



ISSN: 2148-8177

Kafkas University
Faculty of Divinity Review

KAFKAS ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT
FAKÜLTESİ
DERGİSİ

YIL: 2017 CİLT: IV SAYI: 7
KARS

DOI: 10.17050

T.C.
KAFKAS ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
Kafkas University
Faculty of Divinity Review
ISSN: 2148-8177 DOI: 10.17050



Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi İSAM ve ASOS ve EKUAL Keşif Veri Tabanlarında Dizinlenmektedir.

Kafkas University, Faculty of Divinity Journal has been indexed in ISAM ASOS and EKUAL Kesif indexes.



Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Hakemli Bir Dergi Olup Her Yıl Ocak ve Temmuz Aylarında Yayımlanmaktadır.

Kafkas University, Faculty of Divinity Journal is Semiannual (Spring and Fall) Publication, Operates with a Blind Peer Referee System

Yıl / Year: 2017 Cilt / Volume: IV Sayı / Issue: 7

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi - 36000/ Kars

Tel: 0474 225 12 83 Faks: 0474 225 12 84

e-mail:kafkasilahiyatdergi@gmail.com



KAFKAS ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
Kafkas University
Faculty of Divinity Review

Yıl / Year: 2017 Cilt / Volume: IV Sayı / Issue: 7
ISSN: 2148-8177 DOI: 10.17050

YAYIN SAHİBİ / PUBLISHER

**Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına / On Behalf of Kafkas
University Faculty of Divinity**
Prof. Dr. Sami ÖZCAN (Dekan/Dean)

EDİTÖR / EDITOR in CHIEF

Yrd. Doç. Dr. Habib ŞENER

EDİTÖR YARDIMCISI / ASSISTANT EDITOR

Yrd. Doç. Dr. Ayhan HIRA

ALAN EDİTÖRLERİ

Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU (İlahiyat)
Prof. Dr. Erdoğan ERBAY (Edebiyat)
Prof. Dr. Ali Sinan BİLGİLİ (Eğitim)
Prof. Dr. İsmail DEMİR (Arapça)
Prof. Ali Osman ENGİN (İngilizce)

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Yrd. Doç. Dr. Habib ŞENER
Yrd. Doç. Dr. Ayhan HIRA
Doç. Dr. Hikmet KOÇYİĞİT
Yrd. Doç. Dr. Alparslan KARTAL
Yrd. Doç. Dr. Bünyamin ÇALIK
Yrd. Doç. Dr. Fetullah KALIN
Yrd. Doç. Dr. Ercan CENGİZ
Yrd. Doç. Dr. Hüseyin DOĞAN
Arş. Gör. Gülcan ABBASOĞULLARI
Arş. Gör. Fatma SAĞLAM

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

- Prof. Dr. Abdullah AYDINLI (Sakarya Üniv.)
Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN (Marmara Üniv.)
Prof. Dr. Ali Rafet ÖZKAN (Kastamonu Üniv.)
Prof. Dr. Ali Sinan BİLGİLİ (Atatürk Üniv.)
Prof. Dr. Mevlüt ALBAYRAK (Süleyman Demirel Üniv.)
Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU (Bayburt Üniv.)
Prof. Dr. Ramazan ERTÜRK (Erciyes Üniv.)
Prof. Dr. Recep KILIÇ (Ankara Üniv.)
Prof. Dr. Saffet SANCAKLI (İnönü Üniv.)
Prof. Dr. Sayın DALKIRAN (Uşak Üniv.)
Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU (Atatürk Üniv.)
Prof. Dr. Turan KOÇ (İstanbul Sebahattin Zaim Üniv.)
Prof. Dr. Yaşar AYDINLI (Uludağ Üniv.)

DİZGİ VE TASARIM / DESIGN

- Yrd. Doç. Dr. Habib ŞENER
Yrd. Doç. Dr. Ayhan HIRA

KAPAK / COVER DESIGN

- Yrd. Doç. Dr. Habib ŞENER

BASKI TARİHİ / PUBLICATION DATE: OCAK / JANUARY 2017

HAKEM KURULU / BOARD OF REFEREES *

Prof. Dr. Abbas ÇELİK	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Abdulkadir YILMAZ	Bayburt Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Abdullah AYDINLI	Sakarya Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Abdulmecit OKÇU	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Ahmet BEŞE	Atatürk Üniv.	Edebiyat F.
Prof. Dr. Ahmet ÇELİK	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Ahmet ÖNKAL	N. Erbakan Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Ahmet Saim KILAVUZ	Uludağ Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Ali Rafet ÖZKAN	Kastamonu Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Ali Sinan BİLGİLİ	Atatürk Üniv.	Eğitim Fak.
Prof. Dr. Cengiz GÜNDOĞDU	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Davut YAYLALI	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Emin AŞIKKUTLU	KTÜ Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Erdoğan ERBAY	Atatürk Üniv.	Edebiyat F.
Prof. Dr. Eyüp BEKİRYAZICI	Atatürk Üniv.	Edebiyat F.
Prof. Dr. Fazlı POLAT	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Halil İbrahim ACAR	Uludağ Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Hüseyin GÜLLÜCE	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Hüseyin YILMAZ	Cumhuriyet Üniv.	İlahiyat F.
Prof. Dr. İsa ÇELİK	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Kemal POLAT	Amasya Üniv.	Edebiyat F.
Prof. Dr. Kenan DEMİRAYAK	Atatürk Üniv.	Edebiyat F.
Prof. Dr. Lütfullah CEBECİ	Erciyes Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. M. Hayri KIRBAŞOĞLU	Ankara Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. M. Kazım ARICAN	Yıldırım B. Üniv.	İlahiyat Fak.

* Dergimize verilen yazılar, üniversitelerin çeşitli birimlerinde görev yapıp adları yukarıda geçen değerli bilim adamlarımıza, Bilim dalına göre tetkik ettirilerek yayın kurulunun onayıyla bastırılmaktadır. Hakem Kurulu'nun oluşturulmasında öğretim üyeleri arasında herhangi bir ayırım yapılmamakta, ihtiyaca göre temas kurulabilenlerden kabul edenler bu kurula alınmaktadır. Böylece dergimiz hem hakemli nitelik kazanmakta, hem de bu sayede farklı akademik birimler ve üniversiteler arasında bilimsel temelli bir iletişim zemini hazırlanmaktadır. Yayımlanacak makalelerin karakteristiğine göre Hakem Kuruluna ekleme yapılabilmektedir.

Prof. Dr. M. Kazım YILMAZ	Harran Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Mehmet DAĞ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Muhammed ÇELİK	Dicle Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Musa BİLGİZ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Mustafa AĞIRMAN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Mustafa BAKTIR	Erciyes Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU	Bayburt Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Nevzat Hafız YANIK	Atatürk Üniv.	Edebiyat F.
Prof. Dr. Nevzat TARTI	Yüzüncüyıl Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Nihat YATKIN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Nimet YILDIRIM	Atatürk Üniv.	Edebiyat F.
Prof. Dr. Nurullah ALTAŞ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Orhan BAŞARAN	Bingöl Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Osman GÜRBÜZ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Osman TÜRER	Kilis 7 Aralık Üniv.	Eğitim Fak.
Prof. Dr. Ömer AYDIN	İstanbul Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Ömer KARA	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Sadık KILIÇ	Ordu Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Sayın DALKIRAN	Uşak Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Selçuk COŞKUN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Seyfullah KARA	Karabük Üniv.	Edebiyat F.
Prof. Dr. Sinan ÖGE	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Süleyman TÜLÜCÜ	Erzincan Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Şamil DAĞCI	Ankara Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Şehmus DEMİR	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Turan KOÇ	S. Zaim Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Vahdettin BAŞCI	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Veysel GÜLLÜCE	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Zeki YILDIRIM	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.

Doç. Dr. Ali İPEK	Kafkas Üniv.	Fen-Edb. F.
Doç. Dr. Emine ÖZTÜRK	Kafkas Üniv.	İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Faiz KALIN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Gencer ELKILIÇ	Kafkas Üniv.	Edebiyat F.
Doç. Dr. Hikmet KOÇYİĞİT	Kafkas Üniv.	İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Muhammet YAZICI	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Mustafa MACİT	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Osman KARA	Namık Kemal Üniv.	İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Ahmet E. SEYHAN	Kafkas Üniv.	İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Ayhan HIRA	Kafkas Üniv.	İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Bünyamin ÇALIK	Kafkas Üniv.	İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Ercan CENGİZ	Kafkas Üniv.	İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Fetullah KALIN	Kafkas Üniv.	İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Habib ŞENER	Kafkas Üniv.	İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Halil BALTAÇI	Erzincan Üniv.	İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Halil CELEP	Kafkas Üniv.	İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Hüseyin DOĞAN	Kafkas Üniv.	İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Turan Özgür GÜNGÖR	Kafkas Üniv.	Edebiyat F.

BU SAYININ HAKEMLERİ / REFEREES OF THIS EDITION

Prof. Dr. İsa ÇELİK	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Şeyhmus DEMİR	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Vahdettin BAŞCI	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Veysel GÜLLÜCE	Atatürk Üniversitesi
Doç. Dr. Emine ÖZTÜRK	Kafkas Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Habib ŞENER	Kafkas Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Halil BALTAÇI	Erzincan Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Halil CELEP	Kafkas Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Dalkılıç	Alparslan Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Muzaffer BARLAK	Sinop Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Ramazan ŞAHAN	Kocaeli Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Recep ÖNAL	Balıkesir Üniversitesi

Teşekkür

Dergimizin bu sayısında yer alan makalelerin değerlendirilmesinde hakemliklerine başvurduğumuz öğretim üyelerine teşekkür ederiz.

Yayın Kurulu

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

Ruhattin YAZOĞLU

Mevlânâ ve Batı Düşüncesindeki İnsanlık Sevgisinin Karşılaştırılması.. 1-13
A Comparison of Humanity Love Between Rumi's Works and Western Thought

Hasan YILMAZ

Modern Dönem Kur'ân Yorumunda Dilbilimsel ve Semantik Yöneliş.. 14-30
The Linguistics and Semantics Trends in The Modern Period Qur'an's Commentary

Mehmet Fatih KALIN

Voltaire'in Dinî Hoşgörü Anlayışı ve İslâm'la İlgili Düşüncelerinin Değerlendirilmesi 31-51
Voltaire's Comprehension of Religious Tolerance and Evaluation of His Thoughts on Islam

Halil UZDU

"My Name Is Khan" Filmi'nde İslam Dini ve Müslümanlık Temsili..... 52-66
Islamic Religious and Mohammedanism Representation "My Name is Khan" Movie In The Example

Hüseyin DOĞAN

İslâm Kelâmcılarına Göre Cedel Yönteminin Uygulama Alanı ve Pratikteki Yansımaları..... 67-96
Application Arena of Jadal Method According to The Islam Theologians and The Reflections in Practice

Çetin KASKA

Mesnevî'de Meşveret 97-106
Consultancy in Mathnawi

Hüseyin DOĞAN

Orta Asya Tasavvuf Anlayışının Anadolu Halk İnançları Üzerindeki Etkisi..... 107-128
The Impact of the Understanding of Central Asia Mysticism on the Anatolian People Beliefs

KİTAP TANITIMI

Abdullah ÇİMEN

"Ebû Yûsuf'un Hadis Anlayışı" 129-134

Dergi Yazım Kuralları 135-137

MEVLÂNÂ VE BATI DÜŞÜNÇESİNDEKİ İNSANLIK SEVGİSİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

Ruhattin YAZOĞLU (*)

“Mevlânâ sadece büyük bir şâir, eşsiz bir mutasavvıf değildir. O aynı zamanda insan tabiatının derinlerine inmiş, insanın iç yüzünü keşfetmiştir.”

Erich Fromm

Öz

Günümüzde Mevlânâ, insanlık ve insan sevgisiyle ilgili olarak ifade ettiği söylemlerinden hareketle bazı çevrelerce hümanist olarak yorumlanmaktadır. Bu kanaate katılmak mümkün değildir. Çünkü Batı düşüncesinde hümanizm ya da insan sevgisi, insanı evrenin merkezine oturtmakta, onu metafizik ve değerlerden arındırarak ele almakta, bir anlamda insanı ilahlaştırmaktadır. Oysa Mevlânâ'nın insan görüşünün arka planında Allah vardır. Çünkü Mevlânâ, insanı Allah'ın isimlerinin bir aynası olarak görmekte, Allah'tan kopuk bir insan tasavvurunu reddetmektedir.

Makalemizde bu konuyu ayrıntılı olarak ele alacağız.

Anahtar Kelimeler: Mevlânâ, İnsanlık, İnsan, Hümanizm.

A Comparison of Humanity Love Between Rumi's Works and Western Thought

Abstract

Today, Mevlânâ is interpreted as humanist by some quarters due to his words about humanity and human love. This conviction is not able to attend. Because humanism or human love in Western thought places human beings into the center of the universe and takes up him beyond the metaphysics and the values, in a

* Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü
e-mail: ryazoglu@atauni.edu.tr

sense, it deifies human beings. However, God is in the background of human vision in thought of Mevlânâ. Because Mevlânâ sees human beings as a mirror of the names of God, and he rejects the vision of human beings without God.

In our paper this issue will be considered in detail.

Key Words: Mevlânâ, Humanity, Human Beings, Humanism.

Çağlara sığmayan bir inanç ve sevgi çağlayanı olan, büyük sûfî, büyük düşünür, büyük mürşit Mevlânâ Celâleddin Rûmî, insanlığı sekiz yüzyıl öncesinden sevgiye, kardeşliğe, hoşgörüye, sonsuz huzura, ebedî saadete ve ilâhî rahmete davet etmiştir. Büyük bir mürşit olduğu kadar, iyilik ve erdem timsali, gönüller sultanı, Hak dostu olan büyük mutasavvıf, sadece Türk ve İslâm dünyasının değil, dünya edebiyatının da yetiştirdiği en büyük şairlerden birisi, evrensel bir kişilik, büyük bir bilgedir.¹

Mevlânâ, İslamiyet'in özünü bilen; tefsir, hadis, kelim ilimlerine vakıf; devrindeki tefekkür cereyanlarını tanyan; Hak yolundaki rehberliği asırlara taşın bir âlim ve sanatkârdır. Onu tarihin müstesna şahsiyetlerinden biri haline getiren bir diğer yönü de mütefekkir şahsiyetidir. Mevlânâ tefekkürü; din, ilim, felsefe ve tasavvuf süzgecinden geçirmiş; iman ve sevgi potasında eritmiş; neticede kelim ilminin tartışmalarına çözüm bulan, Ehl-i sünnet inancına uygun, zaman ve mekânla aşınmayan sağlam bir tefekkür sistemi ortaya koymuştur. On binlerce beyitlik hikmet ve irfan hazinesi durumundaki eserlerinde kelim ve felsefenin en çok tartışma konusu haline gelen meselelerini herkesin anlayabileceği örneklerle izah ederek, sonuçta net bir çözüm vermiştir.²

Bu makalemizde, Mevlânâ'nın tefekkür dünyasını oluşturan insan sevgisi üzerinde durup, bu sevgiyi Batı düşüncesindeki hümanizmle karşılaştırmaya çalışacağız.

Mevlânâ'ya göre insan, son derece değerli bir varlıktır. Zira insan, Allah'ın yeryüzündeki halifesi olarak yaratılmış ve meleklerde bulunmayan bilgiler kendisine verilmiştir. “And olsun ki biz, insanoğlunu üstün kıldık” (İsrâ: 17/70) âyetiyle Allah, insanın diğer bütün varlıklardan üstün olduğunu bildirmiştir. İnsan, “En güzel biçimde” (Tîn: 95/4) yaratılmıştır.

1 Bilal Eyüboğlu, “Mevlânâ ve Sanat”, *Mevlânâ ve İnsan -Sempozyum Bildirileri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2008, s. 113.

2 Emine Yeniterzi, *Mevlânâ Celâleddin Rûmî*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1997, s. 43; Mevlânâ'dan asırlar sonra yaşamış olan Alvarlı Muhammed Lutfi Efendinin şiirlerindeki temel kaynak İslam düşüncesidir. Alvarlı Efe, Mevlânâ gibi bu düşüncelerini bilimin ve felsefenin verileriyle zenginleştirmiştir. Daha fazla bilgi için bkz.: Habib Şener, “Alvarlı Muhammed Lutfi Efendi'nin Şiirlerinde Allah Tasavvuru”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 43, Erzurum 2015, ss. 476-503.

Bu üstünlüklerle dünya hayatına başlayan insana mahsus başka özellikler de “akıl” ve “nefis”tir. Mevlânâ, bu hususu izah ederken insanın diğer canlılardan farklılığını ortaya koyarak, bütün varlıkları üçe ayırır: Birincisi meleklerdir. Bunlar yalnızca akıldan ibarettir, kulluk onların yaratılışlarında mevcuttur. İkinci sınıf hayvanlardır. Akılları olmadığı için kulluk sorumluluğu da taşımazlar. Yalnızca nefis sahibidirler. Üçüncü grup olan insan ise akıl ve nefisten mürekkeptir. Kulluk sorumluluğu taşıyan insanın âdeta yarısı melek, yarısı hayvan; bir başka deyişle yarısı balık, yarısı yılandır. Her unsur insanı kendi tarafına çeker. Balık yönü onu suya, yılan olan tarafı ise toprağa sürükler. Akıl veya nefis, hangi unsur galip gelirse; insan o gruba dâhil olur.³

İnsan topraktan yaratılan bedenine veya nefesine değil, ebedîlik vasfını Hak’tan alan ruhuna yöneldiği zaman gerçek benliğine ulaşmaya muvaffak olur. “Sen su değilsin, toprak değilsin, başka bir şeysin sen... Balçık dünyadan dışarıdasın, yolculuktasın sen. Kalıp bir arktır, can o arkta akan bengi su; fakat sen, senliğinde kaldıkça ikisinden de haberin yoktur”⁴ sözleriyle Allah’ın emanetini yüklenen, yeryüzünde Allah’ın halifesi olmaya lâyık görülen insanın, kendisine bahşedilen bu üstünlüklerin farkında olması istenir.

Mevlânâ, eserlerinde insanın bu üstünlüklerinden şu şekilde bahseder:

Sen cihanın hazinesisin, cihan ise yarım arpaya değmez.

Sen cihanın temelisin, cihan senin yüzünden taptazedir.

Diyelim ki, âlemi meşale ve ışık kaplamış,

Çakmaksız ve taşsız olduktan sonra o, iğreti bir rüzgârdan başka nedir?⁵

Bizim şu topraktan tenimiz feleğin nurudur.

Bizdeki çeviklik melekleri kışandırır.

Kimi olur, temizliğimize melekler imrenir,

Kimi de olur, şeytan bile korkusuzluğumuzu görür de kaçır bizden.⁶

3 Mevlânâ, *Mesnevî*, çev. Veled İzbudak, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1991, IV, 1518-40; Emine Yeniterzi, “Mevlânâ’nın Tefekkür Dünyası ve İnsan”, (http://akademik.semazen.net/author_article_detail.php?id=779).

4 Mevlânâ, *Rubâiler*, haz. Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul 1964, s. 205; Mevlânâ, insan ruhunun, saf, latif ve duru olduğundan dolayı onun yöneliminin alt katmanlara değil üste doğru olduğunu düşünmektedir. Ruhun çekişmesi, bedene ait arzu, istek ve eğilimler arasından sıyrılma çabasından başka bir şey değildir. Onun temel hedef ve gayesi Allah’a yönelmektir. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: Tuncay İmamoğlu, “Mevlana Düşüncesindeki Zıtların Uyumunun Batı Düşüncesindeki Diyalektikle Karşılaştırılması”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, cilt: I, 1/11-24, Kars.

5 Mevlânâ, *Rubâiler*, çev. M. Nuri Gençosman, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1994, I/228.

6 Mevlânâ, *Rubâiler*, I, 61.

Ancak, insan kendisindeki bu değerleri idrak ettiği ve varlığındaki cevheri keşfettiği zaman insan olma özelliğini taşır:

*Canının içinde bir can var, o canı ara!
Dağının içinde bir hazine var, o hazineyi ara!
A yürüyüp giden sûfî, gücün yeterse ara;
Ama dışarıda değil, aradığını kendinde ara!*⁷

Mevlânâ, insanı ruh ve beden bütünlüğü açısından ele almasına rağmen, onun asıl yönünün manevî cephesi olduğunu söyler:

*Toprağa mensup insan, Hak'tan ilim öğrendi ve o bilgi ile yedinci kat göğe kadar bütünü âlemi aydınlattı.*⁸

*Sen bu cisimden ibaret değilsin, gözden ibaretsin. Canı görseydin cisimden vazgeçersin.*⁹

Yukarıdaki ifadelerinden de anlaşılacağı gibi, Mevlânâ insanı fizikî âlemle metafizik âlem arasına yerleştirmekte ve insanda her iki yönün bulunduğunu belirtmektedir. İnsanın fizikî âlemle ilgili yönü, onun maddî yönüdür. İnsanın gerçek yönü, özü veya insanlık cephesi ise, onun manevî yönünü oluşturmakta ve onu metafizik âlemle ilişki kurmaya sevk etmektedir.

Mevlânâ'ya göre Allah ile insanlar arasındaki iletişimi sağlayan güçlü bağ sevgidir. İlâhî sevginin ulaştığı gönüller gelişmeye, yücelmeye ve olgunlaşmaya hazırdırlar. İnsan ruhunun zenginleşmesi, ancak ilâhî sevgiyle gerçekleşebilir. İlâhî aşk, insan ruhunu bir kıyamet sarsıntısı gibi sarsar ve bu sarsıntı onu huzura, rahata ve doyuma ulaştırır. İlâhî aşk bir deniz, bir bütündür. İnsan ise bunun bir parçasıdır. Delilleri veren bu aşk denizidir; insan ise onu ancak anlayabilmektedir.¹⁰

İlâhî aşkın kâinata yansıdığına dikkat çeken Mevlânâ, kâinattaki hareketin ve oluşumların kaynağına onu koymaktadır. İlâhî aşkla içini dolduran insanlar, davranışlarının iyi meyve vermesini temin ederler. İlâhî aşktan ledün bilgisi doğar

7 Mevlânâ, *Rubâiler*, I, 43.

8 Mevlânâ, *Mesnevî*, I, 1012.

9 Mevlânâ, *Mesnevî*, VI, 811.

10 Mustafa Usta, *Divan-ı Kebîr'de Mevlânâ'nın Eğitim Görüşü*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1995, s. 167; s. 41; Aydınlanma dönemi düşünürlerinden olan Berkeley de, Tanrı'nın sadece inanılan varlık değil, aynı zamanda pratik hayatı etkileyen, kendisine bütünüyle bağımlı olduğumuz bir varlık olduğunu kabul etmektedir. Berkeley, Tanrı'ya karşı ilgisiz kalmayı bir anlamda ateizme yönelme olarak nitelendirmektedir. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: Tuncay İmamoğlu, *Bir Tanrı Kanıtı Olarak Berkeley İdealizmi*, Yeni Zamanlar Yayınları, İstanbul 2004, s. 141-234.

diyen Mevlânâ, bilginin kaynağına ilâhî aşkı koymaktadır. Mevlânâ, insanı olgunlaştıran bilginin ilâhî aşktan doğduğunu savunmaktadır.¹¹

Mevlânâ'nın insanîyetçiliğinin temelinde ve metafizik anlayışında da bu "aşk" bulunmaktadır. O, aşkın mahiyetini izah ederken boyutlarını ve işlevlerini de ele almıştır. Aşkın, insan hayatındaki yerini dikkatli bir şekilde açıklamıştır. Mevlânâ'ya göre, insanın sonsuz olanla, varlığın esasıyla temasa gelebilmesi ancak aşk ile olur. O, bunu şu şekilde dile getirmiştir: "Mahrem kişiyle Tanrı arasında elçi aşktır; haberleri o getirip götürür."¹²

Mevlânâ'da aşk hayatın aslıdır, özüdür. Kâinatın yaratılış sebebi aşktır. "Sen olmasan, sen olmasan; bu gökleri yaratmazdım" kudsî hadisiyle; varlık âleminin yaratılmasındaki yegâne amacın, Allah'ın Peygambere duyduğu sevgi olduğu belirtilir. "Ben gizli bir hazineydim, bilinmek istedim ve halkı (âlemleri ve insanı) yarattım" kudsî hadisiyle de insanın yaratılmasındaki yegâne amacın Allah'ı tanımak, sevmek ve kulluk etmek olduğu açıkça anlatılır. Mademki kâinatın yaratılışı ve devamı sevginin ürünüdür, öyleyse her insan bu sonsuz sevgiden nasibini almalıdır düşüncesinden hareketle Mevlânâ, her insanın bu sevgi dairesine dâhil olmasını hedefler. Ancak bu sevgi; yaratıcıyla, kâinatla ve insanlıkla bütünleşen, hiçbir zaman azalmayan ve zedelenmeyen hakiki bir sevgi olmalıdır. Tasavvufta "kesbî" olarak nitelenen bu sevgi; mecâzî veya beşerî aşk değil, "İlâhî aşk"tır. Yani tündengelim metoduyla öncelikle iyilik, güzellik ve mükemmelliğin en üst derecesinin yalnızca kendisine has olduğu Cenab-ı Hakkı merkeze almak, daha sonra da bu sağlıklı sevgiyi Allah'ın yarattığı her varlığa yöneltmek. Yunus Emre'nin; "Yaratılanı hoş gör Yaratandan ötürü" sözleriyle formüle ettiği bu anlayışı, Mevlânâ da; "Biz pergel gibiyiz. Bir ayağımız din üzerinde sağlamca durur, öteki ayağımız yetmiş iki milleti dolaşır" sözleriyle dile getirir. Zira öncelikle yaratıcısını seven insan, bu tükenmeyen sevgi kaynağından aldığı enerjiyle bütün insanlığı ve çevreyi sevme gücünü kendisinde bulacak, her insanda fitraten mevcut olan sevgi duygusunu en olumlu yöne kanalize edecektir.¹³

Mevlânâ'ya göre, mademki varlığın özü aşktır, aşkın en ileri noktası olan Allah aşkı ve sevgisi her şeyin üzerinde bir değere sahiptir.¹⁴ O bu düşünceden hareketle, binlerce beyitte ilâhî aşktan bahsetmiştir.

11 Usta, *Dîvan-ı Kebîr'de Mevlânâ'nın Eğitim Görüşü*, s. 167.

12 Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, çev. Abdülbâki Gölpınarlı, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1992, IV, 1630.

13 Yeniterzi, "Mevlânâ'nın Tefekkür Dünyası ve İnsan", (http://akademik.semazen.net/author_article_detail.php?id=779).

14 Yeniterzi, *Mevlânâ Celâleddin Rûmî*, s. 48.

Mevlânâ'ya göre, insanlık vasfının özünü, ideal mahiyetini bulan ve onun idrakinde olan kişi hem “âşık” hem de “maşuk”, yani Allah'ı hem seven hem de Allah'ın sevdiği kişi olur. Mevlânâ burada âdeta bir “aşk felsefesi” yapmaktadır. “İdeal İnsan” (İnsan-ı kâmil) bu aşkı bütün benliğinde bulan ve yaşayan kişidir. Dolayısıyla insan kendi canında onu bulacak ve orada gerçek dostuna kavuşacak bir varlıktır.¹⁵ O bu hususu şöyle dile getirir:

*Her şeyi aramadıkça bulamazsın;
Ancak bu dostu bulmadıkça aramazsın.*¹⁶

Mevlânâ'nın “ideal insan” tasavvuruna ilişkin sözlerini toparlayacak olursak görürüz ki, Mesnevîler boyunca ideal insan kâinatın kalbi olarak ele alınmıştır. Aşk yönü kendisinde hâkim olan insan-ı kâmil, kendisini insan şeklinde yaratan Yaratıcıyla kurduğu psikolojik birliğin şuuruyla dolu insandır. Bu insan boşuna uzaklarda aranan, ancak aşırı istekli varlığın yıkıntıları içerisinde bulunan gizli hazineyi kendinde keşfetmesini bilmiştir. Bu konuda Mevlânâ, şunları söylemektedir:

*(Hazine arayan fakire) bir hazine arayıcısı gibi bakma,
O hazinenin kendisidir.
Âşık maşukun gayrı nasıl olabilir?*¹⁷

Öte yandan Mevlânâ, Allah'a samimi bir imandan sonra, gerçek kulluğun da, evrensel insanlık veya insaniyetçilik düşüncesinin oluşması ve kazanılmasında büyük rol oynadığı görüşündedir. Mevlânâ'ya göre gerçek kulluk, hakiki anlamıyla ibadet yapmaktır.

İbadet konusu, Mevlânâ'nın eserlerinde çok açık bir dille ve geniş olarak yer alır. Bu konudaki düşünceleri özetle üç temele dayanır: İbadetin gerekliliği, ibadetin samimiyetle yapılması ve ibadetin mükâfatı.¹⁸

Öncelikle Mevlânâ, insanın asıl amacının, Allah'a ibadet etmek olduğunu belirtir:

*İnsan, her işi yapabilir, fakat yaratılmasındaki maksat ibadettir.
'Ben cinleri ve insanları, ancak bana ibadet etsinler diye yarattım' âyetiyle,
yaratılış sebebinin sadece kulluk olduğunu bil.
Gerçi kitap, bilgi öğrenmek içindir, ama istersen sen onu yastık yapabilirsin.
Fakat ondan maksat, onun yastık yapılması değil; ilim ve irşattır.*

15 İsmail Yakıt, *Batı Düşüncesi ve Mevlânâ*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1993, s. 41.

16 Mevlânâ, *Fihî Mâ Fih*, çev. Ahmed Avni Konuk, İz Yayıncılık, İstanbul 1994, s. 172.

17 Mevlânâ, *Mesnevî*, VI, 2259.

18 Yeniterzi, *Mevlânâ Celâleddin Rûmî*, s. 69.

*Eğer kılıcı çivi yaparsan, mağlubiyeti zafere tercih ettin demektir.*¹⁹

Diğer yandan, kulluğun yalnızca düşünce ve sözlerle gerçekleşemeyeceğini; ibadetlerin, insanın Allah'a olan inancı ve sevgisi konusunda birer şahit olduğunu dile getirir:

Sevgi (kulluk), düşünce ve mânâdan ibaret olsaydı, bize oruç ve namaz lüzumlu olmazdı.

Bağlılık ve sevgiden bir eser olsun diye dostlar birbirine hediye verirler.

O hediyeler, bağlılığın ve sevginin şahitleridir. Yani onlarda samimiyet ve beraberlik gizlidir.

*O ihsanlar, gönülde meydana gelen sevginin görünen şahitleridir.*²⁰

İbadetler için de Mevlânâ, yine aşkın ölçüsünü kullanmaktadır. Ona göre ibadetin bir özü ve bir sûreti vardır. Asıl ibadet bu özür, sûret bir kalıptan ibarettir. Mevlânâ'nın düşüncesinde; "Namaz bu sûretten (yani yapılan beden hareketlerinden) ibaret değildir. Bu sûret, namazın kalıbıdır. Bu namazın başı vardır, sonu vardır. Başı ve sonu olan her şey kalıptan ibarettir... Bu ibadetlerin özü ise keyfiyete sığmaz, sonsuzdur, başı ve sonu yoktur."²¹

İman ile ibadeti aşk kavramının içinde birleştiren Mevlânâ, onlarla insanın Mutlak varlığa ulaşacağına inanmaktadır. Ona göre insan, görüntüde, küçük bir âlemdir. Ancak hakikatte büyük âlem odur.²²

Bütün ibadetler her yönüyle Allah'ı anma ve zikretme vasıtalarıdır. İbadetlerin esası, Allah'ı zikirdir²³:

*'Allah'ı zikrediniz!' hitabı, Hakk'ın ihsanı oldu. Ateşten bize nuru sığınak eyledi.*²⁴

Mevlânâ'ya göre Allah, ibadet edenlere sayısız karşılıkta bulunur:

İbadetle meşgul ol. Ta son nefesine kadar bu yoldan ayrılma.

*Zira sana Hakk'ın ihsan ve keremi erişir de, son nefesin başka bir nefes olur.*²⁵

19 Mevlânâ, *Mesnevî*, III, 2987-91. Ayrıca bkz. Mevlânâ, *Fîhi Mâ Fîh*, s. 45.

20 Mevlânâ, *Mesnevî*, I, 2625-28.

21 Mevlânâ, *Fîhi Mâ Fîh*, s. 131.

22 Nurettin Topçu, *İslâm ve İnsan (Mevlânâ ve Tasavvuf)*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1998, s. 151.

23 Mehmet Bayrakdar, *İslâm İbadet Fenomenolojisi*, Akçağ Yayınları, Ankara 1987, s. 9

24 Mevlânâ, *Mesnevî*, II, 1715.

25 Mevlânâ, *Mesnevî*, I, 1822-23.

Kısaca diyebiliriz ki, bütün unsurlarıyla tüm ibadetler Allah'ı anma ve zikretmeden, “İlâhî benliği” ve O'nun şuurunu insanî benliğe yerleştirmeden ve insanî benliği temizlemeden başka bir şey değildir. İbadette insan, benliğini İlâhî benlikten ayrı tutuyorsa, yaptığı ibadet gerçek zikir değildir.

İşte bu şekilde hakkıyla yapılan ibadet insanı, gerçek kulluğa ve hakiki dindarlığa götürür. Mevlânâ'ya göre gerçek dindarlık, insana, otokritik yapmasını öğretir. Eksiği ve ayıbı başkalarında değil, önce kendinde arar:

Ne mutlu o kişiye ki kendi ayıbını görür; kim birinin ayıbını söylese alınır, o ayıbı kendinde bulur.

Çünkü onun yarısı, ayıp dünyasındandır; öbür yarısı gayp dünyasından.

Mademki başında onlarca yara var; merhemi kendi başına sürmen gerek.

Onun ilacı, kendini ayıplamaktır; insan, sınık bir hale geldi mi de artık 'acıyun' sözünün yeri.

Senden o ayıp yoksa bile emin olma; olabilir ya, o ayıbı sen de işleyebilirsin, senden de yayılır halka o ayıp.²⁶

Nihayet gerçek kulluk da, insanı sosyal ve ahlakî hoşgörüyeye götürür.

Hoşgörü de, Mevlânâ'nın insanîyetçiliğini oluşturan en önemli bir düşünce ve onun kazanılmasını sağlayan en sağlam yoldur. Hoşgörü, inanışların, düşüncelerin ve uygulamaların konuşulmasında, tartışılmasında ikna etme yönteminden ayrılmamak veya en azından ayrılmamaya çalışmaktır.²⁷ Hoşgörü, başka inanç ve kanaatlere saygılı olmak ve farklı ifadelerden rahatsız olmamak halidir.²⁸

Başka inanç ve kanaatlere saygılı olmak ve onlara hak tanımak, kendi inanç ve kanaatine bağlı olmamak demek olmadığı gibi, bütün inanç ve kanaatler karşısında kayıtsız kalmak demek de değildir.²⁹ Hoşgörü, ne fikrî anlamda bir başıboşluk, ne de şahsiyetten fedakârlıktır. Fakat o, çok ciddi ve titiz bir hakikat arayışı hamlesiyle, bu arayışa bütün bir insanlık evrenini ortak etme isteğiyle, yine aynı hakikati egoist bir tavırla kendine saklamak değil, onu bütün bir beşerî dünya ile paylaşmayı arzulayıştır.³⁰ Aydınlanma Dönemi düşünürlerinden olan John Locke

26 Mevlânâ, *Mesnevî*, II, 3034-38.

27 Mehmet S. Aydın, “Hoşgörünün Dinî Temelleri”, *Mehmet S. Aydın ile İçe Kritik Bakış (Din-Felsefe-Laiklik)*, haz. Mehmet Gündem, İyi Adam Yayıncılık, İstanbul 1999, s. 171.

28 Vahdettin Başcı, *Taassup ve Hoşgörü*, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Erzurum 1996, s. 11.

29 Necati Öner, *İnsan Hürriyeti*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1987, s. 112; Recep Kılıç, *Âyet ve Hadislerin Işığında İnsan ve Ahlâk*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1995, s. 57 vd.

30 Kenan Gürsoy, “Felsefe ve Hoşgörü”, *Türk Felsefe Dünyası Dergisi*, Ankara 1991, I/21.

31 Habib Şener, *John Locke ve David Hume Din Felsefesi Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2014, s. 138.

da, hoşgörü hakkındaki görüşleriyle ön plana çıkmaktadır. Ona göre, her insan eşit ve bağımsız olduğu için hiç kimse diğerinin yaşamına, sağlığına, özgürlüğüne ya da mal varlığına zarar vermemelidir.³¹

Bu düşüncelerden hareketle, Mevlânâ'nın hoşgörüsünü şu şekilde açıklayabiliriz: Mevlânâ, insanları dinî inançlarından ve siyasî kanaatlerinden dolayı ayrı ve farklı görmemektedir. Herkesi diniyle ve düşüncesiyle hoş görmektedir. Mevlânâ, hoşgörüyü sadece bir dinin farklı mezhep ve grupları için düşünmez, farklı dinler için de düşünür. Çünkü onun evrensel dinî anlayışı bütün insanlara ulaşmayı hedefler. Ona atfedilen meşhur dörtlük, içerik açısından evrensel bir dinî anlayışı ifade ederken, sözün kendisi de evrensel olmuştur;

*Gel, gel, her ne olursan ol, gel!
İnançsız da, putperest de olsan, gel!
Burası umutsuzluk dergâhı değil,
Yüz kere bozsan da tövbeni, yine gel!*³²

Böylece bütün insanlık, dini, rengi, dili ne olursa olsun Mevlânâ'nın çağırdığı bu “dergâh”a davetlidir. Yaşama sevinçlerini kaybedenler, hayata küsenler, tövbesini bozanlar bu “dergâh”ta yeni ümitlere ulaşabilirler. Mevlânâ bu davetiyle, insan kitlelerini parçalayan, insan gönüllerinin öze ulaşmasını engelleyen tüm bağların koparılmasını istemekte ve tüm insanlığı en iyiye, en doğruya, yegâne gerçeğe çağırmaktadır.³³ Mevlânâ'nın bu prensibini “üniversalizm” olarak adlandırabiliriz.

Mevlânâ, “A yoksul! Hiçbir insanı hor görme”³⁴ diyerek bütün insanları kucaklamak istemektedir. Mevlânâ'nın insanları kucaklamak isterken çıkış noktası, hepsinin aynı Allah'ın kulu olmalarıdır. Mevlânâ bu hususta şöyle demektedir: “Allah bütün âlemi ‘ey kullarım’ diye çağır buyurdu.”³⁵ Bundan sonra Allah, sevgi nurunu bütün âleme yaymıştır.³⁶ Mevlânâ'ya göre bütün insanlar, Allah'ı her

32 Kimilerine göre tasavvuf düşüncesinin zirveleştiği bir terennümdür bu. İslâm'ın evrensel oluşunun en güzel ifadesidir. Bunda şaşılacak ve endişelenecek bir yan yoktur. Her mısranın kaynağını bir âyet yahut hadiste bulmak mümkündür.

Bazıları, bu şiirin Mevlânâ'ya ait olmadığını söylemektedir. Öyle de olsa, şiirin muhtevasına yakından bakıldığında, mısraların bütün insanlara yöneltilmiş bir davet olduğu görülür. İslâm'ın ırk, dil, coğrafya ve soy ayrımına itibar etmediği malûmdur (Bkz. Ali Bulaç, *Postmodern Kaosta Kible Arayışı*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 2012, s. 158)

33 Mehmet Aydın, 1984: “Hz. Mevlânâ ve Dinler”, 1, *Millî Mevlânâ Kongresi*, Konya 1984, s. 425.

34 Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, çev. Abdülbâki Gölpınarlı, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1992, II/2262.

35 Mevlânâ, *Mesnevî*, I, 2496.

36 Mevlânâ, *Mesnevî*, I, 2634.

şeyin yaratıcısı olduğu için severler. Allah sevgisi her insanda vardır.³⁷ Bu açıdan da, Mevlânâ'ya göre, dinler arasında fark yoktur.³⁸

Mevlânâ ferdi, toplumu, bitki ve hayvanları ile âlemi tek bir bütün halinde görmüştür. Milletlerin kendi benliklerine ait farkları muhafaza ederken, bütün milletleri de bütünleşmeye çağırır.³⁹

Mevlânâ Müslüman olmakla birlikte, Müslüman olsun veya olmasın bütün insanlara karşı merhamet ve nezaket hisleri içinde olmanın gerekliliğine işaret etmiştir.⁴⁰ O, düşüncesi ve inancı ne olursa olsun insana sevgiyle yaklaşırken, Batı hümanizm kültürünün insan tecrübesinin merkezine insanı koyarak ilahî olanı reddettiğini de belirtmek gerekir.⁴¹

Bu açıklamalardan sonra şunu diyebiliriz: Mevlânâ'nın düşüncesindeki “insan değeri” ve “insanlık” kavramları, hem Türk insanîyetçiliğinin temelleridir, hem de dil, din, ırk ve mezhep bölüntülerine karşı çıkan evrensel bir nitelik taşımaktadır. Mevlânâ'nın insanîyetçi şiirleri ve yazıları bir araya gelince, hem Türk kültür tarihinin en sağlam başarılarından biri, hem de çağımızdan sekiz yüz yıl önce yaşamış bir düşünürümüzün önce Rönesans hümanizmasını, sonra da Batı'da XVIII. yüzyıldan beri gelişen modern hümanizmayı müjdelediği görülür. Bu durumu, Mevlânâ ile Batı'dan hümanist ve felsefî fikirleriyle meşhur birkaç düşünür arasında yapacağımız kısa karşılaştırmalarla belirtelim.

