهل نسب النزاع لدواعي ذاتية أو سياسية؟

* Doç. Dr., Chadli Bendjedid University, Faculty of Social Sciences and Humanities, bellil-abdelkarim@univ-eltarf.dz, Orcid ID: 0000-0002-9864-1812.

لذا كان تحديد محل النزاع بفهم الأصول التي اختلفوا فيها ومسائلهم، وماهية المختلفين، والتجاوزات الطائفية والسياسية التي تهمل أحيانا، وتحديد الجانب المتخاصم وأصل الخلاف؛ هل هو منهجي بحيث يرفض الفقيه التصوف كليا أم جزئي حول بعض المسائل، أم لاعتبارات آخر.

تميزت العلاقة بين صوفية التيارات الفلسفية وفقهاء السنة بالصراع والعداء بسبب نظرة فقهاء المالكية إلى متصوفة الإشراق ووحدة الوجود، والوحدة المطلقة، على أنهم خارجون عن الشريعة. ولم يخاصموا التصوف كعلم أو منهج، فقد كانوا صوفية أصلا.

فكان فقهاء المذهب المالكي يتسقطون ما يدور في مجالس دروسهم، ففتحت الشهية لطلاب فلاسفة الصوفية للرد ود، وفجرت لأجل ذلك مناظرات حامية الوطيس في علم الكلام.

أدى تعدد التيارات الصوفية واختلاف مشاربها الفكرية والفلسفية في المغرب الكبير خلال القرنين السادس والسابع الهجريين إلى تنوع العلاقات بين فلاسفة المتصوفة وفقهاء الصوفية السنة، غير أنها تنحصر في نوعين:

أولا: المعارضة السلمية.

ثانيا: الصدام الجدلي.

فالخلاف لم يكن بين فقهاء أولي مناصب رسمية أو مجتمعية وفلاسفة أحرار؛ بل بين فقهاء مالكية صوفية وصوفية إشراقية فلسفية انتقلت من الأندلس إلى المغرب العربي، أي الخلاف صوفي محض، حول منهج التصوف المعرفي.

وهذه العصر لا يعرف فقيه ليس صوفيا من المشارق إلى المغرب، وجمهرة أهل الكلام متصوفة، ولم يبق إلا الفلاسفة ومن تأثر بهم من المتكلمين أو الشيعة وقلة نادرة من المعتزلة والحنابلة في الشام وفيهم متصوفة كثر. فزعم الخصام بين الفقهاء كطرف والصوفية أو الفلاسفة أو المتكلمين لا يستقيم تاريخيا ولا علميا.

ظهرت علاقة المعارضة السلمية والتعايش التي أبدتها متصوفة التيارات السنية (أهل الحديث) مع فقهاء الفروع في الدولتين الحمادية والمرابطية، من خلال تدريسهم للأصول والمناداة بالعودة إليها.¹

وكان الخلاف متشعبا، خلاف بين فقهاء الفروع وفقهاء الحديث، وخلاف بين فقهاء المالكية وفقهاء الظاهرية، وخلاف بين الفقهاء المتصوفة وفلاسفة الصوفية، وخلاف بين فقهاء الدولة والفقهاء المستقلين، وخلاف بين الأشاعرة الصوفية وباقي الفرق.

لذا نجد عرض الدراسات غير الاستقرائية لمرحلة من الخلاف دون تحقيق المسألة؛ تقصيرا في طرح الإشكالية بعمق لبحث الحلول، بعد أن استمر اصطحاب الخلافات القديمة لعصرنا؛ بنفس الحشد والنزعة والعصبية.

إشكالية البحث:

- ماهية الخلاف بين المتصوفة والفقهاء والفلاسفة في بلاد المغرب العربي؟

نسعى بنسق البحث وفق منهج وصفي استقرائي تاريخي بالرجوع لأمات كتب أهل الطائفة والسادة المالكية وحكماء الفلاسفة التي جردوا مصنفات في الردود والجدل والمناظرات، ونبحث الأحوال الاجتماعية والسياسية المحيطة بالخلاف العلمي بين مناهج البحث المعرفية الثلاث.

1. مستويات الخلاف الفقهي الصوفي؟

عرف الخلاف بين الفقهاء والصوفية تشعبا، وتناول قضايا عديدة بداية من تضارب الرأي حول أعمال ظاهرة، إلى اختلاف حول طرق منهجية وقضايا معرفية، ويمكن تحديد مجال هذا الاختلاف من خلال المستويات التالية:

- خلاف على المستوى التشريعي.

- خلاف على المستوى الدلالي.

- خلاف على المستوى المعرفي².

¹ جان طارو - جيروم طارو، أزهار البساتين في أخبار الأندلس والمغرب على عهد المرابطين والموحدين، ترجمة أحمد بلافريخ - محمد الفاسي (الرباط: منشورات جمعية رباط الفتح للتنمية المستدامة، 1349)، 91.

فمنهم من كان على عقيدة السلف كالفضيل بن عياض والجنيد بن محمد وسهل بن عبد الله التستري وعمرو بن عثمان المكي وأبو عبد الله محمد بن خفيف الشيرازي، ومنهم متكلمون أو متفلسفة المتصوفة المتأخرين، فصارت المتصوفة:

- صوفية أهل الرقائق والنسك.
- صوفية أهل الحديث.
- صوفية أهل الكلام.
- صوفية الفلاسفة.

فالصوفية نوع مستقل من العلماء بعلم خاص له أبوابه ومصطلحاته ومنطقه الاستدلالي في الرجوع للكتاب والسنة وأثار الصحابة والصالحين والاستنباط منها، وله أئمة ومنظريه ومصنفيه، وهذا العلم هدفه الرقائق والأخلاق وأعمال القلوب، وعنوان الرقائق هو من باب عطف الخاص على العام. والتفصيل في بيان أعمال القلب وأحواله، وترتيب مدارج السالكين في الترقى في مقامات التقوى والخشية والتوكل، وبحث الرقائق والكلام في الدقائق، وبيان سبل الزهد، ومسالك التطهير الروحاني، وكثرت المواعظ والترهيب، ومجالس الذكر والبكاء، والتفكير والتخوف. كل ذا كعلم يختص به طائفة من العلماء، ويكثر كلامهم فيه، ويمتاز أتباعهم بالتزامه. وهو حادث في حال المسلمين، مثلما حدث غيره من العلوم.

لم يكن التصوف المغربي قد عرف علوم المكاشفات والحقائق، بل تمثل في صور الزهد والنسك والمجاهدة، فكان اختلاط الفقهاء بالصوفية عاما، ولا يعلم ضابط التمييز بينهم غير التفرغ في التعليم أو الدعوة أو التصنيف أو التعبد، وهذا لبعد التصوف المغربي عن مظاهر مخالفة الشريعة، ودعاوى الباطن والظاهر في الوحي، والتفريق بين الشريعة والحقيقة، فكان ظاهر للباحثين من تراجم الأعيان أن جمهرة مشايخ الصوفية من الفقهاء والقضاة والعلماء، وأن جملة الطرق الصوفية لها نشاط تعليمي وعلمي في شتى الفنون من عقائد وفقه وحديث وعلوم آله، فكان من الصوفية المحدثون والقراء والمفسرون والمتكلمون واللغويون والقضاة.

تقترن الزوايا في بلاد المغاربة تاريخيا بالطرق الصوفية، التي ظهرت في المغرب العربي القرن السادس الهجري، والبعث يؤرخ لها منذ عهد أبي مدين الغوث (ت 594هـ).

² عبد السلام الغرميني، *الصوفي والآخر: دراسة في الفكر الإسلامي المقارن* (الدار البيضاء: شركة النشر التوزيع الدار البيضاء، 2000)، 107-109.

1197/م).³ فهو واضح أول طريقة؛ وهي الطريقة المدينية⁴، وتتلذذ على يد الشيخ عبد القادر الجيلاني (ت 561 هـ - 1166م)، و ألبسه خرقة الصوفية.⁵

لكن حدث دخول صوفية الأندلس من أهل مرسية وقد عرفوا بإحكام الفلسفة في علومهم، وانتشر عنه القول بوحدة الوجود، مما كون جبهة معارضة مغاربية لصوفية الأندلس والحذر منهم، والتدقيق في كلامهم، فخلق معارضة صوفية فقهية مالكية، خاصة بعد ظهور طوائف من أهل الشعوذة والدجل من أدعياء التصوف، وانتشار أقوالهم في دم العلم والتعليم، لدواعي وأسباب كثيرة سنتطرق لها.

1.1. الخلاف على المستوى التشريعي (صور الالتزام بالأحكام الشرعية):

الخلاف بين الفقيه والصوفي يظهر في المسائل الفقهية التعبدية لا العقيدية التي ينظر فيها أهل العقائد، بحكم التخصص، بخلاف القاضي الذي ينظر فيها كلها.

وهو ما برز في المسائل التعبدية التي ظهرت على طائف من المتصوفة بخلاف أقوال أهل الفقه، وهنا الخلاف أو الاختلاف متعدد المراتب، فقد يكون اجتهدا شخصيا داخل المذهب وقد يكون خلاف بين أهل الفروع وأهل الحديث، وقد يكون بين أهل الرأي وأهل الأثر، وقد يكون خلافا للشرعية وثوابتها، كما ثبت عن أهل الجهل والشعوذة والباطنية من أدعياء التصوف، فكون الخلاف مقبول؛ هو مرتبط بنوعه وأسبابه.

كان من طوائف صوفية مغاربية مختلفة؛ أن ظهرت منهم أعمال تعبدية شابهها النقد إما لزيادة فيها أو استحداث لها أو كراهتها أو حرمتها أو بدعيها، لكل قول أو فعل دواعيه وحال من صدر منه كفر أو جماعة.

فظهر لدى أفراد ربط مفهوم الزهد والولاية باعتزال النساء، أو التزام شطف العيش وترك الكسب، والانقطاع للتعبد والنسك، أو عقد مجامع الذكر الجماعي مع الغناء والرقص والتصفيق، وغيرها من المخالفات الشرعية، وهم في ذلك بين صغائر وكبائر وشرك.

³ عبد الحليم محمود، شيخ الشيوخ أبو مدين الغوث - حياته ومعارجه إلى الله (القاهرة: دار المعارف، د.ت)، 51-53.

⁴ المليتي المديوني التلمساني ابن مريم، البستان في ذكر أولياء والعلماء بتلمسان، تح. ابن أبي شنب (الجزائر: المطبعة الثعلبية، 1908)، 108.

⁵ ابن مريم، البستان في ذكر أولياء والعلماء بتلمسان، 112.

وظهرت طائفة تزعم سقوط التكاليف والرسوم عنهم، ومنهم من جعل من كلام المشايخ تشريعاً وتقديساً. فقد كثرت من بعض متأخري الصوفية الألفاظ المجملة التي تحتمل الحق والباطل، الموقعة في الاشتباه، وقالوا عن توحيد الرسل أنه توحيد للعلامة، وأن لأهل الطائفة توحيد الخاصة.

فقد شاع في بعض متأخري الصوفية الولاء والطاعة العمياء لمشايخهم، حتى لو أمروهم بمعصية بحجة أنهم أدرى بالمصلحة، ودعأوى علم الغيب والتصرف في الكون. وكان يندر لهم ويحلف بهم ويستسقى بهم وتشد الرحال لقبورهم، ويستغاث ويتوسل بهم أموات، ويلجأ لقبورهم عند النوازل، ويتبرك بها وبترابها ويستشفى به، ويستتصر بهم.

هذه الأقوال والأفعال انتشرت أيام الانهيار العام للعلوم الشرعية ونزول التخلف على الأمة بسبب الاضطرابات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والحروب والمجاعات والطواعين، التي هلك فيها الكثير من العلماء وهجر بعضهم، فانتشرت الخرافات والطوائف الغالية والجاهلة والأدعياء في كل الفنون وبلاد المسلمين.

لكن مشايخ التصوف المغاربة كانوا المبادرين للرد عليهم، والإنكار عليهم، وهم من يصنفهم البعض "فقهاء". فكان الخلاف في مصادر التشريع من أبرز النقاط التي قام عليها الإنكار بعد انتشار فتاوى لا دليل عليها من الأصوليين، والقول بمصادر جديدة في التشريع من طرف الولي أو القطب أو الغوث، واعتماد المنامات والرؤى كمصدر عرفاني للتلقي المباشر للأحكام. وهو ما يستنكره كبار القوم من أهل الطائفة بالإجماع من المتقدمين ومن المحققين، فالتشريع للقربات خاص بالنبي وهو إجماع مشايخ الصوفية الأول.

2.1. الخلاف على المستوى الدلالي (المصادر وطرق الاستنباط):

يعتبر ابن رشد (ت595هـ-1198م) أن طريقة الصوفية في النظر لا تعتمد مقدمات وأقيسة، وإنما هي إلقاء مباشر في النفس الإنسانية بعد تجردها من العوارض الشهوانية. وحتى إن أمكن التسليم بهذا النوع من المعرفة فلا يمكن اعتباره لجميع الناس، وإلا بطل في حقهم طريق النظر والاعتبار الذي هو مقصد الشرع⁶، "الشرع أوجب النظر بالعقل في الموجودات، واعتبارها، والاعتبار .. استنباط المجموع من العلوم.. وهذا هو القياس

⁶ أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد القرطبي ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تح. محمد عابد الجابري (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998)،

العقلي. وبين أن هذا النحو من النظر الذي دعا إليه الشرع.. هو أتم أنواع النظر بأتم أنواع القياس، وهو المسمى برهاناً.⁷

فالاختلاف بين المتكلمين والفلاسفة؛ وبين الصوفية؛ كان حول طريق المعرفة وأداتها، وقيمة هذه الأداة ومدى قدرتها في الوصول إلى الحقيقة، فما رآه المتكلمون والفلاسفة أنه يثبت بطريق عقلي، نجده عند الصوفية يأخذ منحى روحياً، ولا يوجد تعارض بين الطريقتين، بل إن كليهما مفضي للآخر وموصل له.⁸

يتفق مشايخ السنة من الصوفية على أن مرجع علمهم للكتاب والسنة وهدى الصحابة ومن تبعهم بإحسان، وآثار المتقدمين مدونة مبنوثة متواترة في تراجمهم وكتب الطبقات.

غير أن قلة اعتناء طائفة منهم بعلوم الحديث واستفاضتهم في علوم الرقائق والخواطر وفصائل الأعمال، زاد من الاستدلال بالموضوعات والضعيف والمنكر وما لا أصل له، في فصائل الأعمال وغيرها، وحين نبه له محدثو الصوفية كان قد علق بكتب القوم وانتشر، وبلغ متأخري الصوفية ممن اعتمدوه وساقوا له مسالك لتبرير العمل به أو تصحيحه بطرائق لا تثبت لدى أهل الحديث، كالقول بالمشاهدة والمشافهة.

كما اتخذوا من مسألة الولاية سنداً لشرعية المصدر وطريق الدليل، فجعلوا للأولياء مراتب، وصلاحيات تشريعية وكونية، وسموهم أبداً وأوتاد وغوث وقطب، وتوسع حتى فضل الولي على النبي عند بعض جهال القادرية والأحمدية واليونسية وطائفة من السعدية، وهذه نظرية "عصمة الأولياء" مشتركة بين غلاة جهال النساك وغلاة الشيعة.

كل ذلك ناتج عن المصدرية المعرفية التراكمية؛ في أن الولي مقامه مقدس، وعلمه منزله، فهم أم لم يفهم، وإن جاءت الدلائل الواضحات على بطلانه.

3.1. الخلاف على المستوى المعرفي (النموذج المعرفي):

"اجتمعت كلمة الناطقين في هذا العلم؛ أن التصوف هو الخلق.. وهذا العلم مبني على الإرادة؛ فهي أساسه ومجمع بنائه، وهو يشتمل على تفاصيل أحكام الإرادة، وهي حركة القلب، ولهذا سمي علم الباطن.

⁷ أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد القرطبي ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعية من الاتصال، تج. محمد عمارة (القاهرة: دار المعارف، د.ت)، 23.

⁸ عبد الفتاح محمد عبد الكريم، نظرات في التصوف الإسلامي، د.ت، 61.

كما أن علم الفقه يشتمل على تفاصيل أحكام الجوارح، ولهذا سمي علم الظاهر فهاتان حركتان اختياريّتان.

وللعبد حركةٌ طبيعيّةٌ اضطراريّةٌ، فالعلم المشتمل على تفاصيلها وأحكامها هو علم الطَّبِّ.

فهذه العلوم الثلاثة هي الكفيلة بمعرفة حركات النفس والقلب، وحركات اللسان والجوارح وحركات الطَّبِيعَةِ.

- **فالتَّطَبُّبُ** ينظر في تلك الحركات من جهة تأثّر البدن عنها صحّةً واعتلالاً، وفي لوازم ذلك ومتعلّقاته.

- **والفَقِيه** ينظر في تلك الحركات من جهة موافقتها لأمر الشرع ونهيه، وإذنه وكراهته، ومتعلّقات ذلك.

- **والصُّوْفِيُّ** ينظر في تلك الحركات من جهة كونها مُوصِلَةً له إلى مراده أو قاطعةً عنه، ومُفسِدةٌ لقلبه أو مصحّحةً له.⁹

وليس للفقيه التنظير في الطب ولا العكس، ولكن متى تداخلت القضايا تكلم أحدهما بقدر تخصصه، وتكامل علمهما، فيبني الفقيه على كلام الطبيب في مسائل وفتاوى، ويلتزم الطبيب بكلام الفقيه في مسائل وأداب، وعلى هذا المثال قس العلاقة بين الفقه والتصوف مع اختلاف في أصل العلم ومصدره.

اشتهر عن الصوفية تقديم علم الذوق والوجدان على موجب الكتاب والسنة، وهو صنيع طوائف من المتأخرين، حتى وصم التصوف به، واعتقد الناس أنه من أصول التصوف. وذا زيف لا يثبت؛ فحال التحقيق يتبين أن كبار مشايخ التصوف من المتقدمين ومن المحققين المتأخرين أنكروا ذلك في كتب ورسائل كثيرة جداً، وليس أصلاً في التصوف لإقامة الأحكام ولا استنباطها، بل كان لتحقيقها.

فالفقه علم تنظيري يبحث صحة أفعال الناس العبادات والمعاملات والحدود (صحة العمل)، والتصوف أو علم الرقائق علم وعظي دعوي يرفع من مصداقية النية وصحتها بعد صحة العمل فتكون (صحة النية) ويحفز القلوب ويرققها للإقبال على الفضائل والثبات على الفرائض، فطورهما متكامل، وأي نقص يؤدي لخلل في التدين.

⁹ أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين في منازل السائرين، تج. محمد أجمل الإصلاحي وآخرون (الرياض: دار عطاءات العلم، 2019)،

" حكم الفقه عام في العموم؛ لأن مقصده لإقامة رسم الدين، ورفع مناره وإظهار كلمته. وحكم التصوف خاص في الخصوص؛ لأنه معاملة بين العبد وربّه، من غير زائد على ذلك. فيصح إنكار الفقيه على الصوفي، ولا يصح إنكار الصوفي على الفقيه، ولزم الرجوع من التصوف إلى الفقه، والاكتفاء به دونه، ولم يكف التصوف عن الفقه، بل لا يصح دونه، ولا يجوز الرجوع منه إليه إلا به." ¹⁰

انتقل علم التصوف من المرحلة العملية التعبدية إلى المرحلة العلمية النظرية ليتوسع أهله في أبوابه ومصطلحاته ورسومه.

" لهذا اختص هؤلاء بهذا النوع من العلم الذي ليس لواحد غيرهم من أهل الشريعة الكلام فيه. فصار علم الشريعة على صنفين: صنف مخصوص بالفقهاء وأهل الفتيا؛ وهو الأحكام العامة في العبادات والعادات والمعاملات، وصنف مخصوص بالقوم في القيام بهذه المجاهدة ومحاسبة النفس عليها، والكلام في الأدواق والمواجد العارضة في طريقها، وكيفية الترفي من ذوق إلى ذوق، وشرح الاصطلاحات التي تدور بينهم في ذلك." ¹¹

فعلم الفقه هو علم الأحكام الظاهرة نظرياً؛ وعلم التصوف هو علم تحقيق الأحكام الظاهرة عملياً ذوقاً وسلوكاً، فهما صنوان في حصن الدين، العقيدة والتصوف من أبوابها.

لكن تطور علم التصوف وطوائفه أفرز منهجا معرفيا لدى طائفة من المتأخرين يعتمد على التأويل والذوق، بعيدا عن الفهم العقلي الظاهر للنصوص الذي عرف عند الفقهاء والصوفية المتقدمين، كما رفض بعض متأخري الصوفية القياس، ورأوا في سلوكهم أنه حالة وجدانية خاصة، لا تعرف الثبات الذي يعتري الفكر الفقهي الخاص بالأحكام والتي تلازم الإنسان من البلوغ إلى الوفاة من غير تغير، وإذا تغيرت فهي تنتقل من مبدأ العزيمة إلى الرخصة ¹².

¹⁰ أحمد بن أحمد البرنسي الفاسي زروق، قواعد التصوف، تح. محمد زهري النجار (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 1989)، 15.

¹¹ عبد الرحمن بن محمد أبو زيد ولي الدين الحضرمي الإشبيلي ابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، تح. خليل شحادة - سهيل زكار (بيروت: دار الفكر، 1988)، 613/1.

¹² الغرميني، الصوفي والآخر: دراسة في الفكر الإسلامي المقارن، 113.

وبهذا أصبح لديهم نموذج معرفي خاص، له مصادره من ولاية ورؤى ومكاشفات وشهود، وطرائقه من مجاهدة ورياضة وتصفية، ومنطقه الاستدلالي بالذوق والوجد.¹³

2. الخلاف بين فقهاء الفروع المالكية وفقهاء الحديث المالكية:

الصورة النمطية القائمة على تعميم النماذج؛ عرضت الصوفي بمظهر المعتزل لمجتمعه ومظاهر الحياة، وصورت أن ذا هو جوهر الخلاف بين من لقبوا بالفقهاء أو أهل الظاهر؛ مع الصوفية أهل الباطن، غير أن السياق التاريخي والعلمي لا يستقيم به هذا الطرح؛ لإطلاق التهمة على جماعة علمية تحت اصطلاح الفقهاء وسياقها على مراد الوصم، ولا على جماعة وعظية بمسمى الصوفية وسياقها على مراد الوصم، فمصطلح الفقهاء يشمل العالم والمفتي والقاضي والصوفي والمتكلم والمحدث والأصولي وغيرها؛ ممن اقتص بعلم الفقه دراسة وتدريسا وتنظيرا وممارسة، فيكون حصر الخلاف بين طائفة تلقب بالفقهاء وأخرى بالصوفية قصور في البحث والتحليل والتنظير، وجل من يعلل الخلاف يربطه بأمور دنيوية، ويكأن مطلق الصوفية من أهل التقوى ومطلق معارضتهم من أهل الشهرة والجاه والمال؟

لكن المتبصر لتاريخ الصراعات العلمية والطائفية؛ يدرك تطورها وتنوعها واختلاف أسبابها ودواعيها؛ ومن تسبب فيها، فقد يكون الخلاف شخصيا لا علاقة له بالتخصص، وقد يكون منهجيا، وقد يكون فقهي محضا، أو قضائيا أو بين سنة وبدعة، أو بين إسلام وكفر، وغيرها.

" فمواقف رجال التصوف من المجتمع ظلت تتحكم فيها الظروف والقناعات الشخصية، مما يصعب معه إصدار أي حكم مطلق حيال الظاهرة، بل وعلى التصوف عموما...

ظل التعايش والتقدير المتبادل يسود العلاقة بين صوفية وفقهاء المغرب الأوسط طوال القرون الأخيرة من العصر الوسيط تقريبا، على الرغم من أن الأحداث الماثلة هنا وهناك قد توحي أن الاختلاف والتوتر كان هو المتحكم في هذه العلاقة.. بل إن العكس هو الذي يكرسه الواقع والأحداث التاريخية، حيث ظلت العلاقة بين الطرفين حسنة في عمومها، وذلك لاعتبارات عديدة...

¹³ زادة طاش كبرى زادة، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم (بيروت: دار الكتب العلمية، 1985)، 67، 68.

أغلب المتصوفة - إن لم نقل كلهم على الأقل في فترة سيادة التصوف النظري، وحينما كان التصوف نخبويا - كانوا فقهاء، حيث جمعوا بين الفقه والتصوف تحصيلًا وتدريسًا وتأليفًا.. لذلك لا ينتظر أن يحدث تعارض أو تصادم، لا سيما في جوهر العقيدة بين المتصوفة والفقهاء.¹⁴

ظهرت علاقة المعارضة السلمية و التعايش التي أبداهها متصوفة التيارات السنية (فقهاء الحديث) مع فقهاء الفروع في الدولتين الحمادية و المرابطية¹⁵؛ من خلال تدريسهم للأصول والمناداة بالعودة إليها، ومن هؤلاء أبو الفضل بن النحوي في قلعة بني حماد، و أبو علي الحسن المسيلي في بجاية.¹⁶

أما من عرف انتقادهم أو ذمهم أو الطعن فيهم من الصوفية فقد كانوا ممن اتهموا بمخالفة منهج أهل السنة في التصوف، ومن عارضهم فقهاء متصوفة، فبالخلاف كان (صوفي صوفي) أو (فقه فقه).

أما خلافهم الأول مع المتكلمين والمحدثين ونظار العقائد والفقهاء، فكل أهل اختصاص لهم باب أو منطق أو منهج اختلفوا معهم فيه. فأهل الكلام من المعتزلة والجهمية ومن قاربهم لم يقولوا بالكرامات ولا دليل الذوق، وأهل الحديث أنكروا على بعضهم مخالفة السنن ونصوص الأحاديث والاستدلال بالموضوعات والمنكر والضعيف وما لا أصل له، والفقهاء المتقدمين انتقدوا الزيادة في العبادات عن المشروع فيها زمانا أو كما أو تشريعا.

لكن الصوفية؛ لم يكونوا كلهم على هذا، لا زمانا ولا مكانا ولا فرادى؛ فظهر فيهم أهل الحديث والفقه والكلام، وأنكروا على من خالف من عباد الصوفية، واجتمع الكلام والتصوف والحديث والفقه بعد انتشار المذهب الأشعري والماتريدي، فكان متكلمو الحديث من الأشاعرة والماتريديّة ومتكلمو الحنابلة من الصوفية، وكان في الحنابلة السلفية

¹⁴ عبيد بوداود، "قراءة في العلاقة بين صوفية وفقهاء المغرب الأوسط ما بين القرنين السابع والتاسع الهجريين (ق13-15م)."، مجلة عصور الجديدة 1/1 (16 أبريل، 2011)، 57-58.

¹⁵ طارو - طارو، أزهار البساتين في أخبار الأندلس والمغرب على عهد المرابطين والموحدين، 91.

¹⁶ أبو العباس أحمد بن أحمد بن عبد الله الجزائري الغبريني، عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، تح. عادل نويهض (بيروت: دار الأفاق الجديدة، 1979)، 66.

متصوفة. وجل الروايات عن صراع الصوفية والفقهاء إن بحثناها لن نجد رابطا يقيم خصومة بين الفقه والتصوف أو الفقهاء والصوفية. فأخطاء بعض الصوفية أو أحوالهم الفردية أو الجماعية أو الطرقية لا يبنى عليها حكم عام، والإنكار عليها لا يشمل غيرهم، ولا يصح تركه تحت أعدار تيرتتهم العامة؛ إلا أن يقال بعصمتهم. وهو ما يستنكره كبار مشايخ الصوفية من المتقدمين والمتأخرين، بل تراجعهم تحكي ردودهم وتصحيحاتهم وتعقيباتهم، ومنهم الفقيه والقاضي والمفتي.

فقد زج بعض المتأخرين بالتصوف في متهاتات الشعوذة والطلاسم والماورائيات، وكثر أشباه الصوفية المندسين بين أهل الطائفة، من البطلة الأكلة الذين لا شغل لهم ولا مشغلة، فاستغلوا رصيد التصوف في الزهد والورع والرقائق لتحقيق مكاسبهم، فكانت الإساءة للتصوف عبر أعمال شائنة وأقوال طائشة وارتكاب لمحرمت واختلاق لبدع وخرافات، كنهش اللحوم، وشج الرؤوس، وشرب الماء المغلي، وأكل الجمر والمشي عليه، وسؤال المخلوق دون الخالق، والطواف على القبور والقباب، وإسقاط التكليف.

لكن أهل العلم من مشايخ السنة الصوفية تصدوا لهذه البدع والخرافات وحاربوا أدعياء التصوف واللفقاء بأهله، فعرضوا ما استحدثه بعض المتصوفة، وأنكروه وحذروا منه ومن أصحابه، مثل ما ألف الشيخ أحمد زروق الفقيه المحدث الصوفي (ت 899 هـ / 1493 م): " عدة المريد الصادق من أسباب المقت في بيان الطريق القصد وذكر حوادث الوقت". وألف الشيخ أبو العباس أحمد السجلماسي (ت 1156 هـ - 1743 م): " منجنيق الصخور في الرد على أهل الفجور". فضح فيه أدعياء التصوف، وصنع مثلهم الشيخ محمد الجزولي، وعُرف الفقيه الصوفي عبد الرحمن الوغليسي (ت 786 هـ - 1384 م) بمناهضة للمتصوفة المنحرفين ممن ابتدعوا في التصوف، ونسبوا انحرافاتهم وبدعهم للأحوال والمقامات، وكانوا لا يجتنبون محرما ولا يؤدون فرضا.¹⁷ ومثلهم الشيخ الصالح أبو فارس عبد العزيز القيرواني (ت 750 هـ - 1350 م)¹⁸، والشيخ أبو عبد الله الحفار (ت 811 هـ -

¹⁷ أبو العباس أحمد بن يحيى الونشريسي، المعيار المغرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، تح. محمد حجي (الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية للمملكة المغربية، 1981)، 34/11.

¹⁸ الونشريسي، المعيار المغرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، 32/11-37.

1408م)¹⁹، والشيخ قاسم بن سعيد بن محمد العقباني (ت 854هـ - 1450م)²⁰، والشيخ ابن مرزوق الحفيد التلمساني (ت 842هـ - 1438م).²¹

وقبلهم ألف أبو نصر الطوسي كتاب: "اللمع"؛ دفاعا عن التصوف السني وتحذيرا من الأغلاط والانحرافات التي أدخلها الأديعاء، ومثله الكلاباذي: "التعرف لمذاهب أهل التصوف"، والقشيري: "الرسالة"، والغزالي: "الإحياء".

أما بعض أخطاء مشايخ السنة الصوفية؛ فهي بين مسائل اجتهادية عقدية أو فقهية، وبين دقائق ومضائق، أو مسائل فقهية اعتقدوها لما ثبت عندهم من روايات عمن وثقوهم، أو أحاديث إما صححوها أو اعتمدوا تصحيح غيرهم. وهي درجات في الخلاف.

ومن نعتوا بالفقهاء في حكاية (الصراع بين الفقهاء والصوفية) هم صوفية الكتاب والسنة وعلوم الحديث والتفسير، ومن نعتوا بالصوفية المجني عليهم هم إما مشايخ مثلهم والقضية داخلية تخصصية؛ أو من فلاسفة الصوفية أو المشعوذين أو من المتأخرين ممن تسربت لهم عقائد الباطنية الشيعية، أو من الدخلاء الغرباء عن أهل الطريق؛ حين عمت البلوى بالجهل والأمية في المجتمعات الإسلامية وكثر أهل الخرافة والدجل وقوي جانبهم في الأمصار؛ كما بين ابن خلدون والشعراني الصوفي وغيرهم، وهؤلاء ليس منهم من سار على منهج سلف الصوفية من المتقدمين، وهو ما بينه كبار مشايخ التصوف؛ وأنكروا عليهم، فقد كان مخالفتهم جلية لا تخفى عن المبتدئ في العلم، فمنهم المشايخ الأميون ومنهم المجنون والفاجر المجاهر والسحرة والمشعوذون، وأهل اللواط والزنا وإتيان البهائم والأطفال، وتاركوا الصلاة ومسقطو التكاليف والمتحالفون مع الاحتلال النصراني، وفيهم من كان يزعم الاستشفاء ببصاقه من كل الأمراض، ومنهم من كان يشترط تعرية المرأة لثدييها ليدعو لها بالشفاء من أي مرض كان؛ قياسا على تعريتهما للطبيب، ومنهم من كان يخطب على المنبر عريانا، وغير ذلك الكثير؛ مما نقلت كتب الصوفية وليس غيرهم.

والمصيبة أن بعضهم رتبها في الكرامات. فكان طغيان المظاهر السلبية على عموم التصوف؛ فجعلت نظرة المجتمع للتصوف والصوفية تتحول من التقدير إلى التحقير، ومن

¹⁹ الونشريسي، المعيار المغرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقيا والأندلس والمغرب، 42/11.

²⁰ الونشريسي، المعيار المغرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقيا والأندلس والمغرب، 48/11-73.

²¹ الونشريسي، المعيار المغرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقيا والأندلس والمغرب، 73/11.

التوفير إلى الازدراء، ليتدخل حراس التصوف الحق من أجل رفع هذا النوع من الحصار.²²

وهذه الظاهرة مست جميع العلوم والفنون حين تصاب الأمة بالتخلف، فلم يكن الضعف العلمي والجهل المعرفي والتناقض والتقليد وتصدر الدخلاء على العلوم من مصائب التصوف لوحده، بل شمل علوم الشريعة كافة، حين فقد من يقيهما ويبرزها.

وقد يكون الخلاف فقهيًا، أو صوفيًا اجتهاديًا، ثم يتصاعد ويتوسع بين مشايخ الصوفية، ويتحزب لك طرف جماعة من العلماء والقضاة، لكن المسألة علمية اجتهادية محضة، وحدث هذا بين أهل الفقه، وأهل الكلام، وأهل التفسير، وفي كل العلوم. مثال:

استدل بعض الباحثين - في مراجع كثيرة لا نحتاج لسردها - على خلاف و (صراع الفقهاء والمتصوفة)؛ بالخلاف بين ابن زروق الحفيد (على أنه من الفقهاء؛ ومن ناصره من علماء تلمسان وبجاية والأندلس والقيروان وفاس)، ضد قاسم العقباني (على أنه من الصوفية ومن ناصره من علماء تلمسان ووهران وبجاية كعبد الرحمن الثعالبي والحسن أبركان الراشدي).

لكن الصحيح أن ابن زروق الحفيد: صوفي، درس التصوف وكتاب الإحياء، وألف في التصوف السني، ولبس الخرقة الصوفية وألبسها.

والعقباني إمام تلمسان وعلامتها في عصره، قاض، من أكابر فقهاء المالكية.

فبأي منطق صنف - وصما- ابن زروق مع الفقهاء خصوم الصوفية، وصنف - وسما - الفقيه العلامة المفتي العقباني صوفيا (مجني عليه من الفقهاء)؟

التحقيق: الخلاف كان فقهيًا محضًا، بين فقيه وزميله، وصوفي وأحد إخوانه، والمسألة التي اختلفوا فيها؛ حول اجتماع جماعة من الصوفية على الذكر الجماعي ليلا ومراسيمه، كان العقباني شديدًا في الإنكار عليهم؛ ووصمهم بالانحرافات والبدع والمحرمات وخوارم المروءة من رقص وتصفيق وتباكي وتغاشي؛ التي يقع فيها بعض الصوفية الطرقية الذين وصمهم بالجهل والسفه والرعون والكذب والرياء والاستهتار بالشريعة، وكان منددا في فتواه بالشعوذة والدروشة والجهل.

²² خالد التوزاني، "الخطاب الصوفي والتفاهم: من الحصار إلى الحوار"، *التفاهم* 66 (2019)، 329-330.

ومثله ابن زروق الحفيد في الفتوى، لكن اختلفوا في ضابط الذكر ومقداره، وكليهما استدل من الكتاب والسنة وعمل السلف والصالحين، واجتهدا في فهم الكتاب والسنة ومذهب الإمام مالك، ثم توسع الخلاف الفقهي في مسألة فقهية بينهما (الذكر وصفاته)، ولا علاقة له بالصراع الفقهي الصوفي، بل كليهما أنكرا مظاهر الغلو والجهل والتورع الزائد والتصنع من العباد في مجامع الذكر.

فانقسام العلماء وأهل الفتيا بين منكر ومسلم لبعض أهل الطائفة، لم يكن مرده إلى تعارض الأدلة في الحكم، بل في المنظار الذي بنيت عليه الفتوى، لأن هذه المرحلة الزمنية من التصوف اكتنفها الكثير من الغموض العلمي والاصطلاحي والتعديدي الصوفي، وهو ما يقرره كبار المترجمين لطبقات الصوفية من اختراق المرتزقة والبطالين والجهلة والمشعوذين والشيعة الباطنية وفلاسفة الباطنية للتكايا والزوايا، خاصة بعض كثرة الحروب وهجمات النصاري ونوازل الأوبئة والطواعين والمجاعات؛ التي أهلكت الكثير من العلماء وهجرت غيرهم، فقل العلم وتصدر الأنصاف والجهلة، وانتشرت صدمات ما بعد الحروب اقتصاديا واجتماعيا ونفسيا وعلميا ودينيا، فكثرت الخرافات والبدع طلبا للنجاة، وتعلق الناس بها وبأصحابها طمعا في النجاة. فكانت المظاهر والأفعال والأقوال خليطا من المشروع والمحرم.²³

أما استدلال بعض الباحثين بأن الغزالي هاجم الفقهاء وانتصر للصوفية، فمن غرائب الفهم، فهو نفسه فقيه ثم صوفي، وكلامه في الإحياء جلي؛ أنه ينتقد طائفة من الفقهاء؛ لا كلهم، ولا ينتقد منهجهم ولا يلزمهم بالتصوف؛ بل بمسائل العقيدة، وينكر على تلك الطائفة مسائل تنكر على جميع أهل العلوم حتى الصوفية أنفسهم، ودليل ذلك أن كتاب الإحياء اختلف فيه، فمن الفقهاء من مدحه واعتمده في التدريس ونصح به²⁴، ومنهم من أنكر بعض ما فيه وأمر بحرقه ومنعه، واعترضوا على مفاهيم الزهد عند طائفة من الصوفية²⁵؛ وهؤلاء لم يكونوا ممن قصدتهم الغزالي، ولا ينطبق عليهم ما قال، فمن أنكر عليه كانوا من العلماء الفضلاء الزهاد. ولا يعلم نص في الإحياء للغزالي انتقد فيه الفقهاء جملة أو تعميما،

²³ عبد الجليل قريان، "العلاقة بين أهل التصوف وغيرهم"، مواقف فقهاء المغرب والأندلس من أفعال متصوفة زمانهم في القرنين 8 و9 هـ / 14 و15م. (الملنقى الدولي الحادي عشر التصوف في الإسلام والتحديات المعاصرة، أدرار: الجامعة الإفريقية العقيد أحمد دراية، 2008)، 346.

²⁴ أبو يعقوب يوسف النادلي ابن الزيات، التشوف إلى رجال التصوف، تح. أودلف فور (الرباط: مطبوعات إفريقيا الشمالية، 1958)، 158.

²⁵ ابن الزيات، التشوف إلى رجال التصوف، 78.

بل في حق الفقهاء الذين ابتعدوا عن الفقه، و" اقتصروا على علم الفتاوى في الحكومات والخصومات، وتفصيل المعاملات الدنيوية الجارية بين الخلق لمصالح العباد، وخصصوا الفقه بما سموه علم المذهب، وربما ضيعوا مع ذلك الأعمال الظاهرة والباطنة، فلم ينتقدوا الجوارح، ولم يخرسوا اللسان عن الغيبة، ولا البطن عن الحرام"²⁶.

وقد بين من يريد فصرح " نعني بعلماء الدنيا، علماء سوء الذين قصدهم من العلم التمتع بالدنيا، والتوصل إلى الجاه والمنزلة عند أهلها"²⁷. و" فساد الرعية بفساد الملوك وفساد الملوك بفساد العلماء، فلولاً قضاة السوء لقل فساد الملوك خوفاً من إنكارهم"²⁸. وهؤلاء أنكروا عليهم الفقهاء والمحدثون والمفسرون وكل علماء الفنون وكل مسلم؛ قديماً وحديثاً، فما علاقة التصوف بقضيتهم؟

ومثله بيان الشيخ محيي الدين ابن عربي الحاتمي الظاهري الصوفي: "فياك يا أخي -عافاك الله من ظن السوء- أن تظن أنني أذم الفقهاء من أجل أنهم فقهاء أو لنقلهم الفقه، لا ينبغي أن يظن هذا بمسلم. وإن شرف الفقه و علم الشرع لا خفاء به، و لكن أذم الفقهاء الصنف الذي تكالب على الدنيا، و طلب الفقه للرياء و السمعة، و اتبغى به نظر الناس..²⁹"

ويرى بعض الباحثين أن جوهر الصراع أعمق، و يتعلق بالاختلاف من حيث الاختصاص³⁰، وهذا لا يستقيم لأن في هذا العصر جمع بين الفقه والتصوف ولا يعلم فقيه ليس صوفياً أو يعتقد فيهم أو له دراية بعلم التصوف وأبوابه ومنهجه وأهل الطائفة، وكل عالم بقدر علمه في الفهم والاستيعاب، فلا يصح هذا الطرح إطلاقاً، بل الخلاف له دواعي كثيرة منها الصحيح ومنها الباطل، ومنها الاجتهادي المحض، ومنها الشخصي، ومنها السياسي، ولا علاقة لاختلاف منهج النموذج المعرفي.

²⁶ أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الطوسي الغزالي، *إحياء علوم الدين* (بيروت: دار المعرفة، 1431)، 381/1.

²⁷ الغزالي، *إحياء علوم الدين*، 73/1.

²⁸ الغزالي، *إحياء علوم الدين*، 164/1.

²⁹ ابن عربي محيي الدين محمد بن علي بن محمد الحاتمي، *مختصر الدرّة الفاخرة فيمن انتفعت به في طريق الأخرّة*، تج. محمد أديب الجادر (عمان: دار الفتح للدراسات والنشر، 2006)، 14.

³⁰ إبراهيم القادري بوتشيش، *المغرب والأندلس في عصر المرابطين* (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1993)، 153.

3. الخلاف الصوفي المالكي مع الموحدي الظاهري:

حين استولى الموحدون على بلاد المغرب؛ أقروا مذهباً عقدياً مستمداً من الأشعرية والمعتزلة ومذهب الظاهرية الفقهي، ونظريات العصمة الشيعية الإمامية والمهدوية، فتشكلت فرقة بعقيدة جديدة (التومرتية)؛ نسبة لمؤسسها ابن تومرت.

مما أدى لوقوع صراع مذهبي طائفي فقهي وعقدي بين الصوفية المالكية الأشعرية وفقهاء الموحدين الظاهرية (مذهب ابن حزم).

فتصدى الصوفية المالكية الأشعرية بالدعوة والإنكار و الردود والبيان تأليفاً وخطابة، فألف أبو علي المسيلي "النبراس في الرد على منكر القياس" هاجم فيه فقهاء الظاهرية ودعا لفتح باب الاجتهاد³¹. وكان أبو مدين يقرر الفتاوى على المذهب المالكي، معتبراً ظهور الدجالين ظاهرة منطقية لسيادة فقهاء الظاهرية، وألف الصوفي أبو زكريا يحيى الزواوي مؤلفات عدة للرد على الظاهرية منها "حجة الأيام وقذوة الأنام" رد فيه على ابن حزم الظاهري³². وما زاد من قوة الصوفية المالكية أن العامة كانت تتوجه لهم، وهذا حجم المذهب الظاهري، لأن "المذهب الظاهري قال به قوم قليل بإفريقية والأندلس"³³. وقد كان بين المالكية والظاهرية صراع وخصومة شديدة، بلغ حد الشتم في الردود العلمية.

لكن من عجائب بعض الباحثين أنهم ينقلون عبار (فقهاء الظاهر) على أنهم (فقهاء أهل الدنيا)، لأنهم فهموا أن المراد خلاف فقهاء الباطن وهم الصوفية، والصحيح أن المراد في كتب العلماء بفقهاء الظاهر أيام الدولة الموحدية وفي الأندلس حين خلافهم مع الصوفية المالكية هم الظاهرية أتباع ابن حزم الظاهري. وقد تزامن صراع صوفية بجاية ضد فقهاء الظاهرية مع موجة الإصلاح التي قام بها الخليفة الموحدي المنصور، لفرض المذهب الظاهري.

وإن كان في الظاهرية مشايخ صوفية لم يحدث بينهم وبين صوفية المذهب المالكي أي تصادم، فقد كان أبو محمد عبد الحق الإشبيلي في بجاية ظاهري المذهب عاملاً على نشر

³¹ عبد الله الحسني كنون، النبوغ المغربي في الأدب العربي (بيروت: الشركة العالمية للكتاب، 1960)، 122/1-123.

³² الغبريني، عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، 66.

³³ برهان الدين إبراهيم بن علي بن أبي القاسم ابن فرحون المالكي المدني ابن فرحون، الديباج المذهب في معرفة علماء أعيان المذهب، تح. محمد الأحمد أبو النور (القاهرة: مطبعة السعادة، 1329)، 13/1.

كتب ابن حزم³⁴؛ لكن علاقته بنظرائه من الصوفية المالكية متينة، وكان يجتمع بأبي علي الحسن المسيلي المالكي، و أبي عبد الله محمد القرشي المالكي³⁵. فضلا عن علاقته الحميمة بأبي مدين شيخ الصوفية والمالكية، إذ كان يزوره ويحضر مجالسه، ويقول: " هذا وارث علم الحقيقة ".³⁶ والشيخ محيي الدين ابن عربي الحاتمي؛ ظاهري المذهب، التقى بأبي زكريا يحيى الزواوي شيخ المالكية الصوفية واستفاد من علمه.

ولما آل الحكم للحفصيين والزيايين، تغيرت أوضاع المغرب الأوسط المذهبية بين مراعاة **المبادئ الموحدية** في التوحيد والعقيدة، والعودة إلى مذهب مالك³⁷، فساد المذهب المالكي الصوفي، وتصدر مشايخه الفتوى والقضاء والتدريس والوعظ³⁸. وكان لهم المكانة والسلطان في الفتوى، فحاربوا أهل البدع وأدعياء التصوف والجهلة ممن يتصدرون المجالس ويجمعون حولهم الأتباع ويخوضون في التصوف أو الفقه بغير علم، وهذا مقام يغفل عنه الكثير، فغالبية أدعياء التصوف كانوا يفرون من المناظرات الفقهية والأصولية والعقدية والصوفية تحت زعم الحكمة الصوفية وعلم التجرد، لألا يفصح جهلهم، ويرمون من عارضهم أو رد عليهم بأنه أهل ظاهر ودنيا وغيرها. وكتب التراجم تحكي انتصاب صوفية المالكية لهؤلاء؛ وفضحهم والتشهير بمسالكهم ومعاقبتهم، فتكاثف صوفية المالكية في مواجهة ظواهر الشعوذة والجهل والبدع، كالصوفي أبي الحسن عبيد الله الأزدي (ت691هـ/1292م)؛ وأبي العباس أحمد بن أحمد الغبريني (ت704هـ/1306م) الذي طالب بتسليط عقوبات أشد من النفي في حق هؤلاء المشعوذين، الذين يفتقرون إلى العلم والعمل والتصوف، لأنهم يضلون العامة عن الطريق المستقيم³⁹.

فالصراع بين الصوفية والفقهاء لا وجود له، وذلك لأن:

³⁴ أحمد بن محمد التلمساني المقرئ، *نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب*، تح. إحسان عباس (بيروت: دار صادر، 1988)، 164/2.

³⁵ الغبريني، *عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية*، 67.

³⁶ الغبريني، *عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية*، 73.

³⁷ ألفرد بيل، *الفرق الإسلامية في الشمال الأفريقي من الفتح العربي حتى اليوم*، تح. عبد الرحمن بدوي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1987)، 135.

³⁸ محمد بن عبد الله بن عبد الجليل التنسي، *نظم الدر والعقيان القسم الرابع في محاسن الكلام*، تح. نوري سودان (بيروت: دار فرانس شتاينر بقسبادان، 1980)، 127.

³⁹ التنسي، *نظم الدر والعقيان القسم الرابع في محاسن الكلام*، 121.

- الصراع الذي تزعمه الصوفية المالكية ضد فقهاء الظاهرية خلال القرنين السادس والسابع يعد أمرا طبيعيا، وامتدادا تاريخيا للصراع الذي قاده المالكية ضد فقهاء المذاهب التي حلت بالمغرب الإسلامي منذ القرن الثالث الهجري، الظاهري والحنفي والشافعي والشيوعي⁴⁰. فظن البعض أنه صراع بين الصوفية "علماء الباطن"؛ والفقهاء "علماء الظاهر"؟

ثانيا: جمهرة علماء الصوفية كانوا ملمين بالفقه والحديث والأصليين والأمور العقلية وعلوم الآلة⁴¹، ومن خالف أو أنكر تكامل العلوم؛ ردوا عليه وحذروا منه.

4. الخلاف بين متصوفة الفقهاء وفلاسفة الصوفية.

كانت العلاقة بين صوفية السنة المالكية وفلاسفة الصوفية والفلاسفة تتميز بالصراع والعداء الفكري والعقدي، بسبب نظرة فقهاء الحديث (الصوفية) إلى متصوفة الإشراق ووحدة الوجود، على أنهم خارجون عن الشريعة. كما كتب في ذلك الغزالي وغيره من قبله ومن بعده.

فانتصب الفقهاء لهم للرد، بعد شيوع مذهبهم في الأندلس وانتقال مريدتهم للمغرب، وظهور دعاوى سقوط التكاليف والرسوم، وانتشار نظرية الشريعة والحقيقة؛ بمفهوم نسخ الحقيقة للشريعة، ونظرية الفيض ووحدة الوجود، وهو خلاف مفهوم سلف الصوفية من أهل السنة.

فانتقد فقهاء المالكية الصوفية ببجاية الصوفي أبا الحسن الحرالي الأندلسي (ت 638هـ - 1240م)؛ لقصوره في المذهب المالكي⁴²، وكان من فلاسفة الصوفية، وتكلم في تفسير القرآن بأمور عجيبة، وتكلم في علم الحروف والأسماء وعلم النجوم، وقال بأنه يعلم زمن خروج المسيح الدجال وطلوع الشمس من مغربها⁴³. كما كانوا يتسقطون ما يدور في مجلس درسه، ففتحت الشهية لطلاب الحرالي للرد على الفقيه المحدث المالكي أبي زكريا

⁴⁰ موسى لقبال، دور كنامة في تاريخ الخلافة الفاطمية (منذ تأسيسها إلى منتصف القرن

الخامس الهجري) (الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1979)، 410.

⁴¹ هويدي يحيى، تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الأفريقية (القاهرة: مكتبة النهضة

المصرية، 1965)، 297.

⁴² الغبريني، عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، 147.

⁴³ أبو نصر علي بن هبة الله بن جعفر سعد املك ابن ماکولا، الإكمال في رفع الارتياح

عن المؤلف والمختلف في الأسماء والكنى والأنساب (بيروت: دار الكتب العلمية،

1990)، 58/3.

اللقنتي (ت 610هـ - 1214م)، و فجرت لأجل ذلك مناظرات حامية الوطيس.⁴⁴ من ذلك المناظرة بين الفقيه الصوفي أبي عبد الله محمد القصري (ت 608هـ - 1211م) تلميذ الحرالي جرت وفقهاء صوفية بجاية.

واستدعى علماء المالكية (الصوفية الأشاعرة) الشاعر الفقيه الصوفي ابن الخميس التلمساني (ت 708هـ / 1309م)⁴⁵ للمناظرة في علم الكلام واللسان في مدينة فاس، لما لمسه في رموز أشعاره ونثره من الدعوة لطريقة الشاذلية القائلة بنظرية "الوحدة المطلقة"، وكان من القاضي المالكي الصوفي ابن هدية القرشي (ت 736هـ - 1335م).⁴⁶

يعلل - بعض الباحثين - هذا الصراع؛ بأن فقهاء المالكية الأشعرية يكفرون الفلاسفة (موافقة للغزالي)، لكن المسألة ليست فلسفية بل هي مسألة القول بوحدة الوجود الغنوصية، ثم يجعل للقضية بعدا طائفيا قريبا؛ وهذا تجريف لا دليل يقيم صلبه.⁴⁷ بل وطعن بالظن في نزاهة القضاة المالكية وفي دينهم ونواياهم؛ لدرجة أن يحكوا بكفر مسلم ويهدروا دمه؛ فقط لأنه من قبلية الخصوم لأيام الجاهلية (مضر وقحطان)؛ فهل يعد هذا من نتائج بحث علمي؟ بل القضية عقدية محضة لا يتهاون أهل السنة في محاربة من يقول بها ويدعو إليها في مشارق الأرض ومغاربها.

تاريخيا؛ حصلت منازعات بين فقهاء المالكية المغاربة والأندلسيين من خلافات مذهبية في الفروع إلى خلافات بين فقهاء الفروع وفقهاء الحديث والمقاصد، كما كان فيه خلاف حاد بين صوفية المغاربة وصوفية الأندلس الذين انتشر بينهم الفلسفة وعلم الحروف وعلم الأسماء والقول بالحلول والاتحاد، فكان صوفية المغرب يتوجسون منهم، وكان فلاسفة صوفية الأندلس بين مخف لعقيدته متستر وبين مجاهر وهم قلة؛ لأن ردت فعل صوفية المالكية قوية.

⁴⁴ الغبريني، عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، 170-171.

⁴⁵ إسماعيل بن يوسف بن محمد بن نصر الخزرجي الأنصاري النصري أبو الوليد ابن الأحمر، أعلام المغرب والأندلس في القرن الثامن، تح. محمد رضوان الداية (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1976)، 316.

⁴⁶ المقري أحمد بن محمد التلمساني شهاب الدين وآخرون، أزهار الرياض في أخبار عياض (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1939)، 321/2.

⁴⁷ أبو عبدلي المهدي، "أبو عبد الله محمد بن خميس التلمساني"، مجلة الأصالة 49-50 (1977)، 6-7.

وأغلب من قرأت لهم في هذه القضية أتوا بأمثلة لصراع من قالوا عنهم فقهاء ضد من قالوا عنهم صوفية؛ دون الرجوع لتراجهم التي تبين أن كليهما صوفي، وأن الخلاف كان بين منهج صوفي سني قديم الاستقرار ببلاد المغرب ومنهج صوفي فلسفي أو كلامي حادث قادم من الأندلس، وأصحابه قلة في بلاد المغرب، وأغلبهم هاجر للمشرق بعد المقاومة الفكرية والقضائية من صوفية المالكية.

5. اسهامات الصوفية في الفقه.

اهتم مشايخ الزوايا الصوفية بالفقه باعتباره جملة القواعد والأحكام المستخرجة من الكتاب والسنة لتنظيم حياة الفرد التعبدية والاجتماعية والاقتصادية، وتشريع أحواله الشخصية ومعاملاته. فواصلت الزوايا الصوفية تدريس المذهب المالكي واهتموا "بالموطأ" و "المدونة" و "تهذيب أبي سعيد البرادعي"، و "الرسالة". وأدخل أبو زكريا يحيى الزواوي لجاية كتباً عدة في المذهب المالكي "كالمصابيح" لأبي سعيد مخلوف بن جارة، ووضع تأليف في المذهب كان يدرسها في الجامع الأعظم.

وكان الصوفي أبو الحسن علي الحرالي يقارن في مجلسه بين نصوص "التهذيب" و "المدونة"، ومثله أبو يوسف يعقوب الزواوي المنقلاتي (ت 1291/689م) يدرس الفقه المالكي، ويعتمد بالأخص على "التهذيب"، الذي شاع وأصبح الأكثر تداولاً في المذهب عهد الحفصيين.

ودرس أحمد بن عثمان المتوسي الملياني (ت 1246/644) "التلقين" لعبد الوهاب البغدادي (ت 1031/422م) بشرح محمد بن علي المازري (ت 536/1141م)، ووضع شرحاً للتلقين وتكميلاً لبعض المسائل فيه، حتى صار مصنفه محل مقارنة مع شرح المازري. ومثله اختص الصوفي محمد بن علي بن الرمامة القلعي (ت 567/1171م) بتدريس الفقه المالكي. وفي تلمسان كان أبو إسحاق إبراهيم بن يخلف التنسي يرد على الإشكالات الفقهية التي ترد عليه من تلمسان وإفريقية، ومن آثاره "شرح تلقين القاضي عبد الوهاب"، و "شرح الحاصل" في عشرة أسفار⁴⁸. وللعلامة قاضي بجاية أبي العباس الغبريني الصوفي (714هـ - 1315م) مشاركة في الحديث والفقه المالكي والتفسير والتصوف والعربية والتاريخ والتراجم⁴⁹. ومن المبرزين الشيخ الصوفي عيسى بن مسعود

⁴⁸ محمد بن محمد بن عمر قاسم ابن مخلوف، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، 218.

⁴⁹ ابن فرحون، الديباج المذهب في معرفة علماء أعيان المذهب، 41/1.

الزواوي الفقيه المالكي، انتهت إليه معرفة مذهب مالك بالديار المصرية، وصنف: شرح مسلم، وكتاب ابن الحاجب، واختصر كتاب ابن يونس⁵⁰.

ودعا أبو علي الحسن المسيلي لفتح باب الاجتهاد، فألف " النبراس في الرد على منكر القياس". وألف محمد بن علي بن الرامة كتاب " تسهيل المطلب في تحصيل المذهب"، و " التقصي عن فوائد التقصي"⁵¹. حيث كانت رغبة المحدثين المجتهدين من فقهاء الصوفية المالكية في فتح باب الاجتهاد دافعا لهم في تكثيف دراسة الحديث وعلومه وفقهه، مما أدى إلى انتشار أمهات كتب الحديث بين المتدرسين بالتلقي عن شيوخهم، مثل "الموطأ" وغيره. فألف أبو محمد عبد الحق الإشبيلي كتابا مثل: " الجمع بين الصحيحين"، و " الجمع بين السنة"، و " الجمع بين الكتب الستة"⁵²، و " المرشد"⁵³، و "الأحكام الصغرى" و "الأحكام الكبرى"، و " تلقين الوليد"⁵⁴، وكتاب "المعتل من الحديث"⁵⁵، وألف أبو عبد الله محمد بن أحمد القلعي (ت628/1231م) " الإعلام بفوائد الأعلام بفوائد الأحكام"⁵⁶. وألف أبو الحسن علي الششتري كتاب "العروة الوثقى في بيان السنن و إحصاء العلوم و ما يجب على المسلم أن يعلمه ويعتقده"⁵⁷.

وشارك صوفية آخرون في الحديث بتدريسهم له كالإمام الصوفي أبو مدين شعيب الحافظ لجامع الترمذي. وأبو زكريا يحيى الزواوي، وعلي بن أبي نصر فتح الله بن عبد الله

⁵⁰ صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي، *أعيان العصر وأعوام النصر*، تح. علي أبو زيد، نبيل أبو عمته - محمد موعود (بيروت: دار الفكر المعاصر، 1998)، 163/2.

⁵¹ الغبريني، *عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية*، 66.

⁵² جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، *طبقات الحفاظ* (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983)، 479.

⁵³ ابن فرحون، *الديباج المذهب في معرفة علماء أعيان المذهب*، 176/1.

⁵⁴ عبد الحي بن أحمد بن محمد العكري أبو الفلاح ابن العماد الحنبلي، *شذرات الذهب في أخبار من ذهب* (بيروت: دار المسيرة، 1979)، 271/4.

⁵⁵ الغبريني، *عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية*، 74.

⁵⁶ أبو عبد الله محمد بن عبد الله القضاعي ابن الأبار، *التكملة لكتاب الصلة* (القاهرة: مطبعة السعادة، 1375)، 628/1.

⁵⁷ المقرئ، *نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب*، 137/7.

البجائي (ت 652 هـ / 1254م، وأبي القاسم أحمد بن عثمان بن عجلان القيسي، وأبي العباس أحمد المعافري، ومحمد بن عبد الرحمن بن سليمان التيجيبي (ت 610هـ/1214م)⁵⁸.

يتضح من القرائن أن صوفية بجاية و تلمسان لم ينصرفوا إلى تصحيح أمهات كتب الحديث والاعتناء بضبطها وفقط؛ بل سعوا في الاجتهاد بالتخريج والاستدراك، و كان اهتمامهم بجميع كتب الحديث⁵⁹. دعامة لفقه الحديث وفتح باب الاجتهاد الفقهي المالكي.

الخاتمة:

تفاعل أهل الطائفة مع مجريات الأحداث والتحولات السياسية والاجتماعية والدينية وتداول الأيام والدول عليهم، فكانوا بين مسابير ومغضوب عليه ومهاب جانبه، لكن نشاط الزوايا والطرق الصوفية والمدارس استمر في تعليم المجتمع مبادئ الشريعة منفقاه وعقيدة وتحفيظ كتاب الله تعالى وأحاديث النبي، وجمعوا بين العلوم، وتمسكوا بالمذهب المالكي فقهاء وإن اختلفت الطرق الصوفية في مرجعياتهم الطرقية، ثم انقسموا لفقهاء فروع وفقهاء حديث، وبين أهل تقليد وأهل اجتهاد، وكان بينهم تنافس واجتهاد في الدفاع عن مذاهبهم وعلومهم وفتاويهم وطرائقهم؛ قد تصل أحيانا لمشاحنات وتكتلات فكرية، وربما تتصاعد قضائيا، لكنه لا تمثل صراعا فعليا كصراعهم مع المذاهب الفلسفية أو الكلامية أو الفقهية المغايرة لتوجه المغاربة، فاجتمعوا في مكافحة الدخلاء عليهم من المذاهب الفقهية والعقدية والصوفية بشدة، كالصوفية المتأثرة بالفلسفة القادمة من الأندلس، وهذه القضية هي التي حيك كصراع فقهي صوفي لدى البعض، ولكن لدى التحقيق يتبين أنه فقهي فقهي أو صوفي صوفي.

يتحدد الموقف من هذه القضية بالفصل بين قضية التصوف كعلم له أصوله، والممارسة الصوفية والوسائل المتبعة في ذلك، وهو ما يجب أن يراعى فيها الجانب الفقهي، ويوزن بميزان الحكم الشرعي، فما كان له أصل في الشرع يُقبل، وما كان خارجه يترك، وما اعتبر من المختلف فيه يبقى مختلفا فيه يرجح بمسالك الفن. مع اعتبار قوانين الفكر والحركة التي تطرق على الفرق والمدارس والمذاهب والأديان:

أ- قانون التحول:

⁵⁸ السيوطي، طبقات الحفاظ، 490.

⁵⁹ عبد الرحمن بن محمد ولي الدين الحضرمي الإشبيلي ابن خلدون، المقدمة، تح. علي عبد الواحد وافي (بيروت: لجنة البيان العربي، 1379)، 281.

أي عقيدة تطرأ عليها تغيرات إيجابية أو سلبية بحكم التطور الزمني، والاختلاف البيئي، والتكوين الشخصي، والعلمي والمعرفي.

ب- الدور:

ما من عقيدة أو مذهب إلا ويمر بمرحلتين: الاجتهاد والتجديد، أو الجمود.

ج- قانون التغلب:

ما من عقيدة أو مذهب إلا ويحقق لنفسه أكبر إمكان للتغلب على الخصم أو المنافس، بأن ينسب إليه أشنع نقص يمكن أن يوجه إليه في ظروف المواجهة، أو يلزمه بما لا يلتزم، لذا وجب التحقيق والتدقيق.⁶⁰

ونسأل الله تعالى في الختام تسيير البحث المتوسعة في كل طريقة على انفراد، وأن يبرز لنا الفائدة من هذا البحث.

فهرس المراجع:

- ابن الأبار، أبو عبد الله محمد بن عبد الله القضاعي. *التكملة لكتاب الصلة*. 4 مجلد. القاهرة: مطبعة السعادة، 1 الطبعة، 1375.
- ابن الأحمر، إسماعيل بن يوسف بن محمد بن نصر الخزرجي الأنصاري النصري أبو الوليد. *أعلام المغرب والأندلس في القرن الثامن*. تحقيق محمد رضوان الدايدة. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1 الطبعة، 1976.
- ابن الزيات، أبو يعقوب يوسف النادلي. *التشوف إلى رجال التصوف*. تحقيق أودلف فور. الرباط: مطبوعات إفريقيا الشمالية، 1 الطبعة، 1958.
- ابن العماد الحنبلي، عبد الحي بن أحمد بن محمد العكري أبو الفلاح. *شذرات الذهب في أخبار من ذهب*. 11 مجلد. بيروت: دار المسيرة، 2 الطبعة، 1979.
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد أبو زيد ولي الدين الحضرمي الإشبيلي. *ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر*. تحقيق خليل شحادة - سهيل زكار. 7 مجلد. بيروت: دار الفكر، 2 الطبعة، 1988.

⁶⁰ عبد الرحمن طه، *العمل الديني وتجديد العقل* (الدار البيضاء: شركة النشر والتوزيع الدار البيضاء، 1997)، 93، 94.

- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد ولي الدين الحضرمي الإشبيلي. المقدمة. تحقيق علي عبد الواحد وافي. بيروت: لجنة البيان العربي، 1 الطبعة، 1379.
- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد القرطبي. الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة. تحقيق محمد عابد الجابري. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1 الطبعة، 1998.
- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد القرطبي. فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال. تحقيق محمد عمارة. القاهرة: دار المعارف، 2 الطبعة، د.ت.
- ابن عربي محيي الدين محمد بن علي بن محمد الحاتمي. مختصر الدرة الفاخرة فيمن انتفعت به في طريق الأخرة. تحقيق محمد أديب الجادر. عمان: دار الفتح للدراسات والنشر، 2006.
- ابن فرحون، برهان الدين إبراهيم بن علي بن أبي القاسم ابن فرحون المالكي المدني. الديباج المذهب في معرفة علماء أعيان المذهب. تحقيق محمد الأحمدى أبو النور. 2 مجلد. القاهرة: مطبعة السعادة، 1 الطبعة، 1329.
- ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب. مدارج السالكين في منازل السائرين. تحقيق محمد أجمل الإصلاحي وآخرون. 4 مجلد. الرياض: دار عطاءات العلم، 2 الطبعة، 2019.
- ابن ماكولا، أبو نصر علي بن هبة الله بن جعفر سعد أملك. الإكمال في رفع الارتباب عن المؤلف والمختلف في الأسماء والكنى والأنساب. 7 مجلد. بيروت: دار الكتب العلمية، 1 الطبعة، 1990.
- ابن مخلوف، محمد بن محمد بن عمر قاسم. شجرة النور الزكية في طبقات المالكية. بيروت: دار الكتب العلمية، 1 الطبعة، 2003.
- ابن مريم، المليتي المديوني التلمساني. البستان في ذكر أولياء والعلماء بتلمسان. تحقيق ابن أبي شنب. الجزائر: المطبعة الثعالبية، 1 الطبعة، 1908.
- البو عبدلي المهدي. "أبو عبد الله محمد بن خميس التلمساني". مجلة الأصالة 49-50 (1977)، 2-13.
- التنسي، محمد بن عبد الله بن عبد الجليل. نظم الدر والعقيان القسم الرابع في محاسن الكلام. تحقيق نوري سودان. بيروت: دار فرانس شتاينر بقسبان، 1980.
- التوزاني، خالد. "الخطاب الصوفي والتفاهم: من الحصار إلى الحوار". التفاهم 66 (2019)، 323-340.

- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. *طبقات الحفاظ*. بيروت: دار الكتب العلمية، 1 الطبعة، 1983.
- الصفدي، صلاح الدين خليل بن أبيك. *أعيان العصر وأعوام النصر*. تحقيق علي أبو زيد، نبيل أبو عمته - محمد موعد. 5 مجلد. بيروت: دار الفكر المعاصر، 1 الطبعة، 1998.
- الغبريني، أبو العباس أحمد بن أحمد بن عبد الله الجزائري. *عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية*. تحقيق عادل نويهض. بيروت: دار الأفاق الجديدة، 1 الطبعة، 1979.
- الغرميني، عبد السلام. *الصوفي والآخر: دراسة في الفكر الإسلامي المقارن*. الدار البيضاء: شركة النشر والتوزيع الدار البيضاء، 1 الطبعة، 2000.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الطوسي. *إحياء علوم الدين*. 4 مجلد. بيروت: دار المعرفة، 1 الطبعة، 1431.
- المقري، أحمد بن محمد التلمساني. *نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب*. تحقيق إحسان عباس. 8 مجلد. بيروت: دار صادر، 1988.
- <https://waqfeya.net/book.php?bid=7608>
- المقري أحمد بن محمد التلمساني شهاب الدين وآخرون. *أزهار الرياض في أخبار عياض*. 5 مجلد. القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1 الطبعة، 1939.
- الونشريسي، أبو العباس أحمد بن يحيى. *المعيار المغربي والجامع المغربي عن فتاوى أهل إفريقيا والأندلس والمغرب*. تحقيق محمد حجي. 13 مجلد. الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية للمملكة المغربية، 1 الطبعة، 1981.
- بوتشيش، إبراهيم القادري. *المغرب والأندلس في عصر المرابطين*. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1 الطبعة، 1993.
- بوداود، عبيد. "قراءة في العلاقة بين صوفية وفقهاء المغرب الأوسط ما بين القرنين السابع والتاسع الهجريين (13-15م)". *مجلة عصور الجديدة* 1/1 (16 أبريل، 2011)، <https://www.asjp.cerist.dz/en/article/5445762-57>.
- بيل، ألفرد. *الفرق الإسلامية في الشمال الأفريقي من الفتح العربي حتى اليوم*. تحقيق عبد الرحمن بدوي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1987.
- زروق، أحمد بن أحمد البرنسي الفاسي. *قواعد التصوف*. تحقيق محمد زهري النجار. القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 3 الطبعة، 1989.
- طارو، جان - طارق، جيروم. *أزهار البساتين في أخبار الأندلس والمغرب على عهد المرابطين والموحدين*. ترجمة أحمد بلافريخ - محمد الفاسي. الرباط: منشورات جمعية رباط الفتح للتنمية المستدامة، 2 الطبعة، 1349.

- طاش كبرى زادة، زادة. *مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم*. بيروت: دار الكتب العلمية، 1 الطبعة، 1985.
- طه، عبد الرحمن. *العمل الديني وتجديد العقل*. الدار البيضاء: شركة النشر والتوزيع الدار البيضاء، 1 الطبعة، 1997.
- عبد الكريم، عبد الفتاح محمد. *نظرات في التصوف الإسلامي*، دبت.
- قريان، عبد الجليل. "العلاقة بين أهل التصوف وغيرهم". *مواقف فقهاء المغرب والأندلس من أفعال متصوفة زمانهم في القرنين 8 و9 هـ/ 14 و15 م*. 332-348. أدرار: الجامعة الإفريقية العقيد أحمد دراية، 2008-<https://dspace.univ-adrar.edu.dz/jspui/handle/123456789/1708>.
- كنون، عبد الله الحسني. *النبوغ المغربي في الأدب العربي*. 3 مجلد. بيروت: الشركة العالمية للكتاب، 2 الطبعة، 1960.
- لقبال، موسى. *بوركتامة في تاريخ الخلافة الفاطمية (منذ تأسيسها إلى منتصف القرن الخامس الهجري)*. الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1979.
- محمود، عبد الحليم. *شيخ الشيوخ أبو مدين الغوث - حياته ومعارجه إلى الله*. القاهرة: دار المعارف، 1 الطبعة، دبت.
- هويدي يحيى. *تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الأفريقية*. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.

GAZZÂLÎ VE İBN TEYMIYYE'DE KIYAS VE TEMSİL İLE İSTİDLÂLİN BİLGİ DEĞERİ

İbrahim ÖZDEMİR*

GİRİŞ

İslam ilim geleneğine mensup bilginler arasında birçok ilmî ihtilafın vuku bulduğu ve birçok tartışmanın yapılageldiği bilinmektedir. Bu ihtilaf ve tartışmaların bir kısmı mezhep düzeyinde gerçekleşirken diğer bir kısmı ise ferdî düzeyde tahakkuk etmiştir. Daha açık bir anlatımla Müslüman âlimler arasında vuku bulan ihtilaf ve tartışmaların bir bölümü felsefî, kelâmî, usûlî, fikhî, nahvî vs. ekollerce benimsenen görüşlere veya bu görüşlerin dayandırıldığı delillere yönelik iken diğer bir bölümü de âlimlerin bireysel düzlemde benimsedikleri görüşlere veya yer verdikleri delil ve istidlâllere yöneliktir. İkinci kısım içinde yer alan önemli ihtilaflardan biri, burhân kıyasıyla temsilin bilgi değerine yönelik Gazzâlî (öl.505/1111) ve İbn Teymiyye (öl.728/1328) arasında vuku bulan ihtilaftır. Nitekim tikelden tikele intikali ifade eden temsili, tümelden tikele intikali ifade eden burhânî kıyasla eşitleyen hatta ona önceleyen İbn Teymiyye, kıyasın kat'î bilgi netice verdiğini ve usûlcülerin kıyas adıyla andıkları temsilin temelde zan ifade ettiğini söyleyen başta Gazzâlî olmak üzere bu görüşü benimseyen kalamcı ve usûlcülere birtakım eleştirilerde bulunmaktadır.

* Doç. Dr., Bingöl Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı.

Mail:ibrahimpalevi@hotmail.com Orcid:0000-0001-8119-1520.

İbn Teymiyye'nin Gazzâlî'ye eleştiriler yönelttiği ve onunla ihtilaf ettiği konular kıyas ve temsilin bilgi değeriyle sınırlı değildir. Bilakis İbn Teymiyye genelde Eş'arî ekolünü özelde ise Gazzâlî'yi birçok konuda eleştirmekte ve onlarla birçok tartışma ve polemige girmektedir. Bu çalışmamızda Gazzâlî ve İbn Teymiyye'nin burhânî kıyas ve temsil ile istidlâlin bilgi değerine dair yaklaşımları ve bu bağlamda söz konusu olan ihtilafları üzerinde durmak istiyoruz. Bu meseleyi ele almanın üç temel sâiki bulunmaktadır. Birincisi bu meselenin; felsefî, kelâmî, usûlî ve fıkîhî birtakım yansımalarının bulunmasıdır. Nitekim bu mesele bir yandan fıkîh usûlû ile mantık arasındaki irtibatı -ki tartışıl原因 bir konudur- gösterirken diğer yandan da kendilerinden sonra gelen düşünürleri etkileyen iki büyük İslam âliminin genelde mantık, kelim ve usûl ilimlerine yönelik bakış açılarını özelde ise kıyas ve temsile dönük yaklaşım biçimlerini -kısmen de olsa- göstermektedir. İkincisi fıkîh usûlû ve mantık arasındaki münasebeti spesifik bir konu üzerinden -bir nebze de olsa- somutlaştırmaya yönelik arzumuzdur. Üçüncüsü de bu meseledeki ihtilafın İbn Teymiyye'nin fukaha kıyası olarak anılan temsil kıyasını tümünden reddeden ve burhânî kıyasın yakînî bilgi ifade ettiğini söyleyen İbn Hazm (öl.456/1064) ile olan ihtilafına da ışık tutmasıdır.

Delil kavramı ile ondan türetilen istidlâl ve türevleri bütün aklî ve naklî ilimlerde önemli olmakla birlikte usûl, kelim ve mantık ilimlerinde daha büyük bir önem taşımaktadır. Bunun başat nedeni, bu kavramların mezkûr ilimlerin ana konuları arasında yer almalarıdır. Bu da her üç ilmin hedeflediği gayeden ve üstlendiği işlevden kaynaklanmaktadır. Zira bu ilimlerin temel gayesi veya işlevi insanoğlunu doğru düşünce ve hükümlere ulaştırmak ve elde edilen düşünce ve hükümlerin doğruluğunu kanıtlayan birtakım

deliller ikame/takrîr etmektir. Bu gaye ve işlevin İslam ilim geleneğinde daha çok “istidlâl” kavramıyla (diğer bir kavram da nazardır) ifade edildiği bilinen bir husustur. Bundan dolayıdır ki her üç ilim dalında, delil ve istidlâli doğrudan konu edinen münazara/adâbü’l-bahs ilminin kavram, terim ve argümanları sıklıkla kullanılmaktadır. Bu durumu çoğunlukla usûlcüler ve mantıkçılar tarafından telif edilen, delil ve istidlâli merkeze alan cedel ve hilâf ilimlerine ait eserlerde de görmek mümkündür.

Bu çalışmamızda Gazzâlî ve İbn Teymiyye’nin burhânî kıyas ve temsilin bilgi değerine yönelik görüşleri üzerinde durulacak, onların bu iki istidlâl yöntemi hakkındaki yaklaşımları ele alınacak, bu bağlamda başvurdukları deliller ve yaptıkları temellendirmeler objektif bir biçimde sunulup birtakım değerlendirilmelere tabi tutulacaktır. Çalışmamızın asıl konusuna geçmeden her iki yöntemi de kapsayan istidlâl kavramına, bu kavramın türlerine, usûlcülerle mantıkçılar tarafından benimsenen istidlâl yaklaşımlarına ve bu yaklaşımlara zemin teşkil eden bakış açılarına değinmek faydalı olacaktır.

I. İSTİDLÂL KAVRAMI VE TÜRLERİ

A. İSTİDLÂL KAVRAMI

Delil kökünden türetilen istidlâl kelimesi sözlükte “delil talep etme”¹ anlamına gelmektedir. Buradaki talep, istidlâl kelimesine ilave edilen *sîn* harfinden anlaşılmaktadır. Bu anlamı istif’âl kalıbı üzerinde bulunan istintâk, istinsâr vb. birçok kelimedede görmek mümkündür. İstidlâl kavramı aşağıda beyan edileceği gibi

¹ Ebû Hilâl el-Askerî, Hasen b. Abdillâh, *el-Furûku’l-luğaviyye*, thk. Muhammed İbrahim Selîm (Kahire: Dâru’l-İlim, ts.), 74.

ıstılahtan ıstılaha/disiplinden disipline farklı anlamlarda kullanılmakla birlikte onu en geniş anlamıyla şöyle tanımlamak mümkündür: “Medlulün/matlûbun ispatı için delilin takrîr edilmesidir.”²Başta Seyyid Şerîf (öl.816/1413) olmak üzere birçok âlim tarafından yer verilen bu tanıma bakıldığında onun aşağıda zikredilen tüm istidlâl çeşitlerini kapsadığı görülür. Nitekim bu tanım genelde kelimelerinde zikredilen: “Eserden müessire intikal”, “müessirden esere intikal”ve“bir eserden diğerine intikal”³ şeklindeki istidlâl yöntemlerini içerdiği gibi genelde mantık ve usûl eserlerinde zikredilen: “Cüz’iden küllîye götüren”, “küllîden cüz’îye götüren”ve“cüz’iden cüz’îye götüren”⁴ biçimindeki istidlâl yöntemlerini de içermektedir. İstidlâl kavramı verilen bu bilgilerden de anlaşılacağı gibi birçok ilim dalında kullanılmakta ve farklı ifadelerle tanımlanıp farklı türlere ayrılmaktadır. Bu çalışmamızda mantık ve fıkıh usûlündeki istidlâl türlerine yer vermekle yetineceğiz.

B. İSTİDLÂL TÜRLERİ

1. MANTIK İLMİNDE İSTİDLÂL TÜRLERİ

Mantık ilmi, bilinenden (malûm) hareketle bilinmeyene(meçhul) varmanın (îsâl) kurallarını konu edindiğinden

² Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Alî b. Muhammed, *et-Ta’rîfât*, thk. Heyet (Beyrut: Dâru’l-Kutubî’l-İlmiyye, 1983),61;Ebu’l-Bekâ el-Kefevî, Eyyûb b. Musa, *el-Küliyyât*, thk. Adnan Dervîş-Muhammed Mısıri, (Beyrut: Muessesetu’r-Risâle, ts.),114.

³ Bk. Îcî, Adudüddîn Abdurrahman b. Ahmed, *el-Mevâkıf fî ilmi’l-kelam* (Beyrut: Âlemu’l-Kutub, ts.), 36.

⁴ Bk. Ahderî, Abdurrahman b. Muhammed, *es-Süllem fî ilmi’l-mantık*, thk. Mustafa Ebû Zeyd (Kahire: Dâru’l-Besâir, 2013),33;Sübkî, Tâcüdîdîn Abdülvehhâb b. Alî, *Cem’u’l-Cevâmi’*, 2. Basım, thk. Abdulmu’nim Halil (Beyrut: Dâru’l-Kutubî’l-İlmiyye, 2003), 108.

bu ilimde yer alan tüm bahisler tabiatıyla bilinmeyene varmayı gaye edinmektedir. Bu gayeye varmak için de ele aldığı konuları biri tasavvurât (kavram bilgisi) diğeri de tasdîkât (önerme bilgisi) olmak üzere iki ana bölümde incelemektedir. Tasavvurât bölümü kendi içinde mebâdî ve makâsîd olmak üzere iki ana kısma ayrılmaktadır. Mebâdî kısmı beş tümel kavram (küllîyât-ı hamse) bahislerinden oluşurken makâsîd kısmı ise bu tümel kavramlardan nazar/fikir yoluyla elde edilen tanım(kavl-i şârih) bahsinden oluşmaktadır. Bilinen beş tümel kavram bizi dolaylı olarak bilinmeyen kavram bilgisine götürürken bunlardan oluşan tanım ise doğrudan bu bilgiye götürmektedir. Ancak yapılan bu aklî işlem “nazar”, “fikir” ve “kesb” gibi kavramlarla anılmakla birlikte “istidlâl” veya “ihticâc” kavramıyla anılmamakta ve dolayısıyla konumuzun dışında kalmaktadır.

Hüküm/önerme bilgisini sağlayan bahislerden oluşan tasdîkât bölümü de kendi içinde mebâdî ve makâsîd kısımlarına ayrılmaktadır. Mebâdî kısmı önerme, önermenin aksi(döndürme), nakîzi(çelişik) ile لازمından oluşan kaziye çeşitlerini kapsayan ve ahkâmü'l-kadâyâ adıyla anılan bahislerden oluşurken makâsîd kısmı ise suret ve maddesi ile kıyası ve kıyasın ilişenleri (levâhiku'l-kıyas) olarak anılan istikrâ, temsil ve konumuzu ilgilendirmeyen birtakım istidlâl türlerini inceleyen bahislerden oluşmaktadır. Ahkâmü'l-kadâyâ başlığı altında yer alan bahislerden her biri hüküm ifade eden birer kaziye olduğundan kıyasın bir öncülü olarak kullanılmakla birlikte klasik mantıkçılar tarafından istidlâl/ihticâc kapsamına dâhil edilmemektedir. Bunun nedeni de bu bahislerden her birinin tek bir kaziye olduğundan delil vasfını kazanmamasıdır. Delil vasfını kazanmayan bir şeyle de istidlâl yapılmamaktadır. Nitekim istidlâl ancak delille yapılabilirken delil

de en az iki önermeden oluşabilmektedir. Bundan dolayıdır ki mantıkçılar -kelamcı ve usûlcülerin aksine- âlem gibi müfred/basit göstergeleri delil olarak isimlendirmemektedirler.⁵

Hüküm bilgisine ulaştıran kıyas ve kıyasın ilişkinlerine gelince bunların birden çok önermeden oluştuğu ve istidlâl kapsamında yer aldığı açıktır. Kutbuddîn Râzî'nin (öl.766/1365): "Mantıkçının ele aldığı asıl konu, hükme ulaştıran tasdikî bahislerdir. Bunlar da ya dolaylı olarak hükme ulaştırmaktadır -ki bunlar daha önceki bahislerde zikredilmiştir- ya da doğrudan hükme ulaştırmaktadır. Bunlar ise bizzat maksûd olan hüccettir/kıyastır"⁶ şeklindeki ifadeleri yukarıda yer verilen hususları veciz bir biçimde dile getirmektedir. Binâenaleyh biz burada kıyas ve kıyasın ilişkinleri kapsamında zikredilen istikrâ ve temsil yöntemlerine yer vermekle iktifa edeceğiz.⁷

⁵ Geç dönem mantıkçıları ise istidlâli mübaşir ve gayr-i mübaşir olmak üzere iki ana kısma ayırıp birinci kısımda önermenin birer hükmü olan akis, tenâkuz ve telâzüm konularını ele alırken ikinci kısımda ise kıyas, istikrâ, temsil ve diğer istidlâl türlerini konu edinmektedirler. Bu mantıkçılar istidlâl kavramını bütün bu türleri kapsayacak şekilde şöyle tanımlamaktadırlar: "Bilinen bir veya birden fazla önermeden bilinmeyen bir önermeyi çıkarsamaktır." Klasik mantıkçılarda olduğu gibi geç dönem mantıkçıları da tasavvurât bahislerini istidlâl/ihticâc kapsamına dâhil etmemektedirler. Bk. Hicâzî, İvadullah Câd, *el-Mürşidu's-selîm fî'l-mantiki'l-hadîs ve'l-kadîm*, 6. Basım(Kahire: Dâru't-Tibâati'l-Muhammediyye, ts.), 122.

⁶ Kutbuddîn Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed, *Levâmi'u'l-esrâr*, (İstanbul: Matbaatu Muharrem Efendi, 1303), 247.

⁷ Klasik mantıkçılar delil/hüccet başlığı altında yer verdikleri istidlâl türlerini genelde kıyas, istikrâ ve temsil kısımlarına ayırmaktadırlar. Ancak bazı mantıkçılar her üç istidlâl türünü de delil/hüccet üst başlığı altında incelerken çoğu mantıkçı da kıyası bu başlık altında istikrâ ve temsili de kıyasın bir alt başlığı olan "levâhiku'l-kıyas" başlığı altında

1.1. KIYAS

Mantıkçılar “delil”, “hüccet”, “burhan” ve “umde” olarak andıkları kıyası genelde: “Doğru oldukları kabul edildiğinde zatlari gereğı başka bir sözü gerektiren önermelerden oluşan bir sözdür”⁸ şeklinde tanımlamaktadırlar. Bu tanım kıyasın birden çok önermeden oluşması gerektiğini ifade ettiğı gibi kendi medlûlünü/matlûbunu kesin bir biçimde netice vermesi gerektiğini de ifade etmektedir. Nitekim tanımda yer verilen “önermeler” (kadâyâ) kaydı, kıyasın birden çok önermeden oluşması gerektiğini açıkça ifade etmektedir. Klasik mantıkçıların tek bir önermeden lazım gelen akis, nakîz ve lâzımı, kıyasla istidlâl kapsamına dâhil etmemeleri de buradan kaynaklanmaktadır.⁹ Mantıkçılar kıyasın tarifinde yer verdikleri “lüzum” kaydıyla da hem kıyasın kesintiye uğramadan (تخلف) kesin bilgi intaç ettiğini hem de nakıs istikrâ ve temsil yöntemlerinin kıyasın kapsamı dışında kaldığını ifade etmektedirler. Çünkü onlara göre bu iki istidlâl yöntemi kesin bilgi netice vermemektedir. Bu da her iki yöntemle medlûlleri arasında lüzum/gereklilik ilişkisinin bulunmamasından ileri gelmektedir.¹⁰

incelemektedir. Bazı mantıkçılar ise istikrâ ve temsili yakînî olmayan önermelerden oluşan burhân kapsamına dâhil etmektedir. Bu da anılan mantıkçıların delil anlayışlarından kaynaklanmaktadır.

⁸ Urmevî, Sirâcüddîn Mahmud b. Ebîbekr, *Metâliu'l-envâr fi'l-hikme ve'l-mantık*, (İstanbul: Matbaatu Muharrem Efendi, 1303), 246.

⁹ Geç dönem mantıkçıları ise bir önermeden lüzum yoluyla elde edilen bu önerme çeşitlerini doğrudan istidlâl kapsamına dâhil etmektedirler.

¹⁰ Kıyasa yöneltilen eleştiriler ve bunlarla ilgili bazı değerlendirmeler için bk. Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed, *Mî'yâru'l-ilim* (dipnotla birlikte), thk. Ahmed Şemsüddîn (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye,

1.2. İSTİKRÂ

Mantıkçılar istikrâ yöntemini genelde: “Cüz’î için sabit olan bir hükmün küllî için de sabit olduğuna hükmedilen istidlâl şekli”¹¹olarak tanımlamakta ve onu tam ve nakıs şeklinde iki kısma ayırmaktadırlar. Onlar tam istikrâ türünü: “Tetebbu sonucu tüm cüz’îlerde sabit olduğu bilinen bir hükmün küllî için de sabit olduğuna hükmedilen istikrâ biçimi”¹²olarak tarif etmektedirler. Mantıkçılar bu istikrâ türünün kesin bilgi ifade ettiğini ve bunun aslında kıyas kapsamında yer alan ve mukassim/mukassem kıyas adıyla anılan bir kıyas şekli olduğunu söylemektedirler.¹³ Mantıkçılar nakıs istikrâ türünü de: “Tetebbu sonucu çoğu cüz’îlerde var olduğu bilinen bir hükmün küllî için de sabit olduğuna hükmedildiği istikrâ şekli”¹⁴olarak tanımlamaktadırlar. Onlar nakıs istikrâ türünün temelde zan ifade ettiğini ve dolayısıyla kıyasın levâhiki arasında yer aldığını söylemektedirler.¹⁵Zira tetebbu konu olmayan bir cüz’înin farklı bir hükme tabi olup çoğunluğa ait hükmün dışında kalması aklen mümkündür. Bütün hayvanlar çiğneme esnasında alt çenesini hareket ettirir” önermesi bu istikrâ türünün en yaygın örneğini oluşturmaktadır. Nitekim timsah bu örnekte zikredilen hükmün kapsamı dışında

1990), 226-227;Tevfik et-Tavîl, *Ususu’l-felsefe*, 3.Basım (Kahire: Mektebetu’n-Nahde, ts.), 122-115.

¹¹ Sâvî, Zeynüddîn Ömer b. Sehlân, *el-Besâiru’n-Nusayriyye fi ilmi’l-mantık*, thk. Refik Acem (Beyrut: Dâru’l-Firki’l-Lübnanî, 1993), 209.

¹² Kutbuddîn Râzî, *Levâmi’u’l-esrâr*, 348.

¹³ Bk. Kutbuddîn Râzî, *Levâmi’u’l-esrâr*, 348;Halil Es’ad, *Celâu’l-uyûn şerhu’l-Kıyasiyye* (İstanbul: Cemal Efendi Matbaası, 1308), 30.

¹⁴ Gelenbevî, İsmail, *Burhân Gelenbevî* (Dersâdet: Matbaa-i Osmaniye,1315),32.

¹⁵ Bk. Kutbuddîn Râzî, *Levâmi’u’l-esrâr*, 348.

kalmaktadır.¹⁶Mantıkçılara göre nakıs istikrâ türünün söz konusu olabilmesi için tek bir cüz'ünün bile kapsam dışında kalması yeterlidir. Bunu mezkûr örnekten de anlamak mümkündür.

Mantıkçılar istikrâ yöntemine konu olan küllînin tüm cüz'îleri kapsamasını gerekli gördükleri gibi cüz'îler için sabit olan hükmün küllî için de sabit olmasını gerekli görmektedirler. Küllînin bütün cüz'îleri kapsaması da ya kat'î veya iddiâî düzeyde gerçekleşmektedir. Küllînin bütün cüz'îleri kapsaması kat'î düzeyde gerçekleştiğinde yapılan istikrâ tam istikrâ adıyla anıldığı gibi mukassim/mukassem kıyas adıyla da anılmaktadır. Bu istikrâ türündeki hükmü ifade eden önerme de tabiatıyla kat'î önerme niteliğini kazanmaktadır. Küllînin tüm cüz'îleri kapsaması iddiâî düzeyde gerçekleştiğinde diğer bir ifadeyle tettebbua konu olmayan bir cüz'ünün varlığı söz konusu olmakla beraber kapsamlılık iddia edildiğinde ise ilgili hükmü içeren önerme, zannî önerme niteliğini kazanmakta ve yakîn yerine zan ifade etmektedir. Bunun nedeni de kapsam dışında kalan ferdin çoğunluğun tabi olduğu hükme tabi olmasının kesin olmasa da yaygın olmasıdır.¹⁷

1.3.TEMSİL

Mantıkçılar istidlâlin temsil türünü de genelde: “Müşterek bir vasıftan dolayı bir cüz'îyi diğer bir cüz'îye hamletmektir”¹⁸şeklinde tanımlamaktadırlar. Bazıları onu: “Bir cüz'îyi diğer bir cüz'îye

¹⁶Bu örneğin nakıs istikrâ kapsamına dâhil olabilmesi için timsahın hariçte bu hükmün dışında kalması gerekmektedir. Zira tettebbuda bulunan kişi timsahın ilgili hükmün dışında kaldığını bildiği takdirde bu örneğin delil teşkil etmeyeceği açıktır.

¹⁷Bk. Sabbân, Ebu'l-İrfân Muhammed b. Alî, *Haşiyetu's-Sabbân alâ Melevî's-Süllem*(Mısır: Bulak,1285),180.

¹⁸Ahderî, *es-Süllem*, 33;Gelenbevî, *Burhân Gelenbevî*, 32.

müşterek bir illetten dolayı teşbih edip kendisine teşbih edilenin hükmünü vermek”¹⁹olarak tarif etmektedir. Mantıkçılar temsilin; “büyük terim”, “orta terim”, “küçük terim” ve “müşebbehun bih/asıl” olmak üzere dört unsurdan oluştuğunu söylemektedirler.²⁰Usûlcülerde olduğu gibi mantıkçılar da deverân ve sebr-taksim yöntemlerine dayanarak temsildeki illeti tespit etmeye çalışmaktadırlar. Ancak onlar yaygın kullanılan bu iki yöntemin kesinlik ifade etmediğini söyleyerek temsilin zan ifade ettiğini ve dolayısıyla kat’î bir delil olmadığını ileri sürmektedirler.²¹Şartların tahakkuk ettiği, mânilerin bulunmadığı ve ortak illetin kesin bir yolla tespit edildiği bilinen önermelerden meydana gelen temsil, yakînî bilgi ifade etmektedir. Şu var ki bütün bunların kesin olması nadir olduğundan mantıkçılar “temsil zan ifade eder” şeklinde mutlak bir ifade kullanmaktadırlar.²² Nitekim onlar illeti nasla belirlenen temsili kıyas kapsamına dâhil etmektedirler.²³Usûlde kıyas olarak kabul edilen, tüm teşbih ve diyaloglarda sıklıkla kullanılan temsil, kelim ilminde “gâibin şâhîde kıyası” olarak adlandırılırken beyan ilminde de teşbih adıyla anılmaktadır.²⁴

Mantıkçılar yukarıda beyan edilen istidlâl türlerini delil ile medlûl arasında bulunması gereken “münasebet” perspektifinden

¹⁹Teftâzânî, Sa’düddîn Mes’ûd b. Fahriddîn Ömer, *Şerhu’s-Şemsiye*, thk. Câdullah Bessâm (Amman: Dâru’n-Nûn, 2011), 365.

²⁰Bk. Sabbân, *Haşiyetu’s-Sabbân*, 180.

²¹Bk. Gelenbevî, *Burhân Gelenbevî*, 32; Feyyûmî, Abdullah Vâfî, *el-Mebâdiu’l-mantıkîyye* (Kahire: Dâru’l-Besâir, 2016), 61.

²²Bk. Bediuzzaman Said Nursi, *Ta’lîkât alâ Burhânî’l-Gelenbevî* (İstanbul: Sözleryayinevi, 1993), 71, 73.

²³Bk. Halil Esad, *Celâu’l-uyûn*, 30

²⁴Bk. Sabbân, *Haşiyetu’s-Sabbân*, 180; Bediuzzaman, *Ta’lîkât*, 73.

hareketle ele almışlardır. Şöyle ki: Delil ile medlûl arasında bir münasebetin bulunması gerekmektedir. Zira münasebet olmadan delilin medlûle delalet etmesi mümkün değildir. Nitekim aynı durum lafız ile mana arasında hatta tüm göstergeler için de geçerlidir.²⁵Münasebet ise delil ile medlûl arasında var olan kapsamlılıktır. Bu da “delilin medlûlü kapsamı”, “medlûlün delili kapsamı” ve “üçüncü bir unsurun her ikisini kapsamı” olmak üzere üç şekilde tahakkuk etmektedir: İlki kıyas, ikincisi istikrâ üçüncüsü ise temsil adıyla anılmaktadır. Mantıkçılar bu münasebet şekillerini “iştimâl” kavramıyla ifade etmektedirler.²⁶Bazı mantıkçılar söz konusu münasebeti içeren mezkûr türleri istidlâl yöntemleri olarak isimlendirirken²⁷bazıları da ihticâc yöntemleri olarak isimlendirmektedir.²⁸Delil ile medlûl arasında diğer bir münasebet türü daha bulunmaktadır ki o da telâzûmdur. İki şeyin karşılıklı olarak birbirini gerektirmesi anlamındaki telâzûm münasebeti de şartlı önermelerden oluşan istisnâî kıyas türünde söz konusu olmaktadır. Mantıkçılar kesin bilgi ifade eden delile “burhânî delil” ve “burhân” adını verirken zannî bilgi ifade edene de “iknâî delil” ve “emâre” adını vermektedirler.²⁹Bu

²⁵Bk. Kutbuddîn Râzî, *Levâmi’u’l-esrâr*, 26-28;Fenârî, Şemseddin b. Muhammed, *el-Fevâidu’l-Fenâriyye* (İstanbul: Salah Bilici Kitapevi, ts.), 9.

²⁶ Tûsî, Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed, *Şerhu’l-İşârât*, (Beyrut: Muessesetu’n-Numan, 1992), 1/366; Bîhârî, Muhibbullah b. Abdîşşekûr, *Süllemu’l-ulûm fî ilmi’l-mantık*, thk. Abdunnasîr Melîbârî (Kuveyt: Dâru’d-Diyâ’, 2012),147.

²⁷Bk. Ahderî, *es-Süllem*, 33.

²⁸Bk. Kutbuddîn Râzî, *Levâmi’u’l-esrâr*, 247.

²⁹Bk. Kul Ahmed, Ahmed b. Muhammed b. Hızır, *Haşiye ala Şerhi’l-Fenârî* (İstanbul: Salah Bilici Kitapevi, ts.), 84.

isimlendirmeler kalamcılarla münazara bilginleri tarafından da yapılmaktadır.³⁰

2. USÛL İLMİNDE İSTİDLÂL TÜRLERİ

Şer'î delillerden hüküm istinbat etme faaliyetinde bulunan usûlcüler başta olmak üzere ümmetin âlimleri Kitab, sünnet, icmâ ve kıyas dışında şer'î bir delilin varlığı konusunda ittifak etmiş; ancak bu delilin tayini hususunda ihtilaf etmişlerdir. Bazıları bu delilin ictihâd, bazıları istishâb, bazıları istihsân, bazıları istislâh olduğunu söylerken bazıları da bunun istidlâl olduğunu söylemektedir.³¹Bizi burada ilgilendiren de usûlcülerin istidlâl olarak kabul ettikleri delildir. Yerleşik usûl geleneğinin tarihî süreci içerisinde farklı anlamlarda kullanılan istidlâl kavramı,³²bu geleneğe ait ıstılahların yerleşmesinden sonra biri âmm diğeri hâss olmak üzere iki anlamda kullanılmaktadır. Âmm anlamı:“Herhangi bir delili zikretmek” şeklinde ifade edilirken hâss anlamı da:“Nass,

³⁰Bk. Îcî, *el-Mevâkıf*, 35;Abdurreşîd Cüngûrî, *er-Reşîdiyye şerhu'r-Risâleti'ş-Şerîfiyye*,(Mısır: Matbaatu'l-Halebî, ts.), 27,31.

³¹Bk. Sübkî, *Refü'l-hâcib an Muhtasari İbni'l-Hâcib*, thk. Ali Muhammed-Adil Ahmed (Beyrut: Âlemu'l-Kutub,1999),4/480-481.Zerkeşî Sübkî'nin kullandığı “ümme” kelimesi yerine “ümmezin imamları” ifadesini kullanmaktadır. Bk. Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdir, *Teşnîfü'l-mesâmi' bi cem'i'l-cevâmi'*, thk. Ebû Amr el-Hüseynî(Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000),2/39. Bu farklılığın lafzî düzeyde olduğunu söylemek mümkündür. Zira bu konudaki ilk ittifak ve ihtilaf imamlara aittir. Onları takip edenler aynı minvalde devam etmişlerdir.

³²İstidlâl kavramının farklı kullanımları için bk. Şâfiî, Muhammed b. İdrîs, *er-Risâle*, thk. Ahmed Şâkir (Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1940),113,499,503-504;Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. Tayyib, *el-Mu'temed fi usûli'l-fıkıh*, thk. Halil el-Meyyis (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1403), 1/6, 2/81,225,357;Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrahim, *Şerhu'l-Luma'*,thk. Abdülmecid Türkî (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1988),2/815.

icmâ ve kıyas dışındaki bir delili zikretmek”³³olarak ifade edilmektedir. Konumuzu ilgilendiren de istidlâl bu anlamıdır.

Usûlcülerin kahir ekseriyeti istidlâl tanımında yer alan delil kelimesini mecazî anlama hamletmeden istidlâl, bu delilin kendisi olduğunu söylemektedir. Bazıları da bu kelimenin başında “zikr” kelimesinin düştüğünü ve istidlâl anılan delilin zikredilmesi olduğunu söylemektedir.³⁴ Bazı usûlcüler de istidlâl kelimesinde yer alan *sîn* harfini “edinme” manasına gelen “ittihaz” anlamına hamledip istidlâlî:“Nass, icmâ ve kıyas olmayan bir delili ittihaz etmek/edinmek”³⁵şeklinde tarif etmekte ve bunu şöyle temellendirmektedir:“Üzerine ittifak edilen delillerin delil oluşunda müctehidin herhangi bir dahli söz konusu değilken istidlâl kapsamında yer alan delillerin delil oluşunda ise müctehidin ictihadı söz konusudur. Nitekim usûlcülerin istidlâl kapsamında yer verdikleri deliller, ictihadları sonucu delil olarak kabul ettikleri birtakım delillerden oluşmaktadır.”³⁶Bu temellendirmeyi dikkate aldığımızda “ittihaz” kavramıyla kast edilen anlamı,“oluşturulan” anlamına gelen “ca’lî” kavramıyla da ifade etmek mümkündür. Usûlcülerin istidlâl yaklaşımlarına bakıldığında da bunu görebiliriz. Nitekim her usûlcü ya ferdî olarak ya da mezhepsel düzeyde birtakım istidlâlî delilleri oluşturmaktadır. Usûlcülerin “el-istidlâlâtü’l-fâside”başlığı altında yer verdikleri delillere ve bunlarla ilgili yaptıkları tartışmalara bakıldığında bunu görmek

³³ Bk. İbnu’l-Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osman, *Muhtasarü İbni’l-Hâcib (Beyanu’l-Muhtasar şerhi ile beraber)*, thk. Ali Cuma (Kahire: Dâru’s-Selam, 2004), 2/792.

³⁴ Bk. Bennânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdisselâm, *Haşiye alâ Şerhi’l-Celâl alâ Cem’i’l-cevâmi’*, (Beyrut: Dâru’l-Fikir, ts.), 2/342.

³⁵ Bk. Sübkî, *Ref’u’l-hâcib*, 4/482.

³⁶ Bk. Sübkî, *Ref’u’l-hâcib*, 4/482.

mümkündür. Bazı usûlcüler ise istidlâl kavramını kıyasın mukabili olarak kullanmaktadır.³⁷Usûlcüler istidlâle konu olup ilim ifade eden kaynağa “delil” adını verirken zan ifade edene de “emâre” ismini vermektedirler.³⁸

Usûlcüler istidlâl başlığı altında, konumuzu ilgilendiren iktirânî ve istisnâî kıyas türlerinin yanı sıra istikrâ deliline yer verdikleri gibi konumuzu ilgilendirmeyen birçok delil türüne de yer vermektedirler. Nitekim onlar bu kapsamda “bir şeyi nakîzi üzerinden ispat etmeyi ifade eden kıyasu’l-aks”, “delilin muktezası”, “delilin yokluğundan hükmün yokluğu”, “hükmün varlığından delilin varlığı”, “sebebin varlığından hükmün varlığı”, “mâniin yokluğundan hükmün varlığı” ve “şartın yokluğundan hükmün intifası”³⁹ gibi farklı birtakım istidlâl şekillerine de yer vermektedirler. Biz burada konumuzu ilgilendiren burhânî kıyas, istikrâ ve temsil (usûlî kıyas) delillerine yönelik usûlcülerin yaklaşımlarına değinmekle yetineceğiz.

2.1.KIYAS

Usûlcülerin istidlâl kapsamında yer verdikleri ilk delil, kıyasın iktirânî ve istisnâî türleridir.⁴⁰ Usûlcüler burhânî kıyasın bu iki türünü istidlâl kapsamına dâhil ettikleri gibi “bir hükmü nakîzin ispatı üzerinden ispat etmeyi”⁴¹ ifade eden ve “kıyasu’l-aks” adıyla anılan kıyas şeklini de bu kapsama dâhil etmektedirler. Mantıkçılar

³⁷ Bk. Âmidî, Ebu’l-Hasen Seyfüddîn Alî, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, thk. Abdurrazzak Afîfî (Beyrut: el-Mektebu’l-İslâmî, ts.), 1/158.

³⁸ Bk. Âmidî, *el-İhkâm*, 1/9. Şîrâzî’nin bu ayırımı yönelttiği eleştiri için bk. Şerhu’l-Luma’, 1/155-156.

³⁹ Bk. Sübkî, *Cem’u’l-Cevâmi’*, 107.

⁴⁰ Bk. Sübkî, *Cem’u’l-Cevâmi’*, 107.

⁴¹ Sübkî, *Cem’u’l-Cevâmi’*, 107.

ise bu kıyas şeklini kıyasın levâhki kapsamına dâhil etmektedirler. Aynı durum “bir hükmü nakîzin iptali üzerinden ispat etmeyi”⁴² ifade eden ve “kıyasu’l-hulf” ismiyle bilinen kıyas şekli için de söz konusudur.

2.2. İSTİKRÂ

Usûlcüler nazarî düzlemde istikrâyı mantıkçılarda olduğu gibi tam ve nakıs kısımlarına ayırıp ilkinin kat’î ikincisinin zannî olduğunu belirtirken pratik düzlemde ise nakıs istikrâ türünü esas almaktadırlar.⁴³ Zira onlar tam istikrâ türünün amelî anlamda herhangi bir fayda sağlamadığını düşünmektedirler. Bunun temel nedeni de bu istikrâ türünün tüm cüz’îlerde bulunan hükmün sabit olduğuna dayanmış olmasıdır.⁴⁴ Öyle ki tek bir cüz’î bile kapsam dışında kaldığında tam istikrâdan söz etmek mümkün olmamaktadır. Oysa usûlcülerin delile ihtiyaç duymalarının sebebi cüz’înin hükmüne ilişkin bilgi elde etmektir. Binâenaleyh mantıkçılar nezdinde nakıs olarak kabul edilen istikrâ türü, usûlcüler nezdinde gerçek istikrâ olarak kabul edilmektedir. Bunun da mantıkçılarla usûlcülerin istikrâyı farklı kullanım biçimlerinden kaynaklandığını söylemek mümkündür. Nitekim mantıkçılar istikrâyı küllî hakkında hüküm veren bir delil olarak kullanırken usûlcüler ise onu cüz’î hakkında hüküm veren bir delil olarak kullanmaktadırlar. Bu kullanım farklılığı da onların istikrâ yoluyla varmak istedikleri gaye farklılığından kaynaklanmaktadır. Zira mantıkçıların istikrâyı ulaşılmak istedikleri temel gaye küllînin bilgisini elde etmek iken usûlcülerin temel gayesi ise cüz’înin

⁴² Kutbuddîn Râzî, *Levâmi’u’l-esrâr*, 346.

⁴³ Bk. Zerkeşî, *Teşnîfu’l-mesâmi’*, 2/142; Şirbînî, Muhammed, *Ta’likât ala Şerhi Cem’i’l-cevâmi’ ve haşiyeti’l-Bennânî* (Beyrut: Dâru’l-Fikir, ts.) 2/345.

⁴⁴ Bk. Şirbînî, *Ta’likât*, 2/245; Gazzâlî, *Mi’yâru’l-ilim fi’l-mantık*, 148.

bilgisini elde etmektir. Bu nedenledir ki mantıkçılar tam istikrâ türünü önemserken usûlcüler nakıs istikrâ türünü önemsemektedirler.⁴⁵Çünkü usûlcüler ve fakihler temelde nasları mükellefin fiillerini ilgilendiren hükümler açısından konu edindiklerinden onlar için öncelikli olan bu fiillere taalluk eden cüz'î hükümlerdir.⁴⁶

Anılan gaye farklılığı ise mantıkçılarla usûlcülerin delilin delalet cihetine olan farklı bakış açılarından ileri gelmektedir. Şöyle ki: Mantıkçılar delilin medlûle delalet etme cihetini aklî lüzuma/istilzâma hasrettiklerinden cüz'îleri zannî düzeyde kapsayan ve neticeyi gerektirmeyen istikrâ türünün zan ifade ettiğini ve bu nedenle yakînî delil olmadığını söylemektedirler. Buna karşın usûlcüler ise delilin medlûle delalet cihetini aklî lüzumun yanı sıra âdetî lüzumu da kapsayacak şekilde geniş tutmaktadırlar. Daha kısa bir ifadeyle usûlcüler gâlib âdeti de bir bilgi kaynağı olarak kabul etmektedirler. Usûlcü ve fakihlerin nakıs istikrâ türü kapsamında yer alan mütevâtir haberi delil olarak görmeleri bunu gösterdiği gibi hayız ve nifâs miktarlarına yönelik hükümleri bu kapsama dâhil etmeleri de aynı hususu göstermektedir. Bunu usûlcüler tarafından sıklıkla kullanılan: “Zanla amel etmek vacibdir”⁴⁷ şeklindeki argümandan da anlamak mümkündür.

⁴⁵Bk. Şirbînî, *Ta'likât*, 2/345-346.

⁴⁶Bu konuda yapılan farklı bir temellendirilme için bk. Kangirî, Hasan Abdullah b. Hasan, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Fenârî* (Dersaâdet: Dâru't-Tibâati'l-Âmire, 1313), 97.

⁴⁷Bk. Fahreddin Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, *el-Mahsûl*, thk. Taha Cabir Alavânî 3. Basım (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1997), 1/217.

Usûlcülerin istikrâ anlayışlarının mantıkçılarınkinden farklı olduğunu dikkate aldığımızda Şâfiî fakih ve usûlcü Abbâdî (öl.994/1586)tarafından ileri sürülen: “İmam Şâfiî’nin çoğu kadınların hatta yarısının durumlarını tetebbu etmeden hayız miktarlarını belirlemesi, çoğunluğu esas alan nakıs istikrâ tarifine uymamaktadır. Dolayısıyla bu tarifte yer alan “ekser” kaydı yerine “bazı”kaydını kullanmak gerekmektedir”⁴⁸şeklindeki bir itirazın yerinde olmadığı anlaşılmaktadır. Zira usûlcüler nakıs istikrâda tetebbua konu olmayan cüz’ünün tetebbua konu olan küllînin hükmüne tabi olmasında âdetî bilgiyi yeterli görmektedirler. Usûlcülerin ve fakihlerin nakıs istikrâyı “ferdin gâlib olana ilhakı”, “ferdin genel olana ilhakı”⁴⁹ gibi ifadelerle dile getirmeleri de buna delalet etmektedir. Bunu, kelimcülerin nakıs istikrâyı “sebr ve taksim” olarak tesmiye etmelerinden⁵⁰ de anlamak mümkündür. Kaldı ki hayız ve benzeri meseleleri her bölgenin adil ve sika insanlarına sormak da mümkündür.⁵¹ Bütün bunların yanı sıra nakıs istikrâda çoğunluk kaydı hakkında usûlcüler arasında herhangi bir ittifak da yoktur. Bundan dolayıdır ki bazı usûlcüler nakıs istikrânın tanımında çoğunluk kaydına yer verirken⁵²bazıları

⁴⁸Âbbâdî, Şihâbüddîn Ahmed b. Kasım, *el-Âyâtü'l-beyyinât alâ Şerhi Cem'i'l-cevâmi'*, thk. Zekeriyâ Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996),4/246.

⁴⁹Sübkî, *Cem'u'l-Cevâmi'*,108.

⁵⁰Bk. Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdillâh, *el-irşâd*, thk. Es'ad Temim, 2.Basım (Beyrut: Muessesetu'l-kutubi's-sakafiyye,1992),97; İsnevî, Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdürrahîm, *Nihâyetu's-sûl şerhu Minhâci'l-usûl*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye,1999),71.

⁵¹Bk. Şirbînî, *Ta'likât*, 2/346.

⁵²Bk. Sübkî, *Cem'u'l-Cevâmi'*,108; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*(Kahire: Dâru'l-Kutbî,1994;8/6;İbnu'n-Neccâr, Ebû Bekr Takıyyüddîn Muhammed b.

ise bu kayda yer vermemektedir.⁵³ Bütün bunları dikkate aldığımızda usûlcüler nezdindeki istikrâ türlerinin mantıkçılar nezdindeki istikrâ türlerinden farklı olduğu anlaşılmaktadır. İstikrâ aynı zamanda bütün dilbilimlerinin esasını hatta tüm ilimlerin oluşum safhalarını oluşturduğu gibi meleke anlamındaki potansiyel akla (el-aklu bi'l- meleke) da büyük bir açılım sağlamaktadır.⁵⁴

2.3.TEMSİL

Usûlcüler, mantıkçılar tarafından tikelden tikele varmak olarak tanımlanan temsili, kıyas olarak isimlendirip onu genelde: “Hakkında açık hüküm bulunan bir meselenin hükmünü, aralarındaki müşterek vasfa dayanarak hükmü naslardan doğrudan anlaşılmayan yeni bir meseleye vermektir”⁵⁵ şeklinde tanımlamaktadırlar. Mantıkçıların temsili, kıyas olarak kabul etmemelerinin nedeni, yukarıda belirtildiği gibi kıyasın tanımında yer alan *lüzum* kaydının temsilin tanımında yer almamasıdır. Dolayısıyla onlar temsilin (nakıs istikrâ da öyledir) zorunlu bilgi ifade etmediğini söylemektedirler. Bu da biraz önce ifade edildiği gibi delilin delalet cihetine olan bakış açılarına dayanmaktadır. Mantıkçıların küllî hakkında zorunlu bilgi veren salt burhânî delilleri kabul etmeleri bu bakışlarından kaynaklandığı gibi cüz’î bahsinin mantık ilminde ititrâdî olarak zikredildiğini söylemeleri de⁵⁶ aynı bakıştan kaynaklanmaktadır. Usûlcüler ve fakihler ise

Ahmed, *Şerhu Keveki'l-münîr*, thk. Muhammed Zühaylî-Nezih Hammâd, 2.Basım (Riyad: Mektebetu'l-Abîkan,1997),4/419.

⁵³Bk. Fahreddin Râzî, *el-Mahsûl*, 6/161.

⁵⁴ Bk. Bediuzzaman, *Talîkât*, 71,73.

⁵⁵ Bk. Sübkî, *Cem'u'l-Cevâmi'*,80.

⁵⁶ Bk. Enbâbî, Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed, *Takrîrât alâ Hâşiyeti'l-Bâcûrî alâ metni's-Süllem*, (Kahire: Matbaatu Bulak, 1297),55

mükelleften sadır olan cüz'î fiillere taalluk eden hükümleri bilmeyi amaçladıklarından cüz'î hakkında bilgi veren delilleri önelemektedirler.⁵⁷Bu hükümler de aklî hükümlerin aksine hariçte vuku bulan fiillere ilişmektedir ki hariçte vuku bulan bir fiilin şahsîlik kesp ettiği bilinmektedir. İstidlal kavramı ve türlerine dair yer verilen bu temel bilgilerden sonra şimdi de asıl konumuzu oluşturan Gazzâlî ve İbn Teymiyye'nin kıyas ve temsile yönelik yaklaşımlarına geçebiliriz.

