

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



Copyright © Ravza Yayınları, 2021

*Eserin tüm hakları Ravza Yayınları'na aittir.
İzinsiz tamamı veya bir kısmı hiçbir ortamda
kopyalanamaz. Kaynak göstermek
şartıyla alıntı yapılabilir.*

AKIL KİTABI 8

- Fıkıh, Kalam, Siyaset ve Sanat'ta Akıl -

Editör

Doç. Dr. Turgut AKYÜZ

Genel Yayın Yönetmeni

Ömer Faruk Kasadar

Kapak

Yunus Karaaslan

Sayfa Düzeni

Adem Şenel

Sertifika No

43988

ISBN

978-625-7580-88-5

Basım Yeri ve yılı

Ravza Yayıncılık ve Matbaacılık

Kale İş Merkezi No: 51-52

Davutpaşa / İstanbul

Tel: 0212 481 94 11

1. Baskı: Aralık 2021

RAVZA YAYINLARI

Dervişali Mah. Draman Cad. No: 3/A

Fatih / İstanbul

Tel: (0212) 909 41 52

Fax: (0212) 514 27 31

www.ravzakitap.com

ravzasiparis@hotmail.com

AKIL KİTABI 8

- FIKIH, KELAM, SİYASET VE
SANAT'TA AKIL -



Editör:

Doç. Dr. Turgut AKYÜZ

Yardımcı Editör

Yasemin ALANUR

Yazarlar:

Doç. Dr. Muhammed Fatih TURAN

Dr. Ahmet Başaran MANAV

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa YALÇINKAYA

Ahmed Said YALÇINKAYA

İbrahim KUŞ





İÇİNDEKİLER



ÖNSÖZ.....	7
------------	---

FIKİH AKIL İLİŞKİSİ YA DA HÜKÜMLERİ BELİRLEMEDE AKLIN ROLÜ BAĞLAMINDA TAABBUDİ-TA'LİLİ HÜKÜM AYRIMI	9
--	----------

Dr. Ahmet Başaran MANAV

1. Taabbudî Hüküm	10
a. Taabbudün Tanımı.....	10
b. Taabbudî Hükümün Tanımı	11
c. Taabbudî Hükümün Kapsamı.....	15
2. Ta'lilî Hüküm.....	18
a. İletin tanımı.....	18
b. Ta'lilî Tanımı.....	19
c. Ta'lilî Hükümün Tanımı	19
d. Ta'lilî Hükümün Kapsamı.....	21
3. Hükümlerde Taabbudî-Ta'lilî Ayrımı	22
a. Taabbudî Yaklaşımı Esas Kabul Edenler.....	22
b. Ta'lilî Yaklaşımı Esas Kabul Edenler	23
4. Değerlendirme	23

İSLAM HUKUKUNDA EDÂ EHLİYETİ VE CEZÂİ SORUMLULUK BAKIMINDAN AKLIN ROLÜ	27
---	-----------

Doç. Dr. Muhammed Fatih TURAN

1. Vücûp Ehliyeti ve Akıl.....	29
2. Eda (Hukuki İşlem) Ehliyeti ve Akıl	30
3. Akli Yeterliliğin Bulunmaması ya da Geçici Bir Süre Ortadan Kalkması Sebebiyle Ortaya Çıkan Ehliyet Arızaları	33
4. Değerlendirme	45

SELEFİYYE YÖNTEMİNDE AKLIN KONUMU 51

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa YALÇINKAYA

1. Selefiyye Mezhebine Genel Bir Bakış: Selef ve Selefiyye Kavramının Etimolojisi 54
 - a. Sözlük Anlamı..... 54
 - b. Terim Anlamı..... 55
2. Selefiyye'nin Yönteminde Naklin ve Aklın Konumu 57
 - a. Ana Hatlarıyla Selefiyye'nin Yöntemi..... 57
 - b. Selefiyye Yönteminde Naklin Konumu 61
 - c. Selefiyye Yönteminde Aklın Konumu 65
3. Değerlendirme..... 78

AKIL BAĞLAMINDA FÂRÂBÎ'DE DEVLET VE ERDEMLİ ŞEHİR..... 85

Ahmed Said YALÇINKAYA

1. Fârâbî'nin Felsefesi ve Sudûr Teorisi..... 85
2. Akıl Bağlamında Farabî'de Devlet ve Erdemli Şehir 98
3. Erdemli-Erdemsiz Şehirler 100
 - a. Cahil Şehirler..... 105
 - b. Bozuk (Fâsık) Şehir..... 111
 - c. Değişmiş (Mübeddel) Şehir..... 112
 - d. Doğru Yolu Bulamamış Şehir 112
4. Değerlendirme 113

İSLAM SANATLARI BAĞLAMINDA YAZININ AKILLA İLİŞKİSİ ÜZERİNE BİR DENEME 119

İbrahim KUŞ

1. İslam Sanatının Oluşumu Hakkında..... 120
2. İslam'da Tasvir Yasağı Anlayışı..... 122
3. İslam Yazı Sanatları 124
 - a. Yazının Tanımı ve Yazının İslam'ın Doğuşuna Kadar Olan Süreci 124
 - b. İslam Yazısının Tanımı ve Tarihçesi..... 126
 - c. Kufi ve Ma'kûlî Yazı..... 129
4. İslam Yazı Sanatlarında Akıl..... 134
5. İslam Yazı Sanatları ve Akıl İlişkisi 137

ÖNSÖZ

İnsanı eşrefi mahlukat kılınmasına ve halife olarak tayin edilmesine sebep olan şey, akıldır. Akıl, insanın ilahî bir yetisidir ve bu yönüyle, duyular ve duygular (hevâ-tutkular)'dan ayrılır. Akıl, bilimsel faaliyetlerde, felsefî ve dinî meselelerde yol gösterici mercidir. Dolayısıyla, bilimsel faaliyetlerin temelinde duyular haricinde akıl bulunmaktadır. Felsefe ve özellikle gelenekte en değerli ilim kabul edilen metafiziğin üzerine inşa edildiği kaynak akıldır. Dinî meselelerin anlaşılması, yorumlanması ve uygulanmasında da akıl gereklidir çünkü din akıl sahibi varlıklara gönderilmiştir. Tüm bu önemli fonksiyonlarına binaen, dinî ilimler içerisinde akla en çok vurgu yapan ve en temel İslâmî ilim olan kelim ilmine “akliyyât” denilmiştir. Akıl tanımı ayrıca insan tanımı ile de yakından alakalıdır. İnsana manevi bir değer atfeden geleneğe göre akıl, ilahî ve manevi bir cevherdir. Diğer taraftan aklın sadece görünen evrende söz sahibi olabileceğini iddia edenlere göre ise insan, sadece görünen tarafından ibarettir; ulvi ve manevi bir tarafı olmayan sıradan (diğer türlere göre biraz daha gelişmiş) bir canlıdır. Zikredilen bu hususlardan dolayı aklın tarifi, bilim ve felsefe anlayışını etkilemekte aynı zamanda bilim-felsefe-din ilişkisini de şekillendirmektedir. Diğer taraftan akıldan



anlaşılan mana, tüm bu sayılan neticelerin sonucu olarak insan tanımını da etkilemektedir.

Çalışmamız, aklın tarifinden hareketle, dinî ve felsefî ilimlerde aklın nasıl kullanıldığı ve kullanım biçiminden kaynaklı olumlu-olumsuz yönleri gibi konuları içermektedir. Kitabımızın okuyuculara faydalı olmasını temenni eder, yazar arkadaşlar başta olmak üzere tüm emeği geçenlere teşekkürlerimi arz ederim.

Doç. Dr. Turgut AKYÜZ

Editör

turgutakyuz@hotmail.com.tr

<https://www.youtube.com/c/TurgutAkyuz>

Fıkıh Akıl İlişkisi Ya Da Hükümleri Belirlemede Aklın Rolü Bağlamında Taabbudî-Ta'îlî Hüküm Ayrımı



Dr. Ahmet Başaran MANAV¹

İnsanoğlu tarih boyunca melekelerinden birisi, belki de en önemlisi olan akıl üzerinde kafa yormuş; mahiyetini, etkisini ve kapasitesini anlamaya çalışmıştır. Akılla ilgili tarihten gelen ve büyük bir ihtimalle devam edecek olan bu tartışma, İslâm düşünce geleneğinde de yerini almıştır. Bu bakış açısının bir sonucu olarak aklın fonksiyonu, alanı ve sınırları İslâmî ilimlerin neredeyse tamamında tartışılmıştır.

Aklın alanı, hem İslâmî ilimlerin kendi aralarındaki ilişkiyi, sınırları hem de ilimler/disiplinler arasındaki tartışmalarda belirleyici bir unsur olmuştur. Akıl ayrıca, diğer din ve medeniyetlerden tercüme yoluyla bilgi aktarımı (tevârüs) ve tartış/münazaraların da belirleyici olduğu bir unsurdur.

İslâmî ilimlerde, aklın/ictihadın alanı bakımından hükümlerin taabbudî-ta'îlî şeklinde ayrılması, daha çok fıkıh usûlcülerine ait bir bakış açısını yansıtmaktadır. Genel olarak ifade etmek gerekirse taabbudî hükümler, konuluş (vaz')

1 Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. e-mail: manavahmet@hotmail.com



gerekçelerinin kavranılması aklen mümkün olmayan veya buna gerek duyulmayan; sırf Şârî'nin yapılmasını ya da terkini istemesi sebebiyle onlara tabi olunan hükümlerdir. Ta'lîlî hükümler ise vaz' edilme sebepleri aklen kavranabilen hükümlerdir. Hükümlerin ta'lîlî-taabbudî şeklinde tasnif edilmeleri, İslâm'da değişime açık (ictihad alanı) ya da kapalı olan alanın belirlenmesinde önemli bir etkiye sahiptir. Buna bağlı olarak da hükümlerin bağlayıcılık dereceleri ortaya konmaktadır. Hükümlerin ta'lîlî-taabbudî şeklinde tasnif edilmeleri ayrıca, Kur'an ve sünnetin, bu konularda hükmü bulunmayan meselelere de uygulanabilmesini sağlamaktadır.²

Bütün anlayış, ideoloji ve dinlerde dış etkilerden ve müdahalelerden korunması gereken, tartışmaya kapalı, özel/dokunulmaz bir alan vardır. Bu alanın olduğu gibi kabul edilmesi; emredilenin, emredildiği şekilde yapılması gerekir.³ Dinî hükümlerdeki taabbudî-ta'lîlî ayrımı, korunması gereken ve değişimi mümkün olan alanları ifade etmesi bakımından önem arz etmektedir.

1. Taabbudî Hüküm

a. Taabbudün Tanımı

Arapça "a-b-d" kökünden türeyen ibadetin sözlükte "boyun eğme, alçakgönüllü olma, itaat etme, kullukta bulunma

2 Abdurrahman Haçkalı, *İslam Hukuk Tarihinde Gayeci İçtihat Metodunun Gelişimi* (İstanbul: Etüt Yayınları, 2004), 65.

3 Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstedfâ min ilmi'l-usûl* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1324), 2/301-302; Muhammed Mustafa Şelebi, *Ta'lîlî'l-ahkâm: Arz ve tahlil li-tarikati't-ta'lîl ve tetavvürâtihâ fi usûri'l-ictihâd ve't-taklîd* (Beyrut: Dârü'n-Nahdati'l-Arabiyye, ts.), 299; Muhammed Tahir İbn Aşûr, *İslâm Hukuk Felsefesi: Mekâsîd-ş-şerîati'l-İslâmiyye: Gaye Problemi*, çev. Vecdi Akyüz & Mehmet Erdoğan (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013), 62; Abdullah Kahraman, *İslâm Hukukunda Değişim ve İbadetler* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 12, 13.



gibi manaları vardır. Fıkhî bir terim olarak ise, kulun Allah'a karşı sevgisini, saygısını, itaatini göstermek ve O'nun rızasını kazanmak için yaptığı her türlü fiili ifade etmektedir.⁴ İbadetle aynı kökten taabbud (çoğulu taabbudiyyât), Allah'a kulluk, ibadet, ibadete düşkünlük gibi manalara gelmektedir. Taabbud kelimesine insan özne kılınarak, birinin kendisine ibadet etmesini istemek anlamı yüklenirken; Allah özne olduğunda ise, kullarını ibadet vb. şeylerle yükümlü tutması demektir. Taabbud kelimesinin sonuna nisbet ya'sı (ـى) eklenerek oluşturulan taabbudî kavramı ise, bir hükmün taabbud alanına dâhil olduğunu ifade eder. Taabbudî kavramı böylece, taabbudî özelliği olan hükümlerin genel adı olmaktadır. Taabbudî kavramı, fıkıh literatüründe gerekçesi akılla kavranabilen hükümler anlamına gelen ma'kulu'l-ma'na ve ta'lîlî kelimesinin zıddı olarak kullanılmaktadır.⁵

b. Taabbudî Hükmün Tanımı

Fıkıh literatüründe taabbudî hükmün, biri geniş/genel, biri dar/özel olmak üzere iki anlamı vardır. Tanımlar da bu ayrıma göre yapılmaktadır. Taabbudî hükümlerin tanımı da bu tasnife göre yapılacaktır.

Genel Anlamlı Taabbudî Hükümler

Genel anlamda taabbudîlik gerekçesi -akılla kavranılsın ya da kavranılmasın- bir mükellefiyetin, taşıdığı maslahat,

4 Ebü'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensâri er-Rüveyfî İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1968), 3/271-273; Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs* (Beyrut: Dâru Sâdir, t.y.), 2/409-414; Mustafa Sinanoğlu, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), "İbadet", 19/233.

5 Kahraman, *İslâm Hukukunda Değişim ve İbadetler*, 29-30.



hikmet ve illet gibi gerekçeleri dikkate almaksızın, sadece Allah'ın emri olduğu için yerine getirilmesidir.⁶ Genel anlamlı taabbudî hükümler, Allah hakkı (hukûkullah) olan hükümler olduğundan, bu şekildeki taabbudî hükümlerde Şârî'nin kendileriyle neyi amaçladığı tam olarak anlaşılabilir. Bu sebeple bu hükümlerde asıl olan istenilen şeyi, istenildiği şekliyle yerine getirmektir.⁷ Dolayısıyla bu hükümlerde yoruma gitmek suretiyle hükmü esnetmek ve hükümde değişikliğe gitmek de söz konusu değildir.⁸ Genel anlamlı taabbudî hükümler, Allah hakkını ihtiva etmesi sebebiyle ta'lîlî hükümleri de kapsamaktadır. Zira hükümleri ta'lîl etmenin temel gayesi, Allah'ın emrini yerine getirmektir. Ancak taabbudü, ta'lîlî de kapsayacak şekilde tanımlamak, özellikle ta'lîlî hükümlerde kıyas ve ictihada başvurulmasına engel bir durum değildir.⁹

Genel anlamlı taabbudî hükümler, gerekli şartları taşıdıklarında, onlarda da kıyas geçerli olmaktadır. Daha açık bir ifadeyle, özel anlamlı taabbudî hükümlerden farklı olarak, genel anlamlı taabbudî hükümlerde illeti tespit edip kıyas yoluyla benzer hükümler türetmek mümkündür.¹⁰

6 İbn Manzur, *Lisâni'l-Arab*, 3/271-273; Ebû İshâk İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Gırnatî eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât: İslâmî İlimler Metodolojisi*, çev. Mehmet Erdoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 1993), 2/310, 314, 316-319; İbn Âşûr, *İslâm Hukuk Felsefesi*, 62; Kahraman, *İslâm Hukukunda Değişim ve İbadetler*, 30, 32; Abdurrahman Haçkalı, *Şâtîbî'de Makâsîd ve Fıkıh Usûlü: Makâsîdî Düşünce ve Delil Teorisine Katkıları* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010), 120.

7 Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 2/310-311.

8 Şelebî, *Ta'lîlî'l-ahkâm*, 299.

9 Kahraman, *İslâm Hukukunda Değişim ve İbadetler*, 31; Haçkalı, *Gayeci İctihat Metodunun Gelişimi*, 68.

10 Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 2/307, 310-318; Şelebî, *Ta'lîlî'l-ahkâm*, 321-322; Kahraman, *İslâm Hukukunda Değişim ve İbadetler*, 33, 34-35.



Özel Anlamlı Taabbudî Hükümler

Özel anlamlı taabbud, hükmün, hikmeti gerçekleştirme yönünün aklen kavranamıyor olması demektir. Bir başka tanıma göre, hükmü gerekli kılan illet ve sebeple hüküm arasındaki gereklilik bağının aklen kavranamaması demektir. Ramazan orucunun farz kılınmasıyla, ramazan hilalinin görülmesi arasındaki ilişkinin aklen kavranamaması bu duruma örnek olarak verilebilir. Bu tür hükümlerde kıyas ve ictihad söz konusu değildir. Kıyasın yapılamaması sebebiyle bu tür hükümler genişletilemez ve bunlar, başka durumlar için kullanılamaz.¹¹

Özel anlamlı taabbudî hükümler, vaz' edilişlerine dair cüzi gerekçelerin akılla kavranamamasıyla genel anlamlı taabbudî hükümlerden ayrılırlar. Buna bağlı olarak, özel anlamlı taabbudî hükümler kıyasa konu olmazlar.¹² Özel anlamlı taabbudî hükümlerin kıyasa konu olmaması, hiçbir maslahat taşımadıkları anlamına gelmez. Ancak bu maslahatlar, genel anlamlı taabbudî hükümlerdeki gibi, objektif ve istikrarlı olmadığından, onlarla kıyas işlemi yapılamaz. Örneğin, ibadetlerdeki genel maksadın, kulun Cenâb-ı Hakk'a kulluk ve teslimiyet içerisinde olması, bu ibadetlerin maksadı gerçekleştirdiği düşünülen başka bir şekilde yapılacağı anlamına gelmez. Mükellefin namazla göstermesi gereken bağlılığın, duayla yerine getirilebileceği şeklinde bir akıl yürütme kabul edilemez. Allah'a bağlılığı ve sevabı artırmak düşüncesiyle, namaza rükün, rekât ya da bir vakit ilave etmek taabbudî, dolayısıyla

11 Şelebî, *Ta'lîlü'l-ahkâm*, 299; Haçkalı, *Gayeci İctihat Metodunun Gelişimi*, 68; a.mlf., *Şâtıbtîde Makâsıd*, 122.

12 Haçkalı, *Şâtıbtîde Makâsıd*, 120.



ilahî alana müdahale sayılmaktadır.¹³ Böyle bir müdahale ve değişiklik talebi, dinî sabiteleri tahrif ve tağyir amacı taşıdığından caiz görülmemiştir.

Taabbudî hükümlerin genel ya da özel olarak tasnif edilmelerinde yardımcı olacak bir başka husus da şudur: İbadetle alakalı hükmünün taşıdığı hikmet naslarda belirtilmemişse, bu hüküm özel anlamlı taabbudle alakalıdır. Ne var ki, ibadetlerle ilgili hikmetin naslarda yer alması, o hükmün özel anlamlı taabbud olmasına mani değildir. İbadet alanındaki hükümlerin taabbudî alana dâhil edilmeleri, sadece emredilme sebeplerinin tam olarak bilinmemesiyle alakalı değildir. Söz konusu hükümlerin taabbudî olarak kabul edilmelelerinin esas sebebi, emredilme gerekçelerinin akılla tam olarak kavranamamasıdır. Bu hükümlerle ilgili başka bir yorum ise, sırf Allah'a kulluk amaçlandığından dolayı, bunlardaki illet ve sebepleri akılla kavramak tam anlamıyla mümkün değildir. Çünkü ibadet alanı, naklin, akla hâkim olduğu alandır. Kulluğun ve ihlasın hâkim olması gereken bir alan olan ibadette, dinin vaz' ettiği hükümlerden başka akli bir yol gösterilirse, dinin akıl üstü yapısına hâlel gelmiş olur. Nitekim namaz vakitleri, şekli, şartları vb. ile ortadan kaldırmayı amaçladığı günah ve kötülükler arasındaki ilişki akılla tam olarak kavranamaz. Aynı durum hac ibadeti için de geçerlidir. Haccın niçin belli zamanlarda ve mekânlarda yapıldığının akılla izahı pek mümkün gözükmemektedir. Bununla birlikte, özel anlamlı taabbudî hükümler, sadece ibadet alanıyla

13 Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 2/307, 310-318; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *Hüccetul-lâhî'l-bâliğa*, çev. Mehmet Erdoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 1994), 1/369; Şelebî, *Ta'lîlü'l-ahkâm*, 321-322; Fahreddin Atar, *Fıkıh Usûlü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1988), 61-62; Kahraman, *İslâm Hukukunda Değişim ve İbadetler*, 34-35, 38.



ilgili değildir. Nitekim maslahatın hâkim olduğu muamelat sahasındaki herhangi bir hükmün taabbudî özellikte olduğu Şârî tarafından bildirildiğinde, illeti araştırılmaksızın söz konusu hükme tabi olunması gerekir.¹⁴

c. Taabbudî Hükümün Kapsamı

Fıkıh bilginleri, kendisi ile kastedilen anlama kesin olarak delalet eden, yani delâleti kati olan hükümleri (kat'iyât), taabbudî hükümler kapsamında değerlendirmişlerdir. Buna bağlı olarak da bazı hükümlerin kıyasa ve ictihada konu olmayacağı, Mu'tezile dâhil İslâm bilginlerinin ittifak ettiği bir husustur.¹⁵ Bu bakış açısı, Mecelle'de "Mevrid-i nassda ictihâda mesâğ yoktur."¹⁶ şeklinde ifadesini bulan temel (küllî) kaideyi ortaya çıkarmıştır.¹⁷ Taabbudî hükümlerin kapsamı, sadece inançla sınırlı değildir. Namaz rekâtları ve hac fiilleri gibi ibadet alanıyla da alakalı olan hükümler, altmış fakiri doyurma gibi kefarete ahkâmı, miras payları gibi miktar

14 Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl es-Serahsî, *Usûl-üs-Serahsî*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2015), 2/122; Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Şifâü'l-ğalîl fî beyânîş-şebih ve'l-muhil ve mesâlikü't-ta'lîl*, thk. Zekeriyâ Umeyrât (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999/1420), 252-253; Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 1/70; Süleyman Uludağ, *İslâm'da Emir ve Yasakların Hikmeti* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988), 25-27; Kahraman, *İslâm Hukukunda Değişim ve İbadetler*, 41, 43, 119.

15 İbrahim Kâfi Dönmez, *İslâm Hukukunda Kaynak Kavramı ve VIII. Asır İslâm Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodolojik Ayrıklıkları* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1981), 98.

16 Hocaeminefendizâde Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hukkâm şerhu Mecelle-ti'l-ahkâm*, çev. Raşit Gündoğdu & Osman Erdem (İstanbul: Osmanlı Yayınevi, ts.), 1/43, (Mecelle 14. md. şerhi).

17 Söz konusu küllî kaide ile ilgili açıklamalar için bk. Ahmed b. Muhammed b. Osman ez-Zerkâ, *Şerhu'l-kavâ'idî'l-fikhiyye*, thk. Abdüsettar Ebu Ğudde (Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 1430/2009), 147-150.



bildiren hükümler (mukadderât), genel ahlakî kurallarla ilgili naslar; muamelatla alakalı taabbudî hükümlerendir. Zina cezası olarak yüz celde gibi miktarları belli olan cezalar/hadler (hudûd) de İslâm ceza hukukunun (ukûbât) kapsamına giren hükümler de taabbud kapsamındadır. Yine şeriatın esasları ile zarûrâtı dîniyye kapsamına giren hükümler de böyledir.¹⁸ Hanefîler, ta'lîli hükümlerin kapsamına girmeyen, dolayısıyla taabbudî olan hükümlerle ilgili saha (alan) tayininde bulunmuşlardır. Bunun sonucunda da belli kişi ya da durumlara ait (muhtassun bih) ve genel kurala aykırı olan hükümleri (ma'dûlün bih ani'l-kıyâs) de bu kapsamda değerlendirmişlerdir.¹⁹ Kur'an'ın bu hükümlerden Allah'ın hadleri/hudûdullah²⁰ olarak bahsetmesi, bunlara riayete edilmesini ve bu hükümlerle ilgili sınırların aşılmaması gerektiğini açıkça göstermektedir. Bu durum, söz konusu hükümlerin taabbudî yönünü açıkça ortaya koymaktadır. Kur'an'daki hudûdullah kavramı, hem özel hem de genel anlamlı taabbudî hükümleri kapsayan bir muhtevaya sahiptir.²¹

İbadet alanının genel olarak kıyas ve illete kapalı olması, ibadetlerde bazı maksatların gözetilemeyeceği, ta'lîlin hiçbir şekilde yapılamayacağı anlamına gelmez. İbadette taabbudün esas olması, onun ilke ve prensipleriyle ilgilidir.²² Dolayısıyla ibadetlerin esas ve şekillerinde olmasa da, detaylarında

18 Haçkalı, *Şâtibi'de Makâsîd*, 123.

19 Dönmez, *İslâm Hukukunda Kaynak Kavramı*, 99.

20 Allah'ın koyduğu hükümler, yasaklar, ölçüler, sınırlar; bunlara riayet edilmesi ve bunların iyi muhafaza edilmesi demektir. Bk. Ali Bardakoğlu, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), "Had", 14/547.

21 Serahsî, *Usûl*, 2/122; Gazzâlî, *Şifâü'l-ğalîl*, 226; Şâtubî, *el-Muvâfakât*, 2/306-307; Şelebî, *Ta'lîlü'l-ahkâm*, 322; Kahraman, *İslâm Hukukunda Değişim ve İbadetler*, 53, 119; Haçkalı, *Gayeci İçtihat Metodunun Gelişimi*, 68.

22 Dönmez, *İslâm Hukukunda Kaynak Kavramı*, 98.



kıyas söz konusu olabilir. Daha önce zekâta tabi olmayan bazı ürünlerin ve atların zekât kapsamına alınması, bu duruma örnek olarak verilebilir.²³ Kaldı ki, fıkıh usûlü eserlerinin kıyas bölümlerinde ibadetlerle ilgili bolca örnek mevcuttur. Bunun dışında, Allah'ı tazim, O'na karşı huşu ve tevazu içerisinde olmayı, ibadetler için maksat-hikmet olarak ifade etmek mümkündür.²⁴ Ancak insan tabiatının, yapılan bir eylemi, hangi maksatla yaptığını ya da bir davranışı niçin terk etmesi gerektiğini bilmesi, insanı emredilene ifaya ve yasaklanandan uzaklaşmaya daha kolay sevk eder. Nitekim Gazzâlî (ö. 505/1111), bu durumu şu şekilde ifa etmiştir:²⁵

“Şer’î hükmün sâikini ve maslahatını bilmek kalpleri tatmine, tabi bir şekilde kabul etmeye ve hemencecik doğrulamaya meylettirmeyi sağlar. Nefisler, tahakkümün kahrından ve taabbudün acılığındansa, makul olan ve maslahatların zevkine göre cereyan eden hükümleri kabul etme konusunda daha isteklidir.”²⁶

Ancak ibadetler için bu tarz hikmetlerin söylenebilmesi, bu hükümleri, başkalarına kıyas yapabileceğimiz bir asıl yapmaz.²⁷ Nitekim İslâm hukukçularının çoğunun kanaati bu yöndedir. Bu durumda ta'lîl işlemi ancak, taabbudî hükmü anlamak için yapılır. Bu sebeple taabbudî hükümlerde kıyas yapılamayacağı, genel bir kaidedir. Bu gibi hükümlerde yapılan ta'lîl işlemi kâsır illetle ta'lîl ya da hükümde var olan hikmeti açığa çıkarmak olarak adlandırılmaktadır. Dolayısıyla,

23 Haçkalı, *Gayeci İctihat Metodunun Gelişimi*, 71-72.

24 Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 1/197; 2/307; Dönmez, *İslâm Hukukunda Kaynak Kavramı*, 98.

25 Kahraman, *İslâm Hukukunda Değişim ve İbadetler*, 97-98.

26 Gazzâlî, *el-Müstedesâ*, 2/322.

27 Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 2/307.



taabbudî hükümlerdeki maksadı tespit edip, aynı maksadı gerçekleştirdiği düşünülen başka durumlar için asıl yaparak, yeni bir hüküm vermek mümkün değildir.²⁸

Taabbudî hükümler, kapsamı itibarıyla ta'lîlî hükümlerden üstün kabul edilmiştir. Çünkü taabbudî hükümlerde Allah'a karşı teslimiyet, boyun eğme ve samimiyet ön plandadır. Ta'lîlî hükümlerde ise bu unsurlar daha geri planda kalır ve daha azdır.²⁹

2. Ta'lîlî Hüküm

a. İletin tanımı

Ta'lîl kavramı, "illet"ten türemiştir. Sözlük anlamı olarak illet, hastalık, kişiyi ihtiyacını görmekten alıkoyma hali, zayıflık, sebep ve gerekçe gibi manalara gelmektedir. İlet kelimesi, sonuncu manasından hareketle kavramsallaştırılmıştır. Başka bir tanıma göre illet kavramı, "bulunduğu yerde değişiklik yapan durum" olarak açıklanmıştır. İletin ayrıca elde edilme yöntemine (nas ya da istinbat yoluyla) bakılmaksızın, hükmün nasta bağlandığı sebep veya mana şeklinde bir tanımı de vardır.³⁰

Nasların ta'lîl edilip edilemeyeceği ile ilgili ihtilaf, kelam ilmindeki tartışmalara, özelde de hüsün-kubuh meselesine dayanmaktadır. Hangi hükümlerin ta'lîl dışında kalacağı tartışmalı olmakla birlikte, hükümlerin ta'lîle açık olduğu

28 Serahsî, *Usûl*, 2/122; Gazzâlî, *el-Müstesfâ*, 2/328; Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 2/307, 310; Şelebî, *Ta'lîlî'l-ahkâm*, 299; Kahraman, *İslâm Hukukunda Değişim ve İbadetler*, 87, 97, 107; Haçkalı, *Şâtübî'de Makâsıd*, 128-129.

29 Gazzâlî, *Şifâü'l-ğalil*, 203.

30 Şa'bân, *Usûlü'l-fıkhi'l-İslâmî*, 138; İbrahim Kâfi Dönmez, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), "İlet", 22/117; Haçkalı, *Gayeci İçtihat Metodunun Gelişimi*, 77.



İslâm bilginlerince genel kabul gören bir durumdur.³¹ Akla daha üst düzey bir fonksiyon yükleyen Mu'tezile bilginlerinin de dâhil olduğu cumhur ulemaya göre akıl, kişinin Allah'a karşı kulluk vazifelerini belirleyen hükümlerde (taabbudiyât) değerlendirme yapma yetkisine sahip değildir. Bunun dışındaki hükümlerin maksatlarının (makâsıt) akılla kavranabileceği, genel kabul görmüştür. Dinî hükümlerin amaçlarını tayin etmek amacıyla yapılan işleme yani illeti bulmaya ta'lîl denmektedir.³²

b. Ta'lîlin Tanımı

Sözlükte “birini bir şeyle oyalamak, meşgul etmek; ikinci defa su içmek/içirmek” anlamlarındaki “a-l-l” kökünden türeyen ta'lîl bir eylem veya hükmün illete dayandırılmasını, illete bağlanarak açıklanmasını ifade eder. Ta'lîlin terim anlamıyla sözlük anlamı arasındaki münasebetin, nastaki hükmün, illet sayesinde başka (ikinci) olaya uygulanması olduğu söylenebilir.³³

c. Ta'lîlî Hükmün Tanımı

Fıkıh bilginleri, hükümlerin ta'lîlini iki anlamda kullanmışlardır. Genel anlamlı ta'lîlî hükümler ve özel anlamlı ta'lîlî hükümler. Ta'lîlin tanımı da bu tasnife göre yapılmaktadır. Şimdi bunları sırasıyla inceleyelim.

Genel Anlamlı Ta'lîlî Hükümler

Bu şekildeki hükümler, genel anlamdaki ta'lîli ifade etmektedir. Genel anlamlı hükümlerde ta'lîl, akılla kavranılıp

31 Dönmez, *İslâm Hukukunda Kaynak Kavramı*, 97-98; a.mlf., “İllet”, 22/118.

32 Şelebi, *Ta'lîlî'l-ahkâm*, 94-128; Dönmez, “İllet”, 22/117.

33 H. Yunus Apaydın, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), “Ta'lîl”, 39/511.



kavranılmamasına bakılmaksızın, hükümlerin tamamının dünyevi ve uhrevi maslahatları sağlamasıdır. Dolayısıyla bu maksatları sağlayan hükümlere, genel anlamlı ta'lîlî hükümler denmektedir. "Hükümler, insanların maslahatları ile illetlendirilmiştir." ifadesinden kastedilen de budur.³⁴

Özel Anlamlı Ta'lîlî Hükümler

Özel anlamlı hükümlerdeki ta'lîl ise, nasta var olan hükmün illetinin, kıyasa esas olacak şekilde tespit edilmesi, aklen kavranabilmesi demektir.³⁵ Fıkıh usûlünde genel olarak ta'lîl denilince, özel anlamlı ta'lîl anlaşılır. Çünkü ta'lîlin amacı, bir meseledeki özel bir hükmün, ta'lîl yöntemiyle diğer meselelere de aktarılabilmesidir. Dolayısıyla ta'lîl edilemeyen bir hüküm kıyasa konu olamaz.³⁶

Ta'lîlin konusu, fıkıh usulü çerçevesinde nasların ve içerdikleri hükümlerin bir gerekçeye (illet) bağlanıp bağlanamayacağıyla ilgilidir. Ancak kelâmî tartışmalarla birlikte konu, Allah'ın fiillerinin muallel olup olmadığı noktasına varmıştır. Kelâmcılar, illet ve maslahat/makâsîd çerçevesinde, Allah'ın en yararlı olanı yapmasının vâcip olup olmadığını; buna bağlı olarak da hüsün-kubuh tartışmaları çerçevesinde Allah'ın fiillerinin ta'lîlinin mümkün olup olmayacağını tartışmışlardır.³⁷

34 Serahsî, *Usûl*, 2/148; Gazzâlî, *Şifâü'l-ğalîl*, 140, 203; Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 1/197, Haçkalı, *Gayeci İctihat Metodunun Gelişimi*, 63; a.mlf, *Şâtîbî'de Makâsîd*, 119.

35 Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 3/40.

36 Serahsî, *Usûl*, 2/148; Gazzâlî, *Şifâü'l-ğalîl*, 140, 203; Haçkalı, *Şâtîbî'de Makâsîd*, 119.

37 Dönmez, "İllet", 22/118; Apaydın, "Ta'lîl", 39/511.



d. Ta'lîlî Hükümün Kapsamı

Fıkıh bilginlerine göre ta'lîlî hükümlerin kapsamı birbirinden farklıdır. Şâfiîler, hükümlerde asıl olanın ta'lîl olduğu kanaatini taşırlar. Ancak hükme ait vasıflardan hangisinin illet olduğunu belirleyecek mümeyyiz bir vasfa ihtiyaç olduğunu söylerler.³⁸ Hanefilere göre de hükümlerde asıl olan ta'lîldir. Nitekim Hanefî usûlcü Abdülazîz el-Buhârî'ye göre nasta illet tanımına uygun bir vasf bulunduğunda, bunun dışında bir delile ihtiyaç yoktur.³⁹ Bazı Hanefî usûlcüler ise, söz konusu nassın muallel olduğuna dair bir delilin gerekli olduğunu beyan ederek Şâfiîler'in görüşüne yaklaşmışlardır. Hükümlerin ta'lîlî meselesinde Hanefîler, saha tayininde bulunurlarken Şâfiîler ise, ta'lîl edilebilecek hükümlerle ilgili saha tayininde bulunmaksızın, ta'lîlini mümkün görmedikleri hükümleri kıyas dışı bırakmışlardır.⁴⁰ Zâhirîlere göre ise, var olduğuna dair bir delil bulunmadıkça, hükümlerde asıl olan muallel olmamaktır.⁴¹ Ta'lîlî hükümün kapsamı hususunda ihtilaf edilmesinin sebebi, konuyla ilgili nasların kapsamı ve kıyasta bulunacak müçtehidin kaynak olarak kabul ettiği bir nassın bulunup bulunmamasına bağlıdır.⁴²

Kulların hevalarına muhalefet ve taabbud meşakkati ile yükümlü tutsa da her şeyi hikmetle yapan Şârî'nin bütün emir

- 38 Gazzâlî, *Şifâü'l-ğalîl*, 297; Haçkalı, *Gayeci İçtihat Metodunun Gelişimi*, 74.
- 39 Alâüddin Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr an Usûl-i Fahrü'l-İslâm el-Pezdevî* (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-Arabiyye, 2009), 3/433-434.
- 40 Dönmez, *İslâm Hukukunda Kaynak Kavramı*, 99.
- 41 Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ ed-Debüsi, *Takvîmü'l-edille fi usulî'l-fikh*, thk. Halil el-Meys (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1428/2007), 302; Serahsî, *Usûl*, 2/144; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/532; Haçkalı, *Gayeci İçtihat Metodunun Gelişimi*, 74-75.
- 42 Serahsî, *Usûl*, 2/144-149; Dönmez, *İslâm Hukukunda Kaynak Kavramı*, 96; Zekiyyüddin Şa'bân, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî* (İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanefiyye, ts.), 123.



ve yasaklarında kulun maslahatına yönelik bir taraf bulunmaktadır. Bu açıdan bakıldığında bütün hükümlerde ta'lîlî bir yön vardır. Ancak kul, söz konusu emir ve yasakları öncelikle Allah'ın talepleri olarak yerine getirir. İşte hikmeti/illeti akılla kavranan yani ta'lîlî hükümlerde de bu bakımdan bir taabbudîlik söz konusudur. Fakat buradaki taabbudîlik, hükümlerin konuluş gerekçelerinin (illet) akılla bilinmemesi değil de, sırf Allah emrettiğinden dolayı bunlara uymak gerekli olduğu için, bunlarda kıyas geçerlidir.⁴³

3. Hükümlerde Taabbudî-Ta'lîlî Ayrımı

Fıkıh usûlcüleri hükümleri, ta'lîlin yapıp yapılamamasına göre taabbudî ve ta'lîlî şeklinde ikiye ayırmışlardır. Buna bağlı olarak da nasları tasnif etmede taabbudî bakış açısını benimseyenler ve ta'lîlî bakışa sahip olanlar diye iki farklı grup ortaya çıkmıştır. Bir hükmün taabbudî ya da ta'lîlî olduğunu objektif olarak belirleyen vasıf illettir. Bu tayin ve tasnif işleminde sübjektif olan hikmete itibar edilmez. Kaldı ki fıkıh usulü bilginlerinin çoğu, hikmetle ta'lîl yapılamayacağını ifade ederler. Kıyas ancak, illetin tespit edilebildiği durumlarda yapılabilir.⁴⁴

a. Taabbudî Yaklaşımı Esas Kabul Edenler

Taabbudî yaklaşımı asıl kabul eden anlayışa göre hükümlerde asıl olan taabbuddür. Buna bağlı olarak, illeti hakkında nas ya da icma bulunmayan hükümler, taabbudî alana dâhildir.