Söz gelimi, Pascal, kendisinin adlandırdığı şekliyle “Muhammed'in dini”ni ve inancını kötülemeye çalışmıştır. Mevlânâ hiçbir dine ve hiçbir kimsenin inancına yalan veya yanlış demezken; Pascal, *Düşünceler*'inde, kendince İslâmiyet ve Hz. Muhammed'in sahteliğinden bahsetmektedir.⁴²

Aynı şekilde, Ernest Renan da, İslâm dinini ve Peygamberini kötülemekten kendini alamamıştır.⁴³ Hegel de, din felsefesiyle ilgili yazdığı önemli eserlerinde, her türlü iptidâî dinden bile bahsettiği halde, İslâm'dan bir kelime bile söz etme-

37 Mevlânâ, *Fîhi Mâ Fîh*, s. 207.

38 Mevlânâ, *Mesnevî*, I, 3504.

39 Amiran Kurtkan Bilgiseven, “Mevlânâ'nın Sosyalleşme Terbiyesi Hakkındaki Fikirleri”, 3. *Millî Mevlânâ Kongresi*, Konya 1989, s. 182-183.

40 Bkz. Kâmil Yaylalı, *Mevlânâ'da İnanç Sistemi*, Sebat Ofset Matbaa, Konya ts., s. 122-125.

41 Tuncay İmamoğlu, *Modern Batı Düşüncesinin Felsefî Temelleri*, İz Yayıncılık, İstanbul 2013, s. 66.

42 Blaise Pascal, *Düşünceler*, çev. Metin Karabaşoğlu, Kaknüs Yayınları, 209 vd., İstanbul 2000, s. 209 vd.

43 Ernest Renan, *Nutuklar ve Konferanslar*, çev. Ziya İshan, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 185 vd., Ankara 1946, s. 185 vd.

mesiyle, bu dine olan iyi niyetsizliğini başka bir tarzda ifade etmiştir.⁴⁴ Hâlbuki Mevlânâ, şiirlerinde ve yazılarında, bütün dinleri bağdaştırmaktan bahsetmiştir. Diğer taraftan, Mevlânâ, insanları kardeşliğe çağırmayı, düşüncesinin temeli yaparken ve insan insana dosttur derken, Thomas Hobbes, “Herkes herkese karşı savaş halindedir”⁴⁵ felsefesini işleyebilmiştir.

Görüldüğü gibi, Batıdaki hümanizm ile Mevlânâ’nın insan görüşü arasında uzaktan yakından hiçbir ilgi ve ilişki yoktur. Mevlânâ, insanı, Allah’ın isimlerinin bir aynası olarak görmektedir. Allah’tan kopuk bir insan tasavvuruna sahip değildir. Dolayısıyla ondan Batılı mânâda bir hümanizm ortaya çıkması mümkün değildir. Mevlânâ’nın temel görüşü, insan ve insan sevgisidir. Onun insan ve insan sevgisi görüşü, bilgi ve ahlâk görüşüyle ilişkilidir. Mevlânâ, kısaca “İlim, malûmu bilmektir” diyor. Malûm, varlık âleminde olan şeylerdir; ilim, bunları bilmeyi gerektirir. Mevlânâ’ya göre, kuru bir bilgi veya kuru bir öğrenme, öğrenilen veya elde edilen bilgiyi malumat kılar ve bu malumatın da insana faydası yoktur. Bir bakıma bugün enformatik yollarla elde edilen bilgiler, aslında birer malumattır.⁴⁶ Mevlânâ, yüzlerce sene öncesinden buna net bir şekilde değinmektedir:

Mevlânâ’ya göre, ilim bizi tahalluk ve tahakkuk olmak üzere iki sonuca götürür. O tahallukun Allah’ın ahlâkıyla ahlaklanmak olduğunu, tahakkukun ise, bir gayeyi-bir amacı gerçekleştirmek değil, hakikatle irtibat kurmak, hakikatle temas geçmek, hakikatin sevgisini ve onun bize verdiği yeni bilgiyi sevmek olduğunu ifade eder. Bunun da ancak bilgiyi malumat olmaktan çıkarıp ahlâklanarak, hakikatle bir akrabalık bağı ve temas kurarak sağlanabileceğini vurgulayan Mevlana, bu bilginin de, ancak en yüksek seviyedeki sevgi olan aşkla elde edilebileceğini söylemektedir. Mevlânâ’ya göre, Allah’ın insanı sevmesi, insanın Allah’ı sevmesiyle mümkündür. “Eğer insan, Allah’ı severse, Allah da onu sever” diyen Mevlânâ, sevginin esasının bu olduğunu ve bunun üzerinden de bilgi, ahlâk ve hakikatle temas sağlanacağını söyler. Mevlânâ’nın bu anlayışından Batı düşüncesinde var olan seküler bir hümanizm çıkarmak mümkün değildir. O halde Mevlânâ’nın hümanist olduğunu iddia etmek bu kavramı ona sadece yakıştırmak olacaktır ki bu da yanlıştır.⁴⁷

44 Bkz. Mehmet Bayrakdar, *Din Felsefesine Giriş*, Fecr Yayınevi, Ankara 1997, s. 45-46.

45 Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1993, s. 94; Ayrıca bkz. Mehmet Bayrakdar, *Yunus Emre ve Aşk Felsefesi*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara 1991, s. 97-98.

46 Bulaç, *Postmodern Kaosta Kible Arayışı*, s. 118.

47 Bulaç, *Postmodern Kaosta Kible Arayışı*, s. 119.

Kaynakça

- Aydın, M. S., “Hoşgörünün Dinî Temelleri”, *Mehmet S. Aydın ile İçerik Kritik Bakış (Din-Felsefe-Laiklik)*, haz. Mehmet Gündem, İyi Adam Yayıncılık, İstanbul 1999.
- _____, *İslâm Felsefesi Yazıları (Makaleler 2)*, Ufuk Kitapları, İstanbul 2000.
- Aydın, Mehmet, “Hz. Mevlânâ ve Dinler”, *1. Millî Mevlânâ Kongresi*, Konya 1984.
- Başcı, Vahdettin, *Taassup ve Hoşgörü*, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Erzurum 1996.
- Bayraktar, Mehmet, *Din Felsefesine Giriş*, Fecr Yayınevi, Ankara 1997.
- _____, *İslâm İbadet Fenomenolojisi*, Akçağ Yayınları, Ankara 1987.
- _____, *Yunus Emre ve Aşk Felsefesi*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara 1991.
- Bilgiseven, Amiran Kurtkan, “Mevlânâ’nın Sosyalleşme Terbiyesi Hakkındaki Fikirleri”, *3. Millî Mevlânâ Kongresi*, Konya 1989.
- Bulaç, Ali, *Postmodern Kaosta Kible Arayışı*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 2012.
- Düzgün, Şaban Ali, *Sosyal Teoloji (İnsanın Yeryüzü Serüveni)*, Akçağ Yayınları, Ankara 1999.
- Emiroğlu, İbrahim, *Yanlış Düşünce ve Davranışlar Karşısında Mevlânâ*, Konyalılar Kültür ve Yardımlaşma Vakfı Kültür Yayınları, İzmir 2000.
- Eva de Vitray-Meyerovitch, *Güneşin Şarkısı*, çev. Cemal Aydın, Şüle Yayınları, İstanbul 2001.
- Gürsoy, Kenan, “Felsefe ve Hoşgörü”, *Türk Felsefe Dünyası Dergisi*, I, 21, Ankara 1991.
- Hobbes, Thomas, *Leviathan*, çev. Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1993.
- İkbâl, Muhammed, *Cavidnâme*, çev. Ahmet Metin Şahin, Irmak Yayınları, Bursa 1997.
- _____, *İslâm’da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. N. Ahmet Asrar, Bir Yayıncılık, İstanbul 1984.
- İmamoğlu, Tuncay, *Bir Tanrı Kanıtlanması Olarak Berkeley İdealizmi*, Yeni Zamanlar Yayınları, İstanbul 2004.
- _____, “Mevlana Düşüncesindeki Zıtların Uyumunun Batı Düşüncesindeki Diyalektikle Karşılaştırılması”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Kars 2014, cilt: I, 1/11-24.
- _____, *Modern Batı Düşüncesinin Felsefî Temelleri*, İz Yayıncılık, İstanbul 2013.
- Keklik, Nihat, *Sadreddîn Konevî’nin Felsefesinde Allah, Kâinat ve İnsan*, Çığır Yayınları, İstanbul 1977.
- Kılıç, Recep, *Âyet ve Hadislerin Işığında İnsan ve Ahlâk*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1995.
- Kocatürk, Saadetin, *Mevlânâ Divân-ı Kebîr Üzerine İncelemeler*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001.
- Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, çev. Abdülbâki Gölpinarlı, Kültür Bakanlığı Yayınları, I-IX, Ankara 1992.
- _____, *Fîhi Mâ Fîh*, çev. Ahmed Avni Konuk, İz Yayıncılık, İstanbul 1994.
- _____, *Mesnevî ve Şerhi*, serh. Abdülbâki Gölpinarlı, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1985.
- _____, *Mesnevî*, çev. Veled İzbudak, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, I-VI, İstanbul 1991.

- _____. *Rubâiler*, çev. M. Nuri Gençosman, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1994.
- _____. *Rubâiler*, haz. Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul 1964.
- Nicholson, “İnsan-ı Kâmil”, *İslâm Ansiklopedisi*, 5/II., Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1968.
- Öner, Necati, *İnsan Hürriyeti*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1987.
- Öztürk, Yaşar Nuri, *Mevlânâ ve İnsan*, Yeni Boyut Yayınları, İstanbul, 1992.
- Pascal, Blaise, *Düşünceler*, çev. Metin Karabaşoğlu, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2000.
- Renan, Ernest, *Nutuklar ve Konferanslar*, çev. Ziya İshan, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara 1946.
- Şener, Habib, “Alvarlı Muhammed Lutfi Efendi’nin Şiirlerinde Allah Tasavvuru”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 43, Erzurum 2015, ss. 476-503.
- _____. Habib, *John Locke ve David Hume Din Felsefesi Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2014.
- Topçu, Nurettin, *İslâm ve İnsan (Mevlânâ ve Tasavvuf)*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1998.
- Usta, Mustafa, *Divan-ı Kebîr’de Mevlânâ’nın Eğitim Görüşü*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1995.
- Yakıt, İsmail, *Batı Düşüncesi ve Mevlânâ*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1993.
- Yaran, Cafer Sadık, *Bilgelik Peşinde (Din Felsefesi Yazıları)*, Araştırma Yayınları, Ankara 2002.
- Yaylalı, Kâmil, *Mevlânâ’da İnanç Sistemi*, Sebat Ofset Matbaa, Konya.
- Yeniterzi, Emine, “Mevlânâ’nın Tefekkür Dünyası ve İnsan, (http://akademik.semazen.net/author_article_detail.php?id=779).
- _____. *Mevlânâ Celâleddin Rûmî*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1997.

MODERN DÖNEM KUR'ÂN YORUMUNDA DİLBİLİMSEL VE SEMANTİK YÖNELİŞ

Hasan YILMAZ (*)

Öz

Modern dönemde dil, tarih ve metod konusunda geliştirilerek Kur'ân'a uygulanmaya çalışılan bazı bilimler, Kur'ân tefsiri ve yorumu alanında çalışanların dikkatini çekmiştir. Bu disiplinler de tefsirin kendi metodu çerçevesinde kullanılabileceği bilimler arasında görülmüş ve bugün Kur'ân'ın tefsir edilmesinde bunlardan yararlanılmaya çalışılmıştır.

Bu çerçevede farklı bazı metotlarla çalışan bilimler, Müslümanlar tarafından Kur'ân'ı açıklamada kullanılmışlardır. Bunlar Kur'ân'ın açıklanmasında gerekli görülen dil, anlam ve tarih alanlarını konu alan bilimlerdir. İşte dilbilimsel ve semantik yöneliş, bu bilim ve metotlardandır. Bu makalede modern dönem Kur'ân yorumunda dilbilimsel ve semantik yöneliş konusu, çeşitli yönleriyle incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Yorum, Tefsir Yönelişleri, Dilbilimsel Yöneliş, Semantik Yöneliş.

The Linguistics and Semantics Trends in The Modern Period Qur'an's Commentary

Abstract

In the modern period, some sciences which are tried to be applied to The Qur'an through improving in respect of language, history and method drew attention of whom are studying on The Qur'an's interpretation and commentary. These disciplines are also handled as sciences that interpretation can use in itself method and today they have been tried to be used in the process of The Qur'an's commentary.

* Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Tefsir Anabilim Dalı, e-mail: hasyil70@atauni.edu.tr.

With in this framework, sciences which are being studied with some different methods have been used for The Qur'an's explanation by Muslims scholars. These are the sciences considered as necessary for The Qur'an's interpretation and explanation with in the context of language, meaning and history fields. There linguistics and semantics trends are some of these sciences and methods. In this article, this focus issue of linguistics and semantics trends in the modern period Qur'an's commentary will be examined in several aspects.

Key Words: The Qur'an, Commentary, Interpretation Trends, Linguistics Trend, Semantics Trend.

Giriş

Her tefsir yazarının ve yazıldığı asrın bir aynası olup, müfessirin bilgi seviyesi ve düşünce dünyasını gösterdiği o devirdeki tartışmaları, kültürel hareketleri yansıtır. Tarihsel süreçte Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanmasıyla ilgili birçok tefsir yönelişi ortaya çıkmıştır. Muhatapların ihtiyaçlarına ve müfessirlerin ilgi alanlarına, mesleki kimliklerine, algıda seçiciliklerine, yaşadıkları dönemlere, sosyo-kültürel ve sosyo-politik çevrelere göre ortaya çıkan bu yönelişlerin en önemlileri filolojik, dilbilimsel, fikhî, kalamî, mezhebî, işarî, felsefî, bilimsel ve sosyolojik tefsir yönelişleridir. Tefsir yönelişleri içinde yer alan dilbilimsel ve semantik yöneliş, Kur'an cümlesi ve ilgili ayetin nüzul döneminde kastettiği anlamı tespit etmeye çalışmaktadır. Bir bakıma kök manayı bulma ve keşfetme ameliyesidir. Bu sebeple tefsir, öncelikle dilbilimin çerçevesine konulabilecek yöntem ve bilgileri kullanır. Bir ayetin zahîr anlamına, ayette kullanılan kelimelerin anlamlarını bilmek ve ayetin cümle yapısını 'sarf – nahiv - belâgat' gibi klâsik dil bilimlerinin kuralları çerçevesinde doğru çözümlenmekle ulaşıyoruz.

Tefsir ilmi Kur'an-ı Kerim'in kelimelerine, doğru ve sahih açıklamalar getirmeyi hedeflemektedir. 'Tefsir Tarihi' sürecinde geliştirilerek Kur'an'a uygulanan klâsik tefsir metotları, Kur'an ve Dinin anlaşılması konusunda Müslümanların tarihî süreçte geliştirdikleri zengin birikimi yansıtarak, İslâm'ın tarihî tecrübesinin bir kesitini teşkil etmesi yönüyle önemlidir. Bu tarihî tecrübenin özellikle dinî metinlerin anlaşılıp yorumlanması bakımından büyük bir önem kazanan '*kavram tahlili, dilbilim (lengüistik), semantik (anlambilim), semantik analiz metodu, etimoloji (kökbilim), göstergebilim (semiyotik) ve hermenötik (yorumbilim)*' gibi modern bilimlerin verilerinden de istifade ederek geliştirilmesi¹ gerekir.

1 Sadık Kılıç, "En İdeal Tefsir En Gerçekçi Tefsirdir", *İslâm'da Sembolik Dil* içinde, İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 32-33, 47.

Kur’ân-ı Kerim Arapça nazil olduğu için, tabii olarak da verilmek istenen bilgiler, ilahî mesajlar Arapça kelimelerle ve bu kelimelerin mükemmel organizasyonunu, mucize kombinezyonunu (nazım) ifade eden bir üslûpla sunulmuştur. Bu sebeple Kur’ân’da yer alan lafızlar, sunulmak istenen bilgiyi en iyi şekilde ifade edebilecek; hedefi kitlelere ulaştırabilecek bir biçimde özenle seçilmiş ve kelimelerin nazmında harikulâde, eşsiz bir dil mantığı kullanılmıştır. İşte bu sebeple erken dönem Kur’ân yorumundan itibaren modern dönemde de, Kur’ân’a filolojik yönelişlerin daha yoğunluk kazandığını ifade etmek mümkündür. Diğer bir deyişle, Kur’ân’ın anlaşılması ve yorumlanmasında çeşitli yönelişlerle birlikte, filolojik yorum veya dilbilimsel tefsir çalışmalarının da önemli bir fonksiyonu bulunmaktadır, denilebilir. Kur’ân’ı daha iyi anlamak ve lafızlarının anlam alanlarını doğru tespit edebilmek için filolojik çalışmalara ihtiyaç duyulmuştur². Çünkü tefsir tarihinde ilimler ve yorumlar açısından Kur’ân’a birçok yöneliş³ mevcuttur. Bunlar tefsirin ilk nüvelerini oluşturmaktadır.

Bu bağlamda tarihî süreçte, Kur’ân’a filolojik veya lügavî, dilbilimsel yönelişlerin yoğunluk kazandığı konulardan biri de, Kur’ân dili ve lafızıyla ilgili Kur’ân İlmi “Garîbu’l-Kur’ân”dır. Yani “Garîbu’l-Kur’ân Tefsiri”dir. Kur’ân’ın anlaşılması ve tefsir edilmesinde yardımcı olan, Kur’ân’la ilgili ilimler incelendiğinde bunların genelde Kur’ân’ın dil yapısı ve nüzul ortamıyla bağlantılı olduğu görülmektedir. Kur’ân İlimlerini lafız, anlam ve tarih içerikli ilimler⁴ olarak tasnif etmek mümkündür. Bunlardan lafız ve anlam içerikli ilimler Kur’ân’ın nazil olduğu dil, apaçık bir Arapça ile ilgili ilimlerdir.

Kur’ân tefsirinde önemli ve olmazsa olmaz tarih içerikli ilimler ise, Kur’ân’ın nüzul vasatı, indiği sosyo-kültürel ve tarihî ortamıyla alakalı ilimlerdir. Tefsir Tarihinde Kur’ân üzerinde, “Garîbu’l-Kur’ân” tefsiri adıyla yapılan filolojik çalışmalar ve tefsir külliyatından ayrı bir de “Mecâzu’l-Kur’ân”, “Me’âni’l-Kur’ân”, “Müşkilü’l-Kur’ân”, “İ’râbu’l-Kur’ân” ve “Vücûh ve Nezâir” gibi çalışmalar yapılmış, ilk lügavî tefsirler telif edilmiştir⁵. Bunlar doğrudan lügavî, filolojik yorum ve yönelişlere girmese de dolayısıyla girmektedir.

Kavramlar dış dünyaya ait nesnelere zihindeki tasavvurları olup, içeriği çeşitli anlam katmanlarına sahip bir kozayı çağrıştırmaktadır. Bu sebeple Kur’ân’ın kâinat tasavvurunu doğru anlamak için, mana kozalarını ve Kur’ânî siyakta ka-

2 İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, Fecr Yay., Ankara 1996, I, 249 vd., 257 vd..

3 Celal Kırcı, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur’an’a Yönelişler*, Tuğrâ Neşr., İstanbul 1993, s. 59 vd..

4 Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü*, İFAV. Yay., İstanbul 2015, s. 129-133, 153 vd., 210 vd..

5 Cerrahoğlu, I, 251-257; Hâlid Abdurrahman el-Akk, *Usûlu’l-Tefsîr ve Kavâiduh*, Dâru’n-Nefâis, Beyrut 2007, s. 135-141, 153-162.

zandığı anlam alanlarını sahih olarak belirlemek gerekir. Kur'ân'da kullanılan kelime hazinesi geçtiği ayetlerde, temel sözlük anlamlarından farklı yan anlamlara da delalet etmektedir. Bazı kavramlar Kur'ân'ın düşünce sistemi içinde esas sözlük anlamlarından daha kuvvetli, izafî mana ve yepyeni bir içerik kazanmaktadır. Bunun yanında ilgili ayetin tam olarak sahih bir biçimde ne demek istediğini, kastettiği manayı ortaya koyabilmek için başka klâsik ve çağdaş bilimlere ihtiyaç duyulmaktadır. Bunun için naklî ve aklî ilimlerin yardımı gereklidir.

Tefsir disiplini, Kur'ân'ın cümle ve ayetlerini açıklarken bazı ilimlerden yararlanmaktadır. Bu ilimler, büyük oranda nakil kaynaklı ve dilbilim çerçevesinde toplanabilecek türden ilimlerdir. Bunlardan dil bilimleri, tefsirde dilbilimsel ve semantik yöneliş başta Kur'ân olmak üzere dinî kaynakları doğru anlama, dil kaynaklı anlama meselelerinin asgariye indirilmesi amacıyla yönelik geliştirilmiştir. Dilbilimsel veya lügavî tefsirde, Kur'ân lafızlarının anlam alanları öncelikle dil, dilbilimsel ve semantik yöneliş açısından tespit edilmeye çalışılmıştır. Kur'ân'ın yanı sıra dinî metinleri anlamak için bu bilimlere ihtiyaç vardı. Çünkü en başta Kur'ân-ı Kerim ve dinî metinlerin dili Arapça idi; dolayısıyla Arapça'nın bütün inceliklerini bilmek gerekiyordu.

I. Dilbilimsel ve Semantik Yönelişe Dair

Modern dönemde dil, tarih ve metod konusunda geliştirilerek Kur'ân'a uygulanmaya çalışılan bazı bilimler, Kur'ân tefsiri ve yorumu alanında çalışanların dikkatini çekmiştir. Bu disiplinler de tefsirin kendi metodu çerçevesinde kullanılabileceği bilimler arasında görülmüş ve bugün Kur'ân'ın tefsir edilmesinde bunlardan yararlanılmaya çalışılmıştır. Yine bu dönemde bazı bilimler daha yeni ortaya çıkmış ve gelişmiştir. Bu bilimler esasen Batıda, batı kültürünün ihtiyaçları doğrultusunda geliştirilmiş bilimlerdir. Ancak farklı bazı metotlarla çalışan bu bilimler, Müslümanlar tarafından Kur'ân'ı açıklamada kullanılmışlardır. Bunlar Kur'ân'ın açıklanmasında gerekli görülen dil, anlam ve tarih alanlarını konu alan bilimlerdir. İşte dilbilimsel ve semantik yöneliş⁶, bu bilim ve metotlardandır.

Bu çerçevede Kur'ân'ın anlaşılması ve tefsir edilmesi konusu, çok yönlü ve kompleks bir iştir. Anlama ve yorumlama ameliyesi, öncelikle kelime ve terkip düzeyinde (Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân) başlar⁷. Bu manada bir cümlenin bütün

6 Fethi Ahmet Polat, "Kur'ân'ı Anlama ve Yorumlamada Yeni Yönelişler", *Tefsir Tarihi ve Usulü* içinde, Ed. Bahattin Dartma, AÜAÖF. Yay., Eskişehir 2013, ss. 234-258.

7 Râğîb el-İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, (*Müfredât Mukaddimesi*), neşr. Muhammed Seyyid Keylânî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ts., s. 6; Muhammed Abduh – Muhammed Reşîd Rıza, *Tefsîru'l-Menâr – Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm*, (*Menâr Mukaddimesi*), Dâru'l-Menâr, Mısır 1954, I, 7 vd., 16 vd., 21-24; Sadık Kılıç, "En İdeal

kelime ve ifadelerinin leksik (sözlük) anlamlarının ve morfolojik (sarf) kalıplarının bilinmesi başlangıçtır. Kur'ân Elfâzı açısından terminolojik yapılanmaların (müşkiller, müphemler, âmmlar, hâsslar vb.) açıklanması buna ilave edilir. Sentaktik (Nahiv–Me'ânî / Belâgat) yapılanma, cümle olarak çözümlemeyle gramatik anlam boyutuna geçilir. Peşi sıra retorizmin beyanî ve bedîî açımlarıyla anlam derinleştirilir. Kelimelerin açıklanmasından sonra ibâre, sonra cümle, ayet, pasaj ve nihayet metin düzeyine (siyak–sibak veya metin içi bütünlük ve bağlam) geçilerek tefsir eylemi devam ettirilir⁸. Lafız seviyesindeki çözümlemelerden sonra ayetin muhteva cihetinden sınırları, destekleyici ve beyan edici ayet ve hadislerle genişletilir.

Ayrıca sebep-i nüzûl, nes(i)h ve benzeri haricî unsurların (metin dışı tarihsel ve toplumsal bağlam veya sosyo-kültürel vasat) ilgili olduğu ayetlerle ilişkisi kurulur. Bütün bunlar için, bütün müfessirlerin ittifak ettiği gibi, tefsir yapanın 'müfessirin nitelik ve şartlarıyla / müfessirin donanımları'yla⁹ mücehhez olması

Tefsir En Gerçekçi Tefsirdir", *İslâm'da Sembolik Dil* içinde, İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 32-36, 45-47. Ayrıca geniş bilgi için bkz. Hasan Yılmaz, "Kur'ân'ı Anlamada Odak Kavramlarının Bilinmesinin Önemi Üzerine Analitik Bir Değerlendirme", *Atatürk Ü. İlahiyat F. Dergisi*, 2004/22, ss. 231-242; Şehmus Demir, Hasan Yılmaz, "Kur'ani Konu, Kavram ve Sure Tefsirine Metodik Bir Yaklaşım", *EKEV Akademi Dergisi – Sosyal Bilimler*, 2003/14, ss. 113-124.

- 8 Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf el-Endelûsî, *el-Bahru'l-Muhît*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1999, I, 12-17; Sâbir Hasan Muhammed Ebû Süleyman, *Mevridu'z-Zem'ân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru's-Selefiyye, Bombay 1984, s. 195 vd.; Hâlid Abdurrahman el-Akk, s. 79-83, 96-105; Ahmed Sa'd Hatîb, *Mefââtihu't-Tefsîr*, Dâru't-Tedmuriyye, Riyad 2010, II, 853 vd.. Bu hususta daha geniş açıklama ve yorum için ayrıca bkz. İbrahim H. Karşlı, *Kur'ân'ı Anlamaya Giriş*, DİB. Yay., Ankara 2012; Kayhan, Veli, *Kur'ân'ı Tefsirde Usûl ve Gereklî İlimler*, KURAV. Yay., Bursa 2007; Aydın, Muhammed, *Genel Tefsir Kuralları*, Nun Yay., İstanbul 2009; İbrahim Görener, *Tefsir ve Tefsir Usûlü Üzerine Düşünceler*, Lâçin Yay., Kayseri 2004; İsmail Aydın, *Kur'ân İlimleri ve Tefsir Usûlü*, Tibyan Yay., İzmir 2014; Süleyman Karacelil, *Tefsir Usûlünün Yapısı ve İşlevi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), MÜS-BE., İstanbul 2010; Süleyman Karacelil, "Tefsir Usûlünün Yeterliliği", *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü* içinde, Ed. Bilal Gökçür ve Diğerleri, İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi Araştırmaları, İstanbul 2009, ss. 421-440; Mehmet Demirci, "Tefsir Usûlüne Duyulan İhtiyaç", *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü* içinde, Ed. Bilal Gökçür ve Diğerleri, İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi Araştırmaları, İstanbul 2009, ss. 401-419.
- 9 Müfessirin nitelikleriyle ilgili geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, neşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrut 1972, II, 153-181; Suyûfî, Celâluddîn Abdurrahman, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, neşr. Fevvâz Ahmed Zümerlî, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut 2010, s. 357 vd., 448 vd., 853-876; Zurkânî, Muhammed Abdulazîm, *Menâhilu'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1988, II, 58-60; Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, Dâru'l-Hadîs, Kahire 2012, I, 229-240; Hâlid Abdurrahman el-Akk, s. 185-189; Koçyiğit, Hikmet, *Müfessirin Nitelikleri Üzerine*, Pınar Yay., İstanbul 2015.

gerekir. Şöyle ki tefsircinin leksik, etimolojik, filolojik, lengüistik, dilbilimsel, semantik, morfolojik, sentakstik, fonetik (üslûp, nazım, çokanlamlılık, yakınanlamlılık, eşanlamlılık, zıtanlamlılık, çokadlılık vb.) ve retorik (fesâhat ve belâgat) yönleriyle Kur'ân Dili Arapça'ya hâkimiyeti yanında kıraat; sünnet, sebep-i nüzûl, âsâr (sahabe, tâbiûn ve etba-ı tâbiûn kavline); önceki müfessirlerin birikimi ve ahbâr (kıssalar başta olmak üzere) Kur'ân'ı açıklayıcı rivayetler ilmîne; elfâz (müfredât) bahsi esas olmak üzere usûl ve metodolojiye; son tahlilde açıklamaya yardımcı vazifesi gören yan İslâm bilimlerine de vâkif olması gerekmektedir.

İşte Kur'ân tefsiri ve yorumu faaliyeti, yukarıda müfessirin bilgi birikim ve donanımı, ayrıca tefsirin temel parametreleri bağlamında sunulan çeşitli husular dâhil, bütün unsurlarıyla çok yönlü bir işlemdir. Bu işe biraz daha derinlere, köklere inmeyi temsil eden “te'vîl”i de kattığımızda mesele daha girift bir hâl almaktadır. Burada tefsir kavramı ya da tefsir terimi, önemli şu iki hususu kapsamaktadır: Birincisi, Arap Dili ve Belâgatının sınırları çerçevesinde kalmak (Sarf, Nahiv ve Belâgat) şartıyla metnin, yani Kur'ân-ı Kerim'in anlaşılması ve açıklanmasının; İkincisi ise, bu temel işlevi yerine getiren ilmî disiplin ve literatürün dinî terminolojideki adıdır¹⁰.

Anlambilim bir dilbilim dalı olarak değerlendirilir ve “dillere özgü anlamların tasvir edilmesi” biçiminde tanımlanır. Ancak anlambilim anlamın incelenmesi; kelimelerin anlamının incelenmesi; cümlelerin anlamının incelenmesi olarak üç farklı biçimde dilbilimci ve anlambilimciler tarafından ele alınmaktadır. Bir diğer tanımlamaya göre anlambilim; dilin anlam yönünü inceleyen bir dilbilim disiplinidir, yani anlamın bilimidir, anlamı çeşitli boyutlarıyla tahlil eden çağdaş bir bilimdir. Buna göre semantik bir dilde anlam çalışmasıdır. Anlam çalışmasının yanı sıra gramer çalışmasını da kapsamaktadır.

Semantik çağdaş dilbilimin bir dalı olup; dilbilimsel anlamı araştırmaktan ibarettir. Bir dil sistemi içerisindeki kelimelerin açıklanması ve yorumlanmasıdır. Böylece yapılan her tanımda ortak olan ‘anlam’ kavramı, günümüzdeki semantik çalışmaları temellendirmektedir. Semantik bir dil manzumesi içerisinde kullanılan kelimelerin, anlamlarını keşfetme ve ortaya koyma çabası olarak tanımlanmaktadır. Bu manada semantiğin delalet alanına bir dildeki anlamla ilgili her şey girmektedir. Semantik mana ile ilgilenen bir bilim olmasından dolayı, manası olan her şey semantiğin konusudur.

Bu bağlamda semantik; bir dilin anahtar kelimeleri üzerinde yapılan analitik bir çalışmadır. Kelimelerin tarihi seyir içinde kazandığı ya da kaybettiği manalar bakımından yapılan kavramsal bir tahlildir. Anlambilimi çalışmalarının

10 Ömer Kara, *Kur'ân Luğatçiliği ve Tefsîr'de Yakınanlamlılık ve Nüans – Râğib el-İsfahânî Örneği*, Ahenk Yay., Van 2007, s. 34, 299-300, 314-315.

başlangıcından beri araştırmacılar, genellikle kelimeleri tek tek ele alarak anlam yönünü incelemişlerdir. Daha sonra bu kelimelerden hareket ederek kavram çekirdeğine ulaşmaya, anlam değişikliklerini ve sebeplerini belirlemeye çalışmışlardır. Özellikle kelimelerle ilgilenen çağdaş dilbilimin iki büyük dalı bulunmaktadır: Bunlar da, kelimelerin kök anlamlarını inceleyerek tespit etmeye çalışan etimoloji ve kelimelerin manaya delalet yönlerini analiz eden semantik ilmidir.

II. Dilbilimsel Tefsir ve Semantik Üzerine

Tefsir ilmi Kur'ân'ın dilbilimsel açıdan çözümlemesini yapan bir disiplin olduğu için, çağdaş semantik bilimi ile örtüşen yanları bulunmaktadır. Esasen özellikle 19. yüzyılın sonları ile 20. yüzyılın başlarında modern dönemin durumlarına göre gelişen bu bilimin konu edindiği dilbilime, anlambilime dair çeşitli meseleler İslâm düşünce ve medeniyetinde olduğu gibi *İslâm öncesi Yunan felsefesinde de ele alınmıştır. Semantik kelimesi etimolojik açıdan 'gösterge' 'göstermek, mana vermek ve kastetmek' gibi anlamlara gelen Yunanca kökenli bir kelime olup; 'şu ya da bu anlama gelmek, dilde bir manayı gösteren veya anlam aktarmak' manasına gelen bir kelimeden türemiştir.*

Bu çerçevede ana hatlarıyla semantik; bir dilin anlamlı en küçük ögesi olan kelimenin kök anlamından başlayarak, dildeki diğer kelimelerle oluşturduğu anlam ilişkisini eşzamanlı ve zaman içerisinde geçirdiği anlam olaylarını, mana değişmelerini artzamanlı semantik metotlarla inceleyen bir dilbilim dalıdır. Bu bakımdan Kur'ân İlimleri arasında bulunan 'Vücûh ve Nezâir, Garîbu'l-Kur'ân', Fıkıh Usûlünde 'Lafızların Manaya Delalet Keyfiyetleri'¹¹, Belâgat İlminin önemli bir dalı olan 'İlmu'l-Me'ânî' ve benzeri alt konu başlıkları ile semantik ilminin bazı örtüşen yanları bulunmaktadır. Ayrıca Belâgat İlminin önemli bir dalını oluşturan 'İlmu'l-Beyan' kısmında ele alınan 'meczaz, istiâre, kinâye' gibi edebî sanatların kullanımı sırasında meydana gelen anlam değişmeleri, mana vurguları tefsir ve anlambilim dallarında ortak çalışma konusu yapılmaktadır.

İşte bu sebeple erken dönem Kur'ân yorumundan itibaren modern dönemde de, Kur'ân'a filolojik yaklaşımların¹² daha yoğunluk kazandığını ifade etmek mümkündür. Diğer bir deyişle Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanmasında çeşitli yönelişlerle birlikte, filolojik yorum veya dilbilimsel tefsir çalışmalarının da önemli bir fonksiyonu bulunmaktadır, denilebilir. Çünkü tefsir tarihinde ilimler

11 Hâlid Abdurrahman el-Akk, s. 357-374.

12 J. J. G. Jansen, *Kur'ân'a Bilimsel Filolojik Pratik Yaklaşımlar*, çev. Halilrahman Açar, Fecr Yay., Ankara 1993.

ve yorumlar açısından Kur'ân'a birden çok yöneliş mevcuttur. Bunlar tefsirin ilk nüvelerini oluşturmaktadır. Bu bağlamda tarihî süreçte, Kur'ân'a filolojik veya lügavî, dilbilimsel yönelişlerin yoğunluk kazandığı konulardan biri ve belki de en önemlisi, Kur'ân'ın dili ve lafzıyla¹³ ilgili Kur'ân İlimlerinden biri “Garîbu'l-Kur'ân”dır. Yani “Garîbu'l-Kur'ân Tefsiri”dir.

Tefsir Tarihinde Kur'ân üzerinde, “Garîbu'l-Kur'ân” tefsiri adıyla yapılan filolojik çalışmalar ve tefsir külliyyatından ayrı bir de “Mecâzu'l-Kur'ân”, “Me'âni'l-Kur'ân”, “Müşkilü'l-Kur'ân”, “I'râbu'l-Kur'ân” ve “Vücûh ve Nezâir” gibi çalışmalar yapılmış, ilk lügavî tefsirler ve Kur'ân Sözlükleri telif edilmiştir¹⁴. Arap Dili'nde Leksikoloji (Mu'cemiyyât) alanı, gerek leksikografik (sözlük sanatı) gerekse leksikolojik (sözlükçülük) açıdan son derece geniş bir konudur. Bu alan içinde sadece Kur'ân Müfredâtına, Kur'ân Kelime ve İfadelerine, Kur'ân Lafızlarına özel bir leksik tür mevcuttur: Kur'ân Sözlükleri. Bu da kendi içinde farklı çeşitlere sahiptir. Bütün bunlar, Kur'ân Müfredâtının anlamına odaklanmaktadır. İşte bunlardan “Garîbu'l-Kur'ân” geleneği, zamanla gelişerek sözlük dizimi, kapsam ve sunum açısından tam bir Kur'ân Sözlüğü'ne dönüşmüştür. Üstelik Kur'ân Sözlük tiplerinin (mecaz, mübhemât, vücûh, müşkil vb.) malzemelerini de bünyesine almıştır¹⁵.

Bu tür ilk tefsirlerin yazılmasındaki en temel amaç, Kur'ân'ın anlaşılması konusunda dille ilgili anlama sorunlarının giderilmesidir. Çünkü Kur'ân'ı anlama ve lafızlarını anlamlandırmada ana problem, genelde dil problemdir. Bundan sonra bilgi ve yöntem problemiyle ilgili meseleler gelmektedir¹⁶. Dolayısıyla İslâm tefsir geleneğindeki lügavî, filolojik birikim, dil kaynaklı anlama sorunlarının asgariye indirilmesi açısından günümüz tefsir çalışmaları ve yönelişlerine de katkı sağlayacak niteliktedir¹⁷. Bunlar doğrudan filolojik yorum ve yönelişlere girmese de, dolayısıyla girmektedir. Zira bu tür ilk tefsir örneklerinde, filolo-

13 Zerkeşî, II, 196-216, 254 vd., 300 vd.; Suyûtî, s. 285 vd., 433-448, 506 vd., 551 vd., 564 vd., 876 vd.; Hâlid Abdurrahman el-Akk, s. 150-152, 265 vd., 321 vd., 341 vd., 375 vd.; Ömer Kara, “Kur'ân Lafızlarına Dair İlimler”, *Tefsir Tarihi ve Usulü* içinde, Ed. Bahattin Dartma, AÜAÖF. Yay., Eskişehir 2013, ss. 156-183.

14 Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ, *Lemahât fî Ulûmi'l-Kur'ân ve İtticâhâtü'r-Tefsîr*, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut 1990, s. 219 vd., 231 vd., 241 vd.; Mehmet Kaya, *I'râb Değerlendirmelerinin Kur'an'ın Anlaşılmasındaki Rolü – Zemahşerî Örneği*, Bir Medya Yay., Çorum 2014, s. 193 vd., 199 vd., 206 vd., 214 vd., 433-438.

15 Kara, *Kur'ân Lügatçiliği ve Tefsîr'de Yakınanlamlılık*, s. 34.

16 Celal Kırca, “Kur'ân'ı Anlamada Dil Problemi”, *Kur'ân Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi*, 1998/9, ss. 34-60.

17 Mustafa Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2010, s. 7-12, 17-26, 219 vd., 323-326.

jik veya dilbilimsel bir yön mutlaka bulunmakta olup; hiç bir filolog ve müfessir filolojik yaklaşımlar ve Arap diline dayalı lügavî açıklamalardan kendisini alamamaktadır¹⁸.