II. GAZZÂLÎ VE İBN TEYMİYYE'NİN KİYAS VE TEMSİL İLE İSTİDLÂLİN İLMÎ DEĞERİNE İLİŞKİN YAKLAŞIMLARI

Mantık ve fıkıh usûlü arasındaki irtibatı somutlaştıran bu meselenin yeterli düzeyde anlaşılabilmesi için ilk önce, ihtilaf eden iki tarafın konuyla alakalı yaklaşımlarını gösteren bazı ifadelerle yer vermek gerekmektedir. Bu meselede ihtilafa yol açan eleştirilerin İbn Teymiyye tarafından yapıldığı dikkate alındığında bu eleştirilere maruz kalan Gazzâlî'nin konuyla alakalı ifadelerine öncelik vermek yerinde olacaktır. İmam Gazzâlî'nin konuya dair yaklaşımını kendi ifadelerinden yola çıkarak ana hatlarıyla şöyle dile getirmek mümkündür: Temsilin fukaha tarafından “kıyas”, kelimciler tarafından “gâibin şâhide kıyası” olarak isimlendirildiğini belirten Gazzâlî, onu: “Muayyen bir cüz'îde var

⁵⁷ Bu ifadeler fıkıh usûlünün küllî delilleri konu edinmesiyle çelişmemektedir. Aksine mezkûr ifadeler fıkıh usûlündeki küllî delillerin temelde cüz'î hükümlerin tespitine yönelik oldukları anlamına gelmektedir. Diğer bir anlatımla usûlcülerle fakihler cüz'î hükümlere varmak için küllî delillere yer vermektedirler. Mantık ilminde ise bunun tam tersi söz konusudur. Zira mantıkçılar küllîye varmak için cüz'îye yer vermektedirler.

olan bir hükmü bir yönüyle de olsa bu cüz'îye benzeyen başka bir cüz'îye taşımaktır"⁵⁸ şeklinde tanımlamaktadır. Gazzâlî yaptığı bu tanımı bazı örnekler üzerinden izah etmekte ve bu örneklerde de görüleceği gibi hükmün taşınmasına dayanak oluşturan müşterek vasfın teşbih edileni (gâib) de kapsayan ve muayyen örneği(şâhid) küllî önermeyi hatırlatan(tenbîh) konumuna düşüren bir özellik taşınması gerektiğini söylemektedir. Bunu Gazzâlî tarafından verilen şu örnekle izah etmek mümkündür: Gökyüzü hâdistir. Çünkü gökyüzü bitki ve hayvan gibi bir cisimdir. Bu iki cismin hâdis olduğu gözle görülmektedir. O halde gökyüzü de hâdistir. Gazzâlî "burada zikredilen bitki ve hayvanın (şâhid) cisim olduğundan dolayı hâdis olduğu ve cismin bu örnekte hudûs bilgisine götüren orta terim işlevini gördüğü" bilinmedikçe bu örneğin doğru bir örnek olmayacağını söylemektedir. Cismin orta terim olduğu bilindiğinde ise hayvan ve bitkinin salt cisim olmaları nedeniyle hâdis oldukları anlaşılmış olacaktır. Bu da: Gökyüzü cisimdir. Her cisim hâdistir. O halde gökyüzü de hâdistir" şeklindeki bir kıyasa imkân veren küllî bir hükmü ifade etmiş olmaktadır. Dolayısıyla anılan örnekte küllîden cüz'îye aktarılan hüküm, sahih bir kıyasın kapsamına dâhil olmakta ve burada zikredilen muayyen şahidin (hayvan, bitki) bu küllî hükmün elde edilmesinde bir tesirinin olmadığı ortaya çıkmaktadır.⁵⁹ Diğer bir ifadeyle hayvan ve bitkinin zikredilmesinin küllî önermeyi hatırlatan birer örnek olarak temsilde yer aldıkları anlaşılmış olmaktadır. Gazzâlî bu kapsamda başka örnekleri de zikrettikten sonra şu önemli ifadelere yer vermektedir: "Binâenaleyh bilinmeyenin hükmünü bilinene taşımak, temsilde zikredilen muayyen şâhidin etkisini ortadan

⁵⁸ Gazzâlî, *Mi'yâru'l-îlim fi'l-mantık*, 154.

⁵⁹ Bk. Gazzâlî, *Mi'yâru'l-îlim*, 154

kaldıran mezkûr şartın (orta terim işlevini gören küllî bir vasıf) tahakkuk etmesine bağlıdır. Şu var ki bu şartta bazen hata söz konusu olabilmektedir. Zira bazı temsil örneklerinde zikredilen muayyen şâhid, zahiren hükümde etkili olan bir nitelik taşıdığı zannedilerek yeterli olmadığı halde yeterli görülebilmektedir. Bu muayyen şâhidin gerçekte yeterli olmadığına asıl sebebi de onun küllî hüküm içeren bir konumda olmamasıdır.”⁶⁰

Gazzâlî sözünü ettiği bu tür yanıltıcı muayyen şâhidlere ilişkin bazı örneklerle yer verdikten sonra bu konuda hataya düşmemek için temsil ile istidlâl eden kişinin çok dikkatli davranması gerektiğini vurgulamakta ve şöyle demektedir: “Hükmü bilinmeyen meselenin hükmü bilinen meseleye ilhak edilmesinin sahih olduğunu düşünen biri, meseleyi tahkik edip işin farkında olan ve yaptığı işlemde anılan şarta riayet eden muhakkik biri olmalıdır. Bu kişi temsilde yer verdiği örneği küllî önermeye delalet etsin diye değil, bu önermeyi hatırlatsın diye zikretmektedir.”⁶¹ Gazzâlî bunu: “İnsan zatı gereği âlim değil, taşıdığı ilimle âlimdir” şeklindeki bir örnek üzerinden şöyle açıklamaktadır: “Muhakkik biri bu örnekte insanı zikrederek şuna dikkat çekmek istemektedir: Âlim kavramından anlaşılan şey, onun ilim vasfını taşıdığı için âlim olma vasfını kazanmasıdır. Burada insanın zikredilmesinin bu anlamda herhangi bir etkisi yoktur. Nitekim aynı anlam Yüce Allah için de söz konusudur. Dolayısıyla bu örnekte insanın/şâhidin zikredilmesi salt küllî önermeyi hatırlatması amacına matuftur. Temsil ile istidlâlde bulunan kişi meseleyi yeterli derecede tahkik etmeyen biri de olabilmektedir. Bu kişi temsilde yer verdiği muayyen

⁶⁰ Bk. Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilim*, 154-155.

⁶¹ Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilim*, 155.

örneği/şâhidi tembîh için değil, bahsedilen küllî önermeyi gösteren bir delil olarak görüp hataya düşebilmektedir.”⁶²

Gazzâlî yer verdiği bu teorik bilgileri iki uzun örnekle izah etmeye çalışmaktadır. Bunlardan birine yer vermekle iktifa edeceğiz. Yer vereceğimiz örneği de Gazzâlî'nin ifadelerini dikkate alarak kısaca şöyle dile getirebiliriz: Temsil yoluyla nazar ve istidlâlde bulunan biri buğdayı ribevî bir gıda maddesi olarak gördüğünden ayvayı buğdaya ilhak edip şöyle bir kıyas yapabilmektedir: “Gıda maddesi ribevîdir. Ayva da bir gıda maddesidir. O halde ayva da ribevîdir. Bu kıyasla istidlâlde bulunan kişi yukarıda bahsettiğimiz hatalı bir temsil örneğini zikretmiş olmaktadır. Buradaki hatanın nedeni de istidlâlde bulunan kişinin “gıda maddesi”(مطعم)ifadesini “her gıda maddesi”(كل مطعم) ifadesiyle karıştırmış olmasıdır. Nitekim bu örnekte yer alan “gıda maddesi” ifadesi tüm gıdaları kapsayan küllî bir önerme hükmünde değildir. Zira bu örnekte yer alan buğday tüm gıda maddelerini kapsayan bir nitelik taşımamaktadır. Bu nedenle “gıda maddesi” ifadesi arpa, ayva ve sair gıda maddelerini kapsayan ve aklî kıyası mümkün kılan küllî bir önerme değildir. Bilakis “gıda maddesi” ifadesi gıda maddelerinden sadece bazılarını içeren mühmel bir kaziye hükmündedir. Dolayısıyla bu ifadenin/mühmel kaziyenin ayvayı kapsayıp kapsamadığı kesin olarak bilinmemektedir. Mezkûr örnekte meydana gelen hatanın asıl kaynağı ise yer verilen muayyen şâhidin (buğday) küllî bir nitelik taşımadığından kıyası mümkün kılmamasıdır. Diğer bir deyişle küllî bir önermeyi (her gıda maddesi) hatırlatan etkiye sahip olmamasıdır.⁶³Gazzâlî yukarıda zikrettiği bu ve benzeri örneklerin

⁶²Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm*,157.

⁶³Bk. Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm*,157-158.

aklî konulardaki temsilin batıl olduğuna yönelik olduğunu, fikhî konularda ise muayyen bir cüz’de bulunan vasma ait bir hükmü aynı vasma taşıyan başka bir cüz’ye nakletmenin mümkün olduğunu ve bu müşterek vasma’nın sahih bir delille sabit olması halinde hükmü gerekli kılacağını söylemektedir. Gazzâlî anılan vasma gösteren ve fıkıh usûlünde illetin tespit yollarına tekabül eden bazı delillere ve bununla ilgili birtakım örneklere yer verip uzunca tahlillerde bulunmaktadır.⁶⁴

İbn Teymiyye’nin şümûl kıyas adını verdiği burhân kıyası ve temsil ile istidlâlin bilgi değerine yönelik yaklaşımını da kendi ifadelerinden hareketle ana hatlarıyla şöyle ifade edebiliriz: Küllî önermeler temsil kıyasıyla da elde edilebilir. Küllî olsun cüz’î olsun yakînî bilgilerin elde edilmesi için mantıkçılar tarafından burhân adı verilen şümûl kıyasına ihtiyaç yoktur. Bunun en belirgin göstergelerinden biri de şudur: Mantıkçıların burhân dedikleri kıyasın oluşması için küllî bir önermenin varlığı zorunlu olduğu gibi bu önermeye dair bilginin elde edilmesi için de bir sebebin/yolun varlığı zorunludur. Şayet onlar bu bilgiyi, gâibi şâhîde kıyas edip “bir şeyin hükmü benzerine de verilir” şeklindeki bir yolla elde etmeye çalışıyorlarsa bunun bir temsil kıyası olduğu bilinmelidir. Nitekim “bu ateş yakıcıdır” önermesini bildiğimizde görmediğimiz ateşin de yakıcı olduğunu bilmiş oluyoruz. Zira o da gördüğümüz ateş gibidir. Nitekim benzer, benzerinin hükmünü alır. Mantıkçılar ise buna rağmen temsilin yakîn değil, zan ifade ettiğini söylemektedirler. Hâlbuki onlar söz konusu küllî önermeyi temsil kıyasıyla elde ederken farkında olmadan zan ifade ettiğini

⁶⁴Gazzâlî, *Mi’yâru’l-ilm*, 159-166.

söyledikleri temsil kıyasına başvurmuş oluyorlar.⁶⁵ Mantıkçıların: “Temsil kıyası zan ifade ederken burhân kıyası yakîn ifade etmektedir” şeklindeki sözü, sözlerin en yanlışsıdır. Doğrusu şudur ki temsil kıyası ile şümûl kıyası eşittir. Her ikisinin de zan veya yakîn ifade etmesi maddeden maddeye(örnekten örneğe) değişmektedir. Birinde yakînî olan diğerinde de yakînîdir. Birinde zannî olan diğerinde de zannîdir. Nitekim “Her sarhoş edici haramdır” hükmü neyle sabit oluyorsa “Sarhoşluğun haramlığın illeti olması” da aynı şeyle hem de evleviyetle sabit olur. Hatta istidlâlin temsil kıyasındaki takrîri çok daha kolaydır. Zira asıllar(naslar) bu kıyas türüne şahitlik etmektedir.”⁶⁶ İbn Teymiyye verdiği bu bilgileri şöyle gerekçelendirmektedir: “Yakîn ve zan ifade etmede her iki kıyas da öncüllerine tabidir. Nitekim netice en zayıf öncüle bağlıdır.”⁶⁷İbn Teymiyye temsil kıyasını bilgi değeri açısından şümûl kıyasıyla eşitleyen bu ifadelere yer verdiği gibi temsilin kıyas adıyla da anılabileceğini söylemekte ve buna karşı çıkanları eleştirerek şöyle demektedir:“Cüveynî(öl. 478/1085), Gazzâlî, Râzî, İbn Kudâme(öl.620/1223) ve diğer bazı müteahhir re’yciler ve kelimciler tarafından ifade edilen: “Temsil kıyası, aklî konularda değil, şer’î konularda geçerlidir. Aklî konularda ise sadece küllî bilgi ifade eden delillere itimad edilir” şeklindeki ifadeler, sadece Müslüman mütefekkirlerin değil, tüm akıl sahibi mütefekkirlerin anlayışına terstir. Zira kıyas aklî konularda delil teşkil ettiği gibi şer’î konularda da delil teşkil etmektedir. Nitekim

⁶⁵Bk. İbn Teymiyye, Ebu’l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm, *er-Reddu ala’l-mantıkıyyîn*, (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, ts.),115.

⁶⁶Bk. İbn Teymiyye, *er-Reddu ala’l-mantıkıyyîn*,116.119.

⁶⁷İbn Teymiyye, *er-Reddu ala’l-mantıkıyyîn*,166.

müşterek vasfın hüküm gerektirdiği bilinen bir kıyas tüm ilimlerde geçerlidir.”⁶⁸

İbn Teymiyye sözünü ettiği âlimlerin istidlâli üç yönetime hasreden: “İstidlâl ya küllîden cüz’îye ya cüz’îden küllîye veya bir cüz’îden diğerine gidilerek yapılır. İlki kıyas, ikincisi istikrâ üçüncüsü de temsildir” şeklindeki görüşlerinin batıl olduğunu ileri sürmekte ve şöyle demektedir: “Siz eğer cüz’îden cüz’îye giden istidlâl yöntemiyle temsil yöntemini kastediyorsanız istidlâlin, bahsettiğiniz üç yönetime münhasır olduğuna yönelik delilinizin kapsamlı bir delil olmadığını” söylemek lazımdır. İbn Teymiyye delilin/istidlâlin anılan üç türden ibaret olmadığını, bunların yanı sıra “telâzüm” denilen bir delilin daha bulunduğunu söylemektedir. O, bu delile dair güneşin gündüze yıldızların da Kabe’ye delalet ettiğini gösteren birtakım kozmik örneklerle yer vermekte ve bunların bahsedilen üç istidlâl türüne değil, telâzüm deliline dâhil olduklarını söylemektedir.⁶⁹İbn Teymiyye başka bir yerde de temsil kıyası ile şümûl kıyasının konumlarını somutlaştıran bir mukayeseye yer vermekte ve şöyle demektedir: “Doğrusu odur ki temsil kıyası bilgi ve yakîn ifade etmede şümûl kıyasından daha etkilidir. Şümûl kıyası daha kapsamlıysa temsil kıyası daha büyüktür. Temsil kıyası göze benzerken şümûl kıyası kulağa benzemektedir. Bilgi elde etmede gözün fonksiyonu daha büyük ve olgun iken kulağın fonksiyonu daha geniş ve kapsamlıdır.”⁷⁰İbn Teymiyye tarafından başta Gazzâlî olmak üzere kelimacı ve usûlcülere yöneltilen bu eleştiriler, kıyas isminin şer’î

⁶⁸İbn Teymiyye, *er-Reddu ala’l-mantıkıyyîn*, 118, 366.

⁶⁹Bk. İbn Teymiyye, *er-Reddu ala’l-mantıkıyyîn*, 162, 163.

⁷⁰İbn Teymiyye, *Nakdu’l-mantık*, thk. Abdurrazzâk Hamza-Süleyman Menî’ (Kahire: Mektebetu’s-sünneti’l-Muhammediyye, ts.), 165-166.

kıyasa tekabül eden temsilde mecaz burhânî kıyasta ise hakikat olduğunu söyleyen ve şer'î kıyasın iptaline yönelik birçok argüman ileri süren İbn Hazm'e de yöneltilmektedir.⁷¹

Gazzâlî ve İbn Teymiyye'nin kıyas ve temsilin istidlâl değerine yönelik yaklaşımlarını gösteren mezkûr ifadelere bütüncül bir bakışla bakıldığında iki yaklaşım arasındaki ihtilafın: “şümûl kıyası ile temsil kıyasının kat'îlik ve zannîliği ifade edip etmemesi”, “temsil kıyasının şümûl kıyasına dönüşme imkânının olup olmaması”, “istidlâlin anılan üç yöntemle sınırlı olup olmaması” ve “kullanılan ıstılahın sahih olup olmaması” şeklindeki dört noktada temerküz ettiği görülür.

A. BURHÂNÎ KIYAS İLE TEMSİL KIYASININ KAT'ÎLİK VE ZANNÎLİĞİ

Başta Gazzâlî olmak üzere mantık kurallarını İslâmî ilimlerde kullanan kelimciler ve usûlcüler şümûl/burhânî kıyasının kesinlik ifade ettiğini söylerken temsil kıyası ile nakıs istikrâ türünün ise temelde zan ifade ettiğini söylemektedirler. İbn Teymiyye ise bunun doğru olmadığını, bu görüşü ileri sürenlerin şümûl kıyasının maddesini değil, suretini itibara aldıklarını ve dolayısıyla hataya düştüklerini savunmaktadır. O, bu konuda itibara alınması gerekenin kıyasın sureti değil, maddesi olduğunu ve bunun da kıyası oluşturan müfred ve mürekkeb lafızların durumuna göre bazen kat'î bazen de zannî olabileceğini söylemektedir.

İbn Teymiyye tarafından ileri sürülen bu görüşe iki açıdan bakmak mümkündür. Bunlardan biri şöyledir: Burada söz konusu

⁷¹Bk.İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-fetâva*, thk. Abdurrahman b. Muhammed, el-Medînetu'l-Münevvere: Mecmeu'l-Melik Fehd, 1995,IX,259; XII,345;er-Reddu ala'l-mantıkıyyîn, 6,119,

edilen kat'îlik ve zannîlikten maksat salt hükümde kat'îlik ve zannîlik ise diğer bir ifadeyle kıyası oluşturan öncüller ve bunlara arız olan bazı zaaf lar dikkate alınmazsa bu görüşün doğru olduğunu söylemek gerekir. Nitekim kıyasın salt suretine bakıldığında hükümde kesinlik veya zannîliği ifade ettiği görülür. Diğer açıdan bakmayı da şöyle ifade edebiliriz: Bahsedilen kat'îlik ve zannîlikten maksat: "Öncüller ile netice arasındaki ilişkide kat'îlik ve zannîlik" ise başka bir deyişle "bu yöntemin netice vermesi kesindir veya zannîdir" şeklindeki bir anlam kast ediliyorsa şümûl kıyası ile temsil kıyasının eşit olduğunu söylemek zordur. Zira şümûl kıyasında söz konusu olan "tikelin tümelden elde edilmesi" hususu herhangi bir engel/muhassis bulunmadıkça kesindir ve bu kesinlik de küçük terimin büyük terimin kapsamında yer almasından kaynaklanmaktadır.⁷² Temsile gelince bunun farklı olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim usûlcüler temsil kıyasının "daha çok bilinen bir cüz'îden daha az bilinen bir cüz'îye intikal" olduğunu ifade etmektedirler ki bir tikel diğer bir tikelin cüz'ü olmadığından biri diğerinden ontolojik anlamda daha üstün veya kapsamlı değildir. Bilakis iki cüz'î arasındaki illet birliği onların eşit olduğuna delalet etmektedir. Daha çok bilinen cüz'înin daha az bilinen cüz'îye karşı bir üstünlüğü kabul edilse de bu üstünlük, tümel-tikel arasındaki kapsamlılığı gösteren kemiyet ilişkisi değil, açıklık ve kapalılığı ifade eden keyfiyet

⁷²Aynı ilişki biçimi âmm ile hass arasında da söz konusudur. Âmmın hassa delaletinin zannî mi kat'î mi olduğu usûlcüler arasında tartışmalı olmakla birlikte kapsamında yer alan tüm hass cüz'îleri içerdiği kesindir. Ancak âmmın bütün fertleri kapsaması için artı birtakım şartların ve kuralların tahakkuk etmesi gerekmektedir ki bunlar usûl eserlerinde beyan edilmektedir.

ilişkisidir.⁷³Gazzâlî'nin temsil kıyası için verdiği örneklerde vurgulamak istediği husus da aslında budur. Nitekim o, zikrettiği örneklerin bazısında (buğday-ayva) temsil kıyasının şümûl kıyasına dönüşmesinin mümkün olmadığını söylerken bazısında (insan-ilim) ise bunun mümkün olduğunu söylemektedir.⁷⁴Aynı şeyi İbn Teymiyye'de de görebiliriz. Zira o da bazı temsil örneklerinde yer alan müşterek illetin küllî terim konumunda olduğunu ve bu türden bir illeti barındıran temsil kıyasının şümûl kıyasına dönüşmesinin mümkün olduğunu kabul etmektedir.⁷⁵Şu var ki böyle bir durumda temsilin kıyasa dönüşümü mümkün olmakla birlikte bu yapıldığında kıyasın tanımı ters yüz edilmiş olmaktadır.

⁷³ Bahrululûm Leknevî (öl.1225/1810), lüzum kaydının temsilde de söz konusu olduğunu söyleyerek İbn Teymiyye'de olduğu gibi temsili netice verme noktasında kıyasla eşitlemekte ve bunu şöyle temellendirmektedir: Temsilin açılımı şöyledir: Asılda bulunan haramlık hükmü esrar örneğinde vardır. Çünkü bu madde de içkideki sarhoşluk vasfına ortaktır. Bu vasma ortak olan her şey ilgili hükme de ortaktır. O halde esrar da haramlık hükmüne ortaktır. Leknevî burada zikredilen öncüllerin kesin netice verdiklerini söylemekte ve temsilin zan ifade ettiğini söyleyen İbn Sînâ(öl.428/1037) ve aynı görüşte olanların bu meseleyi yanlış anladıklarını söylerken Tûsî'nin(öl.672/1274) bu işi beladet noktasına vardırıldığını ifade etmektedir. Bk. Bahrululûm leknevî, Ebu'l-Abbâs Muhammed Abdülâlî b. Nizâmiddîn, *Şerhu Bahrilulum alâ Süllemi'l-ulûm*, thk. Abdunnaşîr Ahmed (Kuveyt: Dâru'd-Diyâ',2012), 491, 546-547.Burada: "Temsilde var olduğu ifade edilen lüzum, kıyasın tanımında yer alan lüzum gibi değildir" şeklinde bir itiraz akla gelebilir. Ancak bu itirazın çok güçlü olmadığı söylenebilir. Zira kıyasın tanımında yer alan lüzum vakîî değil, farazîdir. Nitekim kıyasın tanımında yer alan "doğrulukları farz edildiğinde neticenin doğruluğu da lazım gelir" (لو سلمتا) şeklindeki kayıt bunu açıkça göstermektedir. Aynı durum temsilde de söz konusudur.

⁷⁴ Bk. Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilim*,154,157.

⁷⁵ Bk. İbn Teymiyye, *er-Reddu ala'l-mantıkıyyîn*,116-117.

Zira bu durumda araya birçok orta terim girmekte, tümelden tikele gitmek için önce tikelden tümele gidilmesi gerekmekte ve böylece tikelden tikele gitmek yerine tümelden çıkarsama yöntemine gidilmiş olmaktadır. Bu da müşterek illetin şümûl kıyası için elverişli olduğu yerlerle celî kıyasta mümkün olsa da illetin istinbat yoluyla elde edilen kıyasla şebek kıyasında mümkün değildir. Zira bu tür kıyaslarda yer alan illetin küllî olduğunu tespit etmek zordur. Nitekim Gazzâlî'nin fikhî konulara dair verdiği buğday-ayva örneği de bunu göstermektedir. Zira bu tür örneklerde temsil kıyasını şümûl kıyasına dönüştürmek İbn Teymiyye'nin ifadesiyle bu temsildeki müşterek illeti küllî olarak kabul etmek mümkün değildir.

B. TEMSİL KIYASININ ŞÜMÛL KIYASINA DÖNÜŞME İMKÂNI

İbn Teymiyye kelimcilerin ve usûlcülerin aksine temsil kıyasının şümûl kıyasına, şümûl kıyasının da temsil kıyasına dönüşmesinin mümkün olduğunu savunmaktadır.⁷⁶ İbn Teymiyye'nin bu konudaki yaklaşımı ile Gazzâlî'nin yaklaşımının değerlendirilmesine geçmeden İbn Teymiyye'nin öğrencisi Tûfî'nin (öl.716/1316) konuya ışık tutan ve hocasına kısmen cevap niteliğini taşıyan görüşüne değinmek istiyoruz. Tûfî'nin ilgili görüşünü kendi ifadelerinden hareketle kısaca şöyle dile getirebiliriz: Bir neticeyi doğuracak şekilde vazedilen iki önerme bazen kıyas adıyla anılır. Mantıkçılar bu tür bir kıyası: “Doğru oldukları kabul edildiğinde zatlari gereğı başka bir sözü gerektiren önermelerden oluşan bir sözdür” şeklinde tanımlamaktadırlar. Bu çeşit bir kıyas için, “Her canlı cisimdir.”, “Her cisim bileşiktir.”, “O halde her canlı bileşiktir”

⁷⁶Bk. İbn Teymiyye, *er-Reddu ala'l-mantıkıyyîn*, 6,119,159,200,204,233.

örneğini zikredebiliriz. Nitekim “O halde her canlı bileşiktir” neticesi ilk iki öncülde aklın lazım gelmiştir. Bu iki öncüle “her bileşik hâdistir” şeklindeki bir önermeyi ilave ettiğimizde ise bundan “her canlı hâdistir” neticesi lazım gelir ki bu, en az üç öncülden terkip yoluyla meydana gelen bir netice olmaktadır. İbn Teymiyye buna kıyas denmesinin doğru olmadığını söylemektedir. Gerekçe olarak da “kıyasın göreceli bir kavram olması nedeniyle en az bir önermenin diğerine nispet edildiği/diğeriyle ölçüldüğü iki önermeden oluşması gerektiğini” ileri sürmektedir. Tûfî’nin, hocasına itiraz sadedinde dile getirdiklerini şöyle özetleyebiliriz: Söz konusu adlandırma mantıkçılara ait bir ıstılahtır. İstilahların kullanımında ise anlamsal yakınlık kâfidir. Kaldı ki buradaki ıstilahî anlam da takdir ve ölçüm manasından tamamen bağımsız değildir. Nitekim mezkûr örnekteki netice de aklî açıdan iki öncüle nispet edilip itibara alınmış ve iki öncülden lazım gelen benzer neticelerle ölçülmüştür. Buradaki takdir ve ölçüm bir önceki örneğe nazaran biraz kapalı kalsa da bu kapalılık anılan örneği kıyas anlamından çıkaracak düzeyde değildir.⁷⁷

Tûfî kıyasın dört unsurdan oluşması gerektiğine ilişkin birtakım gerekçelere yer verdikten sonra şer’î kıyasın/temsilin gerçekte iki önermeden meydana gelen aklî-mantıkî kıyasa râci olduğunu/dönüştüğünü söylemekte ve bunu iki örnek üzerinden açıklamaktadır. Onlardan biri şöyledir: Bira sarhoş edici olduğundan içki gibi haramdır. Tûfî bu sözün iki önermeden oluştuğunu şöyle gerekçelendirmektedir: Zira bu söz: “Bira sarhoş edicidir. Her sarhoş edici haramdır. O halde bira da haramdır” şeklindeki sözün kısaltılmış halidir. İkinci örnek de şöyledir: “Pirinç

⁷⁷Bk. Tûfî, Necmüddîn Süleyman b. Abdilkavî, *Şerhu Muhtasari’r-Ravda*, thk. Abdullah Türkî (Beyrut: Muessesetu’r-Risâle, 1987), 3/225.

tartılan bir madde olduğundan ondaki fazlalık buğdaydaki fazlalık gibi haramdır. Tûfî bu sözün de: “Pirinç tartılan bir maddedir. Her tartılan maddede fazlalık haramdır. O halde pirinçte de fazlalık haramdır” sözünün kısaltılmış şekli olduğunu söylemektedir.⁷⁸ Tûfî, verilen her iki örneğin mantıkî kıyasa dönüşme şeklini de şöyle ifade etmektedir: Her iki örnekte de ilk sözün(temsîl) ikinci söze(şümûl kıyası) sadece bir fazlalığı vardır. O da örneklik oluşturma amacıyla zikredilen ve kendisine kıyas yapılan asıl unsurdur (makîs aleyh). Bu nedenledir ki ilk örneği: “Bira sarhoş edici olduğundan haramdır” şeklinde ikinci örneği de: “Pirinç tartılan bir madde olduğundan ribevîdir” biçiminde ifade etmek mümkündür.⁷⁹Tûfî, yer verdiği bu iki örnekten yola çıkarak şer’î kıyasın temelde aklî-mantıkî kıyasa dönüştüğü/dönüşebileceği ve dolayısıyla onun da bu kıyas gibi dört unsurdan meydana geldiği sonucuna varmaktadır.⁸⁰Tûfî, böylece bir taraftan hocasını desteklerken diğer taraftan da onun iki önermeden oluşmayan örneklerle kıyas adının verilmemesi gerektiğine yönelik görüşüne cevap vermiş olmaktadır.

Tûfî’nin yukarıda yer verilen ifadelerini dikkate aldığımızda temsîl kıyası ile şümûl kıyası arasındaki dönüşüme/isimlendirmeye yönelik ihtilafın iki yerde söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. Bunlardan biri salt şümûl kıyası için elverişli olan aklî konulardır. Diğeri de salt fikhî kıyas için elverişli olan amelî konulardır. Her iki kıyasa da elverişli olan konularda ise herhangi bir ihtilafın söz

⁷⁸Bk. Tûfî, *Şerhu Muhtasari’r-Ravda*, 3/227-228.

⁷⁹Tûfî, *Şerhu Muhtasari’r-Ravda*, 3/228.Şu var ki İbn Teymiyye diğer bir eserinde buna benzer ifadeleri kullanmaktadır. Bk.İbn Teymiyye, *Der’u teârudi’l-akli ve’n-nakl*, 2.Basım, thk. Muhammed Râşid Salim (el-Memleketü’s-Suûdiyye: Câmiatu’s-Şeriatî’l-İslamiyye, 1991),6/126.

⁸⁰Bk. Tûfî, *Şerhu Muhtasari’r-Ravda*, 3/228.

konusu olmadığı açıktır. Bunu hem Gazzâlî'nin yukarıda yer verdiği örneklerde hem de İbn Teymiyye'nin dile getirdiği ifadelerde görmek mümkündür. Nitekim Gazzâlî'nin zikrettiği muayyen şâhidin tembîh niteliğini taşıdığı örnekte (insan-ilim) söz konusu dönüşüm mümkün iken muayyen şâhidin böyle bir nitelik taşımadığı örnekte (buğday-ayva) ise bu dönüşüm mümkün değildir. Aynı şekilde İbn Teymiyye tarafından dile getirilen küllî illetin bulunduğu temsil örneklerinin şümûl kıyasına dönüşümü mümkün iken bu illetin bulunmadığı temsil örneklerinin anılan kıyasa dönüşümü mümkün değildir.

Râzî (öl. 606/1210) tarafından dile getirilen: “Temsil gerçekte istikrâ ve kıyastan mürekkeptir”⁸¹ şeklindeki ifade, her temsilin şümûl kıyasına dönüşmesinin mümkün olduğunu göstermektedir. Bu da İbn Teymiyye tarafından benimsenen mutlak dönüşümün diğer bir ifadesini teşkil etmektedir. Nitekim Kâtibî (öl.675/1277) Râzî'nin mezkûr ifadesinden anlaşılan dönüşümü şöyle izah etmektedir: “Asıldaki hükmün varlığından illetin varlığına gitmek, tikelden tümele gitmek anlamına gelirken illetin varlığından fer'deki hükmün varlığına gitmek de tümelden tikele gitmek anlamına gelmektedir.”⁸² Böylece tikelden tikele gitmeyi ifade eden temsilin hem tikelden tümele gitmeyi ifade eden istikrâyı hem de tümelden tikele gitmeyi ifade eden şümûl kıyasını kendi içinde barındırdığı ortaya çıkmaktadır.

⁸¹Fahreddin Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, *Muhassulü efkârî'l-mutekaddimî ve'l-muteahhirîn*, thk. Semih Duğaym (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübnanî,1992),45.

⁸² Kâtibî, Ebu'l-Hasen Necmüddîn Alî b. Ömer, *el-Mufasssal fî şerhi'l-Muhassal*, thk. Abdülcebbâr Ebû Senîne-Muhammed Ekrem (Amman: el-Asleyn li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 2018),194.

Râzî tarafından mücmel olarak ifade edilen bu husus Bedîuzzaman(1878-1960) tarafından verilen iki örnek üzerinden izah edilmekte ve şöyle denilmektedir: "Bir سوال: Diyorsunuz ki: "Sen Sözlere kıyas-ı temsili çok istimal ediyorsun. Hâlbuki fenn-i mantıkça, kıyas-ı temsili yakîni ifade etmiyor. Mesâil-i yakîniyede burhan-ı mantikî lâzımdır. Kıyası temsili, usul-ü fıkıh ulemasınca zann-ı galip kâfi olan metâlipte istimal edilir. Hem de, sen temsilâtı bazı hikâyeler suretinde zikrediyorsun. Hikâye hayalî olur, hakikî olmaz, vakıa muhalif olur. "Elcevap: İlm-i mantıkça, çendan, "Kıyas-ı temsili, yakîn-i kat'î ifade etmiyor." denilmiş. Fakat kıyas-ı temsili'nin bir nev'i var ki, mantığın yakînî burhanından çok kuvvetlidir ve mantığın birinci şeklinin birinci darbından daha yakînîdir. O kısım da şudur ki: "Bir temsil-i cüz'î vasıtasıyla bir hakikat-i küllînin ucunu gösterip, hükmü o hakikate bina ediyor; o hakikatin kanununu, bir hususî maddede gösteriyor, tâ o hakikat-i uzmâ bilinsin ve cüz'î maddeler ona ircâ edilsin. Meselâ, "Güneş, nuraniyet vasıtasıyla, bir tek zat iken her parlak şeyin yanında bulunuyor" temsiliyle bir kanun-u hakikat gösteriliyor ki, nur ve nuranî için kayıt olamaz, uzak ve yakın bir olur, az ve çok müsavî olur, mekân onu zapt edemez. Hem meselâ, "ağacın meyveleri, yaprakları bir anda, bir tarzda, kolaylıkla ve mükemmel olarak bir tek merkezde, bir kanun-u emrî ile teşkili ve tasviri" bir temsildir ki, muazzam bir hakikatin ve küllî bir kanunun ucunu gösterir. O hakikat ve o hakikatin kanununu gayet kat'î bir surette ispat eder ki, o koca kâinat dahi şu ağaç gibi o kanun-u hakikatin ve o sırr-ı ehadiyetin bir mazharıdır, bir meydan-ı cevelânıdır."⁸³Bu ifadelere bakıldığında Bedîuzzaman'ın iştiraki ifade eden vasfı yani keyfiyeti, kapsamlılığı ifade eden kemiyet/nicelik mesabesinde

⁸³ Bedîuzzaman, *Sözlere*, (İstanbul: Zehra Yayıncılık,2013),771-772.

hatta ondan daha etkin kabul ettiği görülür.⁸⁴Bu da hükümleri vasıflara bağlayan dinî naslara daha uygun olduğu gibi bu nasları anlama ve yorumlama yöntemini oluşturan fıkıh usûlüne de daha uygundur. İbn Rüşd tarafından dile getirilen: “Şer’î kıyas/temsîl, cüz’înin küllî yerine ikame edilmesidir”⁸⁵şeklindeki tanımın Bediüzzaman tarafından belîğ bir biçimde dile getirilen ifadelerin veciz bir ifadesi olduğunu söylemek mümkündür.

C. İSTİDLÂLİN KİYAS, İSTİKRÂ VE TEMSİL YÖNTEMLERİNE İNHİSÂRI

İbn Teymiyye’nin kalamcı ve usûlcülerin istidlâlın yukarıda bahsedilen üç yöntemden ibaret olduğuna yönelik eleştirisini de şöyle ifade edebiliriz: İbn Teymiyye kalamcı ve usûlcülerin istidlâl yöntemlerini sayarken; “küllîden lüzum yoluyla elde edilen küllîye” ve “cüz’îden lüzum yoluyla elde edilen cüz’îye” yer vermediklerini oysa bu iki yöntemde de birinin varlığı diğerinin varlığını gerektirdiği gibi birinin yokluğu diğerinin yokluğunu gerektirmektedir. İbn Teymiyye telâzüm adıyla anılan bu istidlâl yöntemine ilişkin güneşin gündüze, bir yıldızın diğerine, yıldızların Kabe’ye, vakitlere, yerküredeki bazı yerlerin diğer bazı yerlere ve vakitlere delalet ettiğini gösteren birtakım kozmik örnekler zikretmektedir. İbn Teymiyye, verdiği bütün bu örneklerin bahsedilen üç istidlâl türüne değil, telâzüm deliline dâhil olduklarını söyleyerek mezkûr inhisârın doğru olmadığını ispat

⁸⁴ Bediüzzaman tarafından dile getirilen bu hususun farklı bir izahı için bk. Nedvî, Ebu’l-Hasen Ali, *el-Erkânu’l-erba’a*, 3. Basım, (Kuveyt: Dâru’l-Kalem, 1974), 13-14.

⁸⁵ İbn Rüşd, *ez-Zarûrî fî usûli’l-fıkıh*, thk. Cemâlüddîn Alevî, (Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1994), 125.

etmeye çalışmaktadır.⁸⁶ Ancak İbn Teymiyye tarafından zikredilen örnekler incelendiğinde onların söz konusu inhisârın doğru olmadığına yönelik yeterli bir delil teşkil etmediği görülür. Zira bu örnekler sözlerden değil, birtakım kozmik olaylardan meydana gelmektedir. İstidlali üç kısma hasreden âlimlerin kastı ise lafızlardan oluşan istidlâl türleridir. İbn Rüşd (öl.595/1198) bu hususu şöyle dile getirmektedir: “Söz yoluyla öğrenilen şeyler ancak kıyas ve istikrâ yoluyla öğrenilebilir. Kıyas ve istikrâ ile öğrenilen şeyler de ancak bir önceki bilgiden öğrenilebilir. Nitekim kıyasla bilinen, daha önce bilinen öncüllerden elde edilirken istikrâ ile bilinen de daha önce bilinen tikellerden elde edilmektedir.”⁸⁷

İbn Teymiyye’nin istidlâlin kapsamını geniş tutması felsefe ve mantık ilminden ziyade delil kapsamını geniş tutan kalam ve usûl ilimlerini ilgilendirmektedir. Nitekim kalamcılar âlem gibi kozmik göstergeleri de delil olarak kullanırken usûlcüler de yukarıda yer verilen ve telâzüm kapsamına dâhil olan birçok istidlâl biçimini kullanmaktadırlar.⁸⁸ Kaldı ki mantıkçı ve kalamcılar da telâzüm yöntemini birçok yerde kullanmaktadırlar. Yukarıda yer verilen ifadelerin de gösterdiği gibi İbn Teymiyye bu konuda sadece Gazzâlî’yi değil, başta mantıkçılar olmak üzere bu görüşü benimseyen tüm bilginleri eleştirmektedir.

⁸⁶ Bk.İbn Teymiyye, *er-Reddu ala’l-mantıkıyyîn*, 88,159,162-163.

⁸⁷ İbn Rüşd, Ebu’l-Velîd Muhammed b. Ahmed, *Şerhu’l-Burhân li Aristo*, thk. Abdurrahman Bedevî (Kuveyt: Kısmu’t-Türası’l-Arabî,1984),168-169.İbn Rüşd tarafından verilen cevap kıyas için geçerli olsa da istikrâ için her zaman geçerli değildir. Zira istikrâda da bazen salt nesneler söz konusu olabilmektedir.

⁸⁸ Bk. Sübkî, *Cem’u’l-Cevâmi’*, 107.

D. KULLANILAN İSTILAHIN SAHİH OLUP OLMAMASI

İbn Teymiyye Yunan filozofları tarafından kullanılan⁸⁹ burhân kıyası gibi istilahları kullanmalarından ötürü Gazzâlî ve ondan esinlenen bilginleri eleştirmektedir. Bu çerçevede İbn Teymiyye burhân kıyasının İslâmî değil, Yunan kökenli bir kavram olduğunu, bunu kullanmanın Kur'ân'ın yöntemine aykırı olduğunu savunmakta ve Kur'ân'da yer alan tüm kıyasların benzerin benzere yapılan kıyaslardan meydana geldiğini söylemektedir.⁹⁰İbn Teymiyye'nin dile getirdiği bu argümanlara kısaca şöyle cevap vermek mümkündür: Kur'ân'da yer alan sadece benzerin benzere kıyası değil, aynı zamanda onda iki tümelden oluşan kıyas da yer almaktadır. Nitekim "Her nefis ölümü tadacaktır" (Âli İmrân,3/183) mealindeki ayet buna örnek verilebilir. Zira bu ayeti "Kâfirler birer nefistir. Her nefis ölümü tadacaktır. Kâfirler de ölümü tadacaktır" şeklinde ifade etmek mümkündür. Bunu: "Her dinin bir ahlakı vardır. Bu dinin ahlakı da hayâdır"⁹¹ hadisinde de görmek mümkündür. Daha genel bir anlatımla tüm küllî bilgileri orta terimli bir kıyas formatında dile getirmek mümkündür. Nitekim bunu hem Gazzâlî'nin hem de İbn Teymiyye'nin yukarıda yer verilen ifade ve örneklerinde de görebiliriz. Şu var ki Gazzâlî gerekli şartları haiz olan formel kıyasın kesinlik ifade ettiğini ve dolayısıyla çoğu zannî olan fikhî meselelerden ziyade aklî meselelere daha uygun olduğunu söylemektedir. Bir eserinde⁹² bu görüşe yer veren Gazzâlî diğer bir eserinde ise bu kıyasın zannî

⁸⁹ Bk.İbn Teymiyye, *er-Reddu ala'l-mantıkıyyîn*,15.

⁹⁰ Bk.İbn Teymiyye, *Der'u teârudi'l-akli ve'n-nakl*,7/343-344; *er-Reddu ala'l-mantıkıyyîn*,150.

⁹¹ Malik, Muvatta', "Lukata", 53.

⁹² Bk. Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilim*,165,166.

olan fikhî konularda da kullanılabileceğini ifade etmektedir.⁹³İbn Teymiyye ise Yunan kaynaklı olan burhân kıyası yerine İslâmî bir yöntem olan temsil kıyasının kullanılması gerektiğini savunmaktadır. Ancak meşru amaçlara uygun olan ve dinî değerlerle çelişmeyen ıstılahların kullanılmasında herhangi bir mahzurun bulunmadığını söylemek mümkündür. Nitekim Gazzâlî filozoflar tarafından kullanılan mantık ve felsefenin bilinmesi için onların istimal ettikleri ıstılahların bilinmesinin zorunlu olduğunu düşündüğünden olsa gerek ki *Makâsidü'l-felâsife* adlı eserini kaleme almıştır. Kaldı ki Gazzâlî tarafından yer verilen: “Mantık filozoflara ait olmayıp kelimada “nazar” adını verdiğimiz şeye tekabül etmektedir. Bunu bazen “cedel” bazen de “aklın idrak kuralları” (medarikü'l-ukûl) adıyla anmaktayız. Ancak filozofların ıstılahıyla onlarla tartışmak isteğimizden dolayı bu ıstılahları kullandık”⁹⁴ şeklindeki ifadeler ıstılahta önemli olanın lafız ve form değil, anlam ve içerik olduğunu göstermektedir. Şu da bir gerçektir ki ıstılah mantık ve felsefeyle de sınırlı bir durum değildir. Bilakis usûl ve beyan ilimlerinde yer alan ıstılahların da kahir ekseriyetinin muhdes olduğu halde İslam âlimleri bu ıstılahları kullanmada bir sakınca görmemişlerdir. Hikmet müminin yitiğidir” mealindeki yaygın rivayet de buna delalet etmektedir. Nitekim İbn Rüşd’ün de belirttiği gibi aklî ve formel kıyas ilk nesilde bulunmadığı gibi fikhî

⁹³ Bk. Gazzâlî, *Esâsu'l-kıyas*, thk. Fehd Serhan (Riyad: Mektebetu'l-Abîkan, 1993),105.

⁹⁴ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 7. Basım, thk. Süleyman Dünya (Kahire, 1987),85.

kıyasın formel şekli de bu nesilde yoktu. Buna rağmen ümmetin kahir ekseriyeti bu kıyası kabul etmektedir.⁹⁵

SONUÇ

İslam âlimleri arasında birçok alanda birçok ilmî ihtilaf meydana gelmiştir. Bunlardan biri de Gazzâlî ve İbn Teymiyye arasında burhânî kıyas ve temsil ile istidlâlin bilgi değerine yönelik ihtilafıdır. Felsefî, kelâmî, usûlî ve fikhî birtakım yansımaları bulunan bu ihtilaf, genelde mantıkçılarla usûlcülerin özelde ise anılan iki âlimin istidlâle yönelik farklı bakış açılarından kaynaklanmaktadır. Mantıkçılar küllî hakkında yakînî bilgi intaç eden delilleri konu edindiklerinden bu bilgiyi sağlayan kıyas ve tam istikrâ türüyle istidlâlde bulunurken zannî bilgi ifade eden temsil ve nakıs istikrâ türüyle temelde istidlâlde bulunmazlar. Usûlcüler/fakihler ise temelde mükellefin tikel fiillerine taalluk eden şer'î hükümlere ilişkin bilgi veren delilleri önemsediklerinden tikeli esas alan temsili, kıyas olarak kabul edip şer'î deliller kapsamına dâhil ederken burhânî kıyasın iktirânî ve istisnâî türlerinin yanı sıra her iki istikrâ türünü de istidlâl kapsamına dâhil etmektedirler. Şu var ki usûlcüler şer'î hükümlerin elde edilmesinde âdetî bilgiyi de itibara aldıklarından bu bilgiyi sağlayan nakıs istikrâ türüne özel bir önem atfetmektedirler. Usûlcülerin mütevâtir haberle sabit olan hükümlerin yanı sıra hayız ve nifâs miktarları ve benzeri meselelerde olduğu gibi birçok şer'î-amelî hükmü bu istikrâ türüne bina etmeleri de bunu göstermektedir.

⁹⁵Bk.İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed, *Faslu'l-makal*, 2.Basım, thk. Muhammed Ammara (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1984), 24-25.

Gazzâlî temsilin daha çok zannî meselelerden oluşan fikhî konularda geçerli olduğunu söylerken burhânî kıyasın da küllî meselelerden oluşan aklî konularda cari olduğunu söylemektedir. Buna karşın İbn Teymiyye ise her iki yöntemin de bilgi bakımından aynı değeri paylaştığını ifade etmektedir. İbn Teymiyye başta Gazzâlî olmak üzere mantık kurallarını İslâmî ilimlerde kullanan kelimcilerin ve usûlcülerin kıyasın salt suretini dikkate aldıklarından şümûl kıyasını temsile öncelediklerini ifade etmektedir. İbn Teymiyye şümûl kıyası ile temsil kıyasının bilgi değeri bakımından eşit olduğunu söyleyerek her iki yöntemin de bazen kat'îlik bazen de zannîlik ifade ettiğini ve bunun her ikisini oluşturan önerme maddelerinden neşet ettiğini savunmaktadır. Gazzâlî'nin temsille ilgili yer verdiği örneklerle bakıldığında onun İbn Teymiyye tarafından benimsenen bu yaklaşımı daha önceden - bazı nüanslarla birlikte- benimsediği görülmektedir. Gazzâlî iki cüz'îde bulunan müşterek illetin orta terim olma niteliğini taşıyan temsil örneklerinin yakîn ifade ettiğini söylerken bu niteliği taşımayan temsil örneklerinin zan ifade ettiğini söylemektedir. Yakîn ifade eden temsil örneklerinin burhânî kıyasa dönüşme imkânı söz konusu iken zan ifade eden temsil örneklerinde ise böyle bir imkân söz konusu değildir. Gazzâlî tarafından dile getirilen: "Kıyas daha çok aklî konularda geçerli iken temsil ise fikhî konularda geçerlidir" mealindeki sözü bütün bu hususları veciz bir biçimde ifade etmektedir. İbn Teymiyye Gazzâlî'nin örnekler üzerinden dile getirdiği hususları: "Her iki yöntemin de yakîn veya zan ifade etmesi maddeden maddeye değişmektedir" şeklindeki ifadeleriyle sarahaten dile getirmektedir. İbn Teymiyye her iki yöntem arasında dönüşüm ve isimlendirmenin mümkün olduğunu ileri sürmektedir. Böylece Gazzâlî ve İbn Teymiyye'nin kıyas ve temsille gerçekleşen istidlâlin bilgi değerine yönelik

ihtilaflarının kelim ilminde bir etkisi söz konusu olsa da fıkıh usûlünde fazla bir etkisinin olmadığını söylemek mümkündür.

Burhânî kıyas ve temsille yapılan istidlâlin bilgi değerine ilişkin yaklaşımını daha çok örnekler üzerinden dile getiren Gazzâlî, aklî ve naklî alan ayırımında bulunup daha ihtiyatlı bir tavır sergilemektedir. İbn Teymiyye ise yer yer bu ihtiyatı sergilemekle birlikte çoğu kez her iki yöntemin mutlak eşitliğinden söz etmektedir. Kıyasta yer alan küllî-cüz'î arasındaki kemiyet ve iştîmâl ilişkisi ile temsilde yer alan iki cüz'î arasındaki keyfiyet ve müşabehet ilişkisi dikkate alındığında her iki yöntem arasında mutlak eşitlik ve dönüşümden söz etmek zordur. Bu da temsilin hareket noktasının cüz'î-hissî olmasına karşın kıyasın hareket noktasının küllî-aklî olmasından kaynaklandığı gibi her iki yöntemi oluşturan öncüllerin taşınması gerektiği şartların farklılığından da kaynaklanmaktadır. İbn Teymiyye'nin burhânî kıyas yerine şümûl kıyası kavramını kullanması ilk kavramın Yunan menşeli olduğunu ileri sürmesinden kaynaklanmaktadır. Bütün bunları dikkate aldığımızda Gazzâlî ve İbn Teymiyye'nin kıyas ve temsille istidlâlin epistemik değerine yönelik mezkûr yaklaşımlarının manevî açıdan ziyade lafzî bakımdan farklılık taşıdığı ortaya çıkmaktadır.

Kıyas, temsil ve istikrâ yöntemlerinin mahiyet, nitelik ve işlevleri dikkate alındığında her üç yöntemin bütün ilmî nazariyelere temel teşkil ettiğinin yanı sıra kelâmî ve usûlî delillerin, fikhî ve lugavî kuralların zeminini oluşturan temel ölçütler olduğunu söylemek de mümkündür. Her üç yöntem aynı zamanda hem felsefe ve kelim gibi düşünsel alanlarda hem usûl ve fıkıh gibi İslâmî ilimlerde hem de bütün dilbilimlerinde işlevsel bir rol oynamaktadır. Buradan hareketle genelde felsefe ve İslâmî

ilimler özelde ise mantık ve fıkıh usûlü arasında yöntemsel açıdan sıkı bir irtibatın var olduğu söylenebilir.

KAYNAKÇA

Âbbâdî, Şihâbüddîn Ahmed b. Kasım. *el-Âyâtü'l-beyyinât alâ Şerhi Cem'i'l-cevâmi'*. thk. Zekeriyyâ Umeyrât. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996.

Abdurreşîd Cunğûrî. *er-Reşîdiyye şerhu'r-Risâleti's-Şerîfiyye*. Mısır: Matbaatu'l-Halebî, ts.

Ahderî, Abdurrahman b. Muhammed es-Sağîr. *es-Süllem fî ilmi'l-mantık*. thk. Mustafa Ebû Zeyd. Kahire: Dâru'l-Besâir, 2013.

Âmidî, Ebu'l-Hasen Seyfüddîn Alî. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Abdurrazzâk Afîfî. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, ts.

Bahrululûm leknevî, Ebu'l-Abbas Muhammed Abdülalî b. Nizâmiddîn. *Şerhu Bahrilulûm alâ Süllemi'l-ulûm*. thk. Abdunnasîr Ahmed. Kuveyt: Dâru'd-Diyâ', 2012.

Bediuzzaman, Said Nursi. *Ta'likât alâ Burhânî'l-Gelenbevî*. İstanbul: Sözler Yayınevi, 1993.

Bediuzzaman, Said Nursi. *Sözler*. İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2013.

Bennânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdisselâm. *Haşiye alâ Şerhi'l-Celâl alâ Cem'i'l-cevâmi'*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikir, ts.

Bihârî, Muhibbullah b. Abdişşekûr. *Süllemü'l-ulûm fî ilmi'l-mantık*. thk. Abdunnasîr Melîbârî. Kuveyt: Dâru'd-Diyâ', 2012.

Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdillâh. *el-irşâd*. thk. Es'ad Temim. Beyrut: Muessesetu'l-Kutubi's-Sakafiyye, 2.Basım, 1992.

Ebû Hilal el-Askerî, Hasen b. Abdillâh. *el-Furûku'l-luğaviyye*. thk. Muhammed İbrahim Selim. Kahire: Dâru'l-İlim, ts.

Ebu'l-Bekâ el-Kefevî, Eyyûb b. Musa. *el-Küliyat*. thk. Adnan Dervîş-Muhammed Mısırî. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, ts.

Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, Muhammed b. Alî b. Tayyib. *el-Mu'temed fi usûli'l-fıkıh*. thk. Halil el-Meyyis. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ilmiyye, 1403.

Enbâbî, Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *Takrîrât alâ Hâşiyeti'l-Bâcûrî alâ metni's-Süllem*. Kahire: Matbaatu Bulak, 1297.

Fahreddin Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer. *Muhassulü efkârî'l-mutekaddimî ve'l-muteahhirîn*. thk. Semih Duğaym. Beyrut: Dâru'l-Fikrî'l-Lübnanî, 1992.

Fahreddin Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer. *el-Mahsûl*. thk. Taha Cabir Alavânî. 6 Cild. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 3. Basım 1997.

Fenârî, Şemseddin b. Muhammed. *el-Fevâidu'l-Fenâriyye*. İstanbul: Salah Bilici Kitapevi, ts.

Feyyûmî, Abdullah Vâfî. *el-Mebâdiu'l-mantikiyye*. Kahire: Dâru'l-Besâir, 2016.

Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed. *Mi'yâru'l-ilim*. thk. Ahmed Şemsüddîn. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990.

- Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed. *Esâsu'l-kıyas*. thk. Fehd Serhan. Riyad: Mektebetu'l-Abîkan, 1993.
- Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed. *Tehâfütu'l-felâsife*. thk. Süleyman Dünya Kahire 7. Basım, 1987.
- Gelenbevî, İsmail. *Burhân Gelenbevî*. Dersaâdet: Matbaa-i Osmaniye, 1315.
- Halil Esad. *Celâu'l-uyûn şerhu'l-Kıyasiyye*. İstanbul: Cemal Efendi Matbaası, 1308.
- Hicâzî, İvadullah Câd. *el-Mürşidu's-selîm fi'l-mantiki'l-hadîs ve'l-kadîm*. Kahire: Dâru't-Tıbâati'l-Muhammediyye, 6. Basım, ts.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *Faslu'l-makal*. thk. Muhammed Ammara. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 2. Basım, 1984.
- Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *ez-Zarûrî fi usûli'l-fıkıh*. thk. Cemâlüddîn Alevî. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslamî, 1994.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *Şerhu'l-Burhân li Aristo*. thk. Abdurrahman Bedevî. Kuveyt: Kısmu't-Türasi'l-Arabî, 1984.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. *Nakdu'lmantık*. thk. Abdurrazzâk Hamza- Süleyman Menî'. Kahire: Mektebetu's-Sünneti'l-Muhammediyye, ts.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. *Der'u teârudi'l-akli ve'n-nakl*. thk. Muhammed Râşid Salim. 10 Cilt. el-Memleketü's-Suûdiyye: Câmiatu's-Şeriatî'l-İslamiyye, 2. Basım, 1991.

- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. *er-Reddu ala'l-mantıkıyyîn*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. *Mecmûu'l-fetâva*. thk. Abdurrahman b. Muhammed. 35 Cild. el-Medînetu'l-Münevvere: Mecmeu'l-Melik Fehd, 1995.
- İbnu'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân. *Muhtasarü İbni'l-Hâcib*. thk. Ali Cuma. 2 Cilt. Kahire: Dâru's-Selam, 2004.
- İbnu'n-Neccâr, Ebû Bekr Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed. *Şerhu Kevebi'l-münîr*. thk. Muhammed Zühaylî-Nezih Hammâd. 4 Cild. Riyad: Mektebetu'l-Abîkan, 2.Basım, 1997.
- Îcî, Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed. *el-Mevâkıf fî ilmi'l-kelam*. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, ts.
- İsnevî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm. *Nihâyetu's-sûl şerhu Minhâci'l-usûl*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999.
- Kangirî, Hasan Abdullah b. Hasan. *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Fenârî*. Dersâadet: Dâru't-Tibâati'l-Âmire, 1313.
- Kâtibî, Ebu'l-Hasen Necmüddîn Alî b. Ömer. *el-Mufasssal fî şerhi'l-Muhassal*, thk. Abdülcebbâr Ebû Senîne-Muhammed Ekrem. Amman: el-Asleyn li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 2018.
- Kul Ahmed, Ahmed b. Muhammed b. Hızır. *Hâşiye ala Şerhi'l-Fenârî*. İstanbul: Salah Bilici Kitapevi, ts.
- Kutbuddîn Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed. *Levâmi'u'l-esrâr*. İstanbul: Matbaatu Muharrem Efendi, 1303.
- Nedvî, Ebu'l-Hasen Ali. *el-Erkânü'l-erba'a*. Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 3.Basım, 1974.

- Sabbân, Ebu'l-İrfân Muhammed b. Alî. *Haşiyetu's-Sabbân alâ Melevî's-Süllem*. Mısır: Bulak, 1285.
- Sâvî, Zeynüddîn Ömer b. Sehlân. *el-Besâiru'n-Nusayriyye fi ilmi'l-mantık*. thk. Refik Acem. Beyrut: Dâru'l-Firki'l-Lübnanî, 1993.
- Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Alî b. Muhammed. *et-Ta'rîfât*. thk. Heyet. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983.
- Sübkî, *Refü'l-hâcib an Muhtasari İbni'l-Hâcib*. thk. Ali Muhammed-Adil Ahmed.4 Cilt. Beyrut: Âlemu'l-Kutub,1999.
- Sübkî, Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî. *Cem'u'l-Cevâmi'*. thk. Abdulmu'nim Halil. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2003.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*. thk. Ahmed Şâkir. Mısır: Mektebetu'l-Halebî, 1940.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrahim. *Şerhu'l-Luma'*. thk. Abdülmecid Türkî.2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1988.
- Şîrbînî, Muhammed. *Ta'likât ala Şerhi Cem'i'l-cevâmi' ve haşiyeti'l-Bennânî*. Beyrut: Dâru'l-Fikir, ts.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer. *Şerhu's-Şemsiye*. thk. Câdullah Bessâm. Amman: Dâru'n-Nûn, 2011.
- Tevfîk et-Tavîl. *Ususu'l-felsefe*. Kahire: Mektebetu'n-Nahde, 3.Baskı, ts.
- Tûfî, Necmüddîn Süleyman b. Abdilkavî. *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*. thk. Abdullah er-Türkî. 3 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1987.

Tûsî, Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed. *Şerhu'l-İşârât*. Beyrut: Muessesetu'n-Numan, 1992.

Urmevî, Sirâcüddîn Mahmud b. Ebîbekr. *Metâliu'l-envâr fi'l-hikme ve'l-mantık*. İstanbul: Matbaatu Muharrem Efendi, 1303.

Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır. *Teşnîfu'l-mesâmi' bi cem'i'l-cevâmi'*. thk. Ebû Amr el-Hüseynî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.

Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır. *el-Bahru'l-muhît*. 8 Cild. Kahire: Dâru'l-Kutbî, 1994.

KELAM KOZMOLOJİK ARGÜMANIN FELSEFE - KELAM VE BİLİM İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA BİR İNCELEMESİ

Aykut Alper YILMAZ*

GİRİŞ

Immanuel Kant, evrenin zamansal bir başlangıcının bulunup bulunmadığı sorusunun bir antinomi yani deneysel imkânsızlık nedeniyle çözümsüz bir mesele olduğunu söylemişti.¹ Evrenin sonlu olup olmadığı İlk Çağlardan beri tartışıl gelmiştir. Günümüz kozmolojisi, içinde bulunduğumuz evrenin geçmişe doğru sonsuza kadar gitmediğine, yaklaşık 13,7 milyar yıl önce büyük patlamayla meydana geldiğine işaret etse de bu durum tartışmayı bitirmiş değildir. Hâlâ çok sayıda fizikçi, felsefeci ve düşünür, âlemin neden var olduğu sorusuna birbirinden farklı yanıtlar sunmaktadır. Günümüzde sıklıkla duyduğumuz çoklu-evren (*multiverse*) teorisi veya evrenin sonsuz bir döngü içinde genişleyip sonra tekrar çöktüğü şeklindeki iddialar da aslında evrenin ezeli olduğunu öne süren teorilerden yalnızca bir kısmıdır.

Altıncı yüzyılda Hristiyan teolog John Philoponus (490-570) ile başlayan ve İslam kelimacıları tarafından geliştirilerek güçlü bir dille savunulmaya devam eden, günümüzde kelam kozmolojik

* Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Din Felsefesi Anabilim Dalı. Mail: alper.yilmaz@asbu.edu.tr

¹ Mehmet Bulğen, "Kant'ın Agnostik Antinomileri ve Kelamcılarının Kozmolojik Argümanları", *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm Sempozyumu: Bildiri Metinleri Kitabı*, ed. Vecihi Sönmez vd. (Van: Ensar Neşriyat, 2017), 107-123.

argüman yahut kısaca kelam argümanı olarak bilinen hudûs delili ise evrenin bir başlangıcının bulunduğunu ve bunun da Tanrı'nın varlığını gösterdiğini öne sürer.² Bu delil, tarihte Tanrı'nın varlığına dair en çok tartışılan delillerden biri olmuştur ve günümüzde de tartışılmaya devam etmektedir. Ateist Quentin Smith'in ifadeleriyle:

... Felsefe dergilerindeki makalelerin bir sayımı gösterir ki Craig'in kelam argümanı hakkında yayımlanan makaleler, başka herhangi bir felsefecinin çağdaş Tanrı kanıtlamasına dair yayımlananlardan çok daha fazladır... Teist ve ateistlerin "Craig'in Kelam argümanını bir kenara bırakamıyor" olduğu gerçeği, onun alışılmadık ölçüde felsefî ilgi gören bir argüman olabileceğine ya da filozofları sürekli kendisine döndürmeyi başaran cezbedici bir makuliyete sahip olduğuna işaret ediyor.³

Kelam kozmolojik argümanın öne çıkan bir yönü de onu savunanların bilimsel veriler bağlamında sürekli güncellenmesidir. Fizik, matematik ve mantık gibi alanların da yardımıyla bu delilin lehine ve aleyhine pek çok argüman geliştirilmiştir. Burada da söz konusu argümanın bu tür gelişmelerle olan ilişkisi üzerine odaklanılacaktır. Büyük Patlama, Cantor'un küme teorisi, matematikçi David Hilbert'in bilfiil sonsuzluk konusundaki eleştirileri ve kuantum alanındaki gelişmeler kelam argümanı bağlamında değerlendirilerek onun günümüzde de geçerli bir argüman olduğu öne sürülecektir. Bununla birlikte çok sayıda

² Jacobus Erasmus, *The Kalām Cosmological Argument: A Reassessment* (Verlag: Springer International Publishing, 2018), 38.

³ Quentin Smith, "Kalam Cosmological Arguments for Atheism", *The Cambridge Companion to Atheism*, ed. Michael Martin (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 183.

tartışmalı teoriyi kabul etmeyi gerektirmesi, kelim argümanının zayıf yönüdür. Bu durum, onun yanlışlığını göstermek için yeterli olmasa bile argümanın gücüne gölge düşürür. Burada, argümanın güçlü ve zayıf yönlerini görebilmek adına, öncelikle kelim argümanını öncüller hâlinde göreceğiz. Ardından bu öncülleri destekleyen bilimsel veri ve argümanları inceleyeceğiz. Böylece kelim argümanının bilim ve felsefeyle ilişkisine daha yakından bakıp niçin hâlâ cazip bir argüman olarak görüldüğünü anlayabiliriz.

Kelim (Kozmolojik) Argümanı

Felsefenin en önemli sorularından birinin Leibniz'in ifadesiyle, "Neden hiçbir şey yok değil de bir şeyler var?" sorusu olduğu söylenir. Bir başka ifadeyle, hiçbir şeyin olmadığı bir evren yerine yıldızların, galaksilerin, kara deliklerin ve daha nicelerinin olduğu bir evrenin var olmasının nedeni nedir? Burada sorulabilecek diğer bir soru da var olan şeylerin neden başka şekilde değil de şu an olduğu hâl üzere olduğudur. Tüm bunların hiçbir nedeni yok mu? Nedensiz yere bir şey var olabilir mi? Eğer bir neden varsa bu nedir?

Teistik perspektiften bu soruların cevabı Tanrı'dır. Yani evrenin varlığa gelişini ve bu şekilde olmasını sağlayan varlık Yaratıcı'dır. Ancak burada ortaya çıkan temel iki sorunun şöyle olduğu söylenebilir: (1) Evrenin bir nedeni var mıdır? (2) Bir neden varsa bile bunun Tanrı olduğunu neye dayanarak söyleyebiliriz?

Kelim kozmolojik argümanın bu sorulara cevabı, evrenin başlangıcı veya yokken var olmasıyla ilgilidir. Kelamcıların hudûs delili olarak adlandırdıkları bu argümanda, hudûs kelimesi de bir şeyin yokken var olmasını ifade eder. Yani o ezeli değildir.

Dolayısıyla bir şeyin yokluktan varlığa çıkması bir sebep gerektirir. Bir atın veya köyün durduk yere, hiçbir neden yokken var olabileceği fikrine sıcak bakamayacağımız gibi, evrenin de bu şekilde var olduğunu düşünemeyiz. Dolayısıyla evrenin varlığının bir sebebi olmalıdır. Bu bağlamda kelam kozmolojik argümanın bir formülasyonu şöyledir:

- 1- Başlangıcı olan her şeyin nedeni vardır.
- 2- Âlem var olmaya başlamıştır.
- 3- Âlemin nedeni vardır.
- 4- Bu neden Tanrı'dır.

Âlemin nedeni ise zaman ve mekânda olmayan bir varlık olmalıdır ki bu da Tanrı'dır. Şimdi bu argümantasyonun öncüllerine ne tür itirazların olduğunu inceleyelim. Burada birinci ve üçüncü önermeleri birlikte alabiliriz, zira her ikisi de başlangıç ve nedenle alâkalıdır.

Başlangıç ve Neden

İlk önerme, klasik ifadesiyle “Her hâdisin bir muhdisi vardır.” şeklinde de ifade edilebilir. Zira hâdisin başlangıcı olma veya yokken meydana gelme anlamlarını ihtiva ettiği ifade edilmişti. Bu demektir ki eğer bir şey ezelî değilse onun varlığa gelmesinin bir nedeni olmalıdır. Ezelî şeylerin nedenli olup olamayacağı kelimacılar ve İslam felsefecileri arasında tartışma mevzusu olmuşsa da burada, ezelî olmama durumunun bir neden gerektirip gerektirmediği meselesine odaklanmamız yeterlidir.

Bir şeyin (âlemin) başlangıcı olsa bile, bunun bir nedeni olduğu iddiası özellikle çağdaş felsefede oldukça tartışmalıdır. Parmenides’in *ex nihilo nihil fit* (“yoktan yok çıkar” veya “yoktan hiçbir şey çıkmaz”) ilkesi oldukça sezgisel görünür. Fakat

Hume'dan sonra felsefeciler, yoktan yok çıkar şeklindeki ilkenin doğruluğunu veya en azından bunun âleme uygulanabilirliğini tartışmaya açtılar. Bertrand Russell da dâhil olmak üzere çok sayıda ateist, evrenin niçin var olduğuna ilişkin bir açıklamaya ihtiyacımız olmadığını öne sürer.⁴ Evren hakkında onun yalnızca var olduğu söylenebilir. Ancak niçin var olduğu, eski metafizikten kalma bir sorudur. Gündelik ve bilimsel deneylerimizden hareketle olayların nedenlerini keşfederiz. Fakat buradan her şeyin veya âlemin kendisinin de bir nedeni olduğu şeklinde büyük bir yargıya varamayız. Hume'un da ortaya koyduğu tümevarım problemi böyle bir ilişkinin *a priori* veya zorunlu olmadığını gösterir.⁵ Bu bağlamda, çağdaş felsefecilerden Quentin Smith şunu söyler: "Evrenin nedensiz bir şekilde var olmaya başladığını tasavvur etmek oldukça kolay... Böyle bir nedensiz var oluş hayret verici, 'kafa-karıştırıcı' ve son derece harika, fakat bu onu tasavvur edemediğim anlamına gelmiyor."⁶ Dolayısıyla birinci önermeyi kabul etmek mecburiyetinde değiliz. Fakat Craig'in de ifade ettiği üzere, "Birinci öncül sezgisel olarak, özellikle de evrene uygulandığında öylesine açıktır ki muhtemelen aklı başında kimse

⁴ Bruce Reichenbach, *The Cosmological Argument: A Reassessment* (Illinois: Charles Thomas Publisher, 1972), 94; William Lane Craig, "Kelam Kozmolojik Kanıtı", çev. Zikri Yavuz, *Allah, Felsefe ve Bilim*, ed. Caner Taslaman - Enis Doko (İstanbul: Yayınevi, 2016), 145-147.

⁵ Zikri Yavuz, "Kozmolojik Kanıt ve İki İtiraz", *Kader Kelam Araştırmaları Dergisi* 11/1 (2013), 202.

⁶ Quentin Smith, "A Criticism of A Posteriori and A Priori Arguments for a Cause of the Big Bang Cosmology", *Theism, Atheism, and Big Bang Cosmology*, ed. William Lane Craig - Quentin Smith (Oxford: Clarendon Press, 1995), 182-183.

onun yanlışlığına inanamaz.”⁷ Başka bir yazısında da o, bir şeyin sebepsiz yere var olmaya başladığına kimsenin *samimiyetle* inanamayacağını öne sürer.⁸ “Bir şeyin sebepsiz yere yoktan varlığa çıktığını öne sürmek, ciddi metafizik yapmayı terk edip sihirle yetinmektir.”⁹ Üstelik Smith de evrenin varlığı için bir nedenin bulunmadığı şeklindeki standart ateist iddianın teistik açıklamaya kıyasla zayıf kaldığını belirtir.¹⁰

Birinci öncüle yöneltelen çağdaş itirazlardan biri de kuantum fiziğine ait yeni verilere dayanır. Bazı kuantum yorumları, belirlenimin doğru olmadığını ortaya koymaktadır. Bir başka ifadeyle, her şey önceki sebepler tarafından en azından tümüyle belirlenmiş değildir. Kuantum alanındaki belirsizliğe ilişkin çalışmalar da bunun bir göstergesidir. “Belirsizliğin kuantum dünyasının gerçek bir özelliği olduğunu göstermenin, tümevarımsal kozmolojik argümanın temelindeki genel Nedensel Prensip için önemli olumsuz çıkarımları olduğunu takdir etmek

⁷ William Lane Craig, *The Kalām Cosmological Argument* (London: Palgrave Macmillan UK, 1979), 141.

⁸ William Lane Craig - James D. Sinclair, “The Kalam Cosmological Argument”, *The Blackwell Companion to Natural Theology*, ed. William Lane Craig - J. P. Moreland (West Sussex, UK: Wiley-Blackwell, 2009), 182.

⁹ William Lane Craig, “The Kalam Argument”, *Debating Christian Theism*, ed. J. P. Moreland vd. (New York, NY: Oxford University Press, 2013), 15.

¹⁰ Quentin Smith, “Time Was Created by a Timeless Point: An Atheist Explanation of Spacetime”, *God and Time: Essays on the Divine Nature*, ed. Gregory E. Ganssle - David M. Woodruff (New York: Oxford University Press, 2002), 95–97.

gerekir.”¹¹ Bir başka deyişle, kuantum dünya ne kadar belirsizse kozmolojik argümanda ilk nedene olan ihtiyaç da o kadar azalacaktır. Buna karşı Craig, iki itiraz öne sürer. Bunlardan biri, kuantum dünyada belirsizlik olsa bile nedensizlik olmadığıdır. İkincisi ise kuantum dünyada belirsizlik olduğu iddiasının bazı fizikçiler tarafından benimsenmediği ve daha determinist yorumların tercih edildiğidir.¹² İlk iddia bazı kuantum olayların yeter sebepleri yoksa bile zorunlu koşulları olduğuna dikkat çeker. Yani en azından belirsizliklerin gerçekleştiği bir kuantum alanı vardır ve buraya tümüyle yokluk denemez. Fakat eğer âlem kendiliğinden var olmuşsa onun öncesinde hiçbir şey yoktur yani hiçbir neden yokken var olmuş demektir. Bu da kuantum belirsizliğin, nedensiz yere bir şeylerin var olabileceği tezini kanıtlamadığı anlamına gelir. Buna yapılan karşı itirazlar ise kuantum belirsizliğin nedensel gerekliliği zayıflattığını savunur. Çünkü yeter sebep ilkesiyle belirlenemeyen olaylar var görünmektedir. Determinist bir kuantum yorumu benimsemek ise kozmolojik argümanın geçerliliğini fiziğin tartışmalı bir meselesine bağlı getirir. Bu da argümanın gücünü azaltacaktır.¹³

Âlemin Başlangıcı var mı?

Büyük Patlama (*Big Bang*) teorisi geçtiğimiz yüzyılda ortaya çıkan bilimsel verilerle desteklenerek fizikçiler tarafından genel

¹¹ Bruce Reichenbach, “Cosmological Argument”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2021). Url: <https://plato.stanford.edu/entries/cosmological-argument/#CausPrinQuanPhys> (06.02.2022).

¹² Craig - Sinclair, “The Kalam Cosmological Argument”, 183.

¹³ Reichenbach, “Cosmological Argument” (2021). Url: <https://plato.stanford.edu/entries/cosmological-argument/#CausPrinQuanPhys> (06.02.2022).

kabul görmüştür. Evrenin genişlemesi, kozmik mikrodalga artalan ışımaları, uzaydaki helyum ve hidrojen gibi elementlerin miktarı ve entropi yasasından elde edilen veriler, içinde yaşadığımız evrenin yaklaşık 13,7 milyar yıl önce büyük bir patlamayla ortaya çıktığını göstermektedir.¹⁴ Bu veriler, özellikle de hudûs delilini savunan teistler için Tanrı'nın âlemi büyük patlama aracılığıyla var ettiği anlamına geliyordu. Ancak hikâye burada bitmedi. İçinde bulunduğumuz evren sonlu bir geçmişe sahip olsa bile bu, ondan önce başka evrenlerin olmadığını veya onun tümüyle yoktan var olduğunu zorunlu bir şekilde göstermiyordu. Örneğin, bu evrenin, sonsuz sayıdaki evrenden yalnızca biri olduğunu öne süren çoklu-evren teorisi veya büyük patlamanın sonsuza dek tekrar ettiği şeklindeki teoriler, evrenin varlığını açıklamak için kullanıldı. Bu tür teoriler, ilahî yaratma gibi bir tezi gerektirmiyordu. Hatta kimilerine göre Tanrı'nın varlığını tümünden gereksiz kılıyordu.¹⁵

Evrenin sonsuz bir geçmişe sahip olduğu veya sonsuz bir varoluş ve yok oluş döngüsüne sahip olduğu teorilerine yöneltilen itirazlardan biri, aktüel yani bilfiil sonsuzun imkânsız olduğu iddiasına dayanır. Buna göre, zamanın anları birbirine eklenerek sonsuzu oluşturamaz. Şimdiden geriye doğru saymaya başladığımızda, sonsuza varamayız. Dolayısıyla evren ezeli olamaz ve onun başlangıcı vardır. Bu iddiayı desteklemek için kullanılan başlıca argümanlardan biri, matematikçi David Hilbert'in çalışmalarından hareket eder. Hilbert, bilfiil sonsuzun olamayacağını göstermek amacıyla onun sezgi karşıtı sonuçlarını

¹⁴ Ahmet Mekin Kandemir, *Big Bang ve Yaratılış* (Ankara: Oku Okut Yayınları, 2022), 45–59.

¹⁵ Victor J. Stenger, *Tanrı ve Çoklu Evren: İnsanlığın Kozmosa Dair Genişleyen Görüşü*, çev. Banu Özgür Mısırlı (İstanbul: Ginko Bilim, 2019), 11–12.

göstermeye çalışmıştır. Bunun için bilfiil sonsuzu varsayan bazı düşünce deneyleri kullanarak, gerçek dünyada sonsuzdan bahsetmenin çelişkilere yol açacağını öne sürer. Onun bu konudaki meşhur düşünce deneyi, Hilbert'in oteli ismiyle anılır. Eğer sonsuz şeyin olması gerçekten mümkünse, o hâlde sonsuz odalı bir otel düşünebiliriz. Hatta bu otelin her bir odasının dolu olduğunu da varsayabiliriz. Sonsuz sayıdaki odasını sonsuz müşterinin doldurduğu bu otelin sahibi, yeni müşterilere yer açmak için zekice yöntemler geliştirmeye başlayınca ilginç durumlar ortaya çıkar. Otele önce bir yeni müşteri gelir, ancak odalar doludur. Otel sahibi, tüm otel sakinlerini bir sonraki odaya taşıyarak bu sorunu çözer. Yani 1 no'lu odadaki müşteriyi 2 no'lu odaya, 2'dekini 3'e, 3'tekini 4'e ve bu böyle sonsuza kadar gider. Ancak işlemin sonunda 1 no'lu oda boşalmış olur. Benzer bir işlem sayesinde gelen tüm müşterilere yer açabilmektedir, hem de otel dolu olmasına rağmen. Otele bir anda sonsuz sayıda yeni müşteri geldiğinde ise işler daha da karmaşıklaşır. Fakat otel sahibi buna da bir çözüm bulur. Her bir odadaki müşteriyi, oda sayısının iki katına yollar. Yani 1'dekini 2'ye, 2'dekini 4'e, 3'tekini 6'ya, 4'tekini 8'e ve bu böyle sonsuza kadar gider. Böylelikle mevcut tüm müşteriler, çift sayılı odalara yerleştirilmiş ve tek sayılı odaların tamamı boşaltılmış olur. Tek sayılar da sonsuz olduğundan, sonsuz sayıdaki yeni müşteri de buralara yerleştirilir. Hatta sonsuz sayıda yeni müşteri daha gelse, yine aynı işlem gerçekleştirilebilir. Bu problemler, müşterilerin ayrılmasıyla ilgili de kurgulanabilir. Bazı müşteriler otelden çıkış yapsa, hâlâ otelde sonsuz yani aynı sayıda müşteri olacaktır. Yahut tek sayılı odalardaki müşteriler oteli terk etse, sonsuz müşteri ayrılmasına rağmen hâlâ içerde sonsuz müşteri kalacaktır. Hilbert bu tür mantıksız sonuçlarından hareketle bilfiil sonsuz olamayacağını öne sürer. Onun ifadeleriyle: "... sonsuz, gerçekte

hiçbir yerde bulunmaz. O ne doğada vardır ne de rasyonel düşünce için meşru bir zemin sağlar.”¹⁶

Bu tür bir saçmaya indirgeme argümanı, çok daha öncelerde kelimacılar tarafından da öne sürülmüştür. Onlar evrenin geçmişinin sonsuza uzanması durumunda, bazı saçmalıkların olacağını öne sürdüler. Örneğin Gazzâlî, filozofların âlemin ezeliliği görüşüne karşı çıkarken Güneş, Satürn ve Jüpiter’in hareketleri üzerinden bir argüman kurgular.¹⁷ Onun örneğini biraz daha basitleştirerek burada inceleyebiliriz. Güneş sistemindeki gezegenlerin farklı hızlarda Güneş’in etrafında döndüklerini biliyoruz. Diyelim ki Satürn gezegeni Güneş’in etrafında bir kez döndüğünde, Jüpiter iki defa tam dönüş yapıyor olsun. Dolayısıyla şimdiye kadar Jüpiter, Güneş etrafında Satürn’e göre iki kat fazla dönüş yapmıştır. Ancak evrenin ezelî olduğunu düşündüğümüzde ise her iki gezegen de şimdiye dek sonsuz dönüş yapmıştır ve onların dönüş sayıları birbirine eşittir. Diğer taraftan mantık, Jüpiter’in Satürn’e göre iki kat fazla dönüş yaptığını söylemektedir. Bu ise Gazzâlî’ye göre imkânsızdır, dolayısıyla bilfiil sonsuzun var olması da imkânsızdır. Gazzâlî’nin ifadesiyle: “...âlem kadîm sayılırsa ... feleğin dönüşlerinin sonsuz olması gerekir. Bu imkânsızdır. Çünkü imkânsızlığa götürür. İmkânsızlığa götüren şey de imkânsızdır.”¹⁸ Gazzâlî burada saçmaya indirgeme (*reductio ad*

¹⁶ David Hilbert, “On the Infinite”, *Philosophy of Mathematics: Selected Readings*, ed. Paul Benacerraf - Hilary Putnam (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 201.

¹⁷ Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî, *Tehâfutu’l-felâsife*, çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarioğlu (İstanbul: TYEKB Yayınları, 2014), 56.

¹⁸ Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî, *İtikad’da Orta Yol*, çev. Kemal Işık (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971), 37.

absurdum)¹⁹ argümanıyla, sonsuzluğun mantıksız sonuçlarının olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Ayrıca, geçmişin sonsuz olduğu düşünüldüğünde, şimdiki anın yaşanabilmesi için sonsuz bir zaman geçmesi gerekir. Oysa bir şey diğerine eklenerek, yani ardışık eklemeyeyle sonsuza ulaşmak mümkün değildir. Evrenin şimdiki ana gelebilmesi için sonsuz ardışık anın yaşanması gerektiğinden, hiçbir zaman şimdiye gelmemiz mümkün olmayacaktı. Bu ve bunun gibi argümanlarla kelamcılar, bilfiil sonsuzun imkânsız olduğunu ve Aristocu ezelî evren anlayışının yanlış olduğunu savunmuşlardır.

Bilfiil sonsuzun mümkün olmadığı iddiası, evrenin de bir başlangıcı olması gerektiği sonucuna götürür. Sonsuz bir geçmişe sahip olamayacağından evrenin varlığa geldiği bir an bulunmalıdır. Bir şeyin sebepsiz yere var olamayacağı da düşünülürse, şu hâlde evrenin bir nedeni olmalıdır.

Âlemin bir başlangıcı olduğu iddiasıyla ilgili diğer bir problem zamanın doğasıyla alakalıdır. Başlangıç ifadesi zamanın akışkanlığını, yani geçmiş, şimdi ve geleceğin gerçek olduğunu ima eder. Ancak modern fizikçilerin çoğu, “A zaman teorisi” olarak ifade edilen bu zamansal akışı reddeder. Onlara göre geçmiş, şimdi ve gelecek aynı ontolojik düzlemde değildir. Bu demektir ki tek gerçek şimdi değildir. Gelecek ve geçmiş de –her ne kadar biz onları deneyimleyemiyor olsak da– en az şimdi kadar gerçektir.

¹⁹ Bu argüman abese irca veya olmayana ergi gibi isimlerle de bilinmektedir.

Dolayısıyla âlemin bir başlangıcı olduğu önermesi, günümüzde oldukça tartışmalı olan A zaman teorisinin doğruluğuna bağlıdır.²⁰

Elbette A zaman teorisinin fizikçiler arasında popüler olmayışı, onun doğru olmadığı anlamına gelmez. Bazı fizikçiler ve felsefeciler, zamanın yalnızca önce ve sonra şeklinde değil, geçmiş, şimdi ve gelecek şeklinde de ayrımlara sahip olduğunu öne sürer. Einstein'dan sonra bu görüş popülerliğini yitirmişse de tümüyle yok olduğu söylenemez.²¹

Burada değinilmesi gereken diğer bir husus, âlemin bir nedeni olduğunu kabul etsek bile bunun niçin teizmin Tanrı'sı olması gerektiğiyle alakalıdır. Pek tabii bu nedenin, klasik teizmin öne sürdüğü şekilde zati, mutlak kudret ve ilim sahibi ve bunun gibi niteliklere sahip bir tanrı olmadığı iddia edilebilir. Örneğin Smith, kalam argümanının ilk öncüllerini haklı bularak âlemin bir nedeni olması gerektiğini kabul etmesine rağmen bu nedenin teizmin Tanrı'sı olduğunu reddeder.²² Ona göre evrenin nedeni, tıpkı Tanrı gibi zaman ve mekânı aşan, kendi kendine var olan, zorunlu,

²⁰ Jonathan David Garner, "A Summary of the Problems with the Kalam Cosmological Argument" (2017). Url: <https://jonathandavidgarner.wordpress.com/2017/01/20/a-summary-of-the-problems-with-the-kalam-cosmological-argument/> (06.02.2022).

²¹ Örneğin çağdaş fizikçilerden Lee Smolin statik evren anlayışına karşı çıkarak zamansal akışın da mevcudiyetini savunur. Bk. Lee Smolin - Bilge Tanrıseven, *Zamanın Yeniden Doğuşu, Fizikteki Krizden Evrenin Geleceğine* (Ankara: Tübitak Yayınları, 2017).

²² Quentin Smith, "The Uncaused Beginning of the Universe", *Theism, Atheism, and Big Bang Cosmology*, ed. William Lane Craig - Quentin Smith (Oxford: Clarendon Press, 1995), 108–140.

uzamsız/basit ve zaman-mekânı varlığa getirebilen bir şeydir.²³ Ancak bu, klasik teizmin Tanrı'sı değil, yalnızca O'nunla bazı özellikleri taşıyan bir noktadır (*point*). Onu nokta olarak tarif etmesinin sebebi, basit, zamansız ve mekânsız, bir yapı ve düzen barındırmayan evrenin başlangıç durumundaki tekillik referansta bulunması sebebiyledir.²⁴ Dolayısıyla Smith, evrenin bir nedeni olması gerektiğinden hareketle Tanrı'nın varlığı sonucuna ulaşmasa da evreni var eden zorunlu bir şeyin olması gerektiğini düşünür. Çalışmanın kısıtlılığı sebebiyle evrenin nedeni varsa bunun niçin Tanrı olması gerektiği hususundaki tartışmalara girmeyeceğiz. Yine de evrenin zamandan ve mekândan münezzeh zorunlu bir nedeni olması gerektiği sonucuna ulaşıldığında bunun Tanrı olmasının makul bir sonuç olduğu açık olsa gerektir.

Sonuç

Kelam argümanı, ortaya atıldığı zamandan itibaren bilimsel ve felsefî verilerle etkileşim içinde olmuştur. Yeni veriler ışığında güncellenmiştir ve güncellenmeye devam etmektedir. Cantor'un küme teorisiyle bilfiil sonsuzluğun mümkün olduğu düşüncesi güçlenmişse de hâlâ sonsuzun bilfiil olamayacağını düşünenler mevcuttur. Ayrıca geçen yüzyıla dek hakkında hiçbir deneysel verinin bulunmadığı bir antinomi olarak görülen evrenin başlangıcı meselesi, büyük patlama teorisinin mevcudiyetiyle birlikte tekrar tartışmaya açılmıştır. Bunun yanı sıra günümüzün popüler teorilerinden olan çoklu-evrenler, görelilik, kuantum belirsizlik,

²³ Quentin Smith, "Time Was Created by a Timeless Point: An Atheist Explanation of Spacetime", *God and Time: Essays on the Divine Nature*, ed. Gregory E Ganssle - David M Woodruff (Oxford Up, 2002), 104–105.

²⁴ Smith, "Time Was Created by a Timeless Point: An Atheist Explanation of Spacetime", 96–97.

sonsuzluk tartışmaları gibi pek çok güncel mesele, kelim argümanını yakından ilgilendirmektedir. Dolayısıyla kelim argümanının güçlü bir savunusu veya ona yapılacak güçlü bir eleştiri tüm bu konulardan haberdar olmayı gerekli kılmaktadır. Bir başka ifadeyle, güçlü bir kelim argümanının, sağlam bir bilimsel ve felsefi zemini gerekli kıldığı açıktır. Kelamdaki pek çok meselenin benzer şekilde güncel tartışmaları takip etmeyi zorunlu hâle getirdiği söylenebilir. Bu bağlamda kelim argümanı, günümüzde geçerliliğini koruyan, tüm tartışmalara rağmen pek çok kimse için delil niteliği taşıyan bir argümandır. Yine de onun hakkında daha net bir karara varabilmek, henüz netleşmemiş hususlar üzerinde yargıda bulunmayı gerekli kılmaktadır. Bu nedenle kelim argümanının tek başına Tanrı'nın varlığını kesin olarak kanıtladığını öne sürmek mümkün olmasa bile, tercih edilebilir ve makul bir argüman olduğunu düşünmek için sağlam gerekçeler mevcuttur.

Üstelik kelim argümanının öncüllerini makul bulanların yalnızca teistlerle sınırlı olmadığını belirtmek gerekir. Mevcut felsefi ve bilimsel verilere dayanarak evrenin bir nedeni olması gerektiğini ancak bunun Tanrı olmadığını savunan ateistler de bulunur. Bununla ilgili olarak, Smith'in ezelî, zaman ve mekânı aşan, zorunlu, uzamsız/basit nokta fikrinden bahsetmiştik.²⁵ Onun evrenin nedeni olarak sunduğu zorunlu varlık Tanrı olmasa bile, bu durum, kozmolojik argümanın öncüllerinin yalnızca teistler tarafından makul bulunmadığının bir göstergesi olması bakımından önemlidir.

²⁵ Smith, "Time Was Created by a Timeless Point: An Atheist Explanation of Spacetime", 104–105.

KAYNAKÇA

- Bulğen, Mehmet. "Kant'ın Agnostik Antinomileri ve Kelamcılarının Kozmolojik Argümanları". *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm Sempozyumu: Bildiri Metinleri Kitabı*. ed. Vecihi Sönmez vd. 107–123. Van: Ensar Neşriyat, 2017.
- Craig, William Lane. "Kelam Kozmolojik Kanıtı". çev. Zikri Yavuz. *Allah, Felsefe ve Bilim*. ed. Caner Taslaman - Enis Doko. 145–174. İstanbul Yayınevi, 2016.
- Craig, William Lane. "The Kalam Argument". *Debating Christian Theism*. ed. J. P. Moreland vd. 7–19. New York, NY: Oxford University Press, 2013.
- Craig, William Lane. *The Kalām Cosmological Argument*. London: Palgrave Macmillan UK, 1979.
- Craig, William Lane - Sinclair, James D. "The Kalam Cosmological Argument". *The Blackwell Companion to Natural Theology*. ed. William Lane Craig - J. P. Moreland. 101–202. West Sussex, UK: Wiley-Blackwell, 2009.
- Erasmus, Jacobus. *The Kalām Cosmological Argument: A Reassessment*. Verlag: Springer International Publishing, 2018.
- Garner, Jonathan David. "A Summary of the Problems with the Kalam Cosmological Argument". 2017. <https://jonathandavidgarner.wordpress.com/2017/01/20/a-summary-of-the-problems-with-the-kalam-cosmological-argument/>
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *İtikad'da Orta Yol*. çev. Kemal Işık. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Tehâfutu'l-felâsife*. çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarioğlu. İstanbul: TYEKB Yayınları, 2014.

Hilbert, David. "On the Infinite". *Philosophy of Mathematics: Selected Readings*. ed. Paul Benacerraf - Hilary Putnam. 183–201. Cambridge: Cambridge University Press, 2. Basım, 1983.

Kandemir, Ahmet Mekin. *Big Bang ve Yaratılış*. Ankara: Oku Okut Yayınları, 2022.

Reichenbach, Bruce. "Cosmological Argument". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2021.
<https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/cosmological-argument/>

Reichenbach, Bruce. *The Cosmological Argument: A Reassessment*. Illinois: Charles Thomas Publisher, 1972.

Smith, Quentin. "A Criticism of A Posteriori and A Priori Arguments for a Cause of the Big Bang Cosmology". *Theism, Atheism, and Big Bang Cosmology*. ed. William Lane Craig - Quentin Smith. 161–194. Oxford: Clarendon Press, 1995.

Smith, Quentin. "Kalam Cosmological Arguments for Atheism". *The Cambridge Companion to Atheism*. ed. Michael Martin. 182–199. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Smith, Quentin. "The Uncaused Beginning of the Universe". *Theism, Atheism, and Big Bang Cosmology*. ed. William Lane Craig - Quentin Smith. 108–140. Oxford: Clarendon Press, 1995.

Smith, Quentin. "Time Was Created by a Timeless Point: An Atheist Explanation of Spacetime". *God and Time: Essays on the Divine Nature*. ed. Gregory E. Ganssle - David M. Woodruff. 95–128.

New York: Oxford University Press, 2002.

Smith, Quentin. "Time Was Created by a Timeless Point: An Atheist Explanation of Spacetime". *God and Time: Essays on the Divine Nature*. ed. Gregory E Ganssle - David M Woodruff. 95–128. Oxford Up, 2002.

Smolin, Lee - Tanrıseven, Bilge. *Zamanın Yeniden Doğuşu, Fizikteki Krizden Evrenin Geleceğine*. Ankara: Tübitak Yayınları, 2017.

Stenger, Victor J. *Tanrı ve Çoklu Evren: İnsanlığın Kozmosa Dair Genişleyen Görüşü*. çev. Banu Özgür Mısırlı. İstanbul: Ginko Bilim, 2019.

Yavuz, Zikri. "Kozmolojik Kanıt ve İki İtiraz". *Kader Kelam Araştırmaları Dergisi* 11/1 (2013), 201–220.

FELSEFE-ÇAĞDAŞ TEFSİR İLİŞKİSİ:
UBEYDULLÂH ES-SİNDÎ'NİN İLHÂMU'R-RAHMÂN FÎ
TEFSİRİ'L-KUR'ÂN ESERİNDE YER ALAN VARLIK VE
AHLAK İLE İLGİLİ FELSEFÎ GÖRÜŞLER

Ersan TÜRKMEN*

GİRİŞ

Düşünce tarihinin bir parçası olan İslam felsefesi teşekkül etme sürecinde farklı kaynaklardan beslenmiştir. Bu kaynakların bir kısmı Yunan, Fars ve Hint gibi yabancı ve İslam öncesi medeniyetlerden ibaret iken bir kısmını da Müslümanlar tarafından kutsal kitap olarak kabul edilen Kur'an'ı kerim Hz. Muhammed'den rivayet edilmiş hadisler oluşturmuştur. Çeşitli yönelime sahip, farklı öğretileri takip eden Müslüman bilginler kendi tezlerini oluştururken Kur'an'ı kerimin içerdiği manalardan hareket etmeleriyle birlikte, gayeleri söz konusu bu kutsal kitabı da en doğru şekilde anlamak olmuştur. Bu sebeple edindikleri yeni bilgi ve düşünme sistemlerini de Kur'an'ı kerimi anlamda kullanmaya gayret göstermişlerdir. Buna ilaveten Kur'an'ı kerimi merkeze alan bilginler önceden edinmiş oldukları ilmî kaideleri de ilahî olduğuna inandıkları kitapla uzlaştırmaya çalışmışlardır. Bu durum da bir bakıma tefsir yöntemlerinin çoğalmasına vesile olmuştur. Aslında İslam düşünce tarihi farklı yöntemlerle yazılmış olan tefsir eserleriyle zengin olduğu söylenebilir. Felsefî ilkelere başvurarak Kur'an'ı kerimi tefsir etme çabası da o farklı tefsir

* Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı.

türlerinden biri olduğu aşıkardır. Felsefî tefsir olarak adlandırılan bu tefsir türüne verilebilecek en meşhur örnek İbn Sînâ'nın yazmış olduğu müstakil tefsir risaleleri ve felsefî eserlerinde yer alan bazı ayetlerin filozofun yöntemine uygun şekilde tefsiridir.¹ Ancak Felsefî kelamın yayılmasıyla birlikte felsefî tefsir yöntemi tefsir eserlerinde daha geniş yer kapsamaya başlamıştır. Çağdaş dönem söz konusu olunca da Müslüman bilginler özellikle batı düşünürleri tarafından üretilen yeni tez ve argümanlara yönelik savunma amaçlı kendilerini daha da rasyonel göstermeye başlamışlardır. Haliyle bu durum özellikle 19. ve 20. Yüzyıllarında yazılan tefsirlerde ayetler, klasik ve modern felsefî kaidelere başvurularak yorumlanmıştır.² Bu çalışmamızın konusu olan *İlhâmu'r-Rahmân fi tefsîri'l-Kur'ân* eseri de o çağdaş tefsirlerden biridir.

Adı geçen eserin yazarı olan Ubeydullah es-Sindî Sih bir ailenin çocuğu olarak eski Hindistan, bugünkü Pakistan'ın bir şehri olan Siyâlekût'ta doğmuştur. Fakat o, genç yaşta *Tuhfetü'l-Hind* adlı eseri okuyup ve bu eserden etkilendiği için İslam dinine girmiştir.³ Diyûbend alimlerine hayran kalan Sindî, bu alimlerin belirledikleri yöntem üzere tahsilini devam etmeye karar kıldı. Bir müddet sonra öğrencileri ve arkadaşlarının isteği üzere Kur'an'ı kerimi tefsir etmeye yönelerek de *İlhâmu'r-Rahmân* eserini öğrencilerine imlaen

¹ Örneğin İbn Sînâ *el-İşârât* eserinde imkân delilini açıkladıktan sonra bu delilin en doğru ve en güçlü delil olduğunu Fusiilet suresinin 53. Ayetini kendi kaidelerine uygun bir şekilde tefsir ederek aktarır. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, thk. Süleyman Dünya (Kahire: Dâr İhyâ' el-kutûp al-'Arabiyye, 1947), 3/80.

² Ignaz Goldziher, *Mezâhibü't-tefsîri'l-İslâmî*, çev. Abdülhalîm en-Neccâr (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1955), 337-338.

³ Abdülhamit Bırışık, "Ubeydullah es-Sindî", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 40/27-29.

telif etmeye başlamıştır.⁴ Aslında müfessirin bu tefsiri yazmada amacı ortaya çıkan çağdaş problemlere çözüm bulmak için Kur'an'ı kerimi yeniden yorumlamaktan ibarettir. Ancak bu yorumlama tarzı ise belli bir yöneme bağlı kalarak yapılmıştır. Söz konusu bu yöntem ise Şah Veliyyullâh ed-Dihlevî'nin yöntemidir. Şöyle ki Sindî sarîh bir ifadeyle bu eserde ayetleri, takip ettiği Dihlevî'nin felsefesinin ilkelerine göre tefsir ettiğini ifade eder.⁵ Buna ilaveten tefsirde merkeze alınan temel düşünce Dihlevî'nin oluşturduğu toplumsallık teorisidir. Yani Sindî bir bakıma toplumsallık temeli üzerinde ayetleri tefsir eder ve tefsirinde dile getirdiği bütün düşünceler toplumsallık nazariyesine hizmet etmektedir.

İlhâmu'r-Rahmân eseri Kur'an'ı kerimin bütününe değil sadece Fâtîha, Bakara, Âl-i İmrân ve Nisâ surelerini kapsamaktadır. Müfessir bu eserde Dihlevî'nin felsefesine her ne kadar bağlı kalsa da bu çalışmada göreceğimiz üzere diğer İslam filozofların ürettikleri felsefî düşüncelerden geniş çapta faydalanmıştır. Bu da tefsirin kaynak bazında zenginliğini göstermektedir. Nitekim biz bu çalışmada müfessirin ayetleri tefsir ederken başvurduğu felsefî düşüncelerine -tahlilini yaprak- dikkat çekmeye çalıştık. Bu vesileyle de adı geçen eserin çağdaş tefsirlere örnek olarak kabul edilmesi suretiyle felsefe-çağdaş tefsir ilişkisine ışık tutmayı hedefledik.

⁴ Sindî tefsirini Musâ Carullâh'ın teklifi üzere yazmıştır. Bk. Ahmet Kanlıdere, "Mûsâ Cârullâh", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/214-216.

⁵ Ubeydullah İbn el-İslâm es-Sindî, *İlhâmu'r-Rahmân fî tefsîri'l-Kur'ân 'alâ usûli'l-İmâm Şâh Veliyyullah ed-Dihlevî*, İmla eden: Musâ Cârullah (Karaçi: Beytü'l-Hikme, ts.), 1/4-5.

1. VARLIK TASAVVURU

Sindî *İlhâmu'r-Rahmân* adlı tefsirinde beyan ettiği görüşleri felsefî mukaddimeler üzerinde takrir etmeye çalışır. Bu bağlamda her ne kadar müfessirin başvurduğu asıl kaynaklar Şah Veliyllâh e-Dihlevî'nin eserleri olsa da özellikle varlık tasavvuru ve varlık hiyerarşisi konularında görüşlerinin kökü İslam filozofları, dolayısıyla Yunan ve Yeni Eflatuncû felsefeye uzanır. Öyle ki İslam filozoflarının varlık tasavvurlarını incelediğimiz zaman, derece itibarıyla yukarıdan aşağıya (ay üstü alemde ay altı aleme) doğru inen bir varlıktan bahsedildiğini görürüz. Plotinus'a⁶ (Ö. MÖ. 270) dayanan bu anlayış, İslam düşünce tarihinde İslam öncesi felsefelerden ilham alınarak geliştirilen bu varlık anlayışı sudûr⁷ nazariyesi olarak da adlandırılmıştır. Ancak bu nazariye farklı telakkiler şeklinde anlatılmaktadır. Örneğin İbn Sînâ *el-İşârât* eserinde imkân delili ile ilk varlığın varlığını ve birliğini ispatladıktan sonra, o varlığın ibda' yoluyla cevher olan bir akıl var ettiğini ileri sürer. O akıl vasıtasıyla da semavî cirimlerin var olması gerçekleşir. Bundan öte suretlerin kaynağı da o akıl olur ki ay üstü ve ay altı alemlerinde var olan suretlerin tamamı söz konusu o akıldan taşar.⁸ Fârâbî gibi İbn Sînâ'dan önceki İslam filozofları da bu benzer açıklamalarla bu nazariyeyi izah etseler de yine o

⁶ Bk. Plotinus, *et-Tasuata* çev. Ferit Cebir (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1997), 36.

⁷ Sudûr kelimesi doğmak veya ortaya çıkmak anlamına gelir. Söz konusu bu nazariye varlığın başlangıcını anlatmak için yoktan var etmeye bir alternatif sunmaktadır. Kökü Yeni Eflatunculuğa dayansa da Nazariye daha çok Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslam filozofları tarafından geliştirilmiştir. Bk. İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, nşr. Muhyiddîn Sabrî Kurdî (Mısır: es-Sa'ade, 1938), 251; Kaya, "Sudûr" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/467.

⁸ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 3/192.

filozoflar arasında yer alan Ebû Bekir er-Râzî farklı bir yaklaşım sergiler. Filozof olan Râzî varlık tasavvurunu beş ezeli ilke nazariyesine dayandırarak varlık mertebelerini de izah eder.⁹ Filozof bu ilkelerinin bütününe kadim olarak kabul etmesiyle birlikte ikinci ilkenin küllî nefis olduğunu söyler. Bu bağlamda dikkat çeken husus küllî nefsin durumu ve mahiyetidir. Zira ileride göreceğimiz gibi Sindî de varlık anlayışını bir bakıma küllî nefse dayandırmaya çalışmıştır. Bu sebeple müfessirin görüşlerini anlamamız için öncelikle küllî nefsi kavramamız gerekir.

İslam felsefe tarihinde çeşitli nefis sınıflandırılması yapılmıştır. Bu sınıflandırmaların büyük kısmında nefis “organik cismin ilk yetkinliği”¹⁰ şeklinde tanımlanıp insanî, hayvanî ve nebatî olmak üzere üçe ayrılan nefislerin ay altı alemde bulunduğu ifade edilmiştir. Ancak varlık tasavvurları bağlamında adı geçen bu üç nefis türünden bağımsız olarak kozmolojik bir nefis türüne de yer verilir. Söz konusu olan bu tür ekseriyetle varlığın mertebe olarak yukarıdan aşağıya inişi sağlanması ve yayılmasına da vesile olur. Bu sayede oluşturulan varlık nazariyelerine de bir bütünlük atfedilerek varlığı anlamaya teşebbüs etmişlerdir.

Küllî nefis sudûr nazariyesi bağlamında ele alınır. Öyle ki Tanrı’dan taşmış olan faal akıl¹¹ küllî nefsin altında yer alır. Bazen

⁹ Hüseyin Karaman, “Ebû Bekir er-Râzî: İlhâdın Gölgesinde Bir Filozof”, *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemleri*, ed. M. Cüneyt Kaya (Ankara: İsam Yayınları, 2011), 123.

¹⁰ İbn Sînâ, *Tis’u resâ’il fi’l-hikme ve’t-tabî’iyyât, Risâle fi’l-hudûd* (Mısır: Dâru’l-Arab li’l-büstân), 81.

¹¹ Zatı Salt mahiyet olup formel bir cevherdir. Bu akıl ayını anda kabiliyet değerinde olan heyulanî aklı fiile geçirir. Bk. İbn Sînâ, *Risâle fi’l-hudûd*, 80.

de ona kudśî nefś¹² adı da verilir. Bir kısım filozoflar tarafından da küllî nefś alemin nefsi olarak da kabul edilir. Yine o, cinslerin cinsidir ki diğerk basit olan nefśler onun birer türüdür. Ayrıca küllî nefsin varlığı küllî akıl¹³ sayesinde var olduđu gibi geriye kalan diğerk nefślerin varlığı da küllî nefsin vasıtasıyla tahakkuk etmiştir.¹⁴ Bizatihi cevher olan bu nefś bireyselleşerek varlıkları oluşturur. Böylece bir nefś olarak da kabul edilir.

Sindî'ye gelecek olursak, müfessir varlık tasavvurunu önceki filozoflardan edindiğı kavramlara başvurarak oluşturmaya çalışır. Ancak kavramlar her ne kadar önceki filozoflara uzasa da müfessir bu kavramları bir bütün halinde kullanarak diğerk düşünceleriyle uzlaşmasını sağlar. Girişte de ifade edildiğı gibi, Sindî'nin tefsiri esas itibarıyla toplumsallık nazariyesi üzerine kuruludur. Nitekim müfessir farklı meselelerle ilgili beyan ettiğı neredeyse bütün görüşler bu nazariye göre oluşturulmuştur. Ancak Sindî toplumsallık nazariyesini sadece sosyolojik bir teori olarak ortaya koymaz. Aksine o, söz konusu nazariyesini hem sosyolojik hem de - daha önemlisi olan- metafizik bakımından temellendirmeye çalışır. Müfessirin bu hususta yaptığı bu temellendirmeleri oluşturan en önemli mukaddimeler önceki filozofların felsefi yaklaşımlarıdır.

Sindî varlık anlayışını tefsirinde bazı kavramlar üzerine inşa etmeye çalışır. hazretü'l-kuds, tecelli ve küllî nefś bu kavramlar arasında yer alan oluşturunucı unsurlardır. Söz konusu olan bu kavramların özellikle ilki müfessirin varlık tasavvurun oluşturunđu gibi -üçüncü bölümde de değineceğimiz gibi- ahlak nazariyesini de

¹² Feyzi vasıtasız olarak birden kabul eden nefś. Bk. Cafer âl Yâsîn, *el-Fârâbî fî Hudûdihî ve Rusûmihî* (Beyrut: Alemü'l-Kutüb), 617.

¹³ En uzak varlık da adlandırılır. Bk. İbn Sînâ, *Risâle fî'l-hudûd*, 81.

¹⁴ İhvân-ı Safa, *Resâ'ilü İhvânî's-Şafâ ve ħullânî'l-vefâ* (İran: Mektebü'l-İlam el-İslâmî, 2000), 3/216.

teşkil etmektedir. Sindî Haziretü'l-kuds kavramını hangi anlamda kullandığını açık bir şekilde izah etmez. Ancak haziretü'l-kuds'ün ne olduğunu incelediğimizde, bazı hadis eserlerinde cennet veya cennetin bir derecesi olarak anıldığını görebiliriz.¹⁵ Diğer yandan bu ifadenin daha özel bir anlam taşımış haline bazı tasavvuf kitaplarında rastlamamız da mümkündür.¹⁶ Ancak müfessirin takip ettiği düşünür olan şah Şah Veliyullâh ed-Dihlevî'nin düşüncesinde ise, haziretü'l-kuds mele-i âla'nın bütününe işaret etmektedir.¹⁷ Sindî bu ifadeyi hangi manda kullandığını açık bir şekilde izah etmese de açıklamalarından Dihlevî'nin kullandığı anlamda istihdam ettiği anlaşılır. Buna ilaveten müfessir haziretü'l-kuds'e varlık hiyerarşisinde de önem verir. Öyle ki haziretü'l-kuds bir bakıma sezgisel bilgilerin kaynağıdır ki peygamberler vahyi oradan alır.¹⁸ Yine o, varlığın aşağıya doğru inmesini sağlayan yaratıcının feyz ettiği varlık kaynağıdır. Böylece alt derecelerde bulunan varlıklar oraya yönelerek yükselir.¹⁹

Müfessirin varlık tasavvurunda yer alan ikinci oluşturu kavram ise tecelli kavramıdır. Belirmek, ortaya çıkmak veya tasavvuf dilinde ışığın müridin kalbine doğması anlamına gelen

¹⁵ "Sünnetimi takip edenler haziretü'l-kuds'te olacaklar" yönünde peygamberden farklı hadisler rivayet edilmiştir. Bk. İbn Hacer el-Askalânî, *el-İşâbe fî temyîzi's-şahâbe*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kutüb el-İlmiyye, 1995), 8/400.

¹⁶ Örneğin Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 1240) haziretü'l-kuds'ü tanrısal alem manasında kullanır. Bk. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Ahmed Şemsüddîn (Beyrut: Dâru'l-Kutüb el-İlmiyye), 3/164.

¹⁷ Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*, thk. Es-Seyyid Sabik (Beyrut: Dâru'l-Cil, 2005), 1/48.

¹⁸ Sindî, *İlhâmu'r-Rahmân*, 2/122.

¹⁹ Sindî, *İlhâmu'r-Rahmân*, 1/102.

tecelli,²⁰ Sindî tarafından varlığın ortaya çıkması ve devam etmesi şeklinde de kullanılır. Öyle ki müfessir Bakara suresinin birinci ayetini -Hurûfi mukattayı- tecelli kavramına dayanarak tefsir eder.²¹ Bu durumda müfessire göre elif harfi varlığın kaynağı olan yaratıcının arşa tecelli etmesidir. Lam harfi ise Allah'ın haziretü'l-kuds'e tecellisidir. Mîm harfi ise haziretü'l-kuds'ten bilginin aşağıya doğru akmasıdır.

Sindî'nin varlık tasavvurunda yer alan önemli kavramlardan biri de küllî nefis kavramıdır. Öncelikle bilinmelidir ki müfessir tıpkı önceki düşünür ve filozoflar gibi nefsi birkaç türe ayırır. Ona göre düşünen, hayvanî ve nebatî nefisler nefis türlerinden kabul edilir.²² Ancak varlık illeti olarak da küllî nefse de yer verir. Öyle ki müfessir Âl-i İmrân sûresinin ikinci ayetini tefsir ederken Allah lafzı üzerinde durur. Müfessire göre bu ayette Allah ismi ile yaratıcının arşa tecellisi kastedilmiştir. Ancak "hay" ve "kayyum" ifadeleri bu tecellinin aslı küllî nefis üzerine olan tecelli olduğunu açıklamıştır. Aslında müfessir burada "Allah" isminin mücerret bir şekilde dile getirildiğinde küllî nefis üzerine tecelli, Esmâ-i hüsnâ ile adlandırılan zat olarak dile getirildiğinde ise de yaratıcının arş üzerine tecellisi kastedilir.²³ Bununla birlikte Sindî'ye göre burada tecelliye mahall olan küllî nefis bir varlık ilkesidir ve bütün suretlerin²⁴ kaynağı da kendisidir. Budan öte suretlerin kendisidir

²⁰ Bk. Semih Ceyhan, "Tecellî" TDV İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/243-245.

²¹ Sindî, *İlhâmu'r-Rahmân*, 1/58.

²² Sindî, *İlhâmu'r-Rahmân*, 1/29.

²³ Sindî, *İlhâmu'r-Rahmân*, 2/3.

²⁴ "Onunla şeyin mahiyeti oluştuğu şey" bk. Kindî, Res'â'ilü'l-Kindî el-felsefiyye. thk. Muhammed Ebû Rîde (Mısır: Dâru'l-Fikr Al-Arabî, 1950), 166.

de denebilir.²⁵ Bu hususta müfessir rahmânî nefis adında başka bir varlık illetine de yer verir. Ona göre Rahmânî nefis maddelerin ilkesi ve kaynağıdır. Ancak Sindî iki farklı ad kullansa da bu iki nefsi birbirinden ayırmaz.²⁶ Bunlar tek bir şeyin (kayyûm'un) farklı yönleridir. Yani bir bakıma küllî nefis rahmânî nefsin aynısıdır ve bunların her ikisi de tek bir şey olan Allah isminin farklı tecellilerinden var olmuştur. İlki "hay"den iken ikincisi "kayyum"dan var olmuştur.²⁷

2. VARLIK HİYERARŞİSİ

Sindî bir önceki fasılda ele aldığımız kavramları merkeze alarak varlık anlayışını açıklar ve bu doğrultuda da varlık hiyerarşisini belirlemeye çalışır. Müfessirin kendi düşüncelerini oluşturmada kullandığı kaynakların çeşitliliği sebebiyle varlık hiyerarşisini izah ederken okuyucusuna eklektik bir tavır sergiler ve ayetleri de bu çerçeve içinde tefsir eder. Şöyle ki müfessir alemlerin çeşitliliğine, nefsin çokluğuna ve meleklerin farklılığına yer verir. Varlık, kaynağı olan yaratıcının tecellisiyle başlamış olduğunu öne süren Sindî, yine onun tecellileri yoluyla da devam ettiğini ifade eder. Söz konusu tecelliler aynı anda varlığın mertebelerini de göstermektedir. Var eden (yaratan) tecelliler A) yokluğa veya karanlığa olan tecelli. B) küllî nefis üzerinde olan tecelli. C) yerleşme manasını taşıyan arş üzerinde gerçekleşen tecelli. D) haziretü'l-kuds üzerinde olan tecelli.²⁸ Tecellilerin birincisi varlığın aslı olduğu için onun insanın idrak gücüyle

²⁵ Sindî, *İlhâmu'r-Rahmân*, 2/3.

²⁶ Sindî, *İlhâmu'r-Rahmân*, 2/5.

²⁷ Sindî, *İlhâmu'r-Rahmân*, 2/4.

²⁸ Sindî, *İlhâmu'r-Rahmân*, 2/4.

kavranması imkânsız olur. Bu nedenle insanlar Allah'ı küllî nefis üzerinde gerçekleşen tecellisi yoluyla bilirler.