43 Şelebi, *Ta'lîlî'l-ahkâm*, 299; Kahraman, *İslâm Hukukunda Değişim ve İbadetler*, 35.

44 Ebü'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Sâlim el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm* (Kahire: Müessesetü'l-Halebî, 1968), 3/180; Şelebi, *Ta'lîlî'l-ahkâm*, 145 vd.; Kahraman, *İslâm Hukukunda Değişim ve İbadetler*, 68, 89.



Konuyla ilgili olarak Gazzâlî, Şâfiî bakış açısını da yansıtacak şekilde, ibadetlerde asıl olanın taabbud, muamelâtta ise ta'lîl esas olduğunu ifade etmiştir.⁴⁵

b. Ta'lîlî Yaklaşımı Esas Kabul Edenler

Taabbudî yaklaşımın alakalı hükümler istisna edilirse, dört fıkıh mezhebinin aslında bu yaklaşımı benimsediği ifade edilebilir. Ancak konuyla alakalı geliştirdikleri usuller, kullandıkları terimler birbirinden farklıdır. Dolayısıyla, dört mezhebin -genel olarak- dinî hükümlerde ta'lîlî esas aldıklarını söylemek mümkündür.⁴⁶

Gazzâlî ve Şâtıbî'nin (ö. 790/1388), bu iki yaklaşımın orta noktasını bulan, mutedil bir anlayışa sahip oldukları ifade edilmiştir. Onlara göre, ibadet hükümlerinde taabbud, muamelatta ise ta'lîl asıldır.⁴⁷ Gazzâlî'nin de ifade ettiği şekilde şeriatın, ibadet dışı alanların ta'lîline dair genel yaklaşımı, esnemeyen taabbudî (tahakküm) hükümlere meyletmek yerine, münasebetlere ve maslahatlara tabi olmaktadır.⁴⁸

4. Değerlendirme

Bu çalışmamızda, aklın, dolayısıyla insanın, fikhî hükümleri tayin ve tespitinde yetkisini ve müdahalesini belirlemede büyük öneme sahip olan taabbudî-ta'lîlî ayrımını ele aldık.

Taabbudî hükümler kendi içerisinde genel ve özel anlamlı şekilde ikiye ayrılmaktadır. Genel anlamda taabbudî hükümlerde amaç, -akılla ilişkisine bakılmaksızın- onları, Allah'ın

45 Gazzâlî, *Şifâü'l-ğalil*, 204; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/533-534; Kahraman, *İslâm Hukukunda Değişim ve İbadetler*, 74.

46 Kahraman, *İslâm Hukukunda Değişim ve İbadetler*, 77.

47 Gazzâlî, *Şifâü'l-ğalil*, 198-199; Âmidî, *el-İhkâm*, 3/180; Şelebî, *Ta'lîlî'l-ahkâm*, 145 vd.; Kahraman, *İslâm Hukukunda Değişim ve İbadetler*, 43, 68, 80.

48 Gazzâlî, *el-Müstesfâ*, 2/273.



emri olduğu için yerine getirmektir. Özel anlamlı taabbud ise hükümlerin, hikmeti gerçekleştirip gerçekleştirmediğinin akılla kavranamaması demektir.

Ta'lıli hükümler de genel ve özel anlamlı ta'lıli hükümler diye ikiye ayrılmaktadır. Dünyevi ve uhrevi maslahatları gerçekleştirenlere, genel anlamlı ta'lıli hükümler denmektedir. Ta'lıl denilince genelde özel anlamlı ta'lıl anlaşılmalıdır. Çünkü bu tür ta'lıli hükümlerde, hükmün başka meselelerde kullanılmasını sağlayacak bir illet mevcuttur.

Dinî hükümlerde taabbudü, temel yaklaşım kabul edenlere göre hükümlerde asıl olan taabbuddür. Dolayısıyla illetin var olduğuna dair nas ya da icma yoksa hükümler, taabbudî kabul edilir. Bununla birlikte fıkıh usûlünde temel yaklaşım, ibadetlerde asıl olanın taabbud, muamelât alanında ise ta'lıl olduğu şeklindedir. Buna bağlı olarak, istisnaî durumdaki taabbudî hükümlerin dışındaki alan ta'lıli kabul edilir. Nitekim -usûl ve kavram farklılıkları olmakla birlikte- dört fıkıh mezhebinin yaklaşımı da bu şekildedir.

Hükümlerin bu şekildeki tasnifi, İslâm hukukundaki ictihada açık ve kapalı alanı belirlemede, buna bağlı olarak da hükmü naslarda bulunmayan meselelerde de uygulama imkânı vermektedir. Hükümler içerisinde ta'lıli alan hem fıkıhın dinamizmini ve hem de sürekliliğini ve devamlılığını sağlamak; böylece insanların karşılaştıkları sorunlara cevap vererek İslâm'ın, onlarla olan bağının devam etmesini sağlamaktadır. Taabbudî alan ise, İslâm'ın dokunulamaz, müdahale edilemez ve değiştirilemez alanını ifade etmektedir. Bu alan olduğu gibi kabul etmek, esastır. Nitekim Kur'an'ın da bu hükümleri hudûdullah olarak tarif etmesi, bunların olduğu gibi kabul edilip uygulanması gerektiğine vurgu yapmaktadır.



Kaynakça

- Ali Haydar Efendi, Hocaeminefendizâde. *Dürerü'l-hukkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. çev. Raşit Gündoğdu & Osman Erdem. İstanbul: Osmanlı Yayınevi, t.y.
- Âmidî, Ebû'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Sâlim el. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. Kahire: Müessesetü'l-Halebî, 1968.
- Apaydın, H. Yunus. "Ta'lîl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/511. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Atar, Fahreddin. *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1988.
- Bardakoğlu, Ali. "Had". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/547. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Buhârî, Alâüddin Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed Abdülazîz el. *Keşfü'l-esrâr an Usûl-i Fahrü'l-İslâm el-Pezdevî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabiyye, 2009.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ ed. *Takvîmü'l-edille fi usuli'l-fıkh*, thk. Halil el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1428/2007.
- Dihlevî, Şah Veliyyullah ed. *Hüccetullâhi'l-bâliğa*. çev. Mehmet Erdoğan. İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. *İslâm Hukukunda Kaynak Kavramı ve VIII. Asır İslâm Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodolojik Ayrıklıkları*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1981.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "İllet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/117. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el. *el-Müstesfâ min ilmi'l-usûl*. Beyrut: Dâru lhyâit-Türâsî'l-Arabî, 1324.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el. *Şifâü'l-ğalîl fi beyâni's-şebeh ve'l-muhîl ve mesâlikü't-ta'lîl*. thk. Zekeriyâ Meyrât. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420/1999.
- Haçkalı, Abdurrahman. *İslam Hukuk Tarihinde Gayeci İçtihat Metodunun Gelişimi*. İstanbul: Etüt Yayınları, 2004.



- Haçkalı, Abdurrahman. *Şâtibi'de Makâsıd ve Fıkıh Usûlü: Makâsıdı Dü-şünce ve Delil Teorisine Katkıları*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010.
- İbn Âşûr, Muhammed Tahir. *İslâm Hukuk Felsefesi: Mekâsıduş-şeriatî'l-İslâmiyye: Gaye Problemi*. çev. Vecdi Akyüz & Mehmet Erdoğan. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013.
- İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1968.
- Kahraman, Abdullah. *İslâm Hukukunda Değişim ve İbadetler*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl es-. *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2015.
- Sinanoglu, Mustafa. "İbadet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/233. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Şa'bân, Zekiyyüddîn. *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*. İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanefiyye, ts.
- Şâtibi, Ebû İshâk İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Gırnatî eş. *el-Muvâfakât: İslâmî İlimler Metodolojisi*. çev. Mehmet Erdoğan. İstanbul: İz Yayıncılık, 1993.
- Şelebî, Muhammed Mustafa. *Ta'lîlü'l-ahkâm: Arz ve tahlil li-tarika-ti't-ta'lil ve tetavvürâtihâ fî usûri'l-ictihâd ve't-taklîd*. Beyrut: Dârü'n-Nahdati'l-Arabiyye, ts.
- Uludağ, Süleyman. *İslâm'da Emir ve Yasakların Hikmeti*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988.
- Zebîdî, Ebül-Fez Murtazâ Muhammed b. Muhammed b. Muhammed ez-. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. Beyrut: Dâru Sâdır, t.y.
- Zerkâ, Ahmed b. Muhammed b. Osman ez. *Şerhu'l-kavâ'idî'l-fikhiyye*. thk. Abdüssettâr Ebu Ğudde. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1430/2009.

İslam Hukukunda Edâ Ehliyeti ve Cezai Sorumluluk Bakımından Akıl Rolü



Doç. Dr. Muhammed Fatih TURAN¹

İnsanın söz ve fiillerinin hukuki bir netice doğurabilmesi hukuk nazarında muhatap kabul edilmesine bağlıdır. Kişinin hukuk tarafından muhatap kabul edilebilmesi için de bir takım şartlara haiz olması gerekir. Bu şartlardan en öncelikli ve önemli olanı, akıl denilen anlama, düşünme ve ona göre davranma kabiliyetidir.

Bir hukuk terimi olarak akıl, iyi ile kötüyü, kâr ile zararı ayırt etmeye yarayan zihni melekeler açısından yeterli kimseyi ifade eder.² İslam hukukunda akıl yerine temyiz ifadesi de kullanılır.³ Mecelle’de de mümeyyiz terimi ile akıllı insan kastedilmiştir.⁴

1 Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, fatih.turan@erzincan.edu.tr

2 Döndüren, Hamdi, “Akıl” Maddesi, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları: İstanbul, 1989), 2: 247.

3 Mesela Serahsî’nin anlatımlarında “akıllı çocuk” ibaresinin “mümeyyiz çocuk” anlamında kullanıldığı görülmektedir. Bkz. Şemsüleimme Muhammed b. Ali b. Ebî Sehl Serahsî, *el-Mebsût*, (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1993), 10: 120, 12:62, 13:155.

4 Bkz. Md. 943.



İslam hukuku kaynaklarında aklın insanın her türlü aksiyonuna anlam kazandıran ve ilâhî emirler karşısında yükümlülük ve sorumluluk altına girmesini sağlayan en temel unsur olduğu vurgulanmaktadır.⁵ Aklın hukuken muhatap olmadaki rolüne dair bilgiler fıkıh usulü kaynaklarında mütekellimîn (Şâfiî) metoduyla yazılan eserlerde şer'î hüküm bölümünde ve "mükellef (el-mahkûmü aleyh)" başlığı altında,⁶ fukahâ (Hanefî) metoduyla kaleme alınanlarda ise usulün son bahsi olarak ehliyet şeklinde ayrı bir başlık altında ayrıntılı olarak ele alınmaktadır.⁷ Bu bilgiler furû fıkıhla ilgili eserlerde, ibadet, borç ilişkileri ve ceza başta olmak üzere diğer bütün alt bölümlere serpiştirilerek işlenir. Bu kaynaklarda insan hayatı hukuki kişiliğin başlamasından itibaren ehliyet açısından çeşitli dönemlere ayrılır ve ehliyet de kişinin haklardan faydalanmaya, bu hakları kullanmaya ve borçlanmaya elverişliliği olarak ifade edilir. İnsanın cenin safhasından itibaren akli ve fiziki gelişim seyrine paralel olarak parça parça bu ehliyeti kazandığı ve rüşt ile bunun tamamlandığı vurgulanır. Önce bazı haklardan faydalanma şeklinde başlayan bu ehliyet daha sonra bütün haklardan faydalanma, bazı konularda borçlanabilme ve mali sorumluluk altına girme şeklinde devam eder. En sonunda da hukuken geçerli söz ve davranışlarda bulunabilme yani hakları bizzat kullanabilme ehliyeti gelir. İşte bu her bir dönem için, kişinin dini ve hu-

5 Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1993), 332; Ahmed b. Muhâmmed Aluiddîn Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr an Usûli'l-Pezdevî*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 4: 335-379.

6 Seyfüddin Ali b. Ebi Ali el-Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-Arabiyye, h. 1404), 159-211.; Ali b. Abdi'l-Kâfi es-Subkî, *el-İbhâc*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, h. 1404), 151-190.

7 Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. İsa ed-Debûsî, *Takvîmu'l-E-dille*, (Beyrut: y.y., 2006), 432-477.; Serahsî, *Usûl*, 2; 332.; Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, 4: 335-379.



kuki açıdan muhatap olma derecesi farklı kurallar belirlenerek ifade edilir.

İslam hukuk doktrininde ehliyet “vücüb ehliyeti” ve “eda ehliyeti” şeklinde iki ana safhaya, insan hayatı da fiziki ve akli gelişim dikkate alınarak cenin, çocukluk (temyiz öncesi), temyiz, buluş ve rüşd şeklinde dört devreye ayrılır. Kişinin dini ve hukuki bir hükme muhatap oluşu, söz ve davranışlarının neticeleri, tazmin ve ceza bakımından durumu bu devreler içinde ayrı ayrı incelenir.⁸

1. Vücûp Ehliyeti ve Akıl

İslam hukukunda vücûp ehliyeti “kişinin dini-hukuki hak ve borçların doğmasına elverişli olması” şeklinde tanımlanır. Başka bir ifadeyle vücûp ehliyeti kişinin haklara sahip olabilme ve borç altına girebilme ehliyetidir.⁹

Vücûp ehliyetinin temelini akli ya da fiziki gelişim değil, insan olma vasfı teşkil eder. Yaşayan her insan, akli ve bedeni gelişimi hangi durumda olursa olsun bu tür ehliyete sahiptir. Vücûp ehliyeti eksik ve tam şeklinde iki kısımda incelenir. Cenin dönemi eksik vücûp ehliyetinin olduğu dönem, doğum sonrası dönem ise tam vücûp ehliyetinin olduğu dönemdir. Doğumdan sonra müstakil bir kişilik kazanacak çocuğun anne karnındayken ehliyetinin eksik oluşu ile sadece lehindeki miras, vasiyet gibi bazı haklara sahip olması, herhangi bir şekilde

8 Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 432-455.; Serahsî, *el-Mebsût*, 2: 332., 18: 146., 19:42., 24: 156.; Ali Bardakoğlu, “Ehliyet” Maddesi, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları: İstanbul, 1994), 10: 534.

9 Serahsî, *Usûl*, 2: 332.; Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, 4: 335.; Muhâmmed Emîn Emîr Pâdişâh, *Teysiru't-Tahrîr*, (Beyrût: Dâru'l-Fikr,ts.), 2: 358.; Bardakoğlu, “Ehliyet” Maddesi, 10: 534.



borç altına girmeye ehil sayılmaması kastedilir. Ceninin bu gibi hakları saklı tutularak, sağ olarak doğduğunda bunlara sahip olacağı kabul edilir. Doğumla birlikte tam bir hukuki ve gerçek kişilik başlar ve kişi hayattayken tam vücûp ehliyetine sahip olur. Kısaca belirtmek gerekirse kişi doğumdan itibaren mali haklardan faydalanmaya ve mali borçlar altına girmeye tam ehil olur. Satım, kira, miras, vasiyet, hibe gibi akit ve hukuki işlemler sonucu kendisine intikal eden her türlü hakkı kazanabildiği gibi kendisi adına yapılan hukuki işlemlerden doğan borçlara, akrabalık nafakası, haksız fiilden doğan tazmin, öşür ve haraç gibi kamu düzenini ve sosyal yardımlaşmayı gerçekleştirmeye yönelik mali borçlara muhatap olur.¹⁰

2. Eda (Hukuki İşlem) Ehliyeti ve Akıl

İslam Hukukunda kişi başlangıçta sadece vücûp ehliyetine ve bunun sağladığı birtakım haklara sahipken, akli ve bedeni gelişimine paralel olarak kişiye hakları bizzat kullanma, kendi işlemiyle borç altına girme yönünde ilave haklar tanınır ve ehliyetin kapsamı genişletilir. Kişinin hayatının hangi devresinde ve hangi durumda ne tür hak ve ehliyete sahip olacağını konu alan bu düzenlemeler esasen hem ilgili şahısların haklarını koruma hem de hukuki hayatta güven ve istikrarı sağlama amacını taşır. Vücûp ehliyetine ilave olarak kişiye tanınmaya başlanan bu ehliyet, İslam hukuku literatüründe “eda ehliyeti” olarak ifade edilir.¹¹ Vücûp ehliyetinin aksine

10 Celâleddin Ebî Muhammed Ömer b. Muhammed b. Ömer Habbâzî, *el-Muğni fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Muhammed Mazhar Bekâ, (Mekke: Câmiâtu Ümmi'l-Kurâ, 1403), 362-369.; Abdalzâz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, 4:335.; Abdulkarim Zeydân, *el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkh*, (İstanbul: Dersaadet, ts.), 102; Bardakoğlu, “Ehliyet” Maddesi, 10: 534, 535.

11 Sa'düddin Mes'ûd b. Fahriddin Ömer b. Burhâniddin Abdillâh et-Teftâzânî, *Şerhu't-Telviḥ*, (Beyrût: Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye,1996), 2: 337.; Emir Pâ-



eda ehliyeti, akıl ve temyiz gücüne dayanır.¹² Bu yüzden eda ehliyeti temyiz dönemi ile yani akli gelişimin belli bir seviyeye ulaşması ve kişinin iyi ile kötüyü ayırt edebilme kabiliyeti edinmesiyle başlar, buluğ ve rüşd çağı ile tam hale gelir. Özellikle Hanefiler, eda ehliyetini kişinin akli gelişimini dikkate alarak eksik eda ehliyeti ve tam eda ehliyeti olmak üzere iki kısımda değerlendirir.¹³

İslam Hukukunda 0-7 yaş arasındaki çocukların akıl ve temyiz gücü kısmen oluşmaya başlasa da hukuken bu durum dikkate alınmaz. Bu dönem çocuğun gerçek manada temyize yani iyiyi kötüden ayırt edebilecek akli olgunluğa ulaşmadığı gayri mümeyyiz çocukluk dönemi olarak isimlendirilir ve yaptığı tasarruflar geçersiz sayılır.¹⁴ 7 yaş ve buluğ çağı arasındaki dönem ise aklen iyi ile kötünün ayırt edilebildiği çocukluk dönemi (mümeyyiz çocukluk) olarak ifade edilir. Ancak aklen tam olgunlaşma sağlanmadığından bu dönemdeki çocuğun eksik eda ehliyetine sahip olduğu belirtilir. Hanefilere göre mümeyyiz çoğunun yaptığı işlemler tam olarak lehine olmadığı veya lehine ya da aleyhine olması muhtemel durumlarda velisinin kontrolü ile geçerli sayılabilmektedir. Esasında sınırlı bir akli yetişkinliğe ve muhakeme gücüne sahip bulunan mümeyyiz küçüğe bu şekilde medeni hakları kullanma konusunda çeşitli derecelerde getirilen kısıtlamalar, sonuçta hem onu hem de üçüncü şahısları korumayı amaçlar. Bunun için de bu gruba giren kimselere hukuki işlemler

dişâh, *Teyisiru't-Tahrir*, 2;358.; Zeydân, *el-Veciz*, 100.; Bardakoğlu, "Ehliyet" Maddesi, 10: 534., 535.

12 Serahsî, *Usûl*, 340; Ebu İshak İbrâhîm b. Mûsâ eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât fi Usûli'l-Ahkâm*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1: 136.

13 Serahsî, *Usûl*, 2: 332., 333., 340.; Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 4: 335.

14 Abdolvahhâb Hallâf, *İlmu Usûli'l-Fıkh*, (Kâhire: Dâru'l-Kalem, 1988), 137.; Bardakoğlu, "Ehliyet" Maddesi, 10: 534., 535.



alanında yararına olan hakları sağlayacak ve ihtiyacını gidecek fakat açık zararını da önleyecek ölçüde sınırlı bir eda ehliyeti tanınmıştır.¹⁵

Biyolojik ergenlik demek olan buluşla birlikte kişinin çocukluk döneminden çıktığı ve yeteri derecede akli ve bedeni yetişkinliğe sahip olduğu kabul edilir. Temyiz-buluş arası dönemde akli melekelerini kullanmadaki noksanlığı sebebiyle kişiye eksik eda ehliyeti tanınırken, buluşdan sonra ise bu melekelerin yeteri derecede olgunlaşacağı kabul edilerek kural olarak tam eda ehliyeti tanınır. Artık tam eda ehliyetine sahip kişi her türlü hukuki işleme girebilmekte, bu işlemleri herhangi bir kimsenin denetim ve korumasına gerek olmaksızın yerine getirebilmekte, bu tasarrufların sonuçlarını üstlenebilmekte ve hukuk önünde her yönden mükellef kabul edilmektedir. Dini terminolojide bu döneme girmiş kişi için “akıl ve baliğ “ tabiri kullanılır ve bu tabirle kişinin hakları kullanmaya, sözlü, yazılı ve fiili hukuki işlemleri bizzat yapmaya, dini ve toplumsal mükellefiyetlere muhatap olmaya ve cezai sorumluluk taşımaya ehil hale geldiğine işaret edilir. Ancak bazı tasarruflarda kişinin tam eda ehliyetine sahip olması için akıl sahibi olması yeterli bulunmayıp aynı zamanda rüşt zaruri görülmektedir. İslam hukukunda reşit kişi ile daha çok mali konularda normal seviyede tedbirli ve basiretli davranan kişi kastedilir. Akıl sahibi olup mali konularda normal bir insandan beklenen davranışları göstermeyen kişi reşit kabul edilmez. Tam eda ehliyeti için gerçek akli yetişkinlik demek

15 Serahsî, *Usûl*, 2.; 332.,333., 340.; Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, 4.;335.; Hallâf, *İlmu Usûli'l-Fıkh*, 138.; Bardakoğlu, *Ehliyet*, 10.; 536.



olan rüşdün aranması, eda ehliyetinde temel ölçünün bedeni değil, akli yetişkinlik olduğunu göstermektedir.¹⁶

İslam hukukunda eda ehliyetinin kısmen ya da tamamen ortadan kalktığı durumlar da vardır. Genelde ehliyet arızaları olarak ifade edilen bu hallerden bazıları ya kişinin akli yeterliliğinin bulunmaması sebebiyle ya da geçici bir süre ortadan kaybolması nedeniyle oluşabilmektedir.¹⁷ Bunları şu şekilde sınıflandırabiliriz.

3. Akli Yeterliliğin Bulunmaması ya da Geçici Bir Süre Ortadan Kalkması Sebebiyle Ortaya Çıkan Ehliyet Arızaları

Ehliyet ârızaları genel olarak, akıl hastalığı (cünûn), bunama (ateh), uyku, baygınlık, ölümle sonuçlanan hastalık (maraz-ı mevt), sarhoşluk, sefeh, borçluluk, iflâs ve kölelikten ibarettir. Bunlardan cünûn (akıl hastalığı), ateh (akıl zayıflığı), uyku, baygınlık, küçüklük ve marazu'l-mevt gibi ehliyet arızaları semavi olup, meydana gelmesinde kişinin çaba ve seçimi bulunmamaktadır. Bazıları ise semavi olmayan yani kişilerin belirli bir rolü bulunan arızalardır. Bunlar da sarhoşluk, sefeh, ikrah, borçluluk ve iflâsıdır.¹⁸

Bu ehliyet arızalarından cünûn (akıl hastalığı), ateh (akıl zayıflığı), uyku, baygınlık, küçüklük, sarhoşluk halleri kişinin akli muhakeme ve temyiz gücünün tamamen ortadan

16 Emîr Pâdişâh, *Teysiru't-Tahrîr*, 2.: 434.; Hallâf, *İlmu Usûli'l-Fıkh*, 138.; Bardakoğlu, *Ehliyet*, 10: 536., 537.

17 Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, 4: 370.; Emîr Pâdişâh, *Teysiru't-Tahrîr*, 2:37..; Hallâf, *İlmu Usûli'l-Fıkh*, 138., 139.

18 Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, 4: 370.; Habbâzî, *el-Muğni*, 369.; Hallâf, *İlmu Usûli'l-Fıkh*, 138.



kalkması veya bu gücün geçici olarak bulunmaması ya da eksilmesi şeklinde ortaya çıkan arızalardır.

Cünun (Akıl Hastalığı)

Sözlükte “örtünmek, gizlenmek; aklını kaybetmek” anlamına gelen cünun “söz ve fiillerin nadir haller dışında normal cereyan etmesini engelleyen akıl bozukluğu” şeklindeki tanımlanır.¹⁹ Fıkhî açıdan bir zihnî rahatsızlığın cünûn kapsamında sayılmasını belirleyen unsur, bu hastalığın kişiyi temyiz gücünden yoksun kılıcı nitelikte olmasıdır.²⁰ Uzun süreli akıl hastalığına “cünun-ı mutbik”, kısa süreli akıl hastalığına “cünun-ı gayr-i mutbik” denilmektedir. Akıl hastalığı ister uzun süreli olsun ister kısa süreli olsun, temyiz gücünden yoksun bulunma halinde eda ehliyeti ortadan kalkmakta, temyiz gücüne sahip olma halinde ise eda ehliyetinin varlığı kabul edilmektedir.²¹

Vücûp ehliyeti (hak ehliyeti) insan olma özelliğine bağlı olduğundan, cünunun (akıl hastalığının) vücûp ehliyetine etkisi yoktur. Buna göre mecnun hak ve borçlara ehildir. Mesela miras yoluyla mülkiyet hakkına sahip olabilir. Bununla birlikte yakınına mecnunun malından nafaka ödenmesine hükmedilebilir.²²

19 Ebi'l-Fadl Cemâlidin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, (Kuveyt: Dâru'n-Nevâdir, 2010) 16: 244.; İbrahim Kafî Dönmez, “Cünûn” Maddesi, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 8: 125.

20 Ali b. Muhammed eş-Şerîf Cürçânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, (Mektebetü Lübnân, Beyrut, 1985), 82-83.; Dönmez, “Cünûn” Maddesi, 8: 125.

21 Mahmûd Abdurrahmân Abdulmun'im, *Mu'cemu'l-Mustalâhât ve'l-Elfâzi'l-Fıkhîyye*, (Kâhire: Dâru'l-Fadîle, ts.) 1: 542; Dönmez, “Cünûn” Maddesi, 8: 126.

22 Ubeydullah b. Mes'ud el-Mahbûbî Sadruşşeria, *et-Tavdîh li Metni't-Tenkih fi Usûli'l-Fıkh* (Tef tazânînin Şerhu't-Telvihi ile birlikte), (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996/1416), 2: 28.



Akıl hastalığı temyiz gücünü tamamen ortadan kaldırdığından, akıl hastası 0-7 yaş gurubundaki gayr-i mümeyyiz çocuklar gibi ehliyetsizler grubunda yer alır. Mecnunun irade açıklamaları hukuki sonuç doğurmaz ve kendisine yapılan irade açıklamalarına da hukuki sonuç bağlanmaz. Fakihlerin çoğuna göre, akıl hastasının kısıtlılığı için karar alınmasına gerek bulunmayıp, bu durumdaki kişi kendiliğinden mahcur (kısıtlı) sayılır.²³

İslam hukukçuları Hz. Peygamber'den (s.a.v.) rivayet edilen “*Üç kişiden kalem (sorumluluk) kaldırılmıştır; akıllanıncaya kadar akıl hastasından, uyanıncaya kadar uyuyandan ve ergenlik çağına gelinceye kadar çocuktan.*”²⁴ hadisi şerifini delil göstererek, had ve kısas cezası gerektiren suçlarda cezalandırma için aklın şart olduğunu kabul ederler. Dolayısıyla akıl hastasının gerek had ve kısas gerekse ta'zir cezasını icap ettiren fiilleri bakımından cezai sorumluluğu bulunmadığı hususunda ittifak halindedirler. Akıl hastasının had ya da kısas cezasını gerektiren bir fiili işledikten sonra iyileşmiş olması halinde de sonuç aynıdır.²⁵ Diğer taraftan suçu işledikten sonra akıl hastalığına maruz kalan kişiye ceza uygulanıp uy-

23 Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbar es-Sem'ânî, *Ķavâṭibu'l-Edille fi'l-Uşûl*, (Beyrût; Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 2: 288.; Sadruşşeria, *et-Tavdîh*, 2: 28.; Muhâmmed b. Bahâdır b. Abdillâh Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhîd fi Usûli'l-Fıkh*, thk. Muhammed Tâmir, Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000), 1: 210., 281.; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrût, 1403, 215.; Ayrıca bkz. Mecelle, md. 957.

24 Buhârî, Hudûd, 22; Ebû Dâvud, Hudûd, 17.

25 Ebu'l-Meâli Abdümelik b. Abdillâh b. Yusuf Cüveynî, *el-Burhân fi Usûli'l-Fıkh*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 2: 633.; Ebû Muhâmmed Muvaffâkuddîn Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Muğni*, (Daru Fıkr, Beyrût, 1405) 9: 358.; Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 2: 478.; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhîd*, 1: 210, 281.; Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-Nazâir*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1985) 1; 375.



gulanmayacağı hususunda mezhepler arasında farklı içtihatlar bulunmaktadır. Hanefiler ve Malikiler genel olarak, had cezasını gerektiren suçlarda bu durumdaki kişiye ceza uygulanmayacağını, kısas cezasını gerektiren bir suç işlendiğinde ise mecnunun cezasının diyete dönüştürülmesi gerektiğini belirtirler.²⁶ Şafii ve Malikiler ise suç işledikten sonra cinnet getiren kişiye maktulün yakınlarının talebi durumunda kısas cezası verileceğini savunurlar.²⁷

İslam hukukunda genel olarak haksız fiil sebebiyle tazmin borcunun doğması durumunda eda (fiil) ehliyetinin bulunması şartı aranmamakta, vücûp ehliyeti yeterli sayılmaktadır. Dolayısıyla cünunun vermiş olduğu zarar karşısında varsa malından yoksa velisinin malından zararın karşılanacağı kabul edilmektedir.²⁸ Akıl hastasının bir kişiyi öldürmesi durumunda bazı Hanefiler, adam öldürme kefaretinin ibadet yönünü esas alarak akıl hastasının malından bu tür kefaretin ödenmeyeceğine, Şafii ve Hanbeli fakihleri ise ödeneceğine hükmetmişlerdir. Bununla birlikte vücûp ehliyetinin varlığı ile yetinilerek ödeme yapılmasına hükmedilen bu gibi

- 26 Şihâbüddin Ebû Abbas Ahmet b. İdris b. Abdurrahman Karâfi, *ez-Zehire fi'l-Fikhi'l-Mâlikî*, (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmiyyi, 1994), 12: 317.; Ebû Muhâmmed Muvaffâkuddîn Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Muğni*, (Daru Fıkr, Beyrût, 1405) 9: 358.; eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 2: 478.; Zeynüddin b. İbrâhîm b. Muhammed İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-Nazâir*, 1: 375.; Heyet, *Fetavâ'l-Hindiyye*, (Beyrût: Dâru'l-Fıkr, 1991) 6: 4.
- 27 el-Hâtîb Şemsuddîn Muhâmmed b. Ahmed Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Me'âni'l-Elfâzi'l-Minhâc*, (Beyrût: Dâru'l-Fıkr, 1997), 4: 15.; Mansur b. Yunus el-Buhutî, *Keşşâfu'l-Kına' an Metni'l-İkna'*, (Dâru'l-Fıkr, Beyrut, 1402), 5: 521.; Dönmez, "Cünûn" Maddesi, 8: 126., 127.
- 28 Ebu Bekr Muhammed b. Abdullah İbnu'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, (Kahire:1387), 4:1616.; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, 9: 15.; Muhammed Ali b. Ali Tehânevi, *Keşşâfu Istilâhâti'l-Funûn*, (Kalkûta; 1962), 1, 266.; Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 2, 478.; Hallâf, *İlmu Usûli'l-Fikh*, 137.



durumlarda borçlu akıl hastası olmakla birlikte borcu onun malından ifa etme yükümlülüğü kanuni temsilcisine aittir.²⁹

Ateh (Akıl Zayıflığı/Bunama)

İslam Hukukunda ateh, akıldaki idrak ve anlama noksanlığından doğan zayıflığın adıdır. Bu durumda olan kimseye ma'tuh denir.³⁰ Mecelle'de ma'tuh, anlayışı noksan, söz ve davranışları tutarsız, işlerinde tedbiri eksik kişi olarak ifade edilmektedir.³¹ Ma'tuhlar, temyiz gücünden tamamen mahrum olup olmamalarına göre iki grupta ele alınırlar. İdrak ve temyiz gücünden tamamen mahrum bırakan bir akıl zayıflığı söz konusu ise kişi ehliyet bakımından akıl hastaları gibidir. Dolayısıyla bu kişilerin eda (fiil) ehliyetleri hiç yoktur. İdrak ve temyiz gücünü ortadan kaldırmayan fakat normal reşit kimselerin idrak derecesinden aşağı bir dereceye inen akıl zayıflığı söz konusu ise bu durumdaki kimse mümeyyiz çocuklar gibi değerlendirilir. İslam hukukunda ma'tuh denince de daha çok bu grup kastedilir. Bu kişilerin sırf yararına olan mesela kendisine yapılan hibe, sadaka, vasiyet ve hediyeği kabul etmesi kanuni temsilcisinin izni olmaksızın geçerlidir. Sırf zararına olan, mesela hibede ya da vasiyette bulunması, borç vermesi ve vakıf gibi işlemleri, kanuni temsilcisi izin verse dahi geçersizdir. Fukaha tarafından "*Ma'tuhunki müstesna her talak caizdir (geçerlidir)*"³² hadis-i şerifi

29 İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, (Beyrût: Dâru'l-Marife, ts.) 8: 457.; Şirbinî, *Muğni'l-Muhtâc*, 9: 15.; Buhutî, *Keşşâfu'l-Kıma'*, 5: 521.; Dönmez, "Cünûn" Maddesi, 8: 127.

30 Habbâzî, *el-Muğni*, 372, 373.; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, 4: 384.; İbn Emir el-Hâc, Muhammed b. Muhammed, *et-Takrîr ve't-Tahrîr*, (Beyrût: Dâru'l-Fıkr, 1996) 2: 235.

31 Mecelle, md. 945.

32 Buharî "Talak, 2; Tirmizî, "Talak", 15; İbn Mace, "Talak" 15.



dikkate alınarak, ma'tuhun boşaması tamamen aleyhinde olan bir hukuki tasarruf olarak kabul edilmiş ve geçersiz sayılmıştır.³³ Matuh, yarar ve zararına olma ihtimali bulunan, alım-satım, kira, ortaklık gibi akitler yaptığı takdirde, bu akitler sahih olarak gerçekleşir. Fakat işlerlik kazanması, fiili bir sonuç doğurabilmesi için kanuni temsilcisinin onayı gereklidir. Kanuni temsilcisi onaylayıncaya ya da reddedinceye kadar bu işlemler mevkuף (askıda) olarak isimlendirilir.³⁴

Kişinin ma'tuh sayılması için ayrıca mahkeme kararına ihtiyaç bulunmamaktadır. Dolayısıyla ma'tuh kendiliğinden mahcur (kısıtlı) sayılır.³⁵

Genel olarak mecnunda olduğu gibi matuh için de cezai sorumluluk bakımından bazı istisnalar söz konusudur. Buna göre ma'tuha had ve kısas cezası verilmeyip, kısas yerine diyet cezası uygulanır. Öte yandan ma'tuhun başkalarının malına haksız fiillerle zarar vermesi durumunda, bunları tazmin etmesi gerekir.³⁶

Baygınlık

İslam Hukukunda baygınlık, akıl gücünün geçici olarak ortadan kalkması ve zihni faaliyetin söz konusu olmaması sebebiyle ehliyet arızalarından sayılmıştır. Fıkıh literatüründe baygın kimse için muğma aleyh ifadesi kullanılmaktadır. Esasında baygınlık manasına gelen iğma kelimesinin kökünde de

33 İbn Emir el-Hâc, *et-Takrîr ve't-Tahrîr*, 2: 235.; Gözübenli, "Ateh" Maddesi, 4: 51.

34 Serahsî, *Usûl*, 2: 332.,333., 340.; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, 4: 384-387.; İbn Emir el-Hâc, *et-Takrîr ve't-Tahrîr*, 2: 235.; Mecelle, 978; Beşir Gözübenli, "Ateh" Maddesi, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 4: 51.

35 Mecelle, md. 957.

36 Habbâzî, *el-Muğni*, 372, 373; İbn Emir el-Hâc, *et-Takrîr ve't-Tahrîr*, 2: 235.



örtme, perdeleme manaları bulunmaktadır. Mecnun gibi baygın kimsenin de aklının örtüldüğü kabul edildiğinden bu kelime kullanılmıştır.³⁷

Baygın kimse hukuki tasarruflar bakımından yukudaki kimse ve mecnun gibi değerlendirilir. Baygın kişinin geçici ya da uzun bir süre akıl gücü perdelendiğinden, eda ehliyeti tamamen ortadan kalkmakta ve baygın olduğu müddetçe ağzından çıkacak kelimelerle alım-satım, ortaklık, hibe, vasiyet gibi hukukî sonuçlar doğuracak her türlü tasarruf geçersiz sayılmaktadır.³⁸

Diğer taraftan vücûp ehliyetine sahip olmanın temeli insan olma özelliğine dayandığından, baygın kimsenin vücûp ehliyeti tamdır. Bu yüzden İslam hukukçulara zarara uğrayan tarafın hakkını ön planda tutarak, uyku halinde olduğu gibi baygınlık sebebiyle verilen mali zararın karşılanması gerektiğini kabul etmişlerdir. Bununla birlikte kişinin baygınken bir kişinin yaralanması ya da ölmesine sebebiyet vermesi durumunda maddî bedel ile mükellef olduğunu açıklamışlardır.³⁹

37 Muhâmmed b. İdris Şafîî, er-Risâle, thk. Ahmed Muhâmmed Şâkir, (Beyrut:Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, ts.), 119.; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, 4: 392-394.; Halit Ünal, "Baygınlık" Maddesi, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992) 5: 244., 245.

38 Alâuddîn Ebû Bekr b. Me'sûd Kâsânî, *Bedâiu's-Senâi' fi Tertibiş-Şerâi*, (Beyrût :Dâru'l-Kitâbu'l-Arabi, 1982) 7: 207.; Fahrüddîn Osmân b. Ali Zeylâi, *Tebyînu'l-Hakâik Şerhu Kenzu'd-Dekâik*, (Kâhire:Dâru'l-Kütübî'l-İslâmî, 1313) 3: 198.; Habbâzî, *el-Muğn*, 374; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, 4: 392-394.; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf b. Ebi'l-Kâsım el-Mevvâk, *et-Tâc ve'l-İklîl*, (Beyrût: Dâru'l-Fıkr, 1398) 4: 422.; Ünal, "Baygınlık" Maddesi, 5: 245.