Burada filolojik yaklaşımdan kasıt, tefsirin tarihsel sürecinde konu olarak Kur'ân Dili Arapça'yı çeşitli boyutlarıyla ele almak, filolojik yönden Kur'ân'ı incelemek, dil ve anlam açısından tahliller yapmak, Kur'ân'ı filolojik, dilbilimsel veya lügavî açıdan tefsir ederek yorumlamaktır¹⁹. Arap dilinde ilk filolojik faaliyetler, Kur'ân-ı Kerim'in doğru okunması ve anlaşılması gayesine bağlı olarak doğmuştur. Dilcilerin veya filologların Kur'ân'la ilgili faaliyetlerinin, sadece noktalama ve harekeleme ile sınırlı kalmadığı görülür. Özellikle de hicrî II. asırdan itibaren dilciler, yoğun bir filolojik faaliyete girişmişler; her biri Kur'ân'ın ayrı bir yönüne ağırlık veren çeşitli eserler telif etmişlerdir²⁰. Bunlardan mesela “Me'âni'l-Kur'ân” terimi, Kur'ân'da manası anlaşılamayan kelime ve ifadeleri konu edinen ilim dalının adıdır. Bazı ilim dalları için de benzer terimler kullanılır. Klâsik dönem kaynaklarında geçen “Ashâbu'l-Me'ânî şöyle dediler” ya da “Ehlu'l-Me'ânî şöyle dediler” ifadesinden maksat ise, “Me'âni'l-Kur'ân” müellifleridir.

İslâm medeniyetinin gelişmesinde müslümanlara yön veren daima Kur'ân-ı Kerim olmuştur. Onun yön verdiği hususlardan biri de, Arap diliyle ilgili dilbilimsel çalışmalardır. Bu sebeple Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanmasına yönelik filolojik ya da lügavî faaliyetlerin, çok erken bir devirde yani Sahabe döneminde başladığını belirtmek mümkündür. Kur'ân-ı Kerim, herkesin kâbiliyeti ölçüsünde yararlandığı bir kaynaktır. Zira her müfessir, mahir olduğu sahadaki bilgilerine göre Kur'ân'ı anlayıp yorumlamaya çalışmış, sonuçta değişik tefsir çeşitleri ortaya çıkmıştır. Böylece hicrî II. asırda dirayet tefsirinin ilk örneklerinden olan filolojik, dilbilimsel tefsir çeşidi gelişmeye başladı. İşte bu tefsir çeşidi, Arap diliyle ilgili ilk çalışmaların tefsir ilmine bir yansımasından ibaretti²¹.

Kur'ân'ın dilbilimsel tefsirini veya filolojik yorumunu yaparak Kur'ân'ı daha doğru anlamak, Kur'ân lafızlarının semantik alanlarını dil ve anlam açısından sahit bir biçimde ortaya koymaktır. Kur'ân tefsiri ve yorumu açısından meseleye

18 Kırca, *Kur'an'a Yönelişler*, s. 167-168, 172-174.

19 İsmail Aydın, *Kur'ân'ın Filolojik Yorumu – Tarihsel Gelişim ve Sorunlar*, Tibyan Yay., İzmir 2012, s. IX-X, 1-5, 27-33, 79 vd., 151 vd., 331-334.

20 Ali Bulut, “Filolojik Tefsirle Rivâyet Tefsirinin Buluşma Noktası: Zeccâc'ın Me'âni'l-Kur'ân'ı”, *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü* içinde, Ed. Bilal Gökür ve Diğerleri, İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi Araştırmaları, İstanbul 2009, s. 313-315, 321 vd., 329.

21 Harun Ögmüş, “Tefsirde Şiirle İstihad Açısından Hicrî 2. Asrın Önemi”, *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü* içinde, Ed. Bilal Gökür ve Diğerleri, İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi Araştırmaları, İstanbul 2009, s. 345, 353 vd., 357-358.

bakıldığında, yoğunluğu farklı olsa da bütün bu çalışma ve yaklaşımlar, filolojik yönelişlere dayalı lügavî tefsir, dilbilimsel yorum türünün ilk nüvelerini teşkil etmektedir. Kur'ân'ın anlaşılmasının öncelikli şartlarından birisi, Kur'ân Dili Arapça'nın²² bütün özellik ve incelikleriyle, fesahat ve belâgatıyla birlikte en üst seviyede bilinmesidir. Bu nitelik aynı zamanda müfessir olmanın da en temel olmazsa olmaz şartlarından biridir. Başka bir ifadeyle Kur'ân-ı Kerim apaçık bir Arapça ile nazil olduğundan, başta Arapça'nın dil ve edebî hususiyetlerinin bilinmesi, onun anlaşılmasının olmazsa olmazıdır²³. Kur'ân yorumunda ilk dönemlerden başlayarak günümüze kadar yapılan tefsir çalışmalarında, Kur'ân'ın öncelikli olarak dil çerçevesinde anlaşılmaya çalışılması, dilbilimsel açıdan tahlil ve izah edilmesi de bunun tabii bir sonucudur.

III. Kur'ân Semantiğine Dair

Kur'ân kelime ve kavramları üzerinde yapılan semantik çalışmalar, esasen daha önce İslâm tefsir geleneğinde Kur'ân üzerinde yapılmış çalışmaları, bugün farklı bir bilimin ışığında yeniden ele almaktadır. Bazı konularda yeni bir bakış açısı ve farklı bir açılım getirmektedir. Mesela semantik, Kur'ân kelimelerinin tarihi süreç içerisinde ne tür anlam değişmelerine ve anlam olaylarına uğramış olduğunu incelemek için kullanılabilir. Dolayısıyla bugün semantik ilmi, son zamanlarda Kur'ân kelimelerine dair yapılan çalışmalarda Kur'ân'ı anlamak için kullanılmakta olup; Kur'ân ayetlerinin gramatik ve dilbilimsel tanımlamasına katkıda bulunmaktadır²⁴.

22 Ayetler için bkz. *Yusuf*, 12/2, 43; *Ra'd*, 13/37; *İbrahim*, 14/4; *Nahl*, 16/103; *Tâhâ*, 20/113; *Şu'arâ*, 26/195; *Zümer*, 39/28; *Fussilet*, 41/3, 44; *Şûrâ*, 42/7-8; *Zuhruf*, 43/3; *Ahkâf*, 46/12.

23 Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, neşr. Muhammed İbrahim el-Hifnâvî – Mahmûd Hâmid Osman, Dâru'l-Hadîs, Kahire 2010, I, 33-36; İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Dâru Suhnün li'n-Neşr, Tunus 1997, I, 18-23; Zehebî, I, 229-230, 232, 235-236; Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ, *Lemahât fi Ulûmi'l-Kur'ân ve İtticâhâtu't-Tefsîr*, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut 1990, s. 191-196; a.mlf., *Buhûs fi Usûli't-Tefsîr*, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut 1988, s. 20-22, 39-40, 54-60; Mennâ' el-Kattân, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1994, s. 196-213; Abdulkâdir Muhammed Sâlih, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn fi'l-'Asri'l-Hadîs*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2003, s. 20-21; Hâlid Abdurrahman el-Akk, s. 43-45, 137-139, 153-162, 186; Demirci, s. 251-254, 259-262, 287, 294; Mehmet Okuyan, *Çok Anlamlılık Bağlamında Kur'ân-ı Kerim Sözlüğü*, Düşün Yay., İstanbul 2015, s. 33-35; Hikmet Koçyiğit, *Müfessirin Nitelikleri Üzerine*, Pınar Yay., İstanbul 2015, s. 140-149, 186-188, 208, 269-273; Şahin Güven, *Kur'an'ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu*, Denge Yay., İstanbul 2005, s. 39-53.

24 Karagöz, s. 219 vd., 227 vd., 247 vd., 262 vd.; Kaya, s. 178 vd., 187-192.

Kur'ân Semantiği, Kur'ân kelimelerinin Kur'ân bütünlüğü içinde kazandığı yeni veya yepyeni çeşitli anlam derecelerini ortaya koyma çabasıdır. Başka bir ifadeyle, Kur'ân'ın kelime ve kavram hazinesinin verdiği malzemeye, semantik metotla ya da kavramsal tahliller ile yaklaşmaktır. Sonuçta Kur'ân Semantiği sayesinde Kur'ân'ın indiği dönem, toplumun dili, dünya görüşü ve kültürü hakkında çeşitli bilgiler elde etmekteyiz.

'Kur'ân Semantiği' üzerine yaptığı araştırmalarıyla tanınan Japon filolog Toshihiko Izutsu, Kur'ân'ın kelimelerine uygulamaya çalıştığı *semantiği* şöyle tanımlamaktadır: *Bu bağlamda 'semantik'*; bir dildeki anahtar kelimelerin tarihsel süreçte kazandığı ya da kaybettiği çeşitli anlam dereceleri açısından yapılan analizden ibarettir. *'Kur'ân Semantiği' ise Kur'ân kelimelerinin zaman içerisinde uğradığı anlam değişikliklerini ve kazandığı yeni manaları etüt etmektir.* Kur'ân dili ve düşüncesinin temel anahtar kavramları üzerinde anlam açısından yapılan bir tahlildir. Bu tanımlama çerçevesinde *'Kur'ân Semantiğinin'*; Kur'ân kelimelerinin incelenmesi suretiyle Kur'ân'ın dünya görüşünü ortaya koyma olduğu açıktır.

Kavramların delalet ettiği anlamlar içinde olduğu kültür sisteminden, yakın kelimelerle olan ilişkiden etkilenerek *'esas ve izafî anlam'* değişmelerine ya da *semantik gelişmelere* uğramaktadır. Çünkü kelimelerin ifade ettiği esas ve izafî anlamları yalnız başına kelimeler halinde değil de, daima bir sistem ya da sistemler içinde değer kazanır²⁵. Kelimenin her zaman taşıdığı esas anlam ilk ve temel anlam; içinde yer aldığı özel sistemden ve bu sistem içerisindeki diğer kelimelerle anlam ilişkisinden kazandığı yan anlam da, izafî anlam olarak adlandırılmaktadır. Dolayısıyla yepyeni bir düşünce sistemi içinde kelimeler, esas anlamlarından daha kuvvetli ve semantik açıdan önemli izafî manalar kazanmaktadır.

Kur'ân kelimelerinin *'semantik analizini'* yapmaya çalışırken bunları ait olduğu düşünce sistemi, anlam örgüsü içinde değerlendirmek ve esas manalarının yanında siyakta kazandığı yepyeni anlamlarını da dikkate almak lâzımdır. Kavramların bir düşünce sistemi içinde kazandığı *'yan anlamları'*, her zaman taşıdığı ve delâlet ettiği *'esas manaları'* etrafında biçimlenmektedir²⁶. Fakat *'izafî manalar'* *'esas manaları'* dışlamaz, bu manalar üzerine inşa edilir ve daima kelimelerin *'temel anlamları'* göz önünde bulundurulur.

Bir Kur'ân kelimesi ve kavramının anlam alanını tespit edebilmek ya da ortaya koyabilmek için, bu tarihsel dönemlerde taşıdığı anlamları çok iyi bilmek gerekir.

25 Necmettin Gökçür, "Tefsir Usulünde 'Lafız-Mana' İlişkisinin Tespiti ve Bağlam Bilgisinin Önemi", *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü* içinde, Ed. Bilal Gökçür ve Diğerleri, İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi Araştırmaları, İstanbul 2009, s. 338-343.

26 Güven, s. 68-77.

Ayrıca bu kavramların Kur'ân bütünlüğü içinde Mekke ve Medine döneminde uğradığı anlam değişimleri ya da anlam olayları göz önünde bulundurulmalıdır. Çünkü dil canlı bir organizma olup değişim ve gelişime açıktır. Bu anlamda bir dilin anlamlı en küçük ögesini oluşturan kelimeler de tarihsel süreçte çeşitli sebeplerin, sosyal olayların, kültür ve medeniyetlerin etkisiyle esas manalarından farklı manalar yüklenebilmektedir. Daha önce içinde bulunduğu kavramsal sistemde başka anlamda kullanıldığı hâlde İslâm Dininin teşekkülü, Kur'ân-ı Kerim ile bu yeni özel sistem çerçevesinde birçok kelime, Kur'ân-ı Kerim'de yepyeni birer mefhum olmuş ve çeşitli anlam alanlarında kullanılmıştır²⁷: 'Salât, Hac, Zekât, İman, İslâm, Salih Amel, Takva, Hidayet, Sıdk, Birr, İhsan, Adalet, Maruf, Hikmet, Küfür, Şirk, Nifak, Dalâlet, Münker, Fahşâ, Fısk, Fücür, İlim, Cehalet, Şükür, Zikir, Zulüm, Secde, Günah, Fitne, Hak, Cihad ve Sabır'.

Sonuç

Her tefsir yazarının ve yazıldığı asrın bir aynası olup, müfessirin bilgi seviyesini ve düşünce dünyasını gösterdiği o devirdeki tartışmaları, kültürel hareketleri yansıtır. Tefsir yönelişleri içinde yer alan dilbilimsel ve semantik yöneliş, Kur'ân cümlesi ve ilgili ayetin nüzul döneminde kastettiği anlamı tespit etmeye çalışmaktadır. Bir bakıma kök manayı bulma ve keşfetme ameliyesidir. Bu sebeple tefsir öncelikle dilbilimin çerçevesine konulabilecek yöntem ve bilgileri kullanır. Bir ayetin zahirî anlamına, ayette kullanılan kelimelerin anlamlarını bilmek ve ayetin cümle yapısını 'sarf – nahiv - belâgat' gibi klâsik dil bilimlerinin kuralları çerçevesinde doğru bir şekilde çözümlenmekle ulaşırsınız. Tefsir ilmi Kur'ân-ı Kerim'in kelimelerine, doğru ve sahih açıklamalar getirmeyi hedeflemektedir.

Modern dönemde dil, tarih ve metod konusunda geliştirilerek Kur'ân'a uygulanmaya çalışılan bazı bilimler, Kur'ân tefsiri ve yorumu alanında çalışanların dikkatini çekmiştir. Bu disiplinler de tefsirin kendi metodu çerçevesinde kullanılabileceği bilimler arasında görülmüş ve bugün Kur'ân'ın tefsir edilmesinde bunlardan yararlanılmaya çalışılmıştır.

İslâm medeniyetinin gelişmesinde müslümanlara yön veren daima Kur'ân-ı Kerim olmuştur. Onun yön verdiği hususlardan biri de, Arap diliyle ilgili dilbilimsel çalışmalardır. Bu sebeple Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanmasına yönelik filolojik ya da lügavî faaliyetlerin, çok erken bir devirde yani Sahabe döneminde

27 Toshihiko Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, AÜİF. Yay., Ankara 1975, s. 15-20; Emîn el-Hûlî, *Kur'ân Tefsirinde Yeni Bir Metod*, çev. Mevlüt Güngör, Kur'ân Kitaplığı, İstanbul 1995, s. 87-88; Halis Albayrak, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine – Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri*, Şule Yay., İstanbul 1996, s. 43-48; Ahmet Çelik, *Kur'ân Semantiği Üzerine*, EKEV. Yay., Erzurum 2002, s. 4-12, 167-168; Okuyan, s. 35-42.

başladığını belirtmek mümkündür. Kur’ân-ı Kerim, herkesin kâbiliyeti ölçüsünde yararlandığı bir kaynaktır. Zira her müfessir, mahir olduğu sahadaki bilgilerine göre Kur’ân’ı anlayıp yorumlamaya çalışmış, sonuçta değişik tefsir çeşitleri ortaya çıkmıştır. Böylece hicrî II. asırda dirayet tefsirinin ilk örneklerinden olan filolojik, dilbilimsel tefsir çeşidi gelişmeye başladı. İşte bu tefsir çeşidinin, Arap diliyle ilgili ilk çalışmaların tefsir ilmine bir yansımasından ibaret olduğunu ifade etmek mümkündür.

Tefsir disiplini, Kur’ân’ın cümle ve ayetlerini açıklarken bazı ilimlerden yararlanmaktadır. Bu ilimler, büyük oranda nakil kaynaklı ve dilbilim çerçevesinde toplanabilecek türden ilimlerdir. Bunlardan dil bilimleri, tefsirde dilbilimsel ve semantik yöneliş başta Kur’ân olmak üzere dinî kaynakları doğru anlama, dil kaynaklı anlama meselelerinin asgariye indirilmesi amacıyla yönelik geliştirilmiştir. Dilbilimsel veya lügavî tefsirde, Kur’ân lafızlarının anlam alanları öncelikle dil, dilbilimsel ve semantik yöneliş açısından tespit edilmeye çalışılmıştır. Kur’ân’ın yanı sıra dinî metinleri anlamak için bu bilimlere ihtiyaç vardı. Çünkü en başta Kur’ân-ı Kerim ve dinî metinlerin dili Arapça idi; dolayısıyla Arapça’nın bütün inceliklerini bilmek gerekiyordu.

Tarihî süreçte, Kur’ân’a filolojik veya lügavî, dilbilimsel yönelişlerin yoğunluk kazandığı konulardan biri de, Kur’ân dili ve lafzıyla ilgili Kur’ân İlmi “Garîbu’l-Kur’ân”dır. Yani “Garîbu’l-Kur’ân Tefsiri”dir. Kur’ân’ın anlaşılması ve tefsir edilmesinde yardımcı olan, Kur’ân’la ilgili ilimler incelendiğinde bunların genelde Kur’ân’ın dil yapısı ve nüzul ortamıyla bağlantılı olduğu görünmektedir. Kur’ân İlimlerini lafız, anlam ve tarih içerikli ilimler olarak tasnif etmek mümkündür. Bunlardan lafız ve anlam içerikli ilimler Kur’ân’ın nazil olduğu dil, apaçık bir Arapça ile ilgili ilimlerdir.

Kur’ân tefsirinde önemli ve olmazsa olmaz tarih içerikli ilimler ise, Kur’ân’ın nüzul vasatı, indiği sosyo-kültürel ve tarihî ortamıyla alakalı ilimlerdir. Tefsir Tarihinde Kur’ân üzerinde, “Garîbu’l-Kur’ân” tefsiri adıyla yapılan filolojik çalışmalar ve tefsir külliyatından ayrı bir de “Mecâzu’l-Kur’ân”, “Me’âni’l-Kur’ân”, “Müşkilü’l-Kur’ân”, “İ’râbu’l-Kur’ân” ve “Vücûh ve Nezâir” gibi çalışmalar yapılmış, ilk lügavî tefsirler telif edilmiştir. Bunlar doğrudan lügavî, filolojik yorum ve yönelişlere girmese de dolayısıyla girmektedir.

Sonuç olarak, Kur’ân’ın dilbilimsel tefsirini veya filolojik yorumunu yaparak Kur’ân’ı daha doğru anlamak, Kur’ân lafızlarının semantik alanlarını dil ve anlam açısından sahit bir biçimde ortaya koymaktır. Kur’ân tefsiri ve yorumu açısından meseleye bakıldığında, yoğunluğu farklı olsa da bütün bu çalışma ve yaklaşımların, filolojik yönelişlere dayalı lügavî tefsir, dilbilimsel yorum türünün ilk nüvelerini teşkil ettiğini belirtmek mümkündür. Kur’ân’ın anlaşılmasının

öncelikli şartlarından birisi, Kur'ân Dili Arapça'nın bütün özellik ve incelikleriyle, fesahat ve belâgatıyla birlikte en üst seviyede bilinmesidir. Bu nitelik aynı zamanda müfessir olmanın da en temel olmazsa olmaz şartlarından biridir. Başka bir ifadeyle Kur'ân-ı Kerim apaçık bir Arapça ile nazil olduğundan, başta Arapça'nın dil ve edebî hususiyetlerinin bilinmesi, onun anlaşılmasının olmazsa olmazıdır. Kur'ân yorumunda ilk dönemlerden başlayarak günümüze kadar yapılan tefsir çalışmalarında, Kur'ân'ın öncelikli olarak dil çerçevesinde anlaşılmaya çalışılması, dilbilimsel açıdan tahlil ve izah edilmesi de bunun tabii bir sonucudur.

Neticede Tefsir ilmi, Kur'ân'ın dilbilimsel açıdan çözümlemesini yapan bir disiplin olduğu için çağdaş semantik bilimi ile örtüşen yanları bulunmaktadır. Esasen özellikle 19. yüzyılın sonları ile 20. yüzyılın başlarında çağdaş dönemin durumlarına göre gelişen bu disiplinin kendine konu edindiği dilbilime, anlam bilime dair çeşitli meseleler İslâm düşünce ve medeniyetinde olduğu gibi *İslâm öncesi Yunan felsefesinde de ele alınmıştır*. Çağdaş dilbilimci ve anlambilimciler, semantik bilimini '*Felsefî Semantik, Dilbilimsel Semantik ve Genel Semantik*' olarak üç kısımda müatalaa ederler. Bu tasnife '*Kur'ân Semantiği*'ni de ilave etmek mümkündür. Zira bu alanda pek çok çalışma yapılmaktadır.

Son tahlilde 'semantik'; bir dildeki anahtar kelimelerin tarihsel süreçte kazandığı ya da kaybettiği çeşitli anlam dereceleri açısından yapılan analizinden ibarettir. '*Kur'ân Semantiği*' ise, Kur'ân kelime ve kavramlarının zaman içerisinde uğradığı anlam değişikliklerini ya da kazandığı yeni manaları etüt etmektir. Kur'ân dili ve düşüncesinin temel anahtar kavramları üzerinde anlam açısından yapılan bir tahlildir. Bu tanımlama çerçevesinde '*Kur'ân Semantiğinin*'; Kur'ân kelime ve ifadelerinin incelenmesi suretiyle, Kur'ân'ın dünya görüşünü ortaya koyma olduğu açıktır.

Kaynakça

- Abdulkâdir Muhammed Sâlih, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn fi'l-'Asri'l-Hadis*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2003.
- Ahmed Sa'd Hatîb, *Mefâtihu't-Tefsîr*, Dâru't-Tedmuriyye, Riyad 2010.
- Aksan, Doğan, *Anlambilimi ve Türk Anlambilimi*, AÜDTCF. Yay., Ankara 1971.
- Albayrak, Halis, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine – Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri*, Şule Yay., İstanbul 1996.
- Aydın, İsmail, *Kur'ân'ın Filolojik Yorumu – Tarihsel Gelişim ve Sorunlar*, Tibyan Yay., İzmir 2012.
- _____, *Kur'ân İlimleri ve Tefsir Usûlü*, Tibyan Yay., İzmir 2014.
- Aydın, Muhammed, *Genel Tefsir Kuralları*, Nun Yay., İstanbul 2009.
- Bulut, Ali, "Filolojik Tefsirle Rivâyet Tefsirinin Buluşma Noktası: Zeccâc'ın Meâni'l-Kur'ân'ı",

- Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü* içinde, Ed. Bilal Gökçür ve Diğerleri, İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi Araştırmaları, İstanbul 2009 (ss. 313-331).
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Fecr Yay., Ankara 1996.
- Çelik, Ahmet, *Kur'an Semantiği Üzerine*, EKEV. Yay., Erzurum 2002.
- Demir, Şehmus – Yılmaz, Hasan, "Kur'ani Konu, Kavram ve Sure Tefsirine Metodik Bir Yaklaşım", *EKEV Akademi Dergisi – Sosyal Bilimler*, 2003/14 (ss. 113-124).
- Demirci, Mehmet, "Tefsir Usûlüne Duyulan İhtiyaç", *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü* içinde, Ed. Bilal Gökçür ve Diğerleri, İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi Araştırmaları, İstanbul 2009 (ss. 401-419).
- Demirci, Muhsin, *Tefsir Usûlü*, İFAV. Yay., İstanbul 2015.
- Ebü Hayyân, Muhammed b. Yusuf el-Endelûsî, *el-Bahru'l-Muhît*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1999.
- Emîn el-Hülî, *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod*, çev. Mevlüt Güngör, Kur'an Kitaplığı, İstanbul 1995.
- Gezgin, Ali Galip, *Tefsirde Semantik Metod*, Ötüken Neşr., İstanbul 2002.
- Gökçür, Necmettin, "Tefsir Usulünde 'Lafız-Mana' İlişkisinin Tespiti ve Bağlam Bilgisinin Önemi", *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü* içinde, ed. Bilal Gökçür ve Diğerleri, İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi Araştırmaları, İstanbul 2009 (ss. 333-344).
- Görener, İbrahim, *Tefsir ve Tefsir Usûlü Üzerine Düşünceler*, Lâçin Yay., Kayseri 2004.
- Güven, Şahin, *Kur'an'ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu*, Denge Yay., İstanbul 2005.
- Hâlid Abdurrahman el-Akk, *Usûlu't-Tefsîr ve Kavâiduh*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 2007.
- Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, AÜİF. Yay., Ankara 1975.
- _____, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yay., İstanbul 1991.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Dâru Suhnûn li'n-Neşr., Tunus 1997.
- Jansen, J. J. G., *Kur'an'a Bilimsel Filolojik Pratik Yaklaşımlar*, çev. Halilrahman Açar, Fecr Yay., Ankara 1993.
- Kara, Ömer, *Kur'an Lugatçiliği ve Tefsîr'de Yakınanlamlılık ve Nüans – Râğîb el-İsfahânî Örneği*, Ahenk Yay., Van 2007.
- _____, "Kur'an Lafızlarına Dair İlimler", *Tefsir Tarihi ve Usulü* içinde, ed. Bahattin Dartma, AÜAÖF. Yay., Eskişehir 2013 (ss. 156-183).
- Karacelil, Süleyman, *Tefsir Usûlüniün Yapısı ve İşlevi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), MÜSBE., İstanbul 2010.
- _____, "Tefsir Usûlüniün Yeterliliği", *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü* içinde, Ed. Bilal Gökçür ve Diğerleri, İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi Araştırmaları, İstanbul 2009 (ss. 421-440).
- Karagöz, Mustafa, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2010.

- Karşlı, İbrahim H., *Kur'an'ı Anlamaya Giriş*, DİB. Yay., Ankara 2012.
- Kaya, Mehmet, *İ'râb Değerlendirmelerinin Kur'an'ın Anlaşılmasındaki Rolü – Zemahşerî Örneği*, Bir Medya Yay., Çorum 2014.
- Kayhan, Veli, *Kur'an'ı Tefsirde Usûl ve Gerekli İlimler*, KURAV. Yay., Bursa 2007.
- Kılıç, Sadık, “En İdeal Tefsir En Gerçekçi Tefsirdir”, *İslâm'da Sembolik Dil* içinde, İnsan Yay., İstanbul 1995 (ss. 27-48).
- Kırca, Celal, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler*, Tuğra Neşr., İstanbul 1993.
- _____, “Kur'an'ı Anlamada Dil Problemi”, *Kur'an Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi*, 1998/9 (ss. 34-60).
- Koçyiğit, Hikmet, *Müfessirin Nitelikleri Üzerine*, Pınar Yay., İstanbul 2015.
- Kur'an ve Hadis İlimleri*, Ed. Mehmet Paçacı - İsmail Hakkı Ünal, Ankuzem Yay., Ankara 2007.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, neşr. Muhammed İbrahim el-Hifnâvî – Mahmûd Hâmid Osman, Dâru'l-Hadîs, Kahire 2010.
- Mennâ' el-Kattân, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'an*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1994.
- Muhammed Abduh – Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr – Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm, (Menâr Mukaddimesi)*, Dâru'l-Menâr, Mısır 1954.
- Muhammed b. Lutfi es-Sabbâğ, *Lemahât fî Ulûmi'l-Kur'an ve İtticâhâtü't-Tefsîr*, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut 1990.
- _____, *Buhûs fî Usûli't-Tefsîr*, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut 1988.
- Okuyan, Mehmet, *Çok Anlamlılık Bağlamında Kur'an-ı Kerîm Sözlüğü*, Düşün Yay., İstanbul 2015.
- Öğmüş, Harun, “Tefsirde Şiirle İstişhad Açısından Hicrî 2. Asrın Önemi”, *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü* içinde, Ed. Bilal Gökür ve Diğerleri, İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi Araştırmaları, İstanbul 2009 (ss. 345-361).
- Palmer, F. R., *Semantik – Yeni Bir Anlambilim Projesi*, çev. Ramazan Ertürk, Kitabiyât, Ankara 2001.
- Polat, Fethi Ahmet, “Kur'an'ı Anlama ve Yorumlamada Yeni Yönelişler”, *Tefsir Tarihi ve Usûlü* içinde, Ed. Bahattin Dartma, AÜAÖF. Yay., Eskişehir 2013 (ss. 234-258).
- Râğîb el-İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an, (Müfredât Mukaddimesi)*, neşr. Muhammed Seyyid Keylânî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ts..
- Sâbir Hasan Muhammed Ebû Süleyman, *Mevridu'z-Zem'an fî Ulûmi'l-Kur'an*, Dâru's-Selefiyye, Bombay 1984.
- Soysaldı, H. Mehmet, “Kur'an'ı Doğru Anlamada Semantik Metodun Önemi”, *Kur'an ve Dil – Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu*, YYÜİF., Van 2001.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahman, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, neşr. Fevvâz Ahmed Zümerlî, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut 2010.
- Yılmaz, Hasan, *Semantik Analiz Yönteminin Kur'an'a Uygulanması*, Kurav Yay., Bursa 2007.
- _____, “Kur'an'ı Anlamada Odak Kavramların Bilinmesinin Önemi Üzerine Analitik Bir Değerlendirme”, *Atatürk Ü. İlahiyat F. Dergisi*, 2004/22 (ss. 231-242).

Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirân*, Dâru'l-Hadîs, Kahire 2012.

Zemaşherî, Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Viücâhi't-Te'vîl*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ts..

Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, neşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrut 1972.

Zurkânî, Muhammed Abdulazîm, *Menâhilu'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1988.

VOLTAIRE'İN DİNÎ HOŞGÖRÜ ANLAYIŞI VE İSLÂM'LA İLGİLİ DÜŞÜNCELERİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Mehmet Fatih KALIN (*)

Öz

Aydınlanmanın önemli filozoflarından Voltaire, dönemindeki yönetim anlayışına ve kiliseye karşı çıkmış, insan haklarına, bireysel tercihlere ve farklılıklara saygı duyulmasının savunuculuğunu yapmıştır. O, din adamlarının insanlara yol gösterici olmaları gerektiğini düşünmüş, dinin baskı aracı olarak kullanılmasının insanların dinden nefret etmesine yol açtığını söyleyerek kiliseyi eleştirmiştir.

Avrupa ve Asya dinlerini inceleyen filozof, yer yer tarafsız ve çarpıcı tespitlerde bulunmuştur. İslâm söz konusu olduğunda, onun bazen bu tarafsızlıkla tahlillerde bulunduğunu, ancak bazen de tipik Avrupalı bakış açısıyla İslâm ve Müslümanlara karşı önyargıyla hareket ettiği görülmektedir. Bu da, Voltaire'in yetiştiği geleneğin etkisini nispeten taşıdığını ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Voltaire, Dinî Hoşgörü, İslâm, Hz. Muhammed

Voltaire's Comprehension of Religious Tolerance and Evaluation of His Thoughts on Islam

Abstract

Voltaire, an important philosopher of the Enlightenment, has opposed the conception of management and the church at the time, and has advocated respect for human rights, individual preferences and differences. He thought that clergy should be guiding people and he criticized the church by saying that using religion as a means of oppression causes people to hate it.

The philosopher, who has studied European and Asian religions, found neutral and striking determinations in places.

In the case of Islam, it is sometimes seen that he acted with such unbiased neutrality, but sometimes with prejudice against Islam and Muslims from a typical European point of view. This suggests that Voltaire carries the influence of his tradition relatively.

Key Words: Voltaire, Religious Tolerance, Islam, Prophet Muhammad.

* Yrd. Doç. Dr., Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü

Giriş: Hoşgörü ve Voltaire

Genel anlamıyla, insanlar arası ilişkilerde orta yolu takip etme, dengeli olma ve farklı olan bir şeye sabrederek tahammül gösterme gibi manaları ifade eden¹ hoşgörü kavramı, dinde ihtiyaç duyulan önemli bir unsurdur. Batıda *dinsel hoşgörü* kavramının karşılığı olarak *dinî tolerans* ve *dinî çoğulculuk* kavramları kullanılmaktadır. Dinî tolerans ve dinî çoğulculuk kavramları, bireylerin kendi inanç ve uygulamalarının yanı sıra, insanlar içinde farklı düşünen, inanan ve yaşayan başkalarının da bulunduğunu, dolayısıyla bu farklılıklara anlayış gösterilmesi gerektiğinin bilinmesi anlamına gelmektedir.² İnsanları, kendileri gibi düşünmeyen ve inanmayanlara dışlayıcı tavırlarla yaklaşma tutumundan kurtarmanın yolu olarak dini çoğulculuk birçok düşünür tarafından dile getirilmiştir.³

Voltaire'in de temsilcisi olduğu Aydınlanma Düşüncesinin en önemli amaçlarından biri de hoşgördür. Hoşgörü, fikrî anlamda başıboşluk olmadığı gibi, şahsiyetten ödün vermek de değildir. Gerçekte hoşgörü, ciddi ve titiz bir hakikat arayışı tutumuyla, bu arayışa tüm insanlığı ortak etme arzusu, yine aynı hakikati kendine saklamak yerine, onu bütün insanlıkla paylaşma arzusudur. Kısacası hoşgörü, insanları kendi konumunda, oldukları gibi kabul etmektir.⁴ Zira hoşgörünün zıddı olan bağnazlık evrensel akla aykırı olup, insanın gelişmesi önündeki en büyük engellerdendir. Tarih boyunca insanların anlaşmalarına mani olan ve savaşların çıkmasına neden olan da hoşgörüsüzlük olmuştur.⁵

Voltaire, cehalete, bağnazlığa, hoşgörüsüz ve tahammülsüz tutumlara, inanç konusunda baskıya hayatı boyunca karşı olmuş, eleştirel bakış açısını ve doğal özgürlüğü savunmuştur. Bir Ansiklopedist olarak akli, bilimi, ilerlemeyi, özgürlüğü, bireyselleşmeyi, bireysel tercihlere saygı göstermeyi ve dogmalardan kurtulmayı öne çıkarmıştır.⁶ Farklı düşünce, tercih ve inançlara hoşgörüyle yaklaşma tavrı yanında Voltaire ve dönemin Aydınlanmacı filozof ve yazarlarının ortak niteliği, insanı köleleştirdiğine inanılan hurafelerden, gelenek ve mitlerden onu kurtararak aklın kılavuzluğunda bir aydınlanmayı gerçekleştirmektir.⁷

- 1 Seyit Ahmet Atak, "Hoşgörü Kavramının Voltaire Felsefesine Çeşitli Yansımaları", *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, Sayı: 17, 2011, (85-101), s. 85.
- 2 Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yayınları, İstanbul 1998, s. 428.
- 3 Ruhattin Yazoğlu, *Dinî Çoğulculuk Sorunu John Hick Üzerine Bir Araştırma*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2007, s. 10.
- 4 Ruhattin Yazoğlu, "Ebu'l-Hasan Harakânî'de Hoşgörü ve İnsan Sevgisi", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 1, (1-10), 2014, s. 7.
- 5 Habib Şener, *John Locke ve David Hume, Din Felsefesi Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2014, s. 29.
- 6 Atak, a.g.m., s. 88.
- 7 Tuncay İmamoğlu, *Modern Batı Düşüncesinin Felsefî Temelleri*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 31.

Voltaire, Hıristiyanlığın özgür düşünce sayesinde filizlendiğinden, fakat daha sonra kilisenin baskı ve zorbalıkla hareket ettiğinden bahseder. Bu tavır sebebiyle insanların dinden soğuduğunu, herkesin dilediği gibi düşünmesi ve yaşaması gerektiğini söyler.⁸ Ansiklopedistlerden Diderot da, yazdığı “Hoşgörüsüzlük” maddesinde, Hıristiyanlığın özünde bağnazlık ve zorlamanın olmadığını, fakat sırf kendi çıkarını düşünen Kilise'nin elinde yozlaştığını ileri sürer.⁹

İnançta önyargıların ortadan kalkması, Voltaire'e göre en önemli şeylerdendir. Çünkü önyargı, akıl yürütmeden kabul edilmiş bir inançtır. Fakat önyargıların iyi olanları da vardır. Büyüklere saygılı davranmak, hırsızlık yapmamak, Tanrı'nın varlığına inanmak ve ahlaksızlığın kötülüğünü aşılama ve bunları kabullenmek önyargının zararsız, hatta iyi olanlarındandır. Zararlı olan önyargılar, boş inançlarla ilgili olanlardır. Vişnu'nun birkaç defa insan şekline girdiğine, Buda'nın bir ormanı biçtiğine ya da Muhammed Peygamber'in gökyüzüne çıktığına dair inançlar böyle yanlış önyargılardandır! Bunlara inanılmadığında, bu önyargıların reddedilmesi dinsizlik olarak nitelenir ve hatta yargılanır.¹⁰

Farklı din mensuplarının hepsi Üstün bir Yaratıcı'ya inandığını söylemektedir. Dünyaya gelen her insan, inancı ve ulusu ne olursa olsun, aynı duygularla doğmaktadır. Dünyanın her yerinde iyilik, dürüstlük, yardımseverlik vb. özellikler erdem sayılmaktadır. Din, Tanrı'ya boyun eğmek, O'na bağlılık anlamına geldiğine ve her insan aynı fazilet duygularıyla yaratıldığına göre, kendi inancını övmek, Voltaire'e göre, Tanrı'ya hakaret etmekle eşdeğerdir.¹¹

Voltaire'in mikroskopla keşfedilen insan organizmasından esinlenerek yazdığı ve döneminin batıl inançlarını eleştirdiği bir *Micromégas* adında bir öyküsü de vardır. Öyküde, karakterlerin diliyle gökyüzü ve gezegenlerin çeşitli özelliklerine dair bir tartışma yapan ve konuyu ruh meselesine getiren Voltaire, sağlam temellere dayanmayan bilginin değersizliğini öne çıkarır.¹² Boş inançlar peşinde koşanları ve din adamlarını ilerleme önündeki en büyük engel olarak değerlendiren Voltaire, bu durumdan kurtulmak için yöneticilerin aydınlatılmasını ve din

8 Voltaire, “Düşünce Özgürlüğü”, *Felsefe Sözlüğü*, (Çev. Lütfi Ay), M.E. B Yayınları, İstanbul, 2001, c. II, s. 160-162.

9 Diderot ve D'Alembert, *Ansiklopedi Ya da Bilimler, Sanatlar ve Zanaatlar Açıklama Sözlüğü*, (Çev. Selahattin Hilav), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996, s. 218.

10 Voltaire, “Önyargılar”, *Felsefe Sözlüğü*, c. II, s. 288, 292-293.

11 Voltaire, *Feylesofça Konuşmalar ve Fıkralar*, (Çev. Fehmi Baldaş), Milli Eğitim Basımevi, Ankara, 1949, c. II, s. 26-28.

12 Voltaire, *Hikâyeler-II*, (Çev. Fehmi Baldaş), Milli Eğitim Basımevi, Ankara, 2001, s. 28; Remzi Demir, *Türk Aydınlanması ve Voltaire*, Doruk Yayıncılık, Ankara, 1999, s. 111 vd.

adamlarının yönetim üzerindeki etkisinin ortadan kaldırılmasını önerir.¹³ Burjuvaziyi eleştirir ve din kavğalarının olduğu o dönemde bağnazlıkla savaşır. Din adamlarının yetersizliklerine karşı duruşuyla ve Hıristiyan kutsal metinlerindeki tutarsızlıklara verdiği sert tepkilerle adından söz ettirir.¹⁴

Voltaire, din adamlarının insanlara yol gösterici, dini öğretici, insanlara yardım edici nitelikte olmaları gerekirken, insanları sömürmeleri, dini baskı aracı olarak kullanmaları nedeniyle, insanların dinden nefret etmesine yol açtıklarını söyleyerek, Tanrı'nın oğlunun hizmet edilmek için değil, hizmet etmek için geldiği düşüncesini savunur.¹⁵

Voltaire, Hıristiyanlığın benimsenmesinde on iki kişinin, yani havarilerin yeterli olduğunu, fakat onu ortadan kaldırmada da bir kişinin yettiğini düşünmekteydi. Ancak onun yıkmak istediği Hıristiyanlık değil, kilisenin bağnazlığıydı. O bütün eserlerinde 'kötünün ezilmesi' temasını işlemiştir. Kötülükten anladığı ise ne din ne de kilisedir. Ezilmesi gereken batıl inançlar ve hurafelerdir.¹⁶

Voltaire, *Oedipe* adlı trajedisinde rahipleri ve bağnazlığı eleştirerek, rahiplerin halkın zannettiği gibi olmadıklarını söyler ve insanların kehanetler yerine gözleriyle gördükleri şeylere inanmalarını, kendilerine güvenmelerini öğütlemektedir.¹⁷

Voltaire'in tanımıyla, 'Ateşli hastalıkta sayıklama, öfkede kudurma ne ise, boş inançta da bağnazlık odur'. Ayın için kiliseye gitmeyenlere eziyet edip onları öldürenlerin ve sırf kendisi gibi düşünmüyor diye insanları mahkûm eden yargıçların yaptığı ise, bağnazlığın en kötüsüdür. Voltaire'e göre, bağnazlığın sardığı bir zihni tedavi etmenin imkânı neredeyse yoktur. Bağnazlık hastalığına karşı, insanları yumuşatarak, saplantılarından ve bunalımlarından kurtaracak tek ilaç, felsefi düşüncedir. Din, iyileştirmek bir yana, hasta vücuda iyice zehir katar. Felsefe ise, ruhu dirliğe ve huzura kavuşturur.¹⁸

Dini şahsi emellerine alet etmek Voltaire'e göre yobazlıktır. Çağındaki bu bağnazca tutumu akıl hastalığına benzeten düşünür, bu hastalığın ancak felsefi düşünce ile aşılabacağına inanır. Düşüncenin getireceği hoşgörü ise bu hastalığın

13 Vitaly Kuznetsov, *Hegel ve Aydınlanma Yüzyılı*, (Çev. Hüseyin Portakal), Cem Yayınları, İstanbul, 2002, s. 35.

14 Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi*, (Çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınları, İstanbul, 1989, c. VI, s. 35.

