



AKDENİZ İLAHİYAT DERGİSİ

Akdeniz Theology Journal

Yıl/Year 2025

Sayı/Issue 1

e-ISSN: 3062-3553

Akdeniz İlahiyat Dergisi

Akdeniz Theology Journal

Sayı/Issue 1 • Yıl/Year 2025

e-ISSN: 3062-3553

**AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ ADINA SAHİBİ | OWNER ON BEHALF OF AKDENİZ
UNIVERSITY**

Prof. Dr. Kemal SÖZEN (Dekan)

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ | MANAGING EDITOR

Prof. Dr. Ali Kürşat TURGUT

SEKRETERYA | SECRETERIAL

Arş. Gör. Ayşe Gül YAKA

Arş. Gör. Saime YÜCEL

YAZIŞMA ADRESİ | CORRESPONDENCE ADDRESS

Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Pınarbaşı Mah. Dumlupınar Bul. Kampüs Bina No: 156/11
Konyaaltı, Antalya, Türkiye
<https://dergipark.org.tr/akdenizilahiyatdergisi>
Telefon: +90 242 310 68 88
Fax: +90 242 310 68 89
e-posta: ilahiyatdergi@akdeniz.edu.tr

Dergide yer alan yazıların ve ileri sürülen görüşlerin sorumluluğu yazarlara aittir.
Authors bear responsibility for the content of their published articles.

Derginin yayın dili Türkçe ve İngilizcedir.
The publication languages of the journal are Turkish and English.

Mart ve Eylül aylarında yılda iki sayı olarak yayımlanan uluslararası, hakemli, açık erişimli ve bilimsel bir dergidir.
This is a scholarly, international, peer-reviewed and open-access journal published biannually in March and September.

BAŞ EDITÖR | EDITOR IN CHIEF

Prof. Dr. Sabri YILMAZ

EDİTÖR YARDIMCILARI | ASSISTANT EDITORS

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet DUGAN

Dr. Öğr. Üyesi Turan BAHŞİ

YAYIN KURULU | EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Ahmet ÖGKE, *Akdeniz Üniversitesi*

Prof. Dr. Bahset KARSLI, *Akdeniz Üniversitesi*

Prof. Dr. Harun ŞAHİN, *Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi*

Prof. Dr. Hatice TOKSÖZ, *Süleyman Demirel Üniversitesi*

Prof. Dr. Mensur NUREDİN, *Uluslararası Vizyon Üniversitesi-Makedonya*

Prof. Dr. Raşit ÇAVUŞOĞLU, *İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi*

Prof. Dr. Süleyman GÖKBULUT, *Dokuz Eylül Üniversitesi*

Prof. Dr. Zişan TÜRCAN, *Akdeniz Üniversitesi*

Doç. Dr. Mehmet ŞAHİN, *Akdeniz Üniversitesi*

Doç. Dr. Mustafa Fatih AY, *Akdeniz Üniversitesi*

Doç. Dr. Osman MUTLUEL, *Pamukkale Üniversitesi*

ETİK EDİTÖRÜ | ETHIC EDITOR

Prof. Dr. Nejdett DURAK

ALAN EDİTÖRLERİ | FIELD EDITORS

Prof. Dr. Ali Kürşat TURGUT

Prof. Dr. Bahset KARSLI

Prof. Dr. Nevzat TARTI

Prof. Dr. Ömer Faruk TEBER

Prof. Dr. Rıfat ATAY

Doç. Dr. Nazife Nihal İNCE

Doç. Dr. Mehmet ŞAHİN

Doç. Dr. Sema ERYÜCEL

Doç. Dr. Şeref GÖKÜŞ

Doç. Dr. Şeyda ÖZTÜRK

Dr. Öğr. Üyesi Ayşe AKINCI AMBAROĞLU

Dr. Öğr. Üyesi Hatice TEBER

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim ODABAŞI

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Fatih DENİZ

Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Fatih DUMAN

Dr. Öğr. Üyesi Zeki YAKA

Öğr. Gör. Dr. Osman ÖZTÜRK

Ar. Gör. Dr. Ayşe TURHAN BADEMCİ

DİL EDİTÖRLERİ | LANGUAGE EDITORS

Prof. Dr. Ali Kürşat TURGUT

Prof. Dr. Rıfat ATAY

Doç. Dr. Nazife Nihal İNCE

Öğr. Gör. Khaled İsam AZİZ

REDAKSİYON | REDACTION

Doç. Dr. Mehmet ŞAHİN

MİZANPAJ EDİTÖRÜ | LAYOUT EDITOR

Arş. Gör. Dr. Aziz KARABULUT

Bilimsel bilginin üretilmesi ve yaygınlaştırılması süreci, sadece bireysel araştırmacıların çabalarıyla değil, aynı zamanda bu süreci destekleyen ve yönlendiren kurumsal yapılarla şekillenir. Fakülte ve enstitü gibi akademik kurumların, eğitim-öğretim faaliyetlerinin yanında bilimsel araştırmaların planlanmasından sonuçların paylaşılmasına kadar birçok aşamada önemli görevleri vardır. Gerçekleştirilen bilimsel araştırmalarda üretilen bilgilerin yayına dönüştürülerek duyurulması ve görünürlüğünün artırılması da fakülte ve enstitü gibi kurumların sorumlulukları arasında yer alır. Kuruluş kanunu 1992’de çıkan, 2010’da teşkilatlanmaya başlayan ve 2012-2013 eğitim-öğretim yılından itibaren tedrisata başlayan Fakültemizde 40’tan fazla akademik personel görev yapmasına rağmen bugüne kadar akademik bir dergi çıkarma imkanı bulunamamıştı. Geç de olsa Akdeniz İlahiyat Dergisi’ni yayınlamaya başlamanın mutluluğunu yaşıyoruz. Akdeniz İlahiyat Dergisi, ilahiyat temel alanı başta olmak üzere sosyal ve beşerî bilimler alanlarında bilimsel araştırmaların paylaşılmasına ve akademik birikimin gelişmesine katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Hakemli ve uluslararası nitelikte bir yayın organı olarak hazırlanan bu dergi, disiplinlerarası yaklaşımları önemseyen, özgün ve bilimsel yöntemlerle hazırlanmış çalışmalara yer vermeyi ilke edinmiştir. Dergimizin yayın politikası, bilimsel etik ilkelere sıkı sıkıya bağlı, özgünlük ve akademik katkı kriterlerini esas alan bir anlayışla şekillenmektedir. Yayın kurulunun titiz çalışmaları ve hakem sürecinin şeffaflığı, Akdeniz İlahiyat Dergisi’nin bilimsel güvenilirliğini pekiştiren temel unsurlar arasında yer almaktadır.

İlahiyat alanı, tarih boyunca farklı kültürel ve entelektüel ortamlarla etkileşim hâlinde olmuş; dinî düşüncenin, inanç sistemlerinin ve pratiklerinin birey ve toplum üzerindeki etkilerini inceleyen çok yönlü disiplinleri içerir. Bu bağlamda Temel İslam Bilimleri, Felsefe ve Din Bilimleri ile İslam Tarihi ve Sanatları Bölümleri bünyesinde faaliyet gösteren bilim dallarına ait çalışmalar, diğer sosyal ve beşerî bilimlerle iş birliği içinde gerçekleştirildiği takdirde insanı, toplumu ve kültürü anlama sürecinde daha tutarlı ve gerçekçi sonuçlar ortaya koyar. Böylece üretilen bilgi ve yorumlar, sadece akademik zenginlik sağlamakla kalmaz, aynı zamanda toplumsal gelişmeye ve medeniyete de katkı sunar. Bu nedenle disiplinlerarası yaklaşımları teşvik eden, ilahiyatla sosyal bilimlerde köprü kuran çalışmalara dergimizde özel bir önem verilmektedir.

Beşi araştırma-inceleme, biri de çeviri olmak üzere dergimizin ilk sayısında yer alan makaleler, farklı üniversitelerden ve disiplinlerden araştırmacıların katkılarıyla oluşmuş; her biri kendi alanında anlamlı meseleleri ele alan çalışmalardır. Dergimizde yer alan yazıların hem akademik çevrelerde karşılık bulacağına hem de ilerleyen sayılarımıza yön vereceğine inanıyoruz. Bu vesileyle, dergimize katkıda bulunan yazarlarımıza, değerlendirme süreçlerinde destek olan hakemlerimize ve yayına hazırlık sürecinde emeği geçen çalışma arkadaşlarımıza teşekkür ederiz.

Yayın hayatına adım atarken taşıdığımız heyecan, aynı zamanda büyük bir sorumluluğu da beraberinde getirmektedir. Bilimsel bilginin üretildiği, paylaşıldığı ve geliştirildiği bir dergi olma hedefiyle çıktığımız bu yolda, siz değerli araştırmacıların katkıları ve ilgisi en büyük gücümüz olacaktır.

Prof. Dr. Sabri YILMAZ
Editör

İÇİNDEKİLER | TABLE OF CONTENTS

Araştırma Makaleleri

Deprem Zamanlarında Kaza ve Kadere İman.....1

Faith in Fate and Destiny in Times of Earthquake

Mustafa ÜNVERDİ

Hız. Peygamber'in Hissî Mucizesi Var Mı?17

Does the Prophet have a Sensory Miracle?

Ali BAKKAL

Yalçın Koç ve Filozofluk Üzerine Bir Değerlendirme.....39

An Evaluation of Yalçın Koç and Philosophership

Süleyman DÖNMEZ

4-6 Yaş Kuran Kursu Öğreticileri Tarafından Geliştirilen Materyallerin

İncelenmesi53

An Analysis of The Materials Developed by 4-6 Age Group Quran Course Instructors

Hatice ÖLMEZ FIÇICI - Mustafa Fatih AY

Hapishanenin Doğuşu: Gözetim Altında Tutmak ve Cezalandırmak Kitabı

Çerçevesinde Modern Toplumun Oluşumuna Dair Bir Okuma.....75

A Critical Reading on the Formation of Modern Society within the Framework of the book The Birth of the Prison: Discipline and Punish

Hikmet ÇAMCI

Çeviri

Thomas Aquinas'ın "Varlık ve Öz" Adlı Eserinin Tercümesi85

Translation of Thomas Aquinas's Work "On Being and Essence"

Fırat ÇELEBİ

Deprem Zamanlarında Kaza ve Kadere İman*

Faith in Fate and Destiny in Times of Earthquake

Mustafa ÜNVERDİ** 

Abstract

The issue of fate, which is among the first problems in the history of Islamic theology, is among the issues that Muslims have been discussing for a long time. Although fate is a belief that comes to the agenda more in times of calamity, it has been interpreted in two extreme lines, coercive and liberal, in that theological history. The reason why faith in fate is the subject of this study is because fate was discussed in the Kahramanmaraş Earthquakes that occurred on February 6, 2023. How should a disaster that caused thousands of lives and property losses be interpreted in terms of fate? Essentially, considering that religion comes to life with people, the theory and practice of religion are not always absolute. It is actualized in different ways from situation to situation or from society to society. From the moment it belongs to people, religion goes through various interpretations in people. This is the subordination of the theoretical to the practical. Although the belief principles of religion are fixed, people's socio-cultural situations, historical experiences and thought systems cause differences in the understanding of these principles. Even some social or natural events can affect the interpretation of the belief principles. This should be seen as a natural result of the religion-society relationship. The emergence of schools of faith can also be considered as evidence/example for this. We can state that this truth is present in the formation of the coercive and liberal line of belief in fate in the Islamic tradition of thought. The aim of this article is to base belief in fate and destiny on human responsibility and to criticize the fatalistic discourse that emerges especially in times of natural disasters such as earthquakes. In fact, belief in fate and destiny, which is one of the principles of Islamic belief, is an expression of the relationship between Allah and the universe. Believing in fate is accepting that everything in the universe is related to Allah's attributes of knowledge, will, power and creation. Nature has surrendered to divine will. However, another being that affects nature with its mind and will is man. For this reason, nature is, on the one hand, a place where divine fate manifests itself, and on the other hand, a realm of existence shaped by human actions. Believing in fate does not extinguish man's relationship with nature. On the other hand, since fate is a manifestation of divine will, it is also wrong to be deeply saddened by events that have already happened. On the contrary, they should consider its divine wisdom and purposes. Since administrators who have assumed administrative responsibility in society are obliged to take precautions against all elements that threaten people's living conditions, they should take precautions against possible calamities that may occur in nature. It is unacceptable to cover up negligence in these matters by associating them with fate. Fate is not man's submission to nature, but his submission to God's command. However, this command does not eliminate man's freedom of will. On the contrary, it aims for free will to be freely subject to the divine.

The expressions about fate and fate in the Quran mean that this belief is a law and measure. However, the belief in fatalism, which was also seen in pre-Islamic times, manifested itself as a coercive view among Muslims, and people

* Bu makale 26-27 Şubat 2024'te Gaziantep Üniversitesi Azez İslami İlimler Fakültesi'nde düzenlenen Uluslararası Dinî ve Beşerî Açılan Deprem Sempozyumu'nda aynı isimle sunulan bildiriden yararlanılarak hazırlanmıştır.

** Prof. Dr., Gaziantep Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, munverdi@gantep.edu.tr

were able to present this belief as an excuse for their negligence. Fatalism, which is also reflected in folk proverbs and idioms, is incompatible with Islam's understanding of the relationship between God and man and the idea that man is a responsible being. In cases where belief in fate develops on a wrong basis, instead of questioning their responsibilities in natural disasters such as earthquakes, believers interpret these as "fate" and this causes the events in question to cause great damage to Islamic lands. Although natural disasters are among the natural laws of Allah, the death of people in these events is not a divine obligation. On the contrary, it is the result of man's incompatibility with the law of nature. What falls to man is to know nature to the extent of the opportunities granted to him and to live in peace with nature. If something happens to man beyond this and it is not possible to prevent it, it is considered a fate and no rebellion is made against it. In such times, it must be man's duty to submit to Allah's will, show patience and take precautions for the next process. In this study, the subject of fate and belief in fate will be addressed by using the document and source scanning method and the parts of the subject that concern man, nature and man's responsibility will be critically examined. The study can be considered to have original value in terms of criticizing the fatalistic understanding seen among the public regarding the belief in accident and fate and addressing the contribution of belief in fate to people in difficult times such as earthquakes.

Keywords: Theology, destiny, earthquake, evil, fatalism.

Öz

İslam kelim tarihini ilk problemleri arasında yer alan kader meselesi, Müslümanların öteden beri tartıştığı konular arasında yer alır. Kader daha çok musibet anlarında gündeme gelen bir inanç konusu olmakla birlikte o, kelim tarihinde cebri ve özgürlükçü iki uç çizgide yorumlanmıştır. Kadere iman bu çalışmaya konu olması, 6 Şubat 2023'te meydana gelen Kahramanmaraş Depremlerinde kaderin tartışılmasındandır. Binlerce can ve mal kaybının olduğu bir felaket kader açısından nasıl okunmalıdır? Esasen dinin insanla birlikte hayata geçtiği dikkate alınırsa dinin teorisi ile pratiği her zaman mutlak çizgide olmaz. O, durumdan duruma veya toplumdan topluma farklı şekillerde aktüelleşir. İnsana mâl olduğu andan itibaren din, insanda çeşitli yorumlardan geçer. Dinin inanç esasları sabit olmakla birlikte insanların sosyo-kültürel durumları, tarihi tecrübeleri ve düşünce sistemleri söz konusu esasların anlaşılmasında farklılaşmalara neden olur. Hatta bazı toplumsal veya doğal olaylar bile inanç esaslarının yorumuna etki edebilir. Bunu din-toplum ilişkisinin doğal sonucu olarak görmelidir. İtikadi ekollerin ortaya çıkışında bu faktörün etkisi inkâr edilemez. Kadere iman konusunda inanç ekollerinin farklı yaklaşımlarında din ve toplum ilişkisinin olduğunu ifade edebiliriz.

Bu makalenin amacı kaza ve kadere iman insan sorumluluğu esaslı temellendirilmesi ve özellikle deprem gibi tabii afetler zamanlarında ortaya çıkan kadercı söylemin eleştirilmesidir. Esasında İslam inanç esaslarından olan kaza ve kadere iman Allah ve âlem ilişkisinin ifadesi niteliğindedir. Kadere inanmak evrendeki her şeyin Allah'ın ilim, irade, kudret ve tekvin sıfatlarıyla ilişkisi olduğunu kabul etmektir. Tabiat ilahi iradeye teslim olmuştur. Fakat tabiat üzerinde akıl ve iradesiyle etkili olan bir başka varlık da insandır. Bu sebeple tabiat bir yandan ilahi kaderin tecelli ettiği bir yer, diğer yandan insanın eylemleriyle şekillenen varlık alanıdır. Kadere inanmak insanın tabiatla ilişkisini neyfetmez. Diğer taraftan kader âlemde ilahi iradenin tecellisidir. Bu nedenle olmuş-bitmiş hadiseler için yas tutmak, bunalıma girmek veya gelecek için ümitsizliğe kapılmak yanlıştır. Bilakis tüm yaşananlarda derin hikmetlerini düşünmelidir. Toplumda idari sorumluluğu üstlenmiş olan yetkililer ise insanların yaşam koşullarını tehdit eden tüm unsurlara karşı tedbirleri almakla yükümlü olduklarından, tabiatla meydana gelmesi muhtemel musibetlere karşı önlemleri almalıdırlar. Bu konulardaki ihmalkârlıkların kaderle ilişkilendirilerek örtülmesi kabul edilemez. Kadere inanmak, afetler karşısında etkisiz olmayı kabul etmek değildir. Tabiatın da Allah'ın emrine teslim olduğunu düşünerek, tabiatla barışık olmak, tabiat yasalarına uygun hareket etmektir.

Kur'an'da geçen kader ve kaderle ilgili ifadelerle bakıldığında, kaderin yasa ya da ölçü olduğu anlamına geldiği görülür. Ne var ki temelleri İslam öncesi devirlere kadar götürülebilecek cebri kader anlayışı, Müslümanlar arasında da taraftar bulmuş ve insanlar bu inancı ihmalkârlıklarına bir mazeret olarak sunabilmişlerdir. Halk atasözleri ve deyimlerine de yansıyan söz konusu fatalist kader anlayışı, İslam'ın Allah- evren-insan ilişkisi anlayışı ve insanın sorumlu bir varlık olduğu düşüncesiyle uyumamaktadır. Kadere iman yanlı bir zeminde anlaşılması, deprem gibi tabii afetlerde insanları sorumluluklarını hatırlamak yerine yaşananları "kader" olarak okumaya sevk etmekte, bu da söz konusu hadiselerin İslam beldelerinde büyük zararlar doğurmasına neden olmaktadır. İnsana düşen kendisine bahşedilen imkânlar ölçüsünde tabiatı tanımak ve tabiatla barışık yaşamaktır. Bunun ötesinde insanın başına bir şey geleceksin ve buna mani olmak mümkün değilse, artık bu bir kader olarak nitelenir ve buna isyan edilmez. Böyle zamanlarda Allah'ın takdirine boyun eğerek sabır göstermek ve bir sonraki süreç için tedbirler almak insanın vazifesi olsa gerektir. Bu çalışmada belge ve kaynak taraması yöntemiyle kaza ve kadere iman konusu ele alınarak konunun insanı, tabiatı ve insanın sorumluluğunu ilgilendiren kısımları eleştirel şekilde incelenecektir. Çalışma kaza ve kader inancı konusunda halk nezdinde görülen kadercı anlayışın tenkidi ve kadere iman deprem gibi zor zamanlarda insana katkısını ele almaktadır. Kur'an'da ilgili ayetler, İslam'ın insan ve âlem görüşü esas alındığında kadere iman insan için bir teslimiyet, ümit ve krizle başa çıkma aracı olabilir.

Anahtar Kelimeler: Kelam, kader, deprem, musibet, fatalizm.

Giriş

Kaza ve kadere iman kelam tarihinin ilk tartışma konuları arasında yer alır. Bir tarafta kaderin insanı edilgen kılan bir inanca dönüştüğü cebir görüşü, diğer taraftan insanın özgürlüğü esaslı irade hürriyeti anlayışını savunan kaderi görüş erken dönem düşünce hareketinin ilklerinden birisidir. İslam düşünürleri kadere iman konusunu daha çok “ef’âl-i ibâd” kavramsalıyla tartışmış ve konunun insanı ilgilendiren yönüne odaklanmışlardır.¹ Hâlbuki kader kelimesinin geçtiği hemen hemen tüm Kur’anî bağlamlarda kader bir ölçü ve yasa anlamındadır. Kelam ve Mezhepler tarihçileri, Cehm b. Safvân (ö. 128/745-46), Ca’d b. Dirhem (ö. 124/742 [?]), Mâbed el-Cühenî (ö. 83/702 [?]), Gaylan ed-Dımaşkî (ö. 120/738 civarı) ve Ebu Hanife (ö. 150/767) gibi hicrî birinci asır âlimlerinin kaderi insan fiillerine taalluk eden veçhesiyle tartışmalarını büyük ölçüde teo-politik gerekçelerle açıklarlar.² Anlaşıldığı kadarıyla, özellikle dönemin siyasi yönetiminin izlediği politikalarını fatalist kader inancıyla desteklenmesi, onların bu şekilde hareket etmesinde temel rol oynamıştır.

Şüphesiz kader inancının tabiat yasalarını merkeze alan bir anlayıştan fatalist bir zemine kaymasında sadece aktüel siyasetin etkisi yoktur. Bunun yanında dinî metinlerin tek yanlı okunması, İslam öncesinde kaderci bir tarzda kabul gören dehr inancının etkisi ve diğer kültür/dinlerin kader anlayışları da bunda etkili olmuştur.³ Dahası insanın kader inancı dolayısıyla büyük bir teselli bulması da meselenin psikolojik yönünü oluşturmaktadır. Bilinen bir gerçektir ki bir musibet anında ister bireysel ister kitlesel dramlar ortaya çıktığında kader-i ilahiye yaslanmak önemli bir teselli kaynağı durumundadır. Problem, bu alışkanlığın kader inancıyla özdeş kılınmış olması gibi görünmektedir. Doğrusu kaza ve kader insanın başına gelen acı tatlı her şeyin ilahi iradeyle ilişkili olduğunu kabul etmektir. Ancak bu, kriz zamanlarında insanın sorumluluğunu ortadan kaldıran bir inanç değildir. Maalesef toplumda böyle bir eğilimin olması, kadere iman olgusunun istismarına yol açabilmektedir.

6 Şubat 2023’te meydana gelen Kahramanmaraş depremleri sadece Türkiye’de değil, Suriye’de de büyük yıkımlara ve kayıplara neden olmuştur. Bu depremler tarihte kaydedilen en büyük depremlerden olmasından dolayı, otoriteler tarafından “asrın felaketi” olarak isimlendirilmiştir. Kuşkusuz böylesine büyük bir afeti bu şekilde isimlendirmek, yetkililerin üzerindeki yükü hafifletir, ancak sorumluluğu giderir mi? Bir birey olarak depreme dayanaklı yapılar inşa etme sorumluluğundaki mühendis ve müteahhitlerin ihmallerini ortadan kaldırır mı? Elbette hayır. Asrın felaketi niteliğindeki bir afetin büyük zararlar vermiş olması kaçınılmazdır. Ama ne olursa olsun insan üzerine düşeni yapma konusunda herhangi mazerete sığınmamalıdır.

Bu makalede kaza ve kadere imanın fatalizm şeklinde somutlaşması eleştirilecektir. İnsanın sorumluluk duygusunu azaltan bu anlayışın, reddedilmesi gerektiği savunulacaktır. Çalışmada söz konusu reddi gerekçelendirmek suretiyle deprem zamanlarında kaza ve kadere imanın yetkililer açısından bir sığınak olmaması gerektiği savı işlenecektir. Buna ek olarak söz konusu inancın depremden zarar gören insanlara sağladığı psikolojik ve manevi destek yönü ele alınacaktır. Makale klasik ve modern dönemde yazılmış ilgili eserlerin incelenmesi yöntemiyle kaderin tanımı, kaderle ilgili kelami tartışmalar, mezheplerin görüşleri gibi klasik meseleler, önceden yapılmış çalışmaların tekrarı olacağından, bu makalenin kapsamı dışında tutulacaktır. Dolayısıyla araştırmamız kaza ve kadere iman mevzusunda yapılmış çalışmalardan farklı olarak, kadere imanı aktüel bir konu olan deprem sorunu ilişkilendirerek ele alacaktır. Araştırmanın problemi kadere imanın deprem gibi musibet anlarında nasıl tezahür etmesi gerektiğidir. Bu sorun fatalist veya kaderi inkâr yaklaşımlarının tenkidi niteliğinde eleştirel bir akılcılık ile kaleme alınacaktır. Çalışmamızın başlangıç kısmında kelam

¹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitabü’t-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Arûşî, (Ankara: TDV İSAM Yayınları, 2022), 351; Sa’duddîn et-Teftâzânî, *Şerhü’l-Akâid*, thk. ve ter. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergah Yay., 1991), 190.

² Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fırlı, (Ankara: Umrân Yayınları, 1981), 99-143.

³ Namık Kemal Okumuş, Ezeli Yazgı: Kadim Dogmanın Tarihsel Kökenleri, (Ankara: Araştırma Yay., 2016), 496; Hanifi Şahin, “İlk Dönem Kader Tartışmalarında Siyasetin Rolü”. Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 36 (Aralık 2011), 52-56.

ilminin olgusal yönüne dayalı olarak kader inancını incelemek ve kaderi farklı açılardan ele almak istiyoruz.

1. Kelam İlminin Tarihselliği Bağlamında Kaderi Farklı Okumanın İmkânı

Çağdaş düşünür Hasan Hanefi'nin (1935-2021) de dediği gibi kelam ilmi tarihsel bir ilimdir. O ortaya çıkışı, ele aldığı problemler ve dayandığı deliller itibarıyla tarihseldir. Tarihsel ve toplumsal koşullar değiştiğinde, kelam ilminin dili, delili, muhtevası da değişmiştir. Kelamcı dini nasları tarihsel dinamizm ve toplumsal diyalektiğin unsurları olarak her dönemde farklı şekilde yorumlayabilir.⁴ Örneğin “halku'l-ef'âl” konusunda klasik tartışmalar üç kümede toplanmıştır: *Cebr*, *İhtiyâr/Tefvîz* ve *Kesb*. Kelam tarihinde bu yaklaşımlar dört grupta kategorize edilmiştir:

1. Cebr-i Mutlak: Cebriyye,
2. Cebr-i Mutavassıt: Eş'ariyye,
3. Tefviz-i mutlak: Mu'tezile,
4. Tefviz-i mutavassıt: Mâtürîdiyye.⁵

Çalışmamız kelam tarihinde kader problemine kelami ekoller çerçevesinde bakışı incelemeyi için, konunun bu yönünü bir tarafa bırakarak, kader konusuna üç ana yaklaşımı kısaca analiz etmek istiyoruz.

Kelam tarihinde kader tartışmaları dinî nasların farklı yorumlanmasının dışında gerek farklı Tanrı tasavvurları gerekse dönemin siyasi, itikadî ve kültürel koşulları sonucunda ortaya çıkmıştır.⁶ Cebriye mutlak Tanrı tasavvuru üzerine bina edilen bir görüşe sahiptir. Kur'an'da tek yanlı okunduğunda cebri imleyen ayetler ile Hz. Peygamber'den nakledilen ve kaderin yazılmış, belirlenmiş ve değişmez olduğunu ifade eden hadislerin zahiri anlamları cebri görüşe sebep olmuştur. Şüphesiz bunda İslam öncesi kaderci görüşün yaygın kültürel etkisi de vardı. Buna yönelik eleştiri önceleri Kaderiyye daha sonra Mutezile eliyle gelmiştir. Eğer insan yazılanı yapmak zorundaysa kötü fiillerin hesabını Allah'a mı soracağız? Mutezili söylem bu can alıcı soru üzerine inşa edilmiştir, denilebilir. Onların tefviz görüşü insan fiillerinin meydana gelmesinde tamamen insanı merkeze almak şeklindedir. Bu nedenle adına tefviz denilmiştir. Başka bir açıdan insanın mutlak irade özgürlüğünü savundukları için “ihtiyar görüşü” diye de ifade edilmiştir. Bu düşünce ahlaki endişeyle ortaya çıkmış ve insanın sorumluluğu idealinde adalet ilkesine dayandırılmıştır. Mu'tezile'de adalet ilkesi gereği Tanrı iyidir ve iyi olanları yapar. İnsanlardan sadır olan kötülükler O'na nispet edilemez. Tanrı mademki insana irade vermiştir, mademki insandan hesabını soracaktır, o halde insan irade ve eylem özgürlüğüne sahip olmalıdır. Bu anlamda kader bir belirleme değil, bildirme ve beyan etmedir.⁷ Aksi görüş cebr anlamına gelir ki bu belirlenmiş bir kaderle koşullanmış insan demektir. Bu durumda Tanrının adaleti sorunu ortaya çıkacaktır. Burada Mutezile'ye yöneltilen eleştiri Sünni kelamcılardan gelmişti ve temelde “insan fiillerinde Allah'ın rolü nedir?” sorusuna odaklanmıştı. Eş'ari ve Mâtürîdîlerin bu noktada kesb kavramını öne çıkardıkları görülmektedir.

⁴ Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *Usûli'd-Dîn*, Neşr. Darü'l-Fünûn, (İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1928), 131-143; Hasan Hanefi, “Kelam İlminin Tarihselliği”, çev. İbrahim Aslan, *Kelam Araştırmaları*, 1:2 (2003), 155-174; Faruk Gün, “Çağdaş Dönemde Kelâm İlmi - Metodolojik ve Problematik Bir İnceleme-”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (Haziran 2023), 358.

⁵ Osman Karadeniz, “Seyyid Bey'in Kaza-Kader'e Bakışı”, *Türk Hukuk ve Siyaset Adamı Seyyit Bey Sempozyumu*, 16 Mayıs İzmir 1997 (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999), 119.

⁶ Aydın, Osman. “İlk Mu'tezile'nin Özgür İrade Söylemi: Amr B. Ubeyd ve Kader Anlayışı”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (Aralık 2002), 128-132.

⁷ İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-Fâik*, thk. Faysal Bedir Avni (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2010), 166-189; Aydın, “İlk Mu'tezile'nin Özgür İrade Söylemi: Amr B. Ubeyd ve Kader Anlayışı”, 136; Abdulhamit Sinanoğlu, “İslâm Düşüncesinin İlk Özgürlükçü Hareketi Mu'tezile'nin 'Kader' Anlayışı”. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (Mart 2006), 69-92.

Kur'anî bir kavram olan kesb,⁸ insanın davranışını açıklamakta ve fiille ilişkisini belirlemektedir. Buna göre insan eylemleri bir kesbten ibarettir. Fiilin yaratılması Allah'a, eyleme dökülmesi insana ait bir iştir. Böylece eylem yaratma bakımından Allah'a, kesb bakımından insana ait olmak üzere iki aktörün eseridir. Ancak tüm seçenekler arasında "o" fiili seçtiği ve eylediği için sorumlu insandır. Tüm bu anlatım ve yorumlar klasik kelam tarihinin kader meselesinin "ef'âl-i ibâd" kavramsallığıyla aktüelleşmesinden ibarettir. Çağdaş dönemde koşullar tamamen değişmiş, Batı'da Aydınlanma ile birlikte bireyselleşmiş ve Tanrıyla bağını koparmış insan tipi egemen olurken, Doğu'da dini inancına bağlı ancak inanç ahlak ilişkisi konusunda sorunlar yaşayan bir insan modeli ortaya çıkmıştır. Kader meselesi insanın âlemle ilişkisi, âlemdeki kötülüklerin hikmeti, insanın kötülüklerle sınanması, insanın iradesinin sınırları gibi bağlamlarda da tartışılmıştır. Modern dönemde kader tartışmaları artık *istitaat*, *kesb* ve fiilin yaratılması gibi kavramlar etrafında dönmekte, bilakis insanın dünyayı değiştirme gücü var mıdır, insan kendi kaderini kendisi inşa edebilir mi, afetlerin Tanrı ve insanla metafizik ilişkisi nedir, gibi sorular ön plana çıkmaktadır. Dolayısıyla kelamın klasik dönemde ortaya koyduğu çerçeve mutlak görülmemelidir. İnsanın yorum insanla beraberdir. Deliller kadar güçlü ve geçerlidir. Mutlak olan sadece Allah ve kelamıdır. Onun dışında kelamcının ve ekolün görüşleri toplum ve tarihle birlikte ortaya çıkmıştır. Kelami görüşlerin tarih içerisinde tartışılması ve yenilenmesi, toplumun dinamizmi gereği doğal, hatta kaçınılmaz görülmelidir.

Kelam ilmi aksiyoner bir disiplin olarak vakıyı ve aktüel sorunları dikkate almak durumundadır. Nassı esas almakla birlikte nassa getireceği yorum dinamik olmadığında insan ve toplumla ilişkisi zayıflayacak, belki de kopacaktır. Örneğin 6 Şubat 2023'ta Kahramanmaraş merkezli depremler dikkat çekici inanç soru(n)larını beraberinde getirmiştir.⁹ Kelam ilmi bu soruları kendi yöntemi ve amaçları doğrultusunda ele almak durumundadır. Kelamın bu konuyu ele alırken gerek dil ve gerekse muhteva bakımından aktüel sorun merkezli hareket etmesi gerekmektedir. Eğer kelam, düşünce tarihinde kader konusunda ortaya çıkmış ekollerin konuya dair görüşlerini izah etmekle yetinirse, bu sadece bir tekrardan ibaret olacaktır. Ezber konuşmaların aktüel değeri pek olmamıştır. Bu nedenle günümüz kelam ilmi doğal afetler karşısında ortaya çıkan psiko-dini sorunları büyük bir hassasiyetle incelemeli ve değerlendirmelidir. Deprem gibi büyük afet zamanlarında İslam'ın temel inanç esaslarından kaderin de iki yönünü oluşturan teslimiyet ile sorumluluk boyutlarını aktüelleştirecek bir perspektif ortaya koyulmalıdır. Bu, kelam ilminin işlevselliği ve din-insan ilişkisinin tesisi açısından önemlidir.

Kaderin temel İslam esaslarından olması yönüyle onun özgün anlamı olmalıdır. Kur'an'ın kaderle ilgili ayetleri yine Kur'an'ın Allah-âlem ve insan ilişkisi bağlamında okunduğunda takdirde sıhhatli bir kader inancı ortaya çıkacağına inanıyoruz. Burada kaderin insanla ilişkisi ve onun hikmetlerini incelemekte yarar vardır.

2. Kadere İmanın Derûnî Anlamı

Kaza ve kadere iman İslam inanç esaslarından birisidir. Kadere iman, Allah'ın âlemle ilişkisi olduğuna inanmaktır. Filibeli Ahmed Hilmi (1865-1914) kaderi şöyle tanımlamıştır: "İlahi ilimde her hâdisenin, beşer ilmine benzemeyen bir suretle malûm ve her hadisenin bir ahenk ve intizama, bir gaye ve hikmete bağlı oluşu"dur.¹⁰ Kadere imanla birlikte kâinata tesadüfî veya keyfî bir şeyin olmadığı kabul edilir. Günümüz bilim ve teknoloji çağında Tanrı'nın tabiatla ilişkisinin zayıflatıldığı bir dönemde, kader inancı Allah ve âlem ilişkisini tesis etmesi açısından önemlidir.

⁸ Bkz. Nisâ, 4/111, el-En'âm, 6/70 vd.

⁹ Süleyman Doğanay, "Depremzedelerin Hayatı Anlamlandırma ve Yas Süreçlerinde Dinin Rolü: Nitel Bir Araştırma", *ULUM Dergisi*, 6/Özel Sayı (Ekim2023), 157-190.

¹⁰ Filibeli Ahmed Hilmi, *Üss-i İslam* (İstanbul: 2021, Büyüyen Ay Yayınları), 75.

Âlemde cansız varlıklar, bitkiler, hayvanlar ve insanlar vardır. Bunlardan cansızlar ve bitkilerde mutlak cebir söz konusudur. Aslında cansız varlıklarla bitkiler arasında bir derece fark vardır. Yakıcı bir güneşin altına taş parçası, aşırı sıcaklığa maruz kalmaktan asla kendini koruyamazken, bitki bu durumda çiçek ve yapraklarında solma, dökülme, kapanma gibi tepkiler verir. Ama ötesi olmaz. Böylece her iki tür de hararete maruz kalmak ve bundan olumsuz etkilenmekten korunacak ve bundan farklı bir alternatifine yönelecek bir irade ortaya koyamaz. Bu durum, bitki ve cansızlarda sebep sonuç ilişkisinin zorunlu bir şekilde devam ettiğini gösterir. Modern bilim tabiriyle bu iki alanda determinizm hüküm sürmektedir: “Aynı şartlar altına aynı sebepler aynı sonuçları meydana getirir.” Bu alan, din dilinde kevnî kanunlar adı altında âdetullah ve fitratullah olarak kabul edilen düzenin parçasıdır.¹¹ Âdetullah âlemin düzenli işleyişini sağlayan kurallar bütünü olarak ifade edilebilir. Âdet, bir şeyin sürekli ve aynı şekilde meydana gelmesiyle olur. Tabiattaki kanun ve düzenler kendi kendisini ihdas etmiş olamayacağından onları bir yaratanın olduğunu kabul etmelidir. Yaratma ancak Allah’a nispet edileceğinden evrenin kozmik yasaları birer “âdet” şeklinde O’na izafe edilir. Böylece evrenin yasaları birer adetullah veya fitratullah olarak isimlendirilir. Tabiatla geçerli kanunlar olması yönüyle bu yasalara sünnetullah diyenler de olmuştur.¹²

Hayvanlarda ise içgüdü denilen bir irade biçimi vardır. Bu da hayvanda ancak hayatın idamesini sağlayacak şekilde işler. İptidai düzeyde duygu, arzu ve aklın birleştiği bu hal bitki ve cansızlara göre basit düzeyde bir iradeyi temsil etse de insan iradesine oranla ancak bir içgüdü düzeyinde kalır. Mesela şiddetli bir sıcaklığa maruz kalan bir hayvan bundan korunmak için tedbir alacak doğal süreçlere başvurabilir. “Doğal süreçler” diyoruz, çünkü hayvanlar insan gibi ileri teknoloji düzeyinde imkânlar geliştiremez. Ancak doğal imkânlarla müracaat ederler.

İnsan ise çok farklı bir yerdedir. İrade ve aklın birleşimiyle oluşan seçme ve eyleme gücü insanı âlemde eşsiz bir seviyeye yükseltir. Örneğin güneşin ısıcağına maruz kalan insan sadece doğal imkânlarla bunu aşmaya çalışmaz, türlü şekillerle sıcaklığın derecesini mutedil hale getirebilir. Hatta sadece ondan zararı defetmekle kalmaz, sıcaktan yararlanma imkânları bile geliştirebilir. İlk insandan günümüze doğanın zorlu şartları altında yaşamaya mecbur olan insan, kendisine bahşedilen yeteneklerle farklı iklim ve coğrafyalarda yaşayabilme imkânları geliştirmiştir. Tarih öncesinde yaşamış pek çok canlının, tabiatın zorlu şartlarına ayak uydurmaması neticesinde soyu tükenmiştir. Ama insan fizik gücü onlara göre çok geride olmasına rağmen, akıl ve irade gücüyle hep tekâmül eden bir şekilde farklı yaşam şekilleri geliştirmiştir. O doğanın şartları karşısında materyalistlerin iddia ettiği gibi determinist süreçlerin esiri değildir. İslam mezhepler tarihinde Cebriyenin iddia ettiği gibi insanın ve iradesinin varlığı vehim değildir, hakikatten ibarettir.¹³

Diğer taraftan insanın irade ve davranış imkânlarını sınırlandıran ve kayıtlayan şartlar vardır. O hep bir tesirler yumağı içindedir. Aile, çevre, iklim, sosyal toplum, tabiat, fitrat vs. insanı etkileyen faktörlerdir. Adına “sünnetullah” denilebilecek olan bu yasalar insan, tabiat ve toplumun gerçekliğine işaret eder. Bu yasaların değişmezliği, insanın bunları keşfetmesi ve bunlara uygun bir dünya kurması gerektiğini gösterir.¹⁴ Ne var ki insanı diğer canlılardan ayıran, bu faktörler karşısında determinist veya içgüdüsel davranma zorunluluğu içerisinde olmamasıdır. Bilakis o içinde bulunduğu şartları iyileştirme imkânına sahiptir. Ancak bu imkân hiçbir zaman sonsuz değildir. Bu nedenle insan mutlak özgür değildir.

¹¹ Faruk Gün, *Varlıkta İlahi Adalet, Fatalizm ve İnsan Sorumluluğu-Fahreddin er Râzi*, (İstanbul: Kitap Dünyası, 2024), 214, 217, 220, 225, 240.

¹² Şaban Ali Düzgün, “Kader’i Farklı Kategoriler İçinde Okumanın İmkânı”. *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 11/2 (Temmuz 2013), 2; Yaşar Ünal, “Din ve Bilim Buluşma Noktası: Yasallık” *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 32/2 (2021), 509-510.

¹³ Filibeli, *Üss-i İslam*, 66-71.

¹⁴ Düzgün, “Kader’i Farklı Kategoriler İçinde Okumanın İmkânı”, 3. Sünnetullah kavramının analitik yorumu ve yasaların değişmezliğine dair bkz. Yaşar Ünal, “Sünnetullahın Değişmezliği Meselesi”. *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 21/2 (Aralık 2023), 763-794.

Filibeli Ahmed cebirle ihtiyar arasında insanın kaderle ilişkisini şu sözle formüle etmiştir: “İnsan kuyûd-ı ihtiraziye ile hür ve irade sahibidir.”¹⁵ Mutlak cebir ile mutlak ihtiyar arasında orta yolu ifade eden bu anlayış Sünni geleneğin dengeli bir kaza ve kader inancına işaret eder. Ne var ki halk dindarlığında kader inancı her zaman mutedil olamamış, fatalizme meyleden bir inanç yaygın olmuştur. Bunu çeşitli atasözü ve deyimlerde görmek mümkündür:

- Allah isterse bir kulun işini, mermere geçirir dişini; istemezse işini muhallebi yerken kırar dişini.
- Allah’tan sıska, ne yapsın muska.
- Altı olur, yedi olur, hep Allah’ın dediği olur.
- Ecel geldi cihâne, baş ağrısı bahane.
- Olacakla öleceğe çare bulunmaz.
- Yatan ölmez, eceli yeten ölür.
- Vermeyince mâ’bûd, neylesin Mahmud.
- Kısmetsiz köpek sabaha karşı uyuyakalır.¹⁶

Elbette kültürümüzde “akılsız başın cezasını ayaklar çeker”, “çalışan demir pas tutmaz”, “kısmet ayağa gelmez”, “kendi göbeğini kendin kes” gibi atasözü ve deyimler de vardır. Ancak bunların toplumda ne kadar etkin olduğu tartışılır.

İnsanın hür ve irade sahibi olduğunun tecrübi delili vicdan olsa gerektir. Nitekim Mâtürîdî insanın davranışlarında özgür olduğunu ve bir irade hürriyetine sahip olduğunu iç dünyasında hissettiğini ifade eder.¹⁷ Her insan kendi vicdanında davranışlarını baskı altında yapmadığını bilir.¹⁸ Kur’an’ı Kerim’in insanın sorumluluğu ve özgürlüğü ile ilgili ayetleri dikkate alındığında İslam’ın kader anlayışının fatalist olmadığı rahatlıkla anlaşılar: “*De ki ey insanlar gerçek rabbinizden gelmiştir. O halde, kim doğru yola ulaşacak olursa kendisi için ulaşır, kim de saparsa kendi aleyhine sapmış olur.*”¹⁹ Başka bir ayette de insanın çabasına işaret vardır: “*Kim kazandıklarından yoksullara pay ayırır ve erdemli davranır, iyi ve güzele giden yolu açarsa, Biz de onun işlerini kolaylaştırırız. Kim cimrilik edip büyüklük taslar, iyiye ve güzele giden yolu kapatırsa, Biz de onun işlerini zora sokarız.*”²⁰ Kezâ dalaletle sapma kişinin kendisine mâl edilmektedir: “*Allah ancak fasık olanları saptırır.*”²¹ Bu ve benzeri ayetlerin insanın davranış bakımından sorumluluk sahibi olduğuna işaret ettiği açıktır.

Öte yandan Kur’an’da insanın kaderi konusunda Allah’ın fail oluşunu vurgulayan ayetler vardır: “*Biz Kur’an mesajını anlamamaları için kalplerine örtüler, kulaklarına ağırlıklar koyduk.*”²² Diğer bir ayette ise beşerî iradenin ilahî iradeye tabi olduğu bildirilir: “*Âlemlerin Rabbi olan Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz.*”²³ Bu ayetler dışında bazı hadislerin de ilk planda kaderci bir yaklaşımla anlaşıldığı görülmektedir. Bu rivayetlerden birisinde İbn Amr b. As (ö. 65/684-85) şöyle nakletmiştir:

Resulullah (sav), elinde iki kitap olduğu halde yanımıza geldi ve: “Bu iki kitap nedir biliyor musunuz?” diye sordu. Biz de “Hayır, ey Allah’ın Resulü, bilmiyoruz. Peki nedir?” diye cevap verdik. Bunun üzerine sağ elindekini göstererek: “Bu âlemlerin rabbinden (gelmiş) bir kitaptır,

¹⁵ Filibeli, *Üss-i İslam*, 72.

¹⁶ Aysel Tapan, *Türk Atasözlerinde Toplumsal Kabulün Şartları: Kalıp yargılar ve Simgesel Sınırlar*, *Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi* (2022) 10, 691.

¹⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhid*, 394.

¹⁸ Filibeli, *Üss-i İslam*, 74.

¹⁹ Yunus, 10/108.

²⁰ El-Leyl, 92/5-10.

²¹ El-Bakara 2/26.

²² El-İsrâ, 17/46.

²³ Et-Tekvîr 81/29.

içerisinde cennet ehlinin isimleri mevcuttur. Hatta onların babalarının ve kabilelerinin isimleri de vardır ki hepsini birleştirmiştir. Bunlara asla ne ilave ne eksiltme yapılır. Bunlar hiç değişmeden ebedi olarak sabit kalır” buyurdular. Sonra sol elindekini göstererek: “Bu da âlemlerin rabbinden bir kitaptır. Bunun içinde de ateş ehlinin isimleri, onların atalarının isimleri ve kabilelerinin isimleri vardır. Hepsi bir araya getirilmiştir. Bunlara asla ne ziyade yapılır ne de eksiltmeye yer verilir” buyurdular. Ashabı sordu: “Öyleyse ey Allah’ın Resulü, niye amel ediliyor? Mademki her şey önceden belirlenmiş, yazılmış ve artık yazma işi sona ermişse...?” Resulullah şu cevabı verdi: “Siz emeklerinizle doğruyu ve istikameti arayın! İtidali koruyun. Zira cennetlik olan kimsenin ameli, cennet ehlinin ameliyle sonlanır; (daha önce) ne yapmış olursa olsun. Keza cehennemlik olanın ameli de cehennem ehlinin ameliyle sonlanır, hangi çeşit amel ile amel etmiş olursa olsun!” Resulullah (sav), sonra elindeki kitapları atıp, elleriyle işaret ederek dedi ki: “Allah kullarından müstağnidir, insanların bir kısmı cennetlik, bir kısmı da cehennemliktir.”²⁴

Başka bir hadiste ise Hz. Peygamber insanların doğuştan iman ya da küfür yönünden durumlarının belli olduğunu ancak bunun insanın tutum ve davranışlarıyla ilişkili olduğunu bildirmiştir.²⁵ Bu ayet ve hadisler tek yanlı okunduğunda kadenci bir izlenim verse de Kur’an’ın ve Hz. Peygamberin öğrettiklerine bütüncül şekilde baktığımızda ne ayet ne de hadislerin fatalist bir anlayışa işaret ettiği görülür. Bilakis Allah insan ilişkisinde insanın Allah’a karşı sınırları, imkânları ve sorumlulukları olmasına karşın, onun özgür irade ve ihtiyar ile dilediğini yapabilen bir varlık olduğu söylenmelidir. Kanaatimizce yukarıda belirtilen ayetlerde Allah insan üzerinde de irade, kudret ve yaratmasıyla karar verici olduğu, insanın haddini bilmesi gerektiği, adeta kibirli bir şekilde davranarak “ben istediğimi yaparım, ben kendime yeterim” edasıyla yaşamaması gerektiği uyarısı vardır. Böylece insan işe başlarken ve iş esnasında bir yandan imkan ve sorumluluğunun farkında, diğer yandan dilediği her şeyi yapabilme imkanından mahrum olduğunun bilincinde, bir yandan gayret ve azimle çalışırken, diğer yandan ilahi inayet, rahmet ve nusreti dilemesi gerektiğine işaret vardır. Bu tür ayet ve hadisler yüce Allah’ı unutmış bir şekilde yaşayan insanlara Allah’ı ve O’nun kudretini hatırlatan uyarılar şeklinde okunabilir.

Kur’an’da insanın akıl ve irade başta olmak üzere yetkinliğini ve sorumluluğunu bildiren pek çok ayet olduğu müsellemidir. Hz. Muhammed’in hayatını dikkatli bir biçimde okuyan kimse onun kadenci bir inanca sahip olduğu yönünde bir bilgi veya davranışa rastlamayacaktır. Bilakis onun hayatı mücadele, tedbir ve gayretle geçmiştir. Nitekim Allah’ın Hz. Peygamber ve onunla beraber olanlara şu talimatı dikkate değerdir:

Sen içlerinde olup da namazlarını kıldırdığın zaman, bir kısmı seninle beraber namaza dursun ve silahlarını da yanlarına alsınlar; secdeyi yaptıktan sonra onlar arkanıza geçsinler; kılmayan öbür kısım gelsin, seninle beraber kılsınlar, tedbirli olsunlar, silahlarını alsınlar. Kafirler, size ansızın bir baskın vermek için, silah ve eşyanızdan ayrılmış bulunmanızı dilerler. Yağmurdan zarar görecekseniz veya hasta olursanız, silahlarınızı bırakmanıza engel yoktur, fakat dikkatli olun.”²⁶

Bazı insanlar başlarına gelen kötülükleri sürekli olarak hariçten bir sebeple açıklama eğilimindedirler. Bu psikolojik bir savunma mekanizması olabileceği gibi bir acizyet göstergesi de olabilir. Ancak eğer bu bir başarısızlık/problem durumunda kadere sığınmak ve öz eleştiriden kaçmak anlamına geliyorsa, burada kaderi algısında sorun var, demektir. Bu noktada yine Kur’an’a referans yapabiliriz: “Başınıza gelen her musibetler, kendi elinizle yaptıklarınız yüzündendir. Bununla beraber Allah pek çoğunu affediyor.”²⁷ Diğer taraftan eğer insan içinde bulunduğu problemleri düzeltmek ve sorunlardan kurtulmak istiyorsa, mücadele etmelidir. Dışarıdan bir kurtarıcı beklemenin insana yararı yoktur: “... Şüphesiz ki, bir kavim kendi

²⁴ Tirmizi, Kader, 8 (2142).

²⁵ Buhari, Tefsir, Leyl, Cenaiz, 33, Edeb 120, Kader 4; Müslim, Kader, 6 (2647).

²⁶ Nisa, 4/102.

²⁷ Eş-Şûrâ, 42/30.

*durumunu değiştirmedikçe Allah onların durumunu değiştirmez. Allah, bir kavme kötülük diledi mi, artık o geri çevrilemez. Onlar için Allah'tan başka hiçbir yardımcı da yoktur.*²⁸

Öyleyse kaderi bir yandan Allah'ın otoritesine teslimiyet, diğer yandan insanın davranışları konusunda yetkinliği ve sorumluluğunu kabul şeklinde anlamak isabetli olsa gerektir. O insanın sorumluluklarının terki anlamına gelen bir bahane aracı değildir. İnsanın Allah ve âlemle ilişkisini ifade eden bir inanç ilkesidir.

3. Deprem ve Kader İnancımız

3.1. Kader -Tabiat İlişkisi

Kur'an açısından yeryüzü bir yerleşim yeri, kazanç kaynağı ve cazibe merkezidir.²⁹ İnsan yeryüzünün halifesidir.³⁰ Dünya, nimetleriyle insana bir imtihandır. Ölüm ve yaşam birlikte insanın denenme merkezini oluşturur.³¹ İnsan varlık âleminde yegâne irade hürriyetine sahip varlığıdır. si ve aklıyla itaatsiz varlık olabilir. İnsanın basit şuurdan benlik şuuruna yükselmesi ile tabiatı farklı bir yerde olduğunu anlar. İktbal (1877-1938), cennetten düşüşü, bir kovulma olarak değil, ilkel insanın çevresiyle insani ilişki düzeyine geçmesi ve kültürün oluşma aşaması olarak anlamlandırır.³² Kur'an aslî günah şeklindeki Hıristiyan öğretiyi kesin bir şekilde reddeder. İktbal'e göre insanın özgürlüğü ile kötülük arasındaki ilişki şöyledir: "İnsanın ilk itaatsizlik fiili onun ilk seçme fiiliydi. İşte bu yüzden, Kur'an'ın anlatımına göre, Âdem'in ilk günahı bağışlanmıştı. İmdi iyilik zorla olacak bir şey değildir; iyilik ahlaki ideale benliğin özgürce teslim olmasıdır."³³ Dolayısıyla irade özgürlüğü iyi olmanın ilk şartıdır. İyi seçmenin şartı ise kötüyü seçebiliyor olmaktır. Bu sebeple insan meleklerle şeytan arasında bir varlıktır. İnsan bu ikisinin arasında gerçek yerini ancak hayır ve şer karşısındaki tutumu ile gösterir: "*Mutlaka her nefis ölümü tadacaktır. Biz sizi hayır ve şerle imtihan edeceğiz. Dönüşünüz bizedir.*"³⁴ O halde iyi ve kötü her ne kadar zıt da olsa, aynı bütünün içinde yer almak zorundadır.

İnsan âlemde bir birey olarak çatışmalar ve iyi-kötü karşıtlarının kısılcındadır. Onu kâinata diğer canlılardan ayıran şey onun şahsiyet sahibi oluşudur. Kur'an metafiziğinde bu şahsiyet dağların, taşların ve göklerin yüklenmekten kaçtığı bir emanettir.³⁵ Şahsiyet sonsuz yaşama arzusunu da içinde taşıyan bir birey olma halidir. Birey olmak tüm sorumluluk ve yetkinlikleriyle bir kişi olmaktır. İnsan varlık âleminde bir kişi olarak yaratıcı sürece dahildir. O olmuş bitmiş bir kaderin edilgen nesnesi değildir.³⁶

İnsan bu dünyada hayır ve şer ile imtihan olurken, her iki varlık alanı da tabiatı mevcuttur. Tabiatı şer, musibet, elem denilen doğal kötülükler bulunmakta ve insanlar bunlarla mücadele etmek üzere denenmektedir: "*Gerçek şu ki, Biz insanı acı, sıkıntı ve imtihan [ile yüklü bir hayat]a gönderdik*"³⁷ İnsanın kendisi de iyilik ve kötülük yapabilme yetenekleriyle yaratılmıştır. İnsan mademki bu dünyada imtihan için vardır, kötülük bunun kaçınılmaz unsurudur.

Allah ve tabiat ilişkisinin kader olarak tanımlanması tasarım ve nedensellik yasaları açısından kabul edilebilir. Kader her şeyin bir ölçü ve yasa ile yaratılması anlamına gelir: "... Her şeyi yaratan ve her şeyi belli bir yasalar örgüsüne göre düzene koyan O'dur."³⁸ Deprem, yanardağ patlamaları, sel, fırtına, virüs salgınları, çığ vs. hepsi din dilinde adetullah veya fitratullah denilen

²⁸ Er-Ra'd, 13/11.

²⁹ Âl-i İmrân, 3/14; Kehf, 18/46; Tâ-hâ, 20/131 vd.

³⁰ El-A'râf, 7/69.

³¹ El-Mülk, 67/2

³² Muhammed İktbal, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, (İstanbul: Timaş, 2014), 118.

³³ İktbal, *İslam'da Dini Düşünce*, 119.

³⁴ El-Enbiyâ, 21/35.

³⁵ El-Ahzâb, 33/72.

³⁶ İktbal, *İslam'da Dini Düşüncenin*, 122.

³⁷ El-Beled, 90/4.

³⁸ El-Furkân, 25/2.

kaderin, yani yasanın kontrolündedir. Bunlar insanlar tarafından felaket veya afet olarak isimlendirilse de tabiatın özüne yerleştirilmiş tabii kanunlardır. İmtihan dünyasında insanın potansiyel risk unsurlarıdır. İnsan sadece bu tür musibetlerle karşılaşmazlar. Bilakis dünyanın cazibesi niteliğindeki unsurlarla da imtihan edilirler. İnsan sadece yokla değil, varla da denenir. İnsan hayır veya şer, bunlarla karşılaşacak ve şahsiyet sınavına girecektir. Sabır ve şükür dengesinde en iyi sınavı veren başarılı olacaktır.

Peygamber gönderilen toplumlarda, peygamberlere isyan ilahi iradeye isyan olarak kabul edilmiş ve ilahi ceza tahakkuk etmiştir. Ancak bu olağanüstü bir hal olup esas değildir. Esas olan Allah'ın tabiata takdir ettiği kanunlardır. Arıdan, karıncadan, örümcekten söz eden ayetlerin yanı sıra, ay, güneş, yıldız ve dağlardan söz eden ayetleri bu bağlamda okuyabiliriz: *“Göğü yükseltti ve ölçüyü koydu, sakın bozmayınız”*³⁹

Kader bir yasa olduğuna göre yasanın işleyişi suç değildir. Bunun şartlarını göz ardı ederek yeryüzünde kendi kurallarıyla bir hayat inşa etmek isteyen insan her zaman acı çeker. Modern bilimin “tabiatla mücadele edilmez” diye ifade ettiği gerçek, dinde “ilahi yasaya karşı gelinmez” şeklinde okunabilir. Bir doğa olayının afet ve felakete dönüşmesi genellikle insanın ihmalkârlığı ve cehaleti nedeniyledir.

3.2. Deprem Zamanlarında Toplumun Kazâ ve Kader İnancı

Toplum bir milleti oluşturan farklı kesimleri ifade etmektedir. Ancak biz burada daha çok yönetim erkinin dışında kalan, siyasi açıdan yönetilenleri kastetmekteyiz. Bunun dışında sanayi, üretim ve tüketim süreçlerine tüketici olarak dahil olanlardır. Çalışmamızın konusu deprem olduğu için hassaten kentleşme ve inşaat sektörünün tüketicilerine odaklanıyoruz. Onlar tüketim alternatifleri arasında imkân, ihtiyaç, beğeni gibi süreçlerden sonra evlerini alan ve iskân eden kimselerdir. Ne devletin söz konusu süreçleri denetlediğini ne de sektörün inşaat ve yapı kanunlarına uygunluğunu bilebilirler. İnsanlar inşaatların hangi zeminlerde yapıldığını ve dayanıklılıklarını bilemedikleri için depremin yıkıcı etkilerinden birinci derecede etkilenirler. O halde insanlara düşen deprem ve diğer afet zamanlarında mağdur duruma düşmemek için bilinçli tüketici olmaktır. Devletin bu hususta getirdiği düzenlemelerin takipçisi olmalı ve yapıların deprem gibi afetlere dayanıklılığı konusunda uygunluk durumunu imkânı ölçüsünde araştırmalıdır. Bilinçli tüketicinin olmadığı bir yerde üretim sektörünün mesleki etik denetimi tamamen devlet yetkililerinin sorumluluğuna bırakılmış demektir. Her ne kadar halk bilgi ve yetki bakımından sınırlı imkânlarla sahipse de bilinçli tüketici olmak için çaba göstermeli ve özellikle inşaat ve yapılaşma gibi konularda yanlış uygulamalara karşı dikkatli olmalıdır.

Öte yandan insanlar afetlerde can ve mal kaybına uğradıkları zaman dini, vicdani ve insani sorumluluklarla karşılaşır. Böyle zamanlarda madalyonun iki tarafı olduğunu düşünebiliriz. Yukarıda kaderle ilgili ayetlerde gördüğümüz gibi tabiatla olan her şeyde doğrudan fail Allah'tır. Ancak tabiatla insanın rolüne işaret eden ayetler gereği insan-tabiat ilişkisini birbirinden bağımsız düşünemeyiz: *“İnsanların işledikleri kötülükler yüzünden karada ve denizde karışıklık ortaya çıktı, düzen bozuldu...”*⁴⁰ Bir deprem, heyelan, çığ veya başka bir afet olduğundan insana düşen öncelikle “ben bu felaketin neresindeyim, bundan benim bir etkim var mıdır?” Bu sorgulama bireyin kendi sorumluluğuna işaret ettiği gibi yetkililerden hesap sorma sorumluluğunu da içerir. Madalyonun diğer yüzünde ise Allah tabiat ilişkisini cihetinden kader vardır:

³⁹ Er-Rahmân, 55/7-8. Ayrıca bkz. En-Nahl, 16/68; en-Neml, 27/18; Rûm, 30/41; Yâsîn, 36/38 vd.

⁴⁰ Rûm, 30/41.

1. Musibetler Allah'ın bilgisi, hikmeti ve kaderi ile: *“Yeryüzünde vuku bulan ve sizin başınıza gelen herhangi bir musibet yoktur ki, biz onu yaratmadan önce, bir kitapta yazılmış olmasın.”*⁴¹
2. İnsanın bu dünyada musibetlerle imtihan edilmesi ilahi bir yasadır: *“Muhakkak ki ölüm tehlikesiyle ve açlıkla, dünya malının, canın ve [alın teri] ürünlerinin kaybı ile ¹²⁵ sizi sınayacağız. Ama zorluklara karşı sabredenlere iyi haberler müjdele...”*⁴²

Bu noktada Allah'ın hastalık, açlık, kuraklık, afet veya farklı musibetlerle insanı imtihan ettiği gerçeği vardır. Şüphesiz imtihan çeşitli hikmetlere racidir. İnsan kaderin bu yönünü düşünerek tabiat olaylarındaki ilahi hikmetleri tefekkür edebilir. Olup bitenleri ilahi kader şeklinde okuyarak teselli bulabilir ve geleceğe yönelik ümitli olur. Zira Allah musibetler karşısında sabır ahlakını müjdelemiştir.⁴³ Kader inancının sıhhatli bir şekilde insanda yer alması onu edilgen kılmaz, aksine onu özgürleştirdiği gibi muhtaçlık fikrini de ortadan kaldırır.⁴⁴

Öte yandan depremler genellikle dini çevreler tarafından ilahi gazap şeklinde okunmuştur. Benzer yaklaşım sadece İslam'da değil, diğer dini geleneklerde de vardır.⁴⁵ Nitekim insan bazen davranışlarından dolayı ilahi gazaba uğrayabilir. Kur'an'ın haber verdiği ve tarihte helake uğrayan kavimler bunun uç/sıra dışı örnekleridir. Ancak bunları deprem gibi tabii afetlerle karıştırmamalıdır. Zira toplumun ilahi bir helak ile cezalandırılması ayrı, tabiat yasası olarak bir musibetle sınanması ayrıdır. Helak örneklerinde iki husus vardır: Birincisi, peygamberin toplum içinde mevcut olması, ikincisi toplumun peygambere meydan okuması ve ona açıktan isyan etmesidir. Yüce Allah bu durumlarda elçileriyle mücadele eden nankör insanları hemen orada cezalandırmıştır. Ama aynı durum Hz. Muhammed ve ümmetine olmayacağını görmekteyiz: *“Sen içlerinde oldukça Allah onlara azap etmez, tövbe edip dururken de Allah onlara yine azap etmeyecektir.”*⁴⁶ Şüphesiz bu, Allah tabiat ilişkisinde ilahi yasanın değiştiği anlamına gelmez. Bilakis ayetin şöyle anlaşılması mümkündür: Hz. Muhammed'in vefatından sonra onun mesajı yaşamaya devam ediyorken ve ümmetin içerinden insanlar günahlarından tövbe ediyor halde iken toplu helak söz konusu olmayacaktır. Bu sebeple deprem gibi afetlerin ilahi ceza olarak okunması pek mümkün değildir.