39 İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Râik*, 5: 30.; Muhâmmed b. Bahâdır b. Abdillâh Zerkeşî, *el-Mensûr fi'l-Kavâid*, (Kuveyt: Vuzerâtü'l-Evkâf veş-Şuûnü'l-İslâmiyye, h. 1405) 1: 199.; Ebu Muhammed Gıyâseddin Gânim b. Muhammed el-Bağdâdî, *Mecmeu'd-Damânât*, (Beyrût: b.y.y, ts.) 1: 394.; Ünal, "Baygınlık" Maddesi, 5: 245.



Uyku

Uyku da baygınlıkta olduğu gibi aklın ve iradenin kullanılmasını engelleyen bir durumdur. Fıkıhta uyku “insanda irade dışı meydana gelen, iç ve dış duyu organlarının çalışmasına rağmen akılı kullanmaya engel olan tabii bir işlevsizlik hali” olarak ifade edilir. Bu yüzden uyku halinin de baygınlık ve mecnunlukta olduğu gibi kişinin hukukî hükümlere muhatap kılınmasını etkileyen ârizî durumlardan biri olduğu kabul edilmiştir.⁴⁰

Fakihler, uyuyan kimseden sorumluluk kalktığına dair Hz. Peygamber’den (s.a.v.) rivayet edilen hadisi şerifi de⁴¹ zikrederek, uykudaki kişinin baygın ve mecnun gibi eda ehliyetinin tamamen ortadan kalktığını ve ağzından çıkacak kelimelerle yapılan işlemlerin geçersiz sayılacağını belirtirler. Bununla birlikte uykudaki kişinin aynen baygın kimse gibi uyku halinde yol açtığı malî zararları karşılamakla yükümlü tutulacağı görüşü hâkim olmuştur. Çünkü uyku mazereti başkalarının can ve mal dokunulmazlığını ortadan kaldırmaz, sadece bedenî ceza konusunda mazeret teşkil eder. Uykuda iken birinin üzerine düşerek ölümüne yol açan kimseye fiilinde kasıt bulunmaması sebebiyle kısas cezası uygulanmaz, fakat diyet gerekir.⁴²

Öte yandan unutkanlığın da uyku ya da baygınlık gibi kişinin ehliyetini daraltan akli bir eksiklik olarak görülüp

40 Habbâzî, *el-Muğni*, 374.; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 4: 392.; İbn Emir el-Hâc, *et-Takrîr ve't-Tahrîr*, 2: 230, 232, 239.

41 Buhârî, *Hudûd*, 22; Ebû Dâvud, *Hudûd*, 17.

42 Serahsî, *el-Mebsût*, 18: 225, 26.: 120, 186.; Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdi, *el-Hâvi'l-Kebîr*, (Beyrût: Dâru'l-Fıkr, 1994), 12: 184.; 13, 140.; Kâsânî, *Bedâiü's-Senâi'*, 7: 271; İbn Kudâme, Ebû Muhâmmad Muva'ffâkuddîn Abdullah b. Ahmed el-Makdisî, *el-Muğni*, thk. Abdulmuhsin et-Türki-Abdulfettah Muhâmmad, (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, h. 1405), 9: 358.



görülemeyeceği fıkıhta tartışılmış, genel kanaat unutmamanın arıza tanımını ile tam olarak örtüşmeyen, hayatın tabii seyri içerisinde ortaya çıkan istem dışı durum olduğu kabul edilmiştir. Fıkıhta nisyan konusu Allah ve kul hakkıyla alakalı olmasına göre ele alınmış ve Allah hakları kapsamındaki konularda mazaret sayılabilen unutmama, kul haklarıyla ilgili meselelerde zarar gören tarafın sübut bulmuş haklarının zayi olmasına yol açacak bir gerekçe olarak kabul edilmemiştir. Meselâ başkasına sattığını unutarak daha önce sahibi olduğu malı telef eden kimse bunu tazminle yükümlü olur. Yine malın sahibi tarafından verilen tüketme müsaadesinin kapsamını unutup izin sınırını aşacak şekilde tüketimde bulunan kimse bu fazlalığı tazmin etmekle mükelleftir.⁴³

Sarhoşluk

Sarhoşluk, kişinin içki ya da uyuşturucu madde alması sebebiyle ayıldıktan sonra o esnadaki söz ve fiillerini bilemeyecek derecede aklî melekelerinin zaafa uğramasıdır.⁴⁴

İslam Hukukunda akıl ve temyiz gücü hem dinî hem de hukukî yükümlülük açısından şart olarak görüldüğünden, fukaha tarafından sarhoş kişinin akıl ve iradesinin ortadan kalkması sebebiyle edâ ehliyetinden yoksun olduğu kabul

43 Habbâzî, *el-Muğni*, 373; Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, 4: 388.; Abdülkadir Udeh, *et-Teşri'u'l-Cinâi'l-İslâmî* (Beirut, y.y., 1985), 1: 439-440.; Zeydan, *el-Veciz*, 105.; Halit Çalış, *İslam Hukukunda Ehliyet Teorisi* (Konya: Adal Ofset, 2004), 126-127.; İbrahim Kafi Dönmez, "Nisyan" Maddesi (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 33: 145, 146; Mustafa Uzunpostalcı, "İslâm Hukukunda Ehliyeti Daraltan veya Ortadan Kaldıran Sebepler", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 9 (2007), 72.; Abdulkadir Tekin, "Nisyanın (Unutmamanın) Usûl ve Fürû-u Fıkıh Açısından Hükümlere Etkisi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20 (2020), 1070.

44 İbrahim Kafi Dönmez, "Sarhoşluk" Maddesi, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 36: 145.



edilmiştir. Bununla birlikte fakihlerin çoğu, sarhoşun ehliyet durumunu belirlerken mubah yolla ve mubah olmayan yolla sarhoşluk arasında ayırım yapmışlardır. Ağır tehdit altında içki veya uyuşturucu madde almaya zorlananların, açlıktan veya susuzluktan ölecek duruma düşen ve helâl bir nesne bulamadığından ya da sarhoş edici özelliğini bilmeden bu tür maddeleri alanların sarhoşluğunu mubah yolla sarhoşluk şeklinde nitelemiş, böyle kişiyi baygın veya uyuyan kişi gibi kabul ederek hukukî işlemlerinin geçerli olmadığını açıklamışlardır. Ayrıca bu haldeki sarhoşun cezai sorumluluğunun bulunmadığını savunmuş, ancak başkalarının canına ve malına verdiği zararları tazminle yükümlü olduğunu ifade etmişlerdir.⁴⁵

Bilerek ve isteyerek içki ve benzeri maddeleri alarak sarhoş olan kişinin hukukî işlemlerinin geçerliliği ve cezai sorumluluğu hakkında ise fakihler arasında farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Tabiiinden bazı fakihler ve Zâhirîler ayırım yapılmaksızın sarhoş kimsenin aklî muhakeme ve temyiz gücünün bulunmaması sebebiyle bütün hukukî işlemlerinin geçersiz sayılması gerektiğini savunmuşlardır.⁴⁶ Hanefîler irtidad ve ikrar gibi bazı tasarrufları hariç sarhoşun sözlü tasarruflarının geçerli sayılması gerektiğini belirtmişlerdir.⁴⁷ Mâlikî mezhebinde ise bu kişinin akitlerinin geçersiz, talâkının ve malla ilgili olmayan ikrarlarının ise geçerli sayılması kabul görmüştür. Bazı Malikiler ise temyiz gücünü tamamen yitirmiş olması halinde sarhoşun talâkının geçerli sayılmayacağını

45 Habbâzi, *el-Muğni*, 389.; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir* 310.; Heyet, *Mevsuâtü'l-Fıkhiyye* (Kuveyt: Kuveyt Evkaf Bakanlığı, 1983), 29: 16.

46 Ebû Muhâmmed Ali b. Ahmed b. Hazm, *el-Muhallâ*, (Mısır: İdâretü'd-Dıbaati'l-Muniriyye, h. 1352), 10: 209-211., 344., 345.; 11: 39.

47 Habbâzi, *el-Muğni*, 389.; Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, 4:488.; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, 310.;



ifade etmişlerdir.⁴⁸ Şâfiî mezhebinde ise bu konu daha çok talâk ekseninde ele alınmış ve sarhoşun talâkının geçerli olduğu yönünde görüş bildirilmiştir.⁴⁹ Hanbelî kaynaklarında ise sarhoşun akli mevcut olsa da muhakeme ve temyiz ortadan kalktığından, talâkının ve diğer hukuki işlemlerinin geçersiz olduğuna dair nakiller yapılmıştır.⁵⁰ Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi'nin Esbab-ı Mucibe Layihası'nda da sarhoşun talâkının geçerli sayılmayacağı ifade edilmiştir.⁵¹ Esasında sarhoşun hukuki işlemlerini geçerli sayan fakihler, sarhoşun iradi açıklamalarının geçerli olması sebebiyle değil, kendi iradesi ve fiiliyle yasak nesneyi alıp akli melekesini geçici olarak ortadan kaldırması nedeniyle cezalandırılması gerektiği kanaatinde bulunmuş ve takdiren akli melekelerinin sağlam olduğunun kabul edileceğini savunmuşlardır.⁵²

Fakihlerin çoğunluğuna göre, kişi sarhoşken işlediği suç teşkil eden fiillerinden dolayı sorumludur. Bu yüzden hem bedeni hem de mali cezalara çarptırılabilir.⁵³ Zâhirîler ise sarhoşa sadece içki içme cezası uygulanacağı, akıl ve temyiz kayb olduğundan sarhoşken işlediği suçlardan dolayı bedeni cezaya çarptırılmayacağı görüşündedir.⁵⁴

48 Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh İbn Abdilber, *el-Kâfi fî Fıkhi Ehli'l-Medine-ti'l-Maliki*, (Riyâd: Mektebeür'-Riyâd, 1980) 2: 571.; Ebü'l-Berekât Ahmed b. Muhammed b. Ahmed Derdir, *eş-Serhu's-Sağir*, (b.y.y: el-Matbaatu'l-Asriyye, h. 1410), 2: 543.; 3: 17, 525-526.; 4: 140, 512-513.

49 Mâverdi, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 12: 184, 13:130.; Şirbîni, *Muğni'l-Muhtâc*, 2: 199; Dönmez, "Sarhoşluk" Maddesi, 36: 145.

50 İbn Kudâme, *el-Muğni*, 5: 271.; Şemsüddîn Ebi Abdillâh Muhâmmmed el-Cevziyye İbn Kayyim, *I'lâmu'l-Muvakkiîn*, (Beyrut; Daru'l-Cil, 1973), 4: 47-49.

51 Bkz. md. 104.

52 Dönmez, "Sarhoşluk" Maddesi, 36: 144.

53 Mâverdi, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 12: 184.; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 9: 358.; İbn Nüceym, *el-Bahrur-Râik*; 5: 7., 28., 30., 31; Şirbîni, *Muğni'l-Muhtâc*, 2: 199.

54 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 10: 209-211., 344., 345., 11: 39.



Küçüklük (Çocukluk)

İslâm hukukunda doğumla başlayan ve ergenlik çağına kadar devam eden döneme küçüklük ya da çocukluk dönemi denilmektedir. Buluğa erinceye kadar çocuğun tam aklı olgunluğa ulaşmaması sebebiyle küçüklük de İslam hukukunda ehliyet arızalarından biri olarak kabul edilmektedir.⁵⁵ Daha önceden de ifade ettiğimiz üzere çocukluk dönemi, doğumdan temyiz çağına kadar olan (gayr-ı mümeyyiz) ve temyiz çağı ile (mümeyyiz) buluş çağı arasındaki dönem şeklinde iki kısımda değerlendirilir. Gayrı mümeyyiz çocukluk dönemi akli yeterliliğin tamamen bulunmadığı bir dönem olarak görülür ve çocuğun hukuki işlem ehliyetinden tamamen yoksun olduğu ifade edilir. Öte yandan vücûp ehliyeti sebebiyle satım, miras, vasiyet, hibe ve benzeri yollarla kendisine intikal eden her türlü hakka sahip olur.⁵⁶ İkinci dönem yani mümeyyiz çocukluk döneminde ise çocuğun iyi ile kötüyü, kâr ile zararı ayırt etmeye başladığı ancak akli gelişimin buluş ile tamamlanacağı kabul edildiğinden, bazı fakihler tarafından bu dönemdeki çocuk için hukuki işlemler alanında yararına olan hakları sağlayacak ve ihtiyacını giderecek fakat açık zararını da önleyecek ölçüde sınırlı bir eda ehliyeti tanınmıştır.⁵⁷ Bununla birlikte ister mümeyyiz olsun ister gayri mümeyyiz olsun “Üç kişiden kalem (sorumluluk) kaldırılmıştır:ergenlik çağına gelinceye kadar çocuktan”⁵⁸ hadisine binaen çocuğa kısas ya da had cezası verilemeyeceği

55 Mehmet Akif Aydın, “Çocuk” Maddesi (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 8: 361-363.

56 Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, 4:488; İbn Emir el-Hâc, *et-Tahrîr ve't-Tahrîr*, 2: 235.

57 Serahsî, *Usûl*, 2: 332., 333., 340.; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, 4: 335.; Hallâf, *İlmu Usûli'l-Fıkh*, 138.; Bardakoğlu, “Ehliyet” Maddesi, 10: 536.

58 Buhârî, *Hudûd*, 22; Ebû Dâvud, *Hudûd*, 17.



ancak çocuğun haksız fiillerinin sonucunda meydana gelen borçlara velisi vasıtasıyla muhatap olacağı kabul edilmiştir.⁵⁹

4. Değerlendirme

İslam Hukukunda kişinin geçerli hukukî işlem yapabilmesi, dinî ve hukukî hükme şahsen muhatap olabilmesi için belli seviyede anlama ve muhakeme kabiliyetinin bulunması gerekmektedir.

İnsan başlangıçta akıl ve temyiz gücünden yoksun iken, bu kabiliyetler itibariyle tedricî bir gelişme seyri izlediğinden, fukahâ tarafından kişinin akli gelişimi dikkate alınarak insan hayatı ehliyet açısından farklı dönemlere ayrılmıştır. Vücûp yani hak ehliyeti için insan olmak yeterliyken, hukuki işlem kabiliyeti ve cezai sorumluluk için akli olgunluğun tam olması gerektiği kuralı konmuştur. Buna göre 0-7 yaş arasındaki çocuk ve mecnunun idrak ve muhakeme gücünün yeterli olmaması sebebiyle hukuki işlem yapabilme ehliyetine haiz olmadığı, bayılan ya da uykudaki kimsenin akıl gücünden geçici de olsa mahrum kalması nedeniyle yapmış olduğu işlemlerin hukuki sonuç doğurmayacağı, bu hallerdeki kişilerin mal ya da cana karşı işledikleri suçlar karşısında sadece maddi cezaya muhatap olacağı kabul edilmiştir. Bazı fakihler, akli muhakeme ve temyiz gücü ortadan kalksa da bilerek sarhoş olan kişinin, talak dâhil olmak üzere birçok muamelesinin cezalandırma maksadıyla geçerli sayılacağını, işlediği suçlar sebebiyle kendisine hem bedeni hem de maddi ceza verilebileceğini savunurken, diğer bazı fakihler ise muhakeme ve temyiz ortadan kalktığından hukuki işlemlerin geçerli

59 İbn Kudâme, *el-Muğni*, 9:358; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, 4:381.; İbn Emir el-Hâc, *et-Takrîr ve't-Tahrîr*, 2: 235.



sayılamayacağını ve kendisine ancak maddi ceza verilebileceğini ifade etmişlerdir. 7 yaş sonrası yani aklın iyi ile kötüyü ayırt etmeye başlaması (temyiz) ile birlikte bazı fakihler tarafından kişiye sınırlı bir eda ehliyeti tanınmakla birlikte cezai sorumluluğun gayri mümeyyiz çocukla aynı olduğu açıklanmıştır. Yine akli muhakeme ve temyiz gücündeki azalma sebebiyle matuh da hukuki işlem ehliyeti ve cezai sorumluluk bakımından mümeyyiz çocuk gibi değerlendirilmiştir. Kişinin buluş çağına girdikten sonra ise ancak reşid olması şartıyla akli olgunluğuna kavuşacağı ifade edilmiş, eda ehliyetinde temel ölçünün bedeni değil, akli yetişkinlik olduğu vurgulanmıştır. Bununla birlikte akıl-baliğ kişinin cezai sorumluluğunun da aynı paralelde tam olduğu ifade edilmiştir.

Netice olarak; İslam hukukunda akıl, insanın hem hukuki işlem yapabilmesi hem de cezai sorumluluğu için öncelikli şart olarak kabul edilmiş, kişinin akli yeterliliği ve temyiz kudreti dikkate alınarak hukuki bir hükme muhatap olup olmadığı, söz ve davranışlarının neticeleri, tazmin ve ceza bakımından durumu belirlenmiş,⁶⁰ akli yeterliliğin eksilmesi, geçici olarak ya da tamamen ortadan kalkması durumunda hem kişinin hem de üçüncü şahısların haklarını korumak için bir takım kısıtlamalar konmuştur.

Kaynakça

Âmidî, Seyfüddîn Ali b. Ebî Ali, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-Arabiyye, h. 1404).

Abdulmun'im, Mahmûd Abdurrahmân, *Mu'cemu'l-Mustalâhât ve'l-El-fâzi'l-Fıkhıyye*, (Kâhire: Dâru'l-Fadîle, ts.).

60 Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 432-455.; Serahsî, *el-Mebsût*, 2: 332., 18: 146., 19:42., 24: 156.; Ali Bardakoğlu, "Ehliyet" Maddesi, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları: İstanbul, 1994), 10: 534.



- Abdulazîz el-Buhârî, Ahmed b. Muhâmmed Aluiddîn, *Keşfu'l-Esrâr an Usûli'l-Pezdevî*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997).
- Aydın, Mehmet Akif “Çocuk” Maddesi (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993).
- Bardakoğlu, Ali, “Ehliyet” Maddesi, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları: İstanbul, 1994).
- Bağdâdî, Ebu Muhammed Gıyâseddin Gânim b. Muhammed, *Mecmeu'd-Damânât*, (Beyrût: b.y.y, ts.).
- Buhutî, Mansur b. Yunus, *Keşşââfu'l-Kına' an Metni'l-İkna'*, (Dâru'l-Fıkr, Beyrut, 1402).
- Cürcânî Ali b. Muhammed eş-Şerîf, *Kitâbü't-Ta'rifât*, (Mektebetü Lübnân, Beyrut, 1985).
- Cüveynî, Ebu'l-Meâli Abdulmelik b. Abdillâh b. Yusuf, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997).
- Çalış, Halit, *İslam Hukukunda Ehliyet Teorisi* (Konya: Adal Ofset, 2004).
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. İsa, *Takvîmu'l-Edille*, (Beyrut: y.y., 2006).
- Derdîr, Ebû'l-Berekât Ahmed b. Muhammed b. Ahmed Derdîr, *eş-Şerhu's-Sağîr*, (b.y.y: el-Matbaatu'l-Asriyye, h. 1410).
- Döndüren, Hamdi, “Akıl” Maddesi, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları: İstanbul, 1989).
- Dönmez, İbrahim Kafi “Cünûn” Maddesi, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993).
- , “Nisyan” Maddesi (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007).
- , “Sarhoşluk” Maddesi, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009).
- Emîr Pâdişâh, Muhâmmed Emîn, *Teyisiru't-Tahrîr*, (Beyrût: Dâru'l-Fıkr, ts.).
- Gözübenli, Beşir “Ateh” Maddesi, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991).
- Habbâzî, Celâleddîn Ebî Muhammed Ömer b. Muhammed b. Ömer, *el-Muğni fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Muhammed Mazhar Bekâ, (Mekke: Câmiâtu Ümmi'l-Kurâ, 1403).



- Hallâf, Abdulvahhâb, *İlmu Usûli'l-Fıkh*, (Kâhire: Dâru'l-Kalem, 1988).
- Heyet, *Mevsuâtu'l-Fıkhiyye* (Kuveyt: Kuveyt Evkaf Bakanlığı, 1983).
- Heyet, *Fetavâ'l-Hindiyye*, (Beyrût: Dâru'l-Fıkr, 1991).
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh, *el-Kâfî fi Fıkhi Ehli'l-Medineti'l-Maliki*, (Riyâd: Mektebeür'-Riyâd, 1980).
- İbn Emir el-Hâc, Muhammed b. Muhammed, *et-Takrîr ve't-Tahrîr*, (Beyrût: Dâru'l-Fıkr, 1996).
- İbn Hazm, Ebû Muhâmmmed Ali b. Ahmed b. Hazm, *el-Muhallâ*, (Mısır: İdâretü'd-Dibaati'l-Muniriyye, h. 1352).
- İbn Kayyim, Şemsüddîn Ebi Abdillâh Muhâmmmed el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-Muvakkîn*, (Beyrut; Daru'l-Cil, 1973).
- İbn Kudâme, Ebû Muhâmmmed Muvaffâkuddîn Abdullah b. Ahmed, *el-Muğni*, (Daru'l Fıkr, Beyrût, 1405).
- İbn Manzûr, Ebi'l-Fadl Cemâlidîn Muhammed b. Mûkerrem, *Lisânu'l-Arab*, (Kuveyt: Dâru'n-Nevâdir, 2010).
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed, *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, (Beyrût: Dâru'l-Marife, ts.).
- , *el-Eşbâh ve'n-Nazâir*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985).
- İbnu'l-Arabî, Ebu Bekr Muhammed b. Abdullah, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, (Kahire;1387).
- Karâfi, Şihâbuddîn Ebû Abbas Ahmet b. İdris b. Abdurrahman, *ez-Zehîre fi'l-Fıkhü'l-Mâlikî*, (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmiyyi, 1994).
- Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ud, *Bedâiu's-Senâi' fi Tertibi'ş-Şerâi'*, (Beyrût: Dâru'l-Kitâbu'l-Arabî, 1982).
- Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb, *el-Hâvi'l-Kebîr*, (Beyrût: Dâru'l-Fıkr, 1994).
- Mevvâk Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf b. Ebi'l-Kâsım, *et-Tâc ve'l-İklîl*, (Beyrût: Dâru'l-Fıkr, 1398).
- Sadrüşşeria, Ubeydullah b. Mes'ud el-Mahbûbî, *et-Tavdîh li Metni't-Tenkih fi Usûli'l-Fıkh* (Teftazânî'nin Şerhu't-Telvihi ile birlikte), (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996/1416).



- Şâtübî, Ebu İshak İbrâhîm b. Mûsâ, *Muvâfakât fi Usûli'l-Ahkâm*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.).
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr, *Ķavâṭibu'l-Edille fi'l-Uşûl*, (Beyrût; Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, 1999).
- Serahsî, Şemsüleimme Muhammed b. Ali b. Ebi Sehl, *el-Mebsût*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993).
- , *Usûlü's-Serahsî*,)Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1993).
- Subkî, Ali b. Abdi'l-Kâfi, *el-İbhâc*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, h. 1404).
- Şafîî, Muhâmmed b. İdris, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhâmmed Şâkir, (Beyrut:Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.).
- Şirbînî, el-Hâtib Şemsuddîn Muhâmmed b. Ahmed, *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Me'ânî'l-Elfâzi'l-Minhâc*, (Beyrût: Dâru'l-Fıkr, 1997).
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh, *Şerhu't-Telvîh*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye,1996).
- Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali, *Keşşâfu Istilâhâtı'l-Funûn* (Kalkûta; 1962).
- Tekin, Abdulkadir, "Nisyanın (Unutmanın) Usûl ve Fürû-u Fıkıh Açısından Hükümlere Etkisi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20 (2020).
- Udeh, Abdülkadir, *et-Teşri'u'l-Cinâi'l-İslâmî*, (Beyrut, yy., 1985).
- Uzunpostalcı, Mustafa, "İslâm Hukukunda Ehliyeti Daraltan veya Ortadan Kaldıran Sebepler", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 9 (2007).
- Ünal, Halit, "Baygınlık" Maddesi, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992).
- Zerkeşi, Muhâmmed b. Bahâdır b. Abdillâh, *el-Bahru'l-Muhîd fi Usûli'l-Fıkh*, thk. Muhammed Tâmir, (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000).
- , *el-Mensûr fi'l-Kavâid*, (Kuveyt: Vuzerätü'l-Evkâf ve's-Şuûnü'l-İslâmiyye, h. 1405).
- Zeydân, Abdulkerim *el-Vecîz fi Usûli'l-Fıkh*, (İstanbul: Dersaadet, ts.).
- Zeylâî, Fahrüddîn Osmân b. Ali, *Tebyînu'l-Hakâik Şerhu Kenzu'd-Dekâik*, (Kâhire: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmî, 1313).



Selefiyye Yönteminde Aklın Konumu



Dr. Öğr. Üyesi Mustafa YALÇINKAYA¹

Ehl-i Sünnet genel manada Selefiyye, Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye'yi kapsayan geniş bir kavram olarak kullanılır. Ehl-i Sünnet-i Hassa da denen Selefiyye ise, “*sahâbe ve tabiûn mezhebinde bulunan fukaha ve muhaddisûnun yolu*” şeklinde nitelendirilmiştir.²

İslâm düşüncesinde biri akılcı, diğeri lafızcı (yani nakilci) olmak üzere iki zıt akımın hakimiyetinden ve bu iki zıt akım arasında bulunan ve bunlardan birine daha yakın bir konumda bulunan diğer akımlardan bahsetmek mümkündür. Birinci anlayış, bilgi nesnesini akli düşünme biçimine göre ele almış, bunun aksi olan şeyleri de reddetmiştir. İkinci anlayış ise, metne ve onun yazılı nakline bağlılığı temel kabul eden bir yöntemi takip etmiştir.

Mesela bu hususta somut bir örnek vermek gerekirse; İslâm Hukûku sahasında bir taraftan bu disipline katı kıyas yoluyla düşünmeyi getirip koyan Ebû Hanife'yi görmekteyiz.

1 Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kelam Anabilim Dalı, myalcinkaya@erzincan.edu.tr

2 Bkz. İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, hzr. Sabri Hizmetli, (Ankara: Umran Yayınları, 1981), 61.



Mâtüridiyye gibi akılcı kelâm ekolleri, kaynaklarını hep bu akımdan almışlardır. Aynı biçimde kesin bir aklî çaba ortaya koyan Mu'tezile de bu akım içerisinde değerlendirilir.

Öte yandan, Ahmet İbn Hanbel ekolü, tüm akılcı akımlara ve bilhassa da özel bir tepkiyle Mu'tezile'ye karşı mücadele başlatmıştır. Bununla beraber bu akım, öğretilerini kendilerinin üzerinde kurmak istedikleri aklî kurallara göre tekrar dönmeyi deneyen Müteahhirun Eş'arîlere karşı da çok ciddi tavır aldıkları³ görülmektedir. Bu akım mensuplarının çoğunluğu, kelâm ilminin dînî bir disiplin olmasına da ciddi itiraz etmişlerdir. Çünkü kelim ilmi, kullandıkları yöntemlerinde nassın yanı sıra akla, akıl yürütmeye ve düşünmeye önem vermişlerdir.

Bilindiği üzere kelim ilminde genel olarak bilgi kaynakları akıl, duyular ve haberden meydana gelmektedir. Kelâmî epistemoloji, bilgi kaynakları, akıl-nakil ilişkisi, bilginin imkânı ve değeri gibi benzer konular üzerinde durmaktadır. Selefiyye ekolünde ise durum tamamen farklılık arz eder. Şöyle ki, dînî epistemoloji, naslara ve eserlere daha çok ve daha sıkı bağlı olan bir anlayışı temsil etmekte⁴ olduğu bilinmektedir.

İtikadî konularda te'vile ve yoruma karşı çıkararak, aklın bu konuda yetkili olmadığını savunan Selefiyye, insan aklının ürünü olan te'vil, tefsir ve yorumun bu itikadî sahada esas alınmasını dine, dinden olmayan şeylerin ilave edilmesi olarak değerlendirmişlerdir. Onlar itikadî konularda Kelamcılarının ve İslam filozoflarının geliştirip takip ettikleri yöntemlerine

3 Bkz. Claude Salamé, "Kelâm İlminin Temellerinde Rasyonalist (Akılcı) ve Literalist (nakilci, lafızcı) Akımlar ve Büyük Kelâm Okulları", çev. Kamil Güneş, Marife, Yıl: 2, Sayı: 1, Bahar 2002, s. 197, (ss. 197-211).

4 Fethi Kerim Kazanç, "Selefiyye'nin Nass ve Metod Ekseninde Din Anlayışı ve Sonuçları", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, C. 8, S. 1, 2010, s. 96.



karşı çıkarak Hz. Peygamber, sahabe ve tâbiûnun yolunda gidilmesi gerektiğini savunmuşlardır.

Bu nedenle onlar, din alanında yapılacak her türlü yeniliği bid'at saymış bunların hiçbirini kabul etmemişlerdir. Çünkü din Hz. Peygamber (sav)'in vefatından kısa bir süre önce tamamlanmış olup gerekli görülen yerler Hz. Peygamber (sav) tarafından açıklanmıştır. Eğer dinde yorumlanması gereken bir şey kalmış olsaydı bunu zaten Hz. Peygamber (sav) açıklardı. Dolayısıyla dini açıklama ve yorumlamaya dayanan her türlü aklı yöntem dine eksiklik atfetmek demektir. Aklın dini yorumlama, açıklama, tevil ve tefsir etme gibi bir hakkı bulunmamaktadır.

Aklı dini yorumlama konusunda saf dışı bırakan Selefiyye ekolünün, itikadi konularda takip ettiği yöntemleri de son derece dikkat çekicidir. Ekole mensup âlimler, fikhî konularda akli kullanma ve içtihat'ta bulunmayı caiz görmelerine rağmen, itikadî konularda aklın kullanımını ve te'vile başvurmaya doğru bulmadıkları görülmektedir.

Bu hususta onlar, daha çok susmayı, fikir yürütmemeyi, görüş belirtmemeyi ve çekimser bir tavır sergilemeyi uygun görüp, imân, teslîmiyet ve itâat anlayışını kendilerine ilke edinmişlerdir.⁵ Tavizsiz teslimiyetçi bir anlayışı temsil eden Selefî yöntemde nakil daima esas alınmakta, akıl ondan sonra gelmekte ve naklin gösterdiği sınırlar çerçevesinde hareket etmek zorundadır.⁶

5 el-Hatib el-Bağdâdî, *Şerefü Ashâbi'l-Hadis*, (Ankara: DİB Yayınları, 1991), 74-77.

6 Bkz. Ebû'l-Muzaffer el-İsferâyîni, *et-Tabsîr fî'd-Dîn ve Temyizü Firkati'n-Nâciye 'ani'l-Firaki'l-Hâlikîn*, thk. Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevserî, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'lİlmiyye, 1408 / 1988), ss. 170-172; Ebû'l-Feth Mu-



Tüm bunlara rağmen daha sonra Selefiyye (muteahhirun döneminden itibaren) her ne kadar kelim ve kelimcılara muhalif tutumları devam etse de değişen şartların Selefiyye yönteminin yeterli olmadığını göstermesiyle beraber akla ve akli yönleme karşı takınılmış olan katı tutumdan kısmen vazgeçerek akla karşı esnekliğe gittiklerini söyleyebiliriz.

1. Selefiyye Mezhebine Genel Bir Bakış: Selef ve Selefiyye Kavramının Etimolojisi

a. Sözlük Anlamı

Lügatte, geçmiş mütekaddim: Önce veya önde olan, önde gelen, geçmişte kalan anlamındaki Arapça selef kelimesi, “selefe” fiilinin mastarıdır. Selef kelimesi, yaşça büyük veya makam bakımından önde gelenler, yapılan hayır işleri, faizsiz borç verme ve görüş ve fikirleri kendinden sonra taklit edilen kişi gibi anlamlara da gelmektedir.⁷

Selef kavramı, “önce gelen nesil; soy, fazilet ve ilim bağlamında bir nesilden önce gelip geçen kuşak” şeklinde bir kronolojik manaya sahiptir. Buradan hareketle selef kavramı “*ilim ve fazilet açısından Müslümanların önderleri*” konumundaki ashap ve tabiin neslini ifade etmek üzere kronolojik anlam ağırlıklı bir grup adlandırması olarak kullanılmıştır.⁸

hammed b. Abdilkerim eş-Şehristâni, *el-Milel ve'n-Nihal*, neşr. Muhammed Kilâni, Dâr'us- Sa'b, (Beyrut: 1406 / 1986), c. I, ss. 92-93.

7 İbn Manzur Ebu Celaleddin Muhammed, *Lisanu'l Arap*, (Beyrut: 1955), 9/ 158-161.; İsfehani Muhammed Rağıb, *Müfredat*, çev. Abdülbaki Güneş-Mehmet Yolcu, (İstanbul: Yarı Yayınları, 2015), 507.; Metin Yurdagür, *Kelam Tarihi*, (İstanbul: MÜİF Yayınevi, 2018), 160.

8 M. Sait Özervarlı, “Selefiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 36/ 399.; Yurdagür, *Kelam Tarihi*, 160.



b. Terim Anlamı

Terim olarak, Hz. Peygamber'den rivayet edilen “*en hayırlı nesil benim dönemimde yaşayanlardır. Sonra onları izleyenler, sonra onların ardından gelenlerdir*” şeklindeki hadisten dolayı sahabe, tabiin ve tebe-i tabiin şeklinde ifade edilen üç kuşaktır. Onların yolundan gidenlere de Selef'e nispet edilerek “Selefî” denilmiştir.¹⁰ İlk üç dönem Müslümanlarının “hayırlı” sayılmalarının nedeni, peygamberlik kaynağı ve risaletin esaslarına en yakın silsile, ilk topluluk olmaları, İslam'ın esaslarını ve akidesini doğrudan Resulullah'tan (sav) öğrenmiş olmaları, İslâmî hükümlerin, Rabbanî eğitiminin, vesvese ve kirli düşüncelerden uzak, saf ve temiz kalplerinde yer etmesinden dolayıdır.¹¹ Bu insanların temsil ettiği zihniyete Selefiyye denir.¹²

“İslam düşünce tarihinde Selefiyye adı geçmişte ve günümüzde kullanılmakla beraber, aslında bu isimle muayyen bir mezhep yoktur. Nasıl ki re'yciler adında muayyen bir mezhep olmayıp re'yci mezhepler varsa, Selefiyye (Selefilik) de, bir mezhepten ziyade, genel olarak bir yöntem, yaklaşım tarzı ve anlayıştır. Selefiyye, Kur'an ve hadisle birlikte sahabe, tabiin ve tebe-i tabiin nesillerinin söz ve davranışlarını kutsiyet mertebesinde benimseyen; nassı ve nakli dînî bir dokunulmazlık seviyesine yükselten, nakli yüce ve mübarek bir bilgi

9 Buhari, Ebu Abdjullah Muhammed b. İsmail, *Fezailü'l Ashab*, thk. Baz Abdülaziz, 1.; Müslim, Ebü'l-Hüseyn *el-Kuşeyri, Fezailü'l Ashab*, thk. Haşim Ahmed Ömer, 212.

10 Murat Serdar- Harun Işık, *Sistemik Kelam*, (Kayseri: Kimlik Yayınevi, 2018), 74.

11 Muhammed Said Ramazan el- Buti, *Selefiyye*, çev. Vechi Sönmez, (İstanbul: Bedir Yayınevi, 2009), 8.

12 Mehmet Baktır, “Mütekaddimun Selafiyeye ve Metod Anlayışı” *Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 8, S. 2 (Sivas) 2004, s. 25-48.



kaynağı olarak yüceltip, mutlak surette hâkim sayan, nassa itiraz ve muhalefet etmeyi tenkit ve te'vil yapmayı kesinlikle kabul etmeyen bir anlayıştır.”¹³

Selef âlimleri kaynaklarda çeşitli nedenlerden dolayı farklı isimlerle de anılmaktadırlar.¹⁴ Kendilerine hadisçiler, eserciler gibi birçok isim verilen Selefçilik veya Selefiyye'nin, ilk dindar Müslüman âlimlerin takip ettiği yol anlamında kullanılması ise daha “yaygın” anlamıdır.¹⁵

Selef, hadislere verdiği önem ve hadis nakliyle uğraşmalarından dolayı “*Ashab-ı Hadis*” veya “*Ehlü'l- Hadis*”¹⁶, “*Eseriyye ve Ehl-i Eser*”¹⁷ Allah'ın haberi sıfatlarını te'vil etmeyip olduğu gibi kabul ettikleri için “Sıfatiyye veya İsbâtiyye”¹⁸ Mutezile vb. fırkalardan ayırmak için “*Sünnî*”, ve diğer Sünnîlerden ayırmak için de “*Ehl-i Sünnet-i Hassa*”¹⁹ isimleriyle anılmaktadır.

Selefilik, Kur'an ve hadisle birlikte sahabe, tabiin ve sonraki neslin, İslam'ı açıklama, anlama, yorumlama, anlamlandırma ve yaşama konusundaki söz ve davranışlarını model

- 13 Salih Aydın, *İslam Düşüncesinin Yapısı ve Selefilik*, (İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2016), 189-190.
- 14 Baktır, “Mütekaddimun Selefiyye ve Metod Anlayışı”, 28.
- 15 Aydın, *İslam Düşüncesinin Yapısı ve Selefilik*, 189.
- 16 Eş'ari, Ebu'l Hasan Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l İslamiyyin*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdul Hamid, 1950, s. 237; Abdulkadir Bağdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, (Ankara: TDV Yayınları, 2014), 21.
- 17 İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, Evkafı İslamiyye Matbaası, 1/ 98; Kadir Gürler, *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı*, (İstanbul: Emin Yayınları, 2007), 103.
- 18 Ebü'l-Felh Muhammed b. Abdülkerim b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel Ve'n-Nihal*, thk. Muhammed Seyyid Geylani, Beyrut, 79.
- 19 Mevlüt Özler, *İslam Düşüncesinde 73 Fırka Anlayışı*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 75.; Süleyman Uludağ, *İslam Düşünce Yapısı*, (İstanbul: Dergh Yayınları, 2015), 35.



olarak benimseyen ve bu modelin korunmasına yönelik gele-
nekçi-muhafazakâr bir tutumu ifade etmektedir.²⁰

*Selefiyye; iman esasları ile ilgili konularda ayet ve hadisler ile yetinip -müteşabih olanlar da dâhil- bunları aynen kabul edip, teşbih ve teccime düşmeyen ama te'vil yoluna da gitmeyen Ehl-i Sünnet topluluğudur.*²¹ Sonraki dönemlerde ise Selefiyye kavramının, selef yöntemini benimseyerek, itikâdi hususların ispatında, aklî izahlardan kaçınan salt erken dönem anlayışı ve uygulamalarını esas alan bütün kesimler için kullanılmış.²² olduğu görülmektedir.

Yapılan tanımların genel çerçevesine baktığımız zaman Selefiyye'nin akâid konularının yorumlamasına, Allah ve Peygamber'den gelenle yetinmeyip bunlara aklî istidlaller ile ilaveler yapılmasına ve te'vile karşı çıkmakla birlikte teşbih ve teccimi de reddettikleri görülmektedir. Onların genel gayeleri de ilk dönem dinî anlayışını aynen, olduğu gibi, orijinalitesini muhafaza etmektir.