15 Lucien Goldmann, *Aydınlanma Felsefesi*, (Çev. Emre Arslan), Doruk Yayıncılık, Ankara, 1989, s. 96.

16 Andrés Maurois, *Voltaire*, (Çev. Cenap Yazansoy), Kastaş Yayınları, İstanbul, 2001, s. 73.

17 Will Durant, *Felsefe Kılavuzu*, (Çev. Ender Gürol), Milliyet Yayınları, 1973, s. 187.

18 Voltaire, "Bağnazlık", *Felsefe Sözlüğü*, c. I, s. 13-14.

en büyük ilacıdır. 'Akla, Tarihi Övgü' hikâyesinde, bağınazlığın bulunduğu bir ortamda aklın ve gerçeğin meydana çıkamayacağını anlatan Voltaire, döneminin sosyal ve siyasal yapılarından bahseder.¹⁹ *Akl İle 'Gerçek'*in yolculuğunda, bir zamanlar bağınazlık ve zulmün hâkim olduğu İngiltere'de, krallıkla cumhuriyetin iyi yanlarının alınarak yeni bir yönetim kurulmuş olduğu, hem savaş gücü hem de sanat ve ticaret bakımından bu ülkenin diğer ülkelerden üstün konuma geçtiği betimlenir.²⁰

Hayatı boyunca bağınazlıkla savaşan Voltaire'in bu yöndeki en büyük gayreti ve başarısı, Toulouse kentindeki bir davada masumlara yardım etmesi olmuştur. Protestan olan Calas ailesinin oğlu evlerinde asılı bulunmuştur. Katoliklerin çoğunlukta olduğu şehirde, bu genci Katolik olmak istediği için yaşlı babasının astığı dedikodusu ve iftirası yayılınca aile tutuklanmış ve yaşlı baba elleri ve ayakları kırılarak ölüme terk edilmiştir. Ölünceye kadar masumiyetini haykıran baba, böylece bağınazlık kurbanı olmuştur. Haklarını arayan bu mağdur ailenin hikâyesini duyan Voltaire'in, hem kalemi hem serveti hem itibarıyla yardıma koşmasıyla sonunda aile davayı kazanmıştır. Paris'e geldiğinde, kalabalığın takip ettiği bu adamın kim olduğu sorusunu işiten bir kadın, '*Calas ailesini kurtaran adam olduğunu bilmiyor musunuz?*' diye yanıt vermiştir. Voltaire, bu yanıtın çok fazla etkilendiğini söylemiştir.²¹

Voltaire, tanrıtanımazlığı bağınazlıktan daha az zararlı görmüştür. Bağınazlık, insanlar arasında bozgunculuğa ve hatta cinayetlere sebep olmaktadır. Tanrıtanımazlık ise, sadece dünyanın yaratışı, günahın kaynağı vb. konulara akıl erdiremeyen yolunu şaşırılmış bilginlerin işidir.²²

Bağınazlığın nedeni, bilgi kaynaklarında, aklın kullanımında ve inançtaki farklılıklardır. Bu nedenle bağınazlığı ortadan kaldırmak, doğru bilgiyle mümkündür. Doğru bilgi, insanı huzurlu bir birey yapar ve onu kendi iç dünyasıyla barışık kılar. Böyle bir insanda hoşgörü anlayışı kendiliğinden oluşur ve başkalarının düşüncelerine saygı duyduğu gibi, kendi düşüncelerini tartışmaktan da kaçınmaz. Bu sebeple medeni toplumlarda bağınazlığa rastlanmaz. Kültür ve bilgi seviyesinin gelişmiş olduğu toplumlarda hoşgörü hâkimdir. Böyle bilinçli kişiler, dışa açık, başkalarıyla iletişimi sürdüren ve kendi kişiliğini de doğru sergileyebilen bireylerdir.²³

19 Voltaire, *Hikâyeler-I*, s. 14.

20 Voltaire, *Hikâyeler-I*, s. 19-20.

21 Beşir Fuad, *Voltaire*, Babil Yayınları, (Sad. Erdoğan Erbay-Ali Utku), Erzurum, 2002, s. 47-49.

22 Voltaire, "Athée", *Felsefe Sözlüğü*, c. I, s. 75-76.

23 Vahdettin Başçı, "Taassup Doğru Düşünmeye Engeldir", *Felsefe Dünyası*, Sayı: 36, 2002, s. 32-34.

Kendi dinine inanmayan insanlara zulmedenler Voltaire'e göre canavardır. Ona göre inançta yapılan baskı, insanları dinden çıkarır. Bir memlekette iki din varsa, bu iki din mensupları çatışır. Fakat otuz çeşit din varsa bunların mensupları hoşgörü içinde yaşarlar. Voltaire, bunun örneğini birçok farklı din mensubunu hoşgörüyle yöneten Türklerden verir. Bölünmenin ve karışıklığın en iyi ilacı ona göre hoşgördür. Bağnazlığa sarılanların bu tavrı, çıkarları sebebiyledir.²⁴

Voltaire, *Renkler Hakkında Hükiim Veren Körler* hikâyesinde, adeta bağnazlığın kötülüğünü ortaya koyar. Körler arasında liderliği ele geçiren bir diktatör, hepsinin giydiği elbisenin beyaz olduğunu tüm körlere kabul ettirir ve bu durum yüzünden toplumda alay konusu olurlar. Voltaire, körlerin hikâyesiyle araştırmadan, körü körtüne bir düşüncede ısrar ve inat eden bağnaz insanları betimlemek ister. Bağnaz kişi de, iyice bilmediği halde, heveslerine uygun bulduğu düşünceler peşinde koşar.²⁵ İşte bu nedenle Voltaire, feodal sisteme ve halk üzerinde acımasız tasallutlarda bulunan kilise otoritesine karşı çıkmıştır. Gerçekte onun karşı olduğu şey, inancın bizzat kendisi değil, inanç adı altında bir sürü saçma şeyin sorgulanmaksızın kabul ettirilmesi ve bu yolla insanların sömürülmesi durumudur.²⁶

I. Tanrı ve Din Anlayışı

Tanrı'nın varlığına dair fikirlerin gerek dinlerde gerekse felsefe tarihinde çok önemli bir yeri bulunmaktadır. Tanrı'nın varlığına dair delillendirmeler ilahiyat sistemlerinin ve felsefe tarihinin en önemli amaçlarından biri olmuştur. Dolayısıyla Tanrı'nın varlığı, Onun evren ve insan ile ilişkisi meselesi düşünce tarihinin en eski ve en temel problemi olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁷

Zadig adlı eserinde “her şeyin, hikmetinden sual olunmayan, ama kader yazgısında kendisini gösteren bir Yaratıcı'nın hükmüyle gerçekleştiğini”²⁸ işleyen Voltaire, bir yaratıcının varlığına inanmayı halk için gerekli görmüş, “Tanrı yoksa O'nu icat etmeli!” demiştir. Onun bu sözüyle üstün bir varlığa inanma duygusunun insanlar üzerindeki olumlu etkisini vurguladığı sonucuna ulaşmak mümkündür.²⁹

24 Voltaire, “Hoşgörü”, *Felsefe Sözlüğü*, c. II, s. 380-381, 385.

25 Voltaire, *Hikâyeler-I*, s. 60-61.

26 Vahdettin Başçı, *Rasyonel Din Anlayışları ve Deizm*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınları, Erzurum, 2002, s. 8.

27 Habib Şener, “Alvarlı Muhammed Lutfî Efendi'nin Şiirlerinde Allah Tasavvuru”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, Sayı: 43, s. 477.

28 Voltaire, *Öyküler*, (Çev. Hasan Fehmi Nemli), *Ayraç Yayınları*, Ankara, 2002, s. 19 vd.; *Peter Gilmour, Philosophers of the Enlightenment*, Edinburgh University Press, tsz., pp.139-141.

29 Server Tanilli, *Dünyayı Değiştiren On Yıl*, Adam Yayınları, İstanbul, 1999, s. 42.

Voltaire'e göre, insan iyi olan her şeyi aklın ilerlemesiyle elde etmiştir. Akla uymayan boş ve batıl inançlarla hayatı boyunca mücadele eden filozof, Tanrı'nın varlığına inansa da, vahiy eseri olduğu söylenen dinin, din adamlarının uydurduğu yalandan ibaret olduğunu söylemiştir.³⁰ O, insanoğlunun dinden kurtulmak ve aklını rehber edinmekle barış ve refah içinde insanî bir dünya tesis edebileceğini öngörmüştür.³¹ Bu düşünceleriyle Voltaire'in, başlangıçta evrene bir kez müdahalede bulunmuş, sonra evreni ve doğayı kendi işleyişine bırakmış bir Tanrı anlayışını içeren deizm inancını benimsediği şeklinde bir değerlendirme yapılabilir.³²

Voltaire, Tanrı'ya inandığını göstermekle beraber, Tanrı var olduğuna ve dünyayı yarattığına göre, insanların O'nun hakkında bir şey bilmeyişini kabul etmemektedir.³³

Voltaire, Ferney'de bir kilise yaptırmış, kapısına da "Voltaire Tanrı için yaptırdı/Deo erexit Voltaire" yazdırmıştır. Ayrıca ölmeden önce yarısı kilisenin içinde yarısı mezarlıkta olan bir mezar da yaptırmıştır. Muzip kimselerin onunla ilgili olarak ne kilisenin içinde ne dışında olduğu yorumunu yapacaklarını söylemiştir. O, dindar insanlar için kilise, neşeli ve sevimli insanlar için de tiyatro yaptırdığını ifade etmiştir.³⁴

Dinin, boş inançlarla doldurulup, halka Tanrı'nın cezalandırmasını içeren masallar anlatılmasının, insanları tanrıtanımsızlığa sürüklediğini söyleyen Voltaire, dini inancın gerçek haliyle, doğru bir şekilde öğretilmesi gerektiğine inanmıştır. Çünkü hurafe ve boş inançlarla dolu bir din, insanlar için gülünç olmaktan öteye geçmemektedir.³⁵

Voltaire'e göre töreler değişse bile, ahlak değişmez. Tanrı'nın yasaları evrenseldir. Bir papazın her sözüne uyan ve sorgulamadan aynı onun gibi düşünen insan zavallıdır. Birçok kötülük işleyip, sonra boynuna haç takıp kiliseye giden birinin çok iyi olduğu yorumu yapılır. Fakat biri çıkıp, papazların her sözüne uymayın, aklınızı kullanarak yaşayın, kiliseye gitmeden de Tanrı'ya yalvarmak mümkündür vb. gibi şeyler söylese, bu kişi hain ve dinsiz ilan edilir. Oysa yapılması gereken, anlamaya çalışmadan Tanrı'ya inanmak ve dünyanın her tarafındaki farklı inanç ve kültürden insanları sevmektir.³⁶

30 Başçı, *Rasyonel Din Anlayışları ve Deizm*, s. 64.

31 İmamoglu, *a.g.e.*, s. 68.

32 Ahmet Çiğdem, *Aydınlanma Düşüncesi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001, s. 50.

33 Maurois, *a.g.e.*, s. 35-36.

34 Maurois, *a.g.e.*, s. 68-69.

35 Voltaire, 'Aldatma', *Felsefe Sözlüğü*, c. I, s. 32-34.

36 Voltaire, *Feylesofça Konuşmalar ve Fıkralar*, c. II, s. 31-33.

Filozof'a göre her şeye gücü yeten, evreni ve dünyayı yaratan Tanrının, küçük ve bedevi bir millet olan Yahudileri sevgili kulları olarak seçmesi saçmadır. Diğer taraftan İncil'in inanılmaz ve utanılacak derecede çelişkilerle dolu olması ve 18 yüzyıl boyunca tek bir kelime yüzünden birbirini öldüren değişik mezhep mensuplarının varlığı, Voltaire'in ispata çalıştığı konulardır. İnsanın, esere bakarak yaratanını bilmemesinin düşünülemezliği görüşünden hareketle Voltaire'in pozitif felsefesi, yumuşatılmış bir agnostisizm olarak değerlendirilmektedir.³⁷

Voltaire'e göre Tanrı'yı tanımak kadar tabii bir şey yoktur. Tabiata ve evrendeki varlıkların tümüne bakıldığında bunların usta bir sanatkârın elinden çıktığından kimse şüphe edemez. Yıldızların güneş etrafındaki dönüşleri büyük bir ustalık eseridir. Tabiatı ya da hayvanları anlatan çok güzel bir tablonun mahir bir sanatçı elinden çıktığı düşünülür. Gerçek tabiatı yaratan için de böyle düşünülmesi kaçınılmazdır. Ona göre, insanlar bağınazlık edenlerin tavırları yüzünden Tanrıya inanmaktan vazgeçmektedirler. Voltaire, tabiatı yaratan ve evrenin sahibi olan Tanrı dururken, kendi icat ettiği tanrılara tapanlara gülmektedir. Ona göre böyleleri acınacak haldedir. Voltaire, okunması gereken gerçek İncil'in tabiatın büyük kitabı olduğunu düşünmektedir. Bir tek Tanrı'ya inanmaktan başka yol yoktur. Tek din, Tanrı'ya inanmak ve namuslu yaşamaktır. Böyle saf bir dinin insanlara kötülük getirmesi düşünülemez şeklindeki anlayışıyla, Voltaire'in ahlakının, hümanist bir anlayışa dayandığı söylenebilir. Ayrıca, Voltaire'in, Tanrı için çalıştığını, vatanını sevdiğini, Pazar günleri kiliseye gittiğini, okul ve hastane yaptırdığını ve Tanrı'ya inanıp O'nun için çalıştığını söylediği bildirilmektedir.³⁸

Buradan hareketle Voltaire'in, inançta teist, amelde hümanist bir anlayışa sahip olduğu ifade edilebilir. Çünkü Voltaire göre, toplumda ahlak kuralları olmalıdır. O bu kuralların gerekliliğini toplum fikriyle açıklar. Ona göre, Tanrı her yerde hazır ve nazır olduğuna göre, tabiatta ahlak vardır. Onun ifadesiyle “küçük bir pire bile bize Tanrıyı hatırlatır”. İnsan, her zaman ve her yerde içinde ilahi bir moral bulmuştur. Sokrates, İsa Peygamber ve Konfüçyüs'ün metafizikleri aynı değildir, fakat moral anlayışları benzerlik göstermektedir. Tanrının kanunları olmadan bir toplumun yaşaması mümkün değildir.³⁹

Voltaire, en çok dine ve din adamlarına olan eleştirisiyle tanınmıştır. Fakat onun bu tavrı dinin kendisine değil, din adına yapılan bağınazlıklardır. Hıristiyanlığa karşı olanlar ve başka dinlerin mensubu olan şüpheciler Voltaire'i kendilerine bayrak yapmışlar ve dinlere karşı inançsız ve alaycı bir tavrı ifade eden *Voltaireia-*

37 Maurois, *a.g.e.*, s. 73.

38 Maurois, *a.g.e.*, s. 74.

39 Maurois, *a.g.e.*, s. 75.

nisme diye bir kavram ortaya çıkmıştır. Filozofun eserleri incelendiğinde, evreni yaratan ve düzene koyan bir güce inandığı anlaşılmaktadır. Evrendeki düzen bu gücün varlığının kanıtıdır. Gökteki yıldızlar ilahi bir kanunla boşlukta durmaktadır. Saatin, onu yapan saatçinin varlığını kanıtlaması gibi⁴⁰ bu mükemmel evrenin de bir var edeni, bu değişmez kanunların bir 'Kanun koyucusu' olmalıdır.⁴¹

Evrendeki düzenin rastlantı sonucu olduğunu söylemek Voltaire için mantıklı değildir. Çünkü tabiat çok uzun bir geçmişe sahip olsa bile, her şey devamlı değiştiğinden, her an birçok kombinasyonların meydana gelmesi olasıdır. O yüzden milyonlarca yıl öncesinde bu düzenin olduğunu söylemek imkânsızdır. Evreni bu şekilde açıklamaya çalışmak Voltaire'e göre yanlıştır. Çünkü evrende zeki yaratıklar vardır. Fakat hareketin akıl ve zekâyı meydana getirdiği kanıtlanamaz. Üstelik sadece akıl ve zekâ da evreni harekete geçirmeye yetmez. Sonsuzluk karşısında insan zavallıdır. Evren, maddeye dayanılarak açıklanamaz. Her şeyi yaratan Üstün bir Varlığı kabul etmek gerekir. Mükemmel bir makineye bakıldığında, onu yetenekli bir makinistin çalıştırdığı akla gelir. İşte dünya da böyledir. O halde dünyayı harekete geçiren üstün bir zekâ vardır ve bu fikir Voltaire'e göre hem çok eski hem de fena sayılmayacak bir görüştür. Evrenin mükemmel çalışan bir makine gibi olduğunu ve muhakkak bir çalıştırıcısının bulunduğunu söylemekle birlikte, Voltaire bu makinedeki kusurları da eleştirir. Haksızlığa uğrayan zavallı insanlar, onarılmaz acılar, facialar olmakta, masum insanlar savaşlarda ve yargılanma görüntüsü altında ölmektedirler. Evreni var eden insanların babasının bu zavallı canlılar için böyle işkenceler yarattığı düşünülebilir mi? Bu soruyu Voltaire şu şekilde cevaplandırır: 'Tanrı dünyayı genel kanunlarıyla yaratmıştır, fakat her canlının kaderiyle ayrı ayrı ilgilenmez'.⁴²

Evrendeki olaylar birbirine bağlıdır. Evrende sürüp giden yasalar vardır ve her şey bu yasalara bağlı olarak gelişir. Dua, olacakları değiştiremez. Eylemleri yaparken özgür irade sahibi olup olmamak, sadece zaten gerçekleşecek olan bir şeyi isteyerek ya da istemeden yapmaktır. Yoksa insanın istemesiyle bir şey oluyor değildir. Tanrı'ya tapmak, ona bağlı olmaktır. İstekleri için insanların yalvarmasının bir faydası yoktur. Çünkü dua, Tanrı'nın yağmur yağdırmayı dilediği bir vakitte, bir bahçıvanın güneşi arzulaması demektir. Oysa her varlık evrene bağlıdır. Hiç kimse kadere hükmedemez. Aksine her varlık ancak kadere uyar.⁴³

40 Voltaire, *Feylesofça Konuşmalar ve Fıkralar*, c. I, s. 222 vd.

41 Copleston, *a.g.e.*, c., VI, s. 37; Maurois, *a.g.e.*, s. 115; Tanilli, *a.g.e.*, s. 42-43.

42 Voltaire, *Feylesofça Konuşmalar ve Fıkralar*, c. I, s. 74 vd.; Maurois, *a.g.e.*, s. 116.

43 Voltaire, *a.g.e.*, c. I, s. 69, 71-73.

Tanrı'nın özel yasaları olduğunu, inayeti dileğine verdiğini söylemek Voltaire'e göre saçmalaktır. Ona göre, Tanrı evreni yaratmıştır. Fakat evrenin bir yerinde bir saman tanesini kıyılatmak için de rüzgârlar yaratacak değildir.⁴⁴

Tanrı'ya inanmakla ve onun varlığına kanıtlar getirmekle beraber Voltaire, farklı dinlerin varlığını ve bu dinlerdeki akla sığmayan mucizelerini ve dogmalarını eleştirir. Aynı din içinde bile mezheplerin birbirini aforoz ettiğini, tanrısal olduklarını iddia eden dinlerin mensuplarının birbirini inançsızlıkla nitelendirdiklerini tartışarak bu dinlerin kendi içlerindeki ve birbirleri arasındaki çelişikliği anlatır. Sonuçta Voltaire, insanın vicdanına göre inanıp yaşaması ve farklı dinlerin hepsine eşit bir şekilde yaklaşarak, inancı ne olursa olsun tüm insanları kardeş gibi sevmesi gerektiği düşüncesine varır.⁴⁵

Voltaire, insanlığın ilk çağlarında çok tanrıçılığa inanıldığı görüşünü reddeder. Ona göre, tam tersi bir durum söz konusudur. İnsanlar başlangıçta tek bir Tanrı'ya inanmışlardır. Üstelik ay, güneş, yıldızlar ya da başka şeylere inanıldığı da akla uygun değildir. Çünkü insanlar korktukları şeylere taparlar. Bu gök cisimlerine ise alıştılar. Ancak, bir kısım filozoflar onları bu cisimlere tapmaya yönlendirmiş olabilirler. İnsanlar, üzerlerine gökten dolu yağdıran, göğü gürleten bir güç olduğunu ve ona bir ad vermeyi de düşünmüşlerdir. Bu yüzdendir ki, eski Mısırlılar tanrılarına Knep, Suriyeliler Adonai, İskitler Pape demişlerdir. Bu kelimelerin hepsi bey, efendi anlamlarındadır. Doğadaki çeşitli olayları fark eden ve bu olaylardan korkan insanlar, bunları yapıp eden gücü tek bir varlık olarak düşünmüşlerdir. Fakat daha sonra doğayı daha fazla tanıyan insan cisimlere, elementlere, denizlere, ormanlara kendilerini koruyan ya da cezalandıran varlıklar atfetmişlerdir.⁴⁶

Ateistlerin, dünyadaki kötülükler nedeniyle Tanrı'yı tanımamalarına karşı çıkan Voltaire, 'Kurtlar koyunları yiyor ve örümcekler sinekleri yakalıyor diye, Tanrı'nın varoluşu konusunda aklın bizi götürdüğü sonuçların inkâr edilemeyeceğini' söyler. Çünkü evrendeki bu yok oluş ve yeniden üretim onun sonsuz tasarımının işaretidir.⁴⁷

Voltaire'e göre, insanların tanrıtanımaz olması, dini gerçek şekliyle değil, kendi istedikleri bir şekilde insanlara tanıtan, zulmeden din adamları yüzündendir.⁴⁸

44 Voltaire, "İnayet", *Felsefe Sözlüğü*, c. II, s. 65.

45 Voltaire, *Feylesofça Konuşmalar ve Fıkralar*, c. I, s. 192 vd.

46 Voltaire, "Din", *Felsefe Sözlüğü*, c. II, s. 303-305.

47 Copleston, *a.g.e.*, c. VI, s. 38.

48 Voltaire, "Athée", *Felsefe Sözlüğü*, s. 78-79.

Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için bir diğer sebep daha vardır ki, o da ahlaki sebeptir. İyi işlerin ödüllendiricisi, kötülüklerin cezalandırıcısı olan Tanrı'ya inanmak, insan için en yararlı inançtır. İktidar ve otorite sahipleri için tek fren budur. On beşinci yüzyılda İtalya'da dinsizlerin çoğalmasıyla bir dostu zehirlemek onu yemeğe davet etmek kadar basit ve bir dostu bıçaklamak onu kucaklamak kadar doğal sayılmaya başlanmıştır. Bu sebeple Voltaire için dinsiz kimse bir canavardan farksızdır. Batıl inançlara kanmak da bir başka canavarlıktır. Faziletin ise dinsizlik ile bağnazlık arasında çok dar bir alana sahip olduğuna inanan Voltaire, iyi olan Tanrı'ya inanmayı ve iyi olmayı tavsiye eder. O, ne çıkarı için onu ezecek olan bir prensle konuşmayı isteyeceğini, ne de kendisi bir hükümdar olsa dinsiz yardımcılarla uğraşmak istediğini söyler. Ona göre hem hükümdarlar hem halk için üstün bir gücün varlığını kabul etmek gereklidir.⁴⁹

Fakat evreni yaratan ve ahlak kurallarına uymayı emreden üstün bir güce inanmak gerekse de, bu Yahudilerin ve Hıristiyanların ya da diğer inananların tanrılarının varlığını kanıtlamaz. Buradan Voltaire'in aklın acizliğine de inandığı sonucu çıkarılmaktadır. Çünkü Voltaire, 'Tanrının nasıl olduğu?' sorusuna, 'Benden bunu bilmemi nasıl istersiniz?' diye cevap vermektedir. O, her toplumun kendi düşüncesine göre bir tanrı anlayışı olduğu kanaatinde. Tanrı inancıyla ilgili bu değişikliği açıklamak için Voltaire bir hikâye anlatır. Bu hikâyede bahçesindeki bir köstebekle bir ağustos böceği konuşmaktadır. Köstebekçe göre bu güzel binayı çok büyük ve güçlü bir köstebek yapmıştır. Ağustos böceğine göre ise ona itiraz ederek bu güzel binayı çok yetenekli bir mimar olan bir ağustos böceği yapmıştır. Bu hikâyeyi anlatmakla filozof, Tanrı anlayışı konusunda tartışmaya girmeyeceğini, Tanrıya inanmanın işte bu hikâyedeki gibi olduğunu söyler. Bu Tanrı, dinlerin tanrısı değildir.⁵⁰

İnsan, akli sayesinde iyi-kötü, doğru-eğri ayrımını yapabilir. Aklını kullanan her insan aynı sonuca ulaşır. Bu yüzdendir ki, Sokrates'le Epikuros'un, Konfüçyüs'le Çiçero'nun, Marcus-Antoninus'la Sultan II. Murat'ın ahlakları birdi. Doğrunun ne olduğunu, Tanrı yalnız Hıristiyanlıkta bildirmemiştir. Ondan önce bütün çağlarda bu bilgi vardı. Çünkü Tanrı değişmez ve değişmemiştir. İnsan akli ve ruhu, akıl ve ahlak ilkeleri daima aynı kalacaktır.⁵¹

Tanrı, her insana izzeti nefis, iyilikseverlik, hiddet, merhamet, akıl, tutkular vs. gibi birçok özellik vermiştir. Kötülüklerin nedeni, insanın, kendi rahatını düşünen bir varlık olması sebebiyle, duygu ve yetilerini kendi çıkarına göre kullanmasındandır. Yoksa tabiat yasası, insanlara kötülük edilmesini emretmez.⁵²

49 Maurois, *a.g.e.*, s. 117.

50 Maurois, *a.g.e.*, s. 118.

51 Voltaire, "Doğruya-Eğriye Dair", *Felsefe Sözlüğü*, c. II, s. 144-45.

52 Voltaire, *Feylesofça Konuşmalar ve Fıkralar*, c. II, s. 73-74, 77.

Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*'nde Tanrı'nın varlığını ispat için Konfüçyüs'ün adamlarından biriyle bir Çin prensini konuşturur. Prens, göğe tapmanın, göğe yükselmenin, göğe layık olma vb. sözlerin ne anlama geldiğini sorar. Rahip, bunların hepsinin saçmalık olduğunu, gök denilen bir şey olmadığını, her gezegenin etrafında onu saran bir atmosfer olduğunu ve her güneşin etrafında dönen gezegenlerin merkezi olduğunu anlatır. Diyalogun devamında bütün varlıkların ilksiz Yaratıcı olan Tanrı'ya tapmalıyız sonucuna ulaşır. Tanrı, gücü sınırsız olan, kendi kendine var olan, hiçbir şeyin kendisini sınırlayamayacağı ve her şeyin ilk sebebidir.⁵³

Voltaire, Tevrat'ta adları geçen Musa, İbrahim Peygamberler ve diğer şahsiyetlerle alay eder. O, dünyanın değişmez kanunlara tabi olduğu varsayımları kabul eder. Bu kanunlar asla değişmez. Bütün cisimler yerin merkezine doğru düşerler. Armut ağacında hiçbir zaman muz yetişmez. Bir köpeğin içgüdüğü bir devekuşununkinden farklıdır. Her şey düzenli, birbiriyle bağlantılı ve sınırlıdır. İnsanın belirli sayıda dişleri, saçları ve fikirleri vardır. Zaman gelir ki, dişlerini kaybeder, saçları dökülür, fikirleri yok olur. Eğer bir sineğin kaderini değiştirmek mümkün olsaydı, bütün insanların ve hatta tabiatın kaderini değiştirmek de mümkün olurdu.

Voltaire aptal insanların, 'Doktorum teyzemi kurtardı. Onu normal ömründen on yıl fazla yaşatmayı başardı' sözlerini de eleştirir. Voltaire'e göre, doktor bu insanı kurtarmamıştır, fakat bunu yaparken tabiata aykırı veya tabiat kanunlarını değiştiren bir şey yapmamıştır. Aksine bu kanunlara uymuştur. Adamın teyzesi bulunduğu o şehirde doğmuştur ve doktor da o şehirdedir. Hasta kadın o doktoru çağırmıştır ve doktor da ona uygun bir reçete yazmıştır. Bu durumda kadının iyileşmesinden dolayı tabiat kanunları bozulmuş değildir. Voltaire'e göre bizlere kaderin kuklaları diyen bizi çok iyi tarif etmiştir.⁵⁴

Tanrının mucizelerle kendi koyduğu kanunları bazı insanlar lehine değiştirip değiştiremeyeceği sorusuna Voltaire'in cevabı hayırdır. Tanrı, kendi iradesinin ve hikmetinin eseridir. İnsanlar gibi değişik mizaçlı değildir. Elbette ki bu büyük ve ölümsüz güç sahibi, rüzgârın estiği tarafa dönen bir yapıda değildir. Bu noktada duanın sorgulanması söz konusu olmaktadır. Tanrı bu dünyanın kanunlarını değiştiremeyecekse yapılan duaların pozisyonu nedir? İnsanların yalvarıp yakarması boşuna mıdır? Voltaire'in Tanrının evren üzerindeki iradesi ve müdahalesiyle ilgili düşünceleri incelendiğinde duanın gereksizliğine inandığı anlaşılmaktadır. Voltaire, "Tanrı sizin ne övmenizle ne dileklerinize meşgul olur. Bir kimse zayıf, boş

53 Voltaire, "Çinlinin Din ve Ahlak İlkeleri", *Felsefe Sözlüğü*, c. I, s. 121 vd.

54 Voltaire, "Alınması", *Felsefe Sözlüğü*, c. I, s. 287-288.

olduğu için övülür ve böylelikle onun fikir değiştirmesi arzu edilir. Biz Tanrı'ya karşı görevlerimizi eksiksiz yerine getirelim. Doğru olalım. İşte size en güzel ve gerçek dua"⁵⁵ demektedir. Bu düşüncelerinden dolayı Voltaire'in determinizme kaymış olduğu ifade edilmektedir.⁵⁶

II. İslâm'a Bakışı

Voltaire'in, *Ahlak ve Adetler Üzerine Denemeler* adlı eseri, onun Avrupa ve Çin uygarlıklarına dair bilgilere yer vermesi açısından önemlidir. Maurois, bu eserde Voltaire'in, o zamana kadar yasaklanmış olan dinlerin bir mukayesesini yaptığını, ancak filozofun bu eserde sübjektif fikirler ortaya koyduğu ve eserin tarih açısından da yanlışlar içerdiği şeklinde eleştiriler bulunduğunu söylemektedir.⁵⁷

Voltaire, farklı düşünce ve inançlara karşı bağnazlığın ne kadar kötü bir şey olduğunu *Scarmentado'nun Seyahatlerinin Hikâyesi'nde* ele alır. Hikâye kahramanı, Avrupa ülkelerine yaptığı bir yolculuğunda inançlarından ötürü insanların yakılmasına şahit olur. Ardından Türkiye'ye giden Scarmentado, Müslüman Türklere karşı önyargılıdır. Arkadaşlarıyla Türklere bahsederken onların imansız ve çok zalim oldukları şeklindeki düşüncesini paylaşır. Fakat buraya vardığında kendi ülkesindekinden daha fazla kilise olduğunu, farklı inançtaki insanların kendi dillerinde istedikleri gibi dua ettiklerini hayretle görür. Fakat bu ülkede de dini istismarlar olduğunu fark eder. Buradan İran, Çin, Hindistan ve Amerika'ya giden Scarmentado, burada da bağnazlığın olduğunu görür ve sonunda ülkesine döner.⁵⁸

Voltaire, zaman zaman İslâm'ı ve onun peygamberini, tarihi gerçekleri göz ardı ederek ve biraz da aşırıya kaçan bir tarzda eleştirmektedir. Hz. Muhammed ile ilgili yazdığı eserin adı *Fanatizm veya Muhammed Peygamber*'dir. Remzi Demir, onun bu eserde, Mekke'yi ele geçirmek isteyen Hz. Muhammed'in bunu gerçekleştirmek üzere yapıp ettiklerini hikâyelendirdiğini nakleder. Öyküde, ikisi de köle olan Palmire adında genç bir kız ve Séide adında genç bir erkeği etkisi altına alan Muhammed Peygamber, Séide'e, İslâmiyet'e karşı çıkan İsmâîlîlerin şefi Zopire'i öldürmesini emreder. Séide, Zopire'i öldürür; ancak kısa bir süre sonra öldürmüş olduğu kişinin babası ve Palmire'in ise kız kardeşi olduğunu öğrenir.

55 Voltaire, *Hikâyeler-I*, s. 128.

56 Maurois, *a.g.e.*, s. 120.

57 Maurois, *a.g.e.*, s. 43-44.

58 Voltaire, *Hikâyeler-I*, s. 47-48.

Muhammed'ten intikam almak için, İsmâîlîleri ona karşı ayaklandırır. Fakat tam Muhammed'i öldüreceği sırada, Muhammed'in kendisine daha önce içirmiş olduğu zehrin etkisiyle ölür. Séide'in ölümünü, kendisine sunulan tanrısal desteğin bir kanıtı olarak gösteren Muhammed, Mekke halkını kendisine bağlar, ama olayların acısına dayanamayarak intihar eden Palmire'yi kaybeder.⁵⁹

Demir'in de belirttiği üzere, öyküde geçen olay ve kişilerin tarihî gerçekliklerle ilgisi bulunmamaktadır.⁶⁰ Zira Hz. Peygamber ile İsmâîlîlik inancının tarihsel olarak aynı döneme denk gelmediği açıktır.⁶¹ Voltaire'in gerçeği yansıtmayan böyle bir olayı neden konu edindiği sorusu akla gelmekle beraber, eserin bir öykü olması, filozofun niyetini ve kanaatini anlama noktasında durumu güçleştirmektedir. Hikâyeye göre, Hz. Muhammed'in amacına ulaşmak için birilerini kandırması, cinayete azmettirmesi şeklinde ifadeler ise, peygamberlerin genel nitelikleri⁶² düşünüldüğünde yakışıksız durmaktadır. İslâm'ın yalan⁶³ ve öldürme⁶⁴ konusundaki net ve kesin hükümleri de göz önüne alındığında Hz. Muhammed'le alakalı olarak Voltaire'in böyle bir öykü yazmasının şahsi görüşünün gizil bir ifadesi olduğunu düşünmek mümkündür.

Osman Yenseni'nin derlediği *Türkler, Müslümanlar ve Ötekiler* adlı eser ise, Voltaire'in Türklük ve Müslümanlık üzerine fikirlerini daha geniş bir biçimde ortaya koyması bakımından önemlidir. Eserde Hz. Muhammed'den ve İslâm'dan yer yer övgü sayılabilecek sözlerle bahsetmekle beraber zaman zaman da tipik Batılı tutumunu sergilediği görülmektedir. Örneğin, Hz. Muhammed'in Kureys soyundan olduğunu, ancak şecerelerinin Hz. İbrahim'e dayandığının üstün görünme arzusuyla yayılmış gerçek dışı bir bilgi olduğunu söyler.⁶⁵

Voltaire, İslâm'ın o dönemde yaygın inançlar olan Sabîlik, Yahudilik ve Hıristiyanlığı yok etmek, bunu gerçekleştirmek için de, Hz. İbrahim dinini tecdid etmek maksadındaki Hz. Muhammed tarafından oluşturulduğunu iddia eder. İddiasını delillendirmede, "*İbrahim ne Yahudi idi ne de Hıristiyan. Fakat o, hanîf*

59 Demir, *a.g.e.*, s. 83.

60 Demir, *a.g.e.*, s. 84.

61 Şinasi Gündüz, "İsmâîliyye", *Din ve İnanç Sözlüğü*, Vadi Yayınları, Ankara, 1998, s. 197.

62 Peygamberlerin sıfatları konusunda bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Peygamber", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2007, c. 34, s. 257-262.

63 Bkz. Kur'ân, Bakara, 2/188; Âl-i İmrân, 3/78; İbrahim, 14/22; Hac, 22/30; Furkân, 25/72; Leyl, 92/8-10.

64 Bkz. Kur'ân, Nisâ, 4/92-93; Mâide 5/32; En'âm, 6/51; İsrâ, 17/33; Furkân, 25/68.

65 Voltaire, *Türkler, Müslümanlar ve Ötekiler*, (Der. Osman Yenseni), Nisa Matbaacılık, İstanbul, 1969, s. 5.

(Allah'ı bir tanıyan, hakka yönelen) bir müslümandı. Allah'a ortak koşanlardan da değildi” mealindeki Âl-i İmrân, 67. ayeti kullanır. Bu da Voltaire'in Kur'an'ı incelediğini göstermektedir.⁶⁶

Hız. Muhammed'in ümmiliği⁶⁷ meselesine de değinen filozof, tebliğ ettiği vahyin niteliğine bakıldığında O'nun ümmi olmaması gerektiğini, zira “bir adamın tüccar, şair, yasa koyucu ve devlet kurucu” olup da imza atmayı bile bilmemesini şaşkınlıkla ve alaycı bir tavırla ifade eder. Kur'an'ın neliği konusunda Batılı bilim adamlarının gerçek bir bilgi ve fikir sahibi olmadıklarını, Kur'an'a dair yorumlarının gülünç olduğunu ve Arap literatüründe yer alan en zarif ve yüce eserin Kur'an olduğunu söylemekle çoğulcu ve objektif bir izlenim veren Voltaire'in inceden inceye İslâm vahyini beşerî eserler seviyesine indirmediği de dikkat çekicidir. Zira bir taraftan Kur'an vahyinin üstünlüğünü öne çıkarırken, diğer taraftan Hız. Peygamber'i şair bir kişilik olarak takdim eder ki, bu da eleştirdiği bilgilerin durumuna filozofun kendisinin de düşmesine sebep olur.⁶⁸

Türklerin İstanbul'u almasının Batıda İslâm karşıtlığına ve Kur'an vahyine dair olumsuz tavırların sergilenmesine neden olduğunu değerlendiren Voltaire, Hız. Muhammed ve dininin kötülüğünü göstermede kadınlara karşı İslâm'ın ve Peygamberin tutumunun örnek verildiğini, ancak bunun gerçeği yansıtmadığını dile getirir. Batıda yayılan söylentilerde Hız. Muhammed'in kadınları akılsız varlıklar olarak gördüğü, kadının değersiz ve temel hak ve hürriyetlerden yoksun olduğu bilgisini yine bir Kur'an ayetiyle çürütmeye kalkışır.⁶⁹ Kadınlara ilgili bu ayetler Nisâ, 3-5. ayetlerdir ki, burada Yüce Allah, kadınlara karşı adaletli davranılmasını, onlara mehirlerini ödenmesini ve onların beslenme, giyinme gibi ihtiyaçlarının karşılanmasını ve onlara güzel sözler söylenmesini öğütlemektedir.

İslâm'ın kılıç dini olduğu ve bu şekilde yayıldığı şeklindeki yorumları takdire şayan eleştirel bir tavırla ele alan filozof, İslâm'ın neden ve nasıl hızla yayıldığına tespiti için İhlâs Sûresi'nin “*De ki: O, Allah'tır, bir tektir. Allah Samed'dir. (Her şey O'na muhtaçtır, o, hiçbir şeye muhtaç değildir.) Ondan çocuk olmamıştır (Kimsenin babası değildir). Kendisi de doğmamıştır (kimsenin çocuğu değildir). Hiçbir şey O'na denk ve benzer değildir*” mealindeki ayetlerine bakılmasının yeterli olacağını belirtir. Hıristiyanların hoşuna gitmese de, ortaya çıktığı dönem-

66 Voltaire, *Türkler, Müslümanlar ve Ötekiler*, s. 6.

67 Ümmi kavramıyla ilgili tartışmalar için bkz. Remzi Kaya, “Kur'an'da Hız. Peygamberin Beşer Ve Ümmi Oluşu”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, 11/1, s. 29-52; Kavramın geçtiği Kur'an âyetleri ise şunlardır: Bakara, 2/78; Âl-i İmrân, 3/20,75; Ârâf, 7/157-158.