Tanrı dışında Haziretü'l-kuds'e kadar bir bütün olarak devam eden mümkün varlık, bu mertebeden sonra alemlerin ayrılmasına da yer olmuştur. Müfessir tıpkı Dihlevî Gibi tanrısal alemi ikiye ayırır. Bunların ilki yaratıcıya yakın olan nuranî meleklerin alemidir ve ona mele-i Ala²⁹ adını verir. Yakın meleklerin topluluğuna mele-i ala dendiği gibi bu meleklerin toplandığı yere de Haziretü'l-kuds denir.³⁰ Söz konusu bu melekler bir bakıma insan aleminin de müdebbiridir. Öyle ki onlar insanlar için dua ederler ve insanlığın genel kanunlarının belirlendiği yer de onların toplandığı yer olan haziretü'l-kuds'tür. Müfessir Bakara sûresinin 177. Ayetindeki kitaba iman etme ifadesinden kastedilen şeyin o mekânda belirlenen kanunların doğruluğuna inanmak olduğunu ileri sürer.³¹ İkinci topluluk ise mele-i alanın altında bulunan uzak melekler/ruhlardan oluşan mele-i safildir. Bu toplulukta bulunan melekler doğrudan insanlık alemine tesir eder. Nitekim Sindî Bakara sûresinin 248. Ayetini tefsir ederken "Mele-i sâfil melekleri o öküzlere tesir ederek yollarını şaşırmadan Tâbut'un İsrâiloğulları'na gelmesini sağladıklarını"³² ifade eder. Ayrıca Hz. Adem'e secde eden melekler de mele-i safil meleklerdir.³³

Sindî varlık hiyerarşisinde misal alemine de yer. Ona göre bu alem unsurî olmayıp eşyanın maddi alemde var olmadan önce

²⁹ İslam literatüründe mele-i ala ile yakın veya seçkin melekler kastedilir. Bk. Mustafa Öztürk, "Mele-i a'lâ", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019) Ek-2/242-244.

³⁰ Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*, 1/49.

³¹ Sindî, *İlhâmu'r-Rahmân*, 1/213.

³² Sindî, *İlhâmu'r-Rahmân*, 1/294.

³³ Sindî, *İlhâmu'r-Rahmân*, 1/91.

mana şeklinde bulunduğu yerdir. Misal alemini türlerin sahiplerini/imamlarını kendinde barındıran alemdir. Öyle ki dünyada var olan bütün türlerin yegâne formu bu alemde bulunmaktadır.³⁴ Müfessir insan türünün varlığını da bu düşünceye bağlı olarak açıklamaya çalışır.

Sindî'ye göre ruhanî varlık hiyerarşisinin altı derecelerinde ise insan türü bulunmaktadır. Ancak müfessir bu türü de belli mertebeler şeklinde anlatamaya çalışır. Öyle ki bileşik bir varlık olan insanın en alt şekli ve cüzü öldükten sonra toprağa gömülen veya yakılan bedenidir. İkinci parçası ise bu bedende sirayet edip güçlerini taşıyan onun tabii ruhudur. Bu ruhun şekli tıpkı bedeninki gibidir. Üçüncü cüzü ise natık/düşünen nefsidir, insanın bu parçası nuranî-ruhanî olup arşın altında ve misal aleminin en üst tabakasında bulunan insan türünün imamının bir yansımasıdır. Dolayısıyla müfessire göre insan varlığının özü misal alemine aittir.³⁵

Sindî varlık hiyerarşisi bağlamında okuyucusuna sunmaya çalıştığı tasavvuru incelendiğimizde eklektik bir tasavvur olduğunu görebiliriz, ancak bu anlayışı oluşturan temel düşüncenin İshrâkî felsefe olduğunu söylemek de gerekir. Zira Sindî her ne kadar İshrâkî felsefesinin kurucusu olan Sühreverdî'yi dile getirmese de bu bağlamda oluşturduğu teorinin birçok açıdan Sühreverdî'nin felsefesinden istilham edilmiştir. Örneğin müfessirin mele-i ala ve mele-i safil taksimi Sühreverdî 'nin varlık anlayışında yer alan üstün kahir nurlar ve formel nurlar taksimine benzemektedir. Öyle ki filozof ikinci tür nurları insan alemine müdahil olarak anlattığı

³⁴ Sindî, *İlhâmu'r-Rahmân*, 1/29.

³⁵ Sindî, *İlhâmu'r-Rahmân*, 1/ 29.

nurlardır.³⁶ diğerk bir örnek de Platonik bir yaklaşım olan türlerin ilkesi anlayışıdır. Müfessirin türün imamı olarak adlandırdığı şey aslında Sühreverdî'nin felsefesinde yer alan formel nurlarla aynıdır. Zira filozof bunları aynı anda türlerin ilkeleri olarak kabul eder. Ayrıca türün imamı/efendisi veya rabbi ifadesi İshrâkî bir ifade olup Sühreverdî'nin felsefesinde önemli bir yere sahiptir. Bütün bunlara ilaveten de Sindî'nin misal alemine yaptığı tanım da İshrâk felsefesinde yer alan tanımlarla örtüşmektedir.³⁷ Bu örnekler de bir bakıma tefsir üzerindeki İshrâk felsefesinin de etkisini göstermektedir.

Müfessirin varlık tasavvurunu oluşturmada başvurduğu bu İshrâkî kaideleri modern problemleri çözmede de ele almıştır. Öyle ki Sindî eserinin birkaç yerinde varlık meselesi bağlamında evrim teorisine de değinir. İlginçtir ki müfessir bazı ayetlerden yola çıkarak evrimin doğru olabileceğini dile getirir. Söz konusu bu ayetlerin biri de Âl-i İmrân sûresinin 33. Ayetidir. Müfessir bu ayette yer alan “Allah âdem’i seçti” ifadesinden yola çıkarak, Allah’ın Hz. Âdem’i kendisinden önceki varlıklara üstün kılmış olduğunu ve bu da kendisinden önce çeşitli kavimlerin varlığını gösterdiğini ileri sürer.³⁸ Evrim teorisinin doğruluğunu bu şekilde göstermeye çalıştıktan sonra yukarıda yer alan İshrâkî önermelere başvurarak Hz. Âdem’in insanlığın atası oluşunu yorumlaya koyulur. Bu bağlamda müfessir onun için iki ifade kullanır. Birincisi türün imamı iken ikincisi ise türün atası. Ancak galip olan mana ise türün imamı/önderdir. Nisâ sûresinin 1. Ayetinde kendisine işaret edilen “tek nefis”in türün mertebe olarak misâl aleminin üstü, arşın

³⁶ Ahmet Kamil Cihan, “Sühreverdî ve İshrâkîlik”, *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemleri*, ed. M. Cüneyt Kaya (Ankara: İsam Yayınları, 2011), 414.

³⁷ Ahmet Kamil Cihan, “Sühreverdî ve İshrâkîlik”, 414.

³⁸ Sindî, *İlhâmu’r-Rahmân*, 2/41.

altında bulunan insan türünün imamdır. Ayetin devamında yer alan “ondan da eşini yarattı” ifadesi ise türün imamında bulunan failiyyet/etki gücünün infial/edilgin gücünden ayrılmasına işaretler. Bu ifadelere bağlı olarak da Sindî insan türünün imamının iki kez Hz. Âdem’in bedeninde/kalıbında tezahür ettiğini ileri sürer. İlki onun cennete yaratıldığı an, ikincisi ise çoğalmaya vesile olacak faaliyet gücüne sahip olması şeklinde olmuştur. Bu gücün baş göstermesi de infial imamının kendisinden ayrılmış olduğu anlamına gelir.³⁹ Aslında infial ile de türün imamından ortay acikan eşi kastedilmektedir. Bu nedenle Sindî’ye göre Havva Âdem’den değil tıpkı Âdem gibi türün imamından var olmuştur. Buna göre kadın erkekten var olmamıştır. Aksine o erkeğin eşi/eşiti olmuştur.⁴⁰

3. AHLAK ANLAYIŞI

İslam düşünce tarihinde ahlak meseleleri çeşitli açılardan incelenmiştir. Ahlak filozofları olarak kabul edilen İslam düşünürleri ahlakı bir bakıma nefsin kuvvelerini merkeze alarak varlık kapsamında değerlendirmişlerdir. Sindî’ye göre bu hususta uğraş sahibi olan Müslüman filozoflar ameli hikmetten olan ahlakı ilahiyat alanına taşıyarak meseleleri tahkik etmeyi başarmışları. Ancak yine ona göre İslam filozofları ahlakı sosyolojik açıdan incelemede başarılı olmamışlardır.⁴¹ Aslında sindî tefsirinin diğer başlıklarında yaptığı gibi ahlak konusunu da Dihlevî’nin toplumsallık nazariyesi temelinde incelemeye çalışır. Bu hususta Dihlevî’ye her ne kadar bağlı kalsa da ahlakî ilkeleri oluşturmada

³⁹ Sindî, *İlhâmu’r-Rahmân*, 2/131.

⁴⁰ Sindî, *İlhâmu’r-Rahmân*, 2/131.

⁴¹ Sindî, *İlhâmu’r-Rahmân*, 2/113.

önceki İslam filozoflardan da etkilenmiştir. Öyle ki müfessir, Allah insanlarda kendine ulaşmalarını sağlayabilecek bir kabiliyet yerleştirmiş olduğunu ifade eder. Bu yeti insanın saf taşı/tözünde bulunmaktadır. Tefsirde saf taş ifadesi iki anlamda kullanılmaktadır. Birincisi insanın özü iken ikinci mana ise epistemolojik olarak insanın ilk bilgi edinme aşmasıdır. Bu aşmada insan küllî manaları edinmeye kabiliyeti olur ve bu aşama İslam filozofların akıl sınıflandırmasında yer alan bil kuvve/heyulanî akıla tekabül etmektedir.⁴² Söz konusu bu sınıflandırmayı benimseyen filozoflara göre küllî manalardan ibaret olan kabiliyet faal akıldan insana taşar.⁴³ Nitekim insanın filozof olma sürecinin sonu olan mutluluk aşaması yeniden faal akıl ile ittisal kurmaktan geçer.⁴⁴ İşte müfessir bu yaklaşıma benzer olarak “ insanlık ahlakının esası, insanın hazîretü’l-kuds ile irtibat kurmasıdır.”⁴⁵ İfadesinde bulunur.

Yukarıda anlaşıldığı gibi müfessir tıpkı İslam filozofları gibi ahlaken yetkin olmayı insanın tanrısal alem ile irtibat kurmakla gerçekleştirebilecek bir durum olduğunu düşünmüştür. Söz konusu bu irtibatın tahakkuk etme şekliyse insanın saf taşının ilahi bir tecelliye mazhar olmasıdır. Böylece insan da bu tecelli vesilesiyle

⁴² Heyukanî akıl, natık nesin fiil haline gelmeden önceki aşmasıdır. Fârâbî bu akılın bilffil akıl dönüşmesini faal aklın sağladığını ifade eder. Bk. Fârâbî, *Kitâbu es-Siyâseti’l-Medeniyye*, thk. Fevzî Mitrî Neccâr (Beyrut: el-Matba’atü’l-Kasulikiyye, 1961), 36.

⁴³ Fârâbî bu durum için güneş- göz örneğini kullanır. Ona güneşten çıkan ışık gözleri aydınlatıp onların görmesini nasıl sağlıyorsa faal akıldan gelen feyz de pasif olan bil kuvve akli bilfiil akla dönüştürür. Fârâbî, *Kitâbu es-Siyâseti’l-Medeniyye*, 35.

⁴⁴ Yaşar Aydın, “Fârâbî ve Bağdat Meşşâi Okulu”, *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemleri*, ed. M. Cüneyt Kaya (Ankara: İsam Yayınları, 2011), 169.

⁴⁵ Sindî, *İlhâmu’r-Rahmân*, 1/183.

insan amaçlanan manaları ve küllî kavramları idrak etme gücüne sahip olur ki bu güç sayesinde de erdemli olmayı başarabilir.⁴⁶

Pratikte ahlakın ilkeleri söz konusu olunca da müfessir Bakara sûresinin 151. Ve 152. Ayetlerini tefsir ederek üç tane ilkeye dikkat çeker. Bu ilkeler zikir, şükür ve istikamettir. Şöyle ki insan rabbini devamlı zikrederse kendinde rabbini hatırlatacak bir heyet/durum oluşur. Bu durum huya dönüşür ve insan türünün imamındaki yerine intikal eder. Böylece türün imamı vasıtasıyla da tanrısal alemle irtibat kurmayı başarır.⁴⁷ Yani insanın hazîretü'l-kuds ile irtibat kurması rabbini zikretmekten geçmektedir. İnsan bu durumda manaları kavramaya başlar, toplumsallık hayatında karşılaştığı durumların Allah'tan geldiğini idrak ettiğinde de şükreder ve bulunduğu yolda devam (istikamet) eder. İşte bu son iki ilke de insanın olgunlaşmasını tamamlar.⁴⁸

SONUÇ

Ubeydullâh es-Sindî'nin Mekke'de iken Musâ Carullah'ın isteği üzeri yazmış olduğu *İlhâmu'r-Rahmân fî tefsîri'l-Kur'ân* adlı tefsiri kendince Kur'an'ı kerimi çağın problemlerine çözüm üretebilecek şekilde yorumlama çabasından ibarettir. Tefsir klasik eserlerden farklı olarak çok yönlü olup felsefi, siyasi, içtimai ve tarihi konuları başta olmak üzere farklı meseleler incelenmektedir. Bununla birlikte müfessir klasik tefsir eserlerinde üzerinde sıklıkla durulan dil konularına pek değinmez. Çalışmanın giriş kısmında da ifade edildiği gibi Sindî'nin gayesi, problemleri tespit etmek ve bu doğrultuda müteakıl bir sistem inşa etmektir. Öyle ki toplumsallık temelinde ayetleri yorumlarken yaşadığı dönemde

⁴⁶ Sindî, *İlhâmu'r-Rahmân*, 1/119.

⁴⁷ Sindî, *İlhâmu'r-Rahmân*, 1/183.

⁴⁸ Sindî, *İlhâmu'r-Rahmân*, 1/184-185.

Müslümanların karşılaştıkları siyasi ve içtimai problemleri o ayetler gölgesinde teşhis etmeye çalışır. Bunu yaparken de nceki Müslüman düşünür ve müfessirleri ciddi bir eleştiriye tabi tutar.

Sind nazariyelerini oluştururken en çok şah Veliyullāh ed-Dihlev'nin -başta *Ĥccetullāhi'l-bāliĝa* olmak üzere- eserlerine başvurur. Ancak müfessirin eklektik yapısından dolayı eserde bir kanyak zenginliĝine rastlamak mümkündür. İşte bu kaynakların önemli bir kısmını da İşlam filozoflarının ürettikleri felsefi tezler ve düşüncelerdir. İşlam filozoflarından kısmen övgüyle bahseden Sind sadece belli bir felsefi akıma baĝlı kalmaz. Aksine bu hususta da bir zenginliĝin söz konusu olduĝu açıktır. Hatta onun, birbirinden tamamen farklı olan iki filozoftan bile farklı açılardan istifade ederek kendi düşüncelerini oluřturduĝunu görmek mümkündür. Aslında çalışmanın önceki fasıllarında ele alınan meseleler bunun için birer örnektir. Orada grldĝu gibi müfessir hem meřřā olan filozoflardan hem de İřrāk olan filozoflardan faydalanmıştır. Sind sadece klasik felsefe deĝil modern felsefeden de istifade eder. Ancak bu çalışma daha çok klasik -İşlam- felsefe ile sınırlı olduĝu için diĝer modern felsefi akımlar üzerinde durulmamıştır. Ne var ki Sind'nin modern felsefi kaynakları hakkında da farklı araştırmaların yapılmasının gerekli olduĝunun kanaatindeyiz.

İlhāmu'r-Rahmān fi tefsri'l-Kur'ān eseri yazılmış olduĝu dönemin dikkate alınmasıyla bu tefsirin kendi dönemi için bir örnek teşkil ettiĝini söyleyebiliriz. Aynı şeklide yazıldıĝı tarz da onun önemli bir örnek olmasını saĝlar. Eserde yer alan felsefi görüşler de aĝdař tefsirler üzerindeki felsefesin etkisini ve gösterebilecek önermelerdir. Bu nedenle özellikle söz konusu olan eser felsefe-aĝdař tefsir ilişkisini doĝru bir şekilde anlaşılmasını kolaylaştırabilir.

KAYNAKÇA

- Âl Yâsîn, Cafer. *el-Fârâbî fî Hudûdihi ve Rusûmihî*. Beyrut: Alemü'l-Kutüb.
- Askalânî, İbn Hacer. *el-İşâbe fî temyîzi's-şahâbe*. thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kutüb el-İmiyye, 1995.
- Aydınlı, Yaşar. "Fârâbî ve Bağdat Meşşâi Okulu". *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemleri*. ed. M. Cüneyt Kaya. Ankara: İsam Yayınları, 2011.
- Birışık, Abdülhamit. "Ubeydullah es-Sindî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 40/27-29. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Ceyhan, Semih. "Tecellî". *TDV İslâm Ansiklopedisi* 40/243-245. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Cihan, Ahmet Kamil. "Sühreverdî ve İsrâkîlik". *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemleri*. ed. M. Cüneyt Kaya. Ankara: İsam Yayınları, 2011.
- Dihlevî, Şah Veliyyullâh. *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*. thk. Es-Seyyid Sabik. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 2005.
- Fârâbî. *Kitâbu es-Siyâseti'l-Medeniyye*. thk. Fevzî Mitrî Neccâr. Beyrut: el-Matba'atü'l-Kasulikiyye, 1961.
- Goldziher, Ignaz. *Mezâhibü't-tefsîri'l-İslâmî*. çev. Abdülhalîm en-Neccâr. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1955.
- İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, thk. Süleyman Dünya (Kahire: Dâr İhyâ' el-kutüp al-'Arabiyye, 1947) 3/80.
- Kitâbü'n-Necât. Mısır: es-Sa'ade, 1938
- *Tis'u resâ'il fî'l-hikme ve't-tabî'iyât, Risâle fî'l-hudûd* (Mısır: Dâru'l-Arab li'l-büstân),
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. thk. Ahmed Şemsüddîn. Beyrut: Dâru'l-Kutüb el-İlmiyye.

- İhvân-ı Safa. *Resâ'ilü İhvâni's-Şafâ ve hullâni'l-vefâ*. İran: Mektebü'l-İlam el-İslâmî, 2000.
- Kaya, Mahmut. "Sudûr", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 37/467-468. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Kanlıdere, Ahmet. "Mûsâ Cârullah". *TDV İslâm Ansiklopedisi* 31/214-216. İstanbul: TDV Yayınları, 2006).
- Karaman, Hüseyin. "Ebû Bekir er-Râzî: İlhâdın Gölgesinde Bir Filozof". *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemleri*, ed. M. Cüneyt Kaya. Ankara: İSAM Yayınları, 2011.
- Kindî, Resâ'ilü'l-Kindî el-felsefiyye. thk. Muhammed Ebû Rîde. Mısır: Dâru'l-Fikr Al-Arabî, 1950.
- Öztürk, Mustafa. "Mele-i a'lâ". *TDV İslâm Ansiklopedisi* Ek-2/242-244. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Plotinus. *et-Tasuata* çev. Ferit Cebir. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1997.
- Sindî, Ubeydullah İbn el-İslâm *İlhâmu'r-Rahmân fî tefsîri'l-Kur'ân 'alâ usûli'l-İmâm Şâh Velîyyullah ed-Dihlevî*, İmla eden: Musâ Cârullah. Karaçi: Beytü'l-Hikme.

العلاقة بين اللغة والفكر الفلسفي عند الزمخشري

Mücahit ELHUT*

المدخل

إن العلوم الإسلامية على اختلاف صنوفها نشأت مرتبطة بكتاب الله عز وجل سببا أو مرجعا ومعتمدا، وربما كل ذلك معا، ومن أهم هذه العلوم التي نشأت مرتبطة بكتاب الله عز وجل اللغة العربية والفلسفة الإسلامية، حتى إن تاريخ نشأة هذين العلمين متقاربة جدا مع اختلاف في أسباب وآلية نشوءهما، ومن ثم العلاقة بينهما ومدى استفادة كل واحد منهما من الآخر.

وقبل الشروع في الحديث عن الزمخشري وكشافه أذكر بعجالة تاريخ هذين العلمين مع التعريف بهما وما المراد به في إطار هذا البحث.

اللغة العربية والفلسفة تعريفا وتاريخا

طبعا المراد باللغة العربية في بحثنا هذا القواعد اللغوية من نحو وصرف وبلاغة، ومع أن كل واحد منها علم له تأريخ خاص به لكن النشأة كما لا ينكر أنها كانت علوم متداخلة مع بعضها ومن ثم تم انفصالها وتفرعها، وحتى بعد الانفصال والتميز لم تنقطع الروابط فيما بينها لدى الدارسين والمهتمين.¹

وأما بداية النشأة والتأليف فكما هو مشهور عند الكثير من الدارسين أنها كانت في العهد الأول بعد تمام نزول كتاب الله عز وجل على يد أبو الأسود الدؤلي في حادثته المشهورة، والتي تدل على الصلة بين كتاب الله ﷺ وبين علم العربية إن لم نقل أن القرآن هو الدافع لتقنين علم العربية.²

وأما الفلسفة فالمراد هنا الفلسفة الإسلامية لأن الفلسفة بشكل عام لها علاقات وارتباطات بالثقافات والديانات واللغات الأخرى وليس هذا المراد من بحثنا هنا ولذا

* Dr. Öğr. Üyesi, Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, melhut@agri.edu.tr, Orcid ID: 0000-0002-8970-6661.

¹ محمود فهمي حجازي، علم اللغة العربية، القاهرة: دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، ص 59.

² السيوطي جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، تح: فؤاد علي منصور، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1998، 341/2.

سأخصص المراد بالفلسفة الإسلامية والتي تعني كما عرفها الكندي: علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان.³ أو يمكن تعريفها بشكل أوسع مجموع الآراء الفكرية عند المسلمين فيما يتعلق بالإلهيات والكونيات والكلاميات، والتي تشمل مسائل العقائد والفقه وأصوله، وعلم الكلام واللغة ونحوه.⁴

وأما بداية الفلسفة الإسلامية فمع وجود عدة آراء فيمكن القول بأنها ظهرت بعد وفاة النبي ﷺ وبدء الخلاف على الخليفة ومن ثم ما تبع ذلك من مسائل متعلقة بذلك من أحكام الدين التي لم يرد في حقها نصوص صريحة، ونحو ذلك كأحكام المرتد العائد إلى الدين وميراث بيت النبوة وغيرها من الأحكام، ثم ما تبع ذلك من الخلافات السياسية التي نشأ عنها الكثير من الفلسفات والأحكام الخاصة بهذه الخلافات مثل ظهور الخوارج وغيرهم من الفرق التي حاولت تدلل على ما أتت به من الآراء بالعقل أو بلي النصوص كي تخدم ما أظهروه وناقضوا لأجله.⁵

الزمخشري

هو: أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد، الزمخشري، الخوارزمي، الحنفي الإمام. ولد سنة سبع وستين وأربعمئة بمدينة زمخشر.⁶ كان إمام عصره في التفسير والحديث واللغة والنحو وعلم والبلاغة وغيرها من علوم العربية على اختلاف مسمياتها آن ذاك؛ حيث جاب أقطار الدنيا طلباً للعلم، وسعيًا للمعرفة. وقد لُقِبَ بجار الله؛ لأنه جاور بمكة زمانًا. كان معتزلي الاعتقاد، مظاهرًا بذلك، منافحاً عنه. وكان لشدة علمه تُضرب إليه أكبادُ الإبل ويسعى إليه من كل مكان، ولقد أثنى عليه العلماء ثناءً عظيماً حاشا اعتزالياته التي انتقدت من قبل مخالفيه، وما دخل بلدًا إلا وأمه الناس واجتمعوا عليه، وسارعوا للطلب على يديه. من مصنفاته: «الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل»، و«نكت الأعراب في غريب الإعراب»، و«أساس البلاغة»، و«الفائق في

³ ابن حزم علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي الظاهري، رسائل ابن حزم الأندلسي، تح: إحسان عباس، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الأولى، 1983، 363/4.

⁴ تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مصطفى عبد الراق، القاهرة: دار الكتاب المصري، 2011، ص 42.

⁵ كامل محمد عويضة، الفلسفة الإسلامية، بيروت: دار الكتب العلمية، 1995، ص 23.

⁶ زمخشر-بفتح أوله وثانيه ثم خاء معجمة ساكنة، وشين معجمة، وراء مهملة: قرية جامعة من نواحي خوارزم. ياقوت بن عبد الله الحموي، معجم البلدان، بيروت، دار صادر، (د.ط)، 1977م، 147/3؛ الحميري محمد بن عبد الله بن عبد المنعم، الروض المعطار في خبر الأقطار، تح: إحسان عباس، بيروت: مكتبة لبنان، ط2، 1984م، ص: 293.

غريب الحديث»، و«الرَّائِض في علم الفرائض»، وغير ذلك كثير. مات سنة ثمانٍ وثلاثين وخمسمئة.⁷

وأما تفسير الزمخشري المسمى «الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل» الذي نحن بصدد الحديث عنه فقد غلبت فيه شخصيّة الزمخشري الاعتزاليّة وبدأت ظاهرة في تحليلاته وترجيحاته بل واعتراضاته على سابقيه من أهل الفن، فهو يعمل جاهداً للانتصار لمذهبه العقديّ بكلّ ما أوتي من العلوم، وينال من المخالفين والخصوم، فهو لا يدع فرصة إلا ويسمهم بالأوصاف القاذحة أو النيل من ترجيحاتهم وآرائهم، فتارةً يطلق عليهم: الحشويّة، وتارةً المشبّهة، وأخرى القدريّة، ولذلك نجد أنّ الخصومة بينه وبين أهل السنّة كبيرة، ولكن في المقابل لذلك لو أردنا تقييم الكشاف بعيداً عن اعتزاليّاته فإنّنا نجد أنّه فريدٌ في بابهِ وهو مرجع لغويّ هام،⁸ فقد أبرز مصنّفه وجوه الإعجاز اللغوي في غالب آي القرآن الكريم إضافةً إلى اهتمامه بجمال النظم القرآنيّ وبلاغته، ودقّة معانيه في إطار أدبيّ مميز، وإنشاءً بديع؛ لما تميز به الزمخشري من إلمام بعلوم اللغة العربيّة على كل صنوفها بلاغةً وبياناً وأدباً ونحواً وصرفاً، ولقد أشار ذاته في مقدّمة تفسيره على أنّ من يتصدر للتفسير عليه أن يبرع في علمين يختصّان بالقرآن، هما: علم المعاني، وعلم البيان، فقال: «ولا يغوص على شيء من تلك الحقائق إلا رجل قد برع في علمين مختصين بالقرآن، وهما: علم المعاني وعلم البيان».⁹

المبحث الأول: الكشاف والفلسفة

قبل الخوض في العلاقة بين الكشاف والفلسفة لابد من التطرق إلى الحديث عن الاعتزال والفلسفة لأن الكشاف إنما بناه مؤلفه حسب منهجه في الاعتزال وأبرز ما أبرز من علومه في هذا التفسير خادماً لمذهبه الاعتزالي فهل الاعتزال فلسفة أو لا.

⁷ ابن خلّكان، أحمد بن محمد، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تح إحسان عبّاس. بيروت: دار صادر، (د.ط)، (د.ت)، 168/5؛ الذهبي شمس الدين محمد بن أحمد، تح صلاح الدين المنجد، الكويت: مطبعة حكومة الكويت، ط2، 1984م، 106/4؛ السيوطي، طبقات المفسرين، تح علي محمد عمر، القاهرة: مكتبة وهبة، ط1، 1396هـ، ص: 120؛ الأدنه وي، أحمد بن محمد، طبقات المفسرين، تح سليمان بن صالح الخزي، المدينة المنورة، مكتبة العلوم والحكم، 1997، ص: 172؛ الداودي، شمس الدين محمد بن علي، طبقات المفسرين، تح علي محمد عمر. القاهرة، مكتبة وهبة، ط1، 1972م، 314/2.

⁸ انظر مثلاً ما قاله ابن خلدون عنه، ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدّمة ابن خلدون، بيروت: دار الفلم، ط5، 1984، 440/1.

⁹ الزمخشري أبو القاسم محمود بن عمر الخوارزمي، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 43/1.

الاعتزال والفلسفة

قبل الحديث عن العلاقة بين الاعتزال والفلسفة لابد من معرفة الاعتزال ومن هو المعتزلي وإلى من ينتسبون، وكى لا نطيل لن نزيد في سرد الأقوال الواردة في تعريفهم وتأريخهم، بين من يجعلهم المبايعين لسيدنا علي رضي الله عنه دون الوقوف معه في محاربته يعني الممتنعين عن المحاربة معه،¹⁰ وقيل المعتزلين للحسن بن علي رضي الله عنه عندما بايع معاوية رضي الله عنه،¹¹ وقيل هم التابعين لواصل بن عطاء الذي اعتزل مجلس الحسن البصري.¹²

وأيا يكن فإن العلاقة بين ما مر من الخلاف في عهد سيدنا علي وواصل لم تكن طويلة الأمد وفي النتيجة هي متصلة بعضها ببعض، فما القول بحكم مرتكب الكبيرة ونحوه واعتزال الفتن أو الخوض فيها ونحوه إنما كان وثيقاً في العهد السابق لواصل وهو امتداد لهم مع خلاف أو توافق كلي أو جزئي، وقد عد الشهرستاني الفرق المتولدة من مسائل الخلاف مع علي رضي الله عنه العديد من الفرق،¹³ وإن كان رجح العديد من المصنفين في الفرق بأنهم أتباع واصل لأن غيرهم قد أطلقت عليهم تسميات أخرى تنظر في مظانها.¹⁴

وإذا أردنا حقيقة أن نعلم مدى التداخل الحاصل عند المعتزلة بين الكلام أو الفلسفة والاعتزال يبدو لنا جلياً من خلال معرفة قيمة العقل عندهم، والذي جعلوه مقدماً على النص الديني سواء كان القرآن الكريم أو السنة النبوية الشريفة، والذي اعتمد عندهم أساساً للمعرفة والتي من خلال هذه النظرة تم تفسير وتأويل الأصول الخمسة التي ظهرت لديهم، وكان محل خلاف بين علماء المسلمين وبينهم.¹⁵

¹⁰ أبو محمد الحسن بن موسى، فرق الشيعة، بيروت: منشورات الرضا، الأولى 2012، ص34.

¹¹ الملطي أبي الحسين محمد بن أحمد بن عبد الرحمن الشافعي، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، تح: محمد زاهد الكوثري، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، الثانية 1977، ص36.

¹² عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، تح: محمد عبد الحميد، بيروت: دار الأفاق الجديدة، الثانية 1977، ص 20.

¹³ الشهرستاني محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد، الملل والنحل، تح: محمد سيد كيلاني، بيروت: دار المعرفة، 1404، 40/1 وما بعد.

¹⁴ وصفه الشهرستاني برأس المعتزلة، الملل والنحل، 153/1؛ عواد بن عبد الله المعتق، المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها، الرياض: مكتبة الرشيد، الثانية، 1995، ص14.

¹⁵ الذهبي محمد بن عثمان، المنتقى من منهاج الاعتدال في نقض كلام أهل الرفض والاعتزال، تح: محب الدين الخطيب، ص 46.

والذي قادهم إلى التوسع في علم الكلام والجدل والذي أضحي عمدة في مناظراتهم، حتى إنهم لم يسلموا من التفرق والاختلاف فيما بينهم حسب آرائهم إلى اثنين وعشرين فرقة،¹⁶ والكلام المراد هو: الفلسفة الإسلامية المدرسية كما وصفه كوربان وعرفه بأنه: جدل عقلي صرف يتناول المفاهيم اللاهوتية، وإذا أريد الحديث عن علم الكلام وأول من تحدث فيه يصرف المراد مباشرة إلى المعتزلة.¹⁷

وهذا العلم قد بدى جليا في فهمهم للأصول الخمسة والتي تعرف: بالتوحيد وهو مرادف لإنكار الصفات، والعدل وهو إنكار القدر، وإنفاذ الوعد والوعيد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والمنزلة بين المنزلتين.¹⁸

الاعتزال في الكشاف

لقد نبه أغلب العلماء ممن أخذ عن الزمخشري وهو الذي يعتبر عمدة في بابيه أو من لم يأخذ عنه إلى ما في تفسيره من الاعتزال وهذه بعض النقول التي تبين ذلك: فقد قال أبو حيان عند تفسيره لقوله تعالى حرمت عليكم ... الآية وقال الزمخشري ونقل عنه ثم قال: ودس مذهب الاعتزال في غصون هذه الألفاظ الطويلة دساً خفياً.¹⁹ وهذا قد ذكره في مواضع عديدة.

وذكر الخازن عند تفسيره لقوله تعالى عالم الغيب فلا يظهر ... الآية فأما الزمخشري فأنكر كرامات الأولياء جريا على قاعدة مذهبه في الاعتزال.²⁰ وقد ذكر ابن الوزير عند قوله تعالى {هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ} [التغابن: 2] وقد اختار الزمخشري هذا الجواب على غلوه في الاعتزال.²¹

¹⁶ المعتق، المعتزلة وأصولهم الخمسة، ص 78-79.

¹⁷ هنري كوربان وغيره، تاريخ الفلسفة الإسلامية، تر: نصير مروة وحسن قبيسي، بيروت: عويدات للنشر، الثانية 1998، ص 169.

¹⁸ الملطي محمد بن أحمد بن عبد الرحمن الشافعي، التذنيبه والرد على أهل الأهواء والبدع، تج: محمد زاهد بن الحسن الكوثري، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، الثانية 1977، ص 36؛ محمد بن عبد الرحمن الخميس، أصول الدين عند الإمام أبي حنيفة، السعودية: دار الصميعي، ص 625.

¹⁹ أبو حيان محمد بن يوسف الأندلسي، تفسير البحر المحيط، تج: عادل عبد الموجود وغيره، بيروت: دار الكتب العلمية، الأولى 2001 م، 24/2.

²⁰ الخازن علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم، لباب التأويل في معاني التنزيل، تص: محمد علي شاهين، بيروت: دار الكتب العلمية، الأولى، 1415هـ، 353/4.

²¹ ابن الوزير محمد بن إبراهيم القاسمي، العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم، تج: شعيب الأنرووط، بيروت: مؤسسة الرسالة، الثالثة 1994 م، 396/5.

وقال عنه ابن العماد حين ترجم له: أبو القاسم الزمخشري، محمود بن عمر بن محمد الخوارزمي النحوي اللغوي المفسر المعتزلي، صاحب «الكشاف».²²
وقال عنه ابن كثير في ترجمته الزمخشري ...، صاحب الكشاف في التفسير، وغير ذلك من المصنفات المفيدة، وكان يظهر مذهب الاعتزال ويصرح بذلك في تفسيره، وينظر عليه.²³

ولن أطيل بسرد الأقوال فهي عديدة ولا يخفى على باحث في هذا الباب ما حشى الزمخشري في تفسيره من الاعتزاليات، وسأذكر طرفاً منها مع فلسفتهم لها في تفسيرها:
منها قول الزمخشري عند قوله (الرحمن الرحيم): فإن قلت ما معنى وصف الله تعالى بالرحمة ومعناها العطف والحنو ومنها الرحم لانعطافها على ما فيها قلت هو مجاز عن انعامه على عباده لأن الملك اذا عطف على رعيته ورق لهم أصابهم بمعرفه وإنعامه كما انه اذا أدركته الفظاظلة والقسوة عطف بهم ومنعمهم خيره ومعروفه.²⁴

ومرد ذلك عندهم أنه: لو كان له صفات وجودية زيادة على وجوده لم يخل ذلك إما أن تكون الصفة هي هو، أو هي غيره ذاته؛ فإن كانت هي هو: فلا صفة له، وإن كانت غيره؛ فهي إما قديمة أو حادثة؛ فإن كانت حادثة فهو ممتنع، إذ الباري تعالى ليس محلاً للحوادث كما يأتي، وإن كانت قديمة فالقدم أخص وصف الإلهية، وذلك يفضي إلى القول بتعدد الألوهة وهو ممتنع كما يأتي أيضاً، وأيضاً فلو قامت بذاته صفات وجودية؛ لكانت مفتقرة إليها في وجودها، وذلك سيؤدي إلى إثبات خصائص الأعراض للصفات وهو محال.²⁵ وقد أجاب العلماء عن ذلك بكلام مطول ليس هذا مكان الإفاضة فيه.²⁶

ومنها قول الزمخشري عند قوله تعالى: (يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء) بالتوبة ولا يشاء ان يغفر إلا للتائبين، ولا يشاء أن يعذب إلا المستوجبين للعذاب.²⁷
ومرد ذلك أنه عند المعتزلة أصل وهو: وجوب وعيد العصاة من الموحدين، وفي الانتصاف: إنما يروم الزمخشري بذلك تنزيله على معتقده، في وجوب وعيد العصاة،

22 ابن العماد عبد الحي بن أحمد بن محمد العكري، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تج: محمود الأرناؤوط، دمشق: دار ابن كثير، الأولى 1986م، 194/6.

23 ابن كثير أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي، البداية والنهاية، دمشق: دار الفكر، 1986 م، 219/12.

24 الزمخشري، الكشاف، 51/1.

25 الأمدي علي بن أبي علي بن محمد بن سالم، غاية المرام في علم الكلام، تج: حسن عبد اللطيف، القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، 1391، ص40.

26 صالح بن غرم الله الغامدي، المسائل الاعتزالية في تفسير الكشاف للزمخشري في ضوء ما ورد في كتاب الانتصاف

لابن المنير، ج1: دار الأندلس للنشر والتوزيع، 1998 م، 128/1.

27 الزمخشري، الكشاف، 441/1.

وأنهم لا حظ لهم في الأمن كالكفار. ويجعل هذه الآية تقتضي تخصيص الأمن بالجامعين بين الأمرين: الإيمان والبراءة من المعاصي. ونحن نسلم ذلك، ولا يلزم أن يكون خوف اللاحق للعصاة، هو خوف اللاحق للكفار، لأن العصاة من المؤمنين إنما يخافون العذاب المؤقت، وهم آمنون من الخلود. وأما الكفار فغير آمنين بوجه ما.²⁸ وغيرها الكثير مما توسع به الباحثون من القديم إلى يومنا هذا.

المبحث الثاني: اللغة ودورها في الاعتزال في الكشف

قبل الحديث عن استخدام الزمخشري اللغة العربية بكل علومها وصنوفها وما أوتي من معارف وملكات لغوية في خدمة منهجه الاعتزالي، سأعرج باختصار على العلاقة بين الاعتزال واللغة، والتي يمكن معرفة العلاقة بينهما من خلال النظر في أعلام الاعتزال حيث نجد أن جملة من أهل اللغة كانوا من أهل الاعتزال، فمن قطرب إلى الأخفش الأوسط فمن ثم الجاحظ وبعده الفارسي ويليهِ ابن جني ويتبعهما الرماني والشريف الرضي والمرتضى، وفي واسطة العقد جار الله الزمخشري الذي غنم من علوم الأوائل وما فتئ يستخدمها في نصرة معتقده.²⁹

ومن أهم أسباب اعتماد المعتزلة على اللغة في تقرير معتقداتهم، أنهم اعتمدوا العقل أساسا في تقرير معتقداتهم وحكموه في فهم النصوص الدينية، واللغة بما تحتويه من مجازات وآراء نحوية وصرفية ودلالية ومنطق لغوي كانت خير مطية لهم في الوصول لمأربهم في تقرير معتقداتهم بعيد عن الرواية وخروجا من ربة أقول الأئمة من أهل السنة.³⁰

ولن أطيل في تفصيل ذلك بل أعرج بذكر مثال لكل من أصل من أصول المعتزلة الخمسة السالفة الذكر وكيف حكم الزمخشري اللغة في نصرة اعتزاله، مع بعض من الردود عليها حسبما يقتضيه البحث.

²⁸ الزمخشري، الكشف، 619/1 بالحاشية؛ القاسمي محمد جمال الدين بن محمد، محاسن التأويل، تح: محمد باسل عيون السود، بيروت: دار الكتب العلمية، الأولى 1418 هـ، 414/4؛ الغامدي، المسائل الاعتزالية في تفسير الكشف، ص151؛ الأشعري أبو الحسن علي بن إسماعيل، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تح: ت: محمد عبد الحميد، بيروت: المكتبة العصرية، 1990، ص329.
²⁹ ينظر: الدرر السنية منهج المعتزلة في تعاملهم مع اللغة العربية في تقرير معتقداتهم.

³⁰ نبيل ربيع طالب، التفكير اللغوي عند المتكلمين بين الخلفيات المعرفية والأصول الاعتقادية، مجلة إشكالات؛ مجلة تصدر عن معهد الآداب واللغات بالمركز الجامعي لتامنغست - الجزائر، العدد العاشر 2016 ص 256.

في التوحيد أو إنكار الصفات: حيث قال عند قوله تعالى (فَلْيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلْيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ) فإن قلت: كيف وهو عالم بذلك فيما لم يزل؟ قلت: لم يزل يعلمه معدوماً، ولا يعلمه موجوداً إلا إذا وجد، والمعنى: وليتميزن الصادق منهم من الكاذب. ويجوز أن يكون وعدا ووعداً، كأنه قال: وليثبين الذين صدقوا وليعاقبن الكاذبين.³¹

وقد تعقبه ابن المنير بقوله: فيما ذكر إيهام بمذهب فاسد، وهو اعتقاد أن العلم بالكائن غير العلم بأن سيكون، والحق أن علم الله تعالى واحد يتعلق بالموجود زمان وجوده وقبلة وبعده على ما هو عليه، وفائدة ذكر العلم هاهنا وإن كان سابقاً على وجود المعلوم: التنبيه بالسبب على المسبب وهو الجزاء، كأنه قال تعالى: لنعلمنهم فلنجازيهم بحسب علمه فيهم، والله أعلم.³²

وبين الدرويش الخلل الواقع من ذلك بقوله: التعبير بالصيغة الفعلية والصيغة الاسمية: في قوله تعالى «فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين» مخالفة بين الصيغة الفعلية وهي «صدقوا» والصيغة الاسمية في قوله «الكاذبين» والنكته في هذه المخالفة أن اسم الفاعل يدل على ثبوت المصدر في الفاعل ورسوخه فيه والفعل الماضي لا يدل عليه لأن وقت نزول الآية كانت حكاية عن قوم قريبي عهد بالإسلام وعن قوم مستمرين على الكفر فعبر في حق الأولين بلفظ الفعل وفي حق الآخرين بالصيغة الدالة على الثبات، أما بالنسبة لعلم الله فلا يقال إن فيه تجدداً في علم الله تعالى بهم قبل الاختبار وإيهاماً بأن العلم بالكائن غير العلم بأنه سيكون، والحق أن علم الله تعالى واحد يتعلق بما لموجود زمان وجوده وقبلة وبعده على ما هو عليه وفائدة ذكر العلم هاهنا وإن كان سابقاً على وجود المعلوم التنبيه بالسبب على المسبب وهو الجزاء كأنه قال: لنعلمنهم فلنجازيهم بحسب علمه فيهم.³³

والعدل أو إنكار القدر: والمراد منه الحسن والقبح في الأفعال وما يجوز وما لا يجوز على الله تعالى فعله، وقد أوغل الزمخشري في تأويل الآيات بما يناسب هذا الاعتقاد فقال في قوله تعالى (خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ): فإن قلت: ما معنى الختم على القلوب والأسماع وتغشية الأبصار؟ قلت: لا ختم ولا تغشية ثم على الحقيقة، وإنما هو من باب المجاز، ويحتمل أن يكون من كلا نوعيه وهما الاستعارة والتمثيل.

³¹ الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، بيروت: دار الكتاب العربي، الثالثة 1407 هـ، 440/3.

³² الزمخشري، الكشاف، 440/3. في الحاشية.

³³ محيي الدين درويش، إعراب القرآن وبيانه، حمص: دار الإرشاد للسنون الجامعية، الرابعة 1415 هـ، 401/7.

أما الاستعارة فإن تجعل قلوبهم لأن الحق لا ينفذ فيها ولا يخلص إلى ضمايرها من قبل إعراضهم عنه واستكبارهم عن قبوله واعتقاده، وأسماعهم لأنها تمجه وتنبو عن الإصغاء إليه وتعاف استماعه كأنها مستوثق منها بالخنم، وأبصارهم لأنها لا تجتلى آيات الله المعروضة ودلائله المنصوبة كما تجتليها أعين المعتبرين المستبصرين كأنما غطي عليها وحجبت، وحيل بينها وبين الإدراك.

وأما التمثيل فإن تمثل حيث لم يستنفعوا بها في الأغراض الدينية التي كلفوها وخلقوا من أجلها بأشياء ضرب حجاب بينها وبين الاستفهام بها بالخنم والتغطية.³⁴ وهو يريد إثبات أن الختم غير مسند إلى الله تعالى لأنه ينافي العدل الإلهي، لأنه لو ختم على قلوبهم مع اسناد الفعل حقيقة إليه لكان هذا من القبح الذي لا يقبل فكيف يختم على قلبه ومن ثم يحاسبه بناء عليه.³⁵

وبين في المسألة النسفي قائلا: عند المعتزلة أعلام محض على القلوب بما يظهر للملائكة أنهم كفار فيلعنونه ولا يدعون لهم بخير وقال بعضهم إن إسناد الختم إلى الله تعالى مجاز والخاتم في الحقيقة الكافر إلا أنه تعالى لما كان هو الذي أقدره ومكنه أسند إليه الختم كما يسند الفعل إلى السبب فيقال بنى الأمير المدينة لأن للفعل ملابسات شتى يلبس الفاعل والمفعول به والمصدر والزمان والمكان والمسبب له فإسناده إلى الفاعل حقيقة وقد يسند إلى هذه الأشياء مجازا لمضاهات الفاعل في ملابسة الفعل كما يضاهي الرجل الأسد في جرائته فيستعار له اسمه وهذا فرع مسألة خلق الأفعال.³⁶

الوعد والوعيد: ومرادهم في ذلك أن الله تعالى لا بد منجزا وعده ووعيده، وأنه لا يجوز عليه الخلف والكذب،³⁷ وبناء عليه فإن مرتكب الكبيرة مخلد في النار ولو كان من أهل الإيمان، ووجوب قبول توبة التائب على الله، وتخليد العصاة في النار، وإنكار الشفاعة ونحوه.³⁸

وسأذكر من هذه المسائل المتولدة عن فلسفتهم للوعد والوعيد قولهم في قوله تعالى: (إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ فَأُولَئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا)، أن التوبة واجبه على الله تعالى، وقد صرح الزمخشري

34 الزمخشري، الكشاف، 49/1.

35 مهدي حسن الجبالي، أثر الاعتزال في توجيهات الزمخشري، رسالة ماجستير، جامعة اليرموك، الأردن، 2001، ص 74.

36 النسفي أبو البركات عبد الله بن أحمد، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، تح: يوسف علي بدوي، بيروت: دار الكلم الطيب، الأولى، 1998 م، 45/1.

37 الظاهري ابن حزم علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، القاهرة: مكتبة الخانجي، 37/4.

38 الجبالي، أثر الاعتزال في توجيهات الزمخشري، ص 136.

بقوله: التوبة من تاب الله عليه إذا قبل توبته وغفر له، يعنى إنما القبول والغفران واجب على الله تعالى لهؤلاء.³⁹

وأكرر عليه ابن المنير بقوله: قول القائل: يجب على الله كذا. مما نعوذ بالله منه. تعالى عن الإلزام والإيجاب رب الأرباب- وقاعدة أهل السنة أن الله تعالى مهما تفضل فهو لا عن استحقاق سابق، لأنهم يقولون: إن الأفعال التي يتوهم القدرية أن العبد يستحق بها على الله شيئا، كلها خلق الله، فهو الذي خلق لعبده الطاعة وأثابه عليها، وخلق له التوبة وقبلها منه، فهو المحسن أولا وآخرا وباطنا وظاهرا، لا كالقدرية الذين يزعمون أن العبد خلق لنفسه التوبة بقدرته وحوله، ليستوجب على ربه المغفرة بمقتضى حكمته التي توجب عليه- على زعمهم- المجازاة على الأعمال إيجابا عقليا، فلذلك يطلقون بلسان الجرأة هذا الإطلاق. ثم تابع بعد أن ساق قوله ثانية فقال: فنظر المعبود بالعبد، وقاس الخالق على الخلق.⁴⁰

وأجاب الرازي: واعلم أن القول بالوجوب على الله باطل ويدل عليه وجوه الأول أن لازمة الوجوب استحقاق الذم عند الترك فهذه اللازمة إما أن تكون ممتنعة الثبوت في حق الله تعالى أو غير ممتنعة في حقه، والأول باطل لأن ترك ذلك الواجب لما كان مستلزما لهذا الذم وهذا الذم محال الثبوت في حق الله تعالى؛ وجب أن يكون ذلك الترك ممتنع الثبوت في حق الله، وإذا كان الترك ممتنع الثبوت عقلا كان الفعل واجب الثبوت فحينئذ يكون الله تعالى موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار وذلك باطل، وأما أن كان استحقاق الذم غير ممتنع الحصول في حق الله تعالى فكل ما كان ممكنا لا يلزم من فرض وقوعه محال فيلزم جواز أن يكون الإله مع كونه إلها يكون موصوفا باستحقاق الذم وذلك محال لا يقوله عاقل ولما بطل هذان القسمان ثبت أن القول بالوجوب على الله تعالى باطل. وتابع في سرد الحجج.⁴¹

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: وهذا الأصل وإن كان من أصول الدين العامة لكن المعتزلة لهم في تفسيره وتطبيقه منهجا مختلفا عن منهج أهل السنة الذين يقولون به، وذلك أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر منبثق من القبح والحسن العقليين، وأما التطبيق فممنبثق من نظرهم هل هو من باب النصح والقيام به أو من فروض الكفاية والمراد به عندهم أنه يجب أن يقع المعروف وألا يقع المنكر، والسعي إلى تطبيق ذلك حتى لو بالسيف.⁴²

³⁹ الزمخشري، الكشف، 1/488.

⁴⁰ المرجع السابق، 1/488 بالحاشية.

⁴¹ الرازي، مفاتيح الغيب، 10/4.

⁴² القاضي عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، تح: عبد الكريم عثمان، القاهرة: مكتبة وهبة، الثالثة، 1996، ص 741.

حيث قال الزمخشري عند قوله تعالى: (وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ)، ولتكن منكم أمة من للتبويض، لأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من فروض الكفايات، ولأنه لا يصلح له إلا من علم المعروف والمنكر، ... فإن قلت: كيف يباشر الإنكار قلت: يبتدئ بالسهل، فإن لم ينفع ترقى إلى الصعب، لأن الغرض كف المنكر. قال الله تعالى: فأصلحوا بينهما، ثم قال: فقاتلوا، فإن قلت: فمن يباشره كل مسلم تمكن منه واختص بشرائطه.⁴³

وأجاب الرازي بقوله: قوله مَنكُمْ قولان أحدهما أن من ههنا ليست للتبويض لدليلين الأول أن الله تعالى أوجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على كل الأمة في قوله كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ، والثاني هو أنه لا مكلف إلا ويجب عليه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إما بيده أو بلسانه أو بقلبه، ويجب على كل أحد دفع الضرر عن النفس إذا ثبت هذا فنقول معنى هذه الآية كونوا أمة دعاء إلى الخير أمرين بالمعروف ناهين عن المنكر وأما كلمة مَنْ فهي هنا للتبيين لا للتبويض.⁴⁴

المنزلة بين المنزلتين: وهي من أولى أصول المعتزلة وعلى أحد الأقوال كما بيناه أعلاه أنها سبب تسميتهم المعتزلة وهي خلاف وأصل مع شيخة الحسن البصري واعتزاله من مجلسه حيث قال عن ذلك: أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقاً، ولا كافر مطلقاً، بل هو في منزلة بين المنزلتين: لا مؤمن ولا كافر.⁴⁵ وبناء عليه جعلوا له حكماً بين الحكمين حيث جعلوا حكمه بقولهم: وحكمهم في الآخرة أنهم مخلصون في النار مع الكفار وأن من خرج منهم من الدنيا قبل أن يتوب لم يجز لله تعالى أن يغفر له.⁴⁶

حيث أنكر الزمخشري حديث خروجهم من النار وجعله فرية ليوافق كونهم مخلصون في النار حسب معتقده: وما يروى عن عكرمة أن نافع بن الأزرق قال لابن عباس: يا أعمى البصر أعمى القلب تزعم أن قوما يخرجون من النار وقد قال الله تعالى: (وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنْهَا) فقال: ويحك، اقرأ ما فوقها. هذا للكفار. فمما لفقته المجبرة وليس بأول تكاذيبهم وفراهم.⁴⁷

⁴³ الزمخشري، الكشاف، 398/1.

⁴⁴ الرازي، مفاتيح الغيب، 145/8.

⁴⁵ الشهرستاني، الملل والنحل، 48/1.

⁴⁶ الأسفراييني طاهر بن محمد، أبو المظفر، التبصير في الدين وتمييز الفرقة

الناجية عن الفرق الهالكين، تح: كمال يوسف الحوت، لبنان: عالم الكتب،

الأولى، 1983م، ص 68.

⁴⁷ الزمخشري، الكشاف، 630/1.

وعلق عليه ابن المنير بقوله: يعنى أهل السنة القائلين بخروج صاحب الكبيرة من النار لأنه مؤمن خلافاً للمعتزلة القائلين لا مؤمن ولا كافر بل واسطة.⁴⁸

وأجاب الرازي بقوله: احتج أصحابنا بهذه الآية على أنه تعالى يخرج من النار من قال «لا إله إلا الله» على سبيل الإخلاص. قالوا: لأنه تعالى جعل هذا المعنى من تهديدات الكفار، وأنواع ما خوفهم به من الوعيد الشديد، ولولا أن هذا المعنى مختص بالكفار وإلا لم يكن لتخصيص الكفار به معنى والله أعلم. ومما يؤيد هذا الذي قلناه قوله ولهم عذاب مقيم وهذا يفيد الحصر، فكان المعنى ولهم عذاب مقيم لا لغيرهم، كما أن قوله لكم دينكم أي لكم لا لغيركم، فكذا هاهنا.⁴⁹

وقد ساق ابن كثير عدد من الروايات التي تثبت منهج أهل السنة في قولهم بذلك وثم أورد عن ابن أبي حاتم بسنده، وحدثني يزيد الفقير قال: جلست إلى جابر بن عبد الله وهو يحدث، فحدث أن ناساً يخرجون من النار، قال: وأنا يومئذ أنكر ذلك، فغضبت وقلت: ما أعجب من الناس، ولكن أعجب منكم يا أصحاب محمد تزعمون أن الله يخرج ناساً من النار، والله يقول يريدون أن يخرجوا من النار وما هم بخارجين منها الآية، فانتهرني أصحابه، وكان أحلمهم، فقال: دعوا الرجل إنما ذلك للكفار، فقرأ إن الذين كفروا لو أن لهم ما في الأرض جميعاً ومثله معه ليفتدوا به من عذاب يوم القيامة حتى بلغ ولهم عذاب مقيم أما تقرأ القرآن؟ قلت: بلى قد جمعته، قال، أليس الله يقول ومن الليل فتهجد به نافلة لك عسى أن يبعثك ربك مقاماً محموداً [الإسراء: 79] فهو ذلك المقام، فإن الله تعالى يحتبس أقواماً بخطاياهم في النار ما شاء، لا يكلمهم فإذا أراد أن يخرجهم أخرجهم، قال: فلم أعد بعد ذلك إلى أن أكذب به.⁵⁰

الخاتمة

إن الإنسان مهما كان قلماً يخرج في تفكيره عن معتقده فكيف إذا كان هذا المعتقد دينياً ويرى فيه سبيل الخلاص في دنياه وأخراه؛ ولذا نجد عبر التاريخ في التراث الإسلامي خصوصاً جل من الف في علم من العلوم كانت الأفكار العقدية والفلسفة الدينية بارزة في مؤلفه، بل ولربما كانت هذه الأفكار سبباً في قبول أو رد إنتاجه لدى أقرانه أو من بعده من أهل العلم.

ومن هؤلاء العلماء الذين كانت البصمة الدينية والأفكار الفلسفية واضحة في مؤلفه الإمام الزمخشري الذي حاول جاهداً إبراز أن ما عليه هو من الاعتقاد هو الصحيح وحاول

⁴⁸ المرجع السابق، 630/1 بالحاشية.

⁴⁹ الرازي، مفاتيح الغيب، 176/11.

⁵⁰ ابن كثير إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري، تفسير القرآن العظيم، تح: محمد حسين شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي ببيضون، الأولى 1419 هـ، 97/3.

كثير لي النصوص والتشنيع على الخصوم ليبرز معتقده وفكره، والذي هو مشتمل على الأصول الخمسة عند المعتزلة، والذي يعد ذاته من أبرز من نافح عن هذا المعتقد وبين أصولهم من خلال تفسيره لكتاب الله عز وجل.

وقد انبرى العلماء للرد عليه كما مر في ثنايا البحث إما بأخذ قوله والرد عليه في مؤلفاتهم الخاصة كما فعل أبو حيان والرازي، أو الرد عليه في مؤلف خاص بالكشاف كما فعل ابن المنير، أو في ثنايا الحواشي عليه كما فعل الطيبي، أو الاكتفاء بحذف ما فيه اعتزال وإثبات قول أهل السنة والجامعة دون الالتفات إلى أقوال الزمخشري إلا نادرا كما فعل البيضاوي وغيره.

وإن كانت الدراسات الجامعية التي تناولت هذا البحث أو ما يدور مداره كثيرة لكني أرى أن الأمر لا يزال يحتاج إلى مزيد من العناية بجمع أقول الزمخشري والردود عليها ومن ثم دراستها دراسة فلسفية شرعية متكاملة لا نقل القول ونقيضه فحسب؛ فهي أغنى من أن تنقل دون الترجيح بينها مع الأدلة والتفصيل.

المراجع

ابن العماد عبد الحي بن أحمد بن محمد العكري، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تح: محمود الأرناؤوط، دمشق: دار ابن كثير، الأولى 1986م.

ابن الوزير محمد بن إبراهيم القاسمي، العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم، تح: شعيب الأرناؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، الثالثة 1994م.

ابن حزم علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي الظاهري، رسائل ابن حزم الأندلسي، تح: إحسان عباس، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الأولى، 1983.

ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، بيروت: دار القلم، ط5، 1984. ابن خلّكان، أحمد بن محمد، وفیات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تح: إحسان عبّاس. بيروت: دار صادر، (د.ب)، (د.ت).

ابن كثير أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي، البداية والنهاية، دمشق: دار الفكر، 1986م.

ابن كثير إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري، تفسير القرآن العظيم، تح: محمد حسين شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون، الأولى 1419 هـ.

أبو حيان محمد بن يوسف الأندلسي، تفسير البحر المحيط، تح: عادل عبد الموجود وغيره، بيروت: دار الكتب العلمية، الأولى 2001م.

- أبو محمد الحسن بن موسى، فرق الشيعة، بيروت: منشورات الرضا، الأولى 2012.
- الأدنه وي، أحمد بن محمد، طبقات المفسرين، تح سليمان بن صالح الخزي، المدينة المنورة، مكتبة العلوم والحكم، 1997.
- الأسفراييني طاهر بن محمد ، أبو المظفر، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، تح: كمال يوسف الحوت، لبنان: عالم الكتب، الأولى، 1983م.
- الأشعري أبو الحسن علي بن إسماعيل، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تح: ت: محمد عبد الحميد، بيروت: المكتبة العصرية، 1990.
- الأمدي علي بن أبي علي بن محمد بن سالم، غاية المرام في علم الكلام، تح: حسن عبد اللطيف، القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، 1391.
- تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مصطفى عبد الراق، القاهرة: دار الكتاب المصري، 2011.
- الحميري محمد بن عبد الله بن عبد المنعم، الروض المعطار في خبر الأقطار، تح إحسان عباس، بيروت: مكتبة لبنان، ط2، 1984م.
- الخازن علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم، لباب التأويل في معاني التنزيل، تص: محمد علي شاهين، بيروت: دار الكتب العلمية، الأولى، 1415هـ.
- الداودي، شمس الدين محمد بن علي، طبقات المفسرين، تح علي محمد عمر. القاهرة، مكتبة وهبة، ط1، 1972م.
- الذهبي شمس الدين محمد بن أحمد، تح صلاح الدين المنجد، الكويت: مطبعة حكومة الكويت، ط2، 1984م.
- الذهبي محمد بن عثمان، المنتقى من منهاج الاعتدال في نقض كلام أهل الرفض والاعتزال، تح: محب الدين الخطيب.
- الزمخشري أبو القاسم محمود بن عمر الخوارزمي، الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- الزمخشري، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، بيروت: دار الكتاب العربي، الثالثة 1407 هـ.
- السيوطي جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تح: فواد علي منصور، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1998.
- السيوطي، طبقات المفسرين، تح علي محمد عمر، القاهرة: مكتبة وهبة، ط1، 1396هـ.
- الشهرستاني محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد، الملل والنحل، تح: محمد سيد كيلاني، بيروت: دار المعرفة، 1404.

صالح بن غرم الله الغامدي، المسائل الاعتزالية في تفسير الكشف للزمخشري في ضوء ما ورد في كتاب الإنتصاف لابن المنير، حائل: دار الأندلس للنشر والتوزيع، 1998 م.

الظاهري ابن حزم علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، القاهرة: مكتبة الخانجي.

عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، تح محمد عبد الحميد، بيروت: دار الآفاق الجديدة، الثانية 1977.

عواد بن عبد الله المعتق، المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها، الرياض: مكتبة الرشيد، الثانية، 1995.

القاضي عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، تح: عبد الكريم عثمان، القاهرة: مكتبة وهبة، الثالثة، 1996.

كامل محمد عويضة، الفلسفة الإسلامية، بيروت: دار الكتب العلمية، 1995.

محمد بن عبد الرحمن الخميس، أصول الدين عند الإمام أبي حنيفة، السعودية: دار الصميعة. محمود فهمي حجازي، علم اللغة العربية، القاهرة: دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع. محيي الدين درويش، إعراب القرآن وبيانه، حمص: دار الإرشاد للشئون الجامعية، الرابعة 1415 هـ.

الملطي أبي الحسين محمد بن أحمد بن عبد الرحمن الشافعي، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، تح: محمد زاهد الكوثري، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، الثانية 1977.

الملطي محمد بن أحمد بن عبد الرحمن الشافعي، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، تح: محمد زاهد بن الحسن الكوثري، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، الثانية 1977. مهند حسن الجبالي، أثر الاعتزال في توجيهات الزمخشري، رسالة ماجستير، جامعة اليرموك، الأردن، 2001.

نبيل ربيع طالب، التفكير اللغوي عند المتكلمين بين الخلفيات المعرفية والأصول الاعتقادية، مجلة إشكالات، مجلة تصدر عن معهد الآداب واللغات بالمركز الجامعي لتامنغست – الجزائر، العدد العاشر 2016.

النسفي أبو البركات عبد الله بن أحمد، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، تح: يوسف علي بديوي، بيروت: دار الكلم الطيب، الأولى، 1998 م.

هنري كوربان وغيره، تاريخ الفلسفة الإسلامية، تر: نصير مروة وحسن قبيسي، بيروت: عويدات للنشر، الثانية 1998.

ياقوت بن عبد الله الحموي، معجم البلدان، بيروت، دار صادر، (د.ط)، 1977م.

USÛL - MANTIK İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA HADİS

USÛLÜNDEKİ BAZI TANIM SORUNLARI

Bilge KILIÇ*

GİRİŞ

Mantık ilmi, genel olarak aidiyet bakımından Yunanlılara dayandırılmıştır. Ancak Yunanlılardan önce Hintliler, Çinliler, Mısırlılar, İranlılar, Fenikeliler ve Mezopotamyalılar bir mantık anlayışına sahiptiler. Hint ve Çin felsefesinde kavram belirleme teknikleri, Eski Mezopotamya ve Mısır'da ölçme, sayma, sınıflandırma yöntemleri ve bazı aritmetik işlemler konusunda gelişmeler görülmüştür. Ancak Mantık bilimin sistematığının oluşturulmasında Yunanlıların katkısı büyük olduğu için bu bilimin doğuşu Yunanlılara nispet edilmiştir. Sokrates, Eflatun ve Sofistler Mantık biliminin kurulmasında öncü rolü oynamışlardır. Sokrates ile öğrencisi Eflatun, *"kavramlar"* ve *"hükümler"* hakkında birtakım teoriler ortaya koymuşlardır. Sokrates *"kavram"* konusunu ilk kez ele almış bunun yanı sıra *"tanım"* teorisine öncülük etmiş, *"belâgat"* ve *"ikna sanatı"* ile *"münazara"* ilkelerini belirlemiştir. Sokrates ve Eflatun'a göre Mantık, Felsefe'den ayrılmayan ve felsefî tartışmalarda kullanılan bir nevi tartışma sanatıdır ve bunun adı da 'Diyalektik'tir. Mantığı bir disiplin olarak kuran ve sistemli hale getiren ise Aristoteles olmuştur.¹ Aristoteles'in Mantık hakkındaki

* Dr., Milli Eğitim Bakanlığı.

¹Doğan Özlem, *Mantık* (İstanbul: İnkılap yay., 2004), 364-370; Necati Öner, *Klasik Mantık* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1974), 5; Halil İmamoğlu, "Mantık- Kelâm İlişkisine Genel Bakış", *Turkish Studies*13/9 (2018), 107.

eserlerine kendisinden sonra ‘*Organon*’ adı verilmiştir. Aristoteles, her ne kadar kendisi bu adı kullanmamış olsa da mantığı her türlü düşünme ve bilgi elde etme etkinliğinin bir âleti olarak görmüştür. ‘*Organon*’ 1. Kategoriler, 2. Önergeler, 3. Birinci Analitikler, 4. İkinci Analitikler, 5. Topikler, 6. Sofistik Kanıtlar olmak üzere altı kitaptan müteşekkildir. Daha sonraları mantıkçılar, ‘*Organon*’a Aristoteles’in ‘*Retorik*’ ve ‘*Poetika*’ adlı eserleri ile Porphyrios’un ‘*İsagoji*’ adlı kitabını da eklemişlerdir.²

İslam dünyasının Mantık ilmiyle irtibatı ilk tercüme faaliyetleri ile başlamıştır. İlk tercüme faaliyetleri Emevî emirlerinden Halid b. Yezid’in (ö. 85/704) teşebbüsleriyle gerçekleşmiştir.³ Daha sonra bu faaliyetler Mervan b. Hakem (ö. 65/685) ve Ömer b. Abdulazîz (ö. 101/720) dönemlerinde genellikle toplumun ihtiyaçları dikkate alınarak yapılmıştır. Ekseriyetle Tıp, Kimya ve Astronomiyle ilgili eserler tercüme edilmiştir. Şahsî gayretlerle devam eden tercüme çalışmaları, bazı eksiklikleri ve hatalı tercümeleri de barındırmıştır. Düzenli ve sistemli tercüme çalışmaları ise Abbasîler döneminde başlamıştır. İkinci Abbâsî halifesi Mansûr (ö. 158/775) tercüme faaliyetlerine büyük bir hız kazandırmıştır. Kendisi Hadis, Fıkıh, Dil ve Edebiyat gibi geleneksel ilimlerin yanı sıra Mantık, Felsefe, Matematik, Geometri, Astronomi ve Tıp gibi aklî/tecrübî ilimlere de karşı ilgi duymuştur. Bu sebeple Abdullah b. Mukaffa’ya (ö. 149/759) Aristo’nun ‘*Organon*’ adlı Mantık külliyyatının ilk üç kitabı ile Porphyrios’un ‘*Eisagoge*’sini (Îsâgûcî) Arapça’ya tercüme ettirmiştir.⁴ Mantık, bu ilmi tercüme faaliyetleriyle İslam

²Özlem, *Mantık*, 370; Öner, *Klasik Mantık*, 5

³Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. Rıza Teceddüd (b.y.: ts.), 303

⁴Mahmut Kaya, “Beytülhikme”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1992), 6/88-90.

dünyasında yayılmaya başlayıp bilgiye ulaştıran en sağlam yol/yöntem olarak görülünce, başta nahivciler olmak üzere birçok âlim Mantık ilmine karşı savunmacı bir tavır almıştır. Nahivciler ile mantıkçılar arasındaki çatışma nahivci Ebû Saîd es-Sîrâfî (ö. 368/979) ile mantıkçı Ebû Bişr Mettâ b. Yûnus'un (ö. 328/940) Bağdat'ta vezir Ebü'l-Fazl el-Bağdâdî'nin (ö. 391/1001) huzurunda yaptıkları münazara ile zirve noktasına ulaşmıştır. Bu tartışmada Sîrâfî üstün gelmiştir. Bu üstünlük şahısların üstünlüğünden ziyade beyânî ilim anlayışının, burhanî ilim anlayışına karşı üstünlüğü demektir. Zamanla bu iki sistemin çatışmasını sonlandırma ve her iki metot arasında bir uzlaşma ve ortak yol bulma ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Nahivciler ile mantıkçılar arasındaki çatışmayı uzlaştırmaya çalışan Fârâbî olmuştur.⁵ Fârâbî 'İhsâu'l-ulûm' adlı eserinde öncelikle Dil bilimine, sonra Mantık, Matematik, Fizik, Metafizik, Siyaset ve Ahlak, Fıkıh ve Kelâm ilimlerine yer vermiştir. Birinci bölümü Mantık ilmine ayırmak suretiyle Mantık ile Dil bilimi arasındaki ortak ve farklı yönleri değinmiştir. Ona göre Mantık akli, Nahiv de dili hatadan korur. Bu nedenle Mantık ile Nahiv arasında bir ahenk ve uyum söz konusudur diğer bir deyişle karşıtlık yoktur.⁶ Bu itibarla Fârâbî, Mantık ilminin İslam kültürüne girişinde ve anlaşılmasında ilk büyük katkıyı gerçekleştirmiştir. Mantığı ele alışı ve onu yeni bir düzende sunması, Kelâmî ve Fıkıhî alanlarla ilişkilendirip örnekler

⁵Servet Demirbaş, *Tefsir-Mantık İlişkisi* (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 38-40.

⁶Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu vd., (İstanbul: Mana Yay., 2020), 540.

vermesi ve Felsefe'ye sunduğu katkı kendisine “Muallim-i Sînî” lakabının verilmesini sağlamıştır.⁷

Fârâbî çizgisini daha sonra İbn Sînâ sürdürmüştür. İbn Sînâ, Mantık konularında sistematik bir düşünce ve metot geliştirerek kendinden önce geçen mantıkçıların eksiklerini tamamlamıştır. ‘Kitâbu’ş-Şifâ’, ‘el-İşârât ve’t-tenbîhât’, ‘Kitâbü’n-necât’, ‘Mantiku’l-meşrikiyyîn’ ve ‘Uyûnü’l-hikme’ gibi eserlerinde Mantık ilmini ele almıştır. O, Mantık ilmini doğru düşünmenin kaidelerini öğreten bir bilim olarak görmüştür.⁸ İbn Hazm da Mantık ilminin ehemmiyetine dikkat çekmiştir. Ona göre Mantık kitaplarının faydası sadece bir ilimle sınırlı değil, aksine bütün ilimlere şâmilidir.⁹ İbn Hazm’dan sonra benzer görüşleri Gazzâlî de dile getirmiştir. Gazzâlî, Fıkıh usûlüne dair yazdığı ‘el-Müstesfâ min ilmi’l-usûl’ adlı eserine ilk önce mantık kurallarını özetlediği bir bölümle başlamıştır. Burada kaydettiği bilgilerin usûl için öneminden bahsederken, bunların sadece usûl ilminde değil aynı zamanda bütün ilimler için bilinmesi gereken hususlar olduğunu söylemiştir. “Mantık bilmeyenin ilmine itibar olunmaz” ve “Mantık ilimlerin ölçüsüdür” diyerek Mantık ilminin önemini vurgulamıştır.¹⁰

⁷Ali Çetin, “Mantık, Kelam ve Usul-u Fıkıh İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 13/ 2 (2015), 695.

⁸Nihat Keklik, *İslam Mantık Tarihi*, (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1969), 58-59; Demirbaş, *Tefsir-Mantık İlişkisi*, 41.

⁹Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm, *et-Takrîb li-haddi’l-mantık*, trc. İbrahim Çapak (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 2018), 50.

¹⁰Bk. Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstesfâ min ilmi’l-usûl*, thk. Hamza b. Züheyr Hafız (Cidde: eş-Şeriketü’l-medineti’l-münevvere), 1/30; Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Makasidü’l-felâsife*, thk. Süleyman Dünya (Dâru’l-maârif: Mısır, 1961),

Ona göre Mantık sadece doğru bilgi ve ilimler için bir “âlet” işlevine sahiptir. Gazzâlî, Klasik Mantık terimleri yerine İslâmî ilimlerde meşhur ve bilinen terimleri kullanmış, bazen de yeni terimler üretmiştir. Mantık ilke ve yöntemlerinin Kur’an’da bulunduğunu savunmuştur. Bu kapsamda Mantık’a ilahi bir hüviyet kazandırmış ve dini anlamak için de Mantık’ı zorunlu görmüştür. Onun bu görüşleri İslâm toplumunda etkili olmuştur.¹¹ Gazzâlî’den sonra başta kelâmcılar, usûlcüler ve tefsirciler olmak üzere İslâmî ilimlerde eser veren âlimler Mantık’ı rahatlıkla kullanmaya başlamışlardır. Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) ile kemal derecesine ulaşmış olan Mantık, Seyfeddîn el-Âmidî (ö. 631/1233), Beyzâvî (ö. 685/1286) ve Ebherî (ö. 663/1265 [?]) gibi âlimler tarafından devam ettirilmiştir.¹²

1. MUHADDİSLER VE MANTIK İLMİ

Mantık, İslam toplumuna girdiğinde iki farklı biçimde karşılanmıştır. Bunlardan biri Mantık ilmi yabancı bir kültüre yani Yunan Kültürüne ait olduğu için red, diğeri de kabul şeklinde olmuştur. Karşı olanlar açısından Mantık, Felsefe ile ilgilidir ve Felsefe de dine aykırıdır. Bu bakımdan Mantık’a başvurmak ilahi dinden sapmak anlamına gelir.¹³ Olumlu bakanlar açısından ise

36; Esîruddîn el-Ebherî, *Mugni’t-tullâh*, thk. Mahmûd Ramazân el-Bûtî (Dimeşk: 2003), 19.

¹¹Mehmet Vural, *Gazzâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem* (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2011), 231.

¹²Demirbaş, *Tefsir-Mantık İlişkisi*, 53

¹³Ignaz Goldziher 1916’da “Eski İslâm ortodoksinin antik bilimler karşısındaki tutumu” başlığıyla akademik bir çalışma yapmıştır. Bu çalışmada İslâm âlimlerinin bilim eleştirisine dair beyanlarını derlemiştir. Bk. Thomas Bauer, *Müphemlik Kültürü ve İslâm*, çev. Tanıl Bora (İstanbul: İletişim yay., 2020), 206.

Mantık, yapısal olarak doğrudan dine aykırı düşünceleri barındırmamaktadır aksine üstlendiği felsefî işlev itibariyle yalnızca tarafsız bir alet konumundadır. Bu düşüncede olanlar için Mantık şer’î açıdan herhangi bir sorun teşkil etmemektedir.¹⁴

İlk dönemlerde muhaddisler genel olarak Mantık ilmine karşı olmuşlardır. Onlara göre Mantık, Yunancanın dilbilgisidir. Ancak kitap ve sünnetin dili Yunanca değil Arapça’dır. Bu sebeple kitap ve sünneti anlamada veya Kelâm ve Fıkıh yapmada Mantık’a yer yoktur.¹⁵ Bu çerçevede muhaddisler, Mantık ilmine karşı mesafeli durmuşlar ve “İslâmî ilimler Hz. Peygamberden sonra her yönüyle teşekkül ettiği için Mantık ilmine ihtiyaç yoktur” görüşünü benimsemişlerdir. Buna ek olarak Müslümanların nassa dayalı ilimleri bırakıp Mantık ve Felsefeye yönelmelerinin, İslam toplumunda büyük kargaşalara sebep olacağı kaygısını taşımışlardır. Bu sebeplerden dolayı Mantık ilmini bid’at ve haram sayarak eleştirmişlerdir. Mantık ilmini bidat ve haram sayarak eleştirenlerin başında İbnü’s-Salâh gelir. İbnü’s-Salâh başlangıçta Mantık ilmine ilgi duymuş ve onu öğrenmek istemiş hatta bunun için de çağının mantıkçısı Kemaleddin b. Yûnus el-Mevsilî’nin yanında gizlice Mantık öğrenmeye çalışmıştır. Ancak öğrenemeyince Mantık ilmine karşı bir tavır alarak onu öğrenmenin haram olduğuna ilişkin fetvâ vermiştir.¹⁶ Ona göre Felsefe kötüdür, Mantık da Felsefe’ye giriştir; kötülüğe giriş olan şeyin kendisi de

¹⁴Çetin, “Mantık, Kelam ve Usul-u Fıkıh İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme”, 702-703.

¹⁵Ali Durusoy, “Mantık ve Mantık Tarihi Üzerine Bir Değerlendirme”, *İslâmî İlimler Dergisi*, 5/2 (2010), 16.

¹⁶Ferruh Özpilavcı, “Mantık ve Dinî İlimler: Kelâm, Fıkıh, Tefsir, Hadis, Tasavvuf, Arap Dili”, *Isparta Mantık Araştırmaları Çalıştayı I* (Isparta: Sdü Yay., 2013), 61.

kötüdür. Dolayısıyla Mantık öğretmek ve öğrenmek dinin izin verdiği şeylerden değildir. Ayrıca şer'î ahkâm konularında Mantıkî istilâhları kullanmak kerih münkerlerden ve sonradan ortaya çıkan yamalardandır. Şer'î ahkâm katiyen Mantık'a gereksinim duymaz. Allah hiçbir selim aklı Mantık'a muhtaç bırakmamıştır.¹⁷ İbnü's-Salâh'ın yaklaşımının bir benzerini daha sonra Nevevî, Zehebî, (ö. 748/1348) İbn Kayyim el-Cevziyye¹⁸ ve Şâtıbî (ö. 790/1388) gibi âlimler de ileri sürmüşlerdir.¹⁹

Mantık eleştirisinde bulunanlardan biri de İbn Teymiyye'dir. İbn Teymiyye '*er-Redd 'ala'l-mantıkiyyîn*' ve '*Nakzu'l-mantık*' adlı eserlerinde Mantık'a karşı çıkmıştır.²⁰ Mantık ilminin Yunan dilinin ürünü olduğunu bu sebeple Din bilimlerinde kullanılamayacağını ileri sürmüştür. Başlangıçta Felsefecileri, özellikle onların metafizik görüşlerini eleştirmeye yönelmiş, ancak onların Mantık'a dayandıklarını ve Mantık'ı metafizikte kullandıklarını görünce bu temelleri yıkmak adına Mantık eleştirisine girişmiştir.²¹

Süyûtî de kendi zamanına kadarki Mantık eleştirilerini, yazdığı '*Kavlu'l-muşrik fi tahrimi'l-iştigâl bi'l-mantık*'ı da kapsayacak şekilde

¹⁷İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, *Fetava ve mesailu İbni's-Salâh*, thk. Abdülmu'ti Emin Kal'aci (Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1986/1406), 210, 211; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvût vd. (Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1403/1983), 23/143; Taceddîn es-Subkî, *Ref'u'l-Hâcib an Muhtasar-ı İbni'l-Hâcib*, thk. Ali M. Muavvid, Adil A. Abdulmevcud, 1/280.

¹⁸Ali Sâmî en-Neşşâr, *Menâhicü'l-bahs inde müfekkiri'l-İslâm* (Beyrut: Dârü'n-nehdati'l-arabiyye, 1984), 283-284.

¹⁹Demirbaş, *Tefsir-Mantık İlişkisi*, 45.

²⁰Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm b. Abdisselâm İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-mantıkiyyin* (Lahor: İdâretu Tercümânî's-sünne, 1976); Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm b. Abdisselâm İbn Teymiyye, *Nakzü'l-mantık*, thk. Abdurrahman b. Hasan b. Kâid (Cidde: Dâru Âlemil-fevâid).

²¹Özpilavcı, "Mantık ve Dinî İlimler", 61, 62.

‘*Savnu’l-mantık ve’l-kelam an fenni’l-mantık ve’l-kelam*’ adlı çalışmasında derlemiş ve Mantık karşıtlığını ortaya koymuştur.²² Hadis usûlünde Felsefe ve Mantık gibi ilm-i evâil ile meşgul olanların ve bu ilimleri benimseyenlerin rivayetlerinin kabul görmeyeceğini ve bunun bir cerh sebebi olarak kabul edilmesi gerektiğini savunmuştur. O, İbn Abdilberr (ö. 463/1073), Ebû Tâhir es-Silefî (ö. 576/1180), İbnü’s-Salâh, Nevevî, İbn Rüşeyd (ö. 721/1321), İbn Teymiyye, Zehebî ve Siracüddîn el-Kazvinî’nin (ö. 750/1349) bu kanaatte olduğunu zikretmiştir.²³

Mantık ilmine karşı olumsuz tavır sergileyen muhaddislerin yanı sıra Mantık ilmiyle ilgilenen muhaddisler de olmuştur. İsa İbn Cerrah el-Bağdâdî,²⁴ Gulam İbnü’l-Münâ, Abdüllatif Bağdâdî,

²²Ebü’l-Fazl Celâlüddîn es-Süyûtî, *el-Kavlü’l-müşrik fi tahrimi’l-mantık*, (Kahire: Darü’l-hadis, 1429/2008); Ebü’l-Fazl Celâlüddîn es-Süyûtî, *Savnu’l-mantık ve’l-kelâm an fenni’l-mantık ve’l-kelâm*, thk. Ali Sâmî Neşşar & Suâd Ali Abdurrazzâk (Silsiletü İhyâi’t-türâsî’l-islâmî, 1970).

²³Ebü’l-Fazl Celâlüddîn es-Süyûtî, *Tedribü’r-râvî fi şerhi Takribi’n-Nevevî*, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fârâyî (Riyad: Mektebetü’l-kevser, 1415), 387, 388. Mantık eleştirisinde bulunanlardan biri de önemli fikir adamlarından Mûsâ Cârullah Bigiyef’tir. Ona göre Aristoteles, Mantık kanunlarını kendi zamanında kuvvet ve itibar kazanmış olan sofistlerle mukabele yapma amacıyla vaz’etmiştir. Mantığın olumlu bir faydası yoktur. Diğer bir deyişle yoldan şaşmamak ve yanlış fikirlere sapmamak gibi yalnız selbî/olumsuz faydası vardır. Mantık dînî ilimler kategorisine dahil olmayan ilimlerdenidir. Mûsâ Cârullah Bigiyef, *Uzun Günlerde Oruç*, sad. Yusuf Uralgiray (Ankara: Kazan Türkleri Kültür ve Yardımlaşma Derneği Yay., 1975), 152-153; Mûsâ Cârullah Bigiyef, *Kitâbu’s-sünne* (Ankara: Ankara Okulu, 2014), 24

²⁴İbn Nedîm onun hakkında “Mantık ve kadîm ilimlerde zamanının önde gelenlerinden biridir” demektedir. Ebü’l-Ferec Muhammed b. Ebî Yakub İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. Rıza Teceddüd (b.y.: ts), 143. Zehebî, İbn Nedîm’in bu sözünü naklettikten sonra “Bu ilimler onu

Kemaleddin b. Yunus, İbnü'n-Nefîs ve İbnü'l-Fuvâtî gibi muhaddisler bu kapsamda zikredilebilir.²⁵

2. HADİS USÛLÜNDE TANIM SORUNLARI

Hadis usûlünde görülen bazı tanım sorunlarına geçmeden önce konumuzla yakından ilgili olan Mantık ve tanım hususunda teknik bilgilere değinmemiz yerinde olacaktır. Bu kapsamda bu başlık altında öncelikle *“Mantık ve Tanım”* konusuna ardından *“Hadis Usûlündeki Bazı Tanım Hataları”*na değineceğiz.

2.1. MANTIK VE TANIM

Mantık ilminin ana konuları dördttür: Küllîler (beş tümel), tanım, önermeler ve kıyastır. Ancak mantıkçılar bu dört konuyu ele almadan önce lafız-anlam ilişkisi bağlamında lafızlar bahsini ele alırlar çünkü beş tümel yani küllîlerin her biri bir lafızdır. Lafızlar bahsi küllîlerin sağlıklı bir şekilde anlaşılması için gereklidir. Önce lafızlar konusu işlenir ardından da tümellere geçilir. Malum olduğu üzere Hadis usûlünün kavramları da birer lafızdır. Biz de bu münasebetle lafızlar küllîler ve tanım konusuna değineceğiz. Bu başlık altında tespit edeceğimiz ilkeleri Hadis usûlündeki tanım sorunlarını ele alırken dikkate alacağız.

Konu *“tanım”* olduğunda Mantık ilmine başvurmak kaçınılmazdır. Çünkü *“tanım”* tamamen Mantık ilminin konusudur. Bu kapsamda isabetli/doğru bir tanım yapmak için Mantık ilmine başvurmak gereklidir. Mantıkçılar *“müfred”*, *“anamlı”* ve *“külli lafız”* ile ilgilenirler. Bir sözcük bu üç özelliği taşıdığı anda *“tarif-*

lekelemekte ve güzelleştirmemektir. İnşallah Hadis sebebiyle kendisine rahmet edilir” temennisinde bulunmuştur. ez-Zehebî, *Siyer*, 16/550.

²⁵ Özpilavcı, *“Mantık ve Dinî İlimler”*, 80-81.

tanım”ın konusu olur.²⁶ Mantık ilmi “*tanım/kavli’ş-şarih*” konusunu “*küllî*”ler üzerine inşa eder. “*Küllî*”ler beştir ve kendi içinde “*zatî*” ve “*arazî*” olarak ayrılır. Bu ayrım “*tanım*” için son derece önemlidir. Beş tümel sırasıyla; “*cins*”, “*nev*”, “*fasl*”, “*araz-ı âmm*” ve “*araz-ı hâs*”tır. İlk üç tümel yani “*cins*”, “*nev*” ve “*fasl*” küllî ve zatî iken “*araz-ı âmm*” ve “*araz-ı hâs*” ise küllî ve arızîdir.²⁷ Mantıkçıların “*küllî*”leri ikiye ayırmalarının nedeni “*küllî-zâtî*”lerle “*had*”, “*küllî-arazî*”lerle ise “*resm*” yapmış olmalarıdır. Hem “*had*” hem de “*resm*” “*tarif/tanım*”dır. Ancak aralarında oldukça önemli farklar vardır. “*Tanım*” adından da anlaşıldığı üzere sınırlanabilen “*şey*” için geçerlidir. Sınır çekilmemiş “*şey*” mutlaktır bu sebeple tanımlanamaz. Bu bakımdan “*tanım*” sınır çekmekle başlar. Sınır çizmek de her zaman “*ayrım yapmak*” veya “*ayrıştırmak*” demektir. Her ayrım ya bir “*tanım*” verir ya da bir “*resm*” verir. “*Tanım*” ile sınırlar, “*resm*” ile suret ortaya çıkar. “*Tanım*” mefhum “*resm*” tasvirdir. Her “*tanım*” tanımlanan bir şeyi mutlak olmaktan çıkarır. Her “*resm*” tanımlanan şeyi bir suret ve forma dâhil eder. “*Had*”, bir şeyin mahiyetinin ya da hakikatinin açıklanmasıdır. “*Resm*”, bir şeyi onun dışındakilerden temyiz etmek, ayrıştırmak, farklı

²⁶ Mantıkçılar anlamlı lafızlarla ilgilenirler yani anlamı olmayan ya da anlamı Mantık’ın aradığı ölçekte açık olmayan sözcüklerle ilgilenmezler. Bir lafzın “anamlı” en küçük yapısına “*müfred*” denir. Bu yapıdan bir harf eksilir ya da artırılırsa anlam ya anlam kaybolur ya da değişir. Yani müdahaleye kapalıdır. Bu nedenle “*müfred lafzın*” anlamı “*lafzın*”, “*lafız*” olarak karşılığıdır. Bu anlam bu lafzın terkinde yer alan hiçbir “*cüz*”e yani parçaya delâlet etmez. “*Küllî lafız*”, delâlet ettiği anlamın altına bu anlamı taşıyan sonsuz sayıda “*cüz*”leri kabul eder ve kapsar. Gnş. bk. Muhammed Ali el-Hâc el-Âmilî, *el-Veciz fi’l-Mantık* (Beyrut: 1432/2011), 73-74, 87-88; Ebherî, *Mugni’t-tullâb*, 19-41.

²⁷ Nâyif b. Nehâr, *Mukaddimetun fi ilmi’l-mantık* (Dimeşk: Dâru Akl, 2016), 60-65; el-Ebherî, *Mugni’t-tullâb*, 31-38.

olduğunu ortaya koyup tefrik etmek demektir. *Had* tanımı bir şeyin özünü, “*resm*” tanımı ise bir şeyin ilintisini teşkil eder. Öze dair olan “*tanım*” yani “*had*” daha doğru bir tanımdır. Çünkü bu tanım kavramın teşkil ettiği yeri açıkça belirterek diğerlerinden tamamen ayırır. İlintiye dair olan tanım yani “*resm*” ise bir şey hakkında onun hassaları, nitelikleri hususunda bilgi verir. Bir sözcük; “*yakın cins*” ve “*yakın ayırım*” ile tanımlanırsa “*Tam Özsel Tanım (Hadd-i Tam)*” şayet “*uzak cins*” ve “*yakın ayırım*” ile tanımlanırsa “*Eksik Özsel Tanım (Hadd-i Nâkıs)*” olur. Bir sözcük “*yakın cins*” ve “*özel ilinti*” ile tanımlanırsa “*Tam İlintisel Tanım (Resm-i Tam)*”, “*yakın cins*” ve “*genel ilinti*” ile tanımlanırsa “*Eksik İlintisel Tanım (Resm-i Nâkıs)*” olur.²⁸ “*Had*” veya “*resm*” olan bir tanımda mutlaka bulunması gereken şartlar vardır. Bunlar şunlardır:

1. “*Tanım*” ile “*tanımlanan*” “*mahiyet*” ve “*hakikat*”te eşit olmalıdır.
2. “*Tanımlayan*”, “*tanımlanan*”dan daha maruf, açık ve bilinir olmalıdır. Yani “*tanımlanan*” kapalı, “*tanımlayan*” açık olmalıdır. Her ikisi de kapalı olursa “*tanım*”ın şartı gerçekleşmemiş olur.
3. “*Tanım*” ile “*tanımlanan*” bir ve aynı şey olmamalıdır. Yani “*tanım*” ile “*tanımlanan*” aynı şeyi tekrar etmemelidir.
4. “*Tanım*”da kullanılan lafızlar “*tefsir*”, “*tevil*” ve “*mecaz*”a kapalı olmalıdır.

²⁸Gnş. bk. el-Ebherî, *Mugni't-tullâb*, 39-41; Muhammed Hasan Mehdî Bahit, *İlmü'l-mantık* (İrbid: Alemü'l-kütübi'l-hadis, 2013), 1/221-241; Öner, *Klasik Mantık*, 36-37. Geniş bilgi için bk. Bilge Kılıç, *Hadis Edebiyatında Câmi' türü Kaynaklar ve Câmi' Kavramının Sorunları (Hicri I-IV. asır)*, (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 198-201.

5. “Tanım” tam olmalı yani tanımlanan şeyin bütün fertlerini içine almalı, tanıma ait olmayan fertleri ise dışarıda bırakmalıdır. Diğer bir deyişle “tanım” “*efradını câmi’ ağıyarını da mâni*” olmalıdır.

6. “Tanım” ne çok uzun ne de çok kısa olmalıdır. Çok uzun olursa “tanım”, “tanım” olmaktan çıkar tasvir ve açıklama olur çok kısa olursa ise “tanım” tam olmaz.

7. “Tanım” cins ve ayırmadan oluşturulmalı, bilhassa tam bir tanım için yakın cins ve yakın ayırım kullanılmalıdır.

8. Tanımlanan şeyin bütün özsel nitelikleri belirtilmeli, genel olan özel olandan önce gelmelidir.²⁹

2.2. HADİS USÛLÜNDEKİ BAZI TANIM HATALARI

Tanımda hata genel olarak “cins” yönünden, “ayırım/fasl” yönünden veya ikisi arasındaki ortak bir durum yönünden olur. Tanımda “cins yönünden hatalar”; cinsin yerine faslın, türün, cüz’ün, maddenin ve heyulanın kullanılması, yakın cins yerine herhangi bir cinsin getirilmesi veya kuvvetin yerine melekenin alınması şeklinde gerçekleşir. “Ayırım yönünden hatalar”; cinsin, ayırım veya hassanın yerine yahut lazım ya da ilintinin, ayırımın yerine kullanılması ile ortaya çıkar. “Cins ve ayırım ortak olarak yapılan hatalar”; bağlantı bakımından birbirine denk oldukları halde aralarında bağlantı bu-

²⁹Gnş. bk Bahit, *İlmü’l-mantık*, 1/221-241; Kâtibî, *Şemsiyye Risâlesi*, thk. Ferruh Özpilavcı (İstanbul: Litera Yay., 2017), 88; İbrahim Çapak, *Ana Hatlarıyla Mantık*, (İstanbul: Ensar Yay., 2015), 139-141; İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş* (Ankara: Elis Yay., 2009), 87-88; Öner, *Klasik Mantık*, 41; Kamil Kömürcü, *Mantığa Giriş* (İstanbul: Rağbet Yay., 2019), 112-114; A. Kadir Çüçen, *Mantık* (İstanbul: Sentez Yay., 2011), 71-72; Kılıç, *Hadis Edebiyatında Câmi’ türü Kaynaklar ve Câmi’ Kavramının Sorunları*, 202; Abdullah Demir, “Mantıkta Tanım ve Hukuk Açısından Önemi”, *Marmara Üniversitesi Hukuk Araştırmaları Dergisi*, 22/3 (2016), 3324-3326.

lunan iki şeyi birbirine dayandırarak tanımlamak, zıttı zıt ile tanımlamak, bir şeyi kapalılık açısından kendisine eşit veya kendisinden daha kapalı bir şey ile tanımlamak veya bir şeyi kendisi ile yahut bilinme bakımından kendisinden sonra olan bir şeyle tanımlamaktır. Bu hataların yanı sıra tanımın şartlarına uyulmadığı takdirde de tanımda hatalar meydana gelir.³⁰

Hadis usûlü ıstılâhları “Edebiyat” ve “Rivayet” olmak üzere iki ana grupta toplanabilir. Bu gruplarda yer alan ıstılâhların Mantık kurallarına uygun olarak tanımlanabilmeleri için beş tümelin karşılıklarının hangi kavramlar olduğunun belirlenmesi gerekir. Ancak bu tespitten sonra Mantık ilkelerine uygun bir tanım yapılabilir.³¹ Hadis usûlünün bu iki ana bölümüne ait kavramlar

³⁰Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Mi'yârü'l-ilm fi'l-mantık*, ş. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971), 267-269; Gazzâlî, *el-Müstesfâ min ilmi'l-usûl*, 1/54-57; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler* (İstanbul: Litera Yay., 2005), 16-20; Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 88-90; İbrahim Çapak, *Ana Hatlarıyla Mantık*, 142-147; İsmail Köz, Ali Çetin (ed.), *Mantık* (Ankara: Grafiker Yay.,2016), 108-110; Demir, “Mantıkta Tanım ve Hukuk Açısından Önemi”, 3326-3327.

³¹İbnü's-Salâh, Nevevî, Süyûtî gibi müteahhirun Hadis usûlü uleması hadis ıstılâhlarını Mantık ilmi çerçevesinde tanımlamamışlardır. Daha sonra Hadis usûlü eseri kaleme alanlar da çoğunlukla onların metodunu izlemişlerdir. İbn Hacer ise, pek çok Hadis usûlü ıstılâhlarının tarifinde Mantık ilminden istifade etmiştir. Örneğin; Müsned ıstılâhını tanımlarken beş tümeli dikkate almıştır. Ehl-i hadisin kullandığı “*hâzâ hadîsun müsnedün*” cümlesindeki Müsned ifadesini “*zâhiren muttasıl bir isnadla rivâyet edilen sahâbe merfûsu*” şeklinde izah etmiştir. Daha sonra tarifte kullandığı terimlerin beş tümele göre durumlarını söylemiştir. Burada kullandığı “Merfû” kelimesinin cins, “Sahâbî” sözcüğünün ise fasl olduğunu ifade etmiştir. “*Zâhiruhû el-ittisal*” ifadesiyle görünürde senedinde inkîtâ' olan rivâyetleri hâric tuttuğuna dikkat çekmiştir. Ahmed b. Alî b. Muhammed b. Hacer el-Askalânî, *Şerhü'n-Nuhbe Nüzhetü'n-nazar*, thk. Nureddin Itr

hadisçiler tarafından Mantık ilkeleri dikkate alınmadan kullanıldıkları için zamanla kavramlar arasında ortaya çıkan tam ve eksik tedahüller, tanımı zorlaştıran faktörler olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin; Hadis edebiyatına ait yaygın bir biçimde kullanılan *Sünen*, *Câmi'* ve *Musannef* kavramları bu şekildedir. Bu kavramların Mantık ilkelerine uygun olarak tanımlanmasını zorlaştıran başlıca iki unsur söz konusudur.

Birincisi; bu ıstılâhlar birbirlerinin yerine kullanabilmektedirler. Bununla birlikte müteradif de değillerdir. Bu durum bir kavram kargaşasına neden olmaktadır. Çünkü herhangi birine ait yapılacak bir tanım diğerini hem bütünüyle kapsamamakta hem de dışlamamaktadır.

İkincisi; bu kavramların olgusal karşılıklarına uygunluklarıyla ilgili de benzer sorunlar söz konusudur. Çünkü aynı eser her üç kavramla da karşılanabilmektedir. Bu söylediklerimizin daha iyi anlaşılması için *Sünen*, *Câmi'* ve *Musannef* sözcüklerinin tarifini vererek sorunlarına işaret edeceğiz.

Sünen ıstılâhı; “*İmân, tahâret, namaz, zekât gibi fıkıh bâblarına/konularına göre tertip edilmiş kitaplardır. Bu kitaplar Mevâkıf rivayetleri ihtiva etmezler*” şeklinde tarif edilmiştir.³² Söz konusu

(Mektebetül-Büşra, 1432/2011), 111; Ali Arslan, “Hadis Usûlü-Mantık İlişkisi (Nüzhetü'n-Nazar Özeline)”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13 (2019), 135.

³²*Sünen* ıstılâhı, Kettânî'nin *er-Risâletü'l-müstetrafe* adlı eserine dayanmaktadır. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ca'fer b. İdrîs el-Hasenî el-Kettânî, *er-Risâletü'l-müstetrafe* (Beyrût: Dâru'l-beşar-ı islâmîyye, 1414/1993), 32. Kettânî'nin tanımı günümüzde kaleme alınan muhtelif çalışmalarda nakledile gelmiştir. Bk. Talat Koçyiğit, *Hadis Usûlü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2015), 284-285; Talat Koçyiğit, *Hadis İstılâhları* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1980), 398-399; Talat Koçyiğit, *Hadis Tarihi* (Ankara: Ankara

Sünen tanımı Mantık ilmindeki beş tümele göre yapılmamıştır. Çünkü tanımda “cins”, “tür” ve “fasil” tespiti yapılamamaktadır. Bu itibarla *Sünen* tanımı Mantık ilminde özelde beş tümel çerçevesinde bir tanım değildir. Diğer bir deyişle “*Tam Özsel Tanım (Hadd-i Tam)*” veya “*Eksik Özsel Tanım (Hadd-i Nâkıs)*”, “*Tam İlintisel Tanım (Resm-i Tam)*” yahut “*Eksik İlintisel Tanım (Resm-i Nâkıs)*” değildir. Bununla birlikte *Sünen* tanımı günümüzde mevcut olan eserlerle de uyumlu değildir. Çünkü gerek erken dönem gerekse hicri III. asır ve sonrasında telif edilen *Sünen* adlı eserlerde Merfû rivayetlerin dışında Mevkûf ve Maktû rivayetler yer almaktadır. Bu durumu tek tek eserler üzerinden mütalaa edecek olursak; Dârimî’nin *es-Sünen*’inde 304 mükerrer rivayetle beraber 3506 rivayet mevcuttur. Bu rivayetlerin 1319’u Mevkûf ve Maktû, 1883’i Merfû rivayettir.³³ Eserdeki Mevkûf ve Maktû sayısının azımsanamayacak kadar yüksek olduğu görülmektedir.³⁴ Dârekutnî’nin *es-Sünen*’inde de çok sayıda Mevkûf, Maktû ve Mürsel rivayetler ile sahâbe ve tâbiîn fetvaları bulunmaktadır. Hatta bazı bâblarda hiçbir Merfû hadis rivâyet edilmemiş, sadece

Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1977), 210; İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Edebiyatı* (İstanbul: İfav, 2016), 107; Salahattin Polat vd., *Hadis Araştırma ve Tenkit Klavuzu* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 2008), 63; Mücteba Uğur, *Hadis İlimleri Edebiyatı* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1996), 278; Seyyid Abdülmâcid el-Gavrî, *Mu’cemü’l-mustalahâtî’l-hadisiyye* (Dımaşk: Dâru’l-Kesîr, 1428/2007), 407; Abdullah Aydın, *Hadis Istılahları Sözlüğü* (İstanbul: Timaş Yay., 1987), 140; Ahmet Keleş, *Hadis Tarihi ve Usûlü Dersleri* (Ankara: Fecr Yay., 2017), 116-117; Menna’ el-Kattan, *Hadis İlmine Giriş (Mebahis fi Ulumi’l-hadis)*, çev. Nurullah Agitoğlu (İstanbul Nida Yay., 2015), 43.

³³H. Musa Bağcı, *Hadis Tarihi ve Usûlü* (Ankara: Bilay Yay., 2018), 255.

³⁴Ebû Abdillâh Muhammed b. Ca’fer b. İdrîs el-Hasenî el-Kettânî, *Hadis Literatürü*, çev. Yusuf Özbek (İstanbul: İz Yay., 1994), 26.

asâr ile yetinilmiştir. Eserin her bâbında ya da çoğunda bu hususu açıkça görmek mümkündür.³⁵ Beyhakî'nin *es-Sünenü'l-kübrâ*'sında da sahâbe, tâbiîn ve daha sonraki nesillerden bol miktarda nakiller mevcuttur.³⁶ Eserlerden hareketle sonuç olarak *Sünen* tanımı, doğru bir tanımın şartlarından olan “*efradını câmi' aşıyarını da mâni*” kuralına ve “*tanım*” ile “*tanımlanan*” “*mahiyet*” ve “*hakikat*”te eşit olmalıdır ilkesine uygun değildir.

Câmi' ıstılâhı; “*Âkaid, ahkâm, rikâk, yeme, içme, sefer, kıyam, ku'ûd âdâbı, tefsîr, tarih, siyer, fiten, menâkıb ve mesâlib gibi sekiz ana konuya ait hadislerin tümünü ihtiva eden kitaptır*” olarak tanımlanmıştır.³⁷ Bu ıstılâh da *Sünen* tanımı gibi beş tümele göre tanımlanmamıştır. Bunun yanı sıra *Câmi'* türü eserler için öne sürülen sekiz ana bölümü muhtevi olma şartı elimizde mevcut olan eserlerle uyumlu değildir. Bu kapsamda *Câmi'* ıstılâhı da tanımın şartlarından

³⁵Abdülfettah Ebû Gudde, *es-Sünnetü'n-nebeviyye ve beyânu medluliha's-şer'i* (Kâhire: Dâru's-selâm, 1441/2020), 23-24. Ayrıca eserinin muhtevası için bk. Abdullah b. Dayfullah, *el-İmam Ebü'l-Hasan ed-Dârekutnî ve asaruhü'l-ilmiyye* (Cidde: Dârü'l-Endelüs el-Hadra), 265-266.

³⁶Bağcı, *Hadis Tarihi ve Usûlü*, 256; İshak Emin Aktepe, *Hadis İlmine Giriş* (İstanbul: Rağbet Yay., 2018), 107; Uğur, *Hadis İlimleri Edebiyatı*, 292. Geniş bilgi için bk. Bilge Kılıç, “Erken Dönem Hadis Edebiyatında *Sünen* Türü Eserler ve *Sünen* ıstılâhının Problemleri”, *Euroasia Journal of Social Sciences & Humanities* 8/5 (2021).

³⁷Mezkûr tanım, Abdülazîz ed-Dihlevî'nin “*el- 'Ucâletü'n-Nâfi'a*” adlı eserine dayanmaktadır. Abdülazîz ed-Dihlevî, *Ülâletu'l-nâci'a tercümetü'l- 'Ucâleti'n-Nâfi'a*, çev. Abdülehad el-Kâsımî (Hindistan: ts.) 28-29. “*Hadis Edebiyatında Câmi' Türü Kaynaklar ve Câmi' Kavramının Sorunları (Hicrî I-IV. Asır)*” adlı doktora çalışmamızda *Câmi'* kavramını açıklığa kavuşturmaya ve Mantık ilkelerine uygun sahih bir tanım önerisinde bulunmaya çalıştık. Kılıç, *Hadis Edebiyatında Câmi' türü Kaynaklar ve Câmi' Kavramının Sorunları*, 198-218.

“*efradını câmi’ ağıyarını da mâni*” kuralı ile “*Tanım*” ile “*Tanımlanan*” “*Mahiyet*” ve “*Hakikat*”te eşit olmalıdır ilkesini taşımamaktadır.

Musannef ıstılâhı istisnaları var olmakla birlikte genel olarak “*Merfu’ hadislere ilâvaten oldukça fazla Mevkûf ve Maktu’ hadisleri de derleyen eserlerdir.*” şeklinde tarif edilmiştir.³⁸ Bu tanım Abdürrezzâk b. Hemmâm ve İbn Ebî Şeybe’nin *el-Musannef* eserleriyle örtüşmektedir. Ayrıca bu tanım Merfu’ hadislere ilâvaten oldukça fazla Mevkûf ve Maktu’ hadisleri ihtiva eden Ma’mer b. Râşid ve Abdullah b. Vehb’in *el-Câmi’*, Ebû Yûsuf ve eş-Şeybânî’nin *el-Âsâr*, Mâlik b. Enes’in *el-Muvatta’*, Dârimî’nin *es-Sünen* ve Beyhakî’nin *es-Sünenü’l-kübrâ* adlı eserlerinin muhtevalarıyla da uyumludur.³⁹ Bu çerçevede *Câmi’*, *Sünen*, *Muvatta’* isimli eserler *Musannef* kavramının/ıstılâhının kapsamına girmektedir. Bu durum tanımın şartlarından olan “*efradını câmi’ ağıyarını da mâni*” kuralıyla örtüşmemektedir.

Sonuç olarak *Sünen*, *Câmi’* ve *Musannef* gibi ıstılâhlar Mantık ilmi çerçevesinde tanımlanmamıştır. Bununla birlikte yapılan tarifler eserlerle örtüşmemektedir. Dolayısıyla bu ıstılâhların, kavramsal olarak mevcut Hadis literatürüne uygulanamayacağını söyleyebiliriz.

³⁸Nureddin İtr, *Menhecü’n-nakd fi ulûmi’l-hadîs* (Dımaşk: Dâru’l-fikr, 1399/1979), 197-200; Çakan, *Hadis Edebiyatı*, 70.

³⁹Bk. İtr, *Menhecü’n-nakd*, 197-200; Bağcı, *Hadis Tarihi ve Usûlü*, 256; Aktepe, *Hadis İlmine Giriş*, 107; Uğur, *Hadis İlimleri Edebiyatı*, 292; Keleş, *Hadis Tarihi ve Usûlü Dersleri*, 116; Bünyamin Erul, “Hicrî II. Asırda Rivayet Üslubu (I) Rivayet Açısından Ma’mer b. Râşid’in (ö. 153) *el-Câmi’i*”, *AÜİD*, 43/1 (2002), 35; Emrullah Bolat, *Abdullah b. Vehb ve el-Câmi’ fi’l-Hadîs Adlı Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 141-143; Mehmet Özşenel, “Hadiste İlk Musannifler ve Ebû Hanîfe’nin Tasnifteki Rolü”, *EKEV Akademi Dergisi*, 12/34 (2008), 197, 200.

SONUÇ

Hadis ilminin Mantık ilmiyle ilişkisi alt düzeyde kalmıştır. İbnü's-Salâh, Nevevî, İbn Teymiyye, İbn Kayyım ve Suyûtî gibi muhaddisler Mantık ilmine mesafeli durmuşlar ve eserlerinde Mantık ilmine eleştiriler yönelterek karşı çıkmışlardır.

Muhaddisler Mantık ilmine mesafeli oldukları için Hadis ıstılâhlarını, Mantık ilmi çerçevesinde tanımlamamışlardır. Bu çerçevede Hadis usûlü ıstılâhlarında tanım hataları ortaya çıkmıştır. Bu hatalar ekseriyetle tanımın şartlarının gözetilmemesinden ve yapılan tanımların beş tümele göre yapılmamasından kaynaklanmıştır. Hatalı tanımlanan ıstılâhlardan dolayı Hadis ilminde sağlıklı sonuçlara ulaşmak neredeyse imkânsızdır. Konu tanım olduğunda her ilmin özelde de Hadis ilminin Mantık ilmine başvurması gerekir. Çünkü tanım, Mantık ilminin konusudur ve Mantık ilmiyle uyumlu olmayan bir tanımın hem tanım hem de kavram olarak bir değeri olamaz. Dolayısıyla Hadis usûlünde yerleşmiş olan ıstılâhlar Mantık ilmine uygun bir şekilde mevcut Hadis literatürü de dikkate alınarak yeniden tanımlanmalıdır diye düşünüyoruz. Böylelikle ıstılâhlar doğru tanımlanmış olur. Ancak bu başlı başına kolektif çalışmayla mümkün olacak bir durumdur.

KAYNAKÇA

- Aktepe, İshak Emin. *Hadis İlmine Giriş*. İstanbul: Rağbet Yay., 2018.
- Âmilî, Muhammed Ali el-Hâc. *el-Veciz fi'l-Mantık*. Beyrut: 1432/2011.
- Arslan, Ali. "Hadis Usûlü-Mantık İlişkisi (Nüzhetü'n-Nazar Özelinde)". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2019), 115-141.

- Askalânî, Ahmed b. Alî b. Muhammed b. Hacer. *Şerhü'n-Nuhbe Nüzhetü'n-nazar*. thk. Nureddin Itr. Mektebetül-Büşra, 1432/2011.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstılahları Sözlüğü*. İstanbul: Timaş Yay., 1987.
- Bağcı, H. Musa. *Hadis Tarihi ve Usûlü*. Ankara: Bilay Yay., 2018.
- Bahit, Muhammed Hasan Mehdî. *İlmü'l-mantık*. İrbid: Alemü'l-kütübi'l-hadis, 2013.
- Bauer, Thomas. *Müphemlik Kültürü ve İslâm*. çev. Tanıl Bora. İstanbul: İletişim yay., 2020.
- Bigiyef, Mûsâ Cârullah. *Kitâbu's-sünne*. Ankara: Ankara Okulu, 2014.
- Bigiyef, Mûsâ Cârullah. *Uzun Günlerde Oruç*. sad. Yusuf Uralgiray. Ankara: Kazan Türkleri Kültür ve Yardımlaşma Derneği Yay., 1975.
- Bolat, Emrullah. *Abdullah b. Vehb ve el-Câmi' fi'l-Hadîs Adlı Eseri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap Aklının Yapısı*. çev. Burhan Köroğlu vd. İstanbul: Mana yay., 2020.
- Çakan, İsmail Lütfi. *Hadis Edebiyatı*. İstanbul: İfav, 2016.
- Çapak, İbrahim. *Ana Hatlarıyla Mantık*. İstanbul: Ensar Yay., 2015.
- Çetin, Ali. "Mantık, Kelam ve Usul-u Fıkıh İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 13/2 (2015), 693-716.
- Çüçen, A. Kadir. *Mantık*. İstanbul: Sentez Yay., 2011.
- Dayfullah, Abdullah. *el-İmam Ebü'l-Hasan ed-Dârekutnî ve asaruhü'l-ilmiyye*. Cidde: Dârü'l-Endelüs el-Hadra.

- Demir, Abdullah. "Mantıkta Tanım ve Hukuk Açısından Önemi". *Marmara Üniversitesi Hukuk Araştırmaları Dergisi* 22/3 (2016), 3219-3229.
- Demirbaş, Servet. *Tefsir-Mantık İlişkisi*. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Dihlevî, Abdülazîz. *Ülâletü'l-nâci'a tercümetü'l-'Ucâleti'n-Nâfi'a*. çev. Abdülehad el-Kâsımî Hindistan: ts.
- Durusoy, Ali. "Mantık ve Mantık Tarihi Üzerine Bir Değerlendirme". *İslâmî İlimler Dergisi* 5/2 (2010), 9-20.
- Ebherî, Esîruddîn. *Mugni't-tullâb*. thk. Mahmûd Ramazân el-Bûtî. Dimeşk: 2003.
- Ebû Gudde, Abdülfettah. *es-Sünnetü'n-nebeviyye ve beyânu medluliha's-şer'i*. Kâhire: Dâru's-selâm, 1441/2020.
- Emiroğlu, İbrahim. *Klasik Mantığa Giriş*. Ankara: Elis Yay., 2009.
- Erul, Bünyamin. "Hicrî II. Asırda Rivayet Üslubu (I) Rivayet Açısından Ma'mer b. Râşid'in (ö. 153) el-Câmî'i". *AÜİD* 43/1 (2002), 27-61.
- Gavrî, Seyyid Abdülmâcid. *Mu'cemü'l-mustalahâtü'l-hadisiyye*. Dımaşk: Dâru'l-Kesîr, 1428/2007.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *el-Müstesfâ min ilmi'l-usûl*. thk. Hamza b. Züheyr Hafız. Cidde: eş-Şeriketü'l-medineti'l-münevvere.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *Makasidü'l-felâsife*. thk. Süleyman Dünya. Dâru'l-maârif: Mısır, 1961.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *Mi'yârü'l-ilm fi'l-mantık*. ş. Ahmed Şemseddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971.
- Itr, Nureddin. *Menhecü'n-nakd fi ulûmi'l-hadîs*. Dımaşk: Dâru'l-fikr, 1399/1979.

- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd. *et-Takrîb li-haddi'l-mantık*. trc. İbrahim Çapak. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 2018.
- İbn Sînâ. *İşaretler ve Tembihler*. İstanbul: Litera Yay., 2005.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm b. Abdisselâm. *er-Red ale'l-mantıkiyyin*. Lahor: İdâretu Tercümânî's-sünne, 1976.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm b. Abdisselâm. *Nakzü'l-mantık*. thk. Abdurrahman b. Hasan b. Kâid. Cidde: Dâru Âlemil-fevâid.
- İmamoğlugil, Halil. "Mantık- Kelâm İlişkisine Genel Bakış", *Turkish Studies*13/9 (2018), 103-132.
- Kâtibî. Şemsiyye Risâlesi. thk. Ferruh Özpilavcı. İstanbul: Litera Yay., 2017.
- Kattan, Menna'. *Hadis İlmine Giriş (Mebahis fi Ulumi'l-hadis)*. çev. Nurullah Agitoğlu. İstanbul Nida Yay., 2015.
- Kaya, Mahmut. "Beytülhikme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/88-90. İstanbul: TDV Yay., 1992.
- Keklik, Nihat. *İslam Mantık Tarihi*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1969.
- Keleş, Ahmet. *Hadis Tarihi ve Usûlü Dersleri*. Ankara: Fecr Yay., 2017.
- Kettânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ca'fer b. İdrîs el-Hasenî. *er-Risâletü'l-müstetrafe*. Beyrût: Dâru'l-beşar-ı islâmîyye, 1414/1993.
- Kettânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ca'fer b. İdrîs el-Hasenî. *Hadis Literatürü*. çev. Yusuf Özbek. İstanbul: İz Yay., 1994.
- Kılıç, Bilge. "Erken Dönem Hadis Edebiyatında Sünen Türü Eserler ve Sünen Istılâhının Problemleri". *Euroasia Journal of Social Sciences & Humanities* 8/5 (2021), 17-32.