Esasen Allah'ın insana kendi imkânları doğrultusunda davranış özgürlüğü ve durumunu düzeltme fırsatları vermiştir. Bunun gerçekleşmesini sağlayacak ilahi yasa “sünnetullah” olarak isimlendirilir. Bu kavram Allah ile insan arasındaki ilişkinin adıdır. *“Bir toplum kendi durumunu değiştirmedikçe Allah onların durumunu değiştirmez. Allah insanlara kendi kötülüklerinin sonucu olarak bir felaket tattıracağı zaman hiçbir şey bunun önünde duramaz.”*⁴⁷ Ayetinde söz konusu ilke sünnetullah olarak isimlendirilebilir. Allah-evren-insan ilişkisinde, insanın matbu yapısını belirleyen Allah, davranışlarıyla kendisine rahmet veya gazabın gelmesini belirleyen insandır, denilebilir.

Deprem konusunda bilim adamlarına kulak vermek ve onların rehberliğinde şehirleri inşa etmek zorundayız. Ancak deprem gibi musibetler karşısında klasik kelami yaklaşımlar zemininde ne sorumluluklarımızı örtmeli ne de depremle gelen ikazı görmezden gelmeliyiz. Depremde ölen ve olanın ilahi takdirin dışında olmadığını kabul etmek, deprem bölgesinde yapıların dayanıksızlığından kaynaklı sorumlulukları ortadan kaldırmaz.

⁴¹ El-Hadid, 57/22. Ayrıca bkz. Âl-i İmrân, 3/145; En'am, 6/59; et-Tevbe, 9/51; Yûnus, 10/49 vd.

⁴² El-Bakara, 2/155.

⁴³ El-Bakara, 2/155.

⁴⁴ Rıdvan Özdiç, “Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde İrade Hürriyeti (1908-1918)”, *Doktora Tezi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (İstanbul, 2010), 283.

⁴⁵ P. M Hess, “Depremler”, (Ed), *Bilim ve Din Tarihi* içinde. (İstanbul: Say Yayınları, 2016), 630.

⁴⁶ El-Enfâl, 8/33.

⁴⁷ Er-Ra'd, 13/11.

3.3. Deprem Zamanlarında “Yetkili” Olmak: Sorumluluk Yaklaşımı

Halkı yöneten insanlar onların yetkililerdir. Siyasi iktidarlar devletin bütün imkânları ellerinde olduğu için olumlu icraatlarından dolayı övgüyü, kötü yönetim ve ihmalkârlıklardan dolayı tenkit ve yergiyi hak ederler. Devlet yöneticisi iktidar demektir. İktidar ise devlet kudretini kullanabilen erki ifade eder. İktidar elindeki imkânlarla halkın kaderini tayin etme konumundadır. Bu nedenle halka karşı büyük bir sorumluluk taşır. Tabiat olaylarına karşı tedbir alma ve örneğin şehrin yapılaşmasını deprem gerçeğine uygun şekilde gerçekleştirme konusunda iktidarın bu noktadaki sorumluluğu halkın yükümlülüğü ile kıyaslanamaz derecededir. Bu tabloda yetkililerin kader inancı kelam tarihinde insan davranışlarında önceden belirlenmiş ve insanı adeta edilgen bir varlık haline getirmiş olan kaderin olmadığını ve tüm sorumluluğun insana ait olduğunu savunan kader anlayışı olmalıdır. Nitekim yukarıda paylaştığımız ve sorumluluğu tümüyle insana veren ayetler, insanın gerek kendi alanında gerekse tabiatla ilişkisinde gerçek bir yükümlülüğe sahip olduğudur: *“Allah gökleri ve yeri belli bir sebep, hikmet ve gerçek bir maksatla yaratmıştır. Bunun içindir ki herkes ne yaptıysa onun karşılığını görecektir ve kimseye en küçük bir haksızlık yapılmayacaktır.”*⁴⁸

Buna göre, tabiattaki kötülükler ve bunların neticesinde meydana gelen sıkıntılarda insanın rolü sorgulanmalıdır. Fatalist bir kader inancıyla afetlerin yıkıcı sonuçları tamamen ilahi takdir diye geçiştirilmemeli, nerede eksik/hata olduğu araştırılmalıdır. Bu sebeple halkın yönetimini üstlenmiş sorumlular deprem gibi doğal olaylarda kaderci bir söylemden uzak durmalıdır. Zira bu çoğu zaman sorumluluktan kaçma ve acı tabloyu Allah’a havale etme gibi bir anlama gelir. Allah insana uyarılarda bulunmuş ve onu tabiatla sınıyacağını bildirmişse insanın bu hususta tedbirsizliği ancak kendi kusuru olarak görülür. Deprem gibi musibetler karşısında yetkililerin sorumluluk alma kabiliyeti ve toplumun buna dair tepkisini İlhami Güler şöyle ifade etmektedir:

“Nush/nasihat ile uslanmayanı, etmeli tekdir; tekdir ile uslanmayan hakkı kötektir” Heyhat! Deprem “köteği” ile dahi uslanmıyoruz. “Bu, neden sürekli benim başıma geliyor?” diyorsan; bir şaman, bir “Ayet” gücünde şöyle der: “Ders, sen öğrenene kadar devam eder.” Ancak, “Her musibet, bir nasihattir; ne musibet biter, ne de nasihat.” sözü, -maalesef- bu topraklarda söylenmiş ve bu toprakların ruhunu/karakterini ele veren en doğru sözdür. Bu deprem, bir kısmının kendini “dindar”; bir kısmının da kendini “çağdaş” olarak tanımlayan bir toplumun şehircilik, inşaat, mimarlık, mühendislik alanlarında ahlaktan-medenilikten yoksun olduğunu bir kez daha yüzüne vurarak insanlığa rezil etmiştir. Hâsılı, toplum olarak “iş, bildiğimiz” gibi değil”; daha doğrusu, yaptıklarımız, “mış gibi”.⁴⁹

Burada deprem gibi defalarca tecrübe edilmiş bir hadise karşısında bile insanın nasıl bir duyarsızlık gösterebildiği ve sorumluluk gömleğinden giymek istemediğini görmekteyiz. Eğer buna dini söylem çanak tutuyorsa -ki dinin burada günah keçisi kabul edilmesini reddediyoruz- bunu düzeltmenin çabasında olmak ilim adamlarının vazifesi olsa gerektir.

Sonuç

İslamî kader inancı insanın irade ve eylem gücünü eksiltten bir akide değildir. Bilakis Kur’an’ı dikkatli bir biçimde okuyan insan onda güçlü bir insan tasviri görür. Halife varlık insan, yeryüzünün kurucu aktörüdür. Allah’ın izin verdiği ölçüde insan aksiyon alabilen bir varlıktır.

İnsanın inanç dünyası içinde bulunduğu gerçeklikten bağımsız değildir. Yaşadıklarımız, sorunlarımız, sosyal çevre... Kısacası çağın ruhu inancımızı etkilemektedir. Sadece inancı değil, din dilini de etkilemektedir. Kelam ilmi bu gerçeği göz ardı etmez. Bu nedenle erken dönemden

⁴⁸ El-Câsiye, 45/22. Ayrıca Bkz. El-Bakara, 2/286; Nisa, 4/111; el-Mâide, 5/105; el-En’âm, 6/70; Yûnus, 10/44 vd.

⁴⁹ İlhami Güler, “Doğal Felaket Afet ve Kader”, <https://www.ilhamiyyat.com/dogal-felaket-afet-ve-kader/> Erişim Tarihi: 13.02.2024.

günümüze değişerek ve dönüşerek gelmiş bir ilimdir. Dolayısıyla kelimeler, konularına bakarken çağın gerçekleriyle sınırlarını çizerek. Bazen genişletir, bazen daraltır. Bu nedenle kimi zaman felsefe, kimi zaman tasavvuf, kimi zaman da Batı düşüncesi muhatabı olmuştur kelamın. Bu durum, kelamın yöntemine önemli ölçüde etki eder.

İşte bu hakikate bağlı olarak kaza ve kadere imanının keyfiyeti çeşitli dönemlerde farklı ekoller nezdinde farklılaşmıştır. Cebri görüşten özgürlükçü görüşe farklı yaklaşımlar kader konusunda savunulan iki uç görüş olmuştur. Esasen dinin insanla birlikte hayata geçtiği dikkate alınırsa dinin teorisi ile pratiği her zaman mutlak çizgide olmaz. O farklı olgular ve durumlar karşısında farklı şekillerde aktüelleşir. Nitekim insana mâl olduğu andan itibaren din, insanda çeşitli yorumlardan geçer. Kader inancı da Kur'an'da ve Hz. Peygamberin sünnetinde insanlara öğretilmişse de, insanların bu konudaki düşünceleri onların sosyo-kültürel ve dini anlayışlarından etkilenmektedir.

Mamafih dinin inanç esasları sabit olmakla birlikte insanların sosyo-kültürel durumları, tarihi tecrübeleri ve düşünce sistemleri söz konusu esasların anlaşılmasında farklılaşmalara neden olur. Bu nedenle her teorik bilgi her zaman aynı pratikleri doğurmaz. Tarihte vuku bulmuş bazı toplumsal veya doğal olaylar inanç esaslarının yorumlanmasına daha fazla etki edebilir. Bunu din-toplum ilişkisinin doğal bir sonucu olarak görmelidir. İtikadî ekollerin ortaya çıkmasında bunun önemli rolü vardır. İslam düşünce geleneğinde kadere imanının cebri ve özgürlükçü çizgisinin teşekkülünde bu gerçeğin olduğunu ifade edebiliriz.

Deprem gibi musibet anlarında kaza ve kadere iman ayrı bir önem taşır. 2023'te Türkiye'de yaşanan büyük depremler halkın inanç dünyasını büyük ölçüde etkilemiştir. Kimisi bunun kader olduğuna inanarak teselli bulmuş, kimisi kader olduğunu söyleyerek sorumluluktan kaçmıştır. Kimileri de inananları aşağılamak için yegâne gerçekliğin bilimde olduğunu söyleyerek deprem ve din/kader ilişkisini toptan reddetmiştir. Sadece reddetmekle yetinmemiş, buna inananları da aşağılamıştır. Aslında dinin bilimle ilişkisi olmadığı hatta tabiatın gerçekleriyle ilişkisi olmadığı yönündeki din-bilim çatışması görüşü Batıda Aydınlanmayla beraber yükseldiğini söylemek mümkündür.⁵⁰

Esasen İslam ve bilim ilişkisi Müslüman toplumların tarihinde görülen güçlü bir ilişkidir. Bu, Müslümanların tabiatla barışık, onu keşfetmeye yönelik çalışmalarıyla ortaya konulmuştur. Bugün bizler deprem gibi büyük felaketleri anlamaya ve insanları bu konularda bilgilendirmeye çalışan bilim insanlarının gayretlerini şükranla takip etmekteyiz. Bununla birlikte, İslam'ın bilime karşı olduğu ve Müslümanların bilimden bîhaber, her şeyi tamamen dinî saiklerle anlamlandırmaya çalışan cahil bir kitle olduğu imasını da kabul etmiyoruz. Bilakis bilimi kutsayan ve Allah ile tabiat ilişkisini koparan modern dünyada nasıl insanların nasıl manevi acılar yaşadıkları da bilinmektedir.

Kur'an'ın Allah, insan ve tabiat tasavvuru gayet açık ve basittir. Bu üçlüde Allah yaratan, yöneten ve hesap soran, insan yaratılan, (Allah tarafından) yönetilen, tabiatı (sınırlı da olsa) yöneten ve hesap verendir. Tabiat ise yaratılan, yönetilen ve hesap vermeyendir. (Yani insan etken, tabiat edilgendir. İnsan fail tabiat mefuldür.) Tabiat tümüyle ilahi kanunlara râm olmuştur. Onda ne akıl, ne irade ne de özgür eylem gücü vardır. Kadere iman, topyekûn bu ilişkiye iman olsa gerektir. Bu tabloda insan nerede duruyorsa, sorumluluğu ve payı da o kadardır. Şüphesiz yöneten tarafında da durması yönüyle insanın deprem gibi doğal afetler karşısında sorumluluğu vardır. Öte yandan afet ve felaketler karşısında inanç yıkımına uğramamak için özellikle böyle zamanlarda kaza ve kadere imanı dinin insana dair diğer ıstılahıyla birlikte okunmalıdır. Kaza ve kader imtihan, musibet, fitne, sabır, sevap, ivaz, şehitlik, tedbir, ilahi kanun, ibret, mesuliyet gibi kavramlarla ilişkilendirildiğinde

⁵⁰ Ünal, "Din ve Bilim Buluşma Noktası: Yasallık", 498-500.

doğa olaylarının hikmetleri okunabilecektir. Deprem metafiziği niteliğindeki bu okuma biçimi bu tür olaylarda ilahi muradı anlamamıza yardımcı olacaktır. Ayrıca doğayı ve insanın durumunu kaza ve kader açısından tevil etme imkânı da sunacaktır.

Konuya bu açıdan bakıldığında deprem ilahi bir kanun olarak değerlendirilebilir. O yeryüzüne yaratılışından itibaren nakşedilmiş bir ilahi yasadır. Deprem bilim insanlarının halen pek az bir kısmını keşfedebildiği doğanın fizik yapısıyla ilgili kozmik bir gerçekliktir. İslam inanç esasları penceresinden bu gerçeklik ilahi irade ve yaratmadan bağımsız değildir. Depremi mutlak anlamda tabiata hamletmek, Allah ve âlem ilişkisini koparmak anlamına gelecektir. Bu, Kur'an'ın tasavvuruna uygun değildir.

Diğer taraftan kaza ve kader, Allah, insan ve tabiat ilişkisini tanımladığına göre, deprem zamanlarında kaza ve kadere imanın imtihan, sorumluluk ve teselli bağlamında olması gerektiğini düşünmekteyiz. Doğal afetler insanın ne büsbütün aciz olduğu ne de tamamen yönetebildiği hadiselerdir. Bu nedenle insan bunlarla mücadele etmenin yollarını aramakla sorumludur. Bunun ötesinde, gücünü aşan durumlarda sabır ve imanla Allah'a dayanmalıdır. Bu şerden/musibetten hayır çıkmasıdır. Musibet sonrasında kadere imanla gelen teselli, musibet öncesinde kadere imanla gelen ihmalkârlıktan evladır.

Kaynakça

- Aydın, Osman. “İlk Mu'tezile'nin Özgür İrade Söylemi: Amr B. Ubeyd Ve Kader Anlayışı”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (Aralık 2002), 127-146.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. *Usûli'd-Dîn*. nşr. Darü'l-Fünûn. İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1928.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahihu'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002.
- Doğanay, Süleyman. “Depremzedelerin Hayatı Anlamlandırma Ve Yas Süreçlerinde Dinin Rolü: Nitel Bir Araştırma”. *ULUM 6/Özel Sayı* (Ekim 2023), 157-190. <https://doi.org/10.54659/ulum.1347634>.
- Düzgün, Şaban Ali. “Kader'i Farklı Kategoriler İçinde Okumanın İmkânı”. *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 11/2 (Temmuz 2013), 1-10.
- Filibeli, Ahmed Hilmi. *Üss-i İslam* İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2021.
- Güler, İlhami. “Doğal Felaket Afet v Kader” Erişim Tarihi: 13.02.2024. <https://www.ilhamiyyat.com/dogal-felaket-afet-ve-kader/>
- Gün, Faruk. “Çağdaş Dönemde Kelâm İlmi -Metodolojik Ve Problematik Bir İnceleme”. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (Haziran 2023), 352-379. <https://doi.org/10.17859/pauifd.1268405>.
- Gün, Faruk. *Varlıkta İlahi Adalet, Fatalizm ve İnsan Sorumluluğu-Fahreddin er Râzî*, İstanbul: Kitap Dünyası, 2024.
- Hanefî, Hasan. “Kelam İlminin Tarihselliği”. Çev. İbrahim Arslan. *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 1/2 (Ocak 2009). <https://doi.org/10.18317/kader.93439>.
- Hess, P. M. “Depremler”. ed. Gary B. Ferngren. *Batı Geleneğinde Bilim ve Din Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 2016.
- İbnü'l-Melâhimî, Rüknu'd-Dîn. *Kitâbü'l-Fâik*. thk. Faysal Bedir Avni. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2010.
- İkbal, Muhammed. *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, İstanbul: Timaş, 2014.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitabü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Arûşî. 7. Baskı, Ankara: TDV İSAM Yayınları, 2022.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahihu'l-Müslim*. Riyad: Beytü Efkârî'd-Devliyye, 1998.
- Okumuş, Namık Kemal. *Ezeli Yazgı: Kadim Dogmanın Tarihsel Kökenleri*. Ankara: Araştırma Yay., 2016.
- Osman. “Seyyid Bey'in Kaza-Kader'e Bakışı”, *Türk Hukuk ve Siyaset Adamı Seyyid Bey Sempozyumu*, 16 Mayıs İzmir 1997. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999, 115-131.
- Özdiç, Rıdvan. “Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde İrade Hürriyeti (1908-1918)”. *Doktora Tezi*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. İstanbul, 2010.

- Sinanoğlu, Abdulhamit. “İslâm Düşüncesinin İlk Özgürlükçü Hareketi Mu'tezile'nin 'Kader' Anlayışı”. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (Mart 2006), 69-92.
- Şahin, Hanifi. “İlk Dönem Kader Tartışmalarında Siyasetin Rolü”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 36 (Aralık 2011), 47-70.
- Tapan, A. (2023). Türk Atasözlerinde Toplumsal Kabulün Şartları: Kalıpyargılar ve Simgesel Sınırlar. *Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi* (10), 679-702. <https://doi.org/10.51531/korkutataturkiyat.1235956>
- Teftâzânî, Sa'duddîn. *Şerhü'l-Akâid*. thk. ve ter. Süleyman Uludağ. 3. Baskı, İstanbul: Dergah Yay., 1991.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünen-i Tirmizî*. Riyâd: Mektebetü'l-Meârif, t.y.
- Ünal, Yaşar. “Din ve Bilim Buluşma Noktası: Yasallık”. *İslâmî Araştırmalar Dergisi*. 32/2 (2021), 496-516.
- Ünal, Yaşar. “Sünnetullahın Değişmezliği Meselesi”. *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 21/2 (Aralık 2023), 763-794, <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1374875>.
- Watt, Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ethem Ruhi Fırlalı. Ankara: Umran Yayınları, 1981.

Declaration of Interests (Çıkar Çatışması): The authors declare that they have no competing interest (Yazarlar çıkar çatışması bildirmemişlerdir).

Funding (Finansal Destek): The authors declared that this study has received no financial support (Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmişlerdir).

Ethical Statement (Etik Beyan): It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited (Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur).

Ethics Committee Permission (Etik Kurul İzni): The article does not require ethics committee permission. (Makale etik kurul izni gerektirmemektedir).

Hız. Peygamber'in Hissî Mûcizesi Var Mı?

Does the Prophet have a Sensory Miracle?

Ali BAKKAL * 

Abstract

The purpose of this article is to examine whether or not the Prophet Muhammad had a sensory miracle. A miracle is generally defined as "an extraordinary event that occurs in the hands of a person claiming to be a prophet in order to prove his truthfulness." In the tradition of theology, miracles have been examined in three categories: sensory, unseen news and rational. There is agreement among scholars that the Quran is the greatest miracle of the Prophet Muhammad and the Quran has been evaluated as a rational and spiritual miracle. Since some surahs contain verses that inform about certain events related to the future, the existence of the Prophet Muhammad's miracles in the form of unseen news (ihbar-ı bi'l-ghayb) has also been accepted unanimously. Until the eighteenth century, there was no contradictory view, except for a few exceptions, regarding the existence of the Prophet's sensory miracles. After the eighteenth century, it is seen that three different views have emerged on this subject until today:

According to the first view, neither the Prophet Muhammad nor the previous prophets were given sensory miracles. The basic basis of this group is the idea that miracles cannot be contrary to the laws of nature. However, nothing in the universe is unlimited. We live in a universe that is limited and finite in nature. Even the most comprehensive laws of nature are valid within certain limits. There is no rational problem in Almighty Allah creating these laws in a way that would later intervene in order for them to be evidence confirming the prophethood of the prophets. Since the Creator's power is infinite, He creates what He wants according to the conditions and qualities He wants. There is no rational basis for the idea that metaphysical realities are limited by the laws of physics. Miracles are rationally possible and occur.

According to the second view, although sensory miracles were given to the previous prophets, they were not given to the Prophet Muhammad. The basic basis of this group is that during the Meccan period, polytheists repeatedly asked the Prophet Muhammad to perform miracles. They requested a sensory miracle from the Prophet but were not shown any miracles. Some researchers who generalize this situation have concluded that although some miracles were given to the past prophets, no sensory miracle was given to the Prophet Muhammad. Their second basis is that the greatest miracle of the Prophet Muhammad was the Quran and that this miracle did not leave any need for other miracles. In addition, since other prophets were sent as prophets only to the people they lived in during their time, their prophethood was not universal. Instant miracles were sufficient for them. However, a universal miracle was required for the Prophet Muhammad, whose prophethood was universal. That was the Quran.

According to the third view, sensory miracles were given to both the Prophet Muhammad and the past prophets. This is the classical view. The basis of this view is that there are various statements and examples in the Quran and the hadiths that many miracles were given to both the Prophet Muhammad and other prophets. The views of the parties are presented in detail in the article.

* Prof. Dr., alibakkal52@gmail.com

In this article, the possibility of a fourth view on the subject is discussed using the document analysis method. As follows: While miracles are divided into three groups in terms of their structure and subject, they are also divided into three groups as guidance, help and destruction. In the above views, it has not been taken into consideration which type of miracles the sensory miracles correspond to in terms of their purpose, and it is as if the sensory miracle and the miracle of guidance are generally identified. However, sensory miracles can be in the class of miracles of guidance in terms of their purpose, as well as in the class of miracles of help or destruction. Considering, on the one hand, the negative response to the demands of the unbelievers for miracles in the Quran, and on the other hand, the fact that there are many sensory miracles that appear in the hands of the Prophet in both the Quran and the Sunnah, we can say that the Prophet did not have any sensory miracles that fall into the class of miracles of guidance in terms of their purpose, but he had many miracles that fall into the class of miracles of help. In this case, there will be no need to try to declassify many miraculous events by forced interpretations and to reject many authentic hadiths by accusing them of being contrary to some rules of presentation of the Qur'an, which are not actually sufficient.

Keywords: Theology, Prophet, Quran, Miracle, Sensory Miracle.

Öz

Bu makalenin amacı Hz. Muhammed'in hissî mucizesinin bulunup bulunmadığını irdelemektir. Genellikle mucize “peygamber olduğunu iddia eden bir zatın elinde doğruluğunu ispat etmek için meydana gelen olağanüstü olay” şeklinde tanımlanmıştır. Kelâm geleneğinde konusu itibarıyla mucizeler hissî, haberi ve akli olmak üzere üç kısımda incelenmiştir. Kur'an-ı Kerim'in Hz. Peygamber'in en büyük mucizesi olduğu hususunda alimler arasında ittifak vardır ve Kur'an, akli ve mânevî bir mucize olarak değerlendirilmiştir. Bazı sürelerde gelecekle ilgili birtakım olaylardan haber veren âyetler bulunduğu için Hz. Peygamber'in ihbâr-ı bi'l-gayb cinsinden mucizelerinin varlığı da ittifakla kabul edilmiştir. On sekizinci asra gelinceye kadar Hz. Peygamber'in hissî mucizelerinin varlığı konusunda birkaç istisnanın dışında aykırı bir görüş olmamıştır. On sekizinci asırdan sonra günümüze gelinceye kadar bu konuda üç farklı görüşün ortaya çıktığı görülmektedir:

Birinci görüş göre, Hz. Peygamber'e de, geçmiş peygamberlere de hissî mucize verilmemiştir. Bu grubun temel dayanağı mucizelerin tabiat kanunlarına aykırı nitelikte olamayacağı düşüncesidir. Oysa evrende hiçbir şey sınırsız değildir. Yapısı itibarıyla sınırlı ve sonlu bir evrende yaşıyoruz. En geniş tabiat kanunları dahi belirli sınırlılıklar çerçevesinde geçerlidir. Peygamberlerin nübüvvetini doğrulayan bir delil olabilmesi için Yüce Allah'ın bu kanunları sonradan müdahale edecek şekilde yaratmış olmasında hiçbir akli problem yoktur. Yaratanın gücü sonsuz olunca istediğini istediği şart ve niteliklere göre yaratır. Metafizik gerçekliklerin fizik kanunlarıyla sınırlandırılması düşüncesinin hiçbir akli dayanağı yoktur. Mucizeler aklen mümkündür ve vakidir.

İkinci görüşe göre, geçmiş peygamberlere hissî mucize verilmiş olmakla birlikte Hz. Peygamber'e verilmemiştir. Bu grubun temel dayanağı, Mekke döneminde müşriklerin müteaddit defalar Hz. Peygamber'den hissî mucize talebinde bulunmalarına rağmen kendilerine mucize gösterilmemiş olmasıdır. Bu durumu genelleştiren bazı araştırmacılar geçmiş peygamberlere bazı mucizeler verilse dahi, Hz. Peygamber'e herhangi bir hissî mucize vermediği sonucuna ulaşmışlardır. İkinci dayanakları ise Hz. Peygamber'in en büyük mucizesinin Kur'an olması ve bu mucizenin başka mucizelere ihtiyaç bırakmamasıdır. Ayrıca diğer peygamberler yalnız kendi zamanlarında yaşadıkları kavme peygamber olarak gönderildiklerinden nübüvvetleri evrensel değildir. Onlar için anlık mucizeler yeterlidir. Ancak nübüvveti evrensel olan Hz. Peygamber için evrensel bir mucize gerekir. O da Kur'an'dır.

Üçüncü görüşe göre, hem Hz. Peygamber'e, hem de geçmiş peygamberlere hissî mucize verilmiştir. Klasik görüş budur. Bu görüşün dayanağı, gerek Hz. Peygamber'e gerekse diğer peygamberlere pek çok mucize verildiği hususunda Kur'an'da ve hadislerde çeşitli beyanların ve bu yönde örneklerin bulunmasıdır. Makalede tarafların görüşleri ayrıntılı olarak ortaya koyulmuştur.

Bu makalede doküman analizi yöntemi kullanılarak konu hakkında bir dördüncü görüşün imkânı tartışılmıştır. Şöyle ki: Yapısı ve konusu bakımından mucizeler hissî, haberi ve akli olmak üzere üç kısma ayrılırken, gayesi itibarıyla de hidayet, nusret ve helâk olmak üzere yine üç kısma ayrılmıştır. Yukarıdaki görüşlerde hissî mucizelerin, gayesi bakımından hangi mucize çeşidine mukabil geldiği pek dikkate alınmamış, genellikle hissî mucize ile hidayet mucizesi özdeşleştirilmiş gibidir. Oysa hissî mucizeler gayesi bakımından hidayet mucizesi sınıfından olabildiği olduğu nusret veya helâk mucizesi sınıfından da olabilirler. Bir taraftan Kur'an'da inkârcıların mucize taleplerine olumsuz cevap verilmesi, diğer taraftan gerek Kur'an'da gerekse Sünnet'te Hz. Peygamber'in elinde zuhur eden birçok hissî mucizenin bulunduğu dikkate alındığında, Hz. Peygamber'in gayesi bakımından hidayet mucizesi sınıfına giren hissî mucizesinin olmadığını, ancak özellikle nusret mucizesi sınıfına giren birçok mucizesinin olduğunu söyleyebiliriz. Bu durumda birçok mucizevi olayı zorlamalı yorumlarla mucize olmaktan çıkarmaya çalışmaya ve birçok sahih hadisi de gerçekte yeterli olmayan bazı Kur'an'a arz kurallarına aykırılık ithamıyla reddetmeye gerek kalmayacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Hz. Peygamber, Kur'an, Mucize, Hissî mucize.

Giriş

Bu makalenin amacı Hz. Peygamber'in hissî mucizesinin olup olmadığıyla ilgili görüşleri tartışmaktır. İslam dünyasında pozitivizmin etkili olmaya başladığı dönemden önce genel olarak bütün müfessirler, muhaddisler ve kelâmcılar Hz. Peygamber'in hissî mucizesinin varlığını kabul ediyordu. Hatta mucizeyi farklı şekilde tanımlamakla birlikte İslâm filozofları dahi bu görüşteydi. Pozitivizmin etkisiyle birlikte bazı ilim adamları ve akademisyenler mûcizenin doğa yasalarına aykırı olamayacağı iddiasıyla hem geçmiş peygamberlerin hem de Hz. Peygamberin hissî mûcizesi olamayacağını iddia etmişlerdir. Bir ikinci grup ise geçmiş peygamberlere hissî mûcize verildiğini kabul etmekle birlikte, Kur'an'da müşriklerin mucize taleplerinin reddedildiğini belirten âyetleri delil göstererek Hz. Peygamber'in hissî mûcizesi olmadığını ileri sürmüşlerdir. Bu makalede her üç görüşün delilleri tahlil edilmek suretiyle bir sonuca ulaşılmaya çalışılacaktır.

1. Kur'an'ın Hissî Mûcizeler Karşısındaki Genel Tavrı

Kur'an'da Hz. Peygamber'e hissî mûcize verilmesiyle ilgili zahiren birbirine aykırı gibi görünen¹ iki farklı durum göze çarpmaktadır: Birincisi, inkârcıların hissî mûcize taleplerinin reddedilmesi; ikincisi ise Hz. Peygamber'in nübüvvetiyle ilişkili olarak bazı mucizelere yer verilmesi.

1.1. İnkârcıların Hissî Mûcize Taleplerinin Reddedilmesi

Mekke döneminde müşrikler Medine döneminde Yahudiler, Hz. Peygamber'den çeşitli hissî mûcizeler talep etmekle birlikte, Cenâb-ı Allah onların taleplerine genellikle olumsuz cevap vermiştir. Kur'an'da geçtiği kadarıyla onların talep ettikleri mûcizeler şunlardır:

Rablerinin gelmesi ve gözleriyle onu görebilmeleri,²

Allah'ın ve meleklerin gözlerinin önüne getirilmesi,³

Buluttan gölgeler içinde Allah'ın ve meleklerin gelmesi,⁴

Rabbinin bazı alâmetlerinin gelmesi,⁵

Gökten bir melek indirilmesi,⁶

Atalarının getirilmesi,⁷

Hiz. Peygamber'in kendileri için yerden bir kaynak fışkırtması,⁸

Hiz. Peygamber'in içinden gürül gürül ırmakların aktığı bir hurma bahçesinin ve üzüm bağının olması,⁹

¹ Aslında inkârcıların mûcize taleplerinin reddi ile Hz. Peygamber'in hissî mucizesinin varlığı arasında gerçek bir çelişki yoktur. Cenâb-ı Allah, bir hikmete binaen bir taraftan müşriklerin mûcize taleplerini reddederken, diğer taraftan iman edenlerin nusret mûcizesi taleplerine müsbet cevap verebilir. Nitekim gerçek durum budur. Ancak bazı âlimler ve akademisyenler inkârcıların mûcize taleplerinin reddedilmesini aşırı derecede genelleştirerek bu durumu Hz. Peygamber'e hissî mûcize verilmesini engelleyici ilâhî bir tutum olarak değerlendirmişlerdir. Zira inkârcılara verilen olumsuz cevapla Hz. Peygamber'e hissî mûcize verilmesi arasında bir çelişki görmüşlerdir. Bu sebeple biz metinde "zahiren birbirine aykırı gibi görünen" ifadesini kullanmayı uygun bulduk.

² el-En'âm 6/158; el-Furkân 25/21.

³ el-İsrâ 17/92.

⁴ Âl-i İmrân 3/183.

⁵ el-En'âm 6/158.

⁶ el-En'âm 6/8, 111, 158; Hüd 11/12; el-Hicr 15/7-8; el-İsrâ 17/95; el-Furkân 25/8, 21.

⁷ el-Câsiye 45/25.

⁸ el-İsrâ 17/90.

⁹ el-İsrâ 17/91; el-Furkân 25/8.

Hız. Peygamberin altından bir evinin olması,¹⁰

Hız. Peygamber'e gökten bir hazine indirilmesi,¹¹

Hız. Peygamber'in göğe çıkması,¹²

Hız. Peygamber'e verilen kitabı okumakla dağların yürütülmesi,¹³

Hız. Peygamber'e verilen kitabı okumakla yerin parçalanması,¹⁴

Hız. Peygamber'e verilen kitabı okumakla ölümlerin diriltmesi,¹⁵

Hız. Peygamber'in iddia ettiğı şekilde inanmamaları sebebiyle kendilerinin cezalandırılmaları için üzerlerine gökten parçalar yağdırması,¹⁶

Önceki peygamberlere verilenlerin bir benzerinin verilmesi.¹⁷

Hız. Peygamber'e yazılmış sayfalar halinde gökten bir kitap indirilmesi,¹⁸

Kendileri (Yahudiler) için gökten inen ateşin yakıp kor edeceği bir kurbanın getirilmesi.¹⁹

Bazı âyetlerde ise inkârcıların istedikleri mûcize türü belirtilmeyip sadece genel anlamda mûcize talep ettikleri beyan edilmiştir.²⁰

Hız. Peygamber'den (sas) istenen mûcizelerin bir kısmı vahiy kapsamında olmakla birlikte çoğu hissî mucize cinsindendir. Bu talepler karşısında Cenâb-ı Allah inkârcılara olumsuz cevap vermemenin yanı sıra Hız. Peygamber'e neden bu imkânı vermediğini dört şekilde açıklamıştır:

- Peygamber bir beşerdir. O, mûcize gösterme gücüne sahip değildir. Mûcizeyi verecek olan zat ancak Allah'tır.²¹
- İnkârcıların nazarlarını Kur'an'a çevirmiş,²² hatta bir âyette açıkça, "Kitab'ı sana indirmemiz onlara yetmez mi?"²³ buyurmuştur. Hız. Peygamber'in uyarıcı olarak gönderildiğini vurgulayan âyetleri de bu sınıfa dahil etmek gerekir.
- Geçmiş kavimlerin kendilerine gösterilen mûcizeleri inkâr ettiklerini, talep ettikleri mûcizelerin gösterilmesi halinde onların da bunları inkâr edeceklerini kendilerine hatırlatmıştır.²⁴ Şu âyetlerde onların inkâr seviyesi güçlü bir ifade tarzıyla ortaya konmuştur: "Onlara gökten bir kapı açsak da oradan yukarı çıksalar, / yine de 'Gözlerimiz boyandı, daha doğrusu bize büyü yapılmıştır' derler",²⁵ "Mûcizeler ancak Allah katındandır. Ama mûcize geldiğinde de inanmayacaklarının farkında mısınız?"²⁶

¹⁰ el-İsrâ 17/93.

¹¹ Hüd 11/12; el-Furkân 25/8.

¹² el-İsrâ 17/93.

¹³ er-Ra'd 13/31.

¹⁴ er-Ra'd 13/31.

¹⁵ er-Ra'd 13/31.

¹⁶ el-İsrâ 17/92.

¹⁷ el-En'âm 6/124; el-Enbiyâ 21/5; el-Kasas 28/48.

¹⁸ el-İsrâ 17/93; en-Nisâ 4/153; el-En'âm 6/7; el-Müddessir 74/52.

¹⁹ el-Bakara 2/210.

²⁰ Bk. el-En'âm 6/37, 109; Yunus 10/20; er-Ra'd 13/7, 27; Tâhâ 20/133; el-Enbiyâ 21/5; el-Ankebût 29/50.

²¹ el-En'âm 6/37, 109; el-İsrâ 17/94; el-Furkân 25/7, 10; el-Ankebût 29/51.

²² el-Bakara 2/211; el-İsrâ 17/95; Tâhâ 20/133.

²³ el-Ankebût 29/51.

²⁴ Âl-i İmrân 3/184; en-Nisâ 4/153; el-En'âm 6/37, 111, 158; er-Ra'd 13/27; el-Hicr 15/14-15; el-İsrâ 17/59; el-Enbiyâ 21/5; el-Furkân 25/9, 21.

²⁵ el-Hicr 15/14-15.

²⁶ el-En'âm 6/109.

- d. Âdetinin, kendilerine gösterilen mûcizelere inanmayanları şiddetli bir azapla cezalandırmak olduğunu bildirmekle birlikte, Mekkelileri helak etmek istemediği için talep ettikleri mûcizelerin kendilerine gösterilmediğini beyan etmiştir.²⁷

İnkârcıların mûcize taleplerine olumsuz cevap verilmesiyle ilgili âyetler on beş ayrı sûrede yer almış olup, bunlardan on bir tanesi Mekke'de, üç tanesi (Bakara, Âl-i İmrân ve Nisâ) Medine'de nazil olmuştur. Mekke'de mûcize talebinde bulunanlar müşrikler, Medînedekiler ise Yahudilerdi.

Âyetlerin dışında hadislerde de müşriklerin mûcize talebinde bulundukları, ancak kendilerine müsbet cevap verilmediği kaydedilmiştir. Meselâ Mekke'deki dağın kaldırılıp yerinin dümdüz verimli bir ova halinde getirilmesi talebi bunların başında gelir.

1.2. Hiz. Peygamber'le İlgili Kur'an'da Yer Alan Bazı Hissî Mûcizeler

Müşriklerin ve Yahudilerin mucize taleplerine olumlu cevap verilmemekle birlikte Kur'an'da Hiz. Peygamber'le ilgili bazı hissî mûcizelere de yer verilmiştir:

1.2.1. İsrâ ve Mi'râc

Hiz. Peygamber'in bir gece Mescid-i Harâm'dan Mescid-i Aksâ'ya götürülmesine isrâ, oradan göğe yükselip Allah katına çıkmasına ise mi'râc denir. İsrâ Kur'an'la,²⁸ mi'râc ise sünnetle sabittir. İslâm âlimleri isrâ ve mi'râc bir bütün olarak ele almışlar, ikisinin de arka arkaya aynı gece içinde gerçekleştiğini kabul etmişlerdir. Bazı araştırmacılar İbn İshâk'ın (ö. 151/768) yalnız isrâ kavramını kullanıp mi'râc kavramını kullanmamasından hareketle onun isrâ ile mi'râc ayrı tuttuğunu ileri sürmüşlerdir.²⁹ Oysa onun, isrâ münasebetiyle naklettiği rivayetlerde Hiz. Peygamber'in bu yolculuk esnasında Allah'ın saltanat ve kudretinin ortaya koyduğu şeyleri müşahade ettiğini, gökte kendisine çeşitli şeyler gösterildiğini, bu çerçevede Cennet ve Cehennem'i gördüğünü anlatması³⁰ isrâyı, mi'râc da içine alan bir kavram olarak ele aldığını göstermektedir. Öyle anlaşıyor ki âlimler, isrâ ve mi'râc olaylarını önceleri isrâ kavramıyla ifade ediyorlardı, daha sonra mi'râc kavramını kullanmaya başlamışlardır. Mi'râc dedikleri zaman da bu kavramı isrâ kısmını da içine alacak şekilde kullanıyorlardı. Ancak konuyu ayrıntılı olarak anlatmaya başladıklarında "isrâ" ile Hiz. Peygamber'in geceleyin Mescid-i Harâm'dan Mescid-i Aksâ'ya kadar yürütülmesini, "mi'râc" ile de Mescid-i Aksâ'dan göğe yükselip Allah katına çıkmasını kastetmektedirler. İbn Hişâm'ın (ö. 218/833) isrâ olayının yanı sıra mi'râc olayından bahsedilmiş olmasını³¹ böyle anlamak gerekir. İbn Hişâm'ın asırdaşı İbn Sa'd'ın da benzeri bir yolu takip ettiği görülmektedir.

Âlimler "en uzak mescid" anlamına gelen "Mescid-i Aksâ" ifadesiyle Beytilmakdis'in kastedildiği hususunda ittifak etmişlerdir.³² İbn İshâk'ın ifadesiyle "O (el-Mescidü'l-Aksâ), İlyâ bölgesindeki Beytilmakdis'tir."³³ Râzî, Kudüs'teki mescidin el-Mescidü'l-Aksâ diye anılmasını Mescid-i Haram'a olan mesafesinin çok uzak olmasıyla açıklar.³⁴

²⁷ el-Bakara 2/211; el-En'âm 6/8, 110, 124, 158; Yunus 10/20; er-Ra'd 13/31; el-Hicr 15/8; Tâhâ 20/135; el-Furkân 25/22; el-Müddessir 74/53.

²⁸ el-İsrâ 1/17.

²⁹ İsrâfil Balcı, *İsrâ ve Mi'râc Gerçeği*, 5. Baskı (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022), 235, 245.

³⁰ Muhammed b. İshâk, *Hiz. Peygamber'in Hayatı ve Gazveleri* (Kitâbü's-Siyer ve'l-Meğâzî), çev. Ali Bakkal (İstanbul: İlk Harf Yayınları, 2013), 393-394.

³¹ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Kahire: Mektebetü Muhammed Ali Subeyh, 1383/1963), 2/273-276.

³² Balcı, *İsrâ ve Mi'râc Gerçeği*, 101.

³³ İbn İshâk, *Hiz. Peygamber'in Hayatı ve Gazveleri*, 393.

³⁴ Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 20/147. 1980, 145.

Muhammed Hamidullah, mi'râcın yalnız ruhen gerçekleşmiş olduğunu kabul ettiği için o dönemde Kudüs'te herhangi bir caminin bulunmadığını da belirtmek suretiyle el-Mescidü'l-Aksâ'nın gökteki Beytü'l-ma'mûr³⁵ olduğunu ileri sürmüştür.³⁶ Müsteşrik Alfred Guillaume de Vâkıdî (ö. 130/747) ve Ezrakî'nin (ö. 250/864) Mekke yakınlarındaki Ci'âne mevkiinde el-Mescidü'l-Aksâ ismi verilen bir mescid bulunduğunu söyleyerek Hz. Peygamber'in buraya hicretten önce değil de, hicretin sekizinci yılında Mescid-i Haram'dan Ci'râne'ye doğru yola çıktığını ileri sürmüştür.³⁷ Gerekçeleri kısmen farklı da olsa Türkiye'de de bazı akademisyenlerin Guillaume ile aynı görüşü paylaştıkları görülmektedir. Meselâ Mustafa Öztürk, İsrâ 1. âyetteki "el-Mescidi'l-Aksâ" ifadesini "(Cirane mevkiindeki) en uzak mescid"³⁸ şeklinde tercüme ederken; Mehmet Azimli isrâ ve mi'râcı birbirinden ayırarak isrânın gerçekten vuku bulduğunu, fakat Hz. Peygamber'in Kudüs'e değil de Ci'râne mevkiindeki el-Mescidü'l-Aksâ'ya gidip geldiğini, mi'râcın ise rüya yoluyla meydana gelen bir olay olduğunu ileri sürmüştür.³⁹ İsrâfil Balcı'ya göre de isrâ ile mi'râc tamamen birbirinden farklı olaylar olup,⁴⁰ mi'râc gibi isrâ da ruhanî olarak gerçekleşmiş olmalıdır.⁴¹ Esasen Vâkıdî ve Ezrakî Hz. Peygamber'in Ci'râne'ye umre münasebetiyle gelip bir süre kaldığını, burada biri vadinin alt tarafı olan en uzak kısmında el-Mescidü'l-Aksâ ismini verdikleri bir mescid bulunduğunu, Hz. Peygamber'in buradan ihrama girdiğini, bir de vadinin yakın kısmında el-Mescidü'l-Ednâ denilen başka bir mescidin bulunduğunu ifade etmişlerdir.⁴² Buradaki el-Mescidü'l-Aksâ isimlendirmesi tamamen konumsal bir duruma dayanmaktadır. el-Mescidü'l-Aksâ'nın Ci'râne'ki mescid olduğunu ileri sürenlerin temel gerekçesi, Hz. Peygamber'in hissî mucizesinin olmadığını kabul etmeleri olarak görülmektedir. Ci'râne Mekke'ye 15 km. uzaklıkta olduğu ifade edilmektedir.⁴³ Gidiş-geliş 30 km. eder. Bu mesafeyi bir gecede/kısa sürede deve katedip tamamlamak bir hayli zor görülmektedir. Ayrıca buranın, harem sınırı ve mîkat mahalli olmasının dışında herhangi bir özelliği yoktur. Hz. Peygamber'in rüyada miraca çıkmasını ruh ve beden birlikte meydana gelen isrâ ve mi'râcın dışında ikinci bir mi'râc olayı olarak değerlendirmek gerekir. el-Mescidü'l-Aksâ'nın Hz. Peygamber tarafından kible edinilmesi, ertesi sabah Hz. Peygamber'in geceleyin Kudüs'e gidip, orada göklere çıktığını ifade etmesi üzerine önceden Müslüman olmuş bazı kişilerin dahi bu habere inanmayıp irtidat etmesi, Hz. Ebû Bekir'in mutlak teslimiyetle olayın doğruluğunu kabul edip kendisine Sıddîk unvanının verilmesi, Müşriklerin kendisinden Mescid-i Aksâ'yı gördüğüne dair delil istemeleri gibi hususlar, isrâ ve mi'râcın ruh ve beden bütünlüğü içinde meydana geldiğini gösterir.⁴⁴

Sahâbeden Hz. Âişe ve Muâviye mi'râcın ruhen gerçekleşmiş (rüyada) olduğunu kabul ederken,⁴⁵ İbn Abbâs, Enes b. Mâlik, Câbir b. Abdullah, Huzeyfe b. el-Yemân, Ömer b. el-Hattâb, Ebû Hüreyre, Mâlik b. Sa'sa'a, Ebû Hubbeti'l-Bedrî, Abdullah b. Mes'ûd, Dahhâk, Saîd b. Cübeyr, Katâde, Saîd b.

³⁵ et-Tûr 52/4.

³⁶ Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayınları, 1980), 1/140. Hamidullah'ın görüşünün eleştirisi hakkında bk. İsmail Altun, "Muhammed Hamidullah'ın Mescid-i Aksâ'nın Yerine Dair Görüşlerine Eleştirel Bir Yaklaşım", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (Haziran 2018), 293-316.

³⁷ Bu görüşün eleştirisi hakkında bk. İsmail Altun, "Müsteşrik Alfred Guillaume'nin Mescid-i Aksâ'nın Yerine Dair Görüşlerine Eleştirel Bir Yaklaşım", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 2019/2, 52.

³⁸ Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013), 386.

³⁹ Mehmet Azimli, "İsrâ ve Mi'râc Olayları Üzerine Bazı Mülâhazalar", *Bilimname* 7/16 (2009/1), 43-58.

⁴⁰ İsrâfil Balcı, *İsrâ ve Mi'râc Gerçeği*, 196-272; a.mlf., *Hiz. Peygamber ve Mucize* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 269-277.

⁴¹ Balcı, *İsrâ ve Mi'râc Gerçeği*, 329.

⁴² Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî, *Kitâbü'l-Megâzî*, thk. Muhammed Abdulkadir Ahmed Atâ (Beyrut: 2004), 3/497; Ebû'l-Velîd Muhammed b. Abdullah el-Ezrakî, *Ahbârü Mekke ve mâ câ'e fihâ mine'l-âsâr*, thk. Abdülmelik b. Abdillâh b. Dehîş, (b.y.: 1424/2003), 824.

⁴³ Mustafa Kılıç, "Hz. Peygamber'in Ci'râne Günleri", *Usul İslâm Araştırmaları* 17/17 (2012), 81.

⁴⁴ Mi'râcın yalnız ruhen veya ruh ve beden birlikteliğiyle yapıldığı konusundaki tartışmalar için bk. Bekir Tatlı, *Kütüb-i Sitte'de İsrâ ve Mi'râc Hadisleri*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000, 125-144; Ahmed Molu, *Mi'râc Hadislerinin Hadis Bilimi Açısından Değerlendirilmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001), 51-55.

⁴⁵ Molu, *Mi'râc Hadislerinin Hadis Bilimi Açısından Değerlendirilmesi*, 51.

el-Müseyyeb, İbn Şihâb ez-Zührî, İbn Zeyd, Hasan, İbrahim, Mesrûk, Mucâhid, İkrime ve İbn Cüreyc gibi sahâbe ve tâbiîn âlimleri hem ruhen hem bedenen gerçekleşmiş olduğunu ifade etmişlerdir.⁴⁶ Ebû Hanîfe (80-150) *el-Fıkhü'l-ekber* adlı eserinde Hz. Peygamber'in mi'râc hakkında verdiği haberlerin hak olduğunu,⁴⁷ Ebû Ca'fer et-Tahâvî, Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in itikadla ilgili görüşlerini topladığı *el-Akîdetü't-Tahâviyye* adlı eserinde mi'râc olayının hak olduğunu,⁴⁸ Eş'arî mezhebinin kurucu İmam Ebû'l-Hasan el-Eş'arî (ö.324/) *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne* adlı eserinde mi'râc hadisini tasdik ettiğini ifade etmişlerdir.⁴⁹ Ali b. Rabben et-Taberî'nin (ö. 247/861'den sonra) *ed-Dîn ve'd-devle fî işbâti'n-nebiyyi* adlı eseri Hz. Muhammed'in peygamberliğini ispat için yazılan ilk eser sayılır. Taberî bu eserin üçüncü ve dördüncü bablarını başta mi'râc olmak üzere Hz. Peygamber'in hayatta iken gösterdiği mucizelere ayırmıştır.⁵⁰ Kastallânî ise, mi'râcın aynı gecede beden ve ruh birlikteliğiyle uyanırken gerçekleştiği hususunda hadisçilerin, fıkıhçıların ve kelâmcıların ittifakı olduğunu söyler.⁵¹ İsrâ'da ruh ve beden birlikte yürütülmüştür. Mi'râc, isrânın devamı olduğuna göre, onda da ruh ve beden birlikte urûc ettirilmiş ve göklere yükseltilmiştir.⁵²

Ahmed Molu hazırladığı yüksek lisans çalışmasında 22 hadis müellifinin eserinde isrâ ve mi'râcla ilgili 220 rivayet tespit etmiş ve bu rivayetleri şöyle bir tablo halinde sunmuştur:⁵³

Sıra No	Kitabın Müellifi	Vefat Tarihi (Hicri)	Kitabın İsmi	Hadis Sayısı
1	Rebî b. Habîb	170	el-Câmi'u's-Sahîh	2
2	Mâlik b. Enes	179	el-Muvatta'	1
3	Abdullah b. Mübarek	181	ez-Zühd	1
4	Ebû Dâvûd et-Tayâlisî	204	el-Müsned	3
5	Abdürrezzâk b. Hemmâm	211	el-Musannef	4
6	Humeydî	219	el-Müsned	1
7	İbn Ebû Şeybe	235	el-Müsned	17
8	Ahmed b. Hanbel	241	el-Müsned	26
9	Dârimî	255	es-Sünen	2
10	Buhârî	256	el-Câmi'u's-Sahîh	21

⁴⁶ Molu, *Mi'râc Hadislerinin Hadis Bilimi Açısından Değerlendirilmesi*, 52.

⁴⁷ Ali Pekcan, *İslam Akaid Metinleri* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017), 65, 243.

⁴⁸ Pekcan, *İslam Akaid Metinleri*, 105, 235. Bu görüş aynı zamanda Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in görüşü olmaktadır.

⁴⁹ Pekcan, *İslam Akaid Metinleri*, 135, 223.

⁵⁰ Mahmut Kaya, "ed-Dîn ve'd-devle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/350.

⁵¹ Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Kastallânî, *el-Mevâhibi'l-ledünniyye bi'l-minahî'l-Muhammediyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 2/6.

⁵² Hayati Aydın, "Mi'râc Olayı, İmkânı ve Keyfiyeti", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 62 (Haziran 2022), 99-123.

⁵³ Molu, *Mi'râc Hadislerinin Hadis Bilimi Açısından Değerlendirilmesi*, 11-12.

11	Müslim	261	el-Câmi‘u’s-Sahîh	25
12	Ebû Dâvûd	275	es-Sünen	5
13	İbn Mâce	275	es-Sünen	7
14	Tirmizî	279	es-Sünen	18
15	Abdullah b. Ahmed b. Hanbel	290	es-Sünne	5
16	Nesâî	303	es-Sünen	14
17	İbn Mende	310	el-İmân	21
18	İbn Hibbân	354	el-Müsnedü’s-Sahîh	19
19	Taberânî	360	el-Mu‘cemü’l-Kebîr	9
20	Taberânî	360	el-Mu‘cemü’l-Evsat	7
21	Taberânî	360	el-Mu‘cemü’s-Sagîr	1
22	Hâkim en-Nisâbü’rî	405	el-Müstedrek	9
	Toplam			220

Bu rivayetlerden 78 tanesi Kütüb-i Sitte’de mevcut olup bunların da 46’sı Buhârî ve Müslim’in *Sahîh*’lerinde bulunmaktadır.

Süyûtî’nin tespitine göre isrâ ve mi’racla ilgili hadisler şu otuz sahâbî tarafından rivayet edilmiştir: Enes b. Mâlik, Übey b. Kâ‘b, Büreyde, Câbir b. Abdullah, Huzeyfe b. el-Yemân, Semüre b. Cündeb, Sehl b. Sa‘d, Şeddâd b. Evs, Suheyb, İbn Abbâs, İbn Ömer, İbn Amr, İbn Mes‘ûd, Abdullah b. Es‘ad b. Zürrâre, Ali b. Ebû Tâlib, Ömer b. el-Hattâb, Mâlik b. Sa‘sa‘a, Ebû Ümâme, Ebû Eyyûb el-Ensârî, Ebû Habbe, Ebü’l-Hamra, Ebû Zerr, Ebû Saîd el-Hudrî, Ebû Süfyân b. Harb, Ebû Leylâ el-Ensârî, Ebû Hüreyre, Âişe, Esmâ bnt. Ebû Bekr, Ümmü Hânî ve Ümmü Seleme.⁵⁴ Ahmet Ağırakça bunlara Resûlullah’ın amcası Abbas b. Abdülmuttalib’i, Bilal b. Ebû Rabah’ı (Bilal-i Habeşî), Osman b. Affân’ı ve Üsâme b. Zeyd’i de ilave etmiştir.⁵⁵ Siyer kitaplarındaki rivayetler de dikkate alındığında bu sayı daha da yükselebilir. Nitekim Kettânî ve Muhammed Hamidullah mi’racla ilgili hadisleri rivayet eden sahâbîlerin 45 olduğunu belirtmektedirler.⁵⁶

Mütevatir haberde aslanan yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan bir topluluk tarafından haber verilmiş olmaktır. Olayların ve kişilerin niteliklerine göre herhangi bir olay hakkında ilim ifade eden yeter sayı değişir. Bu sebeple bir olay hakkındaki haberin mütevatir sayılması için muayyen bir sayı ileri sürülmemiştir. Bununla birlikte bu konuda beş, on iki, yetmiş ve üç yüz kişi gibi sayıları yeterli görenler olmuştur. Bâkîllânî bu sayısının dörtten, İstahrî ise ondan aşağı olamayacağı kanaatindedir.⁵⁷

⁵⁴ Celâleddin Abdurrahman es-Süyûtî, *el-Hasâisü’l-Kübrâ* (Kahire: Dârü’l Kütübî’l-Hadisiyye, 1967), 378.

⁵⁵ Ahmet Ağırakça, “Kaynaklar Işığında İsrâ ve Miraç Olayı”, *Artuklu Akademi* 1/2 (2014), 2.

⁵⁶ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 1/143.

⁵⁷ H. Yunus Apaydın, “Mütevatir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/209.

Kırk beş sayısından daha az sayılar esas alındığında isrâ ve mi'râc haberlerinin mütevatir olması gerekir.

Molu'nun tespit ettiği 220 rivayetin içinde elbette zayıf, hatta uydurma rivayetler de vardır. Ancak bunlardan 46 tanesinin Buhârî ve Müslim rivayeti olması dikkate alındığında en azından söz konusu rivayetlerin bu iki imamın şartlarına göre sahih olduğunu söylememiz gerekir. Bununla birlikte sened bakımından sahih olan her hadis, metin bakımından sahih olmayabilir. Dolayısıyla Buhârî ve Müslim'in de bazı rivayetleri metin bakımından problemli olabilir. Fakat bütün hadislerin problemli olduğunu düşünmek doğru değildir. Özellikle konunun isrâ tarafı âyetle sabit olduğundan inkârı mümkün değildir. Mi'râcın keyfiyeti hakkında rivayetlerde bazı ihtilaflar varsa da olayın gerçekleşmesi hususunda şüpheye mahal yoktur. İsrâ ve mi'râc olayı müşriklerin talebi üzerine gerçekleşmediği için mahiyeti itibariyle hissî, gayesi itibariyle Hz. Peygamber'e mahsus bir nusret mucizesidir.

1.2.2. İnşikâk-ı kamer

Kamer suresinin ilk iki âyeti meâlen şöyledir: *"Kıyamet yaklaştı ve ay yarıldı. Onlar bir âyet görürlerse hemen yüz çevirirler ve '(Bu), eskidenberi devam edegelen bir büyüdür' derler."*⁵⁸ Ayrıca konu hakkında yirmi dolayında hadis mevcuttur. Mezkûr âyete ve ilgili hadislerle dayanarak müfessirlerin ve kelâmcıların büyük çoğunluğu ayın yarılması olayını Hz. Peygamber'in hissî mucizesi olarak kabul etmişlerdir.

Ali b. Ebû Tâlib, Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Abbas, Enes b. Mâlik, Cübeyr b. Mut'im ve Huzeyfe b. el-Yemân sahâbiler yoluyla gelen inşikâku'l-kamer rivayetleri,⁵⁹ Mücahid (Müfessir) (ö.103/721), Ebû Yûsuf (ö.182/798), Ebû Dâvûd et-Tayâlisî (ö.204/819), Abdürrezzâk b. Hemmâm (ö.211/826-7), Ebû Nu'aym b. Hammâd (ö.228/843), İbn Ebî Şeybe (ö.235/849), Ahmed b. Hanbel (ö.241/855), Buhârî (ö.256/870), Müslim (ö.261/875), İbn Kuteybe (ö.276/889), Ebû Abdullah Muhammed b. İshâk el-Fâkihî⁶⁰ (ö.278-891-2), Tirmizî (ö. 279/892), Taberî (ö. 310/923), Ebû Saîd eş-Şâşî (ö. 335/946), Bezzâr (ö. 292/905), Ebû Ca'fer et-Tahâvî (ö. 321/933), Taberânî (ö. 360/971), Ebû Bekr Ahmed b. Ca'fer el-Katî'î (ö. 378/988-9), İbn Şâhîn (ö. 385/996), Ebû Nu'aym el-İsfahânî (ö. 450/1038)⁶¹ gibi âlim ve hadisçilerin eserlerinde yer almıştır.

İnşikâku'l-kamer olayının Mekke'de nübüvvetin sekizinci yılında meydana geldiği belirtilmiştir.⁶² Olayın müşriklerin talebi üzerine meydana geldiğini ifade eden ravi yalnız Enes b. Mâlik'tir.⁶³ Bu husus İbn Hacer'in de dikkatini çekmiş ve konuyla ilgili olarak şöyle demiştir: "Enes'in dışında hiçbir sahabeden Rasûlullah'ın bu mucizeyi kâfirlerin isteği üzerine gösterdiği şeklinde bir rivayete rastlamadım."⁶⁴ Enes b. Mâlik, olayın meydana geldiği sıralarda Medine'de olup 3-4 yaşlarında bir çocuk olduğu için bu doğrudan izlemiş olması mümkün görülmemektedir. Olayı diğer sahâbilerden duyduğu açıktır. Dolayısıyla olayın müşriklerin talebi üzerine gerçekleştiği kısmı Enes'in şahsî

⁵⁸ el-Kamer 54/1-2.

⁵⁹ İlyas Çelebi, "İnşikâku'l-Kamer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/344; Adil Bebek, "Kelâm Literatürü Işığında Mûcize ve Hz. Muhammed'e Nisbet Edilen Hissî Mûcizelerin Değerlendirilmesi", *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2000), 129-132; Sun'atullah Bıkkul, "İnşikâk-ı Kamer Meselesi", *İslâmiyât* 7/3 (2004), 185-189; Hüseyin Çelik, "Kur'an'da 'Ayın Yarılması' Mucizesi", *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/4 (2017), 74; Hüseyin Akgün, "İnşikâk-ı Kamer Hâdisesi (Rivayetlerin Aslu'l-Hadis ve Hadis Coğrafyası Açısından Ele Alınması)", *Siyer Araştırmaları Dergisi*, 3 (Ocak-Haziran 2018), 35-51.

⁶⁰ *Ahbârü Mekke* adlı eseriyle meşhurdur.

⁶¹ Bulut, *Nübüvvetin İspatında Mucize*, 208; Akgün, "İnşikâk-ı Kamer Hâdisesi", 35-48.

⁶² Mehmet Azimli, "Şakku'l-Kamer Olayı Çerçevesinde Bazı Tahliller", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/4 (2008), 26.

⁶³ Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habîburrahmân el-A'zamî, I-XI (Beyrut 1983), "Tefsir", 3/257 (3057).

⁶⁴ Azimli, "Şakku'l-Kamer Olayı Çerçevesinde Bazı Tahliller", 27.

değerlendirmesi olarak kabul edildiğinde, tehdî olmadığından hadise yapısı bakımından hissî mucize olsa bile, gayesi bakımından hidayet mucizesi değil, nusret mucizesi sayılır.

Ayın yarılmasıyla ilgili olarak Hüseyin Akgün'ün incelediği on yedi hadisin dokuzunda olay doğrudan âyetle ilişkilendirilmiş; sekizinde ise olayın meydana gelmiş olduğu vurgulanmıştır.⁶⁵ Hadislerden hareketle olayın kıyamete yakın bir zamanda meydana geleceğini söylemek mümkün görünmemektedir. Ayrıca bazı rivayetlerde ayın yarılması olayının iki defa meydana geldiği belirtilmiş,⁶⁶ bir rivayette ay tutulmasından bahsedilmiş,⁶⁷ başka bir rivayette ise olay kapalı olarak ay tutulması ile ilişkilendirilmiştir.⁶⁸ Rivayetlerin bütünü dikkate alındığında olayın gerçekleşmiş olması kesin görünmektedir. Tartışma, olayın mucize olup olmadığı hususundadır. Ağırlıklı olan görüş mucize olması cihetindedir.

Genel olarak müfessirler, “*Kıyamet yaklaştı ve ay yarıldı*” âyetinin, hadislerde sözü edilen Mekke dönemindeki ayın yarılması olayına işaret ettiğini düşünmektedir. Meselâ Taberî (310/992), Semerkandî (375/985), Zemahşerî (538/1144), İbnü'l-Cevzî (597/1201), Fahrreddin er-Râzî (606/1210), Kurtubî (671/1273), Beyzâvî (685/1286), İbn Kesîr (774/1373), Âlûsî (1270/1853) ve Kâsımî (1866-1914), Elmalılı (1878-1942) ve Mevdudî (1903/1979) gibi müfessirler bu görüştedir.⁶⁹ Hasan el-Basrî (110/728) ve Atâ b. Ebî Rebâh (114/732) gibi tâbiîn âlimleri ise âyetin, kıyametin yaklaştığı zaman meydana gelecek olan duruma işaret ettiğini söylemişlerdir.⁷⁰

Başta Mâtürîdî (ö. 333/944)⁷¹ olmak üzere Basra Mu'tezilesi'nin ünlü kelâmcısı Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025),⁷² İmâmü'l-Hameyn el-Cüveynî (ö. 478/1085),⁷³ Bâkılânî (ö. 403/1013),⁷⁴ Abdülkâhîr el-Bağdâdî (ö. 429/1037),⁷⁵ Ebü'l-Yûsuf el-Pezdevî (ö. 493/1100),⁷⁶ Gazzâlî (ö. 505/1111),⁷⁷ Ebü'l-Muîn en-Nesefî (508/1115),⁷⁸ Teftâzânî (ö. 793/1390)⁷⁹ ayın yarılması olayını Hz. Peygamber'in hissî mucizelerinin başında zikretmişlerdir. Cürcânî (816/1413) ise bu olayın tehdî ile birlikte meydana geldiğini ve tevatürle sabit olduğunu ileri sürmüştür.⁸⁰ Bâkılânî konuyu Bizans imparatoru ile münazara etmiş ve münazarada galip gelmiştir.⁸¹ Klâsik kelâmcılara ve müfessirlere göre olay hissî mucizedir. Bu görüşün temel delilleri âyetin açık şekilde Mekke dönemindeki olaya işaret etmesi ve bu konuda yeterli miktarda sahih hadis bulunmasıdır.

⁶⁵ Akgün, “İnşikâk-ı Kamer Hadisesi”, 35-48.

⁶⁶ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, “Tefsîr”, 3/257 (3057), 3/259 (3059).

⁶⁷ Abdürrezzâk, *Musannef*, 3/104 (4941).