68 Voltaire, *Türkler, Müslümanlar ve Ötekiler*, s. 7-8.

69 Voltaire, *Türkler, Müslümanlar ve Ötekiler*, s. 9.

de Kur'ân vahyinin güzel olduğunu, Hz. Muhammed'in Asya'yı putperestlikten kurtararak Tanrı'nın birliğini öğrettiğini, şirki kaldırdığını söyleyen Voltaire, İslâm'da tefeciliğin yasaklamasının, sadakanın ve duanın emredilmesinin, kadere rıza göstermenin temel ilkeler olduğunu ifade eder. Yine kötülük edenlerin bağışlanmasını, herkese iyilik edilmesini, bilgisizlerle tartışılmamasının Kur'ân'ın temel prensiplerinden olduğunu söyler. Kur'ân'ın getirdiği hükümlerin hiçbir tahriفة uğramadan geldiğini ve gevşetilmeden uygulandığını da ekler. Bu ve benzeri ifadeleriyle Kur'ân ve İslâm'ı methedici bir tavır sergileyen Voltaire'in tuhaf bir şekilde Kur'ân'ın ilerleyen ayetlerinin gelişigüzel, anlaşılmaz vahiylerden ve düzensiz haberlerden oluştuğunu söyleyerek Batı için eleştirdiği duruma kendisinin de düşmesi, filozofun her ne kadar dinî hoşgörü anlayışının öncülerinden sayılsa da İslâm konusunda taassuptan kurtulamadığını ve net bir kanaate ulaşamadığını göstermektedir.⁷⁰

Kur'ân'ın ilahî kaynaklı olmayıp Hz. Muhammed'in yazdıklarından olduğu iddiasına da değinen Voltaire, Hz. Muhammed'in Bensalan adlı bir Yahudi'yle çalıştığı bilgisini verir. Bir Yahudi'nin kendi dini aleyhine söz söylemesi ve çalışması zor bir ihtimal de olsa, imkânsız değildir diyerek bu iddialara katılma noktasında açık kapı bırakır. Kur'ân'ın Tanrı sözü olmadığı iddialara Hz. Muhammed'in "*Yoksa onu (Muhammed kendisi) uydurdu mu diyorlar? De ki: "Eğer doğru söyleyenler iseniz, haydi siz de onun benzeri bir sûre getirin ve Allah'tan başka, çağırabileceğiniz kim varsa onları da yardıma çağırın"* (Yunus, 38) ve "*Biz bir âyeti değiştirip yerine başka bir âyet getirdiğimiz zaman -ki Allah neyi indireceğini gayet iyi bilir- onlar Peygamber'e, "Sen ancak uyduruyorsun" derler. Hayır, onların çoğu bilmezler. Ey Muhammed! De ki: "Kur'ân'ı, Ruhul-Kudüs (Cebrail) inananların inançlarını sağlamlaştırmak, Müslümanlara doğru yolu göstermek ve onlara bir müjde olmak üzere hak olarak indirdi"* (Nahl, 101-102) mealindeki ayetlerle cevap verdiğini ve iddiaları reddettiğini belirtir. İslâm ve Hz. Muhammed'le ilgili Batıdaki yanılı tutumu ortaya koyma çabasının bir başka hamlesi olarak da Voltaire, Aydınlanma'nın önemli eseri *Ansiklopedi*'de yer alan bilgi yanlışlığına değinir. *Ansiklopedi*'nin "Harut ve Marut" maddesinde meleklerin bir kadınla ahlaksız yakınlaşmaları neticesinde kadının Tanrı tarafından Zühre diye bilinen yıldızla çevrildiği ve meleklerin de ağır şekilde cezalandırıldıkları Voltaire, bilgisinin İslâm kaynaklarında yer almadığını ve içki içmenin İslâmî ilkelere uymadığını, dolayısıyla bu kıssanın gerçek olmasının imkânsızlığını dile getirir.

70 Voltaire, *Türkler, Müslümanlar ve Ötekiler*, s. 10.

Batının İslâm'la ilgili tutumunu yadırgamakla beraber aynı tutumu takınan filozofun bu tutumuna bir diğer örnek de Mirâc hadisesiyle alakalı görüşleridir. Kur'ân-ı Kerim'de İsrâ Sûresi'nin ilk ayetinde bahsedilen bu olayda Hz. Muhammed'in Mescid-i Haram'dan (Mekke'den) Mescid-i Aksâ'ya (Kudüs'e) götürüldüğü buyurulmaktadır. Voltaire, Mirâc'dan söz ederken, halkın hurafe ve kerametlere olan meyli nedeniyle bu hadisenin inanılır bulunduğuna kanaatini belirtir.⁷¹

İslâm ile Hıristiyanlığı karşılaştırmaya çalışarak, Hz. Muhammed'in, doktrinlerini cesareti ve silahı ile yayan güçlü bir karakter olduğunu söyleyen Voltaire, bu şekilde kurulmasından sonra İslâm'ın durumunun değiştiğini, merhamet ve af dini haline dönüştüğünü ifade eder. Ona göre, Hıristiyanlıkta durum bunun tersidir. Hz. İsa, Hıristiyanlığın ilahî kurucusudur. O, sade ve sakin geçen hayatı boyunca kötülüğü ortadan kaldırmaya, hoşgörüyü yaygınlaştırmaya çalışmıştır. Ancak ondan sonra Hıristiyanlığın merhametsiz ve barbarlıklarla dolu bir din halini aldığını filozof şaşkınlık verici bulduğunu dile getirir.⁷² Voltaire'in bu değerlendirmesinde de gerçeklerin göz ardı edildiğini görmek mümkündür. Çünkü tebliğ başladığı andan Medine'ye hicretine kadar Hz. Peygamber ve O'na inananların müşriklerden gördüğü eziyet bilinmektedir. Hz. Peygamber kendisine yapılan sayısız kötü muameleye, sataşmaya ve saldırılara rağmen bunu yapanlara karşılık vermemiş, hatta kötü söz bile söylememiştir. Hicret öncesi dönemde Müslümanlara ağır ambargolar uygulanmış, ancak Müslümanlar buna şiddetle karşılık vermemişlerdir. Onlar, Allah'ın yardımını dileyerek ve sabır göstererek bu olumsuz duruma katlanmayı yeğlemişlerdir. Habeşistan'a ve Medine'ye yapılan hicret de başlı başına Müslümanların şiddet uygulayan değil, şiddet ve eziyete maruz kalan taraf olduğunun açık bir delilidir.⁷³

Müslümanlar ile müşrikler arasında yapılan askerî mücadelelere bakıldığında da, İslâm toplumunun savunma pozisyonunda olduğunu, kendilerini müdafaa durumunda kaldıkları için savaştıklarını kaynaklarda görebiliriz.⁷⁴ İki taraf arasında yapılan ilk savaş müşriklerin taarruzuyla vuku bulmuştur.⁷⁵ Tarafları son defa karşı karşıya getiren Mekke'nin fethindeyse, Müslümanlar kutsal vazifelerini yap-

71 Voltaire, *Türkler, Müslümanlar ve Ötekiler*, s. 11-12.

72 Voltaire, *Türkler, Müslümanlar ve Ötekiler*, s. 13.

73 Azmi Özcan, "İslâm", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2001, c. 23, s. 27; Ali Himmet Berki-Osman Keskiöğlü, *Hatemü'l-Enbiyâ Hazreti Muhammed ve Hayatı*, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, 1997, s. 70-75, 87-89, 121-122, 181 vd.

74 Mevlânâ Şiblî Numânî, *Son Peygamber Hz. Muhammed (Sîretü'n-Nebî)*, (Çev. Yusuf Karaca), İz Yayıncılık, İstanbul, 2002, s. 203 vd.

75 Mustafa Fayda, "Bedir Gazvesi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 1992, c. 5, s. 32.

malarına engel olan Mekke müşriklerinin bu bağınaz ve dışlayıcı tutumu nedeniyle şehre girmek istemiştir. Bu olayda da askerî güç bakımından üstün olmalarına karşın Hz. Peygamber ve Müslümanlar sühuletle şehri ele geçirmiş ve kimseye zarar vermemişlerdir. İslâm Peygamberinin bu merhametli tutumu nedeniyledir ki, birçok Mekke müşrik şehre girişten önce ve sonrasında İslâm'ı kendi istek ve arzularıyla kabul etmiştir.⁷⁶ Bu bilgilerden de anlaşılacağı üzere Hz. Muhammed ve Müslümanlar hiçbir zaman saldırgan tutum ve davranışlar sergilememişler, İslâm'ın tebliğinden itibaren muhataplarına hep sevgi, şefkat ve merhametle yaklaşmışlardır. Fetihte, müşrik Mekke halkının can, mal ve namusunun koruma altında olduğu duyurulmuş, buna riayet edilmiş ve halkın büyük çoğunluğu İslâm'ı kabul etmiştir. Dolayısıyla İslâm Peygamberinin, inananlarının sayısı artıncaya kadar kılıç ile dini yaydığı, cesareti ve silahının zoruyla insanların onun etrafında toplandığı görüşü gerçeği yansıtmamaktadır.

Sonuç

Voltaire'in felsefesinin anahtar kavramının hoşgörü olduğunu söylemek mümkündür. Eserleri incelendiğinde, onun özgür düşünceye ve bireyselliğe verdiği önem bariz şekilde öne çıkmaktadır. Bireylerin baskı ve tesir altında kalmadan, arzularınca yaşamaları ve kişisel temayüllerine göre yaşamaları gerektiğini savunan filozofun inanç konusunda kararsız kaldığı görülmektedir. Onun, zaman zaman bir Tanrı'ya inanmanın gerekliliğinden bahsederken, kimi zaman da inanca ve Yaratıcıya kayıtsız kaldığı yine eserlerinden anlaşılmaktadır. Voltaire'in bu tutumunun dönemindeki kilise güdümündeki dinî düşünce ve yaşayıştan kaynaklı olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Zira onun din ve inanca yönelttiği eleştiriler esasında dinin özüne değil, kilise adamlarının tekeline girmiş olan kurumsal inanca dönüktür.

Voltaire, körü körüne bir şeye inanmanın, kehanet, keramet ve menkıbelerin peşine düşmenin akılcılığa, ilerlemeye ve bilimselliğe olan tenakuzundan şikâyetçi olmuştur.

Dinlerin aslında aynı olduğunu, bütün din mensuplarının aynı Yaratıcının inananları olduğunu söylemekle dinî anlamda çoğulcu görüşlere de sahip olduğu söylenebilirse de, son tahlilde Voltaire'in inancın yaşama akseden yönlerinden, yani dinin davranışsal boyutundan pek hazzetmediğini de belirtmek gerekir. Ancak, inançsızlığı tehlikeli görmüş, dinin insan için sunduğu gündelik yaşama dair kuralların gerekliliğine ve faydasına inanmıştır. Bağnazlık ve hurafelere inanmak

⁷⁶ Nebi Bozkurt, Mustafa Sabri Küçükbaşçı, "Mekke", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2003, c. 28, s. 558.

ise, ona göre ortaya konulabilecek en büyük kötülüktür. Bu nedenle de o, dinin doğru bir şekilde öğretilmesini, boş inançlardan arındırılmış bir dinin sıradan insanlar için elzem olduğunu ifade etmiştir.

Dinlerin aynı Hakikat'in yansıması şeklinde tasavvur etse de, ait olduğu kültürün tesiriyle olsa gerek, Voltaire, Hıristiyanlığı diğer dinlerden farklı bir yerde konumlandırmıştır. Tarihe olan ilgisi ve tarih araştırmaları yapması sayesinde Çin başta olmak üzere Uzak Doğu dinlerini tanıyan filozof, hoşgörünün inanç alanına yansıması noktasında Çinlilere hayranlık beslediğini belirtmiştir.

Voltaire'in İslâm ile ilgili düşünceleri ise, genel din kavramına karşı takındığı tutumla benzerlik göstermektedir. İslâm'a dair değerlendirmelerinde bazı hususlarda tarafsız yorumlarda bulunmuşsa da, fikirlerine bir bütün olarak bakıldığında, İslâm'a ince bir istihza ile yaklaştığı sezilmektedir. Onun bu konuda net bir kanaate sahip olamamasının ve yer yer küçümseyici ve gerçeklikle bağdaşmayan yorumlarda bulunmasının iki temel nedeni olduğunu belirtmek gerekir. Bunlardan birincisi, her halükarda onun bir Hıristiyan olarak yetişmesi ve Hıristiyan kültürünün bir ferdi olmasıdır. Bu durum hoşgörü savunucusu ve bağnazlık karşıtı olsa da, onun da önyargıdan kurtulamamasına sebep olmuştur. İkincisi ise, İslâm'a dair kapsamlı bir malumatının olmadığıdır. Özellikle Hz. Muhammed 'le ilgili söylediklerine bakılırsa, filozofun, önyargılı ve çok gerçek bilgiye dayanmakla eleştirdiği Batı kültürünün bakış açısıyla yazılmış kaynaklardan İslâm'ı öğrendiği akla gelmektedir.

İslâm'ı ele alırken tam bir objektivizmi yakalayamamakla beraber, Voltaire'in İslâm'ın ve Hz. Muhammed'in üstün yönlerini itiraf ettiğini de belirtmeliyiz. İslâm hukukuna ve Müslüman yaşamına dair bazı meselelerde Kur'ân ayetlerine müracaat etmesi, İslâm'ın merhamet ve af dini olduğunu söylemekten geri durmaması Voltaire'in takdir edilecek yönlerindedir. Değerlendirmelerindeki bazı yanlışlıkların kasıtlı olmadığı, İslâm'a karşı önyargılı ve düşmanca duygularla yazılmış kaynaklardan İslâm'ı araştırdığı da ihtimal dâhilindedir. Özellikle Türklük ile İslâm dininin Batı düşüncesinde özdeşleşmiş olması ve Osmanlı Devleti'nin fetih hareketlerinin yarattığı olumsuz intiba, tüm Batı'da olduğu gibi Voltaire'in zihninde de İslâm'a karşı gizil bir dışlayıcılığı beraberinde getirmiştir.

Netice olarak, döneminde İslâm ve Müslümanlar barbar olarak nitelendirilirken, ilgili eserlerde İslâm ve Müslümanlara dair araştırmalar gayrete değer görülmezken ve mevzubahis olduğunda Türklere, İslâm'dan ve Müslümanlıktan tamamen gerçek dışı bilgilerle bahsedilirken Voltaire'in, nispeten gerçekçi bilgiler sunmuş olması önemlidir.

Kaynakça

- Atak, Seyit Ahmet, “Hoşgörü Kavramının Voltaire Felsefesine Çeşitli Yansımaları”, *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, Sayı: 17, (85-101), 2011.
- Aydın, Mehmet S., “Hoşgörünün Dinî Temelleri”, *Mehmet S. Aydın ile İçerik Kritik Bakış*, (Haz. Mehmet Gündem), İyi Adam Yayıncılık, İstanbul, 1999.
- Başçı, Vahdettin, *Rasyonel Din Anlayışları ve Deizm*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınları, Erzurum, 2002.
- _____ “Taassup Doğru Düşünmeye Engeldir”, *Felsefe Dünyası*, Sayı: 36, 2002.
- Berki, Ali Himmet-Keskioğlu, Osman, *Hatemü'l-Enbiyâ Hazreti Muhammed ve Hayatı*, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, 1997.
- Beşir Fuad, *Voltaire*, Babil Yayınları, (Sad. Erdoğan Erbay-Ali Utku), Erzurum, 2002.
- Bozkurt, Nebi- Küçükaşçı, Mustafa Sabri, “Mekke”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 28, (555-558), 2003.
- Copleston, Frederick, *Felsefe Tarihi*, (Çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınları, İstanbul, 1989.
- Çiğdem, Ahmet, *Aydınlanma Düşüncesi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001.
- Demir, Remzi, *Türk Aydınlanması ve Voltaire*, Doruk Yayıncılık, Ankara, 1999.
- Diderot ve D’Alembert, *Ansiklopedi Ya da Bilimler, Sanatlar ve Zanaatlar Açıklama Sözlüğü*, (Çev. Selahattin Hilav), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996.
- Durant, Will, *Felsefe Kılavuzu*, (Çev. Ender Gürol), Milliyet Yayınları, 1973.
- Goldman, Lucien, *Aydınlanma Felsefesi*, (Çev. Emre Arslan), Doruk Yayıncılık, Ankara, 1989.
- Fayda, Mustafa, “Bedir Gazvesi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 5, (325-327), 1992.
- Günay, Ünver, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yayınları, İstanbul 1998.
- Gündüz, Şinasi, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Vadi Yayınları, Ankara, 1998.
- İmamoğlu, Tuncay, *Modern Batı Düşüncesinin Felsefî Temelleri*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2013.
- Kaya, Remzi, “Kur’an’da Hz. Peygamberin Beşer Ve Ümmi Oluşu”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/1, (29-52), 2002.
- Kuznetsov, Vitaly, *Hegel ve Aydınlanma Yüzyılı*, (Çev. Hüseyin Portakal), Cem Yayınları, İstanbul.
- Maurois, Andrés, *Voltaire*, (Çev. Cenap Yazansoy), Kastaş Yayınları, İstanbul, 2001.
- Mevlânâ Şiblî Numânî, *Son Peygamber Hz. Muhammed (Sîretü'n-Nebî)*, (Çev. Yusuf Karaca), İz Yayıncılık, İstanbul, 2002.
- Özcan, Azmi, “İslâm”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 23, (27-31), 2001.
- Peter Gilmour, *Philosophers of the Enlightenment*, Edinburgh University Press, tsz.
- Şener, Habib, *John Locke ve David Hume, Din Felsefesi Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2014.
- _____ “Alvarlı Muhammed Lutfî Efendi’nin Şiirlerinde Allah Tasavvuru”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 43, (476-503), 2015.

- Tanilli, Server, *Dünyayı Değiştiren On Yıl*, Adam Yayınları, İstanbul, 1999.
- Voltaire, “Düşünce Özgürlüğü”, *Felsefe Sözlüğü*, (Çev. Lütfi Ay), M.E. B Yayınları, İstanbul, 2001.
- _____ *Feylesofça Konuşmalar ve Fıkralar*, (Çev. Fehmi Baldaş), Milli Eğitim Basımevi, Ankara, 1949.
- _____ *Hikâyeler, I-II*, (Çev. Fehmi Baldaş), Milli Eğitim Basımevi, Ankara, 2001.
- _____ *Öyküler*, (Çev. Hasan Fehmi Nemli), Ayraç Yayınları, Ankara, 2002.
- _____ *Türkler, Müslümanlar ve Ötekiler*, (Der. Osman Yenseni), Nisa Matbaacılık, İstanbul, 1969.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Peygamber”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 34, (257-262), 2007.
- Yazoğlu, Ruhattin, *Dinî Çoğulculuk Sorunu John Hick Üzerine Bir Araştırma*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2007.
- _____ “Ebu'l-Hasan Harakânî'de Hoşgörü ve İnsan Sevgisi”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 1, (1-10), 2014.

“MY NAME IS KHAN” FİLMİ’NDE İSLAM DİNİ VE MÜSLÜMANLIK TEMSİLİ

Halil UZDU (*)

Öz

Bir kitle iletişim aracı ve teknolojik bir imkân olarak sinemanın insanları etkileyebilme kapasitesi, özellikle son yıllarda sosyal bilimlerin farklı disiplinleri açısından oldukça verimli çalışma alanları yaratmıştır. Her filmin ideolojik bir mesajının olduğu gerçeğinden hareketle filmler; sanatsal, iletişimsel, ideolojik, sosyolojik ve felsefi açıdan olduğu gibi din sosyolojisi ve din psikoloji açısından da inceleme konusu yapılabilmektedir. Bu makalede My Name Is Khan filmi din sosyolojisi açısından incelemeye ve değerlendirmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Sinema, Din, Din Sosyolojisi.

Islamic Religious and Mohammedanism Representation "My Name is Khan" Movie In The Example

Abstract

The capacity of the cinema to influence people as a medium of communication and a technological possibility has created a particularly fruitful field of work in recent years, in terms of different disciplines of social sciences. Moving from the fact that every film has an ideological message, Artistic, communicative, ideological, sociological and philosophical in terms of sociology of religion and religious psychology can be done in terms of examination. In this article, My Name Is Khan will try to evaluate and evaluate the film in terms of sociology of religion.

Key Words: Cinema, Religion, Sociology of Religion.

* Dr. Afyon Kocatepe Üniversitesi, Afyon MYO
e-mail: huzdu@hotmail.com

Giriş

Günümüzde medya çok etkili bir teknolojik ve iletişimsel imkân haline gelmiş ve bilişim teknolojilerindeki yeniliklere çok hızlı uyum sağlayarak, günlük hayatın hemen her anını etkileyebilecek bir güce ulaşmıştır. "Teknolojinin sunduğu imkânlar ya da sanatçının seçtiği teknik olanakların bir ürünü"¹ olan sinema da kendine özgü yapı ve içeriğiyle başlı başına bir iletişimsel imkân ve ortamdır. Dolayısıyla sinema kendine has dile, öneme ve etkiye sahip bir medya organı olarak kabul edilebilir. Bununla birlikte sinema, aynı zamanda diğer medya organlarının sağladığı etki ve güce de sahiptir. Medyanın çok sayıdaki etkilerinden belki de en önemlisi gündem oluşturma ve kamuoyuna bir mesaj verebilme kapasitesidir.² Sinema sahip olduğu kendine has özellikleriyle bu önemli işleviyle kitleleri denirinden etkileyebilmektedir. My Name Is Khan filmi bu etkinin önemli örneklerinden birisi olarak kabul edilebilir. Sinemanın son yıllarda yükselen yıldızı Hindistan film prodüksiyon merkezi ya da bilinen adıyla Bollywood, yapımı olan My Name Is Khan (MNIK), 11 Eylül 2001 tarihinde New York'taki Dünya Ticaret Merkezi'ne yapılan terör saldırılarından sonra Amerika'da Müslümanlara uygulanan ırkçı muameleleri ve bu muamelelerin ulaştığı ürkütücü boyutları eleştirel bir üslupla ele almaktadır. Film, Amerika'da yaşanan ve adeta bir paranoya haline gelen bu ırkçı uygulamalar sonucunda özelde bir ailenin ama genelde tüm Müslümanların yaşadığı sorunları ve bu sorunlara karşı filmin başkarakteri -aynı zamanda otizm hastalığının bir çeşidi olan asperger sendromu hastası olan- Rizvan Khan'ın "My name is Khan and I am not a terrorist / Benim adım Khan ve ben terörist değilim" sloganıyla³ verdiği barışçıl mesajlarla yürüttüğü mücadelesi konu edilmektedir. MNIK, Amerika'da bir terör saldırısının yarattığı travmayla başlayan ırkçılık dalgasının varabileceği ürkütücü boyutları sergilemesi; inancından, isminden, etnik kökeninden, giyim-kuşamından vs. dolayı milyonlarca masum insanın yaşadığı insanlık dışı muameleleri cesaretle konu etmesi ve bir müslümanın nasıl birisi olması gerektiğini gerçekçi bir üslupla perdeye yansıtması bakımından oldukça başarılı bir film olarak kabul edilebilir. Böylesi başarılı bir film elbette farklı disiplinlerle inceleme konusu yapılabilir ve yapılmalıdır. Ancak bizim çalışmamızda MNIK filminin din sosyolojisi açısından değerlendirilmesiyle sınırlı olacaktır.

- 1 Seçil Büker ve Gürhan Topçu, *Sinema: Tarih/ Kuram/ Eleştiri*, Ankara 2008, Gazi Üniversitesi Yayınları, s. 15.
- 2 Necla Mora, *Medya Çalışmaları, Medya Pedagojisi ve Kültürel İletişim*, Ankara 2011, Nobel Yayıncılık, s. 67.
- 3 Gurrupu Naveen, "My Name Is I am not Terrorist": *Life, Representation of Muslims After 9/11 & A Man's Journey of Faith* , History of India Through Cinema, 2012, s.7.

1. My Name is KHAN (MNIK) Filmi'nin Künyesi

Filmin Adı	: My Name İs Khan	
Yönetmeni	: Karan JOHAR	
Yapımcısı	: Karan JOHAR,	Shah Rukh KHAN
Senaryo	: Karan JOHAR,	Shibani BATHIJA
Oyuncular	: Rizvan KHAN	Shah Rukh KHAN
	Mandira KHAN	KAJOL
	Zâkir KHAN	J. SHERGİLL
	Hasina KHAN	Sonya JEHAN
Tür	: Dram	
Süre	: 165 dakika	
Cins	: Bollywood	
Yapım	: 2009, Hindistan	

2. Filmin Konusu

Rizvan Khan (Shah Rukh Khan) çocukluğunu annesiyle (Zarina Vahab) ve küçük kardeşi Zâkir'le (Jimmy Shergill) Hindistan'ın fakir bölgelerinde geçiren bir müslümandır. Rizvan Khan annesi öldükten sonra Amerika'daki kardeşi Zâkir'in yanına gider. Orada tanıştığı ve âşık olduğu Mandira (Kajol) adında güzellik salonu işleten, dul ve Hindu bir kadınla evlenir. Rizvan Khan aynı zamanda asperger sendromu hastasıdır. Bu hastalık otizm rahatsızlığının bir çeşididir ve ömür boyu süren, sosyal etkileşime ve iletişime zarar veren, sınırlı ve tekrarlanan davranışlara yol açan, beynin gelişimini engelleyen bir hastalıktır.⁴ 11 Eylül 2001 tarihinde New York'taki Dünya Ticaret Merkezi'ne yapılan ve çok sayıda masum insanın ölümüne neden olan terör saldırılarından sonra, Amerika genelinde Müslümanlara karşı bir ırkçı ayrımcılık ve nefret dalgası başlamıştır.⁵ Müslümanlara ait mağazalar ve dükkânlar öfkeli kalabalıklar tarafından yağmalanırken, Samir'in tarih öğretmeninin sınıfta öğrencilerine karşı söylediği "*dünya üzerindeki en şiddete meyilli din İslam. Cihat adı altında Tanrı için insan öldürmeyi teşvik eden tek din budur*" gibi ifadelerle Müslümanlar potansiyel terörist olarak itham edilmektedir. Bu ırkçı nefret dalgasının uzantısı olarak Mandira'nın eski eşinden olan oğlu Sa-

4 Naveen, *a.g.m.*, s. 2.

5 Neha Bhat, " 'My Name Is Khan' And I Am Not A Terrorist: Intersections Of Counter Terrorism Measures And The International Framework For Refugee Protection", 2013, s.6-7.

mir okulda kendinden büyük dört faşist Amerikalı öğrenci tarafından dövülerek öldürülür. Küçük Samir'in öldürülme sebebi ise annesinin Rizvan'la evlendikten sonra Khan soyadını almış olmasıdır. Bu olay üzerine Mandira, eşi Rizvan'ı oğlunun ölümüne neden olmakla suçlar ve evini hemen terk etmesini ister. Rizvan "safça" ne zaman geri gelebileceğini sorunca da, öfkesinden deliye dönen Mandira ona Amerika Birleşik Devletleri'nde yaşayan herkese hatta ABD Başkanı'na da gidip, adının Khan olduğunu ama bir terörist olmadığını açıkladıktan sonra ancak geri gelebileceğini söyler. Rizvan, hastalığı dolayısıyla Mandira'nın sözlerini ciddiye alır ve Başkanı görmek için başkent Washington'a doğru yola çıkar. Rizvan, eşi Mandira'ya vermiş olduğu söz gereği ABD Başkanı ile buluşmadan geri dönmeyecektir ve diyecektir ki: "*Sayın Başkan, benim adım Khan ve ben terörist değilim.*"

2. 1. Bu Dünyada İki Tür İnsan Vardır

My Name Is Khan, gerek içerik gerek mizansen ve gerekse filmsel anlatı bakımından oldukça başarılı bir film -zira İMDB verilerine göre 1 Ağustos 2012 tarihi itibarıyla 42 milyon dolar gişe hâsulatına ulaşmış ve başarı değerlendirmesinde 10 üzerinden 8,0 puan almıştır- olarak kabul edilebilir. Rizvan Khan için adeta bir hayat felsefesi olan annesinin ona küçüklüğünde verdiği -ve kendi ifadesiyle "başka hiç bir okulda verilmeyen"- bir hayat dersi filmin temel mesajını oluşturmaktadır.⁶ 1983 yılındaki Hindu-Müslüman ayaklanmasının yaşandığı sıralarda sokakta toplanmış bir grup Müslüman gencin aralarında konuşurken sarf etmiş oldukları: "*Bunların hepsi kâfir, hain. Hepsini sokak ortasında vurup öldürmek gerek bunların...*" şeklindeki nefret sözlerini -pencereden onları izlemekte olan- Küçük Rizvan duyar. Rizvan, hastalığından dolayı duyduğu bu nefret dolu sözleri evde sık sık tekrarlaması üzerine onu kolundan tutan annesi: "*Bunları nereden duydun sen? Nerden duydun dedim sana?*" diyerek çok kızar. Sonra da Rizvan'ı bir odanın ortasında yere oturtur. Annesi eline bir kâğıt ve bir kalem alarak birisinin elinde sopa olan basitçe iki insan resmi çizer. Altına da bu kez birisinin elinde şeker olan iki insan resmi daha çizer ve Rizvan'a: "*Şimdi söyle. Bunlardan hangisi Hindu hangisi Müslüman*" diye sorar. Resimlere dikkatle bakan Rizvan'ın: "*İkisi de aynı görünüyor*" demesi üzerine "*aferin*" diyerek Rizvan'ın başını okşayan annesi ona: "*Sakın şunu unutma oğlum; bu dünyada sadece iki tür insan vardır. Hep iyi şeyler yapan iyi insanlar. Bir de kötülük yapan kötü insanlar. İşte insanlar arasındaki fark bu, başka bir fark yoktur*" der. Annesinin bu ifadeleri bir insanın

6 Belinda Marie Balraj, "My name is Khan and I am not a Terrorist": Representation of Muslims in 'My name is Khan', Journal of Language and Culture Vol. 2 (6), 2011, s. 93.

suçlanması ve yargılanması için gerekli olan yegâne şeyin insanın kimliği, inancı ya da milliyeti değil, tam aksine bizzat kendi yaptıkları olduğunu vurgulayan ve Rizvan için de ömür boyunca aklından çıkarmayacağı bir ders olur.

Bu ifadelerle vurgulanan aslında dünyada insanlar arasındaki temel farklılığın ne olduğudur. Bir insan ırkından, dininden, inancından, renginden ya da cinsiyetinden dolayı değil sadece yaptığı eylemlerden sorumlu tutulabilir evrensel gerçeğinin yani "suçun şahsiliği"⁷ ilkesinin veciz bir ifadesidir. Kuşkusuz bir ebeveynin çocuğuna bırakabileceği en iyi mirası ona iyi terbiye vermesi, iyi bir insan olarak yetiştirebilmesidir. Bu, çocuk için tüm maddi mirasın üstünde bir değere sahip ve ömür boyu sürecek bir hayat düsturu olacaktır. Bu düstur bir insanın hayata, olaylara ve diğer insanlara bakışının temelini oluşturur. Her hangi bir dinin, hele hele İslamiyet'in müntesipleri de iyi bir dindar olarak insanlara peşin hükümle, toptancı bir zihniyet ve suçlayıcı bir üslupla bakmamalıdır. Zira suçun şahsiliği esastır ve suçu işleyenin yerine ya da onunla birlikte onun ırkına, dinine, milletine mensup olan *-işlenen suça herhangi bir dahli olmasa da-* herkesin suçlanması esas suçtan belki daha büyük bir başka suçtur. Rizvan'ın annesinin bu ifadeleri sadece Rizvan için değil, her hangi bir Müslüman için de iyi bir hayat felsefesi olarak kabul edilebilir. Zira Hz. Peygamber Veda Hutbesi'nde: *"Ey insanlar! Rabbiniz birdir. Babanız da birdir. Hepiniz Âdem'in çocuklarıdır. Âdem ise topraktır. Arap'ın Arap olmayana Arap olmayanın da Arap üzerine üstünlüğü olmadığı gibi kırmızı tenlinin siyah üzerine siyahın da kırmızı tenli üzerinde bir üstünlüğü yoktur"* buyurarak bu gerçeği ifade etmektedir.

Rizvan'ın, Mandira ile evlenme niyetini paylaştığı kardeşi Zâkir, bu evliliğe büyük bir hiddetle karşı çıkar. Kendisiyle görüşmek için ofisinde geldiğinde kardeşi Zâkir, Rizvan'a: *"Onunla evlenemezsin. Bu dinimize aykırı, onunla evlenirsen tüm bağlarımı kopartırım ve bir daha evimden içeri giremezsin. Çünkü o kız Hindu. Onlarla aramızda dağlar kadar fark var anlıyor musun?"* diyerek Rizvan'ın oturduğu masayı yumruklar ve ona büyük bir hınçla bağırır. Rizvan ise: *"Hayır! Aramızda hiçbir fark yok. İyi insanlar ve kötü insanlar. Başka fark yok"* diyerek kızgınlıkla dışarı çıkan kardeşi Zâkir'e arkasından kendince cevap verir. Rizvan'ın bu tavrı yine annesinden öğrendiği ve insanlar arasındaki yegâne farkın iyi insan ya da kötü insan olmaktan ibaret olduğunu bir kez daha hayatına uygulamaktadır. Zira kardeşi Zakir'in sadece Hindu olduğu için evlenmesini istemediği Mandira, Rizvan için "iyi" bir insandır. Dolayısıyla da onunla evlenmesi için hiç bir engel yoktur. Farklı dini inançlara da sahip olsa iki insan eğer bir birlerini seviyor ve güveniyorlarsa evlenmelerine engel bir durum yoktur. Bunu

7 Ersan Şen, "24 başlıkta hukukun evrensel ilke ve esasları", 2014,

da Rizvan ve Mandira evlendikten sonra çok da güzel temsil etmektedirler. Zira farklı sahnelerde hem Mandira hem de Rizvan kendi dini inançlarını bir baskıya maruz kalmadan özgürce yaşamaktadırlar. Mesela bir sahnede Rizvan bir yanda başında takkesiyle namaz kılariken, diğer yanda Mandira kendi inancı gereği tütsü yapmaktadır. Ardından Mandira elindeki tütsünün dumanını eliyle ona yönlendirerek, Rizvan da okuduğu dualardan sonra Samir’e doğru üfleyerek aynı anda her ikisi de oğulları Samir’e dua etmektedirler.

Rizvan, Mandira’nın evden kovmasından sonra ABD Başkanı’yla görüşmek için çıktığı yolculuğu sırasında uğradığı yerlerden birisi olan Bowling Green’de bir motele girer ve kalacak bir oda ister. Motel sahibi Rizvan’a hiç odası kalmadığını ancak Hintli olduğu için bir iyilik yaparak kendi odasında kalabileceğini ifade eder. Motel sahibiyle Rizvan arasındaki konuşma devam ederken bir grup serseri tarafından motel sahibinin ofisi taşlanır. Motel sahibi çekmecesinde çıkardığı pompalı tüfekle hemen dışarı fırlar ve arabayla uzaklaşan serserilerin arkasından “Defolun... defolun...” diyerek birkaç el ateş eder. Sonra da: “*Bunların hepsi o pis müslümanlar yüzünden oluyor. Altı yıl önce Dünya Ticaret Merkezini yıktılar. Şimdi de ceremesini biz çekiyoruz. Yeter artık! Onlar cihat diye tutturuyor. Sonra da bütün sonuçlarına biz katlanıyoruz. Kör eşek gibisiniz. Hiç kimse Gandi Hintlisiyle vahşi müslümanlar arasındaki farkı bilmiyor zaten. Yakında buraya bir tabela asıcam. ‘Müslümanlar giremez!’ Duydun beni dimi ‘Müslümanlar giremez yazıcam!’*” diyerek arkalarından bağırır. Bu sözlerden çok rahatsız olan Rizvan’a moteli terk etmek isteyince de “*dışarıyı hiç güvenli değil gitme*” diyerek engel olmak ister. Sonra da senin adın ne diye sorar. Rizvan: “*Benim adım Khan ve ben terörist değilim*” diyerek cevap verir. Bu sahnede 11 Eylül saldırıları sonrasında ABD’de başlayan nefret dalgasına karşı verdiği barışçıl bir tepkinin temsilidir. Zira Motel sahibi insanlar arasındaki temel farkın iyi insan veya kötü insan olduğunu değil, dini inançları olduğunu ifade eden düşmanca bir zihniyete sahiptir. Bunun karşısında Rizvan ise insanları dinleri, inançları ya da milliyetlerine göre ayırmadan sadece iyilik yapan veya kötülük yapan insan temelinde ayırmaktadır. Neticede 11 Eylül saldırılarını yapanlar Müslüman olabilirler ama bu gerçek, tüm Müslümanları suçlama hakkını kimseye vermez. İşte bu sahnede Rizvan tam da bunu vurgulamaktadır. Çünkü o da bir Müslümandır ama terörist değildir.

Bir televizyonda program yapımcısı olan komşuları Mark’ın, savaş muhabiri olarak görevlendirilerek Afganistan’a gönderilmesi kararı üzerine eşi Sarah, Mandira’yı arayarak hem üzüntüsünü paylaşır hem de onları akşama yemeğe davet eder. Komşu iki aile birlikte akşam yemeğinde bir araya gelirler. Burada Rizvan, yine annesinden öğrendiği bir başka hayat dersini hatırlar. Rizvan: “*Annem haklıydı. Sadece kan bağı olan insanlar akrabaların sayılmaz ki, insanları aile*

yapan aradaki sevgidir. Sarah, Mark ve Reese, dünyamızın bir parçası olmuşlardı artık.” Rizvan, burada insanlar arasındaki temel bağın sevgi olduğunu vurgulayarak yine evrensel bir ilkeyi dile getirmektedir. Zira sevgi bağı olmadan aralarında ne kadar yakın kan bağı, akrabalık bağı olsa da insanlar birbirlerine soğuk hatta düşman olabilirken, aralarında herhangi bir kan ve akrabalık bağı olmasa da nice insanlar sadece sevgi bağıyla birbirlerine dost olabilirler. Bu da insanlar arasındaki temel bağın aslında sevgi olduğunu diğer bağların bundan sonra geldiğini vurgulamaktadır.

2. 2. İbadet Yere ve Kişiyeye Göre Değil, İnançlara Göre Yapılır

Eşi Mandira, oğlu Samir'in ölümünden: "Oğlum senin yüzünden öldürüldü, senin soyadın yüzünden öldürüldü" diyerek Rizvan'ı sorumlu tutar. Mandira: "Seni artık görmek istemiyorum. Seni her gördüğümde Sem'in yaraları hep gözümün önüne geliyor. Buna katlanamam... Senden ayrılıyorum Khan. Seni bırakıyorum. Seni terk ediyorum Khan. Git burdan..." diyerek Rizvan'ı evden kovar. Rizvan'ın: "Ne zaman döneyim peki?" sorusuna karşı Mandira: "Ne zaman mı döneyim! Hiç dönme. Danville biliyor musun? Hani şu nüfusu 30.000 olan. Burda yaşayan o 30.000 insanın 30.000'i de senden nefret ediyor. Git hepsine tek tek terörist olmadığını anlat tamam mı? Sırf onlarla da kalma Amerika'daki herkese bunu söylemek zorundasın. Herkes... Herkes duymalı. Git ben terörist değilim de tamam mı? Bunu yapabilir misin? Git Başkan'a söyle ben terörist değilim, adım Khan ben terörist değilim de ha... O'da herkese senin terörist olmadığını söylesin... İşte bunu başarabilirsen geri dönebilirsin..." der. Mandira'nın bu şartını hastalığı dolayısıyla ciddiye alan Rizvan, Başkan'la görüşmek için Washington'a doğru yola çıkar. Bu yolcuğu sırasında bindiği otobüste İmran ve Sajida isimli genç bir çiftle tanışır. Otobüsün mola verdiği yerdeki kafeteryada bir masada otururken yanına yeni tanıştığı bu genç çift gelir ve karşısına otururlar. Bu sırada Rizvan çantasından çıkardığı beyaz bir takkeyi eliyle düzeltirken namaz vakti geldiğini ve namaz kılması gerektiğini ifade eder. Kendisi de Müslüman olan İmran ona: "Ne! Namaz mı! Şimdi mi! Ama etrafına bi bakıp öyle ibadet etmelisin" diyerek onu uyarmak ister. Rizvan ise: "Hayır hayır ibadet yere ve kişiyeye göre değil, inançlara göre yapılan bir şeydir" diyerek ibadetin dini inançlar için önemini dile getirir.