- Kılıç, Bilge. *Hadis Edebiyatında Câmi' türü Kaynaklar ve Câmi' Kavramının Sorunları (Hicri I-IV. asır)*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis Istılahları*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1980.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1977.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2015.
- Kömürcü, Kamil. *Mantığa Giriş*. İstanbul: Rağbet Yay., 2019.
- Köz, İsmail vd. (ed.). *Mantık*. Ankara: Grafiker Yay., 2016.
- Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. thk. Rıza Teceddüd. b.y.: ts.
- Nehâr, Nâyif. *Mukaddimetun fi ilmi'l-mantık*. Dimeşk: Dâru Akl, 2016.
- Neşşâr, Ali Sâmî. *Menâhicü'l-bahs inde müfekkiri'l-İslâm*. Beyrut: Dârü'n-nehdati'l-arabiyye, 1984.
- Öner, Necati. *Klasik Mantık*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1974.
- Özlem, Doğan. *Mantık*. İstanbul: İnkılap yay., 2004.
- Özpilavcı, Ferruh. "Mantık ve Dinî İlimler: Kelâm, Fıkıh, Tefsir, Hadis, Tasavvuf, Arap Dili". *Isparta Mantık Araştırmaları Çalıştayı I*. Isparta: Sdü Yay., 2013, 40-89.
- Özşenel, Mehmet. "Hadiste İlk Musannifler ve Ebû Hanîfe'nin Tasnifteki Rolü". *EKEV Akademi Dergisi* 12/34 (2008), 191-202.
- Polat, Salahattin vd. *Hadis Araştırma ve Tenkit Klavuzu*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 2008.
- Subkî, Taceddîn. *Ref'u'l-Hâcib an Muhtasar-ı İbni'l-Hâcib*. thk. Ali M. Muavvid, Adil A. Abdulmevcud.

- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn. *el-Kavlü'l-müşrik fi tahrimi'l-mantık*. Kahire: Darü'l-hadis, 1429/2008.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn. *Savnü'l-mantık ve'l-keîâm an fenni'l-mantık ve'l-keîâm*. thk. Ali Sâmî Neşşar & Suâd Ali Abdurrazzâk. Silsiletü İhyâi't-türâsi'l-islâmî, 1970.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn. *Tedrîbü'r-râvî fi şerhi Takribi'n-Nevevî*. thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî. Riyad: Mektebetü'l-kevser, 1415.
- Şehrezûrî, İbnü's-Salâh. *Fetava ve mesailu İbni's-Salâh*. thk. Abdülmü'ti Emin Kal'aci. Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1986/1406.
- Uğur, Mücteba. *Hadis İlimleri Edebiyatı*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1996.
- Vural, Mehmet. *Gazzâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2011.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnâvût vd. Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1403/1983.

OSMALI MODERNLEŞME DÖNEMİNDE FIKHİN TOPLUMSAL ROLÜNDE MEYDANA GELEN DEĞİŞİMİN SOSYOLOJİK ANALİZİ

Muhammed Emin KIZILAY*

Giriş

Günümüzde İslami ilimlerin her alanıyla ilgili detaylı çalışmalara rastlamak mümkündür. Fıkıh, kalam, hadis ve tefsir gibi ilimler bünyesinde yapılan çalışmalar hiç şüphesiz tarihin bir kesitini, bu kesitteki teorik tartışmaları, ilim adamlarını veya coğrafi etkileşimi ele almaktadır. Bu sebeple aslında her ilim dalında yapılan çalışma, bir şekilde tarihî süreci de ele almaktadır. Zira bulunduğumuz zaman ve zemini doğru anlayabilmemiz, bizi bu zaman ve zemine getiren süreci anlamakla mümkündür. Bu sebeple özellikle İslami ilimlerin bugüne dair bir şeyler söyleyebilmesi, kendisine kaynaklık eden vahiyle irtibatının sahih bir şekilde kurulmasıyla mümkün olacaktır. Vahiyle irtibatın kurulabilmesi ise vahyin yeryüzündeki ilk muhatabına ulaşmakla mümkündür. Dolayısıyla Hz. Peygamberden günümüze kadar gelen sürecin doğru bir şekilde incelenmesi ve analiz edilmesi gerekmektedir. İçeriden İslami ilimlerin kendi usul ve sistemleriyle gerçekleştirdiği bu inceleme tarih, sosyoloji ve psikoloji gibi disiplinlerle dışarıdan da yapılabilir. Zira önemli olan bu tarihî süreci anlamak ve anlamlandırmaksa, bunun için Batı kökenli ilmî disiplinlerden de faydalanılabilir.

Hz. Peygamberden günümüze kadar gelen süreçte her dönem bir zincirin halkaları gibi önemlidir. Bununla beraber süreç

* Dr. Öğr. Üyesi, Bandırma Onyedİ Eylül Üniversitesi İslami İlimler Fakóltesi İslam Hukuku Anabilim Dalı.

içerisindeki bazı dönemler, içinde yaşanan olaylar ve kırılmalar sebebiyle daha ön plana çıkmaktadır. Kanaatimizce bunlardan birisi, İslam tarihindeki en büyük kırılmalardan birinin yaşandığı modernleşme dönemidir. İçinde yaşadığımız zaman ve zeminin şekillendirmiş olması açısından modernleşme dönemi ayrı bir öneme sahiptir. Zira İslami ilimler modernizmin etkisiyle yeni birtakım meydan okumalara maruz kalmıştır. Bunlardan biri hiç şüphesiz hukuk ve yargı alanında meydana gelen gelişmelerdir. Osmanlı Devleti'nin hemen hemen son bir buçuk asrına denk gelen bu dönemde yargı sistemi bozulan devlet, Batı'daki gelişmelerin de etkisiyle hukuk ve yargı sahasında da ıslahat çalışmalarına girişmiştir. Islahat çalışmalarının mahiyetini ve etkilerini tespit edebilmenin, günümüz fıkıh çalışmalarını anlamlandırmak ve daha sağlam bir zemine oturtmak için önemli olduğu kanaatindeyiz. Böylesi bir tespit fıkıh ilmi içerisinde dönemin nazari tartışmaları ve uygulamaları üzerinden yapılabileceği gibi sosyoloji ve tarih disiplinleri üzerinden de yapılabilecektir. Bu vesileyle sosyoloji kuramlarından işlevselci teorinin kavramlarını kullanarak modernleşme döneminin en yoğun yaşandığı Tanzimat Dönemi'ni analiz etmeye çalışacağız.

Genel Olarak İşlevselcilik

Sosyoloji içerisindeki önemli kurumlardan biri olan işlevselcilik, klasik sosyolojide Comte ve Durkheim ile temsil edilen pozitivist geleneğe dayanmaktadır. Kuramın sistematik hâlini ise Talcott Parsons (1902 - 1979) ve öğrencisi Robert K. Merton'nun (1910-2003) oluşturduğu kabul edilmektedir.¹ Çalışmamızda

¹ Anthony Giddens, "İşlevselcilik: Toz Duman Dağıldıktan Sonra", çev. Ümit Tatlıcan, *Sosyoloji Dergisi* 8 (2001), 161-163.

Merton'un işlevselcilik kuramından faydalanılacağından kuramın sadece bu ayağı üzerine yoğunlaşılacaktır.² İşlevselcilik, toplumun temelinde çatışma değil, belirli bir uyumun var olduğu esasına dayanan bir sosyoloji kuramıdır. Dolayısıyla işlevselci yaklaşıma göre toplum, bir konsensüsü ifade eder. Bu konsensüs içerisinde düşünce, duygu ve inançlar ortak olarak paylaşılır ve bir bütünü oluşturur. Toplumu oluşturan bireyler toplumun sahip olduğu norm ve değerleri içselleştirmek suretiyle müşterek bir görüş birliğine sahip olurlar. Toplumda meydana gelen çatışmalar ise işlevselcilik açısından arızı durumlar olarak açıklanmaktadır. Toplumsal bir konsensüsün varlığını kabul etmesi sebebiyle işlevselcilikteki en önemli kavramlardan biri de *sistem*dir.

İşlevselci kuramda işlev şeklinde ifade edilen kavram ise sistem içerisindeki herhangi bir şeyin sistemle olan ilişkisini ifade etmek üzere kullanılmaktadır. Bu ilişki, parçanın bütüne yaptığı katkıdır. İşlevselcilik bu ilişki üzerinden toplumların açıklanması gerektiği kanaatinde-dir. Herhangi bir toplumsal olgu veya eylemin toplumsal konsensüse yaptığı katkıya ise *işlevsel açıklama* denilmektedir. Dolayısıyla toplumsal bir olgu, eylem veya toplumda yer alan parçalar, sistemle olan ilişkilerinde ve sistem içindeki işlevlerine göre anlam kazanacaktır.

Merton'un işlevselciliğin taşıdığı noktada ise sistem içerisindeki parçaların kimin için işlevsel olduğu önem kazanmaktadır. Zira Merton'a göre işlev mutlak bir anlama sahip değildir. Dolayısıyla parçanın işlevi tespit edilirken kimin için işlevsel olduğunu da belirtmek gerekecektir. Sözgelimi

² Robert K. Merton, 1910 yılında ABD'de (Philadelphia) dünyaya gelmiş, Harvard Üniversitesi'nde Parsons'ın öğrencisi olmuş bir sosyologdur. Yasemin Işıktaç, *Hukuk Sosyolojisi* (İstanbul: Filiz Kitabevi, 2014), 76.

muhafazakârlar için işlevsel olan bir şey seküler hayatı benimseyenler için aynı işleve sahip olmayacaktır. Hatta sosyal bir olgunun, yapı ve kurumların sistem için olumlu işlevler taşıyabilecekken, belirli yönleriyle diğer sosyal olgular için olumsuz birtakım işlevler taşıyabileceğini de ifade etmiştir. Merton'un kavram haritasında bu durum *disfonksiyon* (bozuk işlev) kavramıyla ifade edilmektedir. Zira ona göre işlev mutlak, herkes için aynı anlamı taşıyan bir şey değildir. Hatta toplum içerisindeki bazı yapı ve inançların işlevleri gittikçe azalabilmekte ve nötr hâle gelebilmektedirler. İşlevselliğini yitirdiği için sistemle ilişkinin koptuğu bu duruma Merton *nonfunctional* (işlevsiz olma) demektedir. Örneğin toplum içerisinde bazı kurumlar zamanla tüm bu işlevlerini yitirebilmektedirler. Hatta bu yapılar nötr durumdan sistem için olumsuz işlevler üreten bir duruma geçebilecek, sistemin tıkanıp bozulmasına neden olabilecektir. Toplumsal yapı ve olguların işlevlerini tespit edebilmek için yapılan işlevsel analizin bu yapı ve olguları nasıl ele alacağı problemi gündeme gelmektedir. İşlevselciler bu sorunu toplumu bir bütün olarak analiz ederek aşmayı denemişler, Merton ise işlevsel analizin toplumun daha alt katmanlarında, herhangi bir kurum veya örgüt düzeyinde yapılabileceğini vurgulamıştır. Zira sistem içerisindeki işlevlerin hangi grup veya örgütler için bozuk işlev ifade ettiğini tespit edebilmek işlevsel analizi kurum veya örgüt düzeyinde yapmakla mümkün olacaktır. Böylece Merton'un teorik açılımının, büyük teorik açılımlardan ziyade ampirik çalışmalara olanak verdiği kabul edilmektedir.³

³ Giddens, "İşlevselcilik: Toz Duman Dağıldıktan Sonra", 165; Işıktaç, *Hukuk Sosyolojisi*, 77.

Merton, toplumun alt katmanlarındaki grup veya örgütlerin açık veya örtük işlevlerinin analizine katkı sunması için açık ve örtük işlev kavramlarını geliştirmiştir. Buna göre toplumsal bir davranışın öngörülen, niyet edilen ve arzulanan sonucu açık işlevdir. Merton'a göre bunun yanında bir de tahmin edilemeyen bazı sonuçlar da olabilmektedir ve bunlar toplumsal davranışın örtük işlevleridir. Örtük işlevler olumlu olabileceği gibi bozuk veya işlevsiz de olabilmektedir.⁴ Örneğin yargı sistemini öngörülebilir ve standart hâle getirmek için kanun metinleri hazırlanabilir. Kanunların yürürlüğe girmesi ile onları doğru anlayıp yorumlayacak avukatlara olan ihtiyaç artmış, bu durum yargı masraflarını artırmıştır. Yargı masraflarının artması örtük bir işlev olmakla birlikte hukuk tahsili görenler için olumlu, vatandaşlar için olumsuz bir işlevdir. Merton'un sosyoloji için öngördüğü görev tam olarak budur: toplumsal eylemlerin örtük işlevlerini görebilmek.

Modernleşme Dönemi Osmanlı Hukuku

19. yüzyılda dünyada meydana gelen gelişmeler Osmanlı'yı da etkilemiş, özellikle askeri alanda yaşanan problemler ordunun ıslahına, ordunun ıslahı da birçok alanda ıslah çalışmalarının yapılmasına neden olmuştur. Bu ıslah çalışmalarının en büyük meyvesi, Tanzimat Fermanı olarak bilinen 1358/1839 tarihli Gülhane Hatt-ı Hümayunu'dur. Tarımdan idari yapıya, ordudan eğitime kadar birçok alanda gerçekleştirilen yenileşme çalışmaları

⁴ Alan Swingewood, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, çev. Osman Akınhay (İstanbul: Agorakitaplığı, 2010), 258; Işıktaç, *Hukuk Sosyolojisi*, 77.

yargı alanına da sığramış, Tanzimat ile birlikte devletin geleneksel yapısı değişmeye başlamıştır.⁵

Merkeziyetçi bir yönetim anlayışı benimseyen Tanzimat bürokrasisi, yargı alanında da denetlenebilirliği artırmak ve belirli bir standardı sağlamaya çalışmıştır. Bu durum kanunlaştırma olgusunu gündeme getirmiştir. Bürokrasi içerisinde ise kanun yapımı noktasında farklı anlayışların olduğu görülmektedir. Özellikle Batı teşviki ve baskısı ile ve Batılı tüccarların ülkeye yatırım yapmasını sağlamak için Batılı kanunların tercüme edilerek benimsenmesini isteyen anlayışın yanı sıra millî hüviyete sahip kanunlar yapılmasının gerekliliğine inananlar da vardı. Bu ikinci grubun fikir öncülerinden biri Ahmet Cevdet Paşa'dır. (ö. 1312/1895)⁶ İki anlayışın ortak noktası ise kanunlaştırmanın gerekli olduğudur. Böylece fıkıhın kazuistik yapısı standart bir uygulama sağlamak için terk edilmiş, bunun yerine çeşitli kanunnameler vazedilmiştir.⁷ Bu kanunlardan biri Fransa Ceza Kanunu'ndan hareketle hazırlanan 1858 Ceza Kanunnâmesi'dir. Kanunname Batılı kanunlaştırma tekniğinden hareketle hazırlanmış olmakla beraber içerik olarak millî ve dinî olma iddiasındadır. Bundan önce 1840 ve 1850 tarihlerinde ceza kanunları hazırlanmışsa da bu ikisi

⁵Ali Akyıldız, "Tanzimat", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/3.

⁶ Mehmet Âkif Aydın, *Türk Hukuk Tarihi* (İstanbul: Beta Yayıncılık, 2015), 427; Mehmet Âkif Aydın, "Batılılaşma", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/163-164.

⁷ Mehmet Âkif Aydın, "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/232.

kanun tekniği açısından zayıf kalmış ve zamanla ihtiyacı karşılayamamıştır.⁸

Kanunların Batıdan tercüme edilerek alınmasını savunan anlayış medeni hukuk sahasında da Fransız sefaretinin etkisiyle Fransız Medeni Kanunu kabulünü istemişse de Fuad Paşa (ö. 1285/1869) ve Ahmet Cevdet Paşa gibi bürokratlarla ulemanın tepkisi sebebiyle bu istek gerçekleşmemiştir. Neticede Ahmet Cevdet Paşa'nın başkanlığındaki bir heyet Mecelle'yi hazırlamış ve bu kanun yürürlüğe konulmuştur.⁹ Bunu Usûl-i Muhâkemât-ı Hukûkiyye Kanunu, Hukûk-ı Âile Kararnamesi ve birçok kanun metni takip etmiştir.¹⁰ Hukûk-ı Âile Kararnamesi'nde yine Batı kanun sistematığı kullanılmış olmakla birlikte öncekilerden farklı olarak kanunda yalnızca Hanefî mezhebinin görüşlerine yer verilmemiş, diğer mezheplere ait görüşlerden de yararlanılmıştır.¹¹ Osmanlı Devleti'nin yıkılmasıyla ilan edilen Cumhuriyette ise kanun metinleri hazırlaması için fikhî esas alan Mecelle komisyonu benzeri komisyonlar teşkil ettirilmiştir. Fakat bir süre sonra

⁸ *Ceza Kanunnâme-i Humâyunu*, md. 1, nşr. Hüseyin Hamid Bey (İstanbul: Matbaa-ı Osmâniye, 1300), 3-4; Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, 426.

⁹ Aydın, "*Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*", 28/232-233; Ahmet Zeki İzgöer, *Müslüman Osmanlı ve Modern Ahmet Cevdet Paşa* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 36.

¹⁰ Tanzimat Dönemi'nde yapılan kanunlar ve mahiyetleri ile ilgili detaylı bilgi için bkz.: Mehmet Gayretli, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kanunlaştırma Çalışmaları* (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2015).

¹¹ Mehmet Âkif Aydın, "*Hukûk-ı Âile Kararnâmesi*", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/316.

komisyonların görevleri sonlandırılmış kökten bir Batılılaşmaya gidilmiştir.¹²

Kanunlaştırma hareketleri, hukuk mesleğinin profesyonelce icrasını gerektirmiş ve ortaya, klasik dönemdeki kadılık müessesinden farklı olarak sadece yargı alanıyla sınırlı, fıkhn meseleci sistematığıyla değil, kanun yapıcının tercih edip yürüklüğe soktuğu kanun metinleriyle sınırlı yeni bir meslek grubu çıkmıştır. Bu mesleğin icrası için nitelikli eleman yetiştirilmesi maksadıyla 1854 yılında Muallimhâne-i Nüvvâb kurulmuştur. 1869 yılında ise Galatasaray Mekteb-i Sultanîsi'ne hukuk şubesi eklenmiştir.¹³ 1885 yılında Muallimhâne-i Nüvvâb'ın kadrosu ve müfredatı genişletilmiş, talep fazla olduğundan okulun kontenjanı artırılmıştır, okulun adı da Mekteb-i Nüvvâb şeklinde değiştirilmiştir. İlerleyen senelerde ise okulun adı önce Mekteb-i Kudât (1908-1909), akabinde Medresetü'l-Kudât (1909-1914) olarak değiştirilmiştir.¹⁴

İşlevselciliği Osmanlı Hukuk Modernleşmesine Uygulamak

İfade etmemiz gerekir ki Merton'un, işlevselciliğe yaptığı katkıları, Tanzimat Dönemi'ni bir bütün hâlinde değil, hukuk ve yargı sistemi ve hukuk kurumu üzerinden okunmayı mümkün kılmaktadır. Burada Merton'un işlevselciliğini bazı yargı

¹² Aydın, "Batılılaşma", 5/166.

¹³ Aydın, "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye", 28/231; Akyıldız, "Tanzimat", 40/6.

¹⁴ Kemal Yıldız - Ferda Esengün Hasekioğlu, "Muallimhane-i Nüvvâb'dan Medresetü'l-Kudât'a Osmanlı'nın Son Döneminde Kadı Yetiştiren Okullar", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 34 (2019), 418-420.

uygulamaları, hukuk adamları ve kanunnâmeler üzerinden analiz etmeye çalışacağız.

Tanzimat Dönemi'nde başlayan kanunlaştırma hareketi ile 1840 ve 1850 ceza kanunları yapılmıştır. Fakat bunlar yeterli olmayınca 1856 yılı Islahat Fermanı'nda kastedilen sonuçlara paralel olarak 1858 Ceza Kanunnamesi hazırlanmıştır. 1810 tarihli Fransız Ceza Kanunu (Code Pénal) tasarı olarak kullanılmış ve pratik sonuçlar elde edilmek istenmiştir. Fakat bunun kasıtsız sonuçları da meydana gelmiş, zamanla fıkıhın daha yoğun işlendiği, Batı kanun tekniğiyle yoğrulduğu bir sistemden ziyade gittikçe işlevini kaybettiği bir sisteme geçilmiştir. 1858 Ceza Kanunu'nun 1911 ve 1914 yıllarında geçirdiği değişikliklerde İtalyan Ceza Kanunu'ndan faydalanılması da bunun bir göstergesidir. Burada dinî kurumlar, ulema ve dindarlar açısından olumsuz, Batı kanunlarının yürürlüğe konulmasını isteyen anlayış için ise birtakım olumlu sonuçların meydana geldiği açıktır. Zira ceza hukuku alanında kanunlaştırma yapılırken niyet edilen sonuç uygulamada birliği ve merkezileşmeyi sağlamaktı. Bu niyet 1858 tarihli kanunun ilk maddesinde de açıkça belirtilmiştir. Kanunun ilk maddesinde geçen şu ifadeler bunu göstermektedir: “Tayin ve icrası şer'an emr-i ulü'l-emre ait olan ta'zirin tayin-i derecâtını dahi işbu Kanunnâme mütekeffil ve mutazammın olub”. Bu, kanunun hazırlanmasındaki maksadın şeriatın kamu otoritesine vermiş olduğu ta'zir cezası vazetme ve uygulama yetkisinin kullanılmasıdır. Yani kanunun şeriatın gözetimi altında yapıldığı ve şer'î olana uygun kalınacağı belirtilmektedir.

Esas itibarıyla bu durum İslam tarihinde yabancı olduğu bir şey değildir. Tarih içerisinde ulemanın, şeriatın denetiminde siyaset alanına meşru zemin kazandırdığı bilinmektedir. “Dinin

dışlanmayıp bir üst ilke olarak kabul edildiği bir yapının bilinen anlamıyla seküler diye nitelendirilmesi yanlış” olacaktır.¹⁵ Dolayısıyla ceza kanunlarının siyasi erk tarafından düzenlenmesi sekülerliğin alameti değildir. Fakat bu kanunların yürürlüğe girmesi ile birlikte dinî olana uygunluğu denetleme konumundaki ulema sınıfının kanunları fıkıhın gözetiminde toplumsal ihtiyaca daha iyi cevap verebilecek hâle getirmesi beklenirken bu amaç gerçekleşmemiştir. Batı hukuk telakkisi ve sistemlerinde meydana gelen gelişmeler ve hukuk teorisinde Batının kat ettiği gelişim daha dikkate şayan görülmüş, fıkıhın teorik zemini görmezden gelinmiştir. Bu bağlamda fikhî birikimin istenildiği derecede kanun metinlerine aktarılamaması bir bozuk işlevdir.

Fıkıhın işlevi zaman zaman kanun metinlerini meşrulaştırmak için kullanılmışsa da bir bütün olarak fıkıh nazariyesi göz ardı edilmiştir. Örneğin dönemin Dârülfünûn-ı Osmânî muallimlerinden Diran Yerganyan’ın öğrencilerine taktir ettirdiği ders kayıtlarında fıkıhın sadece meşruiyet kazandırıcı bir role büründüğü görülmektedir. Hoca, ele aldığı konularda çeşitli hukuk sistemlerinden nakiller yaparken bazı hususlarda da zikrettiği hükümlerin şeriata uygun olduğunu vurgulamaktadır. Dönemin bir diğer hukukçusu Artin Boşgezenyan da ceza kanunu üzerine yaptığı şerh çalışmasında fikhî eserlere atıflar yapmaktadır. Örneğin ceza kanununun hakaret suçlarını düzenleyen 214. maddesinde tahkir türü suçların ancak huzurda işlenmesi hâlinde suç teşkil edeceği kanunlaştırılmıştır. Bu hususu zikreden Boşgezenyan, Ali Efendi’den alıntılarla gıyaben gerçekleşen şetm ve sebb için ta’zirin lazım gelmediği şeklinde bir fetva

¹⁵ Hacı Yunus Apaydın, “Siyâset-i Şer’iyye”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/303.

zikretmektedir.¹⁶ Gerçekten Ali Efendi'nin bu yönde fetvaları olduğu bilinmektedir.¹⁷ Yergenyân ise bu maddede bahsedilen ahkâmın, ahkâm-ı şer'iyeye muvafık olduğunu ve bu minvalde fetva kitaplarında birçok fetva bulunduğunu ifade etmektedir.¹⁸ Kısacası her iki hukukçu da şerh ettikleri kanun maddesinde fıkıh meşrulaştırıcı bir araç olarak kullanmıştır.¹⁹

Yergenyân ve Boşgezenyan özelinde dönemin hukuk adamları için Osmanlı'nın dayandığı şer'î ilkelerin işlevsel olduğu açıktır. Zira dönemin en büyük tartışma konularından biri, yargı alanında şeriatın atıl duruma düşürüldüğüdür. Muhtemelen bu tür eleştirileri boşa çıkarmakta klasik Hanefî fıkıh önemli bir işleve sahiptir. Bununla beraber meşrulaştırma faaliyetinin örtük birtakım işlevleri olduğunu söylemek de mümkündür. Zira her iki hukukçu da sadece belirli noktalarda fıkıh nazariyesine atıf yapmakta, konu ile alakalı mezhep nazariyeleri hakkıyla işlenmemektedir. Bu bağlamda Yergenyân ve Boşgezenyan özelinde gayrimüslimler için fıkıhın, hukuka gerekli müdahaleyi yapmamasının herhangi bir değeri yoktur. Fakat fıkıh ve fıkıhla uğraşan Müslüman ulema

¹⁶ Artin Boşgezenyan, *Kanun-ı Cezanın Mevâdd-ı Kâime ve Muaddelesi Hakkında Teşrih ve Tenkit* (İstanbul: Matbaa-ı Âmire, 1327), 221.

¹⁷ Bir başkasına gıyabında lanet okuyan kişilere yönelik açılan davalarda ta'zir cezasının verilemeyeceğine dair bkz.: Şeyhülislam Çatalcalı Ali Efendi, *Açıklamalı Osmanlı Fetvaları*, ed. H. Necati Demirtaş (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2011), 250-251.

¹⁸ Diran Yergenyân, *Kanun-ı Ceza Dersleri* (Dersaadet: Becidyan Matbaası, 1326), 1:255.

¹⁹ Muhammed Emin Kızılay, "Hakaret Suçu Çerçevesinde Tanzimat Sonrası Osmanlı Hukuku ve Türk Pozitif Hukuku Mukayesesi", *ilted: ilahiyat tetkikleri dergisi* 56 (2021), 58.

çevreleri için bozuk bir işlevdir. Zira fıkha sadece meşrulaştırıcı bir işlev yüklenmesi, onun dinamik yapısına taban tabana zıttır.

Dönemin yeni tip hukuk okullarından Mekteb-i Hukuk-ı Şâhâne'nin muallimlerinden Mehmed Aziz için de aynı durum söz konusudur. *İçtima* konusunda Batı hukuk sistemlerinden iktibaslar yapan Aziz, konunun fikhî boyutuna hiç girmemektedir.²⁰ Dolayısıyla bu dönemde fıkıh/şeriat sadece bir nevi ilahi olana uygunluğu denetleyici bir role bürünmüştür. Fıkıhın içtima konusuna nasıl baktığı, konuyu nasıl ele aldığı ile ilgili çalışma ise bir asır sonra bir akademik çalışmada detaylıca ele alınabilmektedir.²¹ Sonuç olarak içerisinde şeriata uygunluğuna vurgu yapılan ceza kanunları, zamanla fıkıhın gözetleyici rolünün de zayıflamasıyla tamamen seküler hâle gelmiştir. Hukuk alanında başlayan değişim şeriatın lağvedilmesiyle sonuçlanmıştır. Bu durumu Merton'un işlevsel olarak nötr durumdaki bir toplumsal olgunun zamanla sistemi tıkayan bozuk bir işleve dönüşmesiyle de açıklayabiliriz. Osmanlı Devleti'nde suiistimaller neticesinde bozulan yargı sistemini ıslah etme çabaları dahilinde fıkıhın işlevsiz kaldığı söylenebilir. Cevdet Paşa ile aynı düşüncedeki devlet ve ilim adamlarının fıkıh nazariyesini dönemin kanun yapımında işlevsel hale getirme çabaları Mecelle gibi başarılı kanun metinlerini ortaya çıkarmışsa da istenilen açık işlev gerçekleştirilememiştir. Diğer yandan bu çabaların beyhude olduğunu söylemek de mümkün değildir. Zira Cevdet Paşa gibi ilmiye kökenli bürokratların bu çabalarının da örtük birtakım işlevlerinin olduğu söylenebilir.

²⁰ Mehmet Aziz, *Mufasssal Nazariyat-ı Ceza* (İstanbul: Şirket-i Mürettebiye Matbaası, 1316), 102-117.

²¹ Söz konusu eser Erturhan tarafından 2003 yılında yayımlanmıştır. Detaylı bilgi için bkz.: Sabri Erturhan, *İslam Ceza Hukukunda İçtima* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003).

Örneğin günümüzde Mecelle gibi bir kanun metninin olması, bize fıkıhın kanun metinlerine dökülme imkanını sunması açısından son derece önemlidir. Ayrıca Mecelle ve diğer kanunların hazırlanma süreçleri, tadil komisyonlarında gerçekleştirilen tartışmalar da günümüz fıkıh çalışmaları için işlevsel kabul edilebilir.

Kanunlaştırma hareketleri sonucunda ortaya çıkan profesyonel hukuk meslekleri de Batı tarzı hukuk eğitimi alan kişiler için örtük işleve sahip olmuştur. Zira Osmanlı'da yeni yargı sistemine uygun eğitim kurumlarının yeni yeni kurulması, bu kurumlarda veya Batı'da eğitim almış kişilerin sayısının azlığı sebebiyle iş bulma oranı artmıştır. Bunun tersine klasik medreselerde fıkıh eğitimi alanların iş bulmaları daha da zorlaşmıştır. Zira hukukun çeşitli alanlarında kanunlar yapıp yürürlüğe konuldukça, bu kanunların mahiyeti gereği yeni tip hukuk adamlarına ihtiyaç duyulmuş, bu alanda klasik medrese mezunlarının istihdamına son verilmiştir. Buradan hareketle denilebilir ki kanunlaştırma faaliyetlerinin, Osmanlı Devleti'nde hatırı sayılır bir nüfuza ve büyüklüğe sahip klasik medreseler açısından olumsuz sonuçları olmuştur. Kanunlaştırma faaliyetleri, klasik medreseler için olumsuz sonuçlanan örtük bir işlevi yerine getirmiştir. Medresede eğitim görenlerin daha çok toplumun dindar kesimi olduğu kabul edildiğinde ise bu durumun dönemin dindarları için de olumsuz bir örtük işleve sahip olduğu söylenebilir.

Böylelikle ceza alanında yargı birliğini sağlayıp merkezin denetimini artırmak maksadıyla hukuk alanında başlayan sürecin, Batılılaşmayı ve modernleşmeyi daha da hızlandırdığı görülmektedir. Eldeki veriler, bu süreçte ceza hukuku alanında tartışılan konuların, karşılaşılan yeni soru ve sorunların fikhî açıdan tam olarak ele alınmadığını göstermektedir. Bunun yerine fıkıh

nazariyesinde yönetimin kanun yapma ve uygulamasını da kapsayan *siyaset* yetkisi marifetiyle bir boşluk bulunduğu düşünülmüş ve bu alan Batı hukuk sistematığıyla doldurulmaya çalışılmıştır. Hiç şüphesiz ceza hukukuyla ilgili konular yargı alanında yapılması gereken ıslah çalışmalarının en ivedi olanlarıydı. Zira ceza hukuku sahası, yargı mekanizmasının bozulduğu ve yargılamada suiistimallerin yaşandığı bir durumda toplumsal kırılmalara yol açabilecek niteliğe sahiptir. Teorik olarak idamdan sürgüne, el kesmeden dayağa kadar birçok ağır yaptırımın yer aldığı Osmanlı ceza yargısındaki bozulma, iç işlerine müdahale için Osmanlı'daki gayrimüslim vatandaşların hamiliğine soyunan Batılı devletler de düşünüldüğünde yönetim için büyük bir sorun konumundadır. Gayrimüslimlerin böylesi suiistimallere maruz kalması bu devletlere, Osmanlı'nın iç işlerine müdahale için bulunmaz fırsatlar sunmuş olmalıdır. Bu sebeple Mecelle örneğinde olduğu gibi tamamen yerli ve millî bir kanun yapmak yerine daha pratik olduğu düşünülerken Fransız ceza kanun taslağı kullanılmış olabilir. Fakat bu çözüm sebebiyle ceza hukuku sahası, yargıda modernleşmenin en hızlı yaşandığı alanlardan biri olmuştur. Batılı kanun taslağı, Osmanlı ceza hukuku ile Batı hukuku arasında bir kapı açmış, kanunda yer alan kavramlar ve tanımlamalar üzerinde Batı'da nazari olarak yapılan yoğun tartışmalar Osmanlı ilmî muhitinin gündemine de girmiş, bu da yargı alanındaki modernleşmeye ivme kazandırmıştır.

Yargı alanında yaşanan bu gelişmeler klasik fıkıh eğitimi veren ve yargıya nitelikli eleman yetiştiren kurumların olumsuz anlamda etkilenmesine sebep olmuştur. Kanun tekniği açısından Batı'nın model alınması yeni bir yargı sisteminin doğmasına yol açmış, klasik kadı yetiştiren okullar yerine yeni sistemin gerektirdiği

vasıflara sahip hukukçular yetiştirmek için özellikle Darülfünunlar bünyesinde Batı tarzı hukuk eğitimi veren okullar açılmıştır. Toplumsal bir problemin hızlıca çözümü için ceza hukuku alanında bulunan çözümler amacına ulaşarak zamanla standart bir uygulama yakalanması mezkûr çözümün açık işlevidir. Bununla beraber zamanla yargıda fıkıhın işlevsizleşmesi ve modernleşmenin hızlanması bu çözümün örtük işlevidir.

Sonuç

Tanzimat ile resmî bir hüviyet kazanan Osmanlı modernleşmesinin en önemli sacayaklarından biri hukuk ve yargı alanında meydana gelen yenileşme hareketleridir. Bu kapsamda yapılan faaliyetleri sosyolojinin çeşitli kuramlarıyla ele almak mümkündür. Çalışmada modern sosyoloji kuramlarından Merton'un işlevselcilik anlayışı üzerinden Tanzimat Dönemi'nde yargı ve hukuk alanındaki bazı yenileşme faaliyetlerini ele almaya çalıştık. Bu dönemin en önemli yenileşme faaliyeti şüphesiz kanunlaştırma çalışmalarıdır. Bu çalışmaların açık ve örtük işlevlerinin, bu işlevlerin toplumsal sınıflar bazında olumlu, olumsuz veya nötr yönlerinin tespitine çalışılmıştır. Bir bu kadar daha önemli olan husus ise sosyolojinin imkânlarıyla fıkıh tarihini okuyabilme olanağını görmüş olmamızdır. Hiç şüphesiz bu noktada İslami ilimlerin, sosyoloji ve psikoloji gibi Batı kökenli bilimlere ait usullerle ele alınmasının doğru olup olmadığı sorgulanabilir. Zira İslami ilimlerin kendilerine has usul ve metodolojileri olduğu gibi bu sahada söz söyleyebilme salahiyyetinin yine bu usullerle mümkün olduğu kabul edilmektedir. Fakat çalışmada, İslami ilimlerin usul, dinamik ve nazari tartışmaları değil, bir ilim olarak tarihteki etkileri tasvir edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca çalışmamızda da fikhî bir hüküm verme veya Tanzimat

Dönemi'ne ait fikhî/hukuki tartışmaları nazari açıdan ele almak gibi bir çaba içerisinde olmadık. Fakat sosyolojinin kavram ve kuramlarıyla fıkıh gibi İslami ilimlerin tarihin belli bir kesitinde oynadığı toplumsal rolü tespit etmek mümkün olacaktır. Bu açıdan felsefi ilimler ile İslami ilimlerin birlikte çalışabileceği büyük bir sahanın varlığından söz edilebilir.

Kaynakça

- Akyıldız, Ali. "Tanzimat". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 40/1-10. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Ali Efendi, Şeyhülislam Çatalcalı. *Açıklamalı Osmanlı Fetvaları*. ed. H. Necati Demirtaş. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2011.
- Apaydın, Hacı Yunus. "Siyâset-i Şer'iyeye". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 37/299-304. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Aydın, Mehmet Âkif. "Batılılaşma". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 5/162-167. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Aydın, Mehmet Âkif. "Hukûk-ı Âile Kararnâmesi". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 18/314-318. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Aydın, Mehmet Âkif. "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 28/231-235. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Aydın, Mehmet Âkif. *Türk Hukuk Tarihi*. İstanbul: Beta Yayıncılık, 13. Basım, 2015.
- Aziz, Mehmet. *Mufasssal Nazariyat-ı Ceza*. İstanbul: Şirket-i Mürettebiye Matbaası, 1316.

- Boşgezenyan, Artin. *Kanun-ı Cezanın Mevâdd-ı Kâime ve Muaddelesi Hakkında Teşrih ve Tenkit*. İstanbul: Matbaa-ı Âmire, 1327.
- Erturhan, Sabri. *İslam Ceza Hukukunda İçtima*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003.
- Gayretli, Mehmet. *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kanunlaştırma Çalışmaları*. İstanbul: Nizamiye Akademi, 2015.
- Giddens, Anthony. "İşlevselcilik: Toz Duman Dağıldıktan Sonra". çev. Ümit Tatlıcan. *Sosyoloji Dergisi* 8 (2001).
- Işıқтаç, Yasemin. *Hukuk Sosyolojisi*. İstanbul: Filiz Kitapevi, 3. Basım, 2014.
- Kızılay, Muhammed Emin. "Hakaret Suçu Çerçevesinde Tanzimat Sonrası Osmanlı Hukuku ve Türk Pozitif Hukuku Mukayesesi". *ilted: ilahiyat tetkikleri dergisi* 56 (2021), 47-70.
- Swingewood, Alan. *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*. çev. Osman Akınhay. İstanbul: Agorakitaplığı, 3. Basım, 2010.
- Yerganyan, Diran. *Kanun-ı Ceza Dersleri*. 2 Cilt. Dersaâdet: Becidyan Matbaası, 2. Basım, 1326.
- Yıldız, Kemal - Hasekioğlu, Ferda Esengün. "Muallimhane-i Nüvvab'dan Medresetü'l-Kudât'a Osmanlı'nın Son Döneminde Kadı Yetiştiren Okullar". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 34 (2019), 411-442.

TEFSİR VE PSİKOLOJİ İLİŞKİSİ (PSİKOLOJİK TEFSİR) ÜZERİNE BİR İNCELEME

Musa GÜLER*

Giriş

Şüphesiz bütün varlıkların yaratıcısı ve idare edicisi olan Allah, insanın kulluk görevini yerine getirebilmesi ve huzur içinde yaşayabilmesinin yollarını göstermiştir. Bu amaçla insanlara ilahi mesajları iletmek ve yaşantılarıyla örnek olmak üzere peygamberler görevlendirmiştir. Hz. Peygambere vahyedilmiş olan son ilahi kitap ise Kur'an-ı Kerim'dir.

Kur'an-ı Kerim, insana hidayet ve mutluluk yollarını göstermektedir. Bu bakımdan insanı muhatap alan Kur'an, müspet düşünce ve davranışlara işaret etmiş ve aynı zamanda insanı, inanıp iyi davranışlarda bulunmaya davet etmiştir. Kur'an-ı Kerim içerdiği prensipleriyle sadece indirildiği dönem ve toplum için değil, kıyamete kadar bütün insanlara doğru yolu gösteren bir kılavuzdur. İçerdiği prensipler fert ve toplum olarak insanların problemlerine cevap verebilecek, onlara rehberlik edebilecek niteliktedir.¹

Nitekim "Bu (Kur'an), insanlar için bir açıklama, Allah'a karşı gelmekten sakınanlar için bir hidayet ve bir öğüttür."² ayetinde de işaret edildiği üzere Kur'an, insanlar için bir hatırlatma, beyan ve hidayettir. Aynı şekilde bir inzar/sakındırma ve nasihattir. Kendine

* Dr. Öğretmen, Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı,
e-posta: musaguler12@gmail.com, ORCID: 0000-0002-2577-3187

¹ M. Zeki, Duman, *Nüzulünden Günümüze Kur'ân ve Müslümanlar*,
(Ankara: Fecr Yay. 2013), 37.

² Âl-i İmrân, 3/138.

has bir üslubu olan Kur'an, ilk muhataplarını etkileyerek onların yaşamında ciddi değişiklikler meydana getirdiği sabittir.

Evrensel prensipleriyle Kur'an, her dönemde muhatapların sorunlarına çözüm yolu göstermektedir. Onun her bir ayeti, her bir dönemi farklı bir cihetiyle ilgilendirmektedir.³ Kur'an'ın temel konularından biri insan olması hasebiyle, insandan söz eden ayetlerin önemli bir kısmı onun duygu, düşünce ve davranışlarıyla alakalıdır. İnsanın yaşadığı ruhsal süreçler ve karşılaştığı psikolojik durumlarla alakalı şifreler Kur'an'da mevcuttur.⁴

İnsan, Kur'an'ın ana konularından birisi olduğu gibi "Psikoloji" biliminin de konusudur. Kur'an, insan davranışları ve bunların sonuçlarına dikkat çekerken, psikoloji ilmi de insan ve davranışlarını incelemeye çalışmaktadır. Bu bakımdan Kur'an'ın insan psikolojisine bakışı önemlidir ve çağımızda daha çok merak konusu olmuştur. Dolayısıyla bu konuda Kur'an'ın ne söylediğinin ortaya konulması değerlidir.⁵

Müslüman âlimler her dönemde, Kuran'da geçen nefis kavramı üzerinde durmuş, psikolojik güçler ve olayların bilgisi için "İlmü'n Nefs" deyimini kullanmış,⁶ bu alanda bir takım çalışmalar ortaya koymuşlardır.⁷

³ Lütfullah Cebeci, *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru*, (İstanbul: İstisare yay., 1989), 143.

⁴ Abdurrahman Kasapoğlu, "Kur'an'ın Psikolojik Tefsiri", Malatya: *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi Bahar 2011/2(1)*, 3-4.

⁵ Muhsin Demirci, *Konulu Tefsir'e Giriş*, Ensar Neşriyat, (İstanbul: 2006), 94; Şahin Güven, *Çağdaş Tefsir Araştırmalarında Konulu Tefsir Metodu*, (İstanbul: Şûrâ Yayınları, 2001), 105.

⁶ Hayati Hökelekli, *İslam Psikolojisi Yazıları*, (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2017), 13.

⁷ İlhan Kutluer, *İlmü'n-Nefs*, DİA. (İstanbul: TDVY, 1994), XXII/148.

Günümüzde ise “Kur’an”, “tefsir”, “psikoloji” kelimelerinden oluşan “Kur’an’ın psikolojik tefsiri” tabiri kullanılmaktadır.⁸ Bu kavramların arasındaki münasebet araştırmacıların dikkatini çekmektedir. Zira Kur’an, doğru düşünüş ve davranış biçimini göstererek insanın iyi bir kişiliğe ve karaktere sahip olmasını, müspet davranışlarda bulunmasını istemektedir. Kur’an, insan davranışlarını anlamaya ve açıklamaya ve sergilenen davranışların nedenini belirlemeye çalışır. Aynı şekilde psikoloji de insan davranışlarını inceleyerek, bunların nedenlerini anlamaya çalışmaktadır. Tefsir ise Kur’an ayetlerini insan zihnine yakınlaştırmaya çaba göstermektedir. Dolayısıyla tefsir, psikoloji ilminden faydalanarak insan davranışlardan söz eden ayetleri açıkladığında, ilgili ayetlerde geçen mesajlar daha net anlaşılacaktır.

Bu amaçla; çalışmamızda Kur’an’daki bir kısım ayetlerden hareketle Kur’an ve psikoloji arasındaki ilişki, Kur’an’ın ruh sağlığına olumlu etkisi, psikoloji ve tefsir ilişkisi gibi alt başlıkları incelemeye çalıştık.

1. Kur’an ve Psikoloji İlişkisi

Psikoloji, psycho “ruh” ve logos “düzenli söz, bilgi” anlamlarına gelen kelimelerden oluşmakta ve “ruh bilgisi” manasına gelmektedir.⁹ Psikoloji “insanın zihnî süreçlerini ve davranışlarını, davranışların altında yatan temel nedenleri akademik ve uygulamalı olarak inceleyen bilim” şeklinde tanımlanmaktadır.¹⁰

⁸ Kasapoğlu, “Kur’an’ın Psikolojik Tefsiri”, 3.

⁹Fulya Taşçeviren, *Kolay, Kısa Keyifli psikoloji*, (İstanbul: Karpe Diem yayınları, 2008), 7.

¹⁰Plotnik, Rodtabei, *Psikolojiye Giriş*, çev. Tamer Geniş, (İstanbul: Kaknüs Yay. 2009), 4.

Psikoloji ilmi, insanın ruhsal yönünü ve davranışlarını¹¹, özünü ve değişik hallerini inceler; duyum, coşku ve düşünme gibi olguların kurallarını ortaya koyar.¹² Psikoloji insanın eylemleri, düşünceleri, algıları, duyguları ve akıl yürütme süreçlerini ele alarak inceler.¹³ Dolayısıyla insanı, zihinsel ve davranışsal olarak konu edinen psikolojinin Kur'an ile yakın ilişkisi bulunmaktadır. Çünkü psikolojinin üzerinde durduğu insan ve davranışları, Kur'an'ın da üzerinde durduğu ana konular arasındadır. Kur'an, insanın duygu, düşünce ve davranışlarına işaret etmekte ve birçok ayet-i kerimede insanın yaşadığı ruhsal durumlara, karşılaştığı psikolojik problemlere çözüm yolları göstermektedir. Kısacası insanı konu edinen pek çok Kur'an âyeti, insanın psikolojik durumundan, insan fıtratının değişen ve değişmeyen yönlerinden söz etmekte; insanın müspet ve menfi yönlerini tanıtmaktadır.¹⁴

Ayrıca Kur'an'da, psikolojinin ilgi alanına giren başka konulardan da bahsedilmektedir. Örneğin insanın tabiatı, zaafıları ve kabiliyetleri, taşıdığı değerler ve gayeler bunlardan bir kısmını oluşturmaktadır. Farklı bağlamlarda pek çok ayette, insanın fıtrî özellikleri, alışkanlıkları, sosyal rolleri, inançları, dinî ve ahlâkî tutumları, davranışları tasvir edilmektedir. İnsanın, özellikle manevî yönünün geliştirilmesini isteyen Kur'an, buna yönelik

¹¹ Hayati Hökelekli, *Psikolojiye Giriş* (Bursa: Emin Yayınları, 2013), 1.

¹² Fulya Taşçeviren, *Kolay, Kısa Keyifli psikoloji*, 7.

¹³ Elvan Melek Ertürk, "Bilimsel Psikolojinin Tarihsel Süreci" *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 201 (7/14), 162.

¹⁴ Mehmet Şanver, "Dinî Tebliğ ve Eğitim Açısından Kur'an'da İnsan Psikolojisi ve Özellikleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001(1), 137.

mesajlar vermektedir. İnsanların birbirleriyle ve diğer varlıklarla olumlu ilişki içinde olmalarını öğütlemektedir.¹⁵

Mesela; Nisa suresi 36. ayette “Allah’a kulluk edin ve ona hiçbir şeyi ortak koşmayın. Anne-babaya, akrabaya, yetimlere, yoksullara, yakın komşuya, uzak komşuya, yakın arkadaş’a, yolcuya, ellerinizin altında bulunanlara iyi davranın. Allah kendini beğenen ve böbürlenip duran kimseyi asla sevmez,” denilerek toplumsal düzen, bu düzeni ayakta tutan sosyal ilişkiler, insanlara iyilikle muamelede bulunma, kendini beğenmekten ve böbürlenmekten uzak tutma gibi hasletler tavsiye edilmektedir. Yani iyi davranışlar emredilirken kötü davranışlar yasaklanmaktadır.

Araf suresi 56. ayette ise “Düzene sokulduktan sonra yeryüzünde bozgunculuk yapmayın. Allah’a (azabından) korkarak ve (rahmetini) umarak dua edin. Şüphesiz, Allah’ın rahmeti iyilik edenlere çok yakındır,” denilerek Allah’ın düzene koyduğu yeryüzünün korunması, sünatullâha riayet edilmesi tavsiye edilmektedir.

Ayette açıklandığı üzere Yüce Allah dünyayı yaşanabilir bir düzende yaratmış, bu düzene zarar verecek davranışları yasaklamıştır. Böylece insanın tabii ve beşerî çevresiyle iyi ilişki içinde olması istenmektedir. Fahreddin Râzî, bu âyetin ilgili kısmını özetle şöyle açıklamıştır: Dünyada kurulu olan düzenin muhafaza edilmesi gerekmektedir. İnsana zarar veren öldürme, yaralama, gasp ve hırsızlık; dine zarar veren inkâr ve bid’atlar; insan onuruna, namusuna ve aileye zarar veren zina, livata, zina iftirası; akla zarar veren sarhoş edici maddeler, ifsadın sebeplerinden

¹⁵ Hüseyin Emin Sert, *Kur’an’da İnsan Tipleri ve Davranışları*, (İstanbul: Bilge Yayınları,, 2003), 14.

bazıları olup yasaklanmıştır. Çünkü ayette insan hayatında beş temel hak olan can, mal, nesep, din ve akıl emniyetinin korunması öngörülmüştür.¹⁶

Kur'an mesajlarının içeriği insanı bilgilendirecek ve onun karakterini şekillendirecek tarzda düzenlendiği için onun ifadeleri de insan psikolojisi ve ahlakı üzerinde son derece etkilidir.¹⁷ Aynı şekilde insanın davranışları, hayat felsefesi, inancı ve anlayışı, diğer insanlarla hatta diğer varlıklarla ilişkilerini belirlemede önemli prensipler getirmiştir.¹⁸

İnsanın huzur içinde yaşamasını hedefleyen Kur'an, öncelikle insanın manevî yönünü geliştirmeye önem vermektedir. İnsanın psikolojik yönüyle alakalı ayetlerde, insan davranışlarından pek çoğuna ve bunların sonuçlarına yer verilmiştir. İnsanın yaratılış ve tabiatı, zaafı, yetenekleri, taşıdığı değerler ve gayeleri gibi konular bunlardan bazılarıdır. Pek çok ayette ise insanın fitrî özellikleri, alışkanlıkları, sosyal rolleri, inançları din ve ahlaka dair davranışları tasvir edilmiştir.¹⁹

Kur'an insanoğlunun eğitilmiş olmasını, kötülüklerden sakınmasını, iyilikte yarışmasını emreder. Ayrıca hakkı ve sabrı tavsiye etmek, bollukta ve darlıkta infak etmek, öfkeyi kontrol etmek, insanların kusurlarını affetmek, gurur ve kibirden uzak durmak, mütevazı yürümek, güzel ahlak sahibi olmak gibi güzel

¹⁶ Fahreddin, Râzî, *Mefâtiḥu'l-Gayb*, (Beyrut: Dâru İhya'it Tûrâs'il Arabî, h. 1420), XIV, 283.

¹⁷ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgenç, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1996), 66 vd.

¹⁸ Celal Kırca, *Kur'ân-ı Kerîm'de Fen Bilimleri*, (İstanbul: Marifet Yay., 1984), 180.

¹⁹ Hasan Yılmaz, "Kur'an'da Her Konu ve Bilgi Var mı? –Genel Bir Bakış–" *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006(26), 199-200.

davranışları tavsiye eder. Bu özellikleri taşıyanları över, bunların ödüllendirileceğini belirtir. Böylece birey ve toplum psikolojisinin sağlıklı olmasını, insana dünya ve ahirette mutlu olmanın yolunu gösterir.

Öncelikle Allah'ın varlığı ve birliği konusu üzerinde durarak insanların yanlış inanç ve düşüncelerden uzak durmaya çağırır. İnsanlarda bulunan eğilim ve güduları eğitmeyi, karakterlerini şekillendirmeyi amaçlar. Bu amacı gerçekleştirirken insanları fitrî koşullara, psikolojik esaslara ve eğitsel ilkelere uygun şekilde eğitir. Böylece Kur'an'ın eğitim ve öğretim yöntemi tamamen insan psikolojisiyle uyum halinde olmuştur.²⁰

Kur'an'ın üzerinde durduğu insanın davranışları, eğilimleri ve içgüdüleri psikoloji ilminin de konuları arasındadır. İnsanı ruhsal ve manevî yönden inceleyen Psikoloji, onun arzularını, yönelişlerini, duygularını ve sezgilerini ele alıp değerlendirir. Kur'an belirlediği ilkelerle psikoloji ilmine ana fikir niteliğinde veriler sunar. İnsan ve davranışları, insanın diğer varlıklarla ilişkileri gibi konular üzerinde önemle durmaktadır. Bu bakımdan Kur'an, diğer ilimlerden ziyade insanın yapısı ve davranışlarını şekillendiren ilimlerle ilgilenir. Bu ilimlerin en bariz olanı da Psikoloji ilmi olmuştur. Zira psikoloji ve tabiat kanunlarının birlikte kullanılması yeryüzündeki hayatın düzeni için gereklidir.²¹

Kur'an, insanoğlunun fikirde olgun, davranışta ölçülü olmasını ister. İnsanoğlunun hem bireysel hem de toplumsal mutluluğunu amaçlar. Bu gayeleri gerçekleştirmek isteyen bir kitap, elbette psikolojiye dair bilgilere yer verecektir. Başka bir deyişle fert

²⁰ Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi*, (Samsun: Aksiseda Matbaası, 2000), 25.

²¹ Muhammed Gazali, *Kur'an'ı Anlamada Yöntem*, çev. Emrullah İşler, (Ankara: Sor Yayıncılık, 1993), 276 vd.

ve cemiyeti inanç ve davranış yönünden doğruya yönlendirmeyi esas alan Kur'an, insanın psikolojik özelliklerinden söz etmemesi düşünülemez.

İnsan psikolojisine dair bilgiler ihtiva eden Kur'an, onun en iyi şekilde yetiştirilmesi, davranışlarının ve ruhsal durumunun sağlıklı olmasını istemektedir. Başka bir ifade ile Kur'an, İnsan-ı kâmil olmanın yollunu göstermektedir.²² Dolayısıyla insanın sağlıklı bir kişilik yapısı kazanması, ruhunun eğitilmesi ve manevi yönden gelişmesi için son ilahi mesaj olan Kur'an'ın belirlediği ilkelere yönelmesi gerekmektedir.

Kur'an'da insanın bir takım olumsuz tutum ve davranışlarından, psikolojik özelliklerinden ve bunların yansımalarından bahsedilmektedir. Mesela insanın zorluk anında Allah'ı hatırlayıp yalvardığını, genişliğe ulaştığında Allah'ı unuttuğunu, onun yolundan saptırmaya çalıştığını şöyle ifade etmektedir: "İnsana bir zarar dokunduğu zaman Rabbine yönelerek O'na yalvarır. Sonra kendi tarafından ona bir nimet verildiği zaman daha önce O'na yalvardığını unutur ve Allah'ın yolundan saptırmak için O'na eşler koşar. De ki: "Küfrünle az bir süre yaşayıp geçin! Şüphesiz sen cehennemliklersin."²³

Başka bir ayette ise insanın nimet içerisindeyken sevindiği, ancak zorlukla karşılaştığında ise ümitsizliğe düştüğü şöyle ifade edilmektedir: "İnsanlara bir rahmet tattırdığımız zaman ona sevinirler. Eğer kendi işledikleri şeyler sebebiyle başlarına bir kötülük gelirse, bir de bakarsın ki ümitsizliğe düşerler."²⁴

²² Muhammed Kutub, *İslâm'a Göre İnsan Psikolojisi*, Çev. Akif Nuri, (İstanbul: Hicret Yay. 1977), 20.

²³ Zümer, 39/8.

²⁴ Hud, 11/9-10.

Kur'an, inkârcıların psikolojik durumlarından da bahsetmektedir. Örneğin onların gerçeği bile bile inkâr ettikleri şöyle ifade edilmektedir. "Kendilerine kitap verdiğimiz kimseler, onu (Muhammed'i) oğullarını tanıdıkları gibi tanılar ve onlardan bir kesim bildikleri halde gerçeği gizlerler."²⁵ Ayrıca insanın aceleci²⁶, sabırsız ve çabuk şikâyet eden²⁷, dünyalığa düşkün²⁸ yapısına da işaret edilmektedir.

Şüphesiz insanın tabiatında yer alan bu tür özellikler ıslah edilmediğinde sapmaya neden olmaktadır. Bu tür sapmaların psikolojik yönü de bulunmaktadır. Mesela; putperestlerin yardım görme, menfaat dürtüsü ve dünyalık faydalar elde etme düşüncesiyle putlara bağlanmaları bir tür sapkınlık olarak değerlendirilebilir.²⁹

Aynı şekilde kibirlenme, başkalarından üstün olduğunu düşünme, cimrilik vb. olumsuz huy ve davranışlar da bu kabildendir. Mesela bu davranışlardan cimriliği ele alalım: Olumsuz bir huy ve davranış olan cimrilik aynı zamanda psikolojik bir hastalığın tezahürüdür. Çünkü insan fıtratında var olan muhafaza içgüdüsünün bozulması sonucunda cimrilik belirgin hale gelir. Birçok olumsuz davranış gibi cimrilik, temelde inanç eksikli bir sapmadır. Zira inkârcı, münâfık ve inancı zayıf kişilerde cimrilik daha bariz şekilde görülmektedir. Zira Kur'an münafıkların cimriliğinden bahsederken çok cimri anlamında "eşihhaten" kelimesini kullanır.³⁰ Cimriliğin haset ve hırs ile ilişkisi

²⁵ Bakara, 2/146.

²⁶ Enbiya, 21/37; İsrâ, 17/11.

²⁷ Meâric, 70/19-21.

²⁸ Âdiyât, 100/6-8; Kıyâmet, 75/20-21.

²⁹ Suat Yıldırım, *Kur'an'da Ulûhiyet*, (İstanbul: Kayıhan Yay, 1987), 5.

³⁰ Ahzâb, 33/19.

bulunmaktadır. İnsanların birbirlerini olumsuz etkilemeleri ve tükenme korkusu cimriliğin yayılmasına sebep olabilir. Kur'an'da "De ki: 'Eğer Rabbimin rahmet hazinesine siz sahip olsaydınız, harcanır korkusuyla kısıtıkça kısdınız. Zaten insan çok cimridir.'"³¹ Allah'ın sonsuz hazineleri olduğuna inanan mümin, bunları israf etmeden, Allah'ın istediği şekilde kullanmak zorundadır. Halbuki bir kısım insanlar tükenir korkusuyla Allah'ın verdiği nimetleri başkasıyla paylaşmaktan sakınırlar, cimrilik ederler. Bir kısmı da israf etmekten geri durmazlar.

Kur'an nefsin cimrilik duygusundan kurtulan kimsenin kurtuluşa ve refaha erişeceğini şöyle belirtmektedir: "Kim nefsinin cimriliğinden korunursa işte onlar, kurtuluşa erenlerdir."³² Dolayısıyla bu olumsuz davranışlardan kurtulmanın yolunu da göstermiş olmaktadır. Cimrilik duygusunu yenemeyen insanların durumu sarp yokuşu çıkamayan kimselere benzetilerek onların ruh halleri gözler önüne serilmektedir. "Ama o sarp geçidi geçmeye katlanmadı. O sarp geçidin ne olduğunu bilir misin? Bir köle ya da esirin bağıını çözüp hürriyetine kavuşturmadır. Veya açlık gününde hısım sayılan bir yetime ya da yere serilmiş (bitkin kimsesiz) bir yoksula yedirmektir."³³ Böylelikle cimrilik hastalığından kurtulanlar sosyal adaletin ve toplumsal huzurun sağlanmasında önemli bir rol oynamış olur.

1.1. Kur'an'ın Ruh Sağlığına Olumlu Etkisi

Kur'an'ın esaslarına inanan ve bunları uygulayan her bireyin ruh sağlığı pozitif yönde gelişir. Yalnızlık, güçsüzlük, çaresizlik ve anlamsızlık gibi durumlarda, insanoğlu; kaygı, stres, bunalım ve

³¹ İsrâ, 17/ 100.

³² Teğâbün, 64/16.

³³ Beled, 90/11-16.

korku halleri yaşayabilir. Psikolojik açıdan olumsuz neticelerle karşılaşabilir. Nitekim Kur'an, dünya hayatının bir imtihan yeri olduğunu, çeşitli sıkıntılarla karşılaşmanın her an mümkün olduğuna işaret eder: "Andolsun ki sizi biraz korku ve açlıkla; mallardan, canlardan ve ürünlerden eksiltmekle sınavacağız. Sabredenleri müjdele!"³⁴

Bu ayette "sabredenleri müjdele" ifadesi morale ve direnç göstermeye ihtiyaç olduğunu göstermektedir. Çünkü dünya hayatında çeşitli zorluklarla baş edebilmek için direnç göstermek, moral çöküşüne teslim olmamak, şartların statik olmadığına inanmak gibi önemli ilkeleri dikkate almak gereklidir.

Ayrıca çeşitli sıkıntılı durumlar karşısında Kur'an'ın mesajlarını düşünmenin ve uygulamanın ruh sağlığını korumada önemli etkisi vardır. Temel iman esaslarından Allah ve ahiret inancı, dünya hayatının geçici olduğu idraki, insanoğlunu psikolojik çöküntülerden korur. Bu inanç ve idrak, insana güç verir, üzüntülerini ve sıkıntılarını hafifletir. Bunun yanında, çeşitli zorluklar karşısında yılmayıp Allah'a güvenen insan ruhen güçlü hale gelir.

Araştırmalar, kaygı depresyon vb. psikolojik birtakım hastalıkların tedavisinde Kur'an'a dayandırılan psikoterapi yönteminden yararlanmanın faydalarına dikkat çekmektedir. Bu bağlamda zikredeceğimiz bazı somut örnekler konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Vaka örneği 1

A Hanım yoğun kaygı ile ayakta tedavi olmak üzere 36 yaşında bekar bir kadın. Maneviyatına dair kısa bir öz geçmişi

³⁴ Bakara, 2/155.

incelendiğinde, Müslüman olduğu, dindar bir ailede büyüdüğü anlaşıldı. Aslında her zaman bir miktar kaygılı olsa da kız arkadaşlarından biriyle dini konular üzerinde konuştuktan sonra kaygısı gittikçe kötüleşmiş ve terapistte yönelmiştir. Başvurduğu terapistin verdiği cesaretlendirme sayesinde arkadaşıyla konuştuğu konuları ve sonrasında yaşadıklarını anlatmaya başlamış: Kız arkadaşı A Hanım'a "eğer herhangi bir sebepten ötürü birden ölecek olsaydın, yeterli sevabının olduğunu düşünmüş müydün?" diye sordu. Bu soru A Hanım'ı düşündürdü ve fazlasıyla endişelendirdi. İbadetlerini gevşetmeye başladı, bir süre sonra içki kullanma ve bazı büyük günahlara bulaştı. Dolayısıyla A Hanım ahiret hayatının kendisi için zor geçeceğine inandı, kaygısı artı, uykusunu bozdu, hatta işini etkileyecek noktaya geldi. Terapisti ona haftalık bazı terapiler tavsiye etti. İyiye gidişi yavaş ilerliyordu. Terapisti seanslarından birinde, iznini alarak kendisinden bir sonraki seansa kadar yapacağı iyi amellerin listesini ve bir Kur'an meali getirmesini istedi. A Hanım sonraki seansta istenenleri getirdi, terapist kendisinden Bakara suresi 227. ayeti "Şüphesiz iman edip salih ameller işleyen, namazı dosdoğru kılan ve zekâtı verenlerin mükâfatları Rableri katındadır. Onlara korku yoktur. Onlar mahzun da olmayacaklardır." sesli bir şekilde okumasını istedi. Terapist daha sonra Ena'm suresi 160. ayeti "Kim bir iyilik yaparsa, ona on katı vardır. Kim de bir kötülük yaparsa, o da sadece o kötülüğün misliyle cezalandırılır ve onlara zulmedilmez." okumasını istedi.

Terapist bu ayetlerin kendisi için ne ifade ettiğini sordu. A Hanım daha çok iyi işler yapamaya çalışacağını söyledi. Bir sonraki

seansta A Hanım, ibadetlerine başladığını ifade ederek daha az kaygılı olduğunu söyledi.³⁵

Vaka Örneği 2

T Hanım 50 yaşında kişiliği güçlü, açık görüşlü, başarılı, azimli evli bir iş kadını. Böbrek hastalığı teşhisi konan T Hanım, artık diyalize girmek zorundaydı. Ancak o kariyerini geliştirmek ve sosyal ilişkilerini sürdürmek istedi, sonunda böbrekleri iflas etti ve böbrek nakli zorunlu hale geldi. Dindar biri olan T Hanım, işine daha çok zaman ayırdı ve bu hastalıktan psikolojik olarak etkilenmedi. Ancak birkaç yıl sonra yeni böbreği de yetmemeye başladı ve durumu zorlaştı. T Hanım, depresyona girdi, konsantrasyon sorunu başladığı için işini bırakmak zorunda kaldı, hastaneye yatışı gerçekleşti. Burada üç ay tedavi gördü. Durumu git gide kötüleşiyordu. Nefroloji doktoru, onun iyileşmesi konusunda iyimser değildi. Depresyon tedavisi için bir terapisti yönlendirdi. Birkaç seans destekleyici terapinin az bir ilerleme kaydettiği görüldü. T Hanım dindar biriydi, dini değerlerin terapide kullanılarak tedaviye yardımcı olabileceğini düşünen terapisti ondan yardım istedi. Hangi uygulamaların onun için özellikle önemli olduğunu sordu. Kur'an okumanın ve namaz kılmanın geçmişte kendisini rahatlatıldığını ancak bir süredir bunları terk ettiğini, söyledi. Terapisti, bunların tekrar yapılması için onu cesaretlendirdi. İhlâs suresini "O Allah'tır, tek, ebedi sığınak olan Allah'tır. Doğurmamıştır, doğrulmamıştır. Hiçbir şey ona denk tutulamaz." ³⁶ okumasını tavsiye etti. Hz. Peygamberin de hastalığında bu sureyi okuduğunu söyledi. T Hanım bunları tekrar

³⁵ Harold G. Koenig- Saad S. Al Shohaib, *İslam ve Ruh Sağlığı*, çev.

Merve Altınlı Mecic', (İstanbul: İz yayıncılık, 2021), 77-79.

³⁶ İhlâs, 112/1-4.

yapmaya başladı, inancının güçlendiğini, yenik düşme hissinin azaldığını fark etti. Birkaç aylık terapiden sonra depresyonunun önemli derecede iyileştiğini fark etti. Mutlu görünüyordu. Hatta işine yarı zamanlı gidebiliyordu. Bedenen zayıf görünse de morali yüksekti. Nefroloji doktoruna bunun sırrını anlatırken, Allah’a güvenmenin zor zamanlarında hayata tutunmasını sağladığını, asla vazgeçmediğini, umudunu kaybetmediğini dile getirdi.³⁷

Vaka örneği 3

Y Bey otuz yaşlarının sonlarında, pozisyonun hızlıca yükselmekte olduğu büyük bir şirketin genel müdür yardımcısı. İşine sıkı sarılan ve güçlü bir kişiliğe sahip biriydi. Çevresinde iyi ilişkilere sahipti ve büyük bir ailesi, pek çok arkadaşı vardı. Genç yaşta iyi bir konuma gelmeyi hedeflemişti ve görünürde bu amacına engel bir neden yoktu. Bir gün şirket projesi için saha kontrolüne giderken, şoförü ciddi bir araba kazası yaptı. Y Bey komaya girmiş halde en yakındaki hastaneye götürüldü. Hayatta kalmasına rağmen ciddi şekilde yaralanmıştı. Ailesine, Y beyin ölmek üzere olduğu söylendi, yaşayacağına dair doktorların da umudu yoktu. Hayatta kalan Y Bey, kollarını kıpırdatamıyordu ve yardım almadan ihtiyaçlarını gideremiyordu. Boynu kırık ve tüm bedeni felç olmuştu. Hayatı boyunca yatağa mahkûm olabileceği kendisine söylendi. Birçok kişinin kaldıramayacağı türden bir durumda olan Y Bey derin bir depresyona girdi. Düştüğü derin depresyondan çıkması ve yeni durumuna uyum sağlayabilmesine destek olması için doktoru onu bir terapistle yönlendirdi. Terapisti, Y Bey’in özgeçmişinden yola çıkarak maneviyatına dair bilgi aldı. Dini inançlarının güçlü olduğunu fark ederek, dini bir terapiyi

³⁷ Harold G. Koenig- Saad S. Al Shohaib, *İslam ve Ruh Sağlığı*, 79-81.

seçenek olarak sundu ve olumlu yanıt aldı. Terapist, İslami bilişsel davranışsal terapinin dinle bütünleşik versiyonunu uyguladı. On haftalık seanslarla Kur'an'daki ayetler üzerine düşünmek gibi uygulamaları ödev verdi. Bu seanslar neticesinde Y Bey, durumu ile baş etmeyi ve tekerlekli sandalyesiyle yapabilecek şeylerin olduğunu düşündü. Kısa süre içerisinde hac ve umre ziyaretlerine tekrar başladı ve sosyal hayatına kaldığı yerden devam etti. Engelliliğine rağmen karizmasını kaybetmedi. İnancı sayesinde sosyal etkinliklerde etrafına ışık saçıyordu. İş adamlığı pozisyonundan ötürü çevresinde bulunan insanların sorunlarını çözmeye yardımcı olabiliyordu. Taraflar arasındaki davaları barışla sonuçlandırmak için kendi fonlarından finansal destek bile sağlıyordu. Tekerlekli sandalyeye mahkûm olmasına rağmen ibadetlerini yapmak için düzenli şekilde camiye gidiyordu. Terapisti Y Bey'in Allah ile olan yakın ilişkisini fark etti. İleri derecede engelliliğine rağmen, öz saygısının Allah ile olan ilişkisine dayandığını ve kendini iyi hissettiğini belirtti. Hayatın amacını Allah inancıyla ilişkilendirdiği için başkalarına karşı kendini eksik hissetmiyordu. Y Bey geçirdiği kazadan bu yana hayatın çok amacı olduğunu keşfetmişti. Bilgi, saygınlık ve para gibi başkalarının sahip olamadığı birçok imkâna sahip olduğu için daha çok iyilik yapmayı bir görev kabul ediyordu. Allah'ın izniyle her türlü problemle başa çıkabileceğini söylüyordu.³⁸

Yukarıda zikredilen vaka örnekleri, Kur'an öğretilerine inanmanın ve bunları uygulamanın bir takım psikolojik sıkıntıların etkisini azalttığını; psikolojik hastalıkların tedavi edilmesinde Kur'an'a dayandırılan psikoterapi yönteminden yararlanmanın faydalı olduğunu göstermektedir.

³⁸ Harold G. Koenig- Saad S. Al Shohaib, *İslam ve Ruh Sağlığı*, 81-83.

2. Tefsir ve Psikoloji ilişkisi

Tefsir, Kur'ân-ı Kerim'i Arap dili ve edebiyatı açısından tahlil edip âyetlerin nüzûl zamanındaki bağlamlarını da dikkate alarak kitap ve sünnet çerçevesinde açıklamak, âyetlerdeki hüküm ve hikmetleri ortaya koymak amacıyla yapılan ilmi faaliyettir.³⁹ Bu faaliyet, Kur'an'daki bir kısım ifadelerin daha açık hale getirilmesini amaçlamak⁴⁰ ve Yüce Allah'ın Kur'ân-ı Kerîm'deki muradını beşerin gücü nispetinde anlamaya yardımcı olmaktadır.⁴¹

Kur'an'a bakıldığında birçok ayet-i kerimenin insanın psikolojik yönüyle alakalı olduğu görülecektir. İnsan ve onun doğasına ilişkin bilgiler ihtiva eden bazı ayetleri, insan davranışlarını inceleyen günümüz psikolojisinin verilerinden faydalanarak açıklanmasına ihtiyaç ve imkân vardır. Şüphesiz insan davranışlarıyla ilgili ayetlerin bu yöntemle tefsir edilmesi, Kur'an mesajlarının daha iyi anlaşılması, fert ve toplumun daha doğru tanınması açısından bir gerekliliktir.⁴²

Kur'an'ın insana bakışını ortaya koymak amacıyla, insan ve davranışlarından bahseden ayetlerin tahlil edilmesi ve yorumlanması faaliyeti psikolojik tefsiri ortaya çıkarmıştır.

³⁹ Bkz.: Muhammed Abdulâzîm Zurkânî, *Menâhilu'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, (Thk.: Ahmet

Zumerli), *Kitabu'l Arabî*, Beyrut, 1995, I, 13; Muhammed Hüseyin Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Mektebetu'l-Vehbe, Kahire, 2000, I, 12, 14; Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü*, İfav Yay., İstanbul, 2012, 20.

⁴⁰ Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi*, (İstanbul: MÜİFVY, 2012), 23.

⁴¹ Abdulhamit Birışık, Tefsir, *DIA*, XXX, 281. 2011.

⁴² Recep Ardoğan, *Kur'an ve İnsan Psikolojisi*, (Ankara: İlkadım Kitapları 1998), 9.

Psikolojik tefsir; “Kur’an’da insanın duygu, düşünce, davranış gibi psikolojik yönünü doğrudan konu edinen kavram ve tasvirleri yorumlamayı, insanlara sunulan ilâhî mesajdaki genel ilke ve esasların öğretilmesinde izlenen psikolojik süreçleri, dinin önerdiği iman ve amelle ilgili bütün değerlerin insanın psikolojik yapısıyla uyumlu olduğunu ortaya koymaya çalışan bir anlama ve yorumlama faaliyetidir.”⁴³

Bu bakımdan Psikolojik tefsir; insanın duyguları, düşünceleri, davranışları ve bunların sonuçlarıyla alakalı birtakım ayetlerin yorumuna dayanır. Kur’an’da bulunan pek çok bilgi psikolojik tefsirin inceleme alanına girer. Mesela; kişilik psikolojisi ile ilgili birçok ifade, insanın tabiatı ve karakteriyle ilgili tasvirleri ayetlerde görebiliriz. İnsanın psikolojik yeti ve işlevleri, gelişim çağları, insan tipolojileri gibi konulara dair açıklamalar da bulunur. Ayrıca Kur’an’da iman ve inkâr psikolojisi, kaygıların insanların yaşantısına etkisi, dini tebliğe karşı direnç gösterme ve savunma mekanizmaları geliştirme, gurup ve toplum psikolojisi gibi konularla ilgili aydınlatıcı bilgiler de mevcuttur.⁴⁴

Kur’an’da insanı motive eden pek çok mesaja rastlanabilir. Bu mesajlar ile insanın ruhu arasında mükemmel bir uyum bulunmaktadır.⁴⁵Bu yüzden insanın psikolojik özelliklerine işarette bulunan ayetlerin yorumlanması değerli görülmektedir. Yapılan bu yorumlar tefsir açısından önemli olduğu kadar psikoloji ilmi açısından da önem arz etmektedir.

Bununla birlikte Kur’an’ın insan tasavvurunun anlaşılması, insanın kişilik yapısını meydana getiren unsurların belirlenmesi,

⁴³Kasapoğlu, “Kur’an Psikolojik Tefsiri”, 3.

⁴⁴ Ali Yılmaz, “Kur’an’a Göre İnkârın Psikolojik Tezâhürleri”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, sayı: 20, 2003, s. 95vd;

⁴⁵ Bayraktar Bayraklı, *İslâm’da Eğitim*, (İstanbul: MÜİFVY, 1989), 103 vd.

şahsiyet yapısındaki bozulma nedenlerinin tespit edilmesi, tutum ve davranışların düzeltilmesi, mutsuzluğun nedenlerinin ortaya konması, kendini gerçekleştirme, kaygı ve güvensizlikten korunma amacıyla Kur'an'daki psikolojik kavramların incelenmesi gerekmektedir.⁴⁶ Zira bu kavramlar ilmi perspektifle incelendiğinde tefsir ve psikolojinin gelişimine önemli katkı sağlayabilir.

Psikolojik tefsirin pek çok faydasını saymak mümkündür. Mesela; insan psikolojisiyle ilgili ayetleri inceleyerek insan ruhunun gizemli davranışları ortaya konabilir. İnsanların dine davet yönteminden, itikadî münakaşalardan, vicdan ve kalplerin eğitiminden söz eden ayetler ele alınıp bir kısım metodolojik ilkeler belirlenebilir. İslam'a aykırı inanç ve geleneklerin fert ve topluma olan zararlarına işaret edilebilir. Yeni getirilen değerlerin benimsetilmesi amacıyla faydalarına dikkat çekilebilir.⁴⁷ Varlık ve olaylar tasvir edilerek insanı yönlendirmeyi, onun karakterini şekillendirmeyi hedefleyen ayetler ele alınarak insanın psikolojik ve ahlâkî yönden nasıl etkilendiği açıklanabilir. Kur'an'ın psikolojik, tabîî ve ahlâkî ibareleri izah edilebilir.⁴⁸ Bunlara binaen, Kur'an'daki hükümlerin bireysel ve toplumsal hikmetleri açıklanır ve bu hükümlerin psikolojik inceliklerinin kavranmasına destek olunur. Böylelikle, insan ile toplumun psikolojik yapısının tanınması sağlanarak, ilâhî değer ve ilkelerin psikolojik gerçekliklerle uyumunun fark edilmesine katkı sağlanabilir.⁴⁹

⁴⁶ Muhammed Osman Necati, *Hadis ve Psikoloji*, çev. Mustafa Işık, (Ankara: Fecr Yay., 2000), 17.

⁴⁷ Hayati Aydın, *Kur'an'da İnsan Psikolojisi*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 1999), 21.

⁴⁸ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgenç, (Ankar: Ankara Okulu Yayınları, 1996), 66-67.

⁴⁹ Kasapoğlu, "Kur'an'ın Psikolojik Tefsiri", 20.

Psikoloji ilminden yararlanıldığında Kur'an'ın ilgili mesajı, insanların anlayışına ve ruhuna daha kolay yaklaştırılmış olur.⁵⁰ Yapılacak olan psikolojik yorumlar, psikoloji alanında yeni araştırmalara ışık tutacak ve bu yöndeki çabalar neticesinde de özgün bir psikoloji ekolü meydana gelmiş olacaktır.⁵¹

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşıldığı üzere tefsir ile psikoloji arasında bir münasebet bulunmaktadır. Dolayısıyla tefsir, psikolojik yönü olan ayetleri açıklarken psikoloji ilminin verilerinden yararlanabilir. Aynı şekilde psikoloji ilmi de bir kısım ayetlerden ve onların yorumlarından yararlanarak gelişim gösterebilir.

2.1. Psikolojik Tefsir Örnekleri

Kur'an, insan psikolojisine dair bir takım işaretlerde bulunmaktadır. Bu hususlar Müslüman âlim ve düşünürlerin dikkatini çekmiştir. Kur'an araştırmacıları, insanın psikolojik yönüne işarette bulunan ayetleri anlama gayretinde olmuşlardır. Böylelikle tefsirlerde, bu özellikteki ayetlerle ilgili psikolojik yorumları görebilmekteyiz. Kur'an ayetlerinin psikolojik bakış açısıyla yorumlanması, özellikle son bir asırda tefsirlerde daha net görülebilir. Mesela çağdaş müfessirlerden Seyyid Kutub (ö. 1966), Ömer Nasuhi Bilmen (ö. 1971), Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (ö. 1942), Tahir b. Âşûr (ö. 1973.), Mevdûdî (ö. 1979), Muhammed Esed (1992. M. Abid el-Cabırî (ö. 2010) ve Süleyman Ateş'in tefsirlerinde psikolojik tahlillere yer verdikleri görülmektedir.

⁵⁰ Mehmet Emin Ay, *Din Eğitiminde Mükâfat ve Ceza*, (İzmir: Nil Yayınları, 1994), 57.

⁵¹ Muhammed Osman Necati, *Hadis ve Psikoloji*, 19-20.

Konuyla ilgili pek çok örnek zikretmek mümkündür, ancak konunun anlaşılması açısından burada üç örnek üzerinde durmak yeterli olacaktır:

Örnek 1, Bakara 2/153.

“Ey müminler, sabırla ve namazla Allah’tan yardım isteyin. Hiç şüphesiz Allah, sabredenlerle beraberdir.”

İnsanın psikolojik yönünü pozitif etkileyen iki manevi güç sabır ve namazdır. Ayette sabır ve namazla Allah’tan yardım istememiz emredilmekte; Allah’ın sabredenlerle beraber olduğu ifade edilmektedir.

Sabır “nefse, aklın ve şeriatın gerektirdiği şekilde engel olmak veya nefsi, bu ikisinin alıkonulmasını gerektirdiği şeylerden menetmek”⁵² veya “üzüntü, başa gelen sıkıntı ve belâlar karşısında direnç gösterme; olumsuzlukları olumlu kılmak için gösterilen metanet”⁵³ gibi manalara gelir.

Psikolojik yönü bulunan ayetlerin psikolojik tahlillere tabi tutularak incelenmesi, bu ayetlerdeki mesajı daha anlaşılır kılmakta, kullanılan üslup muhatabı daha çok etkilemektedir.

Tefsirinde psikolojik tahlillere yer veren Seyyid Kutub, bu ayetin tefsirinde insana psikolojik dinginlik veren bir üslup kullanmıştır: Yüce Allah, Kur’an-ı Kerim’de sıklıkla sabrı tavsiye etmektedir. Çünkü Allah çeşitli içgüdüler ve ket vurucu psikolojik faktörler arasında hak yolda yürüyebilmenin, çeşitli çatışmalar ve engeller arasında davet görevini sürdürmenin ne kadar büyük bir çaba gerektirdiğini en iyi bilendir. Bu çaba insandan, sağlam bir sinir, olağanüstü bir soğukkanlılık, kaynakların seferberliğini,

⁵² Ragıb el-İsfahanî, *Müfredat*, çev. Abdülbaki Güneş- Mehmet Yolcu, (İstanbul: Çıra Yayınları, 2010), 576-577.

⁵³ Mustafa Çağrıcı, “Sabır”, *DİA*, XXXV, 337-339.

sızma ve kaçış noktaları karşısında uyanıklık ister. Bütün bu durumlar karşısında sabır gereklidir. İbadetlere devam etmek, günahlardan uzak durmak, Allah'ın işaret ettiği yolda yürüyene engel çıkarmak isteyenlere karşı cihadı sürdürmek için sabır tavsiye edilmektedir. Düşmanların tuzakları, zaferin ve başarının gecikmesi, aşılması gereken mesafenin uzunluğu karşısında ve Bâtılının yayılıp güçlenmesi, dost ve yardımcıların azlığı, yolun uzun ve dikenli oluşu karşısında yine sabrı görmekteyiz. Aynı şekilde vicdanların kaypaklığı, kalplerin şaşkınlığı, inatçılığın baskısı, dönekliğin, kallesliğin acılığı karşısında da sabır gereklidir. Zira Allah sabredenler ile beraberdir; onları destekler, direnme gücü verir, güçlerini artırır, azıkları bitince takviye azık gönderir ve yolları uzayınca azimlerini yeniler.⁵⁴

Seyid Kutup, hedefe ulaşma süresinin uzaması, sıkıntıların artması, azık ve yardımcı gücün tükenmesi durumunda sabrın zayıfladığını veya tükendiğini söyler. Bundan ötürü yüce Allah'ın, namaz ile sabrı yan yana zikrettiğini, çünkü namazın tükenmez bir azık olduğunu, kalbe enerji verdiğini, onun sayesinde sabır ipinin uzayıp sağlam hale geldiğini belirtir. Ölümlü, zayıf ve gücü sınırlı olan insanın yüce Allah ile ilişki kurmasının, O'ndan yardım istemesinin mutlaka gerekli olduğunu hatırlatır.⁵⁵

Şüphesiz sabır ve namaz birlikte kullanıldığında insan daha güçlü hale gelir. Sabır, kişinin kendi benliğiyle ilgili tutumuna; namaz ise kişiyle Allah arasındaki tutuma işaret eder. Dolayısıyla insan sabır sayesinde benliğini güçlü hale getirirken, namazla rabbine daha yakın olur. Böylece insan başarı yolunda iki

⁵⁴SeyidKutub, *Fizilal'il-Kur'an*, çev. M. Emin Saraç., İ. Hakkı Şengülller, Bekir Karlığa, (İstanbul:ty. Hikmet Neşriyat), I, 293-294

⁵⁵SeyidKutub, *Fizilal'il-Kur'an*, I, 294-295.

psikolojik gücü kullanmış olur.

Örnek 2, Meâric, 70/19-22.

“Gerçek şu ki insan tatminsiz bir tabiata sahiptir. Başına bir kötülük geldiği zaman sızlanmaya başlar, bir iyilikle karşılaşınca da onu bencilce (sahiplenip başka insanlardan) uzak tutar. Ancak namazda bilinçli olarak Allah’a yönelenler böyle değildir.”

Mezkur ayette geçen “helû” kelimesi çabukluk, tahammülsüzlük, mızıkçılık, şiddet, hırs;⁵⁶ sabırsız ve bir şeye aşırı derecede düşkün olma anlamlarına gelen bir sıfattır.⁵⁷

Muhammed Esed, bu ayetleri psikolojik açıdan ele alarak şu yorumu yapar: “İnsan, kendini aynı derecede hem verimli başarılarla yönelten hem de kronik memnuniyetsizlik ve hayal kırıklıklarına sürükleyen bir iç tatminsizlik ile donatılmıştır. Başka bir deyişle, bu donanımın pozitif yahut negatif bir karakter göstereceğini belirleyen, insanın Allah vergisi donanımı kullanma tarzıdır.”⁵⁸

Sonraki ayetlerden 20 ve 21. ayet insanın negatif yönünü işaret etmekte; 22-25. ayetler ise yalnızca gerçek ruhî ve ahlakî bilincin o fitrî tatminsizliği pozitif bir güce dönüştüreceğini ve böylece iç huzura yol açacağını göstermektedir. Negatif karakteri pozitif bir güce dönüştürenler olarak ifade edilen “namaz kılanlar” deyiminin sadece namazın şeklî tarafını değil, onun gerisindeki zihnî durumu

⁵⁶ Elmalılı, M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Sad. İsmail Karaçam ve diğer, (İstanbul: Azim Dağıtım, 2011), VIII, 375.

⁵⁷ Hayreddin Karaman ve diğer, *Kur'an Yolu Meal ve Tefsir*, (Ankara: DİBY, 2012), V, 458.

⁵⁸ Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, çev., Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, (İstanbul: İşaret yay, 1999), III, 1187.

ve ruhî ihtiyacı anlatır. Buna göre insan, tatminsizlik yönünü doğru yönettiğinde, hem bilinçli ruhî gelişme gösterir hem de bütün bencillik ve düşkünlüklerden uzaklaşır.⁵⁹

Görüldüğü üzere Mearic suresinin 19. ayetinde geçen “helû’an” kelimesi insanın tabiatında var olan bazı olumsuz özellikleri ifade etmektedir. M. Esed, bu kelimeyi tatminsiz anlamında kullanmakta; İnsanın bu olumsuz karakterinin sonraki ayetlerde gösterildiği şekilde doğru davranışlarla düzelebileceğini belirtmektedir.

Örnek 3, Tâhâ, 20/124.

“Kim beni anmaktan yüz çevirirse onun için dar bir geçim vardır. Kıyâmet günü de onu kör olarak (yüce Dîvâna) getiririz.”

Süleyman Ateş, bu ayeti tefsir ederken psikolojik zeminde bir yaklaşım sergilemektedir. Ateş’e göre Kur’an’ın getirdiği mesajları önemsemeyenler dünya hayatında sıkıntı ve darlık içine düşerler; zengin olsalar bile, bu özellikleri taşıyanların gönüllerinde huzursuzluk ve mutsuzluk hâkimdir. Günümüz dünyasına da bakıldığında zengin birçok insanın ve kalkınmış birçok toplumun huzura muhtaç olduğu görülecektir. Bu özellikteki toplumlarda huzuru, uyuşturucu madde kullanımında arayanların sayısı gittikçe artmış; intihar vakaları da çoğalmıştır. İşte bu durum, Allah’a teslimiyet göstermemenin, O’nun gönderdiği hidayet kitabına kulak vermemenin dünyadaki sonucudur. Bunun, ahiretteki cezasının mahiyetini de yalnızca Yüce Allah’ın bildiği bir azap olacaktır.⁶⁰

⁵⁹Esed; *Kur’an Mesajı*, III, 1187-1188.

⁶⁰ Süleyman Ateş, *Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsiri*, (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988), I, 105.

Günümüz dünyasına bakıldığında, yaşanan bireysel ve toplumsa problemlerin ana sebebinin Allah'ın belirlediği prensiplere ya tamamen yüz çevirmek veya gereği gibi riayet etmemek olduğu görülecektir. Zira hidayet yolunu gösteren Kur'an'a sırtını dönen bir kimse zenginlik içerisinde olsa bile kalben huzursuzdur. Bireysel zeminde yaşanan bu huzursuzluk, zamanla toplumsal problemlere de sebep olacaktır. Dolayısıyla bireysel ve toplumsal huzursuzlukların çaresi Allah'ın belirlediği prensiplere riayet etmektir.

Sonuç

"Kur'an, Tefsir ve Psikoloji İlişkisi" üzerine yaptığımız araştırmanın sonuçlarından bir kısmını şöylece sıralayabiliriz:

1-Kur'an-ı Kerim, insanın duygu düşünce ve davranışlarına bazen doğrudan, kimi zaman da dolaylı biçimde işaret etmektedir. Psikoloji ilmi ise, insanın ruhsal yönünü ve davranışlarını incelemektedir. Bu bakımdan Kur'an ile psikoloji arasında kati bir münasebet olduğu kabul edilmiştir.

2-Kur'an, sağlıklı bireylerden teşekkül bir toplum oluşturmak için insanın düşünce ve davranışlarına istikamet kazandırmayı hedeflemiştir. İşaret ettiği eğitim metodunun insanın psikolojik yapısıyla tam uyumlu olduğu görülmektedir.

3-Kur'an metnini insan zihnine yakınlaştırmayı amaçlayan tefsir, bu amacını gerçekleştirirken psikoloji ilminden de faydalanabilir. İnsanın psikolojik yönüne işaret eden ayetlerin manasına daha iyi nüfuz edebilmek için doğru, tutarlı ve genel-geçer olan, psikoloji ilminin verilerini kullanabilmelidir.

4-Kur'an'ın işaret ettiği konularla alakalı birtakım ilkeler yorumlanarak, ana fikir niteliğinde psikoloji ilmine katkı sunulabilir.

5-Kur'an'ın ruh sağlığına olumlu etkisi inkâr edilemez. Terapistler kaygı, depresyon vb. bir takım psikolojik hastalıkların tedavisinde Kur'an'a dayandırılan psikoterapi yönteminden faydalanabilir.

6- İnsan psikolojisiyle ilgili ayetler incelenerek, insan ruhunun gizemli davranışlarını tanıtabilme, insanları dine davet etme, vicdan ve kalp eğitimiyle alakalı ayetlerden bir kısım metodolojik ilkeler çıkarabilme, psikolojik tefsirin faydalarından sayılmaktadır.

Kaynakça

- Ardoğan, Recep. *Kur'an ve İnsan Psikolojisi*. Ankara: İlkadım Kitapları 1998.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988.
- Ay, Mehmet Emin. *Din Eğitiminde Mükâfat ve Ceza*. İzmir: Nil Yayınları, 1994.
- Aydın, Hayati. *Kur'an'da İnsan Psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1999.
- Bayraklı, Bayraktar. *İslâm'da Eğitim*. İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1989.
- Birişik, Abdulhamit. *Tefsir, DİA, XXX*, İstanbul: TDVY, 2011.
- Cebeci, Lütfullah. *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru*. İstanbul: İstişare yay., 1989.
- Çağrıci, Mustafa. *"Sabır", DİA, XXXV*, İstanbul: TDVY, 2008.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. İstanbul: MÜİFVY, 2012.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: İfav Yay., 2012.
- Duman, M. Zeki. *Nüzulünden Günümüze Kur'an ve Müslümanlar*. Ankara: Fecr Yay. 2013.

- Ertürk, Elvan Melek. Bilimsel Psikolojinin Tarihsel Süreci” *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*,2017(7/13): 161-180.
- Esed, Muhammed. *Kur’an Mesajı*. çev., Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İstanbul: İşaret Yay., 1999.
- Fazlur Rahman. *Ana Konularıyla Kur’an*. çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara: Ankara Okulu Yay, 1996.
- Gazali, Muhammed. *Kur’an’ı Anlamada Yöntem*. çev. Emrullah İşler, Ankara: Sor Yayıncılık, 1993.
- Güven, Şahin. *Çağdaş Tefsir Araştırmalarında Konulu Tefsir Metodu*, İstanbul: Şûrâ Yayınları, 2001.
- Hökelekli, Hayati. *İslam Psikolojisi Yazıları*, İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2017.
- Hökelekli, Hayati. *Psikolojiye Giriş*. Bursa: Emin Yayınları, 2013.
- İsfahanî, Ragıb. *Müfredat*. çev. Abdalbaki Güneş- Mehmet Yolcu, İstanbul: Çıra Yayınları, 2010.
- İlhan Kutluer, İlmü’n-Nefs”, *DİA*. XXII, İstanbul: TDVY,1994.
- Karaman, Hayreddin ve dğr. *Kur’an Yolu Meal ve Tefsir*. Ankara: DİBY, 2012.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. “Kur’an’ın Psikolojik Tefsiri”, Malatya: *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2011/2(1),1-47.
- Kırca, Celal. *Kur’ân-ı Kerîm’de Fen Bilimleri*. İstanbul: Marifet Yay., 1984.
- Koenig, Harold G. - Al Shohaib, Saad S. *İslam ve Ruh Sağlığı*, çev. Merve Altınlı Mecic. İstanbul: İz Yayıncılık, 2021.
- Kutub, Muhammed. *İslâm’a Göre İnsan Psikolojisi*. Çev. Akif Nuri, İstanbul: Hicret Yay. 1977.
- Kutub, Seyid. *Fizilal’ül-Kur’an*, çev, M. Emin Saraç., İ. Hakkı Şengülller, Bekir Karlığa, İstanbul: Hikmet neşriyat, ts.
- Necati, M. Osman. *Hadis ve Psikoloji*, çev. Mustafa Işık, Ankara: Fecr Yay., 2000.

- Peker, Hüseyin. *Din Psikolojisi*, Samsun: Aksiseda Matbaası, 2000.
- Razî, Fahreddin. *Mefâtihu'l Gayb*. (Beyrut: Dâru İhya'it Tûrâs'il Arabî, h. 1420), XIV, 283.
- Rodtabei, Plotnik, *Psikolojiye Giriş*. çev. Tamer Geniş, İstanbul: Kaknüs Yay. 2009.
- Sert, Hüseyin Emin. *Kur'an'da İnsan Tipleri ve Davranışları*. İstanbul: Bilge Yayınları,, 2003.
- Şanver, Mehmet. "Dinî Tebliğ ve Eğitim Açısından Kur'an'da İnsan Psikolojisi ve Özellikleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001(1).
- Taşçeviren, Fulya. *Kolay, Kısa Keyifli psikoloji*. İstanbul: Karpe Diem yayınları, 2008.
- Yazır, Elmalılı, M. Hamdi. *Hak Dini Kuran Dili*, Sad. İsmail Karaçam ve diğr, İstanbul: Azim Dağıtım, 2011.
- Yıldırım, Suat. *Kur'an'da Ulûhiyet*. İstanbul: Kayıhan Yay.1987.
- Yılmaz, Ali. "Kur'an'a Göre İnkârın Psikolojik Tezâhürleri", *Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi*, 2003 (20), 91-128.
- Yılmaz, Hasan. "Kur'an'da Her Konu ve Bilgi Var mı? –Genel Bir Bakış–" *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006(26), 199-200.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Kahire: Mektebetu'l-Vehbe, 2000.
- Zurkânî, Muhammed Abdulâzîm. *Menâhilu'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk, Ahmet Zumerli, Beyrut: Kitabu'l Arabî, 1995.

ÂMİRÎ'NİN İLİMLER TASNİFİNDE FELSEFÎ İLİMLERİN YERİ

Sadi YILMAZ***

Giriş

İslam bilim/düşünce tarihinde ilimler tasnifi yazım geleneğinin, felsefî eserlerin tercümeler yoluyla tanınmasıyla başladığı söylenebilir. Ancak İslam düşüncesinde ilimler tasnifi geleneğinin şekillenmesinin genel olarak din-felsefe ilişkisinin, özel olarak ise akıl-vahiy ilişkisinin etkisiyle olduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda İslam düşünürlerinin ilimler sınıflanmasının iki ana teoriye dayandığını anlıyoruz. Söz konusu teorilerden ilki Fârâbî'nin vahyin ortaya koyduğu bilginin akılsal bilginin duyulur formdaki ifadesi olarak açıkladığı nübüvvet teorisidir. Bu teorinin İbnü'l-Efkânî'nin *İrşâdü'l-Kâsıd* isimli eserinde en sistematik halini aldığı söylenebilir. İkinci teori ise din bilginleri tarafından ortaya konulmuş olup ilimleri İslam dininin asıllarından istidlâl yoluyla çıkarılan ilimler ve salt akıl gücü ile ulaşılan ilimler olarak sınıflandırır. Taşköprülüzâde'nin *Miftâhu's-Saâde* isimli eserinin bu ikinci teorinin en sistematik haline örnek teşkil ettiği söylenebilir.¹

* Arş. Gör. Dr. Bingöl Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, sadiyilmaz@bingol.edu.tr Orcid: 0000-0002-7276-6393

** Yapmış olduğu önemli tashihlerle bu çalışmaya katkıda bulunan Arş. Gör. Özkan Şimşek'e teşekkür ederim.

¹ Ömer Türker, "İslam Düşüncesinde İlimler Sayımı", *Sosyoloji Dergisi*, 3. Dizi 22. Sayı 2011, 533.

Genel olarak ifade etmek gerekirse yapılan ilimler tasniflerinin iki amaca yönelik olduğu söylenebilir. Bunlardan ilki Aristoteles'in etkisinde kalarak konu, yöntem ve amaç itibariyle ilimler arasındaki ilişkiyi ortaya koymak amacıyla ilimler tasnifinin yapılmasıdır. Diğeri ise ilimlerin elde edilmesi ve öğretilmesinde sırayı ortaya koymak amacıyla ilimler tasnifinin yapılmasıdır.² Bu bağlamda şunu belirtmek gerekir ki, 10. yüzyılda yaşayan önemli İslam filozoflarından biri olan Ebu'l-Hasan el-Âmirî'nin (ö. 381/992) yapmış olduğu ilimler tasnifi İslam düşüncesinde ortaya konulan önemli tasniflerden biridir. Bu çalışmada amacımız filozofun ilimler tasnifinde felsefî ilimlerin yerini ortaya koymaktır. Nitekim tercüme hareketleri sonucu Müslümanlar tarafından öğrenilen felsefî ilimler, genel olarak dinî gerekçelerden hareketle birçok İslam bilgini tarafından eleştirilmiştir. Ancak Âmirî'nin ilimleri tasnifi düşüncesinde, felsefî ilimlere önemli bir yer ayırması ve o ilimleri dinî ve rasyonel açıklamalar ortaya koyarak meşru bir zemine oturtması onun düşüncesinin özgün bir yönü olduğu söylenebilir. Çalışmamızın ilk bölümünde Âmirî öncesi ilimler tasnifine ilişkin düşünceleri ortaya koyacağız. İkinci bölümde ise onun özgün ilimler tasnifini inceleyeceğiz. Bunu yaparken de filozofun ilimler tasnifinde felsefî ilimlerin yerini tespit etmeye odaklanacağız.

1. Âmirî Öncesi İlimler Tasnifine İlişkin Görüşler

Düşünce tarihinde birçok düşünür farklı ilimler tasnifi ortaya koymuştur. Dört başı mamur bir bilimler tasnifi sayılmasa da farklı ilimlere ilişkin görüşler ortaya koyan ilk düşünürün Platon olduğu söylenebilir. Nitekim Platon *Devlet* isimli eserinin yedinci kitabında özgün varlık görüşünün etkisiyle bazı ilimlere ilişkin düşüncelerini

² Yaşar Aydın, *Fârâbî*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2018), 48.

ortaya koyar. Filozof, duyulur varlıklar ve düşünülen varlıklar olmak üzere varlığı ikiye ayırır. Ona göre duyulur varlıklar oluş ve bozuluş olmak üzere sürekli bir değişime tabi oldukları için gerçek anlamda varlık sayılmazlar. Bunun sonucu olarak da duyularımız aracılığıyla duyulur varlıklara ilişkin elde ettiğimiz bilgiler de gerçek bilgi sayılmaz. Platon, duyularımızın duyulur varlıklara ilişkin sağladığı bilgiler için sanı başka bir ifade ile doksa kavramını kullanır. Bu bakımdan filozofun ilimlere ilişkin görüşleri bağlamında duyuların sağladığı sanırlar/bilgiler değer taşımaz. Platon, düşünülmüş varlıkları gerçek varlıklar olarak kabul eder. Düşünülmüş varlıklara ilişkin bilginin ise akıl aracılığıyla elde edildiğini savunan filozof, söz konusu varlıklara ilişkin bilgi için “episteme” kavramını kullanır.³ Bu bağlamda Platon, deneysel hiçbir veri içermeyip bütünüyle akılsal kavramlara ve onların arasındaki çıkarımlara dayanan disiplinleri bilim (ilim) olarak kabul eder. Bu bakımdan filozofun bilim olarak kabul ettiği disiplinler sırasıyla aritmetik, geometri, astronomi, harmoni ve diyalektik olmak üzere beş ilimdir.⁴

Platon’un öğrencisi Aristoteles hocasına nispetle yetkin bir ilimler tasnifi ortaya koyar. Filozofun yapmış olduğu ilimler tasnifinin ondan sonraki birçok düşünürün konuya ilişkin görüşlerini etkilediği bilinmektedir. Aristoteles ilimleri (I) teorik,

³ Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu- M. Ali Cimcoz, (İstanbul: İş bankası Yayınları, 2015), 226-229/510a-511e; Eyüp Erdoğan, Platon ve Aristoteles’in Bilimlere İlişkin Sınıflamaları, *Flsf Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, sayı 7 2009, 138-139.

⁴ Platon’un bu beş bilime ilişkin ayrıntılı görüşleri için bk. Platon, *Devlet*, 241-257/522c-534e; Eyüp Erdoğan, Platon ve Aristoteles’in Bilimlere İlişkin Sınıflamaları, 139-148.

(II) pratik ve (III) poetik ilimler olmak üzere üçe ayırır.⁵ Bütün bu ilimlerin insanın doğal olarak bilmek istemesinin tezahürü olduğu söylenebileceği⁶ gibi, bu ilimlerin nihaî hedefleri sırasıyla bilgi, eylem ve faydalı-güzel nesneler meydana getirmektir.⁷ Filozofa göre teorik ilimler fizik, matematik ve metafizik ilimlerinden oluşurken, pratik ilimler ahlak, ev yönetimi ve siyaset ilimlerinden oluşur. Poetik ilimler ise poetik ve retorik ilimlerinden oluşur.⁸

Câbir b. Hayyân'a (ö.200/815) ait olduğu hakkında farklı fikirlerin olduğu bilinmekle birlikte ona nisbet edilen *Kitâbu'l-Hudûd* adlı eserin İslam düşünce tarihinde ilimler tasnifine ilişkin görüşler içeren ilk eser olduğu söylenebilir.⁹ Söz konusu eserde Câbir ilimleri din ilmi ve dünya ilmi olmak üzere ikiye ayırır. Din ilmini de kendi içerisinde şer'î ve aklî olmak üzere ikiye ayırır. Aklî ilmi hurûf ve me'ânî olmak üzere ikiye ayıran Câbir, hurûf ilmini tabîi ve ruhânî olarak ikiye ayırarak tabîi ilmin sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluk olmaz üzere dörde ayrıldığını ve ruhânî ilmin ise nurânî ve zülmânî olmak üzere ikiye ayrıldığını açıklar. Me'ânî ilminin felsefî ve ilâhî olarak ikiye ayıran düşünöre göre din ilminin iki kısmından biri olan şer'î ilim zâhir ve bâtın olarak ikiye ayrılır.

⁵ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınları, 2014, 291-297/1025b-1026b; Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, (Ankara: Bilgesu Yayınları, 2012), 116-119/1139b-11440b; Hamdi Ragıp Atademir, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, (İstanbul: Köprü Kitap, 2019), 66-67.

⁶ Aristoteles, *Metafizik*, 75/910a.

⁷ Eyüp Erdoğan, Platon ve Aristoteles'in Bilimlere İlişkin Sınıflamaları, 154.

⁸ Hamdi Ragıp Atademir, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, 67.

⁹ Câbir b. Hayyan'a nisbet edilen eserlerin ona aidiyetine ilişkin tartışmalar için bk. Mahmut Kaya, "Câbir b. Hâyyan" TDV İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6:537.

Dünya ilminin ise şerefli ve sıradan olmak üzere ikiye ayrıldığını açıklayan Câbirî, şerefli olanın sanatın ilmi olduğunu ve sıradan olanın ise zanaatların ilmi olduğunu belirterek konuya ilişkin ayrıntılı bilgiler ortaya koyar.¹⁰

Kitâbu'l-Hudûd'un Câbir b. Hayyân'a ait olması meselesine ilişkin tartışmalardan ötürü bazı araştırmacılar İslam düşünce tarihinde ilimler tasnifine ilişkin ilk eser olarak Kindî'nin (ö. 252/766) *Kitâbu Aksâmi'l-ilmi'l-İnsî* adlı eserini kabul ederler. Filozofun söz konusu eseri günümüze ulaşmamıştır. Ancak Kindî'nin *Kemiyetü Kütübü Aristoteles ve Ma Yuhtâcu İleyhi Fî Tahsili'l-Felsefe*¹¹ isimli eseri onun felsefî ilimlere ilişkin yaptığı önemli bir tanıtımı kapsamaktadır. Filozof, bu eserinde aklî ilimlerin kısımlarını ortaya koyarak söz konusu ilimlerin insan çabası ile elde edilmesi manasında insanî bilgilerden meydana geldiğini açıklar. Ayrıca vahyin insanın çabasına dayanmayarak

¹⁰ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu'l-Hudûd*, (Muhtâru resâili Câbir b. Hâyyan, nşr. Paul Kraus, (Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1354 içinde), 100-101.

¹¹ Kindî, bu eserin girişinde belirttiği üzere Aristoteles'in felsefî sistemini kurduğu ve felsefe yapmak isteyen kimsenin onlar olmadan yapamayacağı kitaplar, onların sayıları, onların mertebeleri, ona aidiyeti ve amaçları hakkında kendisinden kısa ve öz bilgi istenilmesine cevaben bu eseri kaleme almıştır. Kindî, Aristoteles'in eserlerini (I) mantık, (II) doğa bilimleri, (III) doğadan bağımsız olup cisimlere gerek duymayarak kendi başına araştırmaya konu olanlar ve (IV) cisimlere gerek duymayıp hiçbir şekilde cisim ile ilişkisi olmayan şeyleri konu alanlar olmak üzere dörde ayırır. Bu itibarla eserin doğrudan ilimler tasnifine ilişkin olmadığı açıktır. Bk. Kindî, *Kemiyetü Kütübü Aristoteles ve Ma Yuhtâcu İleyhi Fî Tahsili'l-Felsefe*, (*Resâilu'l-Kindî el-felsefiyye*, Thk. M. Abdulhâdi Ebû Rîde, Mısır: Daru'l-Fikri'l-Arabî, 1950 içinde), 363-384; Kindî, *Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine*, (Kindî, *Felsefî Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2012 içinde), 268-285.

Allah'ın öğretmesi sayesinde elde edilen bilgi olmasından dolayı daha üstün olduğuna dikkat çeker. Filozofun ilâhî bilgi kavramıyla ifade ettiği şey, sadece peygambere gelen vahiyden ibarettir. Ancak Kindî, vahiy etrafında meydana gelip belli bir takım konulara bağlı şekilde bir birinden ayrıştırılan bilgi kümelerinin gerçekte birer ilim olup olmadığına değinmediği gibi, bunların ilim olması durumunda söz konusu ilimlerin aklî ilimler hiyerarşisindeki konumundan da bahsetmez. Türker'in ifade ettiği gibi Kindî, Allah'ın öğretmesi sayesinde peygamberin metafizik bilgiye ulaştığını, vahyi bilginin makûlleri makûl olarak içerdiğini ve vahyin aklî bilgiden üstün olduğu düşüncesindedir. Ancak filozofun zihninde felsefî ilimler ve dinî ilimler ilişkisini kurarak bu ilimlerin hepsini bir bütün olarak tasnif edecek bir teori söz konusu değildir.¹² Bu bağlamda onun ilâhî bilgi ve insanî bilgi şeklindeki bilgi ayrımının bir ilimler tasnifi sayılması uygun olmaz.¹³

İslam felsefesi tarihinde dört başı mamur bir felsefî sistem kurucusu olan ilk filozof Fârâbî, *İhsâu'l-'Ulûm* adlı eserinde ilimler tasnifi konusundaki görüşlerine yer verir. Filozof mezkûr eseri yazmakta amacının, meşhur olan ilimleri tek tek saymak, o ilimlerden her birinin kapsadıklarının bütününü, onlardan cüzleri olanların her birinin cüzlerini ve onlardan her birinin

¹² Kindî müstakil bir ilimler tasnifi ortaya koymamasıyla birlikte A. Cortabarría Beitia onun farklı eserlerinde ilimler tasnifine ilişkin ifadelerini dikkate alınarak filozofun ilimler tasnifine ilişkin görüşleri ortaya koymaya çalışır. Bk. A. Cortabarría Beitia, "Kindî'de İlimlerin Sınıflandırılması (1)", çev. Emrullah Yüksel, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1982, 5, 219-243.

¹³ Ömer Türker, "İslam Düşüncesinde İlimler Sayımı", 541.

kapsadıklarının cüzlerinden bütünü tanıtmak olduğunu açıklar.¹⁴ Söz konusu eserinde ilimleri; (i) dil ilmi, (ii) mantık ilmi, (iii) matematik ilmi, (iv) tabiat ve metafizik ilmi ve (v) siyaset, fıkıh ve kelim ilmi olmak üzere beş ayrı başlık altına inceleyen filozof, bu ilimlerin her birinin altında yer alan ilimlere ilişkin ayrıntılı bilgilere yer verir. İnsanın bu ilimlerden herhangi birini öğrenmeyi, o ilmi incelemeyi, neye giriştiğini, neyi incelediğini ve söz konusu incelemesinin kendisine ne fayda sağlayacağını, bunların hepsinden ne elde edeceğini ve hangi fazileti elde edeceğini bilmeyi amaçladığı zaman bu kitaptan yararlanabileceğine dikkat çekerek böylece o kimsenin yöneldiği ilme körü körüne ve bilgisizce değil, bilgi ve bilinç ile yöneleceğini açıklar.¹⁵

10. yüzyılda yaşamış olan önemli ilim adamlarından biri olan Hârizmî ilimler tasnifine ilişkin olarak *Mefâtihu'l-'Ulûm* adıyla müstakil bir eser kaleme alır. Düşünür, bu eserinde ilimleri şer'î ilimler ve yabancı (acem) ilimler olmak üzere ikiye ayırır. Şer'î ilimler başlığı altında fıkıh, kelim, nahiv, kitabet, şiir-aruz ve ahbâr ilimlerine yer veren Hârizmî, yabancı (acem) ilimler başlığı altında ise felsefe, mantık, tıp, aritmetik, geometri, astronomi, mûsikî, mekanik ve kimya ilimlerine yer verir.¹⁶

¹⁴ Fârâbî, *İhsâu'l-'Ulûm*, Tkdm. Ali Bu Melhem, Beyrut: Dâru ve Mektebetu'l-Hilâl, 1996, 15; Fârâbî, *İlimler Sayımı*, çev. Ahmet Arslan, Ankara: Vadi Yayınları, 1999, 44; Hüseyin Atay, "Bazı İslam Filozof ve Düşünürlerine Göre İlimler Sayımı ve Tasnifi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, IV, 1980, 5.

¹⁵ Fârâbî, *İhsâu'l-'Ulûm*, Tkdm. Ali Bu Melhem, Beyrut: Daru ve Mektebetu'l-Hilâl, 1996, 15-16; Fârâbî, *İlimler Sayımı*, çev. Ahmet Arslan, Ankara: Vadi Yayınları, 1999, 44-45.

¹⁶ Hârizmî, *Mefâtihu'l-'Ulûm*, thk. İbrahim el-Ebyârî, (Beyrut: Daru'l-Kuttâbi'l-Arabî, 1989), 17-18.

2. Âmirî Düşüncesinde İlimler Tasnifi

10 yüzyılda yaşamış olan önemli İslam filozoflarından biri olarak kabul edilen Ebu'l-Hasan el-Âmirî'nin de ele aldığı ilmî/felsefî meselelerden biri ilimler tasnifi meselesidir. Filozofun, *el-İ'lâm bi-Menâkıbi'l-İslâm* adlı eserinin belli bir bölümünde ilimler tasnifine ilişkin görüşlerini sistematik bir şekilde ortaya koyar. Nitekim filozof söz konusu eserinin ilimin mahiyeti ve ona eşlik edenlerin türleri başlıklı ilk faslında, ilim tarifine ve taksimine yer vermeden önce insanî nefsin sahip olduğu akıl ve mütehayyile yetileri üzerinden iman ve inkârın tarifini ortaya koyar. İmanın, doğru olan kesin bir inanç olduğunu ve onun mahallinin de nefisteki akleden yeti olduğunu açıklayan Âmirî, inkârın ise kesin olmayan yalan bir inanç olduğunu ve inkârın mahallinin de nefisteki mütehayyile yetisi olduğunu belirtir. Mütehayyile yetisinin bazen doğru olan inanca elverişli olmasının söz konusu olabileceğini, ancak akleden yetinin yalan olan inanç için elverişli olmasının söz konusu olmayacağını savunur. İnsanın, yalanın afetlerinden emin olması için mütehayyile yetisinin inanca ilişkin konularda sağladığı her şeyi akıl yetisine arz etmesini zorunlu görür. Filozofa göre durum böyle olmakla birlikte insan eksiklikle ayıplanmaktan veya yalan ile suçlanmaktan sakındığından dolayı mütehayyile yetisinin sağladıklarını akıl yetisine arz etmeyi hoş görmeyebilir. Bu bağlamda Âmirî en sağlam işin planlanmasının uygulamasından önce olan iş olduğunu ve en sağlam sözün düşünülmesinin de söylenmesinden önce olan iş olduğunu ifade

eder ve en sağlam bilginin de tashih edilmesinin inanılmasından önce olan bilgi olduğuna dikkat çeker.¹⁷

Bilgiyi (ilmi), herhangi bir hata veya yanlış olmaksızın bir şeyi olduğu hal üzere ihata etmek şeklinde tarif eden¹⁸ Âmirî, ilmin dinî (millî) ve felsefî (hikemî) olmak üzere ikiye taksim eder.¹⁹ Âmirî ilimleri dinî ve felsefî olmak üzere ikiye taksim ettikten sonra bu ilimlere sahip olanları açıklar. Ona göre dinî ilimlere sahip olanlar, peygamberlerden seçilmiş olan kimselerdir. Felsefî ilimlere sahip olanlar ise filozof olan kimselerdir. Âmirî'nin düşüncesine göre her peygamber aynı zamanda bir filozoftur, ancak her filozof peygamber değildir.²⁰ Onun bu düşüncesini dikkate aldığımızda, onun peygamberliği, filozofluğu kapsayacak şekilde geniş kapsamlı

¹⁷ Ebu'l-Hasan el-Âmirî, *Kitâbu'l-Î'lâm bi-Menâkıbi'l-İslâm*, thk. Ahmed Abdulhamîd Gurâb, (Riyad: Daru'l-Asâleti li's-Sekâfeti ve'n-Neşr ve'l-Î'lâm, 1988), 79; Âmirî, *İslâm'ın Üstünlüğü*, Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 197.