2. Selefiyye'nin Yönteminde Naklin ve Aklın Konumu

a. Ana Hatlarıyla Selefiyye'nin Yöntemi

Selefiyye'nin metot anlayışında öne çıkan en belirgin özellik, akâid alanında akla rol vermemek, ayet ve hadisle yetinmek, müteşâbihleri te'vil etmeden bunların gerçek anlamlarının da ancak Allah tarafından bilinebileceği dolayısıyla O'na havale edilmesi gerektiği tezinin savunulmasıdır.

20 Mehmet Zeki İşcan, *Selefilik*, (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2017), 18-20.

21 Süleyman Toprak-Şerafettin Gölcük, *Kelam*, (Konya: Tekin Kitabevi, 2016), 50.; İşcan, *Selefilik*, 20.

22 Mehmet Kubat, "Selefi Perspektifin Tarihselliği", *İlmi Araştırmalar Dergisi*, C. 17, S.3, 2004, s. 235-251.



Gazali'ye göre Selef'in takip ettiği yol, sahabe ve tâbiûn'un dini anlama ile ilgili tutumlarını takip etmektir. Bu tutum ve usullerinin esasını ise *takdis*, *tasdik*, *aczi itiraf*, *soru sormamak*, *imsak* (yorum yapmamak), *keff* (bu tür meseleleri düşünmemek) ve *marifet ehline teslim olmak* gibi prensipler oluşturmaktadır.²³

Gazali, Selefilik'in dayandığı esasları şu şekilde açıklamıştır:

- **Takdis:** Bununla Yüce Rabb'i cisimlikten ve cisimlikle ilgili şeylerden tenzih etmektir. Yani Allah'ı, O'nun azametine layık olmayan sıfatlardan münezzeh kılmaktır.
- **Tasdik:** Hz. Peygamber'in söylediklerine; O'nun anlattıklarının doğru olduğuna, söylediklerinde doğru sözlü olduğuna ve söylediklerinin, söylediği ve murat ettiği şekliyle gerçek olduğuna inanmaktır. Yani Kur'an ve sahih hadiste Allah ne şekilde nitelenmiş ise öylece kabul edip hükmünü kavrayamayacak olsak bile öylece iman ederek tasdik etmek gerekmektedir.
- **Aczini İtiraf:** Kişinin, (Hz. Peygamber'in hadisindeki) muradının ne olduğunu bilmenin güç ve takatinin ötesinde olduğunu itiraf etmesidir. Müteşâbihâtın aslı manalarına ulaşmada aczi kabul etmek, bunları ancak "Allah bilir" demek ve murat edilen manaya tam olarak ulaşamayacağını kabul etmek demektir.
- **Sükût:** O (nassın) anlamının sorgulanmaması ve konu üzerinde fazlaca durulmaması; bu hususta soru

23 Gazali, Hücetü'l-İslâm Muhammed b. Ahmed, *İlcamu'l-Avam An İlmi'l-Kelam El-Kanûnu'l-Küllî Fi't-Te'vil*, trc. Mahmut Kaya- M. Cüneyt Kaya, (İstanbul: Klasik Yayınevi, 2018), 10.



sormanın bidat olduğunu ve hatta fazlaca durulması durumunda farkına varmadan küfre girilebileceğini bilmesidir. “Cahil”in müteşâbihlerle ilgili soru sormaması “âlim”in de bu sorulara cevap vermemesidir.

- **İmsak:** Kişinin (hadisin) lafızlarında, farklı formlara kayma (tasrif), bir başka dile çevirme, fazla veya eksik ifadeye bulunma, toplama (özel anlatım) ve dağıtma (yorum yapma) türünden herhangi bir tasarrufta bulunmaması; bilakis ifade tarzı, gramer yapısı, kelime çekimi ve kip olarak ne şekilde intikal etmişse ancak o lafızla okumasıdır. Nassları zahiri anlamlarının dışında başka manalara te’vil etmekten ve akli hâkim kılmaktan kaçınmaktır. Müteşâbihler üzerinde dil ile yorum yapmamaktır.
- **Keff:** (Söz konusu hadis) hakkında kişinin düşünüp araştırma yapmaktan kendini geri tutmasıdır. Derinliğine incelenmesi yasak olan işleri kalben de tefekkür etmemek demektir. Çünkü bu kalbi bozar. Müteşâbihler üzerinde de düşünmemek gerekir.
- **Marifet Ehline Teslim Olmak:** Kendi acizliği sebebiyle (hadisi) anlamasa da bunun, Hz. Peygamber (sav) veya diğer peygamberler yahut siddik ve veli kullar tarafından anlaşılabilirdiğini kabul etmek demektir. Hz. Peygamber ve sahabeye dindeki yüksek meseleler gizli değildi, fakat bunlarla uğraşma zararlı sayıldığından men olunmuştur. Halkın bilmediği şeyleri onlar bilebilirler.²⁴

24 Gazali, *İlcamu'l-Avam An İlmi'l-Kelam El-Kanûnu'l-Küllî Fi't-Te'vil*, 3.; İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, 98-101.; Aydın, *İslam Düşüncesinin Yapısı ve Seleflilik*, 190-191.; Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmine Giriş*, (İstanbul: Damla Yayınevi, 2016), 116-117.; Ahmet Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve*



Bu prensiplerin hemen hepsi, hakkında nas olmayan veya olup da açık olmayan konularda inananlar hata edebilir endişesiyle düşünmelerini hatta kalplerinden geçirmelerini bile yasaklamaktadır. Selefiye düşüncesine göre karşılaşılan problemlerin çözümü bilgi sahibi olana bırakılmalıdır. Bu konular hakkında düşünmek, hüküm ortaya koymak Selefiye’de kabul edilebilir bir durum değildir.

Çalışmamızın bu kısmında Mütেকaddimun selefiyenin metodunun temelini oluşturan bilgi ve görüşlere yer verilecek daha sonra da Muteahhirun selefiyesinin takip ettikleri usullerine temas edilecektir.

Selefi anlayışına göre, dîni konularda bir hüküm verilecekse bunu yalnızca Allah ve Resul’ü yapabilir. Bundan kasıt şudur; hüküm sadece, Kur’an ve hadislerdedir. Din, kendisinde hiçbir eksik bırakılmayacak şekilde tamamlanmıştır. Dolayısıyla re’ye, görüş bildirmeye ve te’vile gerek yoktur.²⁵

Selefiye her ne kadar yorumdan, akli hükümler vermekten kaçınırsalar ve bunları kabul etmeseler de aslında onların görüşlerinin temelini oluşturan “*ayetlerin yorumlarının yapılmasının gereği*” hükmü de akli bir kuraldır. Çünkü bu hüküm, te’vil yapılmasını savunanların da kendi görüşlerine delil olarak gösterdikleri Al-i İmran Suresi’nin 7. Ayetine dayanmaktadır. Bu ayet her iki grubu farklı görüşlere götürdüğünden dolayı çıkarılan hüküm; ictihâdî bir özellik kazanmaktadır. Selefiler, bu hükmü önceden almaları sebebiyle aslında dinde ilk akli istidlali onlar yapmış olmaktadır.²⁶

Kelama Giriş, (İstanbul: Ensar Yayınevi, 2018), 443-444.; Recep Ardoğan, *Sistematik Kelam*, (İstanbul: Klm Yayınları, 2018), 91.

25 İşcan, *Selefilik*, 233.; Yaşar Ünal, “Selefi Zihnin Doğusu ve Gelişimi Üzerine”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, C. 18, S. 47, 2015, s. 55-78.

26 Baktır, “Mütেকaddimun Selafiyeye ve Metod Anlayışı”, 29.



b. Selefiyye Yönteminde Naklin Konumu

İslam'ın ilk asırlarında metodik olarak iki eğilim bulunmaktaydı. Bunlardan birincisi *Ehl-i Rey* olarak adlandırılan akıl merkezli yorumlama tarzı; ikincisi ise *Ehl-i Eser* (yani selefiyye) olarak isimlendirilen rivayete ve geçmişin uygulamalarına dayanan dini telakkidir. Ehl-i Eser açısından nakle dayalı olarak inşa edilen dini tasavvur dışındaki düşünce biçimlerinin tamamı hatalı²⁷ olarak kabul edilmekteydi. Onlara öre Kur'an ve sünnette bulunmayan her şey bidattir ve dini bunlardan temizlemek gerekir.²⁸ Dini konularda yegâne söz sahibi nasslardır. Nasslarda olmayan bir şeyi hiç kimse- nin dine ilave etme imkânı yoktur.²⁹ Bundan dolayı selefiler ilk neslin saf ve berrak olan din anlayışlarını muhafaza etmeye fazlaca ehemmiyet vermişlerdir. Bu nedenlerden dolayı onlar bu anlayışı oluşturan Kur'an ve sünnete sıkı sıkıya sarılarak, lafızcılığa bağlı kalmışlardır.³⁰

Selefiyye yöntemi, inanarak teslim olmayı ve naslarda bildirileni sorgulamaksızın kabul etmeyi gerektirir. Onlar bilhassa itikâdi konularda Kur'an ve sünnete itibar etmişlerdir. Nazarî ve akli bilgilere başvurmayı kabul etmemişlerdir. Zira onlara göre itikâdi esaslar ancak naslardan elde edileceği için, delilleri de yine naslardan alınmalıdır. Bu sebeple Selef'in ileri gelenleri, nassın dışındaki deliller üzerinde düşünmek ve tefekkür etmekten menetmiş, bu bağlamda inançla ilgili

27 Sönmez Kutlu, *Selefiğin Fikri Arka Planı*, (Ankara: OTTO Yayınları, 2017), 35.; Gürler, s. 94.; Faruk Sancar, "Selefilik Bir Mezhep mi Yoksa Bir Düşünme Tarzı mı? Selefi Düşüncenin Şifrelerine Dair Bir Değerlendirme", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. 15, S. 3, 2015, s. 21-49.

28 Fethi Kerim Kazanç, "Selefiyye'nin Nass ve Metod Ekseninde Din Anlayışı ve Sonuçları", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, C. 8, S. 1, 2010, s. 93-121.

29 Baktır, "Müttekaddimun Selefiyye ve Metod Anlayışı", 30.

30 Kazanç, "Selefiyye'nin Nass ve Metod Ekseninde Din Anlayışı ve Sonuçları" 94.



konularda fikir yürütmeyi veya tartışmayı da yasaklamışlardır.³¹ Dinî bir konuda re'y sahibi olmak, görüş bildirmek, akli kullanmak, dini düşüncenin merkezine insanı koymak anlamına gelir. Bu durum, dinde bireyi ve onun iradesini öncelikle demektir.³²

Selefiyye nass denince Kur'an ve hadisi anlamıştır. Onlara göre Kur'an zaten Allah'ın kitabıdır ve onun hükümleri tartışılmaz. Hz. Peygamber'in hadisleri de "O kendi havasından konuşmaz, onun konuştuğu ancak vahiydir"³³ ayetinden dolayı Kur'an gibidir. Selef bu ayete dayanarak Hz. Peygamber'in hadislerinin Kur'an ayeti hükmü taşıdığını³⁴ kabul etmişler. Ayrıca selef itikadî mevzularda hadislerde mütevatir şartını da aramamışlardır. Şayet Peygamber (sav)'den nakledilen bir hadis, sahih olma şartını taşıyorsa, âhad dahi olsa delil olarak kabul edilmelidir. Elde âhad da olsa bir haber varsa ona teslim olunur ve bu konuda tartışmaya girilmez.³⁵ Şayet bunun dışına çıkarak tartışmaya girilirse o zaman bunu yapanlar "bid'at ehli" sayılırlar.

Selefiler kendi ilkesi gereği nassların yorumundan şiddetle kaçındığı için hadislerin genel ilkelerine aykırı olmasından ziyade hadisin senedine bakmışlar, senedi sağlam olan hadisleri itirazsız kabul etmişlerdir.³⁶ "Onların bu konudaki dayanağı, insanlar tarafından oluşturulan ilkeler nasslardan da çıkarılsa, nassların bizzat açık ifadeleri olmayıp insanların kanaatleriyle

31 Gazali, *İlcamu'l-Avam An İlmi'l-Kelam El-Kanûnu'l-Küllî Fi't-Te'vil*, 54-55.; Yusuf Şevki Yavuz, "Kelam", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 25/ 196-203.

32 Ünal, "Selefi Zihnin Doğusu ve Gelişimi Üzerine", 69.

33 Necm, 53/3.

34 Baktır, "Mütekaddimin Selafıyye ve Metod Anlayışı", 30.

35 Serdar-Işık, *Sistematik Kelam*, 76; İşcan, *Seleflik*, 243.

36 Bkz. İbn Kuteybe, *Hadis Müdafaası*, çev. M. Hayri Kırbaçoğlu, (İstanbul: OTTO Yayınları, 2017), 97-98.



çıkardıkları ilkeler olmasıdır. İnsanların çıkardığı yorumlarla nasslar asla reddedilmez. Selefe göre nassların zahirinde çatışma görülse bile bu ancak bizim onu anlayamamamızdır. Bu nedenle nasslardan dil ve mantık kurallarından çıkarılacak esaslarla naslar sınırlanamaz. Onlara göre manası açık olan ayetleri açıklamaya gerek yoktur. Manası müteşabih olanların açıklamasını da yalnızca Hz. Peygamber yapabilir. Çünkü bu ayetlerin manalarını ancak Allah bilir, O'ndan bu bilgiyi nakletmeye yetkili de sadece peygamberdir. Eğer Hz. Peygamber'den böyle bir izah gelmemişse o ayetlerin açıklanmasının yapılmaması gerekir³⁷. Çünkü insanlar bu ayetlerden Allah'ın muradının ne olduğunu bilemezler. Dolayısıyla bilmedikleri şeylere de anlam vermeleri doğru değildir. Genel manada Selefiyye, nassların yorumlanmasına ve akli çıkarımlarda bulunulmasına karşı çıkmıştır. Zira onlar dini tebliğ etmekle vazifeli olan Hz. Peygamber'in açıklanması gerekeni açıkladığı düşüncesindedirler. Manası kapalı ve anlaşılmayan nasslara yaklaşım tarzı ise, ancak nassların zahiri manasına teslimiyet şeklinde olmalıdır.

Selefiyye âlimlerin ileri gelenlerinden olan İbn Teymiyye'ye göre Kur'an şeriatın aslı ve Hz. Muhammed onun tefsir edicisidir. Hz. Peygamber'den bu tefsiri, açıklama ve tebliği alanlar sahabelerdir. Sahabe; Allah'ın dinini Hz. Peygamber'den almışlar. Duydukları ve anladıkları gibi O'nun mesajını korumuşlar ve gözetmişlerdir. Sonra, bu dini kıyamete dek, onlara uyanlara nakletmişlerdir.³⁸

Selefiyye'nin genel görüşüne göre, İslam'ı en doğru, en iyi, en güzel ve en mükemmel bir şekilde anlayan ve anladığını en

37 İbn Kuteybe, *Hadis Müdafaası*, 77-86-94.

38 Muhammed Ebu Zehra, *İmam İbn Teymiyye: Hayatı-Fikirleri-Eserleri Çağı ve Fikhi*, trc. Nusreddin Bolelli, Vecdi Akyüz, Adil Bebek, Mehmet Erdoğan ve Veli Ayhan, (İstanbul: İslamoğlu Yayıncılık, 1988), 208.



*uygun ve en doğru biçimde tatbik eden ilk nesil, yani sahabe ve tabiin neslidir. Onlardan sonra hiç kimse İslam'ı onlar kadar mükemmel bir şekilde anlayıp algılayamaz. Bu nedenle bu anlayış; değişmezlik, dokunulmazlık, tenkit ve itiraz edilemezlik niteliğine sahiptir. O halde yapılacak şey, dini anlama ve açıklamada ilk nesilden gelen açıklamaları ve onlara ait uygulamaları aynen muhafaza etmek, onları aşan beyanlardan da titizlikle sakınmaktır.*³⁹

Onlara göre sonradan gelenlerin bu (seleften gelen) anlamlandırma, açıklama ve onlara ait uygulamaları aynen muhafaza etmek, onları aşan izah ve beyanlardan da şiddetle sakınmak gerekir.

“Selefiyye, “*bugün dininizi tamamladım*”⁴⁰ ayetine dayanarak, İslam dininin Resulüllah'ın vefatından kısa bir süre önce tam ve kâmil hale getirildiğini, dolayısıyla ikmal ve itmam edilmiş olan İslam dinine yeni bir fikir, şeri bir tefsir, yeni bir izah ve değerlendirme, kısacası yeni bir yorum şekli getirmenin mümkün olmadığını, yeni fikir ve yorumların tam ve kemal mertebede olma inancı ile tezat teşkil ettiğini; kâmil olan bir dine yeni bir şey ilave etmenin veya ondan bir şey çıkarmanın onun için eksiklik sayılacağını varsayarak te'vil ve tefsiri reddetmiş, bu tür ameliyeleri bir nevi dini tahrif etme olarak”⁴¹ değerlendirmişlerdir.

Selefiyye anlayışına göre İslam dini Allah'ın istediği gibi tamamlanmıştır. Peygamber (sav) de kendisine vahyedilen haliyle ve açıklanması gerektiği şekliyle açıklamalarda bulunmuştur. Selefiyye'ye göre bu dinin eksik bırakılmış bir yönü yoktur. Oysa ki te'vil kapalı bir manayı açıklamak yani

39 Kubat, “Selefi Perspektifin Tarihselliği”, 240.

40 Maide, 6/3.

41 Kubat, “Selefi Perspektifin Tarihselliği”, 240.



eksikliği gidermek için yapılır. İslam dini ise bu tür eksikliklerden münezzehtir. Nasıl ki dini tebliğ etmek peygamberin görevi ise aynı şekilde onu açıklamak ve gerekli izahları yapmak da yalnızca ona aittir. Bu mevzularda örnek alınması gerekenler de sahabelerdir. Onlar dini Hz. Peygamber'den nasıl gördülerse o şekilde anlamışlar, uygulamışlar ve üzerine de hiçbir şey ilave etmemişlerdir. Dolayısıyla bize düşen de sahabenin yolunu takip etmek ve onlar gibi herhangi bir yoruma girmeden olduğu şekliyle dine teslim olmaktır.

Onlara göre dine ait bir konuda açıklanması veya yorumlanması gereken bir şey olsaydı Hz. Peygamber zaten bunu yapardı. Bu nedenle din onlardan bize nasıl geldiyse öyledir ve öyle anlaşılması gerekir. Sonradan yapılan ilaveler ve yorumlar insan aklın ürünü olması hasebiyle dinden değildir. Selefiyyenin nakil hakkındaki kanaat ve görüşleri genel itibarıyla bu şekilde özetlenebilir.

c. Selefiyye Yönteminde Aklın Konumu

“el-Akl” sözlükte, “tutmak”, “alıkoymak” (istimsak) manalarında kullanılmıştır. İbn Manzur, “el-akl” masdarının Arap dilinde ahmaklığın karşıtı olarak kullanıldığını ifade etmiştir. “Değerli kadın” manası da bu kökten türetilmiştir. “el-Akl”ın en bilinen anlamı ise, tedbirli davranmaktır. Bu nedenle çirkin kabul edilen işlere girmeyen, utanç verici durumlardan uzak duran kişilere “âkıl/akıllı” denilmiştir. Zira akıl, kişiyi çirkin ve utanç verici durumlara düşmekten alıkoymak.⁴²

Dini metinlerde ve Arap dilinin İslam tarihinin ilk dönemlerindeki kullanımına bakıldığında, akıl teriminin daha çok ameli boyutu ve akletmenin fiili neticeleri üzerinde durulduğu

42 İsfahani, *Müfredat*, “AKL md”, 715.; İbn Manzur, *Lisanu'l Arap*, “AKL md”, 11/458.



görülmektedir. Bu dönemde aklın nazarî yönüyle ilgili bir ayrıma gidilmemiştir.⁴³

Nitekim Kur'an-ı Kerim'de "el-akl" masdarı⁴⁴ bulunmadığı halde "el-akl" ın eş anlamlısı kelimeler isim ve masdar sigasıyla geçmektedir.

Akletme fiili ve akılla ilgili kelimeler, ayet-i kerimelerde beş temel anlamda kullanılmıştır:

- Fitri bir meleke olan aklın kullanılmasının emredildiği ayetler.
- Akıl yürütmek, tefekkür etmek ve ibret almak gibi aklın görevlerinin hatırlatıldığı ayetler.
- Selim akıl sahibi olanların (ulu'l- elbab) muhatap kabul edildiği ayetler.
- Akıllı olmanın gereğini yerine getirmeyenlerin kınandığı ayetler.
- "Lübb", "Nüha", "Hülum" ve "Hıcr" gibi akıl kelimesinin eş anlamlılarının geçtiği ayetler.⁴⁵

Hadislerde akıl, diğer lügat anlamlarının yanı sıra anlamak,⁴⁶ bilmek,⁴⁷ ezberlemek,⁴⁸ deli olmamak,⁴⁹

43 Ayhan Tekineş, "İlk Devir İslam Dünyasında Akıl Üzerine Tartışmalar", *Divan Dergisi*, S. 1, 2001, s. 199-215.

44 Kur'an-ı Kerim'de "el-akl" mastarından türetilmiş fiiller ise 49 yerde geçmektedir. Bkz. Fatıma İsmail Muhammed, *El-Kur'an ve'n Nazaru'l Akli*, Dnş: Süheyr Fadlullah Ebu Vafiye, (Mısır: Camiatu Ayn Şems, 1989), 63-64.

45 Fatıma İsmail, *El-Kur'an ve'n Nazaru'l Akli*, 64-78.

46 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, (Beyrut: Mektebetu'l-İslamiyye, trs.), 5/ 324.

47 Hz. Peygamber, İbn Ebid el-Ensari'ye "Ben seni Medine'nin en anlayışlı/bilgili (âkil) kişisi zannediyordum" buyurmuştur. Ahmed b. Hanbel, 4/ 219.

48 Hz. Peygamber, Ebu Zer'e "Ey Ebu Zer! Sana söylediğimi aklında tut" buyurmuştur. Ahmed b. Hanbel, 5/181.

49 İbn Mace, Ebü Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvinî, "Talak", *es-Sünen*, nşr. Şu'ayb el-Arnaût, (Beyrut: Dâru'r-Risâle, 2009), 15.; Ebu Davud, Süleyman İbnul Eşas, "Hudut", *Sünen-i Ebu Davud*, thk. Muhammed Muh-



reşit olmak⁵⁰ ve tecrübe⁵¹ anlamlarında kullanılmış olduğu görülmektedir.

Kelam ilminde akıl, tarifi, marifeti ve nakil ile ilişkisi bakımından inceleme konusu olmuştur. Akıl-nakil dengesi ile aklın sınırlarının doğru tespit edilmesi meselesi, Müslümanlar arasındaki ayrılıkların ortaya çıkmasının temel nedenlerinden biri sayılmıştır. Hz. Peygamber ve sahabeler bu tür polemiklerden kaçındıkları ve Allah'ın zatı, ruh, kader ve müteşabih gibi konular üzerinde tartışmaları yasakladıkları için İslam tarihinde akıl-nakil ilişkisine dair tartışmalar daha sonraki dönemlerde başlamış⁵² olduğu görülmektedir.

Aklın tarifi ile ilgili asıl tartışmalar Mutezile kelimcilerinin ortaya çıkmasından sonra başlamıştır. Onlar akılı, kesin bir bilgi kaynağı olarak kabul etmişlerdir.⁵³ Müslüman bilginler, akıl ve nakil arasındaki ilişkinin tanımlarında fikhî, akidevî ve kelamî eğilimlere göre farklılaşmıştır. Bu nedenle İslam düşünce tarihi içerisinde yer alan fırka, kelamî ekol veya mezhepleri, akıl-nakil ilişkisindeki duruşlarını temel olarak tasnif etmek mümkün⁵⁴ olmaktadır. Bu farklılığa göre mezhepler genel olarak iki grupta toplanabilir; bunların ilki bu çalışmamızın asıl konusunu oluşturanlardır. Akidevî konularda bilgi

yiddin Abdulhamid, (Beyrut: Daru İhya-i Sünne), 17.; Tirmizi, Ebu Musa Muhammed b. İsa, "Hudut", *Sünenü't-Tirmizî*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l İslâmî, 1996), 1.

50 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/492.

51 Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail Buhari; *el-Camiu's-Sahih*, thk. Baz Abdülaziz. İlim, 6.; Ebü'l-Hüseyn el-Kışeyri Müslim; *el-Camiu's-Sahih*, thk. Haşim Ahmed Ömer, Fezailü'l- Ashab, İman, 10.

52 Kubat, "İslam Düşüncesinde Aklın Vahiy Karşısındaki Konumu", *Milel ve Nihal Dergisi*, C. 8, S. 1, 2011, s. 71-118.

53 Yusuf Şevki Yavuz, "Akıl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 2/242-246.

54 Hülya Alper, *Akıl-Vahiy İlişkisi*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 211.



kaynağı olarak aklın rolünü kabul etmeyenler: Şüphe yok ki, ilk dönemde Ashabü'l- Hadis, Ehlu'l Hadis, Ehlu'l-Eser gibi isimlerle anılan Selefiyye⁵⁵ ye mensup olanlardır.

Selefiyyenin Mutekaddimun Döneminde Aklın Konumu

Selefiyye'ye göre, nakil aklın esasıdır; nakil olmadan akıl çalışamaz; ancak nassların belirlediği sınırlar dahilinde çalışabilir; akıl, nesnesi olmayan bir özne pozisyonundadır.

Onlara göre tevil, nassa karşı koymak, onun nesnel anlamını inkâr etmek, zanna tabi olmak, rey ile hüküm vermek, heva ve arzuya tabi ve teslim olmaktır. Aklın sorumluluk alanı, önceden bilinen bir sonuca ulaşmak, önceki verinin doğruluğuna ve sabit olan kesinliğine varmaktır.⁵⁶

Selefiyye ekolünün üzerinde ittifak ettikleri konu, Allah'ı teşbih ve teccim'den tenzih etmek için müteşâbihler üzerlerinde tevil yapmak ve fikir yürütmekten kaçınmış olmalarıdır. Fakat onlar “*Teşbih ve teccim yoktur*” ifadesini sürekli dile getirmelerine rağmen, onların bu konuda yani birtakım yanlış anlamalara neden olabilecek tarzda teşbih ve teccime düşmüş oldukları da ifade edilmektedir.

Selefiyye her ne kadar naklin anlaşılması ve açıklanması için aklın takarrürüne ihtiyaç olduğunu kabul etseler de onu dinin getirdiği gerçekleri kendi başına kavramakta aciz ve oldukça sınırlı bir bilgi kaynağı olarak görmüşler,⁵⁷ dolayısıyla da itikâdî konularda aklı yeterli ve yetkili kabul etmemişlerdir.

55 Kubat, “İslam Düşüncesinde Aklın Vahiy Karşısındaki Konumu”, 76.

56 Hasan Hanefi, “Geleneksel İslâm Düşüncesindeki Otoriteryenliğin Epistemolojik, Ontolojik, Ahlâkî, Siyâsî ve Tarihî Temelleri Üzerine”, İslâmîyât, c. 2, Sayı: 2, Nisan-Haziran 1999, s. 29-30, (ss. 25-37).

57 Takiyüddin Ahmed İbn Teymiyye, *Memuu'l Fetava*, Medine, 9/279.



İtikâdî konulara ilişkin nassları tefsir ve te'vil etmeyi ya da yoruma tabi tutmayı aklın yetki sahasının dışında kabul eden, dini inançların re'ye dayandırılmayacağı fikrinden hareketle akâid sahasında aklî istidlallere ve kişisel yorumlara karşı çıkan Selefiyye'nin, akaide dair konularda sadece nasslarla yetinmiş, yalnızca Kur'an ve sünnete itibar etmiş ve nazârî ya da aklî bilgilere başvurmayı reddetmiş⁵⁸ oldukları görülmektedir.

Selefiyye'ye göre te'vil ve tefsir gibi yoruma dayalı şeyler akıl yürütme ile olur. Oysa beşerî akıl, nakli yeni baştan tefsir ve te'vil etmeye yetkili değildir. Çünkü akıl sonlu ve sınırlıdır. Bundan dolayı da nassları yeniden yorumlamak gibi bir hakkı yoktur.⁵⁹

Müteşâbihâta dair nasslara literal anlamlarından öte akla dayalı anlamlar vermek ve onları yorumlamaya girişmek kişiyi Hz. Peygamber'in yolundan çıkarır.⁶⁰ Bu nedenle Selefiyye'ye göre itikâdî konularda akıl, yani insan düşüncesi veya re'yi hüküm vermez.⁶¹ Akıl bu hükmü verme yetkisine sahip değildir; akıl bu konuda ancak şahit olabilir. Eğer akıl nasslara takdim edilirse, bu durum da şahsî re'y, Allah ve Rasulü'nün hüküm ve beyanlarının önüne geçirilmiş ve böylece şahsi görüş ve yoruma öncelik verilmiş olur.

Selefiyye yönteminde, insan aklı yalnızca birtakım araştırmalar yapmakla Kur'an ve sünnette bildirilenlerden fazlasını öğrenmeye muktedir değildir. Zira akıl her şeyi idrak edemez.⁶²

58 Yusuf Şevki Yavuz, "Kelam", 201-202.

59 Kubat, "İslam Düşüncesinde Aklın Vahiy Karşısındaki Konumu", 76.

60 İbn Teymiyye, *Memuu'l Fetava*, 4/ 4 vd.

61 Şerafettin Gölcük, *Kelam Tarihi*, (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2015), 60,51.

62 Talat Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, AÜİFY, Ankara 1969, 141.



Selefiyye ekolü mensupları, aklın sonsuz bir idrak gücüne sahip olmadığını savunduklarından dolayı onunla yapılan yorumların ve araştırmaların tutarlı olamayacağını ve dolayısıyla Allah'ın murad ettiği şeye akılla ulaşamayacağı görüşünü iddia etmişlerdir.

Selefiyye'nin savunduğu görüşe göre; nasslarda esas olan Allah'ın maksadının ne olduğudur, insanlar tarafından anlaşılan manalar esas değildir.⁶³ Çünkü insan yorum, te'vil ve tefsir yaparak kendi anladığı manaları ortaya koymaktadır.

Selefiyyenin nassların anlamlarının verilmesi hususunda sakındıkları nokta, nassların ifadelerinin içerdiği anlamların bilinmemesi yeni bir mahiyetin insan zihninde oluşmamasıdır. Çünkü Allah insanların algıladıklarının ve düşünebildiklerinin dışındadır.⁶⁴ İnsanın anlayamadığı şey hakkında yaptığı her yorum yanlış olabilir. Bu sebeple Selefiyye'nin, müteşabih ifadelere yükleyecek anlam bulamadıkları ve verilen manalardan da tatmin olmadıkları için onlara mana vermekten sakınmış⁶⁵ oldukları görülmektedir.

Selefiyye anlayışına göre ayetleri te'vil edip yorumlayan kişiler bunu inanç konularında yaptıkları için onların işin ehli olmadıklarını gösterir. Çünkü onlara göre te'vil nasslarda olmayanı dine sokmak anlamına gelmektedir. Bu sebeple de din tahrif edilmiş olmaktadır. Dolayısıyla dini tahrif edenler de zaten dinî konularda ehil olamazlar.

Çünkü onlar işi bilmiyorlar ve insanların inançlarını bozup dünya ve ahiretlerine zarar veriyorlar. Dolayısıyla Selef'e

63 İbn Kuteybe, *Hadis Müdafaası*, 87.

64 İbn Kudame Abdullah b. Ahmed, *Şerhu Lumati'l İtikad*, thk. Muhammed Salih Useymeyn, Riyad: 1990, 26.

65 Baktır, "Mütekaddimin Selafiyye ve Metod Anlayışı", 32-33.



göre işin ehli olanlar Selef' in müteşabih kabul ettiği ayetleri yorumlamayanlardır.⁶⁶ Selefiyye bu görüşlerinden dolayı kelamı ve kelamcıları hoş karşılamamışlar, onlara şiddetle karşı çıkmışlar, bu konuda kitaplar yazmışlar ve kelam ilmi ile kelamcılar hakkındaki görüşlerini net bir şekilde ifade etmişlerdir.⁶⁷ Kelamcıları zaman zaman zındıklık, ilhad ve bazen de küfürle itham etmiş; akli önceleyen kesimlerle dostluk kurmayı ve onlarla aynı mecliste bulunmayı dahi yasaklamışlardır.⁶⁸

Selefiyyenin *kelamcılara karşı olmalarını desteklemek için şu delili ortaya koyar ve derler ki; eğer kelam dinden olsaydı Hz. Peygamber'in emrettiği, yolunu yücelttiği ve mensuplarıyla övündüğü mühim meselelerden biri olurdu. Hâlbuki O feraiz ilmini öğrenmeye teşvik etmiş ve onu övmüş, fakat kader hakkında konuşmaktan menetmiştir. Sahabe ve tâbiûn da bu yolu takip etmiştir.*⁶⁹ Bu yaklaşımlarından hareketle selefiyyeye mensup alimlerin kelam ilmiyle meşgul olmayı doğru bulmadıkları ve bu ilme ilgi duyanlara da iyi gözle bakmadıkları rahatlıkla söylenebilir. Onların kelam ilmine karşı tavır almalarının sebebine gelince, dini konularda nassların dışında akla önem vermeleri bu bağlamda farklı delillerle hüküm verme ve yorumda bulunmanın yaygınlık kazanmasıdır. Bu sebeple dinin aslının bozulacağı korkusudur.⁷⁰

Selefiyye itikâdî konularda akli istidlallere yer vermeyi kabul etmediğinden dolayı bu yöntemi benimseyen ve bu yolda giden kelamcılara da karşı çıkmıştır. Onlar Kur'an ve sünnette yeri olmayan bir meselenin itikad alanına taşınmasına

66 İbn Kuteybe, *Hadis Müdafası*, 149.

67 Topaloğlu, *Kelam İlmine Giriş*, 23.

68 Uludağ, *İslam Düşünce Yapısı*, 52-66.

69 Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, 25.

70 Baktır, "Mütekaddimin Selafiyeye ve Metod Anlayışı", 41.



ve bu konuda akıl yürütülmesine cevaz vermez. Oysa kelamcılar bunu yapmaktadır.⁷¹ Çünkü kelamcılar naklin yanında akli ve akıl yürütmeyi ve istidlal getirmeyi yöntem olarak kullanmaktadırlar. Kelamcılarının bu yöntemleri Selefiyenin anlayışıyla taban tabana zıtlık ifade eder. Bundan dolayı da Selefiyye tabileri kelama ve kelamcılara karşı tavır alıp tenkid etmişlerdir.

Selefiyye'ye göre dinin bütün inanç ve ibadet meselelerinin nasslara dayanması gerekir. Çünkü Allah, inanılması gereken hükümleri vahiyle bildirdiği gibi onları ispat ve takviye edecek akli istidlallere de yine nasslarda işaret etmiştir. Dolayısıyla bunları anlama çabası dışında başka deliller aramaya ihtiyaç yoktur.⁷² Yani Selefiyye, din ve temel akîde konularında nassların beyan ve işaretleri dışında akıl yürütmeyi uygun görmez. Bu sebeple onlar, deliller arasında akli-nakli ayırımına gitmeyi ve dinî bir çerçeveye sahip bulunmayan akli bir istidlal alanı oluşturmayı kabul etmezler.⁷³

Çalışmamızda buraya kadar verdiğimiz bilgilerle müteakdimun Selefiyye'nin itikadî konulardaki temel yöntemleriyle birlikte genel görüşlerini değerlendirdik. Ayrıca bu dönemde akıl kavramına bakışlarını ve nakil karşısında nereye konumlandıklarını inceledik.

Selefiyenin Muteahhirun Döneminde Akıl Konumu

Selefiyye ekolünün müteahhirun döneminde akıl kavramına karşı değerlendirme ve yaklaşımları kısmen değişmiştir. İtikatta selefi çizgide yer alan bu dönemin İbn-i Teymiyye

71 Özervarlı, "Selefiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 36/400.

72 İbn Teymiyye, *Memuu'l Fetava*, 471.

73 Özervarlı, "Selefiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 36/401.



gibi (728/1328) önde gelen alimleri, mutekaddimun dönemi- nin aksine akâid ile ilgili konularda akla önem vermişlerdir.

İbn-i Teymiyye'ye göre, sarîh akıl ile sahîh nakil hiçbir zaman birbirine zıt olmaz ve çatışmaz. Öyleyse akıl ile nakil birbirine teâruz etmediğine göre te'vile de gerek yoktur. Eğer akıl ile nakil arasında herhangi bir teâruz görülürse, böylesi bir durumda ya akıl sarîh değil veya nakil sahîh değildir. İbn Teymiyye'nin burada selef akîdesinin, bir anlamda felsefesini yapmakta olduğu görünmektedir. Ancak İbn-i Teymiyye'nin gündeme getirdiği bu akılcılık, Yunan akılcılığı değil, Kur'ân akılcılığıdır. Zira Kur'ân'da kâinata, mahlûkata, masnûata, hâdise, vakıa ve eşyaya bakılması, bunların araştırılması, tedebbür edilmesi yani bunlar üzerinde düşünüp tefekkür edilmesi istenmekte ve böylelikle bunların müşahede ve tecrübe altına alınması emredilmektedir. Öyle görünmektedir ki, bu tefekkür ve nazar daha ziyade bugünkü müspet ilmin kullandığı müşahede ve tecrübe metoduna yakındır.

İbn Teymiyye'ye göre, Hz. Peygamber, Kur'ân'daki sıfatların, daha sonra kelâm âlimlerinin de benimsediği gibi, felsefi kaidelerle uygunluk gösteren herhangi bir te'viline yönelmemiştir. Çünkü, onun ilmi, Kur'ân idi ve bildiği deliller de yalnızca Kur'ân'ın delilleriydi. Sahâbe, tabiûn ve müçtehid fakihler de böyleydi⁷⁴ ve bu usul üzere devam ettiler. Oysa ki tüm dengelim/dedüktif⁷⁵ bir yol izleyen İslâm filozofları ve kelâmcıları ise bu metottan ayrılmışlardır.

74 Muhammed Ebu Zehra, *İmam İbn Teymiyye: Hayatı-Fikirleri-Eserleri Çağı ve Fıkhı*, trc. Nusreddin Bolelli, Vecdi Akyüz, Adil Bebek, Mehmet Erdoğan ve Veli Ayhan, (İstanbul: İslamoğlu Yayıncılık, 1988), 230-231.

75 Tümdengelim: Genelden özele ve bütünden parçaya doğru küllî önermeden cüzî önerme elde etmek, sebeplerden sonuca ulaşmak için yapılan akıl yürütme, tâlil, dedüksiyon. Zıttı: Tümevarım, istikrâ, endüksiyon.