⁶⁸ Ebü Yûsuf Yakub b. İbrahim, *Kitâbü'l-Âsâr*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.) 181 (826)

⁶⁹ Halil İbrahim Bulut, *Nübüvvetin İspatında Mucize*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2016), 207; Balcı, *H. Peygamber ve Mucize*, 261.

⁷⁰ Bulut, *Nübüvvetin İspatında Mucize*, 208; Balcı, *H. Peygamber ve Mucize*, 261.

⁷¹ Ebü Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: İSAM Yayınları, 2003), 256.

⁷² Kâdî Abdülcebbâr, İmâdüddîn Ebü'l-Huseyn b. Ahmed el-Hemedânî, *Tesbîtu delâilî'n-nübüvve*, (Çev.M. Şerif Eroğlu – Ömer Aydın, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 1/126-127.

⁷³ İmâmü'l-Hameyn el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd - İnanç Esasları Klavuzu*, çev. Adnan Bülent Baloğlu v.dğr., (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 284.

⁷⁴ Ebü Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkılânî, *Temhidü'l-evâil ve telhîsü'd-delâil*, nşr. Muhammed el-Hudayrî –Abdülhâdî Ebü Rîde (Kahire: 1356/1947), 114.

⁷⁵ Abdülkâhîr b. Tâhir et-Temîmî el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, Beyrut: 1411/1990), 334-345.

⁷⁶ İmam Ebu Yûsuf Muhammed Pezdevî (493/1099), *Ehl-i Sünnet Akaidi (Usûlü'd-dîn)*, çev. Şerafeddin Gölcük (İstanbul: Kayihan Yayınları, 1980), 140.

⁷⁷ Hüccetü'l-İslâm İmâm el-Gazâlî, *İhyâu 'ulûmî'd-dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınları, 1975), 4/291.

⁷⁸ Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tebîratü'l-edille fî usûlî'd-dîn*, Ankara: Neşriyyâtü Riâseti'sh-Shuûnî'd-Diniyye li'l-Cumhûriyyeti't-Türkiyye, 2003), 2/52.

⁷⁹ Sa'deddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *el-Makâsîd - Kelâm İlminin Maksatları*, Çev. İrfan Eyibil (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019) 636-637.

⁸⁰ Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurulu Başkanlığı, 2015), 3/472-473.

⁸¹ Çağfer Karadaş, “Bizans Sarayında Müslüman-Hristiyan Münazarası: Büveyhî Elçisi Bâkılânî ile İmparator II. Basileios Arasında Geçen Tartışma”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 22 (2009), 7-8, 20-24.

Buna mukabil daha ilk dönemde Hasan el-Basrî ve Atâ b. Ebû Rebâh gibi tâbiîn alimleri bu görüşe katılmamış, İbrahim en-Nazzâm (ö. 231/845) ve Hayyât (300/912) gibi Mu‘tezile imamları bu görüşü kabul etmemiştir. Ancak bu görüş gerek tefsirciler gerekse kelâmcılar arasında etkili olmamıştır. Ancak Hindistanlı Seyyid Ahmed Han (1817-1898) 19. yüzyıl Avrupa’sının akılcılığı ve felsefesinin etkisiyle gerek Hz. Peygamber, gerekse önceki peygamberlerle ilgili hissî mucizelerin mecazî anlatımlar olduğu kanaatine vardı ve mucizevî olayların tabiat kanunlarına aykırı olamayacağını ifade etti.⁸² Muhammed Abduh (1849/1905) Kur’an’ın nazil olmasıyla birlikte hissî mûcizeye gerek kalmadığı düşüncesini benimsemesi sebebiyle⁸³ Hz. Peygamber’in hiçbir hissî mûcizesinin olmadığı görüşünü ileri sürmüştür. Abduh’un öğrencisi Reşîd Rızâ (1865-1935) da, Kur’an’da müşriklerin mûcize taleplerine olumsuz cevap verilmesi durumu ile Hz. Peygamber’in kendisine verilen mûcizenin vahiyden olduğunu⁸⁴ bildiren hadisi esas alarak ayın yarılması olayının gerçekleşmediğini belirtmiştir. Ayrıca o, bu durumun astronomi kanunlarına aykırı olacağını vurgulamış, olayın kıyamete yakın bir zamanda gerçekleşeceğini ifade etmiştir.⁸⁵ Hint alt-kıtasında yetişen âlimlerden Şah Veliyullah ed-Dihlevî (ö.1176/1762) hârika olduğu kabul edilen olayların tabiat kanunlarına aykırı olamayacağını ileri sürmüş ve inşikâk-ı kamer olayının İbnü’l-Mâcişûn’un (ö. 212/827) açıkladığına benzer şekilde coğrafya ve iklim şartları gereğince tek bir ayın iki ay şeklinde görünmesinin mümkün olabileceği hususuyla açıklamıştır.⁸⁶ Daha sonra gerek Mısır’da gerekse Türkiye’de birçok akademisyen ve âlim Seyid Ahmed Han, Abduh ve Reşîd Rızâ’nın bu görüşünü benimseyip geliştirmişler; bu bağlamda ayın yarılması olayını da ay tutulmasının yarılmaya benzer bir görüntü arz etmesi şeklinde yorumlamışlardır.⁸⁷

1.2.3. Bedir Savaşında Düşmana Atılan Bir Avuç Kum

“(Savaşta) onları siz öldürmediniz, fakat onları Allah öldürdü. Attığın zaman da sen atmadın, fakat (onu) Allah attı ve bunu, mü’minleri güzel bir imtihanla denemek için (yaptı). Şüphesiz Allah işiten ve bilendir.”⁸⁸ âyeti Bedir savaşı hakkında nazil olmuştur. Hicretin 2. yılında Ebû Süfyân büyük bir ticaret kafilisiyle Mekke’den çıkıp Suriye’ye gitmiş, Hz. Peygamber de durumu haber almıştı. Ebû Süfyân, dönüşte Hz. Peygamber tarafından vurulmak istendiğini haber aldı ve durumu Mekkelilere bildirdi. Ebû Cehil komutasında 1000 kişilik bir ordu Mekke’den çıkıp Medine’ye 160 km. uzaklıktaki Bedir’e kadar geldi. Müslümanlar kervanı vurmak niyetiyle yola çıktıkları halde karşılarında Mekke ordusunu buldular. Müslüman ordusunun sayısı 313 kadardı ve teçhizatları da fazla değildi. Bu manzara karşısında Müslümanlardan bir grup Mekke ordusuyla savaşmak istemiyordu. Cenâb-ı Allah Müslümanların halini şöyle anlatıyor: “Nasıl ki, Rabbin seni hak uğruna (savaşmak üzere) evinden çıkarmıştı. Mü’minlerden bir grup ise bu konuda kesinlikle isteksizdi. Gerçek apaçık ortaya çıktıktan

⁸² Bulut, *Nübüvvetin İspatında Mucize*, 278.

⁸³ Mehmet Zeki İçcan, “Muhammed Abduh’un Nübüvvet Görüşü ve Çağdaş İslam Düşüncesine Etkileri”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26 (2006), 47.

⁸⁴ Buhârî, “Fezâilu’l-Kur’ân”, 1; “İ’tisâm”, 1; Müslim, “İman”, 239; Nesâî, “Tefsîr, Nisâ 4/32” h. no: 11064.

⁸⁵ Bk. Mustafa Aydın, “Reşîd Rızâ’nın Mucize Anlayışı Bağlamında İnşikâk-ı Kamer Konusundaki Rivâyetleri Tahlil ve Tenkid”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/62 (2019), 1703-1709.

⁸⁶ Mehmet İlhan, “Muhammed Zâhid el-Kevserî’nin Şah Veliyullah ed-Dihlevî’nin Bazı Kelâmî Görüşlerine Tenkidleri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/1 (2009), 78-80.

⁸⁷ Ayın gerçekten yarılıp yarılmadığıyla ilgili tartışmalar için bk. Bulut, *Nübüvvetin İspatında Mucize*, 204-288; Balcı, *Hz. Peygamber ve Mucize*, 255-268; Ahmet Erkol, “Hz. Peygamber’in Mu‘cizesi Meselesi ve Nübüvvetin İspatında İnşikâk-ı Kamer (Ayın Yarılması) Hadisesi ile İlgili Bir Değerlendirme”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1999), 285-292; Akgün, *İnşikâk-ı Kamer Hadisesi*, 35-51; Adil Bebek, “Kelâm Literatürü Işığında Mûcize ve Hz. Muhammed’e Nisbet Edilen Hissî Mûcizelerin Değerlendirilmesi”, *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2000), 129-132; Sun’atullâh Bıkbulat, “İnşikâk-ı Kamer Meselesi”, *İslâmiyât* 7/3 (2004), 185-189; İshak Özgel, “İnşikâk-ı Kamer Hadisesine Yorum Etiği ve Anlam Bütünlüğü Açısından Yaklaşım”, *VII. Kutlu Doğum Sempozyumu*, S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi (19 Nisan 2004), 197-214; Mehmet Azimli, *Şakku’l-Kamer Olayı Çerçevesinde Bazı Tahliller*, 27-40; Yahya Yaşar, “Mekkeli Müşriklerin Hz. Peygamber’den Kur’an Dışında Mucize Taleplerine Cevabi Ayetlerin Tahlili”, *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2016), 148-178; Çelik, “Kur’an’da ‘Ayın Yarılması’ Mucizesi”, *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/4 (2017), 74.

⁸⁸ el-Enfâl 8/17

sonra, sanki göz göre göre ölüme sürükleniyorlarmış gibi, seninle o konuda tartışıyorlardı. Hani Allah size iki taifeden birini (kervanı veya Kureyş ordusunu), o sizindir, diye vadediyordu. Siz de güçsüz olanın sizin olmasını istiyordunuz. O Aysa Allah, sözleriyle hakkı meydana çıkarmak ve kâfirlerin ardını kesmek istiyordu.”⁸⁹ Neticede Allah, Müslümanları meleklerle de destekledi⁹⁰ ve Müslümanlar galip geldiler. Bazı Müslümanlar da bu galibiyet karşısında gururlandılar. Hatta bazıları bu galebede kendilerinin önemli bir payı olduğunu anlatmak için “Falani ben öldürdüm” diye öğünmeye başlamışlardı. Cenâb-ı Allah ise, “(Savaşta) onları siz öldürmediniz, fakat onları Allah öldürdü. Attığın zaman da sen atmadın, fakat (onu) Allah attı.” âyetiyle bu düşüncede olanlara galibiyetin Allah’ın eliyle gerçekleştiğini, galip gelenlerin gururlanmaya hakkı olmadığını hatırlatıyor.

Konuyla ilgili rivayetler dikkate alınmadığında âyetle sözü edilen atılan şeyin, ok ve mızrak gibi savaş aletleri olduğu hatıra gelir. Fakat rivayetlere bakıldığında atılan şeyin bir avuç toz, toprak veya çakıl olduğu anlaşılmaktadır. Taberî, Abdullah b. Abbas’ın şöyle dediğini naklediyor: “Bedir savaşında, Resûlullah (asm) bir avuç toprak aldı ve müşriklerin yüzlerine doğru serperken şöyle buyurdu: ‘Şâheti’l-vücûh: Yüzleri berbat olsun.’ Resûlullah’ın serptiği bu toprağın, göz ve burunlarına değmediği hiçbir müşrik kalmadı. Bunun üzerine müşrikler geri dönerek kaçmaya başladılar.”⁹¹ Rivayetlerden Hz. Peygamber’in sadece Bedir Gazvesi’nde değil, Huneyn Gazvesi’nde de düşmanlara bir avuç kum attığı anlaşılmaktadır.⁹² Abdullah b. Abbas’ın da belirttiği gibi kum zerrecikleri düşmanların gözlerine ve burunlarına gidiyor, onları sersemletiyordu. Bu durumda kum zerreciklerinin müşriklerin gözlerine gitmesi yapısı açısından hissî, gayesi açısından nusret mucizesi sayılır.

Bazı kaynaklarda Hz. Peygamber’in düşmanların üzerine bir avuç kum atması olayının el-Enfâl 17. âyetin nüzul sebebi olduğunu gösterdiklerinden, fakat olayın hem Bedir hem Uhud’da vuku bulmuş olduğundan hareketle Bulut, olayın 17. âyetin nüzul sebebi olmasının isabetli olamayacağını ifade etmektedir.⁹³ Doğrusu şu ki Bedir Gazvesi, Enfâl sûresinin tamamının nüzul sebebidir. Müfessirler ve tarihçiler Bedir olaylarından birini belli bir âyetle ilişkilendirdikleri için, bu çerçevede kum atma olayı da 17. âyetle ilişkilendirilmiştir. Olayın Bedir’de meydana gelmesi diğer savaşlarda aynı durumun olmayacağını göstermez. Olay arada da tekrar etmiştir. Ayrıca Bulut’a göre bu tür rivayetlerden maksat maddî bir isabet değil, sembolik bir anlatım olmalıdır. Zira serpilen kumun kâfirlerin gözlerine gittiğine dair sahih bir rivayet bulunmamaktadır.⁹⁴ Bu rivayetler haber-i vâhid cinsinden olduklarından elbette kesin bilgi için yeterli değildir. Ama zann-ı galib için yeterli sayılabilirler. Esasen problemin rivayetlerin durumundan değil, Hz. Peygamber’in Kur’an’dan başka hissî mucizesi olmadığı önyargısından kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

Balcı, toprak atma âdetinin eski bir Arap geleneği olduğunu belirtir. Bedir’de gerçekleştiği belirtilen olayın bu bağlamda meydana gelip, sonraları bu olaya olağanüstü bir mahiyet kazandırılmasının muhtemel olduğunu vurgular.⁹⁵ Ayrıca atılan nesnenin, toprak, kum ve ince çakıl olduğundan söz edilmesi atılan nesnenin ne olduğu konusunda çelişki doğurduğunu belirtir ve bir avuç nesnenin yaklaşık bin kişilik düşman kuvvetinin her bir ferdinin gözüne nasıl isabet edeceğinin hayret verici bir durum olduğunu ifade eder.⁹⁶ Arap geleneğinde toprak atma geleneğinin olması Hz. Peygamber’in elinde gerçekleşen bu olayın mucize olmasına engel değildir. Hüccetsiz ihtimallerle hareket edilmez. Atılan nesnenin rivayetlerde toprak, kum, ince çakıl gibi kavramlarla ifade edilmesi gerçek bir çelişki değildir. Ele alınan toprağın özelliğiyle ilgili bir durumdur. Atılan nesne kumlu, çakıllı topraktır.

⁸⁹ el-Enfâl 8/5-7.

⁹⁰ Âl-i İmrân 3/123-125; el-Enfâl 8/9-12, 17.

⁹¹ Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmi’u’l-beyân fi tefsîri’Kur’ân* (Beyrut: 1415/1995), 9/269-273.

⁹² Buhârî, “Meğâzî”, 54; Müslim, “Cihâd”, 76, 81.

⁹³ Bulut, *Nübüvvetin İspatında Mucize*, 254.

⁹⁴ Bulut, *Nübüvvetin İspatında Mucize*, 255.

⁹⁵ İsrâfil Balcı, “Bedir Savaşıyla İlgili Mucizevi Rivayetlerin Bedir Savaşıyla İlgili Mucizevi Rivayetlerin Kur’ân, Hadis ve Tarih Verilerine Göre Kritiği”, *İstem* 7/13 (2009), 108.

⁹⁶ Balcı, “Bedir Savaşıyla İlgili Mucizevi Rivayetler ...”, 108.

Ravilerden bazıları bunu toprak olarak ifade ederken diğerleri kum ve çakıl şeklinde dile getirmiştir. Eğer olay mucize ise her kum tanesinin bir müşrikin gözüne isabet etmesinde şaşılacak bir şey yoktur. Çünkü isabet ettiren Allah'tır. Mucize olması da buradan kaynaklanmaktadır. Balcı'nın rivayetleri red sebeplerinin başında ihtilafı olmaları gelmektedir. Balcı adeta şöyle bir akıl yürütme yapmaktadır: A, B'e aykırı olduğu için A'ya itibar edilmez. B de A'ya aykırı olduğu için B'ye itibar edilmez. Dolayısıyla birbirine aykırı oldukları için A'ya da B'ye de itibar edilmez. Böyle bir düşünce ne Fıkıh Usulünde ne de Hadis Usulünde vardır. Muhtelefu'l-Hadîs ilmine göre iki rivayet çelişirse problemi çözmek için sırasıyla nesih, tercih, cem ve te'lîf metotları denenir.

1.2.4. Meleklerin Yardımı

Hz. Peygamber Bedir günü bir kendi ashabına baktı, bir de müşriklere baktı. Ashabının üç yüzden biraz fazla, müşriklerin binden fazla olduğunu görünce kibleye döndü, ellerini kaldırdı ve Allah'a şöyle yakardı: "Ey Allah'ım! Bana ne söz verdiysen onu gerçekleştir! Eğer canlarını sana teslim etmiş olan bu küçük topluluk yok olursa, yeryüzünde sana kulluk edecek kimse kalmayacak..." Hz. Peygamber bu vaziyette o kadar yalvarmıştı ki ridası omuzundun düşmüştü. Hz. Ebû Bekir gelip ridasını aldı, omuzlarına koydu ve "Ey Allah'ın Nebisi! Yeter Rabbine yalvaracağın, Allah sana verdiği sözü elbette yerine getirecektir." dedi. Bunun üzerine şu âyetler indi:⁹⁷ *"Hani Rabbinizden yardım istiyor, yalvarıyordunuz. O da, 'Ben size, ard arda bin meleklerle yardım ediyorum' diye cevap vermişti. Allah bunu, sadece bir müjde olsun ve onunla kalpleriniz yatışsın diye yapmıştı. Yoksa yardım ancak Allah katındandır. Şüphesiz Allah, mutlak güç sahibidir... Hani Rabbin meleklerle 'Ben sizinle beraberim. İman edenlere sebat verin. Ben kâfirlerin kalplerine korku salacağım. Şimdi vurun boyunlarının üstüne. Vurun, onların bütün parmaklarına' diye vahyediyordu."*⁹⁸ Şu âyet de bu âyetleri teyid eder: *"Hani sizden iki grup (paniğe kapılarak) çözülmeye yüz tutmuştu. Hâlbuki Allah onların yardımcısı idi. Mü'minler, yalnız Allah'a tevekkül etsinler. Andolsun, siz son derece güçsüz iken, Allah size Bedir'de yardım etmişti. O halde Allah'a karşı gelmekten sakının ki, şükretmiş olasınız."*⁹⁹ Bu âyetlere göre Bedir'de Allah'ın meleklerle yardımı kesindir. Ancak bu yardımın ne şekilde olduğu hususu kesin değildir. Bu konuda üç görüş olduğunu söyleyebiliriz: Birincisi melekler, ne aslî suretinde ne de insan suretinde görünmemiştir. Onların yardımı tamamen manevidir. Allah melekler vasıtasıyla müminlerin kalbine huzur ve başarıya umudu vermişlerdir. Mu'tezile'den Ebû Bekr el-Esam (ö. 200/ 816), Reşid Rızâ (ö 1935), Şîa müfessirlerinden Tabatabâî (1904-1981), Muhammed Hamidullah (1908-2002) bu görüştedir.¹⁰⁰ Bu görüşe göre olay mucize sayılmaz. İkinci görüşe göre melekler temessül edip savaşa bizzat katılmıştır. Klasik müfessirlerden çoğunun bu görüşte olduğu anlaşılmaktadır.¹⁰¹ Onlar bu konuda bazı rivayetlere dayanırlar. Meselâ konuyla ilgili bazı rivayetler şöyledir: İbn Abbas'tan gelen bir rivayete göre Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir'e şöyle demiştir: "İşte şu Cibrîl'dir. Atının başını (ve gemini) tutmuş, harp silahı (ve zırhı) üzerinde (hücumu hazır halde bekliyor)!"¹⁰² Bazı rivayetlere göre ise melekler beyaz sarık sararken, Cebrâil sarı renkli bir sarık sarmıştır.¹⁰³ Kanaatimizce bu konuyu bir de şeytanın durumuyla mukayese ederek çözmeye çalışmalıyız. Cenâb-ı Allah şeytanın Bedir Gazvesindeki durumunu şöyle anlatmaktadır: *"Hani şeytan (Bedir'de) onlara yaptıklarını süslü göstermiş ve 'Bugün artık size (karşı) insanlardan galip gelecek (kimse) yok, şüphesiz ben de sizin yardımcınızım' demişti. Fakat iki taraf (savaş alanında) yüz yüze*

⁹⁷ Buhârî, "Cihâd", 89, "Meğâzi", 4, "Tefsîr", 54; Müslim, "Cihâd", 58; Tirmizî, "Tefsîr", 8; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/30, 32, 117.

⁹⁸ el-Enfâl 8/9, 10, 12.

⁹⁹ Âl-i İmrân, 122-123.

¹⁰⁰ Bulut, *Nübüvvetin İspatında Mucize*, 342-244.

¹⁰¹ Tefsirlerde meleklerin savaşa bizzat müdahil olduklarına dair rivayetlerin çokça nakledildiği bir çalışma için bk. Musa Koçar, "Hz. Peygamber'in Savaşlarında Meleklerin Yardımı Problemi", *IV. Kutlu Doğum Sempozyumu (Tebliğler)*, Isparta: S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2001), 57-68.

¹⁰² Buhârî, "Meğâzi", 11,

¹⁰³ İbn Hişâm, Abruhrâman. *es-Sîretü'n-nebeviyye*, nşr. Mustafa es-Seka v.dğr. (Kahire: 1985). 1/633.

geline (şeytan), gerisingeriye dönüp, 'Ben sizden uzağım. Çünkü ben sizin görmediğiniz şeyleri (melekleri) görüyorum. Ben Allah'tan korkarım. Allah cezası çetin olandır' demişti."¹⁰⁴ İbn İshâk'ın anlatımına göre şeytan, Sürâka b. Cüş'um'un suretine bürünerek Mekkelileri savaş meydanına kadar getirmiş, iki ordu karşılaştığı zaman ise el-Hâris b. Hişâm ve Umeyr b. Vehb el-Cumahî şeytanın geri dönüp kaçtığını görmüşlerdi. Onlardan biri şeytanın arkasından 'Nereye ey Sürâka!' diye seslenmiş, ancak şeytan kaybolup gitmişti.¹⁰⁵ Muhtemelen bu olay âyetin anlamına uygun düşürülen bir uydurmadan ibarettir. Âyette şeytanın, müşrik ordusunun göremediğini gördüğü ifade edilmektedir. İnsanî özellikler bakımından İslâm askerleri de aynı özelliklere sahip olduklarından melekleri görmüyor olmaları gerekir. Nitekim Hz. Peygamber'in Hz. Ebû Bekir'e Cibrîl'in at üstünde savaşa hazır olduğunu söylemesi de Hz. Ebû Bekir'in onu görmediği anlamına gelir. Dolayısıyla Bedir Gazvesinde Allah'ın Müslümanlara bin melek ile yardımı mânevî anlamda olmalıdır. Ancak meleklerin fiilen savaşa katıldıkları görüşünde olanlara göre olay hissî mucize sayılır.

1.2.5. Hafif uyuklama hali ve yağmur

Bedir¹⁰⁶ ve Uhud¹⁰⁷ gazvelerinde İslâm ordusu savaş başlamadan önce "hafif bir uykuya" daldırılmıştı. İnsanın uyuması normal bir hadise olmakla birlikte kalpleri yatışsın diye bu şekilde kendilerine yardım edilmesi hissî mucizeye yakın bir durumdur. Normal olarak savaşın başlaması anında aşırı heyecandan kimsenin gözüne uyku girmez. Bedir'de savaş öncesinde yağmur yağması da bu şekilde değerlendirilebilir.

1.2.6. Hz. Peygamber'in Düşmanlarından Korunması

Cenâb-ı Allah "*Allah, seni insanlardan korur.*"¹⁰⁸ buyurmak suretiyle Hz. Peygamber'i insanlardan koruyacağını vadedmiştir. Bu âyetten hareketle İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) Hz. Peygamber'in korunması meselesini beş kısma ayırdığı mucizelerin dördüncü kısmı olarak sayarken,¹⁰⁹ Kâdî Abdülcebbar (ö.415/1025) da bu hususun onun mucizeleri arasında yer aldığını belirtir.¹¹⁰ Rivayetlerde de Hz. Peygamber'in en az on üç defa mucize yoluyla korunduğuna dair çeşitli olaylar zikredilmiştir.¹¹¹ Bu olaylar Vâkıdî (207/823), Abdürrezzâk b. Hemâm (211/826-7), İbn Hişâm (218/833), İbn Sa'd (ö. 230/845), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Dârimî, (255/869), Buhârî (256/870), Müslim (ö. 261/875), Ebû Dâvûd (ö. 275/889), Tirmizî (ö. 279/892), Belâzürî (ö. 279/892-93), Hâkim en-Nisâbü'rî (ö. 405/1014) ve Beyhakî (ö. 458/1066) gibi hadis ve siyer müellifleri tarafından rivayet edilmiştir.¹¹² Bu olayların tamamı yapısı bakımından hissî mucize kabilindendir. Ancak amaç Hz. Peygamber'i korumak olduğundan gayesi bakımından nusret mucizesi sayılırlar. Bu rivayetlerin bir kısmı hadis usulü kriterlerine göre sahihtir.

1.2.7. Kuru Hurma Kütüğünün Deve Gibi İnlemesi

Kur'an'ın dışında hadislerde de birçok hissî mucize zikredilmiştir. Bunlardan en çok meşhur olanı "Hanîn-i ciz" diye bilinen Medine Mescidi'ndeki kuru hurma kütüğünün deve gibi inlemesi olayı gelir. Bu olay şu on bir sahâbî tarafından rivayet edilmiştir: Ebû Hüreyre, Enes b. Mâlik, Câbir b. Abdullah, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Abbâs, Sehl b. Sa'd, Ebû Saîd el-Hudrî, Übey b. Ka'b,

¹⁰⁴ el-Enfâl 8/48.

¹⁰⁵ İbn İshâk, *Hz. Peygamber'in Hayatı ve Savaşları*, 404-405.

¹⁰⁶ el-Enfâl 8/11, 43.

¹⁰⁷ Âli-i İmrân 3/154.

¹⁰⁸ el-Mâide 5/67.

¹⁰⁹ Mustafa Saim Yeprem, *Mâtürîdî'nin Akîde Risâlesi ve Şerhi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 29.

¹¹⁰ Kâdî Abdülcebbar b. Ahmed, *Teşbîtü delâ'ili'n-nübüvve* (Mucizelerle Hz. Peygamber'in Hayatı), çev. M. Şerif Eroğlu & Ömer Aydın (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Başkanlığı, 2017), 450-452.

¹¹¹ Bu tür bir çalışma için bk. Ali Bakkal, "Hz. Peygamber'in Düşmanlarından Korunması", *Diyanet İlmî Dergi* 56/2 (Nisan-Haziran 2020), 493-522.

¹¹² Bk. Bakkal, "Hz. Peygamber'in Düşmanlarından Korunması", 503-518.

Büreyde b. el-Husayb el-Eslemî, Ümmü Seleme ve Hz. Âişe.¹¹³ Bu hadis başta İmam Şâfiî (Müsned) (ö. 204/820) olmak üzere Abdürrezzâk b. Hemmâm (211/826-7), İbn Sa'd (ö. 230/845), İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Dârimî, (255/869), Buhârî (256/870), İbn Mâce (273/887), Tirmizî (279/892), Nesâî (303/915), Taberânî (360/971), Hâkim en-Nîsâbûrî (405/1014), Beyhakî (458/1066) (*Delâilü'n-nübüvve*)¹¹⁴ gibi müelliflerin eserlerinde yer almıştır. Hadisin bazı tarikleri zayıf olsa da bazıları sahihtir. Hatta günümüzde konu üzerinde araştırma yapan bazı araştırmacılar geneli itibariyle hadisin mütevatir olduğunu ifade etmişlerdir.¹¹⁵

2. Hiz. Peygamber'in Hissî Mûcizesi Olmadığı Görüşünde Olanların Temel Dayanakları

Hiz. Peygamber'in hissî mûcizesi olduğunu söyleyenler Kur'an'da ve Sünnet'e var olan mûcizevî olaylara ve bunlarla ilgili rivayetlere dayanmaktadırlar. Hissî mûcizesi olmadığını söyleyenler ise başlıca şu görüşleri ileri sürmüşlerdir:

2.1. İnkârcıların Mûcize Talepleri Reddedilmiştir

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi müşrikler Hiz. Peygamber'den müteaddit defalar hissî mûcize talebinde bulunmuşlar, fakat onların bütün talepleri reddedilmiştir. Hiz. Peygamber Medine'ye hicret ettiğinde orada da Yahudiler birkaç mûcize istemişler, onların talepleri de reddedilmiştir. Bu durumu dikkate alan bazı âlimler ve akademisyenler, konuyu genelleştirerek Hiz. Peygamber'in hissî mûcizesi olmadığı kanaatine varmışlardır.¹¹⁶ Mustafa Öztürk'e göre Kur'an'da Peygamber'e mûcize verilmediği belirtilmiş olduğundan, "Hiz. Muhammed'e nispet edilen hissî mûcizeler büsbütün uydurmadır."¹¹⁷

Doğrusu bu kadar red olunca, bu olumsuz tavrın yalnız bu özel meselelere ilişkin olmayıp genel bir kural olduğu düşünülebilir. Ancak Kur'an'a ve hadislere baktığımızda Hiz. Peygamber'e pek çok hissî mucizelerin verildiği de görülmektedir.¹¹⁸ Bu da bir gerçekliktir. Yapılması gereken şey, bu iki gerçekliğin arasını mâkul bir şekilde bağdaştırmaktır. Bunun yolu da mucizeleri yapısı ve gayesi itibariyle karşılaştırmaktır. Konusu ve yapısı itibariyle mucizeler hissî, haberî ve aklî olmak üzere üç kısma ayrılmaktadırlar. Gayesi açısından ise hidâyet, nusret ve helâk olmak üzere yine üç kısma ayrılmaktadır. Yapısı bakımından hissî mucize sınıfına giren bir olay gayesi bakımından hem hidâyet, hem nusret, hem helâk mucizesi olabilir. Hidayet mucizelerinde tehattî şartı varken, nusret mucizelerin böyle bir şart aranmaz. Ayrıca hidayet mucizelerinin çoğu inkârcıların talebi üzerine gösterilir. Meselâ Hiz. Musâ'nın Tuvâ Vadisinde iken mazhar olduğu asâ-yı Musâ ve yed-i beyzâ mûcizeleri birer nusret mucizesi iken Firavun'un huzurunda iki farklı zamanda gösterdiği bu mûcizeler hidâyet mucizesidir. Meselâ Hûd kavminin helâkiyle ilgili olay da bir helâk mûcizesidir. Mekke döneminde müşriklerin gösterilmesini istedikleri olayların tamamı hidâyet mûcizesi kabilindendir. Bunun dışında Kur'an'da ve hadislerde zikredilen mucizeler ise genellikle nusret mûcizesi kabilindendir. Şu halde Hiz. Peygamber'in hidayet mucizesi cinsinden hissî mûcizesi olmamakla birlikte, nusret mucizesi cinsinden olan hissî mûcizeleri pek çoktur.

¹¹³ Ramazan Önal, "Hiz. Peygamber'in Mucizelerinden Hanînü'l-Ciz' Hadisesi (Mahiyeti ve İntikal Şekli)", *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi* 3/2, (Aralık 2020), 421.

¹¹⁴ Önal, "Hiz. Peygamber'in Mucizelerinden Hanînü'l-Ciz' Hadisesi" 418-420.

¹¹⁵ Bk. Önal, "Hiz. Peygamber'in Mucizelerinden Hanînü'l-Ciz' Hadisesi" 421.

¹¹⁶ Bulut, *Nübüvvetin İspatında Mucize*, 269; Balcı, *Hiz. Peygamber ve Mucize*, 194-195.

¹¹⁷ Mustafa Öztürk, *Kıssaların Dili* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010), 65.

¹¹⁸ Hiz. Peygamber'e hissî mucize verilmediğini kabul edenler bu tür olayların tabiat kanunlarına aykırı nitelikte olmayıp nadiren meydana gelen veya bilim tarafından ileride açıklanabilecek olaylar cinsinden olduğunu ileri sürerek bu hususta aşırı yoruma gitmişlerdir.

2.2. Allah Müşrikleri Helâk Etmek İstememiştir

Cenâb-ı Allah mucize göstermenin kendi yetkisinde olduğunu beyan etmiş,¹¹⁹ müşriklerin mucize talepleri karşısında da Hz. Peygamber'e neden mucize gösterme imkânı verilmediğini de şöyle açıklamıştır: “*Bizi (Kureyş'in istediği) mucizeleri göndermekten, ancak öncekilerin onları yalanlamış olması alıyordu. (Nitekim) Semûd kavmine o dışı deveyi açık bir mucize olarak verdik de onlar bu yüzden zalim oldular. Oysa biz mucizeleri sırf korkutmak için göndeririz.*”¹²⁰

Matürîdî'ye göre Yüce Allah, Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat için yeteri kadar mucize ve delil indirmiştir. Müşriklerin bunun ötesinde tekrar tekrar mucize talep etmeleri doğru yolu bulma amaçlı değil, inat ve başkaldırı maksatlıdır. Bu amaçla istenen mucizeler onlara verilmiş olsaydı, iman etmemeleri halinde helâk edilmeleri söz konusu olurdu.¹²¹

Geçmişte hidayet mucizelerinin amacı peygamberin nübüvvetini ispat etmek ve muhataplarının iman etmemeleri karşısında onları korkutmak olmakla birlikte, bizzat Cenâb-ı Allah'ın kendisi mucizeyi gördükleri halde onların iman etmediklerini bildiği gibi; Hz. Peygamber'in mucize göstermesi halinde Kureyş kabilesinin de inanmayacağını biliyordu.¹²² Ancak Kureyş kabilesi içinde ileride İslâm'a büyük hizmetler edecek olan kişilerin varlığını da bildiği için, onların mucize taleplerini reddetmiş, böylece Kureyş mucizeyi inkâr sebebiyle helâk olmaktan kurtulmuştur. Birinci maddede olduğu gibi buradaki mucizeleri de hidayet mucizelerine gibi kabul etmek gerekir. Konuyu aşırı derecede genelleştirip Cenâb-ı Allah'ın Hz. Peygamber'e hiçbir hissî mucize vermediğini söylemek, nusret mucizelerinin varlığını inkâr etme sonucunu doğurur. Ayrıca burada geçmiş ulemanın Kur'an'da müşriklerin taleplerini retle ilgili âyetleri gördükleri halde, bu durumdan Hz. Peygamber'in hissî mucizesi olmadığı şeklinde bir sonuca varmamış olmalarını da dikkate almak gerekir.

2.3. Hz. Peygamber'in Kur'an'dan Başka Mucizesi Yoktur

Hz. Peygamber, “*Hiç bir peygamber yoktur ki, kendisine insanların inanmalarına neden olacak mucizeler verilmiş olmasın. Bana verilen mucize ise ancak bana gönderilen bir vahiydir. Onun için kıyamet gününde ümmeti en fazla olanın ben olacağımı umuyorum.*”¹²³ Bazı araştırmacılar müşriklerin mucize taleplerinin yanı sıra nazarların Kur'an'a çevrilmesini ve bu rivayette olduğu gibi Hz. Peygamber'in kendisine verilen mucizenin Kur'an'dan başka bir şey olmadığını beyan etmesini Hz. Peygamber'in Kur'an'dan başka mucizesinin olmadığına delil saymışlardır.¹²⁴ Oysa bu hadisi rivayet eden Buhârî aynı zamanda Hz. Peygamber'in birçok hissî mucizesi olduğunu da rivayet etmektedir. Dolayısıyla bu hadisi onun rivayet ettiği diğer hadislerle birlikte ele almak gerekir. Bazen bir ifadenin hasır ifade ediyor gibi görünmesi, o ifadeye bağlı hükmün başka yerde olmayacağını göstermez. Meselâ “İstanbullular nazik insanlardır” dediğimizde mefhum-i muhalefet yoluyla buradan İstanbullu olmayanların nazik olmadıklarını çıkarmak doğru olmaz. Pekâlâ Bursalılar da nazik olabilirler. Kur'an'da yalnız, “*leş, kan, domuz eti ve Allah'tan başkası adına kesilen hayvanların*”¹²⁵ haram kılındığı ifade edilmiştir. Kur'an'daki bu âyetlerle, Hz. Peygamber'in, “*Helal, Allah'ın kitabında helal kıldıklarıdır. Haram da Allah'ın kitabında haram kıldıklarıdır. Hakkında bir açıklama yapmadıkları ise serbest bıraktığı (mubah olan) şeylerdir*”¹²⁶ sözü birlikte ele alındığında âyetlerde sayılan dört maddenin dışında haram olan bir şeyin bulunmaması gerekir. Ancak başka bir âyette kanın mutlak kan

¹¹⁹ el-En'âm 6/109; el-Ankebût 29/50.

¹²⁰ el-İsrâ 17/59.

¹²¹ Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne* (Beyrut: Dâru'l- Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 7/71.

¹²² el-En'âm 6/109-111.

¹²³ Buhârî, “Fezâilü'l-Kur'an”, 97; Müslim, “İman”, 181.

¹²⁴ Ahmet Erkol, “Hz. Peygamber'in Mu'cizesi Meselesi ve Nübüvvetin İsbatında İnşikak-ı Kamer (Ayn Yarılması) Hadisesi ile İlgili Bir Değerlendirme”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1999), 292.

¹²⁵ el-Bakara 2/173; el-Mâide 5/3; el-En'âm 6/145; en-Nahl 16/115.

¹²⁶ Tirmizî, “Libâs”, 6; İbn Mâce, “Et'ime”, 60.

değil “akıtılmış kan”¹²⁷ olduğu ifade edilmiş, ayrıca bu haramlara içki¹²⁸ ve avcı hayvanların kendileri için yakalamış oldukları hayvanlar¹²⁹ da ilave edilmiştir. Başka âyetlerde ise “tayyib (temiz) olan şeylerin helâl, hâbîs (pis) olan şeylerin haram olduğu beyan edilmiştir.¹³⁰ Özellikle Hanefî mezhebi bu hâbîs kavramından hareketle, konuyla ilgili bazı hadisleri de dikkate alarak hayvanlarda tabiat bakımından iğrenç, pis ve vahşî olan hayvanları da haram kabul etmişlerdir. Geleneksel âlimlerimiz de, âyetlerde müşriklerin taleplerine olumsuz cevap verildiğini görmekle birlikte, buradan genel bir ilke çıkarma yoluna gitmeyip âyet ve hadislerde zikri geçen mucizelerin varlığını kabul etmişlerdir.

2.4. Hiz. Peygamber'den Sonra İnsanlığın Mûcizeye İhtiyacı Yoktur

Bazı akademisyenler Hiz. Peygamber'e hissî mucize verilmemiş olmasını, Resûl-i Ekrem'le birlikte yeni bir dönemin başlamış olmasıyla izah etmişlerdir. Buna göre, Hiz. Peygamber'le birlikte birtakım olağanüstülüklerin yaşandığı dönemler sona ermiş, tebliğin sürekliliğini ve evrenselliğini sağlamak üzere akıl ve bilgi süreci başlatılmıştır.¹³¹ Abduh da bu görüştedir. Ona göre insanlıkta görülen bazı gelişmeler, mûcizeler konusunda da birtakım değişimleri beraberinde getirmiş; kevnî mûcizelerden aklı mucizelere doğru bir değişim olmuştur. Hiz. Peygamber'den önce insanlar henüz olgunluk çağına erişmediklerinden, onlara olağanüstü nitelikli mûcizeler sunmak bir gerekliliktir. Ancak Kur'an'ın nazil olduğu dönemde insanlık belli oranda bir olgunluk kazandıkları için, artık hissî mûcizelere ihtiyaç kalmamıştır.¹³²

Ayrıca geçmiş zamanlarda peygamberler belli bir kavme gönderilirdi. Nübüvvetleri evrensel değildi. Hiz. Peygamber'in nübüvveti ise evrensel olduğu için onunla birlikte evrensel bir mucizeye ihtiyaç duyulmuştur. Tebliğin sürekliliği ve evrenselliği, akıl ve bilgi odaklı bir mûcizeyi gerekli kılmıştır. Bu da Kur'an'dır.¹³³

2.5. Mûcizeler Tabiat Kanunlarına Aykırı Olamaz

19. yüzyılda Batı'da esen pozitivizm rüzgârının etkisiyle İslâm dünyasında da bazı dini meseleler pozitivist yaklaşımla değerlendirilmeye başlandı. Daha önce mûcizelerin temel karakterinin hârikü'lâde, yani hârikü't-tabîa olduğu belirtildiği halde, 19. yüzyıldan itibaren bazı âlimler mucizelerin tabiat kanunlarına aykırı olamayacağını iddia etmeye başladılar ve bu görüş günümüzde bir hayli popüler hale geldi. Bu görüşün dayanağı, bir kere dahi olsa doğa kanunun ihlâl edilmesi onu doğa kanunu olmaktan çıkaracağı için, mucizenin var olduğunun kabulü doğa kanununun yok olduğunu kabul etmek anlamına gelir. Yani ortada kanun varsa mucize var olamaz; mucize varsa kanun var olamaz. Birinin varlığı diğerrinin yokluğunu gerektirir. Dolayısıyla mucize doğa kanunlarının ihlâli olarak tanımlanamaz. Mucizeler bir şekilde doğa kanunlarına uygun şekilde gerçekleşirler.¹³⁴ “Diğer yandan mûcizedeki Tanrısal faaliyetin ‘müdahale’ olarak anlaşılması ve mucizelerin ‘tabiat kanunlarının askıya alınması’ diye nitelendirilmesinin sağlıklı bir mûcize fikri vermez.”¹³⁵ Bazı araştırmacılar ise mucizelerin doğa yasalarına aykırı olmasını aklen mümkün

¹²⁷ el-En'âm 6/145.

¹²⁸ el-Mâide 5/90.

¹²⁹ el-Mâide 5/4, 5.

¹³⁰ el-A'râf, 7/157; en-Nisâ, 4/2.

¹³¹ Adil Bebek, “Kelâm Literatürü Işığında Mûcize ve Hiz. Muhammed'e Nisbet Edilen Hissî Mûcizelerin Değerlendirilmesi”, *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2000), 147.

¹³² Zeki İşcan, *Muhammed Abduh'un Nübüvvet Görüşü*, 47-48.

¹³³ Bebek, “Kelâm Literatürü Işığında Mûcize ve Hiz. Muhammed'e Nisbet Edilen Hissî Mûcizelerin Değerlendirilmesi”, 147.

¹³⁴ Fatih Topaloğlu, *Felsefî ve Teolojik Açıdan Mucize*, (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 76; Aydın Işık, “Bilim ve Mucize”, *Din Dilinde Mucize (Çalıştay)*, İstanbul: Kuramer Yayınları, 2015), 306; Abdullah Kartal, “Mucizelere inanmanın Rasyonelliği Üzerine”, *H.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/33s(2015), 80-81; Mesut İrde, “David Hume'da Mucize'nin İmkânı Problemi Üzerine Bir İnceleme”, *Anadolu Akademi Sosyal Bilimler Dergisi* 5/2 (2023), 18.

¹³⁵ Fatih Topaloğlu, *Felsefî ve Teolojik Açıdan Mucize*, 126.

görmekle birlikte, vukûunun zarurî olmadığını vurgulayarak bu imkânın gerçekliğe dönüşmediğini işaret etmişlerdir.¹³⁶

Mustafa Öztürk'ün ifadesiyle, “Allah tarih içerisinde nasıl davranacağını ezelde belirlemiş ve ‘sünnetullah’ diye isimlendirdiği bu davranış tarzını değiştirmeyeceğine dair kendisine ve insanoğluna söz vermiştir.”¹³⁷

Öncelikle şunu belirtmeliyiz ki, Kur'an'da sünnetullah kavramı, biri geniş diğeri dar olmak üzere iki anlamda kullanılmıştır. Geniş anlamda “insanların takip ettikleri yol ve hareket tarzı”¹³⁸ mânasına gelir. Dar anlamda ise “Peygamberleri memleketlerinden çıkaranların, onlarla savaşanların ve alay edenlerin helak edilmesi”¹³⁹ mânasında kullanılmaktadır. Bu ikinci anlamda sünnet, özel bir sosyal kanundur. Sonradan doğa kanunu anlamında da kullanılmaya başlanmıştır.

Doğa kanunlarının evrensel, yani evrenin herhangi bir yerinde uygulanabilir; mutlak, yani evrendeki hiçbir şeyin bunları etkileyemedikleri ve sabit, yani ilk keşfedildikleri andan itibaren değişmez oldukları kabul edilir. Varlık âleminin yalnız maddî evrenden ibaret olduğu düşünülürse böyle düşünülebilir. Fakat varlık âleminin merkezinde Allah olduğu düşünüldüğünde maddî âlemi ve onun kanunlarını bu şekilde düşünmek mümkün olmaz. Öncelikle maddî âlem ve onun kanunları nisbî, arazî ve şartlı varlıklardır. Birinci derecede var olmaları O'nun var etmesine bağlıdır. Evrendeki en geniş kanunlar dahi öncelikle onu oluşturan madde ve enerjinin varlığına bağlıdır. Evren birbirine dönüşebilen bu iki nesneden oluşur. Bunlar var olmazsa, evrendeki kanunlar da var olmazlar. Evrenin tümünde değil de bazı çeşitlerinde ve varyantlarında geçerli olan kanunlar ise birçok şartın birlikte tahakkukuna bağlıdır. Bazen aynı sonuç farklı şartlarda meydana gelir. Meselâ “Su yüz derecede kaynar” denilir. Fakat bu durum, deniz seviyesinde geçerlidir. Daha aşağı inilir veya daha yukarı çıkılırsa kaynama derecesinde farklılık olur. Yine “Su akıcıdır” denilir. Fakat su bir kabın içine konulduğu zaman akmaz; akması, önünde bir engel bulunmaması şartına bağlıdır. Allah'ın varlığı ve evreni O'nun yarattığı dikkate alındığında doğa yasaları evrensel, mutlak ve sabit değildir. Allah bunları yaratırken hikmetine binaen müdahale edebilecek şekilde yaratmıştır. Allah hâlik, doğa yasaları mahlûktur; dilediği zaman bu yasalara müdahale edebilir. O'nun müdahalesi bu bozulduğu tamamen bozulduğu anlamına gelmez. Müdahale edilmeyen hallerde doğa yasalarının durumu, tamamen doğa bilimcilerin dediği gibidir. Söz gelimi mucize yoluyla ölü birisi diriltildiği zaman, ölü ile ilgili doğa yasası değişmiş olmaz. Allah'ın yaratması dikkate alınıp doğa yasalarının nisbî, ârizî ve şartlı olduğu kabul edildiğinde mucizeler doğa yasalarından bir istisna sayılır. İstisnalar nasıl kanunları bozmazsa, mucizeler de doğa yasalarını bozmaz. Allah'ın doğa yasalarına müdahale edemeyeceğini düşünmek, doğa yasalarını ilâhlaştırmak demektir. Bu evren sebepler dünyasıdır. Bu dünyada sebepler çerçevesinde uzun bir zamanda meydana gelen bir şeyi Allah isterse bir anda yaratır. Nitekim âhirette böyle olacaktır. Allah isterse bütün sebepleri birleştirir, böylece uzun zamanda meydana gelen bir nesneyi bir anda var eder. Hızlandırılmış film gibi.

Var etme mucizeleri bir yönüyle ilk yaratmaya benzer. Allah evreni bir anda yarattığı gibi, sonradan bu evrende bulunan bazı nesnelerden başka nesneler de yaratabilir. Evreni yaratırken, içine koyduğu kanunları, sonradan mucize türü eylemlerde bulunacak şekilde müdahaleye müsait şekilde yaratmıştır. Engel olma mucizeleri, bir sebebin sonucunu meydana getirmesine engel olan sebepler gibidir. Amyant maddesinin ateşin yakıcılığını önlemesi nasıl bir durumsa, ateşin İbrahim'i yakmaması olayında da Allah'ın yarattığı mucize de böyle bir olaydır. Yani mucizelerde, tabii sebebin yerine,

¹³⁶ Hikmet Zeyveli, *İlâhî Dinlerde Mucize ve Gayb* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), 29.

¹³⁷ Mustafa Öztürk, *Kıssaların Dili* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010), 50.

¹³⁸ Âli İmrân 3/137; en-Nisâ 4/26.

¹³⁹ el-İsrâ 17/76-77; el-Feth 23-23; el-Enfâl 38-39; el-Hicr 13; el-Kehf 18/55; Fâtr: 35/43; el-Mü'min 40/84.

gelir mûcize oturur. Bir nevi Allah, maddî sebebin yerine aynen onun gibi etkili mânevî bir sebep yaratmış olmaktadır.

Sonuç

Hiz. Peygamber'in hissî mucizesi olup olmadığı hususunda başlıca üç görüş ortaya çıkmıştır:

Birinci görüşe göre gerek geçmiş peygamberlerin gerekse Hiz. Peygamber'in çeşitli hissî mûcizesi vardır. Klasik kelâmcılar, hadisçiler ve müfessirler bu görüştedir. Bu görüşün delilleri Kur'an'da ve sünnette çok sayıda hissî mûcizeye yer verilmiş olmasıdır.

İkinci görüşe göre, geçmiş peygamberlerin çeşitli hissî mûcizeleri bulunmakla birlikte, Hiz. Peygamber'in herhangi bir hissî mûcizesi yoktur. Onun tek mûcizesi Kur'an'dır. Bu görüşün dayanağı Muhammed Abduh, Reşid Rızâ, İzzet Derveze, Adil Bebek, Halil İbrahim Bulut, İsrâfil Balcı âlim ve akademisyenlerin bu görüşte olduğu anlaşılmaktadır.

Üçüncü görüşe göre, hiçbir peygamberin hissî mucizesi yoktur. Bu görüş ağırlıklı olarak mucizelerin doğa kanunlarına aykırı olamayacağı düşüncesine dayanmaktadır. Şah Velîyullah ed-Dihlevî, Seyyid Ahmed Han, Muhammed Esed, Mustafa Öztürk, Hikmet Zeyveli, Aydın Işık, Fatih Topaloğlu, Abdullah Kartal gibi âlim ve akademisyenler bu görüştedir.

Biz bu çalışmamızda bu üç görüşten de farklı olarak şöyle bir hususun daha doğru olduğu sonucuna vardık: Yapısı ve konusu bakımından mûcizeler hissî, haberî ve aklî olmak üzere üç kısma ayrılırken, gayesi itibarıyla da hidayet, nusret ve helâk olmak üzere yine üç kısma ayrılmıştır. Yukarıdaki görüşlerde hissî mûcizelerin, gayesi bakımından hangi mûcize çeşidine mukabil geldiği pek dikkate alınmamış, genellikle hissî mucize ile hidayet mûcizesi özdeşleştirilmiş gibidir. Oysa hissî mûcizeler gayesi bakımından hidayet mûcizesi sınıfından olabildiği gibi, nusret veya helâk mucizesi sınıfından da olabilirler. Bir taraftan Kur'an'da inkârcıların mûcize taleplerine olumsuz cevap verildiği, diğer taraftan gerek Kur'an'da gerekse Sünnet'te Hiz. Peygamber'in elinde zuhur eden birçok hissî mûcizenin bulunduğu dikkate alındığında, Hiz. Peygamber'in gayesi bakımından hidayet mûcizesi sınıfına giren hissî mûcizesinin olmadığını, ancak nusret mûcizesi sınıfına giren birçok mûcizesinin olduğunu söyleyebiliriz. Bu durumda birçok mûcizevî olayı zorlamalı yorumlarla mûcize olmaktan çıkarmaya çalışmaya ve birçok sahih hadisi de gerçekte yeterli olmayan bazı Kur'an'a arz kurallarına aykırılık ithamıyla reddetmeye gerek kalmayacaktır.

Kur'an'da "acz" kökünden gelen bazı kelimeler kullanılmakla birlikte "mucize" kelimesi geçmez. Mûcize anlamında daha çok "âyet" kelimesi kullanılmıştır. "İ'câz" ve "mucize" kavramları İslâmî literatürde daha çok hicrî dördüncü asırdan itibaren kullanılmaya başlanmıştır. Mûcizeye dair yazılmış olan ilk eserlerde mûcizenin tanımı yapılmamıştır. Mu'tezile kelâmcısı Câhiz (ö. 255/869), Cenâb-ı Allah'ın bütün peygamberlere nübüvvetlerini ispat etmek için çeşitli mucizeler verdiğini ve bunların kesin delil olması için insanların bunları yapma konusunda aciz kalması gerektiğini vurgulamıştır. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, bir peygamberin nübüvvetinin mûcize göstermekle ispat edilmiş olacağını ifade etmekle birlikte mûcizenin tanımını yapmamıştır. Mûcizeyi ilk olarak tanımlayan zatın İmam Mâtürîdî olduğunu söyleyebiliriz. Onun tanımı şöyledir: "Peygamberin elinde meydana gelen, benzer konularda ihtisas sahibi olanların bile gücünü aşan ve öğrenim yoluyla benzerini meydana getirmek imkânı bulunmayan bir olaydır." Mâtürîdî mûcizenin tanımından olağanüstülük açısından "acz" kavramını öne çıkarmış ve "tehaddî" özelliğini zikretmemiştir. Ebü'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî (ö. 493/1100), Ebü'l-Mu'in en-Nesefî (508/1114), Nüreddin es-Sâbûnî (ö. 580/1184) ve Necmeddin en-Nesefî'nin (ö. 537/1142) gibi Mâtürîdî imamları da mûcize tanımlarında tahaddîye yer vermemişler, sadece konu hakkında tafsilatlı bilgi verirken Kur'an'ın tahaddîde bulunduğunu zikretmişlerdir. Mu'tezile imamlarından Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1025) da mucize tanımında tehaddî kavramına yer vermemiş ve mûcizenin dört özelliğini zikrederken de bu özellikler için tehaddîyi zikretmemiştir.

Mûcize tanımında teahddî kavramına yer veren ilk kelâmcı Bâkılânî olup ondan sonra gelen bütün Eş‘arî kelâmcıları tanımlarında bu kavrama yer vermişler, hatta sonradan gelen Mâtürîdî kelâmcıları da onlara katılmıştır.

Yapısı bakımından mucizelerin hissî, haberî ve aklî, gayesi bakımından da yine hidayet, nusret ve helâk olmak üzere mucizelerin üçer kısma ayrıldığına ittifak vardır. Çeşitli sınıflara ayrılan bir kavramın tanımı yapılırken bütün sınıfların ortak özelliği olan hususlar alınır. Eğer bazılarında bulunan, bazılarında bulunmayan özellikler tanıma yerleştirilirse bu tanım efrâdını câmi ağyârını mâni olmaz. Ana tanıma sadece bazı kısımlara mahsus olan özellikler alınmamalıdır. Ancak özellikle Eş‘arîlerin teahddî kavramını ana tanıma taşımak suretiyle böyle bir hata yaptıklarını söyleyebiliriz. Tehâddî yalnız hidâyet mucizelerinde vardır, nusret ve helâk mucizelerinde yoktur. Bu sebeple müşriklerin mûcize taleplerinin reddedilmesi durumu genelleştirilse bile bu, sadece hidâyet mûcizelerini kapsar; özellikle Hz. Peygamber’in gayesi bakımından nusret mûcizesi sayılan hissî mûcizelerinin varlığına bir engel teşkil etmez.

Kaynakça

- Abduh, Muhammed ve Rıza, Reşîd. *Teşîru'l-Menâr*. Kahire: Dâru'l-Menâr, 1947.
- Abdülkâhîr b. Tâhîr et-Temîmî el-Bağdâdî. *el-Fark beyne'l-fırak*. nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Beyrut: 1411/1990.
- Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San‘ânî. *el-Musannef*. thk. Habîburrahmân el-A‘zamî. I-XI. Beyrut 1983.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Ağırakça, Ahmet, “Kaynaklar Işığında İsrâ ve Miraç Olayı”. *Artuklu Akademi* 1/2. (2014), 1-30. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/artukluakademi/issue/31808/349005>
- Akgün, Hüseyin. “İnşikâk-ı Kamer Hâdisesi”. *Siyer Araştırmaları Dergisi* 3 (Ocak-Haziran 2018), 33-54. <https://doi.org/10.56288/siyer.709024>.
- Altun, İsmail. “Muhammed Hamîdullah’ın Mescid-i Aksâ’nın Yerine Dair Görüşlerine Eleştirel Bir Yaklaşım”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (2018), 293-316. <https://doi.org/10.18505/cuid.378549>
- Altun, İsmail. “Müsteşrik Alfred Guillaume’nin Mescid-i Aksâ’nın Yerine Dair Görüşlerine Eleştirel Bir Yaklaşım”. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 2 (2019), 287-309. <https://doi.org/10.29288/ilted.572856>
- Apaydın, H. Yunus. “Mütevâtîr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/208-221. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Aydın, Hayati. “Mi‘râc Olayı, İmkânı ve Keyfiyeti”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 62 (Haziran 2022), 99-123. <https://doi.org/10.15370/maruifd.1052176>.
- Aydın, Mustafa. “Reşîd Rızâ’nın Mucize Anlayışı Bağlamında İnşikâku’l-Kamer Konusundaki Rivâyetleri Tahlil ve Tenkidî”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/62 (2019), 1703-1709. <https://dx.doi.org/10.17719/jisr.2018.2598>
- Azimli, Mehmet. “İsrâ ve Mi‘râc Olayları Üzerine Bazı Mülâhazalar”, *Bilimname* 7/16 (2009), 43-58.
- Azimli, Mehmet. “Şakku’l-Kamer Olayı Çerçevesinde Bazı Tahliller”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/4 (2008), 25-40.
- Bağdâdî, Abdülkâhîr b. Tâhîr et-Temîmî. *el-Fark beyne'l-fırak*. nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Beyrut: 1411/1990.
- Bakkal, Ali. “Hz. Peygamber’in Düşmanlarından Korunması”. *Diyanet İlmî Dergi* 56/2 (2020), 493-522. <https://doi.org/10.61304/did.634037>.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-. *Temhîdû'l-evâil ve telhîsü'd-delâil*. nşr. Muhammed el-Hudayrî – Abdülhâdî Ebû Rîde. Kahire: 1356/1947.
- Balcı, İsrâfil. *İsrâ ve Mi‘râc Gerçeği*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022.
- Balcı, İsrâfil. *Hz. Peygamber ve Mucize*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Balcı, İsrâfil, “Bedir Savaşıyla İlgili Mucizevi Rivayetlerin Bedir Savaşıyla İlgili Mucizevi Rivayetlerin Kur‘ân, Hadis ve Tarih Verilerine Göre Kitiği”. *İSTEM* 7/13 (2009), 85 - 124.

- Bebek, Adil. "Kelam Literatürü Işığında Mûcize ve Hz. Muhammed'e Nisbet Edilen Hissî Mûcizelerin Değerlendirilmesi". *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2000), 121-148.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin. *Delâilü'n-nübüvve ve ma'rifetü ahvâli sâhibi's-şerî'a*. nşr. Abdülmu'tî Kal'acı, 1-7. Beyrut 1405/1985.
- Bikbulat, Sun'atullâh. 'İnşikâk-ı Kamer Meselesi'. *İslâmiyât* 7/3 (2004), 185-189.
- Buhârî. Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-Sahih*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Bulut, Halil İbrahim. *Nübüvvetin İspatında Mucize*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2016.
- Cüveynî, İmâmü'l-Hameyn el-, *İnanç Esasları Klavuzu – Kitâbü'l-İrşâd*. çev. Adnan Bülent Baloğlu v.dğr. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Cürânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkıf*. nşr. Abdurrahmân 'Umeyre. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1417/1997.
- Çelik, Hüseyin. "Kur'an'da 'Aydın Yarılmaması' Mucizesi". *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/4 (2017), 68-87. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/mjss/issue/40527/486263>
- Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî. *Tebîratü'l-edille fî usûli'd-dîn*. Ankara: Neşriyyâtü Riâseti's-Şuûni'd-Dîniyye li'l-Cumhûriyyeti't-Türkiyye, 2003.
- Ebü Yûsuf, Yakub b. İbrahim. *Kitâbü'l-Âsâr*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Erkol, Ahmet. "Hz. Peygamber'in Mu'cizesi Meselesi ve Nübüvvetin İspatında İnşikak-ı Kamer (Aydın Yarılmaması) Hadisesi ile İlgili Bir Değerlendirme". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1999), 261-298.
- Ezrakî, Ebü'l-Velid Muhammed b. Abdillâh el-. *Ahbâru Mekke ve mâ câ'e fihâ mine'l-âsâr*. thk. Abdülmelik b. Abdillâh b. Dehîş. b.y.: 1424/2003.
- Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Gazâlî, Hüccetü'l-İslâm. *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*. çev. Ahmed Serdaroğlu. İstanbul: Bedir Yayınları, 1975.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: İrfan Yayınları, 1980.
- Işık, Aydın. "Bilim ve Mucize". *Din Dilinde Mucize (Çalıştay)*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2015, 287-323.
- İlhan, Mehmet. "Muhammed Zâhid el-Kevserî'nin Şah Veliyullah ed-Dihlevî'nin Bazı Kelâmî Görüşlerine Tenkidleri". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/1 (2009), 71-81.
- İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebevîyye*. nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Kahire: Mektebetü Muhammed Ali Subeyh, 1383/1963.
- İbn İshâk, Muhammed. *Hz. Peygamber'in Hayatı ve Gazveleri (Kitâbü's-Siyer ve'l-Meğâzî)*. çev. Ali Bakkal. İstanbul: İlk Harf Yayınları, 2013.
- İrde, Mesut. "David Hume'da Mucize'nin İmkânı Problemi Üzerine Bir İnceleme". *Anadolu Akademi Sosyal Bilimler Dergisi* 5/2 (2023), 15-24. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/anadoluakademi/issue/80345/1373579>
- İşcan, Mehmet Zeki. "Muhammed Abduh'un Nübüvvet Görüşü ve Çağdaş İslâm Düşüncesine Etkileri". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2006), 27-55.
- Kâdî Abdülcebbar İmâdüddîn Ebü'l-Huseyn b. Ahmed el-Hemedânî. *Tesbîtu delâili'n-nübüvve*. Çev. M. Şerif Eroğlu – Ömer Aydın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- Karadağ, Çağfer. "Bizans Sarayında Müslüman-Hristiyan Münazarası: Büveyhî Elçisi Bâkılânî ile İmparator II. Basileios Arasında Geçen Tartışma". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 22 (2009), 1-35.
- Kartal, Abdullah. "Mucizelere İnanmanın Rasyonelliği Üzerine". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/33 (2015), 57-82.
- Kastallânî, Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-. *el-Mevâhibi'l-ledünniyye bi'l-minahi'l-Muhammediyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Kaya, Mahmut. "ed-Dîn ve'd-devle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/349-351. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Kılıç, Mustafa. "Hz. Peygamber'in Ci'râne Günleri". *Usul İslâm Araştırmaları* 17/17 (2012), 81-106.
- Koçar, Musa. "Hz. Peygamber'in Savaşlarında Meleklerin Yardımı Problemi". *IV. Kutlu Doğum Sempozyumu (Tebliğler)*. Isparta: S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2001, 57-68.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr el-. *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: İSAM Yayınları, 2003.

- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-. *Tevîlâtü Ehli's-Sünne*. Beyrut: Dârü'l- Kütübî'l-İlmîyye, 2005.
- Müslim b. Haccâc. *el-Câmi'ü's-Sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Molu, Ahmed. *Mi'râc Hadislerinin Hadis Bilimi Açısından Değerlendirilmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Nesâî, Ahmed b. Şu'ayb. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Önal, Ramazan. "Hz. Peygamber'in Mucizelerinden Hanînü'l-Ciz' Hadisesi". *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi* 3/2 (Aralık 2020), 416-423. <https://doi.org/10.48120/oad.826033>
- Özgel, İshak. "İnşak-ı Kamer Hadisesine Yorum Etiği ve Anlam Bütünlüğü Açısından Yaklaşım". *VII. Kutlu Doğum Sempozyumu*. Isparta: S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 19 Nisan 2004, 197-214.
- Öztürk, Mustafa. *Kıssaların Dili*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013.
- Pekcan, Ali. *İslam Akaid Metinleri*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017.
- Pezdevî, Ebu Yusr Muhammed. *Ehl-i Sünnet Akaidi (Usûlü'd-dîn)*. çev. Şerafeddin Gölcük. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1980.
- Süyûtî, Celâleddin Abdurrahman. *el-Hasâisü'l-kübrâ*. Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Hadîsiyye, 1967.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'ü'l-beyân fî tefsîri 'Kur'ân*. Beyrut: 1415/1995.
- Tatlı, Bekir. *Kütüb-i Sitt'e'de İsrâ ve Mi'râc Hadisleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000.
- Teftâzânî, Sa'deddin Mes'ûd b. Ömer. *el-Makâsîd – Kelâm İlminin Maksatları*. Çev. İrfan Eyibil. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Topaloğlu, Fatih. *Felsefî ve Teolojik Açidan Mucize*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Vakîdî, Muhammed b. Ömer. *Kitâbü'l-Megâzî*. thk. Muhammed Abdülkâdir Ahmed Atâ. Beyrut: 2004.
- Yaşar, Yahya. "Mekkeli Müşriklerin Hz. Peygamber'den Kur'an Dışında Mucize Taleplerine Cevabi Ayetlerin Tahlili". *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2016), 135-182. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ksuifd/issue/22935/251306>
- Ünsal, Fatıma. "Hasâis ve Delâil Edebiyatında Hz. Peygamber'e Atfedilen Hissî Mucizelerin Kur'an Çerçevesinde Değerlendirilmesi". *Umde Dini Tetkikler Dergisi* 3/1 (2020), 105-140. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3963986>
- Yeprem, Mustafa Saim. *Mâtürîdî'nin Akide Risâlesi ve Şerhi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Zeyveli, Hikmet. *İlâhî Dinlerde Mucize ve Gayb*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018.

Declaration of Interests (Çıkar Çatışması): The authors declare that they have no competing interest (Yazarlar çıkar çatışması bildirmemişlerdir).

Funding (Finansal Destek): The authors declared that this study has received no financial support (Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmişlerdir).

Ethical Statement (Etik Beyan): It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited (Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur).

Ethics Committee Permission (Etik Kurul İzni): The article does not require ethics committee permission. (Makale etik kurul izni gerektirmemektedir).

Yalçın Koç ve Filozofluk Üzerine Bir Değerlendirme

An Evaluation of Yalçın Koç and Philosophership

Süleyman DÖNMEZ* 

Abstract

Yalçın Koç is not only a scientist, thinker, and theorist but also a sage and an original intellectual striving to reconstruct philosophical thought. This article does not focus on his diverse intellectual abilities but instead examines his position within Turkish-Islamic philosophy and the philosophical system he calls *nazariyat* (theoria). Although Koç does not regard himself as a philosopher, his *nazariyat* thought paves the way for evaluating him as a system philosopher.

Koç's understanding of *nazariyat* is an attempt to establish a theoretical framework independent of the philosophical traditions visible in the Greek-Latin Church territory (the West). According to him, philosophy as practiced in the Greek-Latin Church territory and in the Arab and Persian lands under its influence has deviated from *hak* (truth) and has been shaped by a mode of thinking that fails to reach *hakikât* (absolute truth). For this reason, Koç critically deconstructs Western philosophy and its philosophers while developing his own methodology, which he calls *nazariyat*. It is important to note that *nazariyat* should not be confused with theory. Theory (*kuram*) is a mode of thought produced through mental reasoning within a language, whereas *nazariyat* is an experiential process that begins with the contemplation of a fundamental reality, relying on the naturally active faculties of the soul, such as memory, imagination (*muhayyile*), and comprehension (*idrak*). In this respect, Koç's *nazariyat* differs from the epistemological processes of classical philosophy and proposes an alternative way of thinking (*tafakkur*).

The article, considering historical debates on the definitions of philosophy and philosophers, defines a philosopher as "a wise person who, without compromising truth, offers metaphysical solutions to the problems of their era." Philosophy, in turn, is equated with *hikmet* (wisdom). In this context, Koç's works, spanning 17 books and based on *nazariyat*, suggest that he fits this definition as a seeker of truth.

Koç's *nazariyat* aligns with the concept of the *hakim* (sage-philosopher) in Turkish-Islamic thought. In this regard, the article briefly touches on the roots of Turkish-Islamic philosophy, highlighting the role of Al-Farabi, whom Avicenna (Ibn Sina) referred to as the "Second Teacher" after Aristotle. It is noted that Al-Farabi's choice to write in Arabic rather than Turkish is seen as unfortunate for the Turkish-Islamic intellectual tradition. In contrast, Koç consciously thinks and writes in Turkish to address this gap, constructing a unique conceptual vocabulary. His philosophical critiques are often compared to Al-Ghazali's critiques of Peripatetic (*Meşşâî*) philosophy, provided that they are not reduced to mere political polemics. However, Koç's criticisms extend beyond a particular philosophical school; they encompass the entirety of Western philosophy and the traditions influenced by it. In this framework, Koç delineates the boundaries of the philosophies he critiques through the term *Greek-Latin Church territory*, arguing that these philosophies fail to engage with *hakikât*. In Koç's view, philosophy as practiced in the Greek-Latin Church territory

* Prof. Dr., Akdeniz Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türk İslam Düşüncesi ABD, Antalya, Türkiye, sdonmez@akdeniz.edu.tr

and in the Arab and Persian lands influenced by it consists merely of speculation (*fikriyat, logia*). To be confined to speculation is to lack *nazariyat*.

Koç's *nazariyat* can be regarded as the philosophical counterpart to Al-Ghazali's revival movement in the religious sciences. His aim is to abandon the traditional arguments of classical philosophy and rethink truth while constructing a new system at the conceptual level. Although Koç does not see himself as a philosopher, his intellectual systematization and solutions to fundamental philosophical problems suggest that *nazariyat* constitutes a distinct school of thought. As of today, this school does not appear to have withered. Rather, Koç nourishes it, breathing new life into its foundations. He reconstructs its core concepts and establishes an entirely new philosophical language.

In conclusion, regardless of whether Koç's work is classified as philosophy, his structured intellectual production and critical approach justify viewing him as a philosopher. Just as Al-Ghazali, despite rejecting the title of philosopher, came to be recognized as one over time, Yalçın Koç may also be regarded similarly in the future. His *nazariyat* not only offers a novel mode of thought but also has the potential to awaken a dormant intellectual tradition.

Keywords: Yalçın Koç, Nazariyat (theoria), Philosophy.

Öz

Yalçın Koç, yalnızca bir bilim insanı, mütefekkir ve teorisyen değil, aynı zamanda felsefi düşüncüyü yeniden inşa etmeye çalışan bir bilge, özgün bir düşündürdür. Bu makale, onun çok yönlü yetkinliklerinden ziyade, Türk İslam felsefesi bağlamındaki yerini ve “nazariyat” (theoria) olarak adlandırdığı felsefi sistemini ele almaktadır. Koç, kendisini bir filozof olarak görmemesine rağmen, ürettiği nazariyat düşüncesi, onun bir sistem filozofu olarak değerlendirilmesine zemin hazırlamaktadır.

Yalçın Koç'un nazariyat anlayışı, Grek-Latin Kilise diyarında (Batı) görünür olan felsefi geleneklerden bağımsız bir teorik çerçeve oluşturma girişimidir. Ona göre Grek-Latin Kilise diyarı ile bu diyarın etkisi altında kalan Arap ve Fars diyarlarında icra edilen felsefe, “hak”tan kopmuş ve hakikate ulaşmayan bir düşünüş biçimiyle şekillenmiştir. Bu nedenle Batı felsefesini ve filozoflarını eleştirel bir yaklaşımla yapı-söküme uğratmakta, buna karşılık kendi geliştirdiği yöntemi “nazariyat” olarak adlandırmaktadır. Bu nedenle nazariyat, kuram ile karıştırılmamalıdır. Kuram, zihinsel bir muhakeme ile bir dille üretilen düşündürdür. Oysa nazariyat, nefsin hafıza, muhayyile ve idrak gibi kendiliğinden faal olan güçlerine dayanarak doğan ya da doğrulan basit manzarayı seyir ile başlayan tecrübi bir süreçtir. Bu yönüyle, Koç'un nazariyat anlayışı, klasik felsefenin bilme süreçlerinden ayrılmakta ve alternatif bir düşünme biçimi (tefekür) önermektedir.

Makale, felsefenin ve filozofun tanımına ilişkin düşünce tarihindeki tartışmaları göz önünde bulundurarak, filozof kavramını “hak zemininde hakikatten taviz vermeden yaşadığı dönemin bazı sorunlarına metafizik bağlamda çözümler sunabilen bilge insan” olarak ele almaktadır. Felsefe ise hikmet ile özdeşleştirilmiştir. Bu bağlamda, Koç'un nazariyat esasında bugüne kadar kaleme aldığı 17 kitaba yayılan çözümlemeleri incelendiğinde, onun hakikati arayan bir bilge kişi olarak bu tanıma uyduğu görülmektedir.

Yalçın Koç'un nazariyat anlayışı, Türk İslam düşüncesindeki “hakîm” (feylesof) kavramıyla örtüşmektedir. Bu nedenle makalede Türk İslam felsefesinin kökenlerine bakıldığında, Filozof İbn Sina tarafından Yunan filozof Aristoteles'ten sonra gelen ikinci muallim olarak isimlendirilen Türk filozof Farabi'nin Türk-İslam medeniyetinin kurucu isimlerinden biri olduğu ve onun eserlerini Arapça yazmasının bir Türk-İslam geleneği adına talihsizlik olarak görüldüğü vurgulanmaktadır. Buna karşın, Koç'un Türkçe düşünerek ve yazarak bu eksikliği gidermeye çalıştığı ve kendine özgü bir kavram dağarcığı geliştirdiği belirtilmektedir. Onun felsefi çalışmaları, Gazali'nin siyasî polemiklerine indirgemek kaydı ile Meşâî felsefeye yönelttiği eleştirilere benzetilebilir. Ancak Koç'un eleştirileri, yalnızca belirli bir felsefi okula (ekole) değil, Batı felsefesinin tamamı ile ondan etkilenen felsefelerle yönelmiştir. Bu çerçevede Koç, “Grek-Latin Kilise diyarı” ifadesiyle, eleştirdiği felsefelerin sınırlarını çizer ve bu felsefelerin hakikate temas etmediğini savunur. Çünkü Grek-Latin Kilise diyarında ve bu diyardan etkilenen Arap ve Fars beldelerinde icra edilen felsefe, fikriyattan (logia) ibarettir. Fikriyattan ibaret olmak, nazariyatsız olma demektir.

Yalçın Koç'un geliştirdiği nazariyat, Gazali'nin daha çok dini ilimler çerçevesinde yürüttüğü ihya hareketinin felsefi bir karşılığı olarak değerlendirilebilir. Koç'un amacı, klasik felsefenin geleneksel argümanlarını terk ederek hakikati yeniden düşünmek ve kavramsal düzlemde yeni bir sistem inşa etmektir. Felsefenin temel meselelerine kendine özgü yöntemlerle çözümler sunan Koç, kendisini filozof olarak görmese de düşünsel sistematiği bir felsefi ekol olarak değerlendirilebilir. Günümüz itibarıyla bu ekol, kurumuş görünmemektedir. Lakin Koç, sözü edilen ekolü yeşerterek ona can suyu vermektedir. Onu yeniden yeşertecek terimleri yeniden inşa etmekte ve yepyeni bir felsefe dili inşa etmektedir.

Sonuç olarak, Koç'un yaptığı işin felsefe olup olmadığına dair tartışmalar bir yana, onun sistemli düşünce üretimi ve eleştirel yaklaşımı, bir filozof olarak anılmasını mümkün kılmaktadır. Tıpkı Gazali'nin kendisini filozof olarak görmemesine rağmen büyük bir filozof olarak kabul edilmesi gibi, zamanla Yalçın Koç'un da benzer şekilde değerlendirilebileceği öngörülmektedir. Koç'un geliştirdiği nazariyat, yalnızca yeni bir düşünce biçimi sunmakla kalmayıp, uyuyan bir geleneğin yeniden uyanmasına da vesile olabilir.

Anahtar Kavramlar: Yalçın Koç, Nazariyat, Felsefe.

Başlarken

“Kaht-ı rical”, “kıymetli insan yetişmemesinden ileri gelen devlet adamı ve yönetici kıtlığı” demektir. Artık Türkiye, sadece kaht-ı rical değil, görece nice vakittir, kaht-ı felâsife havası yaşamaktadır.

Felâsife feylesof (filozof) sözcüğünün çoğuludur. Çağdaş Türkçede eski Türkçe bir kelime olan felâsife ve feylesof artık kullanılmamakta, felâsifeye filozoflar, feylesofa ise filozof denmektedir. Biz incelememizde çağdaş Türkçeyi daha çok tercih etmekle birlikte dilin musikisi ve vurgu bakımından gerekliyse eski Türkçeyi de kullanmaktan geri durmadık.

Filozof, en basit anlamıyla felsefe yapan kişi, felsefe ise filozofun yaptığı iştir. Elbet bu tanımlama kapalıdır. Öyle ya, filozofun yaptığı felsefe nedir, nasıl yapılır? Netameli sorulardır bunlar.

Düşünce tarihinde felsefenin ne olduğu üzerine bir uzlaşa sağlanmış değildir. Dahası felsefenin ne olduğu hususunda uzlaştırılması imkânsız görünen fikir ayrılıklarına rastlanır.¹ Felsefenin ne olduğu konusunda uzlaşmaz görünen fikirler arasında biraz tuhaf gelse de felsefenin nasıl yapıldığını kavramak, felsefenin ne olduğunu ortaya koymaktan daha kolay görünür. Çünkü felsefe felsefenin ne olduğuna göre daha açık görünen bir dizi ilkeye dayanılarak icra edilir.

Felsefe yapma ilkeleri “öznellik, eleştirel tavır, kendi içinde tutarlı olma, rasyonelliği kaybetmeme ve bütüncül bakma”² şeklinde sıralanabilir.

Filozoflar, yöneldikleri şeyi, ki buna en geniş anlamda varlık (vucud) ya da varolan (mevcud) derler³, felsefe yapma ilkelerini ihlal etmeden, anlamaya çalışırlar. Bu, bazen bir çözümleme bazen de bir temellendirme şeklinde tezahür edebilir. Elde edilmek istenen ise, nihayette yönelinenin bilgisidir. Felsefe de -ifade edildiği şekliyle en geniş anlamıyla- varlığın ya da var olanın ne olduğunu anlayıp anlatmaya çalışan filozofun öne sürdüğü düşüncelere, fikirlere denir. Bu bağlamda gerek filozof gerekse filozofun icra ettiği felsefe ile öne sürdüğü fikirlerin beşer tarihinde bazen olumlu bazen olumsuz nadiren de tarafsız algılamalara ve tavır alışlara maruz kaldığı dikkat çekmektedir. Bizim bu çalışmada yaklaşımımız da yukarıda resmedilen algı ile tavır alışın ötesine aşmayacaktır.

Başlarken ifade edelim, çalışmamızın konusu “filozof” kavramının algısal çözümlemeleri ile felsefeye ya da filozoflara karşı takınılan tavırların sergilenmesi değildir. Bu nedenle biz bu çalışmada öncelikle “filozof” sözcüğüne yüklenen olumsuz ve tarafsız anlamaları bir tarafa bırakarak hem filozofu hem de felsefeyi olumlu anlamda kullandık. Çünkü biz bu yazıda filozofu (hakîm), “hak zemininde hakîkâten taviz vermeden yaşadığı devrin bazı sorunlarına metafizik bağlamda çözümler sunabilen hikmet ehli bilge insan”; filozofun yaptığı işi ise felsefe (hikmet) olarak anladık.

Hak, gerçeğe; hakîkât, gerçekliğe; hikmet, dalalete engel olan ilme; hikmet ehli bilge insan ise, sapkın fikir ve inançlara engel olan ilim ile bilgi sahibi⁴ kişiye tekabül ettirilebilir.⁵ Lakin özellikle hak ile gerçek ve hakîkât ile gerçeklik⁶ kavramlarının eş anlamlı olduğu düşünülmemelidir. Benzer şekilde “ilim ile bilgi sahibi kişi” derken, günümüz Türkçesinde eş anlamlı olarak kullanılan “ilim” ve “bilgi”

¹ Bkz. Cevizci, Ahmet, *Felsefe*, Sentez Yayıncılık, İkinci Baskı, İstanbul 2008, s. 16.

² Bkz. Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, Dokuzuncu Baskı, İzmir 2001, s. 3.

³ Türkçe felsefe dilinde yer yer karmaşa söz konusudur. Bu karmaşa, “varlık, varolan; vucud, mevcud” kavramlarının kullanımında da dikkat çekmektedir. Son zamanlarda vucud, varlık; mevcud, varolan kavramı ile eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Ancak bu eşleştirme bazı hususları temellendirmede sorun teşkil etmektedir. Bu nedenle Yalçın Koç, vucud kavramını varlık kavramı ile eş anlamlı olarak görmemektedir. Onun nazarında varlık, için dıştan bir bohça gibi bağlantıdır. Vucud, mevcuda mahsus esastır. Mevcud ise, suret bakımından cevhere rabt cihetidir. Bu nedenle mevcudun varlık, vücudun da beden ile karıştırılmaması gerektiğinin altını çizer. Varolan kavramına Koç’ta pek rastlanmamaktadır. Daha geniş bilgi ve Koç’un temellendirmesi için bkz. Koç, Yalçın, *Akıl ve Nazariyat: Akıl Kaynağı ve Esası Üzerine Bir İnceleme*, Cedit Neşriyat, Ankara 2024, s. 29, 30.

⁴ İlim ile bilgi sahibi olan ilim cihetinden bilgiyi çözümleyebilir. Bu husus burada açılmayacaktır.

⁵ Krş. Kutluer, İlhan, *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*, İz Yayıncılık, İstanbul 2001, s. 117-120.

⁶ “Hak ile gerçek” derken hak cihetinden gerçeğin, “hakîkât ile gerçeklik” derken hakîkât cihetinden gerçekliğin idrakini kastediyoruz.

kelimelerini yan yana getirerek dilbilgisi bakımından eski Türkçe ile yeni Türkçeyi birleştiren vurgulu ya da anlam açısından kusurlu bir cümle inşa etmedik. Aksine “ilim ile bilgi sahibi kişi” ikilemesini bile isteye kullanmak suretiyle ilim ile bilgi ikilemesi ile ilmin bilgiyi kuşattığına dikkat çektik. İlim ve bilgi kelimelerinin muhtevaları dikkate alındığında ilimin ve bilginin ayrışan ve birleşen yönleri değişik nokta-i nazarlardan kolayca tespit edilebilir.⁷

İncelemede öncelikli hedefimiz, ilim ile bilgi kelimelerinin ayrışan ve birleşen yönlerini ortaya koymak değildir. Sadece yanlış anlaşılma ihtimalini mümkün olduğunca ortadan kaldırmak için küçük bir açıklama ile incelenen konuya kapı aralamak istedik. Ancak ele alacağımız konu bakımından hem gerekli olduğundan hem de meramımızı daha iyi anlatabilmeye fırsat sunacağından Türkçede genelde eşanlamlı olarak kullanılan ama özellikle felsefe icrasında bizce işlem ve kaplam bakımından aynı olmayan “hak-gerçek”; “hakîkât-gerçeklik” kavramlarına kısaca temas edeceğiz.

Çalışmanın konusu, Yalçın Koç. Hemen bir kayıt koyalım, Yalçın Koç’u bir makale hacmine sığdırmak mümkün görünmemektedir. Bu nedenle bu incelemede Koç’un sadece Türk-İslam felsefesi bağlamında yerine işaret etmeye çalışarak onun bir filozof olup olmadığı meselesini tartışmaya açtık.

1. Ana Çizgileriyle Felsefenin Türk İslam Dünyasındaki Yolculuğu

Felsefe milattan önce özellikle yedinci yüzyıl ile milattan sonra üçüncü yüzyıl sonlarına kadar Eski Yunan düşüncesinde etkin olduktan sonra Latin dünyada görünür olmuştur. Bu süreç Grek-Latin Kilise diyarı⁸ olarak adlandırılabilir. Grek-Latin Kilise diyarı bazen örtük bazen aleni olarak öncesinde Yahudilik, sonrasında Hristiyanlık kültürü ile kaynaşarak neşvünema bulmuştur.⁹

Grek-Latin Kilise diyarını kuşatan etkinlik ile etkinin özellikle milattan sonra yedinci yüzyıl itibariyle Arap ve Fars coğrafyasını da kuşattığı unutulmamalıdır. Öyle ki, İslam’ın doğuşu sonrasında Grek coğrafyada serpilen felsefenin (philosophia) hassaten milattan sonra sekizinci yüzyıldan itibaren Arap ve Fars diyarında güçlü taraftarlar bularak yeniden canlandığı görülmektedir. Özellikle kökleri İslam öncesi Türk düşüncesi ile kültürüne uzanan birçok etken ile yeni bir yapılanmayla İslam medeniyetinin bir parçası olur. Böylece ilk muallim olarak anılan Aristoteles’ten sonra ikinci muallim olarak vasıflandırılacak olan büyük Türk feylozofu Farabi’nin gayretleriyle nev’i şahsına münhasır bir felsefe (hikmet) geleneği inşa edilir. İslam coğrafyasında ağırlıklı olarak müslümanlarca ortaya konan bu felsefe, nispeten geç bir dönemde (19.yy.) “İslam felsefesi” olarak tesmiye edilecektir.¹⁰

İslam felsefesi, Müslüman coğrafyada açığa çıkarak rüştünü ispat ettikten sonra Grek-Latin Kilise diyarına nakledilen bir Türk-İslam düşünce geleneğidir. İslam felsefesinin etkinliği ve etkisi gerek Arap ve Fars gerek Grek-Latin Kilise diyarında 10. yüzyıla kadar yoğun 13. yüzyılın başlarına kadar dalgalı bir seyir izleyerek devam eder. Türk-İslam düşünce geleneği noktainazarından ise, 13. yüzyılda (Hacı Bektaş’lar, Yunus Emre’ler, Nasreddin Hoca’lar, “...” ile) zirveyi gören Türk-İslam medeniyeti

⁷ Eski Türkçe ile yeni Türkçe kelime ile kavramları işlem-kaplam bakımından ayırarak ilerleyen bir dilin bir felsefe inşasını nasıl sağlayabileceği hususunda örnek iki çalışma olarak bkz. Dönmez, Süleyman, “Emanet Ahlakı ve Yunus”, *Yunus Emre ve Hikmet Ahlakı* (Yunus Emre Felsefe Dizisi 3. Cilt), Yunus Emre Enstitüsü, Ankara 2021, s. 61-81; Dönmez, Süleyman., Yıldırım, A. Münir, “Bir Türk Ahlak Felsefesi İnşası İçin Kavram Temellendirmesi”, *II. Uluslararası Multidisipliner Çalışmaları Kongresi* (4 - 05 Mayıs), Adana 2018.

⁸ “Latin-Kilise diyarı”, Yalçın Koç’un fikriyat (logia) merkezli felsefe icra eden dünya için kullandığı genelleşebilen bir kavramsallaştırma.

⁹ Grek-Latin Kilise diyarının kültürel olarak biçim almasına özellikle Sakalar ve Etrüskler üzerinden eski Türk dünyasının değer yargıları da etki etmiştir. Bu temas burada göz ardı edilmiştir. Bu bağlamı derinleştirmek isteyenler için bkz. Bayraktar, Mehmet, *Yunanistan’da Saka Türkü Üç Filozof*, Akçağ Yayınları, Ankara 2013; Asena, G. Ahmetcan, *Turkanlarda (Etrüsk) Tanrı, Ruh ve Ölüm*, Altınordu Yayınları, Ankara 2019.

¹⁰ Bkz. Türker, Ömer, *İslam Felsefesine Konusal Giriş*, Bilay-Lisans Yayıncılık, İkinci Baskı, Ankara 2020, s. 11-14.

ve felsefesi, etkinliğini ve etki gücünü 17. yüzyıl sonlarına kadar korur. Lakin özellikle 16. yüzyıldan itibaren önce duraklama ardından gerileme başlar.¹¹

Türk-İslam medeniyetinin aydınlık yüzü, elbette, sadece İslam felsefesi değildir. İslam felsefesi Türk-İslam medeniyetinin oluşumunda öncüdür. Sonrasında felsefileşen kelam ile tasavvuf öne çıkar.¹² Esasen felsefe, kelam ve tasavvuf, üç ayrı gelenek de olsalar, tartıştıkları mevzular ortak görünür. Ortada duran bir soruna bazen artıp eksilen ilkelere dayanılsa da aynı gaye doğrultusunda bir çözüm arayışı vardır. Mesela doğru (kesin/yakîn) bilgiye erişmektir gaye; sorun ise, yakînî bilgiye nasıl ulaşılabileceğidir. İlkeler bakımından çözümlersek, felsefe akli ve tecrübeyi öncelerken, kelam buna nakil yoluyla gelen ilâhî bilgiyi eklemiştir. Tasavvuf ise, yakînî bilgiye erişmede ilâhî bilginin naklini yeterli bulmayarak felsefe ile kelamın kullandıkları yöntemin yetersiz olduğunu öne sürmüş ve yeni bir yol aramıştır. Demek ki, Türk-İslam medeniyetini şekillendiren düşünce gelenekleri özde karşıt oluşumlar değildir. Amaç doğrultusunda biri ötekinin eksik ya da yetersiz kaldığını fark ederek eksik yönü tamamlamaya çalışmaktadır. Bu durum üç düşünce geleneğinden kurucu görünen İslam felsefesinin iki ana gövdeye ayrılarak ele alınmasından bile kolaylıkla tespit edilebilir.

İslam felsefesi tarihinde İslam felsefesinin çizgisel gelişimi, yaygın sınıflamaya göre Meşşâî ve İshrâkî olarak ele alınır. Meşşâî felsefe, Kindî ile başlatılır. Kurucu özne olarak Fârâbî'ye haklı bir pâyeye verilir. Meşşâîliğin İbn Sînâ ile zirveye ulaştığı düşünülür. İbn Sînâ tartışmasız Türk-İslam felsefe geleneğinde en etkili şahsiyettir. Aynı zamanda bir köprüdür. Çünkü o, bir “doğu” (şark) felsefesinden (meşrikî hikmet) bahsetmektedir. Meşrik, “şark”tan gelir. “Şark”, güneşin doğduğu yerdir. Meşrikî hikmet, genç yaşta fikirlerinden dolayı idam edildiği için İbn Maktul olarak anılan Suhreverdî tarafından geliştirilerek okullaşır ve İshrakilik adını alır. İshrak, doğan güneşle gelen nurlanma, aydınlanma demektir.¹³

İslam felsefesinin çizgisel gelişimi dikkate alındığında da farklılaşmanın, tıpkı kelam, felsefe, tasavvuf ayrışmasında da karşılaşıldığı üzere, yoğurt yiyiştten kaynaklandığı görülür. Bir başka ifadeyle; varılmak istenen hedef doğrultusunda Meşşâî filozofların (hakîm) tercih ettiği husûlî (bahsî) yöntem ve mutasavvıflarca (teellüh ehli /müteellih) tercih edilen huzûrî (şuhûdî/keşfî) yöntem, kendini müteellih-hakîm olarak gören Suhreverdî'yi tatmin etmediğinden yöntem değişikliğine giderek, bahsî yöntemle huzûrî yöntemi birleştirir. Böylece İshrakilik, tercih edilen yöntem itibarıyla Meşşâî felsefeden ayrılır¹⁴

İfade edildiği üzere, kesin bir bilgiye ulaşabilme arzusu, özellikle filozofları farklı yöntem arayışlarına sevk eder. Bu bağlamda kesin bilgi meselesi biraz açılmalıdır. Açıktır ki, bilgi, bir nesne ister. Bu durumda sorulmalıdır. Ulaşılmak istenen kesin bilgi, neyin bilgisidir?

Ulaşılmak istenen kesin bilgiye, hakîkât de denir. Bir bakıma asıl gaye, hakîkâte ulaşmaktır. Bir başka deyişle; bilgi, hakîkâti veriyorsa kesindir. Ayrışmaların asıl sebebi bu suale verilen yanıtlardır.

Tek bir bilgi söz konusu değildir. Birçok bilgi vardır. Bu durumda hangi bilgi hakîkâtin bilgisidir? Diğer taraftan hakîkât nedir? Mevzu, görünenden karmaşıktır. Bu nedenle bazen ayırtırmadan birbirinin yerine kullandığımız “hak, hakîkât; gerçek, gerçeklik” gibi kavramların nüansları ifşâ edilmelidir. Bu, eski ile yeniyi bütünleştirebilmek demektir. Yalçın Koç'u anlamak için de elzem görünmektedir.

¹¹ Krş. Köseoğlu, Nevzat, *Türk Dünyası Tarihi ve Türk Medeniyeti Üzerine Düşünceler*, Ötüken Yayınları, İkinci Basım, İstanbul 1991, s. 102, 207.

¹² Bkz. Türker, Ömer, *İslam Düşünce Gelenekleri: Kelam, Felsefe, Tasavvuf*, Ketebe Yayınları, İkinci Baskı, İstanbul 2021, s. 8.

¹³ Daha geniş bilgi için bkz. Adamson, Peter ve C. Taylor, Richard, *İslam Felsefesine Giriş*, Tercüme: M. Cüneyt Kaya, Küre Yayınları, İstanbul 2007, s. 35, 103, 221.

¹⁴ Husûlî ve huzûrî yöntem için bkz. Tülüce, Hüseyin Adem, *İslam düşünce Geleneğinde Taşköprülüzâde'nin Varlık ve Bilgi Anlayışı*, İlâhiyât, Ankara 2023, s. 203-209.

2. Hak ve Hakîkât ile Gerçek ve Gerçeklik İlişkisi Üzerine Bir Girizgâh

Gerçek-geçeklik, hak-hakîkât kavramlarını “onto-epistemik” zeminde ayrıştırıyorum. “Onto-epistemik”ten ise görüneneye dair üretilen fikriyatı kastediyorum.¹⁵ Fikriyattan murat, zihnin ve bir dilin sınırları içinde muhakemeye dayalı olarak üretilen düşüncelerdir. Bir dil, Türkçe, Arapça, İngilizce gibi lisanlardır. Bir başka ifadeyle önermesel dildir.

Önerme bir dilde kurulur. Bir bakıma kurgulanır. Zira suretsiz isme dayanır. Mesela, Aristoteles’in “insan düşünen bir hayvandır” önermesi suretsiz olan hayvan isminin insana yüklenmesiyle kurulmuştur. Çünkü Aristoteles tarafından tasarlanan kategorik yüklem mantığının esası suretsiz isimdir.

Suretsiz, işsiz demektir. Kaynağı hakîkâte dayandırılmayandır. Bu nedenle insanı önce hayvan cinsine indirgeyip sonra düşünme yetisi (logostikon) ile ayrı bir tür olarak sınıflayan Aristoteles’in yüklem mantığınca kurgulanan “insan düşünen bir hayvandır” önermesi fikriyattan (logia) ibarettir. Bir başka ifadeyle, cevheri -insanı-, araz -düşünce- üzerinden -cins, tür gibi- dilsel kategorilerle tanımlamaya çalışmak zihinsel bir kurgudan ibarettir.¹⁶

Fikriyat, gerçektir. Varlığa dair bilgi verir. Ancak varlığa dair bilgi ile idrake gelen bir gerçek, düşünsel olabilir. Düşünsel olan bir gerçek, elbette farklılaşan onto-epistemik görünümlere bürünebilir. Mesela bir dilde söz olarak görünebilir. Yazıya dökülebilir. Sadece zihinde olabilir. Gerçeğin aynı bir cephesinden de söz edilebilir.¹⁷

Ayn, felsefede zihni (mücerred/soyut) varlığın mukabili olarak “duyularla idrak edilen hâricî (müşahhas/somut) varlık” için kullanılır. Ancak duyularla idraki kâbil olmayan zihinsel tezahürler de vardır. Onlar da gerçektir. Bu durum, yazıda ve sözde olanlar için de geçerlidir.

Sorun zihinde, yazıda ya da sözde olanın gerçek olmasından öte, gerçeğin hakka işaret edip etmemesinde düğümlenir. Çünkü gerçeğin haktan iz taşıyabilmesi için hakîkâti inkâra sürüklememesi gerekir.

Gerçek bir gerçekliğe bağlanır. Hak ise, hakîkâten iz taşır. Hakîkâte temas eder ve ettirir. Hak, hakîkâten iz taşıması hasebiyle gerçeği ve gerçekliği aşar ve kuşatır. Ancak her gerçek ile gerçeklik, hakka işaret etmeyebilir. Öyle ki, hakka işaret etmeyen bir gerçek ile gerçeklik zihinde, yazıda, sözde hatta âyanda görünür olabilir. Farklılaşan bu onto-epistemik görünümlerin örtüşmesi (kombinasyonlar) mümkündür. Mesela zihinde ve sözde; sözde ve yazıda; âyanda ve zihinde; ayanda, zihinde, yazıda ve sözde; âyanda ve zihinde; âyanda ve yazıda... gibi.

Hak ile hakîkât, onto-epistemik zeminde yakinen idrak (ilme’l yakîn) edilemez. Yani hak ile hakîkâtin kesin bir bilgisine ulaşılamaz. Onto-epistemik çerçeve, gerçeğin bilgisine ulaştırabilir. Gerçeğe işaret eden bir gerçeklik tasavvuruna da geçilebilir. Ancak bu bağlamda elde edilen gerçeğin bilgisi ile gerçeklik tasavvuru, ihtimalidir. Göreli bir bilgidir. İhtimali ve göreli olan bir bilginin hakka işareti tesadüfe dayanır. Böylesi tesadüfler, kişiyi bir hakîkât arayışına sevk edebilir. Ancak istikameti olan bir yol değildir. Bir sonuca da gidilemez. Çıkmaz sokak gibidir. Paradoksaldır.

Hakkı yakîni bir ilimle idrak (bilme) nazariyatla mümkündür. Nazariyat, nefsin (psukhe) basit manzara esasında icra ettiği seyirdir.¹⁸ Nazariyatla nefsin güçleri vasıtasıyla gönle bağlı olan akıl,

¹⁵ Dönmez, Süleyman, *Aklın Birlikten Çokluğa Yolculuğu*, Birleşik Yayınları, Ankara 2009, s. 41. Dönmez, Süleyman, *Keşfedilmeyi Bekleyen Medeniyet: Felsefenin Batı Dışı Referanslarına Eleştirel Bir Katkı*, Karahan Yayınları, Adana 2025, s. 72, 73.

¹⁶ Krş. Koç, Yalçın, *Anadolu Mayası: Türk Kimliği Üzerine Bir İnceleme*, Cedit Neşriyat, Ankara 2014, s. 20; Koç, Yalçın, *Theologia’nın Esasları: Felsefe’nin ve Teoloji’nin Nazariyatı Üzerine Bir İnceleme*, Cedit Neşriyat, Ankara 2008, s. 107.

¹⁷ Bkz. Tülüce, Hüseyin Adem, *İslam Düşünce Geleneğinde Taşkoprülüzâde’nin Varlık ve Bilgi Anlayışı*, s. 85.

¹⁸ Koç, Yalçın, *Theologia’nın Esasları*, s. 13.

vücut esasında mevcudu teşkil eder.¹⁹ Bu bir inşadır. İnşa, nefsin hafızadaki mevcudu muhayyileye basit manzara olarak rabdetmesiyle vâkî olur.²⁰ Bir bakıma doğuma benzer. Bu işleme keşfi-inşâ da denebilir. Bir başka ifadeyle; aslî isim, suret rabdeden cevher olarak psukhe tarafından muhayyileye rabdedilmek suretiyle basit manzara olarak doğmaktadır. Bu nedenle ona müteşekkil psukhe yahut müteşekkil dil de denir.²¹ Muhayyilede doğan aslî isim, haktır. Hakîkâten iz taşır. Zira hak, keşfi-inşâ yoluyla açık olur ve yüzü hakîkâte dönüktür.

Hakîkâtin izlerini okuyabilmek, ilme'l yakîn'in künhüne ermektir. İlme'l yakîn'in künhüne ermek, gerçek ile gerçekliğin yakîni bir bilgi olmadığını apaçık idrak etmek demektir. Hakta hakîkâtin izlerini okumanın ise öznel bir deneyim olduğunu fark etmektir. Öznel deneyimden maksat, idrakin tecrübî bir dayanağının da olmasıdır. Gerçeğin kaynağını hak bakımından idrak etmektir. Bu idrake ayne'l yakîn de denir. Ayne'l yakîn idrak, hakîkâte işaret eder. Hakîkâtin okunmasıdır. Hakîkâti okuyanlar hakîkât bakımından hakkı okuyup yazmaya başlarlar ki, bu cihete hakka'l yakîn denir.

Aklı selim sahibi olan, ilme'l yakîne; kalbi selim olan, ayne'l yakine; zevki selim sahibi olan ise, hakka'l yakîne vakıftır. Mertebe itibarıyla zevki selim ile hakka'l yakîni idrak eden, kalbi selim ile aynel yakîni mertebede zuhur eden şuuru aşarak kuşatır. Kalbi selim ile ayne'l yakîni idrak eden, aklı selim ile ilme'l yakîni mertebede zahir olan şuuru aşarak kuşatır.

Kâinatı ve dünyayı, dünya hayatından ayırıyorum. Kâinat ve dünya vardır. Haktırlar. Lakin genel anlamda kâinat (oluş), özelde dünya üzerine düşünceler, icraatlar, icatlar gerçektir. Bu gerçeğe dünya hayatı adı verilir. Dünya hayatı gerçektir.

Her gerçek hak değildir. Lakin her hak, gerçektir. Hak, hakîkâten iz taşır ve gerçektir. Ama her gerçek haktan iz taşımaz. Haktan iz taşımayan bâtil olur. Bâtil da gerçektir.

Gerçeğin zemini beyin ve zihindir. Kaynağı duyumdur. Bütün bu vasatlarla görünür olan ve dilleşerek bir dile dökülen gerçek, dünya hayatıdır. Dünya hayatında iyi, güzel bir insan olmak gerekir. Ötesi vakti saati gelince çözülecek olan bir bilmecedir. Dünya hayatında kesin bir bilgiye ulaşmak zor görünmektedir. Tecrübeler kişiyi bir basamak derine taşımaktadır. Ama hak olanın hakîkâtini yakinen idrak ölümüne kalmış gibidir. Esasen o da meçhuldür. Bu nedenle insan ölmeden önce ölmenin bir yolunu arar. Felsefenin ölmeyi öğrenme sanatı olarak tanımlanmasında asıl sâik de buradaki kapalılık olsa gerektir.

Demek ki, dünya hayatındaki yolculuk, kendini bilmekle başlamak durumunda. Umut edilen kendini bilen Rabbini de bileceğidir. Hak bakımından hakîkâte temas edebilmedir.

Hakka temas eden gerçek ile hakka duvar olan gerçeği ayırmak, her kişinin değil, er kişinin işidir. Yalçın Koç, tam da bu bağlamda hakka temas eden gerçek ile hakka duvar olan gerçeği idrak etmede önemli bir işleve sahip olan nazariyatı (theoria)²² ile filozofluğu çoktan hak etmiş görünmektedir.

3. Yalçın Koç ve Felsefe

Yalçın Koç, bizim gözümüzde, tarafımızdan yapılan felsefe tanımına binaen filozoftur. Lâkin hemen ifade edilmeli ki, Koç, eserlerinde genel anlamdaki felsefe ve filozof algısına referansla felsefeleri ve filozofları eleştirdiğinden olsa gerek, kendisini filozof olarak görmemektedir. Zira onun nazarında felsefe (philosophia) Grek-Latin Kilise diyarı ile bu diyardan etkilenen coğrafyalarda görülen haktan

¹⁹ “Mevcud-vücut-teşkil” birliği için bkz. Koç, Yalçın, *Akl ve Nazariyat*, s. 27-58.

²⁰ Krş. Koç, Yalçın, *Anadolu Mayası*, s.116,138.

²¹ Koç, Yalçın, *Theographia'nın Esasları: Teoloji ve Matematik İnşası Üzerine Bir İnceleme*, Cedit Neşriyat, Ankara 2009, s. 21.

²² Yalçın Koç'un nazariyatı başlı başına bir çalışma konusudur. Bu makalede “Yalçın Koç ve nazariyat” mevzuu ele alınmadı. Sadece küçük göndermeler yapıldı. Bizim burada ulaştığımız bir çok sonuç, özde onun inşa ettiği nazariyatına bağlanan yorumdan ibarettir.

kopuk, hakîkâte temas etmeyen fikirler (fikriyat/logia) yığımından ibarettir.” Filozof (Philosophos) ise bu fikirlerin içinde kaybolmuş bir bireydir. Bu nedenle Grek-Latin Kilise diyarı ne öteden beri nakledile gelen ne de günümüz dünyasının ürettiği pek çok soruna dün olduğu gibi bugün de bir çözüm üretebilmiş değildir.²³

Koç, felsefeye ve filozofa yüklediği olumsuz anlamdan ve felsefenin hakîkâte temastaki başarısızlığından hareketle kendisine “filozof” ve yaptığı işe de felsefe denmesinden uzak durmak istemektedir. Kendince haklı gerekçelere de sahiptir. Çünkü Koç’a göre Grek-Latin Kilise diyarında yaygınlık kazanan felsefî fikirler, haktan kopmuş hakîkâte temas etmeyen düşüncülerden ibaret olduğundan o, felsefeyi, filozofları ve felsefî fikirleri, sıkı bir eleştiri ile yapı-söküme uğratarak çürütmek ister. Yaptığı işe ise nazariyat adını verir. Nazariyat nefsin kendiliğinden etkin olan hafıza, muhayyile, idrak gibi güçlerine dayanarak aslî isim olarak doğan basit manzarayı seyir ile başlayan bir icraatıdır. Basitten murat, bireşime (sentez) ve ayrışmaya (analiz) ihtiyaç duymayan sadelikte olma hâlidir.²⁴

Koç, her ne kadar felsefeden uzak durmak istese de yaptığı işin bir felsefe olduğu ithamından kurtulması zor görünmektedir. Ancak onu eleştirdiğine indirgemekten de kaçınmak gerekir. Bu durumda Koç, sadece bizim anladığımız ve tanımladığımız esasta felsefe yapmakta ve filozof olarak anılmayı hak etmektedir. Zira Koç’un hakîkâte karşısına aldığı; hak olan felsefe (hikmet) ile filozof (feylesof/hakîm) değil, gerçek olan “philosophia” ile “philosophos”tur.

Hemen uyaralım: Koç, eserlerinde “felsefe” ile “philosophia”yı, feylesof ile “philosophos”u kesinlikle ayırmamaktadır. Onun nazarında felsefe, “philosophia”, filozof (feylozof) ise “philosophos”tur. Lakin bizim lügatimizde “Philosophia”, felsefe (hikmet); “philosophos”, filozof (feylozof/hakîm) değildir. Benzerlik sadece telaffuzdadır. İçerik özellikle Türk -İslam düşüncesi bakımından tamamen farklılaşmıştır. Bu nedenle temellendirme ve kavramsal ayrıştırma tamamen şahsımıza aittir.

“Philosophia”, felsefe (hikmet); “philosophos”, filozof (feylozof/hakîm) değildir” ifadesi, ilk etapta kafaları karıştırabilir. Lakin bizim anlatmaya çalıştığımız, öyle kafaları karıştıracak bir mevzu olarak düşünülmemelidir. Zira durum gayet açıktır.

Mevzuyu kısaca izah edelim.

Grekçe kökenli “philosophos” sözcüğü, Osmanlı Türkçesine “feylesof” olarak aktarılmıştır. Feylozof kelimesinin çoğulu, yukarıda da ifade edildiği gibi, felâsifedir. Türk-İslam düşüncesinde feylesof, “hakîm” kelimesi ile eşanlamlıdır. “Philosophia” ise “hikmet” kelimesiyle karşılanmıştır.²⁵ “Felsefe” ise, Grek-Latin düşüncesiyle temasa geçildiği dönemde sık kullanılan bir sözcük değildir. Bu nedenle hikmetin “philosophia”ya indirgenerek ona “felsefe” denmesi, nispeten geç bir dönemdir. Koç, elbette karşısına hikmeti değil, “philosophia”ya indirgenen felsefeyi; hakîm olan filozofu değil, “philosophos” ile özdeşleşen filozofu almaktadır.

Neticeyi kelimeler felsefe ile filozofun Grek-Latin diyarında rastlanan philosophia ile philosophos sözcüklerindeki ses benzerliği, sadece Grekçe yahut Latince ya da başka bir dildeki bir sözcüğün Türkçede ifade edilmesinden ibarettir. Bir başka ifadeyle; Grek-Latin diyarının “philosophia” ve “philosophos” sözcüğüne yüklediği anlam ile Türk muhayyilesinin felsefe ve filozof kelimesinden anladığı özdeş değildir. Bu nedenle Grek- Latin diyarının “philosophia”sını, Türk düşüncesinin felsefesine, “philosophos”unu da filozofuna indirgenmesi doğru değildir. Açıktır ki, kültürel çeşitlilik

²³ Koç, Yalçın, *Anadolu Mayası*, s. 20.

²⁴ Bkz. Koç, Yalçın, *Theologia’nın Esasları*, s. 39ff.

²⁵ Keklik, Nihat, *Türk İslam Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1987, s. 2.

dikkate alındığında bir dildeki kelime ve kavramları özdeşleştirme yanlıgı doğurur. Bu nedenle asıl olan, bir dilde olanı anladıktan sonra onu diğer bir dilde ifade etmektir. Ancak bu, birebir nakletme değil, yaklaştıran bir anlamlandırmadır. “Philosophos”un filozof, “philosophia”nın felsefe olarak ifade edilmesi de böyledir. Bir yaklaştırma çabasıdır. Yaklaşık anlamalar özdeş değildir. Bu nedenle yaklaştıran ifadeleri özdeş görme indirgeyici bir tavidir. Düşünürken indirgeyici tavır sıkça karşılaşılan hatalı bir durumdur. İndirgeme hatası, anlamı daraltır. Anlam kaymalarının üzerini örter. Dahası gerçek anlam tamamen kaybolabilir.

Hâsılı “philosophos”, anlam bakımından da “feylesof” (filozof) ile örtüşüyor ise -ki bu çok mümkün görünmüyor- Yalçın Koç, “feylesof” (filozof) değildir. Ama feylesoftan murat, “hak zemininde hakikâttan taviz vermeden yaşadığı devrin bazı sorunlarına çözümler sunabilen hikmet ehli bilge insan” ise -ki bizce feylesoftan kasıt budur- Koç, bugüne kadar özellikle “nazariyat” bakımından ortaya koyduğu 17 kitap dikkate alındığında; “hak zemininde hakikâttan taviz vermeden yaşadığı devrin bazı sorunlarına çözümler sunabilen hikmet ehli bilge insan” olarak iş gördüğünden feylesoftur. Bu haliyle Türkiye’de görece nicedir yaşanan “feylesof” yetismeme sürecini bitirip eserleriyle “kaht-1 felâsife” sorununun nasıl aşılabacağının yolunu göstererek Türk felsefenin önünü açmaktadır. Bu yaptığı iş itibarıyla açığa çıkan felsefedir. Felsefeleri eleştiren nevi şahsına münhasır bir felsefedir. Lakin Koç ona felsefe değil, yukarıda da ifade edildiği gibi, nazariyat demeyi tercih eder.

“Philosophos” da yaşadığı devrin bazı sorunlarına çözümler sunmuştur. Ancak “philosophos”, “hak zemininde hakikâttan taviz vermeyen bir düşünür” olamamıştır. Elbet “hak zemininde hakikâttan taviz vermeme” kapalı bir ifadedir. Gerçekten de “hak zemini” ne demektir, “hakikât” nedir, “hak zemininde hakikâttan taviz verilip verilmediği” nasıl tespit edilebilir, ölçüsü nedir? Soruları çoğaltmak mümkündür.

Toparlarsak, Koç’un yaptığı işin “philosophia” değil, felsefe (hikmet) olması ve onun bir “philosophos” değil de filozof (feylesof/hakîm) olması, yukarıda tevcih edilen suallere nasıl yanıt verilebileceğinin yolunu uygulamalı olarak göstermiş olmasından ileri gelmektedir. Kendisinin “nazariyat” dediği yöntemle yol alması onu Grek-Latin kilise diyarı ile bu diyarın etkisinde kalan “philosophos” ile “philosophos”un icraatı olan “philosophia”dan kesin çizgilerle ayırmaktadır. Lakin bu ayrışma onun bir filozof ve yaptığı işin de felsefe olduğu ithamından kurtaramayacak görünmektedir. Özellikle Türk-İslam düşüncesi bakımından Koç’un ne yaptığı ve yeri üzerine kısa bir değerlendirme, haklı olduğumuzu gösterecektir.

4. Türk İslam Düşünce Geleneği ve Yalçın Koç

Farabi Türk mantığı ile Arapça olarak İslam coğrafyasında felsefeyi kurmuştur. Farabi’nin kurduğu bu felsefe, zamanla neşvünema bulup gelişmiş, görece geç bir dönemde İslam felsefesi olarak tesmiye edilmiştir. Bugün Farabi’ye yaptığı işi, keşke Türkçe yapsaydı diyerek hayıflandığımız vakidir. Sevindirici olan; Farabi’nin eksikliğinin Farabi’den 11 asrı aşan bir süreden sonra Yalçın Koç tarafından giderilmeye çalışılmasıdır.

Yalçın Koç, Türk dili ile felsefe icra eden (theo-logia)²⁶ sistemli bir düşünürdür. Koç kendini bir filozof olarak görmese de bizim yaptığımız “felsefe-philosophia” ayrımı dikkate alındığında onun bir sistem filozofu olduğunu söylemekte kanaatimizce bir beis yoktur. Zira sistem filozofu, felsefenin temel sorunlarına inşa ettiği yöntem ile çözüm sunabilendir. Koç da nazariyat adı verilen düşünüş yoluyla felsefede hâlâ aşılamamış olan bir dizi soruna dikkate değer çözümler sunmaktadır.

²⁶ “Theo-logia”, “teoloji” ile karıştırılmamalıdır. Yalçın Koç, theo-logia’yı “nazariyata dair fikriyat” olarak Türkçeleştirir. Günümüzde yaygın olan “metafizik, ontoloji, ilk felsefe” şeklinde fikriyata mâl olmuş kavramlardan onu ayırır. Bir dinin inanç esaslarını temellendirme çalışması olan “teoloji” ile karışmaması için onu “theo-logia” şeklinde yazar.

Felsefe, bir dil ile icra edilir. Bir dil ise dile dayanır. Dünya üzerinde konuşulan birçok bir dil vardır. Türkçe de bir dildir. Bir milletin kimliği ise dili ile korunabilir. Yalçın Koç, Türk'tür ve Türkçe düşünüp Türkçe yazmaktadır. Bu durumda Yalçın Koç'u doğru anlamak için öncelikle Koç'un konuştuğu Türkçeye bu bağlamda özellikle ıstılahlarına hâkim olmak gerekir. Bir başka ifadeyle; Türkçeye hâkimiyet Koç'un dünyasını idrakte olmazsa olmazdır.

Yalçın Koç, kendine özgü bir kavram dağarcığına sahiptir. Nerdeyse her kavram, yeniden inşa edilmekte âdetâ ihya edilmektedir. Koç'u bu noktada en çok rahatlatan Türkçe'nin özellikle Arapçadan alarak Türkçeleştirdiği kelimelerdir. Bu nedenle yukarıda "Koç'un ıstılahları" ifadesini kullandık. Koç, günümüzde eşanlamlı olarak kullanılan birçok kelime ve kavramı özenle ayırarak yeniden tanımlamaktadır. Ayrıca Koç, her kelimenin kök ve eklerini "tırnak" kullanmak suretiyle ayırarak yazmaktadır. Bunu yapmakla amacının ise, hem bir binek olarak gördüğü kelimeleri yavaşlatmak hem de neyin nerden geldiğini göstermek olduğunu ifade etmektedir.²⁷ Böylece Koç, şahsına özel bu yazım stili ve terminoloji ile eserlerini farklı kılmakta ve iz bırakmaktadır. İzleri okuyabilenler de eser sahibine kolaylıkla erişebilmektedir.

Yalçın Koç, inşâ ettiği nazarî sistem üzerinden sergilediği felsefe eleştirisinde ustalığını ortaya koyarak eserin yapıdan nasıl ayrıştığını göstermeye çalışmaktadır. Zira usta olan eser inşâ eder. Eserine de izini bırakır. Mimar Sina'nın eserlerine sadece bakmayıp görebilenler, bakarkör olmayanlar, izleri okuyarak bu bir Sinan eseri demeleri gibi²⁸, Koç'un eserlerini okuyabilenler de okudukları eserin Koç'a ait olduğunu eserin mantık örgüsünden ve ıstılahlarından kolaylıkla görüp ayırabilir. Demek ki, Koç, bir yönüyle de Türkçeyi ihya ederek bir dil inşâ etmektedir. İnşâ edilen bu dil ile de birçok kavram karmaşasının ve anlam kaymalarının önüne geçmektedir. Koç'un ihya ettiği Türkçe'nin ve inşâ ettiği yöntemin felsefede karşılık bulup yaygınlaşması Türk akademisi için büyük bir kazanım olabilir. Özellikle onun felsefe eleştirisi uyuyan bir geleneğin uyanmasına vesile olacak güçtedir.

5. Yalçın Koç ve Eleştirel Tavrı

Eleştirel yaklaşım, felsefe yapmanın ilkeleri arasında yer alır. Felsefenin bilimden farkı, kendini de eleştirebilen bir etkinlik olmasıdır. Felsefenin eleştirel tavrı, felsefeye karşı mesafeli olanlarca bizzat felsefe karşıtlığı olarak açığa çıkmıştır. Bu nedenle felsefenin hem içerden hem de dışardan eleştiriye maruz kalması, felsefe adına yadırganacak bir husus değildir. Öyle ki bu durum felsefeyi daha cazip hâle getirmiştir.

Felsefe tarihinde felsefe eleştirileri görece yekûn tutar. Burada felsefeye yöneltilen eleştirileri sayıp dökmeyeceğiz. Hatırlatmak istediğimiz ister genel ister özel anlamda ya içerden ya da dışardan bir felsefe eleştiri geleneğinin oluşmuş olmasıdır. Yalçın Koç'u da bu geleneğe eklemlenen bir felsefe eleştirmeni olarak değerlendirmek mümkündür. Gerçekten de Yalçın Koç, sıkı bir felsefe eleştirmenidir. Öyle ki onun felsefe eleştirisi ve inşâ ettiği sistem -Gazali'nin politik görünen bazı gelgitleri dikkate alınmamak kaydıyla- Gazali'ye benzetilebilir.

Gazali, Meşşâî felsefeye özellikle metafizik bağlamda -burada detaylarına girmeyeceğimiz- bir dizi eleştiri yönelterek meydan okumuş ve felsefede bir ihya hareketine girişmişti. Meşşâî felsefe Gazali'nin eleştirileri sonunda gücünü kaybetmiş ve yeni bir felsefenin doğuşuna zemin hazırlamıştır. Elbette Türk-İslam tefekkür tarihinde yeni bir felsefenin doğması, sadece Gazali'nin felsefe eleştirisiyle kayıtlanamaz. Zira Gazali Meşşâî felsefeyi bir filozof olarak eleştirmedir. Ama Meşşâî

²⁷ Bkz. Koç, Yalçın, *Theologia'nın Esasları*, s. 9.

²⁸ Bkz. Koç, *Anadolu Mayası*, s. 74, 75.

felsefe, döneminde filozoflar tarafından da eleştirildi. Bütün bu eleştiriler neticesinde yeni bir felsefe açığa çıktı.²⁹

Yalçın Koç'un felsefe eleştirisi de öncelikle Gazali'nin Meşşâî felsefeye meydan okuyuşuna benzetilebilir. Ancak Koç'un meydan okuyuşunda saflar Gazali döneminden farklı olarak çok daha belirgindir. Çünkü Koç, Grek-Latin Kilise diyarı ile bu diyarın etkisinde kalan Arap, Fars coğrafyaları da alenen karşısına alır. Koç'a göre sözü edilen diyarlarda açığa çıkan felsefe, sorun çözmekten uzaktır, hakikâte temas etmez, fikriyattan ibarettir. Koç, Grek-Latin Kilise diyarının ve bu diyarın etkisinde kalan diyarlardaki felsefenin fikriyattan ibaret olduğunu bu durumun ise ancak nazariyat yoluyla ifşa edilebileceğini öne sürer. Grek-Latin Kilise diyarı ve onun etkisinde kalan felsefe nazariyatsız olduğundan bunun farkında değildir. Bu nedenle sorunları kılı kırk yaran fikrî mantık esasında dallandırıp budaklandırarak tartışmaya açmaları çözüm sunmamakta, sadece şişkinlik doğurmaktadır.

Koç'un nazariyatı, Gazali'nin dinî ilimler zemininde icra etmeye çalıştığı ihya hareketinin felsefe alanına da yansıtılarak genişletilmesidir. Ancak Koç, Gazali'ye göre çok daha sistematik ve tutarlı görünür. Çünkü oldukça sağlam bir mantık örgüsüne sahiptir. Bu bağlamda Koç, fikriyatın kullandığı, yüklem mantığını eleştirerek alternatif olarak taşıma mantığı olarak da adlandırdığı nazari mantık ile suret nazariyatını inşa etmektedir.³⁰

Gazali'nin eleştirisi taşıma mantığına dayanmaz. Ancak mantık bir yönüyle yöntem anlamını da içerdği için Meşşâî mantığın kullandığı bahsî yöntem -özellikle kıyas esasında nedensellik fikri- eleştirilerek nazari mantık ile uyumlu görünen huzûrî yönteme zemin hazırlanır. Huzûrî yöntem irfan ehli ile İshrâkî felsefe tarafından geliştirilmeye çalışılır. Unutulmaması gereken huzûrî yöntemin izlerinin bahsî yöntemde de mevcut olduğudur. Esasen irfan ehli ya da İshrâkîler Meşşâî gelenekte yeteri açıklıkta işlenmeyen yönü belirginleştirmenin yollarını arar. Ancak ortada nazari açıdan tamamlanmış ya da bütün yönleriyle açıklığa kavuşmuş bir mantık örgüsünden söz etmek zordur. Bu nedenle Yalçın Koç, oldukça dikkat çekici bir ayıklama yaparak tabiri caizse her taşı ince bir işçilikle yerli yerine oturtmaya çalışarak bütüncül bir sistem inşa etmektedir.

Bu Bir Son Söz Değildir

Farabi Türk mantığı ile Arapça olarak felsefeyi, İslam felsefesini kurmuştur. Bugün Farabi'ye yaptığı işi, keşke Türkçe yapsaydı diyoruz. Bu eksikliğin Farabi'den 1100 kusur yıl sonra Yalçın Koç tarafından giderilmeye çalışıldığı görülmektedir.

Yalçın Koç, Türk dili ile felsefe icra eden kurucu (inşacı) bir filozofudur. Sistem filozofudur.

Sistem filozofu, felsefe kadim sorunlarına inşa ettiği sistem ile çözüm sunabilir.

Felsefe, bir dil ile icra edilir. Bir dil ise dile dayanır. Dünya üzerinde konuşulan birçok bir dil vardır. Ancak dil tektir. Her bir dil, tek olan dil, temellendirilirse hak olur. Hakikâten iz taşır.

Yalçın Koç, dili sahne, resim ve önerme olarak bir dil olan Türkçe ile inşa ederek dilin sınırlarını, takatini ve işlevini netleştirir.

Netice itibarıyla hak ile hakikâti, gerçek ile gerçekliği birini ötekine indirgmeden hak ile hakikatin, gerçek ile gerçekliğin nazari bakımdan sınırlarını çekerek nereye kadar idrak edilebildiğini gösterir.

Bir milletin kimliği dili ile korunabilir. Türkiye için millet Türk milleti, dil ise Türk dilidir. Yalçın Koç, Türk'tür. Türkçe konuşmaktadır. Türkiye'de yetişmiştir. Konuştuğu dil ile de yetiştiği ülkede

²⁹ Bkz. Toktaş, *Fatih, İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, Klasik, Üçüncü baskı, İstanbul 2028, s. 1, 2.

³⁰ Koç, Yalçın, *Nazari Mantık'ın Esasları: Theologia İr-Rationalis Üzerine Bir Zemin İncelemesi*, Cedit Neşriyat, Ankara 2013, s. 9; Koç, Yalçın, *Theologia'nın Esasları*, s. 157.

Türk milletinin bir ferdi olarak nevi şahsına münhasır bir felsefe icra etmektedir. Ancak o, kendisini bir filozof olarak görmemekte yaptığına da felsefe demekten kaçmaktadır.

Büyük felsefe eleştirmeni Gazali de kendine filozof, yaptığı işe felsefe dememişti. Lakin dünya onu büyük bir filozof yaptığı işi de felsefe olarak gördü. Bakalım Koç, anılmak istemediği nitelemeden uzak kalabilecek mi?

Kaynakça

- Adamson, Peter ve C. Taylor, Richard, *İslam Felsefesine Giriş*, Tercüme: M. Cüneyt Kaya, Küre Yayınları, İstanbul 2007
- Asena, G. Ahmetcan, *Turkanlarda (Etrüsk) Tanrı, Ruh ve Ölüm*, Altınordu Yayınları, Ankara 2019.
- Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, Dokuzuncu Baskı, İzmir 2001
- Bayraktar, Mehmet, *Yunanistan'da Saka Türkü Üç Filozof*, Akçağ Yayınları, Ankara 2013
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe, Sentez Yayıncılık*, İkinci Baskı, İstanbul 2008
- Dönmez, Süleyman, "Emanet Ahlakı ve Yunus", Yunus Emre ve Hikmet Ahlakı (Yunus Emre Felsefe Dizisi 3. Cilt), Yunus Emre Enstitüsü, Ankara 2021
- Dönmez, Süleyman, *Aklın Birlikten Çokluğa Yolculuğu*, Birleşik Yayınları, Ankara 2009
- Dönmez, Süleyman, *Keşfedilmeyi Bekleyen Medeniyet: Felsefenin Batı Dışı Referanslarına Eleştirel Bir Katkı*, Karahan Yayınları, Adana 2025
- Dönmez, Süleyman., Yıldırım, A. Münir, "Bir Türk Ahlak Felsefesi İnşası İçin Kavram Temellendirmesi", *II. Uluslararası Multidisipliner Çalışmaları Kongresi (4 - 5 Mayıs)*, Adana 2018.
- Keklik, Nihat, *Türk İslam Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1987
- Koç, Yalçın, *Aklın Kaynağı ve Esası Üzerine Bir İnceleme*, Cedit Neşriyat, Ankara 2024
- Koç, Yalçın, *Anadolu Mayası: Türk Kimliği Üzerine Bir İnceleme*, Cedit Neşriyat, Ankara 2014
- Koç, Yalçın, *Nazari Mantık'ın Esasları: Theologia İr-Rationalis Üzerine Bir Zemin İncelemesi*, Cedit Neşriyat, Ankara 2013
- Koç, Yalçın, *Theographia'nın Esasları: Teoloji ve Matematik İnşası Üzerine Bir İnceleme*, Cedit Neşriyat, Ankara 2009, s. 21.
- Koç, Yalçın, *Theologia'nın Esasları: Felsefe'nin ve Teoloji'nin Nazariyatı Üzerine Bir İnceleme*, Cedit Neşriyat, Ankara 2008
- Köseoğlu, Nevzat, *Türk Dünyası Tarihi ve Türk Medeniyeti Üzerine Düşünceler*, Ötüken Yayınları, İkinci Basım, İstanbul 1991
- Kutluer, İlhan, *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*, İz Yayıncılık, İstanbul 2001
- Toktaş, Fatih, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, Klasik, Üçüncü baskı, İstanbul 2028
- Tülüce, Hüseyin Adem, *İslam düşünce Geleneğinde Taşköprülüzâde'nin Varlık ve Bilgi Anlayışı*, İlâhiyât, Ankara 2023
- Türker, Ömer, *İslam Düşünce Gelenekleri: Kelam, Felsefe, Tasavvuf, Ketebe Yayınları*, İkinci Baskı, İstanbul 2021
- Türker, Ömer, *İslam Felsefesine Konusal Giriş*, Bilay-Lisans Yayıncılık, İkinci Baskı, Ankara 2020

Declaration of Interests (Çıkar Çatışması): The authors declare that they have no competing interest (Yazarlar çıkar çatışması bildirmemişlerdir).

Funding (Finansal Destek): The authors declared that this study has received no financial support (Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmişlerdir).

Ethical Statement (Etik Beyan): It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited (Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur).