¹⁸ Bilindiği üzere Âmirî, Ebu Zeyd el-Belhî'nin öğrencisidir, O da Ebu'l-Kasım el-Belhî'nin öğrencisi ve çağdaşıdır. Bu bağlamda Âmirî'nin bilgi tanımının Ebu'l-Kasım el-Belhî'nin bilgi tanımıyla benzerlik taşıdığı söylenebilir. Nitekim o bilgiyi “bir şeyin inniyetini ispat etmek ve onun hakikatlerine olduğu hal üzere itikad etmek” şeklinde tanımlar. Klasik kaynaklarda bu bilgi tanımı “olduğu hal üzere bir şeye inanmak” şeklinde yer almaktadır. Bk. Zeynep Hümeysra Koç, Ebu'l-Kasım el-Ka'bî el-Belhî'de Bilgi, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 78-79.

¹⁹ İbn Haldun'un ilimleri naklî ve akli ilimler şeklinde tasnif etmesinde, Âmirî'nin ilimleri dinî ve felsefî ilimler olarak tasnif etmesi şeklindeki görüşünden istifade ettiği savunulmaktadır. Bk. Hussein Bbaale, “et-Tekâmülü'l-Ma'rifî 'İnde Ebi'l-Hasan el-Âmirî ve Ehemmiyetuhu fî mede'l-Cusûr Beyne'l-'Ulûm”, *Mecelletu'l-Câmi'ati'l-Kâsîmiyye li'l-'ulûmi's-Ser'iyye ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye*, 2022, sy 2, 208.

²⁰ Âmirî, *Kitâbu'l-Î'lâm bi-Menâkıbi'l-İslâm*, 80.

olarak değerlendirdiğini anlıyoruz. Bu bakımdan Âmirî'nin peygamberi filozoftan üstün gördüğünü söylenebilir.

A. Dinî (Millî) İlimler

Âmirî dini ilimleri kendi içerisinde üç kısma taksim ederek her bir kısım için “sanat” kavramını kullanır. Filozofun düşüncesine göre dinî ilimlerin üç kısmının ilki duyusal (hissî) olan ilim olup, muhaddislerin sanatıdır. İkincisi aklî olup, kelmacıların sanatıdır. Üçüncüsü ise duyu (his) ve akıl arasında ortak olup fakihlerin sanatıdır.²¹ Âmirî'nin dinî ilimler hakkında ortaya koyduğu bu taksimin üstünlük bakımında bir hiyerarşi oluşturduğu anlıyoruz. Nitekim söz konusu hiyerarşi (i) duyusal, (ii) duyu ve akıl arasında ortak olan ve (iii) akılsal olan ilimler şeklindedir. Onun bu hiyerarşiyi ortaya koyarken hareket noktasının nefsin duyu ve akıl yetileri bakımından şekillendiği söylenebilir. Âmirî ilimler taksiminde yer verdiği dinî ilimler bağlamında dil ilmine ilişkin görüşler de ortaya koyar. Düşünür dil ilmi için de “sanat” kavramını kullanır. Ona göre dil ilmi konum bakımından üç dinî ilme göre aşağıda olup o ilimler için yardımcı bir alet konumundadır.²² Âmirî'nin dil ilmine ilişkin bu görüşünün Harizmî'nin dil ilmine ilişkin görüşü ile benzer olduğu söylenebilir. Nitekim Harizmî dil ilminin bir alet olduğu görüşünde olup bu

²¹ Âmirî ilimler taksimi bağlamında ilimleri dinî ve felsefî olmak üzere ikiye ayırdıktan sonra her birini kendi içinde üçe ayırır. Ancak filozof dinî ilimlerin kemiyetleri ve keyfiyetleri itibarıyla faziletteki durumları hakkında bilgi verdiği bağlamda hadis, kelm ve fıkıh ilimlerine edebiyat/dil ilmini de ekleyerek dinî ilimlere ilişkin dörtlük bir taksim ortaya koyar. Ancak biz filozofun dil ilminin dinî ilimle için bir alet konumunda olduğu şeklindeki görüşünü esas alarak üçlü taksimi temel aldık. Bk. Âmirî, *Kitâbu'l-İ'lâm bi-Menâkıbi'l-İslam*, 106.

²² Âmirî, *Kitâbu'l-İ'lâm bi-Menâkıbi'l-İslam*, 80.

ilimden kendisi dolayısıyla değil, başka ilimleri elde etmeye aracı olmasından ötürü faydalanıldığını açıklar.²³

B. Felsefî (Hikemî) İlimler

Âmirî, dinî ilimlere ilişkin yaptığı taksime benzer şekilde felsefî ilimleri de taksim eder. Filozof, (i) duyusal, (ii) duyu ve akıl arasında ortak olan ve (iii) akılsal olan şeklinde dinî ilimleri üç sanat olarak taksim ettiği gibi, felsefî ilimleri de üç sanat olarak taksim eder. Onun düşüncesine göre felsefî ilimlerden ilki duyusal (hissî) olan tabiatçıların sanatıdır. İkincisi aklî olup metafizikçilerin sanatıdır. Üçüncüsü ise duyu ve akıl arasında ortak olup matematikçilerin sanatıdır. Âmirî, ilimler taksiminde yer verdiği felsefî ilimler bağlamında mantık ilmine ilişkin görüşler de ortaya koyar. Düşünür, mantık ilmi için de “sanat” kavramını kullanır.²⁴ Ona göre mantık ilmi konum bakımından üç felsefî ilme göre aşağıda olup o ilimler için yardımcı bir alet konumundadır.²⁵ Âmirî felsefî ilimleri genel olarak üçe ayırıp mantık ilminin de felsefî ilimler için bir alet konumunda olduğuna yer verdikten sonra bu dört ilmin özelliklerine ilişkin daha ayrıntılı bilgilere yer verir.

I. Matematik İlimler

Âmirî felsefî ilimler arasında ilkin matematik ilmini ele alarak bu ilmi sırasıyla aritmetik, geometri, mûsikî, astronomi ve mekanik olmak üzere beş kısma ayırır.

a. Aritmetik (İlmu'l-'aded): Âmirî'ye göre matematiğin beş kısmından biri olan aritmetik ilminde eğitim almak ve o disiplin

²³ Hârizmî, *Mefâtihu'l-'Ulûm*, 14.

²⁴ Âmirî, *Kitâbu'l-'Îlâm bi-Menâkıbi'l-İslam*, 81.

²⁵ Hârizmî, *Mefâtihu'l-'Ulûm*, 14.

üzerinde derinleşmek sayesinde insan, düşünce olarak aklî hazlarda derinliğe ulaşacak düzeye gelir. Akıl sahibi kimse, kuşkusuz onun her bir kısmının ve ona eklenen her bir kısmın özellikleri üzerine düşündüğü zaman ondan aldığı zevke doymaz. Onun ne kadar yüce bir kıymetinin ve ne kadar büyük bir öneminin olduğundan emin olur ve ona olan hayranlığı bitmez. Filozofa göre bu ilim özünde görüş ayrılıklarından ve şüphelerin ilişmesinden varestedir ve günlük işlemlerde kendisine başvurulacak hakem de odur.²⁶ Âmirî konu bağlamında “O, bunların (göklerde ve yerde olan herkes) hepsini kuşatmış ve sayılarını tespit etmiştir”²⁷ ve “Her şeyin sayısını belirledi”²⁸ ayetlerine yer verir. Filozofun bu düşüncelerini göz önüne aldığımızda onun aritmetik ilmine ilişkin genel bilgiler vermekle yetindiği söylenebilir. Bu bağlamda âmirî’den farklı olarak Fârâbî’nin aritmetik ilmini teorik aritmetik ve pratik aritmetik olarak ikiye ayırmakla bu ilmi daha ayrıntılı bir şekilde ele aldığı dikkat çeken bir husustur.²⁹

- b. Geometri (el-Hendese):** Filozofa göre değerinin yüceliği ve öneminin büyüklüğü bakımından aritmetikten sonra geometri (hendese) ilmi gelir. Nitekim duyusal örnekler kapsamında gerçekleştiğinden ötürü geometri, idrake daha yakındır ve kullanım alanı olarak da daha geniştir. Âmirî’ye göre şayet geometri ilmi olmasaydı, hesap ilminde uzman olan kimseler kök sayıları bulup ortaya çıkarmaya güç yetiremezdi. Yüzölçüm uzmanları gayrimenkullerin şekillerinin bilgisine güç

²⁶ Âmirî, *Kitâbu'l-Îlâm bi-Menâkibi'l-İslam*, 84; Âmirî, *İslam'ın Üstünlüğü*, 199.

²⁷ Meryem Sûresi, 19/93.

²⁸ Cin Sûresi, 72/28.

²⁹ Fârâbî, *İhsâu'l-'Ulûm*, 49-50.

yetiremezdi. Denizlerin uzunlukları ile derinlikleri ve dağların yüksekliklerinin ne kadar olduğunun hesaplanması anlaşılmazdı. Filozof, bununla birlikte ayrıca nakkaşlar, dökümcüler, marangozlar ve yapı ustalarından mahir olanların geometri ilminden faydalandıklarına dikkat çeker. Geometri ilmi sayesinde küre, kendisi ile yıldızların yüksekliğinin ölçüldüğü usturlaplar, bir birine geçmiş halklar ve güneş saatlerinde kullanılan mermerler gibi gözlem aletleri de elde edilmektedir.³⁰

- c. **Astronomi (et-Tencîm):** Âmirî'ye göre matematik ilimlerinden olan astronominin değeri inkâr edilemez. Zira astronomi ilmi, nitelik ve nicelik bakımından yüce âlemin bütünü, o âlemin cirimlerinden her birinin hareketlerini, tutulmalarının illetlerini, yıldızlara ilişkin ilerleme, geri dönüş ve doğrusal gibi çeşitli halleri, sabit yıldızlara ilişkin zuhur, gizlenme, doğuş ve batışı incelemektedir. Filozof, akıl sahibi kimsenin bu ilimle gökleri kapsayan bir ilme sahip olduğunda, mutluluğun kapılarının büyük oranda ona açıldığının farkına vardığını vurgular. Kendileri için bu şekilde bir değerden yoksun olmaya razı olan toplulukları Yüce Allah'ın şöyle yerdüğünü dikkat çeker:³¹ *"Kendi kendilerine bir düşünmezler mi? Allah gökleri, yeri ve o ikisi arasında bulunanları ancak hikmet temelinde yaratmıştır."*³² Âmirî, Allah'ın bazı toplulukları da bu tür şeyleri incelemekle mutlu olduklarından dolayı şöyle övdüğüne işaret eder: *"Onlar ayakta dururken, otururken, yatarken hep Allah'ı anarlar; göklerin ve yerin yaratılışını düşünürler."*³³

³⁰ Âmirî, *Kitâbu'l-İ'lâm bi-Menâkıbi'l-İslâm*, 84-85; Âmirî, *İslâm'ın Üstünlüğü*, 199-200.

³¹ Âmirî, *Kitâbu'l-İ'lâm bi-Menâkıbi'l-İslâm*, 86.

³² Rûm Sûresi, 30/8.

³³ Âl-i İmrân Sûresi, 3/191.

d. Mûsikî (et-Telif): Matematiğin alt dallarından biri olarak değerlendirdiği mûsikînin değerinin yadsınamaz olduğunu belirten Âmirî, göksel âlemdaki ve yersel âlemdaki hatta ruhânî âlemdaki ve cismânî âlemdaki miktarlardan ve güçlerden oluşan uyum ve uyumsuzluğa ilişkin ortaya konulan burhanların mûsikîye ilişkin olduğu görüşündedir. Ona göre mûsikî sanatının gücü olmasaydı, yıldız bilimciler gezegenlerin bir biriyle ilişkisi konusunda onların durumları hakkında iddia ettikleri şeyleri ve onların ışıklarının bir biriyle karışmasının araştırmasını gerçekleştiremezlerdi. Aruz ilminin uzmanları da şiirin vezinleri hakkında ve onların beş daire içerisinde on beş bahir ile sınırlandırması hakkında illetler ortaya koymak gibi bir sonuca ulaşamazlardı.³⁴ Filozof, mûsikî ilminin önemini ortaya koymak bağlamında Hz. Peygamberin şöyle buyurduğunu aktarır: “*Kuran’ı sesiniz ile süsleyiniz*”.

e. Mekanik (el-Hiyel): Âmirî matematiğin alt dallarından biri olarak kabul ettiği mekanik ilminin ise matematik ve fizik arasında ortak bir ilim olduğu görüşündedir. Yerin derinliklerindeki suların çıkartılarak yeryüzünde akıtılmasının mekanik ilmi aracılığıyla gerçekleştiğine dikkat çeken filozof, söz konusu suların yeryüzüne akıtılmasının ise ya dolaplar ya da fıskiyeler aracılığıyla olduğunu açıklar. Ağır eşyaların zayıf bir güç ile taşınmasının mekanik ilmi aracılığıyla olduğunu, derin vadiler üzerine kemerli taş köprülerin yapılmasının, derin nehirlerde büyük köprülerin yapılmasının ve açıklaması uzun sürecek daha başka şeylerin mekanik ilminin yardımıyla gerçekleştiğini vurgular. Matematik ilminin yararının kısaca

³⁴ Âmirî, *Kitâbu'l-Îlâm bi-Menâkıbi'l-İslam*, 86; Âmirî, *İslam'ın Üstünlüğü*, 200.

bundan ibaret olduğunu belirten filozof, matematik ilimler ile dinî ilimler arasında herhangi bir karşıtlığın, inadın ve direncin olmadığını vurgular.³⁵ Âmirî'nin bu yaklaşımıyla dinî gerekçelerle matematik ilimlerinin sakıncalı sayılmasının savunabilir bir düşünce olmadığını ortaya koyduğunu anlıyoruz. Filozofun matematik ilimlerine ilişkin bu olumlu düşüncesi ile onun haleflerinden olan Gazzâlî'nin matematik ilimlere yaklaşımına öncülük ettiği söylenebilir. Nitekim *el-Munkız mine'd-dalâd* adlı eserinde felsefenin kısımları başlığı altında ele aldığı matematik ilimlere ilişkin olumlu düşünceler ortaya koyar. Gazzâlî'ye göre matematik ilimlerinden hiç birisi olumlu ya da olumsuz olarak değerlendirilecek şekilde din işleri ile ilgili değildir. Bunların burhanî şeyler olduğuna dikkat çeken düşünür, bu ilimlerin anlaşılması ve kavranmasından sonra onlara karşı çıkmamanın söz konusu olamayacağını vurgular. Kısaca belirtmek gerekirse Gazzâlî genel olarak matematik ilimlerine ilişkin bu olumlu yaklaşımıyla birlikte iki afetin bu ilimlerden kaynaklandığına işaret eder. Birincisi matematik ilimlerini inceleyen kimsenin, o ilimlerin inceliklerine ve onların burhanlarının açıklığına hayran kalmasından ötürü filozoflara olan inancının olumlu olmasıdır. Bu durumda o kimse, burhanlarının güvenilirliği ve açıklığı konusunda filozofların bütün ilimlerinin matematik ilimler gibi olduğunu zanneder. O kimsenin daha sonra ise filozofların küfre düştüklerini, Allah'ın sıfatlarını inkâr ettiklerini ve şeriatı hafife aldıklarını duyabilir ve böylece sırf taklit yoluyla küfre düşebilir. Gazzâlî'ye göre ikinci afet ise İslam'a sadık olan cahil kimseden kaynaklanır. Söz konusu cahil kişinin, filozoflara nispet edilen bütün ilimleri inkâr

³⁵ Âmirî, *Kitâbu'l-İlâm bi-Menâkıbi'l-İslam*, 87.

etmenin dine yardım edeceğini zannederek bütün felsefî ilimleri inkâr ettiğine dikkat çeker. Düşünüre göre matematik ilimlerini inkâr etmenin İslam'ı güçlendireceğini zanneden kimse büyük bir hataya düşmektedir.³⁶

II. Doğa İlimleri (Tabîî İlimler)

Matematik ilminin alt dallarına ilişkin görüşlerden sonra tabîî ilimleri ele alan Âmirî, bu ilmin duyular altında gerçekleşen cisimsel varlıklara ilişkin olduğunu açıklar. Âlemdeki cevherlerin bütünü iki kısma ayrıldığı konusunda herhangi bir kuşkunun sözü konusu olmadığı görüşünde olan filozof, o iki kısımdan ilkinin dört unsur, yıldızlar ve gök küreleri gibi tamamıyla ilâhî kudretle yaratılan şeyler (mubde'ât) olduğunu belirtir. İkinci kısmın ise ilâhî teshir ile onlardan oluşan şeyler olduğunu açıklayarak onları üç kısma ayırır. Birinci kısım yıldız kayması, yıldırım, şimşek, gök gürültüsü, yağmur ve kar gibi havada meydana gelen şeylerdir. İkincisi; kurşun, cıva, bakır, demir, gümüş ve altın gibi madenlerde meydana gelen şeylerdir. Üçüncüsü ise bu iki taraf arasında meydana gelen şeyler olup onlar da bitki ve hayvan olmak üzere iki kısma ayrılır.³⁷

Âmirî boyacılık, süsleme ya da sıvacılık, farmakoloji ve tıp gibi değerli sanatların da tabîî ilimlerden doğduğu görüşünde olup bu tabîî ilim için güzel getirinin ve nefis yararın olduğuna şahitlik edildiğine dikkat çeker. Filozof konu bağlamında Hz. Ali'den

³⁶ Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-dalâd*, thk. M. M. Ebû Leylâ- Nûşîf Abdurrahim Rif'at, (Washington: Neşru Cem'îyyeti'l-Bahs f'l-Kiyem ve'l-Felsefe, 2001), 193-196; Gazzâlî, *Hidayet Rehberi: el-Munkız mine'd-dalâd*, çev. Eyyüp Tanrıverdi-Nazım Hasırcı, (İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2012), 31-33.

³⁷ Âmirî, *Kitâbu'l-Îlâm bi-Menâkıbi'l-İslam*, 87-88.

şunun rivayet edildiğine yer verir: “İlim, dinlerin ilmi ve bedenlerin ilmi olmak üzere ikidir.” Yüce Allah’ın da şöyle buyurduğuna yer verir: “Şüphesiz, göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelişinde, insanlara yarar sağlayacak şeylerle denizde seyreden gemilerde, Allah’ın gökyüzünden indirip kendisiyle ölmüş toprağı dirilttiği yağmurda, yeryüzünde her çeşit canlıyı yaymasında, rüzgarları ve gökle yer arasındaki emre amade bulutları evirip çevirmesinde elbette düşünen bir topluluk için deliller vardır”.³⁸ Tabiî ilimlerin yararının kısaca bundan ibaret olduğunu belirten filozof, tabiî ilimler ile dinî ilimler arasında herhangi bir karşıtlığın ve karşılıklı bir direncin olmadığını bilindiğini vurgular.³⁹ Âmirî tabiat ilimleri ile dinî ilimler arasında bir karşıtlığın söz konusu olmadığı şeklindeki görüşünün belli genel olarak Gazzâlî tarafından da benimsendiği söylenebilir. Nitekim Gazzâlî, tıp ilmini inkâr etmenin dinin şartından olmaması gibi tabiat ilmini inkâr etmenin de dinin şartından olmadığı düşüncesindedir. Düşünür tabiat ilimlerine ilişkin bazı meselelerin bu genel yaklaşımının dışında olduğuna dikkat çekerek söz konusu meseleleri *Tehâfutu’l-Felâsife* adlı eserinde ele aldığına işaret eder.⁴⁰

III. Metafizik

Âmirî’nin felsefî ilimler içerisinde son olarak yer verdiği ilim metafiziktir. Filozofa göre soyut akıl yetisiyle olmaksızın metafiziğin amaçlarından herhangi bir şeyin idrak edilmesi imkân dâhilinde değildir. Söz konusu yetinin “öz (lûbb) olarak adlandırıldığını belirten Âmirî, her şeyin lûbbünün o şeyin özü

³⁸ Bakara Sûresi, 2/164.

³⁹ Âmirî, *Kitâbu’l-Îlâm bi-Menâkıbi’l-İslam*, 88.

⁴⁰ Gazzâlî, *el-Munkız mine’d-dalâd*, 200; Gazzâlî, *Hidayet Rehberi: el-Munkız mine’d-dalâd*, 36.

olduğunu açıklar. Filozofa göre metafizik ilmi, varlığı kuşkudan uzak olup her yüce amacın zirvesinde olup ilk olan Hakk'ın gerçekliğini ve kâinatın meydana gelişinin ilk sebeplerini araştırır. Gıpta edilecek olan bir ilim olarak değerlendirdiği metafizik ile kazanılacak olan şeyin sonsuz mutluluğun elde edilmesi olduğuna ilişkin kuşkunun olmadığını vurgulayan Âmirî, *el-'Înâye ve'd-Dirâye*⁴¹ isimli eserinde belirttiği üzere başka bilgileri aracı yapmadan önce, metafiziğe yükselmenin zor olduğu görüşündedir. Bu durumdan ötürü de eskilerin, bir kimse metafizik bilgi konusunda başarılı olmadığı sürece onu filozof olarak adlandırmadıklarına dikkat çeker. Bu bağlamda Âmirî *el-Emed 'Ala'l-Ebed* adlı eserinde Galen'in çok eser yazmasından dolayı filozof olarak nitelendirilmeyi istediğini ancak metafizik konusundaki bilgisizliğinden ötürü insanların onu hakîm/filozof olmakla nitelemediklerine işaret eder.⁴² Metafiziğin felsefî ilimlerin meyvesi olduğunu belirten Âmirî, metafizik ilmi ile dinî ilimler arasında herhangi bir karşıtlığın ya da karşılıklı bir direncin olmasının imkânsız olduğunu vurgular.⁴³ Metafizik ilmine ilişkin bu düşünceleriyle filozofun bu ilmin dine karşıt olmadığı düşüncesine sahip olduğu açıktır. Sonraki dönemde felsefeye yönelik eleştirilerin hatta felsefe karşıtlığının neredeyse büyük kısmının metafizik ilminin meselelerine ilişkin olduğu bilmektedir.

⁴¹ Âmirî'nin *Kitâbu'l-Îlâm bi-Menâkıbi'l-İslam ve Kitabu'l-Emed 'Ala'l-Ebed* olmak üzere iki eserinde atıfta bulunduğu bu eseri günümüze ulaşmamıştır. Bk. Yakup Kara, *Kitabu'l-Emed 'Ala'l-Ebed Girişi*, 23.

⁴² Âmirî, *el-Emed 'Ala'l-Ebed*, tsh. E. K. Rowson, (Beyrut: Daru'l-Kindî, 1979), 74-75; Âmirî, *Kitabu'l-Emed 'Ala'l-Ebed Sonsuzluk Peşinde*. çev. Yakup Kara, ed. İlhan Kutluer, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 40-41.

⁴³ Âmirî, *Kitâbu'l-Îlâm bi-Menâkıbi'l-İslam*, 89.

Söz konusu eleştirilerin ve karşıtlığın tipik örneği Gazzâlî olarak karşımıza çıkar. Düşünür, filozofların yanlışlarının çoğunun metafizik ilmine ilişkin olduğunu belirtir. Filozofların mantık ilminde şart koştukları burhanlara bağlı kalmamalarından ötürü metafizikte onlar arasında fikir ayrılıklarının çoğaldığını vurgulayan Gazzâlî, filozofların metafizikte hataya düştükleri meselelerin yirmi başlıkta toplanabileceğini belirtir. Ona göre söz konusu yirmi mesele içerisinde üç meselede filozofların tekfir edilmesi ve geri kalan on yedi meselede ise bidatçi sayılmaları gerekir.⁴⁴

IV. Mantık

Âmirî, felsefî ilimleri tabîî ilimler, matematik ilimleri ve metafizik olmak üzere üç başlık altına ele aldıktan sonra mantık ilmine ilişkin görüşlerini ortaya koyar. Mantık ilminin felsefî ilimler için bir alet konumunda olduğu düşüncesinde olan filozof mantık ilminin faydalarıyla birlikte ona yöneltilen eleştirilere yer verir. Âmirî, mantık ilmini teorik konularda doğru ile yanlış, pratik konularda ise iyi ile kötüyü bir birinden ayırt etmeyi sağlayan nâtık nefsin kendisi aracılığı ile yetkinleştiği aklî bir alet olarak değerlendirir. Filozofa göre mantık ilmini kullanan kimseler açısından bu ilim, kendisi ile bilgilerin tartışıldığı bir ölçüyle benzerlik arz eder. Mantık demogoji, çelişik, karşı çıkma, soru ve cevap için göz önünde bulundurulan şeydir. Nitekim kuşkuları ortadan kaldırmaya, çarpıtmaları ortaya çıkarmaya ve iddiaların tahkik edilmesine mantık ilmi vasıtasıyla güç yetirilir. Mantığın kullanılması sayesinde aklı saf hale getiren aklî hazdan istifade

⁴⁴ Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-dalâd*, 200-201; Gazzâlî, *Hidayet Rehberi: el-Munkız mine'd-dalâd*, 36-37.

edilir. Nefsin zatı ile hikmeti elde etmeye davet edicilerden birine dönüştüğü bilgiler konusunda mantık iç huzuru sağlar. Filozofa göre mantığa ilişkin söz konusu durum arkadaşların övgüsünü elde etmeye yönelik değildir, aksine mantık sayesinde doğruyu ortaya çıkarmayla ve kesin bilgiye ulaşmayla hoşnutluk elde etmek içindir.⁴⁵ Âmirî mantık ilminin faydalarına ilişkin bu düşünceleri ortaya koymakla birlikte bu ilme yöneltilen eleştirilere de yer verir.⁴⁶

C. Felsefî İlimlere Yönelik Eleştiriler ve Âmirî'nin Eleştirilere Cevabı

Âmirî ilimler tasnifi düşüncesinde felsefî ilimlere yer verdikten sonra felsefî ilimlere yöneltilecek eleştirileri ortaya koyarak söz konusu eleştirilere cevap verir. Bu bağlamda filozof, Haşviyye'den bir grubun felsefî ilimlerin dinî ilimlere aykırı olduğunu, felsefî ilimlere yönelenlerin ve o ilimleri okumak isteyen kimselerin dünyada ve ahirette zarar göreceklərini iddia ederek felsefî ilimleri eleştirdiklerini açıklar. Felsefî ilimleri eleştiren söz konusu grubun görüşüne göre felsefî ilimler, boş lafızlar ve süslü terimler dışında başka bir şey değildir. Bu ilimler ahmak bilgisiz kimseleri aldatmak ve budala kimseleri avlamak için çeşitli asılsız manalarla süslenmiştir. Ancak Âmirî felsefî ilimlere ilişkin durumun söz konusu ilimlere yönelik bu eleştiriye ortaya koyanların dedikleri

⁴⁵ Âmirî, *Kitâbu'l-Îlâm bi-Menâkıbi'l-İslam*, 91; Âmirî, *İslam'ın Üstünlüğü*, 202-203.

⁴⁶ Âmirî'nin mantık ilimne karşı çıkış gerekçeleri olarak yer verdiği bu bilgiler onun çağdaşları sayılan mantıkçı Ebu Bîsr Mettâ ve dilci Ebu Saîd Sîrâfî arasında mantık ilmine ilişkin yapılan tartışmada mantığa karşı çıkış gerekçeleriyle örtüştüğü söylenebilir. Bk. Ebu Hayyân et-Tevhidî, *el-İmtâ' ve'l-Muânese*, tsh. Ahmet Emin-Ahmet ez-Zeyn, (Kahire: Daru'l-Mektebeti'l-Hayat, 1953), 1: 108-119.

gibi olmadığı görüşündedir. Filozofa göre bu eleştirinin aksine dinî ilimlerde olduğu gibi, felsefî ilimler sarıh akla uygun olan ilkelere ve ayrıntılara sahip olup doğru burhanlarla desteklenmektedir. Âmirî, burhanın tahkik ettiği ve aklın zorunlu gördüğü şey ve hak dinin zorunlu gördüğü şey arasında herhangi bir mukavemetin ve inatçılığın/direncin olamayacağının malum olduğu düşüncesindedir.⁴⁷

Filozof, dinî ilimlere aykırı olduğundan hareketle felsefeye yönelik eleştirenlere yer verip bu eleştiriye cevap verdikten sonra felsefî ilimleri iyi bilen kişinin, üç yönden kendisini mutlu saydığına dikkat çeker. Birincisi, felsefî ilimleri bilen kişi, var olanların hakikatini kavraması ve o var olanlarda tasarrufta bulunma imkânına sahip olması itibarıyla insanî erdemlerle yetkinleşmeyi sağlar. İkincisi, felsefî ilimleri bilen kişi, Yüce Allah'ın yaratmış olduğu varlıkların türlerindeki hikmeti kavrar, onların illetlerini ve ma'lûllerini tahkik eder. Böylece onunla mükemmel nizam düşüncesine ulaşır. Üçüncüsü, felsefî ilimleri bilen kişi kulaktan dolma iddialara ilişkin burhan talep etme alışkanlığı kazanır ve asılsız görüşleri körü körüne taklit etme kusurundan kurtulur.⁴⁸

D. Mantık İlmine Yönelik Eleştiriler ve Âmirî'nin Cevabı

Felsefî ilimlerde olduğu gibi mantık ilminin de tercümeler yoluyla İslam ilim dünyasına dâhil olduğu bilinmektedir. Bu

⁴⁷ Âmirî, *Kitâbu'l-İ'lâm bi-Menâkıbi'l-İslâm*, 82-83; Âmirî, *İslâm'ın Üstünlüğü*, 198-199.

⁴⁸ Âmirî, *Kitâbu'l-İ'lâm bi-Menâkıbi'l-İslâm*, 83; Âmirî, *İslâm'ın Üstünlüğü*, 199; Kasım Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 78.

itibarla başta dinî gerekçelerden hareketle olmak üzere farklı sâiklerle felsefî ilimlere yönelik eleştiriler kadar mantık ilmine yönelik de sistematik sayılabilecek şekilde eleştiriler ortaya konulmuştur. Âmirî'nin yaşadığı dönemde de bu ilme yönelik eleştirilerin devam ettiği bir süreçtir.⁴⁹ Ancak filozof, mantık ilmine yönelik eleştirileri bütün ayrıntılarıyla ortaya koymak yerine sınırlı sayılabilecek şekilde eleştirilere yer verir.

Âmirî, kelamcılardan bir topluluğun, Haşviyye'nin düşüncesini kabul ederek mantık ilmini eleştirdiklerini ve bu konuda iki hüccet ortaya koyduklarını açıklar.⁵⁰ Söz konusu topluluğun ilk hüccetleri şudur: Kelam ilminde temayüz eden bir topluluk olarak bizler, mantık ilminin kitaplarını inceledik ve onlarda kapalı lafızlardan ve yabancı kelimelerden başka bir şey elde etmedik. Şayet bu kitapların sahipleri, hakka uygun olan şeyler ile mutlu olsalardı, onu açıklamak konusunda istekli bulunmaları gerekirdi. Böylece

⁴⁹ İslam düşünce tarihinde mantık ilmine yönelik eleştirilen konusunda Gazzâlî'nin bir dönüm noktası olduğu söylenebilir. Nitekim Gazzâlî'ye kadarki süreçte mantık ilminin yabancı bir kültürün ürünü olduğu gerekçesiyle bu ilmi benimsemeyen İslam bilginleri, eğitim sistemi içerisinde yer almasına cevaz vermemiştir. Mantık ilminden yararlanmada herhangi bir sakınca olmadığını düşünen Gazzâlî, Grek mantığının İslam eğitim sisteminde yer almasına cevap vermiştir. Bk. Fatih Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2004), 11.

⁵⁰ Âmirî sadece kelamcılardan bir grubun mantık ilmine yönelttikleri eleştirilere yer vermekle yetinir. İslam düşünce tarihinde hadisçiler, ilk dönem kelamcıları, mutezile kelamcıları, nahivciler, fakihler ve mutasavvıflar olmak üzere farklı ilim mensuplarının mantık ilmine yönelttikleri eleştiriler için bk. Fatih Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, 13-33.

bizim için onun anlamlarını açıklayan birine ihtiyaç olmadan ortada bir kitap bulunurdu.⁵¹

Âmirî, mantık ilmini eleştirenlerin bu hüccetlerini geçersiz olarak değerlendirir. Bu geçersizliğe gerekçe olarak kelimcilerin mantık kitaplarının anlamlarını anlama kıtlığının, o kitapların bozukluğuna delalet etmediğini gösterdiğini vurgular. Filozof, mantık ilminin kapsadığı anlamların ve konuların tümünü anlamadığını itiraf eden kişinin, mantık ilminin gerçeğe uygun olup olmamasına ilişkin hükmünün geçersiz olduğuna kendisinin tanık olduğunu belirtir. Âmirî'ye göre bu durumda söz konusu kişi için gerekli olan şey, içeriğini anlamak amacıyla ayıpladığı veya övdüğü şeye dönüp öğrendikten sonra o şeyin doğru veya yanlış olduğuna ilişkin hüküm vermesidir.⁵²

Mantık ilmini eleştirenlerin ikinci hüccetleri ise şudur: Mantık ilminin en büyük faydasının gaibi şahide kıyaslayarak kişiye, ispat etme mahareti sağladığına ilişkin mantık uzmanları görüş birliği içindedir. Mantık ilminin bütün teorik ilimler arasındaki konumu, aruzun şiir türleri arasındaki konumuna benzer. Bizden birinin şiir söyleme zevkine güç yetirdiğinde, o kimseye göre artık aruz ilmine ihtiyaç kalmadığı konusunda kuşku duymayız. Buna göre kavrayışı ile kıyaslara güç yetirebilen kimsenin, mantık ilmine ihtiyacı olmaması gerekir.⁵³ Kelam ilminde başarılı olan akıl sahibi kimse,

⁵¹ Âmirî, *Kitâbu'l-İ'lâm bi-Menâkıbi'l-İslâm*, 89-90; Âmirî, *İslâm'ın Üstünlüğü*, 201-202.

⁵² Âmirî, *Kitâbu'l-İ'lâm bi-Menâkıbi'l-İslâm*, 90; Âmirî, *İslâm'ın Üstünlüğü*, 202.

⁵³ Benzer gerekçelerden hareket eden İbn Teymiyye'nin de mantık ilmini farklı yönleriyle eleştirdiği bilinmektedir. Bk. Nazım Hasırcı, *İbn*

mantık ilminin sağladığı şeye kendi kavrayışı sayesinde ulaşmıştır. Öyle ise bu durumda olan kimse için mantık ilmi gereksiz bir yük olur.⁵⁴

Âmirî mantık ilmine yönelik eleştiri bağlamında ortaya koyulan bu ikinci hüccetin geçersiz bir iddia olduğu görüşündedir. Çünkü bizim aramızda akıl sahibi olan bir kimsenin yaptığı kıyaslar doğru olsa bile, hasmını eleştirerek onunkine aykırı bir kıyasın daha doğru olduğunu iddia edecek olursa, elinde sağlam bir (mizan) ölçü olmadığı sürece, söz konusu iddianın doğru oluşuna güvenmesi ve onu inceleyerek cevap vermesi mümkün olmaz. Söz konusu durumun şiirde aruz ilminin kurallarına uygun olan bir beytin hatalı olduğu iddiası için de geçerli olduğunu belirten Âmirî, aruz sanatı bilinmeden hasmının görüşlerinden ve kendi görüşlerinden hangisinin doğru olduğunun bilinemeyeceğini savunur. Böylece mantık ilmine yönelik eleştiri bağlamında ortaya konulan iki hüccetin yanlış olduğunun ortaya çıktığına dikkat çeker.⁵⁵

E. Âmirî'ye Göre İlimlerin Mertebeleri

İlimler tasnifinde ilimleri dinî ve felsefî ilimler olmak üzere ikiye ayıran Âmirî, dinî ilimlerin değerini müstakil bir başlık altında ele alır. İlimlerin çok sayıda olduğunu belirten filozof, ilimlerin çok olmasıyla beraber bir birinden üstün olduklarına dikkat çeker. Ona göre arûz ve nahiv ilimleri değerli iki ilim olmakla birlikte, bu iki ilim ile kendisi vasıtasıyla kulluğun izharına ulaştıran fıkıh ilminin

Teymiyye'nin Mantık Eleştirisi, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2010), 30-37.

⁵⁴ Âmirî, *Kitâbu'l-Î'lâm bi-Menâkıbi'l-İslam*, 90; Âmirî, *İslam'ın Üstünlüğü*, 202.

⁵⁵ Âmirî, *Kitâbu'l-Î'lâm bi-Menâkıbi'l-İslam*, 90-91; Âmirî, *İslam'ın Üstünlüğü*, 202.

faziletine ve dil aracılığı ile dinin savunulduğu kelimelerin ilminin faziletine ulaşamaz.⁵⁶ Bir birine üstün olma özelliğinin ilimlere özgü olmayıp aksine bütün varlıklar için geçerli olduğunu açıklayan filozofa göre bu bağlamda arş ve kürsinin süflî cevherlerden, güneş ve ayın lambalardan ve meteorlardan, şahin kuşunun kurtçuk ve böceklerden, üzüm ve hurma, kayısı ve alıçtan daha üstündür. Kur'ân'dan ayetlere yer vererek peygamberler, insanlar ve yaratılanlar arasında da üstünlüğün olduğunu ortaya koymaya çalışan Âmirî, üstünlüğün ortadan kalkmasının muhtemel olduğuna dikkat çekerek bazı mekânlar ve bazı zamanlar için de üstünlüğün geçerli olduğu düşüncesindedir. Amacı daha değerli ve kuvveti daha etkili olan şeyin, daha üstün olduğuna hükmedildiğine işaret eden filozof, buna örnek olarak kulak ve gözün amacının tırnak ve saçın amacından daha değerli olmasını ve bedeninin bütününde beyin ve kalbin kuvvetinin mide ve sünnet derisinin kuvvetinden daha etkili olmasını verir. Genel olarak varlıklar arasındaki üstünlüğün geçerli olduğunu açıklayan Âmirî, ilimlerden her birinin de haddi zatında bir değere ve üstün bir yere sahip olduğu görüşünde olup noksanlık ve zilletin ise sadece cahillik ve ahmaklıkta olduğuna dikkat çeker.⁵⁷

Âmirî'ye göre dinî ilimler konum bakımından bütün ilimlerin en şerefli, rütbe bakımından en yücesi ve derece bakımından en yükseğidir. Filozofa göre dinî ilimlerin bütün ilimler arasındaki bu üstünlüğü ise üç sebepten dolayıdır: (i) İlimlerin bütününe gayesi iyiliklere ulaştırmaktır. Kulun rabbine yakınlık elde etmesinden daha üstün bir iyilik yoktur. Sadece kulluk ihlası ve Allah'ın

⁵⁶ Âmirî, *Kitâbu'l-İ'lâm bi-Menâkıbi'l-İslam*, 95.

⁵⁷ Âmirî, *Kitâbu'l-İ'lâm bi-Menâkıbi'l-İslam*, 95-96; Kasım Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, 87-88.

rızasını elde etmeye kendisini vermekle yükselmek mümkündür. İnsanın emir ve halka sahip olan Allah'ın hukukunun gereklerini yerine getirmede doğru yolu bulmasının başka ilimler olmaksızın sadece Allah'ın hak dininin ilmi ile gerçekleşeceğinden kuşku yoktur. Öyle ise ilimler arasında insana ebedi iyiliği ve mutluluğu sağlamak, dinî ilimlere özgüdür. Ebedî iyilik ise ötesinde hiçbir amacın olmadığı bir amaçtır.⁵⁸

(ii) Dinlerden hiç biri özel bir yarar ve cüzî bir fayda için vaz edilmemiştir. Aksine dinin vaz edilmesinde küllî maslahat amaçlanır. Bütün insanların ihtiyacı olan bir şey, faydası bir kişi ile sınırlı olan şeyden daha önemlidir. Buna göre diğer ilimlerin haddi zatında bir değeri olsa da, bütün insanlara nispetle fertlerin değerleri konumundadır. Hatta akıl sahibi kimselerden biri diğer ilimleri elde etmekten yüz çevirirse ayıplanmaz. Zira diğer bütün ilimlerin dinî ilimler nezdinde küçük bir değeri vardır.⁵⁹

(iii) Dinî ilim diğer ilimlerin kendisi üzerine bina edildiği bir temel olur. Çünkü dinî ilim, her teorik ilim için olan ilk ilkelerin kendisine isnat edildiği bir kandilden başka bir şeyden iktibas edilmez. Âmirî yanlış ve unutmaya barındırması mümkün olmayan ve kendisine kuşku ilişmeyen ilâhî vahyi demek istediğini belirtir. Ancak diğer ilimlerden herhangi biri kendisi üzerine din ilminin tesis edilme veya onun bablarından bir şey üzerine hüküm verilme gücüne sahip değildir. Öyle ise dinî ilim, kuşkusuz doğruluk ve

⁵⁸ Âmirî, *Kitâbu'l-Îlâm bi-Menâkıbi'l-İslam*, 101; Kasım Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, 88.

⁵⁹ Âmirî, *Kitâbu'l-Îlâm bi-Menâkıbi'l-İslam*, 101-102; Kasım Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, 88-89.

kuvvet itibariyle zatında teorik ilimlerin ve onun ilkelerinin ilkesi (usûl) konumundadır.⁶⁰

Âmirî, din ilminin teorik ilimlerin ilkesi olduğu şeklindeki görüşü şöyle açıklar: Tıpçılar kendi sanatları olan tıbbı, bilinen öncüleri olan Asklepios'a nispet etmekle birlikte onun ruhu ile göğşe yükselen kimselerden olduğunu ve böylece göğün durumu hakkında bilgi sahibi olduğunu iddia ettiler. Müneccimler kendi sanatları olan yıldız bilimciliğini bilinen öncüleri olan Hermes'e nisbet ettikten sonra onun ruhu ile göğşe yükselen kimselerden olduğunu ve böylece göğün cirimleri hakkında bilgi sahibi olduğunu iddia ettiler. Hint bilginleri ise marifetlerin çeşitleri hakkındaki basiretlerini vurgulamalarıyla birlikte onları nebevî vahye veya ilâhî ilhama nisbet etmekten uzak durmadılar. Âmirî'ye göre burada söz konusu olan üç mananın bilgisi (marifet) hasebiyle akıl sahibi kimse, dinî ilimlerin meziyetini tahkik eder ve dinî ilimlerden önemli bir pay elde etmek için çabalar.⁶¹

Dinî ilimlerin felsefî ilimlerden üstün olduğunu düşünen Âmirî, dinî ilimler arasında da bir hiyerarşi ortaya koyar. Filozofun söz konusu hiyerarşisine göre hadis ilmi dinî ilimler için madde gibidir. Bundan dolayı başlangıç faziletine sahiptir. Kelam ilmi dinî ilimler için gaye gibidir. Bundan dolayı kemal erdemine sahiptir. Fıkıh ilmi, hadis ve kelam ilmi arasında orta gibidir. Bundan dolayı da fıkıh ilmi itidal faziletine sahiptir. Dil ilmi ise dinî ilimlerin hepsi için bir alet gibidir. Bundan dolayı da kolaylaştırma ve basitleştirme

⁶⁰ Âmirî, *Kitâbu'l-İ'lâm bi-Menâkıbi'l-İslam*, 102; Kasım Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, 89; Hasan Aydın, "Âmirî'nin Düşünce Sisteminde Felsefe ve Felsefî Bilimlerin Meşruluğu Sorunu", *Ekev Akademi Dergisi*, 33, (2007), 58-59.

⁶¹ Âmirî, *Kitâbu'l-İ'lâm bi-Menâkıbi'l-İslam*, 102-103.

erdemine sahiptir.⁶² Dinî ilimlerden her birinin sahip olduğu fazileti açıklayan filozof, hadis ilmi ve bu ilmin ehline, kelam ilmi ve bu ilmin ehline ve fıkıh ilmi ve bu ilmin ehline yöneltilen eleştirileri ayrıntılı bir şekilde ortaya koyarak söz konusu eleştirilere cevap olacak nitelikte konuya ilişkin görüşlerini ortaya koyar.⁶³

Âmirî, dinî ilimlerin felsefî ilimlerden üstün olduklarını ve kendi aralarında bir hiyerarşiye sahip olduğunu benimsemekle birlikte dinî ilimlerin üçünün erbabından hiç birinin kendisini ve uğraştığı dinî ilmi beğenmedeki aşırılığından ötürü onun dışındakileri küçük görmemesi gerektiğini vurgular. Uğraştığı dinî ilmin özelliğine ilişkin kendisine verilen maharet ile kibirlenmeden ötürü kendisini ilgilendirmeyen konulara dalmaması gerektiğine, aksine her ilmi kendi erbabına bırakması gerektiğine işaret eder. Âmirî'ye göre o ilimde bilgin olanlara ve o ilimde ilerleyenlere güvenerek saygı ve hürmette onların hakkını teslim etmesi gerekir. Taklit sevgisinden ötürü sarih aklın zorunlu gördüğü şeye karşı koymaması gerekir. Özellikle masum olduğuna ilişkin şahitlik edilmeyen kimse için bunun yapmaması gerektiğine dikkat çeken filozof, (hak) doğru insanlarla bilinmediğini aksine hakkın kendisi ile bilindiğini ve böylece hak konusunda isabet eden ve hata edenin bilindiğini belirtir.⁶⁴

İlimler tasnifi bağlamında ortaya koyduğu düşünceleri çerçevesinde dinî ilimlerin felsefî ilimlerden daha üstün olduğunu savunan Âmirî'nin bu düşünceye ulaşmasındaki hareket noktasının

⁶² Âmirî, *Kitâbu'l-İ'lâm bi-Menâkıbi'l-İslam*, 107.

⁶³ Âmirî'nin yer verdiği söz konusu dinî ilimlere ve o ilimlerle uğraşanlara yöneltilen eleştirilere ilişkin ayrıntılı bilgi için bk. Âmirî, *Kitâbu'l-İ'lâm bi-Menâkıbi'l-İslam*, 107-117.

⁶⁴ Âmirî, *Kitâbu'l-İ'lâm bi-Menâkıbi'l-İslam*, 118-119.

onun felsefenin kaynağı/kökenine ilişkin görüşleri olduğu söylenebilir. Nitekim o, *el-Emed 'Ala'l-Ebed* adlı eserinin üçüncü faslında felsefenin kaynağına ilişkin görüşlerini ortaya koyar. Hikmet ile nitelenen ilk insanın Hz. Lokman olduğuna dikkat çeken Âmirî, “*Andolsun ki biz Lokman’a hikmeti verdik*”⁶⁵ ayetini buna delil gösterir. Lokman’ın Hz. Dâvûd zamanında yaşadığını ve her ikisinin Şâm bölgesinde ikamet ettiklerini belirten filozof, Yunanlı Empedokles’in Hz. Lokman’ı sık sık ziyaret ederek ondan hikmeti öğrendiğine dikkat çeker. Hz. Lokman ile arkadaşlık ettiğinden dolayı Yunanlıların Empedokles’i hikmet ile nitelediklerini ve hatta hikmetle nitelenen ilk kişinin o olduğunu açıklar. Yunanlılardan hikmet ile nitelenen diğer bir şahsın Pythagoras olduğunu, Hz. Davud’un ashabı Şam bölgesinden Mısır’a göç ettiklerinde Pythagoras’ın onları ziyaret etmek için Mısır’ı sık sık ziyaret ettiğini açıklayan Âmirî; Pythagoras’ın daha önce Mısırlılardan geometriyi öğrendiğini, doğa bilimlerini ve metafiziği (ilâhî ilimler) ise Hz. Süleyman’ın ashabından öğrendiğine dikkat çeker. Böylece Pythagoras’ın bu üç ilmi Yunan beldelerine aktardığını, sonra kendi zekâsı ile mûsikî ilmini ortaya çıkararak melodileri oran ve sayılardan yararlanarak ahenkli bir ses uyumu haline getirdiğine yer veren Âmirî, Pythagoras’ın daha sonra ise bu ilimleri nübüvvet kandilinden elde ettiğini iddia ettiğine dikkat çeker.⁶⁶

Pythagoras’tan sonra Yunanlılardan hikmetle nitelenen bir başka kişinin Sokrates olduğunu belirten Âmirî, onun hikmeti Pythagoras’tan aldığını, dünyevî zevklerden yüz çevirerek kendisini (ilâhî) metafizik ilimler ile sınırladığına değinir.

⁶⁵ Lokman Sûresi, 31/12.

⁶⁶ Âmirî, *el-Emed 'Ala'l-Ebed*, 70-71; Âmirî, *Kitabu'l-Emed 'Ala'l-Ebed Sonsuzluk Peşinde*, 34.

Sokrates'ten sonra hikmet ile nitelenen kişinin Platon olduğunu, onun hikmeti elde etme konusunda Sokrates ve Pythagoras'a uyduğunu belirten Âmirî'ye göre Platon kendisini metafizik ilimlerle sınırlandırmayarak doğa ilimlerini ve matematik ilimlerini de kendisinde toplamıştır. Platon'dan sonra Yunanlılardan hikmet ile nitelenen bir başka kişinin Aristoteles olduğunu ifade eden Âmirî, onun hikmeti öğrenmek için yaklaşık olarak 20 yıl Platon'un yanında kaldığını, onun mantık ilminin kurucusu olduğunu, fizik ve metafizik alanlarında kitaplar yazdığına dikkat çeker. Âmirî'ye göre hikmetle niteleneler bu beş isimdir. Âmirî, hikmetle nitelendirildiklerini belirttiği bu filozofların felsefî ilimlerle birlikte inanç ve ahlak olarak da erdemli kişiler olduklarını vurgular.⁶⁷

Onlardan sonra hiç kimse hikmetle nitelendirilmemiş olup bazıları bir sanat veya yaşam tarzına nisbet edilmiştir. Hipokrat doktor, Homeros şair, Arşimet geometrici, Kinik Diyojen ve Demokritos fizikçi olarak isimlendirilmiştir. Galen'in çok eser yazmasından dolayı filozof olarak nitelendirilmeyi istemesine rağmen bu gerçekleşmediğine dikkat çeken Âmirî, yaşadığı dönemde ise insanların Öklid'in kitabını okuyan veya mantık ilkelerini kavrayan birini gördüklerinde, o kimsenin metafizik ilimlerden habersiz olması durumunda bile onu filozof olarak isimlendirdiklerinden yakındır. Hatta beş ezeli ilke ve fasit ruhlara ilişkin hezeyanları olmasına rağmen Zekeriyâ er-Râzî'nin tıp ilmindeki maharetinden dolayı hikmet ile vasıflandırıldığını esefle karşıladığı anlıyoruz. Her hangi bir alanda derin bilgi sahibinin filozof olarak nitelendirilmek için yeterli olmadığını savunan Âmirî, felsefî ilimlerle birlikte dinî ilimler konusunda da bilgi sahibi

⁶⁷ Âmirî, *el-Emed 'Ala'l-Ebed*. 71-74; Âmirî, *Kitabu'l-Emed 'Ala'l-Ebed Sonsuzluk Peşinde*. 34-38.

olmayı zorunlu görür. Bu bakımdan inanca özel bir yer açtığını Platon'dan aktardığı şu ifadeden anlıyoruz: *Her şeyi bilerseniz bile, Allah'ı bilmedikçe kendinizi bir şey biliyor sanmayınız.*⁶⁸ Daha açık ifade etmek gerekirse Âmirî'nin felsefî ilimlere ve din ilimlerine ilişkin yaklaşımının felsefenin dine tabi olduğunu ve dinin felsefeye benzediğini iddia edip o ikisinden birini anne ve diğerinin ise sütanne olarak değerlendiren hocası Ebu Zeyd el-Belhî'nin düşüncesiyle benzerlik taşıdığı söylenebilir.⁶⁹ Nitekim el-Belhî "*Din yüce bir felsefedir. Bir kimse dinin emirlerini yerine getirmedikçe filozof olmaz*"⁷⁰ diyerek dinin felsefeden daha üstün olduğunu savunmakla birlikte dinî emirlere duyarsız olup onları yerine getirmeyen bir kişinin filozof sayılamayacağını açık bir şekilde ortaya koyar.

Filozof, bu beş filozofun genel olarak hikmet sayılan felsefî ilimlerinin kaynağını doğrudan veya dolaylı olarak peygamberlere dayandırdığını anlıyoruz. Filozofun bu yaklaşıma sahip olmasının temelinde dinî ilimler ve felsefî ilimlerin bir biriyle çelişmediğini, aksine bir uyup halinde oldukları hatta dinî ilimlerin kaynağı sayılan vahyî bilginin felsefî ilimlerin de kaynağı sayıldığını savunduğunu anlıyoruz. Âmirî, hakiki hikmette başarılı olan ve ibadeti yerine getiren kimsenin, mutlak faziletle nitelendirilen kişi olduğunu açıklar. Ona göre ibadetlerini yerine getirmeyen bir filozof için erdem vasfı kullanılması gölge ve hayal mertebesinden başka bir şey değildir.⁷¹

⁶⁸ Âmirî, *el-Emed 'Ala'l-Ebed*. 74-76; Âmirî, *Kitabu'l-Emed 'Ala'l-Ebed Sonsuzluk Peşinde*. 38-42.

⁶⁹ Ebu Hayyân et-Tevhidî, *el-İmtâ' ve'l-Muânese*, 2/15.

⁷⁰ İlhan Kutluer, "Ebu Zeyd Belhî", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/413.

⁷¹ Âmirî, *el-Emed 'Ala'l-Ebed*, 97.

Sonuç

Tercüme hareketleriyle birlikte İslam entelektüel çevrelerce tanınan felsefenin genel olarak dinî gerekçelerle eleştirildiği bilinmektedir. Söz konusu eleştiriler ilk dönemden itibaren hadisçiler, fıkıhçılar, kalamcılar, mutasavvıflar ve dil bilginleri olmak üzere farklı ilim çevrelerince ortaya konulmuştur. Ancak bununlar birlikte bireysel ilgi ve meraklarından hareketle birçok Müslüman bilginin de felsefî ilimlerle uğraştığı bilinmektedir. İlk İslam filozofu kabul edilen Kindî ile birlikte felsefe ve din arasında uyum veya uzlaştırma çabasının felsefî düşüncede belirginleşerek benimsendiği açıktır. Kindî'den sonra İslam felsefesinde ilk sistem kurucu filozof olan Fârâbî de felsefe ve din arasında uzlaşma ve uyumun olduğunu farklı yönleriyle ortaya koymaya çalışır. Fârâbî ile aynı yüzyılda yaşayan Âmirî, ortaya koyduğu ilimler tasnifinde ilimleri dinî ilimler ve felsefî ilimler olarak ikiye ayırmakla birlikte bu ilimler arasında bir karşıtlığın olmadığı düşüncesindedir. Onun bu düşünceyi savunmasında hareket noktasının kaynak bakımından felsefeyi dinî ilimlerin kaynağı olan vahyî bilgiye dayandırması olduğu açıktır. Bu itibarla filozof vahyî bilgiye sahip olan her peygamberin aynı zamanda filozof olduğunu savunarak felsefî ilimleri dinî delillerin yanı sıra sağladığı faydalar ve sahih akıl ile uyum içinde olmaları itibariyle meşru bir zemine oturtur. İtikad ve amel konularında filozoflara yöneltilen eleştirileri de dikkate alan Âmirî gerçek anlamda filozof olmak için doğru inanca ve doğru amellere sahip olmayı zorunlu görür.

Kaynakça

- Âmirî, “İslam’ın Üstünlüğü”. çev. Mahmut Kaya. *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. 197-204. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Âmirî, *el-Emed ‘Ala’l-Ebed*. tsh. E. K. Rowson. Beyrut: Daru’l-Kindî, 1979.
- Âmirî, *Kitabu’l-Emed ‘Ala’l-Ebed Sonsuzluk Peşinde*. çev. Yakup Kara. ed. İlhan Kutluer. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Âmirî, *Kitâbu’l-İ’lâm bi-Menâkıbi’l-İslam*, thk. Ahmed Abdulhamîd Gurâb. Riyad: Daru’l-Asâle li’s-Sekâfe ve’n-Neşr ve’l-İ’lâm, 1988.
- Aristoteles, *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 2014.
- Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*. çev. Saffet Babür. Ankara: Bilgesu Yayınları, 2012.
- Atademir, Hamdi Ragıp. *Aristo’nun Mantık ve İlim Anlayışı*, İstanbul: Köprü Kitap, 2019.
- Atay, Hüseyin. “Bazı İslam Filozof ve Düşünürlerine Göre İlimler Sayımı ve Tasnifi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, IV (1980), 1-41.
- Aydın, Hasan. “Âmirî’nin Düşünce Sisteminde Felsefe ve Felsefî Bilimlerin Meşruluğu Sorunu”. *Ekev Akademi Dergisi* 33 (2007), 55-66.
- Aydınlı, Yaşar. *Fârâbî*, İstanbul: İsam Yayınları, 2018.

Bbaale, Hussein. “et-Tekâmülu’l-Ma’rifî ‘Înde Ebi’l-Hasan el-‘Âmirî ve Ehemiyyetuhu fî mede’l-Cusûr Beyne’l-‘Ulûm”. *Mecelletu’l-Câmi’ati’l-Kâsımiyye li’l-‘ulûmi’ş-Şer’iyye ve’d-Dirâsâti’l-İslâmiyye* 2 (2022), 197-220.

Beitia, A. Cortabarría. “Kindî’de İlimlerin Sınıflandırılması (1)”. çev. Emrullah Yüksel. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1982), 219-243.

Câbir b. Hayyân, “Kitâbu’l-Hudûd”. nşr. Paul Kraus. *Muhtârü resâili Câbir b. Hâyyân*. 97-114. Kahire: Mektebetu’l-Hancî, 1354.

Erdoğan, Eyüp. “Platon ve Aristoteles’in Bilimlere İlişkin Sınıflamaları”. *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 7 (2009), 137-162.

Fârâbî, *İhsâu’l-‘Ulûm*, tkdm. Ali Bu Melhem. Beyrut: Dâru ve Mektebetu’l-Hilâl, 1996.

Fârâbî, *İlimler Sayımı*, çev. Ahmet Arslan. Ankara: Vadi Yayınları, 1999.

Gazzâlî, *el-Munkız mine’d-dalâd*, thk. M. M. Ebû Leylâ- Nûşîf Abdurrahim Rif’at. Washington: Neşru Cem’iyyeti’l-Bahs f’l-Kiyem ve’l-Felsefe, 2001.

Gazzâlî, *Hidayet Rehberi: el-Munkız mine’d-dalâd*, çev. Eyyüp Tanrıverdi-Nazım Hasırcı. İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2012.

Hârizmî, *Mefâtihu’l-‘Ulûm*, thk. İbrahim el-Ebyârî. Beyrut: Daru’l-Kuttâbi’l-Arabî, 1989.

Hasırcı, Nazım. *İbn Teymiyye’nin Mantık Eleştirisi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2010.

- Kaya, Mahmut. “Câbir b. Hâyyan”. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 6/533-537. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Kindî, “Aristoteles’in Kitaplarının Sayısı Üzerine”. çev. Mahmut Kaya. *Kindî: Felsefî Risaleler*. 268-285. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Kindî, “Kemiyyetü Kütübü Aristoteles ve Ma Yuhtâcu İleyhi Fî Tahsili’l-Felsefe”. thk. M. Abdulhâdi Ebû Rîde. *Resâilu’l-Kindî el-felsefiyye*. 363-384. Mısır: Daru’l-Fikri’l-Arabî, 1950.
- Koç, Zeynep Hümeýra. *Ebu’l-Kasım el-Ka’bî el-Belhî’de Bilgi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Kutluer, İlhan. “Ebu Zeyd Belhî”. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 5/412-414. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu- M. Ali Cimcoz. İstanbul: İş bankası Yayınları, 2015.
- Tevhidî, Ebu Hayyân. *el-İmtâ’ ve’l-Muânese*. tsh. Ahmet Emin-Ahmet ez-Zeyn, Kahire: Daru’l-Mektebeti’l-Hayat, 1953.
- Toktaş, Fatih. *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2004.
- Turhan, Kasım. *Âmirî ve Felsefesi*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Türker, Ömer. “İslam Düşüncesinde İlimler Sayımı”. *Sosyoloji Dergisi* 22/3 (2011), 533-556.

ENDÜLÜS'TE FELSEFE VE KELAMI MEZCEDEN

BİR ALİM: İBN HAZM

Tuğba ÖZTÜRK*

GİRİŞ

İslam Düşünce geleneğinin Batı yakasını temsil eden Endülüs miladi 711 yılında Müslümanlar tarafından fethedilmiştir. Bu tarihten itibaren iskân politikası gereği İspanya'ya doğudan Müslümanlar yerleştirilmeye başlanmıştır. Gelen Müslümanlar doğudaki kültürle birlikte ilmi birikimi de taşımış ve Endülüs'te Kurtuba (Cordoba), Tuleytula (Toledo) ve Sarakusta (Zaragoza) gibi önemli ilim merkezleri ortaya çıkmıştır. Siyasi olarak istikrarsızlığın olduğu ya da meliklerin yeterince ilmi faaliyetlere önem vermediği dönemlerde bu merkezler gereken ilgiyi görmemiştir. Bunun yanında Malikiliğin resmi mezhep sayılmasıyla Maliki fakihler felsefenin tümünden dışlanmasına sebep olmuşlar ve böylece fikri gelişme epey yavaşlamıştır. İbn Hazm (ö.456/1064) böyle bir dönemin ardından Endülüs'te ileri gelen ailelerden birinin çocuğu olarak sarayda kelam, fıkıh, hadis, nahiv ve tarih gibi birçok alanda eğitim almış ve otorite sayılan alimler arasında addedilmiştir.¹ Dini

* Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı. e-mail: ozturkt@ankara.edu.tr

¹ Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları: Siyasi Tarihi* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 97; Abdulkuddûs Bingöl, "Endülüslü İbn Hazm'ın Mantığında Dil Konuları", *Felsefe Dünyası* 8 (Temmuz 1993), 24; Rıfat Yıldız, "İbnü'l-Kâsım'ın Endülüs Mâlikî Fıkıh Ekolüne Etkisi", *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8/17 (2016), 161. H. Yunus Apaydın, *İbn Hazm Zahirilik Düşüncesinin Teorisyonu* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 19-23.

düşüncesinde sırasıyla Maliki, Şafiî ve son olarak Zahiriliği seçen İbn Hazm,² Zahiriliğe yaptığı katkılar neticesinde Endülüs'te Zahiri mezhebinin ikinci kurucusu sayılmıştır.³

İBN HAZM'IN DÜŞÜNCESİNDE YÖNTEM/USÛL VE MUHTEVA

İbn Hazm hem Zahiri hem de Endülüs'te mantık ve felsefenin şeriata aykırı sayıldığı bir dönemde yaşamış olmasına rağmen kendisinden beklenenin tam aksini ispata çalışmıştır.⁴ Bunun için o, eserlerinde akli kullanarak, dini hükümlerde nassın yanında özellikle mantığın kullanılmasının ne kadar önemli olduğu üzerinde durmuştur. Muhtemelen eğitim aldığı dönemde eline geçen Aristoteles'in mantık eserini okumuş ve daha sonra çevresindekilerin mantığa olan bakış açılarını değiştirmek için de *et-Takrib* olarak bilinen eserini kaleme almıştır.⁵ Eserinin tam adında - *et-Takrib li-haddi'l-mantık ve'l-medhal ileyhi bi'l-elfazi'l-ammiyyeti ve'l-emsileti'l-fıkhiyye*-⁶amacının mantık ilmini halkın içinde bilinir

² Muḥammed Ebū Zehre, *İbn Ḥazm* (Kahire: Dāru'l-Fikri'l-'Arabī), 37; Ebu'l-Abbas Şemsüddin İbn Hallikan, *Vefayatu'l-Ayan*, thk. İhsan Abbas (Beyrut, 1968), 3/325; M. Asín Palacios, *AbenHázam de Córdoba y Su Historia Crítica de Las Ideas Religiosas* (Madrid: Revista de Archivos, 1927), 1/131-58; Murat Serdar, *İbn Hazm'ın Kelami Görüşleri* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2015), 47.

³ Ebū Muhammed Alī İbn Ḥazm, *el-İhkam fi Usuli'l-Ahkam* (Kahire, 1345-1348), 3/129-147, 4/231, 5/87; a.mlf., *el-Muḥallā*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: en-Nahḍa, 1347), 1/224-229.

⁴ Bingöl, "Endülüslü İbn Hazm'ın Mantığında Dil Konuları", 24; Roger Garaudy, *Endülüs'te İslam Düşüncesinin Başkenti Kurtuba* (İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, 2016), 87-91.

⁵ Apaydın, *İbn Hazm Zahirilik Düşüncesinin Teorisyonu*, 169.

⁶ Ebū Muhammed Alī İbn Hazm, *et-Takrib li-haddi'l-mantık ve'l-medhal ileyhi bi'l-elfazi'l-ammiyyeti ve'l-emsileti'l-fıkhiyye*, çev. İbrahim Çapak-Yusuf

kılmak ve bunu halk dilinde anlatmaya çalışmak olduğunu açıkça dile getirmektedir.

Mantığın dini ilimler için önemini ilk dile getiren İbn Hazm değildir. Daha önce mütekellimler *Kitabu'n-Nazar*, *Kitabu'l-Cedel ve Medariku'l-Ukul/Ulum* olarak ele aldıkları bölümlerde mantık konularına kısmen de olsa değinmişlerdir.⁷ Ancak sistematik olarak ele alınışının İbn Hazm ve Gazzali gibi düşünürlerin bu ilme verdikleri önemle başladığı söylenebilir. Ne var ki İslam düşüncesi Batı'dan ziyade Doğu'dan yola çıkılarak okunduğu için mantığın dini konularda kullanılmasının meşruiyeti Gazzali'ye dayandırılmıştır. Oysa Gazzali bile kendi eserlerinde bu konuyu İbn Hazm'dan okuduğunu yazdığı hâlde İbn Hazm göz ardı edilmiştir. Dolayısıyla bu iki alim, mantığın kullanımıyla ve yaygınlaştırılmasıyla ilgili birçok ortak görüşe sahiptir.⁸

İbn Hazm doğudaki Zahiri alimlere kıyasla farklı birtakım düşünceler geliştirmiş ve bu düşüncelerin üzerine oturacağı bir yöntem kurmuştur. Kendinden önceki alimlerin, özellikle mantık ilminin anlatıldığı kitapların tercümesinde bazı yanlışlar yaptıklarını iddia etmiş; halkın anlayacağı bir dil kullanmadıkları

Arıkaner (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018).

⁷ İmāmü'l-Harameyn Cüveynî, *el-Burhan fi usuli'l-fikh*, nşr. Abdulazim Mahmud ed-Dib (Katar, 1977), 1/111; a.mlf., *Kitabu'l-irşad*, çev. A. Bulent Baloğlu, Sabri Yılmaz, Mehmet İlhan, Faruk Sancar (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 3-5; Ebū Bekr Muhammed Bākīllānī, *Kitabu Temhidu'l-evail ve telhisi'd-delail*, nşr. 'İmamuddin Ahmet Haydar (Beyrut, 1987), 28-31.

⁸ Detaylı bilgi için bkz. Mustafa Yeşil, "İbn Hazm'a ve Gazzali'ye Göre Mantığın Meşruiyeti Sorunu", *Uluslararası Modern Çağ ve Gazzali Sempozyumu 12-14 Mayıs 2011* (Isparta, 2014), 287-295.

için insanlar arasında mantığa ilişkin yanlış bir algının yerleşmesine sebep oldukları yönünde onları eleştirmiştir.⁹ Ona göre mantığın meşruiyetine dair tartışmaların İslam toplumunda cereyan etmesinde bu yanlış tercüme ve algı yönetiminin etkisi olmuştur. Bundan hareketle, İbn Hazm herkesin anlayacağı bir şekilde yazıp, faydasını göstererek mantığın yaygın hâle gelmesini amaçlamıştır. Bunu yaparken de kendine has dokusuna zarar vermemeye özen göstererek mantığın şekilsel yönünden ziyade içerik açısından anlaşılması için çaba sarf etmiştir. Bu durum, onu daha önce mantık ilmiyle meşgul olmuş seleflerinden ayıran önemli bir özelliğidir.¹⁰

İbn Hazm, Aristoteles'in mantık konularına dair sekiz eseri bulunduğunu ve bunların zoru kolaylaştırıp, uzağı yakınlaştıran faydalarının olduğunu ifade etmiştir. İbn Hazm, mantığa dair görüş beyan edenleri dört gruba ayırmaktadır:¹¹

1. Aristoteles'in mantık kitaplarını okuyup manalarını anlamadıkları hâlde onların kişiyi ilhâda düşüreceğini iddia edenler. İbn Hazm, bu kişilerin delilsiz ve vehimle konuştuklarını ve haksız hüküm verdiklerini iddia ederek ayetle karşılık verir:

“Hakkında bilgin bulunmayan şeyin ardına düşme. Çünkü kulak, göz ve gönül, bunların hepsi ondan sorumludur.” (İsra, 17/36);

⁹ Anwar G. Chejne, “İbn Hazm of Cordova on Logic”, *Journal of the American Oriental Society* 104/1 (1984), 57-72; Samuel-Martin Behloul, *İbn Hazm's Evangelienkritik: eine methodische Untersuchung* (Leiden-Boston-Köln: Brill, 2002), 22-5.

¹⁰ İbn Hazm, *et-Takrib*, 48-49.

¹¹ İbn Hazm, *et-Takrib*, 44-45.

“İşte siz böyle kimselersiniz! Hadi hakkında bilgi sahibi olduğunuz konuda tartıştınız; fakat bilgi sahibi olmadığınız konuda niçin tartışıyorsunuz! Oysaki Allah, her şeyi bilir, siz ise bilmezsiniz.” (Al-i İmran 2/66);

“De ki: Eğer doğru söylüyorsanız, kesin delilinizi/burhanınızı getirin!” (Neml, 27/64)

2. Mantık kitaplarını anlaşılmaz ve saçma görenlerdir. İbn Hazm’a göre bu kimseler anlamadıkları şeye düşman olanlardır. Bu durumda olanlar için de “İnsanlar, aralarında soylu ve binmeye elverişli bir tek deve bulmakta güçlük çekeceğin yüz deve(lik sürü)ye benzer”¹² hadisini delil getirmiştir.

3. Bu gruptakiler ise mantık kitaplarını ön yargıyla okuyanlardır. İbn Hazm, cahillerin kitaplarda anlatılanları anlamadıkları hâlde kendilerini anlayanlar olarak niteleyip, bu kitapları anlamadan ve düşünmeden reddettiklerini söylemiştir. Bu sebeple kitaplara karşı nefret ve öfke artmıştır.

4. Son gruptakiler, saf zihinle ve selim akılla düşünüp kitapları kendilerine rehber edinenlerdir. İbn Hazm da bu grubun içindedir. İbn Hazm, bu kişilerde tevhid inancının sabit olduğunu ve Allah’ın mahlukata nasıl etki ettiğine şahitlik ettiklerini; müphemliklerin açıklığa kavuşmasında ve tüm ilimlerdeki anlaşılması güç şeylerin netleşmesinde bu kitapların yardımcı olduğunu aktarır.¹³

Mantık ilmine karşı olanları İbn Hazm, Kur’an’ı anlamaktan aciz kalanlarla eş görmüş ve onları hakikatten sapanlar olarak

¹² Müslim, Fezailu’s-sahabe, 232.

¹³ İbn Hazm, *et-Takrib*, 44-49.

nitelemiştir.¹⁴ Ayrıca bu hususu, Allah'ın söylemediğini O'na isnad edenlerle Müslümanların kanını helal görenlerin düştükleri hataya benzetmiştir. İbn Hazm, "Allah onunla birçok kimseyi saptırır, birçoklarını da doğru yola yöneltir. Verdiği misallerle Allah ancak fasıkları saptırır."¹⁵ ayetini delil getirerek bu ilme karşı olanları fasık saymış,¹⁶ hatta bu ilmi bilmeyen kimseyi dinini taklit yoluyla öğrendiği için delalette görmüştür.¹⁷

Genel metodolojisi içinde düşünüldüğünde İbn Hazm'ın mantık ilmini dinde kullanmayı dine yeni bir şey eklemek olarak görmesi ve dolayısıyla nasçı tavrıyla çelişiyor olması beklenir. Oysaki onun mantık ilmine atfettiği önem, metodolojisinin temelini oluşturmaktadır.¹⁸ Dinin doğru anlaşılması, itikadî esasların kanıtlanması ve savunulması noktasında mantık ve felsefeye başvurması, onun sisteminin iç tutarlılığını gösterir. Ona göre mantık ilmi her akıl sahibinde sabit olan bir yetidir ve bu ilmin faydalarına ise ancak Allah'ın geniş anlayış verdiği zeki zihinli kişiler ulaşabilir.¹⁹ Sahabenin nahiv ilmini bilmediği hâlde dil hatası yapmadıkları gibi mantığı da aynı şekilde farkında olmadan kullanmış olmalarından mülhem, mantığın her insanda doğuştan gelen bir yeti olduğunu açıklamaktadır. Ona göre, insanda akıl yürütme gücünü Allah yaratmış; bilgiden yoksun olan insan, önce

¹⁴ İbn Hazm, *el-İhkam*, 1/65.

¹⁵ Bakara, 2/26.

¹⁶ İbn Hazm, *et-Takrib*, 50-51.

¹⁷ İbn Hazm, *et-Takrib*, 38-39.

¹⁸ Tuğba Öztürk, *Endülü's İslam Düşüncesinde Esmâ-Sıfat Tartışması ve İbn Hazm* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 97.

¹⁹ İbn Hazm, *et-Takrib*, 38-39; Josep Puig Montada, "Reason and Reasoning in Ibn Hazm of Cordova", *Studia Islamica* 92 (2001), 166.

içgüdüsel ve hissi, daha sonra istidlali olarak bilgilere ulaşmıştır. Bu bilgilerle de bedihi bilgiler elde etmiş ve böylece dini bilgilerin doğruluğunu akılla kavramıştır.²⁰ Dolayısıyla İbn Hazm, dinde felsefe ve mantığın kullanılmasını söyleyerek aynı zamanda akıl ve nakil arasında bir çelişki olmadığını da ortaya koymaya çalışmıştır.²¹ Bunun için de zaman zaman Aristoteles'in nazariyelerinin etkisi altında kalmıştır.

Aristoteles'in mantık eseri çerçevesinde kendi görüşünü şekillendiren İbn Hazm, öncelikle bu eserin tercümesinde birtakım değişikliklerle başlamıştır. Buna, daha önce Farabi'nin eserine aldığı şekliyle korunup aktarılan başlıklardan başlamıştır. Buna göre; Aristoteles'in ilk başlığı olan *Kategoriler*'i Farabi *Kitabu'l-Mekulat*, İbn Hazm ise *Esmau'l-Müfrede* (Tekil İsimler); ikinci başlık olan *Peri Hermenias*'ı Farabi *Kitabu'l-ibare*, İbn Hazm ise *Kitabu'l-Ahbar* (Bildirimler Kitabı); sonraki 4 başlığı ise *Burhan* olarak tek başlık altında toplayarak çevirmiştir. İbn Hazm, Farabi ve İbn Sina gibi burhanı mantığın asli konusu olarak görmüş ve diğer konuları burhana ulaşmak için birer araç olarak değerlendirmiştir.²²

²⁰ İbn Hazm, *el-İhkam*, 1/150.

²¹ İbn Hazm felsefeyle hakikati öğrenilerek nefsin buna göre eğitilip ahiret mutluluğuna ulaşılabilirliğini savunmuştur. Dolayısıyla din ile felsefe aynı yere varmakta ve aynı amaca hizmet etmektedirler. Bu sebeple İbn Hazm yaşadığı dönemdeki alimlerin felsefeye olan tavırlarına rağmen, felsefeyi meşru görmüştür. Bkz. Ebü Muhammed Ali İbn Hazm, *el-Faşl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihâl*, neşr. İhsan 'Abbâs (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996), 1/171, 2/237.

²² İbn Hazm, *et-Takrib*; Ebü Nasr Muhammed el-Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Arslan (Ankara: Vadi Yayınları, 1999), 66-68; Hilmi Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi Türk Düşüncesi Araştırmalarına Giriş* (İstanbul: Ülken Yayınları, 1995), 154; Naci Bolay, *İbn Sina Mantığında Önergeler*

Mantığı kullanmasında İbn Hazm için en önemli faktörlerden biri burhan olmuştur. Çünkü din vahye, felsefe ise burhana dayanır. Vahiy, iddialarını akli delillerle tartışmaya açıp kesinleştirirken, felsefe de akli olarak hakikatin kesin bilgisine ulaşmaya çabalar. Böylece her ikisi de burhanla bilginin doğruluğunu ispat ederler. İbn Hazm, Kur'an ve Sünnet'te felsefi burhanların öz olarak yer aldığını ifade etmiştir.²³ Dolayısıyla alimlerin felsefe ve mantıkla uğraşlarını olmazsa olmaz bir gerçeklik olarak kabul etmiştir. Ayrıca İbn Hazm'a göre bir kişinin fetva verebilmesi için öncelikli şartları arasında mantık bilmesi gerekir. Çünkü mantık bilmediği takdirde karşısındaki kişinin sözünün kapsamını da bilmeyip öncüllerini doğru kuramayacağı için burhana ulaşamayacaktır. Bu sebeple mantık bilmeyen birinin fetva vermesi uygun olmaz.²⁴

İbn Hazm, İslam alimlerinin mantık ilmini özellikle Allah'ın varlığını ispatta, ilahi kalamı anlamada, dini hükümleri delillendirerek yeni bir hükme ulaşmada, aksi görüştekileri

(Erzurum, 1981), 47; H. Yunus Apaydın, "İbn Hazm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 20/87.

²³ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/238. Gazzali'de Rahman suresinin 8-9 ayetlerinde geçen "mizan" kelimesinden hareketle Kur'an'dan mantık ilmine ulaşmıştır. Bkz. Ebū Hāmid Muhammed el-Gazzālī, *Kıtasu'l-Mustakim*, neşr. Mahmud Bejou (Şam, 1993), 48-54; Gazzali'nin kıyası görüşü ve Kur'an'dan çıkarmasına dair detaylı bilgi için bkz. İbrahim Çapak, "Gazzali'ye Göre Kıyasın Kur'an'a Uygulanması", *İslami İlimler Dergisi*, 1/2 (2006), 131-149; Yeşil, "İbn Hazm'a ve Gazzali'ye Göre Mantığın Meşruiyeti Sorunu", 291.

²⁴ İbn Hazm, *Et-Takrib*, 52-53.

reddetmede kullanmaları gerektiğini savunmuştur.²⁵ Ancak bu hususlarda alimlerin kullandıkları Aristoteles'in kıyas anlayışına da eleştiri getirmiştir. Onun, Aristoteles'in mantık anlayışından hareketle teori geliştirmiş olması, Aristoteles'in her görüşünü olduğu gibi doğru kabul edip aldığı anlamına gelmemektedir. Bunun en güzel örneklerinden biri de İbn Hazm'ın geliştirdiği kıyas anlayışı olmuştur.²⁶ Aristoteles'in ve fukahanın da kabul ettiği gibi önermelerden oluşan, iki şey arasındaki benzerlikten hareketle bir hükme ulaşma şeklinde açıklanan kıyas kesin bilgi vermez. Ayrıca o, bu tür bir kıyasla dine ekleme yapılacağı düşüncesiyle bu kıyasın dini konularda uygulanmasını kabul etmemiştir.²⁷ İbn Hazm'a göre sonuçta burhani bilgi elde etmeyi sağlayan kıyas, tümdengelim (dedüksiyon) ve tümevarım (endüksiyon) yöntemlerinin kullanıldığı kıyastır.²⁸ Bu bağlamda İbn Hazm, Kindî'nin (ö. 868) felsefi kıyası değil temsili kıyası kullanması sebebiyle teşbihe düştüğünü söyleyerek onu eleştirmiştir.²⁹

²⁵ İbn Hazm, *el-İhkam*, 1/71.

²⁶ Muhammed Abid el-Câbirî, *Arap İslam Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), 367.

²⁷ İbn Hazm Şafii fukahanın ortaya çıkarttığı kıyasın temelindeki illet ve ta'lil kavramlarını da yine dinde delil olarak kullanılmasını doğru bulmamıştır. Bkz. İbn Hazm, *el-İhkam*, 1/1320.

²⁸ Ebū Muhammed Alī İbn Hazm, *en-Nübzeti'l-Kâfiye fi Usûli Ahkami'd-Din* (Kahire: Daru'l-İlmiye, 1940), 69; İbn Hazm, *el-Muhalla*, 1/56. Ayrıca İbn Hazm için dini konularda uyulması gereken metot kıyas değil delildir. Bkz. İbn Hazm, *el-İhkam*, 2/118; Oğuzhan Tan, "İbn -i Hazm Örneğinde Kıyassız Bir Fıkhın İmkânı", *Bir Endülüs Mütefekkeri İbn-i Hazm*, Kolektif (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016), 10-36; Apaydın, *İbn Hazm Zahirilik Düşüncesinin Teorisyei*, 177.

²⁹ Ebū Muhammed Alī İbn Hazm, "er-Redd 'ale'l-Kindi el-feylesûf", *Resâilu İbn Hazm el-Endelusî*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Muessesetu'l-

ALLAH HAKKINDA ‘MANTIK’ YÜRÜTEREK KONUŞMANIN İMKÂNI

Kur’an-ı Kerim’in anlaşılmasında da mantık ilminin bilinmesi gerektiğini söyleyen İbn Hazm, bu konuda Allah’ın 99 ismine Kur’an’dan hareketle ekleme yapan kelimacıları eleştirmiştir.³⁰ Kelamcıların Allah hakkında bilgi vermek için O’nu Kadim ve Kıdem ismiyle anıp vasfetmelerini uygun bulmamıştır. Çünkü bu ifadeler, Arap dillileri tarafından bir şeyin üzerinden çokça zaman geçmesi olarak açıklanmıştır. Allah ise bundan münezzehtir ve onun el-Evvel ve el-Vahid isimleri sebebiyle Allah var ve ilktir. O’nun dışındaki her şey sonradan yaratılmıştır; O ise el-Halik, el-Evvel, el-Vahid ve el-Hakk’tır.³¹

Kategoriler başlığı altında değindiği cevher konusunda, Allah’a niçin cevher denilemeyeceğini açıklamıştır. Buna göre cevherin resm yoluyla tarifini; kendi kendine var olan, zıt sıfatları kabul edebilen ve onları zatında taşıyan şekilde vermiştir. Buna örnek olarak da nefis kavramını gösterir. Çünkü nefis kendi kendine var olmuş ve cesaret-korkaklık, ilim-cehalet gibi olumsuzlarıyla birlikte bütün sıfatları kabul etmiştir. Bu tanımlardan hareketle ne Allah’a cevher denilir ne de O, “cevher” olarak isimlendirilir. Çünkü Allah

‘Arabiyye li’d-Dirāsāt ve’n-Neşr, 1938), 4/363-388; Salim Yefut, *İbn Hazm ve’l Fikru’l Felsefi bi’l Mağrib ve’l Endelüs* (Mağrib, 1986), 302-310.

³⁰ İbn Hazm ilahi isimlerin tevkifi olduğunu savunmuş ve bu görüşünü de Allah’ın 99 isminin olduğunun aktarıldığı hadise dayandırmıştır. Allah’ın bu isimlerinden daha fazla ismi olduğunu söylemenin dine ekleme yapmak olarak yorumlamıştır. Bkz. İbn Hazm, *el-Faṣl*, 2/120-121; Öztürk, *Endülüs İslam Düşüncesinde Esma-Sıfat Tartışması ve İbn Hazm*, 120. Söz konusu hadis için bkz. Tirmizî, “De’avât”, 74; İbn Mâce, “Dua”, 10.

³¹ İbn Hazm, *et-Takrib*, 192-193.

hiçbir niteliğin taşıyıcısı değildir.³² Buradan da anlaşılacağı üzere İbn Hazm, ilahi metni anlamak için dil kuralları, kelimelerin ilk anlamları ve mantık kurallarını birlikte kullanarak doğru anlamı tespiti çalışmıştır.

İbn Hazm, mantıktaki konuların bazılarını anlaşılır kılmak için fıkhi terimleri de kullanmıştır. Kitabı'l-Ahbar bölümünde Kipler başlığı altında, haber verilirken kullanılan üç kip türünü fıkhi terimlerle açıklamıştır. Buna göre: 1- Zorunlu/Vacib; var olan ve olması kesin olan şeylerdir. Güneşin doğması gibi. Fıkıhtaki karşılığı farz ve lazımdır. 2- Mümkün; olup olmaması değişen şeydir. Yağmur yağması gibi. Fıkıhtaki hükmü helal ve mubahtır. 3- Mümteni'; varlığı imkânsız olan şeydir. İnsanın suyun altında nefessiz bir gün kalması gibi. Eğer böyle bir şey gerçekleşirse bu, Allah'ın yardımıyla ve o kişinin peygamber olduğu anlaşılır. Fıkıhta bu duruma haram ve mahzur/yasaklanmış denilir.³³

İbn Hazm, mantık ilmini halkın anlayacağı düzeyde açıklamaya çalışmış olsa da mantığı öne çıkaran alim payesi Gazzali'ye verilmiştir. Buna; Gazzali'nin mantık ilmine sistematik olarak İbn Hazm'a kıyasla daha fazla kavram dahil ettiği ve bu hususta İbn Hazm'ın geride kaldığı ithamları gerekçe gösterilmektedir.³⁴ Kronolojik açıdan bakılırsa İbn Hazm'ın, Gazzali'den önce dinde sistematik bir şekilde mantık ilmini kullandığı bilinmektedir. Dolayısıyla genel itibariyle mantık ilminin dinin yorumlanması ve anlaşılmasında bir enstrüman olarak görülen mütেকaddimûn-müteahhirûn dönemleri ayrımının İbn

³² İbn Hazm, *et-Takrib*, 126-127.

³³ İbn Hazm, *et-Takrib*, 216-217.

³⁴ Yeşil, "İbn Hazm'a ve Gazzali'ye Göre Mantığın Meşruiyeti Sorunu", 291.

Hazm'la başlatılması beklenirken, Gazzali'yle başlatılmıştır. Bu duruma makul bir sebep olarak söz konusu ayrımı Eş'ari kelimcilerin geliştirmesi ve İbn Hazm'ın Eş'ari mezhebine mensup olmaması gösterilebilir. Diğer seçenek ise İslam düşünce tarihinin Doğu'dan Batı'ya doğru yazılıp okunması sebebiyle İbn Hazm'a gereken önemin verilmemiş olmasıdır. Görülmektedir ki İbn Hazm'a, mantık ilmini bilmeyenin fetva dahi veremeyeceğini söyleyecek ölçüde bu ilme önem atfetmiş bir alim olmasına rağmen, tarihimizde hak ettiği değer verilmemiştir.

KAYNAKÇA

- Apaydın, H. Yunus. "İbn Hazm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/39-52. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- , *İbn Hazm Zahirilik Düşüncesinin Teorisyonu*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed. *Kitabu Temhidü'l-evail ve telhisi'd-dela'il*. nşr. 'İmamuddin Ahmet Haydar. Beyrut, 1987.
- Behloul, Samuel-Martin. *Ibn Hazms Evangelienkritik: eine methodische Untersuchung*. Leiden-Boston-Köln: Brill, 2002.
- Bingöl, Abdulkuddûs. "Endülüslü İbn Hazm'ın Mantığında Dil Konuları". *Felsefe Dünyası* 8 (Temmuz 1993), 22-32.
- Bolay, Naci. *İbn Sina Mantığında Önergeler*. Erzurum, 1981.
- Chejne, Anwar G. "Ibn Hazm of Cordova on Logic". *Journal of the American Oriental Society* 104/1 (1984), 57-72.

Cüveynî, İmāmü'l-Harameyn. *el-Burhan fi usuli'l-fıkh*. nşr. Abdulazim Mahmud ed-Dib. Katar, 1977.

-----, *Kitabu'l-irşad*. çev. A. Bulent Baloğlu, Sabri Yılmaz, Mehmet İlhan, Faruk Sancar. Ankara: TDV Yayınları, 2010.

Çapak, İbrahim. "Gazzalî'ye Göre Kıyasın Kur'an'a Uygulanması". *İslami İlimler Dergisi* 1/2 (2006), 131-149.

Ebû Zehre, Muhammed. *İbn Hızın*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî.

Câbirî, Muhammed Abid el. *Arap İslam Aklının Oluşumu*. çev. İbrahim Akbaba. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.

Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed el. *İlimlerin Sayımı*. çev. Ahmet Arslan. Ankara: Vadi Yayınları, 1999.

Garaudy, Roger. Endülü's'te İslam Düşüncenin Başkenti Kurtuba. İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, 3. Basım, 2016.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed el. *Kıtasu'l-Mustakim*. neşr. Mahmud Bejou. Şam, 1993.

İbn Hallikan, Ebu'l-Abbas Şemsüddin. *Vefayatu'l-Ayan*. thk. İhsan Abbas. Beyrut, 1968.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî. *el-Faşl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihâl*. neşr. İhsan 'Abbâs. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1996.

-----, *el-İhkam fi Usuli'l-Ahkam*. Kahire, 1345-1348.

-----, *el-Muḥallâ*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Kahire: en-Nahda, 1347.

-----, *en-Nüzbetü'l-Kâfiye fi Usûli Ahkami'd-Din*. Kahire: Daru'l-İlmiye, 1940.

-----, “er-Redd ‘ale’l-Kindī el-feylesūf”. thk. İhsan Abbas. *Resāilu İbn Hazm el- Endelusī*, Beyrut: Muessesetu’l-‘Arabiyye li’ d-Dirāsāt ve’n-Neşr, 1938, 4/363-388.

-----, *et-Takrib li-haddi’l-mantık ve’l-medhal ileyhi bi’l-elfazi’l-ammiyyeti ve’l-emsileti’l- fıkhiyye*. çev. İbrahim Çapak-Yusuf Arikaner. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018.

Montada, Josep Puig. “Reason and Reasoning in Ibn Hazm of Cordova”. *Studia Islamica* 92 (2001), 165-185.

Özdemir, Mehmet. *Endülüs Müslümanları: Siyasi Tarihi*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 4. Basım, 2017.

Öztürk, Tuğba. *Endülüs İslam Düşüncesinde Esmâ-Sıfat Tartışması ve İbn Hazm*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.

Palacios, M. Asín. *AbenHázam de Córdoba y Su Historia Crítica de Las Ideas Religiosas*. Madrid: Revista de Archivos, 1927.

Serdar, Murat. *İbn Hazm’ın Kelami Görüşleri*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2015.

Ülken, Hilmi Ziya. *İslam Düşüncesi Türk Düşüncesi Araştırmalarına Giriş*. İstanbul: Ülken Yayınları, 2. Basım, 1995.

Tan, Oğuzhan. “İbn -i Hazm Örneğinde Kıyassız Bir Fıkhn İmkânı”. *Bir Endülüs Mütfekkiri İbn-i Hazm*. Kolektif. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2016.

Yefut, Salim. *İbn Hazm ve’l Fikru’l Felsefi bi’l Mağrib ve’l Endelüs*. Mağrib, 1986.

- Yeşil, Mustafa. "İbn Hazm'a ve Gazzali'ye Göre Mantığın Meşruiyeti Sorunu". *Uluslararası Modern Çağ ve Gazzali Sempozyumu 12-14 Mayıs 2011*. Isparta, 2014, 287-295.
- Yıldız, Rıfat. "İbnü'l-Kâsım'ın Endülüs Mâlikî Fıkıh Ekolüne Etkisi". *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8/17 (2016), 156-171.

DİN PSİKOLOJİSİ VE DİN EĞİTİMİ DERSLERİNİN MESLEKİ YETERLİLİKTE ETKİSİNİN İNCELENMESİ ÜZERİNE NİTEL BİR ARAŞTIRMA

(4-6 YAŞ KUR'AN KURSU ÖĞRETİCİLERİ ERZURUM ÖRNEĞİ)

Elif Özcan* & Gülistan SUCU**

GİRİŞ

Türkiye’de İlahiyat Eğitimi diğer İslam ülkelerinden farklı olarak Temel İslam Bilimleriyle (TİB) beraber Felsefe ve Din Bilimleri (FDB) okutulmaktadır. TİB daha çok inanca dönük, normatif kaynaklara dayalı dersleri içerirken; FDB dinî olay ve olguları araştıran, sorgulayan ve dine bilimsel açıdan yaklaşımı esas alan dersleri içermektedir. Ayrıca FDB dersleri dinin bireysel, toplumsal, kültürel, tarihsel vb. etkisini nesnel açıdan incelemektedir.¹ Son zamanlarda İlahiyat Fakültelerinin müfredatında yer alan felsefe ve din bilimleri derslerinin yeri tartışılmakta ve üzerinde değerlendirmeler yapılmaktadır. Bu değerlendirmeler sonucunda felsefe ve din bilimleri derslerinin kredi sayısı azaltılmış, psikolojiye giriş ve sosyolojiye giriş dersleri kaldırılmıştır. Yeni kurulan fakülte isimleri ve bazı İlahiyat

* Diyanet İşleri Başkanlığı, Erzurum İl Müftülüğü, Kur'an Kursu Öğreticisi
Mail: elif.qzcan@gmail.com.

** Arş. Gör., Bingöl Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Din Psikolojisi
Anabilim Dalı.

Mail: gsucu@bingol.edu.tr

¹ Ayşe Taşkıran, “İlahiyat Fakültesi Müfredatında Felsefe Ve Din Bilimleri Bölümü Derslerinin Yeri ve Fonksiyonlarına Dair Bir Araştırma (İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Örneği)”, *KSÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22 (2013): 242.

Fakültelerinin isimleri “İslami İlimler” olarak değiştirilmiştir.² Bu yargıyı tetikleyen önemli unsurlar; felsefe derslerinin öğrencilerde kafa karıştırdığına sebep olması,³ ilmi ve dindar bireyler yetiştirme beklentisinin istenilen düzeyde olmamasının yarattığı endişeler şeklinde sıralanabilir.⁴ Bazı çevrelerde ise din psikolojisinin "psikoloji" (psycho-logy) alanına paralel olarak zihinlere negatif algı yerleşmiş, din-bilim çatışması, Freud gibi etkenler, ilahiyat eğitimi ve din eğitimini de etkimiştir.⁵

Felsefe ve Din Bilimleri bölümünde mevcut derslerin içeriğine bakıldığı zaman din ve inanç kavramlarını, dinin felsefi, psikolojik, sosyolojik boyutlarını bir diğer ifadeyle insan ve din arasındaki ilişkinin temellerini, dinin bireysel ve toplumsal hayattaki yeri ve fonksiyonlarını, din ve akıl arasındaki ilişkiyi bilimsel yaklaşımla değerlendirmektedir.⁶ FDB’nde yer alan din psikolojisi dersinin amacı, insanın bütüncül olarak dini hayatını psikolojik açıdan tanımaya, anlamaya ve açıklamaya çalışma amacı taşımaktadır.⁷

² <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2021/05/20210521-10.pdf>, erişim 28.02.2022, <https://www.memurlar.net/haber/980950/3-fakulte-ve-enstitu-kuruldu-5-fakulte-ve-yuksekokul-ise-kapatildi.html>.

³ Yusuf Kaplan, <http://www.venisafak.com.tr/vazarlar/vusufkaplan/il%C3%A2hivat!ard-an-felsefederslerinin-kaldirilmesi-cinayett:ir>, 6 Eylül 2013, erişim 28 Şubat 2022, 39424.

⁴ İlker Yenen, “Din Psikolojisi Dersinin Öğrencilerin Bireysel Kazanımları Açısından Değerlendirilmesi: DEÜ İlahiyat Fakültesi Örneği”, *DEÜFD Din Psikolojisi Özel Sayısı* (2016), 153.

⁵ Yenen, “Din Psikolojisi Dersinin Öğrencilerin Bireysel Kazanımları Açısından Değerlendirilmesi: DEÜ İlahiyat Fakültesi Örneği”, 151.

⁶ Taşkiran, “İlahiyat Fakültesi Müfredatında Felsefe Ve Din Bilimleri Bölümü Derslerinin Yeri ve Fonksiyonlarına Dair Bir Araştırma (İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Örneği)”, 248.

⁷ Faruk Karaca, *Din Psikolojisi* (Trabzon: Ofset Yayınları, 2015), 61.

Din eğitimi ise kişiye bir dinin temel ilke ve yöntemlerini öğretmek toplumsallaşmasını ve din hizmetlerinin yerine getirilmesi konusunda ihtiyaç duyulan elemanı yetiştirmeyi amaç edinir.⁸ Dolayısıyla gerek din psikolojisi dersi gerekse din eğitimi dersinin amacı birey ve toplum kazanımlarını gaye edinmektir. Esasında din, bireysel yönden oldukça sübjektif bir yaşayışken sosyal açıdan ise bireyin din aracılığıyla toplumdaki diğer insanlarla anlamlı ilişkiler kurmasıdır. Din adamlarının eğitim ve öğretiminde psikososyal yöne ağırlık verilmesi durumunda din adamlarının görev anlayışlarında olumlu bir yol takip edilmiş olacaktır.⁹ Bu bağlamda insan ve din arasındaki ilişkinin etken iki unsuru olan, konumuzun içeriğini oluşturan din eğitimi ve din psikolojisi, gelişim sürecinin her alanında etkilidir. Bilim insanları, psikologlar ve eğitimcilerin farklı evre ve dönemlere ayırdığı çocukluk döneminin genelini kapsayan 4-6 yaş gelişim döneminde de etkisi ve önemi görülmektedir. Bireysel gelişimin, öğrenme sürecinin başlangıcı olan, aile dışında dış çevre faktörünün devreye girdiği 4-6 yaş dönemi; çocukların din ile ilgili konuları merak ettiği, dini kavram ve tavırları (namaz-abdest) fark ettiği ve ilgi gösterdiği bir dönemdir. Bu yaş grubu dini gelişim açısından kritik dönem olması hasebiyle çocukların genel özellikleri, yaşları ve gelişimlerine göre din eğitiminden ve din psikolojisi alanından yardım alarak planlanmalıdır.

Bilişsel, sosyal, ahlaki gelişim teorileri, dini gelişim süreci ve aşamaları din eğitimi ve din psikolojinin gerekliliğini pratik hayatta sunmaktadır. Bireysel hayatta ya da toplumsal hayatta neyi nereye

⁸ Abbas Çelik, *Din Eğitimi* (İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2013), 46-47.

⁹ Neda Armaner, "Din Eğitiminde Psikolojinin Önemi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXIII (1978), 220.

ne şekilde koyacağımızı, yöntem ve tekniklerini günlük hayatımıza entegre etmede en önemli iki unsurdur. Teorinin pratiğe sunulmasında insan faktörünün devreye girmesiyle başlayan eğitim öğretim sürecinde din eğitimi ve din psikolojisinin kullanılması elzemdir. Verimli bir eğitim öğretim sürecinde, mesleki açıdan kolaylık ve katkı sunulması için eğitimcilerin FDB derslerine hâkimiyetinin olması gerekmektedir. 4-6 yaş öğrencileriyle iletişim sürecinin yöntemi, önceliklerin neler olması gerektiği, materyal ve programların kullanımında dikkat edilmesi gereken unsurların ve verimli bir eğitim süreci bu bilgi birikimiyle mümkündür.

Usul olmadan maksada ulaşamayacağından erken çocukluk dönemini kapsayan 4-6 yaş Kur'an kurslarında dini ve ahlaki değerler eğitiminin aşamaları din eğitimi ve din psikolojisi dersinin katkısıyla daha da netlik kazanmaktadır. Çocukların zihinsel, duygusal ve fiziksel gelişimlerine uygun bir süreci planlamak uzmanlık gerektirmektedir. Bilhassa gelişim sürecine manevi yönden zarar vermemek için alana hâkim olmak, gelişim ve psikolojik evre ve dönemlerinin farkındalığına sahip olunmalıdır. İşlem öncesi dönem olarak da adlandırılan bu evrede soyut kavramların anlatımı, soyut konuların somut kavramlarla öğretilmesi Allah, kâinat, sevgi, merhamet, iyilik, dua vb. ünitelerin bilişsel gelişim ve dini gelişim alanından faydalanılarak anlatılması mümkün olmaktadır.¹⁰

Problem

Araştırmanın problemi 4-6 yaş Kur'an Kursu Öğreticilerinin (KKÖ) mesleki yeterliliklerinde din eğitimi ve din psikolojisi

¹⁰ Cemal Tosun ve Fatma Çapcıoğlu, "4-6 Yaş Kur'an Kursları Öğretim Programının Dini Gelişim Kuramları Çerçevesinde İncelenmesi", *Pegem Eğitim ve Öğretim Dergisi* 5/5 (2015), 711.

derslerinin etkisi, kazanımları ve hizmet içi eğitimde bu alanla ortak çalışmaya ihtiyaç duyup duymadıkları; şayet ihtiyaç duyuluyorsa bunun hangi konular üzerine olduğuna yönelik bir araştırma yapmaktır.

Amaç

Bu çalışma, 4-6 yaş Kur'an Kursu Öğreticilerinin mesleki yeterliliklerinde din psikolojisi ve din eğitimi derslerinin etkisi, kazanımları ve hizmet içi eğitimde bu alanlarla ilgili ortak bir çalışmaya ihtiyaç duyup duymadıklarına yönelik bir araştırma yapmayı amaçlamaktadır.

Yöntem

Araştırma, nitel modele göre yapılmıştır. Nitel araştırma modeli; sosyal olgu ve olayların bulundukları ortamda doğal ve gerçekçi bir şekilde ortaya konulmaya çalışılmasıdır.¹¹ Araştırma da veriler, yarı yapılandırılmış mülakat tekniğiyle elde edilmiştir. Bu teknik, görüşmecilere kendilerini rahat ifade etme imkânı ve derinlemesine bilgi alma kolaylığını sağlamaktadır.¹²

Sınırlılıklar

Araştırma, çalışma grubuna katılan kadın Kur'an kursu öğretmenleri, mülakatta sorulan sorular, çalışmanın yapıldığı zaman ve içerik analizi ile sınırlıdır.

¹¹Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2018), 41.

¹² Şener Büyüköztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2016), 154.

Çalışma Grubunun Demografik Bilgileri

Katılımcılar	Yaş	Mezun olduğu okul/ bölüm	Çalıştığı yer	4-6 yaş KKÖ çalışma süresi
K1	33	Atatürk Üniv/İlahiyat (örgün)	Erzurum	2
K2	27	Atatürk Üniv/İlahiyat (örgün)	Erzurum	6
K3	44	Uludağ Üniv/İlahiyat (örgün)	Erzurum	6
K4	30	Atatürk Üniv/İlahiyat (örgün)	Erzurum	4
K5	40	Atatürk Üniv/İlahiyat (örgün)	Erzurum	6
K6	33	Fırat Üniv/İlahiyat (örgün)	Erzurum	3
K7	29	Sakarya Üniv/İlahiyat (örgün)	Erzurum	9 ay
K8	38	Atatürk Üniv/İlahiyat (örgün)	Erzurum	9
K9	30	Erciyes Üniv/İlahiyat (örgün)	Erzurum	3
K10	36	Atatürk Üniv/İlahiyat (örgün)	Erzurum	7
K11	27	Gümüşhane Üniv/İlahiyat (örgün)	Erzurum	4

Verileri Toplama ve Analiz Etme

Araştırmanın örneklemi, 2021-2022 Şubat ayında Erzurum İl Müftülüğüne bağlı 4-6 yaş Kur'an Kursu Öğreticiliğinde kadrolu görev yapan 11 kişiden oluşmaktadır. Veriler, yarı yapılandırılmış mülakat formuyla elde edilmiştir. Bu form, araştırmacılar tarafından hazırlanarak din eğitimi uzmanı ve 4-6 yaş grubunda çalışan Kur'an kursu öğretmenlerinin görüşleri doğrultusunda

hazırlanmıştır. Soruların 4'ü demografik, diğer 4'ü ise temel soruları içermektedir. Ayrıca katılımcılara konuyla ilgili hatırlatıcı şıklar da verilmiştir. Araştırmanın amacına yönelik veri toplamak için özellikle lisansta örgün eğitim görenlerin deneyimleri esas alınmıştır. Bu nedenle, sadece lisans döneminde örgün eğitim alan Kur'an Kursu Öğreticileri ile görüşme yapılmış, İHL, Ön Lisans ve İltam mezunlarıyla görüşme yapılmamıştır. Görüşmeler, yüz yüze veya internet aracılığıyla yapılmıştır.

3. Bulgular

3.1. İlahiyat veya İslami İlimler Fakültesinde Görmüş Oldukları Din Psikolojisi ve Din Eğitimi Derslerinin Mesleki Hayatta Kazanımları ile İlgili Bulgular

Katılımcılara fakültelerinde almış oldukları din eğitimi ve din psikolojisi derslerinin kendilerine kazanım sağlayıp sağlamadığına yönelik soru yöneltildiğinde tüm katılımcılar kazanım sağladığı yönde görüş bildirmişlerdir.

.....“çocuklara attığımız her ilk tohum önce bizim elimizden geçmektedir. Dolayısıyla doğru tohumları doğru yöntemlerle ekebilmek için evvela çocukların psikolojisini tanımamız ve dinin onların psikolojisi üzerindeki etkilerini bilmemiz önem arz etmektedir. İnsanların psikolojik gelişim evrelerini bilmek ve o evreye göre, hazır bulunuşluğa göre bir eğitim vermek elbette daha doğru ve daha verimli olmaktadır. Dinin insanların psikolojisine etkisini öğrenmenin mesleğime bu şekilde katkısı olmaktadır. Din eğitimine gelince başlı başına benim meslek alanım oluyor. Geriye sadece öğrendiklerimi 4-6 yaşa göre uyarlamam kalıyor”.

(K2)

K2, meslek hayatında din psikolojisinin alt konularından olan dini gelişimin kazanımına dikkat çekmiş ve aynı şekilde K3'de K2'yi destekleyen ifade de bulunmuştur.

“İnsanların psikolojik gelişim evrelerini bilmek ve o evreye göre bir eğitim vermek elbette daha doğru ve daha verimli olmaktadır. Dinin insanların psikolojisine etkisini öğrenmenin mesleğime bu şekilde katkısı olmaktadır. Fakat okuduğum dönemde okul öncesi için gerekli olacağını hesaba katmamıştım. Okuduğumuz, öğrendiklerimiz din eğitimi öğrencilerimizin seviyelerine indirmeye çalışıyoruz”. (K3)

Lisans döneminde öğrenciler, din psikolojisi ve din eğitimi derslerinin öneminin çok fazla farkında olmasalar da mesleki hayatlarında bunun önemini bizzat görmektedirler. Muhtemelen K3’ün lisans yıllarında henüz Diyanet’in (DİB) 4-6 yaş eğitimi gündemde dahi değildi. Ancak küreselleşme, bilimsel ve kitle iletişim araçlarındaki ilerlemeler, hemen hemen tüm toplumun ve bireylerin amaçlarını, beklentilerini ve değerlerini değiştirdi. Bu gelişmeler, çocukların karakter inşasını ve uygulamada değer ve ahlaki eğitimi öğretmede güçlükler çıkardı. Bu durum olumsuz yönde etki ederek büyük probleme neden oldu. Böylece küresel bağlamda yeni arayışları beraberinde getirirken aslında problemin temelinde bir eğitim problemi olduğu açığa çıktı.¹³ Dolayısıyla hızla değişen dünya ve şartlara göre mesleklerde de çeşitli alanlara ihtiyaç duyulmuş ve yeni çalışma alanları oluşmuştur. Kuşkusuz İlahiyat ve İslami İlimler Fakültesi’nde öğrenim gören öğrencilerin tek düze eğitimle sınırlı kalmamaları farklı alanlarda da eğitim görmeleri gerekmektedir.

“Eğitimi aldığım din psikolojisi ve din eğitimi dersleri mesleki hayatta bana fayda sağladı. Çocuklarla bir arada olduğumuz için psikoloji eğitimi bizim mesleğin olmazsa olmazlarından diye düşünüyorum. Bu sebeple çocukların gelişimsel dönemlerini bilmek beklentilerinin farkında

¹³ Cemil Oruç, Okul Öncesi Dönem Çocuğunda Ahlaki Değerler Eğitimi, *Eğitim ve İnsani Bilimler Dergisi: Teori ve Uygulama* 1/2 (2010), 1.

olarak sınıfa girmek hem işimizi kolaylaştırıyor hem de çocukların daha mutlu olmasını sağlıyor". (K4)

Öğrencilerin lisans programında din psikolojisi ve din eğitimi derslerini görmüş olmaları onlara mesleki hayatlarında özgüven ve mutluluk verdiği görülmektedir. Şayet öğrenciler mesleki hayatlarında ilk defa din psikolojisi, din eğitimi veya dini gelişim gibi kavramlarla karşılaşarlarsa bu kavramları öğrenmeleri ya da benimsemelerinin zaman alacağı ya da kaygıya neden olacağı da göz önünde bulundurulmalıdır.

"Özellikle İlahiyat fakültesinde almış olduğum din psikolojisi dersi şu an ki meslek hayatıma doğrudan bir katkı sağlamamış olsa da psikoloji ilminin temellerini öğrenmek, sonrasında Din Psikolojisi alanında yüksek lisans yapmama vesile olmuştur. Her ne kadar bazı sebeplerle yüksek lisans çalışmamı bitiremesem de ders döneminde öğrenmiş olduğum birçok şey ve okumuş olduğum birçok makale şu an ki meslek hayatıma oldukça katlı sağlamaktadır. Özellikle okul öncesi çocuklara ne şekilde konuşmam gerektiği onların soyut kavramlar olan Allah, ölüm, melekler vs. sorularını cevaplarken neyi ne kadar anlatmam gerektiği ile ilgili konuları lisansüstü eğitimimin daha verimli hale getirdiğini düşünüyorum. İlahiyatta aldığım din eğitimi dersi ise din psikolojisi dersine nazaran daha verimli geçmiş olup hocamızın Kur'an kurslarında yaptırmış olduğu staj ve sonrasında kürsüde vaaz vermemizi istemesi mesleki açıdan kazanım elde etmemizi sağlamıştır. Tabi mezun olduğum dönemde 4-6 yaş Kur'an kursları pek yaygın olmadığı için daha çok yetişkinlerle iletişim sağlamamıza yönelikti. Tabi akademik açıdan her iki ders de teorik kısımları öğrenmemize vesile olmuştur". (K9)

Öğrencilerin lisans eğitiminde teoriğin yanı sıra pratiğin de oldukça önemli olduğu ve mesleki hayatlarında ayrıca bu derslerin yöntem ve tekniklerine ihtiyacın olduğu görülmektedir. Şahin, araştırmasında İlahiyat Fakültesi öğrencilerine din psikolojisi

dersinin mesleki açıdan ne gibi kazanımları olduğu yönde soru sormuş ve mesleki faydaları %31,4, “Meslekte daha verimli olmak”, %10,3, “Farklı yaşlardaki öğrencileri daha iyi anlayabilmeyi sağlar”, %10,3, “Kaliteli iletişim sağlaması”, %9,4, “Din psikolojisi bilgisi, tebliğ yapan kişiye destek sağlar”, %9,4, “Soru ve sorunlara daha bilinçli cevap verebilmek”, %6,7, “Meslekte daha hoşgörülü, anlayışlı ve saygılı olmak”, %2,7, “Bakış açısı kazanmak”, %2,7 “Katkı sağlamıyor” ve %17,0 oranında “Fikrim yok” şeklinde sonuçlar ortaya çıkmıştır.¹⁴ Yenen’in İlahiyat Fakültesi öğrencileri üzerinde yapmış olduğu çalışmada din psikolojisi dersini gören öğrencilerin insanları anlama, empati kurma, kendilik farkındalığı, olaylara ve konulara farklı açıdan bakma, objektif olma, eleştirel düşünce, dinsel gelişim, hayatı anlamlandırma, din-birey/toplum ilişkisi, dinin nasıl anlaşılması ya da nasıl anlatılması gerektiği, dinsel/patolojik davranışların arkasındaki güdüler gibi farklı konularda kazanımlar elde ettiklerini tespit etmiştir.¹⁵ Yüksel ve Kızılgeçit, öğrencilerin din psikolojisi dersine yönelik tutumlarının olumlu veya olumsuz olması üzerinde öğretim elemanının etkisinin oldukça fazla olduğuna dikkat çekmişlerdir. Buna göre; dersin öğretim elemanını seven öğrencilerin genel olarak dersi sevdiklerini ve derse karşı olumlu tutum geliştirdiklerini belirtmektedirler.¹⁶ Taşkiran, İlahiyat Fakültesine gelen öğrenciler üzerinde yapmış olduğu araştırma ise,

¹⁴ Hüseyin Cihat Şahin, *Yapı ve Fonksiyon Açısından Din Psikolojisi* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 95.

¹⁵ Yenen, *Din Psikolojisi Dersinin Öğrencilerin Bireysel Kazanımları Açısından Değerlendirilmesi: DEÜ İlahiyat Fakültesi Örneği*, 182-183.

¹⁶ Ali Yüksel - Muhammet Kızılgeçit, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din Psikolojisi Dersine Yönelik Algısı Üzerine Nitel Bir Araştırma”, *Trabzon İlahiyat Dergisi* 8/1 (2021), 262.

FDB derslerinin öğrencilerin zihin dünyalarında önemli ve dönüştürücü bir etkisinin olduğuna vurgu yapmıştır. Bu bağlamda, öğrencilerin zihinsel düzlemde büyük değişim ve dönüşüm içinde olduklarını söylemiştir.¹⁷

3.2. Hangi Konuların Kazanım Sağladığıyla İlgili Bulgular

Katılımcılara din psikolojisi ve din eğitimi derslerinde hangi konuların onlara daha çok kazanım sağladığı yönünde sorular sorulmuştur. Bu cevapların en baş dini gelişim, örgün din eğitimi (mesleki dini eğitim) ve informal din eğitimi (ailede, okulda, oyunda, masalda, kitle iletişim araçlarında vs. din eğitimi) cevapları verilmiştir.

“4-6 yaş seviyesinde olan çocukların gördükleriyle taklit ederek dini öğrenmeleri malumdur. Bu şekilde aileden ya da çevreden edindikleri din algısını doğru olarak onlara anlatmak ve belki de yapılan yanlışları biraz da olsa düzeltmek bizim işimiz. Bunu yaparken de yetişkinlerde olduğu gibi anlatarak yapmak yerine onlarla oyunla destekli dramalarla ya da hikayeleştirerek dini gelişimlerine katkıda bulunuyoruz. Bunu yaparken de fakültede aldığımız din eğitimi ve din psikolojisi derslerinde sunulan bilgiler ışığında yapmaya özen gösteriyoruz. Mesela Piaget’in işlem öncesi dönem dediği yaş grubuna hitap ediyoruz. Haliyle bu yaşta soyut kavramları anlamaları mümkün olmuyor. Bu evrede özellikle de Allah’ı sevdirmek gibi soyut konuları somutlaştırmaya çalışıyoruz. İşte bak güneşin sıcaklığını hissediyoruz değil mi deyip onlardan evet cevabı alınca Allah’ı da bize verdiği nimetlerle bizi sevdiğini anlatırız. Ama göremeyiz, gibi örneklerle anlatma yoluna gidiyoruz. Diğer türlü kendi bildiklerini benim de bildiğimi düşünüp neredeyse hemen hemen her söylediklerine

¹⁷ Taşkiran, “İlahiyat Fakültesi Müfredatında Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Derslerinin Yeri ve Fonksiyonlarına Dair Bir Araştırma (İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Örneği)”, 261.