Muteahhirun Selefiyye'ye göre, sarih akıl sahih nakle aykırı değildir. Anlaşılmayan bir durum olursa nakle öncelik verilir. Onlara göre, aslında anlaşılmayan bir durumda yoktur. Çünkü nakil, sağlıklı bir aklın kabul etmeyeceği bir şey getirmemiştir. Ancak akılların hayret edeceği bir şey getirir. Selim bir akıl, sahih bir naklin haber verdiği her şeyi tasdik eder, ancak aklın söylediği her şeyi sahih nakil kabul etmeyebilir.

Onlar aklın konumunu küçümsemezler. Çünkü onlara göre, akıl, yükümlülüğün dayanağıdır; akı olmayan hiç kimse mükellef olamaz. Ancak onlar, aklın dînin önüne geçemeyeceğini ifade etmektedirler, aksi durumda insanların peygamberlere ihtiyacı olmazdı. Ancak akıl dînin sınırları içinde hareket eder. Onlar, büyük küçük, açık gizli her şeyde Peygamber'in sünnetine ve yoluna sımsıkı sarılır, ona tabi olur ve mutlak teslimiyetleri vardır.⁷⁶

Selefiyye ilk dönemlerinde birçok sah olduğu gibi kelim ve kelimcılara karşı da bu katı ve tavizsiz tutum içerisinde olmuşlardır. Fakat Müteahhirun Selefiyye, itikadî temel esaslarda ilk dönem selefiyye gibi düşünseler de gelişen birtakım nedenler ve değişen şartlar karşısında selefiyye yönteminin yeterli olmadığının ortaya çıkmasıyla kelim ilmine ve akla karşı ortaya konan katı tutumdan kısmen vaz geçtikleri ve yaklaşımlarında bazı esnekliklere gitmiş oldukları görülmektedir.

Değişen şartlara gelince mesela, fetihlerle birlikte İslam dünyası geniş bir coğrafyaya yayılmış ve dolayısıyla amacı İslam'ı sarsmak olan bir takım farklı fikirlerle karşılaşmıştır. Böyle bir durumda artık karşılaşılan sorunlara selef yöntemiyle

76 Abdullah b Abdülhamid el-Eserî, *Selef-i Sâlihîn Akîdesi: Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat*, çev. Ahmet İyibildiren, (İstanbul: Guraba Yayınları, 2008), 194-196.



cevap vermek yetersiz olmuştur. Çünkü yeni çıkan ve İslam itikadıyla bağdaşmayan teolojik problemlere Selef'in, kişileri nasslar çerçevesinde eğitmeye yönelik akıldan ziyade duygulara hitap eden "iknâî" yöntemiyle cevap vermek mümkün değildi.⁷⁷ Bu sebeple ilk dönem selefilere ayrı olarak selefilik sistemi geliştiren, gelişen şartlar gereğince muarızlarına karşı ilk dönem selefilere meşgul olmayı uygun görmedikleri mevzuları detaylandıran müteahhirun selef alimlerinden İbn Teymiyye⁷⁸ olmuştur. Bilindiği üzere İbn Teymiyye'nin bu açılımı ve esnekliği başlatmış olmasıyla Selefiyye ekolünde mütakaddimun döneminin kapanmasına ve müteahhirun döneminin başlamasına öncülük etmiştir.

İbn Teymiyye gibi itikatta selefiyye olan müteahhir selefilere akıl karşısındaki tutumlarını değiştirmiş ve akâid bahislerinde az da olsa akla önem vermişlerdir.⁷⁹ Ona göre "sarih akıl ile sahih nakil" hiçbir zaman çatışma halinde bulunmaz. Eğer akılla nakil çelişirse, ya nakil sahih değildir veya akıl doğru ve önyargısız (sarih) düşünmemektedir.⁸⁰ Burada bahsedilen akılcılık kelimcilerin ve felsefecilerin akılcılığı değil, Kur'an akılcılığıdır. Eğer akıl önyargısız hakikatlere ulaşmak için iyi niyetli olarak kullanılır, nakil de iyi tespit edilir ise, tevil ve yorumlamaya hiçbir şekilde gerek kalmaz. Akla uymadığı yerlerde nakli yorumlama gayreti içerisine girmek, nakli değil akli asıl almanın bir göstergesidir. Böyle bir

77 Şehristani, *Müfredat*, 1/ 44.

78 Mustafa Selim Yılmaz, "İslami Düşünce Tarihinde Bir Anlama Biçimi Olarak Selefilik Üzerine Bir Deneme", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi*, C. 3, S. 3, 2014, s. 542.

79 Topaloğlu, *Kelam İlmine Giriş*, 85.

80 İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l Akl ve'n Nakl*, thk. Muhammed Reşad Salim, (Riyad: 1971), 1/180-191.



akılcılık ise Kur'an akılcılığı olmaz. Olsa olsa Yunan rasyonalizmi⁸¹ olmuş olur.

İbn Teymiyye' ye göre, dinde zorunlu olarak inanılması gereken hususlar ancak şer'i delillere dayanır. Şer'i delil ise vahye bağlıdır. Ve aynı zamanda akılla da desteklenen yani hem nakle hem de akla uygun olan delildir. Bu açıdan bakılınca dinde birbirinden tamamen bağımsız, sınırları belirlenmiş aklî ve naklî delil ayırımı yoktur. Akıl akaid konularında vahyin rehberlik etmesine ve kaynak olmasına muhtaçtır.⁸² Şer'i delil hem Kur'an'ın delalet ettiği ve Hz. Muhammed'in haber verdiği naklî delilleri ve varlıkta olan aklî delilleri ihtiva ettiği için bunlar arasında herhangi bir çatışma olmadığı gibi din açısından bir bütünlük de mevcuttur.

İbn Teymiyye akıl-nakil ilişkisine kelamcıların akli esas alıp naklin önüne geçirecek onu ihmal etmelerine olan karşıtlığı ile yaklaşmıştır. Bu karşıtlığında kelamcıların öne sürdüğü görüşleri ele alıp inceledikten sonra kendi görüşlerini buna uygun aklî söyleme bağlı kalarak yapar.⁸³

Aklı mutlak olarak asıl kabul edenleri reddeden İbn Teymiyye, onların '*nakli öne geçirirsek, onu asıl olan akla ta'n etmiş oluruz*' şeklindeki sözlerini kabul edilemez bulmaktadır. Yine onların '*naklin aslı akıldır*' sözüyle ya naklin sübutunda aklın asıl olduğu ya da naklin sıhhatinin akılla sabit olduğu kastedilmektedir. Naklin sübutundan aklın asıl olduğunu akıllı biri söyleyemez. Çünkü rivayet veya başka bir yolla sabit olan

81 Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş*, 474; Aydın, *İslam Düşüncesinin Yapısı ve Selefilik*, 207.

82 İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l Akl ve'n Nakl*, 2/3.

83 Burhanettin Kıyıcı, "İbn Teymiyye' de Akıl-Nakil İlişkisi", Danışman: İlhami Güler, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara, 2009, 144.



bir şey, biz onu ister akılla bilelim isterse başka bir yolla bilelim -ya da bilmeyelim- o sabittir.⁸⁴ Bunlardan da anlaşılacağı gibi İbn Temiyye'nin bahsettiği akıl doğru kullanıldığı zaman nakille çelişmesi söz konusu olamaz. Dolayısıyla böyle olunca da akıl ve nakil birbiriyle uyumluluk içerisinde olurlar.

Müteahhirun Selefiyyesi, akli önemsiz sayarak değersiz görmezler. Onlara göre akıl, kulun sorumlu yani din ile mükellef olmasının dayanağıdır. Çünkü akli olmayan hiç kimse sorumlu tutulamaz. Fakat Selefiyye ekolüne mensup olanlar, aklin dinin önüne geçemeyeceğini ifade etmişlerdir. Onlar durumun böyle olmaması durumunda yani aklın dinin önüne geçmesi halinde insanlar Peygamber'e ihtiyaç duymazlardı. Onlara göre akıl kulun sorumluluk üstlenmesi için zorunludur. Fakat önemi kabul edilen bu akıl da dinin sınırları içinde hareket etmek durumundadır.

Selefiyye'nin izlemiş olduğu yöntem her ne kadar İslam'ın geniş topraklara yayılması ile beraber yetersiz kalsa da bu yöntem sayesinde İslam düşüncesinin temelini oluşturan nassların toplanıp sonraki nesillere aktarılması ve onların özenle korunması sağlanmıştır. Bu nassları yorumlamamaları ve akli istidlallere gitmemeleri bir eksiklik gibi görünse de İslam düşüncesine temel olan kaynakların korunması açısından bakıldığında selefin bu tutumu İslam âlemi için büyük bir mirastır. Eğer nasslar olmasaydı onları yorumlayacak, senedini tahlil edecek insanların olması bir şey ifade etmeyecektir. Bütün bunlar nakledilen nasslar üzerinde olmaktadır. Bundan dolayı nassların bozulmadan diğer nesillere aktarılması Selefin yaptığı işlerin en önemlisidir.⁸⁵ İslam dünyası için hayatî

84 İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l Akl ve'n Nakl*, 1/ 87-88.

85 Baktır, "Mütekaddimun Selefiyye ve Metod Anlayışı", 44.



öneme sahip olan nassların değiştirilmeden orijinalliğinin korunarak günümüze kadar ulaşması Selef'in ciddi gayretleri ve çabaları sayesinde olmuştur.

3. Değerlendirme

Selefiyye terim olarak, Hz. Peygamber'den rivayet edilen “en hayırlı nesil benim dönemimde yaşayanlardır. Sonra onları izleyenler, sonra onların ardından gelenlerdir”⁸⁶ şeklindeki hadisten dolayı sahabe, tabiin ve tebe-i tâbiin şeklinde ifade edilen üç kuşağı kapsamaktadır. Ayrıca Selefiyye temelde, ilk dönemin din anlayışını, değişen tüm şartlara rağmen muhafaza etmeyi savunan bir düşünce sistemidir. Selefiyye'ye göre din ilk neslin yaşadığı ve bize bıraktıklarından ibarettir. Dolayısıyla bunun üzerine hiçbir şey ilave yapılamaz. Kelamcıların yapmış oldukları te'vil, tefsir ve aklî yorumlar Selefiyye'ye göre kesinlikle dinden olmayıp, dine sonradan ilave edilen şeyler ise bid'attır ve uzak durulması gereken şeylerdir.

İtikâdî konulara ilgili Nassları tefsir ve te'vil etmeyi ya da yoruma tabi tutmayı aklın yetki alanının dışında kabul eden, dinî inançların re'ye dayandırılmayacağı fikrinden hareketle akâid sahasında aklî istidlallere ve kişisel yorumlara karşı çıkan Selefiyye, akaidle ilgili hususlarda sadece nasslarla yetinmiş, yalnızca Kur'an ve sünnete itibar etmiş ve nazarı ya da aklî bilgilere başvurmayı reddetmiştir.

Genel manada Selefî öğretisi, inanarak teslim olmayı ve nasslarda bildirileni sorgusuz sualsiz kabul etmeyi tercih eder. Onları özellikle itikâdî konularda Kur'an ve sünnete itibar etmişlerdir. Nazari ve aklî bilgilere başvurmayı reddetmişlerdir. Zira itikâdî esaslar ancak nasslardan elde edileceği için,

86 Buhari, *Fezailü'l Ashab*, 1.; Müslim, *Fezailü'l Ashab*, 212.



delilleri de yine nasslardan alınmalıdır. Bu nedenle Selef önderleri, nassın dışındaki deliller üzerine düşünmekten menetmiş, bu bağlamda inançla ilgili konularda fikir yürütmeyi veya tartışmayı yasaklamışlardır.

Fakat Selefiyye'nin akla karşı takınmış olduğu bu sert tutum ve böylece belirlediği yöntem şartların değişmesiyle birlikte dini anlatma adına yetersiz kalmıştır. Çünkü Selefi yöntem akıldan ziyade duygulara hitap eden ve ikna etmeye dayanan bir yöntem olduğundan dolayı farklı fikirlerle karşılaştığında etkinlik ve işlevini yitirmiş, sorulara cevap verme konusunda eksik kalmıştır.

İbn Teymiyye gibi itikatta selefi olan müteahhir selefi-ler akıl karşısındaki tutumlarını değiştirmiş ve akâid bahislerinde az da olsa akla önem vermişlerdir. Fakat burada bahsedilen akılcılık kelamcılarının ve felsefecilerin akılcılığı değil, Kur'an akılcılığıdır. Eğer akliselim iyi kullanılır, nakil de iyi tespit edilebilirse, tevil ve yorumlamaya hiçbir gerekeç kalmayacaktır.

“Kuşkusuz Selefilik, içinde yaşadığımız evin sadece bize ait olduğu günlerde, tarihin bize ait olduğu zamanlarda yeterli, etkin ve uygulanabilir bir anlayıştı. Dünyanın “küresel bir kasaba” haline geldiği günümüzde, tamamen farklı bir “dünya” ile karşı karşıya bulunmaktayız. Dolayısıyla bugün İslam toplumunun çağdaş uygarlık ile olan mevcut tarihsel deneyiminde, sadece selef-i Salihin örneğinden ilham almak yeterli değildir.”⁸⁷Selefiyye'nin itikad alanındaki yöntemi her ne kadar yeni yorumları reddettiğinden dolayı günümüzde uygulanma imkanı olmasa da Selefi zihniyeti İslam'a yeniden

87 Kubat, “Selefi Perspektifin Tarihselliği”, 249.



dönüş olarak ve başlangıç olarak gören birçok kesim tarafından sahiplenildiği görülmektedir.

Kaynakça

- Ahmed B. Hanbel, Ebû Abdillâh, *el-Müsned*, Beyrut: Mektebetu'l-İslamiyye, Trs.
- Alper, Hülya, *Akıl-Vahiy İlişkisi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Erdoğan, Recep, *Sistemantik Kelam*, İstanbul: Klm Yayınları, 2018.
- Aydın, Salih, *İslam Düşüncesinin Yapısı ve Selefilik*, İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2016.
- Bağdadi, Abdulkadir, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fırlalı, Ankara: TDV Yayınları, 2014.
- Baktır, Mehmet, "Mütekaddimun Selefiyye ve Metod Anlayışı" *Cumhuriyet Üni. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 8, 5.2 (Sivas) 2004.
- Buhari, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Camiu's-Sahih*, thk. Baz Abdülaziz.
- Claude Salamé, "Kelâm İlminin Temellerinde Rasyonalist (Akılcı) ve Literalist (Nakilci, Lafızcı) Akımlar ve Büyük Kelâm Okulları", çev. Kamil Güneş, Marife, Yıl: 2, Sayı: 1, Bahar 2002, (ss. 197-211).
- Ebu Davud, Süleyman İbnu'l Eşas, *Sünen-i Ebu Davut*, Tah. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut: Daru İhyai Sünne, trh.
- Ebu Zehra, Muhammed, *İmam İbn Teymiyye: Hayatı-Fikirleri-Eserleri Çağı ve Fıkhu*, trc. Nusreddin Bolelli, Vecdi Akyüz, Adil Bek, Mehmet Erdoğan ve Veli Ayhan, İstanbul: İslamoğlu Yayıncılık, 1988.
- el-Eserî, Abdullah b Abdülhamid, *Selefi Sâlihîn Akidesi: Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat*, çev. Ahmet İyibildiren, İstanbul: Guraba Yayınları, 2008.
- Fatıma, İsmail Muhammed, *El-Kur'an ve'n Nazaru'l Akli*, (Dnş: Süheyr Fadlullah Ebu Vafiye), Mısır: Camiatu Ayn Şems, 1989.



- Gazali, Hüccetü'l-İslâm Muhammed b. Ahmed; *İlcamu'l-Avam An İlmi'l-Kelam El-Kanûnu'l-Küllî Fi't-Te'vil*, trc. Mahmut Kaya- M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik Yayınevi, 2018.
- Gölcük, Şerafettin, *Kelam Tarihi*, İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2015.
- Gölcük, Şerafettin-Toprak, Süleyman, *Kelam*, Konya: Tekin Kitabevi, 2016.
- Gürler, Kadir, *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı*, İstanbul: Emin Yayınları, 2007.
- Hatib el-Bağdâdî, *Şerefü Ashâbi'l-Hadîs*, Ankara: DİB Yayınları, 1991.
- Hasan Hanefi, "Geleneksel İslâm Düşüncesindeki Otoriteryenliğin Epistemolojik, Ontolojik, Ahlâkî, Siyâsî ve Tarihî Temelleri Üzerine", *İslâmiyât*, c. 2, Sayı: 2, Nisan-Haziran 1999.
- İbn Kudame, Abdullah b. Ahmed, *Şerhu Lumati'l İtikad*, Tah. Muhammed Salih, Riyad: Useymeyn, 1990.
- İbn Kuteybe, *Hadis Müdafası*, çev. M. Hayri Kırbaoğlu, İstanbul: OTTO Yayınları, 2017.
- İbn Mace, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvîni, *es-Sünen*, nşr. Şu'ayb el- Arnaût, Beyrut: Dâru'r-Risâle, 2009.
- İbn Manzur, Ebu Celaleddin Muhammed, *Lisanu'l Arab 1-15*, Beyrut: 1955.
- İbn Teymiyye, Takiyüddin Ahmed, *Memuu'l Fetava*, Medine: trh.
- İbn Teymiyye, *Dar'u Tearuzi'l Akl ve'n Nakl*, Tah. Muhammed Reşad Salim, Riyad: 1971.
- İsfehani, Muhammed Rağîb, *Müfredat*, çev. Abdulbaki Güneş-Mehmet Yolcu, İstanbul: Yarın Yayınları, 2015.
- İsferâyîni, Ebû'l-Muzaffer, *et-Tabsîr fi'd-Dîn ve Temyüzü Firkati'n-Nâciye 'ani'l-Firaki'l-Hâlikin*, thk. Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevserî, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'lİlmiyye, 1408 / 1988.
- İşcan, Mehmet Zeki, *Selefilik*, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2017.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelam*, Evkafı İslamiyye Matbaası.
- İbn Teymiyye, *Yeni İlmi Kelam*, Haz. Sabri Hizmetli, Ankara: Uman Yayınları, 1981.



- Kazanç, Fethi Kerim, "Selefiyye'nin Nass ve Metod Ekseninde Din Anlayışı ve Sonuçları", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, C. 8, S. 1, 2010.
- Kılavuz, Ahmet Saim, *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş*, İstanbul: Ensar Yayınevi, 2018.
- Kıyıcı, Burhanettin, "İbn Teymiyye' de Akıl-Nakil İlişkisi", (Danışman: İlhami Güler), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara: 2009.
- Koçyiğit, Talat, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, Ankara: AÜİF Yayınları, 1969.
- Kubat, Mehmet, "Selefi Perspektifin Tarihselliği", *İlmi Araştırmalar Dergisi*, C. 17, S.3, 2004.
- Kubat, Mehmet, "İslam Düşüncesinde Aklın Vahiy Karşısındaki Konumu", *Milel ve Nihal Dergisi*, C. 8, S. 1, 2011.
- Kutlu, Sönmez, *Selefliğin Fikri Arka Planı*, Ankara: OTTO Yayınları, 2017.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyri, *el-Camiu's-Sahih*, Fezailü'l Ashab, thk. Haşim Ahmed Ömer.
- Ramazan El- Buti, Muhammed Said, *Selefiye*, çev. Vecdi Sönmez, İstanbul: Bedir Yayınevi, 2009.
- Tekineş, Ayhan, "İlk Devir İslam Dünyasında Akıl Üzerine Tartışmalar", *Divan Dergisi*, S. 1, 2001.
- Sancar, Faruk, "Selefilik Bir Mezhep mi Yoksa Bir Düşünme Tarzı mı? Selefi Düşüncenin Şifrelerine Dair Bir Değerlendirme", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. 15, S. 3, 2015.
- Şehristânî, Ebü'l-Felh Muhammed b. Abdülkerim b. Ahmed, *el-Milel ve'n Nihal*, thk. Muhammed Seyyid Geylani, Beyrut, trh.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, neşr. Muhammed Kilânî, Dâru Sa'b, Beyrut: 1406 / 1986.
- Serdar, Murat-Işık, Harun, *Sistematik Kelam*, Kayseri: Kimlik Yayınevi, 2018.
- Tirmizi, Ebu Musa Muhammed b. İsa, *Sünenü't-Tirmizî*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.



- Topaloğlu, Bekir, *Kelam İlmine Giriş*, İstanbul: Damla Yayınevi, 2016.
- Topaloğlu, Bekir, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*, Ankara: DİB. Yayınları, 1992.
- Özervarlı, M. Sait, "Selefiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2007, C. 36.
- Özler, Mevlüt, *İslam Düşüncesinde 73 Fırka Anlayışı*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.1
- Uludağ, Süleyman, *İslam Düşünce Yapısı*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2015.
- Ünal, Yaşar, "Selefi Zihnin Doğusu ve Gelişimi Üzerine", *Dini Araştırmalar Dergisi*, C. 18, S. 47, 2015.
- Yusuf Şevki Yavuz, "Akıl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 1989, C:2.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Kelam", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2002, C:25.
- Yılmaz, Mustafa Selim, "İslami Düşünce Tarihinde Bir Anlama Biçimi Olarak Selefilik Üzerine Bir Deneme", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi*, C. 3, S. 3, 2014.
- Yurdağür, Metin, *Kelam Tarihi*, İstanbul: MÜİF Yayınevi, 2018.



Akıl Bağlamında Fârâbî’de Devlet ve Erdemli Şehir



Ahmed Said YALÇINKAYA¹

1. Fârâbî’nin Felsefesi ve Sudûr Teorisi

İslam Felsefesi’nin oluşumundaki en önemli şahsiyetlerden birisi olan Fârâbî’nin (ö. 339/950)² düşüncesi, temel olarak, varlık ve varlığın sebebi olan Tanrı ve O’nun sıfatlarıdır. Onun metafizik anlayışındaki önceliği, varlıkların madde ve çokluktan meydana gelişi noktasında, madde ile bağı olmayan Mutlak Varlık’ın (Tanrı) maddi olanı nasıl yarattığı hususudur.³ Fârâbî’nin düşünce âlemine temas edebilmek için öncelikle onun yaratılış hususundaki düşüncesi olan *sudûr teorisi* hakkında bilgi vermek gerekmektedir. Nitekim varlığa dair her şeyin temelinde hiyerarşik bir yaratılış ve âlem anlayışı bulunma durumu vardır. Bu hiyerarşiye göre: *İlk Sebep*,

- 1 Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktorant, ahmedsaidyalcinkaya@gmail.com
- 2 Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî et-Türki (ö. 339/950) İslâm felsefesini metot, terminoloji ve problemler açısından temellendiren ünlü Türk filozofu.
- 3 Ebû Nasr el-Fârâbî, *El-Medînetü’l-Fâzıla (Tanrı Âlem İnsan)*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 28, 30-34.



*İkicincil Sebepler (maddi olmayan Akıllar), Ay-altı dünyayı idare eden Faâl Akıl, Nefs, Suret ve son derece ise Madde'dir.*⁴

Tanrı'dan taşan ilk varlığın *Akıl* olduğunu ifade eden Fârâbî, aklın bir tabiatının olduğunu ve bu tabiatı gereği de akletmek zorunda olduğunu da belirtir.⁵ Aklın düşünme zarureti, hem kendisini hem de kendisini yaratan Tanrı'yı düşünme durumunu ortaya çıkarır.⁶ Onun Ay-üstü alemin oluşumundaki tek madde olarak ifade ettiği *Esîr*'den⁷ bu âlemdeki varlıkların oluştuğunu söyler. Burada akılla birlikte feleklerin de bulunduğunu, buradan yola çıkarak da madde ile illiyeti bulunmayan Mutlak Varlığın her şeyden münezze olan durumuna ters düşecek bir yaklaşım sergilemeden O'nun maddeyi nasıl yarattığını açıklar. Feleklerin hareketini ve bu hareketi meydana getiren bir gücün olması gerektiğini ve bu gücün nefis, akıl ve zekadan müteşekkil olan *Ruh'un* olması gerektiğini öne sürer.⁸ Bu şekilde sistemleştirmeye çalıştığı düşüncesini ay-altı âlemdeki varlıkların maddeden meydana

- 4 Hilmi Ziya Ülken, *Türk Tefekkür Tarihi* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004), 115-116.
- 5 Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi* (İstanbul: İZ Yayıncılık, 2014), 40-42; Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974), 109-110.
- 6 Wolfgang Smith, *Kadim Kozmoloji İrfanı: Geleneğin Işığında Çağdaş Bilim*, çev. Ali Sepetçi (İstanbul: İnsan Yayınları, 2020), 30-32.
- 7 Eskiden uzayı doldurduğu, yıldız ve felekleri oluşturduğu sanılan havadan hafif, saydam ve esnek madde. Detaylı bilgi için bkz. Mahmut Kaya, "Esîr", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, ts. 11/390.
- 8 Herbert A. Davidson, *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Akıl: Kozmoloji, Faal Akıl ve İnsan Aklına Dair Teorileri*, çev. Erkan Kurt (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020), 57-58. Aristoteles, *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019), 235. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019), 215. İbrahim Ağâh Çubukçu, "Türk Felsefesi Farabi ve Düşüncesi", *Belleten* 49/194 (1985), 75-76.



gelmesi, bu sebeple de bir *oluş ve bozuluşa* tâbi olmaları gerektiğini ifade eder.

Fârâbî, varlıkların maddeyi oluşturan hava, su, toprak ve ateşten meydana gelmesinin oluş ve bozuluşa tâbi olma sebepleri olarak görmektedir.⁹ Bundan sebep de ay-altı âlemdeki varlıkların harekete geçirilmesi durumu ancak Faâl Akıl ile mümkün olabilir. Onun bu düşüncesinde maddî olan nesnenin tecrit ile nasıl bir şekilde maddi olmayan bir hal aldığı irdeler. Düşünce (kuvve) ve fiilin ayrımı felsefesinden hareket eden Fârâbî, düşünce durumunda olan bir şeyin, fiil durumuna dönüşmesi için bir müdahaleye ihtiyaç duyması gerektiğini ifade eder.¹⁰ Bu müdahaleyi gerçekleştiren gücün olmaması durumunda düşünce durumundan fiil durumuna geçemez. Bundan dolayı da düşünce durumunda olan insan aklı, biza-tihi bilgi üretmesi olanaksızdır. Düşünceyi fiil durumuna getirecek olan gücün daimî fiil halinde olması lazım gelir. Nitekim insan aklı, insanın bilgiyi edinme aracıdır. Fârâbî'nin daimî fiil durumunda olan gücün Faâl Akıl olduğunu ifade eder. Fârâbî'nin felsefesinde *Akıllar Teorisi* olarak ortaya çıkan bu düşünce ekseninde yine maddenin varlık düzeninin akılla nasıl yönetildiği hususu da büyük önem arz eder. O, bu hususu *Kozmolojik Akıllar Teorisi* ile çözümlenmiştir. Fârâbî, akıl merkezli bu düşüncesinde aklın fonksiyonel bağlamını da *Epistemolojik Akıllar Teorisi* ile açıklamıştır. Aklın işlevlerini yerine nasıl getirdiği ve nihayetinde oluşan bilginin ne şekilde ortaya çıktığı önemli bir husustur. Nitekim insan, kavramları zihninde oluştururken, nesneyi, maddeden tecrit etmek suretiyle kavrama dönüştür ve ihtiyacı olduğu vakit onu

9 el-Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla (Tanrı Âlem İnsan)*, 88-90.

10 el-Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla (Tanrı Âlem İnsan)*, 162.



ihtiyacına binaen kullanmak üzere saklar. Fârâbî'nin epistemolojik akıllar teorisine göre madde, önce *Heyulani Akıl* tarafından olduğu gibi algılanır. Maddeden tecrit ederek algılayan ise *Bi'l-fiil Akıl*'dır. Algılamayı gerçekleştiren *Faâl Akıl* ve onunla ilişki kurma gücüne sahip olan ise *Müstefad Akıl*'dır.¹¹ Bu şekilde bir kategorik düzen oluşturan Fârâbî, aklın işlevini, iki alanda da ortaya çıkarmış olur ki bunlar: Nesnenin maddeden tecrit edilmesiyle ortaya çıkan epistemolojik akıl ve âlemin yaratılışından, işleyiş mekanizmasına kadar faal olan kozmolojik akıldır. Böylece bunları da birbirinden ayırmış olur. Nitekim Fârâbî'ye göre bilgiyi üreten akıl ve âlemin nizamını sağlayan akıl birbirinden ayrıdır.¹²

Fârâbî, akli nazarî ve amelî olmak üzere ikiye ayırır.¹³ Ardından nazarî akli da heyûlânî, bi'l-fiil, müstefad akıl olarak üçe ayırır. Maddenin görünüşünü tecrit ederek kavramlaştıran Heyûlânî akıldır. Tüm bu akılların üzerinde bu nizamın işleyişini sağlayan ve bilginin gerçekleştiği yer olan Faâl Akıl yer alır. Akl edilebilen nesnelere, akl edilmeden evvel düşünce halinde (bi'l-kuvve) akl edilebilir durumda iken, onu akl eden akıl Bi'l-fiil akıldır. Bu akl etme durumu bi'l-fiil akl edilince de artık akıl nazarında bunu akl etmek bir yeti haline gelmiş olur.¹⁴

Akl edilme durumuna göre somut ve soyut olmak üzere nesnelere, iki türlü varlık gösterir. Buna göre somut nesnelere akl edilmeden önce varlığın eşyada yer etmesi durumunu, soyut

11 el-Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla (Tanrı Âlem İnsan)*, 198-200.

12 el-Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla (Tanrı Âlem İnsan)*, 198-200.

13 Ebû Nasr el-Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcudat*, çev. Mehmet S. Aydın vd. (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2017), 39.

14 Deborah L. Black, "Farabi", çev. Şamil Öçal - Hasan Tuncay Başoğlu, *İslam Felsefesi Tarihi*, ed. Seyyid Hüseyin Nasr - Oliver Leaman (İstanbul: Açılım Kitap, 2017), 1/217-218.



nesnelere ise akıl edilmeden sonra varlığın zihinde yer etmesi durumunu ifade eder. Bu manada zihin, bir şey hususunda bilgiyi ortaya çıkarırken evvela kavramı oluşturur. Akabinde ise bu kavramlar çerçevesinde yargılar. Nitekim kavramların ve yargıların bütüncül bir hali vardır. Biri olmadan diğeri olmaz. Aklın tamam olması, akıl edilebilen bu nesnelere tecridi sonrası akıl etme durumunda gerçekleşir. Böylelikle akıl, nesnelere yalnızca somut halini değil, tecrit edilmiş hallerini de akıl edecek vaziyete gelmiş olur ki bu da Müstefâd akıl derecesidir. Burası insanın akıl derecesinin zirve noktasıdır ve bundan sonra insan için başka bir derece bulunmaz. Bu dereceye ulaşan insan akli eğer burada Faâl akıl ile ittisâl ederse, Mutlak Varlık olan Tanrı Faâl Akıl aracılığı ile ona vahiy eder. Böylece Tanrı, Faâl Akla verdiği şeyi yine Faâl Akıl, Müstefâd Akıl vasıtasıyla edilgen olan insan aklına verir. Bundan sonra da insanın hayal gücüne aktarılır.¹⁵ Bunu tam akıl eden kişi filozof ve hakîm olur.¹⁶ Faâl Akıl'dan hayal gücüne taşın ve bu feyz ile de şimdi ve gelecekte olacak olan şeyler hakkında uyarıcı olan kimse ise Nebî olur.¹⁷

Fârâbî varlık hususunu, âlemdeki nizamın tamamiyetini bozmamak suretiyle sebep-sonuç ilişkisi üzerinden ele alır. O, varlığın bilgisi olarak felsefi bilgiyi varlığın tamamiyeti olarak idrak etmemizi sağladığından dolayı küllî bilgi

15 Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 199.

16 Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi: Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne*, çev. Hüseyin Hatemi (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017), 1/293.

17 el-Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla (Tanrı Âlem İnsan)*, 198-202; İbrahim Medkûr, "Fârâbî", çev. Osman Bilen, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, ed. Mian Muhammed Şerif (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 1/584-586. Yaşar Aydın, "Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinde 'İlk-Başkan'(er-Reis el-Evvel)' Kavramı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (1987), 300-301. İbrahim Aksu, "Fârâbî Felsefesinin Temel Erdemleri", *Edebali İslamiyat Dergisi* 2/4 (2018), 39-48.



olarak tanımlamaktadır. Buradan hareketle varlığın, insan aklının yetebileceği en genel kavram olmasından dolayı varlığın tanımının yapılamayacağını aşikârdır. Nitekim varlık kavramının herhangi bir tanım ile kuşatılması mümkün olmadığı için, tanımını yapmak da olanaksızdır.¹⁸ Bundan dolayı Fârâbî, varlık hususuna en mükemmel varlık olan Mutlak Varlık Tanrı'dan başlamak suretiyle en basit ve en aşağı varlık derecesinde yer alan ilk maddeye gelir ve açıklamasını bitirir. Bu dereceler içerisinde ilk sırada, insan aklı ile ulaşılabilecek en ulvi varlık olan Mutlak Varlık'ın varlığı yer alır.¹⁹ İkinci derecede ise bizâtihi soyut olan (mufârik) akıllar bulunur.²⁰ Bu akılların sayısı dönemin kozmoloji anlayışından kaynaklı göklerin sayısı adedindedir, yani dokuzdur.²¹ Fârâbî, faâl akıl ile bu sayının ona tamamlandığını ifade eder.²² Ona göre akıllar, varlıklarını, sırasıyla kendinden önce gelen akıllardan taşmak suretiyle alırlar. Burada faâl aklın fonksiyonu, ay-altı âlem ile ay-üstü âlem arasındaki bağlantıyı kurmaktır. Fârâbî, madde ve sûretin ayrılamayacağını, âlemdeki her şeyin madde ve sûretten hasıl olduğunu da ifade eder.²³

Fârâbî, varlıkları, ontolojik olarak külli ve cüz'i olarak ikiye ayırır. İnsanın duyuları ile aracısız bir şekilde ilk olarak idrak ettiği nesnelere, maddî varlık alanındaki, yani cüz'i olanlardır.

18 Aristoteles, *Metafizik*, 235.

19 Necip Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2013), 112-116.

20 el-Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdî'ül-Mevcudat*, 38.

21 Davidson, *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Akıl: Kozmoloji, Faal Akıl ve İnsan Aklına Dair Teorileri*, 58. Oliver Leaman, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, çev. Turan Koç (İstanbul: İZ Yayıncılık, 2015), 159.

22 David C. Reisman, "Fârâbî ve Felsefe Müfredatı", çev. M. Cüneyt Kaya, *İslam Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson - Richard T. Taylor (İstanbul: Küre Yayınları, 2014), 64; Medkûr, "Fârâbî", 1/580-583.

23 el-Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla (Tanrı Âlem İnsan)*, 98.



Bunları ilk cevherler olarak tanımlayan Fârâbî, maddeden hasıl olmadığı için bir oluş ve bozuluşa tâbi olmayan,²⁴ insanın zihnen tecridi sonucunda sahip olduğu külli bilgiyi de ikinci cevherler olarak tanımlamaktadır.²⁵

Fârâbî, varlığı, var olmaları bir sebebe bağlı olan ve olmayan şeklinde iki sınıfa ayırır. Muhtaç olmayanın ve sebepsiz var olanın aynı zamanda da yokluğu düşünülemeyecek mutlak varlığın yalnızca Tanrı olduğunu söylemektedir.²⁶ Buradan hareketle Sudûr teorisi, Tanrı'dan taşmak suretiyle var olan varlıkların nasıl yaratılmış olduklarını ele alır. Buna göre mükemmellik noktasında mutlak olan Tanrı'nın, bir zıddının olmadığı ve mükemmel olmayan yani eksik ve mümkün varlık olarak tanımlanan, varlığı ancak Tanrı'ya bağlı olan varlıkların Tanrı'nın kendisinde bir fazlalık veya eksiklik oluşturmadığı, eşi ve benzeri olmadığı ve bir olmasından kaynaklı Kendisinden taşan ve var ettiği bütün varlıklardan ayrı olduğunu gösterir.²⁷ Tanrı'nın mutlak oluşu zıddının ya da denginin olamayacağını ve bu sebeple de O'na benzerlik yahut farklılık arz edecek bir varlığın da olmayacağını göstermektedir. Madde boyutunda da bir nispet ölçüsü kurulamaz. Çünkü Tanrı bir suret sahibi olmadığı gibi maddesel bir unsur da taşımaz.

24 Aristoteles, *Metafizik*, 245.

25 Ebû Nasr el-Fârâbî, *Kategoriler ve Retorik (Kitâbu'l-Makûlât ve Kitâbu'l-Hatâbe)*, çev. Ali Tekin (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 18-19.

26 Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, 13.

27 el-Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla (Tanrı Âlem İnsan)*, 46-48; Ebû Nasr el-Fârâbî, *Harfler Kitabı (Kitâbu'l-Hurûf)*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 24-28; Ebû Nasr el-Fârâbî, "Felsefenin Temel Meseleleri", çev. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 118-119.



Fârâbî, “İlk Olan, var olan her şeyin kendisinden varlığa geldiği şeydir. İlk Olan’ın özel varlığı ile var olmasından, zorunlu olarak insan iradesi ve seçimi (ihtiyâr) sonucu varlığa gelmeyen bütün diğer var olanların, bazıları duyularla gözlemlenen, bazıları ise akılsal ispatlarla (burhân) bilinen farklı varlık çeşitleri ile varlığa gelmeleri olayı çıkar. O’dan varlığa gelen şeyin varlığı, ancak varlığını bir başka şeyin varlığına borçlu olan bir taşma (fayd) sonucudur ve O’ndan [İlk Olan] başka olan herhangi bir şeyin varlığı, O’nun kendi varlığından çıkar (sudûr). Bu bakımdan O’ndan varlığa gelen şeyin varlığı hiçbir şekilde O’nun maksadı değildir.”²⁸ ifadesiyle Fârâbî, Tanrı’nın yalnızca var olduğunu ve yaratmak noktasında herhangi bir amaca sahip olmadığını dile getirir.²⁹ O’nu, yani Mutlak Varlık olan Tanrı’yı tüm sebep ve amaçlardan tenzih etmek noktasında düşüncesini ortaya koyan Fârâbî, Tanrı’nın bir amaca sahip olması durumunda kendi varlığını da aynı amaç doğrultusunda açıklamanın gerekli olacağını söylemiştir.³⁰

28 Ebû Nasr el-Fârâbî, *İdeal Devlet*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2018), 24.

29 Aydınlı, *Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 43-46.

30 O’nun bu [kendinde] varoluşu kendisinden başka bir şeyin varoluşunun meydana geldiği taşmış varoluşun aynıdır. İlk Olan, biri; özünü töz haline getiren [tecahür], diğeri ise; başka bir şeyin [varoluşuna] neden olan olmak üzere iki [ayrı varoluşa] bölünmez. Nitekim [aynı bağlam söz konusu olduğunda] bizde iki şey vardır: Onlardan birine, yani düşünmeye [veya konuşmaya] bir töz olmamızı, diğerine, yani [örneğin] yazma sanatına ise yazı yazma [özellüğimizi] borçluyuz. [Dolayısıyla bizde, biri bizi töz yapan, diğeri o töze bağlı olan ilineklere (bir şeye zorunluluk sonucu bağlı olmayan, onun özünde bulunmayan, rastlantı ile olan nitelik, araz) oluşturan olmak üzere çifte varoluş olmasına karşın O, İlk Var Olan] tek bir öz ve tek bir tözdür; onu töz yapan ve kendisinden başka şeylerin varlığa geldiği [iki görünümlü varoluşu aslında] bir ve aynı şeydir. Aynı şekilde, O’nun, varlığından başka bir şeyin varlığının taşması için kendi özünden başka bir şeye ihtiyacı yoktur. O’nun, bunun için ne kendisinde bulunacak bir ilineğe ne daha önce sahip olmadığı bir hali (modus) kazandıracak bir harekete, ne de özü dışında bir alete ihtiyacı vardır.