Ethics Committee Permission (Etik Kurul İzni): The article does not require ethics committee permission. (Makale etik kurul izni gerektirmemektedir).

4-6 Yaş Kuran Kursu Öğreticileri Tarafından Geliştirilen Materyallerin İncelenmesi

An Analysis of The Materials Developed by 4-6 Age Group Quran Course Instructors

Hatice ÖLMEZ FIÇICI* 

Mustafa Fatih AY** 

Abstract

The materials used in the 4-6 age group Quran Courses affiliated with the Presidency of Religious Affairs (Diyanet İşleri Başkanlığı) are prepared by the General Directorate of Educational Services and distributed to instructors across Turkey in accordance with a standardized structure. In the preparation of these materials, the age and developmental characteristics of children, pedagogical sensitivities, principles regarding the transmission of religious values, and effective learning approaches are taken into account. Considering the attention spans, perceptual abilities, and levels of understanding abstract concepts among preschool children, designing materials that help concretize the learning process is of great importance. The standardized distribution of these materials to all instructors aims to ensure that the same learning outcomes are achieved through similar methods throughout the country. This standardization seeks to ensure content equality and continuity in the quality of education. However, since each classroom environment and student group has unique characteristics, instructors working in the field may develop additional materials using their own means in order to make the learning process more effective and tangible for children. These types of materials serve an important function in capturing students' attention, increasing participation, and ensuring permanent learning during classroom activities. Moreover, these materials, shaped by the instructor's direct observations in the classroom, represent original tools that can respond specifically to the interests and needs of children. In this study, twelve instructional materials developed by five instructors working under the Muratpaşa District Mufti's Office in the province of Antalya were examined in terms of their compliance with the curriculum and material development principles established by the General Directorate of Educational Services. In order to maintain the integrity of the subject matter, the materials were categorized under two main headings according to the learning domains outlined in the program: "Qur'an" and "Values Education-Religious Knowledge." This classification provides a meaningful basis for evaluating the extent to which the materials align with the targeted learning outcomes in the curriculum. Among the materials related to the Qur'an learning area are alphabet bingo, memory cards, a fishing game, alphabet dice, a string-threading alphabet set, and sandpaper letters. These materials were found to be appropriate for the developmental

* Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Antalya, Türkiye, hatice_olmez@hotmail.com

** Doç. Dr., Akdeniz Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Eğitimi Ana Bilim Dalı, mustafafatihay@akdeniz.edu.tr

Atf: Ölmez Fıçıcı, Hatice – Ay, Mustafa Fatih. "4-6 Yaş Kuran Kursu Öğreticileri Tarafından Geliştirilen Materyallerin İncelenmesi". *Akdeniz İlahiyat Dergisi*, 1 (2025), 53-74.

level of children aged 4–6, especially in terms of supporting letter recognition, reinforcement through visual-auditory stimuli, and motor skill development. However, it was determined that the string-threading alphabet material was less suitable for four-year-olds due to the small hole sizes in the wooden letters, indicating a need for revision. Most materials in this category were prepared using economical yet durable materials such as paper, cardboard, or wood, and were designed to support active student participation in classroom settings. The materials developed for the values education and religious knowledge area include hand puppets, finger puppets, a story rug, a story apron, a penguin wheel, and materials related to the 99 Names of Allah (*Esmâü'l Hüsnâ*). These materials were also prepared with durable materials such as felt, fabric, or wood and were designed with various figures added to facilitate diverse learning objectives. All of these materials were developed to concretize the teaching of religious and moral values and to increase children's engagement and participation. The use of storytelling, drama, and play-based learning approaches supported by these materials was observed to have a positive effect on both the cognitive and emotional development of children. The study was conducted using qualitative research methods, specifically the case study model and the collective (comparative) case design. The materials were obtained from instructors working in 4-6 age group Quran Courses under the Muratpaşa District Mufti's Office. Based on the data obtained, the materials were analyzed in relation to the curriculum's intended learning outcomes, their suitability to the age and developmental level of the children, and their alignment with material development principles. As a result of the evaluation, it was found that the materials developed by the instructors were generally consistent with the curriculum, though some required revision to better suit the characteristics of specific age groups. Furthermore, it was concluded that the variety of materials enriched the course process, increased students' motivation, and supported learning through enjoyment. In this context, it is recommended that instructors be further supported in the area of material development and be equipped through in-service training programs. Similarly, it is suggested that the General Directorate of Educational Services under the Presidency of Religious Affairs establish structures to encourage material production by instructors and systematize developments in the field.

Keywords: Religious Education, 4-6 Age Group Quran Course, Material, Presidency of Religious Affairs (Diyanet).

Öz

Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı 4-6 yaş Kur'an Kurslarında kullanılan materyaller Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü tarafından hazırlanmakta ve tüm Türkiye genelinde standart bir şekilde öğreticilere ulaştırılmaktadır. Bu materyallerin hazırlanmasında, çocukların yaş ve gelişim özellikleri, pedagojik hassasiyetler, dinî değerlerin aktarımına ilişkin ilkeler ile etkin öğrenme yaklaşımları göz önünde bulundurulmaktadır. Okul öncesi dönemdeki çocukların dikkat süreleri, algı yetenekleri ve soyut kavramları anlama düzeyleri göz önüne alındığında, bu materyallerin öğrenme sürecini somutlaştırmaya yönelik olarak tasarlanması büyük önem taşımaktadır. Hazırlanan bu materyallerin standart bir şekilde tüm öğreticilerin kullanımına sunulması, ülke genelinde aynı kazanımların benzer yöntemlerle çocuklara ulaştırılmasını hedefler. Bu standartlaşma, içerik eşitliği ve öğretim kalitesinde süreklilik sağlamayı amaçlamaktadır. Ancak her sınıf ortamı ve öğrenci grubu kendine özgü farklılıklar barındırdığından, sahada görev yapan öğreticiler, çocukların öğrenme süreçlerini daha etkin ve somut hâle getirmek amacıyla kendi imkânlarıyla ek materyaller de geliştirebilmektedir. Bu tür materyaller, sınıf içi uygulamalarda çocukların dikkatini çekmek, katılımı artırmak ve kalıcı öğrenme sağlamak adına önemli bir işlev görmektedir. Aynı zamanda öğreticinin sınıf içi gözlemleriyle şekillenen bu materyaller, çocuğun ilgisine ve ihtiyaçlarına doğrudan cevap verebilecek özgün araçlar niteliği taşımaktadır. Bu çalışmada, Antalya ili Muratpaşa İlçe Müftülüğüne bağlı olarak görev yapan beş öğretici tarafından geliştirilen on iki öğretim materyali, Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü tarafından hazırlanan öğretim programına ve materyal geliştirme ilkelerine uygunluğu açısından incelenmiştir. Bu incelemede materyaller, ilgili olduğu konu bütünlüğünü sağlamak için programda yer alan öğrenme alanlarına göre "Kur'an-ı Kerim" ve "Değerler Eğitimi-Dini Bilgiler" olmak üzere iki ana başlık altında kategorize edilmiştir. Bu sınıflama, materyallerin öğretim programındaki hedef kazanımlarla ne derece uyumlu olduğunu belirlemek açısından anlamlı bir zemin oluşturmuştur. Kur'an-ı Kerim alanına ait materyaller arasında harf tombalası, hafıza kartları, balık tutma oyunu, harf zarı, harflere ip geçirme materyali ve zımparalı harf seti yer almaktadır. Bu materyallerin, 4-6 yaş grubunun gelişim düzeyine uygun olduğu; özellikle harf tanıma, görsel-işitsel uyaranla pekiştirme ve motor becerileri destekleme açısından etkili olduğu tespit edilmiştir. Harflere ip geçirme materyalinin ise 4 yaş grubuna hitap etmede zorlandığı, ahşap harflerin delik boyutlarının küçük olması nedeniyle revizyona ihtiyaç duyduğu değerlendirilmiştir. Bu kategorideki materyallerin büyük çoğunluğu kağıt, karton veya ahşap gibi ekonomik aynı zamanda da dayanıklı malzemelerle hazırlanmış, sınıf içi uygulamalarda öğrencilerin aktif katılımını destekleyecek şekilde tasarlanmıştır. Değerler eğitimi ve dini bilgiler alanındaki materyaller ise el kuklası, parmak kuklası, hikâye halısı, hikâye önlüğü, penguen çarkı ve Esmâü'l Hüsnâ materyalleridir. Bu kategorideki materyaller ise keçe, kumaş veya ahşap gibi dayanıklı malzemelerle hazırlanmış, üzerine eklenen farklı figürlerle farklı kazanımlara yönelik uygulama imkanı verebilecek şekilde tasarlanmıştır. Bu materyallerin tamamı, dini ve ahlaki değerlerin öğretilmesini somutlaştırmak ve çocukların dikkatini çekerek katılımını artırmak amacıyla geliştirilmiştir. Çalışmanın yöntemi, nitel araştırma yöntemlerinden durum çalışması modeli ve kollektif (karşılaştırmalı) durum deseni şeklinde belirlenmiştir. Materyaller Antalya ili Muratpaşa İlçe Müftülüğünde görevli 4-6 yaş Kur'an Kursu öğreticilerinden alınmıştır. Ulaşılan veriler ışığında incelenen materyaller, öğretim programında yer alan kazanımlarla olan ilişkileri, çocukların yaş ve gelişim düzeyine uygunlukları ile materyal geliştirme ilkelerine göre analiz edilmiştir. Değerlendirme sonucunda, öğreticiler tarafından geliştirilen materyallerin genel olarak öğretim programına uygun olduğu, ancak bazılarının yaş grubu özelliklerine göre yeniden düzenlenmesi gerektiği ortaya konmuştur. Ayrıca materyal çeşitliliğinin ders işleyişini daha etkili kıldığı, öğrencilerin motivasyonunu

artırdığı ve eğlenerek öğrenmeyi desteklediği sonucuna ulaşılmıştır. Bu bağlamda, öğretmenlerin materyal geliştirme konusunda daha fazla desteklenmesi ve hizmet içi eğitimlerle donatılması önerilmektedir. Aynı şekilde Diyanet İşleri Başkanlığı Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü'nün, öğretmenlerin materyal üretimini teşvik eden yapılar oluşturmaları, alandaki gelişmeleri sistemli hale getirmesi önerilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, 4-6 Yaş Kuran Kursu, Materyal, Diyanet İşleri Başkanlığı.

Giriş

Okul öncesi dönem, çocuğun gelişiminin hızlı ve öğrenme kabiliyetinin oldukça yüksek olduğu bir dönemdir. Bu dönemde uygulanan okul öncesi eğitimde, eğitimciler tarafından çocukların; beden, zihin ve duygu gelişimlerinin desteklenmesi, öğrendiklerini günlük hayata uyarlama becerisi kazanmaları hedeflenir. Çocukların bilişsel, dil, sosyal-duygusal ve motor becerilerinin gelişimini desteklemek, Türkçeyi doğru ve güzel konuşmalarını sağlamak, içinde yaşadığı toplumun değerlerine uygun davranışlar sergilemelerine yardımcı olmak ve onları ilkokula hazırlamak okul öncesi eğitimin temel amaçlarını oluşturur.¹ Söz konusu okul öncesi eğitim Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlı anaokulları ve Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı 4-6 yaş Kur'an Kurslarında uygulanmaktadır. Bu amaçlar doğrultusunda tüm gelişim alanlarını destekleyen bir eğitim modeli tercih edilir. Gelişim alanları, biyolojik, bilişsel, psiko-motor, sosyal ve duygusal, dini ve ahlaki olarak hem bir bütünlük içerisinde ilerler hem de birbiri ile ilintilidir.² Gelişim alanlarından biri olan dini gelişim, belirli bir eğitim süreci boyunca dindarlığın şekil ve düzeyinin değişmesini ifade eder.³ Özellikle okul öncesi dönemdeki dini deneyim ve yaşantılar, bu dönemde alınan din eğitimi sayesinde içinde bulunulan döneme katkı sağladığı gibi sonraki gelişim dönemlerine de ahlaki bir hazırlık sağlar. Bu hazırlık, gözlem ve taklitler sonucunda yetişkinlik dönemi dindarlığını geliştirmeye yöneliktir.⁴

Türkiye'de okul öncesi dönemde, 48 ay ve üzeri çocuklara din eğitimi verilen kurum Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı 4-6 yaş Kur'an Kurslarıdır. 4-6 yaş Kur'an Kurslarının 2013-2014 eğitim-öğretim yılında Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından açılmasıyla Türkiye'de ilk kez devlet eliyle okul öncesi döneme yönelik din eğitimi faaliyeti başlamıştır. 4-6 yaş Kur'an Kursları kısa bir sürede yaygın din eğitiminin en dinamik halkası haline gelmiştir. Çünkü okul öncesi dönemde çocuklar, yetişkinlere göre çevre etkilerine çok daha duyarlı ve daha hızlı öğrenirler.⁵ 4-6 yaş Kur'an Kurslarında da dini bilgilerin yanı sıra sevgi, saygı, dürüstlük, yardımlaşma gibi evrensel değerlerin kazandırılmasının hedeflenmesi, ailelerin, çocuklarının manevi gelişimini de destekleme arayışları, bu kursları oldukça dinamik bir hale getirmektedir. Velilerin de aynı zamanda eğitimin bir parçası olduğu düşünüldüğünde, 4-6 yaş Kur'an Kurslarının yaygın eğitim içerisindeki payı her geçen gün artmaktadır. 4-6 yaş Kur'an Kursları ile çocukların; bilişsel, sosyal-duygusal, motor, dil ve öz bakım gelişim alanlarını çeşitli etkinliklerle destekleyecek nitelikte öğrenim görmelerini, kazanacakları değerleri günlük hayatta kullanmalarını, sağlıklı bir din ve ahlak gelişimi göstermelerini, dini kavramlar, dini davranışlar ve değerler ile ilgili olumlu deneyimler yaşamalarını sağlamak amaçlanır.⁶ Söz konusu amaçların gerçekleştirilmesi Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü tarafından hazırlanan 4-6 yaş öğretim programında yer alan dersler ve kazanımları sayesinde olur. Bu derslerin işlenişinde kullanılan materyallerin çeşitlilik göstermesi öğrenmenin niteliğini artırır. Materyaller, hitap ettikleri duyu organları yoluyla öğrenmenin oluşmasına katkı sağlamaktadır. Aynı zamanda öğrenilenlerin somutlaştırılmasına ve kolay anlaşılır hale gelmesine katkı sağlayan materyaller; çocukların

¹ *Okul Öncesi Eğitim Programı*, (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 2024), 7.

² Mustafa Köylü - Cemil Oruç, *Çocukluk Dönemi Din Eğitimi* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2022), 5.

³ Raymond F. Paloutzian, *Invitation to the Psychology of Religion* (London: Allyn and Bacon, 1996), 82.

⁴ Köylü - Oruç, *Çocukluk Dönemi Din Eğitimi*, 51.

⁵ Nuray Senemoğlu, *Gelişim Öğrenme ve Öğretim* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2023), 7.

⁶ *4-6 yaş Grubu Kur'an Kursu Öğretim Programı* (Ankara: Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü, 2022), 6.

yaratıcılıklarını göstermelerine ve bir bakıma kendilerini keşfetmelerine de yardımcı olabilen araçlardır.⁷

Okul öncesi eğitimde kullanılan materyallerin çocuğun gelişimine uygun, ilgi, istek ve ihtiyaçlarına cevap verecek nitelikte olması tercih edilmelidir. Bununla birlikte materyaller aracılığıyla çok çeşitli öğrenme ortamları oluşturulabilir. Bu ortamlar bilginin bellekte kalıcı bir biçimde kodlanmasına yardımcı olurken, çocukların öğrenmeye yönelik motivasyon ve isteklerini canlı tutmayı sağlar.⁸ Materyaller, zaman konusunda da tasarruf sağladığı gibi, öğretmen ve çocuğun birlikte çalışmasına imkan tanıyarak sağlıklı bir öğretmen-öğrenci etkileşimi oluşturulmasına destek olmaktadır.⁹ Bir derste kullanılan en temel materyalin ders kitabı olduğu bilinen bir durumdur. 4-6 yaş Kur'an Kurslarında kullanılan temel materyaller Diyanet İşleri Başkanlığı Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü tarafından hazırlanır. Bu materyaller; öğrenciler için hazırlanmış ders kitapları, öğrenciler için hazırlanmış etkinlik kitapları, Etkinliklerle Elif-ba Seti ve çeşitli hikaye kitaplarıdır.¹⁰ Hazırlanan bu materyaller basılı olan yayınlar kısmıdır. Bunun yanında dijital yayın içerikleri ve öğrenciler tarafından geliştirilen materyaller de bulunur. Bu araştırmanın konusunu öğrenciler tarafından geliştirilen materyaller oluşturmaktadır.

Yapılan literatür araştırmasında, 4-6 yaş Kur'an Kursları ile ilgili bazı çalışmalar tespit edilmiştir. Bu çalışmalardan biri Sümeyye Zırh'ın hazırladığı "Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları 4-6 yaş Hikâye Kitaplarının Biçim, İçerik ve Görseller Açısından İncelenmesi" dir.¹¹ Bu çalışmada 4-6 yaş arası çocukların gelişim özellikleri ve çocuk hikâye kitaplarında bulunması gereken özellikler ele alındıktan sonra Diyanet İşleri Başkanlığı çocuk yayınları bünyesindeki materyallerden örnek hikâyeler biçim ve içerik yönünden incelenmiştir. İnceleme sonucunda hikâye kitaplarının puntolarının ve görsellerinin 4-6 yaş çocuklar için uyumlu, kitaplarda işlenen konuların çocukların bilişsel gelişimlerine uygun olduğu belirlenmiştir. Yasemin Ateşmen'in hazırladığı "4-6 Yaş Kur'an Kurslarında Değerler Eğitimi ve Din Öğretiminde Yararlanılan Materyallerin İncelenmesi"¹² başlıklı yüksek lisans tezinde ise değer kavramı ele alınmış, değer öğretimi yaklaşımlarına değinilmiş ve 4-6 yaş Kur'an Kursları ana materyallerinden etkinlik kitapları ile bazı ek materyaller içerik, üslup ve görsellik bakımından incelenmiştir. İncelenen ek materyallerin genelinin 4-6 yaş arası çocukların kavrama düzeylerine uygun olduğu ve dilinin sade olduğu ancak bazılarında mecazlı ifadeler ve deyimlere yer verildiği belirlenmiştir. Materyallerden Kur'an Kursları Etkinlik Kitabı'nda ise çocukların gelişimsel açıdan ihtiyaç duymadıkları kazanımlara yer verildiği ifade edilmiştir. Hatice Süeda Yavuz'un hazırladığı "Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Grubu Kuran Kurslarında Kullanılan Materyallerin İncelenmesi"¹³ başlıklı çalışmada da 4-6 Yaş Kur'an Kurslarında kullanılan "Kur'an Kursları Öğretici Kitabı 1-2" ve "Hikâyeler ve Etkinliklerle Değerler Eğitimi Seti" başlıklı materyallerdeki etkinliklerin materyal hazırlama ilkeleri ve materyalleri kullanan öğrencilerin görüşleri doğrultusunda çocukların gelişim özelliklerine uygun olup olmadığı incelenip genel olarak uygun olduğu ancak bazı etkinliklerin 4 yaşa uygun olmadığı tespit edilmiştir. Akife Taş 'Okul Öncesi Çocuk Kitaplarının Değerler Eğitimi Açısından İncelenmesi'¹⁴ başlıklı çalışmada Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından hazırlanan

⁷ Belkıs Tekmen, "Öğretim Araç Gereçlerinin Teorik Temelleri", *Okul Öncesi Eğitim İçin Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme*, ed. Eser Ültay - Neslihan Ültay (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2020), 42.

⁸ Rengin Zembat vd., "Okul Öncesi Eğitimde Doğal ve Artık Materyallerin Kullanımına Yönelik Öğretmen Görüşleri", *Dumlupınar Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Dergisi* 4/1 (2020), 29-32.

⁹ Zembat vd., "Okul Öncesi Eğitimde Doğal ve Artık Materyallerin Kullanımına Yönelik Öğretmen Görüşleri", 21.

¹⁰ "https://egitimhizmetleri.diyanet.gov.tr/kategoriler/materyaller/basili-materyaller" (Erişim 04 Ocak 2025).

¹¹ Sümeyye Zırh, *Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları 4-6 Yaş Hikâye Kitaplarının Biçim, İçerik ve Görseller Açısından İncelenmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, 2023).

¹² Yasemin Ateşmen, *4-6 Yaş Kur'an Kurslarında Değerler Eğitimi ve Din Öğretiminde Yararlanılan Materyallerin İncelenmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, 2022).

¹³ Hatice Süeda Yavuz, *Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Grubu Kuran Kurslarında Kullanılan Materyallerin İncelenmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2024).

¹⁴ Akife Taş, *Okul Öncesi Çocuk Kitaplarının Değerler Eğitimi Açısından İncelenmesi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2023).

Hikâyeler ve Etkinliklerle Değerler Eğitimi Seti'nin öğrenci gelişimleri ve müfredatı ile uyum içerisinde olup olmadığını incelemiş ve değerleri kazandırmakta oldukça başarılı olduğu sonucuna varmıştır. Bediha Emin'in hazırladığı 'Adım Adım İyilik Okul Öncesi Eğitim Setinin Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 yaş öğretim programına Göre İncelenmesi'¹⁵ başlıklı çalışmada öğretmenlerin Adım Adım İyilik Eğitim Seti'ni 4-6 yaş öğretim programına göre nasıl değerlendirdiği incelenmiş ve ilgili materyalin 4 yaş için uygun olduğu fakat 5-6 yaş grubu için çok basit düzeyde olduğu sonucuna ulaşılmıştır. İsmail Bulut ve Bekir Sarı tarafından hazırlanan "Kur'an Kursları Öğretici Kitabındaki Etkinlik Uygulamalarının Öğretici Görüşleri Doğrultusunda İncelenmesi"¹⁶ başlıklı makalede Amasya'da görev yapan 51 öğreticiyle 4-6 yaş Kur'an Kursları ana materyallerinden olan etkinlik ve öğretici kitaplarının verimliliği ve karşılaşılan sorunlar hakkında görüşme yapılmış, görüşme sonucunda öğrencilerin farklı yaş gruplarında olmasıyla öğretmenlerin etkinliklerin tamamını uygulayamadığı belirlenmiştir. Rahime Betül Yalçinkaya ve Semra Çinemre'nin 'Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Hikayeler ve Etkinliklerle Değerler Eğitimi Seti I-II'nin Din Eğitimi Açısından İncelenmesi'¹⁷ adlı makalesinde Hikâyeler ve Etkinliklerle Değerler Eğitimi Seti I-II incelenmiş ve ilgili materyalin başta Allah inancı olmak üzere çocuğun din eğitimini destekleyen bir içeriğe sahip olduğu ortaya konulmuştur. Söz konusu tüm çalışmalarda Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü tarafından hazırlanan öğretici kitapları, Hikâyeler ve Etkinliklerle Değerler Eğitimi Seti veya basılı ve yayınlanmış diğer okul öncesi hikaye kitapları incelenmiştir. Materyal hazırlama ve kullanma son yıllarda yapılan program değişikliklerinde en çok vurgulanan becerilerden biridir. Çünkü materyal kullanma, öğrencilerin mümkün olduğunca daha fazla duyu organı ile öğrenmesini sağlar.¹⁸ Materyal tasarımı, öğretim sürecinin başarısını doğrudan etkileyen ciddi ve planlı bir faaliyettir. Bu süreçte, öğrencilerin belirlenen kazanımlara ulaşmalarını sağlamak amacıyla, materyallerin pedagojik uygunluk, hedeflerle uyum ve materyal tasarımı ilkeleri doğrultusunda geliştirilmesi gerekmektedir. Böylece hem öğretimin niteliği artmış olur hem de hazırlanan materyalin öğretmene adeta asistanlık yapması sağlanmış olur.¹⁹ Buna göre bir öğretim materyali, öğrencinin yaşına uygun, kolay kullanılabilir olmalı aynı zamanda materyaldeki nesne, yazı ve resimler açık, net ve kolay anlaşılabilir olmalıdır.²⁰ Tuğba Yanpar Şahin ve Soner Yıldırım tarafından materyal tasarım ilkeleri şöyle ifade edilmiştir:²¹

- Öğretim materyali, basit sade ve anlaşılabilir olmalıdır.
- Ders programlarını destekleyici biçimde dersin hedef ve kazanımlarına uygun olmalıdır.
- Dersin konusunu oluşturan bütün bilgilerle değil, önemli ve özet bilgilerden oluşmalıdır.
- Kullanılan görsel öğeler (resim, grafik, renk vb.) önemli noktaları vurgulayıcı olup abartılı olmamalıdır.
- Kullanılan yazılı metinler, görsel-işitsel öğeler öğrencinin pedagojik özelliklerine uygun olmalı ve gerçek hayatla tutarlılık göstermelidir.
- Öğrenciye alıştırma ve uygulama imkânı vermelidir.
- Her öğrencinin kullanımına imkân vermelidir.
- Basit ve dayanıklı malzemelerden oluşturulmalıdır.
- Gerekğinde kolaylıkla geliştirilebilir ve güncellenebilir olmalıdır.

¹⁵ Bediha Emin, *Adım adım İyilik Okul Öncesi Eğitim Setinin Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 yaş Öğretim Programına Göre İncelenmesi* (Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi, 2024).

¹⁶ İsmail Bulut - Bekir Sarı, "Kur'an Kursları Öğretici Kitabındaki Etkinlik Uygulamalarının Öğretici Görüşleri Doğrultusunda İncelenmesi", *Hitit Sosyal Bilimler Dergisi* 14/2 (2021).

¹⁷ Rahime Betül Yalçinkaya - Semra Çinemre, "Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Hikayeler ve Etkinliklerle Değerler Eğitimi Seti I-II'nin Din Eğitimi Açısından İncelenmesi", *Atebe Dini Araştırmalar Dergisi* 12 (2024), 119-150.

¹⁸ Tuğba Yanpar Yelken, *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Tasarımı* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2015), 10.

¹⁹ Şemsettin Gündüz - Ferhan Odabaşı, "Bilgi Çağında Öğretmen Adaylarının Eğitiminde Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme Dersinin Önemi", *The Turkish Online Journal of Educational Technology* 3/1 (2004), 45.

²⁰ Nazmi Şimşek, *Derste Eğitim Teknolojisi Kullanımı* (Ankara: Anıl Matbaası, 1997), 69.

²¹ Tuğba Yanpar Şahin - Soner Yıldırım, *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Tasarımı* (Ankara: Anı Yayıncılık, 1999), 27-31.

Bu araştırmada literatürde incelenen diğer çalışmalardan farklı olarak öğretmenler tarafından geliştirilen materyaller incelenmiştir. Araştırmanın ana problemi; 4-6 yaş Kur'an Kurslarında öğretmenler tarafından geliştirilen materyallerin çocukların gelişim özelliklerine ve materyal geliştirme ilkelerine uygun olup olmadığı sorusudur. Bu bağlamda araştırmanın alt problem cümleleri şöyledir:

1. 4-6 yaş Kur'an Kursu öğretmenleri tarafından geliştirilen materyaller hedef sınıf düzeyine uygun mudur?
2. 4-6 yaş Kur'an Kursu öğretmenleri tarafından geliştirilen materyaller öğretim programında yer alan kazanımlara uygun mudur?
3. 4-6 yaş Kur'an Kurslarında öğretmenler tarafından geliştirilen materyaller, materyal geliştirme ilkelerine uygun mudur?

1. Yöntem

Bu araştırmada nitel araştırma yöntemlerinden durum çalışması modeli kullanılmıştır. Durum çalışması; bir veya daha fazla durumun yoğun ve detaylı bir tanımı ve analizi olarak tanımlanır. İçsel, genel ve kolektif olmak üzere çeşitli desenleri vardır.²² Bu çalışmada karşılaştırmalı (kolektif) durum çalışması deseni kullanılmıştır. Karşılaştırmalı durum çalışması, birden çok durum birlikte değerlendirildiğinde karşılaştırma yapmaya imkân sağlayan bir durum desendir.²³ Bu araştırmada, Antalya ili Muratpaşa İlçe Müftülüğüne bağlı olarak çalışan 5 öğretici tarafından geliştirilen materyaller, Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü tarafından hazırlanan öğretim programına ve materyal geliştirme ilkelerine uygunluğu açısından incelenmiştir. Bu incelemede materyaller ilgili olduğu konu bütünlüğünü sağlamak için programda yer alan öğrenme alanlarına göre kategorize edilmiştir ve karşılaştırmalı bir şekilde incelenmiştir. Materyalleri geliştiren 5 öğretici, Ö1, Ö2, Ö3, Ö4 ve Ö5 şeklinde isimlendirilmiştir. Öğreticilere ait demografik bilgiler şu şekildedir: Öğretici Ö1, Diyanet İşleri Başkanlığına bağlı Kur'an Kurslarında 10 yıldır, 4-6 yaş Kur'an Kurslarında 8 yıldır geçici öğretici olarak görev yapmaktadır. İlahiyat Fakültesi (İLİTAM) mezunu olup pedagojik formasyon ve materyal geliştirme eğitimi almamıştır. Öğretici Ö2, Diyanet İşleri Başkanlığına bağlı Kur'an Kurslarında 18 yıldır, 4-6 yaş Kur'an Kurslarında 9 yıldır kadrolu öğretici olarak görev yapmaktadır. İlahiyat Fakültesi (İLİTAM) mezunu olup pedagojik formasyon eğitimi almış, materyal geliştirme eğitimi de pedagojik formasyon eğitimi içerisinde almıştır. Öğretici Ö3, Diyanet İşleri Başkanlığına bağlı Kur'an Kurslarında 4 yıldır, 4-6 yaş Kur'an Kurslarında da yine 4 yıldır geçici öğretici olarak görev yapmaktadır. İlahiyat Fakültesi (İLİTAM) mezunu olup pedagojik formasyon ve materyal geliştirme eğitimi almamıştır. Öğretici Ö4, Diyanet İşleri Başkanlığına bağlı Kur'an Kurslarında 14 yıldır, 4-6 yaş Kur'an Kurslarında 1 yıldır kadrolu öğretici olarak görev yapmaktadır. İlahiyat Fakültesi mezunu olup pedagojik formasyon eğitimi almış, materyal geliştirme eğitimi de pedagojik formasyon eğitimi içerisinde almıştır. Öğretici Ö5, Diyanet İşleri Başkanlığına bağlı Kur'an Kurslarında 15 yıldır, 4-6 yaş Kur'an Kurslarında 9 yıldır kadrolu öğretici olarak görev yapmaktadır. İlahiyat Fakültesi mezunu olup pedagojik formasyon ve materyal geliştirme eğitimi almamıştır. Öğreticilere ait açıklanan bu demografik bilgiler ile materyallere ait bilgiler tablo 1'de gösterilmiştir.

²² Larry B. Christensen vd., *Araştırma Yöntemleri Desen ve Analiz*, çev. Ahmet Aypay (Ankara: Anı Yayıncılık, 2020), 417.

²³ Christensen vd., *Araştırma Yöntemleri Desen ve Analiz*, 419.

Tablo 1: Materyallere Ait Bilgiler

Materyal Adı	Öğrenme Alanı	Kazanımları	Öğretici	Öğreticiye Ait Bilgiler
Harf Tombalası	Kur'an-ı Kerim	1.Harflerin isimlerini tanır. 2.Harflerin şekillerini tanır. 3.Harflerin seslerini tanır.	Ö3	Geçici Öğretici Görev yılı: 4 4-6 yaş görev yılı: 4 Mezuniyet: İltam Pedagojik Form: yok Materyal Glş. Eğ: yok
Hafıza Kartı	Kur'an-ı Kerim	1.Harflerin isimlerini tanır. 2.Harflerin şekillerini tanır. 3.Harflerin seslerini tanır.		
Balık Tutma Oyunu	Kur'an-ı Kerim	1.Harflerin isimlerini tanır. 2.Harflerin şekillerini tanır. 3.Harflerin seslerini tanır.	Ö4	Kadrolu Öğretici Görev yılı: 14 4-6 yaş görev yılı: 1 Mezuniyet: İlahiyat Pedagojik Form: var Materyal Glş. Eğ: var
Penguen Çarkı	Değerler Eğitimi	Değerler eğitimi alanındaki tüm kazanımlar*	Ö5	Kadrolu Öğretici Görev yılı: 15 4-6 yaş görev yılı: 9 Mezuniyet: İlahiyat Pedagojik Form: yok Materyal Glş. Eğ: yok
Harf Zarı	Kur'an-ı Kerim	1.Harflerin isimlerini tanır. 2.Harflerin şekillerini tanır. 3.Harflerin seslerini tanır.		
El Kuklası	Dini Bilgiler, Değerler Eğitimi	Dini Bilgiler ve Değerler eğitimi alanındaki tüm kazanımlar**	Ö1	Geçici Öğretici Görev yılı: 10 4-6 yaş görev yılı: 8 Mezuniyet: İltam Pedagojik Form: yok Materyal Glş. Eğ: yok
Hikaye Halısı	Dini Bilgiler, Değerler Eğitimi	Dini Bilgiler ve Değerler eğitimi alanındaki tüm kazanımlar**		
Hikaye Önlüğü	Dini Bilgiler, Değerler Eğitimi	Dini Bilgiler ve Değerler eğitimi alanındaki tüm kazanımlar**		
Parmak Kuklası	Dini Bilgiler, Değerler Eğitimi	Dini Bilgiler ve Değerler eğitimi alanındaki tüm kazanımlar**		
Esmâü'l Hüsnâ Materyalleri	Dini Bilgiler	1.Allah'ın her şeyi bildiğini söyler. 2. Allah'ın her şeyi işittiğini söyler. 3. Allah'ın merhametli olduğunu söyler.		
Zımparalı Harfler	Kur'an-ı Kerim	1.Harflerin isimlerini tanır. 2.Harflerin şekillerini tanır. 3.Harflerin seslerini tanır.	Ö2	Kadrolu Öğretici Görev yılı: 18 4-6 yaş görev yılı: 9 Mezuniyet: İltam

* 4-6 yaş Grubu Kuran Kursu Öğretim Programı, (Ankara: Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü, 2022)13-29.

** 4-6 yaş Grubu Kuran Kursu Öğretim Programı, (Ankara: Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü, 2022)13-29.

Harflere İp Geçirme	Kur'an-ı Kerim	1.Harflerin isimlerini tanır. 2.Harflerin şekillerini tanır. 3.Harflerin seslerini tanır.	Pedagogik Form: var Materyal Glş. Eğ: var
----------------------------	----------------	---	--

Daha sonra araştırmanın kapsamındaki materyaller incelenip, elde edilen tüm veriler çaprazlama durum analizi yöntemi ile analiz edilmiştir. Karşılaştırmalı durum çalışmasında verilerin analiz yöntemi olarak her bir durumun ayrı ve yoğun biçimde analiz edilmesine olanak sağlayan çaprazlama durum analizi yapılarak ortaya çıkan veriler; yaş, sınıf içi uygulama, kazanımlar ve materyal tasarlama ilkelerine uygunluğu gibi kriterlerle karşılaştırılarak değerlendirilmiştir.

2. Materyallerin İncelenmesi

4-6 yaş Kur'an Kursu öğretmenleri tarafından geliştirilen materyaller öncelikle öğrencinin ilgili öğrenme alanlarında belirlenen kazanımlara ulaşmasını hedefler. Çalışmanın bu bölümünde incelenen materyallerin daha sistematik ve anlaşılır bir biçimde değerlendirilebilmesi amacıyla, materyaller ilgili öğretim programında²⁴ yer alan öğrenme alanlarına göre kategorize edilmiştir. Araştırmada incelenen 12 materyalin 6'sı Kur'an-ı Kerim alanında kullanılmakta, 6'sı da değerler eğitimi ve dini bilgiler alanında kullanılmaktadır.

2.1. Kur'an-ı Kerim Alanına Ait Geliştirilen Materyallerin İncelenmesi

Kur'an-ı Kerim alanının çerçevesi, Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü tarafından hazırlanan öğretim programıyla belirlenmiştir.²⁵ Bu öğretim programına göre öğrencilerin ilgili eğitim-öğretim yılının birinci döneminin sonuna kadar harfleri, ikinci dönem ise med harfleri, cezm, şedde, tenvin, lafzatullah konularını bitirmeleri ve sonrasında Kur'an-ı Kerim okumaya başlamaları hedeflenir. Sınıf içinde materyal olarak kullanılan Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü'nün yayınlamış olduğu "Etkinliklerle Elif-Ba" kitabındaki etkinliklerin yeterli gelmediği durumlarda öğretmenler tarafından harflerin öğrenimini kolaylaştırmak ve somutlaştırmak amacıyla farklı materyaller kullanılmaktadır. Bu bölümde öğretmenlerle yapılan ön görüşmede belirlenen 12 adet materyal arasından Kur'an-ı Kerim alanında kullanılmakta olan 6 adet materyal incelenmiştir.

2.1.1. Hafıza Kartları

Resim 1: Hafıza Kartları



²⁴ 4-6 yaş Grubu Kuran Kursu Öğretim Programı, (Ankara: Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü, 2022)13-29.

²⁵ 4-6 yaş Grubu Kuran Kursu Öğretim Programı, (Ankara: Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü, 2022), 29.

Hafıza kartları, 2 takım halinde Arap alfabesindeki 28 adet harften oluşan, karton veya mukavvadan yapılabilen bir materyaldir. Öğretilmek istenen harflerden ikişer tane kart seçilir ve bu kartlar masanın üzerine ters kapatılır. Öğrenciye arka arkaya iki kere kart açma hakkı verilir ve aynı harf içeren iki kartı bulması istenir. İkinci defa açtığı anda aynı kartı bulamamışsa kartı açtığı yere tekrar kapatır ve hangi harf olduğunu aklında tutar. Bu materyalle öğrencinin akılda tutma (hafıza) becerisini geliştirip harflerin diğer eşlerinin yerini bulması amaçlanır, oyuna devam edildikçe harflerin pekiştirilmesi sağlanır. Çocuklar 4 yaşından önce hatırlamanın şu anda görülen ve bilinen durumlardan ibaret olduğunu düşünürken, 4 yaşına geldiklerinde hatırlamanın geçmişten bir şeyleri anımsamak olduğunu anlarlar.²⁶ O yüzden bu materyalin Etkinliklerle Elifba kitabından işlenen dersin sonraki zamanlarda hatırlanıp pekiştirilmesi bakımından oldukça etkili olduğu söylenebilir. Bu materyal, kağıttan hazırlanabilmesiyle yapımı kolay ve maliyeti az olan bir materyaldir. Hafıza kartları materyali, 2 ila 4 öğrenci arasında uygulanabilir. Dolayısıyla ilgili materyalin, sınıftaki öğrencilerin çeşitli gruplara ayrılması suretiyle uygulanabileceği düşünülmüştür. Yapılan incelemede materyalin 4-6 yaş öğretim programındaki Kur'an-ı Kerim ders planındaki 'Harflerin isimlerini, şekillerini ve seslerini tanır.' kazanımına uyumlu olduğu tespit edilmiştir.

2.1.2. Harf Tombalası

Resim 2: Harf Tombalası



Harf tombalası, aynı tombala oyunu gibi uygulanır. Önceden hazırlanmış olan üzerinde Arapça harfler yazılı olan kartlar öğrencilere dağıtılır. Öğretici, üzerinde Arapça harflerin yazılı olduğu taşları torbadan çeker, öğreticinin torbadan çektiği taşları öğrenciler ellerindeki tombala kartlarından bulup eşleştirirler. Elinde bulunan karttaki tüm harfleri eşleştirmiş olan öğrenci oyunu kazanmış olur. Kağıttan yapılabilme imkânı olduğu için hazırlanması kolay ve maliyeti az olan bir materyaldir. Bu materyalle aynı zamanda etkili öğretim için yöntem ve tekniklerden tombala tekniği kullanılmış olur. Bu yöntem, merak uyandırıcı yönünün olmasıyla öğrencilerin dikkatlerini toplamalarına yardımcı olur.²⁷ Harf tombalası materyali, tüm öğrencilerin aynı anda derste aktif olmasını sağlayan bir materyaldir. Yapılan incelemede, ilgili materyalin 4-6 yaş Kuran Kursu öğretim programındaki Kur'an-ı Kerim ders planında bulunan 'Harflerin isimlerini, şekillerini ve seslerini tanır.' kazanımına²⁸ uyumlu olduğu görülmüştür.

²⁶ Zuhale Cafoğlu - Mehmet Aksüt (ed.), *Eğitim Psikolojisi* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2008), 195.

²⁷ Gürcü Koç - İsa Korkmaz, *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, ed. Ahmet Doğanay (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2015), 211.

²⁸ 4-6 yaş Grubu Kur'an Kursu Öğretim Programı, 30-35.

2.1.3. Balık Tutma Oyunu

Resim 3: Balık Tutma Oyunu



Balık tutma oyununda, üzerinde harfler yazılı olan balık şekilleri karton ya da eva gibi okul öncesi etkinlik malzemelerinden hazırlanır ve üzerine metal tutturulur. Balıkların tutulması için ucuna mıknaş bağlanan bir olta hazırlanır. Öğrencilerin sırayla oltayı eline alıp, öğreticinin söylediği harfi tutmaya çalışması şeklinde uygulanır. Karton ya da evadan hazırlanmış olmasıyla yapımı kolay ve maliyeti az olan bu materyal, bir öğrenci ve öğretici ile uygulanabilir. Bu materyalin aynı zamanda bir oyun olması öğrencilerin derse olan ilgisini artırır. Oyun, öğrencilerin belirli kuralları izlediği, amaca uygun bir ortam sağlayan, özellikle çocuklar için sıkıcı ve tekrarlarla dolu olan içerikler için yüksek motivasyon sağlayan öğretim yöntemidir.²⁹ Yapılan incelemede, ilgili materyalin 4-6 yaş öğretim programındaki Kur'an-ı Kerim ders planındaki 'Harflerin isimlerini, şekillerini ve seslerini tanır.' kazanımına³⁰ uyumlu olduğu görülmüştür.

2.1.4. Harflere İp Geçirme

Resim 4: Harflere İp Geçirme



Harflere ip geçirme materyali, üzerinde belirli aralıklarla deliklerden oluşturulan Arapça harflerin işlendiği ahşap materyaldir. Öğrencilere, öğretilmek istenen ahşap harf plakası ve uygun kalınlıkta ip verilir, öğrencilerden ipi deliklere sırasıyla geçirmesi istenir. Bu, bilişsel olarak harfin öğrenilmesine katkı sağladığı gibi, öğrencinin ipi deliklere geçirmesi suretiyle ince motor gelişimini de destekleyen, ahşaptan yapıldığı içinde oldukça dayanıklı olan bir materyaldir. Ahşap plakalar tüm öğrencilere dağıtılarak aynı anda hepsinin derste aktif olması sağlanmış olur. Harflere ip geçirme materyalini tasarlayan öğretici Ö2 ile yapılan görüşmede, bu materyali 4-6 yaşa yönelik hazırladığını, materyalleri

²⁹ Yanpar Yelken, *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Tasarımı*, 60.

³⁰ 4-6 yaş Grubu Kur'an Kursu Öğretim Programı, 30-35.

sınıfta uyguladığını ve uygulama sonrasında ahşap plakalardaki deliklerin 4 yaşa uygun olmadığını, 5-6 yaş çocuklarla uygulanması gerektiğini bildirmiştir. Çocukların ince-motor becerilerinin yaşlarına bağlı olarak büyüme ile arttığı belirlenmiştir.³¹ O yüzden 4 yaş çocuklarının parmak kaslarının ince deliklere ip geçirebilecek düzeyde gelişmiş olmadığı, büyüme ile beraber söz konusu materyalin kullanımının daha uygun olabileceği düşünülmüştür. Yapılan incelemede, ilgili materyalin 4-6 yaş öğretim programındaki Kur'an-ı Kerim ders planındaki 'Harflerin isimlerini, şekillerini ve seslerini tanır.' kazanımına³² uyumlu olduğu ancak materyalin 4 yaş öğrenciler için yeniden revize edilerek, deliklerin daha büyük yapılması ile 4 yaş çocukların becerilerine uyumlu hale getirildikten sonra kullanılması gerektiği tespit edilmiştir.

2.1.5. Harf Zarı

Resim 5: Harf Zarı



Harf zarı, kartondan büyük bir zar hazırlanıp üzerine Arapça harfler yazılarak oluşturulur. Öğrenciye öğretilmek istenen harfler ilgili zarın üzerine yazılarak, öğretici tarafından zar atılır ve üste gelen harfin öğrenci tarafından bilinmesi beklenir. Bilemediği takdirde öğrenciye ipucu verilerek tekrar edilip öğrenmenin pekiştirilmesi hedeflenir. Kartondan hazırlandığı için yapımı kolay ve maliyeti az olan bu materyal bir öğrenci ve öğretici tarafından uygulanır. Öğretici öğrencileri ikiye bölerek ve her bir gruba harf zarı materyali hazırlayarak tüm öğrencileri derste aktif hale getirebilir. Yapılan incelemede, ilgili materyalin 4-6 yaş öğretim programındaki Kur'an-ı Kerim ders planındaki 'Harflerin isimlerini, şekillerini ve seslerini tanır.' kazanımına³³ uyumlu olduğu görülmüştür.

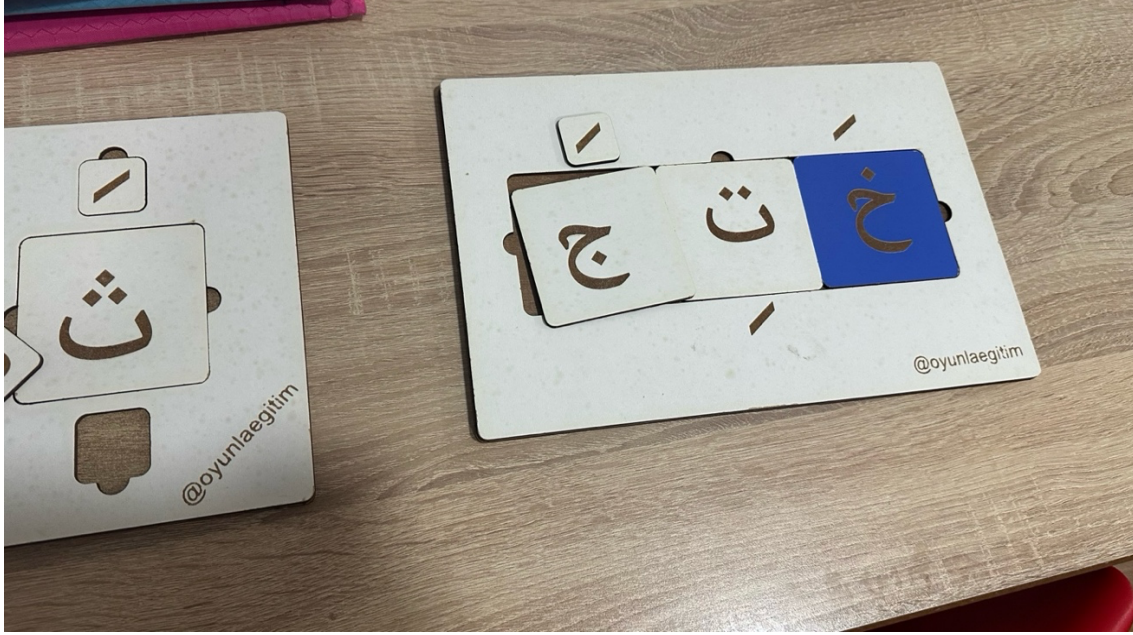
³¹ Emrullah Can Yavuz vd., "60-71 Aylık Çocukların İnce Motor Beceri Düzeylerinin Yaş ve Cinsiyet Değişkenleri Açısından İncelenmesi" 4/7 (2021), 8.

³² 4-6 yaş Grubu Kur'an Kursu Öğretim Programı, 30-35.

³³ 4-6 yaş Grubu Kur'an Kursu Öğretim Programı, 30-35.

2.1.6. Zımparalı Harf, Hareke ve Kelime Oluşturma Seti

Resim 6: Zımparalı Harf, Hareke ve Kelime Oluşturma Seti



Zımparalı harf, hareke ve kelime oluşturma seti, ahşap plakaların üzerine yerleştirilen zımpara dokulu Arapça harflerden oluşur. Öğrencinin bu materyal sayesinde harfleri görerek ve dokunarak tanıması hedeflenir. Ayrıca plakanın üzerine farklı hareketler yerleştirilerek değişik kelimeler oluşturulmasıyla öğrenmeyi kolaylaştıran bir materyaldir. Yüzeyinin zımparalı olması ile dokunma duyusunun gelişimine yardımcı olur. Parmakların nesnelerin çevresinde dolaşmasıyla dokunma duyusuna bir de devinim hissi eklenir. Hareket ederken bir şeye dokunulduğunda dokunma duyusu ve kas duyusu birbirine karışır ve ortaya stereognostik duyu çıkar.³⁴ Bu durum özellikle çocuklarda öğrenmeyi kolaylaştıran bir yöntem olarak kullanılabilir. Öğrenmenin gerçekleşmesi açısından öğrencilerin dikkatinin çekilmesi ve ders süresince sürdürülmesi oldukça önemlidir.³⁵ O yüzden ilgili materyal öğretici ve bir öğrenci ile uygulanırken diğer öğrencilere farklı bir etkinlik planlanmalıdır. Bu sayede hem materyal ile ilgili kullanım amacına ulaşılmış olur hem de diğer öğrencilerin dikkatinin dağılması engellenmiş olur. Ahşaptan yapılmış olan bu materyalin maliyeti yüksek olsa da daha dayanıklıdır. Bu materyal bir öğrenci ve öğretici tarafından uygulanır. Yapılan incelemede, ilgili materyalin 4-6 yaş öğretim programındaki Kur'an-ı Kerim ders planındaki 'Harflerin isimlerini, şekillerini ve seslerini tanı.' kazanımına³⁶ uyumlu olduğu görülmüştür.

2.2. Değerler Eğitimi ve Dini Bilgiler Alanına Ait Materyallerin İncelenmesi

Değerler eğitimi ve dini bilgiler alanının çerçevesi yine Kur'an-ı Kerim alanı gibi 4-6 yaş öğretim programı ile belirlenir. Dini bilgiler alanındaki ; Temel Bilgiler, Allah'ı Tanıyorum, Peygamberimizi Tanıyorum, Kitabımı Tanıyorum, Dua, ,Oruç, Namaz, Dini Mekanları Tanıyorum isimli üniteler ve değerler eğitimi alanındaki; Saygı, İş Birliği, Doğruluk ve Dürüstlük, Sorumluluk, Yardımlaşma, Empati, Sabır, Milli Değerler, Âdab-ı Muâşeret, Sevgi, Adalet ve Dini Değerler isimli ünitelerin ilgili eğitim-öğretim yılında öğretici tarafından işlenmesi hedeflenir. Bu ünitelerdeki kazanımların daha kolay ve somutlaştırıcı şekilde öğretilmesi için öğreticiler tarafından birtakım materyaller

³⁴ Maria Montessori, *Çocuğun Keşfi*, çev. Okhan Gündüz (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2016), 141.

³⁵ Ali Sabancı - Emine Babaoğlu, *Yapılandırıcı Yaklaşım Göre Sınıf Yönetimi* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2014), 189.

³⁶ 4-6 yaş Grubu Kur'an Kursu Öğretim Programı, 30-35.

geliştirilmektedir. Çalışmanın bu bölümünde değerler eğitimi ve dini bilgiler alanına ait öğretmenler tarafından geliştirilen 6 farklı materyal incelenmiştir.

2.2.1. El Kuklası

Resim 7: El Kuklası



El kuklası, bir kız ve bir erkek çocuk şeklinde içine el sığacak boyutta kumaştan dikilmiş bir materyaldir. Sınıf içinde değerler eğitimi ya da dini bilgiler alanından herhangi bir konunun öğretilmesinde el kuklalarının konuşturulması yoluyla uygulanır. Kukla, insan ya da hayvan figüründe yapılmış, hareket ettirme ve konuşturma suretiyle kullanılan, özellikle okul öncesinde çok tercih edilen ve etkili olan bir materyaldir.³⁷ Artık malzemelerden dahi yapılabilmesi sebebiyle hazırlanması oldukça ucuzdur. Bu materyal öğretici tarafından tüm öğrencilerin dinleyici olarak ya da drama etkinliğine katılımcı olarak bulunması suretiyle uygulanır. Yapılan incelemede, 4-6 yaş öğretim programında değerler eğitimi ve dini bilgiler alanında yer alan kazanımlar³⁸ çok çeşitlilik göstermektedir. Söz konusu kukla materyalinin de konuşturma, şarkı söyletme, soru cevap yapma veya hikaye anlatırma gibi birçok yöntemle dini bilgiler ve değerler eğitimi alanındaki konuların işlenmesine imkan vermesi sebebiyle tek bir kazanıma bağlı kalmayıp, çok farklı kazanımların elde edilmesini sağladığı tespit edilmiştir. Okul öncesi dönem eğitiminde kullanılan kuklalar dikkat çekici ve eğlenceli yapıları sayesinde çocuğun dikkatini derse çekip, ilgiyi canlı tutar.³⁹ Böylece derste çocuğun konuya olan ilgisinin daha uzun sürdüğü gözlemlenmiştir. Soyut dini kavramların somut bir figür üzerinden gösterilmesi, küçük yaş gruplarında anlamlandırmayı kolaylaştırır.⁴⁰ Benzer şekilde kukla ile sunulan bilgi, doğrudan aktarımdan farklı olarak oyunlaştırılmış ve dramatize edilmiş bir bağlamda sunulur. Bu da anlamlı öğrenmeye olanak tanır.⁴¹ Kuklalar, konuşturma, şarkı söyletme ve hikaye anlatırma gibi etkinliklerle hem dil gelişimini hem de duygusal gelişimi desteklediği görülmüştür.⁴² Buna ilave olarak kukla etkinlikleri, çocukların empati kurmasına, sosyal rollerle

³⁷ Yanpar Yelken, *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Tasarımı*, 149.

³⁸ 4-6 yaş Grubu Kur'an Kursu Öğretim Programı, 12-28.

³⁹ Senemoğlu, *Gelişim Öğrenme ve Öğretim*, 412.

⁴⁰ Elif Üstün - Berrin Akman, *Okul Öncesi Dönemde Eğitim* (Ankara: Kök Yayıncılık, 2009), 167.

⁴¹ David P. Ausubel, *Educational Psychology: A Cognitive View* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1968), 45.

⁴² Jean Piaget, *The Psychology of the Child*, çev. Helen Weaver (New York: Basic Books, ts.), 123.

özdeşleşmesine ve olumlu değer yargıları geliştirmesine katkı sağlar.⁴³ İncelemede de görülen tüm bu didaktik ve pedagojik tespitler öğrenmenin kalıcı olmasında oldukça önemlidir.

2.2.2. Hikaye Halısı

Resim 8: Hikaye Halısı



Hikaye halısı, 50*70 cm boyutlarında keçeden yapılmış ve üzerine farklı figürler yapışabilen bir materyaldir. Öğretilmek istenen değerler eğitimi veya dini bilgiler alanına ait herhangi bir kazanım, materyalin üzerine konu ile ilgili varlıkların yapıştırılmasıyla öğretici tarafından hikayenin anlatılıp gösterilmesi yoluyla uygulanır. Hikaye, gerçek ya da gerçeğe yakın olayları anlatan, bir ya da birden fazla kahramanı olan zaman zaman da yaşamın içinden olayları anlatmaya yarayan edebi bir türdür.⁴⁴ Hikaye anlatma okul öncesi eğitimde çok tercih edilen bir yöntemdir. Bu materyal, sınıfta tüm öğrencilerin dinleyici olarak katılımıyla uygulanabilir. Yapılan incelemede aynı el kuklası materyalinde olduğu gibi, 4-6 yaş öğretim programında değerler eğitimi ve dini bilgiler alanında yer alan kazanımlar çok çeşitlilik göstermektedir.⁴⁵ İncelenen hikâye halısı materyalinin, anlatılmak istenen konunun içeriğine göre hazırlanmış cırt cırtlı figürler aracılığıyla kullanılabilmesi, materyalin sadece tek bir kazanımla sınırlı kalmaksızın, dinî bilgiler ve değerler eğitimi alanında farklı öğrenme kazanımlarının elde edilmesine imkân sağladığını ortaya koymuştur.

⁴³ Mustafa Erden - Yasemin Akman, *Eğitim Psikolojisi: Gelişim-Öğrenme-Öğretim* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2022), 213.

⁴⁴ Hülya Bektaş, *Okul Öncesi Öğretmenlerinin Türkçe Dil Etkinliklerinde Kullandıkları Hikaye Anlatım Yöntemlerinin İncelenmesi: Karaman İli Örneği* (Konya, 2010), 6.

⁴⁵ 4-6 yaş Grubu Kur'an Kursu Öğretim Programı, 12-28.

2.2.3. Hikaye Önlüğü

Resim 9: Hikaye Önlüğü



Hikaye önlüğü, keçe kumaştan imal edilmiş mutfak önlüğü şeklinde, cebinde cırt cırtlı formda birçok figür barındırabilen bir materyaldir. Değerler eğitimi ve dini bilgiler alanındaki kazanımların öğrenilmesini kolaylaştırmak için öğreticinin mutfak önlüğü şeklinde giymesiyle sınıf içinde hikayeyi canlandırabilmeye imkan tanıyan bir drama aracıdır. Bu materyal, tüm öğrencilerin dinleyici ya da dramanın içinde aktif rol almasıyla, öğreticinin ise hikaye anlatıcı veya drama yöneticisi olması şeklinde uygulanır. Drama, öğrencilerin bir beceri ya da durumu sergilemesidir. Okul öncesi eğitimde sıklıkla kullanılır. Bu yöntem, güdülenmeyi ve grup etkileşimini artırır aynı zamanda eleştirel düşünme, analitik düşünme, karar verme ve yaratıcılığı geliştirir.⁴⁶ Yapılan incelemede, hikaye halısıyla benzer özelliklerde bir materyal olduğu için, dini bilgiler ve değerler eğitimi alanındaki kazanımlar bakımından her ikisinde de benzer tespitler elde edilmiştir.

2.2.4. Parmak Kuklası

Resim 10: Parmak Kuklası



Parmak kuklası; kumaştan farklı hayvan figürleri şeklinde parmağa geçirilecek boyutta yapılmış olan materyaldir. Hayvanların konuşturulması (fabl) tekniği, çocuklara iyi ve ahlaki davranışlar kazandırmayı hedefleyen ve değerlerimizi hayata geçirmelerine yardımcı olan, aynı zamanda da

⁴⁶ Koç - Korkmaz, *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, 175.

eğlendirici olan edebi bir türdür.⁴⁷ Değerler eğitimi ve dini bilgiler alanındaki ilgili kazanımların öğretilmesinde kullanılan, hem öğreticinin hem de tüm öğrencilerin kullanımı ile uygulanan ve sözel becerileri de destekleyen bir materyaldir. Yapımının kolay ve maliyetinin az olması bakımından okul öncesi eğitimde oldukça sık kullanılır. Yapılan incelemede, aynı el kuklası materyalinde olduğu gibi, 4-6 yaş öğretim programında değerler eğitimi ve dini bilgiler alanında yer alan kazanımlar⁴⁸ çok çeşitlilik göstermektedir. Söz konusu parmak kuklası materyalinin de konuşturma, şarkı söyletme, soru cevap yapma veya hikaye anlattırma gibi birçok yöntemle dini bilgiler ve değerler eğitimi alanındaki konuların işlenmesine imkan vermesi sebebiyle tek bir kazanıma bağlı kalmayıp, çok farklı kazanımların elde edilmesini sağladığı tespit edilmiştir. Ayrıca yukarıda el kuklası materyalinde yapılan pedagojik ve didaktik tespitler bu materyalde de benzerlik göstermiştir.

2.2.5. Penguen Çarkı

Resim 11: Penguen Çarkı



Penguen çarkı, ahşaptan penguen şeklinde yapılan üzerinde bulunan çarkın her bir bölümüne değerler ile ilgili davranış örneği ve kavram eşleştirme komutu yazılmış olan bir materyaldir. Öğrencinin çarkta bulunan bölümlerle ilgili eşleştirme yapacağı kavram kartları hazırlanmıştır. Öğrencinin çarkı çevirmesi ve çark durduğunda gelen bölüme ait davranış örneği komutunu veya kavram kartı eşleştirmesini uyguladığı bir materyaldir. Ahşaptan yapılmış olması ve boyutunun oldukça büyük olmasıyla hem maliyeti yüksek hem de çok yer kaplayan bir materyaldir. Oysaki öğretim aracı geliştirme ilkelerine göre öğretici, öğretim araçlarını seçerken hedeflere uygun, kullanışlı ve ekonomik olmasına özen göstermelidir.⁴⁹ Yapılan incelemede, penguen çarkı materyalinin 4-6 yaş öğretim programındaki değerler eğitimi ders planındaki saygı, iş birliği, doğruluk ve dürüstlük, sorumluluk, yardımlaşma, empati, sabır, milli/dini değerler, adab-ı muaşeret, sevgi ve adalet ünitelerinde bulunan bu değerlerin öğrenilmesi kazanımlarına uyumlu olduğu tespit edilmiştir.

⁴⁷ Aslıhan Çomaklı, *Fabl Türünde Değerler Eğitimi* (Atatürk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 3.

⁴⁸ 4-6 yaş Grubu Kur'an Kursu Öğretim Programı, 12-28.

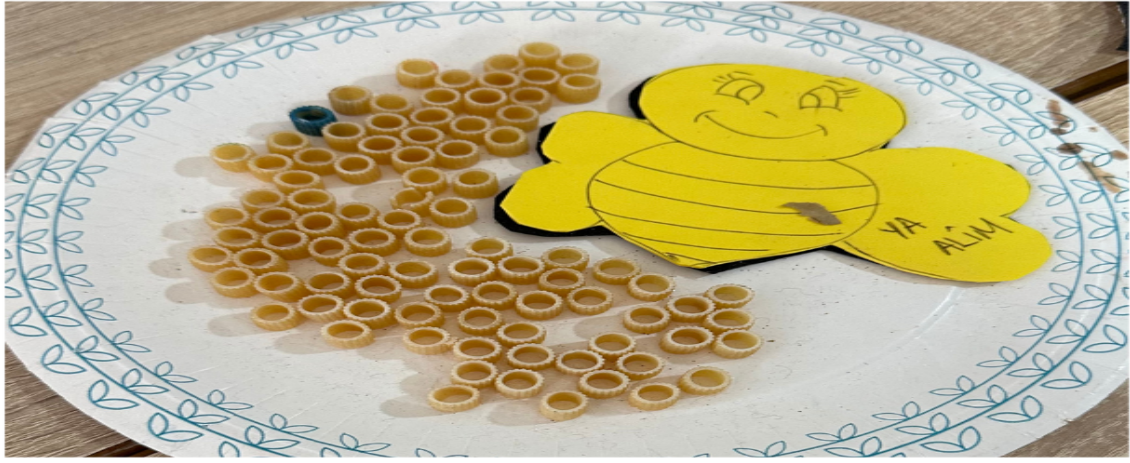
⁴⁹ Koç - Korkmaz, *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, 379.

2.2.6. Esmâü'l-Hüsna Materyalleri

Resim 12: Allah'ın Rahman İsmi Hikaye Şablonu



Resim 13: Allah'ın Alim İsmi Hikaye Şablonu



Resim 14: Allah'ın Semi' İsmi Hikaye Şablonu



Esmâü'l hüsna materyalleri karton veya eva gibi okul öncesi etkinlik malzemeleri ile oluşturulmuş şablonlardır. Bu materyal, 4-6 yaş Kur'an Kursu müfredatında dini bilgiler alanında bulunan Allah'ı Tanıyorum ünitesindeki, Er-rahman ismi için “ Allah'ın merhametli olduğunu söyler.”, El-Alim ismi

için, “Allah’ın her şeyi bildiğini söyler.” ve Es-Semi’ ismi için “Allah’ın her şeyi işittiğini söyler.” kazanımlarının öğrenimini kolaylaştırmak için geliştirilmiştir. Esmâü’l hüsnâ materyalleri, öğretici söz konusu materyallerini hikaye anlatma yöntemi ile uyguladığı zaman tüm öğrencilerin dinleyici olarak veya drama şeklinde uyguladığı zaman tüm öğrencilerin aktif olarak katılımına uygundur. Yapılan incelemede, ilgili materyallerin 4-6 yaş öğretim programında bulunan dini bilgiler alanındaki Allah’ı Tanıyorum ünitesindeki ‘ Allah’ın her şeyi bildiğini, işittiğini ve merhametli olduğunu bilir.’ kazanımına uyumlu olduğu tespit edilmiştir.