“öğretmenim biliyor musunuz? Ya da işte benim kuzenim var ya” ... diyerek söylemek istediğini ben biliyormuşum gibi aktarıyorlar. Bu noktada psikoloji okumanın faydalarını görüyorum. Çünkü işlem öncesi dönem onların tam da bu şekilde davranmaları gerektiğini öğretiyor”. (K6)

Öğrencilerin lisansta almış oldukları derslerin mesleki hayatlarında neyi, nasıl yapacağına dair öngörü sağladığı aynı zamanda derslerin pratiğe yönelik onlara kazanım sağladığı görülmektedir.

“.....4/6 yaş döneminin bence mihenk taşı olan ‘Piaget’in bilişsel dönem teorisi’dir.’ Çocukların gelişim düzeyleri bilinip dikkate alınarak verilen bir eğitimin daha başarılı olacağı kanısındayım. Bilhassa din gibi önemli ve kritik bir konuda çocuk gelişimini etkileyecek, erişkinlikteki hayatını yönlendirecek olan bu temel eğitimin, en ince süzgeçten elenip, tazecik zihinlere sunulması gerekir. Bu konuda eğitiminin yeterli düzeyde bilgiye sahip olmasıyla beraber bu bilgileri öğrencilerine aktarabilme kabiliyetine de sahip olmalıdır. Elbette ki bu konuda Kohlberg’in ahlak gelişim teorisi, Erikson’un psikososyal gelişim kuramı çıktığımız bu yolda vazgeçilmez yoldaşlarımız olacaktır. Özetlemek gerekirse; konu hususunda seçim yapmak zor. Zira çocuğa eğitim verirken aile ile hemhal olduğumuz için, onları daha iyi anlamak adına, 4/6 yaştan başlayıp, yaşlılık dönemi din psikolojisine kadar tam konularla donanmış olması gerektiğini düşünüyorum”. (K8)

K8, K9’un görüşünü destekleyen bir görüşte bulunmuş, yaşlılık dönemini de kapsayan dini gelişim teorilerinin bilinmesi gerektiğine vurgu yapmıştır. Dolayısıyla katılımcıların ihtiyaç duydukları ve üzerinde en çok durdukları konunun dini gelişim konusu olduğu görülmektedir. Dini gelişim, din psikolojisinin temel çalışma alanlarından biridir. Ancak gerek Batı’da gerekse Türkiye’de bu konu üzerine çalışmalar azdır. Ayrıca dini gelişim olgusunda daha çok Yahudi ve Hristiyan dini gelenekleri üzerine

kurulu teoriler geliştirilmiş farklı din ve gelenekler dışına çıkılmamıştır. Karaca, İslami tasavvuf perspektifinden dini gelişim teorisi teklifini sunarak kendi kültür zeminimize uygun teoriler geliştirmenin adımını atmıştır. Bu adımı atmakla birlikte birtakım eksikliklerin olduğunu ve üzerinde boylamsal desenli çalışılmaya ihtiyaç duyulan bir konu olduğunu ifade etmiştir.¹⁸ Nitekim son dönemlerde özellikle Diyanet'in 4-6 yaş eğitiminin başlamasıyla birlikte din eğitimi alanındaki araştırmacılarının da bu konuya olan ilgilerini arttırmıştır.¹⁹

3.3. Diyanet, Hizmet İçi Eğitim veya Seminerde Din Psikolojisi ve Din Eğitimi Alanlarıyla Birlikte 4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticilerine Yönelik Ortak Çalışmasıyla İlgili Bulgular

Diyanet İşleri Başkanlığının hizmet içi eğitimde veya seminerlerinde din psikoloji ve din eğitimi alanlarıyla ilgili ortak bir çalışmaya ihtiyaç duyulup duyulmamasına yönelik soru yöneltildiğinde tüm katılımcılar ortak bir çalışmaya ihtiyaç duyulduğunu belirtmişlerdir. Böyle bir çalışma, bilgilerinin güncel kalmasını aynı zamanda yöntem ve teknik açıdan rehberlik edeceği ve özellikle uygulamaya yönelik olması noktasında fikirlerini sunmuşlardır.

"Kesinlikle evet. Çünkü okulda öğrenilen eğitim çok nakıs kalmaktadır. Ayrıca bir sınav baskısı adı altında öğrenilmektedir. Fakat hali hazırda görevi yapan kişilere böyle bir eğitim verilse kesinlikle daha ihtiyaca binaen ve daha uygulamalı olacağı için ziyadeli fayda sağlayacaktır". (K2)

¹⁸ Faruk Karaca, *Dini Gelişim Teorisi* (İstanbul: Dem Yayınları, 2007), 8-9.

¹⁹ Cemil Oruç, *Okul Öncesi Dönemde Çocuğun Din Eğitimi* (İstanbul: Dem Yayınları, 2011).

K2, lisansta öğrenilen din psikolojisi ve din eğitimi derslerinin sınav kaygısı gibi sebeplerle öğrenildiğinden dolayı kalıcı olmadığını mesleki hayatta ihtiyaca yönelik ve uygulamalı olarak öğrenilen bilginin daha kalıcı olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla mesleki hayatlarında alınan eğitimin onlara daha katkı sağlayacağı noktasında beklenti içindedir.

Kesinlikle yapılmalıdır. Fakat hep aynı şeyleri tekrar ederek değil de ya da hep aynı bilgileri sunarak değil de sahaya yönelik şu sorun da şu şöyle yapılmalı veya böyle davranılmalı diyerek etkili çözümler daha somut sunulmalıdır. (K10)

Hizmet içi eğitimde yapılacak olan çalışmaların farklı yöntemlerle ve uygulamaya yönelik etkili çözümlere ihtiyaç duyulduğu anlaşılmaktadır. Bu nedenle, yapılacak ortak çalışmanın bilhassa uygulama yönü dikkate alınmalıdır. Özellikle okul öncesi çocukların eğitiminden sorumlu olan ve aynı zamanda onların merak ve sorularına muhatap olan kişilerin, çocukların yönelttikleri sorulara, gelişim düzeylerine uygun cevaplar vermeleri gerekmektedir. Bu merak ve sorulara doğru ve uygun bir şekilde cevaplanmaması durumunda çocukların ilerleyen yaşlarında sağlıklı bir dini gelişim göstermelerine neden olabilmektir. Dolayısıyla okul öncesi din eğitimi verecek öğretmenlerin hem teorik hem de pratik bilgilerle iyi yetiştirilmesi gerekmektedir. Sadece iyi niyete ve dini bilgilere sahip olmanın yeterli olmadığı, ayrıca öğretmenlerde dini-ahlaki gelişim, iletişim, öğrenme ve öğretme gibi konularda iyi yetişmiş olma şartı aranmalıdır. Bu özellikler dikkate alınarak okul öncesi din eğitimi verecek öğretmenlerin gerek teorik

gerekse pratik alanda iyi yetiştirilmesine özen gösterilmelidir.²⁰ Yorulmaz, yapmış olduğu araştırmada din öğreticilerinin %75'i kendilerini iyi ya da çok iyi olarak gördüklerini ancak buna rağmen hizmet içi eğitime ihtiyaç duyduklarını öğretmenlerin kendilerini geliştirmek istediklerini bildirmiştir. Hizmet içi eğitime ihtiyaç duymayanların ise, meslekte hizmet sürelerinin 21 ve üzeri olan, erkekler, cami görevlileri ve yüksek İslam enstitüsü mezunları olduğunu belirtmiştir.²¹

3.4. Ortak Çalışmada İhtiyaç Duyulan Konularla İlgili Bulgular

Katılımcılara Diyanet'in hizmet içi eğitimde din psikolojisi ve din eğitimi alanlarıyla ortak bir çalışma yürüttüğü takdirde hangi konular üzerine çalışma yapılması gerektiğine dair sorular sorulmuştur. Sorulan sorular neticesinde şu konuların olması gerektiği yönde görüş bildirmişlerdir:

- ✓ Dini Gelişim
- ✓ Ahlaki Gelişim
- ✓ Değerler Eğitimi
- ✓ Beceri Teknik Eğitsel Eğitim
- ✓ Aile Eğitimi (Anne Baba Seminerleri)
- ✓ 4-6 Yaş Din Eğitimine Yönelik Pedagojik Formasyon
- ✓ Çocuklarda Psikolojik Gelişim

²⁰ Cemal Tosun - Fatma Çapcıoğlu, "4-6 Yaş Kur'an Kursları Öğretim Programının Dini Gelişim Kuramları Çerçevesinde İncelenmesi", 716-717.

²¹ Bilal Yorulmaz, "Kur'an Kursu Öğreticileri ile Cami Görevlilerinin Okul Öncesi ve İlköğretim 1. Kademe Öğrencilerine Ders Verme Durumlarına İlişkin Öz Algıları (İstanbul Örneği)", *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10/39 (2013), 162.

✓ Teknoloji Eğitimi (Teknolojinin Faydalı ve Sınırlı Kullanılması Adına)

✓ Beceri Teknik Eğitsel Eğitim

✓ Masal Anlatıcılığı

✓ Oyun Terapisi

“.....karşımızdaki çocukların ahlaki gelişimini yorumlamak ya da ne derecede din eğitimi doğru verilmiş hareketleriyle konuşmalarını yorumlamak ancak bizimde bu eğitimlerden geçmemizle mümkün oluyor. Malum bizler okul öncesi öğretmenlik okuyarak bu bölüme dâhil edilmedik teori de de pratikte de 4-6 yaş grubunun beklentilerine cevap verebilmek adına kendimizi bu seminerlerle ve eğitimlerle desteklemek zorundayız. Diğer türlü yanlış yöntem ve tekniklerle bizde gördüğümüz din eğitimi geleneksel yöntemlerle aktarma yoluna gidebiliriz. Mesela bir sınıfta bir öğrencimiz vardı çocuk ne yaparsa yapsın onay bekliyordu ya da iyi bir şey yapmış dahi olsa suçluluk psikolojisiyle mahcup gözlerini kaçırarak korkak ürkek bir tavırla söylerdi. Araştırdınca ve ailesiyle iletişime geçince babanın ve amcalarının şiddet eğilimini öğrendim ve ona karşı nasıl davranmam gerektiğini öğrenmek için araştırmalara başladım. İşte bu gibi durumlarla karşılaştıkça seminer ve de eğitimlerin verilmesi bizim için elzendir”. (K6)

“Aile eğitimi ya da ebeveyn danışmanlığı, oyun terapisi ve masal anlatıcılığı yönünden desteklenmemiz gerekiyor”. (K7)

4-6 yaş Kur'an kursu öğreticilerine yönelik hizmet içi eğitimde din psikolojisi ve din eğitiminin yanı sıra farklı alanlardan da destek alınması gerektiği görülmektedir. Özellikle 4-6 yaş Kur'an kursu öğreticilerinin çocukların velileriyle muhatap olmaları veya ailevi sorunların çocuğa yansımalarından dolayı öğreticiler, aile eğitimi ve çocuk psikolojisine yönelik eğitime de ayrıca ihtiyaç duymaktadırlar.

.....asıl eğitim bence informal eğitim ile başlar. Çünkü bireyler özellikle 4-6 yaş grubu görerek taklit ederek öğrendiği için ailesi ile öğrenip

din eğitimi buradan başlamalıdır aile faktöründen sonra bunu öğretmenle devam ettirir özellikle ki 4-6 yaş grubu oyun ve oyuncaklarla bu eğitime katkı sağlar çünkü bu yaş grubu oyunla masal ve hikaye ile öğrenir. Bunun yanında günümüz şartları düşünüldüğünde kitle iletişim araçları kesinlikle ve kesinlikle kullanılmalıdır çünkü çocuklar böyle ortamlardan geldikleri için bu araç ve gereçleri ders anlatmalı dini bilgiyi sunma da olumlu bir materyale çevirmede kullanılması gereken en önemli araçlardan biridir". (K10)

Hızla dijitalleşmeye doğru giden bir dünyada çeşitli kitle iletişim araçlarının kullanım alanları yaygınlaşmaktadır. Özellikle çocukların yetişkinlere göre daha hızlı bir şekilde bu tür yeniliklere adapte olduğu bir gerçektir. Dolayısıyla eğitimcilerin çocukların ilgi alanına inebilmeleri ve dersi farklı yöntemlerle cazip hale getirebilmeleri için bu tür araçların kullanımına yönelik kendilerini geliştirmeleri gerekmektedir. Bu yeniliklerin 4-6 yaş K.K.Ö. meslek grubunu da kapsadığı görülmektedir. Esasında erken çocukluk dönemine bakıldığında çocuğun en büyük ihtiyacı ve görevi oyun oynamak ve temel yaşam becerilerini edinmesidir. Bu bakımdan çocukların takip etmekte zorlanacakları ağır eğitim içerikleri yerine eğitsel oyun ve oyuncakları esas alan bir eğitime öncelik tanınmalıdır.²²

Teorik bilgilerin dışında kendi sahamızda bizleri de dinleyerek isteklerimize yönelik bir eğitim veya seminer almamız taraftarıyım. Teorik olan şeylere yeterince doyduğumuz kanaatindeyim. Pratikte ise sorularımıza ve sorunlarımıza yönelik yardımcı olmaları mesleki açıdan daha çok işimize yarayacaktır. (K9)

²² Aybiçe Tosun, "Erken Çocukluk Dönemi Din Eğitimi Yaklaşımları Üzerine Karşılaştırmalı Bir Analiz", *Amasya İlahiyat Dergisi* 12 (2019), 26.

Diyanet, din psikolojisi ve din eğitimiyle beraber ortaklaşa bir çalışma yürüttüğünde bunun teoride sınırlı kalmayarak pratiğe de yönelik olması ve 4-6 yaş Kur'an kursu öğretmenlerinin fikir ve önerileri doğrultusunda çalışma yürütülmelidir. Tosun'un yapmış olduğu çalışmaya bakıldığında 4-6 yaş grubu K.K.Ö.'nün yarıya yakını (%44,9) mesleki ve pedagojik formasyon olarak kendilerini yeterli bulurken, %31,0'i kısmen yeterli bulmakta ve %24,1'i de yeterli bulmamaktadır. Ancak yeterli görmeyen çoğunluğun İmam Hatip Lisesi mezunları olduğu tespit edilmiştir. Bu yüzden bu kurslarda görev yapabilmek için sadece sertifika programında alınan eğitimin tek başına yeterli olmadığı ve alanında uzman hocaların uzun süreli hizmet içi eğitim seminerleri vermesi gerekmektedir. Bunun yanında, DİB'in 4-6 yaş Kur'an kurslarında öğretici görevlendirmelerinde dini yükseköğretim mezunlarını tercih etmesi, İlahiyat Fakültelerinin program çeşitliliğini zenginleştirmesi ve öğretmenlere yönelik uzun süreli hizmet içi eğitim semineri vermesi problemin çözümü noktasında olumlu katkı sağlayacaktır.²³

Yorulmaz, hizmet içi eğitimlerin verimliliğini olumsuz yönde etkileyen unsurlardan birisinin de sürenin yetersiz olduğunu vurgulamıştır. Bu yüzden hizmet içi eğitimlerin zenginleştirilmiş içeriği ile 3-7 günlük programlar yerine daha uzun süreli programlar hazırlanarak sunulmalı ve bu eğitim sonunda katılımcılara sertifika verilmeli, önerisinde bulunmuştur.²⁴ Gün,

²³ Salih Aybey, "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarının Eğitim-Öğretim Faaliyetleri ve Problemleri (Zonguldak İli Örneği)", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2019), 236.

²⁴ Bilal Yorulmaz, "Kur'an Kursu Öğreticileri ile Cami Görevlilerinin Okul Öncesi ve İlköğretim 1. Kademe Öğrencilerine Ders Verme Durumlarına İlişkin Öz Algıları (İstanbul Örneği)", 162.

yapmış olduğu araştırmada Kur'an Kursu Öğreticilerinin pedagojik formasyonlarının yeterliliğine yönelik soru sormuştur. Bu soruya verilen cevaplar değerlendirildiğinde, öğretmenlerin yarısından fazlasının bu konuda kendilerini tam anlamıyla yeterli görmedikleri ortaya çıkmıştır. Bunun nedeni, öğretmenlerin seminerlere tam katılmayı, seminerlerin kısa süreli olması ve İlahiyat Fakültelerinde almış oldukları eğitimin yetersiz olmasından kaynaklı olduğu görülmektedir. Ayrıca problemle ilgili gerekli çalışmalara hız verilmesi, eğitim programının yeniden gözden geçirilerek kursların gerekli eğitim materyalleri ile donatılması, eğitime uygun fiziksel ortamın oluşturulması ve düzenli eğitim seminerlerinin verilmesi gerektiğini söylemiştir.²⁵ Karasu'nun araştırmasına bakıldığında da benzer bulgular görülmektedir. Araştırmada KKÖ'nün kendilerini yeterli görmedikleri alanların başında 4-6 yaş çocukların gelişim ve öğrenme özellikleriyle iletişim ve formasyon bilgisi yer almaktadır. Bunun yanında bir katılımcı, Temel Dini İlimler konusunda yetersizlik yaşadığını ifade etmiştir.²⁶

Yorulmaz, 4-6 yaş KKÖ ile yapmış olduğu görüşmede müfredatta eksikliklerin olduğunu söylemişlerdir. Müfredat konuları, her ne kadar 2018 yılından sonra iyiye doğru gitse de bazı eksikliklerin olduğu görülmüştür. Bu eksiklikler, çocukların gelişim dönemine uygun konu ve ders materyallerinin yetersiz oluşudur. Ayrıca velilerin çocukların gelişim dönemlerine uygun eğitim verilmesine yönelik beklentilerinin yüksek olması da KKÖ'ye olan baskıyı arttırmaktadır. Ancak bu konuda müftülükler, KKÖ'ye

²⁵ Ayşegül Gün, "Veli ve Öğretici Görüşleri Doğrultusunda 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Eğitimi: Samsun İli Örneği", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/33 (2016), 62-63.

²⁶ Teceli Karasu, "Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre Okul Öncesi Dönemde Din Eğitimi: Muş İli Örneği", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 1 (2019), 487.

yeterli desteği vermemektedir. Buna rağmen 4-6 yaşı grubuna olan talep yoğun bir şekilde artmakta fakat sınıflar yetersizdir. Ek açılan sınıflarda ise fiziki anlamda eksiklikler olmakta ve öğretmenlerin eğitim düzeyleri düşüktür. Bu öğretmenler, ön lisans, lise mezunu ya da sertifika almış öğretmenlerdir. Dolayısıyla öğretmenler formasyon konusunda yetersizlerdir. Bu eksikliğin 4 yıllık lisans mezunlarında da yetersiz olduğu görülmektedir. Öğretmenler, müftülüklerin zaman zaman düzenledikleri eğitim seminerlerini faydalı bulsa da kendilerini hâlâ yeterli bulmadıkları tespit edilmiştir.²⁷

Sonuç ve Öneriler

Din psikolojisi, insanın gizli ve açık yaşam alanlarında canlılık güdüsü veren ve insan ruhundan atılmasının pek mümkün olmadığı süreçleri inceler. Bu yüzden din psikolojisi, insanla ilgili diğer bilim dallarıyla girift bir ilişki içerisinde. Psikolojinin en çok yararlandığı bilim dalları ise, kuşkusuz eğitim ve din eğitimidir. Din eğitimi gerek kuramsal gerekse uygulama alanlarında din psikolojisinin verilerinden yararlanarak din eğitimcilerine destek vermektedir. Tüm bunlar söylenirken din psikolojisini bilenlerin bireysel, iş, aile gibi yaşamın tüm alanlarında başarılı oldukları savunulmamaktadır. Ancak din psikolojisi bilimlerine hâkim olan kişilerin, kendilerinin ve çevresindeki insanların dinsel ve inanç değerlerini anlama ve açıklama konusunda bu birikeme sahip olmayanlara göre daha avantajlı

²⁷ Bilal Yorulmaz, “Diyanet İşleri Başkanlığı’na Bağlı 4-6 Yaş Grubu Kuran Kurslarında Din Eğitimi”, *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2019), 519.

oldukları bir gerçektir.²⁸ Nitekim 4-6 yaş KKÖ ile yapılan görüşme sonucuna göre; öğretmenler, İlahiyat Fakültesi'nde almış oldukları din psikolojisi ve din eğitimi derslerinin mesleki hayatlarında onlara kazanım sağladığını söylemişlerdir. Bu kazanımların hangi konular üzerine olduğu sorulduğunda, en başta dini gelişim, örgün din eğitimi (mesleki dini eğitim) ve informal din eğitimi (ailede, okulda, oyunda, masalda, kitle iletişim araçlarında vs. din eğitimi) yanıtları verilmiştir. 4-6 yaş KKÖ'de kendilerini yeterli bulmasalar da din psikolojisi ve din eğitimi derslerinin onlara farklı bakış açısı kazandırdığını özellikle dini gelişim konusu içinde geçen Piaget, Erikson ve Kohlberg gibi isimlerin çocukların gelişim dönemine göre nasıl yaklaşılması gerektiği konusunda katkı sağladığını ifade etmişlerdir. Görüldüğü üzere öğrenciler, FBD derslerinin önemini lisans yıllarında farkında olmasalar da toplumsal ve mesleki hayatlarında önemini bizzat tecrübe etmişlerdir.

DİB'in din psikolojisi ve din eğitimi dersleriyle beraber ortaklaşa hizmet içi eğitimler vermesiyle ilgili soruda tüm görüşmeciler, kesinlikle olmalıdır, yanıtını vermişlerdir. Bu çalışmada hangi konulara ihtiyaç duyulduğu hususunda; dini gelişim, ahlaki gelişim, değerler eğitimi, beceri teknik eğitsel eğitim, aile eğitimi (anne baba seminerleri), 4-6 yaş din eğitimine yönelik pedagojik formasyon, çocuklarda psikolojik gelişim, teknoloji eğitimi (teknolojinin faydalı ve sınırlı kullanılması adına), beceri teknik eğitsel eğitim yanıtları verilmiştir. Dolayısıyla sadece din psikolojisi ve din eğitimi alanlarının yeterli olmadığı aile eğitimi, ebeveyn danışmanlığı, oyun terapisi ve masal anlatıcılığı gibi farklı alanlara da ihtiyaç duyulduğu tespit edilmiştir. Ayrıca katılımcılar,

²⁸ Hasan Kayıklık, "İçerik ve Kazanım Açısından Din Psikolojisi", Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi 3/1 (2003), 100.

DİB hizmet içi eğitim ve seminer düzenlendiği takdirde bunun teoriden ziyade pratiğe yönelik olması gerektiği, sürekli birbirini tekrarlayan konular olmaması ve 4-6 yaş KKÖ'nün fikirleri doğrultusunda konuların belirlenmesi gerektiğine dikkat çekmişlerdir. Yorulmaz, 4-6 yaş KKÖ ile yapmış olduğu görüşmede Kur'an kursu öğreticilerin formasyonunun yetersiz olduğunu belirtmiştir. Bu nedenle, okul öncesi ve ilköğretim seviyesinde hizmet içi eğitim konusunda hassas davranılmasını ve bu eğitimi verecek olanların din eğitimcileri, okul öncesi eğitim uzmanları ve pedagoglar tarafından verilmesi gerektiğine vurgu yapmıştır. Ayrıca Yorulmaz'a göre; hizmet içi eğitime tüm 4-6 yaş grubu KKÖ'nün katılımı esas alınmalı ve seminere katılmayan personellerin 1. kademe seviyesinde ders verilmemelidir. Hizmet içi eğitim seminerleri görüntülü olarak kayıt altına alınmalıdır. Çünkü hizmet içi eğitime katılamayanlar, daha sonrasında DİB'in sitesinden izleme imkânı bulmalıdır.²⁹

Sonuç olarak İlahiyat ve İslami İlimler Fakültelerinde FBD derslerinin kaldırılması durumunda öğrencilerin mesleki hayatlarında yöntem, teknik ve farklı alanları anlamlandırmada zorluklar yaşayacağı anlaşılmaktadır. Mesleki hayatlarında ilk defa karşılaştıkları alanları öğrenmelerinin, benimsemelerinin oldukça zaman alacağı ve kaygıya neden olacağı göz önünde bulundurulmalıdır. 4-6 yaş grubu Kur'an Kursu öğreticileri, din psikolojisi ve din eğitimi derslerinin onlara bakış açısı kazandırsa da lisansta görmüş oldukları bu derslerin yetersiz kaldığını farklı alanlara da ihtiyaç duyduklarını belirtmişlerdir. Bu nedenle,

²⁹ Yorulmaz, "Kur'an Kursu Öğreticileri ile Cami Görevlilerinin Okul Öncesi Ve İlköğretim 1. Kademe Öğrencilerine Ders Verme Durumlarına İlişkin Öz Algıları (İstanbul Örneği)", 162

İlahiyat ve İslami İlimler Fakültelerinde FBD derslerinin kredisinin arttırılması ve program çeşitliliğine gidilmesinin fayda sağlayacağı düşünülmektedir.

KAYNAKÇA

- Armaner, Neda. "Din Eğitiminde Psikolojinin Önemi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXIII (1978), 215-220.
- Aybey, Salih. "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarının Eğitim-Öğretim Faaliyetleri ve Problemleri (Zonguldak İli Örneği)". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2019), 207-240.
- Büyüköztürk, Şener vd. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2016.
- Çelik, Abbas. *Din Eğitimi*, İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2013.
- Gün, Ayşegül. "Veli ve Öğretici Görüşleri Doğrultusunda 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Eğitimi: Samsun İli Örneği". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/33 (2016), 33-66.
- <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2021/05/20210521-10.pdf>;
Erişim 28.02.2022. <https://www.memurlar.net/haber/980950/3-fakulte-ve-enstitu-kuruldu-5-fakulte-ve-yuksekokul-ise-kapatildi.html>.
- Kaplan, Yusuf. "Felsefe Derslerinin Kaldırılması Cinayettir", <http://www.venisafak.com.tr/vazarlar/vusufkaplan/il%C3%A2hivat!ardan-felsefederslerinin-kaldirilmesi-cinayettir>, 6 Eylül 2013. Erişim 28 Şubat. 202239424.
- Karaca, Faruk. *Din Psikolojisi*. Trabzon: Ofset Yayınları, 2015.
- Karaca, Faruk. *Dini Gelişim Teorisi*. İstanbul: Dem Yayınları, 2007.
- Karasu, Teceli. "Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre Okul Öncesi Dönemde Din Eğitimi: Muş İli Örneği". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 1 (2019), 480-500.

- Kayıklık, Hasan. “İçerik ve Kazanım Açısından Din Psikolojisi”. Ç. Ü. *İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2003), 83-102.
- Oruç, Cemil. “Okul Öncesi Dönem Çocuğunda Ahlaki Değerler Eğitimi”. *Eğitim ve İnsani Bilimler Dergisi: Teori ve Uygulama* 1/2, (2010), 37-60.
- Oruç, Cemil. *Okul Öncesi Dönemde Çocuğun Din Eğitimi*, İstanbul: Dem Yayınları, 2011.
- Şahin, Hüseyin Cihat. *Yapı ve Fonksiyon Açısından Din Psikolojisi*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Taşkıran, Ayşe. “İlahiyat Fakültesi Müfredatında Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Derslerinin Yeri ve Fonksiyonlarına Dair Bir Araştırma (İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Örneği)”. *KSÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2013), 242.
- Tosun, Aybiçe. “Erken Çocukluk Dönemi Din Eğitimi Yaklaşımları Üzerine Karşılaştırmalı Bir Analiz”. *Amasya İlahiyat Dergisi* 12 (2019), 121-151.
- Tosun, Cemal - Çapcıoğlu, Fatma. “4-6 Yaş Kur’an Kursları Öğretim Programının Dini Gelişim Kuramları Çerçevesinde İncelenmesi”. *Pegem Eğitim ve Öğretim Dergisi* 5/5 (2015), 705-720.
- Yenen, İlker. “Din Psikolojisi Dersinin Öğrencilerin Bireysel Kazanımları Açısından Değerlendirilmesi: DEÜ İLARİYAT Fakültesi Örneği”. *DEUFD Din Psikolojisi Özel Sayısı* (2016), 149-189.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2018.
- Yorulmaz, Bilal. “Diyamet İşleri Başkanlığı'na Bağlı 4-6 Yaş Grubu Kuran Kurslarında Din Eğitimi”. *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2019), 506-521.

Yorulmaz, Bilal. “Kur’an Kursu Öğreticileri ile Cami Görevlilerinin Okul Öncesi ve İlköğretim 1. Kademe Öğrencilerine Ders Verme Durumlarına İlişkin Öz Algıları (İstanbul Örneği)”. *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10/39 (2013), 149-162.

Yüksel, Ali - Kızılgeçit, Muhammet. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din Psikolojisi Dersine Yönelik Algısı Üzerine Nitel Bir Araştırma”. *Trabzon İlahiyat Dergisi* 8/1 (2021), 227-267.

II. BÖLÜM

YÜKSEK DİN ÖĞRETİMİNDE FELSEFE VE DİN BİLİMLERİNİN YERİ, ÖNEMİ VE FONKSİYONLARI

İLAHİYAT FAKÜLTESİ MÜFREDATI NASIL OLMALI? ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ ÖRNEĞİ ÜZERİNDE BİR DEĞERLENDİRME

H. Ömer ÖZDEN*

Ülkemizde dini eğitim veren yükseköğretim kurumları 1949 yılından itibaren kurulmuştur. Bunların ilki, 1949 yılında kurulan Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ikincisi 1959 yılında İstanbul'dan başlayarak muhtelif tarihlerde Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlı olarak sekiz ilde açılan Yüksek İslam Enstitüleri ve üçüncüsü de 1971 yılında Atatürk Üniversitesi bünyesinde kurulan İslami İlimler Fakültesi'dir. Yani dini eğitim ve öğretim veren üç ayrı kurum vardır. Bunların ikisi üniversite bünyesindeki fakülte, diğerleri ise MEB'e bağlı enstitülerdir.

1982 yılında YÖK'ün kurulmasından sonra bu dağınıklığı önlemek maksadıyla Yüksek İslam Enstitüleri, bulundukları illerdeki üniversitelere bağlanarak İlahiyat Fakültesi'ne dönüştürüldü. Erzurum'daki İslami İlimler Fakültesi'nin adı da İlahiyat Fakültesi olarak değiştirilirken Yüksek İslam Enstitüsü de lağvedilerek Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne bağlandı. Bu düzenlemelerden sonra uzun yıllar yalnızca İlahiyat Fakültesi adı altında din eğitimi verildi. Sonra bir ara İlahiyat Meslek Yüksek Okulları açıldıysa da bu da fazla uzun ömürlü olmadı ve kanunla kapatıldılar. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümleri önce İlahiyat fakültelerinin bünyesinde açıldı, akabinde Eğitim

* Prof. Dr. Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi Ana Bilim Dalı, oozden@atauni.edu.tr, Orcid ID: 0000-0002-0269-5964.

fakültelerine bağlandı, sonra tekrar İlahiyat fakültelerinin bölümü haline getirildiyse de bunlar da zaman içerisinde kapatıldı. Son olarak da İslami İlimler Fakültesi adı altında yine din eğitimi veren kurumlar açılmaya ya da İlahiyat adı İslami İlimler olarak değiştirilmeye başlandı.

Hiç kuşku yok ki İlahiyat ve İslami İlimler Fakülteleri, ülkemizin kültür bilimlerine önemli katkıları olan yükseköğretim kurumları arasındadır. Yurdumuzun bütün üniversitelerinde bulunan bu fakültelere vakıf üniversitelerinde bulunanlar da eklendiğinde 100'den fazla olduğu görülmektedir. Ancak burada sorulması gereken bazı sorular ve bunlara bulunması gereken cevaplar aranmaktadır. Acaba isim değişiklikleri eğitime yeni bir ivme kazandırdı mı? Bu sayı çokluğu, eğitimin kalitesini de beraberinde artırdı mı? İsim değişiklikleriyle müfredat programlarında da bir değişiklik söz konusu mu? Ya da daha başka türlü soracak olursak İlahiyat Fakülteleri ile İslami İlimler Fakültelerinin müfredat programları nasıl olmalıdır? Bir başka soru da yapılan seçme sınavında bu fakülteleri tercih edecek öğrenciler, sözel yeteneklerine göre mi alınmalı yoksa eşit ağırlıklı sınav yoluyla mı alınmalıdır? Bu çalışmada sorulan sorulara cevaplar aranmaya çalışılacaktır.

Kanaatimizce eğitimde kalite, isim değişiklikleriyle değil, müfredatın yeterliliğiyle, öğretim üye ve yardımcılarının donanımlı olmalarıyla, öğrencilerin seçilmesiyle, kurumlara alınan öğrenci sayısının kurumun kapasitesinin üstüne çıkmamakla, öğrencilerin sayısına değil kapasiteli olmalarının sağlanmasıyla, yapılan eğitimde öğrenci ve akademisyenlerin özverili gayretleriyle ve daha başka bazı ölçütlerle sağlanabilir.

Bunlardan, mesela öğretim üyelerinin donanımlı olması ve öğrencilerini iyi yetiştirmesi, araştırmacı zihniyete sahip olması gibi

bazıları, bizlerin elindeyken öğrencilerin seçilme kriterleri ve müfredatın düzenlenmesi gibi hususlar ise bizim elimizde olmayan hususlardır. Bu konularda bizler sadece teklif sunabiliriz. Bu çalışmada da o tekliflere yer vermek istiyorum.

Öğrenci Seçme Sınavı

Bilindiği üzere İlahiyat ve İslami İlimler Fakültelerine sözel sınavla öğrenci alınmaktadır. Oysaki bu fakültelere eşit ağırlık puanıyla öğrenci alınması, hem Anadolu ve Fen liselerinden hem de normal liselerden öğrenci gelmesinin önünü açacaktır. Bunun önemi, ilahiyat konuları arasında zihni problemlerin bulunmasından dolayıdır. Bu konu aynı zamanda İlahiyat ve İslami İlimler fakültelerinin müfredat programlarıyla da yakından ilgili olduğu için bu hususu o başlık altında değerlendirmek uygun olacaktır.

Dini Eğitim Veren Yükseköğretim Kurumlarının Müfredat Programı Nasıl Olmalıdır?

Şahsi kanaatime göre ülkemizde iki farklı isimle dini eğitim yapılsa da müfredat programları arasında farklılık olmamalıdır. Nitekim geçmişte ülkemizde yükseköğretimde üç farklı isimle dini eğitim veriliyordu. Bunlardan biri Milli Eğitim Bakanlığı bünyesindeki Yüksek İslam Enstitüleri, diğer ikisi de Ankara Üniversitesi'ne bağlı İlahiyat ile Atatürk Üniversitesi bünyesindeki İslami İlimler Fakültesi'ydi. Yüksek İslam Enstitüsü Milli Eğitim'e bağlı olduğu için programları farklı olsa da dersleri arasında Sistematik Felsefe ve Mantık, İslam Felsefesi, Felsefe, Eğitim Felsefesi gibi dersler bulunmaktaydı. İlahiyat ve İslami İlimler fakültelerinin programlarında ise derslerin yerlerinin farklı olmasının dışında bir farklılık bulunmamaktaydı.

Bu çalışmada asıl üzerinde durmak istediğim husus, adı ne olursa olsun ağırlıklı olarak dini eğitim veren kurumlarda felsefe ve bazı fen bilimleri derslerinin bulunmasına yönelik olacaktır. Bunu da Atatürk Üniversitesi bünyesinde 1971 yılında eğitim ve öğretim hayatına başlayan İslami İlimler Fakültesi müfredatı üzerinden açıklamaya çalışacağım.

Atatürk Üniversitesi bünyesinde 1971 yılında kurulan İslami İlimler Fakültesi'nin 4. Dekanı olarak, Prof. Dr. Ahmet Kurt atanmıştır. Prof. Dr. Ahmet Kurt, İslami İlimler Fakültesi'nin kurumsallaşmasında ve üst düzey bir eğitime kavuşmasında inkâr edilemeyecek kadar çok emekleri bulunan bir bilim adamı ve yönetici olmuştur. Bilindiği gibi akademik kurumların dışarıya açılan kapıları ve pencereleri, yayınlarıdır. Bu yayınların başında da bilimsel dergiler gelmektedir. İslami İlimler Fakültesi'nin ilk bilimsel dergisi, Ahmet Kurt hocamızın gayret ve teşvikleriyle hazırlanmış, ilk sayının takdim yazısını da o yazmıştır. Baskıya 1975 yılının Aralık ayında hazır hale gelen derginin yayınlanmasından hemen önce dekanlık görevinden ayrıldığı için dergi Prof. Dr. Ahmet Kurt'tan sonra dekan olan Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu'nun yöneticiliği sırasında yayınlanmıştır. Yeni Dekan Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu, derginin sabık dekan Prof. Dr. Ahmet Kurt tarafından yazılmış olan takdim yazısıyla çıkmasını sağlamış ve dergi, merhum Prof. Dr. Ahmet Kurt imzasıyla yayın hayatına girmiştir.¹

Bu ilk sayının takdim yazısı, çok kısa olmasına rağmen satır aralarında oldukça dikkat çeken hususlar barındırmaktadır. Bunlardan ilki, İslami İlimler Fakültesi'nin kuruluş amacıyla ilgilidir. Prof. Dr. Ahmet Kurt, dini eğitim veren kurumların

¹ Ahmet Kurt, "Takdim", *İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 1/1 (Aralık 1976), 1.

gayesini, “Yurdumuzda yüksek seviyeli, bilgili, kültürlü, batıl inanışları olmayan kişilerin yetiştirilmesine duyulan ihtiyaç” olarak belirlemektedir. Bu ihtiyaç, o gün olduğu gibi bu gün de devam etmektedir. Acaba bu ihtiyacın giderilemeyeişi, kurumların yetersizliği midir, toplumun kendi ihtiyacının farkında olamayışı mıdır, eğitim alan öğrencilerin yeterince donanımlı hale getirilememesi midir, yoksa bu eğitimi verenlerin yetersizliği midir? Bunların hepsinin ayrı ayrı tartışılıp değerlendirilmesi ve bir sonuca bağlanması gerekir. Üstelik bu tür değerlendirmelerin, kesintiye uğramaması ve memleketimizin kanayan bir yarası olmaktan çıkarılması için, devamlılık esasına bağlanıp, birkaç yılda bir yapılması icap etmektedir. Mevzu, bu çalışmanın sınırlarının çok üzerinde olmasından dolayı, başka bir platformda ele alınması daha uygun olacaktır.

Kuruluş amacı yüksek seviyede bilgi ve kültüre ulaşmak olan fakültede bu hedefe varabilmenin yolu da “çağdaş teknolojinin verilerinden yararlanarak araştırma ve öğretim yapılması” olarak gösterilmiştir. Değerli eski Dekan Prof. Dr. Ahmet Kurt, bu hedefe ulaşabilmek için gösterdiği yöntemi, 28 Kasım 1974 tarihinde başladığı dekanlık göreviyle birlikte fakülteye getirmenin çalışmalarını başlatmıştır. Prof. Dr. Ahmet Kurt, fakülte dekanı olur olmaz ilk iş olarak fakültede oluşturduğu bir komisyon tarafından çağdaş bir eğitim ve öğretim programı hazırlanmış, hazırlanan “İslami İlimler Fakültesi Ders ve Sınav Yönetmeliği”, Üniversite Senatosu’na gönderilmiş, orada da hüsn-ü kabul görüp Milli Eğitim Bakanlığı’na sunulmuş ve 1975 yılında Resmi Gazete’de yayınlanarak yürürlüğe girmiştir. Yıllardır İlahiyat fakültelerinde uygulanmasını hayal ettiğim ve çeşitli platformlarda dile getirdiğim fakat karşılığında ironik bir tebessümle karşılaştığım bu yöntemi,

Ahmet Kurt hocamız 1975 yılında Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi'nde uygulamaya koymuştur.²

O halde benim hayallerimi süsleyen ve Prof. Dr. Ahmet Kurt tarafından gerçekleştirilmiş olan bu yöntem nedir? Bu program, bir sosyal bilim alanı olan İslami İlimler ve İlahiyat fakültelerinde fen bilimlerinden istifade etmektir. Prof. Dr. Ahmet Kurt'un komisyon marifetiyle hazırlanmasını sağladığı "İslami İlimler Fakültesi Ders ve Sınav Yönetmeliği"ne göre İslami İlimler Fakültesi'nde okutulacak dersler arasında felsefe grubu derslerin yanında seçmeli dersler olarak 2. sınıfta Fizik veya Astronomi, 3. sınıfta Biyoloji veya Hijyen, 4. Sınıfta Farsça veya Estetik ve 5. Sınıfta da İçtimai veya İktisadi Doktrinler Tarihi veya Medeni Hukuk dersleri bulunmaktadır.

Buna göre bir öğrenci, mezun olabilmek için ikinci sınıfta ya Fizik ya da Astronomi, üçüncü sınıfta Biyoloji ya da Hijyen, dördüncü sınıfta Farsça ya da Estetik, nihayet beşinci sınıfta da İçtimai veya İktisadi Doktrinler Tarihi ya da Medeni Hukuk derslerinden birini seçmek ve okumak zorundadır. Peki, Ahmet Kurt Hoca, bu derslerin okutulmasını niçin istemektedir? Bence asıl mesele burasıdır ve açıklanması gerekmektedir.

Felsefe, dünyayı anlama ve anlamlandırmada, kavramları yorumlayıp olgularla bir araya getirmede ve yeni bilgiler üretmede oldukça önemli olduğu gibi, fizik, astronomi, estetik, sosyal ve ekonomik doktrinler, medeni hukuk, İslami ilimlerin yani Kur'an'ın anlaşılmasına doğrudan katkı sağlayan alanlardır. Kur'an'ın tefsirini yapabilmek için bu bilim alanlarına müracaat etmek bir gerekliliktir. Bırakın tefsir etmeyi geçmişte yazılmış tefsirleri anlayabilmek için de bu bilimleri bilmek zorunludur. Sözgelimi

² Bu yönetmelik, çalışmamızın sonunda ek olarak sunulmuştur.

Kur'an'da "Bed'ü's-semâvâti ve'l-ard" ifadesi geçmektedir; yani göklerde ve yerde bulunan her şeyin en güzel biçimde yaratıldığı bildirilmektedir. Estetiği yani güzellik teorilerini bilmeyen, evrendeki güzelliğin neye göre ve niçin olduğunu nasıl çözümleyecektir? Hatta daha ötesine giderek estetiği anlayabilmek için matematik ve anatomi derslerinin de gerekli olduğunu düşünmekte ve İlahiyat fakültelerinde tüm bu derslerin okutulmasını çok önemsemekteyim. Matematikçiler, evrenin altın oran denilen bir sisteme göre yaratıldığını ve tüm varlıklarda bu oranın bulunduğunu söylüyorlar. Galileo Galilei, Francis Bacon gibi Rönesans bilginleri de evrenin matematik-fizik yöntemine göre yaratıldığını ve evreni anlamak için matematiğin mutlaka gerekli olduğunu söylüyorlar.

Fizik bilmeyen bir ilahiyatçı, Kur'an'da bulunan yeryüzü ve içindekileri anlatan ayetleri, gökyüzündeki varlıklara, mekân ve zaman kavramlarına, izafiyete ilişkin ilahi metinleri nasıl izah edecektir?

Kur'an'da pek çok ayet, uzaya ve derinliklerine ilişkin bilgiler vermektedir. Astronomi bilmeyen bir İlahiyatçı, bu ayetleri nasıl tefsir edecek, yazılmış tefsirleri nasıl anlayacaktır? Matematik bilmeyen bir müftü, ölüm sonrasında ortaya çıkan veraset yani mal taksimini nasıl yapacaktır? Bunu yapabilmenin yolu feraiz bilmekten geçmektedir; feraiz de matematik bilmeyi gerektirmektedir. Nitekim Kâtip Çelebi, Mîzânü'l-Hakk isimli eserinde hendese (geometri) bilen müftü ile bilmeyen arasındaki farkları çok anlaşılır bir şekilde açıklamaktadır. "1- Bir kimse, boyu, eni ve derinliği 4 zira' olan bir kuyu kazmak için birini sekiz akçeye tuttu. O da boyu, eni ve derinliği 2 zira' olan bir kuyu kazdı; karşılığında 4 akçe istedi. Fetva ettirdiler, hendese bilmeyen müftü, 4 akçe hakkıdır, dedi. Hendese bilen müftü, hakkı bir akçedir, diye

fetva verdi ki doğrusu da budur; çünkü iki zir kuyu, dört zira' kuyunun sekizde biridir, ücretin de sekizdi bir olması gerekir.

2- Hendese bilen kadı ile bilmeyenin hükmü: Bir kimse boyu ve eni 100 zira' olmak üzere bir tarlayı başkasına satıp teslim edeceği zaman boyu ve eni ellişer zira' olan iki tarla verdi. Aralarında uyuşmazlık çıkıp hendese bilmeyen bir kadıya vardılar; hakkı budur diye hüküm verdi. Sonra hendese bilen bir kadı bulup dinlettiler, yarım hakkıdır dedi ki doğrusu da budur. Bunların aslını bilmek isteyen riyaziyat (matematik) görmeye heves eyleye.

3- Bilgin Beyzâvî, 'Ay için de bir takım yörüngeler tayin ettik. Nihayet o, eğri hurma dalı (hilal) gibi olur da geri döner' (Yasin 36-39) ayetinin tefsirinde Ay'ın 28 yörüngesini söyledikten sonra, 'Ay her gece bu yörüngelerden birine uğrar, şaşırılmaz, o yörüngeyi ne aşar ne de onun arkasında kalır.' demiştir. Eğer Ay'ın her yörüngeye inmesi hep aynı vakitte olsaydı, bu söz doğru olurdu, lakin öyle değildir. Kimi gecelerin ortalarında bir yörüngeden bir yörüngeye geçer, kimi bir gecede iki yörüngeye yürür ve her yörünge için aşağı yukarı on üç derece bir sınır vardır. Ay'ın yürüyüşü kimi on bir derece, kimi on beş derece olur. Niçin böyle olduğunun aslını bilmek isteyen, nücüm ve felekiyat (astronomi) fenlerini göre. Ve bir madde de İskender'in 'iki dağ arasında' yürüyüşünde (Kehf, 18: 93) vardıgı yerin Ermeniyye ve Azerbaycan dağları olduğu söylenmiş ve bunlar, bilinen Tebriz yakınlarındadırlar diye yazılmıştır. Bu da gerçeğe uygun değildir. Doğrusunu bilmek isteyen Coğrafya fennini okuyup incelesin.

4- Üç fıkıh meselesinde Şeyhülislam Bahâî Efendi'ye sorduğum sorular şunlardı: Birincisi, Güneşin batıdan doğması, hey'et (astronomi) kaidelerine uygulanır mı? İkincisi, altı ay gündüz, altı ay gece olan yerlerde beş vakit namaz nice kılınır ve oruç nice

tutulur? Üçüncüsü de Mekke-i Mükەرreme'den başka yerde dört yön kible olur mu?

Öyle ise istidatlı kimselerin makulat ve riyaziyat öğrenmeye çalışması gerek; ta ki nazar yolunda zan ve şüphe sahibi, çok vehimli ve çok şüpheli olmasın.”³

Kâtip Çelebi'nin verdiği örneklerden yola çıkarsak, astronomi bilmeyen bir ilahiyatçı, namaz ve oruç gibi konuların çetrefilli meselelerine cevap veremeyecektir. Geometri ve matematik bilmeyen müftü, miras konusunda veya yapılan bir inşaattaki münakaşalı konular hakkında hüküm veremeyecektir. Medeni hukuku bilmeyen bir fıkıhçı, İslam hukukunu bugüne taşıyamayacaktır. Ekonomi bilmeyen bir fıkıhçı, enflasyon ve faiz gibi konuları çözümlemekte güçlükler çekecektir.

Kâtip Çelebi'nin verdiği bilgileri dikkate alacak olursak, Dekan Prof. Dr. Ahmet Kurt, dergi için yazdığı takdim yazısında, “modern anlamda din âlimi; kültürlü, psiko-sosyal derterin tek müracaat edilecek insanıdır” diyerek çağdaş bir ilahiyatçı portresi çizmektedir. Bu da Hocamızın o günden gördüğü gibi disiplinler arası çalışma ile olabilecek bir iştir.

Böyle bir ilahiyatçı profili, ülkemizin dün olduğundan çok bugünün ihtiyacıdır. Bununla birlikte 1974-1975 yıllarında İslami İlimler Fakültesi Dekanlığı yapan Prof. Dr. Ahmet Kurt'un bir komisyon marifetiyle, ancak eminim ki kendi görüş ve direktifleriyle hazırladığı/hazırlattığı yönetmelikte, belirlenen bu amaç ve yönteme bu gün ulaşılabilir mi? diye sormaktan da kendimi alamamaktayım.

³ Kâtip Çelebi, Mîzânü'l-Hakk fî İhtiyârî'l-Ehakk, sad. Orhan Şaik Gökyay (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2008), 22-23.

Ben, bu yönetmeliğin yürürlüğe girdiği tarihten beş yıl sonra, yani 1980 yılında İslami İlimler Fakültesi'ni kazanmıştım. Ne ikinci sınıfta Fizik veya Astronomi dersi okuduk, ne üçüncü sınıfta Hijyen veya Biyoloji, ne dördüncü sınıfta Estetik ne de beşinci sınıfta İçtimai veya İktisadi Doktrinler Tarihi veya Medeni Hukuk dersleri. Maalesef Ahmet Kurt Bey'in okutmak için gayret sarf ettiği derslerden hiçbirisi yoktu. Belli ki onun dekanlığı bırakmasının hemen arkasından bu dersler yeni bir yönetmelik hazırlanarak kaldırılmıştı.

Bugün bu dersler olmadığı gibi, İlahiyat ve İslami İlimler fakültelerinde bu vizyon da maalesef bulunmamaktadır. 1980 yılından itibaren öğrenciliğimin devam ettiği beş yıl boyunca dönem arkadaşlarımdan birçoğundan "İlahiyat fakültelerinde felsefe dersinin ne işi var!" diyenleri duyup alıştığım gibi, asistan olduğum ve derslere girmeye başladığım 1985'ten bu yana da öğrencilerime "hayalimdeki İlahiyat fakültesinde fizik, astronomi.... derslerinin mutlaka okutulması gerekmektedir!" diye söze başladığımda, "ilahiyatlarda bu derslerin ne işi var!" diye her kafadan bir ses çıkmasına da alıştım artık.

Bunları geçtik 2013 yılında YÖK tarafından Felsefe Tarihi dersinin kaldırılması sırasında, kararın kaldırılması için başımızı taştan taş vurdüğümüz sırada alışıla geldik "felsefeye ne gerek var! İyi ki de kaldırıldı!" seslerinin ayyuka çıkması, İlahiyatların şu an bulunduğu yeri görmek bakımından oldukça manidardır.

Halbuki başta İslam inancının temel kitabı olan Kur'an'ın anlaşılabilmesi için fen bilimleri ile sosyal bilimlere ihtiyaç bulunmaktadır. Tarihi kıssaları anlayabilmek için tarih bilimine; bu toplumların yaşadığı iklim ve tabiatı öğrenebilmek için coğrafya bilmeye; yıldızlar ve gökyüzüyle ilgili ayetleri anlayabilmek için astro-fizik bilimini öğrenmeye; yeryüzünü anlatan ayetleri

anlayabilmek için fizik, jeoloji gibi bilimlerini bilmeye; insan ve diğer canlılarla ilgili ayetleri anlayabilmek için biyoloji, zooloji, botanik ve anatomi bilimlerini bilmeye.... ihtiyaç bulunmaktadır. Bu konuda da yine Kâtip Çelebi'ye müracaat etmek durumundayız. "Müslümanlar için varlıkların gerçeğini bilmek önemlidir, diye Emevîler ve Abbasoğulları devirlerinde evâil kitaplarını (evvelkilerin yani Klasik Yunan bilim ve felsefe eserlerini) çevirip Arapçaya döndürdüler. Yaradılışları sağlam, akılları başlarında olan ve doğru düşünen kimseler, bunları her devirde okuyarak elde edip öğrenmekten geri kalmadılar. Kitap yazmak ve gerçeği araştırmak alanında, hikmet ve şeriatın arasını bulup birleştiren ve gerçeği araştıranların eserleri her çağda ün kazandı, itibar gördü ve geçerli oldu."⁴

Kâtip Çelebi'nin sözünü ettiği dönemler olan 9. asır ila 12. asırlar arasında Harezmi, Kindî, Ebu Bekir Razi, Farabi, Biruni, İbni Sina, İbni Baccе, İbni Rüşd gibi bilgin filozoflar; aynı çağlar ve sonraki asırlarda Fahreddin Razi, Adudüddin el-İcî, Kadı Beyzavi, Şirazi, Kutbeddin Razi, Sa'deddin Taftazani, Seyyid Şerif Cürcani, Cemaleddin Devvani gibi din bilginleri, gerçeği arama ve bulma konusunda oldukça önemli işler yapmışlardır. Fakat daha sonraki zamanlarda işler değişmiş ve bu hususta özellikle Gazali'nin Tehâfütü'l-Felâsife isimli eserinde filozofların yaptıkları hataları ortaya koyarken İslam filozoflarıyla Yunan filozoflarını aynı kefeye koyup tekfir etmesi, kendisinden sonra gelenlerin zaman içinde yavaş yavaş da olsa felsefe ve bilime karşı olumsuz tavır takınmalarına yol açmış ve önemli derecede olumsuz etki meydana getirmiştir. Bu olumsuz tavrın zirveye ulaştığı dönemde yaşayan Kâtip Çelebi, kendi döneminde olup bitenler hakkında şunları

⁴ Kâtip Çelebi, Mîzânü'l-Hakk fî İhtiyâri'l-Ehakk, 20.

söylemektedir: “Lâkin nice boş kafalı kimseler, İslamlığın başlangıcında bir maslahat için ortaya konan rivayetleri görüp cansız taş gibi -akıllarını kullanmadan- yalnız taklid ile donup kaldılar. Aslını sorup düşünmeden red ve inkâr eylediler. Felsefe ilimleri diye kötüleyip yeri göğü bilmez cahil iken bilgin geçindiler. Onlar ‘Allah’ın göklerde ve yerdeki o muazzam mülk-ü saltanatına, Allah’ın yarattığı herhangi bir şeye, belki ecellerinin yaklaşmış olduğuna da bakmadılar mı? (Araf, 7: 185)’, tehdidi kulaklarına girmedir. Yere ve göğe bakmayı, öküz gibi göz ile bakmak sandılar.”⁵

Kâtip Çelebi, bu ifadesiyle artık Kur’an’da yer alan “Efelâ yenzurûne”, “efelâ yetedebberûne”, “efelâ yetezekkerûne”, “efelâ ye’kilûne”, “efelâ yetefekkerûne” ayetlerinde geçen nazar, tedebbür, tezekkür, akıl, tefekkür terimlerine derinlikli olarak değil, yüzeysel tarzda bakma; Kur’an’ı bilimle değil, eski tefsirlerde yer alan İsrailî rivayetlerle anlama devrinin başladığını ve böylece İslam medeniyetinin entelektüel devrinin bittiğini anlatmak istemektedir. Yani bu dönemin âlim geçinenlerinin, ayetteki nazar kelimesinin araştırma anlamını kaybedip sadece çıplak gözle bakmak; tedebbürün meseleleri farklı açılardan değerlendirmek anlamını kaybedip sadece düz mantıkla düşünmek; tezekkür, tefekkür, ye’kilûn, tubsirûn gibi terimlerin hepsine yüzeysel olarak düşünme anlamını yüklediklerini belirtmektedir.

Fatih Sultan Mehmet Han, bu durumu öngörerek daha önce tedbir almış ve bir kanunname çıkararak felsefe ve fen bilimlerinin medreselerde mutlaka okutulmasını zorunlu hale getirmişti. Fakat bu kanunnameye rağmen felsefe ve bilim karşıtlığı giderek ilerlemiş ve 17. asra gelindiğinde Osmanlı medreselerinde felsefe tahsilinin

⁵ Kâtip Çelebi, Mîzânü’l-Hakk fî İhtiyârî’l-Ehakk, 20-21.

dinsizlikle eş değer olduğu kanaatin en yaygın halini almıştı. Bunun bir sonucu olarak da felsefe ve fen bilimleri medreselerden atılmış ve bu kurumlar, bilim ve felsefeden yoksun olarak dini tahsil yapılan yerler haline gelmişti. Bu durumu Kâtip Çelebi şu ifadelerle aktarmaktadır: “Ulu Osmanlı Devleti’nin ilk çağlarından Sultan Süleyman Han zamanına gelinceye dek hikmet ile şariat ilimlerini uzlaştıran gerçek araştırmacılar ün almışlardı. Ebülfeth (Fatih) Sultan Mehmed Han, Medâris-i Semâniye’yi yaptırıp kanuna göre iş görülüp okutulsun diye vakfiyesinde yazmış ve Hâşiye-i Tecrid ve Şerh-i Mevâkîf derslerinin okutulmasını bildirmişti. Sonra gelenler, bu dersler felsefiyâtır diye kaldırıp Hidâye ve Ekmel derslerini okutmayı akla uygun gördüler. Yalnız bunlarla yetinmek akla uygun olmadığı için ne felsefiyât kaldı, ne Hidâye kaldı, ne Ekmel. Bununla Osmanlı ülkesinde ilim pazarına kesat gelip, bunları okutacak olanların kökü kurumaya yüz tuttu.”⁶

Kâtip Çelebi, bu ifadeleri boş yere yazmamıştır. Bu ifadelerin yazılmasına sebep olan bazı tutumlara kısaca temas etmek gerekirse, sözgelimi 14. asrın tanınmış şairlerinden Ahmedî (1334-1413) meşhur eseri İskendername’de

“Din anundur bâkî-i edyân nedür
Söz anundur hikmet-i Yunan nedür

Rây-ı Yunan mezheb-i Zerdüştdür
Felsefeyle şer’ püşt â püştür

⁶ Kâtip Çelebi, Mîzânü’l-Hakk fî İhtiyâri’l-Ehakk, 21.

Felsefedür fels bî-şek şer' arş
Şer' ile arşa erişür ehl-i ferş."⁷

"Her ki verürse tabayi'den haber
Bil ki yohdur anda imandan eser."⁸

17. asrın tanınmış din âlimlerinden Kadızâde Mehmet Efendi (öl. 1635)

Kelâm u felsefe fülse değer mi?
Ana sarrâf-ı keyyis baş eğer mi?
Mantıkîler olur ise gam değil!
Zira anlar ehl-i imandan değil!⁹

ifadeleriyle felsefeyle ilgilenmenin imandan çıkaracağını söylemiştir. Kadızâdeli Mehmet Efendi'nin çağdaşı olan ünlü sufi Aziz Mahmut Hüdâyî (1541-1628) de felsefeye karşı bir tavır almış ve Necâtü'l-Garîk isimli eserinde

"Beğim ilim olıcak nâfi gerekdir
Hevâ vu nefsi ol dâfi gerekdir.
Neye yarar efendi felsefiyyât
Yürü, var eyleme tazyî-i evkat."¹⁰

Görülüyor ki felsefe ve fen bilimleri, medreselerde okunması istenmeyen, okunduğu takdirde dinden çıkılacağı yolunda fikirler geliştirilen ve sonunda da istenmeyen bilimler olarak medreseden

⁷ Ahmedî, İskendernâme, thk. Yaşar Akdoğan (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 225.

⁸ Ahmedî, İskendernâme, 517.

⁹ Kâtip Çelebi, Mîzânü'l-Hakk fî İhtiyâri'l-Ehakk, 96.

¹⁰ Ahmet Ağralı, "Azîz Mahmud Hüdâyî'nin Necâtü'l-Garîk Adlı Eseri", Aziz Mahmut Hüdâyî Uluslararası Sempozyum Bildiriler, ed. Prof. Dr. Hasan Kamil Yılmaz (İstanbul: Üsküdar Belediyesi Başkanlığı, 2005), 1/342.

atılan derslerdir. Dini kültürümüzün gelişmesi, dinimizin temel kitabı olan Kur'an'ın doğru ve tam anlaşılması için günümüzün bilimlerinin bilinmesine ihtiyaç olduğu açıktır. Bunu merhum Mehmet Âkif, herkes tarafından bilinen

“Doğrudan Kur'an'dan alıp ilhâmı,
Asrın idrakine söyletmeliyiz İslâm'ı”

mısralarıyla ifade etmektedir. Kur'an'ın evrenselliğini iddia edip de çağdaş bilimlerle anlamaktan kaçınmak, bu iddiayı da anlamsız kılar. Bu bakımdan önceki sayfalarda da belirttiğimiz gibi İlahiyat fakültelerinde, Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı eğitim kurumlarında ve bunların ilk kademesi olan İmam Hatip Liselerinde fen bilimlerine ve felsefeye ağırlık verilmeli ve temel kitabımızın evrensel olduğu da bilimsel olarak ortaya konulmalıdır. Bunun için de her beş ya da on yılda bir Kur'an meal ve tefsirleri bilimsel veriler ışığında yeni bilgiler doğrultusunda yenilenmelidir.

Ülkemizin sosyal sorunlarının giderilmesinde çok önemli bir konumda olan İlahiyat ve İslami İlimler fakülteleri mezunlarının toplumda müstesna bir yere sahip olması bakımından Ahmet Kurt gibi yenilikçi yöneticilere ihtiyacımız olduğunu tekrarlayarak kendisini rahmetle, minnetle ve saygıyla anıyoruz.

Kaynakça

- Kurt Ahmet. “Takdim”. İslami İlimler Fakültesi Dergisi 1/1 (Aralık 1976), 1.
- Kâtip Çelebi. *Mîzânü'l-Hakk fî İhtiyâri'l-Ehakk*. sad. Orhan Şaik Gökyay. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2008.
- Ahmedî. *İskendernâme*. thk. Yaşar Akdoğan. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.

Ağralı Ahmet. “Azîz Mahmud Hüdâyî’nin Necâtü’l-Garîk Adlı Eseri”. Aziz Mahmut Hüdayi Uluslararası Sempozyum Bildirileri. ed. Prof. Dr. Hasan Kamil Yılmaz. 1/321-355. İstanbul: Üsküdar Belediyesi Başkanlığı, 2005.

EKLER

T.C. Resmî Gazete

Kuruluş Tarihi : (7 Teşrinievvel 1336) - 7 Ekim 1920

Yönetim ve yazı işleri için Başbakanlık Neşriyat ve Müderranat Genel Müdürlüğüne başvurulur	2 AĞUSTOS 1975 CUMARTESİ	Sayı : 15314
--	-----------------------------	--------------

Anayasa Mahkemesi Kararları

Esas sayısı : 1975/30

Karar sayısı : 1975/39

Karar günü : 11/3/1975

İtiraz yoluna başvuran Mahkeme : Sakarya İş Mahkemesi.

İtirazın konusu : 29/7/1970 günlü 1317 sayılı «274 sayılı sendikalar Kanununun bazı maddelerinin değiştirilmesi ve 31. maddesine bir bent ile bu kanuna üç geçici madde eklenmesi hakkında Kanun'un 9. maddesinin 4. bendinin 3. fıkrasını Anayasaya aykırı gören mahkeme. Anayasanın değişik 151 ve 22/4/1962 günlü ve 44 sayılı kanunun 27. maddeleri uyarınca Anayasa Mahkemesine başvuru, bu konuda bir karar verilmesini istemiştir.

I — OLAY :

Bir kolektif şirketi, iş alanının kara taşımacılığı iş koluna girmediği halde, Türkiye Motorlu Taşıt İşçileri Sendikası'na toplu iş sözleşmesine çağırıldığından söz ederek bu sendika aleyhine, 7/7/1972 günlü dilekçeyle Sakarya İş Mahkemesinde açtığı 1972/298 esas sayılı dava sonunda, davalı sendikadan söz konusu işverende toplu iş sözleşmesi yapamayacağına saptanmasına ilişkin olarak verilen 2/9/1972 günlü 1972/265 sayılı kararın, Yargıtay 3. Hukuk Dairesinin 9/4/1973 günlü 1972/38247-1973/9810 sayılı ilâmı ile : «...İşkolları yönetmeliğinin 8. maddesiyle, 1317 sayılı kanunun 9. maddesinin 4. bendi hükümlerine göre; bu yönetmeliğin uygulanmasına ait her çeşit işlemler aleyhine Danıştay'da dava açılacağı belirtilmiştir. Bu sebeple dava, İdari Yargı organının görevi içinde bulunduğu itibarıyla bu yönden usule ve yasaaya aykırıdır...» gerekçesiyle bocalması üzerine esas davalının 1973/219 sayısına geçirilen işin, bormadan sonra sürdürülen duruşma sırasında, davacı avukatı 25/10/1973 gününde verdiği dilekçeyle, 274 sayılı kanunun 1317 sayılı kanunla değişik 9. maddesinin 4. bendindeki «İşkolları yönetmeliği veya yönetmeliğin uygulanması ile ilgili işlemler aleyhinde Danıştay'da açılacak iptal davalarının iki ay içinde karara bağlanacağına ilişkin kuralları Anayasanın 32, 46/2, 114/2, 132/2, 140. maddeleri yönünden Anayasaya aykırı olduğunu ileri sürmük, mahkeme bozma ilâmına uymuş. Anayasaya aykırılık iddiasının da Anayasa'nın 140. maddesi bakımından ciddi bularak, Anayasa Mahkemesine başvurulmasına karar vermiştir.

II — ANAYASAYA AYKIRILIK İDDİASININ VE İDDİANIN CİDDİ OLUĞU GÖRÜŞÜNÜN GEREKÇELERİ ÖZETİ :

1 — Davacı avukatının Anayasaya aykırılık iddiasının gerekçesi özetli :

Anayasasının değişik 32 nci maddesinde hiç kimsenin kanunen tabi olduğu mahkemeden başka bir merci önüne çıkarılmayacağı, 46 nci maddenin ikinci fıkrasında sendikalar ve sendika birliklerinin türük-

rinin, yönetim ve işleyişlerinin demokratik esaslara aykırı olamayacağı, 114 nci maddenin ikinci fıkrasında idari eylem ve işlem niteliğindeki yargı kararı ve 132 nci maddenin ikinci fıkrasında yargı yetkisinin kullanılmasında mahkemelere emir ve talimat verilemeyeceği, 140 nci maddede idari mahkemelerin yalnızca idari uyumsuzlukları çözeceği belirtilmiştir.

Belirli bir işyerinin İşkolları Yönetmeliğinin hangi sıra ve bölümine girdiğinin saptanmasına yönelik bir dava, idari yargı alanında yer alır. Böyle bir davayı idari yargının görevi içine sokan 274 sayılı Kanunun 1317 sayılı Kanunla değişik 9 ncu maddesinin 4 nci bendinin son fıkrası kuralı açıklanan nedenlerle Anayasaya aykırıdır.

2 — Mahkemenin Anayasaya aykırılık iddiasının ciddi olduğu yolunda vardığı kanunun gerekçesi özetli :

Anayasanın değişik 140 nci maddesine göre, Danıştayın yargısal görevi idari uyumsuzluklara baktır. Bu uyumsuzlukların konusu idari kararlardır. İdare kararlarının uygulanış biçiminden çıkan uyumsuzluklar ise özel hukuk alanına giren ve yalnızca Adli Yargının denetimine bağlı bulunan işlerdendir. Böylece, 274 sayılı Kanunun 1317 sayılı Kanunla değişik 9 ncu maddesinin 4 sayılı bendinin üçüncü fıkrasının Anayasaya aykırılığı kanusına vardır. Ciddi bir neden ortaya çıkmaktadır.

III — YASA METİNLERİ :

1 — İtiraz konusu kural :

274 sayılı Sendikalar Kanununun 1317 sayılı Kanunla değişik 9 ncu maddesinin itiraz konusu kuralı kapsayan 4 sayılı bendi, Beşinci Tertip Düstur - Cilt : 9 - İkinci kitap - şif : 2856, metne göre şöyledir :

«Madde 9 —

4. İşkolları Çalışma Bakanlığınca yapılacak bir yönetmelikle tesbit edilir. Bu yönetmelik uluslararası normlar ve işçilerin Türkiye'de mevcut sendikalaşma durumları gözönüne alınarak hazırlanır. Çalışma Bakanlığı yönetmeliği hazırlarken Yüksek Hâkim Kurulunun en çok işçiyi temsil eden işçi konfederasyonu ile en çok işvereni temsil eden işveren konfederasyonunun iştiraki düşüncelerini alır. Bu düşüncelerin talep tarihinden itibaren en geç on gün içinde verilmesi gereklidir.

İşkolları Yönetmeliğinde yer alması olupta, bu kanuna göre Sendika kurmak ve kurulma bu sendikalar üye olmak hakkına sahip olanlar, genel Hizmet İşkoluna dahil sayılırlar. Ayrıca Beldeye Hizmetlerinden hangilerini bu İşkoluna dahil girecek, İşkolları Yönetmeliği ile tesbit edilir.

Bu yönetmelik veya yönetmeliğin uygulanması ile ilgili işlemler aleyhinde Danıştay'da açılacak iptal davaları iki ay içinde karara bağlanırlar.

b. İlgilik cenvellerde gösterilen miktarlar : Kıbrıs'a gönderilen ve Kıbrıs'ta bulunan personele, 10/6/1975 tarihli ve 1908 sayılı Kanunla değişik 500 sayılı Kanunun 1. maddesinde ilgilik cenvellere göre, ödenen aylıktır.

c. Kıbrıs'ta ödenecek miktardan başka istihkaklar : Kıbrıs'a gönderilen ve Kıbrıs'ta bulunan personele yurt içinde iken aylıklarından başka özel kanunlarla göre ödenen; iş riski, iş gücülüğü ve temininde güclük zammı, mali sorumluluk tazminatı, tayin bedeli, hizmet eri tazminatı, hâkim ödeneği, aile yardımı ödeneği, doğum yardımı ödeneği gibi istihkaklardır.

İKİNCİ BÖLÜM

Genel Esaslar

Madde 4 — Kıbrıs'a gönderilen ve Kıbrıs'ta bulunan personelin emekli aylığına esas olan brüt aylıktan bütün kanunî kesintiler düşüldükten sonra ortaya çıkacak miktar, 10/6/1975 tarihli ve 1908 sayılı Kanunla değişik 500 sayılı Kanunun 1. maddesi esaslarına ve bu maddede ilgilik cenvellerde gösterilen miktarlara yükseltilir ve hiçbir kesinti yapılmaksızın aynen ödenir. Bunlara ayrıca yurt içinde iken özel kanunlarına göre verilen aylık veya ücret veya harçlıkları ödenmez.

Kıbrıs'a gönderilen ve Kıbrıs'ta bulunan personelin Kıbrıs'ta ödenecek miktardan başka istihkaklarından; yurt içinde iken özel kanunlarına göre verilen iş riski, iş gücülüğü ve temininde güclük zammı, mali sorumluluk tazminatı, tayin bedeli, hizmet eri tazminatı, denizata, dalış ve kurbağa adam tazminatı, uçuş hâmmeleri tazminatı, hâkim ödeneği, aile yardımı ödeneği, doğum yardımı ödeneği, ölüm yardımı ödeneği gibi istihkaklar hiçbir suretle transfer edilmez, Türkiye'de ödenir.

Madde 5 — Aylıklar, personelin Kıbrıs'taki görevine katıldığı tarihten itibaren aybaşından itibaren ödenir. Bu nedenle, personelin Kıbrıs'taki görevine ay sonunda katılması esastır. Ancak, sorumlu hallerde görevlerince aylığı müstahak olacak aybaşından önce katılmaları gerekenlere, Kıbrıs'ta alacakları aylıkları ile yurt içi aylıkları farkının 1/30'u, erken katıldıkları her bir gün için gündelik olarak ödenir. Anayurda stanların, atanma emirlerini tebellüt ederek istiklaklerini kestiği tarihi izleyen aybaşından itibaren, aylıklarını Anayurtta görev yerlerinden alırlar. Aybaşından önce Anayurda ödenenlerin mahsup işlemleri yukarıdaki usul ve esaslar çerçevesinde yapılır. Hastalıklarından dolayı istirahat ve hava değişikliği alması olup ta bu istirahat ve hava değişikliğini Anayurtta geçirecek olanların Yurda giriş ve çıkış tarihlerine tabii olan aylıkları Anayurtta emsalı gibi ödenir.

Madde 6 — Kıbrıs'a gönderilen ve Kıbrıs'ta bulunan personele (erbas ve erler hariç) 6245 sayılı Harcırah Kanunu gereğince altı harcırah, ailesini Kıbrıs'a götürmek isteyenlere Kıbrıs'a kadar aile harcırahı verilir. Ailesini götürmek isteyenlere yurt içinde tekân edilecekleri yere kadar harcırah verilir. Ailesini başlanınca götürmeye de sonradan götürmek istedikleri takdirde personelin atanması sırasında bulunduğu yerden Kıbrıs'a kadar hesaplanacak harcırah miktarından ilk aldığı harcırah miktarı düşülür.

Kıbrıs'tan Anayurda geçici görevle gönderilen personele yurtici harcırahı ödenir.

Madde 7 — Türkiye'de ödenmesi gereken istihkaklar, personel adına (Ziraat) Bankasında açılacak hesaba geçirilir, kendilerinin imzaları olmadıkça baskalarına ödenmez.

Madde 8 — Kıbrıs'a gönderilen ve Kıbrıs'ta bulunan personel veya ailesinin Yurda gelis ve gidişlerinde zâti ve ev eşyaları hakkunda geçerli mevzuat hükümleri uygulanır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Geçici Hükümler

Madde 9 — Bu Yönetmeliğin mali hükümlerinin uygulanmasından doğacak itilaflar, Millî Savunma ve Maliye Bakanlıklarınca birlikte çözümlenir.

Madde 10 — 10/6/1975 Tarihli ve 1908 sayılı Kanunun 2. maddesinin Geçici 1. maddesi hükümleri gereğince, anılan kanunun 1. maddesi hükümlerine göre yapılacak ödemelerde 20/7/1974 tarihli esas alınırlar. Ancak, ilgililere öncelikle yapılan ödemeler mahsup edilir.

DÖRÜNCÜ BÖLÜM

Geçici Hükümler

Geçici Madde : Kıbrıs'ta antlaşmaların öngöreceği anayasal düzen kuruluncaya kadar;

a. Genelkurmay Başkanlığınca uygun görüldüğü takdirde; Kıbrıs'ta gönderilen ve Kıbrıs'ta bulunan personelden ailesini Kıbrıs'a götürmek isteyenlere ailesi için gidis ve döndüş harcırahı verilir.

b. Kıbrıs'a gönderilen ve Kıbrıs'ta bulunan personeleden; esir düşen, harp gâibi olan ve enterle edilenlerin aylık ve diğer istihkak-

larının ödenmesi hakkında, 926 sayılı Türk Silâhlı Kuvvetleri Personel Kanununun ilgili hükümleri uygulanır.

c. Kıbrıs'a gönderilen ve Kıbrıs'ta bulunan personeiden, özel çağrı ile silâh altına alınanların; 5434 sayılı T.C. Emekli Sandığı Kanununa tâbi olanlara anılan Kanunun 14 ve 103 ncu, 697 sayılı Devlet Memurları Kanununa tâbi olanlara istisnâ geçen kanunun 103. maddeleri gereğince, 5434 sayılı T.C. Emekli Sandığı Kanunu ile 697 sayılı Devlet Memurları Kanunu hükümlerine tâbi olmalarına rûbde, kıdem ve kademesinin kabul ettiği muvazaf subaylar gibi ödeme yapılır. Ancak; anılan personelden, Ordu Yardımlaşma Kurumu aldatı kesilmesi.

BEŞİNCİ BÖLÜM

Yürürlük

Madde 11 — Bu Yönetmelik hükümleri, 20 Temmuz 1974 tarihinde geçerli olmak üzere yayımı tarihinde yürürlüğe girer.

Madde 12 — Bu Yönetmelik hükümleri, Millî Savunma, Maliye ve Gümrük ve Tekel Bakanları yürütür.

Millî Eğitim Bakanlığınca :

Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Öğretim ve Sınav Yönetmeliği

Madde 1 — Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesinde Lisans öğretimi beş yıldır.

Dördüncü sınıftan itibaren öğretim :

1. Tefsir ve Hadis Bölümü,

II. Kelâm ve İslâm Felsefesi Bölümü, olmak üzere iki bölüme ayrılır.

Madde 2 — a) Öğretim : Ders, seminer çalışmaları ve uygulamaları yapılır. Son iki yıl içinde okutulacak derslere ayrılan saatlerin hangilerinde seminer yapılacağı hususu Fakülte Kurulunca kararlaştırılarak Dekanlığa ders yılı başından önce ilan edilir.

b) Öğrenciler bütün derslere ve seminere devam etmeye mecburdurlar. Devamsızlıkları üçte bir veya daha az olanların mazeretleri Yönetim Kurulunca kabul edilene imtihana girme hakkı verilir. Devamsızlığı üçte biri geçenlerin mazeretleri yönetim kurulunca kabul edildiği takdirde bu devamsızlık imtilan hakkını kaybettirmiş olmakla beraber genel öğretim sürecini etkilemez.

c) Batı Dilleri öğrenimi Üniversitenin Temel Bilimler ve Yabancı Diller Yüksek Okulunda o okulun yönetmeliğine göre yapılır. Lisans diploması için bu kurları başarı ile bitirmek şarttır.

Madde 3 — a) Dördüncü sınıfa geçmiş olan öğrenciler derslere başlamadan en geç on gün öncesine kadar seçtikleri bölümü yazılı olarak idareye bildirirler.

b) Yönetim kurulu dersler başlamadan önce üç gün içerisinde öğrencilerin isteklerini bölüm kapasitelerini ve başarı sahalarını göz önüne alarak öğrencileri bölümlere ayırır.

c) Yazılı istekte bulunmayan öğrencilerin bölüm ayırmasını Yönetim Kurulu yapar.

d) Yönetim Kurulunca yapılmış ayırmadan sonra herhangi bir değiştirme yapılamaz.

Madde 4 — a) Derslerin başlaması, kesilmesi ve sınavların yapılmasında akademik takvime uyulur. Akademik takvim Fakülte Yönetim Kurulunun teklifi üzerine Üniversite Yönetim Kurulunca düzenlenir.

b) Ara sınavlarla sömestre sonu sınavlarında alınan notaların ortalaması 60 dan aşağı olanlar o dersten başarısız sayılırlar.

Madde 5 — Kur'an-ı Kerim dersinin sınavı sözlüdür. Diğer bütün derslerin sınavlarının sözlü veya yazılı olacağı hususu öğretim üye ve yardımcısı tarafından tayin edilir. Sınav sonuçları en geç iki hafta içinde idareye teslim edilir. İdare bunu derhal ilan eder.

Madde 6 — a) Bir sınıfta iki yıl üst üste kalan öğrencinin kaydı silinir.

b) Her öğrenci sınavına gireceği dersin sınav yılındaki ders müfredatından sorumludur.

c) Zamanında girilmeyen sınavlar için hiçbir özür kabul edilmez ve kullanılmayan hak kaybedilmiş sayılır.

Madde 7 — a) Bitirme sınavına girebilmek için her öğrenci bulunduğu bölümün esas derslerinin birisinde yazılı bir lisans çalışması hazırlar. Bu lisans çalışmasının, tez yöneticisi tarafından kabul şarttır.

— 9 —

b) Her öğrenci en geç, beşinci sınıfa geçtiği ders yılının Kasım ayı içinde lisans çalışmaları konusunu almakla yükümlüdür.

c) Lisans çalışmaları, bitirme sınavları başlamadan önce idareye teslim edilir.

Madde 8 — Sınav sonuçlarının değerlendirilmesinde kullanılan puanlar, puan eşdeğerleri, notlar ve katsayılar şöyledir:

Puan sınırları	Eşdeğer sınırları	Not	Derece	Katsayı
85 - 100	4.50 - 5.00	A	Pekiyi	5
70 - 85	3.50 - 4.49	B	İyi	4
60 - 69	2.50 - 3.49	C	Orta	3
1 - 59	2.49'dan az	D	Geçmez	2

Madde 9 — Lisans diplomasında bölüm adı belirtilir ve bitirme derecesi, sınıflarda alınan sınıf geçme notlarının toplamının, dersler sayısına bölünmesiyle tespit edilir. Yarından fazla kesirler (yarım da hil) tama yükseltülür. Diplomaya mezuniyet derecesi yazılmaz.

Madde 10 — Öğretmen olmak isteyen öğrenciler, pedagoji ve ona bağlı dersleri Edebiyat Fakültesinden o fakülte yönetmeliğine göre alırlar. Bu derslerden alınan notlar diploma not ortalamasına dahil edilir.

Madde 11 — Fakültede okutulan esas derslerle seçmeli dersler aşağıda (a) ve (b) fıkralarında belirtildiği gibidir. Her öğrenci, (b) fıkrasında grupları ve sınıfları yazılı seçime tabi derslerden toplam sekiz kredi saat almak zorundadır. Bu dersler okutulduğu fakültenin yönetmeliğine tabi olarak alınır ve not ortalamasına değerlendirilme ye tabi tutulur.

a) Esas Dersler

Sınıf I	Haftada saat
Arapça	18
Kur'an	4
Türkçe Kompozisyon	2
Toplam :	24

Sınıf II	Haftada saat
Arapça	7
Kur'an	2
İslâm Tarihi (Siyer ve Dört Halife Devri)	2
Felsefe Tarihi	3
Osmanlı Lehçesi	3
Türk İslâm Edebiyatı (Klasik Dini Türkçe Metinler)	3
Türk İslâm Sanatları (Tarihi (Mimarî, tezvi ve tersimi sanatları)	3
İslâm Dini Esasları	2
Toplam :	25

Sınıf III	Haftada saat
Arapça	4
Tefsir	2
Hadis	2
İslâm Hukuku	2
İslâm Tarihi (İslâm Müesseseleri ve İntişârı Tarihi)	3
İslâm Mezhepleri Tarihi	2
Dinler Tarihi	2
Felsefe (Problemeler)	2
Mantık	2
Din Psikolojisi	2
Paleografi - Epigrafi	2
Toplam :	25

I Tefsir ve Hadis Bölümü	Sınıf IV
Arapça	4
Tefsir	4
Hadis	4
İslâm Hukuku	4
İslâm Felsefesi	1
Tasavvuf Tarihi	2
Kelâm	2
Din Psikolojisi	2
Çağdaş İslâm Devletleri	2
Toplam :	25

Sınıf V

Haftada saat

Arapça	5
Tefsir	4
Hadis	4
İslâm Hukuku	4
Kelâm	2
Toplam :	19

II Kelam ve İslâm Felsefesi Bölümü

Sınıf IV

Arapça	4
Tefsir	2
Hadis	2
İslâm Hukuku	2
Kelâm	4
Felsefe (Problemeler)	2
İslâm Felsefesi	5
Din Sosyolojisi	2
Çağdaş İslâm Devletleri	2
Toplam :	25

Sınıf V

Arapça	5
Tefsir	2
İslâm Hukuku	2
Kelâm	4
Tasavvuf Tarihi	3
İslâm Felsefesi	3
Toplam :	19

b) Seçmeli Dersler

Dersin grubu	Dersin adı	Okutulacağı sınıf	Haftada saat
I	Fizik veya Astronomi	2	2
II	Biyoloji veya Hijyen	3	2
III	Farsça veya Estetik	4	2
IV	İçtimâl veya İktisadî Doktrinler Tarihi veya Medenî Hukuk	5	2
Toplam :			8

Madde 12 — Devrim Tarihi dersleri ile Türk Kültürü dersleri kendi yönetmeliklerine göre okutulur.

Madde 13 — Bu yönetmelik yayım tarihinde yürürlüğe girer.

Madde 14 — Bu yönetmeliği İslâmî İlimler Fakültesi Dekanı yürürlüğe koyar.

Geçici Madde 1 — Bu yönetmelik yürürlüğe girdiği tarihte 22 Temmuz 1971 tarih ve 13903 sayılı Resmî Gazete'de yayınlanan Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Öğretim ve İmtihan Yönetmeliği, kâzımış haklar saklı kalmak üzere yürürlükten kalkar.

Geçici Madde 2 — Bu yönetmelik yürürlüğe girdiği tarihte Fakülte öğrenci olanlar bir ay içerisinde müracaat ettikleri takdirde bu yönetmeliğe tabi olurlar.

Millî Eğitim Bakanlığından :

Fen Lisesi Yönetmeliğinin 29., 60. ve 61. Maddelerinin Değıştirilmesi ve Geçici 4. Madde Eklenmesi Hakkında Yönetmelik

Madde 1 — Talim ve Terbiye Kurulunun 10/3/1975 gün ve 187 sayılı kararı ile kabul edilen, 15 Nisan 1975 gün ve 15209 sayılı Resmî Gazete'de ve 14 Nisan 1975 gün ve 1835 sayılı Tebliğler Dergisinde ya-

TÜRKİYE'DE İLAHİYAT FAKÜLTELERİNDE DİN FELSEFESİ DERSİ VE ANALİTİK DİN FELSEFESİ GELENEĞİ

Emine Gören Bayam*

GİRİŞ

Bu çalışma öncelikli olarak günümüz İlahiyat Fakültelerinde bir ders olarak okutulan “Din Felsefesi”nin ne tür bir disiplin olduğunu ve nasıl bir felsefi gelenek içinde yer aldığını ele almaktadır. Bu nedenle çalışmayı bir meta-din felsefesi denemesi olarak da görmek mümkündür. Meta-din felsefesi ile kastedilen şey, metafelsefenin felsefeye yaklaşımına benzer bir şekilde din felsefesi üzerine düşündürmektir.¹ Yani din felsefesinin bilinen klasik tartışmalarını konu yapmak yerine burada din felsefesinin kendisi felsefi bir konu olarak yer alacaktır. Din felsefesinin ne olduğu, hangi yöntemle din felsefesi yapıldığı, din felsefecilerinin nasıl bir konjonktürde felsefe yaptıkları vb. konular tartışılacaktır. Bunu yaparken temel amaç Türkiye’deki din felsefesinin kendi birikimiyle nasıl bir yerde durduğunu görmektir.

Öncelikle bir disiplin olarak din felsefesi tabirinin F. Hegel (1770-1831)’e ait olduğunu konuya aşına olan herkes bilir. Hegel’in teolojiden farklı bir şekilde dinin konularına felsefi olarak

* Dr. Öğr. Üyesi, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi Anabilim Dalı.

Mail: eminegoren@gmail.com Orcid: 0000-0003-2464-1008.

¹ Bir metafelsefe çalışması için bk. Ömer Mahir Alper, *Felsefenin Doğası* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2012).

yaklaşmayı amaçlarken kendi felsefesini, kendi felsefi yöntemini açıklayan bir ilim geliştirmeye çalıştığı görülür.² Bu gibi sebeplerden dolayı Hegel'in din felsefesi kendisinden sonra bir disiplin olarak fazla yer edinememiş, din felsefesi konuları metafizik ve teoloji içerisinde tartışılmaya devam etmiştir. Batıda din felsefesi disiplini için en büyük kırılma noktası 'Analitik din felsefesi'nin ortaya çıkışıdır. Bu çalışmada öncelikle Analitik din felsefesinin nasıl bir ortamda ortaya çıktığı ve Türkiye'ye nasıl taşındığı ele alınacaktır. Bunu yaparken önce Analitik felsefenin ve Analitik din felsefesinin ne olduğunun açıklanması gerekecektir. Daha sonra Analitik din felsefesinin nitelikleri, bunun karşısında Kıta Avrupası din felsefesinin ne olduğu, Türkiye'de ilahiyatlarda neden daha fazla Analitik din felsefesinin etkisinin söz konusu olduğu ve Türkiye'de Kıta Avrupası din felsefesinin imkânı incelenecektir.

1. Analitik Felsefe ve Analitik Din Felsefesi

Çağdaş dönemde felsefe, Analitik felsefe ve Kıta Avrupası felsefesi şeklinde ikiye ayrılarak ele alınır. En kaba tabirle Analitik felsefe ile 19. yüzyılın sonu 20. yüzyılın başındaki İngiltere ve Amerika'daki hâkim felsefi anlayış; Kıta Avrupası felsefesi ile de Analitik felsefenin tam karşısında yer alan bazı felsefi yaklaşımlar kastedilir. Bu iki geleneğin açık bir tanımını veya sınırını belirlemek oldukça zordur. Bu konuda Kıta Avrupası felsefesi için D. West, "tek bir homojen Kıta Avrupası geleneği olmadığını (...) daha ziyade birbiriyle biraz daha az veya fazla ilişkili olan düşünce akımlarının bir çeşitliliğinin söz konusu olduğunu" ifade ederken

² G. W. F. Hegel, *Din Felsefesi Dersleri*, çev. Doğan Naci Kadıoğlu (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016).

Hegselci idealizm, varoluşçuluk, fenomenoloji, yapısalcılık ve post yapısalcılık gibi düşünce akımlarını örnek gösterir.³ Analitik felsefe, Kıta Avrupası felsefesine göre tanımlama konusunda daha belirgin gibi görünse de bu konuda da bazı tartışmaların olduğu görülür.⁴ Yine de Analitik felsefe denilirken özellikle yöntem açısından bir birliktelik düşünülebilir. Çalışmanın temel problemi Analitik din felsefesi olduğu için burada Analitik felsefenin ne olduğu daha detaylı ele alınmalıdır.

Analitik felsefe 19. yüzyılda modern mantığın kurucusu kabul edilen G. Frege'ye veya 20. yüzyılın başlarında İngiltere'de mutlak idealizme karşı olarak kendilerini konumlandıran G. Moore ve B. Russell'a kadar geri götürülür. Genel olarak beş aşamada tanımlanabilir. Birinci aşama (1900-1910), Moore ve Russell tarafından idealizme bir alternatif olarak ortaya çıkan felsefedir. Burada dile doğru bir dönüşüm varken felsefe, büyük sistemler ya da geniş sentezler önerilerek yapılmaz. İkinci aşama (1910-1930), Mantıksal Atomculuğun güçlendiği ideal dil analizinin yapıldığı bir dönemdir. Üçüncü aşama (1930-1945), Mantıksal Atomculuğun yükselişi ve A. Ayer ile popüler olan Viyana Çevresinin geliştirdiği felsefeye karşılık gelir. Dördüncü aşama (1945-1965), ideal dil analizinden gündelik dil analizine dönüşü ifade eden ve L. Wittgenstein, G. Ryle, P. Strawson gibi düşünürlerce geliştirilen dönemdir. Son olarak beşinci aşama (1960-20.yüzyılın sonunda

³ David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2013), 15.

⁴ Analitik felsefenin sadece tek bir biçimde olmadığına dair şu makalelere bakılabilir: Serdal Tümkiye, "Analitik Felsefe Diye Bir Felsefe Okulu Var mıdır?", *Felsefe Dünyası Dergisi* 72 (2020), 290-309; Serdal Tümkiye, "Kaç Tane Farklı Metafelsefi Yaklaşım Vardır?", *Dört Öge* 19 (2021), 135-150.

doğru) ise bu konuda eklektizm ve çoğulculuk olarak karakterize edilir.⁵ Ayrıca Analitik felsefeyi dilin sentaktik yönüyle inceleyen birinci kuşak, pragmatik yönüyle inceleyen ikinci kuşak, semantik yönüyle ilgilenen üçüncü kuşak şeklinde sınıflandırıldığı da söylenebilir.⁶ Analitik felsefede, Jena-Gérard Rossi'nin işaret ettiği gibi, her ne kadar farklı akımlar, teoriler ve uygulamalar çeşitlilik içinde olsa da hepsinin Analitik felsefe adını almaları için haklı bir gerekçe vardır: Bu akımların hepsinde "felsefi problemlere dil açısından yaklaşmak ve bu problemlere dil analizi yoluyla çözüm aramak söz konusudur".⁷

Analitik felsefenin dil ile ilişkisinin yanında konu gereği öne çıkarılması gereken önemli bir diğer özelliği de metafiziğe bakışıdır. Özellikle Mantıksal Atomculuk ve Viyana Çevresi'nin ileri sürdüğü iddialarda, felsefeden "metafiziğin elendiği" görülür. Ayer'in meşhur *Dil, Doğruluk ve Mantık* kitabında bir bölümün adı da "Metafiziğin Elenmesi"dir. O, felsefenin geleneksel tartışmalarının büyük bölümünün verimsiz ve gereksiz olduğunu söylerken buna bir son verilmesi gerektiğini ve bunun sanıldığı kadar zor olmadığını ifade eder. Ona göre işe "felsefenin bize bilim ve sağduyunun dünyasını aşan bir gerçeğin bilgisini sağladığı biçimindeki metafizik savı eleştirerek başlanabilir".⁸ Analitik felsefenin özellikle birinci, ikinci ve üçüncü aşamasında bunun çok belirgin bir şekilde yapıldığı söylenebilir. İdealizme karşı ortaya

⁵ Aaron Preston, "Analytic Philosophy", *Internet Encyclopedia of Philosophy* (Erişim 22 Ocak 2022).

⁶ Jean-Gérard Rossi, *Analitik Felsefe*, çev. Atakan Altınörs (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2013), 14.

⁷ Rossi, *Analitik Felsefe*, 11-12.

⁸ Alfred Jules Ayer, *Dil Doğruluk ve Mantık*, çev. Vehbi Hacıkadıroğlu (İstanbul: Metis Yayınları, 2010), 11.

çıkan Analitik felsefe empirizme dayalı bir anlayış geliştirmiştir. Özellikle meselelere bir önermenin doğrulanması gözüyle bakıldığı için metafiziğin bu tip bir felsefede yeri olamayacağını görmek zor değildir. Bu nedenle bütün mümkün duyu deneyimlerini aşan bir gerçeklikten söz edilemez. Ayer'e göre bu, daha önce Kant tarafından kanıtlanmıştır ancak Kant bu gerçeği mantık konusu olarak değil olgu konusu olarak ele almıştır. Yani Kant'a göre zihnimiz fenomen dünyanın ötesini kavrama gücüne sahip değildir, ama bu durum hala anlaşılabilir. Nihayetinde Kant, bunu başka bir temele dayandırarak felsefesini oluşturmuştur. Ancak Analitik felsefede bütün mümkün duyu deneyimlerinin sınırlarını aşan bir gerçeklikten söz eden bütün dilsel ifadelerin *gerçek bir anlamının olması imkansızdır*.⁹ Bu anlamsızlık da bir önermenin doğrulanmasının nelere bağlı olduğuyla ortaya çıkarılır. "Doğrulanabilirlik ölçütü" dediği ilke ile Ayer, bir önermenin anlamlı olması için onun olguda gösterilebilmesi ya da akli olarak apaçık bir şey olması gerektiğini ifade eder.¹⁰

Metafiziğin felsefeden elendiği bu durumda felsefe Analitik felsefecilere göre "bir bütün olarak dünyanın neliğiyle ilgili kuramlar oluşturmaya çalışmamalıdır. Bir bütün olarak dünyaya ilişkin herhangi bir şey ileri süren önermelerin hepsi, bütün bilgikuramsal [epistemolojik] ve ontolojik kuramlar, özne-nesne ilişkisi üzerine her türden genel önermeler içeren öğretiler anlamsızdır."¹¹ Wittgenstein'in dediği gibi "felsefenin amacı artık düşüncelerin mantıksal açıklığıdır. Felsefe bir öğreti değil bir

⁹ Ayer, *Dil Doğruluk ve Mantık*, 12-13.

¹⁰ Ayer, *Dil Doğruluk ve Mantık*, 13-23.

¹¹ Taylan Altuğ, *Modern Felsefede Metafiziğin Elenmesi* (Ankara: Ebabil Yayıncılık, 2006), 37.

etkinliktir. (...) Felsefenin sonucu ‘felsefe tümceleri’ değil, tümcelerin açık hale gelmesidir.”¹² Bu da Analitik felsefenin en önemli özelliğini ortaya çıkarır. Analitik felsefe “açıklamaya” dayalı bir felsefedir. Analitik felsefe açıklamayı mantıksal ve dilsel bir analiz ile yaptığı için epistemolojiyi öne çıkaran bir yapıya sahiptir.¹³ Ancak artık klasik felsefenin büyük bir bölümünü oluşturan metafizik sorular anlamsızlaşmıştır. “Anlamsız olma, bilgi içeriği taşımama bilgi dışı olmadır. Bu görüş açısından metafiziksel tezlerin doğruluğu ya da yanlışlığı hiçbir şekilde belirlenemez; çünkü ortada doğru ya da yanlış olma (=bilgi) niteliği taşıyan gerçek bir tez bulunmamaktadır.”¹⁴ Bu nedenle sadece anlamlı ifadeler doğru veya yanlış olabilirler. Anlamlı olmayan ancak bakıldığında bir sözcük dizimi gibi görünen ifadeler nasıldır ‘sözde ifade (*pseudo-statement*)’ deniyorsa metafiziksel ifadeler de Analitik felsefi yöntemle mantıksal çözümleme yapılırsa sadece sözde ifadeler olarak kalacaktır.¹⁵

Analitik din felsefesi, analitik felsefenin hâkim olduğu böyle bir bağlamda ortaya çıkmıştır. Bu, metafizik önermeler hakkında yanlış olarak bile üzerinde konuşulamayan bir bağlamdır. Ancak metafizik konuların özellikle de Tanrı’nın varlığını ve sıfatlarını konu olarak ele alan ‘felsefi teoloji’ bir taraftan güçlenmeye

¹² Altuğ, *Modern Felsefede Metafiziğin Elenmesi*, 37; Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba (İstanbul: Metis Yayıncılık, 2005), 4.112.

¹³ Bu konuda bk. Nicholas Wolterstorff, “Analitik Din Felsefesi: Geçmiş ve Gelecek”, çev. Emine Ö. Saykal, *Din Felsefesine Dair Okumalar II*, ed. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 53-68.

¹⁴ Altuğ, *Modern Felsefede Metafiziğin Elenmesi*, 38.

¹⁵ Rudolf Carnap, “Dilin Mantıksal Analiziyle Metafiziği Eleme”, çev. Ercan Salgar, *Dört Öğe* 3/6 (Ekim 2014), 166.

başlamıştır. 1950'lerden sonra Amerika'da, Analitik felsefenin araçlarını kullanarak güçlü bir şekilde felsefi teolojinin yapıldığı görülür. Bu konuda özellikle 1955 yılında yayınlanan *New Essays in Philosophical Theology* adlı derleme kitap bir kırılma noktası olmuştur.¹⁶ Yine buna yakın zamanlarda felsefi teoloji ile ilgili tartışmalara yer veren dergilerden *Sophia* 1962'de, Cambridge Üniversitesi yayınlarından çıkan *Religious Studies* 1965'te, *The International Journal for Philosophy of Religion* 1970'de yayınlanmaya başlamıştır.¹⁷ Böylece artık adına Analitik din felsefesi denilen *yeni bir gelenek* oluşmaya başlamıştır.

Analitik din felsefesi, W. Hasker'in ifadesiyle 1940'larda daha anne karnında, 1950'lerin ilk yıllarında doğmuş, 1960larda çocukluğunu yaşamış, 1970'ler ve 1980'lerde yetişkin olmuştur. Ona göre Analitik din felsefesinin tarihi üç aşamaya bölünebilir. Din dili, özellikle de böyle bir dilin bilişsel anlamlılığı üzerine yapılan tartışmalar (1965'e kadar) birinci aşamadır. İkinci aşama 'teizmin felsefesinin' yapıldığı (1980'lere kadar) dönemken, son aşama da daha çeşitli konuların ele alındığı üçüncü dönemdir.¹⁸ Bu dönemlerde yapılan çalışmalara daha yakından bakıldığında yeni mantık anlayışlarının, dil analizlerinin ve mantıksal argümantasyona dayalı çözümlerin yapıldığı kolayca anlaşılır. Yani artık analitik bir yöntemle elenen metafizik, analitik bir yöntemle yeniden temellendirilmeye başlanmıştır. Bu gelenekte birçok isim

¹⁶ Bu konuda bk. Recep Alpyağıl (ed.), *Din Felsefesine Dair Okumalar 1* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 27-29; Antony Flew, Alasdair MacIntyre (ed.), *New Essays in Philosophical Theology*, (London: SCM Press, 1958).

¹⁷ Wolterstorff, "Analitik Din Felsefesi: Geçmiş ve Gelecek", 41.

¹⁸ William Hasker, "Analytic Philosophy of Religion", *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, ed. William J. Wainwright (Oxford: Oxford University Press, 2005), 421.

yer alır: A. Flew, G. I. Mavrodes, W. Alston, A. Plantinga, J. Mackie, B. Davies, B. Leftow, R. Swinburne, W. Hasker, W. L. Craig akla ilk gelenlerdir.¹⁹ Bir sonraki bölümde analitik bir yöntemle temellendirilen bu Analitik din felsefesinin temel nitelikleri ele alınacaktır.

2. Analitik Din Felsefesinin Temel Nitelikleri

Analitik din felsefesinin yukarıda da ifade edildiği gibi temelde rasyonel bir teoloji şeklinde ortaya çıktığı ve daha çok bu yönde ilerlediği söylenebilir. Onun bu özelliği dikkate alınırsa Analitik din felsefesi hakkında bazı temel niteliklerin olduğu görülür. Bunların ilki, Analitik din felsefesi her şeyden önce epistemolojiye dayalı inancın rasyonelleştirilmesiyle ilgilidir. Hatta özel olarak burada klasik epistemolojik görüşlere karşı bir “Reformist epistemoloji” anlayışı yer alır. Onun genel karakterini belirleyen şey ise bu reformist epistemolojinin dayandığı dini tecrübeye dayalı din anlayışıdır. Temel tartışmalarında bu din anlayışının hâkimiyetini görmek oldukça mümkündür. İkinci olarak Analitik din felsefesinin Analitik felsefeden aldığı şekilde kendine özgü bir yöntemi vardır. Teistik inançlar tamamen analitik bir yöntemle savunulur. Bu da onun teizmin tutarlılığını ve savunusunu ön plana çıkardığı anlamına gelir. Aşağıda bu nitelikler daha detaylı bir şekilde açıklanacaktır.

2.1. İnancın Rasyonelliği ve Dini Tecrübeye Dayalı Bir Din Anlayışı

Analitik din felsefesinin temel özelliği ne diye düşünüldüğünde akla ilk gelen şey şüphesiz onun inancı rasyonel

¹⁹ Bk. Recep Alpyağılı, *Kıta Avrupası Din Felsefesi ve Mistik Gelen-ekler: Kesişen Yollar* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 26.

bir zeminde ele aldığı ve açıklamaya çalıştığıdır. Analitik din felsefeciler metafizik bir realizmi kabul ederek Tanrı'nın bilgisinin elde edilebileceğine dair epistemolojik bir güven içindedirler. Bu tutumun kökeni Batıda daha eskilere kadar götürülebilse de metafiziğe bu şekilde rasyonel yaklaşmak modern felsefeyle zirve yapmıştır denilebilir. 17. ve 18. yüzyıl filozoflarının metafiziğe yaklaşımı günümüzdeki Analitik din felsefesinin bazı konulardaki tutumuna benzemektedir. Wolterstorff, bu konuda özellikle John Locke'un ismini anarak rasyonel inanç meselesinde onun önemli bir yerde durduğunu belirtir.²⁰

Bilindiği gibi J. Locke, David Hume tarafından inanç konusunda ilk delilci olarak isimlendirilir.²¹ Modern döneme kadar din, metin merkezli bir anlayışa sahiptir. Ancak modern dönemde artık metinler eskisi kadar güvenilir değildir. Bu konuda din ile ilgili reform dönemi tartışmaları düşünülebilir. Bu nedenle Locke, Wolterstorff'ın dediğine göre, Tanrı ile ilgili ortak inançlarımız ve görevlerimiz ile ilgili prensipleri elde etmemizi sağlayan yeteneğin "akıl" olduğunu düşünür. Yani Locke bir şekilde çağdaş dönemdeki "klasik temelcilik" fikrini formüle eder. Locke'a göre herkes rasyonel bir din edinmek zorundadır. Bu nedenle o, "katı akılcılık" tarafında da yer alır. Ancak Locke, her ne kadar inancın rasyonelleştirilmesi konusunda gelenekte önemli bir yer de dursa da günümüzdeki Analitik din felsefesi, inanç konusunda bu katı temellendirmeci anlayışı artık benimsememektedir.²² Katı temelcilik de uygun inançlar bir kişinin 'Başım ağrıyor' gibi dolaysız

²⁰ Wolterstorff, "Analitik Din Felsefesi: Geçmiş ve Gelecek", 54-57.

²¹ David Hume, *Din Üstüne*, çev. Mete Tuncay (İstanbul: İmge Yayınları, 2004), 162.

²² Wolterstorff, *Analitik Din Felsefesi: Geçmiş ve Gelecek*, 58-63

tecrübesini, 'Bu bir kalemdir' gibi basit algısal inançları ve '2+2=4' gibi apaçık doğruları içerir.²³ Fark edileceği üzere teistik inançlar bu şekilde bir temele dayalı inançlardan değildir.

Analitik din felsefesinin en öne çıkan özelliği bu katı temelci anlayışa karşı Reformist bir epistemoloji sunmak olmuştur. Bu epistemoloji, özellikle Alvin Plantinga'da güçlü bir şekilde gördüğümüz haliyle teistik inançlarımızın özellikle de Tanrı inancımızın bir "temel inanç" olduğunu söyleyebilme imkânını içerir. Plantinga; Platon ve Aristoteles'ten beri geçerli olan bilgi, gerekçelendirme, inanç ve iman gibi konularda hala baskın olduğunu düşündüğü bu katı temalcilik anlayışına karşı Hristiyan düşünce tarihinde Reformcuların katı temalciliği reddettiğini düşünür. Ona göre Tanrı inancı da bir Hristiyan için bu şekilde temel inanç olabilir. Önemli olan bir inanç kabul edildiğinde ortamın şartlarıdır yani bir Hristiyan için öyle bir an söz konusu olabilir ve o anda Tanrı'yı bir şekilde tecrübe ediyor olabilir. Bu konuda Kalvin'i takip eden Plantinga'ya göre, Kalvin de tıpkı Kant gibi kişinin; yıldızlı gökyüzünü seyrettiğinde ya da bir ince çiçeğe baktığında onun Tanrı tarafından yaratılmış olduğunu bizzat bilebileceğini iddia eder. Kişi burada bir delil gibi, mesela teleolojik bir delil gibi, bilme iddiası içinde değildir, doğrulama ya da rasyonellik için herhangi bir argümana ihtiyaç duymaz. Buradaki inanç herhangi bir önermeye dayanmaya muhtaç değildir, aynı zamanda bütün bu şartlar altında Tanrı inancını kabul etmek

²³ M. Peterson vd. (ed.), *Din Felsefesi Seçme Metinler*, çev. Rahim Acar vd. (İstanbul: Küre Yayınları, 2013), 326-327.

mükemmel bir şekilde rasyoneldir.²⁴ Plantinga'ya göre bu, tecrübeye dayalı olduğu için sıradan diğer irrasyonel inançlara da (örneğin Büyük Balkabağına inanmak) benzemez.²⁵

Bu açıklamalar üzerine Reformist epistemolojinin temel iddiasının dini tecrübeye dayalı olduğunu söylemek gerekir. Dinin bu şekilde tecrübeye dayalı olması R. Schleiermacher'ın dini, tecrübe üzerinden ele almasına ve Batıda bu anlayışın baskın olmasına bağlıdır denilebilir. Tahsin Görgün'ün bir metninde ifade ettiği gibi Batının pozitivist yönelişine denk gelecek bir şekilde din de Schleiermacher'ın tanımladığı şekilde "Mutlak'ın tecrübesi"dir.²⁶ Dindarlık ona göre insanın kendi-bilincinde en üst seviyede ortaya çıkar. Dindarlığın ne olduğunu anlamak için insanın bütün bilgisinin ve eylemlerinin temeli olan insan bilincini anlamak gerekir. Schleiermacher'a göre insanın en temel duygusu "mutlak bağlılık duygusu"dur.²⁷ Bu, Protestan teolojisinde de önemli bir yerde durur. Analitik din felsefesinin dini tecrübeyi öne alan bir yapısı olduğunu görmek başka örneklerle de mümkündür. Örneğin Türkçeye de çevrilmiş olan *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*²⁸ kitabı

²⁴ Alvin Plantinga, "Reason and Belief in God", *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, ed. A. Plantinga, B. Wolterstorff (Indiana: University of Notre Dame Press, 1983), 67.

²⁵ Alvin Plantinga, "Doğal Teolojiye Yönelik Reformcu İtiraz", çev. Nebi Mehdiyev, *Din Felsefesi Seçme Metinler*, ed. M. Peterson vd. (İstanbul: Küre Yayınları, 2013), 338-341.

²⁶ Tahsin Görgün, "Günümüz Din Felsefesinde Din Kavramı ve Mehmet S. Aydın", *Türkiye'de Din Felsefesi*, ed. R. Acar, N. B. Erciyas (Ankara: Elis Yayıncılık, 2019), 88.

²⁷ Abdurrahman Aliy, *Teolog Filozof F. D. E. Schleiermacher*, (Ankara: Elis Yayınları, 2011), 126, 200.

²⁸ M. Peterson vd. (ed.), *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, çev. Rahim Acar (İstanbul: Küre Yayınları, 2019).

ilk konu olarak dini tecrübeyi ele alır. Özetle Analitik din felsefesi temelde inancın rasyonel olduğunu iddia ederek rasyonelliği analitik bir şekilde ele almaktadırlar. Tanrı inancının rasyonelliği de burada katı temelcilik karşıtı bir reformist epistemolojiyle dini tecrübeye dayalıdır denilebilir.

2.2. Teistik İnançların Analitik Bir Yöntemle Savunulması

Analitik din felsefesinin yönteminin analitik felsefede olduğu gibi dile ve mantığa dayalı olduğu daha önce ifade edildi. Bu gelenek böyle bir yöntemi özellikle teistik inançların savunmasında kullanır. Çağdaş dönemde Analitik din felsefecilerinin çoğunun teistik inanca sahip olduğu söylenebilir. Bu konuda akla gelen ilk isimlerden A. Plantinga, R. Swinburne, J. Hick, W. Alston, W.L. Craig vd. hatırlamak yeterli olur. Hasker'in, Analitik din felsefesi için yaptığı bölümlleme de üçüncü döneme denk gelen teizmin savunulması 1960'larda ortaya çıkan eserlerde kendini gösterir. Bu konuda örnek olarak kötülük problemi ele alınabilir. Çünkü kötülük problemi teistik inanca yöneltlen en önemli itirazdır. Yine tanrı tasavvurunun tutarlılığını ortaya koymak için Tanrı'nın sıfatlarının öne çıktığı çalışmalar görülmektedir. Tanrı'nın her şeyi bilmesi, her şeye gücü yetmesi, iyi bir varlık olması gibi sıfatları hem kendi başına sıfatlarla ilgili tartışmalarda hem de kötülük probleminin ifade edilmesinde konu olmuştur. Teizmin analitik bir yöntemle savunulmasına örnek olarak burada J. L. Mackie'nin "Kötülük ve Mutlak Kudret"²⁹ makalesi ile Plantinga'nın ona cevap

²⁹ J. L. Mackie, "Kötülük ve Mutlak Kudret", çev. Osman Baş, *Din Felsefesi Seçme Metinler*, ed. M. Peterson vd. (İstanbul: Küre Yayınları, 2013), 387-397.

verdiği “Özgür İrade Savunusu”³⁰ düşünülebilir. Mackie’nin çalışmasında kötülük problemi tamamen bir mantıksal problem olarak ele alınır ve kötülük probleminin varlığı teizmin tanrı tasavvurunun tutarsızlığına işaret eder. O, bunu kötülük probleminin Tanrı’nın her şeye gücü yetmesini yani mutlak kudret anlayışını boşa çıkardığı üzerinden temellendirir. Mackie “temel önermelerden en azından birini, teist yaklaşımın özünde ciddi bir biçimde etkileyecek şekilde değiştirmeden problemin geçerli bir çözümünün olmadığını şiddetle ileri sürmektedir.”³¹ Burada tamamen Tanrı’ya atfedilen sıfatların bir şekilde dünyadaki kötülüklerle mantıksal tutarlılıkta açıklanıp açıklanmaması konu edinilir. Plantinga’nın buna çözüm olarak öne sürdüğü metinde de aynı kaygı öne çıkar. Nasıl Mackie, kötülük problemini temelde (1) Tanrı her şeye gücü yetendir, (2) Tanrı mükemmel iyidir ve (3) Kötülük vardır şeklindeki önermelerin birbiriyle tutarlılığı içinde değerlendiriyorsa Plantinga da ona cevap olarak bu üç önermenin açıkça mantıksal çelişki olmadığını göstermeye çalışır. Konunun önermeler üzerinden açıklanmaya çalışıldığını görmek için Plantinga’nın metninde 55. önermeye kadar gidildiğini görmek yeterlidir.³²

Detaylarına burada giremeyeceğimiz bu örnek üzerinden Analitik din felsefesinin temelde Analitik felsefe gibi ‘açıklamaya’ önem verdiği görülür. Tanrı savunusu, teizmin savunusu bu şekilde mantıksal açıklama üzerinden yapılır. Ancak din gibi bir olguyu sadece mantıksal açıklama üzerinden ele almak ne kadar

³⁰ Alvin Plantinga, *God, Freedom and Evil* (Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2002), 29-34.

³¹ Mackie, “Kötülük ve Mutlak Kudret”, 397.

³² Bk. Plantinga, *God, Freedom and Evil*, 12-73.

doğrudur? Son dönemlerde din felsefesi ile ilgili bu tip tartışmalar bulunur.

3. Türkiye’de Analitik Din Felsefesi

Analitik din felsefesinin nasıl bir gelenek içerisinde olduğu ne tür niteliklerinin öne çıktığı buraya kadar açıklanmış oldu. Bizi asıl ilgilendiren bir diğer önemli şey ise Türkiye’deki din felsefesinin nasıllığıdır. Türkiye’de adına din felsefesi denilebilecek bazı gelişmeler söz konusu olsa da analitik tarzda din felsefesi geleneği M. S. Aydın ile başlamıştır denilebilir.³³ Ondan sonra da Türkiye’de hâkim gelenek Analitik din felsefesi geleneğidir. Türkiye’de din felsefesi alanında yapılmış doktora çalışmalarının hangi konularda olduğunun incelendiği bir çalışmada, konu başlıklarının hepsinin (Tanrı ve sıfatları, tanrı tasavvurları, din bilim ilişkisi, deliller... vb.) Analitik din felsefesinin temel tartışma alanlarından oluştuğu görülmektedir. Hatta söz konusu çalışmada “diğer” diye açılan başlıkta da din-bilim ilişkisi konusuna ve tanrı tasavvurları konusuna girecek konular sınıflandırılmıştır.³⁴ Bunun önemli sebeplerinden biri Türkiye’de din felsefesi disiplininin M. S. Aydın öncülüğünde oluşmasıdır. İlk dönem hocaların çoğu (Veli Urhan, Aydın Topaloğlu, Aydın Işık, Mehmet Türkeri, Turan Koç vd.) onun öğrencileridir. Bu nedenle genellikle Analitik din felsefesi

³³ Hüsamettin Erdem, “Türkiye’de İlk Din Felsefesi Çalışmaları”, *Türkiye’de Din Felsefesi*, ed. R. Acar, N. B. Erciyas (Ankara: Elis Yayıncılık, 2019), 95-102.