Mesela ateş, kendisinden ve sudan, buharı meydana getirebilmesi için suyu ısıtacak sıcaklığa muhtaçtır ve yine Güneş, dünyamıza sıcaklık vermek için hareket etmeye muhtaçtır. Çünkü o, hareketle daha önce sahip olmadığı bir hal kazanır ve bu hareketle kazandığı hal sayesinde ondan dünyamızı ısıtacak sıcaklık hasil olur ve yine marangoz, tahtayı yarmak, kesmek ve biçmek için keser ve bıçkı gibi aletlere muhtaçtır. Ancak İlk Olan'ın kendi tözü ile [kendinde] varlığındaki durumu, O'ndan, başka varlıkların taşıdığı [diğer varlıklarla birlikte olduğu] durumdakinden daha mükemmel olmadığı gibi, tersi de geçerli değildir. Çünkü bu iki durum tek bir özdür. Öte yandan ne kendisinde ne de kendisinin dışında O'nun kendisinden başkasının varlığının taşmasına engel olacak bir şeyin olması da mümkün değildir." Fârâbî, *İdeal Devlet*, 24-25 ayrıca bkz. 3-9. Plotinus'un yaratılışı ilk defa bu şekilde açıkladığı düşünülmektedir. Ancak yaratılış noktasındaki bu metafiziksel yaklaşımın Aristoteles'e ait olduğu da düşünülmektedir. İbrahim Hakkı Aydın, "Plotinus ve İki İslam Mütefekkirinde (Fârâbî ve İbn Sinâ'da) Sudûr Nazariyesinin Bir Değerlendirmesi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 14/1 (2001), 172-175. Bu derece akla uygunluğu ve metafiziksel bir şekilde temellendirilmiş yaratılış anlayışının bir kısım İslam düşünürleri tarafından kullanılması ve uygun görülmesi de doğaldır. Mahmut Kaya, "Sudûr", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, ts., 37/467-468; Aydın, "Plotinus ve İki İslam Mütefekkirinde (Fârâbî ve İbn Sinâ'da) Sudûr Nazariyesinin Bir Değerlendirmesi", 175. Aristo'nun sonu olan ve dairesel bir yapıya sahip alem anlayışında; gezegen hareketlerinin daireselliği ve nizami bir yapıya sahip oluşu çerçevesinde merkezinde *hareketsiz yer* anlayışı vardır. Ancak bu düşüncenin kifayetsiz kalmasıyla birlikte Batlamyus'un (ö. 168, İslâm astronomisi üzerinde önemli etkileri olan İskenderiyeli astronom, matematikçi, coğrafyacı ve müzik bilgini.) *episikl (iç içe daireler) sistemi* kullanılmaya başlanmıştır. Ona göre güneş sistemindeki Güneş, Ay, Merkür, Venüs, Mars, Jüpiter ve Satürn gezegenleri dairesel ve düzgün bir şekilde hareket ederler. Ancak bunların hareketindeki düzensizlikleri açıklamak için de taşıyıcı çember ve episikl sistemini oluşturmuştur. Cengiz Aydın - Gülseren Aydın, "Batlamyus", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, ts., 5/196-199. En üst noktada *bir olan* Tanrı'nın yer aldığını belirten Plotinus, Tanrıdan taşan varlıkların O'ndan uzaklaştığını ve gittikçe alt noktalara indiklerini söylemektedir. Ayrıca O'nun her şeyden münezzeh olduğunu ve eşi benzeri olmadığını da ifade eder. Buradan hareketle de Tanrı'nın her şeyi etkilediği gibi varlıkların tamamıyla etkileşimde bulunması da elzemdir. Tanrı'dan taşan varlıkların birbirleriyle olan bağıllık durumu; varlığın var olabilme noktasında kendinden önce olana muhtaçlığı şeklinde açıklanmaktadır. Ancak Tanrı'nın böyle bir durum içerisinde olması mevzu bahis değildir. Nitekim Tanrı her şeyin başlangıcıdır ve her şey O'ndan taşmıştır. O'ndan taşan öncül varlığın maddesiz akıl tanımlaması yapılmıştır. Ancak *bir* ya da *tek* olarak ifade edilmez. Çünkü



Fârâbî, “İlk Olan’ın varlığı başka herhangi bir şeyin varlığı için, başka bir şeyin varlığının kendisinden çıkması için değildir. Dolayısıyla O’nun varlığının amacı, diğer şeyleri varlığa getirmek değildir. Çünkü eğer böyle olsaydı, O’nun varlığının, kendi varlığı dışında bir nedeni olurdu ve O, İlk Olan olmazdı.”³¹ ifadesi ile varlıkların yaratılışını Tanrı’nın amacı olup olmadığı hususunu Tanrı’nın her şeyden münezzehe oluşundan dolayı O’ndan tenzih edilmesi gerektiğini ifade eder. Fârâbî, bu ifadelerin devamında mevzunun daha iyi anlaşılabilmesi için şöyle örneklendirir: “Mesela biz başkalarına para verdiğimiz zaman, onlardan şeref veya haz veya bundan başka türden iyilikler (hayrât) elde ederiz. Öyle ki, onlar bize belli bir mükemmellik kazandırırılar. Ancak Aynı şekilde, başkalarına

birliğe ve teklige sahip yalnızca Tanrı’dır. Bu sebeple taşan ilk aklın bir çokluk taşıdığı sabittir. Taşma hususunun son bulunduğu yer maddenin yaratılışıdır. Böylece âlemin yaratılışı son bulmaktadır. Buradan hareketle de bu düşüncenin maddeden önce ve maddeyle son bulan iki tarafı olduğu ortaya çıkar. Aydın, “Plotinus ve İki İslam Mütefekkinde (Fârâbî ve İbn Sinâda) Sudûr Nazariyesinin Bir Değerlendirmesi”, 173-175. Plotinus’a göre Bir’den taşan varlık giderek ondan uzaklaşmış ve derece derece hiyerarşik bir yapıda “Bir’den Akıl, Akıl’dan Ruh, Ruh’tan da Doğa taşmıştır.” Doğadan taşan madde ise son safhadır ve bu sebeple kötü olarak tanımlanmıştır. Tanrı’dan uzak olması maddeyi kötü yapmıştır. İnsanın Tanrı’ya ulaşmak noktasında aşması gereken merhaleler bulunmaktadır. Ancak insan sadece Tanrı’dan taşana yani Akıl mertebesine ulaşabilmektedir. Buraya ulaştığında ise mutluluğu bulabilecektir. Bu düşüncesinde Platon ve Aristo’nun da büyük etkisi vardır. Cahid Şenel, “Yeni Eflâtunculuk”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 43/424-425. Fârâbî de tıpkı Plotinus gibi Bir olana mutlak manasını yüklemiş ve O’nun her şey olduğunu ifade etmiştir. Sudûr gerçekleştiğinde her şey O’ndan taşmıştır. Ayrıca sudûrun insanın iradesiyle gerçekleşmesi olanaksızdır. Çünkü varlığın var olması ve vücut bularak şekillenmesi insanın iradesiyle gerçekleşemez. el-Fârâbî, *İdeal Devlet*, 24-25.

- 31 “O [başkasının varlığı], ne oğulun oğul olarak varlığının, ana babanın ana baba olarak varlıklarının amacı olması anlamında, İlk Olan’ın varlığının amacıdır, ne de bizden çıkan birçok şeyde olduğu gibi, İlk Olandan çıkan şeyin varlığının kendisine bir mükemmellik kazandırması anlamında O’nun nedenidir.” el-Fârâbî, *İdeal Devlet*, 24.



varlık vermek suretiyle İlk Olan, sahip olduğu malını veya başka bir şeyini cömertçe bağışlayan ve bu bağışladığı şey karşılığında bir haz, şeref veya önemli bir mevki veya başka türden bir iyilik elde eden kimsede olduğu gibi, sahip olduğu mükemmelliğinin dışında, daha önce sahip olmadığı bir mükemmellik elde etmez. Bu tür şeylerin hiçbiri İlk Olan'a yüklenemez. Çünkü onlar, O'nun ikliğini ve önceliğini ortadan kaldırırlar ve başka bir şeyi O'ndan önce ve onun varlığının nedeni kılarlar. Bunun tersine, O'nun varlığı kendi özü içindir. Bir başka şeyin O'ndan çıkması, O'nun tözünün (Değişenlerin özünde değişmeden kaldığı varsayılan, cevher) ve varlığının sonucudur ve onlardan zorunlu olarak çıkar. Bundan dolayı O'nun, varlığın [var olmanın] kendisinden başkalarına taşıdığı varoluşu, onun tözünü oluşturan varoluşudur ve bu varoluşla kendi zatında bir töz olduğu varoluşudur.³² Böylece Mutlak Varlığın yani Tanrı'nın, kendisinden taşan varlık olarak insana vermiş olduğu vasıfların ve fiillerin kendisinden olduğu ancak kendisi olmadığını ifade eder. Fârâbî'nin anne ve babadan doğan çocuğun, marangozun tahtayı yarması için ihtiyaç duyduğu alet, ateş ve sudan buharın meydana gelmesi, güneşin ısıtma mekanizması gibi vermiş olduğu örneklerle baktığımız zaman hepsinin bir amaç doğrultusunda nihai sonuçlarının yani beklentisinin olduğu görülmekte; ancak Tanrı'nın bir beklenti içinde olmak ya da iyi/kötü arzusunda olmak gibi bir durumunun asla olamayacağını belirtmektedir.³³ Tanrı ancak ve ancak mutlak surette kendisi için vardır. Kendisinden taşan olarak ifade edilen yarattığı varlıklar gibi bir beklenti ve bunun sonucunda olumlu/olumsuz bir kazanım elde etmesi

32 el-Fârâbî, *İdeal Devlet*, 24.

33 Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, 117.



O'nun yaratıcılık vasfına aykırıdır.³⁴ Tanrı'dan taşan varlığın taştıkça mükemmelliğinin azaldığını ve nakıslığının arttığını Fârâbî şöyle ifade etmektedir: “O'nun tözü öyle bir tözdür ki, var olan bütün şeyler, kendisinden taştıklarında hiyerarşik bir sıra içinde varlığa gelirler ve her var olan kendisine varlıktan ayrılan paya ve İlk Olan'a yakınlık derecesine göre varlığa gelir. Bu sıra, varlık bakımından en mükemmel olandan başlar; onun arkasından kendisinden biraz daha az mükemmel olan şey gelir; onu gittikçe daha kusurlu [noksan] olan [diğer] var olanlar takip ederler.”³⁵

Fârâbî, Mutlak olan Tanrı'dan taşan ilk varlığı tıpkı Plotinus gibi çokluğun olduğu ilk varlık olarak ifade eder. Bir olanın kendini akletmesi sonucunda vuku bulan taşma durumundan önce ilk akıl, sonrasında ise ilk akıldan gökler var olmuştur.³⁶ İlk akılın sudûr esnasında Mutlak Olan Tanrı ve kendisini aklettiği ve sürecin ilk akıldan taşan diğer akıllar ile devam etmesi bu teorinin temel mantığıdır.³⁷ Bununla bir-

34 “O'nun varlığının taşması (feyz) ve başkasının varlığının O'nun varlığından çıkması iledir. Buna göre, bizimle ilgili şeylerin çoğundaki durumun tersine, O'ndan varlığını alan bir şey, hiçbir şekilde O'nun için sebep değildir; O'nun varlığının gayesi de değildir; O'na bir yetkinlik de kazandırmaz. Biz, birçok şeylerin bizden zuhur etmesine yatkınız; bu şeyler de birtakım gayelerdir ki, biz, onlar için varız. Bu gayelerden çoğu, bize, bizde bulunmayan bir yetkinliği kazandırır.” el-Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcudat*, 56.

35 el-Fârâbî, *İdeal Devlet*, 27. Fârâbî bu durumun Tanrı'nın adil olmasına aykırı bir durum olmadığını da şöyle ifade eder: “İlk Olan, bütün var olanların varlık derecelerini kendisinden almaları ve her bir varlığın derecesine uygun olarak varlıktan hissesini kendisinden edinmeleri bakımından, adildir ve O'nun adilliği, tözünden ileri gelir. O, tözünden başka bir şeyden ileri gelmez.” el-Fârâbî, *İdeal Devlet*, 27-28.

36 Çubukçu, “Türk Filozofu Farabi ve Düşüncesi”, 273-274.

37 Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi: Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne*, çev. Hüseyin Hatemi (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017), 1/288-289. Mutlak Varlık olan Tanrı'nın İlk Sebep olduğunu ifade eden Fârâbî, O'ndan taşmak suretiyle varlık bulan akılları ise İkinci Sebep olarak ifade eder. Bu bağ-



likte Aristoteles'in *âlem anlayışından* etkilenen Fârâbî, gök cisimlerinin hareketleri sonucunda bir sebebe nispeti olan, *yokluğu düşünülebilen* yani mümkün varlıkların âlemde bir *oluş ve bozuluşa* tâbi olduğunu ifade ederek âlemi etken ve edilgen olarak -Ay-altı ve Ay-üstü olmak suretiyle- ikiye ayırır.³⁸

Sonuç olarak yaratılış bahsini sudûr ile açıklayan Fârâbî'nin, felsefî olarak ortaya koyduğu esaslarının temelinde Mutlak Varlık olan Tanrı'yı bilme gerekliliği bulunmaktadır. O'nu bilmeden âlem hakkında bilgi sahibi olmanın mümkün olmadığını dile getirmiştir. Tanrı'nın tanımlanamaz olması, O'nun bilinmesine engel değildir. Fârâbî'ye göre Tanrı Fail-i Mutlaktır. Bu sebeple de var edilenlerin var edenden bağımsız olması ve hareket etmesi de mümkün değildir.³⁹ Yaratılışı O'ndan taşmak suretiyle açıklayan Fârâbî'nin, âlemde yaratılanlar içerisinde insanın vasıf sahibi oluşu ve bundan doğan konumu gereği de prensip sahibi olduğundan da bahsetmiştir. Çünkü insan gaye sahibidir ve ancak gayelerini gerçekleştirerek nihai olarak mutlu olmaktadır. Mutluluğa ulaşması için de Tanrı'yı ve kendisini bilmesi gerekmektedir. Kendisini bilmesiyle de sahip olduğu konumun farkına varması ve nihayetinde *Erdem* sahibi olması lazım gelir.⁴⁰

lamda Tanrı, her şeyin nedenidir ve ikinci sebep olan akıllar ise maddeyle illiyeti olmayan ve dairesel hareketleri ile süreklilik arz eden göksel cisimleri teşkil eder. el-Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcudat*, 38- 41; Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 46-47.

38 el-Fârâbî, *İdeal Devlet*, 31-33. el-Fârâbî, "Felsefenin Temel Meseleleri", 120-121. Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş*, çev. Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019), 51. Leaman, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, 160-161. Bu düşünceye göre Tanrı'nın Mutlak ve zorunlu varlık oluşu O'nun yokluğunun düşünülmesini imkânsız kılar. Fârâbî'yi Aristoteles'ten ayıran husus ise âlemler arasındaki geçişin mümkün olduğunu ifade etmesidir.

39 Aristoteles, *Metafizik*, 201.

40 Bayram Ali Çetinkaya, *İslâm Medeniyetinin Dinamikleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 173-174.



2. Akıl Bağlamında Farabi'de Devlet ve Erdemli Şehir

Fârâbî'nin devlet hususunda görüşlerini ele almadan önce devletin ne olduğu ve toplum kavramından ne şekilde ayrıldığını açıklamak gerekmektedir. Toplum yahut cemiyet, fertlerin bir araya gelerek oluşturduğu topluluktur. Bu yapının içerisinde düzenin varlığı şüphesizdir. Nitekim insanla birlikte var olan; suç-masumiyet, doğru yanlış gibi zıt değerlerin varlığı içerisinde toplumun oluşma koşulu bir nizama bağlıdır. Bu nizam da ancak yasalar çerçevesinde oluşabilir. Toplum, düzen ve düzensizliği ayıran bir kavramdır. Bundan sebep toplum ile devlet kavramlarını birbirinden bağımsız düşünmek mümkün değildir. Ancak devlet kavramı, birebir toplumun kendisini ifade etmez; toplumun düzen ve örgüt yapısına verilen isimdir. Bu manada devlet, fertler yahut fertler arasındaki münasebetlerden değil, belli organ, yetki, iktidar gibi müesseseleşmiş sistemli bir oluşumdur.⁴¹

Fârâbî, genel olarak devlet terimi yerine mülk terimini kullanmış, ayrıca cemiyet hayatı ve yönetsel münasebetleri de *medine* (şehir) kavramı üzerinden açıklamıştır.⁴² Fârâbî, şehri, ferdin ve cemiyetin (toplumun) müşterek emeli olan en yüksek mutluluğa giden basamakların temeli ve ilk evresi olarak görmüştür.⁴³ İnsanın varlık emeli olan en yüksek mutluluğa

41 Ahmet Cevzici, *Büyük Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Say Yayınları, 2020), 1/531-533.

42 Bayram Ali Çetinkaya, *Medine'den Medeniyete* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2013), 21-23. Bayram Ali Çetinkaya, *İslâm Düşüncesi Tarihi: Siyasetten İrfana* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2015), 59-60.

43 el-Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla (Tanrı Âlem İnsan)*, 188-190. Bayram Ali Çetinkaya, "Farabi'nin Siyaset Felsefesinde Yönetim İlkeleri", *Felsefe Dünyası* 47 (2008), 52.



erişme arzusuna ancak nizami bir yapı yahut düzenin varlığı onu bu basamağa kanalize edebilecektir.⁴⁴

Fârâbî, toplumları tam ve nakıs olarak iki kısma ayırır ve kenti tam olan toplumların en alt basamağı olarak ele alır. Fertlerin birlikte yaşayarak cemiyet (toplum) oluşturmasının yani nizami yaşamın bir gerekliliği olan yardımlaşma hususu da cemiyetin birliğini temsil eder ki bu da bir nevi devlet olgusunun karşılığıdır.⁴⁵

Fârâbî, fert ve cemiyet hakkındaki temel görüşü, akıl; dolayısıyla irade ve seçme kabiliyeti üzerine kuruludur. Buna göre kişi akıl sahibi olduğundan iyi ve kötüyü ayırt eder. Bundan sebep de seçimlerini bilinçli yapar. Cemiyet hayatının oluşum süreci, gelişimi, değişimi ve müesseseseleşmesi durumları da bu seçimler doğrultusunda meydana gelir. Doğru ve yanlış, iyi ve kötü, güzel ve çirkin gibi şeylerin nitelenmesi ve eyleme geçmesi insanın diğer varlıklardan ayrıldığı nokta olan iradesini ve nihayetinde seçme kabiliyetini ortaya koyar. Fârâbî'ye göre cemiyet hayatında fertlerin tutumları, meslek ve etkinlikleri tabii değil, kendi seçimleridir. Dolayısıyla ferdin ve cemiyetin iyi veya kötü (erdemli/erdemsiz) olması kendi seçimidir. Varlığın, varlık düzeni içerisinde kendi mükemmel noktasına erişmek üzere var olduğunu ifade eden Fârâbî, ferdin de mükemmel noktasının en yüksek mutluluk olduğunu ve buraya erişmek üzere var olduğunu, nihai olarak de bu emel üzere olan her şeyin doğru ve erdemli olduğunu söyler.⁴⁶ Buradan

44 Ahmet Kamil Cihan, "Farabî'nin Siyaset Felsefesinde Türk Devlet Anlayışının İzleri", *Bilimname* 4/1 (2004), 20.

45 el-Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla (Tanrı Âlem İnsan)*, 190-192.

46 Ebû Nasr el-Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması (Kitâbü Tahsîlî's-Saâde)*, çev. Ahmet Arslan (Ankara: Vadi Yayınları, 1999), 82. Kasım Turhan, *Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri: Âmirî'nin Kader Risalesi ve Tercümesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2003), 141-142.



hareketle bu mükemmellik noktasına ulaşan cemiyetin kendi içerisinde herhangi bir olumsuz durum vuku bulmaz. Böyle bir durum hasıl olduğunda olumsuzluk yahut ayrılık ancak arzu ve emellerin ortak olmaması yahut birbirinden ayrı olma durumunda ortaya çıkar. Böylece erdemın baz alındığı yapı bozulur ve iyi tabî olarak kötüye döner. Fârâbî, fert-cemiyet-devlet üçlemesindeki emelin ortak olduğunu, devletin emelinin fert ve cemiyetin emeli ile ayrı olmadığını söyleyerek en yüksek mutluluğa bu birlik haliyle erişileceğini ifade ederken; aynı zamanda fertlerin cemiyeti oluştururken tüm hareket mekanizmalarını bu en yüksek mutluluğa erişme noktasında oluşturmalarıyla mülkü (devleti) kurmaya yöneleceklerini de böylece belirtmiş olur.⁴⁷ Ferdin mutluluğundan başlayarak tüm cemiyetin mutluluğunu hedefleyen bir düşünce ortaya koyan Fârâbî, devleti bu oluşumun nizamını sağlayan; tüm maddi olgulardan uzak ve en yüksek mutluluğu emel eden bir yapı olarak tanımlar.⁴⁸

3. Erdemli-Erdemsiz Şehirler

Fârâbî, ferdin ve cemiyetin bir emele sahip olmadan hayat sürmesini ele almaktan çok erdemli bir şekilde kendi mükemmel noktasına erişim süreci üzerinden mevzuyu ele alır.⁴⁹ Ahlâkî değerler ile politik düzlemi birbirinden bağımsız ele almaz. Cemiyeti ve cemiyet hayatının bir parçası olan

47 Robert Raymond, *Farabi Felsefesi ve Ortaçağ Düşüncesine Etkisi*, çev. Uluğ Nutku - Gülnihal Köken (İstanbul: Alfa Yayınları, 2001), 71-76. Cihan, "Farabî'nin Siyaset Felsefesinde Türk Devlet Anlayışının İzleri", 22; Ejder Okumuş, "Fârâbî Felsefesinde Toplum Teması", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/35 (ts.), 52.

48 Salih Toprak, "Farabî'nin Eğitim Anlayışı", *Genç Mütefekkirler Dergisi* 1/2 (ts.), 144-145.

49 Okumuş, "Fârâbî Felsefesinde Toplum Teması", 58-61.



kurumsal yapıları ahlâkî olan her şeyden tecrit ederek değerlendirmenin mümkünlüğü de böylece ortadan kalkmış olur. Buradan hareketle, onun felsefesinde politik düzlemde vuku bulan her şeyin cemiyetin ahlâk sisteminde bir muhakemesi olma zorunluluğu olduğu da ortaya çıkar. Bu minvalde, şehirleri-devletleri emellerine göre *erdemli ve erdemsiz (cahil)* olarak iki sınıfta incelemiştir:

Erdemli Şehir: Fârâbî, en yüksek mutluluğa erişmek için birbirleriyle yardımlaşan, bu emel uğrunda müşterek hareket edilen yapıya erdemli şehir demiştir.⁵⁰ Ona göre en yüksek mutluluğa ulaşmak için yardımlaşan bu cemiyetin yönetimi de ancak erdemli önder (başkan) ile sağlanabilir.⁵¹ Bu manada önderin de en yüksek mutluluğu kendisine emel edinmiş ve bu emeli gerçekleştirecek özelliklere sahip olmak suretiyle cemiyeti bu hal üzere bina etme zorunluluğu vardır. Kısaca erdemli başkan, ondan doğan erdemli yönetim, bu yönetimde var olan ve kurallar bütününe riayet eden devlet ve cemiyet, erdemli devlet ve cemiyet ve nihai olarak da bu cemiyet ve devletin bir cüzü olan fert de erdemli ferttir.⁵²

Fârâbî, cemiyet içinde ferdin nihai olarak en yüksek mutluluğa erişmesi için öncelikle sahip olması gereken dört erdemi

50 el-Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla (Tanrı Âlem İnsan)*, 188-190; Raymond, *Farabi Felsefesi ve Ortaçağ Düşüncesine Etkisi*, 74-75; Aristoteles, *Politika*, çev. Özgüç Orhan (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020), 155. Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi: Eski Yunan'dan Çağda Düşünceye Doğru Kaynakları ve Etkileri* (İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2020), 101.

51 Aydınlı, "Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinde 'İlk-Başkan'(er-Reis el-Evvel)' Kavramı", 294.

52 Kitabü'l-Mille Din Üzerine, s. 20-22. fatih toktaş, s. 251. Ebû Nasr el-Fârâbî, *Kitabü'l-Mille (Din Üzerine)*, çev. Yaşar Aydınlı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), 20-22. Fatih Toktaş, "Fatih Toktaş, Divan, 2002/1, s. 266. Fârâbî'nin Kitabü'l-Mille adlı eserinin takdim ve çevirisi (247-273)", *Divan Dergisi* 1/12 (2001), 251. Çetinkaya, "Farabi'nin Siyaset Felsefesinde Yönetim İlkelere", 52-54.



ele almıştır. Bu erdemlerin tüm cemiyete yayılmadan bütüncül bir mutluluğun mümkün olmadığını ifade eder. Bunlar, nazârî erdemler (el- fezâilü'n-nazariyye), fikrî erdemler (el-fezâilü'l-fikriyye), ahlakî erdemler (el-fezâilü'l-hulkiyye) ve uygulamalı sanatlardır (es-sanâatü'l- ameliyye).⁵³

Erdemli şehir içerisinde *en-nevâbit*⁵⁴ olarak tanımladığı *muhaliplerden* de bahseden Fârâbî, onların bilgiyi somutlaştırarak bilme durumundan ortaya çıktıklarını ifade eder. Nitekim Fârâbî'ye göre erdemli devlette, bilgi mantık çerçevesinde elde edilen bir şeydir ve düzen ancak bu şekilde temellendirilerek idealize edilir. Bu düzende bilginin edinimi akıl merkezli elde edildiğinde karşıt görüşlerin ortaya çıkması olası değildir. Ancak somut örnekler üzerinden elde edilirse farklı şekillerde karşı çıkma durumu ortaya çıkabilir. Fârâbî, *en-nevâbit* adlı sınıfı altı bölümde incelemiştir. Bunlar, *mütâkannisûn* (fırsatçılar), *el-muharrifa* (yanlış yorumlayanlar), *el-mârika* (dinden çıkanlar) ve özel olarak tanımlamadığı üç diğer sınıf vardır. Mütâkannisûn olarak adlandırdığı sınıf, şeref, yöneticilik ve zenginlik gibi ancak erdemle elde edilebilecek şeylere meylederler. Ancak samimi ve erdemli değildirler. Fârâbî Mütâkannisûn hakkında şu ifadeleri kullanır: “Onlardan bir kısmı, mutluluğa ileten işlere sarıldıkları halde bunları yapmakla mutluluğu amaç edinmezler; şeref, yöneticilik, zenginlik vb. gibi insanın erdemle kazanabileceği başka

53 Detaylı bilgi için bkz. el-Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması (Kitâbü Tahsilî's-Saâde)*, 51-80.

54 Fârâbî, ayrık otu olarak ifade ettiği bu kesimi mutluluğa erişme emelinde olmadıklarını, şeref, yöneticilik, zenginlik gibi şeyleri emel edindiklerini ifade eder. el-Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcudat*, 122. M. Karakaya, “Fârâbî'de Erdemli Toplumun Erdemsizleri/Nevâbit”, *Felsefe Dünyası* 68 (2018), 140-141; Onur Yıldırım - Adem Çaylak, “Fârâbî Düşüncesinde Nevâbit: Medinetü'l Fazıla'nın Yeniden İnşa Edilmesi Sorunu Bağlamında Bir Analiz”, *Şarkiyat* 13/1 (2021), 75-78.



şeyleri amaç edinirler. Bu türlü kişilere ‘fırsatçılar’ mütâkanisûn denir.”⁵⁵ El-muharrifa ise cahil devletlerin emellerine yönelmiş, fakat erdemli devlette bu emellere engel olan yasalar mevcut olduğu için ulaşmak istediklerine ulaşamazlar. Bundan dolayı da yasa koyucunun kelimeleri ve buyruklarını kendi arzu ve emelleri nispetinde tevil ederek elde etmek istedikleri şeyleri iyi ve doğru olarak göstermeye çalışırlar. Onları ise şöyle ifade eder: “Bazıları da bilgisiz şehirlerin amaçlarından herhangi birine yönelirler. Ancak, erdemli şehrin yasaları ve dini onları bu fiilleri işlemekten alıkoyar. Dolayısıyla onlar, yasa koyucunun sözlerine ve onun buyruklarını içeren ifadelerine başvurur ve onları arzularına göre yorumlarlar. Bu yorumlarla, elde etmek istedikleri şeyi iyi göstermek isterler. Bu türlü insanlara ‘yanlış yorumlayanlar’ (el-muharrifa) denir.”⁵⁶ İsmiyle tanımladığı son sınıf olan el-mârîka ise yasa koyucuyu yanlış anlamak suretiyle, yanlış değerlendirmeler yaparak farkında olmadan sapkın olduklarını şu ifadelerle belirtmiştir: “Bazıları da isteyerek yanlış yorumlamaya gitmemekte, fakat yasa koyucuyu yanlış anlayıp, onun ifadelerini eksik değerlendirdikleri için, şehrin yasalarını, yasa koyucunun güttüğü amaçtan farklı bir biçimde anlamaktadırlar. Bu bakımdan onların işleri İlk Başkan’ın amacı dışında olur ve böylece onlar farkına varmadan saparlar. Bunlara ‘dinden çıkanlar’ (el-mârîka) denir.”⁵⁷ Fârâbî, isimlendirmeden bahsettiği ilk sınıfın erdemleri hayal ettiklerini ancak bunlar hakkında net bir kanıya sahip olmadıkları için kuşku sahibi olan kişiler olduğunu şöyle ifade etmiştir: “Başka bir sınıfa gelince, onlar, sözünü ettiğimiz şeyleri hayal etmelerine

55 el-Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcudat*, 122.

56 el-Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcudat*, 122-23.

57 el-Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcudat*, 123.



rağmen, hayal ettikleri şeyler hakkında tam bir kaniya sahip değillerdir. Dolayısıyla, onlar, bir dizi kanıtlamalara başvuru-
 rarak, kendileri ve başkaları için, bu şeylerin yanlış oldukla-
 rını gösterirler. Bunu yaparken de erdemli şehre karşı çıkmay-
 yıp, daha çok doğru yolu arar ve hakikati bulmak isterler.”⁵⁸
 Yine isimlendirmeden bahsettiği ikinci sınıf, hayal ettikleri
 her şeyi yanlış olarak göstermeye çalışan kimselerdir. Bun-
 ların yegâne emeli üstünlük sağlamak ve cahil devletlerdeki
 emelleri doğru ve hoş gösterme eğilimindedirler. Fârâbî’nin
 bu sınıf için ifadesi şöyledir: “Onlar, hayal ettikleri her şe-
 yin yanlış olduğunu gösterirler. Onların dereceleri yüksel-
 tildikçe, hakikat düzeyine ulaştırılsalar bile, onun yanlış ol-
 duğunu söylerler. Bütün bunlar yalnızca egemenlik kurmak,
 ya da onlarca arzulanın bilgisiz şehirlerin amaçlarından bi-
 rini iyi göstermek içindir.”⁵⁹ Son sınıfa gelince, bunlar mut-
 luluk ve varlık ilkelerini hayal etseler de tasavvur noktasında
 sıkıntı yaşamaktadırlar. Tasavvur etme kabiliyetine sahip ol-
 madıkları için hayal etmiş oldukları şeyleri yanlış kabul eder-
 ler. Fârâbî bu hususu şöyle ifade eder: “Başka bir sınıf da, mut-
 luluğu ve varlıkların ilkelerini hayal etmekle beraber, onları
 zihnen tasavvur etme ya da yeterli derecede tasavvur etme
 gücüne asla sahip değildir. Dolayısıyla, onlar, hayal ettikleri
 şeyleri yanlış sayar ve onlarda tartışılabilir konular oldu-
 ğunu söylerler.”⁶⁰ Bu eksikliklerinden dolayı onlara tesir et-
 mek mümkün değildir.

Fârâbî, erdemli şehir içerisinde barınan en-nevâbitin or-
 taya koydukları görüş ve eylemlerinin bir devlet kurmaya ya-
 hut cemiyet oluşturmaya yeterli olmadığını ifade eder. Onların

58 el-Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdî'ül-Mevcudat*, 123.

59 el-Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdî'ül-Mevcudat*, 124.

60 el-Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdî'ül-Mevcudat*, 124.



erdemli devlet içerisindeki erdemli cemiyete zarar teşkil ettiklerini, erdemli devletin başkanının bunları izlemesi ve onlara yönelik şehirden atma, cezai müeyyide, tutuklama ya da ağır işlerde çalıştırma gibi çeşitli tedbirler alarak hareket etmesi gerektiğini söyler.⁶¹

Erdemsiz (Cahil) Şehir: Fârâbî'ye göre erdemsiz şehir, en yüksek mutluluğu çizdiği erdem kavramı çerçevesinde değil de cemiyeti oluşturan fertlerin maddi arzularına göre şekillen ve bu emeller doğrultusunda hareket edip bunun *iyi* olduğunu düşünen topluluğun yine bu doğrultuda bir başkanla yönetilmesiyle açıklamıştır. Genel olarak erdemsizleri cahil olarak ifade eden Fârâbî, bunları emellerine göre de şu şekilde ayırt etmiştir:

a. Cahil Şehirler

Zorunluluk Şehri

Fârâbî, zorunluluk şehir insanlarını temel fiziksel ve biyolojik ihtiyaçların karşılanması için birbiriyle yardımlaşanlar olarak tanımlar. Buradaki gereksinimler gıda, giyecek, barınma cinsel hayat gibi şeylerdir. Bu yapı aslında ilkel bir toplum tasviridir. Bu şehrin insanlar ancak zorunlu ihtiyaçlarını karşılamak noktasında yardımlaşır, bu yönde meslek sahibi olur ve eğilim ve yönelimlerini bu doğrultuda belirler. Zorunlu ihtiyaçları için çiftçilik, hayvancılık, avcılık, soygun gibi geçim temelli ihtiyaç karşılama yoluna giderler. Bu minvalde de kendilerine bu imkânı sağlayan ve buna göre bir yönetim sergileyen kişileri de en üstün kişi olarak görürler.⁶²

61 el-Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdî'ül-Mevcudat*, 125-127.

62 el-Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdî'ül-Mevcudat*, 103-104.



Kötü Şehirlerde Yaşayan Kötü Topluluk

Fârâbî, bu şehri zenginliği kendine amaç edinmiş ve bu uğurda hayatını idame ettirenlerin yaşadığı yer olarak tanımlamıştır. Zengin olmak ve zengin kalmak amacıyla olan bu şehrin insanlarının bu sebepten cimri oldukları ve günlük ihtiyaçları dışında harcamalar yapmadan biriktirme yoluna girdiklerini ifade eden Fârâbî, onlara göre en üstün kişinin de zenginlikte zirveye ulaşan kişi olduğunu söyler. Bu noktada bu şehrin başkanı da halkı zenginliğe ulaştıran ve bu kazanımı iyi yöneten kişidir.⁶³ Başkanın en zengin olma zarureti yoktur. Önemli olan kişileri zengin etmesi ve bu zenginliği sürmesini sağlamasıdır. Görüldüğü üzere Fârâbî, bu şehrin insanlarını zenginlik yahut başka maddi şeyler üzerinden değil, düşünce yoksunluğu ve bunu emel edinemeyi eleştirmektedir.

Bayağılık veya Düşüklük Şehri

Bu şehir türünde Fârâbî, zevk-ü sefa içerisinde yaşayan, cinsel münasebet, yeme ve içme gibi bedenî hazlar peşinde koşan ve ancak bu uğurda birbirleriyle yardımlaşan insanlardan müteşekkil olduğunu belirtir. Fârâbî'ye göre bu şehir de zenginlik şehridir ve bir önceki türlerin imreneceği bir yapıdadır. Çünkü bu şehrin insanlarının emelleri ancak onlara nefsanî zevk verecek; cinsel ilişki, yeme-içme hazzı ve oyun-eğlence gibi şeylerdir ki bunları gerçekleştirmek için de zenginlik gerekir.⁶⁴ Buradan hareketle de bu şehrin insanları için en mutlu insan bu zevklere erişmek noktasında en zengin insandır. Ayrıca buradaki insanlar da zevklerine düşkün

63 el-Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdî'ül-Mevcudat*, 104.

64 el-Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdî'ül-Mevcudat*, 104-105.



olmaları hasebiyle cimri değil aksine savurgan insanlardır. Anlaşılacağı üzere şehrin başkanı ise bu düzeni en iyi şekilde yöneten, zevk ve sefayı artıracak faaliyetler içerisinde olan kişi olmalıdır.