Namaz kılmak, İslam'ın beş şartından birisidir. Dolayısıyla da Rizvan bu sahnede namaz kılmanın bir Müslüman için ne kadar önemli ve hayati bir ibadet olduğunu anlatmaktadır. İslamiyet, namaz için özel bir yer tahsis etmekten ziyade temiz olmak kaydıyla -ki Rizvan sakın bir yerde toprak üstüne serdiği seccade üzerinde namaz kılar. Bu hem her yerde namaz kılınabileceğini hem de secca-

de sermek suretiyle namaz kılınacak yerin temiz olması gerektiğine işaret etmektedir- hemen her yerde kılınabileceğine cevaz vermektedir. Nitekim Câbir İbn Abdullah'ın naklettiği bir hadiste Hz. Peygamber şöyle buyurmaktadır: "Yeryüzü benim için mescid ve temizleyici vasfa sahip kılındı. Ümmetimden her kim, bir yerde namaz vaktine girerse namazını kılsın."⁸ Rizvan, bir Müslüman olarak namazı çok önemsemekte ve yere ya da kişiye göre değil, inancına göre hareket etmektedir. Bu bir Müslüman'ın ibadet konusunda ne kadar/nasıl hassasiyet gösterebileceğinin bir temsili olarak okunabilir. Rizvan'daki benzer bir hassasiyeti 11 Eylül saldırılarında ölenler için düzenlenen anma töreninde toplanan bağış için zekâtını vermesinde görmekteyiz. Rizvan, 3502 dolar 50 sent yazan çeki bağış toplayan kadına uzatır. Rizvan'ın uzattığı çeki alan kadın, şaşkın bir ifadeyle: "Khan inanmıyorum burda 3500 dolar mı yazıyor?" diyerek sorduğu soruya, Khan: "Biz buna zekât deriz. İslam dininde her yıl zekât vermek farzdır. Tam olarak 3502 dolar 50 sent olmalı aman yanlış olmasın bakın" diyerek hem zekâtın İslam dininde önemli bir ibadet olduğunu, hem de "tam 3502 dolar 50 sent olmalı aman yanlış olmasın" vurgusuyla mali bir ibadet olan zekâtın çok hassas bir hesaplama gerektirdiğini ifade eder. Her iki sahnede de Rizvan, ibadetlerini hassasiyetle yerine getiren bir Müslüman kimlik olarak sunulmaktadır. Bu sahnelerde bir Müslümanın hem dinini ciddiyetle ve hassasiyetle yaşaması hem de dinini doğru temsil etme yükümlülüğü vurgulanmaktadır.

2. 3. “Khan” Soyadını Taşıyanlar Asla Sözüden Dönmez

Annesinden aldığı öğretileri büyük bir özenle hayatına uygulayan Rizvan Khan, hemen her yerde bu öğretileri hayatına taşımaktadır. Bu öğretilerden birisi verdiği sözden asla dönmek; diğeri ise, asla yalan söylememektir. İyi bir insan olmayı ve insanlara yaşanılabilir bir dünya vaaz eden ilahi dinlerin temel öğretilerine uygun olarak *-belki de iyi bir insan olmanın ilk şartı olan-* iyi bir dindar olmak, öncelikle iyi bir ahlâka sahip olmayı gerektirir. Zira Peygamber Efendimiz Hz. Muhammed (sav) "dinin, inançlar bütünü ve inançtan kaynaklanan davranışlar bütünü olduğu düşüncesiyle 'Ben güzel ahlakı tamamlamak için gönderildim' buyurmuşlardır."⁹ İyi ahlâkın vazgeçilmez şartlarından birisi; asla yalan söylememek, diğeri de verdiği sözden asla dönmek yani sözüne sadık olmaktır. Rizvan Khan annesinden öğrendiği ve dini öğretiler temeline dayanan bu hayat derslerini hassasiyetle uygular. Bu dini temelli dersleri Rizvan'ın filmdeki temel kişilik özel-

8 Buhari, Fethu'l-Bari (Sahih-i Buhari Şerhi), <http://www.kuranvehadis.com/node/3506> , (02.01.2016).

9 İbrahim Hakkı Aydın, "Seküler Ahlâk Bağlamında Din-Ahlâk İlişkisi", Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 35, Erzurum 2011, s. 7-8.

liklerinden birisi olarak pek çok sahnede görmek mümkündür.¹⁰ Mesela kardeşi Zakir'in pazarlamasını yaptığı Mehnaz bitkisel güzellik ürünlerini satarken girdiği Mandira'nın salonunda karşılaştığı ve Hindistan eski güzeli olduğunu söyleyen Rita isimli bir kadına: "*Ama sen çok yaşlısın. Ben doğmadan önce Hindistan güzeli seçilmişsinizdir. Öyle değil mi?*" diyecek kadar dürüst, açık ve doğru sözlüdür. Sonrasında hem kendi rahatsızlığını açıklıkla söylemekten çekinmeyişi, sattığı ürünleri bizzat kendi yüzünde denediğini ve gerçekten iyi ürünler olduğunu test ettiğini itiraf etmesi hep onun annesinden aldığı hayat derslerinin davranışlarına yansımalarıdır. Mandira'nın: "*Peki söyle bakalım hangi ürün benim daha güzel görünmemi sağlar?*" sorusuna: "*Hiç bir ürün seni güzelleştirmeye yetmez hanımefendi*" diyerek cevap verir. Bu cevaba oldukça şaşırarak Mandira: "*Aaa! Ne kabasın*" sözleriyle tepki vermesine karşılık da: "*Yoo... yoo... hayır... hayır... güzellik ürünleri cildinizi iyileştirebilir. Ama sizi güzelleştiremez*" diyerek cevap verir. Rizvan'ın bu doğru sözlülüğüne, Mandira da çok şaşırır ve "*vay canına satıcısın ama doğruyu söylüyorsun*" demekten kendini alamaz. Bu açık sözlü ve dürüst satıcıyı ödüllendirmek isteyen Mandira, Rizvan'a ne kadar ürünü olduğunu sorar ve 22 ayrı ürünü olduğunu öğrenir. Her birinden altı tane ister. Rizvan ise tüm ürünlerimizin son kullanma tarihi üç ay sonra bitiyor: "*Sadece dört tane almalsınız bence, gerisi bozulur*" diyerek bu isteği geri çevirir. Her hangi bir satıcı için bulunmaz bir fırsat olarak değerlendirilebilecek böylesi bir talebi dürüstçe geri çevirmesi de onun annesinden aldığı derslerin bir yansıması olsa gerekir.

Bir başka örnek ise, Rizvan'ın sabahın erken saatlerinde gelerek Mandira'yı dükkânın önünde beklerken yaşanan diyalogda görebiliriz. Mandira'nın kendisine selam vermesinin ardından Rizvan doğrudan onun hayatıyla ilgili edindiği bilgileri aktarır. Rizvan, Mandira'nın unutmak istediği hayat hikâyesini ona büyük bir cesaret ve açıklıkla anlatmaya başlar. Mandira'nın yüzüne karşı: "*Sen boşanmışsın sanırım. Dulmuşsun? Öyle mi? Rita bana evlenip boşandığını söyledi. 19 yaşında görücü usulüyle evlendirilmişsin ve Amerika'ya da o zamanki eşinle gelmişsin. Seni üç yıl boyunca dövüp durmuş. Sonra da bir kızla Avustralya'ya kaçmış. Ordayken senden boşanmış. Hatta sana nafaka bile ödemiymiş. Ne pislik bir adammış senin bu eski kocan...*" diyecek kadar açık sözlü ve dürüst bir insandır.

Başka bir örnek de Mandira'nın: "*Bu şehirde benim daha önce görmediğim bir yer ya da bir şey gösterebilirsen*" diye evlilik teklifini kabul etmek için şart ileri sürmesine karşılık, Rizvan'ın gösterdiği azimdir. Şehrin hemen her yerini gezmelerine rağmen Rizvan, Mandira'nın daha önce görmediği bir yer veya bir şey gösteremez. Sonunda şehrin hemen yanındaki bir tepeden sabah güneşin doğuşunu ve ardından oluşan manzarayı Mandira'ya göstermek ister. Bir sabah çok

10 Naveen, a.g.m , s. 2.

erken saatlerde Mandira'nın kapsını çalar ve dışarı çıkan Mandira'yı elinden tuttuğu gibi koşarak o tepeye götürür ve "*altı gündür bu anı planlıyorum*" diyerek gün doğarken şehrin üzerinde oluşan bulut denizinde yüzen gökdelenlerden oluşan muhteşem şehir manzarasını izletir. Daha önce hiç görmediği böylesi muhteşem manzaraya hayran olan Mandira, bu kez kendisi Rizvan'a evlenme teklif eder. Bu sahnede Rizvan'ın gösterdiği kararlılık onun Mandira'ya olan aşkının büyüklüğünü gösterirken, aynı zamanda "*altı gündür bu anı planlıyordum*" sözleriyle de tam altı gündür bu tepeden aynı manzarayı büyük bir sabırla izlediğini vurgulamaktadır.

Dikkate değer bir başka örnek sahne ise Amerikalı komşuları Sarah ve Mark'ın kendilerini davet ettikleri akşam yemeğinde yaşanır. Masada yemek yerken Rizvan çatalına aldığı bir parça tavuğu dikkatle koklar. Bayan Sarah'nın: "*Rizvan tavuk nasıl olmuş beğendin mi*" sorusunu açık yüreklilikle "*Hayır hiç beğenmedim*" diye cevaplar. Bu cevap üzerine masadakiler şaşkınlık içinde kahkahalarla gülerler ve onun espri yaptığını sanırlar. Rizvan: "*Ama tavuk hiç güzel olmamış napayım? Sakın bir daha yapayım deme*" sözleriyle gayet kararlı ve dürüstçe kanaatini ifade eder. Belki de filmin en dikkate değer sahnelerinden birisi ise, bir camide geçer. Başkını görmek için üç gün öncesinden gittiği Los Angeles'da Rizvan, Başkanla görüşmesi konusunda kendisine yardım etmesi için Allah'a dua etmek ister. Çevrede gördüğü ilk camiye girer. Rizvan içeri girdiğinde caminin ortasında toplanmış bir grup gencin kendi aralarında yaptıkları bir konuşmaya şahit olur. Faysal Rehman adındaki bir doktorun etrafında toplanmış bu gençler, aralarında dünyanın çeşitli yerlerinde Müslümanlara yapılan zulümlere nasıl tepki verebileceklerini tartışmaktadırlar. Kendilerine liderlik eden Faysal Rehman, bir Müslüman olarak ne Hıristiyanlarla ne Yahudilerle ne de Hindularla bir problemleri olmadığını hatta onlara bir doktor olarak çok yardımcı olduğunu söylediikten sonra aynı saygıyı onlardan göremediği ve dünyanın farklı bölgelerinde Müslümanlara yapılan zulümleri gördükçe çok sinirlendiğini ifade eder. Ardından sağ elini havaya kaldırarak etrafındaki gençlere bir şeyler yapmamız gerekiyor diyerek onları ikna edebilmek için Hz. İbrahim'in oğlu Hz. İsmail'i kurban etmesine dair kıssayı anlatmaya başlar. Sonrasında büyük bir hiddetle: "*Bugün sıra bizde artık! Bizler de İslam dini için kanımızı akıtmaya hazır olmalıyız artık. Allah bizden bunu bekler. İslam bizden bunu bekler...*" diyerek haykırır. Bu ateşli tahrik ifadelerine şahit olan Rizvan: "*Hayır! Hayır! Yalan söylüyorsun*" diyerek ayağa kalkar. Sonra: "*Durun bekleyin bu olmaz. Böyle olmaz*" diyerek Dr. Faysal Rehman'ın yalan söylediğini ve Hz İbrahim kıssasını yanlış anlattığını ifade eder. Annesinin kendisine Hz. İbrahim ve oğlu Hz. İsmail'in gerçek hikâyesini anlattığını ve bir yabancıнын Hz. İbrahim'i sürekli tahrik etmesine rağmen Hz. İbrahim'in, Allah'a olan güvenini hiç yitirmediğini ifade eder. Rizvan konuşmaya

devam eder: *"Annem hep şöyle derdi. Rizvan, Allah'a yakın olmanın yolu nefret ya da savaş değil, kesinlikle sevgidir... Yalan! Yalan söylüyorsun. Bu böyle olmaz doktor. Faysal Rehman yalancıdır. Yalan söylüyor"* diyerek cesaret ve kararlılıkla Faysal Rehman'ın gençleri tahrik etmesine tepki gösterir. Gençlerden bazıları Rizvan'ın konuşmalarından etkilenecek Faysal Rehman'a karşı çıkar ve Rizvan'a: *"Kardeşim sen gel neler olduğunu bize anlat"* diye seslenirler. Camiden çıkmak için kapıya yönelen Rizvan hemen geri döner ve Faysal Rehman'a doğru elinde tespih çekmek için kullandığı çakıl taşlarını fırlatarak: *"Şeytan! Şeytan!"* diyerek haykırır ve geri dönerek camiden çıkar. Bu sahnede Rizvan, hem Başkanla görüşmeden önce dua etmek ve Allah'tan yardım istemek için camiye girmesi hem de camide duyduğu İslam Dini'ni kinle, nefretle ve kanla özdeşleştiren radikal yorumlarına cesaretle karşı çıkması onun dinini iyi bilen ve doğru yorumlayan, doğru yaşayan bir insan olduğunu göstermektedir. Rizvan, bu doğru istikametini de annesinden aldığı öğretilere borçludur. Camiden dışarı çıkan Rizvan sokaktaki bir telefon kulübesinden hemen kardeşi Zakir'in evini arar. Telefona çıkan yengesini Hasina'dan kısa adı FBI olan Amerika iç istihbarat ve güvenlik gücü Federal Soruşturma Bürosu'nun telefonunu ister. Rizvan camide gördüğü başta Dr. Faysal Rehman ve çevresindekileri FBI'ya ihbar eder. Filmin son sahnelerinde ses kayıtlarının incelenmesiyle açığa çıkan bu ihbar, onu bir yanlış anlaşılma sonucu tutuklanarak girdiği haptisten kurtaracak en önemli delillerden birisi olacaktır. Rizvan yanlışlıkla girdiği haptisten suçsuz olduğu anlaşılınca salıverilir. Çıkışta Mandira'yı görür. Ama kendi kendine *"özür dilerim Mandira henüz sana verdiğim sözü yerine getirmediğim için karşına çıkamam"* diyerek onun karşısına çıkmaz.

Filmin finalinde FBI'ya ihbar ettiği ve tutuklanmasını sağladığı Dr. Faysal Rehman'ın ateşli taraftarlarından birisinin karnından bıçakladığı Rizvan, ağır yaralanır ve hastaneye kaldırılır. Hastaneden taburcu olduğunda Mandira'nın *"Khan hadi eve dönelim. Artık bunu yapmana gerek yok. Hadi... Lütfen gel"* diyerek ısrarla eve dönmesini istemesine karşı Rizvan: *"Hayır... Hayır... Benim Başkanla tanışmam gerekiyor. Annem hep şöyle derdi: Khan soyadını taşıyanlar asla sözünden dönmez"* sözleriyle karşılık verir. Burada her ne kadar Khan soyadını kullananlar asla sözünden dönmez dese de aslında bu vurgu "bir Müslüman asla sözünden dönmez" öğretisinin gizli ifadesidir. Hastaneden ayrıldıktan sonra Başkan'la görüşmek için eşi Mandira'yla birlikte Başkan'ın konuşacağı bir törene katılır. Tören sırasında ABD Başkanı tarafından kürsüye davet edilen ve Başkan'la tanışan Rizvan, Başkan'ın başka bir isteği olup olmadığı şeklindeki sorusuna "evet" diyerek cevap verir. Bu istek filmin ilk sahnesinde kendisini havaalanında sorgulayan bir polis memurunun mesajıdır. Zira San Francisco havaalanında kendini sorgulayan polis memuru John Marshall'ın Başkanla görüşmeye gittiğini söyleyen Rizvan'a, Başkan'la görüşürsen *"o zaman Başkan'a bende de bir şey"*

iletir misin? Ona benim için şöyle de: ‘Nabersin?’” demiştir. Yine hastalığı dolayısıyla polis memuru John Marshall’ın bu isteğini ciddiye alan Rizvan, memur Marshall’ın selamını Başkan’a iletir. Bütün bu sahnelerde Rizvan, bir Müslüman olarak özellikle dinin gereklerini hayatına hassasiyetle uygulamaya çalışan ve dini inançlarının bir yansıması olan güzel ahlâklı bir karakteri temsil etmektedir.

2. 4. Müslüman Bir Karakter Olarak “Rizvan Khan”

Film’in başkarakteri Rizvan Khan, annesinin ölümünden sonra Amerika’da gördüğü eğitimin ardından kendi işini kuran kardeşi Zakir’in yanına gelir. Rizvan küçük yaştan itibaren annesinin öğrettiği dini referanslı bilgilerle yetiştirilmiştir. Yakalandığı otizm hastalığının bir türü olan asperger sendromu onun, diğer insanlardan farklı bir kişilik olarak algılanmasına neden olmaktadır. Bu hastalığının farkında olan ve bundan hiç de rahatsız olmayan Rizvan, ayrıca çok da zeki birisidir. Duyduğu ya da gördüğü bir şeyi kolay kolay unutmayan kuvvetli bir hafızaya sahiptir. Rizvan’ın çocukluğunda sokakta duyduğu bir nefret söylemini ısrarla tekrarlaması annesi tarafından hemen müdahale edilerek düzeltilir. Annesi bir deftere çizdiği resimlerle ona ömür boyu unutamayacağı bir ders verir: “*Bak oğlum sakın şunu unutma. Bu dünyada sadece iki tür insan vardır. Hep iyi şeyler yapan iyi insanlar. Bir de kötülük yapan kötü insanlar. İşte insanlar arasındaki fark bu, başka bir fark yoktur.*” Rizvan çocukluğunda annesinden aldığı bu dersi hep hatırlayacak ve adeta bir hayat felsefesine dönüştürecektir. Ayrıca yine annesinden Hz. İbrahim’le oğlu Hz. İsmail’in kıssasını da öğrenmiş ve Faysal Rehman gibi bir kişinin dini bilgileri yanlış yorumlayarak insanları aldatmasına sessiz kalmamıştır. Final sahnesinde ise eşi Mandira’nın ısrarla eve dönmesini istemesine karşı Rizvan: “*Hayır... Hayır... Benim Başkanla tanışmam gerekiyor. Annem hep şöyle derdi: Khan soyadını taşıyanlar asla sözünden dönmez.*” sözleriyle karşılık verir. Tüm bunlar aslında Rizvan Khan’ın kişiliğini yansıtan sözlerdir. Rizvan’a bu sözleri öğretense annesidir. Bu sahnelerden şu sonuca ulaşmak mümkündür. Mezkûr sahneler aslında bir çocuğun kişiliğinin oluşmasında annenin ilgi, alaka, şefkat ve öğretilerinin ne kadar önemli bir yere sahip olduğunu göstermektedir. Annesi Rizvan’ın hastalığından dolayı onu ihmal etmeden, şefkatle, sabırla ve ısrarla ona hep iyi bir insan olmayı öğretmiştir. Nefreti değil sevgiyi, yalan değil doğru söylemeyi, sözüne sadık olmayı öğretmiştir. Tüm bunlar aynı zamanda iyi bir Müslümanın özellikleridir. İşte annesi de Rizvan’ı önce iyi bir insan sonrasında da iyi bir Müslüman olarak yetiştirmiştir.

Rizvan, annesinden aldığı bu iyi dersleri her zaman hayatına yansıtır ve asla o dersleri ihmal etmez. Ayrıca her zaman elinde bulundurduğu çakıl taşlarıyla hep Allah’ı tesbih eder ve namaz kılma konusunda hep hazırlıklı olduğu için her zaman çantasında bir takke taşır. Annesinden aldığı bu dini öğretilerin bir göstergesi

olarak hem 11 Eylül saldırılarında ölenler için yapılan anma toplantısına başında takkesiyle katılır hem ölenler için Fatiha okur hem de zekâtını tereddüt etmeden onlara verir. Benzer bir sahne de Georgia’da yaşanır. Jeeny Anne ve oğlu komik saçlı Joel’le birlikte kiliseye giden Rizvan orada Irak’ta ölen Jeeny Anne’nin oğlu için kilisede yapılan duaya katılır. Kilisede toplanan cemaate oğlu Samir’in faşist Amerikalılar tarafından öldürüldüğünü anlatır. Dolayısıyla bir hiç uğruna ölen insanların, aslında insanlığın ortak acısı olduğuna dikkat çeker. Başka bir sahnede ise Rizvan, Hıristiyan misyonerler tarafından Afrika’daki kuraklık için düzenlenen ve ABD Başkanı’nın da katılacağı bir yardım yemeğinin afişini görür. Rizvan, Başkan’ı görmek için bu yemeğe katılmak ister. Girişteki Sekreter Kadın: “Başkan’la yemek 500 dolar” diye seslendiği Rizvan, kabanının iç cebinden çıkardığı bir tomar parayı masada oturmakta olan kadının önüne “burada 500 dolar var” diyerek bırakır. Ancak yemek sadece Hıristiyanların katılımına açıktır. Parayı alan sekreter kadın, aldığı parayı Hıristiyan olmadığı gerekçesiyle Rizvan’a geri uzatır. Bu ayrımcılığa çok şaşırın ve içeri alınmayan Rizvan, buna rağmen bağış için verdiği ve sekreter kadının kendisine iade etmek için geri uzattığı 500 doları: “O zaman o Hıristiyan olmayan Afrikalılar için kalsın” diyerek almaz.

Rizvan, 11 Eylül saldırılarında ölenler için yapılan anma etkinliğine eşi Mandira ve oğlu Samir’le birlikte katılır. Çoğunluğu Hıristiyan olan Amerikalılar, saldırılarda ölenleri mum yakarak ve çiçek bırakarak anar. Rizvan ise törene başında beyaz namaz takkesiyle katılmıştır ve bir Müslüman olarak kendi dini geleneğine uygun bir biçimde ölenlerin ruhuna Fatiha okur. Başka bir sahne ise Afganistan görevi sırasında öldürülen komşuları Mark’ın cenaze töreninde geçer. Mark’ın cenazesi bir Hıristiyan olarak kendi dini geleneklerine göre defnedilir. Cenaze törenine eşi Mandira ve oğlu Samir’le birlikte katılan Rizvan, papazın dualarına âmin diyen kalabalıktan ayrı bir yerde durmakta ve her zaman elinde bulundurduğu çakıl taşlarıyla zikir çekmektedir. Dünyaya gelen her canlının bir gün mutlaka ölüm acısını tadacağı gerçeğinden hareketle ölüm merasimi farklılıklar göstermekle birlikte ilkel olsun yüksek olsun her dinde mutlaka mevcuttur. Rizvan kişileri dinlerine göre tefrik etmeden sadece sevdiği, değer verdiği insan oldukları için komşuları Mark’ın cenazesine katılmıştır. Daha önce annesi bir Müslüman olarak İslami geleneklere göre defnedilirken şimdi de komşuları Mark, bir Hıristiyan olarak Hıristiyan geleneklerine göre defnedilmektedir. Dini inançları bakımından görünüşte farklı olsalar da aslında ikisi de aynı gerçeği yani ölüm gerçeğini tatmışlardır ve aynı tanrıya yani Allah’a dönmüşlerdir. Bu bir anlamda "Gelenekselci Ekol"ün¹¹ dinlerin aşkın birlikteliği düşüncesini çağrıştırmakta-

11 1920’lerde René Guénon tarafından kurulan ve günümüzdeki en önemli temsilcisi Seyyid Hüseyin Nasr olan Gelenekselci Ekol temel olarak Batı modernitesinin Doğuyu hem zamansal hem de mekânsal ötekileştirmesine karşı koymayı hedeflemiştir. "Modern" düşün-

dır.¹² Mandira'dan ayrıldıktan sonra Başkan'ı görmek için çıktığı yolculuğunda Rizvan, Mark'ın cenaze törenini hatırlar. Tören bitiminde bir kenarda oturmakta olan ve eşi Mandira'nın başını omzuna yasladığı Rizvan, Mark'ın ölümünden dolayı çok üzgündür ve cenaze töreninin hayalinde canlanan görüntüleri eşliğinde günlüğüne şunları yazar: "*Kuran-ı Kerim şöyle buyurur: 'Bir masum insanın ölümü insanlığın ölümüdür.' O zamanlarda 11 Eylül'de ölen masum insanların bedelini bütün insanlığın ödeyeceğini anlamıştım. Ama en büyük bedeli senin ve benim ödeyeceğim hiç aklıma gelmezdi Mandira.*" Rizvan bu ifadeleriyle aslında ilahi dinlerin sonuncusu olan İslamiyet'in her bir masum insanın ölümünü tüm insanlığın ölümü olarak kabul etmekle, insan hayatına verdiği değeri dile getirmektedir.

Sonuç

Sinema, yüzyılı aşkın tarihi geçmişinde çok farklı tür ve içerikle izleyicilerin karşısına çıkmaktadır. Bu çeşitlilik içinde farklı dini öğretilerin konu edildiği veya tebliğ misyonu yüklenen filmler de azımsanmayacak bir sayıdadır. Ancak İslamiyet söz konusu olunca bu iddia maalesef biraz tartışmaya açıktır. Zira Müslüman ülkeler genellikle hem ekonomik hem de sinema sektörünün gelişmişliği açısından oldukça geri kalmıştır. Sinema alanındaki dönemsel kıpırdanmalarda ise ülkelerinin içinde buldukları modernleşme çabalarına uygun olarak din genellikle geri plana itilmiş hatta olumsuz bir bakış açısıyla perdeye yansıtılmıştır. Ülkemizde yapılan filmler de din konusunu zaman zaman ele almıştır. Ancak ele aldıkları ve işledikleri konularda din, genellikle ya didaktik bir üslupla ele alınarak sinemasal üsluptan uzak basit bir tebliğ filmi özelliği taşımış ya da modernleşme çabalarının önündeki engellerden birisi olarak gösterilmiştir.

My Name Is Khan (MNIK), sinemada Müslüman bir karakterin temsil edilmesi bakımından oldukça başarılı ve dramatik özellikleri ağırlıklı bir filmidir. Filmde didaktik özellikler ön plana çıkarılmaktan ziyade, sinemayı aslında tam anlamıyla sinema yapan dramatik özellikler ve dramatik dil oldukça etkili kullanılmıştır. Rizvan Khan, gerçekçi bir karakter olarak yaratılmış, dini inancının gereklerini içtenlikle yaşayan başarılı bir oyunculuk sergilemiştir. Bir Bollywood yapımı

cesinin karşısında "kadim" düşüncenin, Batı düşüncesinin karşısında Doğu düşüncesinin kısaca "modernliğin" karşısında "gelenekselliğin" savunusunu yapmaktadır. Bir Fransız olan ve daha sonra İslamiyet'i seçerek Müslüman olan René Guénon, aslında "Doğu düşüncesinin, çarpıtılmadan bir Doğulu gibi, doğru olarak anlaşılmasını sağlamak üzere yola çıkmıştır." Temelde karşı olduğu da bizzat Batı değil Batı uygarlığının yeni biçimi olan "modernizm"dir. Ne kendisi ne de takipçileri hiç bir zaman Doğu-Batı karşıtlığını savunmamışlardır (Öçal ve Özyurt; 2013: 14-16).

12 Mehmet Evkuran, "*Gelenekselci Öğreti Üzerine Teolojik Tartışma*", Modernizm ve Geleneksellik Arasında Din, Öçal, Ş. ve Özyurt, C. (Ed.), Ankara 2013, Hece Yayınları, s. 265.

olan MNIK, inançlı bir Müslüman olan Rizvan Khan karakterinin hayatı üzerine inşa edilmiş ve özellikle 11 Eylül saldırılarından sonra özelde Amerika'da ama çok daha genelde hemen hemen tüm dünyada Müslümanlara karşı takınılan olumsuz hatta düşmanca tavrı cesaretle eleştiren bir filmdir. Filmde Amerika merkezli başlayan ve tüm dünyaya yayılan Müslümanları potansiyel terörist olarak gösterme çabasına karşı, aslında bir Müslümanın nasıl birisi olduğu anlatılmaya çalışılmıştır. Rizvan'ın: "*Benim adım Khan ve ben terörist değilim*" mesajı film boyunca defalarca işlenmiş ve bir slogana dönüşmüştür. Rizvan'ın bu sözü zamanla tüm Amerikalılar tarafından benimsenerek sloganlaştırılmış hatta giydikleri tişörtlere bile baskı yapılır olmuştur. Rizvan'ın bu mücadelesi İslam'ın nefret, terör ve savaş dini olmadığını tam aksine aslında bir sevgi dini olduğunu göstermiştir. Zira filmin finalinde Mandira bunu açıkça ifade etmektedir: "*Benim nefretim başaramadığını sadece sevgisiyle başardı.*" Hatta ABD Başkanı da tanışmak için kendisini kürsüye davet ettiğinde Rizvan'ın "*siz benim adımla biliyor muydunuz*" sorusuna karşı ona: "*Evet biliyorum. Adın Khan ve sen terörist değilsin*" diyecektir.

Kaynakça

- Aydın, İbrahim Hakkı, "Seküler Ahlâk Bağlamında Din-Ahlâk İlişkisi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 35, Erzurum 2011.
- Balraj, Belinda Marie, "My name is Khan and I am not a Terrorist": Representation of Muslims in 'My name is Khan', *Journal of Language and Culture*, Vol. 2 (6), 2011. http://www.academicjournals.org/article/article1379500095_Balraj%20pdf.pdf, (02.01.2016).
- Bhat, Neha, "My Name Is Khan' And I Am Not A Terrorist: Intersections Of Counter Terrorism Measures And The International Framework For Refugee Protection", 2013. http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2257348, (02.01.2016).
- Buhari, Fethu'l-Bari (Sahih-i Buhari Şerhi), <http://www.kuranvehadis.com/node/3506>, (02.01.2016).
- Büker, Seçil ve Topçu, Gürhan, *Sinema: Tarih/ Kuram/ Eleştiri*, Gazi Üniversitesi Yayınları, Ankara, 2008.
- Evkuran, Mehmet, "Gelenekselci Öğreti Üzerine Teolojik Tartışma", *Modernizm ve Geleneksellik Arasında Din*, Öçal, Ş. ve Özyurt, C. (Ed.), Hece Yayınları, Ankara, 2013.
- Mora, Necla, *Medya Çalışmaları, Medya Pedagojisi ve Kültürel İletişim*, Nobel Yayıncılık, Ankara, 2011.
- Naveen, Gurrapu, "My Name Is I am not Terrorist": Life, Representation of Muslims After 9/11 & A Man's Journey of Faith", *History of India Through Cinema*, 2012. https://www.academia.edu/1258629/Humanities_My_Name_is_Khan_and_I_am_not_a_terrorist, (01.01.2016).
- Öçal, Şamil ve Özyurt, Cevat (Ed.), *Modernizm ve Gelenekselcilik Arasında Din*, Hece Yayınları, Ankara, 2013.
- Şen, Ersan, "24 başlıkta hukukun evrensel ilke ve esasları", 2014, <http://t24.com.tr/yazarlar/er->

İSLÂM KELÂMCILARINA GÖRE CEDEL YÖNTEMİNİN UYGULAMA ALANI VE PRATİKTEKİ YANSIMALARI

Hüseyin DOĞAN (*)

Öz

Geçmiş dinî gelenekte ve özellikle de Ortaçağ İslâm dünyasında “burhân” (kesin bilgi sağlama) yöntemine başvuranlar olduğu gibi bu yöntemi, cedel yöntemiyle birlikte kullananlar hatta yalnızca cedel yöntemine başvuran ve kullananlar vardır. Bu sonuncularını, aralarında filozofların da bulunduğu kelâmcılar oluşturmaktadır. Özellikle de ilk dönem İslâm kelâmcıları için, muhâlifleriyle giriştikleri tartışma ve münâzaralarda üstün gelmek, onları (hasımlarını) susturmak ve ikna edebilmek temel amaç olduğundan cedel yöntemi, kelâmcıların kendisine sığındığı ve kullandığı muhkem bir liman olmuştur. Hiç kuşkusuz mütekaddimîn kelâmcılar, kendi tartışma ve savunularında cedelin kuramsal ve teknik özelliklerinden çok “pratikteki” sonuçlarını ve yansımalarını dikkate almışlardır. Bu bakımdan onlar, kimi zaman muhâliflerine (hasım) çok büyük “suçlamalar” yöneltmişler (tekfîr) ve onları alaya almak suretiyle “küçük düşürmeye” çalışmışlardır.

Anahtar Kelimeler: Kelâmcılar, Mantık, Cedel, Yöntem, Düşünce.

Application Arena of Jadal Method According to The Islam Theologians and The Reflections in Practice

Abstract

History religious traditions and especially in the medieval Islamic world, “Burhan” (providing accurate information) this method as those applied to the method, using the method even with jadal are using only the applicant and the jadal method. The latter constitute theologians, among them the philosopher found. Especially for the early Islamic theologians, discuss their input with opponents and come top in the debate, them silence and to convince the main objective the refuge theologians of him and has been muhkam port it uses. Undoubtedly first Islamic theologians, rather than theoretical and technical specifications of the cost

* Yrd. Doç. Dr., Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm ve İslâm Mezhepleri Tarihi ABD.

of their discussion and advocacy of “practice” took into account the results and implications. In this respect they are sometimes opposed to the (hostile) huge “accusations” left turn (takhfir), and by taking them to ridicule “to humiliate” worked.

Key Words: Theologians, Logic, Jadal, Method, Thoughts.

I. Cedelin Mâhiyeti

“Cedel” kavramı sözlükte, “*ipi sağlamca bükme, birisini sert bir yere düşürmek, düşmanlık ya da tartışmada çetin olmak, cephe almak; yıldırım ya da usandırmak, kanıtla kanıtla karşılık vermek yahut da bir fikri aşırı ölçüde ve kavga edercesine savunmak*” gibi anlamlara gelmektedir.¹

Öte taraftan “cedel”, özü itibariyle “*çekişmeye muktedir olmak, sözü peşi peşine yetiştirmek ve karşı tarafı evirip çevirmek*” anlamına da gelmektedir.² Cedelin müterâdifi olarak kullanılan ve “dia” ve “legin” sözcüklerinden meydana gelen “dialectia” kavramı ise “*dil, nutuk, iki kişi arasındaki karşılıklı söyleşi ve tartışma anlamlarına geldiği gibi akıl yürütme ve kuramsal inceleme (nazar)*” anlamlarına da gelmektedir.³

Mantık biliminin genel ilkelerine göre konuşmak gerekirse “cedel”, bir terim olarak öncülleri herkesçe ya da büyük çoğunlukça kabul edilen meşhûrât türü önermeler ile doğruluğu karşı tarafça kabul edilen müselleme türü önermelerden oluşan bir çeşit tasım anlamına gelmektedir. Felsefe ve kelâmda birbirinden farklı tanımları olmakla birlikte genellikle “cedel”, bir düşünce ya da bir görüş üzerindeki çelişkileri ortaya çıkarma ve bunları karşılıklı tartışma “sanatı” olarak da izah edilebilir. Buna göre “cedel”, herhangi bir konuda açıklamada bulunmak veya karşı tarafa görüş ve düşüncelerini kabul ettirebilmek amacıyla birtakım tartışma kurallarının belirlendiği ve belirlenen bu tartışma kurallarına göre işlev (işlev) gösteren yöntemin ismidir.

Aristoteles’e (öl.m.ö.322) göre “cedel”, araştırılan her mesele üzerinde yaygın olan (meşhûr) öncüllerle akıl yürütmeyi desteklemekte ve bir cevap verildiğinde

1 Ebu’l-Fazl Cemâluddîn b. Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, Dâru Lisâni’l-‘Arab, Beyrut, trz., s. 320-321; Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Tehzîbu’l-Esmâ ve’l-Lugât*, Dâru’l-Fikr, Beyrut, 1996, s. 48; (1989); Ebû Kâsım el-Hüseyin Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Garîbi’l-Kur’ân*, nşr.: Kahraman Yay., İstanbul, 1989, 125.

2 İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, s. 322.

3 Hilmi Ziya Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1972, s. 3; Cedel hakkında daha fazla bilgi için bkz.: Ruhattin Yazoğlu, Tuncay İmamoğlu, *Klasik Mantık*, Eser Basın Yayın Dağıtım Matbaacılık, Erzurum 2015, s.151-157.

de ortaya atılan konula (mevzi‘) karşıt bir konul ileri sürmemeyi sağlamaktadır.⁴ Buradan da anlaşıldığı üzere Aristoteles cedelî akıl yürütmeyi, genel olarak kabul edilen (yaygın) görüşlerden hareketle oluşturulan bir akıl yürütme biçimi olarak tanımlamakta ve kesin sonuç veren önermelere (burhân) dayanılarak oluşturulan akıl yürütmenin karşıtı olarak görmektedir. Aristoteles, genel olarak kabul edilen öncüllerle bütün insanlar ya da onların büyük çoğunluğunun yahut da, bilge olan kimseler (hükemâ) ya da bunların seçkinlerinin ve ünlülerinin sanılarını kast etmektedir.⁵

Bir İslâm mantıkçısı olan Fârâbî (öl.339/950), cedeli, daha çok bir “sanat” (teknik) olarak değerlendirmektedir. Ona göre “cedel”, çelişik olan iki seçenektен birisinin savunulmasını üzerine alan, cevap veren (mucîb) kişiden soru sorularak elde edilen ve konusu tümel bir konulu iptal hususunda doğruluğu herkesçe ya da büyük çoğunlukça kabul edilen meşhûrât türü öncüllerden tasım yapmayı sağlayan bir sanattır.⁶ Fârâbî, cedelde, daima iki kişinin bulunacağını göz önüne aldığı ve her ikisinin de değişik olması gereken davranışlarını (roller) cedelin tanımına sokmak istediği için bu şekilde tanımlama yoluna gitmiştir.⁷ Fârâbî, ayrıca cedelin, herhangi bir kimseyle konuşurken ya da bir fikri savunurken çelişkiye düşülmemesi ve tartışma sırasında tarafların birbirlerine karşı yenilmemesi hususunda önemli bir işlevinin olduğunu daha ifade etmiştir.⁸

Bir diğer İslâm mantıkçısı İbn-i Sînâ’ya (öl.428/1036) göre “cedel”, bir fikri ya da bir görüşü yaygın olan ve genellikle de kabul edilen önermelerle ispat etme ve savunulan bir görüşe karşıt bir görüş benimsememe sanatı anlamına gelmektedir.⁹ İbn-i Sînâ bu yaklaşımıyla, cedelle istenilen bir düşüncenin ya da ileri sürülen bir görüşün ispat edilebileceğini belirtmişse de, ona göre cedelî ispatlarla elde edilen bilgi saniya (zann) dayanmakta ve bu bilginin hakikat değeri oldukça zayıftır.¹⁰ Bu açıdan bakılacak olursa, İbn-i Sînâ’nın dışındaki Aristoteles ve Fârâbî gibi mantıkçılar cedelî akıl yürütmenin, yaygın olan öncüllerle yapılması ve cevap sı-

4 Aristoteles, *Organon-V (Topikler)*, çev.: Hamdi Ragıp Atademir, Milli Eğitim Basımevi, Ankara, 1952, s. 3.

5 Aristoteles, *Organon-V (Topikler)*, s. 3; Hamdi Ragıp Atademir, *Aristo’nun Mantık ve İlim Anlayışı*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1974, s. 73.

6 Ebû Nasr Muhammed el-Fârâbî, *el-Mantık ‘inde’l-Fârâbî-III (Kitâb el-Cedel)*, tah.: Refik el-‘Acem el-Mektebetü’l-Felsefiyye, Beyrut, 1986, s. 13.

7 el-Fârâbî, *el-Mantık ‘inde’l-Fârâbî-III (Kitâb el-Cedel)*, s. 14.

8 el-Fârâbî, *el-Mantık ‘inde’l-Fârâbî-III (Kitâb el-Cedel)*, s. 14.

9 el-Hüseyn b. ‘Abdullah Ebû ‘Ali b. Sînâ, *eş-Şifâ el-Mantık-IV –Kitâbu’l-Cedel-*, tah.: ‘Ahmed Fu’âd el-Ahvânî, Mısır, 1385/1965, s. 21.

10 İbn Sînâ, *eş-Şifâ el-Mantık-IV –Kitâbu’l-Cedel-*, s. 11.

rasında ileri sürülen konula karşıt bir konunun ileri sürülmemesi gibi önemli sayılabilecek birtakım ilkelere ortak kanıya varmışlardır. Bu anlamda Aristoteles ve Fârâbî, cedeli tanımlarken sadece *meşhûrât* türünden olan öncülleri dillendirmiş olsalar da¹¹ gerçekte cedel, aynı zamanda müsellemlât türünden olan öncülleri de kapsamaktadır. Nitekim daha sonraki İslâm mantıkçıları olayın ayırıcına varmış olacaklar ki cedeli, “*meşhûrât ve müsellemlât türünden olan öncüllerle kurulan bir çeşit tasımdır*”¹² biçiminde tanımlamak suretiyle cedelin, her iki çeşit öncül türünü (meşhûrât ve müsellemlât) de kapsadığına açıkça dikkat çekmişlerdir.