³⁴ Bk. İbrahim Yıldız, “Türkiye’de Din Felsefesi Alanında Yapılmış Olan Doktora Tezlerinin Ele Aldığı Konular Açısından Analizi”, *Din ve Bilim-Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 1/1 (2018), 24-37. Bu makalede doktora tezleri konularına göre sadece sınıflandırılmış, bu konuların hangi geleneğe yer aldığı ve Analitik din felsefesi geleneği tartışılmamıştır.

gelenegi çerçevesinde bir gelişme olmuştur. Ayrıca M. S. Aydın'ın öğrencisi olmayan başka diğer hocalar (Cafer Sadık Yaran, M. Sait Reçber gibi) da genelde yurt dışında doktora çalışmalarını tamamlamış ve Analitik din felsefesi konuları çalışmıştır. Doğal olarak bu hocaların öğrencileri de Analitik din felsefesi çalışmalarını geliştirmiştir.

Analitik din felsefesinin nasıl ortaya çıktığına ve ne tür özellikleri olduğuna bakıldığında Türkiye'de bu derece benimsenmiş olmasının da nedenlerini ortaya koymak gerekecektir. Bu nedenlerin ilki şudur: M. S. Aydın'ın "Din Felsefesi" kitabında Analitik din felsefesinin genel problemlerinin ve çözümlerinin bir şekilde İslam düşüncesiyle irtibatının kurulabileceğinin örneği gösterilmiştir.³⁵ Bu durum Analitik din felsefesi tarzında bir felsefe yapmanın İslam düşüncesinde de mümkün olduğu imasını içerir. İkinci olarak Türkiye'de her ne kadar Analitik din felsefesi geleneğinde din felsefesi disiplini devam etmişse de bu henüz olgunlaşmamış ve daha çok Batıdaki problemlerin ve çözümlerin tartışılması tarzında şekillenmiştir. Bu nedenle benimsemek daha kolay olmuştur. Hatta bu tarzın daha tam özgünleşmediğini de söylemek mümkündür. Örneğin Plantinga'nın bir problemi ele alışı gibi; mantığa ve analitik çözümlemeye hâkim bir şekilde orijinal çalışmaların olduğunu söylemek zordur.

İnancın rasyonelliğine olan vurgu, tecrübeye dayalı bir din anlayışı, teistik inançların analitik bir yöntemle savunulması şeklindeki Analitik din felsefesinin temel nitelikleri düşünüldüğünde bunun Türkiye'deki din felsefesi için neye

³⁵ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2002).

karşılık geldiğini daha detaylı bir şekilde düşünmek din felsefecilerini bekleyen en önemli işlerden biridir. Özellikle son dönemlerde din felsefesinin bu özellikleri üzerine henüz çok olmasa da bazı tartışmaların olduğu görülebilir. Türkiye'nin din felsefesi potansiyeli sadece analitik bir tarzda mıdır? Bizim ilmi geleneğimiz içinde analitik olmayan bir şekilde felsefe yapmak mümkün müdür? Analitik din felsefesinin ihmal ettiği ancak bizim geleneğimiz için önemli olacak bazı yönler var mıdır? Buradan da diğer İslami ilimlerle de (örneğin kelim, tasavvuf vb.) ilişkili bir şekilde yeni yollar denemek mümkün müdür? Bu sorularla ilgili son zamanlarda bazı çalışmaların yapıldığı söylenebilir. Bu tür çalışmalarda Analitik din felsefesi karşısında bir Kıta Avrupası din felsefesi geleneğiyle bir şekilde ilişki kurulduğu görülür. Aşağıda genel anlamda Kıta Avrupası din felsefesinin ne olduğu ve Türkiye'de bunun bir karşılığının olup olmadığı şeklindeki tartışmalar ele alınacaktır.

4. Kıta Avrupası Din Felsefesi Geleneği

Türkiye'de felsefe bölümlerinin çalışmalarına bakıldığında hem Analitik hem de Kıta Avrupası felsefe geleneklerini görmek mümkündür. 1930'larda özellikle İstanbul Üniversitesindeki felsefi anlayışlara bakıldığında Almanya'dan gelen felsefe hocalarının aracılığıyla (örneğin Hans Reichenbach) pozitivist, bilimci bir analitik felsefenin hâkim olduğu söylenebilir. Bunun yanında Kıta Avrupası felsefe geleneği içinde sayılabilen Bergsonculuk da o dönemde oldukça popülerdir. Öyle görünüyor ki Macit Gökberk'in dediği gibi "dışarıda okuyan öğrenciler hangi öğretim üyesine

düşmüşlerse onun akımını ülkeye getirmişlerdir.”³⁶ İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümünün Türkiye’nin diğer üniversitelerindeki felsefe bölümlerinin kurulmasında öncülük ettiği de düşünülürse bu durumun diğer bölümlerde de söz konusu olduğu söylenebilir. Günümüzde felsefe bölümlerinde hangi geleneğin olduğunu da ölçmeyi planlayan bir çalışmada üniversitelerde felsefe bölümü öğretim üyelerinin kendilerini %61,5 Kıta Avrupası, %37,6 ise Analitik felsefi gelenekte gördüklerini ifade etmişler. Çağdaş dönemde batı felsefesinin klasiklerinin neler olduğu sorulduğunda ilk sırayı Heidegger’in *Varlık ve Zaman*’ı aldığı görülür. Bunun yanında Wittgenstein’in *Tractatus*’u, Kuhn’un *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, Sartre’ın *Varlık ve Hiçlik* gibi kitapları da sayılmıştır. Çalışmada Kıta Avrupası ve Analitik felsefe geleneklerine ait eserlerin aynı ölçüde tanındığı gibi bir sonuca varılmıştır ancak felsefe bölümlerinde Kıta Avrupası geleneğinin daha baskın olduğu da açıkça görülür.³⁷

Kıta Avrupası felsefesi genel olarak Analitik felsefenin özellikle açıklamaya dayalı anlayışının felsefi problemler için yeterli olmadığını düşünüldüğü bir zeminde öne çıkmıştır. Buna karşı Analitik felsefe geleneği de Kıta Avrupası felsefesini felsefe olarak değil bir edebiyat olarak görmeyi yeğlemiştir.³⁸ Analitik din

³⁶ Mehmet Vural, *Tanzimat’tan Günümüze Türkiye’de Felsefe* (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 144.

³⁷ Aslı Yazıcı, Sedat Yazıcı, “Çağdaş Felsefenin Klasikleri: Felsefe Öğretim Üyelerinin Tercihleri Üzerine Nicel Bir Araştırma”, *Turkish Studies* 11/19 (Sonbahar 2016), 817-818.

³⁸ Türkiye’de bu konuda Erdiñ Sayan’ın Kıta Avrupası felsefesi için söylediklerine bakılabilir. Erdiñ Sayan, “Kıta Felsefesi-Bilim ve Akla Muhalefet Çabasındaki Bir Felsefe Geleneğinin Eleştirisi” Erişim 13 Ocak 2022 <https://www.researchgate.net/publication/328305781>

felsefesi geleneği yukarıda gösterildiği gibi açıklamaya dayalı bir gelenektir. Kıta Avrupası din felsefesi denilebilecek bir felsefe geleneği de daha çok Analitik felsefenin bu yöntemine karşı ortaya çıkmıştır. Bunun değişmesi gerektiğini düşünenlerin Kıta Avrupası din felsefesi geleneğini oluşturduğu söylenebilir.³⁹ Kıta Avrupası felsefesi içinde Analitik felsefede olduğu gibi din felsefesi adında bir alt disiplin yoktur. Ancak din ve teoloji hakkında çeşitli şeyler söyleyen birçok Kıta Avrupası filozofu vardır.⁴⁰ Özel olarak Kıta Avrupası din felsefesi hakkında en çok John D. Caputo'nun isminin öne çıktığı söylenebilir.⁴¹ Ayrıca *onto-teoloji*, *negatif teoloji* konuları Kıta Avrupası din felsefesi geleneğini karakterize eden bazı problemlerdir.⁴²

Türkiye'de son zamanlarda çıkan bazı çalışmalar Analitik din felsefesinin, problemleri çözmede yetersiz kaldığını⁴³ ve "gündeme yeni sorular getirebilmenin"⁴⁴ önemli olduğunu vurgulamaktadır. Bu tür çalışmalara bakıldığında Analitik din felsefesinin nerelerde eksik kaldığı ve yerine konulacak felsefi geleneğin din felsefesi açısından ne tür katkılar sunacağına dair görüşler bulunur. Aşağıda Analitik din felsefesinin sadece mantıksal açıklama ve dilsel analiz yönteminin din felsefesinin meselelerini ele almada yetersiz olduğu

³⁹ Bk. Nick Trakakis, "Meta-Philosophy of Religion: The Analytic-Continental Divide in Philosophy of Religion", *Ars Disputandi* 7/1, 179-220, <https://doi.org/10.1080/15665399.2007.10819969>

⁴⁰ Trakakis, "Meta-Philosophy of Religion", 9 (paragraf numarası ile atıf yapılmıştır.)

⁴¹ Trakakis, "Meta-Philosophy of Religion", 10-13.

⁴² Alpyağıl, *Kıta Avrupası Din Felsefesi Geleneği*, 34-35.

⁴³ Bu konuda bk. Latif Tokat, "Fenomenolojik Din Felsefesi Nedir?", *Din ve Felsefe Araştırmaları* 4/7 (Haziran 2021), 33-58, Ramazan Ertürk, *Varoluşsal Din Felsefesine Giriş* (İstanbul: Yarın Yayınları, 2012).

⁴⁴ Alpyağıl, *Kıta Avrupası Din Felsefesi Geleneği*, 32.

ve Kıta Avrupası gelenek ile din felsefesinin İslami ilmi gelenekle bağlantısının daha kolay kurulacağı şeklindeki iddialar değerlendirilecektir.

5. Türkiye’de Kıta Avrupası Din Felsefesi

Türkiye’de Kıta Avrupası din felsefesi geleneği için fenomenolojik ya da varoluşsal din felsefesi ibaresinin veya doğrudan Kıta Avrupası din felsefesi tabirinin kullanıldığı görülür. Varoluşçuluk ya da fenomenoloji daha önce ifade edildiği gibi Kıta Avrupası felsefesinin içindeki felsefi geleneklerden biridir. Bu tür çalışmalara bakıldığında temelde iki iddia üzerine kurulu oldukları görülür. Birincisi Analitik din felsefesinin mantıksal açıklama ve dilsel analiz yönteminin din felsefesi için uygun olmadığıdır. İkincisi ise Kıta Avrupası din felsefesinin, İslami ilimlerle de ilişkisi kurulabilecek yeni ve önemli çalışma alanlarına kapı açacağıdır. Aşağıda bu iki iddia ele alınacaktır.

Analitik din felsefesi mantıksal açıklamaya dayalıdır. Onun araştırmaları bilimsel bir disiplinde yürütülüyor gibidir. Hipotez ve teoriler önerilir, bunlar veriler ışığında test edilir ve diğer analitik yöntemle çalışan din felsefecileri tarafından geniş kapsamlı tartışılarak bir nevi kontrolü amaçlanır.⁴⁵ Ancak din ile ilgili konuların bu şekilde ele alınması ne kadar uygundur? Kıta Avrupacı bir din felsefesini geliştirmek isteyenlerin ilk işi bu bilimsel açıklama yöntemine karşı çıkmaktır. Örneğin Latif Tokat, din felsefesi için fenomenolojik bir yöntemin ne olduğunu ele aldığı makalesinde açıklama yerine fenomenolojik bir yöntem önerir. Fenomenolojik yöntemle; açıklama yerine betimleme yapan bir yöntemi kasteder ve dini konularda da “dini bir fenomenin

⁴⁵ Trakakis, “Meta-Philosophy of Religion”, 32.

açıklamasının değil betimlemesinin yapılacağı bir yöneme” işaret eder.⁴⁶ Bu şekilde, Fenomenolojik din felsefesi ile dini unsurların betimlemesinin yapıldığı hatta bununla kalmayıp onu insanın egzistansiyel durumuyla ilişkilendiren bir felsefe faaliyetinden söz edilir. Bu da Analitik din felsefesinin epistemolojiye dayalı felsefe anlayışına tamamen karşı bir durumdur. Fenomenolojik din felsefesinde; Analitik din felsefesindeki gibi teoloji ve din ile ilgili konular delile, kanıta ve ispata dayalı bir epistemolojik çaba ile açıklanmaya çalışılmaz. Bu onların gerekçesiz olduğu anlamına gelmez böyle bir durumda da insan ikna edici fenomenal gerekçelere sahip olabilir. Burada dinle ilgili önermelere doğrulanabilir ve yanlışlanabilir önermeler şeklinde değil, önermenin fenomeni uygun bir şekilde betimleyip betimlemediği şeklinde bir yaklaşım söz konusudur. Bu durumda da sadece doğru ve yanlış şeklindeki kuru bir açıklama yerine insanın kendi var oluşunun da içinde olduğu, insanın varlık sebebinin de gözden kaçırılmadığı bir yöntem ele alınmak istenir.⁴⁷

Analitik din felsefesinin inancı özellikle rasyonel bir zemin üzerinden ele aldığına daha önce değinilmişti. Açıklamaya dayalı tarzın arka planında da bu anlayışın olduğunu görmek mümkündür. Fakat Analitik din felsefesinin dini önce önermesel bir öğretiye, öğretiyi de rasyonel olana indirgemesinin bizi dinin asıl boyutlarını yok saymaya götürdüğünü düşünen R. Ertürk, bu şekilde dinin olağanüstü-mucizevi, mistik, duygu, his, kalp, tutku vb. gibi insanın rasyonel boyutunun dışındaki yönlerinin görmezden gelindiğini ve önemsiz olarak addedildiğini ifade eder. Nihayetinde de buradaki asıl sorun da bir dini ya da inancı sadece

⁴⁶ Tokat, “Fenomenolojik Din Felsefesi Nedir?”, 36.

⁴⁷ Tokat, “Fenomenolojik Din Felsefesi Nedir?”, 38-42.

pozitif bir ilim gibi rasyonel bir şekilde savunmanın mümkün olmayışıdır.⁴⁸ Burada önemli bir konu da geleneksel din anlayışının epistemolojisinin Analitik din felsefesinin öne sürdüğü epistemolojiye benzememesidir. Geleneksel din anlayışının epistemolojisindeki bilgi kaynakları daha çeşitli iken (akıl ve duyunun yanında vahiy, sezgi, ilham, dini tecrübe, sadık rüya vb.) analitik yöntemde bu bilgi kaynakları daraltılıp sadece akıl ve duyuya indirgenmiştir.⁴⁹

Analitik din felsefesinin bir diğer özelliği de bu rasyonaliteye dayalı olarak son derece teorik, günlük hayatın problemlerinden kopuk oluşudur. Oysaki din felsefesinin öyle bazı problemleri (kötülük problemi, dua meselesi vb.) vardır ki bu teorik çözümleme oldukça yetersiz kalmaktadır. Bu gibi meseleleri rasyonel bir şekilde çözmenin yerine varoluşsal boyutları da işin içine katmak gerekebilir.⁵⁰ Ertürk açıklamaya dayalı Analitik din felsefesi yerine Varoluşçu bir din felsefesi ile insanın rasyonel olma boyutundan başka birçok boyutunun da işin içinde olduğu bu yönüyle daha üretken de olunabileceğine işaret eder. Böyle bir din felsefesi ile birey kendi varoluş tecrübelerine dayalı bir şekilde felsefe yapma imkânı bulduğu için İslam kültürüne daha uygun, daha tatmin edici bir yöntem de mümkün olabilir. Ancak bunun nasıl yapılacağına dair detaylı açıklamalar yoktur.⁵¹

İkinci olarak Kıta Avrupası din felsefesinin bizim ilim dünyamızda Analitik felsefenin fark ettiremeyeceği ve bizim ilmi

⁴⁸ Ertürk, *Varoluşsal Din Felsefesine Giriş*, 62.

⁴⁹ Ertürk, *Varoluşsal Din Felsefesine Giriş*, 69-70.

⁵⁰ Turan Koç, "Varlığı Öne Alan Din Felsefesi", *Türkiye'de Din Felsefesi*, ed. R. Acar, N. B. Erciyas (Ankara: Elis Yayıncılık, 2019), 109-114.

⁵¹ Ertürk, *Varoluşsal Din Felsefesine Giriş*, 186-187.

geleneklerimizle de uyumlu bazı çalışma alanlarına imkân sağladığı düşünülür. Bu konuda özellikle Recep Alpyağıl, Kıta Avrupacı bir felsefe ile İslam dünyasında özellikle mistik geleneklerin bağlantısını kurmayı, kendi geleneğimizi daha iyi anlamayı sağlayacak çalışmaların yapılabileceğini göstermeye çalışır. Burada örnek olarak iki konu üzerinde durulacaktır: Bunlardan ilki Kıta Avrupacı filozofların geleneğe bakışıyla ilgilidir. Husserl, Heidegger ve Gadamer'in çalışmalarında "gelenek" için *ilk olarak* olumsuz bir anlamda, nakledilenlerin kendiliğinden anlaşılabilirlikleri olduğunun düşünüldüğü ve bununla asli kaynaklara dönüşün zorlaştırıldığı bir anlam (*tradition*) kastedilir. Burada geleneğin sorgusuz sualsiz bir şekilde kabul edildiği kendinden menkul bir otorite eleştirisi söz konusudur. İkincisi geleneğin daha çok bir miras gibi anlaşıldığı ve yenilenerek yinelenen, tekrar devam eden, düşünmenin kesintiye uğramadığı bir anlam (*überlieferung*) kastedilir. Alpyağıl bu iki kavramı birbirinden ayırmak için ikinci geleneği "gelen-ek" şeklinde yazar.⁵² Geleneğin bu şekilde anlaşılmasının bizim düşünce dünyamızla ilgili çok önemli açılımlar taşıdığı görülebilir ve aslında önemli eksikliklerimizden birinin düşünce tarihimizle bu şekilde ilgilenememek olduğu söylenebilir. Özellikle bir yöntem olarak Kıta Avrupacı filozofların tarihsel bir varlık olarak insanın geçmişiyle bağının daha iyi anlaşıldığı çalışmalarının Türkiye'de din felsefesi alanında önemli açılımlar sağlayacağı düşünülebilir.

Bir diğer konu da Kıta Avrupası felsefesindeki bazı yöntemlerin bizim geleneğimizde de bir şekilde var olduğunu görmek ve felsefe yapmayı sadece analitik yönteme indirgemediğimizde kendi ilmi sahamızda felsefi anlamda daha

⁵² Alpyağıl, *Kıta Avrupası Din Felsefesi Geleneği*, 39-42.

geniş hareket alanlarına sahip olduğumuzu söyleyebilmektir. Buna örnek olarak da Alpyağıl'ın, Derrida ile sufilerden Mevlânâ ve İbn Arabi ile ilgili yaptığı karşılaştırmalar ele alınabilir.⁵³ Derrida'nın *dekonstrüksiyonu* ile klasik düşünceye bir "yer aralayıp" o geleneği tekrar etmeksizin yeniden üretmenin kastedildiği görülür. Bunun yukarıdaki "gelen-ek" ile de ilişkisi fark edilebilir. Mevlânâ'nın eserlerinde geçmişle böyle bir bakışın olduğu Mevlânâ'nın kendini bu şekilde "yeni" olarak gördüğü söz konusu çalışmada örneklerle ifade edilmiştir. Ayrıca Derrida'nın *dekonstrüksiyonu* ile "imkânsızın deneyimi"ne işaretler olduğunun söylendiği bu çalışmada Mevlânâ'nın da metinlerinin "bütünüyle imkânsızın deneyimi" olduğunun örnekleri verilir.⁵⁴ Kıta Avrupası felsefesi ile bizim ilmi geleneğimiz arasında bu tür karşılaştırma çalışmalarının az olduğunu söylemek gerekir. Çok sınırlı olsa da Analitik din felsefesinin bizim için çok fazla şeyler söylemeyeceğini ima eden yukarıdaki çalışmalar, felsefi olarak daha kapsamlı bir alanın mümkün olduğunu göstermeye çalışmaktadır.

Sonuç

Bu çalışma Analitik din felsefesinin ne olduğunu, ne tür bir bağlamda ortaya çıktığını ve Türkiye'de Analitik din felsefesinin nasıl yer ettiğini açıklamaya girişmiştir. Bunun yanında analitik geleneğin özellikle yöntem açısından eleştirildiğini ve yerine farklı alternatiflerin geliştirilebileceğini göstermeyi amaçlamıştır. Çalışmanın yazarı da Türkiye'de bir Analitik din felsefecisi olarak tipik analitik konular çalışmış, hatta çoğu zaman analitik düşünme tarzının oldukça verimli olduğunu düşünmüştür. Ancak din

⁵³ Recep Alpyağıl, *İbn Arabi ve Derrida ve Mevlânâ ve Başkaları Üzerine Mülemmâ Düşünceler I* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018)

⁵⁴ Alpyağıl, *Mülemmâ Düşünceler I*, 50-56.

felsefesinde bazı öyle problemler vardır ki -mesela Tanrı'nın sıfatları, evrenle ilişkisi gibi- bu problemleri analitik yöntemle ele almak insanı köşeye sıkıştırır. Buradan çıkmanın yolları da çoğu zaman felsefi değilmiş gibi anlaşılır. Aslında üzerimizde felsefenin nasıl yapıldığına dair büyük bir baskı var gibidir. Bunun nasıl olacağı hala tam olarak oturmamış olsa bile tek bir şeye mecbur olmadığımızı düşünerek düşünce biçimlerinin önünü açmak gerekebilir. Öncelikle bu çalışma böyle bir varoluşsal kaygıyla hazırlanmış bir denemedir.

Çalışmanın sonucunda dört kısım halinde şu noktalar öne çıkarılabilir: İlk olarak şunu söylemek gerekir ki: Türkiye'de din felsefesi M. S. Aydın sonrası analitik yöntemle yeni tanıştığında konuların bizim geleneğimizde teoloji ve metafizik tartışmalarla neredeyse birebir benzer olması onları kabullenmeyi kolaylaştırmıştır hatta ilk dönemlerde daha az çalışmalar olduğu için yeterli de görülmüş olabilir. Fakat ilerleyen süreç içerisinde dinin sadece analitik açıklama tarzında ele alınması bazıları tarafından eksik bulunmuştur. Bunun bir alternatifi daha olmalıdır.

İkinci olarak, Analitik din felsefesinin yerine konulan alternatif yani Kıta Avrupası din felsefesi Batıda bile daha yakın zamanlarda gelişmeye başladığı için, hatta tam olarak tanımlanamadığı için Türkiye'de bu iş daha yavaştır. Analitik din felsefesine alternatif olan çalışmaların azlığından bu anlaşılabilir. Ayrıca bu çalışmalarda da bir şey yapılmasının gerekli olduğu en çok vurgulanan şeyken ne yapılabileceğine dair detaylı çalışmalar daha azdır. Bunun oldukça doğal olduğu zamanla gelişebileceği de göz önünde tutulmalıdır. Üçüncü olarak Kıta Avrupası felsefesi farklı akımlar içeren çoğulcu bir yapı gibi görünür. Hakikate dair tartışmalar, postmodern tutumlar ele alındığında özellikle Türkiye'de teistik

rengi daha belirgin olan bir din felsefesi için neyin tam olarak uygulanabileceği konusunda şüphelerin olacağı düşünülebilir. Burada da Türkiye'deki analitik din felsefesinin ilk dönemi gibi bir geleneğin belki de sorgulanmadan aynen alınması gibi zorluklar ortaya çıkabilir. Bu nedenle din felsefecilerinin bu konuda daha dikkatli çalışmalar yapması gerekir. Dördüncü ve son olarak özellikle Alpyağıl'ın çalışmalarında görünen tasavvuf geleneğinin din felsefesi ile ilişkisi gibi çalışmalar oldukça ümit vericidir. Fakat üçüncü kısımda kastedilen kaygılar bunun için de geçerlidir. Yine de bu çalışma boyunca fark edildiği üzere Türkiye'de bu konuda bir canlanma söz konusudur. Din felsefecilerinin daha çok dikkatini çekebilmek için bu çalışmanın da bir faydasının olması amaçlanmaktadır.

KAYNAKÇA

- Aliy, Abdurrahman. *Teolog Filozof F. D. E. Schleiermacher*. Ankara: Elis Yayınları, 2011.
- Alper, Ömer Mahir. *Felsefenin Doğası*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2012.
- Alpyağıl, Recep. *Din Felsefesine Dair Okumalar 1*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Alpyağıl, Recep. *İbn Arabi ve Derrida ve Mevlânâ ve Başkaları Üzerine Mülemmâ Düşünceler I*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.
- Alpyağıl, Recep. *Kıta Avrupası Din Felsefesi ve Mistik Gelenekler: Kesişen Yollar*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.

Altuğ, Taylan. *Modern Felsefede Metafiziğin Elenmesi*. Ankara: Ebabil Yayıncılık, 2006.

Aydın, Mehmet S.. *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2002.

Ayer, Alfred Jules. *Dil Doğruluk ve Mantık*. çev. Vehbi Hacıkadiroğlu. İstanbul: Metis Yayınları, 2010.

Carnap, Rudolf. "Dilin Mantıksal Analiziyle Metafiziği Eleme". çev. Ercan Salgar. *Dört Öge* 3/6 (Ekim 2014), 165-182.

Erdem, Hüsametdin. "Türkiye'de İlk Din Felsefesi Çalışmaları". *Türkiye'de Din Felsefesi*. ed. R. Acar, N. B. Erciyas. 95-102. Ankara: Elis Yayıncılık, 2019.

Ertürk, Ramazan. *Varoluşsal Din Felsefesine Giriş*. İstanbul: Yarı Yayınları, 2012.

Flew, Antony. MacIntyre, Alasdair (ed.). *New Essays in Philosophical Theology*. London: SCM Press, 1958.

Görgün, Tahsin. "Günümüz Din Felsefesinde Din Kavramı ve Mehmet S. Aydın". *Türkiye'de Din Felsefesi*. ed. R. Acar, N. B. Erciyas. 85-94. Ankara: Elis Yayıncılık, 2019.

Hasker, William. "Analytic Philosophy of Religion". *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*. ed. William J. Wainwright. 421-446. Oxford: Oxford University Press, 2005.

Hegel, G. W. F. *Din Felsefesi Dersleri*. çev. Doğan Naci Kadioğlu. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016.

Hume, David. *Din Üstüne*. çev. Mete Tuncay. İstanbul: İmge Yayınları, 2004.

- Koç, Turan. "Varlığı Öne Alan Din Felsefesi", *Türkiye'de Din Felsefesi*, ed. R. Acar, N. B. Erciyas. 104-114. Ankara: Elis Yayıncılık, 2019.
- Mackie, J. L. "Kötülük ve Mutlak Kudret". çev. Osman Baş. *Din Felsefesi Seçme Metinler*. ed. M. Peterson vd. 387-397. İstanbul: Küre Yayınları, 2013.
- Peterson M. vd. (ed.). *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*. çev. Rahim Acar. İstanbul: Küre Yayınları, 2019.
- Peterson Michael vd. (ed.). *Din Felsefesi Seçme Metinler*. çev. Rahim Acar vd.. İstanbul: Küre Yayınları, 2013.
- Plantinga, Alvin. "Doğal Teolojiye Yönelik Reformcu İtiraz". çev. Nebi Mehdiyev. *Din Felsefesi Seçme Metinler*. ed. M. Peterson vd..329-342. İstanbul: Küre Yayınları, 2013.
- Plantinga, Alvin. "Reason and Belief in God". *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*. ed. A. Plantinga, B. Wolterstorff. 16-93. Indiana: University of Notre Dame Press, 1983.
- Plantinga, Alvin. *God, Freedom and Evil*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2002.
- Preston, Aaron. "Analytic Philosophy". *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Erişim 22 Ocak 2022. <https://ep.utm.edu/analytc/>
- Rossi, Jean-Gérard. *Analitik Felsefe*. çev. Atakan Altınörs. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2013.
- Sayan, Erdinç. "Kıta Felsefesi-Bilim ve Akla Muhalefet Çabasındaki Bir Felsefe Geleneğinin Eleştirisi". Erişim 13 Ocak 2022 <https://www.researchgate.net/publication/328305781>

- Tokat, Latif. "Fenomenolojik Din Felsefesi Nedir?". *Din ve Felsefe Araştırmaları* 4/7 (Haziran 2021), 33-58.
- Trakakis, Nick. "Meta-Philosophy of Religion: The Analytic-Continental Divide in Philosophy of Religion". *Ars Disputandi* 7/1. 179-220. <https://doi.org/10.1080/15665399.2007.10819969>
- Tümkiye, Serdal. "Analitik Felsefe Diye Bir Felsefe Okulu Var mıdır?". *Felsefe Dünyası Dergisi* 72 (2020), 290-309.
- Tümkiye, Serdal. "Kaç Tane Farklı Metafelsefi Yaklaşım Vardır?". *Dört Öğe* 19 (2021), 135-150.
- Vural, Mehmet. *Tanzimat'tan Günümüze Türkiye'de Felsefe*. Ankara: Elis Yayınları, 2019.
- West, David. *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2013.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. çev. Oruç Aruoba. İstanbul: Metis Yayıncılık, 2005.
- Wolterstorff, Nicholas. "Analitik Din Felsefesi: Geçmiş ve Gelecek". çev. Emine Ö. Saykal. *Din Felsefesine Dair Okumalar II*. ed. Recep Alpyağıl. 53-68. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Yazıcı, Aslı. Yazıcı, Sedat. "Çağdaş Felsefenin Klasikleri: Felsefe Öğretim Üyelerinin Tercihleri Üzerine Nicel Bir Araştırma". *Turkish Studies* 11/19 (Sonbahar 2016), 807-824.
- Yıldız, İbrahim. "Türkiye'de Din Felsefesi Alanında Yapılmış Olan Doktora Tezlerinin Ele Aldığı Konular Açısından Analizi". *Din ve Bilim-Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 1/1 (2018), 24-37.

HEDEF KİTLENİN İSİM DEĞİŞİKLİĞİNE REAKSİYONU

Sahip AKTAŞ*

GİRİŞ

Yüksek din öğretimi görevini yürütmeyi amaçlayan İlahiyat Fakültelerinin kökenleri Osmanlı devletinin son dönemlerine uzandığı belirtilse¹ de bu kurumlar “İlahiyat Fakültesi” adıyla ilk defa 21 Nisan 1924 tarihinde Tevhid-i Tedrisat Kanunun 4. Maddesi gereğince İstanbul Darülfünun bünyesinde varlık bulmuştur. Ancak bu fakülte çeşitli gerekçelerle 31 Mayıs 1933’de çıkarılan bir kanunla kapatılmıştır. Onun yerine 1936 yılına kadar ancak varlığını devam ettiren İslam Tetkikleri Enstitüsü kurulmuştur. 13 yıl aradan sonra 1949 yılında Ankara Üniversitesine bağlı olarak tekrar bir İlahiyat Fakültesi açılmıştır.²

1959-1979 yılları arasında farklı illerde (İstanbul, Konya, Kayseri, İzmir, Erzurum, Bursa, Samsun ve Yozgat) 4 yıl süreli eğitim veren toplamda 8 adet Yüksek İslam Enstitüsü açılmıştır. Bunlardan Yozgat’ta açılan Yüksek İslam Enstitüsü 1981 yılında kapatılmıştır. Ayrıca 1971 yılında Erzurum’da Atatürk Üniversitesine bağlı olarak İslami İlimler Fakültesi kurulmuştur. 1982 yılında çıkarılan bir kanunla Erzurum’daki Yüksek İslam

* Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Orcid: 0000-0001-5715-7832

¹ Bkz. Mustafa Öcal, “İlahiyat Fakültelerinin Tarihçesi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1986), 112.

² Öcal, “İlahiyat Fakültelerinin Tarihçesi”, 113-116; Halis Ayhan, “İlahiyat Fakültesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 21 Mart 2022).

Enstitüsü, Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi birleştirilmiş ve diğer 6 Enstitü de bulundukları ilin üniversitelerine bağlanmış, ardından tümünün adları ‘İlahiyat Fakültesi’ olarak değiştirilmiştir.³

1982 tarihinden sonra 28 Şubat sürecinde olduğu gibi ivme kaybetse de Yüksek Din Öğretimi kurumları her geçen gün artmış, özellikle de 2008 yılından sonra günümüze gelindiğinde nerdeyse her ilde bir fakülte olacak şekilde bu fakültelerin sayısı farklı adlarla da olsa toplam sayısı 100 ulaşmıştır.⁴

2011 yılına gelindiğinde ise söz konusu artış ile birlikte ilgili fakültelerin isimlerinde de farklılaşma yaşanmıştır. Bu farklılaşmayla birlikte bu fakülteler, İlahiyat Fakültesi isminin yanı sıra İslami İlimler Fakültesi, İlahiyat Bilimleri Fakültesi, Dini İlimler Fakültesi ve Uluslararası İslam ve Din Bilimleri Fakültesi isimleriyle açılmaya başlandı.⁵

2013 yılında ise YÖK Genel Kurulu’nda söz konusu bütün fakültelerin isimlerinin ‘İslami İlimler’ olarak değiştirilmesi kararı alınmıştır. Oy çokluğuyla alınan bu karar, kamuoyundan ve ilahiyat camiasından gelen tepkiler üzerine yürürlüğe konulmamıştır.⁶

³ Öcal, “İlahiyat Fakültelerinin Tarihçesi”, 118-120; Ayhan, “İlahiyat Fakültesi”.

⁴ Bayramali Nazıroğlu, “İlahiyat Fakültelerinde Din Eğitimi ve Sorunları”, *Türkiye’de Din Eğitimi ve Sorunları*, ed. Mustafa Köylü (İstanbul: Dem Yayınları, 2018), 181.

⁵ Nazıroğlu, “İlahiyat Fakültelerinde Din Eğitimi ve Sorunları”, 181.

⁶ Nazıroğlu, “İlahiyat Fakültelerinde Din Eğitimi ve Sorunları”, 178.

2021 yılı sonu itibariyle de ilgili fakültelerin isimlerinde başlayan farklılaşma, ‘İlahiyat Fakültesi’ ve İslami İlimler Fakültesi’ şeklinde ikiye indirgenmiştir.⁷

Her ne kadar 2013 yılında YÖK Genel Kurulu’nda bütün fakültelerin isimlerini ‘İslami İlimler’ şeklinde değiştirme kararı yürürlüğe konulmamışsa da bu tarihten itibaren yeni açılan fakültelerin tamamının ‘İslami İlimler’ adıyla açılmış olması veya aynı tarihten itibaren daha önce açılmış olan 11 fakültenin adının ‘İslami İlimler’ olarak değiştirilmiş olması beraberinde birtakım takım tartışmaları da getirmiştir. Ayrıca yukarıda işaret edilen YÖK Genel Kurulu kararında ilgili fakültelerin müfredatında ciddi bir revizyonunun hedeflenmiş olması tartışmaları daha da artırmıştır.

Bu tartışmalar, iki temel noktaya odaklanmaktadır. Bunlardan ilki; ilgili kurumlar, Temel İslam Bilimleri, İslam Tarihi ve Sanatları ile Felsefe ve Din Bilimleri şeklindeki üç bölüm üzerine kurulmuştur. Yeni açılan fakültelerin İslami İlimler adıyla açılmış olmasında veya daha önceden açılmış olanlarının kimisinin isminin bu doğrultuda değiştirilmesinde temel hedef, sadece isim düzeyinde bir farklılaşma değil; aksine ciddi bir müfredat değişikliği yapmaktır.⁸ Bunlardan ikincisi “İslami İlimler” adı,

⁷ Yüksek Öğretim Kurumu (YÖK), “Yüksek Öğretim Bilgi Sistemi”, (Erişim 23 Mart 2022).

⁸ Rasim Özdenören, “İlahiyat Fakültesi mi İslami İlimler Fakültesi mi?”, *Yenişafak*(12 Eylül 2013); Adnan Demircan, “Yeni İlahiyat Programı Üzerine”, *Yenişafak*(15 Eylül 2013); Meral Danyıldız, “İlahiyat Fakülteleri Gidiyor İslami İlimler Fakülteleri Geliyor”, *BirGün*(24 Ocak 2020); Arslan Tekin, “İlahiyat ile İslamî İlimlerin Arasındaki Fark”, *Yeniçağ*(29 Ağustos 2021); Gülseven Özkan, “İlahiyat Adı İslami İlimler fakültesi İle Değiştirildi, Sınıflar Kızlı Erkekli Ayrıldı... Prof. Dr. Maraş: Uygulamanın Arkasında Tarikat ve Cemaatler Var”, *INDEPENDENT Türkçe*(23.03.2022).

modern dönemin getirdiği bir tanımlamadır. İlim geleneğimizde böyle bir tanımlamanın kullanılmamıştır. Tüm ilimler, islami olarak görülmüş, ilimler sadece akli ve şer 'î olarak tasnife tabi tutulmuştur. Dolayısıyla 'İslami İlimler' şeklinde tanımlama, sorunlu ve sınırlıdır.

Esasında söz konusu tartışmalar, içerik ve biçim bakımından farklı şekillere bürünmüş olsa da arka planında yatan temel sorunsal, 'bu kurumların varlık nedeni olan öğrencilere için biçilen rollerdir.

Bu çalışma ise Yüksek Din Öğretimi veren kurumların hedef kitlesi konumundaki öğrencilerin sözü edilen tartışmalardan etkilenip etkilenemediği veya ne denli etkilendiğini belirlemeyi hedeflemektedir. Elbette öğrencilerin bu tartışmalardan etkilenme boyutunu belirlemek, birçok başlıkta çalışmayı gerekli kılmaktadır. Fakat bu çalışma, isim değişikliğinin veya isim değişikliği etrafında yapılan tartışmaların 2021 YKS yerleştirme sonuçları özelinde öğrenci yönelimlerine etkisini incelemeyi hedeflemektedir. Bu amaçla 2021 YKS yerleştirme sonuçlarına ilişkin sayısal veriler analiz edilmiş, elde edilen verilen arasında yapılan karşılaştırmalarla öğrenci eğilimlerine dair sonuçlar elde edilmeye çalışılmıştır.

BULGULAR VE TARTIŞMA

1. GENEL BİLGİLER⁹

Türkiye'de ister İlahiyat Fakültesi adıyla olsun ister İslami İlimler adıyla olsun toplam 100 fakülte kurulmuştur.¹⁰ Halihazırda

⁹ Bu başlık altında yer alan bilgiler için bk. YÖK, "Yüksek Öğretim Bilgi Sistemi".

bunlardan 56 tanesi¹¹ İlahiyat Fakültesi adını taşımaktadır. Bunlardan 44 tanesi de İslami İlimler adını taşımaktadır. İslami İlimler adını taşıyanların 33'ü¹² doğrudan İslami İlimler Fakültesi adıyla açılmışken 11'i de İlahiyat Fakültesi¹³ adıyla açılmış daha sonra adı İslami İlimler Fakültesi olarak değiştirilmiştir. İsim değişikliği yapılan fakülteler şunlardır:

Üniversite Adı	Birim Adı	Açılış Yılı	Değişiklik Yılı	Birim İl
Bingöl Üniversitesi	İslami İlimler Fakültesi	2010	2021	Bingöl
Muş Alparslan Üniversitesi	İslami İlimler Fakültesi	2011	2013	Muş
Yalova Üniversitesi	İslami İlimler Fakültesi	2011	2014	Yalova
Mardin Artuklu Üniversitesi	İslami İlimler Fakültesi	2011	2016	Mardin
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi	İslami İlimler Fakültesi	2011	2020	Tokat
Karabük Üniversitesi	İslami İlimler Fakültesi	2011	2021	Karabük
Uşak Üniversitesi	İslami İlimler Fakültesi	2012	2013	Uşak
Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi	İslami İlimler Fakültesi	2012	2019?	Muğla
Kilis 7 Aralık Üniversitesi	İslami İlimler Fakültesi	2012	2021	Kilis
Kütahya Dumlupınar	İslami İlimler Fakültesi	2012	2016	Kütahya

¹⁰ Burada verilen rakam kurulup eğitim vermekte olanlar itibariyledir. Yoksa kurulup henüz eğitime başlamayan, pasif konumda olanlar dikkate alınınca sayı daha fazladır.

¹¹ İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi bünyesinde Uluslararası İslam ve Dini Bilimler Fakültesi adıyla açılan fakültenin adı daha sonraları İlahiyat Fakültesi olarak değiştirilmiştir.

¹² Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi bünyesinde Dini İlimler Fakültesi adıyla açılan fakülte daha sonraları İslami İlimler Fakültesi adını almıştır.

¹³ Mardin Artuklu Üniversitesi'ne bağlı olarak açılan fakülte ise İlahiyat Fakültesi adı yerine İlahiyat Bilimleri adıyla açılmıştı.

Üniversitesi				
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi	İslami İlimler Fakültesi	2013	2020	Ankara

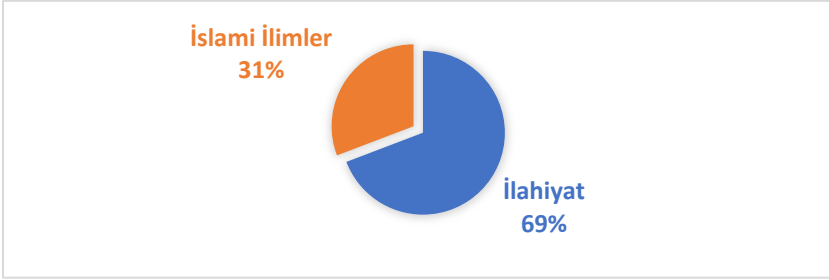
2. İLAHİYAT / İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTELERİNİN 2021 ÖĞRETİM YILI KONTENJANLARI¹⁴

Fakülte/ Program Adı	Kontenjan	Yerleşen Aday Sayısı	Boş Kalan Kontenjan
İlahiyat	13857	12576	1281
İslami İlimler	6166	4911	1255
Toplam	20023	17487	2586

3. 2021 ÖĞRETİM YILI İLAHİYAT VE İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTELERİNİN KONTENJAN ORANLARI

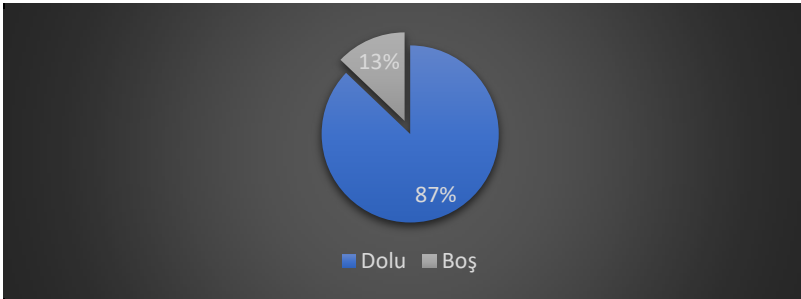
Yüksek Öğretim Kurumu, 2021 yılında İlahiyat ve İslami İlimler Fakültelerine toplam olarak 20023 kontenjan ayırmıştır. Bu kontenjanın 13857'si İlahiyat Fakültelerine ayrılmışken 6166'sı İslami İlimler Fakültelerine ayrılmıştır. Bu rakamlar, YÖK'ün isim düzeyinde nerdeyse yarı yarıya denilebilecek bir oranda İslami İlimler ismini tercihe yöneldiğini gösterse de öğrenci kontenjanları noktasında hala ağırlıklı tercihinin İlahiyat programına yönelik olduğunu göstermektedir. Aşağıdaki grafikte görüldüğü üzere İlahiyat Fakültelerinin kontenjanları İslami İlimler Fakültelerinin 2 katı civarındadır.

¹⁴ Tablodaki veriler, İLİTAM programlarının kontenjanları hariç Yüksek Öğretim Kurumunun 2021 öğretim yılı için bütün İlahiyat ve İslami İlimler programları için ayırdığı örgün, ikinci öğretim ve M.T.O.K kontenjanların, bu programa yerleşen aday sayısının ve boş kalan kontenjanların toplamından elde edilmiştir. Bk. YÖK, "Yükseköğretim Program Atlası".

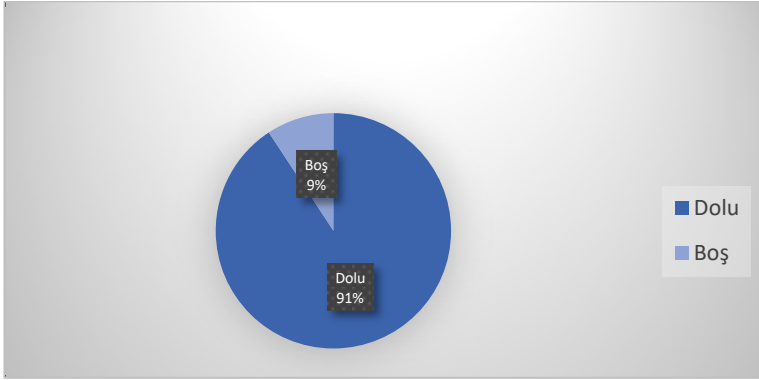


4. 2021 ÖĞRETİM YILI İLAHİYAT VE İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTELERİNİN YERLEŞME ORANLARI

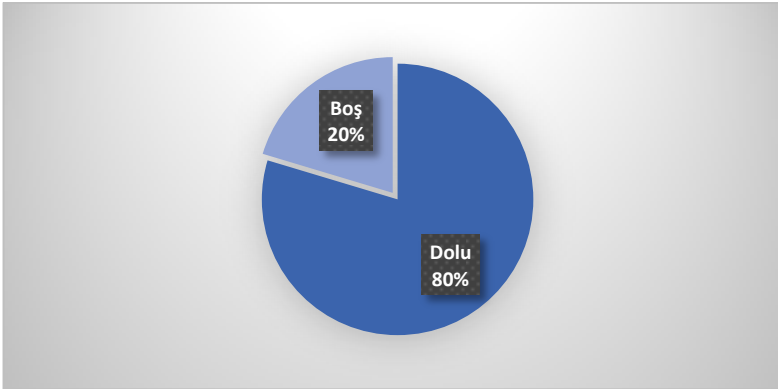
YÖK 2021 öğretim yılında İlahiyat ve İslami İlimler için toplamda 20023 kontenjan ayırmıştır. Açılan bu kontenjanın 17487'si dolarken 2586'sı boş kalmıştır. Aşağıdaki grafikte görüldüğü üzere açılan kontenjanın %13'ü adaylar tarafından tercih edilmediği için boş kalmıştır.



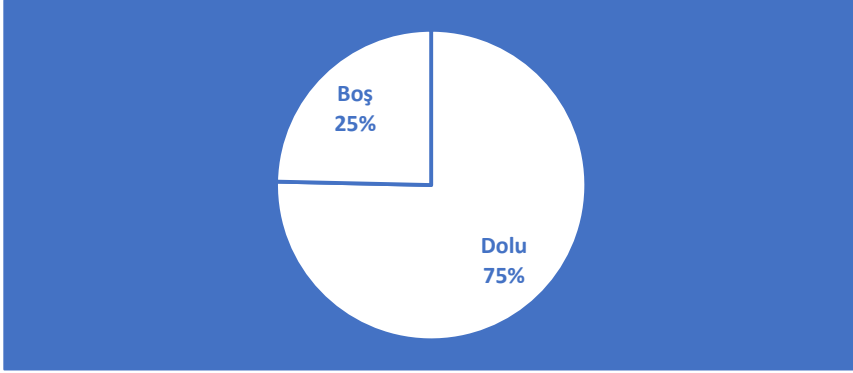
Yüksek Öğretim Kurumunun 2021 öğretim yılında ilahiyat programı için açtığı 13857 kontenjanın 12576'sı aday öğrenciler tarafından tercih edilip doldurulurken 1281'i tercih edilmediğinden boş kalmıştır. Bir sonraki grafikte görüleceği üzere İlahiyat programı için açılan kontenjanın %91'i dolarken %09'u boş kalmıştır.



Yüksek Öğretim Kurumunun 2021 öğretim yılında islami ilimler programı için açtığı 6166'sı kontenjanın 4911'i aday öğrenciler tarafından tercih edilip doldurulmuştur. Ancak kontenjanın 1255'i aday öğrenciler tarafından tercih edilmediğinden boş kalmıştır. Bu durumda islami ilimler programı için açılan kontenjanın %80'i dolarken %20'si boş kalmıştır.



Yüksek Öğretim Kurumunun 2021 öğretim yılında ilahiyat adıyla açılıp 2013-2021 yılları arasında adı islami ilimler şeklinde değiştirilen program için açtığı 2291 adet kontenjandan 1651'i dolmuştur. Açılan kontenjanın 640'ı ise herhangi bir aday tarafından tercih edilmediği için boş kalmıştır. Yani açılan kontenjanın %75'i dolarken %25'i boş kalmıştır.



İlahiyat, İslami İlimler ve İlahiyat adıyla açılıp sonradan İslami İlimler şeklinde dönüştürülen fakülteye yerleşme oranları incelendiğinde anlamlı bir farklılık görülmektedir. Zira İlahiyat Fakülteleri %91 oranında dolarken İslami İlimler Fakülteleri %80 dolmuş ve sonradan İslami İlimlere dönüştürülen fakülteler de %75 dolabilmiştir. Elimizdeki veri bu haliyle değerlendirildiğinde bu fakültelerin hedef kitlesi olan öğrencilerin isim değişikliği etrafında yapılan tartışmalardan etkilendiği ve tercihini ilahiyat isimli fakültelerden yana kullandığı söylenebilir. Ancak adı ister İlahiyat ister İslami İlimler olsun söz konusu fakültelerin 2020 YKS yerleştirme sonuçlarına bakıldığında tüm programlar için açılan kontenjanlar dolmuştur.¹⁵

Fakülte/Program Adı	Kontenjan	Yerleşen Aday Sayısı	Boş Kalan Kontenjan
İlahiyat	14847	14847	0
İslami İlimler	4673	4673	0
Toplam	19520	19520	0

¹⁵ Bkz. ÖSYM, “Yüksek Öğretim Kurumları Sınavı”.

O halde 2021 YKS yerleştirme sonuçları dikkate alınarak aday öğrencilerin isim tartışmalarına reaksiyonda bulunup tercihini İlahiyat fakültelerinden yana kullandığını belirtmek yerinde olmayacaktır. Bununla birlikte şu iki soru da cevaplanmasını gerekmektedir:

1- Aradan sadece bir yıl geçmesine rağmen her iki programın toplamında 2586 adaya tekabül eden %13'lük kontenjan boşluğuna yol açan sebep veya sebepler nelerdir?

2- 2021 YKS yerleştirme verilerine göre İlahiyat Fakültelerinde boş kalan kontenjan %9 iken İslami İlimler Fakültelerinde boş kalan kontenjan neden %20 oranına çıkmıştır?

2020 YKS yerleştirme sonuçlarından hareketle söz konusu durumun 'isim değişikliği' kaynaklı olmadığı tespit edildikten sonra başka çıkarımların yapılması gerekmektedir. Bilindiği üzere 2020-2021 eğitim-öğretim yılı, yaşamın her boyutunu etkileyen Covid-19 salgınından ötürü farklı koşullar altında geçirilen bir süreç olarak geride bırakıldı. Pandemiyle birlikte olağanüstü koşulların yaşanması, özellikle de eğitim-öğretim faaliyetlerin uzaktan yürütülmesi veya yürütülememesi, önceki yıllara oranla nitelik problemini oluşturmuştur. Aynı şekilde pandemiyle birlikte okullarda rehberlik faaliyetleri gibi yerleştirme süreçlerinde öğrencilere destek sağlayan hizmetlerin aksaması veya yapılamaması, onları belirsizliğe itmiştir. Bu yeni durumlar, kontenjanların boş kalmasına yol açmış olabilir.

Başka bir olasılık da İslami İlimler adlı fakültelerde oransal olarak daha fazla açığın oluşması, bu adı taşıyan kurumların yer aldığı illerin coğrafik, sosyolojik vb. özel koşullarıyla ilgili olabilir.

Kuşkusuz ihtimal dahilinde olasılıklar olarak ifade edilen bu çıkarımların gerçeklik düzeyini belirlemek üzere birtakım

çalışmaların yapılması kaçınılmazdır. İhtimallerin de değinilenlere indirgenmeyeceği de izahtan varestedir.

SONUÇ, DEĞERLENDİRME VE ÖNERİLER

Kökenleri, Osmanlı devletinin son dönemlerine kadar uzanan Yüksek Din Öğretimi veren kurumlar, bugün olduğu gibi dünde farklı isimlerle açılmıştır. Bu kurumlarda İlahiyat Fakültesi ve Yüksek İslam Enstitüsü şeklinde isim düzeyinde oluşan farklılaşma ilk olarak 1982 yılında çıkarılan kanunla İlahiyat Fakültesi adının tercihiyle bire indirgenmiştir. 2011 yılı itibariyle bu kurumların isimlerinde farklılaşma başlamış, 2013 yılında YÖK Genel kurulunda İslami İlimler adının tercihiyle bu farklılaşma, tekrar alınan kararla teke indirgenmek istenmiş ancak gelen tepkiler üzerine bu karar yürürlüğe konulamamıştır. 2013 yılından sonra bu kurumların adlarının İslami İlimler adıyla dönüştürülmesi veya ilk defa açılanların bu isimle açılması dikkat çekici bir tercih olarak kendini göstermiştir. Bu durum, bu kurumların isimleri özelinde birtakım tartışmalara yol açmıştır.

Etki boyutu, birçok açıdan incelenebilen bu tartışmaların 2021 YKS Yerleştirme sonuçları itibariyle yapılan incelemede Yüksek Din Öğretimi veren kurumların hedef kitlesi olan öğrencilerin tercihleri veya yönelimleri noktasında dikkate değer bir etki oluşturmadığı görülmüştür. Bununla birlikte bu tartışmaların söz konusu kurumların hedef kitlesi olan öğrencilerin tercih veya yönelimlerini etkileyip etkilemediğini belirlemek veya etkilediyse hangi boyutta etkilemiş olduğunu tespit etmek, birçok çalışmayı gerekli kılmaktadır. Özellikle 2021 yılı itibariyle bu kurumların öğrenci kontenjanlarında oluşan boşlukların nedenlerini belirlemek öncelik arz eden bir problem olarak belirmektedir.

KAYNAKÇA

Ayhan, Halis. “İlahiyat Fakültesi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 21 Mart 2022.

<https://islamansiklopedisi.org.tr/ilahiyat-fakultesi>

Danyıldız, Meral. “İlahiyat Fakülteleri Gidiyor İslami İlimler Fakülteleri Geliyor”. *BirGün* (24 Ocak 2020).

<https://www.birgun.net/haber/ilahiyat-fakultesi-gidiyor-islami-ilimler-geliyor-285218>

Demircan, Adnan. “Yeni İlahiyat Programı Üzerine”. *Yenişafak* (15 Eylül 2013).

<https://www.yenisafak.com/dusunce-gunlugu/yeni-ilahiyat-programi-uzerine-564514>

<https://www.yenisafak.com/yazarlar/rasim-ozdenoren/ilahiyat-fakultesi-mi-islami-ilimler-fakultesi-mi-39521>

<https://www.indyturk.com/node/488186/haber/ilahiyat-adı-islami-ilimler-fakultesi-ile-değiştirildi-sınıflar-kızlı-erkekli>

Nazıroğlu, Bayramali. “İlahiyat Fakültelerinde Din Eğitimi ve Sorunları”. *Türkiye’de Din Eğitimi ve Sorunları*. ed. Mustafa Köylü. 169-208. İstanbul: Dem Yayınları, 2008.

Tekin, Arslan. “İlahiyat İle İslamî İlimlerin Arasındaki Fark”. *Yeniçağ* (29 Ağustos 2021).

<https://www.yenicaggazetesi.com.tr/ilhiyat-ile-ism-ilimlerin-arasindaki-fark-471088h.htm>

OSYM, Ölçme, Seçme ve Yerleştirme Merkezi Başkanlığı. “Yüksek Öğretim Kurumları Sınavı”. Erişim 23 Mart 2022.

https://dokuman.osym.gov.tr/pdfdokuman/2020/YKS/tablo4_26082020.pdf

Öcal, Mustafa. “İlahiyat Fakültelerinin Tarihçesi”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1986), 111-123.

Özdenören, Rasim. “İlahiyat Fakültesi mi İslami İlimler Fakültesi mi?”. *Yenişafak* (12 Eylül 2013).

Özkan, Gülseven. “İlahiyat Adı İslami İlimler fakültesi İle Değiştirildi, Sınıflar Kızlı Erkekli Ayrıldı... Prof. Dr. Maraş: Uygulamanın Arkasında Tarikat ve Cemaatler Var”. *INDEPENDENT Türkçe*(23.03.2022).

YÖK, Yüksek Öğretim Kurumu. “Yüksek Öğretim Bilgi Sistemi”. Erişim 23 Mart 2022.

<https://istatistik.yok.gov.tr>

YÖK, Yüksek Öğretim Kurumu. “Yükseköğretim Program Atlası”. Erişim 23 Mart 2022.

<https://yokatlas.yok.gov.tr/tercih-sihirbazi-t4-tablo.php?p=söz>.

İLAHİYAT KAVRAMINA METAFORİK BİR YAKLAŞIM

Abdülbaki KINSN*

GİRİŞ

İngilizce “*metaphor*” kelimesinden türetilen metafor, Türkçe’de “benzetme, eğreti, istiare ve mecaz” gibi çeşitli anlamlarda kullanılmaktadır. Metafor sözcüğü literatürde farklı şekillerde tanımlanmıştır. Fakat temelde iki metafor tanımından (yaklaşımı da denebilir) söz edilmektedir: geleneksel ve kavramsal. Geleneksel tanıma göre metafor, bir ifadenin literal anlamının değişmesiyle ortaya çıkan ve temelinde benzerlik ilişkisi bulunan bir söz figürüyken kavramsal tanıma göre metafor, “dilden önce düşüncede gerçekleşen bir eylem olarak” tanımlanmaktadır (Lakoff, Johnson 1980). Metaforik kullanımın temel işlevi, soyut bir kavram alanını, somut kavram alanıyla ifade ederek anlaşılır kılmaktır. Başka bir deyişle metafor, bir kavramı; farklı kavram, durum ve olgularla somutlaştırarak belirtir. Metafor aynı zamanda bir olgu hakkında düşünmek için zihinsel bir çerçeve sunar. Buna göre metafor sadece bir söz figürü değil aynı anda bir düşünce figürüdür ve bu düşüncenin bazı aşamaları söz konusudur:

* Açıklanmak ya da anlamlandırılmak istenen soyut bir olgu, durum ya da kavram

* Bu olguyu açıklamak için kullandığımız somut bir diğer olgu ve bu olgunun dilsel ifadesi

* Dr. Araştırma Görevlisi, Bingöl Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Felsefe ve Bilimleri Bölümü, akinsun@bingol.edu.tr

* Bu iki olgu arasında kurulan özel denklikler (benzeşimler) (Eraslan, 2011).

Söz konusu aşamalar şöyle bir seyir takip eder: İlk etapta bir olgu, durum veya kavram belirlenip belirlenen bu olgu, durum ve kavram metaforik analize tabi tutulur. Metaforik nesneler belirlendikten sonra metafor üretmeleri istenen bireyler devreye girer. Bu aşamada bireylerin bilgi-ilgi-algı seviyeleri ve kapasiteleri belirleyici olacaktır. Kişinin sahip olduğu derinlik ve entelektüel kapasitesi metafor üretiminin zenginleşmesine katkıda bulunacaktır. Bu aynı zamanda üretilcek olan metaforların niteliğiyle alakalı bir durumdur. çnc adımda ise kişilerden metaforları niye seçtikleri istenmektedir (Eraslan, 2011). Bu aşamada bireyler, nedenlerine değinerek metaforları tercih sebeplerini belirtirler. Metaforlar kullanarak az bilinen bir olgu veya kavramı daha iyi bildikleri bir nesne veya kavramı kullanmak suretiyle tanımlama yoluna giderler. Bu durum, tanımlamaya çalıştıkları nesne veya kavrama ilişkin zihinlerindeki temel kodlamaya yönelik ipuçları verirken ayrıca belirtilmek istenen konu, durum ve kavramla ilgili zengin bir muhteva ve derin bir anlam birikimi ortaya çıkaracaktır (Doğan, 2021).

Bir metaforik çalışmanın iki birimden oluştuğu söylenebilir. Birinci parçayı çalışmanın *znesi* oluştururken diğer parçayı çalışmanın *aracı* oluşturmaktadır. Burada zne, açıklanması beklenen kavram, durum, olgu ve benzerini oluştururken nesne metafor olarak kullanılan terimleri ifade eder (Eraslan, 2011). Sözgelimi “ilahiyat”, “Güneş” gibidir. Çünkü her şeyi ve herkesi aydınlatır” cümlesinde “ilahiyat” sözcüğü, açıklanması istenen çalışmanın öznesi durumundadır. “Güneş” sözcüğü ise araç kısmını oluşturan metaforik bir terimdir. Diğer bir ifadeyle burada

özne konumunda bulunan *ilahiyat* kavramı nesne konumunda olan *Güneş* metaforu üzerinden açıklanmaya çalışılmıştır.

Burada belirtilmesi gereken önemli bir husus da, metafor kullanımının sağladığı faydalardır. Bu yüzden metaforun pratik bazı işlevlerine değinmekte yarar vardır. Örneğin bazı kavram ve tanımlamalar oldukça soyuttur. Bazıları da kısmen somut olmakla birlikte kapalı ve belirsiz bir konumdadır. Metafor kullanımı bu bağlamda bir antrenör gibi devreye girer. Bilinmeyen, soyut ve muğlak bir durum, olgu, kavram veya tanım; anlaşılır, belirgin ve somut kılmak için çok önemli merkezi bir işlev üstlenmektedir. Metaforik kullanım ayrıca bir kavrama netlik verir, ona geçerlilik sağlar ve yaratıcılığı geliştirir. Metaforun, açıklayıcı/tanımlayıcı/betimleyici bir araç olarak da değeri vardır (Van Engen, 2008: 39; Senem Kurt, 2016).

Bazı tanımların ve kavramların zihinde tutulması ve kalıcı bir duruma dönüşmesi için de metafor kullanımı vazgeçilmez bir yöntemdir. Mesela ilahiyatın tanım ve muhteva alanını teorik düzlemde kavramak güçken onun birtakım somut nesnelerle ifade edilmesi/eşleştirilmesi kavramı zihinde diri tutar. İlahiyat ve Metaforik kullanımlar arasında bir ilişki kurularak bireylerin özellikle öğrenim gördükleri bir alana dönük kavramsallaştırmalarını belirlemek; epistemolojik açıdan çok kapsamlı bir bilişsel muhtevaya sahip olan ilahiyatın düşünsel zenginliğini ifade etmede önem arz ettiğinden bu çalışmada metaforik korelasyonlar tercih edilmiştir. Metaforik kullanıma yönelik böylesi bir arka plandan hareketle söz konusu çalışmanın araştırma planına geçebiliriz.

ARAşTIRMA PLANI

1. Araştırmanın Problemi

İlahiyat bir sürü problem alanı (teodise, irade hürriyeti, iyilik-kötülük, insan ilişkileri vs.) barındırmaktadır. Bir nevi problemler yumağıdır da denebilir. Bunca problematiğe sadece ilahiyatçı gözlüğüyle bakmak; ağı, epistemolojisini ve anlam dünyasını takip edememe anlamına gelmektedir. Neticede ilahiyatı uğraştıran problemlerin bir ayağı ilahiyatla alakalı teolojik yanıtlar bekleyen sorunsallar olmakla birlikte diğer ayağı; sosyoloji, psikoloji, ekoloji, etholoji vb. insanın bütünlüğüyle alakalı bilim dallarını ilişkilendiren bir niteliğe sahiptir. Bu bakımdan ilahiyatın klasik i merkezli teknik tanımlarını açarak sosyal bilimlerin btnlğ içerisinde serbest çağrışımlı cevaplar aramak açık uçlu bir ilahiyat anlayışı açısından mühimdir. İlahiyatı metaforik tarzda eksene alan bir çalışma ilahiyata anlam zenginliği, derinliği ve çeşitliliği sağlayarak *ilahiyatı*, *ilahiyatçı* gözlüğünden kurtararak yaşamsal alana çekecektir.

Problemler yumağı şeklinde tabir edilen ilahiyatın bizzat bir problematiği olan hoca ve metin merkezli tek yönlü bir anlam akışı ve tanımlama çabaları metaforik bir çalışmayı gerekli kılmıştır. Metaforik çalışmanın gerek eğitim ve ğretim tekniği açısından verimliliği gerekse sağlayacağı esneklik ve bilimlerrarasılık bu çalışmaya iten bir başka nedendir. Metaforu, farklı bir görme ve anlama biçimi olarak nazara alırsak, kavrama yönelik anlam derinliği ve esnekliği katan metaforik kullanım, bir zihinsel üretim sürecidir. İlahiyatın teknik tanımlamalar, metafizik düğümler, teolojik doğmalar gibi netameli anlatımların haricinde metaforik bir incelemeye tabi tutulması öğrenciye kabiliyetleri, ilgiler ve kurguları doğrultusunda geniş bir saha sunacaktır.

Öte yandan öğrencilerin; hissiyatı, düşleri ve malumatından süzülen metaforlar ilahiyat kavramına çeşitli çağrışımlar ve zengin bir muhteva katmakta bu da bir bakıma öğrenci odaklı yaklaşım biçimini esas alan bir anlayış geliştirmektedir. Alan açarak öğrencilere serbest çağrışımlı metaforları kullanmalarını sağlayan bu yaklaşım, onlara algı ve yaşam dünyasından metafor seçme şansı tanıyıp güven tazelemesine zemin hazırlayıcı olmaktadır. Metaforik çalışmanın ilahiyata kazandıracak anlam derinliği ve çeşitliği kapsamından hareketle söz konusu çalışmanın problem cümlesi *İlahiyat Kavramına Yönelik Metaforik Bir Çalışma* şeklinde belirlenmiştir.

2. Araştırmanın Amacı

Eğitimin tekelleştiği, üstten asta bilgi akışının gerçekleştiği yerde çeşitlilik ve esneklik beklemek beyhudedir. Fakülteler bir bakıma eğitimin tekelleştiği yerlerdir, bu yüzden anlayış, öğrencilerin ürüne talip potansiyel adaylar görülmesi şeklindedir. Bu çalışmaya girilirken öğrencilerin göz ardı edildiği gözlemlendi. İşin dikkat çekici ve tuhaf olan yanı öğrenciye güvenilmemesi ve değer verilmemesiydi. Öğitmenlere göre bir nevi ilahiyatla alakalı güvenilir, geçerli ve tutarlı bilgiler ancak akademisyenler (bilginin efendileri) tarafından söylenmiş veyahut söylenebilirdi. İlahiyat araştırmalarında; kitap, makale ve bildirilere başvurulmalıydı. İkinci planda ise bu işin çözücülerini öğretmenlerdi. Eğer başvurulacaksa onların fikirleri ilk sırada gelmeliydi. Bir tür “akademik sapma” belirtisi olan bu anlayışa göre öğrenci kalitesiz ve beklentisizdi.

Bu çalışmanın amacı öğrencileri hesaba katarak bizzat onların algı ve kavrayış süreçleri üzerinden bir kavramı veya alanı incelemeye açmaktır. Diğer bir ifadeyle öğrencinin geri plana itildiği tekeli kompleksten kurtularak öğrenci perspektifinden

sosyolojiye kattığı zengin muhteva düşünülerek bu çalışmada, onun kurgusu takip edilerek, benzeri bir durum ilahiyat ekseninde uygulanmaya çalışılmıştır. Kurgu olarak Eraslan'ın çalışması takip edilmekle birlikte gerek farklı bir disiplini dikkate almış olması gerekse içerik ve kategorileştirme anlamında farklılaşmaktadır.

YÖNTEM

1. Araştırma Modeli

Öğrencilerin ilahiyata dair algı süreçlerini derinlemesine incelemeyi tasarlandığından bu çalışmada nitel araştırma desenlerinden biri olan fenomenolojik yaklaşım deseni tercih edilmiştir. Bu yaklaşım biçimiyle algı ve olgular, kendi doğal zemininde gerçekçi ve bütüncül bir biçimde ortaya konur (Yıldırım ve Şimşek, 2005). Bu tür araştırmalarda, “farkında olunan ancak derinlemesine ve ayrıntılı bir anlayışa sahip olunmayan olgulara” odaklanılmaktadır. Çalışmada öğrencilerin ilahiyat algılarını ortaya çıkarmak için derinlemesine analiz yapma imkânı sunan metafor analizi tekniği kullanılmıştır (Büyüköztürk, 2014: 20). Metafor analiziyle sadece ilahiyatla alakalı teknik tanımlar ve öğretilmiş içerikler değil gerçek algıların zihinlerdeki sembolik yansımalarına ulaşılması beklenmektedir. Bu çerçevede araştırmada şu sorulara yanıt aranmaya çalışılmaktadır:

- Araştırmaya iştirak eden öğrencilerin ilahiyat kavramına dair geliştirdikleri metaforlar nelerdir?
- Üretilen metaforlar nitelikleri açısından hangi kavramsal kategoriler ve temalar altında bir araya getirilebilir?
- Öğrencilerinin ilahiyat kavramı ve alanına ilişkin algıları nasıldır?
- Öğrencilerinin ilahiyat algıları bütünüyle inanç temelli midir?

2. Veri Toplama Teknikleri

Bu çalışmada katılımcılar ve çalışmanın hedef noktası açısından nitel veri toplama tekniklerine başvurulmuş ve nitel araştırma tekniğine uygun düşen bir veri formu tercih edilmiştir. Bu bağlamda katılımcılara tek soruluk bir veri formu uygulanmıştır. Araştırma sorusu ise aşağıdaki örnekte olduğu üzere belirlenmiştir:

İlahiyat.....gibidir.

Çünkü.....

 rnekte görüldüğü üzere açık ve çift uçlu bir soru tercih edilmiş öğrencilerin ilahiyatla alakalı düşüncelerini herhangi bir şeye benzeterek anlatmaları istenmiştir. İlk boşlukta metaforik kullanıma yer verilirken ikinci boşlukta öğrencilerden metaforun gerekçelerini belirtmeleri talep edilmektedir. Araştırma sorusunun odaklandığı esas nokta, katılımcıların kullandıkları metaforlardan ziyade hangi gerekçeyle metaforu tercih ettikleridir.

Bu veri toplama formu, Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  ğrencilerine uygulanmıştır. Araştırma alanını İlahiyat Fakültesi lisans öğrencileri oluşturmaktadır. Bir başka ifadeyle hedef kitleyi ifade eden araştırma evrenimiz, İlahiyat hazırlık, 1, 2 ve 3. Sınıf öğrencilerini kapsamaktadır. Çalışmanın yapıldığı süreçte 4.sınıf öğrencileri fakültede bulunmadığından burada araştırma kapsamına d hil edilmemişlerdir. Çalışma grubu, bu dört sınıftan seçilen 120 kişilik bir katılıcı örnekleminden müteşekkildir. Çalışmada sistematik örneklem türüne başvurulurken gerek sınıfların birbirine oranı gerekse gerekse kız ve erkek oranlarının eşitsiz dağılımı sistematik  rneklemi gerekli kılmıştır. Sınıfların mevcuduna göre sistematik aralıklarla katılımcılara anket uygulanmıştır. Mesela 45 kişilik sınıftan 9 kişi seçilecekse her 5

kişiden biri seçilmiştir. Oransal olarak katılımcı sayısı hem kız-erkek hem de sınıflar arasında eşit paylaşılmaya çalışılmıştır.

3. Verilerin Analizi

İlahiyat kavramına atfedilen anlamların metaforlar üzerinden analiz edilmesi amacıyla yürütülen bu çalışmada betimsel içerik analizi¹ tekniğine başvurulmuştur. İçerik analizi nitel araştırmalarda sıkça kullanılan ve Türkiye’de son dönem ki araştırmalarda çokça tercih edilmeye başlanan bir sosyal bilim araştırma tekniği olarak karşımıza çıkmaktadır. İçerik analizi bilhassa, doğrudan metin ve anlatı çözümlemeleri aracılığıyla sosyal etkileşimin niteliğini analiz etmede oldukça kullanışlı bir araştırma tekniğidir. İçerik çözümlemesi olarak da nitelendirilen bu analiz tekniği, ele alınan herhangi bir kaydedilmiş iletişim biçiminin içeriğine odaklanmaktadır (Gül & Nizam,2021: 182) . Daha kapsamlı bir açıdan ifade dilecek olursa içerik analizi; “sözel ve yazılı verilerin belirli bir problem veya amaç bakımından sınıflandırılması, özetlenmesi, belirli değişken veya kavramların ölçülmesi ve bunlardan belirli bir anlam çıkarılması için taranarak kategorilere ayrılmasıdır” (Eraslan, 2011). Tanım dikkate alındığında, bu çalışma özelinde, içerik analizi tekniği için şu

¹ Betimsel içerik analiz tekniği, spesifik bir konu veya alanda “birbirinden bağımsız olarak yapılan nitel ve nicel çalışmaların derinlemesine incelenip düzenlenmesi anlamına gelir. Böylece o konu ya da alandaki genel eğilimler” belirlenebilmektedir (Ültay vd. 2021: 1989). Betimsel içerik analizinin ana maksadı, yazılı bir dokümanı nicel verilere dönüştürmektir. Bu analiz tekniği şu basamaklardan oluşmaktadır: metodolojik araç ve teknikler bütünü, kontrollü yorum yapma, nesnel, sistematik ve nicel yollardan betimleme, önceden belirlenmiş ölçütlere göre inceleme, kavramların ölçülmesi ve spesifik bir anlamın üretilmesi için kategorilere ayırma işlemi (Tavşancıl-Aslan, 2001: 21-22).

ifadeleri kullanmak mümkündür. Araştırma kapsamında katılımcılardan sağlanan bulgular, evvela kodlanarak bazı kategorilere ayrılmış akabinde metaforlar bu kategoriler üzerinden içerik analizlerine tabi tutulmuştur. Zira bu süreçte çalışmanın mahiyetine dönük kullanılacak en uygun teknik içerik analizi olacaktı. Bu nedenle katılımcıların ifadeleri içerik analizine tabi tutularak öğrencilerin ilahiyat algılarına dönük birtakım yargılara ulaşılmaya çalışılmıştır.

4. Araştırmanın Bulguları

Veri formu toplamda 120 kişiye uygulanmış fakat bazı katılımcıların ifadelerinden vazgeçmeleri ve bazı cevapların hem gerekçe hatası hem de alakasız oluşundan ötürü 20 katılımcının formu değerlendirmeye alınmamıştır. Böylece toplamda geriye kalan 100 veri formu, bazı kategoriler üzerinden sınıflandırılarak incelenmeye tabi tutulmuştur. Bu formlarda ilahiyat öğrencileri tarafından “ilahiyat” kavramına yönelik üretilen metaforlar bazı kategoriler üzerinden sınıflandırılarak değerlendirilmeye alınmıştır. Kategoriler, metaforların anlam katmanı, yoğunluğu ve yönelimleri temel alınarak oluşturulmaya çalışılmıştır. Araştırma neticesinde elde edilen metaforların frekansı temel alındığında metaforların; anlam katmanları, zenginliği ve yoğunluğuyla birlikte metaforların hedef alanı, çağrışımları ve yönelimleri; ışık saçma, aydınlatma (işlevsellik/amaçsallık), rehberlik ve yol göstericilik (geleneksellik/işlevsellik) gibi temalarda yoğunlaştığı görülmektedir:

Tablo 1. Anlam yoğunluğu ve Zengin Çağrışımlı Metaforlar

Anlam Yoğunluğu ve Zengin Çağrışımlı	Frekans Değerleri
Işık Saçma/Aydınlatma	20
Rehberlik/Yol Göstericilik	15

Tablodan da anlaşılabacağı üzere ışık ve aydınlatmayı hedefleyen doğrudan 20, çağrışımlı metafor frekansı ise 15 civarındadır. Kategoriler kısmında da değinileceği üzere “ışık verme, aydınlatma, karanlığı aydınlığa, geceyi gündüze çevirme” şeklinde ilahiyat kavramına ilişkin üretilen metaforlar bir bakıma ilahiyatın süregelen geleneksel ve işlevsel yönüne işaret etmektedir. İlahiyatın işlevselliği ile alakalı bir husus da ilahiyatın rehberlik/yol göstericilik boyutuyla alakalı üretilen metaforların yüksek bir rakama ulaşmasıdır. İlahiyatı, lider konumunda yani lokomotif olarak ve disiplinlerin merkezinde gören; düşünce, bilim, tarih, psişe, hukuk, sosyal ve öte yaşam ile ilgili nihai ve hakiki bilgiler üretebilen “rehber” bölüm anlayışı söz konusudur. İlahiyatın rehberlik vasfıyla alakalı doğrudan 15 dolaylı olarak 20 civarında metafor üretilmiştir. Gerek aydınlatma/ışık gerekse rehberlik/yol göstericilik yönündeki metaforik zenginlik ilahiyatın öğrenciler nezdindeki algısı ve çağrışım durumuyla alakalıdır. Bunlarla birlikte kodlanarak düzenlenen mevcut 100 anketten toplamda 76 metafordan oluşan bir “metafor tablosu” türetilmiştir. Bu metaforlar, frekans derecelerine göre çok kullanılan az kullanılan doğru sıralanmıştır. Frekans değeri yüksek olan metaforlar aşağıdaki tabloda verilmiştir:

Tablo 2. Frekans Değeri Yüksek Olan Metaforlar

Metafor adı	Frekans değeri
Güneş	5
Pusula ve Yıldız	5
Işık	4
Su	4
Kitap	3
Aşılması Zor Bir Dağın Zirvesi	3

Bu tabloda görüldüğü üzere ışık, aydınlatma ve rehberliği ön plana çıkaran kavramsallaştırmalar metaforik açıdan yoğun olarak tercih edilmiştir. Frekans değeri en yüksek olan bu metaforlar, anlam zenginliği ve çağırışımı yüksek değerde olan metaforlardır. Söz konusu metaforların önemli bir diğer özelliği de ilahiyatın mahiyeti, muhtevası ve misyonuyla kolayca iliştikendirilebilecek nitelikte bir kullanıma elveriştli olmalarıdır.

Bulgularla alakalı bir sonraki aşama metaforların frekans ve yüzdelik değerleriyle alakalıdır. Bu aşamada öğrenciler tarafından “ilahiyat” kavramına yönelik sarf edilen toplamda 76 metafor tablolastırılarak her birinin frekans ve yüzdelik değerleri verilmiştir. Bahsi edilen 76 metaforun frekans ve yüzdelik dilimleri aştıdaki tabloda görüldüğü üzere:

Tablo 4. İlahiyat Öğrencilerinin “İlahiyat” Kavramına İlişkin Oluşturdıkları Metaforların; Sayısı, Frekansı ve Yüzdelik Değerleri

Metafor sırası	Metafor adı	Frekans	Yüzde(%)
1	Güneş	5	5
2	Pusula ve Yıldız	5	5
3	Işık	4	4
4	Su	4	4
5	Aşılması Zor Bir Dağın Zirvesi	3	3
6	Toprak	2	2
7	Okyanus	2	2
8	Deniz	2	2
9	Geceyi Yaran Gündüz	2	2
10	Yaş Akıtan Göz/Gözden Süzülen Yaş	2	2
11	İlaç/Manevi Tıp	2	2
12	İnsanlık	1	1
13	Mikser	1	1
14	Mandalina	1	1
15	Eczane	1	1
16	Navigasyon	1	1
17	Hal Değil Söz	1	1
18	Wifi	1	1
19	Bambu Bitkisi	1	1
20	Sabah Namazı	1	1
21	Bir Mürşid-i Kamil	1	1
22	Yenilgi, Yenilgi Büyüyen Zafer	1	1
23	Şafak Vakti	1	1
24	Baskılarla Süren Eziyet Okulu	1	1
25	Çiçek	1	1
26	Cennetin Haritası	1	1
27	İlahiyatçı İçin Nikotin	1	1
28	Bütün İlimlerin Kapısı	1	1
29	Dipsiz Bir Kuyu	1	1

30	İlim Deryası	1	1
31	Namaz	1	1
32	Mum	1	1
33	Rehber	1	1
34	Sonu Gelmeyen Bir Roman	1	1
35	Yüzme Bilmeyen İçin Can Simidi	1	1
36	Vahye Net Bir Görüntü Veren Bir Pencere	1	1
37	İlim	1	1
38	Doğruluk Çizelgesi	1	1
39	Kraker	1	1
40	Gök Kuşağı	1	1
41	Güzel Bir Ahlak	1	1
42	Bir Hazine	1	1
43	Arı	1	1
44	İşler Acısı Bir Durum	1	1
45	Ana Yüreği	1	1
46	Evren	1	1
47	Hayatımın Bütünü	1	1
48	Gök Taşı	1	1
49	İnsan Kalbi	1	1
50	Bataklık	1	1
51	Anne	1	1
52	Bir Rant Kurumu	1	1
53	Ebu Cehil Karpuzu	1	1
54	Aile	1	1
55	Kütüphane	1	1
56	Nurlu Bir Ay	1	1
57	Adım Atmak	1	1
58	Yemyeşil ve Rengârenk Bir Çiçek Bahçesi	1	1
59	Ağaç	1	1
60	Peygamber Efendimizin Medresesi	1	1
61	Din İlimleri İçin Temel Atılan Yer	1	1
62	İnternet	1	1

63	Raftaki Kitap	1	1
64	Müthiş Bir İlaç	1	1
65	Kırk Bardağa Su Doldurmak	1	1
66	Bir Toplama Kampı	1	1
67	Akıntıya Karşı Kürek Çekmek	1	1
68	Kitap Okumak	1	1
69	Mezar	1	1
70	Bir Balon	1	1
71	Başı Tam Yetişmemiş Başaklar	1	1
72	Bir Yemek Tenceresi	1	1
73	İki Uçlu Bir Silah	1	1
74	Kumar	1	1
75	Çakıl Taşları Üzerine Düşen Birini aldırmak	1	1
76	Toprak/Su/Hava/Ateş	1	1

Yukarıdaki tabloda yer alan metaforlar, öğrencilerin öğrenim görmüş olduğu ilahiyat alanı hakkındaki anlam, duygu ve kurgu dünyaları ile alakalıdır. Bu kadar çok ve çeşitli metaforların üretilmesi, ilahiyatın esnek bir zeminde ve geniş bir muhtevada değerlendirilmesi gerektiğini ayrıca ilahiyatın kavramsal olarak zengin bir anlam zemini ve çok katmanlı çağrışımlara sahip olduğunu gösterir. İlahiyatın gelenekselci teknik ve dar tanımlamalardan kurtularak çeşitli ve çağrışımlı benzetmeler kullanılarak somutlaştırılması ve genişletilmesi gerektiğine yönelik bir algı oluşturma çalışmanın gayesi ve disiplini açısından son derece önemlidir. Tablo 4 incelendiğinde, bir önceki tabloda değinildiği üzere, “Güneş, ışık, pusula, yıldız, su vb.” metaforların frekans değerlerinin diğerlerine nazaran yüksek olduğu görülecektir. Tabloda yer alan metaforlar ortak özellik, ortak hedef ve çağrışım bakımından sınıflandırılarak ve bazı kategorilere ayrılarak sistematik bir incelemeye tabi tutulmuştur. Yukarıdaki

tabloda; sayı, frekans ve yüzdelikleri verilen metaforlar, aŗağıdaki tabloda bazı kategoriler üzerinden verilmiŗtir.

Tablo 5. İlahiyat ğrencilerinin “İlahiyat” Kavramına Yönelik Kullanmıŗ Oldukları Metafor Kategorileri

Kategori	Metaforlar	Metafor Frekansı	Metafor Sayısı	Yüzde (%)
Amaçsallık /İŗlevsellik	Gneŗ (5), Pusula ve Yıldız (5), Iŗık (4), Kitap (3), İnsanlık (1), Mikser (1), Navigasyon (1), Bambu Bitkisi (1), Cennetin Haritası (1), Mum (1), İlim (1), Doğruluk Çizelgesi (1), Kraker (1), Mthiŗ Bir İlaç (1), Anne (1), Nurlu Bir Ay (1), Adım Atmak (1), İlaç/Manevi Tıp (2), Ağıaç (1), Toprak (2), Bir Yemek Tenceresi (1), İki Uçlu Bir Silah (1), Geceyi Yaran Gündüz (2), Kumar (1) İlim (1), Raftaki Bir Kitap (1)	42	25	42
Geleneksellik /Mistik	Su (4), Pusula ve Yıldız (5), Rehber (1) İnsanlık (1), Bir Mrŗid-i Kmil (1), Çiçek (1), Cennetin Haritası (1), Bütün İlimlerin Kapısı (1), Namaz (1), Vahye Net Bir Görüntü Veren Pencere (1), İlim (1), Doğruluk Çizelgesi (1), Bir Hazine (1), Arı (1), Mthiŗ Bir İlaç (1), Güzel Bir Ahlak (1), Gök Taŗı (1), Anne (1), Aile (1), İlaç/Manevi Tıp (2)	28	21	28

Derinlik	Mandalina (1), Wifi (1), Bütün İlimlerin Kapısı (1), Dipsiz kuyu (1), İlim Deryası (1), Sonu Gelmeyen Bir Roman (1), Okyanus (2), Aşılması Zor Yüksek Bir Dağın Zirvesi (3), Gök Kuşağı (1), Bir Hazine (1), Anı (1), Evren (1), Hayatımın Bütünü (1), Kütüphane (1), Deniz (2), Yemyeşil ve Rengârenk Bir Çiçek Bahçesi (1), Bir Balon (1)	20	16	20
Yaşamsallık/Bağlılık	Su (4), Ekmek (1), Yüzme Bilmeyen İçin Can Simidi (1), Ana Yüreği (1), İnsan Kalbi (1), Anne (1), Aile (1), Hava/Ateş (1), Adım Atmak (1), İlaç/Manevi Tıp (2), Toprak (1), İnternet (1), Gözden Süzülen Yaş (2), Mezar (1), Kitap Okumak (1)	21	16	21
Eleştirelilik /Sosyal Dengesizlik	Güneş Fakat Benim İçin Karanlık (1), Yenilgi Yenilgi Büyüyen Zafer (1), Baskılarla Yürüyen Eziyet Okulu (1), İlahiyatçı İçin Nikotin (1), Bazen Işık Bazen Kör karanlık (1), İşler Acısı Bir Durum (1), Batakılık (1), Ebu Cehil Karpuzu (1), Kırk Bardağa Su Doldurmak (1), Akıntıya Karşı Kürek Çekmek (1), Bir Toplama Kampı (1), Başı Tam Yetişmemiş Başaklar (1) Bir Rant kurumu (1) İsmi Bazı Üniversitelerde Öğretimi İtibariyle Şafak Vakti (1), Mikser (1) Mandalina (1), Yaş akıtan göz (1)	17	17	17

Tabloda görüleceği edileceği üzere 76 metafor beş temel kategori üzerinden ele alınmıştır. Bu kategoriler metaforların yönelim ve çağrışımları çerçevesinde oluşturulmuştur. İlk kategori ilahiyatın işlevselliği/ama sallığıyla alakalıdır. Bu kategorideki metaforlara bakıldığında 41 frekans değeri ve 24 metafor sayısı ile ilahiyat öğrencileri açısından ilk sırada yer almaktadır. Kategoriler basamağında, ilahiyatın kavramsallaştırılması açısından %41 lik bir oranla ilk sıraya yerleşmiştir. Kategori basamaklarından birisi de geleneksellik/mistik bağlamındaki kategoridir. Bu kategori, geleneksel anlayıştan hareket edilerek ve mistik/manevi boyutu ön plana taşıyan metaforlar dikkate alınarak oluşturulmuştur. İkinci sıraya yerleşen bu kategori, ilahiyatın önceliği ve öncülüğüyle alakalı durumları  ne çıkaran metaforlar topluluğundan müteşekkildir.

“Geleneksel/mistik” kategorisinden sonra kategori basamağında ikinci sırayı yerleşen, “derinlik/kapsamlılık” kategorisi olmaktadır. Derinlik kategorisi ilahiyatın bilimler ve bölümler arasındaki merkezi konumu, derinliği ve kapsamlılığıyla alakalıdır. Bir sonraki veri basamağını yaşamsal/bağımlılık kategorisi oluştururken söz konusu kategori, ilahiyatın bölümler arasındaki zaruriliği ve hayatiliği ile alakalıdır. Bu kategori geleneksel anlayışın bir ürünü olmakla birlikte yaşamsallığa vurgu yapan metafor ve kategoriler şeklinde tezahür etmiştir. Bulguların son basamağı, eleştirelilik/sosyal eşitsizlik kategorisi üzerinden değerlendirilmiştir. Bu kategori çerçevesinde ilahiyat  ğrencilerinin ilahiyatın bölüm bazlı içeriği ve pratiği hakkındaki değerlendirmelerinin yanı sıra hocaların; eşitsiz, baskıcı (baskı okulu, toplama kampı vb.) ve tepeden inme ci tutumları ile ilahiyatın bir “rant kurumu” olarak işlev görmesi yönündeki eleştirilerini içermektedir.

KAVRAMSAL KATEGORİLERİN ANALİZİ

1. Amaçsallık/İşlevsellik Açısından İlahiyat

Bu kategori çerçevesinde üretilen metaforlar daha çok ilahiyatın amaçsallık/işlevsellik boyutuyla alakalıdır. Esasında ilahiyatın yoğun olarak işlevsellik üzerinden kavramsallaştırılması diğer bir deyişle işlevsellik/amaçsallık kategorisi, ilahiyat öğrencileri açısından beklenen olağan bir sonuçtur. Neticede ilahiyat, beşerî bilimler içerisinde teolojik bir bölüm olarak işlevsel/amaçsal bir fonksiyona sahiptir. İlahiyatın, diğer bölümlere yönelik aydınlatıcılık vazifesi olduğu düşünülür. İlahiyatın ve ilahiyatçının, ilmi manada ve düşünsel anlamda diğer disiplinlere ışık tutması ve hedef göstermesi, onlara manevi bir iklim, estetik bir ruh ve mistik bir çehre katması beklenir. Aydınlatma/ışık tutma işlevi aynı zamanda ilahiyatın ötelere hazırlama gibi ilahiyatın amaçsallığıyla da alakalı bir durumudur.

Bu bağlamda, ilahiyatın fonksiyonelliğini ön plana çıkaran metaforlar, işlevsellik/amaçsallık kategorisi ekseninde toplanmıştır. Bu kategoride toplanan metaforların frekans değeri 41 metafor sayısı ise 24'tür. Toplam metaforlar içerisindeki yüzdelik oranı da %41'lik bir dilimle metaforların frekans değeriyle eşit orantıdadır. Metaforların frekans değeri bir bakıma o metaforu kullanan öğrenci sayısını bildirdiğinden toplamda 41 kişi bu kategoriyle alakalı metafor üretmiştir.

Bu kategorideki metaforların frekans dağılımlarını (yani bu metaforları kullanan öğrenci sayısı) sırasıyla şu şekilde sıralayabiliriz: Güneş (5), Pusula ve Yıldız (5), Işık (4), Kitap (3), İnsanlık (1), Navigasyon (1), Bambu Bitkisi (1), Cennetin Haritası (1), Mum (1), Sabah Namazı (1), Doğruluk Çizelgesi (1), Kraker (1), Müthiş Bir İlaç (1), Anne (1), Nurlu Bir Ay (1), Adım Atmak (1),

İlaç/Manevi Tıp (2), Ağaç (1), Toprak (2), Bir Yemek Tenceresi (1), İki Uçlu Bir Silah (1), Geceyi Yaran Gündüz (2), Kumar (1) İlim (1), Raftaki Bir Kitap (1). Aşağıda bu metafor tablosunda yer alan metaforlara ilişkin bazı öğrencilerin kullanımlarına yer verilmektedir:

İlahiyat Güneş gibidir. Çünkü insanları aydınlatır, maneviyatıyla ısıtır. Hayat kaynağıdır (K. 1. Sınıf).

İlahiyat hayatımızı aydınlatan Güneş gibidir. Çünkü hayatta bilinmesi gereken her şey İlahiyatta mevcuttur (K. Hazırlık sınıfı).

İlahiyat gökyüzündeki yıldızlar gibidir. Çünkü kişiye kazandırdığı ilimlerle doğru yolu buldurur (K. 3. Sınıf).

İlahiyat karanlığı yarıp her yeri aydınlatan ışık gibidir. Çünkü haramların artıp oluk oluk işlendiği yerde ilahiyat bahşedilmiş bir nurdur (K. 2. Sınıf).

İlahiyat ilaç gibidir. Çünkü İslami ilimler yanında iman insanın kalbini tatmin eder, ruhu doyurur. Günümüzde insanların çoğunda bulunan depresif ve benzeri ruhsal problemleri giderir (K. Hazırlık)

İlahiyat ağaç gibidir. Çünkü nasıl insanlar ağacın meyvesinden, gölgesinden ve güzelliğinden faydalanıyorsa İlahiyatın verdiği İslami ilimlerle insanlara faydalı olur. Dini, rabbini, peygamberini tanınmasını sağlar (K. 1. Sınıf).

İlahiyat toprak gibidir. Çünkü donanımlı insanlar geliştirir ve bu insanlardan başkaları istifade eder. Toprakta humus artıkça ürünün verimi artar (K. 2. Sınıf).

İlahiyat doğruluk çizelgesi gibidir. Çünkü insanın bütün hayatının her noktasında insanı doğruya, güzel ahlaka, samimiyete hiç sapmadan ilerlemektir. İnsan hayatında sapmalar olsa da doğru hedefe ulaştırır (K. 3. Sınıf).

İlahiyat karanlık geceye gündüz gibidir. Çünkü bu yaşadığımız hayatın asıl amacını açılama, karanlık olan atiyi aydınlatmasıdır. Üzerinde yaşadığımız dünyanın nasıl oluştuğu, neden yaratıldığını ve bize yaratanı tanımayı öğreten asıl ilim yeridir. İlahiyat yalnız kendimize değil bütün insanlığa faydalı olmamız için ilim öğreten yerdur. İlahiyat kendi telaffuzun da bile geçen “ilah” kelimesinden de anlaşıldığı gibi ilahımızın tanıtıldığı yerdur (K. Hazırlık Sınıfı).

Yukarıda birtakım örnekleri verilen metafor kullanımlarından da anlaşılacağı üzere ilahiyat yoğun olarak aydınlatıcılık işlevi üzerinden metaforlaştırılmıştır. Bu kapsamda Güneş, pusula, yıldız, ıfık, kitap vb. kategoriler ön plana çıkarken bu durum öğrencelerin zihin ve algı dünyalarıyla alakalı bir gerçeği yansıtmaktadır: o da öğrencilerde yer edinen ilahiyat habitusudur. Katılımcılar (yani ilahiyat öğrencileri), dini ve kültürel olarak ilahiyatın disiplinler arasında farklı bir yerde olması kabulünden hareketle ilahiyata bir misyon ve amaç yüklemektedirler. Sözgelimi K. 1’in, “İlahiyat Güneş gibidir. Çünkü insanları aydınlatır” ve K. 2’in, “İlahiyat toprak gibidir. Çünkü donanımlı insanlar geliştirir” tarzındaki ifadeleri böylesi bir arka palandan kaynaklanmaktadır. Örneklerde açıkça görüldüğü üzere ilahiyat amacı ve işlevi üzerinden tanımlanmıştır.

2. Geleneksellik/Mistik Metafor Kategorisi Olarak İlahiyat

Geleneksel ilahiyat algısının yanı sıra ilahiyatın ihtiva ettiğı tinsel alan ve unsurlar bu metaforların üretilmesinde önemli bir noktada durmaktadır. Bu kategoride yer alan öğrenciler, ilahiyat kavramıyla alakalı kavramsallaştırmaları, geleneksel/mistik ilahiyat algısı ve unsurları üzerinden üretmişlerdir. Kategoride ön plana çıkan kavramlar, öncülük ve öncelik değerleri esasından hareketle şekillenmiştir. Ayrıca üretilen metaforların mistik bir havası ve

dışında kişinin gayesine göre şekillenecek, ebedi hayatın yolunda kişiye kılavuzluk ediyor da denebilir. Pencereden baktığımızda neleri görmek istediğimiz de algı ve tasavvurumuzla alakalıdır. Mesleki anlamda toplumda yer edinmek için tercih edilen bu fakülteler amacının dışında bir seyirde olmaması için ilahiyat bilincinin oluşturulmasına muhtaç olduğumuzu düşünüyorum (K. 1. Sınıf).

İlahiyat namaz gibidir. Çünkü niyet edildikten sonra sağa sola bakılmaz (K.1. Sınıf).

İlahiyat bir hazine gibidir. Çünkü o hazineye ulaşan büyük bir zenginlik elde eder. O hazineyi kullanmasını bilen ve doğru bir şekilde kullanan kazancına kazanç ekler (K. 3. Sınıf).

İlahiyat güzel bir ahlak gibidir. Çünkü insana muamela, güzel davranışı öğretir (K. 3. Sınıf).

İlahiyat müthiş bir ilaç gibidir. Çünkü az aldığında ya da çok aldığında öldürür (K. 3. Sınıf).

İlahiyat arı gibidir. Çünkü ulum-u beşeriye ve ulum-u dini içerisinde barındırır (K. 3. Sınıf).

İlahiyat bir mürşid-i kâmil gibidir. Çünkü asıl ilim olan İslam'ı ve Kur'an'ı insanlara öğretip onları aydınlatır. Cenabı Allah'ı tanımamıza ve yaklaşmamıza vesile olur (K. Hazırlık Sınıfı).

Katılımcıların kavram dağarcığı dikkate alındığında mistik-manevi bir habitusa sahip oldukları anlaşılmaktadır. Yukarıdaki aktarımlarda yer verilen; mürşid-i kâmil, ulum-u dinîye, su, namaz, ilaç gibi ifadeler kavrama ilişkin metaforik üretimin hangi eksende ve hangi saiklerle gerçekleştirildiği göstermesi bakımından mühimdir. Bu tarz ifadeler ilahiyatın geleneksel kodlar üzerinden tanımlandığını, mürşid-i kâmil örneğinde olduğu üzere ilahiyata/ilahiyatçıya mistik-manevi bir boyut yüklendiğini göstermektedir. K. 1'in "namaz gibidir" veya K. 3'ün "güzel ahlak

gibidir” şeklindeki tanımlamaları da bu durumu somutlar niteliktedir. İlahiyatın bu tarz kavramlarla izah edilmesi, öğrencilerin kültürel ve sembolik sermayeleriyle alakalı olmakla beraber müfredatın *Temel İslam İlimleri* ağırlıklı olmasıyla da ilişkilendirilebilir. Gerek *Felsefe ve Din Bilimleri* derslerinin yetersizliğı gerekse öğrencilerin yoğun olarak *Temel İslam İlimleri* derslerini görmeleri bu algının oluşmasında önemli bir pay sahibidir.

3. Derinlik Bağılamında İlahiyat Metaforları

Derinlik, kategorisi ilahiyatın derinlik ve kapsamlılık boyutuna vurgu yapan metafor kümesinden oluşmaktadır. Derinlik farklı bir yönüyle geleneksellik ve yaşımsallık kategorilerini de içine alacak muhtevaya sahiptir. Bu yüzden diğ rleriyle ortak bazı metaforlarının burada tekrar kullanılmasında herhangi bir sakınca yoktur. İlahiyatın derinlik kategorisindeki benzetmelerle anlatılması bir yönüyle b l m m kaplam ve işlemiyle alakalı bir durumken diğ r taraftan ilahiyatın kuşatıcılık ve kurtarıcılık vasfını ön plana çıkaran bir durumdur. Bu kategoride yer alan metafor tablosunun frekans değıeri 20 ve metafor sayısı 16 iken aynı şekilde yüzdelik dilimi içerisindeki oranı da %20’ye tekabül etmektedir.

Bu kategoride yer alan metaforların frekans değıerleri  u şekildedir: Mandalina (1), Wifi (1), Bütün İlimlerin Kapısı (1), Dipsiz kuyu (1), İlim Deryası (1), Sonu Gelmeyen Bir Roman (1), Okyanus (2), Aşılmaması Zor Yüksek Bir Dağıın Zirvesi (3), Gök Kuşağı (1), Bir Hazine (1), Arı (1), Evren (1), Hayatımın B t n  (1), Kütüphane (1), Deniz (2), Yemyeşil ve Reng renk Bir   ek k Bahçesi (1), Bir Balon (1). Söz konusu metaforlar, ilahiyatın derinliğıne çağırışım yapan birtakım kavramsallaştırmalardır. Bu kategori

içerisinde yer alan öğrenci ifadelerinden birkaçına örnek vermek gerekirse;

İlahiyat gök kuşağı gibidir. Çünkü bütün renkleri (insanları) içinde barındırır. O renkler gibi hepimize farklı bilgiler, farklı şeyler sunuyor. Bazen kafa karıştıran insanlar da var ilahiyatta doğru bilgiye ve ahlaka sahip olmamızı sağlayan insanlar da var ilahiyatta (K. 3. Sınıf).

İlahiyat dört bir taraftan derenin suyunu kendine aktardığı deniz gibidir. Çünkü ilahiyat geniş bir ilim alanı içinde barındırır. Bir deniz suyu hükmünde gemileri üzerinde yüzdürür. Her ilimden ve bilimden etkilenir ve topluma etki eder. İçinde inciler gibi değerli taşlar ve insanın faydasına olan balıklar barındırır (K. 2. Sınıf).

İlahiyat evren gibidir. Çünkü bütün bilimleri içerisinde barındırır, bütün bilimlerin kaynağıdır (K. 2. Sınıf).

İlahiyat hayatımın bütünü gibidir. Çünkü hayatımın her anında beni kuşatmıştır (K. 2. Sınıf).

İlahiyat mandalina gibidir. Çünkü buraya gelince herkesin bir kabuğu var. Burada kabuk soyulur, sonra dilimlenir herkes bir parçaya ayrılır ve bir sürü görüşlü insan olur (K. 2. Sınıf).

İlahiyat Wifi gibidir. Çünkü sınırsız bağlantı vardır ve şifresi Kur'an'ı Kerimdir (K. 2. Sınıf).

İlahiyat dipsiz bir kuyu gibidir. Çünkü eşeliyoruz, eşeliyoruz bitmiyor (K: 1. Sınıf).

İlahiyat ilim deryası gibidir. Çünkü öğrendikçe yeni kapıları açıyor. Bir kapıdan girdikten sonra diğer kapının önünde kendini görürsün. Hem dünya hem de ahiret için bulunulmaz bir nimettir (K. 1. Sınıf).

İlahiyat okyanus gibidir. Çünkü ne kadar derine inersen o kadar güzel ve yeni şeylerle karşılaşırsın (K. 1. Sınıf).

İlahiyat yüksek bir dağın zirvesi gibidir. Çünkü ne kadar yrsen de o bilgilere tam anlamıyla yetişilmiyor. (K. 3. Sınıf).

İlahiyat bütün bilgileri içinde bulunduran kütüphane gibidir. Çünkü ilahiyattaki ilimler hem dünyaya dair hem ahirete dair bütün ilimlere ışık tutar (K. 1. Sınıf).

Yukarıdaki tüm bu ifadeler temelde bir bağıntıya işaret etmektedir: derinlik kategorisi. Nitekim aktarımlardan da anlaşılacağı üzere katılımcılar, ilahiyat habitusun kendilerine sunduğu kültürel ve sembolik sermayeyeden hareket etmektedirler. İlahiyatın; evren, okyanus, deniz, dipsiz kuyu vb. nesnelere benzetilmesi buradan ileri gelmektedir. Ancak Wifi, gök kuşağı, dağın zirvesi gibi lirik benzetmeler de de söz konusudur. İlahiyat ister bir okyanusa benzetilsin ister Wifi şifresine aynı saiklerden hareket edildiği anlaşılmaktadır. Örneğin “İlahiyat Okyanus gibidir. Çünkü ne kadar derine inersen o kadar güzel ve yeni şeylerle karşılaşırsın” denirken de (K. 1) “İlahiyat Wifi gibidir. Çünkü sınırsız bağlantı vardır ve şifresi Kur’an’ı Kerimdir” denilirken de aynı bağıntıdan hareket edilmiştir. Temelde anlatılmak yahut aktarılmak istenen ilahiyatın ne kadar derin ve engin alan olduğu gerçeğidir.

4. Yaşamsallık/Bağımlılık Kategorisi Olarak İlahiyat

Bu kategorideki metaforik kavramsallaştırmalar yaşamsal değer, canlılık unsuru gibi özelliklerin yanı sıra bağlılık ve bağımlılığı ima eden nitelikleri barındırmaktadır. Yaşam ve temel ihtiyaçları üzerinden ilahiyat benzetmelerinde bulunulmuştur. Bu kategoride yer alan bazı metaforlar, geleneksellik ve işlevsellik kategorilerinde daha evvel zikredilmekle beraber burada tekrar yer verilmesi kategoriler arasındaki bağtısalılığa işaret etmektedir. Kategoride yer alan metaforların, toplam metaforlar içerisindeki

oranı ve frekans değeri 21 olarak belirlenirken metafor sayısı 16 olarak kaydedilmiştir. Bu metaforların frekans değeri takip edilecek olursa tablo içerisinde yer alan metaforların sıralanışı şöyle olacaktır: Su (4), Ekmek (1), Yüzme Bilmeyen İçin Can Simidi (1), Ana Yüreği (1), İnsan Kalbi (1), Anne (1), Aile (1), Hava/Ateş (1), Adım Atmak (1), İlaç/Manevi Tıp (2), Toprak (1), İnternet (1), Gözden Süzülen Yaş (2), Mezar (1), Kitap Okumak (1) ve benzeri metaforlar bu kategorik tablonun içerisinde yer almaktadır. Bu metafor grubundan oluşan bazı öğrencilerin benzetmelerine aşağıda yer verilmiştir:

İlahiyat belki de su gibidir. Çünkü suya duyduğumuz ihtiyaç anlık ve belirgin bir süre için geçerli değildir. Her zaman her şartta ve her yerde yeri doldurulamayacak hayatın en önemli unsuru olan su yaşamın devamlılığını sağlayan tek unsurdur. Çünkü yeri doldurulamayacak tek şey ve bunu sadece bizler de İslam'da bulacağımız için bununla ilgili akademik alanlar devamını getirecek alandır ve yetkin olarak ilahiyat bu teşbih için gayet yerindedir (K. Hazırlık Sınıfı).

İlahiyat su gibidir. Çünkü gayri Müslim'in bile örnek aldığı İslam'da en önemli şey temizliktir. Temizliğin de en önemli maddesi sudur. İlahiyat da insanları aydınlatan, temizleyen ruhunu ve bedenini aydınlatan ve temizleyen su gibidir. Suyun olmadığı yerde nasıl insan ve insanlık düşünülmezse aydın ve nur yüzler düşünülmezse ilahiyatın olmadığı bir toplum veya bir eğitim sisteminde bunlar düşünülemez. Suyun olmadığı bir toplumda nasıl doğanın güzellikleri yoksa ilahiyatın olmadığı bir toplumda insanlığın güzelliği, aydınlığı olamaz olması da düşünülemez (K. 1. Sınıf).

İlahiyat bir ekmek, yeşeren ağaç gibidir. Çünkü manevi olarak bizi doyurur. Yeşerdikçe oksijen sağlar (K. 2. Sınıf).

tüm bunlar, ilahiyatın öğrenciler nezdinde yaşamsal olarak kodlanmasına ve metaforize edilmesine neden olmuştur.

5. Bir Eleştirelilik/Sosyal Eşitsizlik İfadesi Olarak İlahiyat

Bu kategori, öğrencilerinin; ilahiyat kavramı, içeriği ve pratiğine yönelik ürettikleri metafor kümesinden oluşmaktadır. İlahiyatın eleştirel metaforlar, ayrımcılık ve sosyal eşitsizlik gibi benzetmelerle açıklanmaya çalışılması, ilahiyatın eleştirelilik/sosyal eşitsizlik kategorisi bağlamında değerlendirilmesine sebebiyet vermiştir. Bu metaforlarda dikkat çeken yön hazırlık sınıfı öğrencilerinin ilahiyat olgusuna yönelik olumsuz duygular ve eleştirel/sitemkar tepkiler sergilemesiydi. Bu da araştırmaya konu edilen ilahiyatın henüz işin başlangıcında iyi bir izlenim oluşturmadığını göstermektedir. İlahiyata hem içerik ve pratik hem de bilginin yüklenicileri/efendileri açısından birtakım eleştiriler getirilmiştir. İlahiyatın camia olarak empati duygusundan yoksun anti sempatik ve yargılayıcı tavırları, ilahiyatın diğer birimler gibi okullaşma yolunda evirildiği, aile gibi şefkat ve sevgi duyguların temelinde bulunduğu kurumsallaşmadan uzaklaşmaktadır.

Eleştirelilik kategorisinde bulunan metaforların frekans değeri, metafor sayısı ve yüzdelik dilimi 17 olarak belirlenmiştir. Bu kategoride bulunan metaforların frekans dağılımı ise şu şekildedir: Güneş Fakat Benim İçin Karanlık (1), Yenilgi Yenilgi Büyüyen Zafer (1), Baskılarla Yürüyen Eziyet Okulu (1), İlahiyatçı İçin Nikotin (1), Bazen Işık Bazen Kör karanlık (1), İşler Acısı Bir Durum (1), Bataklık (1), Ebu Cehil Karpuzu (1), Kırık Bardağa Su Doldurmak (1), Akıntıya Karşı Kürek Çekmek (1), Bir Toplama Kampı (1), Başı Tam Yetişmemiş Başaklar (1) Bir Rant kurumu (1) İsmi Bazı Üniversitelerde Öğretimi İtibariyle Şafak Vakti (1), Mikser (1) Mandalina (1), Yaş Akıtan Göz (1) vb. metaforlar bu kategori

kümesinin kesişim elemanlarıdır. Bu kategoride yer alan ifadelerden bazıları aşağıda görüleceği üzere eleştirelilik arz eden metaforlardır:

 lahiyat Güneş gibidir fakat Bingöl  lahiyat benim için karanlık gibidir. Çünkü ben burada adaletsizliği, haksızlığı, diktatörlüğü, riyak rlığı ve daha birçok şeyi gördüm. Hep önüme bir engel geliyor. Bunda da hayır var dediğim her şey hayırdan yoksun bitiyor. Mesela isterdim ki bölüm başkanımız olsun dekanımız olsun orada yanına çağırsın yanına bir çay ikram etsin hal hatır sorsun her şeyin hoca- ğrenci ilişkisi olmadığını büyük bir bölümden ibaret değil büyük bir aileden olduğumuzu ortaya çıksın. Öncelikle okulumuzun yöneticilerinin kendilerine bir format atmalarını bunu yapmıyorlarsa yerlerini başkalarına bırakmaları gerektiğini düşünüyorum. Bu söylediklerim ne kadar hoş görülmese de içimden geldiği gibi yazdım teşekkürlerimi sunarım (K. Hazırlık Sınıfı).

 lahiyat baskılarla eziyet okulu gibidir. Çünkü  lahiyat Fakültesine dini daha iyi anlamak hayata aktarmak için geliyoruz ama yaşadığımız baskılar, çevrenin tepkisi, hocaların tutumu dini, ilahiyatı hayatta en aza indirmemize neden oluyor. Bence insanları yargılamak yerine ilahiyatı, gerçek imanı kalplerinde hissetmeliler daha sonra eğitimi vermeye çalışsınlar. Çünkü ilahiyat baskılarla değil gerçek takva ile olur.  nan  sevgi ile olur. Baskı ile değil (K. Hazırlık sınıfı).

 lahiyat bir toplama kampı gibidir. Çünkü önüne gelen niteliksiz eğitimcilerle doludur (K. Hazırlık Sınıfı).

 lahiyat bir rant kurumu gibidir. Çünkü iktidar yandaşı öğrenciler sınıfı torpille geçiyorlar (K. 2. Sınıf).

 lahiyat yaş akıtan göz gibidir. Çünkü  slam  lemindeki zulme çarpan kalbe sahip olanların olmamasındandır (K. 2. Sınıf).

İlahiyat Fakültesi başı tam yetişmemiş başaklar gibidir. Çünkü İlahiyat Fakültelerinde başları tam olgunlaşmamış ve olgunlaşmaya müsait olmayan çok kafalar görüyorum (K. 3. Sınıf).

Katılımcıların temel vurguları şu iki noktada yoğunlaşmaktadır: baskı ve sosyal eşitsizlik. Nitekim kategorinin anahtar kavramları dikkate alındığında bu husus daha net görülecektir. Toplama kampı, rant kurumu, baskılarla eziyet okulu, karanlık ve yetişmemiş başak gibi kavramlar ilahiyatın ve ilahiyatçının bir eleştirellik süzgecinden geçirildiğini göstermektedir. İlahiyatın gerek nitelik açıdan yoksun görülüşü gerekse eğitmenlerin baskıcı, tepeden inme ve eşitsiz tutum sergilediklerine ilişkin düşünce böyle bir algının oluşmasına sebebiyet vermektedir. K. H. “inanç sevgi ile olur baskı ile değil” derken ya da K. 2, “öğrenciler sınıfı torpille geçiyor” derken böyle bir durumdan yakınmaktadır. Benzer bir durumu K 3, “ben bur da adaletsizliği, haksızlığı, diktatörlüğü, riyakârlığı ve daha birçok şeyi gördüm” şeklinde ifade etmektedir. Tüm bunlar ilahiyattan ziyade ilahiyatçıya ilişkin durumlardır dolayısıyla öğrencilerin ilahiyattan çok ilahiyatçılardan mustarip olunduğunu söylemek mümkündür.

SONUÇ

Bir kavramı, olguyu ya da durumu daha iyi ve anlaşılır ifade etmek amacıyla, benzetme yoluyla başka bir sözcükle anlatılmasını ifade eden metaforik kullanım yakın dönemki sosyal bilim (eğitim, psikoloji, sosyoloji vb.) çalışmalarında sıkça karşılaşılan bir durumdur. Hem bir kavramın ensek kullanımında hem de somutlamasında ve özellikle bireylerin algı ve kavrayış süreçlerinin belirlenmesinde oldukça etkili bir yöntem olduğu gözlemlenmiştir. Bu itibarla gerek araştırmacıya gerekse katılımcıya esnek bir

hareket alanı sunması bakımından, söz konusu çalışmada metaforik yaklaşım sergilenmiştir. Metaforik analizin esas alındığı bu çalışmada, Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ğrencilerinin ilahiyat kavramına ve alanına ilişkin algı ve değerlendirme süreçleri merkeze alınmıştır. Araştırma sürecinde öğrencilerden soyut ve multi disiplinler bir kavram olan ilahiyatı herhangi bir şeye benzeterek (somutlayarak) izah etmeleri istenmiştir. Tek soruluk açık uçlu veri formunun sunulduğu çalışmada yaklaşık 120 kişiye ulaşılmış ancak verilerin tasnif ve düzenlenmesi sürecinde sayı 100'e kadar dşrlmştir. Bu kapsamda toplam 76 metafor elde edilirken söz konusu metaforlar amaç ve işlevlerine bağlı olarak 5 temel kategori içerisinde toplanmıştır. Buradan hareketle ilahiyat kavramıyla alakalı üretilen metaforlara ilişkin aşağıdaki değerlendirmelerde bulunmak mümkündür:

- Toplamda 76 metafor üretilmiştir
- Metaforik kullanımlar oldukça esneklik ve çeşitlilik arz etmektedir
- Metaforlar işlev ve amaçlarına göre kategorize edilmiştir. Söz konusu kategoriler sırasıyla şöyledir: işlevsel-amaçsal, geleneksel-mistik, derinlik-kapsamlılık, yaşamsal-bağımlı ve eleştirel-sosyal eşitsizlik
- Frekans değeri en yüksek olan metaforlar amaçsallık-işlevsellik kategorisinde yoğunlaşmıştır. Nitekim ekmek, su, mum, ışık, Güneş gibi yoğun olarak üretilen metaforlar işlevsellik arz eden metaforik kullanımlardır
- Metafor retiminde ilahiyat habitusu ve dini kodlar baskındır
- Metaforik kullanımlar öğrencileri ilahiyata ilişkin dar ve teknik tanımlardan kurtarmıştır

- Bu doğrultuda öğrencilere, kendilerini; mecaz, istiare ve benzetim gibi başka yollarla ifade etme olanağı sunmuştur

- Ayrıca soyut ve kavranması güç olan bir alanı somutlama imkânı sağlamıştır

- Son olarak bu sayede öğrencilerin ilahiyat kavramı ve alanına ilişkin algı ve karayışları tasvir ve tahlil edilebilmiştir

Sonuç olarak, öğrencilerin ilahiyat algılarının incelendiği bu çalışmada, metaforik kullanımların çeşitlilik arz ettiğini söyleyebiliriz. Öğrenciler metaforik üretim hususunda esnek bir tavır sergilemişlerdir. Benzer kültürel ve sembolik sermayeyi paylaşımlarına rağmen farklı ve çok sayıda metafor türü tercih edilmiştir. Bununla birlikte metafor üretiminde geleneksel-dini kodlar hâkimdir. Fakat geleneksel-dini kurguların yanı sıra eleştirel ve hatta seküler nitelikte üretilen metaforlar da söz konusudur. Metafor tercihinde daha çok işlevsel metaforik kullanımlar ön plandadır: ı ışık, Güneş, su, ekmek, aydınlık gibi. Bu durumun öğrencilerin ilahiyat habitusu ve kültürel sermayelerinden kaynaklandığı söylenebilir. Ayrıca bu tür metaforik tercihlerin ardında temel islam ilimleri yoğunluklu bir müfredatın da etkili olduğu düşünülebilir. Ancak metaforlar bir bütün halinde değerlendirildiğinde; eleştirelilik-sosyal eşitsizlik, yaşamsallık-bağıllık ve derinlik gibi çeşitli unsurların etkili olduğu görülmektedir. Bu da öğrencilerin ilahiyat algılarının, geniş ve zengin bir muhtevayı kapsayıp birtakım teknik ve dar tanımlamalara sıkışıp kalmadığını göstermektedir.