Şeref Düşkünü Şehir

Dördüncü sırada yer alan şeref düşkünü şehir insanları ise hem sözde hem de eylemde şeref kazanmak için birbirleriyle yardımlaşır. İçeride veya dışarıda olmak fark etmeksizin şerefli sayılmak tek emelleridir. Fârâbî'ye göre onların şeref anlayışında eşitlik olma zarureti yoktur. Bir kişi birini şerefleştirdiği vakit karşılığında daha az ya da daha fazla şeref görebilir. Aynı zamanda burada kişilerin karşılık almak üzere bu durumu gerçekleştirdikleri anlaşılır. Bu şehirde de cahil şehrin temel özelliği olan başkaları üzerinde hâkimiyet kurma vardır. Nitekim bu durum cahil şehirlerde bir liyakat nişanesidir. Onlara göre en çok hakimiyet kuran, bu vasfı ve sahip olduğu varlıkla tanınan, başkasından zarar görmeyip kendisi zarar verebilecek konumda olan, kişi liyakat sahibidir ve bu cemiyet içerisindeki en imrenilecek kişidir. Buradaki insan modelinde erdem noktasında güzel olanın, sebatın ve ölümün bir kıymeti yoktur aksine bunları yok sayan kişi soylu sayılmaktadır. Fârâbî bu şehrin insanları içerisinde liyakati ve başkan olma durumunu aşamalı bir saygınlık modeli ile çizmiş ve şöyle ifade etmiştir: “Onların gözünde çok şerefe layık olan, az şerefe layık olanların başkanı olur. Şeref açısından farklılık, şehirde kendisinden daha şerefli birinin bulunamayacağı insana kadar yükselip gider. Buna göre, sonuncusu, şehrin başkanı olur. Durum böyle olunca, onun



liyakatinin başkalarınıninkinden daha üstün olması gerekir.”⁶⁵ Fârâbî bu durumu şöyle örnekler: “Bu duruma göre, onların gözünde şeref yalnız soya dayanıyorsa, yöneticinin soyunun ötekilerinkinden daha üstün olması gerekir. Şeref, yalnızca zenginliğe dayanıyorsa, durum gene böyledir. Bundan sonra insanlar zenginlik ve soy derecelerine göre sıralanırlar. Zengin ve soylu olmayanlar için başkanlık ve şeref söz konusu değildir.” Şehrin başkanı hususen zenginliği halka kazandırıp karşılığında zenginlik yerine şeref, övgü saygı ve yüceltilme beklentisindedir. Bu durum farklı da olabilir. Nitekim zengin olan başkan daha da zengin olarak bunu halkın zenginliğini artırmak yolunda harcamak isteyebilir. Kendi soyunu idarede ikame edip daha sonra onları yerine geçirebilir. Ya da savaş yoluyla hem kendisini hem de şehrin insanlarını zengin edebilir. Fârâbî bu şehirdeki düzen ve aşamalı yapıdan dolayı cahil şehirler içerisindeki en iyi şehir olduğunu, ancak bu durum aşırıya kaçır ve şeref sevgisi çok üst düzeye çıkarsa bu şehri zorba şehre kolayca dönüşebileceğini de ifade eder.⁶⁶

Güç Şehri veya Zorba Şehir

Şeref düşkünü şehirden sonra zorbalık şehri gelmektedir. Bu şehrin insanları hakimiyet elde etmek için iş birliği yapan insanlardır. Emelleri başkası/başkaları üzerinde hakimiyet kurmak olan insanların hakimiyet derecelerinin ardından koşarak kan dökme, mal elde etme, başkalarını kendisine köle yapma gibi arzuları vardır. Tutkuları başkalarını alt etme, köle yapma, kan dökme, aşağılama ve bunların en üst derecesini yapan kişi olmaktır. Ancak şöyle bir durum vardır

65 el-Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdî'ül-Mevcudat*, 107.

66 el-Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdî'ül-Mevcudat*, 107-108.



ki bu insan-cemiyet tipinde tutkuları nispetinde bir şeyi elde etmek için bu işi başkasını/başkalarını hakimiyeti altına almadan yapmak önemsizdir. Çünkü esas gaye birini/birilerini ezmek suretiyle hakimiyet göstergesidir. Emelleri uğuruna hile yapmak gerekiyorsa yapmakta bir sakınca yoktur. Fârâbî bu durumu şöyle bir örnek ile açıklığa kavuşturur: “Onlardan bazıları hileli yolla, bazıları açıkça savaşarak, bazıları da bu her iki yola başvurarak egemen olmayı yeğ tutar. Bu bakımdan, kan dökmek için başkalarını alt edenler, uyuyan bir kimseyi uyandırmadan ne öldürür ne de malını alır. Onlar, mücadele etmek, alt etmek ve zarar vermek için başkasından direniş gelsin isterler. Onlardan her biri, egemen olma tutkusunu taşıdığı için, ister şehir halkından olsun isterse olmasın, başkalarına egemen olmak ister. Ancak, onlar, yaşamak, başkalarına egemen olmak amacıyla iş birliği yapmak ve dıştan gelecek alt edici güçlere karşı koymak için birbirlerine muhtaç olduklarından, birbirlerinin can ve mallarına kıymazlar.” Görüldüğü üzere bu şehrin insanları zorbalık noktasında yarıştıkları için hakimiyet kurma güduları zirvededir ve bu sebepten güçlerini kanıtlama ihtiyacı güderler. Ancak dışarıdan bir gücün kendilerini hakimiyet altına almaması için ortak hareket ederler. Ayrıca bu şehirde yaşayanların şeref düşkünü olmadıklarını esas olarak azgın oldukları Fârâbî tarafından ifade edilir.⁶⁷ Fârâbî, zorba şehri tasvir ederken zorbalığı kendi içerisinde üç sınıfa ayırır. Bunlar: Halkından yalnızca bir kişinin zorba olduğu, halkının yarısının zorba olduğu ve halkının tamamının zorba olduğu şehirlerdir.

Bu şehrin başkanının taşıması gereken en önemli özellik kurnaz olması ve cemiyeti başkalarına hakimiyet kurma

67 el-Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdî'ül-Mevcudat*, 110-116.



noktasında çalıştırması ve diri tutmasıdır. Fârâbî bu şehri ve insanlarını diğer tüm inşaların ve şehirlerin düşmanı olarak tabir eder. Çünkü bu zihniyetin tüm kaideleri ve yasaları uygulanırsa herkes üzerinde hakimiyet kurmalarını sağlar. Fârâbî'nin bu şehirde ve şehrin başkanında belirlemiş olduğu özelliklerin aslında bir nevi ideal başkanda bulunmaması gerek özellikler olarak ifade edilmesi isabetli olacaktır.

Demokratik Şehir

Cahil şehirlerin sonucusu olan demokratik şehir, kendinden önce gelen diğer cahil şehirlerin tamamının yaşam tarzını bünyesinde barındıran şehirdir. Fârâbî'ye göre bu şehrin cemiyetinin içerisindeki her bir ferdin temel amacı özgür olmak ve serbest bir şekilde hareket etmektir. Bu şehrin insanlarının kendi aralarında bir eşitlik ilkesine sahip olduğu, kimsenin kimseye üstünlüğü bulunmadığı ifade edilir ki, Fârâbî'nin erdemli şehrinin yapısına taban tabana zıt olan bir durumdur ki, en çok bu noktayı eleştirmiştir. İstediklerini yapmakta özgür olan bu topluluğun, kendi içinden yahut dışarıdan fark etmeksizin kendi özgürlük alanlarına müdahil olunmasına ya da üzerlerinde hakimiyet kurulmasına izin vermezler. Burada belli bir ahlâkî ölçütün varlığından söz edilemez. Nitekim davranış, yöneliş, zevk ve arzuların fert fert değişebilme durumu olduğu gibi çokluğu ve çeşitliği fazladır.

Demokratik şehrin başkanının en temel özelliği, cemiyetin isteklerine göre faaliyette bulunma zorunluluğudur ki bu durum diğer şehirlere göre farklılık arz eder. Bahsi edilen farklılıkların tamamını kapsamak ve herkesi memnun etmek gereklidir ki bu da halkın tamamının başkan olanın üzerinde bir otoritesi olduğunu gösterir. Bu durum aslında



yöneten ile yönetilen arasında bir fark olmadığını, hatta yönetilenin daha üstün olduğunu gösterir. Bu durum burayı diğer şehirler içerisinde cazip kılmaktadır. Çünkü burada herkesin istekleri karşılanır ve kişinin arzularına göre hareket edilir. Ancak bu durum şehre dışarıdan göçü artırır ve düzensiz bir biçimde şehir genişler.

Fârâbî her şeye rağmen demokratik şehir ile birlikte zorunluluk şehrinin zamanla erdemli şehre dönüşebilme ihtimalinden bahseder ki, bu iki şehir için olumlu tek görüşüdür. Zorunluluk şehrinde iyilik ve kötülük henüz nüve durumundadır. Bu sebeple zorunluluk içerisinde iyi de seçebilme ihtimali vardır. Demokratik şehirde ise arzu ve yaşam biçimlerinin her türüne rastlanmasından sebep erdemli kişiler de var olabilir. Hareket alanının genişliği ve özgürlüğün olması erdemli kişilerin bu şehri erdemli şehre dönüştürme ihtimallerini ortaya çıkarır.⁶⁸

b. Bozuk (Fâsık) Şehir

Fârâbî erdemli şehrin karşıtı olan cahil şehirleri sıralarken aynı zamanda erdemli şehrin vasıflarını bilen fakat davranış olarak tam zıddını sergileyen bir şehir olarak fâsık yani bozuk şehri ele alır. Bu şehrin insanları varlık ilkelerine inanmakla birlikte bunları tasavvur eder. En yüksek mutluluğu da bilir, inanır ve hayal eder. Ancak bu şehir insanları cahil şehirlerin emellerinin herhangi birine (makam, şeref, hakiyet kurma vb. gibi) özlem duyar ve arzular durumdadır ve tüm hayatlarını bu yolda harcayan kişilerden müteşekkildir. Aynı zamanda cahil şehirlerdeki iş ve ahlâkî tutumlara

68 el-Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdî'ül-Mevcudat*, 116-121.



sahiptirler. Cahil şehirlerden farkları ise düşünce ve görüşleridir.⁶⁹ Fakat burada önemli olan husus fert ve cemiyetin tekâmülünde bilginin bilinmesinin yeterli olmadığı aynı zamanda uygulanmasının önemi de ortaya çıkar. Fârâbî'ye göre bu şehrin insanların bilmelerine karşın asla mutluluğa ermeleri mümkün değildir.

c. Değişmiş (Mübeddel) Şehir

Erdemli şehrin bozulup dönüşme sürecinde aldığı olumsuz halidir. Fârâbî, bu şehrin geçmişte görüş ve eylemlerinin erdemli şehirdeki insanlarla aynı olduğunu ancak sonradan değişerek şehre başka görüşlerin ve eylemlerin girmesiyle dönüştüğünü ifade eder.⁷⁰ Buradan anlaşılan o ki, bilginin bilinmesi ve uygulanmasıyla en yüksek mutluluğa erişme sonrasında duraksamanın mevcudiyeti muhafaza etmeye yeterli olmadığıdır. Nitekim süreklilik arz eden bir hali durağanlaştırmak yahut sabitlemek, gelişmekle var olan ve yenilik gerektiren her şeyi bozulmaya sevk eder.

d. Doğru Yolu Bulamamış Şehir

Fârâbî'nin şehir tasnifinin son sırasında sapkın şehir yer alır. Buradaki insanlar, erdemli şehrin iyi ve doğru vasıflarının dışında bunların simgesel taklitleri ile muhataptırlar. Onlara sunulan şeyler başkadır. Bu şehrin insanları, Tanrı'nın ve diğer tüm varlık değerlerinin görüşlerine aykırı bozuk görüşlere sahip kimselerdir. Bu şehrin ilk yöneticisi de vahiy alan kimseler içerisinde gösterilmiş bir kimsedir. Kendini bu manada göstermek için de aldatıcı ve sahte argümanları kullanmıştır.⁷¹

69 el-Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdî'ül-Mevcudat*, 122.

70 el-Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla (Tanrı Âlem İnsan)*, 210.

71 el-Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla (Tanrı Âlem İnsan)*, 210. el-Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdî'ül-Mevcudat*, 122.



Fârâbî, iyi olanı bilmenin akıl ile mümkün olduğu düşüncesindedir. Bu bağlamda devletleri erdemli ve cahil olarak ikiye ayırdığı görülür. Nitekim iyi olanı akıl ve irade ile seçmek nasıl mümkünse kötü olanı da bu şekilde seçmek mümkündür.⁷² Buradaki tasnifi emellere göre yapan Fârâbî, doğru bilgiyi; yani erdemle emele göre doğru bilgi doğrultusunda var olduğu ve ferdin bu minvalde kendini gerçekleştirme durumunu esas alır. Böylece ferdin, temel ihtiyaçları gidermek için bilme zaruretinde olduğu bilgiler dışında; var olduğu emele erişmek noktasında tekemmül etmesi ve yaratılışla birlikte sahip olduğu tabii bilgisini geliştirmesi gerekmektedir. Bu maddede erdemli şehrin temelinde iyi ve doğru bilgi yer alır. Erdemsiz yani cahil şehirlerde ise bilgisizlik, yanlış bilgi yahut saptırılan bilgi hakimdir.

Ferdin tabiatı gereği sosyal bir varlık olduğunu dile getiren Fârâbî, şahsî tekamülün ancak doğru bilgi temelli bir yönetim aracılığı ile cemiyet hayatında gerçekleşebileceğini; ferdin yalnız olarak da erdemli olabileceğini, lakin böylesi bir durumda cemiyet içerisinde zorlanacağını ve bir süre sonra erdemli şehre göç etmesinin zorunlu hale geleceğini aksi takdirde burada yaşamasının çok zor olduğunu ifade eder.⁷³

4. Değerlendirme

Fârâbî, fertlerin cemiyet oluşturmasını ferdin tabiatı gereği sosyal bir varlık olmasının getirdiği bir zorunluluk olarak

72 el-Fârâbî, *El-Medinetü'l-Fâzıla (Tanrı Âlem İnsan)*, 166-170. ; Turhan, *Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri: Âmiri'nin Kader Risalesi ve Tercümesi*, 143-144.

73 el-Fârâbî, *El-Medinetü'l-Fâzıla (Tanrı Âlem İnsan)*, 226. ; Toktaş, "Fatih Toktaş, Divan, 2002/1, s. 266. Fârâbî'nin Kitâbü'l-Mille adlı eserinin takdim ve çevirisi (247-273)", 266.



ifade eder. Nitekim fert, var olma ve varlığını idame ettirme noktasında yalnız başına yetersiz kalmaktadır. Cemiyet hayatının varlığını fert için bir zorunluluk olarak gören Fârâbî, aynı zamanda insan tiplerini belirlemek suretiyle cemiyetleri farklı mefhumlarla (erdemli-erdemsiz, cahil, bozuk, değişmiş, doğru yolu bulamamış) ele alarak ayırmış ve sosyolojik olarak tahlil etmiştir. Yaratılış olarak insanı diğer varlıklardan ayıran en önemli özelliklerden biri olan “mükemmeliyet”, ona göre insanın var olma amacı olan “en yüksek mutluluğa” ulaşmasındaki temel etkidir. Buraya ulaşması için de varlığını devam ettirmesi lazım gelir. Ancak bunu tek başına yapamaz. Bu sebeple de bir cemiyet hayatına ihtiyaç duyar. Muhtaç olarak yaratılan insanın mükemmeliyet seviyesine ulaşmak ve en yüksek mutluluğa erişmek için sayısız derecede ihtiyacı olan şeyler vardır. Ancak bunları tek başına elde etmesi ya da bütünüyle kendisinde barındırması mümkün değildir. Her bir fertte bulunan farklı cevherlere ihtiyacı vardır; bu da cevherlerin bir araya gelmesiyle tamamlanabilecek bir şeydir ki ancak cemiyetin meydana gelmesiyle mümkün olabilir. Bu manada *Erdemli Şehir*'in, insanın, en yüksek mutluluğa ulaşmasındaki amaç ve nedenini ifade eder.

Fârâbî, ferdin, Faâl Akıl ile ittisali durumunda ancak en yüksek mutluluğa erişebileceğini ifade ederken aynı zamanda fertlerin oluşturduğu cemiyeti de Erdemli Şehir sayesinde en yüksek mutluluğa ulaşacağını ifade etmiş olur. Bu da ancak cemiyeti oluşturan fertlerin ortak emelleri noktasında birleşmek suretiyle örgütsel bir yapı oluşturmaları ile mümkün olur. Bu manada Fârâbî, ferdin cemiyete, cemiyetin ise bir örgütsel yapı olarak şehre yahut devlete gereksinimini açıklamış olur. Nitekim ferdin, varlığını idame ettirmek için cemiyete;



mükemmeliyete ulaşmak için ise örgütsel bir yapı olan şehre veya devlete ihtiyacı vardır.

Fârâbî, fert ve cemiyet hakkındaki temel görüşü, akıl; dolayısıyla irade ve seçme kabiliyeti üzerine kuruludur. Buna göre kişi akıl sahibi olduğundan iyi ve kötüyü ayırt eder. Bundan sebep de seçimlerini bilinçli yapar. Cemiyet hayatının oluşum süreci, gelişimi, değişimi ve müesseseseleşmesi durumları da bu seçimler doğrultusunda meydana gelir. Doğru ve yanlış, iyi ve kötü, güzel ve çirkin gibi şeylerin nitelenmesi ve eyleme geçmesi insanın diğer varlıklardan ayrıldığı nokta olan iradesini ve nihayetinde seçme kabiliyetini ortaya koyar. Fârâbî'ye göre cemiyet hayatında fertlerin tutumları, meslek ve etkinlikleri tabii değil, kendi seçimleridir. Dolayısıyla ferdin ve cemiyetin iyi veya kötü (erdemli/erdemsiz) olması kendi seçimidir. Fârâbî'ye göre Erdemli Şehir insanlarının emeli, en yüksek mutluluğa ulaşmaktır ki bu emel için ancak müşterek hareket etmek suretiyle olabilir. Bilgiyi temel alan bu teoride, akıl sahibi olan insanın doğruyu ve iyi olanı bulması elzemdir. Seçme durumu hasil olduğu için arzular bu durumun değişmesine de yol açabilir. İşte bu noktada Fârâbî, bilgi temelli olmayan ve arzular doğrultusunda nefis merkezli hareket edenleri cahil olarak tarif eder ki; bunlar erdemsizdir ve bunların oluşturduğu cemiyetten ise Erdemsiz Şehirler hasil olur. Bunlar gündelik temel ihtiyaçlarını, zenginliği, şerefi (saygınlık), üstün gelmeyi ve özgürlüğü (demokrasi) emel edinenlerdir. Bu emeller bilgi temelli olmadığı için de onları erdemsiz kılar.

Kaynakça

Aksu, İbrahim. "Fârâbî Felsefesinin Temel Erdemleri". *Edebali İslamiyat Dergisi* 2/4 (2018), 25-51.

Aristoteles. *Metafizik*. çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019.



- Aristoteles. *Oluş ve Bozuluş*, çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019.
- Aristoteles. *Politika*, çev. Özgüç Orhan. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020.
- Aristoteles. *Ruh Üzerine*, çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019.
- Atay, Hüseyin. *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Aydın, Cengiz - Aydın, Gülseren. "Batlamyus". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 5/196-199, ts.
- Aydın, İbrahim Hakkı. "Plotinus ve İki İslam Mütefekkinde (Fârâbi ve İbn Sinâ'da) Sudûr Nazariyesinin Bir Değerlendirmesi". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 14/1 (2001), 171-181.
- Aydın, Yaşar. "Fârâbi'nin Siyaset Felsefesinde 'İlk-Başkan'(er-Reis el-Evvel)' Kavramı". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (1987), 291-302.
- Aydın, Yaşar. *Fârâbi'de Tanrı-İnsan İlişkisi*. İstanbul: İZ Yayıncılık, 2014.
- Black, Deborah L. "Farabi". çev. Şamil Öçal - Hasan Tuncay Başoğlu. *İslam Felsefesi Tarihi*. ed. Seyyid Hüseyin Nasr - Oliver Leaman. İstanbul: Açılım Kitap, 2017.
- Cevzici, Ahmet. *Büyük Felsefe Sözlüğü*. 2 Cilt. İstanbul: Say Yayınları, 2020.
- Cihan, Ahmet Kamil. "Farabi'nin Siyaset Felsefesinde Türk Devlet Anlayışının İzleri". *Bilimname* 4/1 (2004), 17-31.
- Corbin, Henry. *İslam Felsefesi Tarihi: Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne*. çev. Hüseyin Hatemi. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- Çetinkaya, Bayram Ali. "Farabi'nin Siyaset Felsefesinde Yönetim İlkelere". *Felsefe Dünyası* 47 (2008), 47-70.
- Çetinkaya, Bayram Ali. *İslâm Düşüncesi Tarihi: Siyasetten İrfana*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2015.
- Çetinkaya, Bayram Ali. *İslâm Medeniyetinin Dinamikleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.



- Çetinkaya, Bayram Ali. *Medine'den Medeniyete*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.
- Çubukçu, İbrahim Ağâh. "Türk Filozofu Farabi ve Düşüncesi". *Belle-ten* 49/194 (1985), 273-286.
- Davidson, Herbert A. *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Akıl: Kozmoloji, Faal Akıl ve İnsan Aklına Dair Teorileri*. çev. Erkan Kurt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.
- el-Fârâbî, Ebû Nasr. *El-Medînetü'l-Fâzıla (Tanrı Âlem İnsan)*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.
- el-Fârâbî, Ebû Nasr. *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdî'ül-Mevcudat*. çev. Mehmet S. Aydın vd. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2017.
- el-Fârâbî, Ebû Nasr. "Felsefenin Temel Meseleleri". çev. Mahmut Kaya. *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- el-Fârâbî, Ebû Nasr. *Harfler Kitabı (Kitâbu'l-Hurûf)*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- el-Fârâbî, Ebû Nasr. *İdeal Devlet*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.
- el-Fârâbî, Ebû Nasr. *Kategoriler ve Retorik (Kitâbu'l-Makûlât ve Kitâbu'l-Hatâbe)*. çev. Ali Tekin. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- el-Fârâbî, Ebû Nasr. *Kitabü'l-Mille (Din Üzerine)*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.
- el-Fârâbî, Ebû Nasr. *Mutluluğun Kazanılması (Kitâbü Tahsîli's-Saâde)*. çev. Ahmet Arslan. Ankara: Vadi Yayınları, 1999.
- Karakaya, M. "Fârâbî'de Erdemli Toplumun Erdemsizleri/Nevâbit". *Felsefe Dünyası* 68 (2018), 35-56.
- Kaya, Mahmut. "Esîr". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 11/390, ts.
- Kaya, Mahmut. "Sudûr". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 37/467-468, ts.
- Leaman, Oliver. *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*. çev. Turan Koç. İstanbul: İZ Yayıncılık, 2015.
- Medkûr, İbrahim. "Fârâbî". çev. Osman Bilen. *İslâm Düşüncesi Tarihi*. ed. Mian Muhammed Şerif. 1/572-593. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.



- Okumuş, Ejder. “Fârâbî Felsefesinde Toplum Teması”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/35 (ts.), 49-74.
- Raymond, Robert. *Farabi Felsefesi ve Ortaçağ Düşüncesine Etkisi*. çev. Uluğ Nutku - Gülnihal Köken. İstanbul: Alfa Yayınları, 2001.
- Reisman, David C. “Fârâbî ve Felsefe Müfredatı”. çev. M. Cüneyt Kaya. *İslam Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson - Richard T. Taylor. İstanbul: Küre Yayınları, 2014.
- Smith, Wolfgang. *Kadim Kozmoloji İrfanı: Geleneğin Işığında Çağdaş Bilim*. çev. Ali Sepetçi. İstanbul: İnsan Yayınları, 2020.
- Şenel, Cahit. “Yeni Eflâtunculuk”. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 43/423-427, ts.
- Taylan, Necip. *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2013.
- Toktaş, Fatih. “Fatih Toktaş, Divan, 2002/1, s. 266. Fârâbî'nin Kitâbü'l-Mille adlı eserinin takdim ve çevirisi (247-273)”. *Divan Dergisi* 1/12 (2001).
- Toprak, Salih. “Farabi'nin Eğitim Anlayışı”. *Genç Mütefekkirler Dergisi* 1/2 (ts.), 136-149.
- Turhan, Kasım. *Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri: Âmiri'nin Kader Risalesi ve Tercümesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2003.
- Ülken, Hilmi Ziya. *İslâm Felsefesi: Eski Yunan'dan Çağda Düşünceye Doğru Kaynakları ve Etkileri*. İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2020.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Türk Tefekkür Tarihi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004.
- Yıldırım, Onur-Çaylak, Adem. “Fârâbî Düşüncesinde Nevâbit: Medinetü'l Fazıla'nın Yeniden İnşa Edilmesi Sorunu Bağlamında Bir Analiz”. *Şarkiyat* 13/1 (2021), 66-82.

İslam Sanatları Bağlamında Yazının Akılla İlişkisi Üzerine Bir Deneme



İbrahim KUŞ¹

İnsanlık tarihine yakın bir geçmişe sahip olan yazı, duygunun, düşüncenin ve bilginin aktarım aracı olarak kullanılmıştır. Kendi içerisinde birçok evrelerden geçen yazı, süreç içinde estetik bir forma da dönüşmüştür. Birçok medeniyet, zamanla yazıyı sanatlı formlarla yazarak sadece bir iletişim aracı olarak kullanmakla kalmamış, yazıyı bir sanat eserine dönüştürmüştür. Aynı zamanda İslam sanatları içerisinde de yazının önemli bir yeri bulunmaktadır. İslam kültürünün oluşumuyla birlikte gelişen mimari süsleme teknikleri ve estetik kaygılarla birlikte yazı, kimi zaman bir süsleme aracı olmuş ve kimi zaman da mesajın estetik bir biçimde iletildiği bir araç haline gelmiştir.

Bu çalışmada; İslam sanatları içerisinde özel bir yeri bulunan yazı sanatları üzerinden, sanat ile aklın ilişkisini sorgulanmaya çalışılmaktadır. Birinci bölümde; İslam sanatının oluşumu ile İslam sanatının genel anlamda tarz ve tavrını oluşturan tasvir yasağı hakkında bilgiler verilmeye çalışılmıştır.

1 Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, ibrahimkus@sdu.edu.tr



İkinci Bölümde; İslam yazı sanatlarının oluşum sürecinde İslam öncesi ve sonrası yazı sanatının gelişimini ayrı ayrı ele alınmaktadır. Üçüncü bölümde; İslam yazı sanatları özelinde tasvir yasağıyla şekillenen İslam sanatı ile akıl arasında ilişki kurulmaya çalışılmıştır. Aklın tanımı yapılarak düşünce, imge, tasavvur ve muhayyile ekseninde aklın sanatla ilişkisi sorgulanmaya çalışılmıştır. Aynı zamanda bu çalışma, konu ile ilgili kaynaklarla desteklenmekle birlikte, sanatçı perspektifinden bakarak sanat ve yazının akılla ilişkisini kurmak isteğiyle yazılmıştır.

İslam yazı sanatları geniş bir yelpazede kullanılmakla birlikte bu çalışma, İslam mimarisi üzerinde kullanılan yazı formlarıyla sınırlıdır.

1. İslam Sanatının Oluşumu Hakkında

İslam sanatı, İslam'ın hüküm sürdüğü bölgelerde icra edilen sanatlara verilen genel bir isimdir. Başlangıcından günümüze kadar temel nitelik bakımından nonfigüratif (canlı figürü bulunmayan) anlatıma dayalı bir şekilde icra edilen İslam sanatı, estetik bağlamda diğer medeniyetlerin sanat anlayışlarından ayrılmaktadır.

Müslümanlar, alemdeki her şeyin bir düzen, ahenk ve güzellik içinde yaratıldığı inancındadır. “Allah, yarattığı şeyi en güzel şekilde yaratır”² ayeti kerimesi mucibince en büyük sanatkâr olan Allahu Teala “Cemal” sıfatıyla her an tecelli etmektedir.³ Müslüman sanatçı, güzeli arayışında kâinat ve içindekilerde bulunan düzen ve ahengin peşine düşmüş, her

2 Secde, 32/7.

3 Titus Buckhardt, İslam Sanatı, Dil ve Anlam, çev. Turan Koç, İstanbul,2005, 1.



zaman uhrevi bir arayış içerisinde olmuştur. “Allah güzeldir, güzelliği sever”⁴ Hadis-i şerifi İslam sanatının estetik anlayışının özünü oluşturmuş, sanatçıların sürekli göz önünde bulundurduğu bir ilke olmuştur.

İslam sanatı, Müslümanlar tarafından ilahi bir mesajın verildiği sembolik bir anlatı dilini barındırmaktadır. Her ne kadar başlangıçta diğer medeniyetlerin sanatlarından etkilenmiş olsa da İslâm sanatı kendi tercih ettiği formları yepyeni bir sembolik anlamda kullanmıştır.⁵ Bununla birlikte bu sanatta tasvir edilen herhangi bir eserin, onun dış dünyadaki aslının yerine geçmemesi hedeflenmiştir.⁶ Söz konusu sembolik anlatım biçimi İslam sanatının neredeyse tüm dallarında görülmüştür. Bununla birlikte İslam sanatında tasvirlerin soyutlanmış formlarının sanatsal olarak temsilî manalarının bulunduğu söylenebilir.

İslam sanatını oluşturan birtakım unsurlar bulunmaktadır. Bu unsurların başında İslam'ın temel inanç akideleri gelmektedir. Müslüman sonlu bir hayat anlayışının tersine, inandığı iman esasları çerçevesinde uhrevi bir hayat yaşamaya çalışmıştır. İnanç ve ibadet esaslarını belirleyen edile-i şer'iyye çerçevesinde konan birtakım kurallar, kültür ve medeniyeti de şekillendirmiştir. Başka bir deyişle Müslümanlar, inancın esas aldığı temel konuların merkezinde sanat anlayışlarını biçimlendirmiştir.

İslam'a göre ahiret, dünyadan ayrı değildir. Dünya hayatının devamıdır. Bu inançla Müslümanlar kendilerini, ahiret hayatına hazırladıkları bir dünya olgusunda yaşamaktadır.

4 Müslim, “İmân”, 147; İbn Mâce, “Duâ”, 10; Hakim, Müstedrek, I/26.

5 Oleg Grabar, The Formation of Islamic Art, Yale University Press, 1978, 210.

6 Turan Koç, Türkiye Diyanet Ansiklopedisi, 6: 92.



Bundan dolayı gerek inanış ve gerekse hayat tarzları bakımından ahiret inancının bir tezahürü olarak da bu düşüncelerini sanat eserlerine yansıtmışlardır. İslam sanatı, maneviyatın ve dünya görüşünün biçimsel olarak bir açılımıdır. Söz konusu açılım, İslam medeniyet tarihi bakımından hemen göze çarpacak şekilde belirginleşmiştir. İslam sanatı, Antik Yunan'dan günümüze kadar değişik aşamalardan geçmiş ve Hristiyan sanatından ayrılmaktadır.

Hadislerde Müslüman sanatçıların canlı tasviri yapmaktan sakındırılmaları neticesinde İslami sanat dalları ayrı ayrı ihtisaslaşmıştır. Canlı resimlerinin soyutlanarak aktarılması, bitkilerin resmedilmesi, geometrik motif tabanlı tasarımlar ve İslam yazısı ekseninde şekillenen İslam sanatı, diğer medeniyetlerin sanatlarından farklı bir tavır geliştirmiştir. Tasvir etme ihtiyacı, soyutlama ya da canlı figürlerin orantısız ve gölgesi olmadan çizilerek kullanılmasıyla giderilmiştir.

2. İslam'da Tasvir Yasağı Anlayışı

İslam sanatının oluşumunda tasvir yasağı anlayışının önemli bir etkisi bulunmaktadır. Hadis-i şeriflerde tasvir yapanlarla ilgili bildirilenler, Müslüman toplumlarda gerçekçi canlı öğelerin tasvir edilmesinin önüne geçmiş, nonfigüratif sanat bir anlayışının gelişmesine sebep olmuştur.

Resul-i Ekrem'den rivayet edilen "Her musavvir Cehennemdedir. Musavvirin tasvir ettiği her surete kıyamet günü hayat verilir de bunlar Cehennemde onu ta'zib ederler"⁷; "Bu suretleri yapanlar, kıyamet günü, 'bu yaptıklarınıza can verin,

7 Kamil Miras, Sahihi Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi, Ankara 1985, VI:416.



haydi!' diye azâp edileceklerdir.”⁸; “Kim dünyada bir canlı resmi yaparsa, kıyamet günü yaptığı resme can vermeye zorlanır. O ise, buna asla can veremez.”⁹ bu Hadis-i şerifler tasvir yasağı anlayışının temelini oluşturmaktadır. İçerisinde canlı resmi bulunmayan resimler yasaklanmamıştır. Resul-i Ekrem, kumaş üzerinde bulunan nakışı bu yasaktan ayrı tutmuş ve üzerinde haç resmi bulunan ev eşyalarını kaldırmıştır.¹⁰ Aynı zamanda kız çocuklarının oyuncak bebeklerle oynamasına da izin vermiştir.¹¹

İslam dünyasında tasvir yapılmasının yasak olması hususunda genel bir ittifak bulunmaktadır. Günümüzde konuyla ilgili bazı tartışmalar olmakla birlikte çalışmamızın ana çerçevesini oluşturmadığından dolayı bu tartışmalara çalışmamızda yer verilmemiştir.

İlk dönem İslam sanatının oluşumunda bazı canlı tasvir ve heykellerin görüldüğü Kusayru Amre, Kasr'ül Müşetta, Kasru'l Hayru'l-Garbi ve Hırbet'ül Mefcer gibi bazı saraylar Emeviler dönemine tarihlenmektedir. Grabar'a göre bu ilk dönem örnekler İslam sanatının standart kurallarını, normlarını oluşturmayan, istisnai örneklerdir.¹² Bu yapılar resmi yapılar olmayıp kişilerin özel olarak yaptırmış olduğu saraylardır. Yine Endülüs Emevileri döneminde yapılmış İspanya'daki El-hamra Sarayında bulunan avluda aslan heykelleri bulunmaktadır. Öte yandan Orta Asya'da kurulmuş bazı devletler tarafından yapılmış mimari yapılarda bazı hayvan tasvirleri

8 Buhârî, Büyü' 40, Bedü'l-halk 7, Nikâh 76, Libâs 89., 92. 95., Tevhid 56.; Müslim, Libas 96, 97. Ayrıca bk. Nesâi, Zinet 113.; İbni Mâce, Ticârât 5.

9 Buhârî, Libâs 97, Ta'bîr 45.; Müslim, Libâs 100.

10 Buhârî, “Libâs”, 90.

11 Buhârî, “Edeb”, 81.

12 Oleg Grabar, İslam'ın sanat konusundaki tutumu. N. Yavuz (Çev.), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1998, 71.



ve bunların soyutlamaları görülmektedir. Selçuklu mimari yapılarında genellikle bitkilerin stilize edilmiş formları kullanılırken soyutlanmış çift başlı kartal vb. gibi hayvan figürleri de görülmektedir. Osmanlı yapılarında hayvan ve canlı tasviri ve soyutlamaları neredeyse hiç görülmez.

Tasvir yasağı anlayışının İslam sanatları üzerinde müspet tesirleri de olmuştur. Özellikle yazı sanatlarının kemale gelmesi ve gelişmesinde önemli bir rolü bulunmaktadır. Diğer medeniyetlerde olduğu gibi yazı, Müslümanlar tarafından dini metinlerin kayda alınması için kullanılmış, aynı zamanda mimari yapılarda bir mesaj iletim aracı ya da süsleme unsuru olarak da kullanılmıştır. Sanatçılar tarafından kâğıt üzerine sanatlı bir şekilde yazılarak bir sanat eseri olarak vücuda getirilmiştir. Öte yandan Hüsn-i Hat adı verilen İslam yazı sanatının süslenmesinde kullanılan diğer tezyini sanat türleri de tekamüle uğramış, İslam sanatını diğer medeniyetlerin sanatlarından ayırmıştır.

3. İslam Yazı Sanatları

a. Yazının Tanımı ve Yazının İslam'ın

Doğuşuna Kadar Olan Süreci

İnsanlığın başlangıcından günümüze kadar olan dönemde iletişim, insanları birbirine bağlayan en temel ihtiyaçlarından biri olmuştur. Bu bağlamda yazının bulunuşu insanlık tarihinin en önemli olayları arasında sayılabilir. Yazı, insanların iletişim ihtiyacını karşılamakla birlikte sadece bir işaret ve semboller biçimi olmaktan çıkmış, estetik ve sanatın da gaye edinildiği bir esere de dönüşmüştür. Aynı zamanda yazı, insanların birbirleriyle iletişimini sağlamasından ziyade kendini ifade etme biçimidir. Yazı, duygu ve düşüncelerin başkalarına



aktarılmak üzere, herhangi bir madde üzerine çizilerek, kazınarak oluşturulan, şekil ve işaretlerin tamamıdır”¹³ İnsanoğlu, duygu ve düşüncelerini doğada bulduğu şeylerin üzerine kazıyarak, boyayarak ya da yazarak bu ifade gücünü ortaya koymuştur. Mağara resimleri döneminden bugüne kadar gelen bütün yazılı eserler, yaklaşık 4000 yıllık tarihi serüveni bulunan yazının insan ve insanlık tarihini anlamak adına ne kadar önemli olduğunu da ortaya koymaktadır.

Yazı tarihinde ilk olarak “Piktogram” adı verilen resim yazısı görülmüştür. Bu yazı sisteminde kullanılan semboller bir düşünceyi, olayı veya nesneyi ifade etmekte olup halen Çin Yazısında kullanılmaktadır.¹⁴

Yazı tarihi Sümerler (M.Ö. 4000-2000) ile başlar. Kil tablet üzerine stylus ile çizilen kama şeklindeki çizgiler nedeniyle yazı, çiviye (cuneus) benzetilmiş ve ona çivi yazısı (cuneiform) adı verilmiştir.¹⁵ Çivi yazısı yakın bölgelerdeki ticaret, savaş vb. gibi sebeplerle tüm Mezopotamya’ya yayılmıştır. Bunun neticesinde Akadlar, Asurlular, Babilliler ve Hititlerde kullanıldığı görülmüştür. Ur şehrinde yapılan kazılarda bulunan tabletlerde, Sümerlerin yaptıkları ticaretin kayıtlarının tutulduğu görülmüştür. Çivi yazısıyla, toplumlar ticari, hukuki vb. gibi birtakım bilgileri de bu şekilde kayda geçirmişlerdir.

Aynı zamanlarda yaşamış başka bir medeniyet olan Mısırlılar tarafından kullanılan “Hiyeroglif” adı verilen bir yazıya rastlanmıştır. Hiyeroglif yazı, gerçek dünyadaki nesnelere soyutlanarak üretilmiş resimlerden oluşmakta ve bu resimler bir sesi, olayı, bir düşünceyi veya bir nesneyi temsil

13 Yüksel Uslay, Yazı Sanatı, Namat A.Ş., 1989, 5.

14 Selahattin Ganiz, Yazı Tasarımcıları, Kastaş Yayınevi, İstanbul, 2004, 16.

15 Nuray Yıldız, Eskiçağda Yazı Malzemeleri ve Kitabın Oluşumu, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014, 6.



etmektedir. İlerleyen zamanlarda papirüs üzerine kamyıla yazılmaya başlanan Mısır hiyeroglif yazısı, rahip sınıfına ait olan hiyeratik yazı iken sonraları halka ait anlamındaki demotik yazıya dönüşmüştür.¹⁶

Hiyeroglif yazı Eski Mısır'da kullanıldıktan sonra M.S. 4. yüzyıl civarlarında kullanımı bırakılmış, uzun bir süre bu yazıyı oluşturan sembol ve şekillerin neyi ifade ettiği çözülememiştir. Nitekim Fransa Kralı Napolyon'un Mısır'ı işgalinden sonra bulunan Rosetta (Reşit) isimli üzerinde Demotik, Hiyeroglif ve Antik Yunanca olmak üzere üç dil barındıran bir taş bulunmuştur. Antik Yunancayı bilen uzmanlar tarafından üç farklı dilde yazılmış aynı metnin karşılaştırılması sayesinde hiyeroglif yazılar okunabilmiştir.