Sonuç, Tartışma ve Öneriler

Bu çalışmada Antalya İli Muratpaşa İlçesinde görev yapmakta olan 5 öğreticinin tasarladığı materyaller incelenmiş, materyaller yıllık planda yer alan ders bazında kategorilere ayrılarak Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü tarafından hazırlanan 4-6 yaş Kuran kursları öğretim programındaki kazanımlar ve materyal geliştirme ilkeleri göz önünde bulundurularak elde edilen veriler ilgili kategori dahilinde karşılaştırmalı şekilde analiz edilmiştir.

Yapılan analizlerde, özellikle Kur’an-ı Kerim alanındaki materyallerden; hafıza kartları, harf tombalası, balık tutma oyunu, harf zarı ve zımparalı harf, hareke ve kelime oluşturma seti öğretmenler tarafından 4-6 yaşa yönelik hazırlanmıştır ve 4-6 yaş çocuklarının bilişsel ve motor gelişimlerine uygun olduğu tespit edilmiştir. Harf zarı materyalini geliştiren öğreticinin, kadrolu olarak Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 yaş Kur’an Kurslarında 9 yıldır görev aldığı ve herhangi bir formasyon veya materyal geliştirme eğitimi almadığı tespit edilmiştir. Bunun yanında, harflere ip geçirme materyali, öğretici tarafından 4-6 yaş için tasarlanmış ancak söz konusu materyal incelendiğinde, ahşap plakalar üzerindeki deliklerin biraz küçük olduğu ve 4 yaş çocuklarının motor gelişimlerinin bu deliklere ip geçirmeye henüz hazır olmadığı tespit edilmiştir. Bu materyali geliştiren öğreticinin, kadrolu olarak Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 yaş Kur’an Kurslarında 9 yıldır görev aldığı ve materyal geliştirme eğitimi almadığı ancak pedagojik formasyon eğitimi esnasında materyal geliştirme dersi aldığı tespit edilmiştir. Materyallerden; hafıza kartları 2 ila 4 arası öğrenci ile, balık tutma oyunu, harf zarı ve zımparalı harf, hareke ve kelime oluşturma seti tek öğrenci ile uygulanabilirken, harf tombalası ve harflere ip geçirme materyalleri tüm öğrencilerin aynı anda katılımı ile uygulamaya elverişlidir. Materyallerin tek tek veya 2’li-4’lü gruplar halinde uygulanmaları sınıf yönetimini zorlaştırabilir. Böyle durumlarda öğretici diğer öğrencilerle farklı etkinlikler planlayabilir. Harf tombalası ve harflere ip geçirme materyallerinin tüm öğrencilerin aktif katılımına olanak vermesiyle sınıf yönetimini kolaylaştırabileceği ve böylece daha sık kullanılabilirliği düşünülmüştür. Harf tombalası ve hafıza kartı materyallerini tasarlayan öğreticinin Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 yaş Kur’an Kurslarında 4 yıldır geçici öğretici olarak görev aldığı ve herhangi bir pedagojik formasyon veya materyal geliştirme eğitimi almadığı tespit edilmiştir. Balık tutma oyununu geliştiren öğreticinin ise 14 yıldır Diyanet İşleri Başkanlığında görevli olduğu ancak 1 yıldır 4-6 yaş Kur’an Kurslarında çalıştığı bununla birlikte pedagojik formasyon ve materyal geliştirme eğitimi aldığı tespit edilmiştir. Bu kategorideki tüm materyallerin, öğretici kitabındaki etkinlikleri işlerken kullanıma ve öğretim programında belirlenmiş olan Kur’an-ı Kerim dersi kazanımlarına uygun olduğu aynı zamanda ilgili derslerin öğrenimini somutlaştırıcı ve kolaylaştırıcı olabileceği tespit edilmiştir. Ayrıca bu materyallerden, hafıza kartları, harf tombalası, balık tutma oyunu ve harf zarı karton ya da benzeri okul öncesi etkinlik malzemelerinden yapıldığı için hazırlanması kolay ve maliyeti düşük olması sebebiyle materyal hazırlama ilkelerine uygun olup sınıf içi kullanımda öğreticiye destek olabileceği düşünülmüştür. Harflere ip geçirme ve zımparalı harf, hareke ve kelime oluşturma seti ahşaptan yapıldığı için maliyeti yüksek olsa da kullanımda daha uzun ömürlü olduğu belirlenmiştir. Değerler eğitimi ve dini bilgiler alanındaki materyallerden; el kuklası, hikaye halısı, hikaye önlüğü ve esmâü’l hüsnâ materyalleri öğreticinin aktif bir şekilde ders işlerken kullanması ve tüm öğrencilerin dinleyici olarak katılım

sağlamasıyla uygulanabilir. Öğretici ister hikaye anlatarak öğrencilerin dinlemelerini sağlayabilir, isterse drama etkinliğinin içine tüm öğrencileri dahil edebilir. Diğer bir materyal olan parmak kuklasının hem öğretici hem de tüm sınıf öğrencileri tarafından kullanıldığında öğrenmenin daha kalıcı olduğu bunun yanında eğlenceli olduğu için dikkat çekici olabileceği tespit edilmiştir. Bu kategorideki materyallerden penguen çarkının ise tek öğrenci ve öğreticinin uygulayabildiği bir materyaldir. Öğretici bu materyali uygularken sınıftaki diğer öğrencilerin katılımını aktif tutmak için yarışma usulü uygulayabilir veya bir öğrenci penguen çarkını uygularken diğer öğrencilere farklı bir etkinlik planlayabilir. Diğer öğrencilere farklı bir etkinlik planlaması yapılması sınıf yönetimini kolaylaştırabilir. Hikaye halısı, hikaye önlüğü, el ve parmak kuklaları 4-6 yaş öğretim programındaki dini bilgiler ve değerler eğitimi alanlarındaki çok farklı kazanımları elde etmede elverişli olduğu tespit edilmiştir. Söz konusu materyallerden hikaye halısı ve hikaye önlüğüne anlatılmak istenen konu ile alakalı figürler eklenmesiyle ilgili kazanımlar elde edilmiş olur. Aynı şekilde el ve parmak kuklaları da öğretmek istenen konuya ait içeriklerle konuşturulmak suretiyle ilgili kazanımların elde edilmesine olanak tanır. Bu kategorideki materyalleri geliştiren öğreticinin Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 yaş Kur'an Kurslarında 8 yıldır geçici öğretici olarak görev aldığı ve herhangi bir pedagojik formasyon ve materyal geliştirme eğitimi almadığı tespit edilmiştir. Aynı zamanda bu materyaller, materyal geliştirme ilkeleri açısından incelendiğinde; keçe gibi kumaşlardan yapılmasıyla ve üzerine yapıştırılacak figürlerin cırt cırtlı olmasıyla uzun süre kullanıma uygun görülmüştür. Penguen çarkı ise değerler eğitimi ders içeriğindeki tüm değerlerin öğretimi kazanımına uyumlu olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca bu materyal ahşap olması bakımından oldukça maliyetli ve ağır olduğu, boyutu fazlaca büyük olduğu için de sınıf ortamında tutulmaya elverişli olmadığı tespit edilmiştir. Esmâ'ül Hüsnâ materyallerinin ise dini bilgiler alanındaki 'Allah'ın her şeyi bildiğini, işittiğini ve merhametli olduğunu bilir.' kazanımına uyumlu olduğu tespit edilmiştir. Bu kategorideki tüm materyallerin çocukların yaş ve sınıf düzeyine uygun olduğu, boyut, şekil ve renk bakımından çocukların dikkatini çekebileceği gibi aynı zamanda sade ve anlaşılır olduğu bu sayede de çocukların öğrenimini somutlaştırıcı ve kolaylaştırıcı olabileceği tespit edilmiştir.

Elde edilen bulgular, materyal geliştirme sürecinin sadece yaratıcılığa değil, aynı zamanda pedagojik bilgiye ve öğretim programı hâkimiyetine dayandığını göstermektedir. Araştırma sonuçları, özellikle 4-6 yaş grubu gibi gelişimsel olarak kritik bir evrede bulunan çocuklar için hazırlanan eğitim materyallerinin hem öğretim hedeflerine ulaşma hem de çocukların sınıf içi etkinliğe katılımını artırma noktasında belirleyici olduğunu göstermektedir.

Sınıf yönetimini kolaylaştıran materyallerin daha sık tercih edilmesi, öğretici açısından hem uygulama kolaylığı sağlamakta hem de öğrenciler arasında daha dengeli bir katılım ortamı oluşturmaktadır. Bu durum, materyalin sadece içeriğiyle değil, kullanım kolaylığı ve sınıf içi bütünlüğe katkısıyla da değerlendirilmesi gerektiğini göstermektedir. Ayrıca öğreticilerin kendi materyallerini tasarlamaları hem öğretme motivasyonlarını artırmakta hem de öğrenciyle kurdukları etkileşimi daha samimi ve etkili hale getirmektedir.

Sonuç olarak; tasarlanan ek materyallerin, dersin planlama ve işlenişinde kolaylık sağladığı ve öğrenmeyi kolaylaştırması etkilerinin yanında öğreticilerin ve öğrencilerin derse olan motivasyonunu arttırabileceği görülmüştür. Eğlenerek öğrenmenin okul öncesi dönem çocuklarda daha kalıcı ve olumlu izler bırakacağı düşünüldüğünde öğreticilerin hizmet içi eğitimlerinde materyal geliştirme konusuna daha fazla ağırlık verilmesi ve özellikle okul öncesi yaş grubu için uygunluk kriterlerinin öğreticilere kazandırılması önem arz etmektedir. Öğreticilerin bu şekilde materyal çeşitliliğini arttırmaları, alanda yeni araştırma yapacak olan araştırmacılara da ilham kaynağı olması bakımından önemlidir. Bununla birlikte Diyanet İşleri Başkanlığı Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü'nün öğreticiler tarafından sahada geliştirilen başarılı materyalleri sistematik biçimde toplayarak örnek materyal havuzu oluşturabilmesi de oldukça önem arz etmektedir. Eğitim Hizmetleri Genel

Müdürlüğü tarafından materyal geliştirme sürecinde öğretmenlere rehberlik edecek yazılı kaynaklar ve uygulama kılavuzları hazırlanmalı ve öğretmenlerin kullanımına sunulmalıdır. Bu kaynaklar; yaş gelişimi, öğrenme kuramları ve öğretim programı ile uyumlu aynı zamanda materyal tasarımı konusunda yol gösterici olmalıdır. Bunlara ilave olarak, materyal geliştirme konusunda öğretmenler arası deneyim ve paylaşım platformları (çevrim içi topluluklar, seminerler, atölye çalışmaları) kurularak alandaki iyi uygulamaların paylaşımı teşvik edilmelidir.

Kaynakça

- Ateşmen, Yasemin. *4-6 Yaş Kur'an Kurslarında Değerler Eğitimi ve Din Öğretiminde Yararlanılan Materyallerin İncelenmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, 2022.
- Ausubel, David P. *Educational Psychology: A Cognitive View*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1968.
- Bektaş, Hülya. *Okul Öncesi Öğretmenlerinin Türkçe Dil Etkinliklerinde Kullandıkları Hikaye Anlatım Yöntemlerinin İncelenmesi: Karaman ili Örneği*. Konya, 2010.
- Bulut, İsmail - Sarı, Bekir. "Kur'an Kursları Öğretici Kitabındaki Etkinlik Uygulamalarının Öğretici Görüşleri Doğrultusunda İncelenmesi". *Hitit Sosyal Bilimler Dergisi* 14/2 (2021).
- Cafoglu, Zuhul - Mehmet Aksüt (ed.). *Eğitim Psikolojisi*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2008.
- Christensen, Larry B. vd. *Araştırma Yöntemleri Desen ve Analiz*. çev. Ahmet Aypay. Ankara: Anı Yayıncılık, 3. Basım, 2020.
- Çomaklı, Ashıhan. *Fabl Türünde Değerler Eğitimi*. Atatürk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Emin, Bediha. *Adım adım İyilik Okul Öncesi Eğitim Setinin Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 yaş Öğretim Programına Göre İncelenmesi*. Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi, 2024.
- Erden, Mustafa - Akman, Yasemin. *Eğitim Psikolojisi: Gelişim-Öğrenme-Öğretim*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2022.
- Gündüz, Şemsettin - Odabaşı, Ferhan. "Bilgi Çağında Öğretmen Adaylarının Eğitiminde Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme Dersinin Önemi". *The Turkish Online Journal of Educational Technology* 3/1 (2004).
- Koç, Gürcü - Korkmaz, İsa. *Öğretim İlke ve Yöntemleri*. ed. Ahmet Doğanay. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 10. Basım, 2015.
- Köylü, Mustafa - Oruç, Cemil. *Çocukluk Dönemi Din Eğitimi*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 3. Basım, 2022.
- Montessori, Maria. *Çocuğun Keşfi*. çev. Okhan Gündüz. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2016.
- Paloutzian, Raymond F. *Invitation to the Psychology of Religion*. London: Allyn and Bacon, 1996.
- Piaget, Jean. *The Psychology of the Child*. çev. Helen Weaver. New York: Basic Books, ts.
- Sabancı, Ali - Babaoğlu, Emine. *Yapılandırmacı Yaklaşımına Göre Sınıf Yönetimi*. Ankara: Anı Yayıncılık, 3. Basım, 2014.
- Senemoğlu, Nuray. *Gelişim Öğrenme ve Öğretim*. Ankara: Anı Yayıncılık, 29. Basım, 2023.
- Şimşek, Nazmi. *Derste Eğitim Teknolojisi Kullanımı*. Ankara: Anıl Matbaası, 1997.
- Taş, Akife. *Okul Öncesi Çocuk Kitaplarının Değerler Eğitimi Açısından İncelenmesi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2023.
- Tekmen, Belkıs. "Öğretim Araç Gereçlerinin Teorik Temelleri". *Okul Öncesi Eğitim İçin Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme*. ed. Eser Ültay - Neslihan Ültay. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 3. Basım, 2020.
- Üstün, Elif - Akman, Berrin. *Okul Öncesi Dönemde Eğitim*. Ankara: Kök Yayıncılık, 2009.
- Yalçinkaya, Rahime Betül - Cinemre, Semra. "Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Hikayeler ve Etkinliklerle Değerler Eğitimi Seti I-II'nin Din Eğitimi Açısından İncelenmesi". *Atebe Dini Araştırmalar Dergisi* 12 (2024), 119-150.
- Yanpar Şahin, Tuğba - Yıldırım, Soner. *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Tasarımı*. Ankara: Anı Yayıncılık, 1999.
- Yanpar Yelken, Tuğba. *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Tasarımı*. Ankara: Anı Yayıncılık, 13. Basım, 2015.
- Yavuz, Emrullah Can vd. "60-71 Aylık Çocukların İnce Motor Beceri Düzeylerinin Yaş ve Cinsiyet Değişkenleri Açısından İncelenmesi" 4/7 (2021), 1-11.

Yavuz, Hatice Süeda. *Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Grubu Kuran Kurslarında Kullanılan Materyallerin İncelenmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2024.

Zembat, Rengin vd. "Okul Öncesi Eğitimde Doğal ve Artık Materyallerin Kullanımına Yönelik Öğretmen Görüşleri". *Dumlupınar Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Dergisi* 4/1 (2020).

Zırh, Sümeyye. *Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları 4-6 Yaş Hikâye Kitaplarının Biçim, İçerik ve Görseller Açısından İncelenmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, 2023.

4-6 yaş Grubu Kur'an Kursu Öğretim Programı. Ankara: Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü, 2022.

"<https://egitimhizmetleri.diyanet.gov.tr/kategoriler/materyaller/basili-metaryaller>". Erişim 04 Ocak 2025.
<https://egitimhizmetleri.diyanet.gov.tr/kategoriler/materyaller/basili-metaryaller>

Declaration of Interests (Çıkar Çatışması): The authors declare that they have no competing interest (Yazarlar çıkar çatışması bildirmemişlerdir).

Funding (Finansal Destek): The authors declared that this study has received no financial support (Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmişlerdir).

Ethical Statement (Etik Beyan): It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited (Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur).

Ethics Committee Permission (Etik Kurul İzni): The article does not require ethics committee permission. (Makale etik kurul izni gerektirmemektedir).

Hapishanenin Doğuşu: Gözetim Altında Tutmak ve Cezalandırmak Kitabı Çerçevesinde Modern Toplumun Oluşumuna Dair Bir Okuma

A Critical Reading on the Formation of Modern Society within the Framework of the book *The Birth of the Prison: Discipline and Punish*

Hikmet ÇAMCI* 

Abstract

It is predictable that the intellectual and cultural structure of a society shows signs in the individuals it produces. However, the economic and epistemic power structure of the time period in which the society exists may have a destructive effect on the foreseen. The fact that societies are in constant change makes this situation observable. Therefore, the dominant economic and epistemic structure for the period may cause its own society and others to show terminal behaviours.

It is a general acceptance that the age we live in is known for its speed. In addition to this, it can be said that the main characteristic of the age is dominated by a civilisation mind structure formed by the exchange principles and secular knowledge produced by Continental Europe and America, which we call the West. Therefore, as people of the age, we have grown up under the dominance of modern knowledge, and in this respect, the traces of the West can be seen in ourselves and our society. However, since modern society does not come out of our own body, it can be predicted that some social and individual metastases may emerge. In this respect, it can be said that it has become essential for the researcher to know the structure of Western modern society for more accurate conclusions in the analyses of society in Turkey. In this study, which has this presupposition, there is an endeavour to understand the experience of the West. It can be criticised that this effort seems too ambitious. We are aware that it is not possible to deal with the modern Western experience in general. For this reason, we have chosen to carry out the study based on an example that has examined the modern West in depth. In this respect, the first book of Michel Foucault's genealogical studies in which he analysed the formation of modern society, *The Birth of the Prison: Surveillance and Punishment*, was chosen. Considering that the research is an activity of understanding the formation of the modern West, it was deemed appropriate to use the hermeneutic method.

In this work, Foucault did not take his research back to ancient times as in *The Birth of the Clinic*, but limited himself historically to the XVII-XIX centuries. These are the times when we see the architects and products of the modern Western civilisation after the Renaissance. Therefore, it is thought that this book will be a field of study for our work

* Dr., Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Felsefesi Bilim Dalı
hikmetcamci@gmail.com

Atf: Çamcı, Hikmet. "Hapishanenin Doğuşu: Gözetim Altında Tutmak ve Cezalandırmak Kitabı Çerçevesinde Modern Toplumun Oluşumuna Dair Bir Okuma". *Akdeniz İlahiyat Dergisi*, 1 (2025), 74-84.

that has paid attention to the formation of the modern West. Foucault also states that he wrote *The Birth of the Prison* to serve as a historical ground for those who study the normalisation of power and the formation of knowledge in modern societies. The aim of the study is to make a small contribution to understanding the characteristics of the West, which our society, which has been trying to modernise since Selim III, has been trying to keep up with in this process. If the process of keeping up with the West consists of imitation, in order for this process to be correct, it is necessary to know the state of the imitated, how it emerged, the characteristics of its existing structure, and the principles that will lead it to the state of the Western modern society. If it is not desired to imitate but to benefit from the dominant civilisation, it is thought that information on its basic dynamics and essential features is necessary. It is assumed that this study can fill this small gap in the literature.

Foucault argues that the modern Western world exhibits a Panopticon structure. This was realised by taking the power of economy and knowledge from the feudals and the Church and giving it to capital and the human mind. It is the invisible surveillance that represents the first panopticon as the indispensable means of control and discipline for the emergence and existence of the modern West and the maintenance of the panopticon structure. In this context, the difference of the modern period from its predecessors is that the power cannot be seen, but the person has the knowledge that he/she is being observed. Since there is no visible supervisor in the modern world, this work is left to the individual himself. This secular structure can be said to replace the belief in the hereafter. In the modern world, the actions of the individual are the result of a race, a test. The modern mind structure cannot establish a system without exams. The prison element that reveals the modern mind is the document-archive. Modern knowledge must be recorded and documented. Healing knowledge is no longer of any value. In the modern world, the power of governments comes from this knowledge and discipline producing structure. This has created the validity and power of predictable, controllable and evidence-based knowledge. Since the founding power of this power is the bourgeoisie, this predictable, risk-free structure is aimed at protecting capital. As a result, modern society, while trying to liberate knowledge from elites such as the Church and the aristocracy, paradoxically created a new dictatorship of knowledge based on money.

Keywords: Michel Foucault, Power and Knowledge, Prison, Punishment, Discipline, Modern Society.

Öz

Toplumların akıl ve kültür yapısının, ürettiği bireylerde emarelerinin görülmesi beklendik bir durumdur. Fakat toplumun içinde var olduğu zaman diliminin ekonomik, epistemik iktidar yapısı öngörülenin üzerinde bozucu bir etkisi olabilir. Toplumların devamlı bir değişim içinde olduğu gerçeği, bu durumu gözlemlenebilir kılar. Dolayısıyla dönem için hâkim olan ekonomik, epistemik yapı kendi toplumunun ve diğerlerinin istedik davranışlar göstermesine sebep olabilir.

Yaşadığımız çağın hızıyla malum olduğu genel bir kabuldür. Buna ek olarak çağın temel özelliği için Batı diye isimlendiren Kıta Avrupası ve Amerika'nın ürettiği değiş-tokuş ilkeleri ve seküler bilginin oluşturduğu bir medeniyet akıl yapısının hâkim olduğu söylenebilir. Dolayısıyla çağın insanı olarak ziyadesiyle modern bilginin hâkimiyeti altında büyüdüğümüz, bu minvalde de Batının izleri kendimizde ve toplumumuzda görülebilir. Fakat modern toplum kendi bünyemizden çıkmadığından toplumsal ve bireysel birtakım metastazların ortaya çıkabileceği öngörülebilir. Bu doğrultuda Türkiye'de yapılan toplum incelemelerinde daha isabetli vargılar için Batı modern toplumunun yapısını bilmek araştırmacı için elzem hale geldiği söylenebilir. Bu ön kabule sahip çalışmada da Batının tecrübesini anlama gayreti söz konusudur. Bu gayret fazlaca iddialı gözüktüğü eleştirisi yapılabilir. Çalışmada genel olarak modern Batı tecrübesini ele almanın imkan dahilinde olmadığı farkındayız. Bu yüzden modern Batı'nın derinlemesine incelemiş bir örnekten yola çıkarak çalışmayı gerçekleştirme yoluna gidilmiştir. Bu minvalde Michel Foucault'nun modern toplumun oluşumunu incelediği soy bilim çalışmalarının ilk kitabı olan *Hapishanenin Doğuşu: Gözetim Altında Tutmak ve Cezalandırmak* seçilmiştir. Araştırmanın modern Batı'nın oluşumunu anlama faaliyeti olduğu göz önüne alındığında da hermenötik yöntemin kullanılması uygun görülmüştür.

Foucault, bu eserde *Kliniğin Doğuşu*'ndaki gibi araştırmasını Antik dönemlere kadar götürmemiş, kendini tarihsel açıdan XVII-XIX yüzyıllarla sınırlandırmıştır. Bu tarihler Rönesans sonrası modern Batı medeniyetinin mimarlarını, ürünlerini gördüğümüz zamanlardır. Dolayısıyla bu kitap, modern Batı'nın oluşuna dikkat kesilmiş çalışmamız için bir inceleme alanı olacağı düşünülmüştür. Foucault da *Hapishanenin Doğuşu* kitabını, modern toplumlarda iktidarın olağanlaşması ve bilginin oluşumunu inceleyenlere tarihi bir zemin sağlamada hizmet etmesi amacıyla yazdığını ifade etmektedir. Çalışmanın amacı, III. Selim'den beri modernleşmeye çalışan toplumumuzun bu süreçte ayak uydurmaya çalıştığı Batı'nın özelliklerini anlamada küçük bir katkı sağlamaktır. Eğer ayak uydurma işi bir taklitten ibaretse bu işin doğru olması açısından taklit edilenin durumunu, nasıl ortaya çıktığı, varolan yapısının özellikleri, yapıldığında Batı modern toplumunun haline kavuşturacak ilkelerin bilinmesi gereklidir. Taklit etmek istenmiyor fakat hâkim medeniyetten faydalanılmak isteniyorsa da onun temel dinamikleri, olmazsa olmaz özelliklerine dair bilgilerin gerekli olduğu düşünülmektedir. Çalışmanın da literatürdeki bu küçük boşluğu doldurabileceği varsayılmıştır.

Foucault, modern Batı dünyasının panopticon bir yapı sergilediğini ileri sürmektedir. Bu ekonomi ve bilgi iktidarının feodallerden Kiliseden alınarak kapital ve insan aklına verilerek gerçekleşmiştir. Modern Batı'yı ortaya çıkaran ve varlığını, panoptikon yapının sürdürmesi için vazgeçilmez denetim ve disipline etme araçları olarak ilki panoptikonu temsil eden görünmez gözlemedir. Bu bağlamda modern dönemin kendinden öncesinden farkı iktidarın görülebilmesi fakat kişinin gözlemlendiği bilgisine sahip olmasıdır. Modern dünyada görünür bir denetmen olmadığı için de bu iş bireyin kendisine kalmıştır. Bu seküler yapı, ahiret inancının yerine geldiği söylenebilir. Modern dünyada bireyin ediminlerinin

bir yarış, sınav sonucudur. Modern akıl yapısı sınavsız bir sistem kuramaz. Modern aklı ortaya çıkaran hapishane unsuru ise belge-arşivdir. Modern bilgi, kayıt altına alınmalı ve bu belgelenmelidir. Şifahi bilginin bir kıymeti harbiyesi kalmamıştır. Modern dünyada, iktidarların gücü bu bilgi ve disiplin üreten yapıdan gelmektedir. Bu da öngörülebilir, denetlenebilir ve kanıta dayalı üretilen bilginin geçerliliğini ve iktidarını oluşturmıştır. Bu iktidarın kurucu gücü burjuva olduğu içinde bu tahmin edilebilir, risksiz yapı kapitalin korunmasına yöneliktir. Sonuç olarak, modern toplum, bilgiyi Kilise ve aristokrasi gibi seçkinlerden kurtarmaya çalışırken, paradoksal olarak para eksensli yeni bir bilgi diktatörlüğü yaratmıştır.

Anahtar Kelimeler: Michel Foucault, İktidar ve Bilgi, Hapishane, Ceza, Disiplin, Modern Toplum.

Giriş

Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*'nda kapatma dispoitifinden¹ hareketle hapishaneyi kendine konu edinmiştir. *Deliliğin Tarihi* ve *Kliniğin Doğuşu* Foucault'nun kapatma dispoitifinden hareketle *Hapishanenin Doğuşu*'ndan önce kaleme aldığı eserleridir. Foucault'un jeneolojik² çalışmalarının ilki diyebileceğimiz *Hapishanenin Doğuşu* kitabında anlattığı kurumları (hapishane, kışla, okul gibi), hastane ve tımarhaneyi ele aldığı eserlerinden farklı bir üslupla kayıt altına almış, bu şekilde iktidarın çok yönlülüğünü ve epistemeleri üzerindeki etkilerini daha derinlemesine ortaya dökmüştür. Foucault, *Hapishanenin Doğuşu* adlı kitabında hapishaneleri tartışırken, daha önce yayınladığı *Kliniğin Doğuşu* adlı eserinde hastaneleri ele alırken kullandığına benzer bir üslupla Rönesans ve Klasik döneme ait değerlendirmelere fazlaca yer vermemiş, Antik Çağ ve Orta Çağ'da da örnekleri bulunmasına rağmen, hapishanelere ilişkin tarihsel incelemelerini kasıtlı bir biçimde XVII-XIX. yüzyıllarla sınırlandırmıştır. Bu zaman aralığının, günümüz hapishanelerinin meydana gelmesinde dönemin ussal sistemlerinin ve bu sisteme göre işleyen programların, bireyleri nasıl bir iktidar aracına dönüştürdüğünü göstermesi bakımından, özenle seçildiğini görülmektedir³.

Foucault, 12 Nisan 1970'te Düşünce Sistemleri Tarihi Kürsüsünün başına geçmiştir. Akabinde Hapishaneler Üzerine Enformasyon Grubu'nun kurucularından biri olarak yeni (ikinci dönem) ilgi alanlarını (bilgi-iktidar, ceza-kontrol) gün yüzüne çıkararak hapishane üzerine bir çalışma içinde olduğuna dair ipucu vermiştir. O, *Hapishanenin Doğuşu* kitabından önce yeni ilgi alanlarını konu edinen iki kitap kaleme almıştır. Bu kitaplardan 1971 yılında basılan *Söylemin Düzeni*⁴'nde, iktidarı, hak ve baskı yapma aracı olarak değil de üreten, olumlu ve çok odaklı bir oluşum olarak görmektedir. Ayrıca bu kitapta iktidarı bilgi kurucu, bilgiyi ise bilimsel niteliği gereğince tarihsel ve iktidar oluşturuca olarak kabul etmekte iktidar kavramı da önceki görüşleri çerçevesinde kullanmıştır. 1973'te neşredilen *Bu Bir Pipo Değildir*⁵'de anlam, görülenle söylenen arasındaki fark ve anlamın zorluğunu ortaya sermeye odaklanmıştır. 1975 yılında ise ilk dönem eserlerindeki araştırmalarına benzer bir girişimle kaleme aldığı *Hapishanenin Doğuşu*, Gallimard Yayınevi tarafından basılmıştır. Bu kitapta hapishanenin doğuşunu anlatan Foucault, Antik çağlardan başlayarak hapishanenin meydana çıkışını ele almamış bilakis XVIII. yüzyılda hapishanenin ne şekilde ortaya çıktığına odaklanmıştır. Bu eserde Foucault, hapishaneler, okullar, hastaneler, kışlalar, fabrikalar gibi modern kurumlarda işleyen muhtelif disiplinler (terbiye eden) iktidar çerçevesinde ruh, beden ve öznenin tarihsel oluşumunu⁶ incelemiştir. Bu kitap, "Azap", "Ceza", "Disiplin" ve "Hapishane" olmak üzere

¹ Dispoitif'i Foucault kendisine sorulan soruya cevap olarak şöyle vermektedir: "Bu terimle açıklığa kavuşturmayı amaçladığım şey, ilk olarak söylemler, kurumlar, mimari biçimler, düzenleyici kararlar, yasalar, idari önlemler, bilimsel sözcükler, felsefi, ahlâki ve hayırsızca önermelerden -kısacası, söylenmemiş olduğu kadar söylenmiş her şeyden- oluşan, bütünüyle heterojen bir bütündür. Dispoitifin unsurları bunlardır. Dispoitifin kendisi ise, bu unsurlar arasında kurulabilecek ilişkiler şebekesidir." (Foucault, *Seçme Yazılar: 1 Entellektüelin Siyasi İşlevi*, 2011, s. 119)

² Ahmet Cevizci'ye göre Foucault'nun ikinci dönem ilgi alanları olan bilgi-iktidar, ceza-kontrol gibi konuları ele almada en iyi metodu jeneolojidir (Cevizci, 2020, s. 1262).

³ Uğur Daştan, "Çağdaş Sosyal Hizmet Çalışmalarının Felsefi Ve Tarihsel Uğrağı: Michel Foucault", *ETÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 0/11 (2020), 145.

⁴ Michel Foucault, *Söylemin Düzeni*, çev. Turhan Ilgaz (İstanbul: Hil Yayın, 1987).

⁵ Michel Foucault, *Bu Bir Pipo Değildir*, çev. Selehattin Hilav (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2022).

⁶ Nesrin Canpolat, "Bilginin Arkeoloğu Michel Foucault", *21. Yüzyıl İletişim Çağını Aydınlatan Kuramcılar Kadife Karanlık*, ed. Nurdoğan Rigel (İstanbul: Su Yayınları, 2005), 80.

dört bölümden oluşmaktadır. Bu araştırmada, İmge Kitabevi tarafından basılan Mehmet Ali Kılıçbay tarafından tercüme edilen *Hapishanenin Doğuşu Gözetim Altında Tutmak ve Cezalandırmak* adıyla 2019 yılında Türkçe olarak neşredilen kitap kullanılmıştır.

Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*'nda kitabının amacını “...modern ruhun ve yeni yargılama erkinin birbirleriyle bağlantılı tarihini; cezalandırma erkinin desteklerini bulduğu, meşruluk noktalarını ve kurallarını sağladığı, etkilerini yaydığı ve onun aşırı özgüllüğünü maskeleyen, bugünkü bilimsel-hukuki bütünün soy ağacını”⁷ ortaya çıkartmak şeklinde ifade etmektedir. Ayrıca Foucault, kitabının son cümlesinde bu eserin gerekliliğini, modern toplumlarda iktidarın olağanlaşması ve bilginin oluşumunu inceleyenler için tarihsel bir zemin sağlamada hizmet edebileceği⁸ iddiasını ortaya koymuş ve kitabını bu iddia ile bitirmiştir. Kitap, XVII-XIX. yüzyıllar arası modern toplumu ortaya çıkaran gelişmeleri Fransa ekseninde ön olayların, yasaların ve tartışmaların incelenmesi ve eleştirel değerlendirmeleriyle oluşturulmuştur.

Sonraki bölüm olan “Modern Toplum Doğuyor” bölümde okuyucunun mümkün olduğunca kitaptaki fikirleri yazarın anladığı şekliyle görmeleri amacıyla kitabın kısacık bir özetini çıkarma yoluna gittik. Böylelikle okuyucunun “Giriş” ve “Sonuç” bölümlerindeki araştırmacı ile söz konusu metnin fikirlerinin birbirinden ayrıştırılabileceğini varsaydık.

1. Modern Toplum Doğuyor

Çağdaş (modern) içinde yaşadığı zaman diliminin anlayışına, şartlarına uyumlu olan anlamına gelmektedir. Latince modernus kelimesi modo sözcüğünden türetilmiş, “daha yeni, az önce”, “zamanımızda, muasır” anlamlarına gelmektedir. Rönesans’tan itibaren Batı tarihi antiklik, Orta Çağ ve modernlik olarak üzere üçe ayrılmıştır⁹. Foucault ise Batı tarihini, çağdaş Batı anlayışına ve yaşam tarzına uzak olan klasik ve kendi çağını ifade eden modern olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Çalışma için veri kabul edilen *Hapishanenin Doğuşu* adlı kitap, yaşanan çağdaş Batı modern toplumunun oluşumunu, ceza usulünün değişimini merkeze alarak ele almıştır. Modern toplumundan beklenen öngörülebilir, denetlenebilir ve sürdürülebilir olmasıdır. Oluşturulmasıysa etkin olan gözetleme ve kayıt altına almaya dayanan seküler ceza yapısına dayanmaktadır.

Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*’nu Robert-François Daminens’in Fransa Kralı XV. Louise’ye bıçakla gerçekleştirmeye çalıştığı başarısız suikastının ardından yaşanan olayları anlatarak başlamaktadır. O, Daminens’in krala yönelik başarısız eyleminin ardından onun işkence yöntemiyle suikastın nasıllığı, niçinliğiyle ilgili bilgi edinme faaliyetine maruz kalışı; neticesinde mahkemenin 2 Mart 1757’de “Paris kilisesinin cümle kapısının önünde, suçunu herkesin önünde itiraf etmeye” hüküm vermesi ve bir tiyatro sergilenir gibi mahkûmun lime lime edilerek halkın gözleri önünde gerçekleştirilen idamını anlatarak¹⁰ klasik dönemin seküler olamayan ceza anlayışını ortaya dökmüştür.

Klasik anlayışa göre yalan söyleme olasılığı olsa da kişinin kendinden daha kuvvetli bir bilgi kaynağı olamaz. Bundan dolayı kişinin itirafını elde etmek için yapılan işkence olağan karşılanmıştır. Klasik anlayışta, azap veremeye yarayan işkence, en önemli bilgi edinim yöntemi olarak kullanılmıştır. Engizisyon’dan öğrenildiği varsayılan bilgi türetim ve ceza yöntemi işkence, modern toplum öncesinin en önemli bilgi türetim ve ceza yöntemi olarak kabul görmüştür¹¹. Klasik dönemde mutlak güç elle tutulur, gözle görülür somut kral olduğundan dolayı ceza da gözle görülen bedene yönelmiştir.

⁷ Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu Gözetim Altında Tutmak ve Cezalandırmak*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: İmge Kitabevi, 2019), 59.

⁸ Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, 445.

⁹ Christian Delacampagne, *20. Yüzyıl Felsefe Tarihi*, çev. Devrim Çetinkasap (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), 21, 27.

¹⁰ Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, 33-38.

¹¹ Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, 79, 86-91.

Ayrıca bu dönemde mahkûm, krala ve Tanrı'ya karşı yaptıklarından pişmanlığını yüksek sesle sahnede göstermesi beklenmez. Ama bu sahneleme belirlenmiş kurallara göre tabiri caizse protokol kurallarına uygun olarak gerçekleştirilmesi gerekmektedir. Mahkûmun bedeni, kralın üzerinde zaferini ilan ettiği. Mahkûmun da itirafta bulunarak bedeni üzerinden ruhunu arındırmış olduğu kabul edilmektedir. Bütün bunların yanında kralın affetme yetkisi bütün halkta mahkûmun hayatta kalabileceği beklentisini oluşturmaktaydı. Bu beklenti interaktif bir oyuna neden olmaktadır. Bütün dehşet sahnesinin başkışısı halk olmakta¹² ve mahkûmun serbestliği için protestolar yapılmaktaydılar. Bazen sahneden canlı inen mahkûmlara da rast gelmek mümkündür. Bu da halk arasında mahkûmdan mütevellit kaba kahramanlık anlatılarına neden olmaktadır. Klasik dönemin en ayır edici özelliği cezanın herkesin önünde sahnelenerek yapılması iktidarı affetmeye zorlama oyunu sergilemeleri ve olayı kabadayılık anlatılarına çevrilmesidir.

Foucault'ya göre modern toplum değişiminin gözlemlendiği yerlerden biri de suç edebiyatıdır. XVIII. yüzyılda Klasik dönemi temsil eden, kaba, kişinin yaşamını sürdürmesini ifade eden, kolayca anlaşılır, halkın eşkıyalık edebiyatının karşısına, modern dönemin ortaya çıktığını gösteren ince bir zekâyı yansıtan kolayca anlaşılmayan kişiyi entelektüel faaliyete sürükleyen suç edebiyatı geçmiştir. Böylelikle idam sehпасındaki cılız insanın zekâsı artık entelektüel akılla mücadele edemeyen basit bir kahramanlıktan ibaret kalmıştır. Modern dünyada halk suçlardan duyduğu eski gururundan vazgeçmiş, artık cinayetler bilgelerin sessiz bir oyunu haline dönüşmüştür¹³. XVII. yüzyıl suçluları bitkin, cılız, anlık öfkelenen, yaz suçluları iken XVIII. yüzyıl suçluları, hesaplı-kitaplı suçların, kurnaz suçlularıydı. Aklın kullanılmaya başlandığı bu dönemde ceza adaletinin, birinin, bir şeyin intikamını almak olmadığı aksine bireyi cezalandırma yoluna gidilmesi gerektiği düşüncesini ortaya çıkarmıştır¹⁴. Ayrıca bu düşüncenin hâkim olmaya başladığı Modern dönemde zenginlik arttığı, bireyler mal edindikleri için, kişinin malını koruyan polis ortaya çıkmıştır. Suçların sürekli arttığı inancı hâkim görüş olmuş, fakirlere karşı sertlik, kin ve korku da artış, mülkiyet adına daha sıkı gözetim¹⁵ düşüncesi hâkim olmuştur.

Foucault, modern toplumun oluşumunu anlattığı kitabının “Ceza” bölümüne Klasik dönemdeki adaletin işlev yitiminin nedenini ortaya dökmeye çalışmıştır. Ona göre, krallık dönemi adaletin işlev yitimi, bir zayıflamadan öte yetkinin dağılımı hususunda düzensiz insan kaynağı kullanımına dayanmaktadır. Bu halin ortaya çıkardığı sürdürülebilirlikten uzak olma durumundan bahsedilebilir. Ortaya çıkan düzensizlik üst-iktidarın iktisadi kaygıların baskısıyla hemen çözüm üretme isteğine¹⁶ neden olmaktadır. Bu da adaletin felç olmasına neden olmaktadır. Neticede adaletin işlev yitimi ve ceza ıslahatı, hükümdarın üst-iktidarına karşı olan, hoşgörülen yasadışılıkların alt-iktidarına karşı mücadele arasındaki bitişme noktasından ortaya çıkmıştır. Foucault, bu ıslahatlarda üst-iktidar ile alt-iktidar ilişkilerinde var olan koskocaman ağın bir rastlantısallık ortaya çıkardığı¹⁷ iddiasındadır. Modern topluma geçişi ifade eden bir zorunluluk olarak ceza iktidarının, maliyeti düşürüp yeni bir ekonomi ve teknoloji oluşturması gerekliliğine vurgu yapmaktadır. Bu gereklilikten ortaya çıkan yeni taktik ilkeler seviyesinde, genel sözleşme kuramı dâhilinde basitçe formüle edilmektedir. Vatandaş, toplum yasalarını kabul etmekle kendini cezalandırma olasılığı bulunanı da sonsuz geçerlilikle kabul etmiş sayılmaktadır. Bundan mütevellit suçlu hukuk açısından mütenakız bir varlık olarak gün ışığına çıkarak anlaşmayı bozmuştur ki, artık tüm toplumun düşmanıdır, fakat kendine uygulanan cezaya da katılım sağlamaktadır. En ufak suç bile bütün topluma saldırıdır ve suçlu dâhil toplumun bütünü en ufak cezanın bile içindedir. Modern toplumun düzensizliğe, öngörülemez, tahmin edilemez

¹² Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, 94-98; 105.

¹³ Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, 121.

¹⁴ Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, 126, 128.

¹⁵ Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, 130-131.

¹⁶ Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, 134-135.

¹⁷ Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, 144-145.

davranışlara tahammülü yoktur. fakat modern anlayışa göre cezalar da insani olmak zorundadır. Modern toplumun cezadaki insanilik isteği cezalandırma iktidarının sahip olması gereken semio-teknik, beş veya altı ana kurala dayanmaktadır. Bunlar, en az miktar, yeterli ülküsellik, yan etkileri bilme, tam olarak emin olma, harcıalem gerçek, optimal nitelik belirleme kuralıdır¹⁸.

Modern toplumda cezalandırmadaki somut bilgiye dönüş suçluyu bir nesne haline dönüştürecek¹⁹. Modern dönemi klasik dönemden ayırtıran, cezalandırma sanatının kocaman, o zamana kadar görülmemiş bir tasarım teknolojisine dayanmak zorunda olan, yeni tasarım teknolojisinin unsurları sayesinde insanların zihnindeki ceza mefhumunun bir denetim ve gözetim unsuru olmasıdır. Gözetleniyor olmanın olağan görünmesi ve de bu yeni ceza teknolojisinin bir ekonomik yapı üretmesi modern ceza anlayışının²⁰ bazı özelliklerdir. Ayrıca bu sayılan özellikler dışında modern ceza anlayışına göre, hapishaneden işlev olarak aylıklığı, tembelliği engellenmesi ve hapishane masraflarının mahkûmlara ödetilmesi, hapishanenin zihin dönüştüren bir makine olması, suçu önlemesi beklenmektedir. Hapishane, bireyin baskılandığı ceza iktidarının kurumsallaşmasını²¹ gerçekleştirmektedir.

Klasik dönemde, beden, iktidarın nesnesi ve hedefi olarak ele alınmakta²² bu nedenle tıpkı bir asker, bir Cizvit gibi bedenlerin disipline edilmiş ve itaatkâr olmaları istenmektedir. Metafiziğin etkin olduğu Klasik dönemde, manastır içindeki disiplin örnek alınarak kışlalarda ve hapishanelerde kullanılmıştır. Seküler olmayan yapı, okul, kışla, hastane ve hapishane düzenlerinin ve işleyişlerinin benzerlikleriyle emsal disiplini sağlamaktadır. Bu disipline edilme işi, kişinin zamanı kontrol altına alınarak, bedeni terbiye edilerek²³ gerçekleştirilmektedir.

Modern toplum ise disiplini sağlamak için denetleme ve kontrol aracı olarak gözetlemeyi bulmuştur²⁴. Modern dünyanın görülmeden gözetim altında tutan hapishane düzeninin kökeni Jeremy Bentham'ın Panopticon'udur. Panopticon programında modern toplum oluşumundaki aynı bireyselleştirmeci gözlem, karakter belirleme ve tasnif, mekânın analitik düzenlenmesi kaygısı bulunmaktadır²⁵. Gözlem yoluyla insan davranışları üzerinde daha etkili olunmaktadır. "Panopticon, amacı ve nesnesi hükümdarlık ilişkileri değil de disiplin ilişkileri olan yeni "siyasal anatomi"nin genel ilkesi" olacağı varsayımına dayanana seküler bir yapıdır. Klasik dönemin Kilise ve aristokrasinin cennet, affetmeye dayalı disipline etme sisteminin aksine Modern dönemde seküler yeni toplum anlayışının ortaya çıkardığı okul ve bilge polis aracılığıyla halk düzene ve itaate alıştırılmaktadır²⁶. Ayrıca modern toplumu oluşturan disipline etme amacına hizmet eden binaların yapımı ve dağılımı modern topluma, devletin müdahalesi olarak kullanılmış, Panopticon yöntemleri kurala bağlanıp yaygınlaştırılmıştır. İktidarın gücünü bilim artırmış ve yerleşik hale getirmiştir²⁷.

Modern toplumun gözetim dışında bireyi terbiye etmede kullandığı diğer bir iyi terbiye etme ve olağanlaştırma aracı sınavdır. Sınav, gözetim altında tutan mertebeler silsilesi yöntemleriyle, olağanlaştıran yatırım yöntemlerini birleştirmektedir. Olağanlaştırmacı bir bakış; nitelemeye, sınıflandırmaya ve cezalandırmaya müsaade eden bir gözetim aracıdır. Farklılaşmayı gözlemlemede

¹⁸ Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, 147, 150-160.

¹⁹ Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, 164.

²⁰ Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, 167-176.

²¹ Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, 196-202.

²² Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, 208.

²³ Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, 226, 230.

²⁴ Bu modern denetim ve kontrolü aracını Foucault, Jeremy Bentham'ın önerisi olan Panopticon ile kavramlaştırmaktadır.

²⁵ Jeremy Bentham, *The Panopticon Writings*, ed. Miran Bozovic (London: Verso, 1995), 45-48. Bkz. bu yapıyı anlattığı mektuplar kitabın 29-95 sayfaları arasındadır.

²⁶ Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, 300; 307, 315.

²⁷ Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, 318, 327.

kullanıldığı için de disiplin düzenlemelerinde sınav, oldukça yüksek derecede ayınleştirilmiş²⁸ bir disipline etme aracı olmaktadır.

Gözetim ve sınav dışında üçüncü terbiye etme aracı ise belge (veri) ve arşivdir. Bir belgeleme aracı olarak ortaya çıkan matbaa, belgelemeyi veriye ulaşımı kolaylaştırması açısından önemli bir modernleşme simgesi olarak kabul edilmektedir. Bu icadın açtığı çığırla, bilimin türetisi olan verinin kaydı ve saklanması, ilk olarak hastanelerde başlayan sicil arşivi tutmayla başlamıştır²⁹, hastaneler bu açıdan modern toplumun inşasında büyük bir laboratuvar olmuştur. Modern belgeleme ve arşivleme düzeni, modern toplumu disipline etmek, iktidarın kendini güçlü kılmak için kullandığı bir araca dönüşmüştür. Bu bağlamda şu an sahip olduğumuz bilgiler ve bilgi üretim teknikleri iktidarların disipline etmek için yaptıklarının (gözetleme, sınav, belgelendirme) neticeleri olduğu anlaşılmaktadır.

Foucault'ya göre Orta Çağ nasıl adli soruşturmayı icat ettiyse XVIII. yüzyıl da disiplin ve muayene tekniklerini icat etmiştir. Kısmen XVIII. yüzyılda icat edilen bu teknikler neticesinde toplum Skolastik dönemdeki Kilisenin itirafa dayalı adalet sisteminden uzaklaşıp bilgi temelli bir düzene evirilmeye başlamıştır. Bu bağlamda Foucault'ya göre modern dünya yapıları olan hapishaneler, fabrikalar, okullar ve kışlaların modern toplumu oluşturan disiplin ve sınav tekniklerinin de etkisiyle birbirine benzediğini anlamak zor olmayacaktır³⁰. Foucault'nun hapishaneler hakkında ortaya serdiği diğer husus: seküler bir yapı olan hapishanede mahkûm, ilke olarak soyutlanarak bireyselleştirilmektedir. Buna ek olarak soyutlanmış hapishanedeki bireyin dini ancak çalışma olabilmektedir. Bu bağlamda mekanik topluma, mekanik ıslahat araçları gerekmektedir. Hapishanenin avantajı ise cezanın çeşitlendirilebilmesi³¹ imkânını vermesidir. Yukarıda geçtiği veçhesiyle Modern bilgi, hapishanedeki kliniklerde oluşmuş ve gelişmiştir. Kliniklerde bu bilginin çıkma nedeni, fark edilmeden gözleme-kayıt altına alma imkânını veren Panopticon yapısıdır. Panopticon teması, iktidarlara (gardiyan, doktor, öğretmen vs.) eşzamanlı olarak gözetim ve gözlem altında tutma; güvenlik ve bilgi; bireyselleştirme ve toplumsallaştırma; soyutlama ve şeffaflığın en müstesna gerçekleşme³² yeri olarak hapishaneler olarak sağlamıştır.

Foucault *Hapishanenin Doğuşu*'nun "Hapishane" bölümünde yukarıda yaptığı tespitlere ek olarak yasal ceza eyleme yönelikken cezalandırmanın hayata yönelik olduğunu eklemiştir. Mesela modern cezalandırma kasaplıktan uzak olsa da tutuklunun ailesinin sefaletle sürüklenip suçlu imal edilmesi³³ olayını gerçekleştirmektedir. Bu bağlamda Foucault, 'cezaevi koşulu'nun yedi evrensel ilkesinden bahseder. Bunlar sırasıyla asıl işlevi bireyin tutumunu dönüştürmek olan ıslahın ilkesi; sınıflandırma ilkesi; cezaların çeşitlendirme ilkesi; zorunlu ve hak ilkesi olarak çalışma; cezaevi eğitiminin ilkesi; uzmanlar tarafından tutuklunun teknik denetim ilkesi; ek kurumlar ilkesidir³⁴. Böylelikle cezadan istendik durumlar sağlanabilme imkânı söz konusu olabilir.

Foucault'nun modern hapishane ile ilgili ortaya serdiği diğer bir husus, hapishane başkan ve başkan yardımcıları hal gidiş mühendisleri oldukları varsayımdır. Bu yapı içinde bireyi disipline etmeleri gereken idarecilerin, öğretmenlerin, doktorların, psikologların, sosyologların, papazların zorlamaları gereken disipline, ilk önce eğitimlerinde kendileri tabi olmak zorundadır³⁵. Modern toplumda hapishane, çoklu, yaygın veya bitişik biçimleriyle, denetim veya zorlama, gizli gözetim ve ısrarlı baskı kurumlarıyla, cezaların niteliksel ve niceliksel bağlantılarını sağlamakta; küçük ve büyük cezaları,

²⁸ Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, 274.

²⁹ Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, 281.

³⁰ Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, 328,331.

³¹ Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, 352, 354.

³² Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, 361.

³³ Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, 365, 389.

³⁴ Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, 390-392.

³⁵ Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, 427-428.

yumuşaklıkları veya katılıkları, kötü notları ve en küçük mahkûmiyetleri dizi haline getirmekte veya ince dallara göre düzenlemektedir³⁶.

Hapishane düzeni cezalandırma ve olağan dışına ait olan iki uzun ve çoklu diziyi birleştirmektedir³⁷. Ortaya çıkan yeni iktidar ekonomisiyle birlikte, “onun temel aleti olan hapishane sistemi yeni bir “yasa” biçimini geçerli kılmaktadır: bir yasallık ve doğa, hüküm ve anayasa ile norm karışımı” yeni ceza usulünün özellikleridir. Normallik yargıçları yeni iktidarın her yerinde vardılar. Öğretmen-yargıç, hekim-yargıç, eğitimci-yargıç toplumundayız, bunların hepsi de olağanlaştırmacı olanın hüküm sürmesini sağlamakta ve her biri olduğu yerde bedeni, hareketleri, tutkuları, hal ve gidişleri, yatkınlıktan, performansları olağan kılmaktadır. Hapishane sistemi bitişik ve dağınık biçimleriyle; yerleştirme, sevkıyat, gözetim, gözlem sistemleriyle, modern toplumda olağanlaştırmacı iktidarın büyük desteği³⁸ olmuştur.

Foucault’ya göre modern toplum, Kilise’nin yönettiği Engizisyon tipi adalet çağından sonra bilginin yönettiği sınav tipi adalet çağına girdiyse, sınav usulü toplumu bu kadar geniş ölçekte kapsayabildiyse ve bir kısmı itibariyle insan bilimlerine yer verebildiyse, bunun en büyük aletlerinden biri çeşitli hapsetme mekanizmalarının çokluğu ve sıkı kesişmeleri olmuştur. İnsan bilimlerinin hapishaneden çıktıklarının söylenmesi söz konusu değildir. Ama eğer bunlar oluşabildiler ve episteme’de bilinen bütün altüst oluşları meydana getirebildilerse, bunun nedeni bunların iktidarın kendine özgü ve yeni bir tarzı tarafından taşınmış olmalarıdır: belli bir beden siyaseti, insanların birikimini itaatkâr ve yararlı kılmanın belli bir biçimi³⁹ olarak hapishane yadsınamaz bir gerçekliktir. İnsanın bilinebilir ve ön görebilir olması modern toplum için oldukça önemlidir. Antropoloji, sosyoloji, psikoloji bilimleri insanın bilinebilirliğini ve öngörülebilirliğini arttırdığı için bunlar modern gözleyen aklın kabul ettiği önemli insani bilimlerdir.

Hapishane sisteminin değişeceğini gösteren unsurlardan biri ise, disiplin şebekelerinin gelişmesi ve bunların ceza araçlarıyla alışverişlerinin artması, onlara atfedilen gittikçe daha da cüsse kazanan güçleri, adli fonksiyonların onlara her defasında daha kitlesel bir biçimde aktarılmalarıdır. Oysaki tıbbın, psikolojinin, eğitimin, yardımın “sosyal çalışma”nın denetim ve yaptırım iktidarlarının içinde daha büyük bir paya sahip olmaları ölçüsünde, bunun karşılığı olarak ceza aygıtı tıbbileşebilir, psikolojikleşebilir, pedagojikleşebilir⁴⁰ olabilmektedir. Bu durumda, ceza iktidarı ile disiplin iktidarı eklemleştirmekte olan hapishane daha az yararlı hale gelmektedir. Birbirlerini daha sıkılaştıran bütün bu olağanlaştırma düzeneklerinin ortasında, “hapishanenin özgüllüğü ve birleştirme rolü varlık nedenlerini kaybetmektedirler.”⁴¹ Bilgi hakkında II. Dünya Savaşı sonrası sorgulanan hale gelen bu yapı, iktidarlar tarafından daha sanal hale getirilerek kullanılmaya devam etmektedir. Bu oluşan yeni bilgi, somut bir alana ihtiyaç duymamaktadır. İnsanların gözlerinden uzak kontrol mekanizması olarak üretilen materyalist hapishane artık tartışılır hale gelmiş; onun yerini alan ekran, iktidarların yeni, daha ekonomik denetleme-gözleme mekanizması olarak selefinin yerini almıştır.

Sonuç

İktidarın olağanlaşması ve bilginin oluşumu hususundaki çalışmalar için tarihsel arka plan oluşturabilecek *Hapishanenin Doğuşu*⁴², hapishane özelinde modern iktidarların ve bilginin oluşumunu, olağandışıını öldürme çalışmalarını bhusus XVIII. yüzyıldaki suç-ceza tartışmaları ekseninde anlatmaktadır. Bu çalışmadan yola çıkarak Postmodern dönemde, Foucault’nun kapatma

³⁶ Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, 433.

³⁷ Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, 433-434.

³⁸ Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, 439-440.

³⁹ Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, 441.

⁴⁰ Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, 442-443.

⁴¹ Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, 442-443.

⁴² Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, 445.

dispositifisi dediği durumdan dolayı modern toplum, olağandışı olanı göz önünden kaldırma eğilimi gösterdiği yorumuna gidilebilir. Metafizik, deliler, hastalar, suçlular ve çocuklar olağandışına güzel örnekler olarak verilebilir. Bu minvalde hapishaneler, hastaneler, okullar gibi modern kurumlar göz önünden kaldırma işlevini yerine getirdiği söylenebilir.

Diğer bir çıkarımımız ise Modern toplumun diğer özelliği tahmin edilemez olanla arasının iyi olmamasıdır. Modern, her şeyin ön görülür ve tahmin edilebilir olmasını beklemektedir. Hapishaneler, bünyesindeki idareci, tabip, öğretmen, yargıç, savcı, gardiyan, asker gibi unsurlarla modern bilimin doğması için iyi bir saha olmuştur. Bu bağlamda panopticonvari hapishane düzeni modern bilgi anlayışını için önemli bir çalışma alanı oluşturmuştur.

Gözleme, sınav ve belge-arşivin modern dünyanın Foucault'nun ifadesiyle Panopticon yapının vazgeçilmez denetim ve disipline etme araçları olduğu çıkarımında bulunulabilir. Modern dünyaki iktidarların gücü bu bilgi ve disiplin üreten yapıdan gelmektedir. Bu yapıda gözleyen, mahkûmlar tarafından görülemez ama o herkesi yapının kendine verdiği avantajla görür; mahkûmda gözlendiğini bildiği için birazda suçluluk duygusuyla onun kendini denetlemesine vesile olmaktadır. Bu durum modern çağda üretilen bilgi ve dijital sistemler için de geçerlidir. Bilgiyi üreten mümkün oldukça özne olan kendini göstermez. Yazar, eser içinde bir nesne gibidir. Modern toplumda bilgiyi değerli kılan objektiflik, denetlenebilirlik ve argümantasyondur. Bu bağlamda modern dünyada tercih edilen bilgi türü, deney ve gözleme dayalı, sınava tabi olmuş ve kayıt altına alınıp arşivlenmiş bilgidir.

Modern bilgi üretme yönteminin Klasik dönemden ayrıldığı hususlardan biri de bilginin halka indirilmesidir. Klasik dönemde bilgi, Kilise tarafından üretilmiş ve elitler arasında varlığını sürdürmüştür. Halkın bilgiye ulaşımı zor olduğundan fizikîin ötesine, şifahi bilgiye yöneldikleri yorumuna gidilebilir. Klasik dönemde toplum, -bilgi bağlamında- Kilise tarafından Engizosyon adaletiyle disipline edilmeye çalışılmıştır. Modern dönemde ise bilgi yoluyla iktidarlar toplumu disipline etmiş, fizik ötesi açıklamalara gerek olmadığı; fizikçilerin, matematikçilerin, antropologların vs. her şeyi açıklayacakları varsayılmıştır. Toplumsal ve bireysel alanda metafiziksel bir yapıdan seküler bir yapıya geçiş yapıldığı söylenebilir.

Modern toplumda insanlar kendilerinin gözlendiklerini ve ekran sayesinde kendi dışında her şeyi bildikleri ön kabulüne sahipmiş gibi görülmektedir. Bu his modern iktidarların toplumu disipline etmede kullandıkları bir unsurdur. Modern toplumun bilgiyle olan sorunu ise her yerde bilgi olması, bunların birbirine çok benzemesi, gösterilen (elitin kullanabildiği) kaynağa güvenmemesidir. Belki bu sorun, dünyada üniversitelerde tercüme merkezleri kurarak farklı dillerdeki eserlerin tercüme edilmesi, halk için oldukça bilimsel olan eserlerin lise seviyesine uygun bir şekilde basılması, popüler kitapçılarda (fiziksel veya sanal) sergilenmesi, bilimsel bilginin Klasik dönemdeki gibi bilginin, elitlerin işi olma tehlikesinden kurtararak çözülebilir. Belki de bilgi nesnesine bütüncül ve ondaki bütün yapılar eşit mesafede yaklaşılsa, daha iyi bir anlama gerçekleştirebilir ve üretilen bilginin de bu bağlamda insanlara ve tabiata daha az zarar verebileceği varsayabilir. Fakat Foucault'nun ele aldığı modern değişerek sanal bir iktidar, her şeyi bildiği, gözlediği ve gücü yettiği izlenimini veren yapay zekâdan mütevellit önerimiz için itirazların yükselmesi beklenebilir. Bu yeni durumun dini, aristokratik yapıdan insanı aklını kurtarıp önceleyerek ortaya çıkan moderniteyi, seküler gündelik hayatın bireyi için insan aklını yeniden rafa kalkmasına ve dijital elitlerin görünmez iktidarına verilmesine neden olduğu söylenebilir. Sonuçta modern panoptikon yapı gibi modern sonrasının internet dünyası resmin ardında görünmeyen ellerle insan denetim altında tutulmaktadır.

Kaynakça

- Bentham, Jeremy. *The Panopticon Writings*. ed. Miran Bozovic. London: Verso, 1995.
Calinescu, Matei. *Modernliğin Beş Yüzü*. İstanbul: Küre Yayınları, 3. Basım, 2017.

- Canpolat, Nesrin. "Bilginin Arkeoloğu Michel Foucault". *21. Yüzyıl İletişim Çağını Aydınlatan Kuramcılar Kadife Karanlık*. haz. Nurdoğan Nigeli, vd. (s. 75-138). İstanbul: Su Yayınları, 2. Baskı, 2005.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 10. Baskı, 2020.
- Daştan, Uğur. "Çağdaş Sosyal Hizmet Çalışmalarının Felsefi ve Tarihsel Urağı: Michel Foucault". *ETÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11 (Ekim 2020), 130-158.
- Delacampagne, Christian. *20. Yüzyıl Felsefe Tarihi*. çev. Devrim Çetinkasap. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 7. Basım, 2020.
- Foucault, Michel. *Bu Bir Pipo Değildir*. çev. Selehattin Hilav. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 21. Basım, 2022.
- Foucault, Michel. *Seçme Yazılar: 1 Entellektüelin Siyasi İşlevi*. çev. Işık Ergüden vd. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 3. Basım, 2011.
- Foucault, Michel. *Hapishanenin Doğuşu Gözetim Altında Tutmak ve Cezalandırmak*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: İmge Kitapevi, 8. Baskı, 2019.
- Foucault, Michel. *Söylemin Düzeni*. çev. Turhan Ilgaz. İstanbul: Hil Yayın, 1. Basım, 1987.

Declaration of Interests (Çıkar Çatışması): The authors declare that they have no competing interest (Yazarlar çıkar çatışması bildirmemişlerdir).

Funding (Finansal Destek): The authors declared that this study has received no financial support (Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmişlerdir).

Ethical Statement (Etik Beyan): It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited (Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur).

Ethics Committee Permission (Etik Kurul İzni): The article does not require ethics committee permission. (Makale etik kurul izni gerektirmemektedir).

Thomas Aquinas'ın "Varlık ve Öz" Adlı Eserinin Tercümesi

Translation of Thomas Aquinas's Work "On Being and Essence"

Fırat ÇELEBİ* 

Abstract

This study presents a Turkish translation of Thomas Aquinas' work "De Ente et Essentia" (On Being and Essence). This work is considered one of the most important works of medieval metaphysical thought. Written between 1254-1256, before Aquinas was 30 years old, this work is of great importance as it forms the foundation of the thinker's metaphysical system. Thomas Aquinas, by systematically addressing the concepts of being and essence in this work, sheds light on one of the fundamental problems of metaphysical thought. The relationship between being and essence, which holds a central position in medieval philosophy, gains a new dimension in Thomas Aquinas' thought. The work examines the hierarchy of being at three fundamental levels: God, angels (separate substances), and material substances. According to Aquinas, being and essence are identical in God; this means that God exists by virtue of His own essence. In angels, however, the situation is different; their essence does not contain matter, but their being is different from their essence. For material substances, there is both a matter-form composition and a being-essence distinction. This hierarchical structure forms the foundation of Aquinas' metaphysical system and explains the relationship between levels of being. Another aspect that particularly stands out in the work is Aquinas' approach to the essence of composite substances. He emphasizes that essence encompasses both matter and form, but that the matter here is not determinate matter (materia signata) but indeterminate matter (materia non signata). This approach demonstrates how Aquinas integrates different levels of reality. Although Aquinas bases his work on Aristotelian metaphysics, he also significantly draws on the views of Islamic philosophers such as Avicenna and Averroes. Especially Avicenna's distinction between being and quiddity (essence) plays a central role in Aquinas' thought. Boethius' influence is also clearly seen in the work, particularly in relating logical concepts (genus, species, differentia) to metaphysical structure. De Ente et Essentia is of great importance not only from a metaphysical perspective but also in terms of logic, epistemology, and theology. Aquinas also used the concepts in this work in his later major works such as "Summa Theologica" and "Summa Contra Gentiles." Therefore, this early work serves as a key to understanding Aquinas' evolution of thought. In the work, Aquinas criticizes the Platonic approach when addressing universals and emphasizes that universals exist in the mind but also emphasizes their foundation in reality. Thus, Aquinas charts a middle path between extreme realism and nominalism. This approach constitutes an important aspect of his metaphysical realism. The concepts of being and essence that Aquinas addresses in "De Ente et Essentia" have also had significant influences on modern philosophy. Especially in existentialist philosophy, the relationship between being and essence has been reinterpreted, but different conclusions have been reached from Aquinas' approach. In this respect, the work is at the center of ongoing discussions in the history of philosophy. This work of Aquinas also forms the foundation of his theological thought. His thoughts on the existence and nature of God have formed the starting point of his later theological studies. Especially the idea

* Dr., fcelebi92@gmail.com

that being and essence are the same in God is of great importance for understanding Aquinas' five ways (quinque viae) and proofs of God.