KAYNAKÇA

Aslan, E. & Ezel, T. (2001). *İçerik Analiz ve Uygulama Örnekleri*. İstanbul: Epsilon Yayıncılık.

- Aydın, İ. H. (2006). *“Bir Felsefî Metafor ‘Yolda Olmak’”*. Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi. VI(4). 9-22.
- Çalışkan, N. (2013). *“Kavramsal Anahtar Modeli ile Metafor ve Deyim Öğretimi”*. Bilig. (6): 95-122.
- Doğan, M. (2021). *“ niversite  ğrencilerinin Kader Algıları: Metaforik Bir Araştırma”*. Kader. 19(2): 645-677.
- Eraslan, L. (2011). *“Sosyolojik Metaforlar”*. Akademik Bakış Dergisi. (27): 1-22.
- Gül, S. S. &  zlem, K. N. (2021). *“Sosyal Bilimlerde İçerik ve Söylem Analizi”*. Pamukkale  niversitesi sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi. 42(1): 181.198.
- Lakoff, G. ve Johnson, M. (2005). *Metaforlar: Hayat, Anlam ve Dil*. ( ev: G. Y. Demir). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Topuz, S. K. & H. Erkanlı. (2016). *“Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Kadın Ve Erkeğe Atfedilen Anlamların Metafor Yöntemiyle Analizi”*. Alternatif Politika. 8(2): 300-322.
- Tortop, H. S. (2013). *“ ğretmen Adaylarının  niversite Hocası Hakkındaki Metaforları ve Bir Değerlendirme Aracı Olarak Metafor”*. Yükseköğretim ve Bilim Dergisi. 3(2): 153-160.
- Ültay, E. vd. (2021). *“Sosyal Bilimlerde Betimsel İçerik Analizi”*. IBAD Sosyal Bilimler Dergisi. (10): 18-201.
- Van, E. & Robert, B. (2008). *“Metaphor: A Multifaceted Literary Device Used by Morgan and Weick to Describe Organisations”*. Emerging Leadership Journeys. 1(1): 39-51.
- Yıldırım, A. & Hasan, Ş. (2011). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık.

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ MÜFREDATINA FELSEFE DERSLERİ KONULMASININ ORTAÖĞRETİMDEKİ YANSIMALARI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

M. Latif BAKIŞ*

İlahiyat ve İslami İlimler Fakültelerinde felsefe derslerinin gerekli olup olmadığı veya önceliği hususları sürekli gündem konusu haline getirilebilmiş bir meseledir. Lehte ve aleyhte ortaya konan görüşlerin her birisinin kendine göre gerekçesi elbette bulunmaktadır. Ancak söz konusu yaklaşımlar üzerinden esas anlamak istediğimiz, sorun olarak değerlendirilen hususa ilişkin olarak bir çözümün mü önerildiği; bir eleştirinin mi yapıldığı meselesidir. Bir diğer ifadeyle tespit etmeye çalıştığımız durum, salt öykünmeci bir tutumla aleyhte gerekçe üretilmeye çalışıldığı mı yoksa gerçek tespitler dolayısıyla bir realist tavır alışın mı sergilendiğidir. Soruya cevap ararken odakta bir inanç biçiminin olduğunu göz ardı etmemek gerekir. Zira İlahiyat veya İslami İlimler gibi isimler her ne kadar akademik bir kuruma isim olarak verilmiş ve içinde de çeşitli disiplin sahaları bulunuyor olsa da çatı ismin bir din ile ilişkili olarak anlaşıldığı gerçeği açıktır. Esasen hassasiyetlerin nirengi noktasını da burası oluşturmaktadır.

İlahiyat denince akla ilk gelen din olgusu olduğundan, felsefenin sorgulayıcı tutumunun aşkın alan için risk

* Dr. Öğretim Görevlisi, AİÇÜ İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü (Felsefe Tarihi)

ORCID: 0000-0002-1794-7765 Mail: bakislatif@gmail.com

oluşturabileceği kanaatine neden olduğu düşünülmektedir. Zira aşkın alan çoğunlukla emir ve yasaklarla biçimlenmektedir. Öyle ki öğüt olarak ortaya çıkan yaklaşımlar bile emir sığınağı yüklenerek bir ahlâk meselesi haline getirilebilmektedir. Söz gelimi gereklilik bildiren ifadeler bir müeyyideyi gerektirmezken, kesin olan buyruklar yaptırımları da içinde saklı tutar ve bu ahlâkın konusunu oluşturur. İlahiyat sahası da çoğunlukla aşkın alanın buyruklarına ters düşmeyecek bir müfredatı tazammun ettiğinden, felsefenin kritik ve analitik yapısının, emirlere mutlak bir itaati değil de onları sorgulamayı ve hatta onlara eleştirel yaklaşmayı tetikleyeceği düşünülmekte; bu tavrın ise din, inanç veya itikat sahası için bir sorun olacağı değerlendirilebilmektedir. Bir bakıma fideist bir tutumun baskın olduğu saha için mantıksal çıkarımlar risk olarak değerlendirilmektedir. Söz konusu tutum, İlahiyat Fakültelerinde dini inancı sağlam bir zihin yapısının oluşturulması gayesine aykırı bir durum olarak değerlendirilmektedir. Burada özellikle sorgulayıcı bir muhtevaya sahip olan felsefeye sorumluluğun yüklendiği görülmektedir. Dolayısıyla da felsefenin sağlam inanç ve itikada “engel” teşkil ettiğine ve bu durumun da tolere edilebilir olmadığına hükmedilmektedir. Oysa İlahiyat fakültelerinden mezun olup çeşitli sahalarda meslek icra eden bireyleri en çok yoran konuların, onları bekleyen meselelerin başında din ve felsefe sahasına ilişkin sorunların geldiği bir gerçektir. Söz gelimi Ortaöğretimde görev yapan bir Din Kültürü öğretmeninin en çok muhatap olduğu soruların başında kader, irade, kötülük, Tanrısal adalet (Teodise), Tanrı tasavvurları ve delilleri ile ilgili meseleler gelmektedir. Keza Diyanet kurumuna bağlı eğitim ve ibadet yerlerinde ilgili görevlilere yöneltilen soruların çoğunlukla yine benzeri alanlardan geldiği bilinmektedir. Her iki durumda da

sağlam bir dini ve felsefi bilgiye ve özellikle de sağlam bir Din Felsefesi bilgisine ihtiyacın olduğu açığa çıkmaktadır.

Din alanıyla ilgili sağlam bir tedrisatın ihtiyaç olarak tezahür etmesi, İlahiyat ve İslâmî İlimler Fakültelerinde de bir yükümlülük getirmektedir. Bu yükümlülük Millî Eğitim kurumundan Diyanet kurumuna, STK'lerden akademik kurumlara kadar geniş bir toplumsal yapıya karşı sahiplenilmek durumundadır. Ayrıca söz konusu yükümlülük Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretmenliği ve İmam-Hatip Okulları için mesleki alandan eğitimci yetiştirme ihtiyacını karşılaması yükümlülüğü bulunması yönüyle Milli Eğitim kurumuna ait olduğu kadar; bilinçli din görevlileri istihdamı yönüyle Diyanet İşleri Başkanlığına ve bağlı kurumlarına da aittir. Yanı sıra söz konusu mesuliyet, toplumda etkin olan ve uhdesinde eğitimcileri de bulunduran Sosyal Toplum Kuruluşlarına da aittir. Diğer akademik çevrelerin söz ve yazı faaliyetlerine ve hatta eylemlerine karşı bir otorite veya danışma faaliyeti gerçekleştirmesi beklentisiyle Yüksek Öğretim Kurumuna karşı da İlahiyat ve İslâmî İlimler Fakültelerinin yükümlülüklerinin bulunduğu gerçektir. Esasen mezkûr fakültelerin temelinin de aynı gayeye matuf olarak atıldığı bilinmektedir. Söz gelimi Tevhîd-i Tedrisat Kanunu'na dayanarak kurulan Darülfünun İlahiyat Fakültesi'nin amacı *yüksek diniyat mütehasısları yetiştirmek* olarak belirlenirken, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin kurulmasına ilişkin kanunun gerekçesinde *din meselelerinin sağlam ve ilmî esaslara göre incelenmesini mümkün kılmak, meslekî bilgisi kuvvetli ve düşüncesinde ihatalı din adamlarının yetişebilmesi maksadının olduğu ifade edilmektedir*. Yüksek İslam Enstitüleri'nin amacı ise, *orta ve muadili okullarımıza yeterli derecede ehliyetli din dersleri öğretmeni yetiştirmek, bu arada memleketimizin muhtaç olduğu müspet ve hayati bilgilerle mücehhez din bilginleri yetişmesine zemin hazırlamak* olarak

belirtilmekte; yönetmeliğinde ayrıca Diyanet İşleri Başkanlığı'na eleman yetiştirmek ifadesine de yer verilmektedir. Bu ifadelerden yola çıkarak ülkemizdeki yüksek din öğretiminin temelde iki amacı gözettiği görülmektedir. Birinci amaç, diğer dinler hakkında bilgili olmak yanında toplumun büyük kesiminin inancı olan İslâm dinine ilişkin konuların bilimsel biçimde inceleyebilecek din bilginleri yetiştirmektir. İkinci amaç ise yukarıda da değinilmiş olduğu üzere örgün eğitim ve öğretimde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersleri ile İmam-Hatip Liselerinin meslek dersleri öğretmenlerini, yaygın din eğitimi ve öğretiminde ise Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde toplumun ihtiyaç duyduğu din hizmetlerini yerine getirebilecek yeterlilikte elemanları yetiştirmektir. Dolayısıyla bu verilerden İlahiyat ve İslami İlimler Fakültelerinin yukarıda belirtilen alanların hepsine birden eleman yetiştirmekle yükümlülüğünün bulunduğu kabul edilmektedir.¹

İlahiyat Fakültelerinde felsefe derslerinin okutulmaması veya söz konusu derslerin içeriklerinin daraltılması ve kredi sayılarının azaltılması şeklindeki tutumlar ise yukarıda zikrolunan gerekçelere isnat edilmektedir. Esasen bu tür bir tavır alışın temelinde daha başka düşüncelerin yattığı da tahmin edilmektedir. Söz konusu düşüncelerden birisi geleneksel din algısının değişecek olmasına duyulan endişe olduğu ifade edilebilir. Daha açık bir ifadeyle, düşünsel, sorgulayıcı ve yorumsamacı yaklaşımların, temel inanç kaideleri üzerinde bir tahribat veya tahrifat yaratabileceği endişesidir. Ayet ve hadislerin işin uzmanı olmayan ve yeterli birikime sahip olmayan kişiler tarafından kendi düşüncelerine göre

¹ Fatih Toktaş, H. Yusuf Acuner, "İlahiyat Fakültelerinde Felsefe Dersleri Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/17, (Eylül 2004), 160.

ve fütursuzca mecrasından çıkarılabileceği düşüncesi; bu duruma sebebiyet vereceği düşünülen felsefe ve grubu derslerinin azaltılmasını bir palyatif tedbir olarak öne sürer. Oysa kritik ve analitik düşünme becerisini kazanmış İlahiyat mezunlarının daha sağlam ve doğru kaynaklardan beslenmeleri daha akla uygun bir yaklaşım olurdu. Zira İslâm'ın temel bilgi referansları olan Kur'ân, Sünnet, İcma ve kıyas için de sağlam bir zihin alt yapısına ihtiyaç bulunmaktadır. Bir diğer düşünce ise İslâm inancını birtakım temel İslâmî kaynakları ezberleyerek ve onlara bağlı kalarak anlatma isteğidir ki, bu husus öykünmeci ve tutucu tavırlar üzerine dinî düşüncenin bina edilmesi anlamına gelir. Geleneksel bir aktarım ve kabul ile dini eğitimi devam ettirme isteği, geleneği muhafaza etme talebinin bir çabası olarak yorumlanabilse de bu tutum çağın ve düşüncenin ritmine ayak uydurmada sorunlar ortaya çıkarmaktadır. Söz gelimi okunan klasik metinlerden doğru çıkarımların yapılması için mantık bilgisine, dinî eğitimin gençlere başarılı bir şekilde aktarılması için sağlam bir formasyona ve gelişim psikolojisi bilgisine sahip olmak gerekmektedir. Mantıksal hüviyete büründürülmüş istifhamlara “doğru” ve “yapıcı” cevaplar veya çözümler sunabilmek için de sağlam bir felsefî malumata sahip olmak gerekmektedir.

Dinî metinlerin okunup yorumlanması, dinin buyruklarının toplumlara ve zamana göre geçerliliğinin görülmesi, dini hükümlerin şartlara ve ihtiyaçlara göre işlevsel kılınması ve dinin özellikle mesajlarının evrensel bir niteliğinin olduğunun ileri sürülmesi hususiyetlerinin tamamı bir uzmanlık bilgisini gerektirmektedir. Esasen bütün dinlerde dindar insandan, inancının temel öğretilerini veya kutsal metinleri bilmesi ve onlara güvenmesi beklenir. Bir inancı bilmek, onu kutsal kabul etmek için gerekli şart olduğundan dolayı bilgi ve inanç boyutları arasında sıkı bir

bağlantı var olduğu düşünülmektedir. Ancak inanç, bilginin gerekli sonucu değildir ve her dinî bilgi de doğrudan doğruya inançla sonuçlanmayabilmektedir.²

Bilginin doğrulanmış inanç, inancın da temellendirilmiş doğru bilgi olduğu savı ister ret ister kabul görsün,³ bilgisiz bir inancın sağlam ve istikrarlı bir devamlılık sağlamadığı; inançsız bir bilginin de en yüksek iyiyi (mutluluk) sağlamadığı bir gerçektir. Din ve felsefe teknik veya metot bakımından birbirinden tamamen farklı olmakla birlikte, bu iki sahanın esasen muhatapları ve gayeleri açısından sütkardeş oldukları değerlendirilmiştir. İkisinin de muhatabı insan, gayesi mutluluk, sorguladıkları ise hakikattir. Bu bağlamda felsefi düşünce kuvveti ve sağlam bir dinî bilginin birbirini nakzetsmeleri düşünölemeyeceğı gibi, tam tersine ikisinin birbirini tahkim ettikleri, bir bütünö oluşturdıkları düşünöcesi daha makul görünmektedir.

Varoluşu şekillendiren iki güç olduğu kabul edilen felsefe ile dinin⁴ yöntem, kaynak, perspektif ve söylem açısından birbirleri ile çatışarak yürüdükleri bilinmekle birlikte; söz konusu iki alanın ne olduğunu, fayda ve yarar açısından konumunun ne olduğunu en iyi belirleyecek olanın “hakikat” meselesine yaklaşımları olduğu ifade edilebilir. Özellikle de meselelere “şimdi” ve “gelecek” ekseninde yaklaşımları, onların hakikat ile gerçek arasında neye

² M. Emin Köktaş, *Türkiye’de Dinî Hayat –İzmir Örneğı*, (İstanbul: İşaret Yayınları, 1993), 54. İnancın bilgi boyutunun olduğu görüşü ilk defa Y. Fukuyama tarafından ortaya atılmış, Glock tarafından da benimsenmiştir.

³ Bkz. Eflatun (Platon), *Timaios*, çev. Erol Güney-Lütfi Ay, (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989).

⁴ Celal Türer, “Felsefe Dersleri’nin İlahiyat Faköltesinde Ne İşi Var? (Felsefe-Din İlişöesine Dair Bir İnceleme)”, *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi*, 2(1), 2009,249.

müteveccih olduklarını açığa çıkarır. Bu durum aynı zamanda söz konusu iki disiplinin tefrikini ve ortak hususiyetlerini de ortaya koymaktadır. Esasen bu iki disiplin ya da gücün ya ortak noktaları açısından benzeştirilerek ya da karşıtlıkları açısından çarpıştırılarak ele alındığı görülmektedir. Benzerlikler ve zıtlıklar açısından yapılan değerlendirmelerde amaç ve muhataplık açısından mukayesenin yapıldığı görülmektedir. Söz gelimi din buyruklar ve müeyyideler ortaya koyarak daha çok 'olması gereken' ile ilgilenirken, felsefe öneri ve merak ortaya koyarak olanı ve olası olanı sorgular. Ama her ikisi de olan üzerinden olmakta olana raci bir tutum ortaya koyar. Amacı hakikati ortaya koymak olan felsefe bir arayışı ifade ederken, din varoluşumuzun en derin ve en anlamlı taraflarına hitap eden bir imkânlar alanını ifade eder.⁵ Gaye, deneyim, yarar, haz, anlam ve mutluluk hususiyetleri açısından özde yakın olan mezkûr iki güç açıktır ki doğru bir tanımlama, doğru bir metodoloji, sağlıklı bir akıl yürütme ve açık bir hedef söz konusu olduğu taktirde, her ikisinin korelasyonu sağlanarak sağlıklı bir şahsiyet ve güçlü bir fikriyatın inşa edilmesi mümkün olabilecektir. İlahiyat fakültelerinde ve İslami İlimler fakültelerinde dini eğitim ve müfredatın felsefi disiplin ile bütünleştirilerek verilmesi, inşa edilmek istenen genç nesil için de doğru bir tercih olacaktır. Teori ile pratiğin, sosyoloji ile psikolojinin ve fizik ile metafiziğin iç içe geçtiği gerçekliğinin eğitime de yansıtılması, parça-bütün uyumu açısından da zorunluluk arz eder. Bir bakıma insanın integral vafına en uygun bir epistemoloji için de disiplinlerin bütünlüğünün sağlanması gerekmektedir.

⁵ Türer, "Felsefe Dersleri'nin İlahiyat Fakültesinde Ne İşi Var? (Felsefe-Din İlişkisine Dair Bir İnceleme)", 253.

Ahlâk ilmi açısından da söz konusu teori ile pratiğin bütünlüklü yapısının korunması gerekmektedir. Zira pratik olan din ve pratik ahlâk bir görevler ilmi iken, teorik olan felsefe ve teorik ahlâk ise bilimsel bir görevdir.⁶ Bu iki husus eylemin de bir gayeye matuf olduğunu göstermektedir. Gaye ise eylemin ahlâkî özellik kazanmasının şartını oluşturur. Dolayısıyla bu ikisinin bütünlüğünün sağlanması aynı zamanda epistemenin de gayesi veya hedefi olan ahlâkî şahsiyeti inşa etmenin de gereğidir. Nitekim erdemlerin de aynı gayeye matuf olduğu bilinmektedir. Topluma karşı sorumluluğu açık ve toplumda konumu belli olan mezkûr fakülte mezunlarının eğitim hayatlarını (öğrencilik ve öğretmenlik süreçleri) sağlıklı bir şekilde devam ettirmeleri için pratik bir gayeye ve teorik düzlemde bir farkındalığa ihtiyaçlarının olduğu açıktır. Bu durum 1970 yılında kurulan İslâmî İlimler Araştırma Vakfı'nın temel hedefleri ile de teyit edilmektedir. Hatta söz konusu vakfın hedefinin 1985 yılına kadar önemli ölçüde gerçekleştirildiği bilinmektedir. Mezkûr vakfın en esaslı gayesinin "İslâmî ilimler alanında iyi yetişmiş donanımlı bireyler ve eğitimciler yetiştirmek"⁷ olduğu zikredilmektedir. Bu husus bu gün için de geçerliliğini sürdürmektedir. Zira eğitimin hemen her kademesinde söylem ve eylem uyumunun gerekliliği ve bu anlamda eğitimcide bir tutarlılığın sağlanması oldukça önemsenmektedir. Örgün din eğitiminin ilköğretimde dördüncü sınıf seviyesinde verilmeye başlanması, dijitalleşmedeki hızın eğitim sahasına da yansımalarının olması, kitle iletişim ağının yelpazesinin genişliği düşünüldüğünde, soruları soyut olan ancak anlama ve kavrama

⁶ Bkz. Alexis Bertrand, *Ahlâk Felsefesi*, çev. Salih Zeki, sd. Hayrani Altıntaş, (Ankara: Seba Yayınları, 1999), 109-112.

⁷ Salih Tuğ, "Açılış Konuşması", *Gençliğin Rûhî ve Manevî Problemleri*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2017), 13-18.

yetileri henüz somutlaştırmaya yakın olan öğrencilere daha sağlıklı, doğru ve etkili bir yolla yaklaşılmasındaki zorunluluğu görmek kaçınılmazdır. İlahiyat fakültelerinde birer eğitimci adayı olarak yetiştirilen gençlerin dinî eğitimin yanı sıra felsefî eğitimi de almaları daha bir kıymet arz etmektedir. Bu anlamda İlahiyat fakültelerinden felsefe derslerinin alınması veya müfredattaki kredi sayılarının minimize edilecek derece düşürülmesi gelecek nesillerin inanç ve itikatları açısından tehlike ve tehdit oluşturacağı düşünülmek durumundadır. Zira Ülken'in de tespit ettiği üzere;

Her teoloji belirli bir gerçek ve insan duygusuna yahut her insan ve tabiat felsefesi belirli bir ilahiyat görüşüne bağlıdır. Hâsılı Allah, âlem ve insan felsefi düşüncenin üç esaslı konusunu meydana getirir. Bu üç temelden birinin ortadan kalkması bütün varlık münasebetlerini sarsabilir. Ne insan ne Allah ne âlem kendi başlarına ele alınamazlar.⁸

Metnin bugüne ayna tutan yönü, İlahiyatın güçlükleri hususunda “rasyonel ilahiyat” ile “dogmatik ilahiyat”⁹ arasında eşgüdümün yeteri kadar sağlanamamasının ilk sıralarda yer alması olduğu ifade edilebilir. İnsan-Allah münasebeti açısından mistisizm, panteizm, deizm ve materyalizm konuları incelendiğinde, her birinin transandantal alana parçacı ve inhisarcı bir yaklaşımı ortaya koyduğunu, bunun ise bütünlüklü perspektifi ve sağlam bir düşünüş ve inanış imkânını bozduğunu ileri sürebiliriz. Bu durumun toplumsal ve kültürel işleyişe olumsuz tesir ettiği hesap edildiğinde, konunun ehemmiyeti daha iyi anlaşılmaktadır. Belki ilahiyat ile felsefenin çarpıştırılması değil

⁸ Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş-2*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2008), 379.

⁹ “Rasyonel ilahiyat” ve “dogmatik ilahiyat” hakkında geniş bilgi için bkz. Ülken, *Felsefeye Giriş-2*, 379.

bütünlüklü hale getirilmeleri daha mürecceh bir tutum olarak tezahür etmelidir. İlahiyat alanı için felsefe bir küfür sahası¹⁰ veya imkânı olarak değerlendirilmemesi gerektiği gibi, felsefe disiplini açısından da ilahiyat ve din sahası sığ, salt mistik ve dogmatik bir alan olarak değerlendirilmemelidir. Hatta fizik ile metafizik arasındaki uyum ve korelasyonun da söz konusu iki sahanın integral bir bütünlüğe kavuşturulmasını icbar ettiği ifade edilebilir.¹¹ Tüm bu hususiyetler ışığında şunu ifade edebiliriz ki, İlahiyat fakülteleri ve İslâmî İlimler fakültelerinde felsefe ve alanı ile ilgili derslerin okutulması hem din derslerinin sağlıklı bir bütünlüğe kavuşturulması için hem de ilk ve orta öğretim düzeyindeki örgün din eğitiminde karşılaşılması kuvvetle muhtemel olan sorunlara karşı hazırbulunuşluluğu yüksek ve daha müteyakkız eğitimcilerin yetiştirilmelerini mümkün kılacağından zaruret derecesinde gerekli olduğu görülmektedir.

KAYNAKÇA

- Bertrand, Alexis, *Ahlâk Felsefesi*, çev. Salih Zeki, sd. Hayrani Altıntaş, Ankara: Seba Yayınları, 1999.
- Eflatun (Platon), *Timaios*, çev. Erol Güney-Lütfi Ay, İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989.
- Köktaş, M. Emin, *Türkiye’de Dinî Hayat –İzmir Örneği*, İstanbul: İşaret Yayınları, 1993.

¹⁰ Bkz. Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, (İstanbul: Ülken Yayınları, 1992), 116, 235; ayrıca bkz. Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Düşüncesi “Türk Düşüncesi Araştırmalarına Giriş”*, (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2015), 30, 367.

¹¹ Bkz. Hilmi Ziya Ülken, *Varlık ve Oluş*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968), 359.

- Tuğ, Salih, “Açılış Konuşması”, *Gençliğin Rûhî ve Manevî Problemleri*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2017.
- Türer, Celal, “Felsefe Derslerinin İlahiyat Fakültesinde Ne İşi Var? (Felsefe-Din İlişisine Dair Bir İnceleme)”, *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi*, 2/1, (2009) .249-256,
- Ülken, Hilmi Ziya, *Varlık ve Oluş*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul: Ülken Yayınları, 3. Baskı, 1992.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Felsefeye Giriş-2*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2008.
- Ülken, Hilmi Ziya, *İslâm Düşüncesi “Türk Düşüncesi Araştırmalarına Giriş*, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 5. Baskı, 2015.

ELMALILI'NIN PERSPEKTİFİNDEN YÜKSEK DİN ÖĞRETİMİNDE FELSEFENİN ÖNEMİ

Adnan İHTİYAR*

GİRİŞ: UMUMÎ BİR ÇERÇEVE

Ümmî bir toplum iken, İslâm'ın erken dönemlerinde gerçekleştirilen fetihlerle beraber Mısır, İran, Suriye ve Hint bölgelerinin fikrî mirasıyla birdenbire karşılaşan Müslümanların bu karşılaşmadan özüne sadık bir sentez ile çıkması kaçınılmaz idi. Nitekim, evreni araştırıp kâinatı okumayı emreden bir kitap olarak Kur'ân-ı Kerîm'e inanan Müslümanlar için söz konusu entelektüel birikimlerin çok boyutlu bir anlam ifade edeceği aşîkârdır. Bu etkileşim neticesinde ortaya çıkan ilâhî vahiy ile beşerî bilgi arasındaki ilişki meselesi, tarih boyunca akıl-nakil, felsefe-din ve nihayet günümüzdeki tezahürüyle din-bilim arasında bir münasebet şeklinde kendini göstermiş ve İslâm dünyasında hep tartışmalı olagelmıştır.

Fârâbî (ö. 339/950), İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve İbn Rüşd (ö. 595/1198) gibi İslâm felsefe geleneğini tesis eden otoriter filozoflar kendilerinden önceki kültürel havzanın felsefî dinamizmini ciddiye alarak tereddütsüzce tevarüs etmiş ve bununla kalmayıp onu yeniden üreterek İslâm'ın sancağını bilim ve medeniyet burçlarına dikmişler iken, Ömer es-Sühreverdî (ö. 632/1234) ve İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî (ö. 643/1245) gibi din bilginleri dine zarar vereceği

* Arş. Gör., Bingöl Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, aihtiyar@bingol.edu.tr, orcid.org/0000-0001-6720-9106.

endişesiyle felsefî ilimlerin öğrenim ve öğretimini haram saymışlardır.¹ Bu durum, 18. yüzyıldan itibaren genel manada İslâm coğrafyasındaki, özel manada ise Osmanlı devletindeki modernleşme çabalarını da bünyesine alarak makes bulmuştur. Muhtelif fikrî cereyanlara sahne olan II. Meşrutiyetin ilan edilmesiyle birlikte, felsefe ve bilim karşısında alınması gereken teorik ve pratik tavır daha canlı tartışmalara konu olmuştur.² Söz konusu tartışmalar,³ o dönemler ile münhasır kalmamış,

¹ Başka bir örnek olarak, İbn Rüşd döneminde Endülüs'te yayınlanan resmî bir genelge felsefe ile iştigalin haram olduğunu ve felsefe kitaplarının imha edilmesi ile felsefecilere baskı yapılması gerektiğini ifade etmektedir. Bk. Tevfik et-Tavîl, *Kıssatu's-sirâ' beyne'd-dîn ve'l-felsefe*, (Kahire, 1979), s. 126-129. Öte yandan, henüz Kindî'nin (ö. 252/866) eser verdiği dönemde felsefî araştırmalar gerçekleştirmenin dine muhalif olduğu iddiasını ortaya atan çevrelerin varlığına dikkat çeken Macar araştırmacı Goldziher (ö. 1921), onun Horasanlı talebelerinden Ahmed es-Serahsî (ö. 286/899) ile dinî ilimlerde de ün kazanan Ebû Zeyd el-Belhî'nin (ö. 322/934) felsefî/aklî bilimlere meyli sebebiyle ilhâd ile itham edildiğini belirtmektedir. Bk. Ignaz Goldziher, *Studies on Islam*, nşr. ve çev. Merlin Swartz, (New York, 1981), s. 185-215. Makalenin Arapça tercümesi için bk. Ignaz Goldziher, *et-Türâsü'l-Yûnânî fi'l-hadâratil-İslâmiyye*, çev. Abdurrahman Bedevî, (Kahire, 1965), s. 123-167. İslâm'ın klasik çağında ilhâd olarak felsefe tasavvuruna ilişkin ayrıntılı bilgi için bk. İlhan Kutluer, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), s. 23-26; Mustafa Abdurrâzık, *Temhîd li târihi'l-felsefeti'l-İslâmiyye*, (Kahire, 1933), s. 82-94.

² Örnek olarak bk. Baha Tevfik, *Teceddüd-i İlmî ve Edebî*, (İstanbul: Müsterekü'l-menfaa Osmanlı matbaası, 1911); Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, *Hangi Meslek-i Felsefeyi Kabûl Etmeliyiz?*, (İstanbul: Matbaa-i İslâmiyye-i Hikmet, 1913); Abdullah Cevdet, *Fünûn ve Felsefe*, (Cenevre: Târîh-i Tesvîd, 1897).

³ Bu tartışmalara ilişkin olarak İslâm coğrafyasının başka bölgelerinden örnekler için bk. Nakîb el-Attas, *İslâm, Secularism and Philosophy of Future*, (Londra: Mansell, 1985); İsmail el-Fârûkî, *Bilginin İslâmîleştirilmesi*, çev.

Müslümanların Batı'ya nazaran bilim ve felsefe karşısında nispeten pasif bir konumda oldukları bugünümüze de uzanarak devam etmiştir.

Bu çerçevede, günümüzde düşünce seyrimize dair sağlıklı değerlendirmelerde bulunabilmemiz için sağladığı katkı nazar-ı itibara alındığında, II. Meşrutiyet dönemi ile Cumhuriyetin ilk yıllarının felsefî ve fikrî yapısının araştırılmasının ne denli mühim olduğu açıkça görülmektedir.⁴ İşte böyle bir dönemde, ilâhî vahiy ile beşerî bilgi, nakil ile akıl ve din ile felsefe arasındaki münasebetin nasıl olması gerektiği sorusu üzerine kafa yoran mütefekkirlerden biri de son devir din âlimlerinden olan Elmalılı Hamdi Yazır'dır (ö. 1942).⁵ Nitekim, çalışmamız bağlamında yüksek din öğretiminde felsefenin önemi gibi güncel bir meseleyi bir din bilgininin perspektifinden ele almamıza imkân vermesi bakımından anlam taşıyan Elmalılı'nın gerek kişiliği gerekse de eserleri göz önünde bulundurulduğunda, felsefe ve bilimin kendi zihin dünyasında büyük bir ehemmiyete sahip olduğu hemen göze çarpmaktadır. Buna binaen, Elmalılı'nın hem kişiliği hem de mühim çalışmalarının başında gelen *Metâlib ve Mezâhib*'in dibâcesi

Fehmi Kuru, (İstanbul: Risale Yayınları, 1985); Seyyid Hüseyin Nasr, *İnsan ve Tabiat*, çev. Nabi Avcı, (İstanbul: Yeryüzü Yayınları, 1982).

⁴ Bu konuda bk. Adnan İhtiyar, "II. Meşrutiyet Sonrası Osmanlı Türkiye'sinde Pozitivizm Telakkisi: Hüseyin Cahid ve Ahmed Şuayb Bağlamında Bir İnceleme", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2, (Aralık 2020), s. 711-714, 729-730.

⁵ İsmail Fennî (ö. 1946), Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi (ö. 1914), Mehmed Ali Aynî (ö. 1945) ve İzmirli İsmail Hakkı (ö. 1946) gibi söz konusu soruyla meşgul olan II. Meşrutiyet sonrası İslâmcı düşünürlerin felsefî serüveni ile ilgili geniş bilgi için bk. İlhan Kutluer, *Erdemli Toplum ve Düşmanları*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), s. 83-90; İlhan Kutluer, *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), s. 211-230.

ekseninde onun anlayışına istikamet veren fikirleri mercek altına almak suretiyle, temel olarak “Günümüz yüksek din öğretiminde felsefe neden önemlidir?” sorusuna cevap arayacak ve bu anlayışın vaat ettiği fikrî açılımların izini süreceğiz.

MESELENİN ORTAYA KONULUŞU: ELMALILI VE DİBÂCE

Çağdaş Türk düşüncesinde daha ziyade bir müfessir ve fakîh olarak tanınan Elmalılı, kendi ifadesine göre, Mekteb-i Mülkiyye-i Şâhâne ve Mekteb-i Kudât gibi çeşitli mektep ve medreselerde uzun seneler farklı İslâm ilimlerini ve bilhassa on beş sene kadar fıkıh okutmakla meşgul olmuştur. Düşünür, Batı’nın hukuk esaslarını tanımak ve İslâm hukuku ile Batı hukukunun ilmî mukayyesine dair bir fikir edinebilmek için Fransızca öğrendiğini, böyle olmakla birlikte bu durumun daha sonra Batı felsefesini okumasına olanak sağladığını ifade etmektedir. Batı hukuku ile uğraşırken felsefeyle temas kurma ihtiyacının hâsıl olduğunu dile getiren Elmalılı’nın, sadece İslâmî ilimlerle meşgul olan klasik bir din bilgini profiline sahip olmaması oldukça dikkat çekicidir. Nitekim aralıksız olarak dört yıl felsefe ve kelâm ile meşgul olan düşünürümüz, Medresetü’l-mütehasşısın (Süleymaniye medresesi) gibi önemli medrese ve mekteplerde İngiliz filozof Stuart Mill’in (ö. 1873) bazı eserlerinin yanı sıra, *Mantık-ı İstintâcî ve İstikrâ’î* adıyla çevirdiği ampirizm okulunun yenilikçi filozofu Alexander Bain’in (ö. 1903) *Logic Deductive and Inductive* adlı mantık kitabını da okutmuştur. Böylece üstat, mantık ve diğer bilimlerle ilgili Batı’nın yeni fikirlerinin İslâm’da mantık ve bilim telakkileri ile münasebetlerini

araştırırken, felsefe tarihinin ehemmiyetini kavramıştır.⁶ Felsefe ve mantığa dair düşüncelerinde bilgiler arasındaki ilişkileri düzenleyerek mutlak senteze varma fikrini ön plana çıkaran Elmalılı, pozitivism, materyalizm ve evrim teorisi başta olmak üzere çeşitli felsefî meseleleri ele alarak tenkit etmiştir.⁷

Elmalılı'nın *Tahlîl-i Târîh-i Felsefe: Metâlib ve Mezâhib*'i, Fransız felsefe tarihçisi Paul Janet'nin (ö. 1899) Sorbonne'un gözde felsefecilerinden Gabriel Séailles'ın (ö. 1922) desteğiyle Antik Çağ ile 19. yüzyıl arasını kapsayan bir felsefî problemler tarihi olarak kaleme aldığı *Histoire de La Philosophie: Les Problèmes Et Les Écoles* adlı eserinin metafizik ve ilahiyat bölümlerinin tercümesi ile beraber başında mütercime ait kırk sayfalık bir dibâce ve sırası geldikçe mütercimnin fikirlerini içeren haşiyelerden müteşekkildir. Üstat, Janet'nin söz konusu eserini, İslâm âlimlerinin felsefî akımlara dair bilgi eksikliklerini karşılaması ve onları Batı'nın fikirlerini dağınık vasıtalar içinde aramaktan müstağni kılması bakımından son derece önemli bulmaktadır.⁸ Öyle anlaşıyor ki, Elmalılı'nın tercümesi ve bilhassa dibâcesi, Osmanlı'da ciddi bir ilgi ile karşılanmıştır. Nitekim eser, uzun süre Dârülfünûn'da ders kitabı olarak okutulmuştur.⁹

⁶ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Metâlib ve Mezâhib*, (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1922), s. 10.

⁷ Yusuf Şevki Yavuz, "Elmalılı Muhammed Hamdi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 11, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), s. 58.

⁸ Yazır, *Metâlib ve Mezâhib*, s. 10.

⁹ II. Meşrutiyet döneminde İslâmcı düşünürler, Batı felsefesini en iyi tanıyan kesim olmuştur. Dârülfünûn'da önemli bir ders olması itibariyle felsefe okutmuş İslâmcı düşünürler için bk. Ahmed Midhat, *Dârülfünûn Dersleri: Târîh-i Hikmet*, (İstanbul: Hukuk Matbaası, 1914); Mehmed Ali Ayni, *Dârülfünûn Târîh-i Felsefe Dersleri*, (İstanbul, 1914).

Elmalılı'nın, Cumhuriyet'in ilanı üzerine memuriyet yaptığı kurumların lağvedilmesi sonucunda maaşının kesilmesi ve geçim imkânlarının kısıtlı hale gelmesiyle beraber hayatını kötü koşullarda sürdürmek zorunda kalmasına rağmen, bu eseri tercüme etmeyi bir vazife sayması hakikaten takdir edilesi bir entelektüel sorumluluğun göstergesidir. Mütefekkir, esasen kitabın tamamını tercüme etmeyi ve bütünlüğün sağlanması için ona bir de İslâm felsefesi tarihi eklemeyi arzulamaktaydı. Fakat kendi ifadesine göre, imkânların azlığı içinde bu kitabı meydana getirmeye çalışırken elde edilen kısımların neşrini uzun müddet geri bırakma endişesi, o arzusuna mâni olmuştur.¹⁰

Teceddüdü ve onu sağlamada etkin bir rol oynayan felsefeyi son derece önemseyen Elmalılı, söz konusu eseri tercüme etmedeki niyetinin Allah rızası olduğunu belirtmektedir. Mütefekkirimizin bu tutumu din bilginlerince garip karşılanmış olmalıdır ki, üstat bu duruma açıklık getirme ihtiyacı duymuştur. Elmalılı, kendisini kastederek eski bir fıkıh müderrisinin Batı kaynaklı bir felsefe eserini tercüme edip neşretmede Allah'ın rızasını gözetme iddiasının garip görülmemesi gerektiğinin altını çizmektedir. Ona göre, bugün hayatın yeni ihtiyaç ve şartları mucibince İslâm'a hizmet ile mükellef olan din âlimleri, yabancı lisan bilmedikleri gibi, Batı'yı ve Batı'nın birikimini tanımamaktadırlar. Bu bağlamda, onların bilim ve felsefe ile ilgili bilgilerini artıracak ve entelektüel faaliyetlerinin önünü açacak olan bu eserin tercüme edilmesi, onların fikrî bir sorumluluk olarak bu kitabı mütalaa etmelerini kolaylaştırmaktadır. Aksi halde, bir Müslümanın bilim ve felsefede geride kalması, onun araştırmayı emreden İslâm'ın entelektüel

¹⁰ Yazır, *Metâlib ve Mezâhib*, s. 37-38.

mesajını tam anlamıyla idrak edemediğini göstermektedir.¹¹ Görünen o ki, din bilginlerini Batı'nın birikiminden istifade etmeye davet eden düşünürümüz, aynı zamanda mezkûr eseri tercüme etmek suretiyle bu davetini ilk olarak kendinde tecessüm ettirerek din âlimlerini teşvik ettirmek istemiştir.

Elmalılı'nın, felsefe ve bilim karşısında İslâm âlimlerinin sergilemesi gereken tavır ile ilgili perspektifini dinî bir bakış açısından onlara sunmaya çalıştığı görülmektedir. Nitekim mütefekkirimiz çalışmasının maksadı ile ilgili olarak, İslâm'da uhrevî maksatların dünyevî maksatlarla icra edilmesinin kınanmış iken, dünyevî maksatları uhrevî maksatlarla tatbik etmenin fikhî olarak müstahsen olduğunu hatırlatmaktadır. Buna ilaveten, üstadın yer yer ayet ve hadislerle müracaat etmesi göze çarpmaktadır. Ona göre, “أَوْتِيَتْ عُلُومُ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ” “evvelîn ve ahirînin bilgileri bana verildi” diye buyuran Hz. Peygamber'in varisi olan bir ümmetin de o mazhariyette bulunması gerekir. Neticede, Batı'nın bilim ve felsefesini iktisab ve ictibas etmenin hiçbir sakıncası yoktur. Zira tarih boyunca bilimsel olarak ilerlemiş olan milletlerin ölüsü de dirisi de milletlerin medeniyet bakımından geride kalan mercileri olagelmıştır. Müslümanlar, “وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ” “böylece, insanlara şahit olasınız diye sizi örnek bir ümmet kıldık” (el-Bakara 2/143) ayetinin sırrına mazhar olmak ve örnek alınacak bir millet olabilmek için, fikrî alanda dâhil olmak üzere her anlamda tam bir vukûfiyete sahip olmalıdır.

Elmalılı, Batı'nın fikrî mirasına sırt çevirmeye şiddetle karşı çıkmaktadır. Muhtemelen düşünür, Batı ile ilgili yaklaşımına yönelik birtakım itirazlar ile karşı karşıya kalmıştır ki, Batı bizim din ve Kur'ân ilimlerimize varıncaya kadar en mühim kitaplarımızı

¹¹ Yazır, *Metâlib ve Mezâhib*, s. 11.

tercüme ederek kendi malumat birikimine katarken, biz niçin onların bilimsel birikiminden mahrumiyet içinde kalalım diye hayretle sormaktadır. Üstat, Batılıların Kur’ân-ı Kerîm’i tercüme edip okumak ve hatta İslâm’a karşı onunla silahlanmak ile Müslüman oluvermedikleri gibi, Müslümanların da Batı’nın muhtelif felsefelerini okuyup anlamak ve ona karşı bununla silahlanmak ile Batılı oluvermeyeceklerini belirtmektedir. Ona göre İslâm âlimleri, Batı’nın fikrî sermayesini tevarüs ederek kendi ilmî dehaları ile işletmeleri ve Batı’yı fikrî olarak içlerinde eritip kaynatmaları gerekmektedir.¹²

Hiçbir surette İslâm’a aykırı olmayıp diğer dinler için daima garip kalmış olan felsefenin, aradığını İslâm’da bulacağını savunan Elmalılı, Batı felsefesinde henüz açılmamış olan peygamberlik bahsinin, psikolojinin ortaya koyduğu bazı ruhsal olgular sebebiyle hala büyük bir eksiklik oluşturduğuna dikkat çekmektedir. Düşünürümüz, “peygamberlik bahsi kelâma özgüdür” şeklinde muhtemel bir itiraza karşı, bu bahsin akıl ve felsefenin verdiği salahiyetlerle bahis konusu yapılabileceğini belirtmekte ve bu hususta İbn Sînâ’yı örnek olarak göstermektedir. İbn Sînâ’nın gerek *Kitâbü’ş-Şifâ*’da gerekse de *el-İşârât ve’t-tenbîhât*’ta yaptığı gibi, peygamberliğin imkânı tartışılarak geliştirilmeli ve ruhların vakıaları gözden geçirilerek peygamberlik teorisi felsefenin nazariyeleri meyanında ele alınmalıdır. Neticede, felsefî içtihadın dinî içtihat ile mutlak tesanüdü hayatın intizamını temin etmektedir ki, toplumsal ruh bununla varlığını sürdürmektedir.¹³

¹² Yazır, *Metâlib ve Mezâhib*, s. 12-13.

¹³ Yazır, *Metâlib ve Mezâhib*, s. 17-21. İbn Sînâ’da peygamberliğin imkânı için bk. İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: Metafizik*, nşr. ve çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), s. 404-414; İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-tenbîhât*, nşr. ve çev. Ali Durusoy vd., (İstanbul: Litera

Müslümanların bilim ve felsefenin karşısında geride kalmış olduklarından yakınan Elmalılı, bunun temel sebebini dinî ilimler ile müsbet bilimler arasında esas itibariyle gittikçe artan münasebetlerin geliştirilmemesinde aramaktadır. Buna binaen, her asrın hem nazarî hem de amelî ihtiyaçlarını tayin edip onları karşılamak için din âlimlerinin bir vazifesi olarak kelim bilcümle felsefe ve bilim ile, fıkıh içtimai bilimlerle, hadis ve tefsir ahlak ve diğer ilimler ile ilişkilendirilerek geliştirilmelidir. Bu bağlamda bilim ve akıl, yeni hadiseler içinde içtimai vicdanın birlik halinde devamını emniyet altına alarak, dinî ve içtimai zaruretleri güçlendirmektedir.¹⁴ Hülâsa olarak, fikrî füturdan kaçınmak için gerekli saydığı ve terakkinin şartı olarak gördüğü sürekli yenilenmeyi gerçekleştirme yollarının izlerini süren Elmalılı'nın, teceddüdün temeline bilim ve felsefeyi yerleştirdiği görülmektedir.

SONUÇ: YÜKSEK DİN ÖĞRETİMİNDE FELSEFENİN ÖNEMİ

Yukarıda ortaya koyduğumuz üzere, Elmalılı'ya göre İslâm toplumunun sorunu, felsefe ve bilimde geri kalması ve akıl ile nakil arasında sağlıklı bir münasebet kuramamasından kaynaklanmaktadır. Esasen İslâm âleminin hâlihazırda içinden geçmekte olduğu can yakıcı sorunlar, doğrudan veya dolaylı olarak bu problematik ile ilişkilidir. Tıpkı Elmalılı'da olduğu gibi bu sorunsal ile ilgili olarak sunulabilecek çözüm önerilerinin başında, bilim alanında İslâm medeniyetine altın çağını yaşatan entelektüel

Yayıncılık, 2017), s. 191-204. Öte yandan belirtilmelidir ki, Elmalılı'nın felsefe ile dinin tesanüdüne dair tutumu, İbn Rüşd'un felsefe-din ilişkisi ile ilgili düşüncelerini anımsatmaktadır. Bk. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, nşr. Muhammed İmare, (Kahire: Dâru'l-Maarif, 1999), s. 19-32.

¹⁴ Yazır, *Metâlib ve Mezâhib*, s. 29-36.

geleneğimizin öncü üstatlarının miras bıraktıkları yol haritasına uyarak günümüzde İslâm âlimlerinin felsefî ve bilimsel birikimleri tevarüs etme çabasına girişmelerinin gelmesi gerektiğini düşünmekteyiz. Binaenaleyh felsefenin, en temel amaçlarının İslâm âlimi yetiştirmek olması itibarıyla İlahiyat/İslami ilimler fakültelerinde yer almasının ne denli gerekli olduğu tespit edilmiş bulunmaktadır. Nitekim, Elmalılı'nın ilmî kişiliğinin teşekkülünde felsefenin oynadığı rolü yadsımak tam anlamıyla bir yanılgı olacaktır. *Metâlib ve Mezâhib*'inin gerek yazılışının arka planı gerekse de içerisindeki görüşleri nazar-ı dikkate alındığında felsefenin kendi zihin dünyasında büyük bir ehemmiyete sahip olduğu görülen bir din bilgini olarak Elmalılı'nın, felsefe ve bilim karşısında din âlimlerinin sergilemesi gereken tavra dair perspektifinin barındırdığı fikrî açılımlardan hareketle günümüz yüksek din öğretiminde felsefenin önemine ilişkin varlığımız sonuçları maddeler halinde şöyle özetleyebiliriz:

1. Her şeyden evvel, araştırmayı emreden bir dine mensup olan İslâm âlimlerinin felsefî birikimleri anlamaları, tenkit etmeleri ve istifade edilebilecek noktalarda istifade etmeleri entelektüel olmaktan öte aynı zamanda dinî bir sorumluluktur.

2. Din bilginlerinin toplumu çeşitli kültürel tehditlerden korumaları, ancak felsefî birikimleri okuyup anlamaları ve o tehditlere karşı bununla silahlanmaları ile mümkündür ki, bu, felsefî alanda başta olmak üzere her anlamda tam bir entelektüel donanım ve vukûfiyete sahip olmalarını gerektirmektedir.

3. Felsefe, İslâm'a hizmet etmek üzere İslâmî ilimleri tahsil eden İslâm âlimleri için, her dönemde değişmekle birlikte bilhassa 18. yüzyıldan itibaren sürekli olarak hızlı bir şekilde değişmeye başlayan hayatın yeni ihtiyaç ve şartları mucibince İslâm medeniyetini yükseltmeye yönelik mücadeleleri yolunda

destekleyici bir araç konumundadır. Nitekim bilim ve felsefe, İslâm medeniyetinin fikrî füturdan kaçınıp sürekli olarak terakki etmesi için gerekli olan teceddüdün yapı taşını oluşturmaktadır.

4. Bir bilgi dalı olarak felsefe, yapabilecekleri katkılar açısından İslâm âlimleri için ciddi bir potansiyel teşkil etmektedir. Din âlimleri, İslâm'ın terakki için taşıdığı ufuk açıcı imkânları göz önüne alarak Batı felsefesi zaviyesinden hala büyük bir eksiklik oluşturan birçok bahsi açma olanağını değerlendirmelidir. Bu sayede, felsefe onların elinde gelişecektir.

5. Yaşadıkları dönemin hem nazarî hem de amelî ihtiyaçlarını tayin edip onları karşılamak için, İslâm âlimlerinin bir vazifesi olarak dinî ilimler ile bu ilimlerin anlaşılması ve kapsamlı bir zeminde değerlendirilmesinde kritik bir önem arz eden diğer bilimler birbirleriyle ilişkilendirilerek geliştirilmelidir. Sonuçta felsefî içtihadın dinî içtihat ile mutlak tesanüdü, hem entelektüel hem de içtimai hayatın intizamını temin edecektir. Böylece, din ile felsefe, nakil ile akıl arasındaki çatışmaya dayalı modern Batı medeniyetine mukabil, Müslümanlar söz konusu alanlar arasındaki birlik ve uyumu sağlamış mesut bir medeniyeti ideal edineceklerdir.

KAYNAKÇA

Abdurrâzık, Mustafa, *Temhîd li târîhi'l-felsefeti'l-İslâmiyye*, Kahire, 1933.

el-Attas, Nakîb, *İslâm, Secularism and Philosophy of Future*, Londra: Mansell, 1985.

Ayni, Mehmed Ali, *Dârülfünûn Târîh-i Felsefe Dersleri*, İstanbul, 1914.

Cevdet, Abdullah, *Fünûn ve Felsefe*, Cenevre: Târîh-i Tesvîd, 1897.

- el-Fârûkî, İsmail, *Bilginin İslâmîleştirilmesi*, çev. Fehmi Kuru, İstanbul: Risale Yayınları, 1985.
- Goldziher, Ignaz, *Studies on Islam*, nşr. ve çev. Merlin Swartz, New York, 1981.
- Goldziher, Ignaz, *et-Türâsü'l-Yûnânî fi'l-hadâratî'l-İslâmiyye*, çev. Abdurrahman Bedevî, Kahire, 1965.
- Hilmi, Şehbenderzâde Filibeli Ahmed, *Hangi Meslek-i Felsefeyi Kabûl Etmeliyiz?*, İstanbul: Matbaa-i İslâmiyye-i Hikmet, 1913.
- İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, nşr. Muhammed İmare, Kahire: Dâru'l-Maarif, 1999.
- İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, nşr. ve çev. Ali Durusoy vd., İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik*, nşr. ve çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- İhtiyar, Adnan, "II. Meşrutiyet Sonrası Osmanlı Türkiye'sinde Pozitivizm Telakkisi: Hüseyin Cahid ve Ahmed Şuayb Bağlamında Bir İnceleme", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2, Aralık 2020, s. 709-731.
- Kutluer, İlhan, *Erdemli Toplum ve Düşmanları*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- Kutluer, İlhan, *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Kutluer, İlhan, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Midhat, Ahmed, *Dârülfünûn Dersleri: Târîh-i Hikmet*, İstanbul: Hukuk Matbaası, 1914.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *İnsan ve Tabiat*, çev. Nabi Avcı, İstanbul: Yeryüzü Yayınları, 1982.
- et-Tavîl, Tevfik, *Kıssatu's-sirâ' beyne'd-dîn ve'l-felsefe*, Kahire, 1979.

Tevfik, Baha, *Teceddüd-i İlmî ve Edebî*, İstanbul: Müşterekü'l-menfaa Osmanlı matbaası, 1911.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Elmalılı Muhammed Hamdi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 11, İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Metâlib ve Mezâhib*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1922.

İLAHİYAT - İSLAMİ İLİMLER İKİLEMİNDE FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BÖLÜM DERSLERİ: ÖĞRENCİ GÖRÜŞLERİNE DAYALI NİTEL BİR ARAŞTIRMA

İbrahim HIZIROĞLU* & Fatimatüzzehra YAŞAR**

GİRİŞ

Ülkemizde yüksek din öğretimi üniversite bünyesinde Darülfünun'da 1900 yılında açılan Ulum-i Âliye-i Diniye şubesiyle başlamaktadır. Bu şube, Cumhuriyet döneminde açılan ve günümüze kadar devam eden İlahiyat fakültelerinin temelini oluşturmaktadır (Zengin, 2019, 50-51). 1908 yılında söz konusu şube Ulum-ı Şer'îye olarak değiştirilmiş ve 1914 Islah-ı Medaris Nizamnamesi ile kurulan Darü'l Hilafeti'l-Âliye medresesiyle birlikte Ulum-ı Şer'îye şubesine ihtiyaç duyulmadığı gerekçesiyle kapatılmıştır (Zengin, 2019, 96; Ayhan, 2014, 59). Cumhuriyet'in kuruluşunun ardından uygulamaya konulan Tevhid-i Tedrisat kanunu gereğince mektep-medrese ikilemi ortadan kaldırılmış ve Darülfünûn'da İlahiyat Fakültesi ismiyle fakülte açılmıştır. 1924'te açılan İlahiyat Fakültesi, laikliğin sıkı uygulanması, pozitivist ve pragmatist eğitim anlayışının hâkim olması gibi birtakım saiklerle 1933 yılında kapatılmıştır (Vahapoğlu - Güneş, 2018). 1949 yılında

* Arş. Gör., Bingöl Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı.

Mail: ihiziroglu@bingol.edu.tr

** Dr. Öğretim Üyesi, Bingöl Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Din Felsefesi Anabilim Dalı.

Mail: fyasar@bingol.edu.tr

Ankara Üniversitesi'ne bağlı olarak yeniden açılan İlahiyat Fakültesiyle yeni bir döneme girilmiştir. Bu dönemde ilahiyat fakülteleri çeşitli aşamalardan geçerek günümüze kadar varlığını devam ettirmiştir.

1949-1982 dönemi, yüksek din öğretiminde Ankara Üniversitesi İlahiyat fakültesinin yanında Millî Eğitim Bakanlığı'na bağlı farklı zamanlarda açılan sekiz Yüksek İslam Enstitüsü ve Atatürk Üniversitesi'ne bağlı olarak 1971'de açılan İslami İlimler fakültesinin bulunduğu bir dönemdir. 1982'ye gelindiğinde fakülte, akademi ve yüksekokulların aynı çatı altında birleştirilmek üzere alınan bir kararla Yozgat Yüksek İslam Enstitüsü hariç olmak üzere Yüksek İslam Enstitüleri ve İslami İlimler Fakültesi İlahiyat Fakültelerine dönüştürülmüştür (Kara, 2017, 379). Böylece yüksek din öğretimindeki farklılıklar ortadan kaldırılmış, tek çatı altında toplanmıştır.

Devam eden süreçte ilahiyat fakülteleri sayılarında ilk önemli artış 1992 yılında 11 fakültenin açılmasıyla gerçekleşmiştir. 28 Şubat sürecine gelindiğinde ise 22 fakülteyle eğitim sürdürülmekteyken bu tarihten sonra din öğretiminde değişiklikler dönüşümler meydana gelmiştir (Nazıroğlu, 2018, 173-174). 1996'dan 2008 yılına kadar iki fakültenin bağlı olduğu üniversitelerin değişikliği dışında yeni bir fakülte açılmamıştır. Bu dönem aynı zamanda fakültelerin kontenjanlarının ciddi bir oranda düşürüldüğü bir devre olarak karşımıza çıkmaktadır. 2010'lu yıllardan sonra ise fakülte sayılarında ve kontenjanlarda önemli artışlar yaşanırken 2011 yılından sonra İslami İlimler adı altında yeni fakültelerin açıldığı görülmektedir (Üzümcü, 2020, 171-172; Bahçekapılı, 2012, 165-181).

İlahiyat fakülteleriyle ilgili önemli gelişmelerden biri de 2013'de YÖK Genel Kurulu'nda tüm ilahiyat fakültelerinin İslami İlimler Fakültesi olarak değiştirilme ve müfredatta değişiklikler

yapma kararıdır. YÖK genel kurulunda oy çokluğuyla alınan bu kararda müfredat değişikliğine ilişkin yapılması beklenen, felsefe ve felsefi içerikli, adında tarih bulunan, sanat ve musiki derslerinin çıkarılması ve Fıkıh, Tefsir, Hadis gibi Temel İslam Bilimleri derslerinin saatlerinin artırılmasıdır (Günay, 2013, 3). Ancak kamuoyundan ve ilahiyat çevrelerinden gelen sert eleştiriler üzerine karar yürürlüğe konmamıştır (Nazıroğlu, 2018, 178). Söz konusu karar yürürlüğe konmamış olsa da 2013'ten sonra açılan tüm fakülteler İslami İlimler adı altında açılırken, İlahiyat olarak kurulan fakültelerin adları İslami İlimler olarak değiştirilmektedir. 2021 yılı örnek verilecek olursa, üç yeni (Bandırma Onyediy Eylül Ünv., Samsun Ünv., Kahramanmaraş İstiklal Ünv.) İslami İlimler Fakültesi kurulmuş, üç İlahiyat fakültesinin (Bingöl Ünv., Kilis 7 Aralık Ünv., Karabük Ünv.) adı da İslami İlimler olarak değiştirilmiştir. Güncel olarak 2022 yılı itibarıyla 45 İslami İlimler Fakültesi 57 İlahiyat Fakültesi aktif eğitime devam etmektedir ("YBS", 04 Mart 2022).

İlahiyat fakültelerinde süreç içerisinde farklı akademik yapılanmalara, bölümlenmelere gidilmiştir. 1983-91 yılları arasında fakülteler, Tefsir-Hadis, Kelam-İslam Felsefesi, İslam Medeniyeti ve Sosyal Bilimler şeklinde üç bölümlü bir yapıya sahipken 1991 yılından sonra Temel İslam Bilimleri, Felsefe ve Din Bilimleri, İslam Tarihi ve Sanatları bölümleri olmak üzere 19 anabilim dalından oluşan bir yapılanmaya kavuşmuştur (Öcal, 2017, 398). Felsefe ve Din Bilimleri bölümü 8 anabilim dalından (din eğitimi, din psikolojisi, din sosyolojisi, dinler tarihi, din felsefesi İslam felsefesi, mantık, felsefe tarihi) oluşmaktadır (Cebeci, 2015, 204). Söz konusu yapılanma, İlahiyat fakültelerinin çoğunda devam etmekteyken, 2010 sonrası açılan İlahiyat/İslami İlimler fakültelerinde bölümlerde ve ana bilim dallarında farklılıkların olduğu görülmektedir. 2010

sonrası açılan İlahiyat/İslami İlimler fakültelerin çoğunda Felsefe ve Din Bilimleri bölümü “Din Bilimleri” ve “İslam Felsefesi” olmak üzere iki anabilim dalından teşekkül etmektedir. Din Bilimleri anabilim dalında Din Eğitimi, Din Psikolojisi, Din Sosyolojisi, Din Felsefesi ve Dinler Tarihi olmak üzere beş bilim dalı bulunurken İslam Felsefesi Anabilim dalında İslam Felsefesi, Felsefe Tarihi ve Mantık bilim dalları yer almaktadır. Ancak bazı İlahiyat/İslami İlimler fakültelerinde (Bolu Abant İzzet Aysal, Kafkas, Kırşehir Ahi Evran, Manisa, Pamukkale vs.) İslam Felsefesi anabilim dalında felsefe tarihi bilim dalına yer verilmezken İslam Ahlakı bilim dalı bulunmaktadır.

İlahiyat ve İslami İlimler fakülteleri müfredatları incelendiğinde ders kredileri açısından farklılıklar olsa da eğitim programı içeriği bakımından bir fark bulunmamaktadır. Yaşanan bu süreçte fakülte isimlendirmesinde atılan adımlar çoğu zaman sadece bir isim değişikliğinden ibaret kalmaktadır. İlahiyat fakültesi adının daha köklü, markalaştığı dikkate alındığında isimlendirme arayışları anlamlı addedilmemektedir (Öcal, 2018, 505). Aynı şekilde anabilim dallarında yapılan değişikliklerin hangi amaçlarla yapıldığı, gerekçelerinin ne olduğuna dair elimizde bir veri bulunmamaktadır. İlahiyat fakültelerinin İslami İlimler fakültelerine dönüştürülme kararını ve Felsefe ve Din Bilimleri bölüm derslerini eğitimin muhatapları açısından incelemek, öğrencilerin ilahiyat ve İslami ilimler algısını ve FDB bölüm derslerine dair görüşlerinin ortaya çıkarılması, son dönemde tartışılan meseleler olması açısından önemlidir. Literatürde öğrencilerin FDB bölüm derslerine dair görüşlerinin araştırıldığı çalışmalar olmakla birlikte İlahiyat ve İslami İlimler algısına yönelik, isim değişikliğine ilişkin çalışmaların neredeyse hiç yapılmadığı tespit edilmiştir. Bu çalışma da söz konusu ihtiyaca

cevap üretmek adına yapılmış ve “FDB bölüm dersleri ve fakülte isim değişikliği hakkında öğrencilerin görüşleri nelerdir?” sorusuna cevap aranmıştır.

Araştırmanın Yöntemi

Bu araştırmada İlahiyat/İslami İlimler fakülteleri müfredatında yer alan Felsefe ve Din Bilimleri bölüm derslerinin ve yüksek din öğretiminin verildiği/yürütüldüğü fakültelerin isimlendirilmesinde yaşanan değişimlerinin öğrenci görüşlerine dayalı incelenmesi amaçlanmaktadır. Bu amaçla çalışma nitel araştırma desenlerinden olgu bilim desene göre yapılandırılmıştır. Olgu bilim(fenomenoloji), bireylerin farkında olduğu ancak derinlemesine bir anlayışa sahip olmadığı bir olguya ilişkin yaşantılarını, algılarını ve yüklediği anlamları ortaya çıkarmaya çalışan bir desendir (Yıldırım - Şimşek, 2018, 69-72).

Araştırmanın çalışma grubu, amaçlı örnekleme yöntemlerinden biri olan ölçüt örnekleme yöntemiyle belirlenmiştir. Ölçüt örnekleme yöntemi, araştırmacılar tarafından oluşturulan veya daha önceden hazırlanan bir ölçüt listesiyle belirlenmiş bir dizi ölçütü karşılayan durumların çalışılmasıdır (Yıldırım - Şimşek, 2018, 122). Ölçüt örnekleme yönteminde; İlahiyat fakültesi olarak kurulan ve yakın zamanda İslami İlimler fakültesi olarak adı değiştirilen bir fakültede Felsefe ve Din Bilimleri bölüm derslerini görmekte olan son sınıf öğrenciler ölçüt olarak belirlenmiştir. Bu yöntemle araştırmanın örneklemini, Bingöl Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi son sınıf öğrencilerinden 8 kız (K3, K4, K5, K9, K10, K13, K16, K17) 9 erkek (K1, K2, K6, K7, K8, K11, K12, K14, K15) toplamda 17 öğrenci oluşturmaktadır.

Çalışmada veri toplama aracı olarak yarı-yapılandırılmış görüşme formu kullanılmıştır. Görüşme formunun geliştirilmesi sürecinde öncelikle ilgili alan yazın taranmış ve araştırmacıların gözlemleri sonucunda form hazırlanmıştır. Görüşme formuna, konuyla ilgili uzman beş öğretim üyesine danışılarak son hali verilmiştir. Veriler 2021 Aralık-2022 Ocak döneminde toplanmıştır. Elde edilen veriler içerik analizine tabi tutularak değerlendirilmiştir.

Bulgular ve Tartışma

1. Öğrencilerin Felsefe ve Din Bilimleri Bölüm Derslerine İlişkin Düşünceleri

Araştırmamıza katılan öğrencilere sorulan “Felsefe ve Din Bilimleri Bölüm derslerini almadan önce bu derslere ilişkin tutumunuz, düşünceniz nasıldı” sorusuna verilen cevaplara bakıldığında öğrencilerin çoğunun bu derslere karşı ön yargılı olduğu, sert bir tutuma sahip olduğu, mesafeli durmaya çalıştığı görülmektedir (K8, K5, K6, K9, K7, K17, K2, K10, K13). Fakülte müfredatında bu derslerin olacağından haberdar olmayan (K4, K6, K1), ilahiyatta bu derslere ne gerek var diyen kişilerin (K5, K4) yanında önyargılı olmayan, sevdiğini, ilgi ve merak duyduğunu ifade eden öğrenciler (K1, K16, K3) de bulunmaktadır.

Konuyla ilgili katılımcıların görüşleri incelendiğinde çoğu katılımcı felsefe grubu derslerine karşı önyargılı olduğunu ifade etmektedir. Katılımcılara önyargının sebepleri sorulduğunda katılımcılar genel olarak felsefenin toplumda dinsizlik olarak anlaşıldığını, felsefe okuyan kişileri uç noktalarda görüp felsefeye mesafeli durduklarını belirtmektedirler. Nitekim K5’in “*Bu dersleri almadan önce derslerle ilgili bende toplumda dinsizliği tarif eden bir algı vardı.*” görüşü bazı katılımcılarda felsefenin dinsizlik olarak

anlaşıldığını ortaya koymaktadır. Benzer şekilde K6 ve K7'in görüşleri de felsefe okuyan kişilere ilişkin tutumlarını net bir şekilde açıklamaktadır.

Felsefe okuyan biri ya da Felsefe ile ilgilenen biri hakkında kötü eleştirilerin olduğunu görüyordum. Dininin olmadığı, dinsizliğe dair eleştiriler aldıklarını gördüm. Bunlardan kaçınmak için felsefeye mesafeli durmaya çalışıyordum. Çevremde felsefe okuyanlar vardı felsefe kitaplarını elinde gördüğümüz zaman sen dinden çıkmışsın tarzı söylemler olabiliyordu (K6).

Ben hazırlıktayken felsefeden arkadaşlarımız vardı çok ilginç çok aşırı uç noktalarda sorular sorabiliyorlardı, namaz kılıyorlardı, Müslümanlardı ama sorduğu sorulara bakıldığında felsefede bunlara ne öğretiyorlar diye düşündürüyordu (K7).

Felsefe grubu derslerine ilişkin önyargının sebepleri arasında felsefeyle birlikte dinin sınırlarının aşılmasında gerektiği, ilahiyat müfredatında felsefenin gerekli görülmediği şeklinde sebepler yer almaktadır. K10'un ve K4'ün görüşleri bu durumu açıklamaktadır.

Buraya geldiğimde çok katı bir tutuma sahiptim, kesinlikle bana göre dini çizgiler aşılmaması gerekiyordu, düşünce de yani bir yere kadar düşünmeliydin, sınırını aşmamalıydın bence. O yüzden arkadaşlarımla da pek anlaşamıyordum, ilk felsefe derslerinde de çok şeydim, sert bir tutumum vardı (K10).

İlahiyat çatısı altında felsefe dersine ne gerek var diye düşünüyordum (K4).

Çoğu katılımcının felsefe grubu derslerine olumsuz ön yargıyla yaklaştığı sonucu benzer çalışmaların sonuçlarıyla da örtüşmektedir. Toktaş ve arkadaşlarının yaptığı çalışmada (2016, 167); öğrencilerin fakülteye gelmeden, dersleri almadan önce felsefe grubu derslerine olumsuz önyargıyla yaklaştıkları ve tutum takındıkları sonucuna ulaşılmıştır. Bu sonucu destekler nitelikte

yapılan bir diğer çalışmada ilahiyat fakültesi öğrencilerine sorulan lise dönemindeki felsefeye ilişkin düşüncelerinde katılımcıların %52'sinin felsefe hakkında olumsuz tutuma sahip olduğu görülmektedir (Toktaş - Acuner, 2004, 165). Bu çalışmalarla birlikte öğrencilerin ağırlıklı olarak felsefe grubu derslerini görmeden önce derslere ilişkin olumsuz önyargılara ve tutuma sahip oldukları söylenebilir.

Felsefe grubu dersleri almadan önce bazı katılımcılar, bu derslerin zor olduğu, derslerde başarılı olamayacaklarını düşünerek endişeli olduklarını, mesafeli durduklarını belirtmektedir. K13 ve K17'in aşağıdaki görüşleri felsefe grubu derslerini almadan önceki düşüncelerini ortaya koymaktadır.

Felsefeye karşı asla bir önyargım yok, ama şöyle bir şey var direkt insanın kapasitesiyle alakalı. Benim kapasitem o raddeye henüz ulaşmadığı için o yüzden biraz kendimi geri çekiyordum (K13).

Biz felsefe ya da ahlak almadan önce söylüyorlardı çok zor, çok meşakkatli, isimler tarihler kavramlar yani zor geliyordu. Ben de haliyle felsefe ağırlıklı dersleri nasıl geçerim, nasıl hallederim diye düşünüyordum (K17).

Bazı katılımcıların dersleri görmeden önce derslerin zorluğuna ilişkin söylentilerin etkisiyle derslere mesafeli durdukları görülmektedir. Bu durum yapılan diğer çalışmalarda da görülmektedir. Yüksel ve Kızılgeçit (2021, 242) tarafından yapılan çalışmada bazı katılımcıların felsefe grubu dersleri görmeden önce dersin zor olduğunu düşünmeleri ve bu durumun derslere olumsuz önyargıyla yaklaşımlarına neden olduğu sonucuna ulaşılmıştır. *Öğrencilerin İlahiyat Fakültesine Yönelik Görüşleri* adlı çalışmada İlahiyat fakültesi öğrencilerine sorulan eğitim sürecinde en çok zorlanan dersler sorusuna öğrencilerin %20'si Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü'ndeki derslerde çok zorlandığını ifade etmiştir

(Erpay, 2019, 454). Bir diğer çalışmada ise öğrencilerin %16'sı felsefe derslerinde zorlandığını söylemektedir (Okumuş, 2007, 76). Bu sonuçlar, aslında FDB bölüm derslerinin zor olmasından ziyade derslerin zor olduğuna olan inancın bir göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Araştırmaya katılan bazı öğrenciler (K1, K16, K3), felsefe grubu derslerine ilişkin önyargılarının olmadığını, lisede benzer dersleri gördüklerini, severek, ilgiyle takip ettiklerini beyan etmektedirler. K3'ün görüşü bu durumu özetler niteliktedir. *“Lisede benzer dersleri görmüştüm diye bu felsefe grubu dersleri çok severek çalışıyordum ve dinliyordum çok da başarılı oluyordum.”* Katılımcıların büyük çoğunluğu felsefe grubu derslerine olumsuz ön yargıyla yaklaşırken çok az bir kısmı derslere karşı olumlu bir tutuma sahiptir. Bu durum benzer çalışmalarda da görülmektedir. Toktaş ve Acuner tarafından yapılan çalışmada (2004, 165) öğrencilerin ancak % 35,1'i fakülteye gelmeden önce felsefe hakkında olumlu düşüncelere sahip olduklarını belirtmektedirler.

Katılımcılara sorulan “FDB bölüm derslerini aldıktan sonra bu derslere ilişkin düşüncenizde değişiklikler oldu mu? Bu derslere ilişkin düşünceleriniz neler?” sorusuna verilen cevaplar incelendiğinde öğrencilerin çoğunun önyargılarının kaybolduğu, iyi ki almışım dedikleri (K3, K13, K5, K12, K2, K6) görülmektedir. Öğrencilerden bazıları derslerin ilgi çekici olduğunu ve derslerde başarılı olduğunu (K6, K17) ifade ederken bazıları felsefe grubu derslerde pek başarılı olamadığını (K7, K13) belirtmektedir. Felsefe grubu derslerine ilişkin değerlendirme yapan katılımcılardan bir kısmı bazı derslerin içeriğinde çokça filozof ismi geçmesi (K8, K7, K13, K16), bilgi-ezber odaklı olması (K10, K13, K17) sebebiyle bunları eleştirmekte ve pandemiyle birlikte online yapılan derslerin verimli olmadıklarını (K6, K16) ifade etmektedir. Ayrıca bazı

katılımcılar din felsefesi (K6, K8, K10, K12, K16), dinler tarihi (K11, K8, K12, K4) ve İslam felsefesi (K11, K10, K16, K5) derslerine daha fazla ilgi duyduklarını belirtmektedirler.

Felsefe ve Din Bilimleri bölüm derslerini alan katılımcıların yaptıkları değerlendirmede ağırlıklı olarak ön yargılarının kaybolduğu, iyi ki bu dersleri almışım dedikleri görülmektedir. Öğrenciler, genel olarak felsefenin dinle bir araya gelemeyeceği, dini düşünceye zarar verebileceği endişesini taşıyarak felsefeden uzak durmaya çalıştıklarını ancak dersleri aldıktan sonra düşüncelerinin değiştiği yönünde görüşler beyan etmektedirler. K5 ve K6'nın görüşleri bu durumu net bir şekilde açıklamaktadır.

Felsefe yani dini reddeder gibi bir şeyler duymuştum. Kafamda vardı ama öyle olmadığını dersleri aldıktan sonra görmüş oldum. Aslında felsefe düşünmek, tanrının ne olduğunu, onu düşünmek onu idrak etmek olduğunu anladım. O yüzden böyle bir önyargım kalmadı. Son dönemde son düzlükte olduğumuz için iyi ki görmüşüm diyorum. Bir de büyümekle alakalı. Büyüdüm olgunlaştım gerçekten bu derslere ihtiyacım olduğu için iyi ki almışım diyorum (K5).

Tabiri caizse bu dersleri aldıktan sonra bakış açımda 180 derecelik bir dönme oldu (K6).

Felsefe grubu derslerini aldıktan sonra öğrencilerin bu derslere ilişkin düşünce ve tutumlarının değiştiği sonucu benzer çalışmalarda da ortaya çıkmaktadır. Öğrencilerin sınıf düzeyi yükseldikçe derslere olan bakışın olumlu yönde değiştiği, felsefe grubu derslerini gerekli gördüğü (Saygılı vd., 2016, 58-59), lisedeki düşüncelerinin aksine öğrencilerin %81'inin felsefeyi dini daha iyi anlamaya katkı sağlayan bir etkinlik olarak kabul ettiği (Toktaş - Acuner, 2004, 166), öğrencilerin felsefe grubu derslerine ilişkin takındıkları olumsuz tavrın ve sahip oldukları düşüncenin hazırlık sınıfından 4. sınıfa doğru gidildikçe % 60 oranında kırıldığı ve

olumlu yönde değiştiği (Toktaş vd., 2016, 169) hatta lisansüstü eğitim düzeyleri yükseldikçe kişilerin felsefe ve din bilimlerine yaklaşımlarında olumlu bir seyrin gözlemlendiği (Sain, 2014, 93) çalışmalar bulunmaktadır. Yapılan çalışmalar, felsefe grubu derslerine ilişkin olumsuz ön yargının temelinde bu dersler hakkında yeterli ve sağlıklı bilgi sahibi olun(a)maması, çevrede ve toplumda felsefenin dinsizliğe sürükleyen bir araç olarak görülmesi, felsefe derslerinin zor, başarılabilir addedilmesi gibi faktörlerin yer aldığına işaret etmektedir. FDB bölüm derslerini alan öğrencilerin düşüncelerinin değişmesi ve olumlu tutuma sahip olmaları, gerekçeleri sayılan olumsuz ön yargının kaybolduğunu bize göstermektedir.

Araştırmaya katılan öğrencilerden bazıları felsefe grubu derslerin ilgi çekici olduklarını ifade etmektedir. K17'in *"Benim için önemli olan o dersin konusu merak uyandırıyor mu ilgimi çekiyor mu? Felsefe benim ilgimi çekiyor ki ben onu öğrenmeye açtım."* görüşü ve K6'nın *"soyut alana hitap eden dersler daha fazla ilgimi çekiyor imana dair konular ilgimi çekiyor bu derslerde daha fazla başarılı olduğumu söyleyebilirim."* şeklinde ifadeleri bu durumu açıklamaktadır. Felsefe grubu derslerde başarılı olmadığını ve bunun altında yatan sebepleri açıklayan katılımcıların görüşleri aşağıda verilmiştir.

Felsefe derslerine girdikten sonra hocalarımızın yardımıyla felsefeye biraz daha ılımlı olmaya başladım. Çok başarılı olduğumu düşünmüyorum, çünkü felsefeye karşı önyargımın bunda etkisi olduğunu düşünüyorum. Her ne kadar felsefeye karşı ilgi duymaya başlamış olsam da tam olarak felsefenin içinde olamıyorum ve başarılı olamıyorum (K7).

Ben muhtemelen felsefeyi başaramadığım için sevmiyorum herhalde (K13).

FDB bölüm derslerini değerlendiren bazı katılımcılar, felsefe tarihi ve dinler tarihi dersleri özelinde derslerin teorik, bilgi-ezber

odaklı olduğunu söyleyerek dersleri sıkıcı bulduklarını ifade etmektedirler. Ayrıca pandemi döneminde online gördükleri FDB bölüm derslerinde derslerden verim alamadıklarını belirtmektedirler. Konuyla ilgili öğrencilerin görüşleri şu şekildedir:

Felsefe tarihini aldığımızda çokça filozof vardı, bizim dönemimizde filozofların isimlerin telaffuzu bile çok zordu, yani felsefe tarihi zordu açıkçası ben öyle söyleyeyim. Felsefenin tarihini biraz gereksiz buldum açıkçası, yoksa felsefeyi genel olarak iyi ki aldım dediğim derslerdi (K13).

Felsefe tarihi, pandemi dönemindeydi, çok teorikti, mesela Leibniz bu bunu söylemiş ya da spinoza bu bu düşünceleri var vs. derken sadece onlara odaklandık ya o yüzden sıkıcı oldu (K16).

Dinler tarihi dersine baktığımda o şekli göremiyorum yani, bilgiden ibaret sadece ezber, böyle bir sorgulatma yok dinler tarihinde, o yüzden dinler tarihine bir tık daha soğuk bir tavır içerisindeyim (K10).

Geçen sene online eğitim olduğu için pandemiden dolayı felsefe derslerinden de pek verim alamadık. Bu sene dersleri yüz yüze gördüğümüz için dersten verim aldım derse daha fazla ilgi duymaya başladım (K6).

Zaten pandemide online gördük, onun bir kötü etkisi var mesela etkileşim düşüktü (K12).

Filozofların çok hayatını bilmem moda mod birebir düşüncelerini yani çok da gerekli olduğunu düşünmüyorum. Orada önemli olan bize verdikleri mesaj. O düşünürün yaklaşımı, hani öyle çok bir derinine inmemize gerek yok, öğrencileri o yönde çok sıkmamıza gerek yok. Orada hayata uygulamalı olarak o düşünürlerin anlatamadım, daha çok pratik yani teoriye daha çok ağırlık verildi gibi hissediyorum ben. Bu yöntem olarak yoksa dersin verilip verilmemesi ile ilgili değil, kesinlikle verilmeli (K17).

FDB bölüm derslerinin ele alındığı benzer çalışmalarda bazı derslerin teorik, ezbere dayalı olmaları sebebiyle eleştirildiği,

öğrencilerin bu dersleri sıkıcı buldukları görülmektedir. Toktaş ve Acuner tarafından yapılan araştırmada, Felsefe Tarihi, İslam Felsefesi Tarihi gibi filozofların görüşleri bağlamında işlenen dersler genellikle sıkıcı bulunmaktadır (2004, 169). Din psikolojisi dersi özelinde yapılan bir çalışmada ise din psikolojisinin eksik yönleri sorusuna karşılık *ders ezbere dayalı pratik yok, bazı konulara yeterince önem verilmiyor, teorik yönü çok fazla* gibi cevaplarla karşılaşmıştır (Şahin, 2020, 105).

2. Öğrencilerin FDB bölüm derslerinin gerekliliği ve kazanımları hakkındaki düşünceleri

Katılımcılara sorulan “FDB bölüm dersleri sizce gerekli mi? Size katkı sağladı mı? sorularına ilişkin verilen cevaplara bakıldığında katılımcılardan hiçbiri derslerin gereksiz olduğunu düşünmemektedir. Katılımcılar derslerin gerekli olduğunu açıklarken felsefenin gerekliliğine vurgu yapmakta ve derslerin katkılarına değinmektedir. Derslerin kazanımlarına ilişkin değerlendirme yapan öğrenciler, derslerin; sorgulama, eleştirel düşünme becerisi kazandırdığı, hakikate ulaşmaya yardımcı olduğu, Temel İslam Bilimleri bölüm derslerinin anlaşılmasına katkı sağladığı ve birtakım değerlerin içselleştirilmesine katkılarının olduğunu ifade etmektedir. Konuyla ilgili olarak felsefenin gerekliliğine ilişkin katılımcıların görüşleri şu şekildedir:

Bence çok gerekli, hem dini daha iyi anlamak için hem hayatı daha iyi yorumlayabilmek için, felsefeye çokça ihtiyacımız var (K16).

Hocam mesela felsefe bir sorunsu bırakın biz bu sorunu bilelim düşünelim. Evet bu sorun deyip ondan uzaklaşalım veya bu sorun değil deyip ona yönelelim. Evet eğer ortada bir sorun varsa bunu görmeliyiz öğrenmeliyiz. Eğer bir sorun varsa bırakın onunla yüzleşelim onu halının

altına itmekle onu ortadan kayıp edemeyiz. Yani bu dersleri görmemiz gerekiyor ki onu tanıyalım (K5).

Günümüzde insanları özgürlükten özgür araştırmacı kafadan geri planda bırakmak için bence tefsir ve Arapça dayatılması yapılıyor, yani insanları bence tek tip yapmaya çalışıyorlar, bunun aşılması için felsefe gereklidir (K10).

Gerekli tabi. Burası üniversite bilime açılan kapının anahtarı gibi düşünebiliriz. Diğer memleketlerdeki ilahiyat fakültelerine baktığımız zaman, onlarda da felsefe okutuluyor (K12).

Felsefenin olmaması sadece her şey olduğu gibi kabul edip hiçbir şekilde sorgulama olmadan yani taklidi olarak önüne gelen ne varsa hiç sorgulamadan hiçbir şey söylenmeden hemen alıp bu doğrudur bu hakikattir, manasına geliyor. Felsefenin olmadığı bir yerde düşüncenin sorgulamanın olmadığı bir yerde tıpkı at bakışı gibi sadece önünü görüp etrafını görememektir (K11).

Katılımcıların görüşleri doğrultusunda felsefe grubu derslerin gerekliliği net bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Yapılan benzer çalışmalarda da çoğu öğrenci tarafından felsefe derslerinin yararlı ve gerekli görüldüğü (Erpay, 2019, 452), öğrencilerin yarısından fazlasının İslami ilimler fakültesi programında felsefe alanı ile ilgili derslerin bulunmasını olumlu karşıladıkları (Saygılı vd., 2016, 58), sonuçlarına ulaşmıştır.

Felsefe grubu derslerin katkılarına yönelik görüş beyan eden katılımcıların neredeyse tamamı (K9, K10, K11, K13, K14, K17, K4, K6, K7, K8, K2, K1) sorgulama ve eleştirel düşünme becerisi kazandırdığı, farklı bakış açılarına sahip olmalarını sağladığını ifade ederken, bazı katılımcılar (K11, K13, K5, K6, K7, K10) bu derslerin tahkiki imana ulaştırma ve hakikate yönlendirme noktasında katkı sunduğunu söylemektedir. Ayrıca bazı katılımcılar (K17, K5, K15, K11, K16, K3) farklı düşünceye sahip

insanların sorularına, argümanlarına karşılık verebilmek adına felsefe grubu derslerine ihtiyaç duyduğunu, bu derslerle farkındalıklarının arttığını ifade etmektedir. Aşağıda verilen katılımcıların görüşleri bu hususu net bir şekilde ortaya koymaktadır.

FDB derslerinin bana en büyük katkısı bir şeyleri sorgulamam gerektiğini öğrenmem oldu. Din ve felsefenin aslından birbirinden bağımsız olmadığını, birbirlerinin destekleyicisi, tamamlayıcısı olduğu kanısına vardım (K1).

Bana birçok farklı bakış açısı kazandırdığını düşünüyorum. Dediğim gibiyim önceden Dogmatik bir yapıya sahipken her şeyi olduğu gibi kabul ederken ben şimdi bir konu karşıma çıktığında aslında bu konuyu nasıl eleştirmem gerektiğini biliyorum. Aslında gitmem gereken yolu biliyorum bana bu açıdan çok şey kattığını düşünüyorum (K1).

Önceden taklidi imana sahiplik şimdi tahkiki imana ulaştığımızı düşünüyoruz, çabalıyoruz. Önceden inanıyorduk ama neden inandığımızı niye inandığımızı bilmiyorduk. Ancak bu dersleri gördükten sonra inancımı kuvvetlendirdiğini öyle bir katkı sağladığını söyleyebilirim (K6).

Bizim dinimiz hakikat olduğu için hakikati sorgulamamız lazım yani bundan çekinmememiz lazım çünkü sakladığımız bir şey yok. Biz bir hakikate sahibiz. Bunu ortaya koymalıyız. Felsefe hakikate götüren bir yol, hakikatin kendisi de olabilir (K10).

Günümüze baktığımız zaman artık farklı farklı düşüncelere sahip olan insanlar artık görebiliyoruz. İnkâr eden insanlar bile var, şimdi bunlara nassla ya da Kuran ya da hadisle cevap vermek, bu tür konular Tanrının varlığı en basitinden bu tür şeyleri bu insanlara benimsetebilmek insanları inandırabilmek için artık nasslar bir nevi geride kalıyor. İster istemez felsefeyi gördükten sonra akli olarak insanları nasıl ikna edebileceğini insan görebiliyor ve ben de bunu gördüm (K11).

Katılımcıların görüşlerinden anlaşılacağı üzere felsefe grubu derslerinin kazanımları sorgulama, eleştirel düşünme gibi becerilerde yoğunlaşmaktadır. Bu sonuç benzer çalışmaların sonuçlarıyla da örtüşmektedir. Saygılı ve diğerlerinin yaptığı araştırmada (2016, 93), öğrencilerin felsefe öğrenmenin bireyin en çok zihinsel becerilerinin gelişmesine katkı sağladığı sonucuna ulaşılırken, Taşkıran'ın çalışmasında ise (2013, 253-254) katılımcıların bu dersler aracılığıyla sorgulama becerilerinin geliştiği, bakış açılarının değiştiği yönünde ifadeleri yer almaktadır.

Felsefe grubu dersleri alan katılımcılar, bu derslerin Temel İslam Bilimleri derslerinin derinlemesine anlaşılması, başka boyutlarıyla ele alınabilmesi, konu itibarıyla bağlantılı noktalarda ilişki kurdurabilmesi hususunda fayda sağladığına yönelik görüşler ortaya koymaktadır. Çoğu katılımcı (K11), K9, K15, K16, K5, K7, K8) mantık dersiyle fıkıh dersi arasında ilişkiler kurarken bazı katılımcılar (K13, K4, K17) kelam-felsefe ilişkisine değinmektedir. Bu durumu özetleyen katılımcıların görüşleri şu şekildedir:

Tefsiri dersini örnek verecek olursak kişinin tefsir yapabilmesi için Kur'anı Kerim'i iyi bir şekilde anlaması lazım, manasında böyle derinlemesine iyice idrak etmesi lazım ki onu ifade edebilsin işte felsefe de onu en iyi şekilde idrak edebilip yorumlamaktır (K9).

Dersler birbiriyle bağlantılı. Mesela biz şu an bu dönem din felsefesinde deizmi ateizmi gördük. Bunları sistematik kelimada da gördük, iman akıl ilişkisini gördük. Aynı şekilde bunları sistematik kelimada da gördük, kötülük problemini gördük. Bunlar hepsi birbiriyle ilişkili olduğunu evet bazılarının zayıf ama hepsinin birbirlerini etkilediğini düşünüyorum (K5).

Fıkıhta kullandığımız bir kıyas metodu var, felsefede de aynı şekilde mantık ilkelerini kullanarak da bir şeylere varabiliyoruz. Yani bu konuda yardımcı oluyor gayet (K11).

Yukarda verilen görüşlerden anlaşılacağı üzere felsefe dersleri alan derslerinin anlaşılmasına katkı sağlamaktadır. Bu durum başka çalışmalarda da ortaya çıkmaktadır. Toktaş ve Acuner'in yapmış olduğu araştırmada (2004, 167) öğrencilerin %81'i, dersi görmekle kazandıkları felsefi bakış açısının dini bilgilerini sistematik ve daha tutarlı hale getirme konusunda yararlı olduğunu ifade ederken, Taşkiran'ın çalışmasında (2013, 256) katılımcıların büyük çoğunluğu dini metinlerin yeniden yorumlanması noktasında felsefe derslerinin önemli olduğunu düşünmektedir.

Araştırmaya katılan öğrencilerin bazıları (K12, K10, K5, K16, K14, K13, K4, K3, K2) FDB bölüm derslerini almakla bazı değerleri içselleştirdiklerini, diyalog kurma, ötekini anlama, hoşgörüülü yaklaşma, empati yapma hususlarında felsefe grubu derslerinin kendilerine katkı sağladığını söylemektedir.

Tabiri caizse bizden olmayan karşı taraftaki insanların fikirlerine hoşgörüyle yaklaşmayı öğrendim. Ben daha önce dışlayıcıydım onlar bizden değiller Müslüman değiller şeklinde düşünüyordum. Ama sonra şunu öğrendim önemli olan insan olmak bence, ahlak dinden önce gelir diye bir söz var bu da tartışılır, yani insanın ahlaklısı en güzel olanıdır, bunun için de sadece kendi doktrinlerimizin belirli bir ideoloji açısından tek bir pencereden aktarılması kötü bir şey (K12).

Bugün arkadaşla da konuştuk. Bana dedi ki sen hazırlıktayken kesinlikle farklı bir şey düşünmemize izin vermiyordun, ben dönüp baktığımda gerçekten öyleydim yani insanlara karşı tahammülsüzdüm. Bana göre farklı şeyleri savunan dini sapıttırmaya çalışıyordu, belki de ben kendimden korkuyordum, bilmiyorum yani o sınırı aşarsam halim ne olur diye düşünüyordum, aştım mutluyum felsefenin kendisi bunu bana gösterdi (K10).

Çevremdeki arkadaşlarım farklı inançlara sahipler. Onları ötekileştirmem gerektiğini gördüm onları da olduğu gibi kabul etmem

gerektiğini zaten Türkiye’de farklı çeşitlilikler var, kimi inanıyor kimi inanmıyor. İnsanların inancından ötürü kutuplaştırmamam gerektiğini gördüm. Bir arkadaşım ile oturup sohbet etmiştik. Kendisi Aleviydi biz nasıl ki namazı Dinin direği sayıyorsak onlar da aslında insan onların kiblesi olarak gözükiyormuş. Bu çok hoşuma gitmişti, temelde biz ibadeti esas alırken onlar ise insanı esas alıyorlardı bu bana çok farklı bir bakış açısı kazandırdı. İnsanları olduğu gibi kabul etmeliyiz kimseyi eleştirmemem gerektiğini öğrendim (K4).

Yukarda ifade edildiği üzere felsefe grubu derslerini alan öğrencilerin bazı değerleri içselleştirdikleri benzer çalışmaların sonuçlarında da ortaya çıkmaktadır. Taşkıran’ın yaptığı araştırmada (2013, 255-256) felsefe dersleriyle birlikte bazı katılımcıların daha hoşgörülü, daha demokratik davranışlar sergiledikleri, öteki olarak kabul edilen kişilerin ötekileştirilmeden kabul edilmesinde bu derslerin etkilerinin olduğu şeklinde görüşler yer almaktadır. Bir diğer çalışmada ise FDB derslerinin öğrencilerin öteki algısı üzerinde olumlu etkilerinin olduğu, empati kurmaya fayda sağladığı sonucuna ulaşılmıştır (Turan - Nazıroğlu, 2021, 236,241).

3. Öğrencilerin Fakülte İsim Değişikliği ve Müfredatlara İlişkin Görüşleri

Katılımcılara sorulan “Fakülte isim değişikliği hakkında neler düşünüyorsunuz? İslami İlimler ve İlahiyat müfredatlarına ilişkin düşünceleriniz neler?” sorusuna ilişkin gelen cevaplara bakıldığında ilahiyat fakültesini bilinçli bir şekilde tercih edenlerin (K9, K10, K11, K12, K3, K5) yanında ilahiyat-İslami ilimler ayrımını bilmeden tercih yapanlar (K13, K4, K8, K7, K15, K14) da bulunmaktadır. Fakülte isim değişikliğiyle ilgili olarak katılımcıların görüşleri incelendiğinde isim değişikliğinden hoşnut

olmayan, olumsuz bakan ve mezuniyette ilahiyatı tercih edenlerle birlikte (K9, K10, K11, K13, K14, K16, K3, K5, k2, k1), isim değişikliği konusunda kararsız kalanlar (K15, K6) ve isim değişikliğinden memnun olanların (K7, K8) yer aldığı görülmektedir. Bazı katılımcılar (K11, K5, K6, K14, K16), ilahiyat ve İslami ilimler müfredatlarına ilişkin yaptıkları değerlendirmelerde, ilahiyat müfredatının daha kapsayıcı olduğunu düşünürken, İslami ilimler müfredatlarında felsefe derslerin olmadığını veya daha az olduğunu düşünmektedirler.

Katılımcıların fakülte tercihiyle ilgili olarak görüşleri incelendiğinde bazı katılımcılar (K9, K10, K11, K12, K3, K5), tercihlerinde sadece ilahiyata yer verdiğini, ilahiyat-İslami ilimler ayrımını bilerek ilahiyatın müfredatından ötürü kasıtlı olarak ilahiyata geldiklerini, İslami ilimleri medreseye benzettiklerini belirtmektedirler. Katılımcılardan bazıları ise (K13, K4, K8, K7, K15, K14) üniversite tercih sürecinde İslami ilimler fakültelerinden haberdar olmadığını belirterek ilahiyatı tercih ettiklerini ifade etmektedir. Konuyla ilgili olarak katılımcıların görüşleri şu şekildedir:

İslami ilimlerle medreseyi hemen hemen aynı kefeye koyuyorum, belki yanlış da düşünüyör olabilirim ama, bana çağrışımı bu yönde, ama ben medreseyi tercih etmedim ilahiyatı tercih ettim. Bu yüzden bunları bir nebze bilerek geldim. Felsefe okumalarının beni olumlu yönde geliştireceğini düşündüğüm için tercih ettim (K9).

İlahiyata bilinçli geldim, çünkü Hristiyanlığı da öğrenmek istiyordum Yahudiliği de. Özellikle İslam ve Yahudilik çok benziyor, bu farkı kavramak istiyordum, bu hakikati sorgulamak için ben bilinçli olarak ilahiyata geldim. İslami ilimler okumak isteseydim medreseye gitme çok fırsatım oldu giderdim, gitmedim ben ilahiyat okumak istedim. İlahiyat

bilen bir insan her türlü şeye hâkim olabilir bence sosyolojiye de psikolojiye de (K10).

Tercih ederken İslami ilimler fakültelerinden haberdar değildim, bilgim yoktu. Sadece ilahiyatı tercih ettim (K7).

Fakültenin isim değişikliğine ilişkin katılımcıların yarısından fazlası (K9, K10, K11, K13, K14, K16, K3, K5, K2, K1) isim değişikliğinden hoşnut olmadığını, isim değişikliğine tepki gösterdiğini, ilahiyat isminin daha kapsamlı, daha prestijli hatta daha köklü olduğunu söylerken, katılımcılardan K7 ve K8 ise bu değişikliği olması gereken hatta geç kalınmış bir karar olarak değerlendirmektedir. Ayrıca müfredat değişmediği sürece isimlendirmenin önem arz etmediğini ifade eden katılımcılar (K15, K6) da bulunmaktadır. Aşağıda verilen görüşler bu durumu net bir şekilde ortaya koymaktadır.

Bence ilahiyat yeterli ve gayet kapsamlı, çünkü ilahiyat dediğimizde bütün inançları kapsayan bir isimden bahsediyoruz. İslami ilimler deyince bunu İslam'a indirgiyoruz, ama biz İslam'ın neyi savunduğunu neyi savunmadığını neyin yanlış olduğunu öğrenmemiz lazım. Sadece bu var bunu kabul et, bu yanlış. Bu konuda çok da araştırma yapmadım ama ilahiyat bence yeterli bir kavram (K10).

Hem derslerin az olmaması itibariyle hem de ilahiyatın daha köklü bir geçmişi olduğu için, bir de insanlar ilahiyat deyince dini bakımdan biraz daha iyi şeyler düşündüğü için ilahiyat daha güzel. İlahiyat mezunu toplum algısında kesinlikle daha olumlu. İlahiyat daha köklüyken; İslami İlimler daha yeni. İlahiyat fakültesine bilerek geldim. İlk başta dediler isimler değişecek İslami ilimler olacak buna tepki gösterenlerden bir tanesi de bendim, çünkü diplomada İslami ilimler yazmasını istemiyordum (K11).

Ya İslami ilimlerde sadece İslami ilimler var ilahiyatta ise hem İslami ilimler hem de felsefe var. Bence İslami ilimler olması biraz daha bu alanı

kısıtladı, ben o yüzden hiç istemiyordum. İlahiyat olması hem din derslerinin hem felsefe derslerinin bir arada olması adına daha iyi olacağına inanıyorum (K16).

Çok yerinde hatta geç kalmış bir karar olarak değerlendiriyorum. İlahiyat Hristiyanlık içinde Yahudilik içinde kullanılan ve aynı zamanda İslam içinde kullanılan bir kavramdır. Ama İslami ilimler dediğimiz zaman sadece Yahudilik ve Hristiyanlığın bir kenara bırakıp sadece kendi dinimizin ilimlerine ait olduğunu çok rahat biliyoruz kestirebiliyoruz (K7).

Fakülte müfredatlarıyla ilgili olarak bazı katılımcılar (K11, K5, K6, K14, K16), İslami ilimler programında felsefe derslerinin daha az olduğunu, isim değişikliğiyle beraber müfredatın değişeceğini düşünmekte ve felsefe derslerinin azaltılacağı endişesini taşımaktadır. Konuyla ilgili görüşler şu şekildedir:

Aslında müfredatlardan çok haberdar değilim, fakat sadece söylentilerle ne kadar doğru bilmiyorum, ilahiyat fakültelerinde felsefi derslerin biraz daha ağırlıklı olduğunu, İslami ilimlerde ise felsefe derslerinin biraz daha az olduğunu söylüyorlar (K11).

İsim olarak değişmesi bence problem değil de müfredata derslerin eklenip çıkarılması sıkıntı olabilir. Bu durumda ilahiyat kalması daha iyi olur. İslami ilimler müfredatı için genel olarak Arapça ağırlıklı felsefe derslerinin daha azaltıldığı bir fakülte olarak biliyorum (K6).

Şu anda sadece isim değişikliği oldu ama inanıyorum ki zamanla müfredatta da belli bir değişiklik olacak, bu yüzden hiç sıcak bakmıyorum buna (K16).

Bu müfredattan bu derslerin çıkarılacağını duymuştum o yüzden çok üzül müştüm. O yüzden gelip zaman harcadım burada (K5).

İslami İlimler olarak değişen fakülte programları incelendiğinde çoğunun Bologna sistemlerinin ve fakülte sitelerinin güncel olmaması sebebiyle net bir veriye ulaşılamamıştır.

Geçtiğimiz yılda İslami İlimler Fakültesi olarak değiştirilen fakültelerden Kilis 7 Aralık Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi 2020 itibarıyla müfredatını güncellemiş, isim değişikliğinin ardından programda bir revizyona gidilmemiştir. Aynı şekilde Bingöl Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi de programda bir değişikliğe gitmemiştir. Bu veriler ışığında mevcut şartlar altında isim değişikliğinin ardından önemli bir farklılık görülmemektedir.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Ülkemizde yüksek din öğretim veren fakültelerin müfredatları ve isimlendirmeleri son dönemlerde sıklıkla dile getirilen, tartışılan meselelerden biridir. 2013 YÖK Genel Kurulu'nda alınan ve gelen tepkiler neticesinde yürürlüğe konulamayan kararda fakülte müfredatlarında değişiklikler yapılması ve dini yüksek öğrenim veren fakültelerin adlarının İslami İlimler olarak değiştirilmesi beklenmekteydi. Bu kararın alınmasında politik, siyasi ve ideolojik gerekçelerin ön plana çıktığını düşünen ve tepkilerini dile getiren kişiler, ilahiyatı siyasi erk tarafından kolayca müdahale edilen bir alan olarak görmektedirler (Demircan, 2013; Düzgün, 2013; Uyanık, 2013). Ayrıca kararı alan tarafın tartışma sürecinde ve gelen tepkiler karşısında sessiz kalması, bu uygulamanın arkasında savunulabilir, açıklanabilir bir gerekçenin olmadığını göstermektedir (Özsoy, 2013).

Fakülte isim değişikliğinin ardından müfredatlarda yapılan değişimler araştırıldığında isim değişikliği öncesi ve sonrası karşılaştırılabileceğimiz programlara ait verilere ulaşılamamıştır. 2021 yılında isim değişikliğine gidilen fakültelerin programlarında bir revizyon yapılmamıştır. Güncel olarak yüksek din öğretimi programlarında genel çerçeve belli olmakla birlikte derslerin sayısı, kredisi, zorunlu ve seçmeli olması hususunda farklılıkların olduğu

söylenabilir. Dolayısıyla fakültelerin isimlendirmesinde amaçlananın ne olduğu noktasında net bir şey söyleyebilmek mevcut verilerle pek mümkün değildir.

Araştırmamızda katılımcıların çoğunluğunun FDB bölüm derslerine karşı olumsuz ön yargıyla yaklaştıkları sonucuna ulaşılmıştır. Ön yargının sebepleri arasında kişilerin felsefe grubu dersleri hakkında yeterli ve sağlıklı bilgi sahibi olmamaları, felsefe derslerinin zor, başarılabilir addedilmesi, lise döneminde aldıkları felsefe eğitimin etkili ve verimli olmadığı, doğup büyüdüğü çevrenin ve içinde yaşadıkları toplumun felsefeye ilişkin olumsuz düşünceleri, mevcut dini hassasiyetlerinin olumsuz manada etkileneceği yönündeki tedirginlik ya da dinden çıkılabileceğiyle ilgili anlayış sayılabilir. FDB derslerini aldıktan sonra katılımcıların düşüncelerin olumlu yönde değişmesi; felsefe karşıtı olarak fakülteye gelen bir kısım öğrencilerin aldıkları eğitimle felsefe karşıtlığını giderdiğini, felsefe-din ilişkisine dair daha sağlıklı bir tutum geliştirdiklerini bize göstermektedir. Dolayısıyla birer öğretmen, din görevlisi, akademisyen olarak görev yapacak mezunların toplumdaki felsefeye ilişkin olumsuz algıların değişmesinde etkili olacağı düşünülebilir.

Araştırma kapsamında elde edilen bir diğer sonuç, öğrencilerin FDB derslerinden din felsefesi, dinler tarihi ve İslam felsefesi derslerine daha fazla ilgi duyduklarını ifade etmeleridir. Ders içeriklerinin ve derse giren öğretim üyelerinin bu derslere daha fazla ilgi duyulmasında etkili olduğu söylenebilir. Ayrıca bazı öğrenciler felsefe tarihi ve dinler tarihi dersleri özelinde derslerin teorik, bilgi-ezber odaklı olduğunu söyleyerek dersleri sıkıcı bulduklarını, pandemi döneminde online gördükleri derslerden verim alamadıklarını belirtmektedir. Bu durum, yüz yüze verilecek eğitimin online olarak çok daha kısıtlı bir zaman diliminde

verilmesiyle birlikte derslerin bilgi-ezber odaklı işlenmesi, derslere katılımın ve derslerde etkileşimin düşük olmasıyla açıklanabilir.

Araştırmada ulaşılan bir diğer sonuç, FDB derslerinin gerekliliği konusunda katılımcıların tamamının olumlu fikir beyan etmeleridir. Gereklik düşüncesini temellendiren katılımcılar, genel olarak bu derslerin kendilerine farklı bakış açısı kazandırmada etkili olduğunu, eleştirel düşünebilme, mevcut bir düşünceyi temellendirme, sorgulama becerilerini geliştirmelerinde katkıları olduğunu belirtmişlerdir. Bazı katılımcılar, felsefe grubu derslerinin dini inançlarını daha sağlam hale getirdiğini, dini metinlerin anlaşılmasında ve yorumlanmasında katkı sağladığını, düşünme ve akletmeye vurgu yapan ayetlerden örnekler vererek İslam'ın bu manada düşünmeyi emrettiğini söylerken, düşünmenin bilimi olan felsefenin de dine hizmet adına kullanılması gerekliliğine vurgu yapmışlardır. Katılımcılardan bazıları FDB derslerinin kendileri gibi düşünmeyenleri anlama, onlara saygı duyma noktalarında ve ötekine hoşgörüyle bakabilmede yardımcı olduğuna dikkat çekmektedir. Bu görüşler doğrultusunda felsefe derslerinin gerekliliği konusunda katılımcıların hem fikir olduğu, FDB derslerinin kazanımlarının birçok açıdan değerlendirildiği, felsefeye bazı noktalarda pragmatik açıdan yaklaşıldığı söylenebilir.

Çalışma kapsamında fakülte isim değişikliğine ilişkin görüşler incelendiğinde katılımcıların çoğu isim değişikliğinden hoşnut olmadığını, isim değişikliğine tepki gösterdiğini ifade etmektedir. Bu durum, katılımcılar nezdinde ilahiyatın daha kapsamlı, toplumda itibarının daha fazla olduğu, İslami ilimlere göre daha eski, köklü olduğu düşüncesi ve İslami ilimlerin medreselere benzetilmesiyle ortaya çıkmaktadır. İslami ilimler isimlendirmesine karşı tespit edilen olumsuz yaklaşım, İslami ilimler müfredatında felsefe grubu derslerinin ilahiyata nazaran daha az olduğu

düşüncesiyle kendini göstermektedir. Nitekim katılımcılar isim değişikliğiyle beraber müfredatta değişimlerin olacağını düşünmekte, felsefe grubu derslerinin azaltılacağı endişesini taşımaktadır. Fakülte tercih sürecinde kasıtlı olarak ilahiyatı tercih ettiğini ifade eden katılımcılar ilahiyat fakültesinden mezun olmak istediklerini belirtmektedir. Dolayısıyla son dönemlerde artan fakülte isim değişikliği tartışmalarına katkı sunması beklenen bu sonuçlar ışığında mevcut yapıların korunması, değişiklik yapılacaksa ideolojik amaçlardan ziyade pedagojik kaygılarla hareket edilmesi, din eğitimi alanında sıklıkla dile getirilen (Akyürek, 2015) fakülte program çeşitliliğine gidilmesi beklenmektedir.

Yapılan araştırmadan hareketle şu önerilerde bulunulabilir:

Felsefe grubu dersleri alan öğrencilerin derslere ilişkin algılarının olumlu olduğu görülmektedir. Felsefeye ilişkin olumsuz önyargının giderilmesi adına toplumda felsefe karşıtlığının olası sebeplerinin analiz edildiği, öğrencilerin lise döneminde okudukları felsefe grubu derslerinin verimlilik açısından sorgulandığı çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır. Bu minval üzere mevcut çalışmalarla karşılaştırmalı olarak yeni çalışmaların yapılması önerilebilir. Lise düzeyinde öğrencilerin felsefe grubu dersler hakkında bilgilendirilmesi, olumsuz önyargıya sebep olacak yanlış bilgilerin düzeltilmesi de öneriler arasında ifade edilebilir.

İlahiyat-İslami İlimler fakültelerin programları ve ayrımı öğrenciler tarafından pek bilinmemektedir. Bu noktada tercih sürecindeki öğrencilere daha etkin rehberlik edilmesi önerilebilir. Ayrıca ilahiyat ve İslami ilimler kavramlarının öğrenciler ve toplum nezdinde nasıl algılandığına yönelik daha detaylı çalışmaların yapılması, fakültelerin isim değişikliğine yön vermesi açısından önerilebilir.

KAYNAKÇA

- Akyürek, Süleyman (ed.). *Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır? Sorunlar ve Çözüm Önerileri*. Ensar Neşriyat, 2015.
- Ayhan, Halis. *Türkiye’de Din Eğitimi*. Dem Yayınları, 2014.
- Bahçekapılı, Mehmet. *Türkiye’de Din Eğitiminin Dönüşümü (1997-2012)*. İstanbul: İlke Yayınları, 2012.
- Cebeci, Suat. *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye’de Din Eğitimi*. Akçağ Yayınları, 3. Basım, 2015.
- Demircan, Adnan. “Yeni İlahiyat Programı Üzerine”, 15 Eylül 2013. <https://www.yenisafak.com/dusunce-gunlugu/yeni-ilahiyat-programi-uzerine-564514>
- Düzgün, Şaban Ali. “YÖK’ün İlahiyatlara İlişkin Erk Kullanımında Yöntem Ve Ahlak”, 13 Eylül 2013. <https://www.haberlotus.com/yokun-ilahiyatlara-iliskin-erk-kullaniminda-yontem-ve-ahlak/>
- Erpay, İlyas. “Öğrencilerin İlahiyat Fakültesine Yönelik Görüşleri”. *Amasya İlahiyat Dergisi* 13 (30 Aralık 2019), 423-473. <https://doi.org/10.18498/amailad.547095>
- Günay, Durmuş. “Karşı Oy Yazısı”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (01 Haziran 2013), 3-29.
- Kara, İsmail. *Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslam 2*. Dergah Yayınları, 2017.
- Nazıroğlu, Bayramali. “İlahiyat Fakültelerinde Din Eğitimi ve Sorunları”. *Türkiye’de Din Eğitimi ve Sorunları*. ed. Mustafa Köylü. 169-208. İstanbul: Dem Yayınları, 2018.
- Okumuş, Ejder. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Problemleri - Dicle Üniversitesi Örneği -”. *Değerler Eğitimi Dergisi* 5/13 (01 Haziran 2007), 59-94.

- Öcal, Mustafa. *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi*. Dergah Yayınları, 2.Baskı., 2017.
- Öcal, Mustafa. "Türkiye'de Din Eğitiminin Geleceği". *Türkiye'de Din Eğitimi ve Sorunları*. İstanbul: Dem Yayınları, 2018.
- Özsoy, Ömer. "İlahiyatın Meşruiyet Krizi ve Üç Tarz-ı Tedrisat", 05 Ekim 2013. <https://www.star.com.tr/acik-gorus/ilahiyatin-mesruiyet-krizi-ve--uc-tarzi-tedrisat-haber-795344/>
- Sain, Mehmet. *Diyanet İhtisas Kursiyerlerinin Felsefe Ve DİN Bilimleri Derslerine Yönelik Tutumları İle DİNİ Tutumları Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Saygılı, Serdar vd. *Felsefeye Yönelik Yaklaşımlar*. İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi, 2016.
- Şahin, Hüseyin Cihat. *Yapı ve Fonksiyon Açısından DİN Psikolojisi*. Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Taşkıran, Ayşe. "İlahiyat Fakültesi Müfredatında Felsefe Ve Din Bilimleri Bölümü Derslerinin Yeri Ve Fonksiyonlarına Dair Bir Araştırma (İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Örneği)". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (02 Aralık 2013), 238-266.
- Toktaş, Fatih vd. "Felsefe'li İlahiyat Vs. Felsefe'siz İslamî İlimler: Türkiye Genelî Öğrenci Anketi". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (15 Haziran 2016), 143-181. <https://doi.org/10.21054/deuifd.282209>
- Toktaş, Fatih - Acuner, H. Yusuf. "İlahiyat Fakültelerinde Felsefe Dersleri Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/17 (01 Eylül 2004), 159-176. <https://doi.org/10.17120/omuifd.90549>

- Turan, Şeyma - Nazıroğlu, Bayramali. "Dinî Uzlaşma Kültürü Bağlamında İlahiyat Eğitimi". *darulfunun ilahiyat* 32/1 (16 Haziran 2021), 219-256.
- Uyanık, Mevlüt. "28 Şubat Süreci Yargılanırken Felsefesiz Din Öğretimi Mi?", 05 Eylül 2013. <https://www.haberlotus.com/28-subat-sureci-yargilanirken-felsefesiz-din-ogretimi-mi/>
- Üzümcü, Muzaffer. "İlahiyat Fakülteleri Felsefe ve Din Bilimleri Bölümlerinde Akademik Yapılanma ve Lisansüstü Eğitim Üzerine Bir Değerlendirme". *Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi* 3 (15 Mart 2020), 167-192. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3710818>
- Vahapoğlu, Vahap - Güneş, Adem. "1924'ten 1950'ye Din Eğitiminin Etkileyen Unsurlar Üzerine Genel Bir Değerlendirme". *Journal of International Social Research* 11/60 (Kasım 2018), 1320-1327. <https://doi.org/10.17719/jisr.2018.2877>
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 11.Baskı., 2018. <https://www.kitapyurdu.com/kitap/sosyal-bilimlerde-nitel-arastirma-yontemleri-hasan-simsekali-yildirim/22239.html>
- Yüksel, Ali - Kizilgeçit, Muhammed. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din Psikolojisi Dersine Yönelik Algısı Üzerine Nitel Bir Araştırma". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 8/1 (30 Haziran 2021), 227-267.
- Zengin, Zeki Salih. *Medreseden Darülfünuna Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi*. Maarif Mektepleri, 2019.
- YÖK İstatistik. "Yükseköğretim Bilgi Sistemi". Erişim 04 Mart 2022. <https://istatistik.yok.gov.tr/>