İlk fonetik (sesbilgisel) alfabe Fenikeliler tarafından bulunmuştur. Fenikelilerin 22 ünsüzden oluşan alfabeleri zamanla gelişmiştir. Fenikelilerin yaptıkları deniz ticaretleri dolayısıyla da bu alfabe diğer medeniyetlere taşınmıştır. Yunan ve Arami Alfabeleri, Fenike yazısından türemiştir. Bu iki alfabe Latin ve Arap yazılarının başlangıcı sayıldıklarından dolayı Fenike Yazısı bu iki alfabenin de atası sayılmaktadır.

b. İslam Yazısının Tanımı ve Tarihçesi

Arap alfabesi ile yazılmış yazılar için kullanılan Hat kelimesi, sözlükte uzun ve doğru yol, yazı yazmak anlamlarına gelmektedir. Bu yazıyı yazanlar kişiler için farklı zamanlarda kâtib, küttab, verrak ve hattat tabirleri kullanılmış, zamanla hattat kelimesinin kullanımı benimsenmiştir.¹⁷

16 Namık Kemal Sarıkavak, Sayısal Tipografi: 2 Batıda ve Ülkemizde Sayısal Harf ve Font Tasarımcıları, Başkent Üniversitesi Yayınları, Ankara 2014, 5.

17 Muhittin Serin, Hat Sanatımız, Kubbealtı Neşriyat, 1982, 17.



İslamiyet'ten önceki dönemde Arap tarafından kullanılan yazı hakkında çeşitli rivayetler bulunmaktadır. M.Ö. VI. yüzyıla tarihlenen İslam'dan önce bu bölgede yaşamış olan Nabatilere ait olan yazılarla İslamiyet geldikten sonraki yazıların birbirine benzemesi, bu yazının Nabatilerden geldiğini göstermektedir.¹⁸ Nabati yazı, Aramilerin kullandığı alfabeden türetilmiş Fenike yazısına kadar dayanan bir yazı türüdür.¹⁹

İslamiyet'in yeryüzüne gelmesiyle birlikte mukaddes metinlerin kayıt altına alınması ihtiyacından dolayı bu metinler, dönemin imkanlarıyla kayıt altına alınmıştır. İlk başlarda yazıların sert ve köşeli olarak yazılması zorluğundan dolayı formlar yumuşatılmış, Mensup Yazı olarak isimlendirilmiştir.²⁰

Mensup yazı ile ilgili ilk ıslah çalışmaları Kufe şehrinde yapılmış, oluşan yeni yazıya Kufe şehrine nispetle "Kufi" adı verilmiştir. Hat sanatındaki bütün yazı türleri bu yazıdan türemiş olup, bundan dolayı da Kufi yazı için Umm'ul Hutut (Yazıların Anası) denilmiştir.²¹

Emeviler döneminde yazı daha yumuşak ve yuvarlak formlarla yazılmış, Celil, Tûmar, Sülüs ve Nısf adı verilen dört farklı yazı çeşidi oluşmuştur.²² Bu yazılar Abbasi dönemine kadar yazılmaya devam etmiş, Abbasiler döneminde İbn Mukle kendisinden önce yazılan bu yazılardaki harflerin yazımında belli ölçüler kullanmıştır. Muhakkak, Reyhani, Sülüs, Nesih,

18 Ali Alpaslan, Osmanlı Hat Sanatı Tarihi, Yapı Kredi Yayınları, 2016, 23.

19 Kemal Tuzcu, İslamiyet'ten Önce Arap Yazısı, Fırat Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Merkezi Uluslar Arası Dördüncü Orta Doğu Semineri, Elazığ, 29-31. Mayıs 2009, 212.

20 Şinasi Acar, Osmanlı'dan Bugüne Gözümüzden Kaçanlar, Yem Yayın, İstanbul 2013, 38.

21 Mahmut Bedrettin Yazır, Medeniyet Âleminde Yazı ve İslam Medeniyetinde Kalem Güzeli, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara.1981, 69.

22 Berk, Hat San'atı, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Sanat ve Meslek Eğitimi Kursları Yayınları, İstanbul, 2006, 13.



Tevkî, Rik'a yazı türlerinden oluşan ve "Aklâm-ı Sitte" adı verilen altı yazı türü ortaya çıkmıştır.²³ Bu gelişme İslam yazı sanatında kırılma noktası olarak kabul edilmektedir.

İbn Mukle'den sonra Yakût-ı Musta'sımî de yazıya yeni düzenlemeler getirerek yazdığı yazılar Osmanlılar dönemine kadar yazılmış en iyi örnekler olarak kabul edilmiştir.²⁴

İslam yazı sanatındaki en önemli gelişme Sultan II. Bayezid dönemi hattatlarından Şeyh Hamdullah'ın Yakut-ı Musta'sımî'nin yazıları üzerinde uzun süren incelemeler yaparak yazıya getirdiği yeniliklerdir. Yakut-ı Musta'sımî'nin yazılarını toplayarak bu yazılardan uzun süre meşk etmiş, farklı bir üslup oluşturmuştur.

Kanuni Sultan Süleyman devrinde Ahmet Karahisâri ile birlikte Yakut ekolüne dönüş yaşanmıştır. Bu dönüş Şeyh Hamdullah tarafından oluşturulan yazı esaslarının daha ağır gelmesiyle unutulmuş, yazılar bundan sonra Şeyh Hamdullah ekolüyle yazılmaya devam edilmiştir.²⁵

Şeyh Hamdullah ekolünden gelen Hafız Osman, padişah hattatı olması dolayısıyla Topkapı Sarayı'nda bulunan Şeyh Hamdullah'a ait Mushaf'tan taklit sayfalar yazmış, Şeyh Hamdullah ekolü daha da ilerlemiştir. Hafız Osman'ın Hat sanatına getirdiği önemli yeniliklerden bir tanesi de Hilye-i şerif formunu ilk olarak O'nun oluşturmuş olmasıdır. Ondan önce yazılmış bir Hilye-i şerif örneği görülmediği için ilk Hilye tertibi ona atfedilmiştir.²⁶

23 Ali Alparslan, Osmanlı Hat Sanatı Tarihi, 24.

24 Süleyman Berk, Hat San'atı, 15.

25 Uğur Derman, Türk Hat San'atından Seçmeler, Atatürk Kültür Merkezi, Ankara. 2017, 48

26 Ali Alparslan, Osmanlı Hat Sanatı Tarihi, 104.



İsmail Zühdi ve kardeşi Mustafa Rakım Efendi'nin Celi Sülüs ve Tuğra'da yapmış oldukları değişikliklerle birlikte Hat sanatında, Rakım öncesi ve sonrası gibi bir anlayış oluşmuş, bu anlayış Rakım ekolü olarak adlandırılarak bütün hattatların takip ettiği bir yol haline gelmiştir.²⁷

Mustafa Râkım ekolünden yetişmiş Osmanlı Hat Sanatının en önemli isimlerinden olan Hattat Sami Efendi, sanatını Celi Sülüs ve Celi Ta'lik yazılarda göstermiştir. Özellikle Celi Sülüs istif içerisinde kullanılan hareke ve yardımcı işaretler ile rakamları en güzel biçimde yazmış, bugün hattatlar tarafından O'nun bu üslubu kullanılmaktadır.²⁸

Osmanlı hattatlarının yazıya yapmış oldukları çalışmalarla Hat Sanatının kemale gelmesinden dolayı "Kur'an-ı Kerim Mekke'de nazil oldu, Mısır'da okundu, İstanbul'da yazıldı" sözünün denildiği söylenebilir. Halen dünya hattatları tarafından Türk üslubu takip edilmekte olup sanat anlayışını ilerletmek isteyen sanatçılar, Ülkemizdeki hattatlardan istifade etmektedirler.

c. Kufi ve Ma'kılı Yazı

Aklam-ı Sitte içerisinde anılmayan Kufi ve Ma'kılı olarak adlandırılan iki farklı yazı türü daha bulunmaktadır. Bu yazılar günümüze kadar örnekleri ulaştığı olmasına rağmen günümüz mimari yapıları üzerinde çok nadir olarak kullanılmaktadır.

Kufi yazı, yazma ve yapma Kufi olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Kamış ve mürekkep vasıtasıyla yazılan ilk dönem kufi yazılar yazma Kufi, çizilerek tasarımı yapılan Kufiler de yapma Kufi olarak adlandırılmaktadır. Yapma Kufilere, tezyini

²⁷ Ali Alparslan, Osmanlı Hat Sanatı Tarihi, 163.

²⁸ Uğur Derman, Türk Hat San'atından Seçmeler, 50.



Kufi de denilmektedir.²⁹ Tezyini Kufi, Emevilerle birlikte mimari yapılarda kullanılmaya başlanmış bir yazı türüdür.

Kufi yazı, geometrik bir yazı olmakla birlikte köşeleri yuvarlatılmış formlar barındırmaktadır. Satır yazısı olarak yazılmaya daha müsait bir yazıdır. Bu yazılar yatay bir çizgi üzerinde satıra dizilmiş, harflerin uçlarına çeşitli süs öğeleri konarak harf boşlukları ve yüzeyler doldurulmuştur.³⁰ Kufi yazıda harflerden farklı olarak stilize edilmiş bazı dekoratif unsurlar kullanılmıştır. Bunlar yaprak, çiçek gibi birtakım şekillerin soyutlanmasıyla yazıya dâhil edilmiştir. Bu sayede yazıya dahil edilen bu elemanlar sayesinde süsleme ihtiyacı neredeyse yok denilecek seviyeye indirilmiştir. Yazıya dâhil edilen bu farklı dekoratif unsurlardan dolayı çeşitli kaynaklarda Kufi yazının basit, örgülü, düğümlü, çiçekli, geçmeli, yapraklı, zemini süslü, geometrik adı altında farklı türleri olduğu bildirilmektedir.³¹



Resim 1: Kurtuba Camisi Mihrabı – İspanya

- 29 Muhittin Serin, *Hat San'atımız*, Kubbealtı Neşriyat, 1982, 41.
 30 Ömür Bakırer, "Kufi yazıda Geometrik Yorumlar Üzerine Bir Deneme", *Sanat Tarihi Dergisi*, 1, 1982, 6.
 31 Muhittin Serin, *Hat San'atımız*, Kubbealtı Neşriyat, 1982, 41.



Kufi yazı İspanya, Arabistan Yarımadası, Orta Asya ve Anadolu gibi geniş bir coğrafyada bulunan mimari eserlerde kullanılmış olup, günümüze kadar gelen birçok örneği bulunmaktadır.

Ma'kılı yazı, Orta Asya'da hüküm sürmüş Türk İslam Devletleri tarafından mimari yapılar üzerinde kullanılmış sert, köşeli ve geometrik bir yazı türüdür.

Bu yazıya neden Ma'kılı denildiği hakkında kesin bir bilgi bulunmamakla birlikte bu yazının sert ve köşeli çizgilerden oluşmasından dolayı sarp veya kale manasına gelen Ma'kıl kelimesinden türediği düşünülmektedir.³²

Kaynaklara bakıldığında ilk tanımlama, Kadı Ahmed tarafından 16. yüzyılda yapılmıştır. Kadı Ahmed “düz satırlardan oluşan, aralarında boşluk bulunmayan ve siyah ile beyazlığın ayrılabilirdiği yazı”³³ olarak tanımlarken Yazır ise, “harflerin hepsi düz, köşeli, hendesi ve donuktur” demektedir.³⁴ Yabancı araştırmacılar tarafından yapılan ilk tanımlama ise 1800'lü yılların başlarında yapılmıştır. Napolyon'un Mısır'ı işgalinden sonra beraberinde gelen araştırmacılardan Marcel, yerel halkın “Hatt-ı Murabba” olarak tanımladığı ve ilk defa gördüğü bu yazı için Dörtgen Kufi anlamına gelen “Koufique Quadrangulaire” terimini kullanmıştır.³⁵ Bu tanımlama diğer araştırmacıların da kullandığı tanımlardan biri olmuş özellikle bu yazı türü “Square Kufic” olarak anılmaya başlanmıştır.

32 Mahmut Bedrettin Yazır, Medeniyet Âleminde Yazı ve İslam Medeniyetinde Kalem Güzeli, 65.

33 Kadı Ahmed, Gulistân-ı Huner, 1597, (çev.) Vladimir Minorsky, Calligraphers and Painters, Smitsonian Institute, Washington 1959, 53.

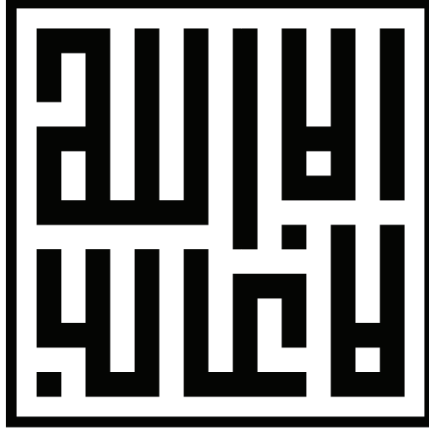
34 Mahmut Bedrettin Yazır, Medeniyet Âleminde Yazı ve İslam Medeniyetinde Kalem Güzeli, 66.

35 Jean Joseph Marcel, Sur Quelques Inscriptions Koufiques d'un Genre Singulier, Journal Asiatique, Tome XII, II série, Paris, 1833, 229.



Her ne kadar bu yazı türünün Kufi yazı ile bir bağlantısının olmadığı düşünülse de araştırma konumuzla ilgisi bulunmadığından terminoloji ile alakalı tartışmalara bu çalışmada yer verilmemiştir.

Bu yazı türü ile ilgili kaynaklarda kökeni hakkında net bilgiler bulunmamakla birlikte ilk örneği Gazneliler döneminde Sultan III. Mes'ud tarafından 1115 yılında yaptırılan minare üzerinde görülmüştür. Aynı döneme tarihlenen Orta Asya Türk İslam Devletleri tarafından kullanılan bu yazı, geometrik bir yazı türü olması bakımından birbirinden farklı malzemeler kullanılarak mimari birçok yapının dış yüzeylerinde kullanılmıştır.



Resim 2: Ma'kili "La ğalibe illallah (Allah'tan başka galip yoktur.)" (Tasarım: İbrahim Kuş).

Medeniyetler arası etkileşimin bir neticesi olarak Ma'kili yazı, Selçuklularla birlikte Anadolu'ya taşınmıştır. Beylikler devrinde de kullanılan bu yazı, Osmanlı Devleti'nde Fatih dönemine kadar görülmüştür. Osmanlı hattatlarının Aklam-ı



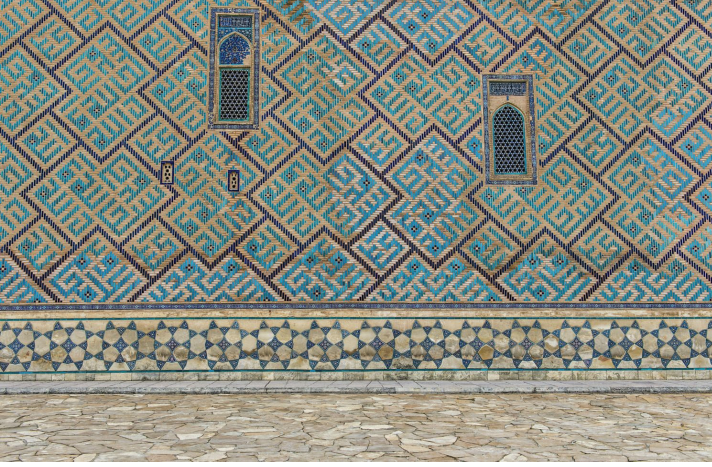
Sitte üsluplarını geliştirmelerinden dolayı Sultan Abdülhamid Han dönemine kadar hiç görülmemiştir. 1950 li yıllarda Ülkemizde tekrar tasarlanmaya başlayan bu yazı türü, modern tasarım anlayışı içerisinde halen günümüz hattatları tarafından da tasarlanmaktadır.

Yapılan tanımlara uygun olarak Ma'kılı yazı, birbirini dik kesen yatay ve dikey çizgilerden oluşan bir yazı türüdür. Harflerin hiçbir yerinde yuvarlaklık bulunmayıp sert çizgilerden oluşmaktadır. Harflerin aralarında harf kalınlığı nispetinde boşluk bırakılarak yazılmaktadır. Böylece yazı ile oluşturulmaya çalışılan şeklin her yerinde dengeli lekeler meydana getirilmiştir. Diğer İslam yazı üsluplarına göre yazılması daha sert kurallara bağlanan Ma'kılı yazı, kalemle yazılmayıp çeşitli çizim araçlarıyla çizilerek oluşturulan geometrik yazılardır. Yazır'a göre bu yazıların estetiği, yazı değil resim estetiğidir.³⁶

Satır olarak yazılmakla birlikte kabul gören tasarımlar genellikle geometrik bir formun içerisine (Kare, dikdörtgen vb.) sığdırılarak tamamlanmaktadır. Kare bir formun sağ alt köşesinden başlatılan yazı yazılan satırın sonuna gelindiğinde doksan derece döndürülür. Bu işlem her satır için yapılır ve böylece yazı iç içe girerek helezoni şekline gelmiş olur.

Kare, dikdörtgen gibi bazı geometrik şekillerin içerisine sığdırılarak yazılan bu yazının diğer yazı sanatlarında bulunmayan bazı hususiyetleri de bulunmaktadır. Yazının tasarımını oluşturan kelime öbekleri kendi içerisinde iç içe geçirilerek veya ulanarak birbirlerine eklenirler. Böylece yazı kaplanmak istenen yüzeyin tümüne yayılmaktadır. Dolayısıyla gerek diğer medeniyetler tarafından yazılan yazılarla ve

36 Mahmut Bedrettin Yazır, Medeniyet Âleminde Yazı ve İslam Medeniyetinde Kalem Güzeli, 75.



Resim 3: Hoca Ahmed Yesevi Türbesi'nden bir detay – Kazakistan.

gerekse İslam yazı sanatlarının başka türlerinde bunu başarmak mümkün değildir. Bu bakımdan dünya yazı sanatları içerisinde özel bir yere sahip olduğu söylenebilir.

Türk Devletleri tarafından yapılmış mimari yapıların süslenmesinde sıklıkla kullanılmış, Osmanlı ilk dönemine kadar da mimari yapılar üzerindeki işlevselliğini yitirmemiştir.

4. İslam Yazı Sanatlarında Akıl

Akıl; sözlükte us, bellek, düşünce, bilmek, anlamak, idrak etmek manalarına gelmekle birlikte felsefi olarak düşünüldüğünde, duyardan gelen verilerin işlenerek sınırlı bilgilerin genişletildiği, duyardan oluşan yanlışların düzeltildiği, insanların duygularını kontrol ederek sadece duygularına göre hareket etmesinin engellendiği ve farklı bilgiler arasında tercih yapılmasını sağlayan bir yetidir.³⁷ Başka bir deyişle varlığın

³⁷ Turgut Akyüz, Akıl Kitabı 2, Ravza Yayınları, 2020, 132.



hakikatini idrak eden, gözle görülüp elle tutulmayan, fakat maddeye tesiri olan basit bir cevher; maddeden şekilleri soyutlayarak kavram haline getiren ve kavramlar arasında ilişki kurarak önermelerde bulunan, kıyas yapabilen güç demektir.³⁸

Aristoteles'e göre akıl, duylardan gelen bilgileri saklar ve geneller. Beş duyardan sonra, duyumların arasında bir bağ oluşturarak onları birleştiren, ortak duyu olarak adlandırdığı altıncı bir duyardan söz etmektedir. Beş duyu ve ortak duyudan sonra tahayyül gücü gelmektedir.³⁹

Sözlük anlamı olarak hayalde canlandırma, sembolleştirme, imgeleme anlamlarına gelen tahayyül, duyu ile düşünce arasında yer almaktadır. Sanatçı, duylarıyla tecrübe ederek öğrendiği bilgilerle eser üretimini yapabilmektedir. Sanatçının oluşturmaya çalıştığı imge, duylardan edindiklerinin dışında değildir. Örneğin, daha önce hiç yaşamamış hayali bir yaratık çizildiği düşünülürse, bu çizimdeki yaratığın uzuvlarının gerçek hayatta olan canlılardan çok farklı olmadığını görürüz. Bu, duylar vasıtasıyla elde edilmiş tecrübi bilgiyle çizilmiştir. Burada sanatçı tasavvur edebildiğini görselleştirirken muhayyile gücünü kullanmakta, imgeleştirmeye çalıştığı şeyi öğrendiklerinin dışında oluşturamamaktadır. Her ne kadar oluşturabileceği düşünülürse de izleyici çizilen bir yaratık resmi olduğunu algılayamayacaktır. Dolayısıyla her ne kadar taklit edilmiyor gibi görünse de aslında görünür olanı taklitten ileriye gidememektedir. Bununla birlikte tahayyül edilenin gerçek dünya ile bağlantılı olması gerekmez. Soyut kavramlar üzerine de inşa edilebilir. Soyut,

38 Süleyman Hayri Bolay, Akıl, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 2: 238.

39 Ayşe Taşkent, Güzelin Peşinde – Farabi, İbn Sinâ ve İbn Rüşd'de Estetik, Klasik Yayınları, İstanbul, 2013, 164.



gerçekte tek başına var olmayan, ancak nesnelere çekip çıkarılarak tasarlanabilen kavramlardır.⁴⁰

Sanatta soyutlama, gerçek dünyadaki bir nesnenin yapısal öğelerine indirgenmesiyle ya da zihinde tasavvur edilen gerçek dışı bir imgelemin oluşturulması şeklinde yapılabilir. İmgelem, geçmiş yaşantılara özgü öğelerle şimdiki yaşantı arasında bağ kurma gücü, muhayyile, bir nesneyi karşımızda olmaksızın tasarımlama yetisi olarak tanımlanmaktadır.⁴¹

Sanatsal üretimin kaynağını teşkil eden her şey, insanın idrâk güçleri ile ilişkilidir. Duyularla algılayabildiğimiz varlıkların, objelerin algılanması ve kazanılmış tecrübelerle duyularda sakladığımız her şey, mütehayyile gücünde işlenmesi; sanat eserlerini oluşturan en önemli şeydir. Sanatçı, sanat eserini ortaya koyma sürecinde mütehayyile gücüne dayanmak zorunda olduğu gibi, sanat izleyicisi de eseri mütehayyile gücünü kullanarak algılamaktadır.

Sanat, düşünmenin bir tezahürüdür. Sanat eseri bir tasavvur eyleminin muhayyileye dönüşmesi sonucunda ortaya çıkar. Bu muhayyile, zihinde düşünülenin görsel olarak canlandırılması eylemidir. Sanat eseri yapılmak istenen bir tasavvur, tahayyül edilenin belli teknik ve malzemelerle birlikte sanat eserine dönüştürülmesidir. Sanatçı, kullanacağı malzeme, mekân ve konumlandırma gibi birtakım aşamaların neticesinde eserini tamamlar. Tahayyül, eser üretimi esnasında da devam eder. Sanatçı tasavvur halinde zihninde oluşturduğu eseri, uygulama esnasında renk, biçim, ışık, leke, denge ve ritim vb. gibi birtakım sanat unsurlarının kullanımıyla nesnel

40 Bedia Akarsu, Felsefe Terimleri Sözlüğü, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1998, 162.

41 Türkçe Sözlük, Türk Dil Kurumu, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1998, 1077.



hale gelmektedir. Sanatçı, zihninde beliren ya da belirlediği şeyin ne kadarını eserine aktarabilecektir? Burada sanatçı zihin dünyasında tasarladığı eseri, gerçek dünyada kullanacağı malzeme ile birleştirebilmesi için de muhayyile gücünü kullanması gerekmektedir. Dolayısıyla muhayyile, eserin düşünce aşamasından eserin tamamlanmasına kadar olan tüm süreçlerde vardır.

5. İslam Yazı Sanatları ve Akıl İlişkisi

İslam dininin yaşandığı 14. yüzyıl boyunca yapılmış mimari yapı ve değişik türdeki sanat eserlerinde klasik bir anlayış geliştirilerek korunmaya çalışılmıştır. Bu klasik anlayışın oluşumundaki en önemli etkenlerden biri tasvir yasağı anlayışı olmuştur. Bu bağlamda Müslüman sanatçılar tasvir yasağını benimsemiş, hadis-i şeriflerde bildirilen ahirette yapılacak olan azaptan kurtulmak için canlı tasviri yapmaktan genel anlamda kaçınmışlardır. Canlı tasviri yapılması ihtiyacının oluşması durumunda da İslam Alimlerinin iki boyutlu ve gölgesi olmayan minyatür resimlerine karşı herhangi bir itirazlarının bulunmamasından dolayı, sanatçılar birtakım olayları resmederken, stilize edilmiş figürler kullanarak minyatür yoluyla anlatmışlardır.⁴²

Diğer medeniyetlerin sanatçıları, zihinlerinde düşündükleri üretilebilmesi mümkün olan her türlü tasavvuru rahatlıkla eser haline getirebiliyorlardı. Gerek dinsel ve gerekse yönetsel bakımdan bir zorlama bulunmamakta, aksine desteklenmekteydi. İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren istisnai örneklerin

42 Mustafa Yıldırım, İlk Dönem İslam Sanatının Oluşumu, 21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum Bilimleri ve Sosyal Araştırmaları Dergisi, Bahar 2015, 4/10, 61.



dışında kalan sanat eserlerinde bahse konu tasvir yasağı neticesinde Müslüman sanatçılar, mücbir bir sebep neticesinde figürün stilize edildiği bir sanat anlayışını benimsemek durumunda kalmışlardır. Dünya ile ahiretin ayrılmadığı düşüncesi Müslümanların doğayı birebir taklit etmek yerine soyutladıkları bir sanat anlayışına itmiştir. Hristiyan sanatında görülen ikona ve heykellerin gerçeğe yakın olarak tasvir edilmesi, Müslümanlarda farklı şekillerde tezahür etmiş, mimari yapılarda bolca kullandıkları stilize bezemeler, kabartma yazılar, zarif mezar taşları vb. olarak karşımıza çıkmıştır.

Müslüman sanatçı için tasvir yasağı gibi zorlayıcı bir sebebin bulunması muhayyile gücünün kullanılmasını da sınırlandırmıştır. Bu da tasavvur edilmek istenen imgenin gerçeğinin bir kopyası yerine onun stilize formlar olarak düşünülmesine sebep olduğu söylenebilir. Sınırlı muhayyile olarak algıladığımız bu sanatsal anlayış, sınırlandırılmış olması hasebiyle menfi sonuçlar doğurabileceği fikrini akla getirirse de farklı bir sanat tarzlarını oluşturduğu için müspet bir şekilde tezahür etmiştir. Soyutlanmış formlarla birlikte uhrevi bir anlam kazandırılmaya çalışılan sanat ile izleyici üzerinde de müspet tesirler bıraktığı söylenebilir. Bu tesirler İslam toplumlarının bıraktığı kültürel mirasla rahatlıkla anlaşılabilir.

Müslümanlar fethettikleri topraklarda kurdukları şehirleri; oluşturdukları dini, resmi ve sosyal mekanlarla halkın huzur ve sükûnunu hedefleyen merkezîyetçi bir anlayışla imar etmişlerdir. Öte yandan bu mimari yapıların iç ve dış yüzeyleri boş bırakılmamış, yazı ile birlikte stilize edilmiş bitki motifleri ve geometrik formlarla süslenmiştir. Bu yapılar aynı zamanda şehirlerin merkezini teşkil etmiş ve kültürün dinle birlikte yaşanmasına sebep olmuştur. Aynı zamanda mekânı



iç ve dış olarak ikiye ayırmış, mekanların içi ve dışı farklı şekillerde süslenmiştir. Birbirine yakın bölgelerde kurulmuş İslam Devletlerinden aktarılan İslam yazısı etrafında şekillenen tezyini sanat türleri, tekâmül içerisinde gelişerek günümüze kadar gelmiştir. Kurulan şehirlerde yapılmış dini, resmi mimari yapılarda yazı ve birtakım süsleme unsurlar kullanılarak yapıların işlevselliği estetik öğelerle artırılmaya çalışılmıştır.

Bazı sanat tarihçilerine göre “İslam Sanatı” olarak kabul edilebilecek tek sanat türünün yazı olduğunu iddia eden görüşler de ortaya atılmıştır.⁴³ Yazı, mimarının ana unsurlarından biri olarak kabul edilen İslam mimarisinde en çok kullanılan sanat türlerinden biri olmuştur.⁴⁴ Mimari dekorasyonun ana unsurlarından olan yazı, metafizik âlemlerle iletişimi sağlayan bir araç olduğu düşünülmekle birlikte, mimarının ana bölümlerinden biri olarak kabul edilen bezemenin İslâm mimarisinde, özellikle dinî mimaride en çok kullanılan türlerinden biridir.⁴⁵ Yazının önemi ve mimari süslemenin en önemli unsuru olması yazının uhrevi bir yönünün olabileceğinin düşünüldüğü söylenebilir. Yazının mimaride kullanılmasının metafizik âlemlerle iletişimi sağlayan bir iletim aracı olduğu düşüncesi, birleştirildiği mimari yapıyı maddenin ötesine taşıyarak, izleyiciye mesaj vermenin en etkili yollarından birisi olmuştur.⁴⁶

Müslüman toplumun yaşadığı şehirlerde yapılan imar faaliyetleri neticesinde yazı, mimarının önemli yapı taşlarından biridir. Toplum, sivil ve dini mimaride kullanılan mukaddes

43 Doğan Kuban, *Türk ve İslam Sanatı Üzerine Denemeler*, İstanbul, 1995, 13.

44 Bekir Tatlı, *Mimari Hadisleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2012, 26.

45 Leland M. Roth, *Mimarlığın Öyküsü*, Kabcacı Yayınevi, İstanbul, 2006, 119.

46 Leland M. Roth, *Mimarlığın Öyküsü*, Kabcacı Yayınevi, İstanbul, 2006, 131.



yazılarla dünya hayatlarında başıboş bırakılmamıştır. Figürün kullanılmadığı bir sanat anlayışıyla vahyin estetik formlarla mimariye taşınmasına sebep olmuş, İslam şehirlerinde yüksek bir kültür hayatının yaşanmasını sağlamıştır. İspanya'dan Hindistan'a kadar olan bölgelerde yaşamış Müslüman toplumlarından kalan sanat eserlerine bakıldığında, yazının ön planda olduğu görülmektedir. Yapıları süsleyen mimari unsurlar kendi başlarına kullanılmamış, aynı zamanda yazının anlamını destekleyici bir mahiyette yapıya oturtulmuştur. Yazının bu yapılardan çıkarıldığı düşünülürse diğer medeniyetlerin mimarilerinden farklı bir şey görülemeyecektir. Dolayısıyla tezyinat, İslam yazısı etrafında şekillenmiştir. Yazı ile verilmek istenen sembolik mesaj tezyini unsurlarla desteklenmiştir. Bunun da İslam toplumlarının sonlu bir dünya hayatı düşüncesi içerisinde yaşamadıkları, ahiret inancının sosyal ve içtimai hayatla iç içe olduğunun da bir göstergesidir.

Orta Asya Türk İslam mimarisinde sıklıkla gördüğümüz Ma'kılı yazının kullanımı ile birlikte mimari yapının tümünün yazıdan müteşekkil olduğu yapılarla karşılaşmaktadır. Bu yapılarda yazı yapının büyük bir kısmını süslemiş geometrik motif tabanlı tasarımlar ile desteklenmiştir. Aynı zamanda bu yazının geometrik formlar barınmasından dolayı birbirlerine eklenmesi, diğer medeniyet sanatlarında görülmemiş sanatsal eserlerin üretilmesine sebep olmuştur. Geometrik tabanlı bu iki sanat türü sayesinde mimari bir yapının tüm yüzeyleri kaplanmış, sembolik anlatım dilinin yanı sıra sonsuzluk idealine de bir gönderme yapmak istedikleri söylenebilir.

Mimari yazıtlara epigrafik olarak bakıldığında, genellikle benzer metinlerin kullanıldığı görülmektedir. Çoğunlukla ayeti kerime, hadis-i şerif ve Cenab-ı Hak'ın azametini gösteren



metinler tercih edilmiştir. Seçilen bu metinler aynı zamanda kullanılacağı mekâna göre de özellikle seçiliyor, mekânın taşıdığı anlamla uyumlu olmasına dikkat ediliyordu.⁴⁷ Seçilen metnin kullanıldığı mekâna uhrevi bir anlam kattığı da söylenebilir. Birkaç örnek vermek gerekirse, Osmanlı Camilerinin mihraplarında bulunan Bakara suresi 149. Ayetinin kible istikametinde yazılmış olması bulunduğu mekânın anlamıyla örtüşerek namaz ibadetinin önemini vurgulamaktadır. Aya-sofya'da bulunan Kazasker Mustafa İzzet Efendi tarafından yazılan yedi buçuk metre boyundaki sekiz adet levha dünya üzerindeki en büyük hat levhaları olma özelliğine sahiptir. Bu levhalar yapıya uygun büyüklükte yazılmış olup görenlerde derin bir manevi haz oluşturmaktadır. Orta Asya mimari anlayışında yapılar oldukça büyük olarak imar edilmişler, yapı üzerinde bulunan Ma'kılı yazı formları da yapıya uygun şekilde büyütülerek uygulanmıştır. Bu bölgelerde sıklıkla yazılan Lafzullah, İsm-i Nebi, Allahu Ekber, Kelime-i Tevhid, Esmâ-ül Hüsna gibi Allahu Teâlâ'nın büyüklüğünü anlatan metinler yapıya manevi bir mana katmaktadır. Aynı zamanda Endülüs denilince akla muhteşem bezemelerden önce ve Kufi yazıyla yazılan la ğalibe illallah (Allah'tan başka galip yoktur.) Ayet-i kerimesi akla gelmektedir. Bunlar yazının biçimsel ifadelerinin yanında mana anlamıyla da mimari ile bütünleştiğini göstermektedir.

Sonuç olarak; İslam sanatlarının dünya sanatları içerisinde önemli bir yeri bulunmaktadır. Uhrevi bir güzellik arayışı içerisinde olan Müslüman sanatçısı, stilize ettiği formları oluşturduğu mekanlarla özdeşleştirmiş, adeta ruh katmıştır.

47 Bekir Tatlı, Mimari Hadisleri, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2012, 39.



Mekâna yüklemeye çalıştığı uhrevi anlamla bir sonu olan mekân kavramını ölümsüzleştirmiştir. Bâki olanın yalnızca Cenab-ı Allah olduğu inancıyla metafizik alemi betimleyerek tasavvurunu manevi dünyasına göre oluşturmuştur. Yazı etrafında şekillenen tezyini sanatlarla mimari yapıya dinamizm katarak estetik bir bütünlük sağlamıştır. Yazı sanatıyla hem süsleme ihtiyacını gidermek hem de vermek istenen mesajı iletmış aynı zamanda insanların tefekkür etmelerini sağlayarak manevî haz almasını sağlamıştır. Günümüz sanatçıları, belki de ulaşılması çok zor olan sanatı anlayışını, taklit ederek devam ettireceklerdir.

Kaynakça

- Acar, Şinasi. Osmanlı'dan Bugüne Gözümüzden Kaçanlar, Yem Yayın, İstanbul 2013.
- Akarsu, Bedia. Felsefe Terimleri Sözlüğü, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1998.
- Akyüz, Turgut. Akıl Kitabı 2, Ravza Yayınları, İstanbul, 2020, s.132.
- Alpaslan, Ali. Osmanlı Hat Sanatı Tarihi, Yapı Kredi Yayınları, 2016.
- Bakırer, Ömür. "Kufi yazıda Geometrik Yorumlar Üzerine Bir Deneme", Sanat Tarihi Dergisi, 1, 1982.
- Bekir Tatlı, Mimari Hadisleri, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2012.
- Berk, Süleyman. Hat San'atı, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Sanat ve Meslek Eğitimi Kursları Yayınları, İstanbul, 2006.
- Bolay, Süleyman Hayri. "Akıl". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 2/238-242. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Buckhardt, Titus. İslam Sanatı, Dil ve Anlam, çev. Turan Koç, İstanbul, 2005.
- Derman, Uğur. Türk Hat San'atından Seçmeler, Atatürk Kültür Merkezi, Ankara. 2017.
- Ganiz Selahattin, Yazı Tasarımcıları, Kastaş Yayınevi, İstanbul, 2004.



- Grabar, Oleg. İslam'ın sanat konusundaki tutumu. Yavuz, N. (Çev.), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1998.
- Grabar, Oleg. The Formation of Islamic Art, Yale University Press, 1978.
- Kadı Ahmed, Gulistân-ı Huner,1597, (çev.) Minorsky, Vladimir. Calligraphers and Painters, Smitsonian Institute, Washington 1959.
- Kuban, Doğan. Türk ve İslam Sanatı Üzerine Denemeler, İstanbul, 1995.
- Marcel, Jean Joseph. "Sur Quelques Inscriptions Koufiques d'un Genre Singulier", Journal Asiatique, Tome XII, II série, Paris, 1833.
- Miras, Kamil. Sahihi Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi, Ankara 1985.
- Roth, Leland M. Mimarlığın Öyküsü, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2006.
- Sarıkavak, Namık Kemal. Sayısal Tipografi: 2 Batı'da ve Ülkemizde Sayısal Harf ve Font Tasarımcıları, Başkent Üniversitesi Yayınları, Ankara 2014.
- Serin, Muhittin. Hat San'atımız, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul, 1982.
- Taşkent, Ayşe. Güzelin Peşinde – Farabi, İbn Sinâ ve İbn Rüşd'de Estetik, Klasik Yayınları, İstanbul, 2013.
- Turan Koç, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, TDV Yayınları, c.36, Ankara, 1989.
- Tuzcu, Kemal. "İslamiyet'ten Önce Arap Yazısı", Fırat Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Merkezi Uluslar Arası Dördüncü Orta Doğu Semineri, Elazığ, 29-31 Mayıs 2009.
- Türkçe Sözlük, Türk Dil Kurumu, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1998, s.1077.
- Uslay, Yüksel. Yazı Sanatı, Namat A.Ş., 1989.
- Yazır, Mahmut Bedrettin. Medeniyet Âleminde Yazı ve İslam Medeniyetinde Kalem Güzeli, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara.1981.
- Yıldırım, Mustafa. "İlk Dönem İslam Sanatının Oluşumu", 21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum Bilimleri ve Sosyal Araştırmaları Dergisi, Bahar 2015, 4/10.
- Yıldız, Nuray. Eskiçağda Yazı Malzemeleri ve Kitabın Oluşumu, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.