Keywords: Thomas Aquinas, Being, Essence, Quiddity.

Öz

Bu çalışmada Thomas Aquinas'ın "De Ente et Essentia" (Varlık ve Öz) adlı eseri Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Söz konusu eser, Ortaçağ metafizik düşüncesinin en önemli yapıtlarından biri olarak kabul edilmektedir. 1254-1256 yılları arasında, Aquinas henüz 30 yaşına gelmeden önce kaleme alınan bu eser, düşünürün metafizik sisteminin temellerini oluşturmasını bakımından büyük önem taşımaktadır. Thomas Aquinas, bu eserinde varlık ve öz kavramlarını sistematik bir şekilde ele alarak, metafizik düşüncenin temel sorunlarından birine ışık tutmaktadır. Ortaçağ felsefesinde merkezi bir konuma sahip olan varlık-öz ilişkisi, Thomas Aquinas'ın düşüncesinde yeni bir boyut kazanmıştır. Eser, varlık hiyerarşisini üç temel düzeyde inceler: Tanrı, melekler (ayrık tözler) ve maddi cevherler. Hristiyan filozofa göre, Tanrı'da varlık ve öz aynıdır; bu, Tanrı'nın kendi özü gereği var olduğu anlamına gelir. Meleklerde ise durum farklıdır; onların özü maddeyi içermez, ancak varlıkları özlerinden farklıdır. Maddi cevherler için ise hem madde-form bileşimi hem de öz-varlık ayrımı söz konusudur. Bu hiyerarşik yapı, Aquinas'ın metafizik sisteminin temelini oluşturur ve varlık düzeylerinin birbirleriyle ilişkisini açıklar. Eserde özellikle dikkat çeken bir diğer husus, Aquinas'ın bileşik cevherlerin özünü ele alış biçimidir. O, özün hem maddeyi hem de formu kapsadığını, ancak buradaki maddenin belirlenmiş (materia signata) değil, belirlenmemiş madde (materia non signata) olduğunu vurgulamaktadır. Bu yaklaşım, Aquinas'ın gerçekliğin farklı düzeylerini nasıl bütünleştirdiğini göstermektedir. Aquinas, eserinde Aristoteles metafiziğini temel alsada, İbn Sina ve İbn Rüşd gibi İslam filozoflarının görüşlerinden de önemli ölçüde yararlanmışır. Özellikle İbn Sina'nın varlık-mahiyet (öz) ayrımı, Aquinas'ın düşüncesinde merkezi bir role sahiptir. Boethius'un etkisi de eserde açıkça görülmektedir, özellikle mantıksal kavramların (cins, tür, ayırıcı özellik) metafizik yapıyla ilişkilendirilmesinde. De Ente et Essentia, sadece metafizik açıdan değil, aynı zamanda mantık, epistemoloji ve teoloji açısından da büyük önem taşır. Aquinas, bu eserinde kullandığı kavramları "Summa Theologica" ve "Summa Contra Gentiles" gibi daha sonraki büyük eserlerinde de kullanmıştır. Bu nedenle, bu erken dönem eseri, Thomas Aquinas'ın düşünce evrimini anlamak için bir anahtar niteliğindedir. Eserde Thomas Aquinas, tümelleri ele alırken Platoncu yaklaşımı eleştirmekte ve tümellerin zihinde var olduğunu, ancak bunların gerçeklikteki temelini de vurgulamaktadır. Böylece Aquinas, aşırı realizm ile nominalizm arasında orta bir yol çizmektedir. Bu yaklaşım, onun metafizik gerçekliğinin önemli bir yönünü oluşturur. Aquinas'ın "De Ente et Essentia" eserinde ele aldığı varlık ve öz kavramları, modern felsefeye de önemli etkilerde bulunmuştur. Özellikle varoluşçu felsefede varlık ve öz arasındaki ilişki yeniden yorumlanmış, ancak Aquinas'ın yaklaşımından farklı sonuçlara ulaşılmıştır. Bu yönüyle eser, felsefe tarihinde süregelen tartışmaların merkezinde yer almaktadır. Aquinas'ın bu eseri, aynı zamanda teolojik düşüncesinin de temellerini oluşturmaktadır. Tanrı'nın varlığı ve doğası hakkındaki düşünceleri, daha sonraki teolojik çalışmalarının çıkış noktasını oluşturmuştur. Özellikle Tanrı'da varlık ve özün aynı olması fikri, Hristiyan filozofun beş yolunu (quinque viae) ve Tanrı kanıtlarını anlamak için büyük önem taşımaktadır. Eserin Türkçe çevirisi, Aquinas'ın düşüncesini Türk okuyucusuna tanıtmak bakımından büyük önem taşımaktadır. Metafizik düşüncenin temel kavramlarını sistematik bir şekilde ele alan bu eser, felsefe öğrencileri ve araştırmacılar için vazgeçilmez bir kaynak niteliğindedir. Aquinas'ın metafizik sisteminin temellerini oluşturan bu eser, aynı zamanda Ortaçağ felsefesinin İslam düşüncesiyle olan etkileşimini de göstermektedir. Eser, varlık ve öz kavramlarını sistematik bir şekilde ele alarak, metafizik düşüncenin temel sorunlarına ışık tutmaktadır. Aquinas'ın bu eseri, onun daha sonraki büyük eserlerinin anlaşılması için de bir temel oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Thomas Aquinas, Varlık, Öz, Mahiyet.

1. Varlık ve Öz Hakkında

On üçüncü yüzyılın en önemli düşünürlerinden Thomas Aquinas (1225-1274), İtalya'nın Roccasecca kentinde soylu bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. Dominiken tarikatına katılarak hayatını felsefi ve teolojik çalışmalara adan Aquinas, Aristoteles felsefesi ile Hristiyan teolojisini uyumlu hale getirmeye çalıştı. Paris ve İtalya'daki çeşitli üniversitelerde ders veren düşünür, *Summa Theologica* ve *Quaestiones Disputatae* gibi önemli eserler kaleme almıştır.

Özgün adı *De Ente et Essentia* olan *Varlık ve Öz*, Thomas Aquinas'ın en dikkat çeken ve bilinen metinlerinden biri olarak kabul edilir. Hacim olarak mütevazı boyutları ve içeriğindeki konular sebebiyle, 1570'te yapılan Piana edisyonunda *Expositio in Metaphysicam* adlı eserin arkasına eklenmiş bir bölüm şeklinde yer almıştır. Thomas Aquinas'ın yazarlık kariyerinin başlangıç dönemlerine ait bir eserdir. Luccalı Tolomeo'nun aktardığına göre, Thomas Aquinas bu metni henüz magister unvanını almadan önce yazmıştır. Bu bilgi ışığında, metnin yazılış tarihi 1256'dan öncedir. Metnin bilinen farklı

başlıkları da mevcuttur. Bunlar *De Ente et Essentia ad fratres et socios*, *De Quidditate et esse* ve *De Quidditate Entium*'dur.¹

Thomas Aquinas'ın *Varlık ve Öz* adlı eseri, metafizik düşüncesinin temel kavramlarını sistematik bir şekilde ele alır. Aquinas, varlık ve öz arasındaki ilişkiyi inceleyerek, bu kavramların farklı varlık türlerinde nasıl bulunduğunu açıklar. Eserde üç temel varlık düzeyi ele alınır: İlk olarak Tanrı, ikincil olarak melekler ve son olarak maddi cevherler. Tanrı'daki varlık ve öz aynıdır; Meleklerde öz maddesiz olsa da varlıktan farklıdır. Maddi cevherlerde ise madde-form bileşimi hem de öz-varlık ayrımı bulunur. Aquinas, cevherlerdeki özün yanı sıra ilineklere de bakar ve mantıksal kavramların (cins, tür, ayırıcı özellik) bu varlık türleriyle ilişkisini ortaya koyar. Eser, Aristoteles (MÖ 384-MÖ 322), Boethius (480-524), İbn Sina (980-1037) ve İbn Rüşd (1126-1198) gibi düşünürlerin görüşlerini de değerlendirerek, varlık hiyerarşisinde özün nasıl farklılaştığını gösterir. Bu düşünsel çerçeve içinde Thomas Aquinas, özellikle bileşik cevherlerde özün hem maddeyi hem de formu kapsadığını, ancak bunun belirlenmiş maddeyi değil, belirlenmemiş maddeyi içerdiğini vurgular. Böylece o, özün doğasını açıklarken hem Platoncu hem de salt maddeci yaklaşımlardan kaçınır ve gerçekliği farklı düzeylerini tutarlı bir metafizik sistem içinde birleştirir.

Varlık ve Öz'de, özün nasıl farklı varlık seviyelerinde bulunduğu detaylı olarak incelenmiştir. Eser, özün cevherlerdeki (hem basit hem de bileşik) ve ilineklere de varoluş tarzlarını açıklarken, aynı zamanda mantıksal tümel kavramların bu varlık kategorileriyle ilişkisini de ortaya koyar. İlk varlık olan Tanrı ise, mutlak basitliği nedeniyle cins, tür ve tanım kavramlarının kendisine uygulanamadığı tek istisnadır.

2. Çeviri Hakkında

Bu çeviride, *De Ente et Essentia*'nın Latince orijinal metinleri temel alınmıştır. Çeviride kullanılan kaynağın künyesi şudur: Sancti Thomae de Aquino, *De Ente et Essentia*. Ed. Leonina. Cilt XLIII. Roma: Editori di San Tommaso, 1976. Metinlerde geçen kavramlar dipnotlarda Latince olarak "(Lat.))" kısaltmasıyla belirtilmiştir. Dipnotlarda ise Eski Çağ ve Ortaçağ yazarlarından yapılan alıntılarda aksi belirtilmedikçe Loeb Classical Library ve Patrologia Latina serileri temel alınmıştır. İbn Sina ve İbn Rüşd'den yapılan alıntılar, Thomas Aquinas'ın kullandığı Latince çevirilerden aktarılmıştır. Bu seçimin nedeni, söz konusu filozofların eserlerinin Arapça asıllarındaki bölüm ve pasaj numaralarının, Aquinas'ın kullandığı Latince çevirilerden farklılık göstermesidir.

3. Varlık ve Öz Çevirisi

3.1. Giriş

Filozof'un *Gökyüzü Üzerine*'nin birinci kitabında söylediği gibi, başlangıçtaki küçük bir hata sonunda büyük bir hataya dönüşebilir.² İbn Sina'nın da *Metafizik*'inin başında belirttiği üzere, varlık ve öz, aklın ilk kavradığı şeylerdir.³ Bu nedenle, bunların bilinmemesinden kaynaklanan hatalardan kaçınmak için, bu kavramları açıklığa kavuşturmak için öz ve varlık terimleriyle ne kastedildiğini,

¹ Faruk Akyol, *Thomas Aquinas: Doctor Angelicus Hayatı, Eserleri ve Düşüncesi* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2005), 69.

² Burada filozof ile kastedilen Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine* eseriyle kastedilen ise *De Caelo et Mundo* (Yun: Περὶ οὐρανοῦ)'dur. Alıntı için bk. Aristoteles, *De Caelo et Mundo* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1939), Cap. 5, 271b8-13.

³ Aquinas'ın *De Ente et Essentia*'da kullandığı "ens autem et essentia" kavramları, İbn Sina felsefesindeki varlık (vücut) ve öz (mahiyet) ayrımından beslenir. İbn Sina'nın metafizik sisteminde bu ayrım, varlığın (mevcudiyetin) mahiyetten farklı olduğunu ve mahiyetin kendiliğinden bir varlığa sahip olmadığını ortaya koyar. Aquinas bu temel ayrımı kendi sistemine dahil ederek daha kapsamlı bir ontolojik yapı kurar. Ancak onun İbn Sina'dan ayrıldığı nokta, varlığın (ens) Tanrı'nın özüyle bir ve aynı olduğu ve diğer tüm varlıkların varlıklarını Tanrı'dan aldığı düşüncesidir. Demek ki, Aquinas'ın eserinde tartıştığı "varlık" ve "öz" kavramları, İbn Sina'nın mevcut (vücut) ve mahiyet (quidditas) ayrımıyla doğrudan ilişkilidir. Bununla birlikte, Aquinas bu kavramları kendi teolojik düşüncesi içinde yeniden yorumlamıştır. Bu nedenle, bu terimlerin İbn Sina felsefesindeki kullanımıyla Aquinas'ın sistemindeki anlamları arasında belirli farklılıklar görmek mümkündür. Bu konu hakkında daha detaylı bilgi için bk. Mehmet Ata Az, "İbn Sina'nın Varlık-Mâhiyet Aynılığı/Ayrımının Aquinas'ın Eleştirileri Bağlamında Değerlendirilmesi", *Eskiye* 29 (Aralık 2014), 75-102.

bunların farklı şeylerde nasıl bulunduğunu ve mantıksal kavramlarla (yani cins, tür ve ayırım ile) nasıl ilişkili olduğunu ele almalıyız.

[II]. Bileşik şeylerden basit olanların bilgisini edinmemiz ve sonraki şeylerden öncekilere ulaşmamız gerektiğinden, daha kolay olanlardan başlayarak öğrenme daha uygun olacaktır. Bu nedenle varlığın anlamından özün anlamına doğru ilerlememiz gerekir. Filozofun *Metafizik*'in 5. kitabında söylediği gibi, varlık kendinde iki şekilde söylenir: Birinci şekilde on kategoriye bölünen varlık olarak, ikinci şekilde önermelerin doğruluğunu gösteren varlık olarak.⁴ Bu ikisi arasındaki fark şudur: İkinci anlamda, gerçeklikte hiçbir şeye karşılık gelmese bile hakkında olumlu bir önerme kurulabilen her şeye varlık denilebilir. Bu şekilde yoksunluklar ve olumsuzlamalar da varlık olarak adlandırılır. Nitekim olumlama olumsuzlamanın karşıtıdır. Bu yüzden körlük gözdedir deriz. Fakat birinci anlamda, sadece gerçeklikte bir şeye karşılık gelen şeylere varlık denebilir. Bu nedenle birinci anlamda körlük ve benzerleri varlık değildir. Öz adı, ikinci anlamda söylenen varlıktan türetilmez. Nitekim bu şekilde varlık denilen bazı şeylerin, yoksunluklarda açıkça görüldüğü gibi, özü yoktur. Öz, birinci anlamda söylenen varlıktan türetilir. Bu nedenle Yorumcu⁵ aynı yerde, birinci anlamda söylenen varlığın şeyin özünü gösterdiğini söyler.

Daha önce aktarıldığı gibi, bu şekilde söylenen varlık on kategoriye bölündüğünden, öz, farklı varlıkların farklı cins ve türlere yerleştirilmesini sağlayan tüm doğalara ortak olan bir şeyi göstermelidir. İnsanlık insanın özü olduğu gibi, diğerleri de böyledir. Bir şeyi kendi cins veya türünde oluşturan şey, o şeyin ne olduğunu gösteren tanımla ifade edildiğinden, filozoflar öz adını mahiyet⁶ adına dönüştürmüşlerdir. Filozofun sıkça "ne ise o olan" diye adlandırdığı şey bir şeyin ne olmasını sağlayan şeydir. İbn Sina *Metafizik* adlı eserinin 2. kitabında söylediği gibi, her şeyin kesinliği form aracılığıyla gösterildiğinden buna form da denir.⁷ Ayrıca öz kavramına doğa⁸ da denir. Bu kullanım, Boethius'un *İki Doğa Üzerine* adlı eserinde belirttiği doğa kavramının dört anlamından ilkinde dayanır. Bu anlama göre doğa, aklın herhangi bir şekilde kavrayabildiği her şeydir.⁹ Zira bir şey ancak tanım ve özü aracılığıyla anlaşılabilir. Nitekim Filozof da *Metafizik*'in 5. kitabında her cevherin¹⁰ bir doğa olduğunu söyler. Bununla birlikte, bu şekilde alınan doğa adı, hiçbir şey kendi özel işlevinden yoksun olmadığından, şeyin özünü onun kendine özgü işleviyle ilişkisi bakımından gösteriyor görünmektedir. Mahiyet adı ise tanım aracılığıyla gösterilmesinden alınır. Öz ise, varlığın onun aracılığıyla ve onda var olması bakımından söylenir.

[III]. Varlık mutlak ve öncelikli olarak cevherler hakkında, sonra ve bir bakıma göreceli olarak ilinekler¹¹ hakkında söylenir. Öz ise cevherlerde asıl ve gerçek anlamda, ilineklerde ise bir bakıma ve göreceli olarak bulunur. Cevherlerin bazıları basit, bazıları bileşiktir ve her ikisinde de öz vardır; fakat basit olanlarda, daha soylu bir varlığa sahip oldukları için, daha gerçek ve daha soylu bir tarzda bulunur. Basit cevherler, özellikle ilk basit cevher olan Tanrı, bileşik cevherlerin nedenidir. Fakat bu cevherlerin özleri bizim için daha gizli olduğundan, daha kolay olandan başlayarak öğrenme daha uygun olsun diye, bileşik cevherlerin özlerinden başlamak gerekir. Bileşik cevherlerin form ve maddeden oluştuğu bilinir; örneğin insanda ruh form, beden ise maddedir. Ancak bunlardan yalnızca birinin öz olduğu söylenemez. Yalnızca maddenin şeyin özü olmadığı açıktır, çünkü bir şey özü sayesinde hem bilinebilir hem de bir tür veya cinse yerleştirilir. Fakat madde ne bilginin ilkesidir ne

⁴ Aristotle, *Metaphysicae* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1933-1935), Cap. 7, 1017a22-35.

⁵ Metinde yorumcu ile kastedilen kişi İbn Rüşd'tür.

⁶ Quidditas (Lat.)

⁷ Avicenna, *Metaphysica sive prima philosophia* (Venedik: Bernardinus Venetus, 1495), I, Cap. 6.

⁸ Natura (Lat.)

⁹ Boethius (MS 480-524): Roma'lı filozof, özellikle Aristoteles'in eserlerinin Latince'ye çevirisiyle tanınır. Söz konusu alıntı için bk. Boethius, *De Persona et Duabus Naturis*, in *Theological Tractates and The Consolation of Philosophy* (London: William Heinemann; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1918), Cap. 1, PL 64, 1341B.

¹⁰ Substantia (Lat.): cevher, töz.

¹¹ Accidens (Lat.): ilinek, araz.

de bir şey ona göre bir cins veya türe belirlenir. Bunlar fiil halinde olan şeye göre belirlenir. Bazıları bunu iddia etmeye çalışsa da, formun tek başına bileşik cevherin özü olduğu da söylenemez.

Söylenenlerden anlaşılıyor ki öz, bir şeyin tanımı aracılığıyla gösterilen şeydir. Doğal cevherlerin tanımı ise sadece formu değil, aynı zamanda maddeyi de içerir. Böyle olmasaydı doğal ve matematiksel tanımlar birbirinden farklı olmazdı. Maddenin doğal cevherin tanımında onun özüne eklenmiş veya özünün dışında olan bir şey olarak yer aldığı da söylenemez, çünkü bu tanımlama tarzı, tam bir öze sahip olmayan ilineklere özgüdür. Bu nedenle ilinekler, kendi cinslerinin dışında olan özneyi tanımlarına almak zorundadırlar. Dolayısıyla özün madde ve formu kapsadığı açıktır. Özün, madde ile form arasındaki ilişkiyi veya bunlara eklenmiş başka bir şeyi gösterdiği de söylenemez, çünkü bu zorunlu olarak bir ilinek olurdu ve şeye yabancı olurdu. Bu şey de bu yolla bilinemezdi ki, bunların hepsi öze aykırıdır. Zira maddenin fiil hali olan form sayesinde, madde fiilen var olan ve belirli bir şey haline gelir. Bu nedenle sonradan gelen şey, maddeye mutlak anlamda fiil halinde olmayı sağlamaz, tıpkı beyazlığın fiilen beyaz yaptığı gibi, ilineklere yaptığı şekilde belirli bir tarzda fiil halinde olmayı sağlar. Bu nedenle böyle bir form kazanıldığında, mutlak anlamda değil, göreceli olarak oluşmak denir. O halde öz adı, bileşik cevherlerde madde ve formdan oluşmuş şeyi gösterir. Bu, Boethius'un *Kategoriler* üzerine yaptığı şerhte söylediği sözle de uyumludur; orada ousia'nın¹² bileşimi gösterdiğini söyler. Nitekim kendisinin *İki Doğa Üzerine* kitabında söylediği gibi, Yunancada ousia bizim kullandığımız essentia (öz) ile aynı şeydir. İbn Sina da bileşik cevherlerin mahiyetinin form ve maddenin bileşimi olduğunu söyler. Ayrıca Yorumcu, *Metafizik*'in 7. Kitabına yaptığı şerhte şöyle der: "Oluşabilen şeylerdeki türlerin sahip olduğu doğa bir ara şeydir." Yani madde ve formdan oluşmuş bir şeydir. Bu, akılla da uyumludur, çünkü bileşik cevherin varlığı ne sadece formun ne de sadece maddenindir, bileşimin kendisindedir. Öz ise bir şeyin kendisine göre varolduğu şeydir. Bu nedenle, bir şeyin var olan olarak adlandırılmasını sağlayan öz, ne sadece form ne de sadece maddedir. Her ne kadar bu tür bir varlığın nedeni kendi tarzında yalnızca form olsa da, özün her ikisi de olması gerekir. Nitekim birden çok ilkeden oluşan diğer şeylerde de görürüz ki, bir şey sadece bu ilkelerden birine göre değil, her ikisini de kapsayan şeye göre adlandırılır. Bu, tatlarda açıkça görülür: tatlılık, nemlinin sıcak tarafından sindirilmesi eylemiyle oluşur ve bu şekilde sıcaklık tatlılığın nedeni olsa da, cisim sıcaklıktan dolayı değil, sıcak ve nemliyi kapsayan tattan dolayı tatlı olarak adlandırılır. Fakat bireyselleşme ilkesi¹³ madde olduğundan, bundan belki de şu sonuç çıkıyor görünebilir: hem maddeyi hem de formu kendinde kapsayan öz, sadece tikel olup tümel değildir. Bundan şu sonuç çıkardı: eğer öz tanım aracılığıyla gösterilen şey ise, tümellerin tanımı olmayacaktı. Bu nedenle bilinmelidir ki, madde herhangi bir şekilde ele alındığında bireyselleşme ilkesi değil, yalnızca belirlenmiş madde bireyselleşme ilkesidir. Belirlenmiş madde derken, belirli boyutlar altında düşünülen maddeyi kastediyorum. Bu madde, insan olması bakımından insanın tanımında yer almaz, ama eğer Sokrates'in bir tanımı olsaydı onun tanımında yer alırdı. İnsanın tanımında ise belirlenmiş olmayan madde yer alır; çünkü insanın tanımında bu kemik ve bu et değil, mutlak anlamda kemik ve et yer alır ki bunlar insanın belirlenmiş olmayan maddesidir.

[III]. Bu durumda insanın özü ile Sokrates'in özünün yalnızca belirlenmiş ve belirlenmemiş olmaları bakımından farklılaştığı açıktır. Nitekim Yorumcu, *Metafizik*'in 7. kitabı şerhinde şöyle der: "Sokrates, mahiyeti olan canlılık ve akıllılıktan başka bir şey değildir." Benzer şekilde, cins ve türün özü de belirlenmiş ve belirlenmemiş olmaları bakımından farklılaşır. Ancak her iki durumda belirlenme tarzı farklıdır: Bireyin türe göre belirlenişi boyutlarla sınırlanmış madde aracılığıyla olurken, türün cinse göre belirlenişi şeyin formundan alınan ayırıcı özellik aracılığıyla gerçekleşir. Türün cinse göre sahip olduğu bu belirlenme veya belirlilik, türün özünde bulunup da cinsin özünde hiçbir şekilde

¹² Ousia (οὐσία, Yun.): Antik Yunan felsefesinde temel bir kavram. Aristoteles'te "cevher" anlamında kullanılır.

¹³ Principium individuationis (Lat.): Bireyselleşme ilkesi. Ortaçağ felsefesinde önemli bir kavramdır. Bir türün bireylerini birbirinden ayıran şey. Örneğin İki insan aynı forma (insanlık) sahiptir ama farklı maddede gerçekleşir.

bulunmayan bir şey aracılığıyla gerçekleşmez. Aksine, türde bulunan her şey cinsten de belirlenmemiş olarak bulunur. Eğer "canlı" insanın bütünü değil de bir parçası olsaydı, onun hakkında yüklem olamazdı; çünkü hiçbir bütünleyici parça kendi bütünü hakkında yüklem olamaz.

Bu durumun nasıl gerçekleştiği, cisim¹⁴ kavramının hayvanın bütünleyici bir parçası olarak ele alınmasıyla bir cins olarak ele alınması arasındaki farka bakılarak anlaşılabilir. Nitekim bir şey, bütünleyici parça olduğu aynı tarzda cins olamaz. Bu nedenle cisim adı birden çok anlamda kullanılabilir.

Cisim, cevher kategorisinde ele alındığında, üç boyutun belirlenebileceği bir doğaya sahip olmasından dolayı bu adı alır. Bu belirlenmiş üç boyutun kendisi ise nicelik kategorisindeki cisimdir. Varlıklarda, bir yetkinliğe sahip olan şeyin daha ileri bir yetkinliğe de ulaşması mümkündür. Bu durum, hem duysal hem de daha ileri düzeyde akılsal doğaya sahip olan insanda açıkça görülür. Benzer şekilde, üç boyutun belirlenebileceği bir forma sahip olma yetkinliğinin üzerine yaşam gibi başka bir yetkinlik de eklenebilir. Dolayısıyla cisim adı, üç boyutun belirlenebilirliğinin kendisinden kaynaklandığı bir forma sahip olan belirli bir şeyi gösterebilir. Bu tür formdan yeni bir yetkinlik ortaya çıkmaz. Eğer forma yeni bir özellik eklenirse, bu eklenen özellik artık cisim kavramının kapsamı dışında kalır. İşte bu anlamda cisim, hayvanın bütünleyici ve maddi parçası olacaktır. Nitekim bu durumda ruh, cisim adıyla gösterilen şeyin dışında kalacak ve cisme sonradan eklenecektir. Böylece hayvan, ruh ve cisim olmak üzere bu iki parçadan oluşacaktır.

Cisim adı, forma sahip bir şeyin doğası gereği üç boyutlu olabilme özelliğini gösterir. Bu durumda formun ne olduğu veya bu formdan yeni yetkinliklerin ortaya çıkıp çıkmadığı önemli değildir. İşte bu anlamda cisim, hayvanın cinsi olacaktır. Nitekim hayvanda, cisimde örtük olarak bulunmayan hiçbir şey yoktur. Zira ruh, o şeyde üç boyutun belirlenebilmesini sağlayan formdan başka bir form değildir. Bu nedenle, "cisim üç boyutun kendisinde belirlenebileceği bir forma sahip olan şeydir" denildiğinde, bu form ister hayvanlık olsun, ister taşlık olsun, isterse başka herhangi bir şey olsun fark etmez. Böylece, cisim onun cinsi olduğu sürece, hayvanın formu cismin formunda örtük olarak bulunur. Hayvan ile insan arasındaki ilişki de bu şekildedir. Eğer "hayvan" sadece, başka bir yetkinliği dışarıda bırakarak, kendisinde bulunan bir ilke aracılığıyla duyumsama ve hareket edebilme yetkinliğine sahip olan belirli bir şeyi gösterseydi, o zaman sonradan gelen başka herhangi bir yetkinlik, hayvanın tanımında örtük olarak bulunan bir şey olarak değil, bir parça olarak hayvanla ilişkili olurdu ve böylece hayvan bir cins olmazdı. Fakat hayvan, sahip olduğu form -ister yalnızca duysal ruh olsun, ister hem duysal hem akılsal ruh olsun- aracılığıyla duyum ve hareketin ortaya çıkabileceği belirli bir şeyi gösterdiği için bir cinstir. Bu durumda cins, türde bulunan bütünü belirlenmemiş olarak gösterir, zira o sadece maddeyi göstermez. Benzer şekilde, ayırıcı özellik de bütünü gösterir ve sadece formu göstermez. Tanım ve tür de bütünü gösterir. Fakat bunların her biri bütünü farklı şekillerde gösterir. Cins, özel formu belirlemeksizin, şeydeki maddi unsuru belirleyen bir tür adlandırma olarak bütünü gösterir. Bu nedenle cins maddeden alınır, ancak maddenin kendisi değildir. Örneğin cisim, kendisinde üç boyutun belirlenebileceği bir yetkinliğe sahip olması bakımından bu adı alır. Bu yetkinlik, daha ileri yetkinliklere göre maddi bir konumdadır. Ayırıcı özellik ise bunun tersine, belirlenmiş maddeden bağımsız olarak, formdan alınan belirli bir adlandırma gibidir. Bu durum canlı denildiğinde açıkça görülür: Canlı, ruha sahip olan şey demektir. Ancak burada onun ne olduğu, yani bir cisim mi yoksa başka bir şey mi olduğu belirlenmez.

Bu nedenle İbn Sina der ki, tıpkı öznenin ilintilerin¹⁵ kavranmasında olduğu gibi, cins ayırıcı özellikte özünün bir parçası olarak değil, sadece özün dışındaki bir varlık olarak anlaşılır. Bu nedenle

¹⁴ Corpus (Lat.)

¹⁵ Passio (Lat.)

Aristoteles'in *Metafizik*'in 3. kitabında ve *Topikler*'in 4. kitabında söylediği gibi, cins, özne ilintinin yüklemi olduğu durumlar dışında, kendi başına ayırıcı özelliğin yüklemi olamaz.¹⁶

Tanım veya tür ise her ikisini de kapsar: Yani cins adının gösterdiği belirli maddeyi ve ayırıcı özellik adının gösterdiği belirli formu. Buradan anlaşılıyor ki cins, tür ve ayırıcı özellik, doğada madde, form ve bileşiğe orantılı olarak karşılık gelir. Ancak bunlar onlarla aynı şey değildir. Öyle ki ne cins maddedir (sadece maddeden alınıp bütünü gösterir), ne de ayırıcı özellik formdur (sadece formdan alınıp bütünü gösterir). Bu nedenle insanın hayvan ve akılsaldan oluştuğunu değil, akılsal hayvan olduğunu söyleriz; tıpkı onun ruh ve bedenden oluştuğunu söylediğimiz gibi. İnsan ruh ve bedenden oluşur derken, bu ikisinden hiçbir olmayan üçüncü bir şeyin iki şeyden oluştuğunu kastederiz.

İnsan ne sadece ruhtur ne de sadece bedendir. Eğer insanın bir şekilde hayvan ve akıldan oluştuğu söylenirse, bu iki şeyden oluşan üçüncü bir şey gibi değil, iki kavramdan oluşan üçüncü bir kavram gibi anlaşılmalıdır. Nitekim hayvan kavramı, özel bir form belirlemeksizin, son yetkinliğe göre maddi olan şeyden hareketle varlığın doğasını ifade eder. Akıllı olma özelliğinin kavramı, varlığın özel formunun belirlenmesiyle ortaya çıkar. Tür veya tanımın kavramı ise bu iki kavramdan oluşur. Bu nedenle, nasıl ki bir şey kendisini oluşturan şeylerin yüklemi olamazsa, bir kavram da kendisini oluşturan kavramların yüklemi olamaz. Örneğin tanımın cins veya ayırıcı özellik olduğunu söyleyemeyiz. Cins türün bütün özünü gösterse de, aynı cinse ait farklı türlerin tek bir özü olması gerekmez, zira cinsin birliği, belirlenmemişlikten veya farksızlıktan kaynaklanır. Bu, tıpkı formun, sayıca bir olan maddeyi belirlemesi gibi cinsin gösterdiği şeyin farklı türlerde sayıca bir olan ve üzerine ayırıcı özelliğin belirleyici olarak geldiği bir doğa olduğu anlamına gelmez. Aksine cins, belirli bir formu gösterir, ancak bu veya şu form olarak değil; ayırıcı özelliğin belirli olarak ifade ettiği form, cinsin belirlenmemiş olarak gösterdiği formdan başka bir şey değildir. Bu nedenle Yorumcu *Metafizik* adlı eserinin 9. Kitabında şöyle der: "İlk madde bütün formların uzaklaştırılması yoluyla bir denir, cins ise gösterilen formun ortaklığı yoluyla bir denir." Buradan anlaşılıyor ki ayırıcı özellik eklendiğinde, cinsin birliğinin nedeni olan belirlenmemişlik ortadan kalkar ve özleri bakımından farklı türler ortaya çıkar.

Daha önce söylendiği gibi, türün doğası bireye göre, cinsin doğası türe göre nasıl belirlenmemiş ise, cins türün yüklemi olduğunda, her ne kadar belirsiz olsa da, türde belirli olan her şeyi kendi gösteriminde içeriyorsa, aynı şekilde tür de bireyin yüklemi olduğunda, her ne kadar belirsiz olsa da, bireyde özsel olarak bulunan her şeyi göstermelidir. Türün özü "insan" adıyla bu şekilde gösterilir, bu nedenle "insan" Sokrates'in yüklemi olur. Fakat eğer türün doğası, bireyselleşme ilkesi olan belirlenmiş maddeden soyutlanarak gösterilirse, o zaman bir parça gibi olur. Bu, "insanlık" adıyla gösterilir; çünkü insanlık, insanın insan olmasını sağlayan şeyi gösterir. Belirlenmiş madde ise insanın insan olmasını sağlayan şey değildir. Bu nedenle insanın insan olmasını sağlayan şeyler arasında hiçbir şekilde yer almaz. İnsanlık kavramı sadece insanın insan olmasını sağlayan şeyleri içerdiğinden, onun anlamından belirlenmiş madde dışlanır veya soyutlanır. Parça bütünün yüklemi olamayacağından, insanlık ne insanın ne de Sokrates'in yüklemi olabilir. Bu nedenle İbn Sina şöyle der: "Bileşik bir şeyin mahiyeti, kendisinin mahiyeti olan bileşik şeyin kendisi değildir." Her ne kadar mahiyetin kendisi de bileşik olsa bile (örneğin insanlık bileşik olmasına rağmen insan değildir) onun belirlenmiş madde olan bir şeyde bulunması gerekir.

Daha önce belirtildiği gibi, türün cinse göre belirlenmesi form aracılığıyla, bireyin türe göre belirlenmesi ise madde aracılığıyla olduğundan, cins doğasının alındığı şeyi gösteren adın, türü tamamlayan belirli formun dışlanmasıyla, bütünün maddi parçasını göstermesi gerekir. Örneğin beden insanın maddi parçasıdır. Türün doğasının alındığı şeyi belirlenmiş maddenin dışlanmasıyla gösteren

¹⁶ Bk. Aristotle, *Metaph.*, III, Cap. 8, 998b24; Aristotle, *Topicorum* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1960), IV Cap. 2, 122b22-26.

ad ise formel parçayı gösterir. İnsanlık bir tür form olarak gösterilir ve bütünü formu olduğu söylenir. Ancak bu, bir evin formunun onun bütünleyici parçalarına eklenmesi gibi, özel parçalara (yani form ve maddeye) eklenmiş bir form değildir. Bu daha çok, hem formu hem maddeyi kapsayan, fakat maddenin belirlenebilir olduğu şeyleri dışlayarak gösteren bir bütün-formdur. Böylece "insan" ve "insanlık" adlarının ikisinin de insan özünü gösterdiği, ancak daha önce söylendiği gibi farklı tarzlarda gösterdiği açıktır: "İnsan" adı özü bir bütün olarak gösterir, çünkü maddenin belirlenmişliğini dışlamaz, aksine onu örtük ve belirsiz olarak içerir. Bu tıpkı cinsin ayırıcı özelliği içermesi gibidir. Bu nedenle "insan" adı bireylerin yüklemi olabilir. "İnsanlık" adı özü bir parça olarak gösterir, çünkü gösteriminde sadece insanın insan olması bakımından sahip olduğu şeyi içerir ve bütün belirlenmişliği dışlar. Bu nedenle insan bireylerinin yüklemi olamaz. İşte bu yüzden "öz" adının bazen bir şeyin yüklemi olduğunu görürüz: örneğin "Sokrates bir özdür" deriz. Bazen de yüklemi olmadığını görürüz: örneğin "Sokrates'in özü Sokrates değildir" deriz.

[IV]. Bileşik cevherlerde öz adını inceledikten sonra, şimdi bunun cins, tür ve ayırıcı özellik kavramlarıyla nasıl bir ilişkisi olduğunu görmemiz gerekir. Cins, tür veya ayırıcı özellik kavramının uygun düştüğü şey, belirli bir birey hakkında yüklem olduğundan, tümel kavramın (yani cins veya türün) öze uygun düşmesi imkansızdır, çünkü öz burada "insanlık" veya "hayvanlık" adlarında olduğu gibi parça olarak gösterilmektedir. Bu nedenle İbn Sina şöyle der: "Akılsallık ayırıcı özelliğin kendisi değil, ilkesidir."¹⁷ Aynı gerekçeyle insanlık tür değil, hayvanlık da cins değildir.

Benzer şekilde, Platoncuların öne sürdüğü gibi, cins veya tür kavramının, tekil varlıkların dışında var olan bir şey olarak öze uygun düştüğü de söylenemez. Bu durumda cins ve tür bu bireyin yüklemi olamaz. Sokrates'in kendisinden ayrı olan bir şey olduğu söylenemeyeceği gibi, bu ayrı şey de bu bireyin bilgisine katkıda bulunmaz. Bu nedenle cins veya tür kavramının öze uygun düşmesi, ancak özün "insan" veya "hayvan" adlarında olduğu gibi bütün olarak gösterilmesi, yani bireyde bulunan her şeyi örtük ve belirsiz olarak içerdiği durumda mümkündür. Bu şekilde ele alınan doğa veya öz iki şekilde düşünülebilir: İlk olarak, kendi özel kavramına göre düşünülebilir ki bu onun mutlak olarak ele alınmasıdır. Bu mutlak düşünme tarzında, öz hakkında sadece bu tarzda ele alındığı şekliyle ona uygun düşen şeyler doğru olur. Bu nedenle ona başka şeyler yüklendiğinde, bu yükleme yanlış olur. Örneğin, insan olmak bakımından insana akıl sahibi olma ve tanımında bulunan diğer özellikler uygun düşer. Fakat beyaz ya da siyah veya insanlık kavramına ait olmayan benzeri şeyler, insan olmak bakımından insana uygun düşmez.

Bu nedenle, bu şekilde düşünülen doğanın bir mi çok mu olduğu sorulduğunda, ikisi de kabul edilemez. Her ikisi de insanlık kavramının dışındadır ve her ikisi de ona ilinek olarak gelebilir. Eğer çokluk onun kavramına ait olsaydı, Sokrates'te bir olduğu halde asla bir olamazdı. Benzer şekilde, eğer birlik onun kavramına ait olsaydı, o zaman Sokrates ve Platon'da bir ve aynı olurdu ve birçok şeyde çoğalamaz olurdu. İkinci olarak öz, şu veya bu bireydeki varlığına göre düşünülür. Bu durumda ona, içinde bulunduğu şey nedeniyle ilineksel olarak bir şeyler yüklenir. Bu durumda Sokrates'in beyaz olmasından dolayı insana beyazlık özelliği yüklenir. Ancak beyazlık özelliği, insan kavramının özüne ait değildir.

Bu doğanın ikili bir varlığı vardır: Biri tekil varlıklardaki, diğeri zihindeki varlığı. Her iki varlık türüne göre de söz konusu doğaya ilinekler eşlik eder. Tekil varlıklarda da bu doğa, tekil varlıkların çeşitliliğine göre çoklu bir varlığa sahiptir. Bununla birlikte, doğanın kendisine, ilk düşünülme tarzına (yani mutlak düşünülmesine) göre, bu varlık tarzlarından hiçbirisi zorunlu olarak ait değildir. İnsan özünün, insan özü olmak bakımından bu tekil varlıkta var olduğunu söylemek yanlıştır. Nitekim eğer bu tekil varlıkta var olmak, insan olmak bakımından insana uygun düşseydi, asla bu tekil varlığın

¹⁷ Avicenna, *Metaphysicae*, V, Cap. 6.

dışında olamazdı. Benzer şekilde, eğer bu tekil varlıkta var olmamak insan olmak bakımından insana uygun düşseydi, asla onda var olamazdı. Fakat şunu söylemek doğrudur: İnsan, insan olmak bakımından, şu veya bu tekil varlıkta ya da zihinde var olma özelliğine sahip değildir. Buradan anlaşılıyor ki mutlak olarak düşünülen insan doğası her türlü varlık tarzından soyutlanmıştır; ancak bu soyutlama, bu varlık tarzlarından herhangi birinin tamamen dışlanması anlamına gelmez. İşte bu şekilde düşünülen doğa, bütün bireylerin yüklemi olan doğadır. Bununla birlikte, tümellik kavramının bu şekilde ele alınan doğaya uygun düştüğü söylenemez, çünkü tümellik kavramının özünde birlik ve ortaklık vardır. İnsan doğasının mutlak düşünülmesinde ise bu özelliklerin hiçbirisi bulunmaz. Eğer ortaklık insan kavramının özüne ait olsaydı, insanlığın bulunduğu her yerde ortaklık da bulunurdu. Bu yanlıştır, keza Sokrates'te hiçbir ortaklık bulunmaz, keza onda bulunan her şey bireyselleşmiştir. Benzer şekilde, cins veya tür kavramının insan doğasına bireylerdeki varlığına göre ilinek olarak geldiği de söylenemez. İnsan doğası bireylerde bir birlik olarak var olmaz, başka bir deyişle tümellik kavramının gerektirdiği gibi bütün bireylere uygun düşen tek bir şey değildir. Bu durumda tür kavramının insan doğasına zihindeki varlığına göre ilinek olarak geldiği sonucu ortaya çıkar. Nitekim insan doğası zihinde bütün bireyselleştirici özelliklerden soyutlanmış olarak vardır. Bu nedenle zihin dışındaki bütün bireylere karşı tek biçimli bir kavrama sahiptir, çünkü insan olmaları bakımından hepsinin eşit benzerliğidir ve hepsinin bilgisine götürür. Zihin, bütün bireylere karşı böyle bir ilişkiye sahip olduğu için tür kavramını bulur ve ona yükler. Bu nedenle Yorumcu, *Ruh Üzerine* eserine yaptığı şerhin başında zihnin şeylerde tümelliği oluşturan şey olduğunu söyler.¹⁸ İbn Sina da *Metafizik*'inde aynı şeyi söyler.¹⁹ Bu düşünülen doğa, zihin dışındaki şeylerle karşılaştırıldığında, hepsinin tek bir benzerliği olması bakımından tümel bir niteliğe sahiptir. Bununla birlikte, şu veya bu zihindeki varlığı bakımından belirli bir düşünülmüş tikelidir. Bu nedenle İbn Rüşd'ün "Ruh Üzerine" adlı eserinin 3. kitabındaki hatası açıktır: O, düşünülen formun tümelliğinden hareketle bütün insanlarda tek bir zihnin varlığı sonucuna varmak istemiştir. Nitekim o formun tümelliği zihindeki varlığına göre değil, şeylerin benzerliği olarak şeylere göndermede bulunması bakımındandır. Bu durum tıpkı birçok insanı temsil eden tek bir maddi heykel örneğine benzer: Bu heykelin görüntüsü veya formu, bu maddede var olması bakımından tekil ve kendine özgü bir varlığa sahip olurdu, fakat birçok şeyi temsil etmesi bakımından ortaklık niteliğine sahip olurdu.

İnsan doğasının mutlak düşünülmesine göre Sokrates hakkında yüklem olması uygun düşerken, tür kavramı ona mutlak düşünülmesine göre uygun düşmez. Aksine tür kavramı, insan doğasının zihindeki varlığına göre ona eşlik eden ilineklere aittir. Bu nedenle tür adı Sokrates'in yüklemi olmaz, yani "Sokrates bir türdür" denemez. Eğer tür kavramı insana Sokrates'teki varlığına göre veya mutlak düşünülmesine (yani insan olması bakımından) göre uygun düşseydi, bu zorunlu olarak gerçekleşirdi. Nitekim insana insan olması bakımından uygun düşen her şey Sokrates'in yüklemi olur. Bununla birlikte, yüklem olmak cins kendiliğinden uygun düşer, çünkü bu özellik cinsin tanımında yer alır. Yüklem olma, birleştiren ve ayıran zihnin eylemiyle tamamlanan ve temelini, biri diğeri hakkında söylenen şeylerin birliğinde bulunan bir şeydir. Bu nedenle yüklem olabilme özelliği, benzer şekilde zihnin eylemiyle tamamlanan cins kavramının içinde yer alabilir. Bununla birlikte, tıpkı hayvan adıyla gösterilen şeyde olduğu gibi zihnin yüklem olma özelliğini yüklediği ve başka bir şeyle birleştirdiği şey, cins kavramının kendisi değil, daha çok zihnin cins kavramını yüklediği şeydir. Böylece özün veya doğanın tür kavramıyla nasıl bir ilişkisi olduğu açıklığa kavuşur. Tür kavramı, ne özün mutlak düşünülmesine göre ona uygun düşen şeylerdendir, ne de beyazlık ve siyahlık gibi onun zihin dışındaki varlığına göre ona eşlik eden ilineklere aittir. Aksine tür kavramı, özün zihindeki varlığına göre ona eşlik eden ilineklere aittir ve bu yolla cins ve ayırıcı özellik kavramları da ona uygun düşer.

¹⁸ Averroes, *Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros*, ed. F. S. Crawford (Cambridge, MA: The Mediaeval Academy of America, 1953), I, Com, 8.

¹⁹ Avicenna, *Metaphysicae*, V, Cap, 2.

[V]. Şimdi ayrıık cevherlerde, yani ruh, akıl ve ilk nedende özün hangi tarzda bulunduğunu incelememiz gerekir. Her ne kadar herkes ilk nedenin basitliğini kabul etse de, bazıları akıl ve ruhun da madde ve formdan oluştuğunu açıklamaya çalışmıştır. Bu görüşün sahibi *Yaşam Pınarı* kitabının yazarı İbn Cebrol'dur.²⁰

Bu görüş, ortak felsefi düşünceye karşıdır. Filozoflar bu cevherleri maddeden ayrıık olarak adlandırır ve onların her türlü maddeden uzak olduğunu kanıtlarlar. Bu konudaki en güçlü kanıt, bu cevherlerde bulunan anlama yetisinden gelir. Formların ancak maddeden ve maddenin koşullarından ayrıldıkları ölçüde fiilen anlaşılır olduklarını görürüz. Ayrıca formlar, ancak anlayan cevherin yetisi aracılığıyla, bu cevherde alınmaları ve bu cevher tarafından etkin hale getirilmeleri ölçüsünde fiilen anlaşılır hale gelirler. Düşünen ve anlayan her varlığın maddeden tamamen bağımsız olması gerekir. Bu varlık madde içermemelidir ve fiziksel nesnelerde olduğu gibi maddeye bağılı bir form olarak da bulunmamalıdır. Hiç kimse "yalnızca fiziksel madde düşünmeyi ve anlamayı engeller, diğer madde türleri engellemez" şeklinde bir iddiada bulunamaz. Bunu şöyle açıklayabiliriz: Bir şey ancak bir fiziksel form aldığıında "maddi" veya "fiziksel" olarak adlandırılır. Eğer sadece fiziksel madde anlamayı engelleseydi, bu engelleme özelliğinin fiziksel formdan kaynaklanması gerekirdi. Ancak bu mümkün değildir, çünkü fiziksel form da tıpkı diğer formlar gibi maddeden soyutlandığında (zihinde) anlaşılabilir hale gelir. Bu açıklamadan şu sonuç çıkar: Ruh veya akılda hiçbir şekilde madde ve formdan oluşan bir birleşim yoktur. Bu nedenle özün cisimsel cevherlerdeki gibi onlarda bulunduğu düşünülmemelidir. Onlardaki birleşim, form ile varlığın birleşimidir.

Nedenler Kitabı'nın²¹ 9. önermesinin şerhinde aklın form ve varlığa sahip olduğu söylenir. Burada form, mahiyetin veya basit doğanın kendisi olarak anlaşılır. Bunun nasıl olduğunu görmek kolaydır. Birbirlerine göre öyle şeyler vardır ki, biri diğerinin varlık nedenidir. Bu durumda neden olan, diğeri olmadan var olabilir, fakat tersi mümkün değildir. Madde ve form arasındaki ilişki de böyledir, çünkü form maddeye varlık verir. Bu nedenle maddenin herhangi bir form olmaksızın var olması imkansızdır. Ancak bazı formların madde olmaksızın var olması imkânsız değildir. Form, form olmak bakımından maddeye bağımlı değildir. Eğer bazı formların yalnızca maddede var olabildiği görülüyorsa, bu durum onların ilk ilkeden - ki o, ilk ve saf fiildir - uzak olmalarından kaynaklanır. Bu nedenle ilk ilkeye en yakın olan formlar, madde olmaksızın kendi başlarına var olan formlardır (çünkü daha önce söylendiği gibi, form bütün cinsi bakımından maddeye ihtiyaç duymaz). İşte akıllar bu tür formlardır. Bu nedenle bu cevherlerin öz veya mahiyetlerinin formdan başka bir şey olması gerekmez. İşte bu noktada bileşik cevherin özü ile basit cevherin özü arasında bir fark ortaya çıkar: Bileşik cevherin özü sadece form değildir, form ve maddeyi kapsar; basit cevherin özü ise yalnızca formdur. Buradan iki başka fark daha ortaya çıkar: Birincisi, bileşik cevherin özü hem bütün hem de parça olarak gösterilebilir ki bu, daha önce söylendiği gibi, maddenin belirlenmiş olmasından kaynaklanır. Bu nedenle bileşik bir şeyin özü, o bileşik şeye her tarzda yüklem olmaz. Örneğin bir insanın tamamen kendi mahiyeti ile aynı olduğu söylenemez. Fakat basit bir şeyin özü, ki bu onun formudur, ancak bütün olarak gösterilebilir, çünkü orada formu alan formdan başka bir şey yoktur. Bu nedenle basit cevherin özü, hangi tarzda ele alınırsa alınsın, o cevherin yüklemi olur.

Bu nedenle İbn Sina basit bir şeyin mahiyetinin bizzat o basit şeyin kendisi olduğunu, çünkü onu kabul eden başka bir şey olmadığını söyler.²² İkinci fark ise şudur: Bileşik şeylerin özleri, belirlenmiş maddede alınmış olmalarından dolayı, bu maddenin bölünmesine göre çoğalırlar. Bu nedenle bazı şeylerin tür bakımından aynı fakat sayı bakımından farklı olması mümkündür. Fakat basit şeyin özü maddede alınmış olmadığından, böyle bir çoğalma orada olamaz. Bu nedenle bu cevherlerde aynı

²⁰ Eser için bk. Avicenna, *Fons Vitae*, ed. Clemens Baumer, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* (Münster: Münster Üniversitesi, 1892).

²¹ Liber de Causis (Lat.)

²² Avicenna, *Metaphysicae V*, Cap. 2.

türden birden çok birey bulunamaz. İbn Sina'nın açıkça söylediği gibi, orada kaç birey varsa o kadar tür vardır. Bu tür cevherler her ne kadar maddesiz, sadece form olsalar da, onlarda tam bir basitlik yoktur ve onlar saf fiil değildirler, aksine kuvve ile karışmış durumdadırlar.

Bu durum şöyle açıktır: Bir şeyin özünün veya mahiyetinin kavramına dahil olmayan her şey, dışarıdan gelen ve özle bileşim oluşturan bir şeydir. Nitekim hiçbir öz, özün parçaları olmaksızın anlaşılamaz. Fakat her öz veya mahiyet, onun varlığı hakkında herhangi bir şey anlaşılmadan da anlaşılabilir. İnsan, insanın veya anka kuşunun ne olduğunu anlayabilir, ancak bunların gerçekte var olup olmadıklarını bilemeyebilir. Varlığın, öz veya mahiyetten farklı olduğu bu nedenle açıktır. Bu durum, mahiyeti kendi varlığı olan bir şey için geçerli değildir - ki böyle bir şey ancak bir ve ilk olabilir. Nitekim bir şeyin çoğalması ancak şu yollarla mümkündür: Cinsin doğasının türlere çoğalmasında olduğu gibi, bir ayırıcı özelliğin eklenmesiyle; türün doğasının farklı bireylere çoğalmasında olduğu gibi, formun farklı maddelerde alınmasıyla; soyut bir sıcaklığın var olması durumunda, o sıcaklığın soyut olmayan sıcaklıktan kendi soyutluğu nedeniyle farklı olmasında olduğu gibi, birinin mutlak diğerinin bir şeyde alınmış olmasıyla. Eğer salt varlık olan, yani varlığı kendi başına var olan bir şey varsayılırsa, bu varlık bir ayırıcı özelliğin eklenmesini kabul etmez. Nitekim o zaman artık salt varlık olmaz, varlık ve onun ötesinde başka bir form olurdu. Maddenin eklenmesini ise hiç kabul etmez, çünkü o zaman artık kendi başına var olan değil, maddesel bir varlık olurdu. Bu nedenle kendi varlığı olan böyle bir şey ancak bir tane olabilir. Bu durumda onun dışındaki her şeyde varlık ile mahiyet (veya doğa ya da form) birbirinden farklı olmak zorundadır. Bu nedenle akıllarda da varlık formdan ayrıdır. İşte bu yüzden aklın form ve varlıktan oluştuğu söylenir. Bir şeye ait olan her özellik ya insandaki gülme yeteneği gibi kendi doğasının ilkelerinden kaynaklanır ya da havadaki ışık gibi güneşin etkisiyle olduğu üzere dışsal bir ilkeden gelir. Varlığın, şeyin formu veya mahiyeti tarafından (etkin neden olarak) meydana getirilmesi mümkün değildir. Nitekim bu durumda bir şey kendisinin nedeni olurdu ve bir şey kendisini varlığa getirirdi ki, bu imkansızdır. Bu nedenle varlığı doğasından farklı olan her şey, varlığını başka bir şeyden almak zorundadır. Başkası aracılığıyla var olan her şey, ilk neden olarak kendiliğinden var olana indirgendiğinden, bütün şeylerin varlık nedeni olan bir şeyin olması gerekir - ki o salt varlıktır. Aksi takdirde nedenler sonsuza giderdi, çünkü salt varlık olmayan her şeyin bir varlık nedeni vardır. Böylece açıktır ki akıl, form ve varlıktan oluşur ve varlığını salt varlık olan ilk varlıktan alır. İşte bu ilk neden Tanrı'dır.

Başkasından bir şey alan her şey, o şeye göre kuvve halindedir ve kendisinde alınan şey onun fiilidir. Bu nedenle akıl olan mahiyet veya formun kendisi, Tanrı'dan aldığı varlığa göre kuvve halindedir ve bu alınan varlık fiil tarzındadır. Böylece akıllarda kuvve ve fiil bulunur, ancak form ve madde - eşadlı olarak kullanılmadıkça - bulunmaz. Bu nedenle etkilenme, alma, özne olma ve madde nedeniyle şeylere uygun görünen benzeri şeyler, İbn Rüşd'ün *Ruh Üzerine* eserine yaptığı şerhin 3. kitabında söylediği gibi, akli ve cisimsel cevherlere eşadlı olarak uygun düşer. Daha önce söylendiği gibi, aklın mahiyeti aklın kendisi olduğundan, onun mahiyet veya özü kendisinin ne olduğudur ve Tanrı'dan aldığı varlık ise onun doğada var olmasını sağlayan şeydir.

Boethius'un dediği gibi, bazı düşünürler bu tür cevherlerin 'ne ile var' ve 'ne' olduğundan veya 'ne' ve 'varlık'tan oluştuğunu söylerler. Akıllarda kuvve ve fiil bulunur, bu nedenle akılların çokluğunu açıklamak zor olmayacaktır; bu çokluk, eğer akıllarda hiçbir kuvve olmasaydı imkânsız olurdu.²³

İbn Rüşd, *Ruh Üzerine* adlı esere yaptığı şerhin 3. kitabında şöyle der: "Eğer edilgin aklın doğası bilinmeseydi, ayırık cevherlerdeki çokluğu açıklayamazdık." Böylece akılların birbirinden ayrılması kuvve ve fiil derecelerine göredir: İlk olana (Tanrı'ya) daha yakın olan üst akıl daha çok fiil ve daha az kuvve içerir, diğerleri de buna göre sıralanır. Bu sıralama insan ruhunda son bulur; o, zihinsel

²³ Bunun için bk. Boethius, *De Hebdomadibus*, PL 64, 1311 B-C.

cevherler arasında en alt dereceyi tutar. Bu nedenle İbn Rüşd'ün söylediği gibi, insanın edilgin aklı anlaşılır formlara göre, duyuşal varlıkta en alt dereceyi tutan ilk maddenin duyuşal formlara göre olduğu gibidir.

Bu nedenle Filozof (Aristoteles) insan aklını üzerine hiçbir şey yazılmamış bir levhaya benzetir.²⁴ Diğer zihinsel cevherler arasında daha fazla kuvve içerdiğinden, maddi şeylere o kadar yakınlaşır ki, maddi şey onun varlığına katılmaya çekilir. Böylece ruh ve bedenden bir bileşikte tek bir varlık ortaya çıkar; her ne kadar bu varlık, ruhun varlığı olması bakımından bedene bağımlı olmasa da. Bu formdan (ruhtan) sonra, daha fazla kuvve içeren ve maddeye daha yakın olan başka formlar bulunur ve bunların varlığı maddesiz olamaz. Bu formlarda da elementlerin ilk formlarına kadar - ki bunlar maddeye en yakın olanlardır - bir düzen ve derece bulunur. Bu nedenle onlar, maddeyi forma hazırlayan etkin ve edilgin niteliklerin ve diğer şeylerin gerektirdiği şekilde dışında hiçbir işleve sahip değildir.

[VI]. Bu incelemelerden sonra özün farklı varlıklarda nasıl bulunduğu açıktır. Cevherlerde özün bulunduğu üç farklı tarz mevcuttur. Bunlardan biri Tanrı'ya özgüdür. Tanrı'nın özü ve varlığı birbirinden ayrılamaz bir bütündür. Bu nedenle bazı filozoflar, Tanrı'nın mahiyet veya öz bakımından tanımlanamayacağını savunurlar, çünkü Tanrı'da öz ile varoluş arasında hiçbir ayrım yoktur. O'nun özü, doğrudan varlığının kendisidir. Nitekim bir cinse dahil olan her şeyin varlığından ayrı bir mahiyete sahip olması gerekir. Zira cins veya türün mahiyeti ya da doğası, o cins veya türe ait olan şeylerde doğa kavramına göre farklılaşmaz, ancak varlık farklı şeylerde farklı olur. Tanrı'nın salt varlık olduğunu söylerken, her şeyin formel olarak var olmasını sağlayan evrensel varlığın Tanrı olduğunu söyleyenlerin hatasına düşmememiz gerekir. Tanrı olan bu varlık, kendisine hiçbir eklemenin yapılamayacağı bir durumdadır ve bu nedenle o, kendi saflığı sayesinde bütün varlıklardan ayrı bir varlıktır. Bu yüzden *Nedenler Kitabı*'nın 9. önermesinin şerhinde, salt varlık olan ilk nedenin bireyselleşmesinin onun saf iyiliği aracılığıyla olduğu söylenir. Ortak varlık ise, kavramında hiçbir eklemeyi içermediği gibi, kavramında eklemenin dışlanması da içermez. Eğer böyle olsaydı, varlığın üzerine bir şey eklenen hiçbir şeyi var olarak düşünemezdik. Benzer şekilde, salt varlık olmasına rağmen, diğer yetkinlikler ve üstünlüklerden yoksun olması gerekmez; aksine bütün cinslerde bulunan tüm yetkinliklere sahiptir. Bu nedenle, Filozof'un *Metafizik*'in 5. kitabında söylediği ve Yorumcu'nun da bu kitabın şerhinde aktardığı gibi, Tanrı mutlak anlamda yetkin olarak adlandırılır.²⁵ O, bütün yetkinliklere diğer varlıklardan daha üstün bir tarzda sahiptir; çünkü bu yetkinlikler O'nda bir iken, diğer varlıklarda çeşitlilik gösterir. Bu durum, bütün bu yetkinliklerin O'na basit varlığı bakımından uygun düşmesinden kaynaklanır. Tıpkı birinin tek bir nitelik aracılığıyla bütün niteliklerin işlevlerini gerçekleştirebilmesi durumunda, o tek nitelikte bütün niteliklere sahip olacağı gibi, Tanrı da kendi varlığında bütün yetkinliklere sahiptir.

İkinci tarzda öz ise yaratılmış zihinsel cevherlerde bulunur. Bunlarda öz maddesiz olsa da, varlık özden farklıdır. Bu nedenle onların varlığı mutlak değil, alınmış bir varlıktır ve bu yüzden alan doğanın kapasitesine göre sınırlanmış ve sonludur. Ancak onların doğası veya mahiyeti mutlakdır, herhangi bir maddede alınmış değildir. Bu yüzden *Nedenler Kitabı*'nda akılların aşağıya doğru sonsuz, yukarıya doğru sonlu oldukları söylenir. Nitekim onlar, üstün olandan aldıkları varlık bakımından sonludur, fakat aşağıya doğru sonlu değildirler, zira onların formları kendilerini alan herhangi bir maddenin kapasitesiyle sınırlanmaz. Bu tür cevherlerde, daha önce söylendiği gibi, bir türde birden çok birey bulunmaz. Bu duruma tek istisna bedene birleşmesi nedeniyle insan ruhudur. Her ne kadar onun bireyselleşmesi başlangıcı bakımından ilineksel olarak bedene bağlı olsa da (çünkü o, fiili olduğu bedende olmaksızın bireysel varlık kazanamaz) bedeninin ortadan kalkmasıyla bireyselliğin yok olması

²⁴ Bunun için bk. Aristotle, *De Anima*, III, Cap. 4, 430a1.

²⁵ Aristotle, *Metaph.*, V, cap. 16, 1021b30-33; Averroes, *Aristotelis Metaphysicorum Libri XIII cum Averrois Cordubensis in Eosdem Commentariis*, çev. Michael Scot (Venedik: Apud Iunctas, 1562), V, com. 21.

gerekmez. Nitekim mutlak bir varlığa sahip olduğundan ve bu beden formu olması sayesinde bireysel varlık kazandığından, bu bireysel varlık her zaman kalıcı olur.

Bu nedenle İbn Sina şöyle der: Ruhların bireyselleşmesi veya çokluğu sonu bakımından değil, başlangıcı bakımından bedene bağlıdır.²⁶ Bu cevherlerde mahiyet varlıkla aynı olmadığı için, onlar bir kategoride sıralanabilirler. Bu nedenle her ne kadar onların kendilerine özgü ayırıcı özellikleri bizim için gizli olsa da onlarda cins, tür ve ayırıcı özellik bulunur. Nitekim duyulur şeylerde bile özsel ayırıcı özellikler bilinmezdir. Bu nedenle onlar, özsel özelliklerden kaynaklanan ilineksel özellikler aracılığıyla gösterilirler. Bu tıpkı nedenin sonucu aracılığıyla gösterilmesi gibidir. Örneğin "iki ayaklı olma" insanın ayırıcı özelliği olarak bilinir. Maddesiz cevherlerin kendilerine özgü ilineklere ise bizim için bilinmezdir. Bu nedenle onların ayırıcı özellikleri ne kendileri aracılığıyla ne de ilineksel ayırıcı özellikler aracılığıyla bizim tarafımızdan fark edilebilir.