İslâm kelâmcıları nezdinde ise “cedel”, bir çeşit kuramsal inceleme olarak telakki edilmiştir. Bu bağlamda İmâm el-Haremeyn el-Cüveynî (öl.478/1085), cedeli şöyle tanımlamaktadır: “Cedel”, tartışan iki kişinin anlatım usulüyle veya bu anlatımın yerine geçen göstergeler (işaret) ve imler (delâlet) yoluyla, kendi görüşünü savunma ve karşı tarafın görüşünü reddetme konusunda iddiaların temellerinin ortaya konmasıdır.¹³ Ona göre “cedel”, bilinecek olan şeyleri ortaya çıkarmak için başvuru genel bir söylem biçimidir. Dahası el-Cüveynî, Kur’ân-ı Kerîm’de geçen, “(Ey Muhammed) sen hikmetle, güzel öğütle Rabbin’in yoluna çağır (davet et) ve onlarla en güzel bir biçimde mücadele et...”¹⁴ ve “...Eğer doğru iseniz, [kesinliği saptanmış] delilinizi getiriniz.”¹⁵ âyetlerine dayanmak suretiyle dinî açıdan da cedelin gerekliliği üzerinde durmakta ve ona dinî bir meşruiyet zemini kazandırmaktadır.¹⁶ Nitekim o, bu anlayışıyla kuramsal olarak tartışılan her şeyin, her yöntemin, mantığın ve cedelin Kur’ân’da olduğu hususunda öğrencisi Ebû Hamid el-Gazzâlî’yi (öl.505/1111) de etkilemiştir.¹⁷ Diğer yandan İbn Haldûn (öl.808/1406), “cedel” sayesinde, akıl yürütme konusundaki belirli birtakım kurallar ile âdabın bilinebileceğini kabul etmiştir. Çünkü ancak, bu kurallar ve ilkeler sayesinde herhangi bir görüşü savunma ya da o görüşü geçersiz kılma hususunda amaca ulaşılmaktadır. Zira sözü edilen görüş, ister fıkıhla ilgili olsun ister başka bir konu ile ilgili olsun sonuç değişmez.¹⁸

11 Aristoteles, *Organon-V (Topikler)*, s. 21-27; el-Fârâbî, *el-Mantık ‘inde’l-Fârâbî-III (Kitâb el-Cedel)*, s. 13.

12 es-Seyyîd eş-Şerîf ‘Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *et-Ta‘rifât*, Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, Beyrut, 1990, s. 78.

13 İmâm el-Haremeyn ‘Abdûlmelik b. ‘Abdillâh el-Cüveynî, *el-Kâfiye fi’l-Cedel*, tah.: Fevkiye Hüseyin Mahmûd, Kahire, 1399/1979, s. 30.

14 Nahl:16/125.

15 Bakara: 2/111.

16 el-Cüveynî, *el-Kâfiye fi’l-Cedel*, s. 23.

17 M. Sait Özervarlı, *Kelâm’da Yenilik Arayışları*, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Yay., İstanbul, 1998, s. 12-13.

18 ‘Abdurrahmân Ebî Zeyd b. Haldûn, *Mukaddime*, haz.: Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul, 1991, c. II, s. 1071-1072

Bütün bu söylenenlere göre cedelin bir yöntem olarak iki önemli işlevi bulunmaktadır:

1. “Cedel”, yukarıda da sözü geçtiği üzere ne türden olursa olsun ya da hangi bilimin konusuna girerse girsün, o alandaki bütün önermeleri doğrulukları, geçerlilikleri ve tutarlılıkları açısından ele alıp incelemektedir. Böylece “cedel”, bir konu ve bir mesele üzerindeki olası yanlış mantık çıkarılmalarını ya da saptamalarını da göstermektedir.
2. “Cedel”, herhangi bir konu ya da herhangi bir mesele üzerinde tartışırken, karşı tarafı (ötekini) susturmak ve ikna etmek veya karşı tarafa üstün gelip (gâlip) tartışmayı sonuçlandırabilmek için, kullanmış olduğu önerme/ön-cül türleri itibarıyla her kuramı denemektedir.

II. İslâm Kelâmcılarına Göre Cedelin İmkân ve Gerekliliği

Herhangi bir eserde ortaya konan görüşleri kanıtlama tarzı, hedefe götüren yol ve bilimsel bilgi elde etme süreci olarak tarif edilen yöntem, bütün kelâmî eserler için vazgeçilmez bir unsurdur. Tartışma ve münâzarada kendini karşı tarafa kabul ettirme ve alan ile ilgili gayretleri olan kesimlere bunu sunma iddiasında bulunma, yöneme başvurmaya zorunlu hale getirmektedir. Kelâm tarihi açısından bakıldığında savunulan fikirleri kanıtlama ve ispat etmede farklı yöntemlerin kullanıldığını ve bunun da elde edilen fikrî ve ilmî sonuçlara yansıdığını görmek, bu işin bu alanda eser vermeye uğraşan açısından ne kadar önemli olduğunu anlamaya yetmektedir. Kullanacağınız anlayış veya tarz, savunduğunuz iddianız açısından önem arz ettiği gibi, muhatapların buna kulak vermesi bakımından da önemli ve dikkat çekicidir.

Kelâm tarihinde meydana gelmiş farklı yaklaşımların uygulanan yöntemle yakından ilişkili olması, benimsenen ve uygulanan yöntemin bilgi elde etme ve oluşturma sürecindeki katkısını doğrudan alakadar kılmaktadır. Hiç kuşkusuz değişik anlayışların savunuculuğunu yapan eserlerin birbirinden farklı bir yöntem izlediklerini ve bu yöntemin, görüş ve düşünce noktasındaki farklılığın asıl kaynağı olduğu tespiti, söz konusu eserler incelemeye tabi tutulduğunda kendiliğinden belirginlik kazanmaktadır. Bu kabulden yola çıkarak, bir eserin yazım mantığını tespit edip belirlemenin en kolay yolu, eserde uygulanan yöntemin şifrelerini deşifre etmekte yatmaktadır.

Kabul edileceği üzere her bilim alanının kendine özgü yorum ve anlayış yöntemi bulunmaktadır. Buna göre Kelâm’ın da kendine özgü geliştirdiği ve kullandığı bir yöntemi vardır. Ancak kelâmcının yöntemini önemli kılan şey ise, onun geleneksel biçimiyle dinî inançları savunan bir konumda olması ve “cedel”i bir

yöntem olarak kullanmış olmasıdır. Diğer bir söylemle kelâmcı, bir görüşü ya da iddiayı gerek kendi düşüncesinin dışında konuşlanan diğer bilginlere gerekse de kendi dininin dışında yer alan farklı kişilerin benimsediği diğer inançlara karşı savunabilir tarzda ele almak ve yorumlamak zorundadır. Çünkü kelâmcı, savunmacı ve tepkimeci bir yöntemi benimsemiş ve kullanmıştır ki, bu da “cedel”dir. Buna göre kelâmcı, benimseyip kabul ettiği görüş ve düşüncelerini savunmadan önce, kendi kabullendiği yöntemini savunmak ve karşı tarafa bunu kabul ettirmek zorundadır. Öyle ki, kelâmî alanda herhangi bir yöntemin savunulması, görüş ve inançların savunulmasından daha önceliklidir. Zira benimsenen ve kabul edilen görüşler ile onların savunusunu üstlenme ve sonrasında ortaya çıkan farklılaşma, kullanılan ya da uygulanan yöntemle yakından bağlantılıdır.

İlk dönem İslâm düşüncesinin en belirleyici yönlerinden birisi, araştırmalarda izlemiş olduğu yöntemleridir. İslâm düşünürlerinin büyük çoğunluğu, kendi yapıtlarını oluştururken benimsemiş oldukları kendi bilgi, inanç ve düşüncelerini ya da herhangi bir konu hakkındaki iddialarını karşı tarafa kabul ettirebilmek ve böylece de karşı tarafı ikna edip susturabilmek (ilzâm) için, insanlığın ortak bir kalıtı olan; temelleri ve kuralları Eski Yunan’da ortaya konan mantık ve bu mantığın “cedel yöntemini” benimsemiş ve kullanmışlardır.¹⁹

III. İlk Dönem İslâm Kelâmcılarına Göre Cedelin Uygulama Alanı

III.1. İlk Dönem İslâm Kelâmcılarının Cedelde Kullandıkları Aklî Kanıtlama Biçimleri

Cedel yönteminde kullanılan önermeler/öncüller, genel olarak dinî bilgi, görüş ve düşünceye ya da birtakım kabullere dayandıkları gibi bunlardan bir ölçüde ayrı; ancak çoğu kez bunlara destek verecek özellikte ayarlanmış aklî ve mantıkî önermelerdir. Bir başka deyişle cedele ilişkin bu önermeler, naklî olabilecekleri yani bir emir ya da habere dayanacakları gibi, tamamen aklî de olabilirler. Ortaçağ İslâm dünyasında yetişmiş olan birçok bilgin ve düşünür, naklî olduğu kadar aklî birtakım temellere de dayanmak istemişlerdir. Özellikle de İslâm kelâmcıları, aklî bazı göstergeleri kendi başına geçerliliği ve tutarlılığı olan birtakım göstergeler olarak kabul etmişlerdir. Bu bakımdan ilk dönem kelâm literatürüne ait başat eserlerde, cedel yönteminin nasıl uygulandığı konusu fazlasıyla dikkat çekicidir.

19 M. Şemsettin Günaltay, *Antik Felsefenin İslâm Dünyasına Girişi*, sad.: İrfan Bayın, Kaknüs Yay., İstanbul, 2001, s.60-61; Hüseyin Atay, “Kur’an’a Göre Münâzara Metodu”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1969, c. XVII, s. 260-269.

III.1.1. Sebr ve Taksîm

Bu aklî kanıtlama biçiminde araştırılan bir konunun ya da ileri sürülen bir iddianın doğru veya yanlış olduğunu anlamak için, ilgili konu ya da iddia üzerinde akla gelebilecek çeşitli olasılıklar sıralanmakta ve bunların doğrulukları ve geçerlilikleri tartışılmaya çalışılmaktadır.²⁰ Aynı konu üzerinde oluşturulan bu olasılıkların hepsinin, doğruluk ve yanlışlıkta birleşmeleri imkânsızdır. Bu olasılıkların, geriye tek seçenek kalıncaya kadar yanlış olanları tespit edilerek kalan seçeneğin doğruluğu bir şekilde saptanmış olur.²¹ Burada dikkat edilmesi gereken nokta şudur: Bu yöntemde, herhangi bir konu doğrudan araştırılmamakta veya tartışılmamakta; tam aksine, o konu ile ilişkili olarak insan aklına gelebilecek birtakım olasılıklar veya seçeneklerden olamazlar ayıklanarak, geriye kalan olasılığın ya da seçeneğin kendisi hiçbir incelemeye tabi tutulmadan doğru olarak kabul edilmektedir.

İlk dönem İslâm kelâmcılarından Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (öl.324/933), muhalifleriyle yaptığı bir tartışmada, Allah'ın, âlemi içerisinde bulunanlarla birlikte tek başına yarattığını ve âlemde bulunan töz, cisim ve ileneklerin var edicisinin bizzat Allah olduğunu; kısacası âlemde yaratıcı olarak sadece Allah'ın var olduğunu ortaya koymak ve ispat etmek amacıyla birtakım olasılıklar veya seçenekler üzerinden hareket etmekte ve böylece de cedelin genel tartışma mantığına dayalı olmak üzere Sebr (kuramsal inceleme) ve taksîm (bölümlere ayırma) mantığına göre savunmada bulunmaktadır:

“Eğer sorarlarsa: Sizler neye dayanarak bütün eşyânın yaratıcısının bir olduğunu iddia ediyorsunuz?”

“Onlara denir ki: “Çünkü iki yaratıcının sevk ve irâdesinin bir düzen içerisinde devam etmesi ve muhkem bir biçimde süreklilik göstermesi mümkün değildir. Zira bu durumda, ya her ikisi veya onlardan birisi âciz kalacaktır. İki yaratıcıdan biri bir insanın yaşamasını; diğeri ölümünü irâde ederse, bu durumda ya her ikisinin irâdesi gerçekleşecek ya da hiç birisinin talebi gerçekleşmeyecektir. Veya bunlardan birisinin irâdesi gerçekleşecek, diğerininki ise gerçekleşmeyecektir. Buna göre, sonuçta her ikisinin irâdesinin gerçekleşmesi muhaldir. Çünkü bir cismin bir anda hem canlı kalması hem de ölü olması mümkün değildir. Eğer hiç birisinin irâdesi gerçekleşmezse, bu durumda her ikisinin de âciz olması gerekir. Oysaki âciz olan, ne ilâh ne de ezeli bir varlık olabilir. Eğer üçüncü şık gerçekleş-

20 Hüseyin Doğan, *İslâm Kelâmında Cedel Anlayışı (Eş'arî 'Abdülkâhir el-Bağdâdî Örneği)*, Rağbet Yay., İstanbul, 2015, s. 125.

21 Hilmi, Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı (İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği)*, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Yay., İstanbul, 2012, s. 196.

şirse, yani onlardan birisinin irâdesi gerçekleşir diğerininki de gerçekleşmezse, irâdesi gerçekleşmeyenin âciz olduğu ve dolayısıyla ilâh olamayacağı ortaya çıkmış olur.”²²

Görüldüğü üzere el-Eş‘arî, bu tartışmada, âlemde iki tane ilâhın olması durumunda ortaya çıkabilecek birtakım olasılıklar veya seçenekler üzerinde durmakta ve çözümleme yapmaya çalışmaktadır. Böylece o, âlemde iki tane ilâh olması durumunda, aralarında bir çatışmanın (*temânu*‘) olabileceğini; dolayısıyla yeryüzünde var olan ilâhî işleyişin (*âdet*) ve düzenin (*nizâm*) bozulacağını veya kesintiye uğrayacağını belirtmeye çalışmaktadır. O, bu konuda ele aldığı olasılıkların ya da seçeneklerin tamamen karşıtını ortaya koymak suretiyle, cedelî (*aklî*) bir kanıtlanma çabası içinde bulunmaktadır. Burada şu noktayı da vurgulamak gerekir ki el-Eş‘arî’nin, Allah’ın birliğini ispata ilişkin üzerinde durduğu bu aklî dayanak, sadece onun tarafından değil ilk dönem İslâm kelâmcılarının neredeyse tamamınca Allah’ın varlığı ve birliğini kanıtlamaya yönelik olarak benimsenmiş ve kullanılmış bir yöntemdir.²³ İslâm kelâmcıları, tıpkı *el-Eş‘arî*’de olduğu gibi gaybî dünyayı gündelik ve basit deneyimlerden, dış dünya ile ilişkili birtakım gerçekliklerden hareketle temellendirme yoluna gitmişlerdir. Çünkü kelâmcının en büyük amacı, görünenden ve bilinenden yararlanarak görünmeyen ve bilinmeyen dünyayı, yani gaybî ve metafiziksel alanı inançsal plânda temellendirerek her türlü kuşkuyu dağıtmaya gayret etmektir.

Aynı şekilde ‘Abdülkâhir el-Bağdâdî (öl.429/1037) de bir başka tartışmada, Allah’ın âlemi (evren) içerisinde bulunanlarla birlikte tek başına yarattığını ve âlemde bulunan töz, cisim ve ilineklerin var edicisinin bizzat Allah olduğunu; kısacası âlemde tek bir Allah’ın bulunduğunu ispatlamak amacıyla birtakım olasılıklar veya seçenekler üzerinden hareket etmekte ve böylece de cedelî bir kanıtlama yoluna başvurmuştur:

“Yaratıcının birliğinin, ilinekler (arazlar) ve cisimler ile birlikte bütün âlemi tek başına yarattığının deliline gelince, eğer âlemin iki yaratıcısı olsaydı, bu iki yaratıcının da canlı (hayy), güç sahibi (kâdir), bilen (âlim) ve seçen (muhtâr) olmaları gerekirdi. Çünkü bu niteliklere (sıfatlara) sahip olmayan, yaratıcı (Allah) olamaz. Eğer ikisi canlı (hayy), güç sahibi (kâdir), bilen (âlim) ve dileyen (murâd) olsaydı, bunların irâde edilen şeyde (murâd) ayrılığa düşmeleri; birisinin, irâde

22 Ebu’l-Hasan ‘Ali b. İsmâ‘îl el-Eş‘arî, (1952); *Risâle fî İhtisâni’l-Havz fî ‘İlmi’l-Kelâm*, nşr.: Richard Yûsuf Yesui, Beyrut, 1952, s. 17; (1993), Ebu’l-Mu‘în Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tabsîratu’l-Edille fî Usûli’l-Dîn*, nşr.: Hüseyin Atay, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara, c. I, s. 113-115.

23 Habib Şener, *John Locke ve David Hume Din Felsefesi Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2014, s. 68.

edilen bu şeyin hayatını, diğerinin ise, ölümünü irâde etmesi mümkündür. Bu takdirde, ya ikisinin istediğinin meydana gelmesi veya ikisinin de istediğinin meydana gelmemesi gerekir. İkinin isteğinin birlikte meydana gelmesi inkânsızdır (muhâl); çünkü [bu durumda] bir şeyin aynı anda hem canlı hem de ölü olması gerekir. Eğer her ikisinin de istediği meydana gelmezse, onların âciz oldukları ortaya çıkar. Eğer ikisinden birisinin istediği meydana gelirse, isteği meydana gelmeyen âciz olduğu ortaya çıkar. Âciz olan ise, Allah (İlah) olamaz. “Onların isteklerinde ayrılığa düşmelerini (ihtilâf etmelerini) niçin inkar ediyorsunuz?” derlerse, onlara şöyle denilir: Her ikisi seçen (muhtâr) ve birisi diğerinin isteğine zorlanmamışsa, aralarında ayrılığın meydana gelmesi mümkündür. Eğer onlar, dilemelerinde birbirine uymak zorundaydı, onlar zorunlu olmuş olurlar. Bu durumda onların Allah olmaları mümkün değildir. Çatışmadan (temânu‘) dolayı aralarında dileme hususunda görüş ayrılığı ortaya çıktığına ve bunun ortaya çıkması onların her ikisinin veya ikisinden birisinin âciz olduğunu ortaya koyduğuna göre, âciz olanın Allah olması mümkün değildir. Bunun geçerli olması, onların ikisinden birisinin âciz olduğunu ortaya koymaktadır. Aczi geçerli olan Allah olamaz.”²⁴

Görüldüğü üzere el-Bağdâdî, bu tartışmada âlemde iki tane Allah’ın olması durumunda ortaya çıkabilecek birtakım olasılıklar veya seçenekler üzerinde durmaktadır. Böylece o, âlemde iki tane Allah olması durumunda, aralarında bir çatışmanın (temânu‘) olabileceğini; dolayısıyla da, yeryüzünde var olan ilâhî işleyişin (âdet) ve düzenin bozulacağını veya kesintiye uğrayacağını (aksayacağını) belirtmeye çalışmaktadır. O, bu konuda ele aldığı olasılıkların ya da seçeneklerin tamamen karşıtını ortaya koymak suretiyle, cedelî bir kanıtlama çabası içinde bulunmaktadır. Burada şu noktayı da vurgulamak gerekir ki el-Bağdâdî’nin, Allah’ın birliğini ispata ilişkin üzerinde durduğu bu akli kanıtlama usulü, sadece onun tarafından değil Ortaçağ İslâm dünyasındaki hemen hemen bütün kelâmcılar tarafından Allah’ın birliğini kanıtlamaya yönelik olarak benimsenmiş ve kullanılmış olan bir yöntemdir.

Bilindiği gibi Ehl-i Sünnet’in genel inancına göre, Allah, öncesiz (ezelî) bir varlıktır. Onlara göre, öncesiz olan bir varlığın âlemdeki diğer cisimler ve ilinekler gibi yok olması mümkün değildir. Âlemde sonradan meydana gelen (hâdis) bütün varlıklar, belli bir süre sonra yok olmaktadır. Ancak onlarca, Allah için

24 Ebû Mansûr Muhammed b. Tâhir ‘Abdilkâhir el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli’-d-Dîn*, İstanbul, 1346/1928, s. 85; a.m.f.; *Mezhepler Arasındaki Farklar*, trc.: Ethem Ruhi Fıçlalı, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 1991, s. 261; Ebû Bekr Muhammed b. Tayyîb el-Bâkullânî, *Kitâbu’t-Temhîdî’l-Evâ’il ve’t-Telhîsî’-d-Delâ’il*, tah.: İmâduddîn ‘Ahmed Haydar, Beyrut, 1366/1947, s. 44-45.

aynı durum söz konusu değildir. Çünkü Allah, öncesiz bir varlık olduğu gibi aynı zamanda sonu olmayan (bekâ) bir varlıktır. Ehl-i Sünnet kelâmcıları genel inanç sistemleri gereğince Allah ve O'nun birliği konusunda oldukça duyarlı davranmışlar ve kendi yapıtlarında karşıtlarının görüş ve düşüncelerini geçersiz kılma hususunda ciddi bir uğraşı içerisine girmişlerdir. Bu sebeple İslâm kelâmcıları, Allah'ın öncesiz (kadîm) bir varlık olduğunu ve öncesiz olanın da var olduktan sonra yok olmasının olanaksızlığını ve geçersizliğini sebr ve taksîm yöntemine başvurarak ispat etmişlerdir:

“Öncesiz (kadîm) olanın yok olmasının olanaksızlığının delili: Eğer öncesiz yok olursa, şu üç durum ortaya çıkar:

a) *Ya sonsuzluğu (bekâ) olanaksız olduğu için yok olacaktır. Hareketin ortaya çıkışından (hudûs) sonra, sonsuzluğunun olanaksızlığından dolayı yok olması gibi. Öncesizin yok olması bu yüzden olursa, onun öncesizliği geçersiz olmuş olur. Çünkü sonsuzluğu olanaksız olan şey, öncesiz olamaz.*

b) *Ya da kendisinde sonsuzluğun var edilmesinin (ihdâs) kesilmesinden ötürü yok olacaktır. Nitekim arkadaşlarımız, cisim hakkında, “onda sonsuzluk yaratılmadığı zaman, yok olur” demektedirler. Bununla öncesiz olanın nitelenmesi muhaldir. Çünkü O'nun sonradan olanlara (hâdislere) mahal olması olanaksızdır.*

c) *Yahut da karşıtının ortaya çıkmasıyla yok olacaktır. Bu da muhaldir. Çünkü bir şeyin yok olması, kendi yerinde ortaya çıkan daha üstün bir karşıtının bulunmasıyla değildir. Biz, ilineğin karşıtından ötürü yok olduğunu söylemiyoruz. İlineğin yaratılışının ikinci halinde sonsuzluğu olanaksız olduğu için, yok olduğunu söylüyoruz. Ancak karşıtı, onun peşinden ortaya çıkar; çünkü mahal, ilinek ve karşıtından uzak değildir.”²⁵*

III.1.2. Karşı Tarafın Görüşünden Doğacak Güçlüklere Dikkati Çekme

Cedelin bu kanıtlama biçimine göre tartışmacı, karşı tarafın kabul etmiş olduğu görüş ya da düşünceden ortaya çıkabilecek aklî ve mantıkî bazı güçlüklere dikkati çekerek karşı koymaktadır. Başka bir anlatımla o, karşı tarafın benimsemiş olduğu görüşün ya da ileri sürmüş olduğu iddianın doğrudan ulaştıracağı aklî güçlüklere veya zorluklara dikkati çekerek onların delillerini geçersiz kılmaya çalışmaktadır.

Sözgelimi Ehl-i Sünnet kelâmcıları, Allah'ın kelâmının mahlûk olmadığı hususunda muhaliflerini ikna etmeye çalışırken, onları benimsemiş oldukları görüş

25 el-Bâkillânî, *Kitâbu't-Temhîd*, s. 44-45; el-Bağdâdî, *Usûli'd-Dîn*, s. 81.

ve düşüncelerinin aklî ve mantıkî açıdan ulaştıracağı birtakım zorluklara veya çelişiklere dikkati çekerek savunma yapmışlardır:

“Cehmiyye, Hıristiyanlar gibi düşünmektedir. Zira Hıristiyanlar, Hz. Meryem’in karnının, “Allah’ın kelimesini” (Hz. İsa) içine aldığı zannetmişlerdir. Hatta Cehmiyye, bu konuda Hıristiyanları bir derece ileri geçerek, Allah’ın kelâmının mahlûk olduğunu ve bir ağaca yerleştirildiğini; bu ağacın da, Allah’ın kelâmını içine almış olduğunu zannettiler. Böylece onlara göre ağaç, bu kelâm ile konuşan bir varlık olmaktadır. Bu durumda yaratıklardan olan birisinin Hz. Mûsâ (a.s.) ile konuşmuş olması gerekir! Böylece ağaç şöyle demiştir: “Ey Musa! Gerçekten ben, ben Allah’ım. Benden başka hiçbir ilâh yoktur. Şu halde bana ibadet et!”^{26,27}

el-Eş‘arî, bu tartışma örneğinde muhaliflerinin ileri sürdüğü veya benimsemiş olduğu görüşlerinin aklî açıdan ulaştıracağı birtakım zorluklara ve güçlüklerle dikkati çektiği gibi, kimi tartışmalarda da onların benimsediği görüş ve düşüncelerin İslâm dininin temel kurallarına aykırı olduğunu ifade etmektedir:

“Onlara şöyle denilir: “Yüce Allah, ezelden beri dostlarını ve düşmanlarını bilmiyor mu?” Yanıt, kaçınılmaz olarak, “evet” olacaktır.”

“Ayrıca onlara: “Sizler, Yüce Allah’ın ezelden beridir dostları ile düşmanlarını ayrı tutmayı dilediğini söylemiyor musunuz?” denilir.”

“Eğer onlar, “evet” derlerse, bu durumda onlara şöyle denilir: “Mademki, Yüce Allah’ın iradesi ezelden beri var ise, yok olmuyorsa ve mahlûk değilse, niçin O’nun kelâmı mahlûk değildir” demiyorsunuz?”

“Şayet onlar, “Yüce Allah ezelden beri dostlarının ve düşmanlarını ayrı tutmayı dilemiştir” demeyiz derlerse, bu durumda onlar, Yüce Allah’ın, dostlarıyla düşmanlarını ayrı tutmak istediğini iddia etmiş olurlar ve Yüce Allah’a noksanlık izâfe etmiş olurlar. Yüce Allah, Kaderiyye’nin kendisine izâfe ettiği bu sözlerden münezzehdir.”²⁸

Diğer yandan Eş‘arî kelâm ekolünün önemli temsilcilerinden el-Bağdâdî de, Allah’ın âlemde (evren) bulunan bütün her şeyi tek başına yaratmış olduğunu ve bu yarattıklarından da istediklerini kalıcı olarak bırakmaya; istemediklerini de yok etmeye gücünün yettiğini ortaya koymaya çalışırken karşıtlarını, benimsemiş

26 Tâhâ: 20/14.

27 Ebu’l-Hasan ‘Ali b. İsmâ‘îl el-Eş‘arî, *el-İbâne ‘an Usûli’l-Diyâne*, nşr: Fevkiye Hüseyin Mahmûd, 1407/1986, Medine, s. 68; krş.: a.mlf.; *Risâle fî İhtihâsâni’l-Havz fî ‘İlmi’l-Kelâm*, nşr.: Richard Yûsuf Yesûi, Beyrut, 1952, s. 46.

28 el-Eş‘arî, *el-İbâne ‘an Usûli’l-Diyâne*, s. 82-83.

oldukları görüş ve düşüncelerinin mantıkî açıdan ulaştıracağı birtakım zorluklara dikkati çekmek suretiyle susturmaya çalışmaktadır:

“Kaderiyye’den, cisimlerin yok olmasını imkânsız gören kimse, Allah’ı yarattığı şeyi yok etmekten âciz kılmaktadır. Bazılarını bırakmakla birlikte, bazılarını yok etmeyi imkânsız gören kimse, O’nu tek başına âlemin bir kısmını yok etmekten âciz kılmaktadır.”²⁹

“el-Câhuz, cisimlerin yok olmasını imkânsız görmüştür. Allah’ı, yaratıklarını veya onlardan bazılarını yok etmeye güç yetirememekle niteleyen kimsenin, O’nun yaratıklarına gücünün sonlu olduğunun ileri sürmüş olacağını söyleriz. Bu, onun için yeterli bir utançtır.”³⁰

“Kaderiyye’den el-Esvârî, Allah’ın yaratacağını bildiği şeye gücünün yettiğini; yarattığı şey cinsinden olsa da, yaratmayacağını bildiği şeye gücünün yetmediğini ileri sürmüştür. Böylece o, bu açıdan Allah’ın makdûrâtını sonlu kılmıştır. Allah, bunların sözlerinden (görüşlerinden) üstün ve büyüktür.”³¹

Bilindiği gibi Ehl-i Sünnet’in genel inanç sistemine göre Allah, âlemde bulunan her şeyi içerisindekilerle birlikte tek başına yaratmıştır. Onlara göre, Allah, bu âlemde bulunan bütün cisimlerin, tözlerin ve ilineklerin tek var edicisidir. Karşıtları tarafından ileri sürülen, Allah’ın yarattıklarından bir kısmını bırakmaya gücünün yettiği; ancak, bir kısmını yok etmeye gücünün yetmemesi ya da gücünün olmadığı biçimindeki bir yaklaşım, Sünnî Ekol’ün benimsemiş olduğu dinsel inanç ve anlayış açısından doğru bir yaklaşım değildir. Onlarca, Allah, âlemde bulunan her şeyi bir anda var ettiği gibi, bir kerede yok da edebilir. Ehl-i Sünnet’in genel inancına göre, Allah’ı kendisinde var olan böyle bir güçten eksik olarak nitelendirmek ya da O’nun gücünü sınırlandırmak, ilâhî birtakım özellik veya niteliklerle bağdaşmamaktadır.

III.1.3. Karşı Tarafın Görüşünün Dayandığı Temelleri Öğrenme

Bu cedelî kanıtlama biçiminde taraflardan birisi, diğer tarafın ileri sürmüş olduğu iddia ya da benimsemiş olduğu görüş ve düşüncelerin kaynağını veya temellerini öğrenmeye çalışmaktadır. Herhangi bir mesele üzerinde tartışırken karşı tarafın ileri sürmüş olduğu iddiaların ya da benimsemiş olduğu görüş ve düşüncelerin kaynağını araştırma ya da ortaya koyma, daha çok karşı tarafa ya da onun kabul ettiği görüşlere bazı sorular yöneltilerek gerçekleştirilmektedir. Gerçekte

29 el-Bağdâdî, *Usûli’ d-Dîn*, s. 87-88; krş.: a.mlf.; *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 128.

30 el-Bağdâdî, *Usûli’ d-Dîn*, s. 88; krş.: a.mlf.; *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 128.

31 el-Bağdâdî, *Usûli’ d-Dîn*, s. 94; krş.: a.mlf.; *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 110.

tartışmacılar, karşı tarafın görüşünün dayandığı temel ekseni belirlemeye çalışırken bir ölçüde onların kabullerinden ve genel doğrularından (*müsellemât*) hareket etmekte ve böylece kendi görüş ve düşüncelerinin haklılığını veya geçerliliğini savunmaya çalışmaktadırlar.

Sözgelimi el-Bağdâdî, kuramsal (nazarî) bilgilerin gerçekliği konusunda, kendi düşüncesini ispat etmek için bu hususta karşıtlarının benimsemiş oldukları görüş ve düşüncelerin temel dayanaklarını sorgulamaya ya da öğrenmeye çalışmaktadır. Böylece o, bu konuda karşıtlarının görüşlerinin dayandığı birtakım dayanakları tespit etmekte ve onların görüşlerini geçersiz kılmaya çalışmaktadır:

“Kuramsal (nazarî) bilgilerin gerçekliği sorunu, Sümeniyye ile ihtilaftır. Çünkü onlar, kuramsal bilgileri kabul etmemekle birlikte, bir şeyin sadece beş duyu yolu ile kavranabileceğini (idrâk) ve bütün görüşlerin geçersiz (bâtıl) olduğunu ileri sürmektedir.

Onların, buna bağlı olarak görüşlerinin geçersiz olduğunu kabul etmeleri gerekir. Çünkü onların görüşlerinin geçersiz olduğunu söylemek de bir görüştür. [Bunun yanı sıra] onlara: “Görüşlerinizin doğruluğunu ne ile bildiniz?” deriz. Eğer “kuramsal inceleme (nazar) ve akıl yürütmeye (istidlâl)” derlerse bu takdirde, bir şeyin doğruluğunu bilmenin yolu olarak kuramsal inceleme ve akıl yürütmenin varlığını kabul etmeleri gerekir. Halbuki bu [görüş], onların görüşlerine aykırıdır. Eğer “duyu ile” derlerse, onlara: “duyu yoluyla elde edilen bilgileri sağlam duyu sahipleri de paylaşırlar; o halde, nasıl oluyor da biz sizin sözünüzün doğruluğunu duyularımızla bilemiyoruz” denilir. Eğer, “siz, duyu yoluyla bizim sözlerimizin doğruluğunu biliyorsunuz; ancak, bildiğiniz şeyi yadsıyorsunuz (inkâr)” derlerse, bu iddia onlara karşı da yöneltilebilir ve onlara şöyle denilir: “Siz, karşıtlarınızın görüşlerinin doğruluğunu ve kendi görüşünüzün bozuk olduğunu zorunlu olarak duyu yoluyla biliyorsunuz; ancak, duyu ile bildiğiniz şeyi yadsıyorsunuz.” İki görüş, birbiriyle çatıştığında her ikisi de geçersiz olmuş olur. Bu durumda, dinlerin doğruluğunu bilmenin yolunun kuramsal inceleme (nazar) ve akıl yürütme (istidlâl) olduğu ortaya çıkmış olur.”³²

el-Bağdâdî, bu tartışma örneğinde karşı taraftaki insanların benimsenmiş oldukları görüş ve düşüncelerini çürütebilmek amacıyla, yine onların kendi ön kabullerinden ve anlayışlarından hareket etmek suretiyle cedelî bir kanıtlama yolunu tercih etmiştir. Bunu yaparken o, onların görüş ve düşüncelerini bir anlamda bölümlenmeye ve kuramsal incelemeye (taksîm ve sebr) tabi tutmaktadır. Öyle ki, o, karşıtlarının benimsemiş olduğu görüş ve düşüncelerin ya da ileri sürmüş olduğu savların kaynağını (temellerini) öğrenme ya da araştırma noktasında, birtakım

32 el-Bağdâdî, *Usûli'd-Dîn*, s. 10-11.

olasılıklar üzerinde durmakta ve karşı tarafın ne anlatmak istediğini ya da neyi amaçladığını iyice irdelemeden, bu olasılıkların iletebileceği birtakım iç çelişkilerle ille mantıkî bazı tutarsızlıklara dikkati çekmektedir.

el-Eş‘arî, kendi eserinde geçen bir tartışmada yukarıda ifade etmeye çalıştığımız perspektifte hareket ederek muhababına karşı koymaktadır:

“Bid‘at ehline şöyle denilir: “Niçin Yüce Allah’ın, “iki elimle” ayetinin, “nimetim” manasında olduğunu iddia ettiniz? Sizler bunun, dil açısından mı, yoksa icmâ açısından mı bu manaya geldiğini sandınız? Onlar bu anlamı, ne dile (lü-gavî) dayanarak ne de icmâya dayanarak çıkarabilirler/bulabilirler.”

“Eğer onlar, “bunu kıyasa dayanarak söylüyoruz” derlerse, onlara şöyle denilir: “Sizler, Yüce Allah’ın “iki elimle” âyetinin, “nimetim” manasında olduğunu hangi kıyastan hareketle ortaya çıkardınız?” Bizler, Yüce Allah’ın doğru sözlü peygamberinin diliyle konuşan Kitâb’ında (Kitabu’n-Nâtık), “Biz her elçiyi kendi kavminin diliyle gönderdik. (İbrâhîm: 14/4.)”, “Haktan saparak kendisine yöneldikleri adamın dili acemîdir; bu ise apaçık Arapça bir dildir. (Nahl: 16/103).”, “Biz O’nu Arapça bir Kur’ân yaptık. (Zuhruf: 43/3).”, “Kur’ân’ı düşünmüyorlar mı? (Muhammed: 47/24).” dediğini gördüğümüz halde, âyetleri bu şekilde yorumlamanın aklen bilinebileceğini söylemek nasıl mümkün olabilir? Eğer Kur’ân, Arapça dışında başka bir dilde indirilseydi, onu düşünmemiz ve işittiğimiz zaman da onun manalarını anlamamız mümkün olmazdı. Arap dilini iyi bilmeyen, Kur’ân’ı da iyi anlayamaz. Oysa Araplar, Kur’ân’ı işittiklerinde onu anlamaktadırlar. Böylece, kendi dillerinde nazil olduğu için Arapların, Kur’ân’ı bildikleri ortaya çıkmaktadır. Onların dillerinde, bid‘atçilerin iddia ettikleri şeyler yoktur.”³³

Eş‘arî kelâm okulunun önemli müdâvimlerinden olan el-Cüveynî de, kendi eserinde muhaliflerine benzer bir kanıtla karşı koymakta ve görüşünü ispata çalışmaktadır:

“Eğer onlar: “Bizler, kelâmın vukuunu ve Allah’ın mütekellim olarak nitelendiğini, nübüvvet iddiasında bulunan kimselerin doğruluklarına delâlet eden mu‘cizeler ve olağanüstü olaylar aracılığı ile biliriz. Ayrıca peygamberler de, Allah’ın kelâmının olduğunu ve onun bilfiil meydana geldiğini haber vermişlerdir. Peygamberler ise gerçekleşmiş mu‘cizeler ve onaylanmış aklî çıkarımlarla (burhân) tasdik ve teyit edilmiş kimselerdir” derler ve bu sözlerini de, “Sizler, Allah’ın noksan sıfatlardan uzak oluşuna dair bilgiyi nakle dayandırdınız sonra da, Allah’ın kelâmının ispatını mu‘cizeler üzerine inşa ettiniz. Öyleyse bu konuda

33 el-Eş‘arî, *el-İbâne ‘an Usûli’ d-Diyâne*, s. 128-129.

sizlerin yolunu tutan kişiyi hangi gerekçelerle reddediyorsunuz?” diyerek desteklerlerse onlara şöyle cevap veririz: Mu‘tezîlîlerden bize muhalif olanlar ile onların yolundan gidenler, daha sonra mu‘cizeler meselesinde zikredeceğimiz üzere ilk önce peygamberlerin doğruluğuna delâlet eden mu‘cizeleri kabul etmekten sonra da, onlar aracılığı ile bilgiye ulaşmaktan kaçınmışlardır.”³⁴ Görüldüğü üzere İslâm kelâmcıları, bu tartışma örneğinde karşı taraftaki insanların benimsemiş oldukları görüş ve düşüncelerini çürütebilmek amacıyla, yine onların kendi ön kabullerinden ve anlayışlarından hareket etmek suretiyle cedelî bir kanıtlanma yolunu tercih etmiştir. Bunu yaparken o, onların görüş ve düşüncelerini bir anlamda kuramsal incelemeye ve bölümlenmeye tabi tutmaktadır. Öyle ki o, karşıtlarının benimsemiş olduğu görüş ve düşüncelerin ya da ileri sürmüş olduğu iddialarının kaynağını/temellerini öğrenme ya da araştırma noktasında, birtakım olasılıklar üzerinde durmakta ve bu olasılıklardan kaynaklanabilecek bazı mantikî çelişkilere dikkati çekmektedir.

III.1.4. Karşı Tarafın Görüşlerinin İleteceği Yanlış Sonuçlara Dikkati Çekme

Cedele ilişkin bu kanıtlanma biçiminde taraflardan birisi, diğer tarafın benimsemiş olduğu görüş ve düşüncelerin ulaştıracağı birtakım mantık veya düşünce yanlışlıklarına dikkati çekerek bu görüş ve düşünceleri geçersiz kılmaya çalışmaktadır. Bu cedelî kanıtlanma biçimini, yukarıda açıklamaya çalıştığımız diğer kanıtlanma biçiminden (*karşı tarafın görüşünden doğacak bazı güçlükler dikkati çekme*) kesin hatlarla ayırmak son derece zordur. Ancak birisinde, tamamen herhangi bir görüş ya da iddia üzerinde ortaya çıkabilecek olan birtakım “güçlükler” üzerinde durulurken; diğerinde ise herhangi bir görüş veya iddianın mantikî açıdan doğrudan ulaştıracağı bazı “yanlışlıklar/yanılgılara” işaret edilmektedir.

Mütekaddimîn kelâmcılar, kendi eserlerinde cedelin bu aklî kanıtlanma biçimi-ne göre hareket etmişler ve savunmada bulunmuşlardır:

“Eğer bir kimse, “siz bugün zihâr ile ilgili hükmü biliyor değil misiniz? Allah’ın Nebî’si (Allah’ın selâmı onun ve aile efradının üzerine olsun) bu hüküm inmeden önce zihârın hükmünü bilmiyordu derse” ona şöyle cevap verilir:

“Yüce Allah, zihârın hükmünü kullara gerekli kılmadan evvel, Allah’ın Nebî’si (s.a.v.) onu bilmiyordu. Ne zaman zihârın hükmü onlara gerekli kılındıysa Allah, Nebî’sine onlardan önce bu hükmü bildirdi. Bu hüküm gerekli olduğu vakitten önce gelmedi ve Nebî de onu bilmiyordu.”