Şunu bilmek gerekir ki, bu cevherlerde cins ve ayırıcı özellik, duyulur cevherlerdekiyle aynı şekilde alınmaz. Çünkü duyulur cevherlerde cins şeydeki maddi unsurdan, ayırıcı özellik ise ondaki formel unsurdan alınır. Bu nedenle İbn Sina *Ruh Üzerine* kitabının başında şöyle der: Madde ve formdan oluşan şeylerde form, ondan meydana gelen şeyin basit ayırıcı özelliğidir. Ancak bu, formun kendisinin ayırıcı özellik olduğu anlamına gelmez.²⁷ Ayrıca onun *Metafizik* adlı eserinde söylediği gibi, form ayırıcı özelliğin ilkesidir.²⁸ Bu tür ayırıcı özelliğe basit ayırıcı özellik denir. Maddesiz cevherler basit mahiyetler olduğundan, onlarda ayırıcı özellik mahiyetin bir parçasından değil, bütün mahiyetten alınır. Bu nedenle İbn Sina *Ruh Üzerine* adlı kitabının başında şöyle der: Basit ayırıcı özelliğe sadece özleri madde ve formdan oluşan türler sahiptir.²⁹

Benzer şekilde, farklı bir tarzda olsa da maddi olmayan özlerde de cins özün bütününden sağlanır. Ayrı cevherlerden biri diğeriyle maddesizlikte ortaktır ve birbirlerinden yetkinlik derecesinde farklılaşırlar ve bu farklılaşma kuvveden uzaklaşma ve saf fiile yaklaşma ölçüsüne göredir. Bu nedenle onlarda cins, maddesiz olmalarından kaynaklanan şeyden (örneğin akılsallık veya benzeri bir şeyden) alınır. Ayırıcı özellik ise onlardaki yetkinlik derecesinden alınır, ancak bu bizim için bilinmezdir. Bu ayırıcı özelliklerin ilineksel olması gerekmez, çünkü bunlar türü çeşitlendirmeyen daha büyük ve daha küçük yetkinliğe göredir.

Tıpkı aynı tarzda beyazlığa katılmada daha beyaz ve daha az beyaz olanın farklılaşması gibi aynı formu almadaki yetkinlik derecesi türü farklılaştırır. Fakat katılınan formların veya doğaların kendilerindeki farklı yetkinlik derecesi türü farklılaştırır. Nitekim Filozofun *Hayvanların Tarihi Üzerine* adlı eserinin 7. kitabında söylediği gibi, doğa, bitkiler ve hayvanlar arasında orta olan bazı şeyler aracılığıyla bitkilerden hayvanlara doğru dereceli olarak ilerler.³⁰ Ayrıca, Filozofun *Hayvanların Kısımları* adlı eserinin 11. kitabında söylediği gibi, zihinsel cevherlerin bölünmesinin her zaman iki gerçek ayırıcı özellik olması zorunlu değildir, çünkü bunun bütün şeylerde gerçekleşmesi imkansızdır.³¹ Üçüncü tarzda öz, madde ve formdan oluşan cevherlerde bulunur. Bunlarda varlık alınmış ve sonludur, çünkü bunlar varlıklarını başkasından alırlar. Ayrıca onların doğası veya mahiyeti belirlenmiş maddede alınmıştır. Bu nedenle hem yukarıya hem aşağıya doğru sonludurlar ve bunlarda belirlenmiş maddenin bölünmesi nedeniyle bir türde birden çok bireyin bulunması mümkündür. Bunlarda özün mantıksal kavramlarla ilişkisi yukarıda açıklanmıştır.

[VII]. Şimdi özün ilineklere nasıl bulunduğunu incelememiz gerekir. Nitekim özün bütün cevherlerde nasıl bulunduğu daha önce açıklanmıştı. Daha önce söylendiği gibi öz, tanım aracılığıyla

²⁶ Avicenna, *Compendium de anima* (Venedik: Juntas, 1546), V, Cap. 3.

²⁷ Avicenna, *De Anima*, I, Cap. 1,

²⁸ Avicenna, *Metaphysicae*, V, Cap. 6.

²⁹ Avicenna *De Anima*, I, Cap. 1.

³⁰ Aristotle, *De Historia Animalium* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1937), Cap 1, 2 642b5-7.

³¹ Aristotle, *De Partibus Animalium* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1957), III, Cap. 1, 429a18-b5.

gösterilen şey olduğundan, ilineklelerin tanıma sahip oldukları tarzda öze sahip olmaları gerekir. Onların tanımları eksiktir, çünkü tanımlarında özne belirtilmeden tanımlanamazlar. Bunun nedeni, onların öznenen bağımsız, kendi başına bir varlığa sahip olmamalarıdır. Tıpkı form ve madde birleştiğinde cevherin varlığının ortaya çıkması gibi, ilinek özneye geldiğinde de ilineksel varlık ortaya çıkar. Bu nedenle ne cevheri form ne de madde tam bir öze sahiptir, çünkü cevheri formun tanımında da formun ait olduğu şeyin belirtilmesi gerekir. Böylece onun tanımı, tıpkı ilineksel formun tanımında olduğu gibi, kendi cinsinin dışında olan bir şeyin eklenmesiyle yapılır.

Bu nedenle doğa bilimcisi ruhun tanımında cisim terimini kullanır, çünkü o ruhu yalnızca fiziksel cismin formu olması bakımından inceler. Ancak cevheri formlar ile ilineksel formlar arasında şöyle bir fark vardır: Cevheri form, kendisine geldiği şeyden (maddeden) bağımsız bir varlığa sahip olmadığı gibi, kendisine geldiği şey olan madde de bağımsız bir varlığa sahip değildir. Bu nedenle ikisinin birleşmesinden, şeyin kendi başına var olduğu varlık ortaya çıkar ve bunlardan kendiliğinden bir olan şey meydana gelir. Bu yüzden bunların birleşmesinden belirli bir öz ortaya çıkar. Bu nedenle form, kendi başına düşünüldüğünde tam bir öz kavramına sahip olmasa da, tam özün bir parçasıdır. Fakat ilineğin geldiği şey, kendi varlığında var olan tam bir varlıktır. Bu varlık doğal olarak sonradan gelen ilinekten öncedir. Bu nedenle sonradan gelen ilinek, kendisine geldiği şeyle birleşmesinden, şeyin kendi başına var olmasını sağlayan varlığı oluşturmaz; aksine ikincil bir varlık oluşturur. Bu ikincil varlık olmadan da var olan şeyin düşünülmesi mümkündür, tıpkı birincinin ikinci olmadan düşünülebilmesi gibi. Bu yüzden ilinek ve öznenen kendiliğinden bir olan değil, ilineksel olarak bir olan şey meydana gelir. Bu nedenle ilinek ve öznenin birleşmesinden, form ve maddenin birleşmesinde olduğu gibi belirli bir öz ortaya çıkmaz. Dolayısıyla ilinek ne tam bir öz kavramına sahiptir ne de tam bir özün parçasıdır; nasıl göreceli bir varlığa sahipse, aynı şekilde göreceli bir öze sahiptir.

Metafizik'in 2. kitabında söylendiği gibi, tıpkı sıcaklığın en üst derecesinde olan ateşin, sıcak şeylerdeki sıcaklığın nedeni olması gibi her cinsten en üstün ve en gerçek olan şey, o cinsten kendinden sonra gelenlerin nedenidir.³² Bu nedenle varlık cinsinde ilk olan ve en gerçek ve en üstün öze sahip olan cevherin, varlık kavramına ikincil olarak ve göreceli olarak katılan ilineklelerin nedeni olması gerekir. Ancak bu farklı şekillerde gerçekleşir. Cevherin parçaları madde ve form olduğundan, bazı ilinekleler öncelikle formdan, bazıları ise maddeden kaynaklanır. Formlar arasında, akılsal ruh gibi varlığı maddeye bağlı olmayan form bulunurken madde ise ancak form aracılığıyla var olabilir. Bu nedenle formdan kaynaklanan ilinekleler arasında, Filozof'un *Ruh Üzerine* adlı eserinin 3. kitabında kanıtladığı gibi, bedensel bir organ aracılığıyla gerçekleşmeyen düşünme gibi, maddeyle hiçbir ilişkisi olmayan şeyler vardır.³³

Formdan kaynaklanan ilineklelerden bazıları ise duyumsama gibi maddeyle ilişkilidir. Ancak hiçbir ilinek formla ilişki olmaksızın sadece maddeden kaynaklanamaz. Maddeden kaynaklanan ilineklelerde de belirli bir çeşitlilik vardır. Bazı ilinekleler maddeyi özel forma göre düzenlenmiş olması bakımından takip eder. *Metafizik*'in 10. kitabında söylendiği gibi, hayvanlardaki eril ve dişil ayrımı böyledir ve bu farklılık maddeye indirgenir.³⁴ Bu nedenle hayvan formu ortadan kalktığında, söz konusu ilinekleler de eşadlı olarak bile kalmazlar. Bazı ilinekleler ise maddeyi genel forma göre düzenlenmiş olması bakımından takip eder. Bu nedenle özel form ortadan kalktığında bile maddede kalırlar. Örneğin Etiyopyalıların ten rengi ruhtan değil elementlerin karışımından kaynaklanır. Bu nedenle ölümden sonra da onların ten rengi varlığını sürdürür.

³² Aristotle, *Metaph.*, II, Cap. 1, 993b24-27.

³³ Aristotle, *De Anima*, III, Cap. 1, 429a18-b5.

³⁴ Aristotle, *Metaph.*, X, Cap. 9, 1058b21-23.

Her şey madde aracılığıyla bireyselleşip form aracılığıyla cins veya türle yerleştirildiğinden, maddeden kaynaklanan ilinekler bireyin ilinekleridir ve aynı türdeki bireyler bu ilinekler bakımından birbirinden farklılaşır. Formdan kaynaklanan ilinekler ise cinsin veya türün kendine özgü nitelikleridir; bu nedenle cinsin veya türün doğasına sahip olan bütün bireylerde bulunurlar. Örneğin gülme yetisi insanda formdan kaynaklanır, çünkü gülme insan ruhunun bir kavrayışından ortaya çıkar.

Şunu da bilmek gerekir ki ilinekler bazen özsel ilkelerden tam bir fiil olarak kaynaklanır. Ateşteki sıcaklık buna örnek verilebilir. Nitekim ateş her zaman fiilen sıcaktır. Bazen ise yalnızca yatkınlık olarak kaynaklanır, ama tamamlanması dışsal bir etken aracılığıyla gerçekleşir. Havadaki saydamlık buna örnek verilebilir. Bu da dışarıdaki ışıklı cisim aracılığıyla tamamlanır. Bu tür durumlarda yatkınlık ayrılmaz bir ilinek iken, şeyin özünün dışında olan veya şeyin yapısına dahil olmayan bir ilkeden gelen tamamlanma, hareket gibi, ayrılabilir niteliktedir. Ayrıca ilineklerde cins, ayırıcı özellik ve tür, cevherlerdekinden farklı bir şekilde ele alınır. Öyle ki, cevherlerde cevheri form ile maddeden, bunların birleşmesinden ortaya çıkan tek bir doğa olarak, kendiliğinden bir olan şey meydana gelir ve bu, tam olarak cevher kategorisine yerleştirilir. Bu nedenle cevherlerde bileşiği gösteren somut adlar, insan veya hayvan gibi, tür veya cins olarak kategoride yer alır. Form veya madde ise bu şekilde kategoride ancak indirgeme yoluyla, ilkeler kategoride vardır denildiği gibi, yer alır. Fakat ilinek ve öznenin kendiliğinden bir olan şey meydana gelmez. Bu nedenle ilinek ve öznenin birleşmesinden, cins veya tür kavramının yüklenebileceği herhangi bir doğa ortaya çıkmaz. Somut olarak söylenen ilineksel adlar (beyaz veya müzisyen gibi) ancak indirgeme yoluyla kategoride tür veya cins olarak yer alır. Bunlar kategoride yalnızca beyazlık ve müzik gibi soyut olarak gösterildiklerinde yer alırlar. İlinekler madde ve formdan oluşmadığı için, bileşik cevherlerde olduğu gibi bunlarda cins maddeden, ayırıcı özellik formdan alınamaz. Bunun yerine ilk cins, varlığın on kategoride öncelik ve sonralığa göre farklı şekillerde yüklendiği varlık tarzından alınmalıdır. Nitekim Filozof'un *Metafizik*'in 9. kitabında söylediği gibi, nicelik cevherin ölçüsü olmasından, nitelik ise cevherin düzenlenmesi olmasından dolayı bu adı alır, diğerleri de benzer şekildedir.³⁵

İlineklerdeki ayırıcı özellikler, onları meydana getiren ilkelerin çeşitliliğinden alınır. Özneye ait olan özellikler öznenin kendi ilkelerinden kaynaklandığı için, ilinekler soyut olarak ve kategoride uygun şekilde tanımlandıklarında, özne tanımlarında ayırıcı özellik yerine konur. Örneğin "yamukluk burnun eğriliğidir" denilir. Ancak bunların tanımı somut olarak söylendiklerinde durum tersine olur. Bu durumda özne tanımlarında cins yerine konur, çünkü o zaman bileşik cevherler tarzında tanımlanırlar. Tıpkı "yamuk burun eğri burun" dediğimiz gibi, bileşik cevherlerde cinsin kavramı maddeden alınır. Benzer şekilde, bir ilinek başka bir ilineğin ilkesi olduğunda da durum böyledir; örneğin ilişkinin ilkesi eylem, edilgi ve niceliktir. Bu nedenle Filozof *Metafizik*'in 5. kitabında ilişkiyi bunlara göre böler.³⁶ Fakat ilineklerin kendi ilkeleri her zaman açık olmadığından, bazen ilineklerin ayırıcı özelliklerini onların etkilerinden alırız. Örneğin rengin ayırıcı özellikleri olarak söylenen birleştirici ve ayırıcı özellikler, farklı renk türlerinin nedeni olan ışığın çokluğundan veya azlığından kaynaklanır.

3.2. Sonuç:

Böylece özün hem cevherlerde hem de ilineklerde, ayrıca bileşik ve basit cevherlerdeki durumu açıklığa kavuşmuştur. Aynı zamanda mantığın bütün tümel kavramlarının tüm bu varlık türlerinde nasıl bulunduğu da gösterilmiştir. Bu duruma tek istisna, mutlak basitliği nedeniyle cins, tür ve tanım kavramlarının kendisine uygulanamadığı ilk varlık, yani Tanrı'dır. Bu inceleme burada sona ermiştir. Âmin.

³⁵ Aristotle, *Metaph.*, IX, Cap. 1, 1045b27-32.

³⁶ Aristotle, *Metaph.*, V, Cap. 15, 1020b26-32.

4. Orijinal Metin: DE ENTE ET ESSENTIA

4.1. PROOEMIUM

Quia parvus error in principio magnus est in fine, secundum Philosophum in I Caeli et Mundi, ens autem et essentia sunt quae primo intellectu concipiuntur, ut dicit Avicenna in principio suae Metaphysicae, ideo ne ex eorum ignorantia errare contingat, ad horum difficultatem aperiendam dicendum est quid nomine essentiae et entis significetur et quomodo in diversis inveniatur et quomodo se habeat ad intentiones logicas, scilicet genus, speciem et differentiam.

[I]. Quia vero ex compositis simplicium cognitionem accipere debemus et ex posterioribus in priora devenire, ut, a facilioribus incipientes, convenientior fiat disciplina, ideo ex significatione entis ad significationem essentiae procedendum est. Sciendum est igitur quod, sicut in V Metaphysicae Philosophus dicit, ens per se dicitur dupliciter, uno modo quod dividitur per decem genera, alio modo quod significat propositionum veritatem. Horum autem differentia est quia secundo modo potest dici ens omne illud, de quo affirmativa propositio formari potest, etiam si illud in re nihil ponat. Per quem modum privationes et negationes entia dicuntur; dicimus enim quod affirmatio est opposita negationi et quod caecitas est in oculo. Sed primo modo non potest dici ens nisi quod aliquid in re ponit. Unde primo modo caecitas et huiusmodi non sunt entia. Nomen igitur essentiae non sumitur ab ente secundo modo dicto, aliqua enim hoc modo dicuntur entia, quae essentiam non habent, ut patet in privationibus; sed sumitur essentia ab ente primo modo dicto. Unde Commentator in eodem loco dicit quod ens primo modo dictum est quod significat essentiam rei. Et quia, ut dictum est, ens hoc modo dictum dividitur per decem genera, oportet quod essentia significet aliquid commune omnibus naturis, per quas diversa entia in diversis generibus et speciebus collocantur, sicut humanitas est essentia hominis, et sic de aliis. Et quia illud, per quod res constituitur in proprio genere vel specie, est hoc quod significatur per diffinitionem indicantem quid est res, inde est quod nomen essentiae a Philosophis in nomen quiditatis mutatur. Et hoc est quod Philosophus frequenter nominat quod quid erat esse, id est hoc per quod aliquid habet esse quid. Dicitur etiam forma secundum quod per formam significatur certitudo uniuscuiusque rei, ut dicit Avicenna in II Metaphysicae suae. Hoc etiam alio nomine natura dicitur accipiendo naturam secundum primum modum illorum quattuor, quos Boethius in libro De Duabus Naturis assignat, secundum scilicet quod natura dicitur omne illud quod intellectu quoquo modo capi potest. Non enim res est intelligibilis nisi per diffinitionem et essentiam suam. Et sic etiam Philosophus dicit in V Metaphysicae quod omnis substantia est natura. Tamen nomen naturae hoc modo sumptae videtur significare essentiam rei, secundum quod habet ordinem ad propriam operationem rei, cum nulla res propria operatione destituatur. Quiditatis vero nomen sumitur ex hoc, quod per diffinitionem significatur. Sed essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse.

[II]. Sed quia ens absolute et per prius dicitur de substantiis et per posterius et quasi secundum quid de accidentibus, inde est quod essentia proprie et vere est in substantiis, sed in accidentibus est quodammodo et secundum quid. Substantiarum vero quaedam sunt simplices et quaedam compositae, et in utrisque est essentia, sed in simplicibus veriori et nobiliori modo, secundum quod etiam esse nobilius habent. Sunt enim causa eorum quae composita sunt, ad minus substantia prima simplex, quae deus est. Sed quia illarum substantiarum essentiae sunt nobis magis occultae, ideo ab essentiis substantiarum compositarum incipiendum est, ut a facilioribus convenientior fiat disciplina. In substantiis igitur compositis forma et materia nota est, ut in homine anima et corpus. Non autem potest dici quod alterum eorum tantum essentia esse dicatur. Quod enim materia sola non sit essentia rei planum est, quia res per essentiam suam et cognoscibilis est et in specie ordinatur vel genere. Sed materia neque cognitionis principium est, neque secundum eam aliquid ad genus vel speciem determinatur, sed secundum id quod aliquid actu est. Neque etiam forma tantum essentia substantiae compositae dici potest, quamvis hoc quidam asserere conentur. Ex his enim quae dicta sunt patet quod essentia est illud, quod per diffinitionem rei significatur. Diffinitio autem substantiarum naturalium

non tantum formam continet, sed etiam materiam; aliter enim diffinitiones naturales et mathematicae non differrent. Nec potest dici quod materia in diffinitione substantiae naturalis ponatur sicut additum essentiae eius vel ens extra essentiam eius, quia hic modus diffinitionis proprius est accidentibus, quae perfectam essentiam non habent. Unde oportet quod in diffinitione sua subiectum recipiant, quod est extra genus eorum. Patet ergo quod essentia comprehendit materiam et formam. Non autem potest dici quod essentia significet relationem, quae est inter materiam et formam vel aliquid superadditum ipsis, quia hoc de necessitate esset accidens et extraneum a re nec per eam res cognosceretur, quae omnia essentiae conveniunt. Per formam enim, quae est actus materiae, materia efficitur ens actu et hoc aliquid. Unde illud quod superadvenit non dat esse actu simpliciter materiae, sed esse actu tale, sicut etiam accidentia faciunt, ut albedo facit actu album. Unde et quando talis forma acquiritur, non dicitur generari simpliciter, sed secundum quid. Relinquitur ergo quod nomen essentiae in substantiis compositis significat id quod ex materia et forma compositum est. Et huic consonat verbum Boethii in commento praedicamentorum, ubi dicit quod ousia significat compositum. Oousia enim apud graecos idem est quod essentia apud nos, ut ipsemet dicit in libro de duabus naturis. Avicenna etiam dicit quod quiditas substantiarum compositarum est ipsa compositio formae et materiae. Commentator etiam dicit super VII Metaphysicae: natura quam habent species in rebus generabilibus est aliquod medium, id est compositum ex materia et forma. Huic etiam ratio concordat, quia esse substantiae compositae non est tantum formae nec tantum materiae, sed ipsius compositi. Essentia autem est secundum quam res esse dicitur. Unde oportet quod essentia, qua res denominatur ens, non tantum sit forma neque tantum materia, sed utrumque, quamvis huiusmodi esse suo modo sola forma sit causa. Sic enim in aliis videmus, quae ex pluribus principiis constituuntur, quod res non denominatur ex altero illorum principiorum tantum, sed ab eo, quod utrumque complectitur, ut patet in saporibus, quia ex actione calidi digerentis humidum causatur dulcedo, et quamvis hoc modo calor sit causa dulcedinis, non tamen denominatur corpus dulce a calore, sed a sapore qui calidum et humidum complectitur. Sed quia individuationis principium materia est, ex hoc forte videtur sequi quod essentia, quae materiam in se complectitur simul et formam, sit tantum particularis et non universalis. Ex quo sequeretur quod universalia diffinitionem non haberent, si essentia est id quod per diffinitionem significatur. Et ideo sciendum est quod materia non quolibet modo accepta est individuationis principium, sed solum materia signata. Et dico materiam signatam, quae sub determinatis dimensionibus consideratur. Haec autem materia in diffinitione hominis, in quantum est homo, non ponitur, sed poneretur in diffinitione Socratis, si Socrates diffinitionem haberet. In diffinitione autem hominis ponitur materia non signata; non enim in diffinitione hominis ponitur hoc os et haec caro, sed os et caro absolute, quae sunt materia hominis non signata.

[III]. Sic ergo patet quod essentia hominis et essentia Socratis non differunt nisi secundum signatum et non signatum. Unde Commentator dicit super VII Metaphysicae: Socrates nihil aliud est quam animalitas et rationalitas, quae sunt quiditas eius. Sic etiam essentia generis et speciei secundum signatum et non signatum differunt, quamvis alius modus designationis sit utrobique, quia designatio individui respectu speciei est per materiam determinatam dimensionibus, designatio autem speciei respectu generis est per differentiam constitutivam, quae ex forma rei sumitur. Haec autem determinatio vel designatio, quae est in specie respectu generis, non est per aliquid in essentia speciei existens, quod nullo modo in essentia generis sit, immo quicquid est in specie, est etiam in genere ut non determinatum. Si enim animal non esset totum quod est homo, sed pars eius, non praedicaretur de eo, cum nulla pars integralis de suo toto praedicetur. Hoc autem quomodo contingat videri poterit, si inspicatur qualiter differt corpus secundum quod ponitur pars animalis et secundum quod ponitur genus. Non enim potest eo modo esse genus, quo est pars integralis. Hoc igitur nomen quod est corpus multipliciter accipi potest. Corpus enim, secundum quod est in genere substantiae, dicitur ex eo quod habet talem naturam, ut in eo possint designari tres dimensiones; ipsae enim tres dimensiones designatae sunt corpus, quod est in genere quantitatis. Contingit autem in rebus, ut quod habet unam

perfectionem ad ulteriorem etiam perfectionem pertingat, sicut patet in homine, qui et naturam sensitivam habet et ulterius intellectivam. Similiter etiam et super hanc perfectionem, quae est habere talem formam, ut in ea possint tres dimensiones designari, potest alia perfectio adiungi, ut vita vel aliquid huiusmodi. Potest ergo hoc nomen corpus significare rem quandam, quae habet talem formam, ex qua sequitur in ipsa designabilitas trium dimensionum cum praecisione, ut scilicet ex illa forma nulla ulterior perfectio sequatur; sed si quid aliud superadditur, sit praeter significationem corporis sic dicti. Et hoc modo corpus erit integralis et materialis pars animalis, quia sic anima erit praeter id quod significatum est nomine corporis et erit superveniens ipsi corpori, ita quod ex ipsis duobus, scilicet anima et corpore, sicut ex partibus constituetur animal. Potest etiam hoc nomen corpus hoc modo accipi, ut significet rem quandam, quae habet talem formam, ex qua tres dimensiones possunt in ea designari, quaecumque forma sit illa, sive ex ea possit provenire aliqua ulterior perfectio sive non. Et hoc modo corpus erit genus animalis, quia in animali nihil est accipere quod non implicite in corpore continetur. Non enim anima est alia forma ab illa, per quam in re illa poterant designari tres dimensiones; et ideo, cum dicebatur quod corpus est quod habet talem formam, ex qua possunt designari tres dimensiones in eo, intelligebatur: quaecumque forma esset, sive animalitas sive lapideitas sive quaecumque alia. Et sic forma animalis implicite in forma corporis continetur, prout corpus est genus eius. Et talis est etiam habitudo animalis ad hominem. Si enim animal nominaret tantum rem quandam, quae habet talem perfectionem, ut possit sentire et moveri per principium in ipso existens cum praecisione alterius perfectionis, tunc quaecumque alia perfectio ulterior superveniret, haberet se ad animal per modum partis et non sicut implicite contenta in ratione animalis, et sic animal non esset genus; sed est genus secundum quod significat rem quandam, ex cuius forma potest provenire sensus et motus, quaecumque sit illa forma, sive sit anima sensibilis tantum sive sensibilis et rationalis simul. Sic ergo genus significat indeterminate totum id quod est in specie, non enim significat tantum materiam; similiter etiam differentia significat totum et non significat tantum formam; et etiam diffinitio significat totum, et etiam species. Sed tamen diversimode, quia genus significat totum ut quaedam denominatio determinans id quod est materiale in re sine determinatione propriae formae. Unde genus sumitur ex materia, quamvis non sit materia, ut patet quod corpus dicitur ex hoc quod habet talem perfectionem, ut possint in eo designari tres dimensiones; quae quidem perfectio est materialiter se habens ad ulteriorem perfectionem. Differentia vero e converso est sicut quaedam denominatio a forma determinate sumpta praeter hoc quod de primo intellectu eius sit materia determinata, ut patet, cum dicitur animatum, scilicet illud quod habet animam; non enim determinatur quid sit, utrum corpus vel aliquid aliud. Unde dicit Avicenna quod genus non intelligitur in differentia sicut pars essentiae eius, sed solum sicut ens extra essentiam, sicut etiam subiectum est de intellectu passionum. Et ideo etiam genus non praedicatur de differentia per se loquendo, ut dicit Philosophus in III Metaphysicae et in IV Topicorum, nisi forte sicut subiectum praedicatur de passione. Sed diffinitio vel species comprehendit utrumque, scilicet determinatam materiam, quam designat nomen generis, et determinatam formam, quam designat nomen differentiae. Ex hoc patet ratio quare genus, species et differentia se habent proportionaliter ad materiam et formam et compositum in natura, quamvis non sint idem quod illa, quia neque genus est materia, sed a materia sumptum ut significans totum, neque differentia forma, sed a forma sumpta ut significans totum. Unde dicimus hominem esse animal rationale et non ex animali et rationali, sicut dicimus eum esse ex anima et corpore. Ex anima enim et corpore dicitur esse homo, sicut ex duabus rebus quaedam res tertia constituta, quae neutra illarum est. Homo enim neque est anima neque corpus. Sed si homo aliquo modo ex animali et rationali esse dicatur, non erit sicut res tertia ex duabus rebus, sed sicut intellectus tertius ex duobus intellectibus. Intellectus enim animalis est sine determinatione specialis formae, exprimens naturam rei ab eo quod est materiale respectu ultimae perfectionis. Intellectus autem huius differentiae rationalis consistit in determinatione formae specialis. Ex quibus duobus intellectibus constituitur intellectus speciei vel diffinitionis. Et ideo sicut res constituta ex aliquibus non recipit

praedicationem earum rerum, ex quibus constituitur, ita nec intellectus recipit praedicationem eorum intellectuum, ex quibus constituitur. Non enim dicimus quod diffinitio sit genus aut differentia. Quamvis autem genus significet totam essentiam speciei, non tamen oportet ut diversarum specierum, quarum est idem genus, sit una essentia, quia unitas generis ex ipsa indeterminatione vel indifferentia procedit, non autem ita, quod illud quod significatur per genus sit una natura numero in diversis speciebus, cui superveniat res alia, quae sit differentia determinans ipsum, sicut forma determinat materiam, quae est una numero, sed quia genus significat aliquam formam, non tamen determinate hanc vel illam, quam determinate differentia exprimit, quae non est alia quam illa, quae indeterminate significabatur per genus. Et ideo dicit Commentator in XI Metaphysicae quod materia prima dicitur una per remotionem omnium formarum, sed genus dicitur unum per communitatem formae significatae. Unde patet quod per additionem differentiae remota illa indeterminatione, quae erat causa unitatis generis, remanent species per essentiam diversae. Et quia, ut dictum est, natura speciei est indeterminata respectu individui sicut natura generis respectu speciei, inde est quod sicut id quod est genus, prout praedicabatur de specie, implicabat in sua significatione, quamvis indistincte, totum quod determinate est in specie, ita etiam et id quod est species, secundum quod praedicatur de individuo, oportet quod significet totum id quod est essentialiter in individuo, licet indistincte. Et hoc modo essentia speciei significatur nomine hominis, unde homo de Socrate praedicatur. Si autem significetur natura speciei cum praecisione materiae designatae, quae est principium individuationis, sic se habebit per modum partis. Et hoc modo significatur nomine humanitatis; humanitas enim significat id unde homo est homo. Materia autem designata non est id unde homo est homo; et ita nullo modo continetur inter illa, ex quibus homo habet quod sit homo. Cum ergo humanitas in suo intellectu includat tantum ea, ex quibus homo habet quod sit homo, patet quod a significatione eius excluditur vel praeciditur materia designata. Et quia pars non praedicatur de toto, inde est quod humanitas nec de homine nec de Socrate praedicatur. Unde dicit Avicenna quod quiditas compositi non est ipsum compositum, cuius est quiditas, quamvis etiam ipsa quiditas sit composita, sicut humanitas, licet sit composita, non est homo, immo oportet quod sit recepta in aliquo quod est materia designata. Sed quia, ut dictum est, designatio speciei respectu generis est per formam, designatio autem individui respectu speciei est per materiam, ideo oportet ut nomen significans id, unde natura generis sumitur, cum praecisione formae determinatae perficientis speciem significet partem materiale totius, sicut corpus est pars materialis hominis. Nomen autem significans id, unde sumitur natura speciei cum praecisione materiae designatae, significat partem formalem. Et ideo humanitas significatur ut forma quaedam, et dicitur quod est forma totius, non quidem quasi superaddita partibus essentialibus, scilicet formae et materiae, sicut forma domus superadditur partibus integralibus eius, sed magis est forma, quae est totum scilicet formam complectens et materiam, tamen cum praecisione eorum, per quae nata est materia designari. Sic igitur patet quod essentiam hominis significat hoc nomen homo et hoc nomen humanitas, sed diversimode, ut dictum est, quia hoc nomen homo significat eam ut totum, in quantum scilicet non praecidit designationem materiae, sed implicite, continet eam et indistincte, sicut dictum est quod genus continet differentiam; et ideo praedicatur hoc nomen homo de individuis. Sed hoc nomen humanitas significat eam ut partem, quia non continet in significatione sua nisi id, quod est hominis in quantum est homo, et praecidit omnem designationem. Unde de individuis hominis non praedicatur. Et propter hoc etiam nomen essentiae quandoque invenitur praedicatum in re, dicimus enim Socratem esse essentiam quandam; et quandoque negatur, sicut dicimus quod essentia Socratis non est Socrates.

[IV]. Viso igitur quid significetur nomine essentiae in substantiis compositis videndum est quomodo se habeat ad rationem generis, speciei et differentiae. Quia autem id, cui convenit ratio generis vel speciei vel differentiae, praedicatur de hoc singulari signato, impossibile est quod ratio universalis, scilicet generis vel speciei, conveniat essentiae secundum quod per modum partis significatur, ut nomine humanitatis vel animalitatis. Et ideo dicit Avicenna quod rationalitas non est differentia, sed differentiae principium; et eadem ratione humanitas non est species nec animalitas genus. Similiter

etiam non potest dici quod ratio generis vel speciei conveniat essentiae, secundum quod est quaedam res existens extra singularia, ut Platonici ponebant, quia sic genus et species non praedicarentur de hoc individuo; non enim potest dici quod Socrates sit hoc quod ab eo separatum est; nec iterum illud separatum proficeret in cognitionem huius singularis. Et ideo relinquitur quod ratio generis vel speciei conveniat essentiae, secundum quod significatur per modum totius, ut nomine hominis vel animalis, prout implicite et indistincte continet totum hoc, quod in individuo est. Natura autem vel essentia sic accepta potest dupliciter considerari: uno modo, secundum rationem propriam, et haec est absoluta consideratio ipsius. Et hoc modo nihil est verum de ea nisi quod convenit sibi secundum quod huiusmodi. Unde quicquid aliorum attribuitur sibi, falsa est attributio. Verbi gratia, homini in eo quod est homo convenit rationale et animal et alia, quae in diffinitione eius cadunt. Album vero aut nigrum vel quicquid huiusmodi, quod non est de ratione humanitatis, non convenit homini in eo quod homo. Unde si quaeratur utrum ista natura sic considerata possit dici una vel plures, neutrum concedendum est, quia utrumque est extra intellectum humanitatis et utrumque potest sibi accidere. Si enim pluralitas esset de intellectu eius, nunquam posset esse una, cum tamen una sit secundum quod est in Socrate. Similiter si unitas esset de ratione eius, tunc esset una et eadem Socratis et platonis nec posset in pluribus plurificari. Alio modo consideratur secundum esse quod habet in hoc vel in illo, et sic de ipsa aliquid praedicatur per accidens ratione eius, in quo est, sicut dicitur quod homo est albus, quia Socrates est albus, quamvis hoc non conveniat homini in eo quod homo. Haec autem natura duplex habet esse, unum in singularibus et aliud in anima, et secundum utrumque consequuntur dictam naturam accidentia. Et in singularibus etiam habet multiplex esse secundum singularium diversitatem et tamen ipsi naturae secundum suam primam considerationem, scilicet absolutam, nullum istorum esse debetur. Falsum enim est dicere quod essentia hominis in quantum huiusmodi habeat esse in hoc singulari, quia si esse in hoc singulari conveniret homini in quantum est homo, nunquam esset extra hoc singulare. Similiter etiam si conveniret homini in quantum est homo non esse in hoc singulari, nunquam esset in eo. Sed verum est dicere quod homo non in quantum est homo habet quod sit in hoc singulari vel in illo aut in anima. Ergo patet quod natura hominis absolute considerata abstrahit a quolibet esse, ita tamen quod non fiat praecisio alicuius eorum. Et haec natura sic considerata est quae praedicatur de individuis omnibus. Non tamen potest dici quod ratio universalis conveniat naturae sic acceptae, quia de ratione universalis est unitas et communitas. Naturae autem humanae neutrum horum convenit secundum suam absolutam considerationem. Si enim communitas esset de intellectu hominis, tunc in quocumque inveniretur humanitas inveniretur communitas. Et hoc falsum est, quia in Socrate non invenitur communitas aliqua, sed quicquid est in eo est individuatum. similiter etiam non potest dici quod ratio generis vel speciei accadat naturae humanae secundum esse quod habet in individuis, quia non invenitur in individuis natura humana secundum unitatem, ut sit unum quid omnibus conveniens, quod ratio universalis exigit. Relinquitur ergo quod ratio speciei accadat naturae humanae secundum illud esse quod habet in intellectu. Ipsa enim natura humana in intellectu habet esse abstractum ab omnibus individuandis, et ideo habet rationem uniformem ad omnia individua, quae sunt extra animam, prout aequaliter est similitudo omnium et ducens in omnium cognitionem in quantum sunt homines. Et ex hoc quod talem relationem habet ad omnia individua intellectus adinvenit rationem speciei et attribuit sibi. Unde dicit Commentator in principio de anima quod intellectus est qui agit universalitatem in rebus. Hoc etiam Avicenna dicit in sua Metaphysica. Et quamvis haec natura intellecta habeat rationem universalis secundum quod comparatur ad res extra animam, quia est una similitudo omnium, tamen secundum quod habet esse in hoc intellectu vel in illo est quaedam species intellecta particularis. Et ideo patet defectus Commentatoris in III de anima, qui voluit ex universalitate formae intellectae unitatem intellectus in omnibus hominibus concludere, quia non est universalitas illius formae secundum hoc esse quod habet in intellectu, sed secundum quod refertur ad res ut similitudo rerum, sicut etiam, si esset una statua corporalis repraesentans multos homines, constat quod illa imago vel species statuaria haberet esse singulare et proprium secundum quod esset in

hac materia, sed haberet rationem communitatis secundum quod esset commune repraesentativum plurium. Et quia naturae humanae secundum suam absolutam considerationem convenit quod praedicetur de Socrate, et ratio speciei non convenit sibi secundum suam absolutam considerationem, sed est de accidentibus, quae consequuntur eam secundum esse, quod habet in intellectu, ideo nomen speciei non praedicatur de Socrate, ut dicatur: Socrates est species, quod de necessitate accideret, si ratio speciei conveniret homini secundum esse, quod habet in Socrate vel secundum suam considerationem absolutam, scilicet in quantum est homo. Quicquid enim convenit homini in quantum est homo praedicatur de Socrate. Et tamen praedicari convenit generi per se, cum in eius diffinitione ponatur. Praedicatio enim est quiddam, quod completur per actionem intellectus componentis et dividētis, habens fundamentum in re ipsa unitatem eorum, quorum unum de altero dicitur. Unde ratio praedicabilitatis potest claudi in ratione huius intentionis, quae est genus, quae similiter per actum intellectus completur. Nihilominus tamen id, cui intellectus intentionem praedicabilitatis attribuit, componens illud cum altero, non est ipsa intentio generis, sed potius illud, cui intellectus intentionem generis attribuit, sicut quod significatur hoc nomine animal. Sic ergo patet qualiter essentia vel natura se habet ad rationem speciei, quia ratio speciei non est de his, quae conveniunt ei secundum suam absolutam considerationem, neque est de accidentibus, quae consequuntur ipsam secundum esse, quod habet extra animam, ut albedo et nigredo, sed est de accidentibus, quae consequuntur eam secundum esse, quod habet in intellectu, et per hunc modum convenit etiam sibi ratio generis vel differentiae.

[V]. Nunc restat videre per quem modum sit essentia in substantiis separatis, scilicet in anima, intelligentia et causa prima. Quamvis autem simplicitatem causae primae omnes concedant, tamen compositionem formae et materiae quidam nituntur inducere in intelligentias et in animam, cuius positionis auctor videtur fuisse Avicenna, auctor libri Fontis Vitae. Hoc autem dictis philosophorum communiter repugnat, qui eas substantias a materia separatas nominant et absque omni materia esse probant. Cuius demonstratio potissima est ex virtute intelligendi, quae in eis est. Videmus enim formas non esse intelligibiles in actu nisi secundum quod separantur a materia et a condicionibus eius; nec efficiuntur intelligibiles in actu, nisi per virtutem substantiae intelligentis secundum quod recipiuntur in ea et secundum quod aguntur per eam. Unde oportet quod in qualibet substantia intelligente sit omnino immunitas a materia, ita quod neque habeat materiam partem sui neque etiam sit sicut forma impressa in materia, ut est de formis materialibus. Nec potest aliquis dicere quod intelligibilitatem non impediatur materia quaelibet, sed materia corporalis tantum. Si enim hoc esset ratione materiae corporalis tantum, cum materia non dicatur corporalis nisi secundum quod stat sub forma corporali, tunc oporteret quod hoc haberet materia, scilicet impedire intelligibilitatem, a forma corporali. Et hoc non potest esse, quia ipsa etiam forma corporalis actu intelligibilis est, sicut et aliae formae, secundum quod a materia abstrahitur. Unde in anima vel in intelligentia nullo modo est compositio ex materia et forma, ut hoc modo accipiatur essentia in eis sicut in substantiis corporalibus, sed est ibi compositio formae et esse. Unde in commento IX propositionis libri de causis dicitur quod intelligentia est habens formam et esse, et accipitur ibi forma pro ipsa quiditate vel natura simplici. Et quomodo hoc sit planum est videre. Quaecumque enim ita se habent ad invicem quod unum est causa esse alterius, illud quod habet rationem causae potest habere esse sine altero, sed non convertitur. Talis autem invenitur habitudo materiae et formae, quia forma dat esse materiae. Et ideo impossibile est esse materiam sine aliqua forma. Tamen non est impossibile esse aliquam formam sine materia. Forma enim non habet in eo quod est forma dependentiam ad materiam, sed si inveniantur aliquae formae, quae non possunt esse nisi in materia, hoc accidit eis secundum quod sunt distantes a primo principio, quod est actus primus et purus. Unde illae formae, quae sunt propinquissimae primo principio, sunt formae per se sine materia subsistentes (non enim forma secundum totum genus suum materia indiget, ut dictum est) et huiusmodi formae sunt intelligentiae. Et ideo non oportet ut essentiae vel quiditates harum substantiarum sint aliud quam ipsa forma. In hoc ergo differt essentia substantiae compositae et substantiae simplicis quod essentia substantiae compositae non est tantum forma, sed completitur

formam et materiam, essentia autem substantiae simplicis est forma tantum. Et ex hoc causantur duae aliae differentiae: una est quod essentia substantiae compositae potest significari ut totum vel ut pars, quod accidit propter materiae designationem, ut dictum est. Et ideo non quolibet modo praedicatur essentia rei compositae de ipsa re composita; non enim potest dici quod homo sit quiditas sua. Sed essentia rei simplicis, quae est sua forma, non potest significari nisi ut totum, cum nihil sit ibi praeter formam quasi formam recipiens; et ideo quocumque modo sumatur essentia substantiae simplicis de ea praedicatur. Unde Avicenna dicit quod quiditas simplicis est ipsummet simplex, quia non est aliquid aliud recipiens ipsam. Secunda differentia est quod essentiae rerum compositarum ex eo quod recipiuntur in materia designata multiplicantur secundum divisionem eius, unde contingit quod aliqua sint idem specie et diversa numero. Sed cum essentia simplicis non sit recepta in materia, non potest ibi esse talis multiplicatio; et ideo oportet ut non inveniatur in illis substantiis plura individua eiusdem speciei, sed quot sunt ibi individua, tot sunt ibi species, ut Avicenna expresse dicit. Huiusmodi ergo substantiae quamvis sint formae tantum sine materia, non tamen in eis est omnimoda simplicitas nec sunt actus purus, sed habent permixtionem potentiae. Et hoc sic patet. Quicquid enim non est de intellectu essentiae vel quiditatis, hoc est adveniens extra et faciens compositionem cum essentia, quia nulla essentia sine his, quae sunt partes essentiae, intelligi potest. Omnis autem essentia vel quiditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo; possum enim intelligere quid est homo vel phoenix et tamen ignorare an esse habeat in rerum natura. Ergo patet quod esse est aliud ab essentia vel quiditate, nisi forte sit aliqua res, cuius quiditas sit ipsum suum esse; et haec res non potest esse nisi una et prima, quia impossibile est, ut fiat plurificatio alicuius nisi per additionem alicuius differentiae, sicut multiplicatur natura generis in species, vel per hoc quod forma recipitur in diversis materiis, sicut multiplicatur natura speciei in diversis individuis, vel per hoc quod unum est absolutum et aliud in aliquo receptum, sicut si esset quidam calor separatus, esset alius a calore non separato ex ipsa sua separatione. si autem ponatur aliqua res, quae sit esse tantum, ita ut ipsum esse sit subsistens, hoc esse non recipiet additionem differentiae, quia iam non esset esse tantum, sed esse et praeter hoc forma aliqua; et multo minus reciperet additionem materiae, quia iam esset esse non subsistens sed materiale. Unde relinquitur quod talis res, quae sit suum esse, non potest esse nisi una. Unde oportet quod in qualibet alia re praeter eam aliud sit esse suum et aliud quiditas vel natura seu forma sua. Unde oportet quod in intelligentiis sit esse praeter formam; et ideo dictum est quod intelligentia est forma et esse. Omne autem quod convenit alicui vel est causatum ex principiis naturae suae, sicut risibile in homine, vel advenit ab aliquo principio extrinseco, sicut lumen in aere ex influentia solis. Non autem potest esse quod ipsum esse sit causatum ab ipsa forma vel quiditate rei (dico sicut a causa efficiente) quia sic aliqua res esset sui ipsius causa et aliqua res seipsam in esse produceret, quod est impossibile. Ergo oportet quod omnis talis res, cuius esse est aliud quam natura sua habeat esse ab alio. Et quia omne, quod est per aliud, reducitur ad illud quod est per se sicut ad causam primam, oportet quod sit aliqua res, quae sit causa essendi omnibus rebus, eo quod ipsa est esse tantum. Alias iretur in infinitum in causis, cum omnis res, quae non est esse tantum, habeat causam sui esse, ut dictum est. Patet ergo quod intelligentia est forma et esse et quod esse habet a primo ente, quod est esse tantum. Et hoc est causa prima, quae deus est. Omne autem quod recipit aliquid ab alio est in potentia respectu illius, et hoc quod receptum est in eo est actus eius. Oportet ergo quod ipsa quiditas vel forma, quae est intelligentia, sit in potentia respectu esse, quod a deo recipit; et illud esse receptum est per modum actus. Et ita invenitur potentia et actus in intelligentiis, non tamen forma et materia nisi aequivoce. Unde etiam pati, recipere, subiectum esse et omnia huiusmodi, quae videntur rebus ratione materiae convenire, aequivoce conveniunt substantiis intellectualibus et corporalibus, ut in III de anima Commentator dicit. Et quia, ut dictum est, intelligentiae quiditas est ipsamet intelligentia, ideo quiditas vel essentia eius est ipsum quod est ipsa, et esse suum receptum a deo est id, quo subsistit in rerum natura. Et propter hoc a quibusdam dicuntur huiusmodi substantiae componi ex quo est et quod est vel ex quod est et esse, ut Boethius dicit. Et quia in intelligentiis ponitur potentia et actus, non erit difficile

invenire multitudinem intelligentiarum; quod esset impossibile, si nulla potentia in eis esset. Unde Commentator dicit in III de anima quod, si natura intellectus possibilis esset ignorata, non possemus invenire multitudinem in substantiis separatis. Est ergo distinctio earum ad invicem secundum gradum potentiae et actus, ita quod intelligentia superior, quae magis propinqua est primo, habet plus de actu et minus de potentia, et sic de aliis. Et hoc completur in anima humana, quae tenet ultimum gradum in substantiis intellectualibus. Unde intellectus possibilis eius se habet ad formas intelligibiles sicut materia prima, quae tenet ultimum gradum in esse sensibili, ad formas sensibiles, ut Commentator in III de anima dicit. Et ideo Philosophus comparat eam tabulae, in qua nihil est scriptum. Et propter hoc quod inter alias substantias intellectuales plus habet de potentia, ideo efficitur in tantum propinqua rebus materialibus, ut res materialis trahatur ad participandum esse suum, ita scilicet quod ex anima et corpore resultat unum esse in uno composito, quamvis illud esse, prout est animae, non sit dependens a corpore. Et ideo post istam formam, quae est anima, inveniuntur aliae formae plus de potentia habentes et magis propinquae materiae in tantum quod esse earum sine materia non est. In quibus etiam invenitur ordo et gradus usque ad primas formas elementorum, quae sunt propinquissimae materiae. Unde nec aliquam operationem habent nisi secundum exigentiam qualitatum activarum et passivarum et aliarum, quibus materia ad formam disponitur.

[VI]. His igitur visis patet quomodo essentia in diversis invenitur. Invenitur enim triplex modus habendi essentiam in substantiis. Aliquid enim est, sicut deus, cuius essentia est ipsum esse suum; et ideo inveniuntur aliqui philosophi dicentes quod deus non habet quiditatem vel essentiam, quia essentia sua non est aliud quam esse eius. Et ex hoc sequitur quod ipse non sit in genere, quia omne quod est in genere oportet quod habeat quiditatem praeter esse suum, cum quiditas vel natura generis aut speciei non distinguatur secundum rationem naturae in illis, quorum est genus vel species, sed esse est diversum in diversis. Nec oportet, si dicimus quod deus est esse tantum, ut in illorum errorem incidamus, qui deum dixerunt esse illud esse universale, quo quaelibet res formaliter est. Hoc enim esse, quod deus est, huius condicionis est, ut nulla sibi additio fieri possit; unde per ipsam suam puritatem est esse distinctum ab omni esse. Propter quod in commento IX propositionis libri de causis dicitur quod individuatio primae causae, quae est esse tantum, est per puram bonitatem eius. Esse autem commune sicut in intellectu suo non includit aliquam additionem, ita non includit in intellectu suo praecisionem additionis; quia si hoc esset, nihil posset intelligi esse, in quo super esse aliquid adderetur. Similiter etiam, quamvis sit esse tantum, non oportet quod deficient ei reliquae perfectiones et nobilitates, immo habet omnes perfectiones, quae sunt in omnibus generibus. Propter quod perfectum simpliciter dicitur, ut Philosophus et Commentator in V Metaphysicae dicunt. Sed habet eas modo excellentiori omnibus rebus, quia in eo unum sunt, sed in aliis diversitatem habent. Et hoc est, quia omnes illae perfectiones conveniunt sibi secundum esse suum simplex; sicut si aliquis per unam qualitatem posset efficere operationes omnium qualitatum, in illa una qualitate omnes qualitates haberet, ita deus in ipso esse suo omnes perfectiones habet. Secundo modo invenitur essentia in substantiis creatis intellectualibus, in quibus est aliud esse quam essentia earum, quamvis essentia sit sine materia. Unde esse earum non est absolutum, sed receptum et ideo limitatum et finitum ad capacitatem naturae recipientis, sed natura vel quiditas earum est absoluta, non recepta in aliqua materia. Et ideo dicitur in libro de causis quod intelligentiae sunt infinitae inferius et finitae superius. Sunt enim finitae quantum ad esse suum, quod a superiori recipiunt, non tamen finiuntur inferius, quia earum formae non limitantur ad capacitatem alicuius materiae recipientis eas. Et ideo in talibus substantiis non invenitur multitudo individuorum in una specie, ut dictum est, nisi in anima humana propter corpus, cui unitur. Et licet individuatio eius ex corpore occasionaliter dependeat quantum ad sui inchoationem, quia non acquiritur sibi esse individuatum nisi in corpore, cuius est actus, non tamen oportet ut subtracto corpore individuatio pereat, quia cum habeat esse absolutum, ex quo acquisitum est sibi esse individuatum ex hoc quod facta est forma huius corporis, illud esse semper remanet individuatum. Et ideo dicit Avicenna quod individuatio animarum vel multiplicatio dependet ex

corpore quantum ad sui principium, sed non quantum ad sui finem. Et quia in istis substantiis quiditas non est idem quod esse, ideo sunt ordinabiles in praedicamento, et propter hoc invenitur in eis genus et species et differentia, quamvis earum differentiae propriae nobis occultae sint. In rebus enim sensibilibus etiam ipsae differentiae essentialis ignotae sunt, unde significantur per differentias accidentales, quae ex essentialibus oriuntur, sicut causa significatur per suum effectum, sicut bipes ponitur differentia hominis. Accidentia autem propria substantiarum immaterialium nobis ignota sunt; unde differentiae earum nec per se nec per accidentales differentias a nobis significari possunt. Hoc tamen sciendum est quod non eodem modo sumitur genus et differentia in illis substantiis et in substantiis sensibilibus, quia in sensibilibus genus sumitur ab eo quod est materiale in re, differentia vero ab eo quod est formale in ipsa. Unde dicit Avicenna in principio libri sui de anima quod forma in rebus compositis ex materia et forma est differentia simplex eius, quod constituitur ex illa, non autem ita quod ipsa forma sit differentia, sed quia est principium differentiae, ut idem dicit in sua Metaphysica. Et dicitur talis differentia esse differentia simplex, quia sumitur ab eo quod est pars quiditatis rei, scilicet a forma. Cum autem substantiae immateriales sint simplices quiditates, non potest in eis differentia sumi ab eo quod est pars quiditatis, sed a tota quiditate; et ideo in principio de anima dicit Avicenna quod differentiam simplicem non habent nisi species, quarum essentiae sunt compositae ex materia et forma. Similiter etiam in eis ex tota essentia sumitur genus, modo tamen differenti. Una enim substantia separata convenit cum alia in immaterialitate et differunt ab invicem in gradu perfectionis secundum recessum a potentialitate et accessum ad actum purum. Et ideo ab eo quod consequitur illas in quantum sunt immateriales sumitur in eis genus, sicut est intellectualitas vel aliquid huiusmodi. Ab eo autem quod consequitur in eis gradum perfectionis sumitur in eis differentia, nobis tamen ignota. Nec oportet has differentias esse accidentales, quia sunt secundum maiorem et minorem perfectionem, quae non diversificant speciem. Gradus enim perfectionis in recipiendo eandem formam non diversificat speciem, sicut albius et minus album in participando eiusdem rationis albedinem. Sed diversus gradus perfectionis in ipsis formis vel naturis participatis speciem diversificat, sicut natura procedit per gradus de plantis ad animalia per quaedam, quae sunt media inter animalia et plantas, secundum Philosophum in VII de animalibus. Nec iterum est necessarium, ut divisio intellectualium substantiarum sit semper per duas differentias veras, quia hoc est impossibile in omnibus rebus accidere, ut Philosophus dicit in XI de animalibus. Tertio modo invenitur essentia in substantiis compositis ex materia et forma, in quibus et esse est receptum et finitum, propter hoc quod ab alio esse habent, et iterum natura vel quiditas earum est recepta in materia signata. Et ideo sunt finitae et superius et inferius, et in eis iam propter divisionem materiae signatae possibilis est multiplicatio individuorum in una specie. Et in his qualiter se habet essentia ad intentiones logicas, supra dictum est.

[VII]. Nunc restat videre quomodo sit essentia in accidentibus. Qualiter enim sit in omnibus substantiis, dictum est. Et quia, ut dictum est, essentia est id quod per diffinitionem significatur, oportet ut eo modo habeant essentiam quo habent diffinitionem. Diffinitionem autem habent incompletam, quia non possunt diffiniri, nisi ponatur subiectum in eorum diffinitione. Et hoc ideo est, quia non habent per se esse, absolutum a subiecto, sed sicut ex forma et materia relinquitur esse substantiale, quando componuntur, ita ex accidente et subiecto relinquitur esse accidentale, quando accidens subiecto advenit. Et ideo etiam nec forma substantialis completam essentiam habet nec materia, quia etiam in diffinitione formae substantialis oportet quod ponatur illud, cuius est forma; et ita diffinitio eius est per additionem alicuius, quod est extra genus eius, sicut et diffinitio formae accidentalis. Unde et in diffinitione animae ponitur corpus a naturali, qui considerat animam solum in quantum est forma physici corporis. Sed tamen inter formas substantiales et accidentales tantum interest, quia sicut forma substantialis non habet per se esse absolutum sine eo cui advenit, ita nec illud cui advenit, scilicet materia. Et ideo ex coniunctione utriusque relinquitur illud esse, in quo res per se subsistit, et ex eis efficitur unum per se; propter quod ex coniunctione eorum relinquitur essentia quaedam. Unde forma,

quamvis in se considerata non habeat completam rationem essentiae, tamen est pars essentiae completae. Sed illud, cui advenit accidens, est ens in se completum, subsistens in suo esse. Quod quidem esse naturaliter praecedit accidens quod supervenit. Et ideo accidens superveniens ex coniunctione sui cum eo cui advenit non causat illud esse, in quo res subsistit, per quod res est ens per se, sed causat quoddam esse secundum, sine quo res subsistens intelligi potest esse, sicut primum potest intelligi sine secundo. Unde ex accidente et subiecto non efficitur unum per se, sed unum per accidens. Et ideo ex eorum coniunctione non resultat essentia quaedam, sicut ex coniunctione formae ad materiam. Propter quod accidens neque rationem completae essentiae habet neque pars essentiae completae est, sed sicut est ens secundum quid, ita et essentiam secundum quid habet. Sed quia illud, quod dicitur maxime et verissime in quolibet genere, est causa eorum quae sunt post in illo genere, sicut ignis qui est in fine caliditatis est causa caloris in rebus calidis, ut in II Metaphysicae dicitur, ideo substantia quae est primum in genere entis, verissime et maxime essentiam habens, oportet quod sit causa accidentium, quae secundario et quasi secundum quid rationem entis participant. Quod tamen diversimode contingit. Quia enim partes substantiae sunt materia et forma, ideo quaedam accidentia principaliter consequuntur formam et quaedam materiam. Forma autem invenitur aliqua, cuius esse non dependet ad materiam, ut anima intellectualis; materia vero non habet esse nisi per formam. Unde in accidentibus, quae consequuntur formam, est aliquid, quod non habet communicationem cum materia, sicut est intelligere, quod non est per organum corporale, sicut probat Philosophus in III de anima. Aliqua vero ex consequentibus formam sunt, quae habent communicationem cum materia, sicut sentire. Sed nullum accidens consequitur materiam sine communicatione formae. In his tamen accidentibus, quae materiam consequuntur, invenitur quaedam diversitas. Quedam enim accidentia consequuntur materiam secundum ordinem, quem habet ad formam specialem, sicut masculinum et femininum in animalibus, quorum diversitas ad materiam reducitur, ut dicitur in X Metaphysicae. Unde remota forma animalis dicta accidentia non remanent nisi aequivoce. Quedam vero consequuntur materiam secundum ordinem, quem habet ad formam generalem, et ideo remota forma speciali adhuc in ea remanent, sicut nigredo cutis est in aethiope ex mixtione elementorum et non ex ratione animae, et ideo post mortem in eis remanet. Et quia unaquaeque res individuatur ex materia et collocatur in genere vel specie per suam formam, ideo accidentia, quae consequuntur materiam, sunt accidentia individui, secundum quae etiam individua eiusdem speciei ad invicem differunt, accidentia vero, quae consequuntur formam, sunt propriae passionis vel generis vel speciei; unde inveniuntur in omnibus participantibus naturam generis vel speciei, sicut risibile consequitur in homine formam, quia risus contingit ex aliqua apprehensione animae hominis. Sciendum etiam est quod accidentia aliquando ex principiis essentialibus causantur secundum actum perfectum, sicut calor in igne, qui semper est actu calidus; aliquando vero secundum aptitudinem tantum, sed complementum accedit ex agente exteriori, sicut diaphaneitas in aere, quae completur per corpus lucidum exterius. Et in talibus aptitudo est accidens inseparabile, sed complementum, quod advenit ex aliquo principio, quod est extra essentiam rei vel quod non intrat constitutionem rei, est separabile, sicut moveri et huiusmodi. Sciendum est etiam quod in accidentibus alio modo sumitur genus, differentia et species quam in substantiis. Quia enim in substantiis ex forma substantiali et materia efficitur per se unum una quadam natura ex earum coniunctione resultante, quae proprie in praedicamento substantiae collocatur, ideo in substantiis nomina concreta, quae compositum significant, proprie in genere esse dicuntur sicut species vel genera, ut homo vel animal. Non autem forma vel materia est hoc modo in praedicamento nisi per reductionem, sicut principia in genere esse dicuntur. Sed ex accidente et subiecto non fit unum per se. Unde non resultat ex eorum coniunctione aliqua natura, cui intentio generis vel speciei possit attribui. Unde nomina accidentaliter dicta non ponuntur in praedicamento sicut species vel genera, ut album vel musicum, nisi per reductionem, sed solum secundum quod in abstracto significantur, ut albedo et musica. Et quia accidentia non componuntur ex materia et forma, ideo non potest in eis sumi genus a materia et differentia a forma sicut in substantiis compositis, sed oportet ut

genus primum sumatur ex ipso modo essendi, secundum quod ens diversimode secundum prius et posterius de decem generibus praedicatur; sicut dicitur quantitas ex eo quod est mensura substantiae, et qualitas secundum quod est dispositio substantiae, et sic de aliis secundum Philosophum IX Metaphysicae. Differentiae vero in eis sumuntur ex diversitate principiorum, ex quibus causantur. Et quia propriae passionis ex propriis principiis subiecti causantur, ideo subiectum ponitur in diffinitione eorum loco differentiae, si in abstracto diffiniuntur secundum quod sunt proprie in genere, sicut dicitur quod simitas est nasi curvitas. Sed e converso esset, si eorum diffinitio sumeretur secundum quod concretive dicuntur. Sic enim subiectum in eorum diffinitione poneretur sicut genus, quia tunc diffinirentur per modum substantiarum compositarum, in quibus ratio generis sumitur a materia, sicut dicimus quod simum est nasus curvus. Similiter etiam est, si unum accidens alterius accidentis principium sit, sicut principium relationis est actio et passio et quantitas; et ideo secundum haec dividit Philosophus relationem in V Metaphysicae. Sed quia propria principia accidentium non semper sunt manifesta, ideo quandoque sumimus differentias accidentium ex eorum effectibus, sicut congregativum et disgregativum dicuntur differentiae coloris, quae causantur ex abundantia vel paucitate lucis, ex quo diversae species colorum causantur.

4.2. CONCLUSIO:

Sic ergo patet quomodo essentia est in substantiis et accidentibus et quomodo in substantiis compositis et simplicibus et qualiter in his omnibus intentiones universales logicae inveniuntur, excepto primo, quod est in fine simplicitatis, cui non convenit ratio generis vel speciei et per consequens nec diffinitio propter suam simplicitatem. In quo sit finis et consummatio huius sermonis. Amen.

Kaynakça

- Akyol, Faruk. *Thomas Aquinas: Doctor Angelicus Hayatı, Eserleri ve Düşüncesi*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2005.
- Aristotle. *History of Animals*. 3 Cilt. Loeb Classical Library 437, 438, 439. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1965-1991.
- Aristotle. *Metaphysics*. 2 Cilt. Loeb Classical Library 271, 287. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1933-1935.
- Aristotle. *On the Heavens (De Caelo)*. Loeb Classical Library 338. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1939.
- Aristotle. *On the Soul (De Anima)*. Loeb Classical Library 288. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1957.
- Aristotle. *Parts of Animals*. Loeb Classical Library 323. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1937.
- Aristotle. *Topics*. Loeb Classical Library 391. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1960.
- Averroes. *Aristotelis Metaphysicorum Libri XIII cum Averrois Cordubensis in Eisdem Commentariis*. Çev. Michael Scot. Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis. Venedik: Apud Iunctas, 1562.
- Averrois Cordubensis. *Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros*. Ed. F. S. Crawford. Cambridge, MA: The Mediaeval Academy of America, 1953.
- Avicbron. *Fons Vitae*. Ed. Clemens Baeumker. Çev. Johannes Hispanus ve Dominicus Gundissalinus. Münster: Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 1892.
- Avicenna. *Avicennae philosophi praeclarissimi ac medicorum principis Compendium de anima*. Venedik: Iunctas, 1546 (Farnborough: Gregg Int., 1969'da yeniden basım).
- Avicenna. *Metaphysica sive prima philosophia*. Venedik: Bernardinus Venetus, 1495 (Frankfurt: Minerva, 1966'da yeniden basım).
- Az, Mehmet Ata. "İbn Sina'nın Varlık-Mâhiyet Aynılığı/Ayrımının Aquinas'ın Eleştirileri Bağlamında Değerlendirilmesi". *Eskiye* 29 (Aralık 2014), 75-102.
- Boethius. *Theological Tractates and The Consolation of Philosophy*. Loeb Classical Library 74. London: William Heinemann; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1918.

Declaration of Interests (Çıkar Çatışması): The authors declare that they have no competing interest (Yazarlar çıkar çatışması bildirmemişlerdir).

Funding (Finansal Destek): The authors declared that this study has received no financial support (Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmişlerdir).

Ethical Statement (Etik Beyan): It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited (Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur).

Ethics Committee Permission (Etik Kurul İzni): The article does not require ethics committee permission. (Makale etik kurul izni gerektirmemektedir).