34 İmâm el-Haremeyn ‘Abdülmelik b. ‘Abdillâh el-Cüveynî, *İnanç Esasları Kılavuzu (Kitâbu’l-İrşâd)*, trc.: A. Bülent Baloğlu-Sabri Yılmaz-Mehmet İlhan-Faruk Sancar, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 2012, s. 106.

“Siz, bilmesi muhal olduğu halde, Hz. Mûsâ’nın (a.s.) ru’yetin hükmünü bilmesi gerektiğini, kendisine lazım geldiği zaman onun hükmünü bilmediğini ve sizin şu anda onu bildiğinizi iddia ettiniz. Bu görüşünüz aslında sizin cahil olduğunuzu ortaya koyar. Çünkü şu anda sizin iddianız, size gerekli olan bilgi konusunda, kendisine bilmesi gerektiği zaman Hz. Mûsâ’dan daha çok bildiğiniz sonuca götürür ki, aslında bu düşünce Müslümanların dininin dışına çıkmak demektir.”³⁵

el-Eş‘arî, bir başka tartışma örneğinde yine benzer bir yöntemle hareket etmekte ve muhaliflerini ikna etmeye çalışmaktadır:

“Onlara şöyle denilir: “Bize şu hususu haber verin: “Yüce Allah mütekellim (kelâm sıfatına sahip) ve kâil (konuşan); ezelden beri/devamlı emredici ve nehyedici olduğu halde, O’nun söz ve kelâm sahibi, emreden ve nehyeden olmadığı iddia eden kişi, bu görüşüyle kendisini bütün Müslüman toplumun görüşünün dışına çıkararak bir çelişkiye düşmez mi?” Onlar kaçınılmaz olarak “evet” diyeceklerdir. Bu durumda onlara şöyle denilir: “Aynı şekilde, “Allah âlimdir; ancak O, ilim sahibi değildir” diyen kimse de, bütün Müslümanların görüşünden dışarı çıkan bir çelişkiye düşmüş olur.”³⁶

el-Eş‘arî’nin haleflerinden olan el-Bağdâdî, Allah’ın eylemlerinden kurtuluşa erdirmeye (hidâyet) ve saptırma (idlâl) konusunda Kaderiyye’nin benimsemiş olduğu görüşü ya da ileri sürmüş olduğu savı, bu kanıtlama biçiminden yola çıkarak geçersiz kılmaya çalışmıştır. Bilindiği üzere, Kaderiyye, Allah’ın kurtuluşa erdirmesinin, Ehl-i Sünnet’in de benimsediği biçimiyle “hakkı açıklama, yönlendirme ve çağrı” anlamında olduğunu kabul etmektedir. Ancak Kaderiyye, Ehl-i Sünnet’in benimsemiş olduğu Allah’ın kulların kalplerinde kurtuluşu yaratması anlamında bir kurtuluşa erdirmenin (ihtidâ) söz konusu olamayacağını ileri sürmektedir. Bu noktada el-Bağdâdî, karşıtlarının (Kaderiyye) benimsemiş olduğu bu görüşü, birtakım anlam çözümlerine girişmek suretiyle geçersiz kılmaya çalışmaktadır. Nitekim o, onların görüşlerinin dilbilim ve mantık açısından birtakım yanlış sonuçları ve çelişkileri beraberinde taşıdığına dikkati çekmektedir:

“Kaderiyye, Allah’ın kurtuluşa erdirmesinin (hidâyet), yönlendirme (irşâd), çağrı (da’vet) ve hakkı açıklama anlamında olduğunu ve Allah’ın kalplerdeki kurtuluşa (ihtidâ) bir müdahalesinin bulunmadığını ileri sürmüşlerdir. Onlar, O’ndan kaynaklanan “saptırma”nın (idlâl) iki biçimde olduğunu ileri sürdüler. Birincisi, Allah’ın bir kulu saptırdığını söylemek, o kula sapan (dâll) ismini vermek anlamındadır. İkincisi, Allah’ın adaletinden dolayı onu cezalandırması anlamındadır. Onlar yorumlarında, lügat ve anlam açısından hata ettiler. Lügat açısından [hata ettiler]; çünkü başkasını “sapan” olarak isimlendiren veya ona “sapkınlık”

35 el-Eş‘arî, *el-İbâne ‘an Usûli’ d-Diyâne*, s. 42-43.

(dalâlet) nispet eden kişi hakkında, “Onu sapık buldu” denilir; “Onu saptırdı” denilmez. Mana açısından [hata ettiler]; çünkü Allah’ın saptırması (idlâl), isimlendirme ve hüküm anlamında olsaydı, Hz. Muhammed’in kâfirleri saptırdığını söylemek gerekirdi. Çünkü o, onlara “sapanlar” ismini vermiş ve onların sapık olduklarına hükmetmiştir. Yine kâfirler ve şeytanlar, mü’minleri ve peygamberleri saptırdılar demek gerekir. Çünkü onlar, onlara “sapanlar” ismini vermişlerdi. Allah’ın saptırması, sapıklığa ceza verme anlamında olsaydı, zina [edene], hırsızca, katile, iftiracıya ve içki içene ceza uygulayanın onları saptırmış olması gerekirdi. Çünkü o, onları, sapıklık ve fâsıklığına karşılık olarak cezalandırmıştır. Bu, geçersiz olunca, Allah’ın kurtuluşa erdirmesi ve saptırması Kaderiyye’nin dediği gibi değil, bizim dediğimiz gibi olmuş olur.”³⁷

III.1.5. Güçlülere Başka Bir Güçlülük Karşı Çıkma

Cedele ilişkin bu kanıtlama biçimi şu şekilde işleyiş göstermektedir: Taraflardan birisi, karşı tarafın benimsemiş olduğu görüş ve düşüncelerinin beraberinde birtakım güçlükleri taşıdığını ileri sürerse, o zaman bu güçlükleri bertaraf etmeye yönelik başka güçlüklerden söz edebilir. Tartışmacı, bu kanıtlama biçimiyle karşı tarafça ileri sürülen iddia üzerindeki kimi çelişki ve mantık yanlışlıklarını tespit etmekte ve karşı tarafa benzer güçlükleri taşıyan başka bir kanıtla direnmeye çalışmaktadır.

İmâm el-Eş’arî, Allah’ın mülkünde istediği gibi dileyen/isteyen bir varlık olduğu düşüncesini ispata çalışırken cedelin bu akli kanıtlama yönteminden istifade etmektedir:

“Onlara şöyle denilir: “Allah, mürîd ise, O’nun bir iradesi var mıdır?”

“Eğer “hayır” derlerse, onlara şöyle denilir: “Eğer sizler, irâdesi olmayan bir mürîdin varlığını kabul ederseniz, o zaman sözü olmayan bir konuşmacının varlığını da kabul ediniz.” Eğer iradenin var olduğunu kabul ederlerse, onlara şöyle denilir: “Şayet mürîd, ancak bir irâde ile mürîd oluyorsa, siz niçin âlimin ancak bir ilimle âlim olabileceğini inkâr ettiniz? Allah’ın irâdesinin varlığını kabul ettiğiniz gibi, aynı şekilde O’nun ilminin de var olduğunu kabul ediniz.”³⁸

el-Bağdâdî de, şu tartışma metninde muhataplarına benzer bir yöntemle karşı koymakta ve savunuya geçmektedir:

“Biz (Eş’arîler), şehirlerle ve geçmiş milletlerle ilgili mütevâtir haberlerin ilim meydana getirdiği hususunda Berâhime’ye uyarız (muvâfakât). Ancak onlar,

36 el-Eş’arî, *el-İbâne ‘an Usûli’ d-Diyâne*, s. 144-145; krş.: a.mlf.; *Kitâbu’l-Lum’a fi’r-Redd ‘alâ Ehli’z-Zeyğ ve’l-Bid’a*, nşr.: Richard Yûsuf Yesui, Beyrut, 1952, s. 221-224.

37 el-Bağdâdî, *Usûli’ d-Dîn*, s. 141-142; krş.: a.mlf.; *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 267.

peygamberlerin mu‘cizelerinin mütevâtir haberler yoluyla bilinmesi hususunda bizden farklı görüştedirler. Halbuki inkâr ettikleri şeylerdeki tevâtür, ikrâr ettikleri şeylerdeki tevâtür gibidir. İnsanların gitmiş oldukları şehirlerle ilgili mütevâtir haberleri yalanlayan kişinin, eğer mütevâtir haberlerle biliyorsa, anne-babasını da inkâr etmesi gerekir. Bu [husus], onun kurtulamayacağı bir durumdur.”³⁹

Hiç şüphe yok ki, itikâdî mezhepler arasındaki temel ayrılık, onların benimsemiş oldukları ya da kabul etmiş oldukları birtakım ilke ve değerlerde odaklanmaktadır. Gerek açıklamalarında gerekse tartışmalarında onların hareket noktası, bu inanç ve değerlerdir. Sözgelimi el-Bağdâdî, kendi yapıtındaki tartışma örneklerinin bir kısmında karşıtlarını susturmak ve iknâ etmek veya onlara karşı üstün gelebilmek için, kimi zaman itikâdî bağlamda birtakım güçlülere de dikkati çekmiştir:

“İlineklerin (arazlar) on üçüncü türü, ilimdir. Bize göre ilim, inançtan (i‘tikâd) başka bir anlamdır. Onun eylemdeki (fiil) etkisi ise, muhkem ve sağlam kılması yönündedir. Kaderiyye’nin çoğunluğu, ilmin özel bir inanç olduğunu ileri sürmüştür. [Buna göre] onlarca, her bilen “inanana” olması gerekir. Halbuki Allah, “bilen” (‘âlim)dir; ancak, “inanana” değildir. Bu şekilde onların görüşleri (sözleri) boşa çıkarılmıştır.”⁴⁰

Aşağıdaki tartışma örneği de bu minvalde ortaya konmuş bir savunuyu ifade etmektedir:

“Eğer, Kur’ân’ın akıcı bir dil kullanmasını sadece Arapların anlayabileceği, dolayısıyla Arap olmayanların (‘acem) ondaki olağanüstülüğü nasıl anlayacağı ileri sürülürse, şu yanıt verilir: Arap olmayanların, Arapların dil konusunda ileri gittikleri ve bu konuda ona (Kur’ân) karşı koymaktan âciz kaldıklarını öğrendiklerinde, Kur’ân’ın bir mu‘cize olduğunu bilirler. Tıpkı, büyücülerin (sihirbazlar) Hz. Musâ’nın âsâsı konusunda karşı koymaktan âciz kaldıkları için diğer insanların Hz. Musâ’nın âsâsındaki olağanüstülüğü anlamaları gibi. Hz. Musâ’nın âsâsı bir büyü (sihir) değildir. Çünkü o bir büyü olsaydı, büyücüler bir benzeri ile ona engel olurlardı. Aynı şekilde Arap olmayanlar, eğer Kur’ân insan (beşer) sözü gibi olsaydı, dildilerin onun benzerine güç yetirebileceğini bilmiş olurlardı.”⁴¹

38 el-Eş‘arî, *el-İbâne ‘an Usûli’ d-Diyâne*, s. 144-145; krş.: a.mlf.; *Kitâbu’l-Lum‘a fi’r-Redd ‘alâ Ehli’z-Zeyğ ve’l-Bid‘a*, s. 10-11.

39 el-Bağdâdî, *Usûli’ d-Dîn*, s. 179-180.

40 el-Bağdâdî, *Usûli’ d-Dîn*, s. 5-6, 44.

41 el-Bağdâdî, *Usûli’ d-Dîn*, s. 184.

III.2. İlk Dönem İslâm Kelâmcılarının Cedelde Başvurdukları Temel Dayanaklar

İlk dönem İslâm kelâmcılarının benimsemiş oldukları kelâm yöntemi, aklî kanıtlama biçimlerini içine aldığı gibi, aynı zamanda bu yönteme dayanak oluşturan bazı unsurları da kapsamaktadır. Bilindiği üzere İslâm kelâmcıları, daha çok halka mal olmuş, halkın benimsediği, kabullendiği, sahiplendiği ve saygı gösterdiği genel doğrulardan, inançlardan ve yaklaşım biçimlerinden hareketle temellendirme yoluna girmişlerdir. Çünkü bu dönemdeki görüş ve düşünceler, genelin tasvip ettiği ve saygın bulduğu (meşhurât) ve karşı tarafça da muvâfakat edilen (müselle-mât) anlayışlardan hareketle varlık bulmuştur. İslâm kelâmcılarınca bu tarz görüş, düşünce ve inançların savunusunun yapılması, gerçekte tamamen muhatabı ikna ve susturmayla ilişkilidir. Bu itibarla, bu döneme ait tartışma ve münakaşalarda temel hedef, bilimsel ve nesnel gerçeklere ya da doğru bilgiye ulaşmaktan çok, doğrudan muhatabı ikna etmeye yöneliktir. Dolayısıyla hâdise tartışma ve münakaşa ile ilişkilendirilince, bu yöntemi de en fazla kullanan da kelâmcılar olmuştur. (Emiroğlu: 1999, XII, 30-38.).

III.2.1. Bilinenden Bilinmeyene Yönlendirme (Delilde İntikâl)

İlk dönem İslâm kelâmcılarının (mütekaddimûn), dinî inanç, görüş ve düşüncelerinin temellendirilmesinde ve kelâm ilminin tartışmalı problemlerinin çözümünde kendisine dayanmış oldukları en önemli cedelî dayanaklardan birisini “*bilinenden bilinmeyene yönlendirme/delil getirmede intikâl ettirme*” (*el-istidlâlu bi’ş-şâhid ‘ale’l-gâ’ib*) oluşturmaktadır. İslâm kelâmcıları bu yöntemle, duyuşal/tabiat alanına ilişkin bazı delillerden hareketle duyuşal alanın ötesine, yani metafiziksel alan ile bu alana ait varlıklar hakkında görüş beyan etmişlerdir. Buna göre “bilinenden bilinmeyene yönlendirme/delil getirme”, bilgisine sahip olduğumuz müşahede âlemine dayanarak hakkında hiçbir bilgi sahibi olmadığımız gayb âlemi hakkında öngöründe bulunma ya da bilgi elde etmeye yarayan bir tür akıl yürütme biçimi olarak tanımlanmaktadır. İslâm kelâmcıları, özellikle de Allah’ın zât, sıfat ve fiillerini tanımlama ve açıklamada en etkili yol olarak bu cedelî dayanağı kullanmışlardır.

İslâm kelâmcılarının, bu yöntemi kendi düşünce sistemlerinde gayb ve metafiziksel alana ait bilginin elde edilmesinde kullanmaları⁴² onların, gaybın ya da metafiziksel alanın ve bu alanla ilişkili konuların müşahede dünyasına kıyas edilerek anlaşılabilceği ve dinî gerçekliğe de ancak bu sayede elde edilebileceği tasavvu-

42 el-Cüveynî, *Kitâbu’l-İrşâd*, s. 91.

runa dayanmaktadır. İslâm düşüncesinin ilk dönemlerinden itibaren söz konusu bu cedelî dayanağın kabulü ve uygulanışına ilişkin kelâmî ve felsefî çevrelerden kimi zaman ciddi birtakım eleştiriler gösterilmişse de (İbn Rüşd: 1986, s. 169-199) bu durum, bu dayanağın kullanılmasına engel olmamıştır. İslâm Kelâmı söz konusu olduğunda “*bilinenden bilinmeyene yönlendirme*”yi, ilk dönem Selefiyye, Mu‘tezile, Eş‘ariyye ve Mâtürîdiyye ekollerine müntesip kelâmcıların kahir ekseriyetinin kullanmış olduğuna kendi yapıtlarında tanıklık etmek mümkündür.

Bu cedelî dayanağı kullanan kelâmcılardan birisi de, Ebu’l-Hasan el-Eş‘arî’dir. Sözelimi o, Allah’ın kelâmının mahlûk olup-olmadığı konusunda kendi inanç ve düşüncesini savunmaya çalışırken cedelin bu aklî dayanağından önemli ölçüde yararlanmıştı:

“Şayet, Allah’ın sözlerini yazmak için denizler mürekkep olsaydı, (Allah’ın sözleri tükenmezden önce deniz) tükenir, kalemler de kırılırdı. Yüce Allah’ın ilmi, nasıl kesinlikle yok olmuyorsa, aynı şekilde Yüce Allah’ın kelimeleri de asla bitmez. Kelâmı tükenen kişi, afata maruz olur ve sukut etmek zorunda kalır. Böyle bir vasıflandırma Rabbimiz için asla caiz olmadığına göre, O’nun sürekli olarak mütekellim (kelâm sıfatına sahip) olduğu sahîh olmuş olur. Çünkü eğer Yüce Allah, “mütellim” (konuşma sıfatına sahip) olmasaydı, O’nun için sukut ve konuşma gerekli olurdu. Rabbimiz, Cehmiyye’nin nitelenmesinden uzak ve yücedir.”⁴³

el-Eş‘arî, aynı konuyla ilgili başka bir tartışma örneğinde yukarıda açıklamaya çalıştığımız perspektifte hareket etmekte ve görüşünü şu şekilde savunmaktadır:

“Onlar, Yüce Allah’ın kendisiyle kurdu konuştuğu peygamberin nübüvvetinden haber veren kelâm hakkında soru soruyorlar. Onlara şöyle denilir: Eğer Yüce Allah, kendi dışındaki şeylerde yarattığı bir kelâmı konuşuyorsa, neden kurttan duyurduğu, işittirdiği sözün Allah kelâmı olduğunu ve ondan duyulan sözün i‘cazının Allah’ın kelâmı olduğuna delâlet ettiğini inkâr ettiniz? Onların kabul etmesi gereken şey, kurdun Allah’ın kelâmıyla konuşmadığına, çıkan sesin Allah’ın kelâmı olduğuna kanaat getirmeleridir. Çünkü kelâmın kurttan oluşması mu‘cizedir. Aynı kelâmın ağaçtan oluşması da mu‘cizedir. Şayet, kurt bu şekilde nakledilen bir kelâm ile konuşuyor ise, o halde eğer ağaçta yaratılmış olsaydı, ağacın kelâm ile konuştuğunu niçin inkâr ettiniz? Eğer kelâm ağaçta yaratılmış olsaydı, onda yaratılan şeyin, “Ey Mûsâ, şüphesiz ben, Allah’ım” demesi gerekirdi ki, Allah bundan münezzehdir.”⁴⁴

el-Eş‘arî’nin, “Kitâbu’l-Lum‘a” isimli eserinde geçen şu örnek de bu istikamettedir:

43 el-Eş‘arî, *el-İbâne ‘an Usûli’ d-Diyâne*, s. 67.

44 el-Eş‘arî, *el-İbâne ‘an Usûli’ d-Diyâne*, s. 78.

“Sizler, neye dayanarak Allah’ın semî‘ ve basîr olduğunu iddia ediyorsunuz? diye sorarlarsa:

Onlara denir ki: Canlı bir varlık, mevcut olan varlıklardan görünen cisimleri ve işitilen sesleri idrâk etmesini engelleyen bir âfet ile malul değilse o, işitir ve görür. Allah Teâlâ, canlı (hayy) olduğuna göre, O’nun sağırlık, körlük ve benzeri âfetlere maruz kalması mümkün değildir. Zira bu tür âfetler, kendilerine maruz kalan varlığın hâdis olduğunu göstermektedir. Şu durumda, Allah Teâlâ semî‘dir ve basîrdir.”⁴⁵

III.2.2. Güce Başvurma

Cedelî bir tartışmada taraflar, benimsemiş oldukları herhangi bir inanç, görüş ya da düşüncenin doğruluğunu ve geçerliliğini ispat edebilmek için bazen güç tehdidinde bulunarak karşı tarafı susturmak istemişlerdir. Cedelin bu aklı dayanağında, benimsenen ya da kabul edilen herhangi bir inanç ya da görüşle ilişkili uygun ve anlaşılır birtakım kanıtlar getirme ya da bilimsel ve tutarlı bir gayret içerisinde olmak yerine, gerçekte doğrudan tartışılan konuyla ilişkisi olmayan güç, tamamen kuvvet ve tehdidi ön plana çıkaran söylem biçimi tercih edilmektedir. Başka bir deyişle daha çok “küfür”, “tehdit” ve “tekfir” söylemlerinin dile döküldüğü ifadeleri bu dayanak kapsamında değerlendirmek mümkündür.

“Cehmiyye: “Allah’ın ilmi yoktur, kudreti yoktur, işitmez ve görmez” demişlerdir. Onlar bunu demekle, tevhîdi iptal etmeyi ve Yüce Allah’ın isimlerini yalamamayı kastetmişlerdir. Bunu lafzen de ifade ettiler; ancak bir görüş olarak anlamlı şekilde ortaya koyamadılar. Allah’ın işiten, gören ve âlim olmadığını açıkça söyleyeceklerdi. Fakat kılıç korkusu, onların zındıklıklarını açığa çıkarmalarına engel olmuştur.”⁴⁶

el-Eş‘arî, aynı şekilde Ehl-i Sünnet’in görüş ve düşüncelerini açıkladığı eserinin başka bir yerinde, cedelin aklı dayanaklarından “güce başvurma”ya uygun tarzda bir açıklama yapmaktadır:

“Biz, ehl-i kiblede olup zina, hırsızlık ve içki içmek gibi bir günahı işleyen kimseleri tekfir (kâfir kabul etme) etmeme inancındayız. Hâricîler, sözü edilen günahları işleyen kimselerin kâfir olduğunu iddia etmişler ve böyle inanmışlardır.

Bizim bu konudaki görüşümüz şudur: Bir kimse zina, hırsızlık ve buna benzer bir günahı (kebîre), haramlığına inanmayıp da helâl olduğunu kabul ederek işlerse, kâfir olmuş olur.”⁴⁷

45 Ebu’l-Hasan ‘Ali b. İsmâ‘îl el-Eş‘arî, *Kitâbu’l-Lum‘a fi’r-Redd ‘alâ Ehli’z-Zeyğ ve’l-Bid‘a*, nşr.: Richard Yûsuf Yesui, Beyrut, 1952, s. 19

46 el-Eş‘arî, *el-İbâne ‘an Usûli’ d-Diyâne*, s. 123.

47 el-Eş‘arî, *el-İbâne ‘an Usûli’ d-Diyâne*, s. 26.

Aynı şekilde el-Bağdâdî de, âlemin, içerisinde bulunan her şey ile birlikte yok olabileceği sorunu üzerinde karşıtlarıyla tartışırken, kendi dinî görüş ve fikirlerini büyük ölçüde bu cedelî dayanağa uygun bir biçimde savunmaya çalışmıştır:

“‘Âlemin yok olabileceği sorunu üzerinde görüş ayrılığı vardır: ‘Âlemin öncesi (kadîm) olduğunu söyleyenler, onun yok olmasını olanaksız görmüşlerdir. el-Câhız dışında, ‘âlemin sonradan olduğunu (hâdis) söyleyenler, onun yok olmasını mümkün görmüşlerdir. el-Câhız ise, cisimlerin yok olmasını imkânsız görmüştür.’”⁴⁸

“‘Ümmetin selefine göre el-Câhız’ın sözü (görüşü) küfürdür. Çünkü o, Allah’ın ezelde olduğu gibi tek olarak kalmasını imkânsız görmüştür.’”⁴⁹

Öyle anlaşılıyor ki bu cedelî dayanak, toplumun büyük çoğunluğunun benimsediği inanç dizgesine koşullanmışlığı bağlamında geçerli ve etkili olabilecek olan bir dayanak olmasına karşın, mantıkî düzlemde tartışılan konuyla ilişkisi olmamasından ötürü anlamsız, yararsız ve meşru olmayan bir dayanaktır. Çünkü burada, ileri sürülen iddiaya mantıkî açıdan herhangi bir kanıt getirilmemekte; aksine; kanıt gücünü yaygınlaşmış olan bir inançtan almaktadır. Bu itibarla, cedelin bu dayanağında ileri sürülen kanıtlar, psikolojik düzeyde etkili olmalarına karşın mantıkî olarak tartışılan problemle (konu) ilgili olmaması nedeniyle, doğru olmayan ve tartışma özgürlüğünü kısıtlayabilecek nitelikte kanıtlardır. Bu bakımdan çoğu kere güce ve tehdide yönelmek suretiyle tartışmayı kesmek ya da sonuçlandırmak, mantık dışı bir davranış olarak addedilmiştir.

III.2.3. Halkın Duygularına Yönelme

Cedelin bu aklî dayanağında genel olarak herhangi bir topluluk içinde yaşayan insanların çok beğendiği, hoşlandığı, ilgi ve alaka beslediği veya aşırı bağlılık gösterdiği ortak değer ve ilkelerden hareket edilmektedir. Cedele ilişkin bu dayanak, tartışma ve münakaşalarda en çok kullanılan dayanaklardan birisidir.

İslâm kelâmcıları, kendi eserlerinde karşıtlarıyla giriştikleri kimi tartışmaları sırasında bu cedelî dayanağa sıkça başvurmuşlardır. Sözgelimi el-Bağdâdî, yaratılmış olan cisim ya da nesnelerin (eşyâ) yok olduktan sonra tekrar yaratılmalarının mümkün olduğu konusunda karşıtlarıyla tartışırken, görüş ve düşüncelerini büyük ölçüde bu cedelî dayanağa göre oluşturmak suretiyle savunma yapmıştır:

“*Kerrâmiyye, cisim olsun araz olsun, var olduktan sonra yok olan şeyin yeniden yaratılmasının mümkün olmadığını; sadece onların benzerlerinin yaratılma-*

48 el-Bağdâdî, *Usûli’ d-Dîn*, s. 66-67; krş.: a.mlf.; *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 128.

49 el-Bağdâdî, *Usûli’ d-Dîn*, s. 67.

sının mümkün olduğunu söylemiştir. Onlar, Kur'ân'da sözü edilen yeniden yaratılışı, onların ikinci kez düzenlendiği, cisimlerin yok olmadığı ve sadece kısımlarının (parçalar) ayrıldığı anlamında yorumlamışlardır. Oysa ikinci kez düzenleme, yeniden yaratmadır. Ümmetin tamamı bu konuda onları küfürle suçlamıştır; çünkü onların benimsediği görüş, ümmetin selefinden herhangi birisinin benimsemiş olduğu bir görüş değildir. Sonradan olanların hepsinin (hâdisler) yeniden yaratılmalarının imkânı hususunda eşit olmalarının illeti, onların sonradan olma bakımından ortak olmalarıdır. Bu nedenle, onların ilk olarak ortaya konmaları imkânsız olmadığı gibi, ikinci kez ortaya konmaları da inkâr edilemez.”⁵⁰

Bu tartışmada da görüldüğü gibi, el-Bağdâdî, karşıtlarını susturma ya da onlara üstün gelme hususunda, içinde yaşamış olduğu topluluktaki Müslüman halkın genel inancından ve ön kabulünden hareket etmek suretiyle, kendi inanç ve görüşünü karşıtlarına kabul ettirmeye çalışmaktadır. Çünkü o, bu hususta kendisince yanılmaz ve hata etmez bir otorite (uzman) olan selefin genel inanç sistemine gönderme yapmakta ve onların görüş ve düşüncelerinin selefin genel inanç sistemiyle örtüşmediğinin altını çizmektedir. Hatta o, bununla da kalmayıp selefin (ümmetin) görüşünün tersi yönünde görüş ileri süren kişilerin, selefçe kâfir ilan edildiklerini belirtmekte; dolayısıyla da bu şekilde, karşı tarafa yönelik güç tehdidinde bulunmaktadır.

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî de, “Allah'ın ilim, kudret ve diğer bütün sıfatlarını nef-yeden Cehmiyye'ye Reddiyesi”nde, halka ve otoriteye yönelik genel kanaat ve duyguları önceleyen bir yaklaşımla görüşünü savunmaya çalışmaktadır:

“Cehmiyye, Mu'tezîle ve Harûriyye'nin ortaya çıkışından önce Müslümanlar, Allah'ın ezelde ilminin olduğu konusunda icmâ etmişlerdir. Onlar şöyle demişlerdir: “Allah'ın ilmi ezeldir ve Allah'ın ilmi, eşyâyı öncelemiştir.” Onlar, ortaya çıkan her yeni hâdise veya olay karşısında: “Bütün bunlar, önceden Allah'ın ilminde vardı/Allah bunları önceden de biliyordu” demekten çekinmezlerdi. Her kim Allah'ın ilim sıfatına sahip olduğunu inkâr ederse, Müslümanlara muhalefet etmiş ve onların ittifakından (icmâ) çıkmış olur.”⁵¹

Yine el-Eş'arî, karşıtlarına, Allah'ın evrende mutlak anlamda istediğini yapan, seçen ve dileyen bir varlık olduğunu ortaya koymak ve bu istikameteki yaklaşımını ispat edebilmek için, cedelin bu aklî dayanağının genel mantığına uygun bir tarzda açıklama yapmaktadır:

“Onlar (Mu'tezîle), Müslümanların üzerinde icmâ ettikleri görüşün aksine, Allah'ın dilediği şeyin olmayacağını, dilemediği şeyin ise olacağını iddia etmiş-

50 el-Bağdâdî, *Usûli'd-Dîn*, s. 234; krş.: a.mlf.; *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 161-162.

51 el-Eş'arî, *el-İbâne 'an Usûli'd-Diyâne*, s. 145.

lerdir. Oysa Müslümanlar, Allah'ın dilediği şeyin mutlaka olacağı ve dilemediği şeyin de hiçbir biçimde olamayacağı konusunda ittifak etmişlerdir. Yukarıda sözünü ettiğimiz kimseler, söz konusu bu düşünceleriyle Allah'ın şu âyetini de bir bakıma reddetmiş olmaktadır: “Allah dilemedikçe, siz dileyemezsiniz.” (İnsân: 76/30). Yüce Allah bu âyette, kendisinin istediğinden başka bir şey dileyemeyeceğimizi haber vermiştir.”⁵²

Görüldüğü üzere bu tartışma örneğinde el-Eş‘arî, Allah'ın, istediğini yapan-eden, seçen ve dileyen bir varlık oluşunu, yine içerisinde yaşadığı toplumda yaygınlık kazanan ve hemen hemen herkesçe benimsenen ve kabul edilen temel bir inanç ya da görüşten hareketle kanıtlamaya çalışmaktadır. Bu itibarla, herkesçe kabul edilip benimsenen ve hiç kimsenin karşı koymadığı inanç ve görüşlere son çözümlemede, bu konuda daha farklı düşünen birisinin karşı çıkması hiç bir şekilde mümkün değildir. Çünkü Ehl-i Sünnet'in savunduğu inanç sisteminde karşı tarafın genel inanç ve kabullere karşı çıkması, kendisini halkla karşı karşıya getirmekte ve telafisi zor tehlikelere sebep olmaktadır.

“Horasan Mücessimesi'nin genel esasına göre, âlemin sonradan oluşu (hüdüs) doğrulanmayınca, onların âlemin yaratıcısına ilişkin olarak başka bir yolları kalmamakta ve O'nu (Allah) bilmemektedirler. Hiç kimsenin kalbinde imân bulunmadığını söyleyenlerin, imân [sahibi] olduklarına nasıl karar verilebilir? İmânlarının, küfre inanan kâfir münâfikların imânı gibi olduğunu söyleyenler, nasıl mü'min olabilirler? Ümmetin diğer [itikâdî] grupları, bütüin grupları cennet ehlinin gördükleri halde, [bunlar] onları kâfirlikle suçlamakta (tekfîr) ve hevâ ehlinin cezasını çektikten sonra cennete gideceklerin, onların cezâlarının sürekli olmadığını ileri sürmektedirler. Onlara göre, karşıtlarının hepsi cehennem ehliendir. Bu nedenle onlar, ümmete göre en kötü [itikâdî] grup olmuşlardır.”⁵³ (el-Bağdâdî: 1346/1928, 338).

III.2.4. İşin Uzmanına (Otorite) Dayanma

Cedelin bu aklî dayanağına göre bir tartışmada taraflar, kimi zaman bir toplulukta beğenilen, kendisine saygı gösterilen ve görüşlerine güvenilen kişi ya da grupların inanç, bilgi, görüş ve düşüncelerine başvurmak suretiyle kendi görüş ve düşüncelerini karşıındakilere daha kolay kabul ettirmektedirler. Bu cedelî dayanmakta, mutlaka herkesçe veya büyük çoğunlukça saygın addedilen ve itibar gös-

52 el-Eş‘arî, *el-İbâne ‘an Usûli’-d-Diyâne*, s. 15-16; krş.: a.mlf.; *er-Risâle ilâ Ehli’s-Sağar*, tah.: ‘Abdullâh Şâkir Muhammed el-Cüneydî, Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1422/2002, s. 240-242.

53 el-Bağdâdî, *Usûli’-d-Dîn*, s. 338.

terilen bir güç (anlayış) söz konusudur. Görüş ve düşüncelerin doğru ya da yanlış olduğunu ön görmek ve araştırmaktansa, aslında ilgili otorite ve hâkim güce göre tavır almak, bu tarz kanıtlama biçiminde daha değerli ve elzemdir.

Ehl-i Sünnet kelâmcıları, taklidî imân konusu üzerinde tartışırken karşıtlarını, bu hususta kendisince uzman kabul edilen birtakım kişilerin görüş ve düşüncesine başvurmak veya dayanmak suretiyle ikna etmeye çalışmaktadır. O, bu hususta kendi üyesi bulunduğu kelâmî geleneğin önde gelen isimlerinin görüş ve düşüncelerini ön plana çıkarmakta ve kendisince bir dayanak oluşturmaktadır:

“Arkadaşlarımız, delillerini bilmeksizin dinin prensiplerine taklidî olarak inanan herkesin (mukallidu’l-İmân) durumunu inceleriz demişlerdir. Bununla birlikte eğer o kişi, bu hususlarda şüphesinin olabileceğine inanır; fakat bu şüphesinin kendi imânını bozacak şekilde olduğuna inanmadığını söylerse o kişi, Allah’a inanan (imân) ve O’na ita’at eden değil, tersine kâfirdir. Eğer delilini bilmeyerek Hakk’a inanursa ve bununla birlikte inancını bozan bir şüphenin olmadığına inanursa, o kişi hakkında arkadaşlarımız görüş ayrılığına düşmüşlerdir:

Onlardan bazıları şöyle demiştir: O kişi mü’mindir ve ona İslâm hükmünün [uygulanması] gerekir. O kişi, dinin kurallarının delillerini bilmeye götüren kuramsal inceleme ve akıl yürütmeyi terk etmek suretiyle günahkâr (âsî) olmuşsa da, inancı ve diğer ta’atleri nedeniyle Allah’a ita’atkârdır. Eğer bu şekilde ölürse, onun için şefa’at ve Allah’ın merhametiyle günahının bağışlanmasını ümit ederiz. Eğer günahından dolayı cezalandırılırsa, onun azabı kalıcı olmaz ve Allah’ın övgü ve iyiliği ile onun durumunun sonucu cennettir. Bu, eş-Şâfi’î, Mâlik, el-Evzâ’î, es-Sevrî, Ebû Hanîfe, ‘Ahmed b. Hanbel ve zâhir ehlinin görüşüdür. ‘Abdullah b. Sa’îd, el-Hâris el-Muhâsibî, ‘Abd el-‘Azîz el-Mekkî, el-Hüseyn b. el-Fazl el-Becelî, Ebû ‘Abdullah el-Kerâbîsî ve Ebû el-‘Abbâs el-Kelânîsî gibi ilk hadisçi kelâmcılar da bu görüştedir. Biz de bu görüşteyiz.”⁵⁴

el-Eş’arî, bu akli dayanağı ümmetin icmâ ettiği yani inançta ve düşüncede birliklik oluşturduğu zamanlarda kullanmıştır. Bilindiği üzere, ümmetin genelinin üzerinde ittifak ettiği inanç ve görüşler, birer otoriteyi simgelemektedir:

“Eğer birisi, “Yüce Allah “eller” ifadesini zikrettiğinde bununla “iki el”i kastetmişse siz neden “eller” ifadesiyle “tek bir el”i kastettiğinizi inkâr ettiniz? derse, ona şöyle denilir:

Yüce Allah, “eller” ifadesini zikrettiğinde bununla, “iki el”i kastetmiştir. Çünkü âlimler, hem “eller”in çok olduğunu hem de “tek bir el”in olduğunu savunanların görüşlerinin geçersiz olduğu hususunda icmâ etmişlerdir. Biz (âyetlerde

54 el-Bağdâdî, *Usûli’ d-Dîn*, s. 254-255.

geçen “eller” ifadesiyle kastedilenin) “iki el” olduğunu söyledik. Çünkü zahirî anlamına aykırı bir delil olmadığı müddetçe, Kur’ân zâhiri üzere hamledilir.”⁵⁵

“Hz. Ebû Bekir’in (r.a.), İmâm olması gerektiğini iddia edenlerin görüşü Müslümanların icmâ ve şehâdetiyle olmuştur. Daha sonra, Hz. ‘Ali ve İbn ‘Abbâs’ın (r.a.) da ona biat ettiğine ve onun imâmeti üzerinde icmâ etmiş olduklarına şahit olmaktayız. Dolayısıyla Nebî’den (s.a.v.) sonra Hz. Ebû Bekir’in İmâmeti, Müslümanların icmâsıyla vâcip olmuştur.”⁵⁶

Anlaşıldığı üzere cedelin tartışma mantığının içinde yer alan ve İslâm kelimcilerinin büyük çoğunluğunca kullanılan “işin uzmanına dayanma” kuralı, Kelâmda kendisine sıkça başvurulmuş bir kanıtlanma yoludur. Aslında kişinin, kendi alanında ün kazanmış, söz sahibi olmuş kişi, gurup ya da kuruluşlara göndermede bulunması çoğu zaman son derecede etkili olabilmektedir. Ancak, bunun aşırı bağlılık boyutlarına ulaştırılmaması, aşırı taassup ve kişisel bazı kaygılarla yapılmaması gerekmektedir.

III.2.5. Tartışmayı Kişiselleştirme

Cedelin bu aklı dayanağı, gerçekte tartışılan konu veya mevzu ile alakalı bir usulü içermemektedir. Daha açık bir söylemle bu cedelî dayanakta taraflardan birisi, diğer tarafın benimsemiş olduğu görüşü ya da ileri sürmüş olduğu savı, tartışmayı doğrudan doğruya karşı tarafın kişisel bazı yeterlilik ve zaafına yönelterek olumsuz; toplumda ve insanlar nezdinde infial uyandıracak özelliklerini ve niteliklerini öne çıkararak geçersiz kılmaktadır. Cedelin bu aklı dayanağı uygulanırken, daha çok karşı tarafın benimsediği dinî inanç ve tutum, savunduğu görüş, bağlı olduğu gelenek ve mezhepten yola çıkılarak açıklama ve savunu yapılmaya çalışılmaktadır.

İslâm kelâmcıları, kendi eserlerinde dinî inanç ve görüşlerini karşıtlarına kabul ettirme ya da onların görüşlerini geçersiz kılma hususunda, kimi zaman bu cedelî dayanağa başvurmuş ve onu kullanmıştır. Sözgelisi el-Bağdâdî, bilgi ve gerçekliklerin varlığı konusu üzerinde karşıtlarıyla tartışırken, büyük ölçüde tartışmanın kişisel bağlamda sürdürülmesine özen göstermekte ve bu şekilde karşı tarafı “alaya almak” suretiyle onların görüşünü geçersiz kılmaya çalışmaktadır:

“Onlar (Sofistler), çeşitli gruplara ayrılmışlardır: Onlardan bir grup, “şey”in gerçekliğinin (hakikat) ve “şey”e dair bilginin olmadığını ileri sürmektedir. Bunlar, görüşlerinde direnenlerdir. Onları dövmek, cezalandırmak ve mallarını elle-

55 el-Eş’arî, *el-İbâne ‘an Usûli’ d-Diyâne*, s. 138.

56 el-Eş’arî, *el-İbâne ‘an Usûli’ d-Diyâne*, s. 256-257.

rinden almak gerekir. Dövmenin acısından şikâyet ettiklerinde ve alınan mallarını geri istediklerinde onlara şöyle denilir: “Sizin ve sizdeki acının bir gerçekliği yoksa o halde niçin acıdan şikâyet ediyorsunuz; bu sıkıntınız ne diye? Mallarınızın bir gerçekliği yoksa onları geriye istemenizin bir anlamı var mı? [Öyle ya] gerçekliği olmayan bir şeyi niçin istiyorsunuz?”⁵⁷

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî de, kendi eserinde dinî inanç, bilgi ve görüşlerini karşılarına kabul ettirme ya da onların görüşlerini geçersiz kılma hususunda, bu cedelî dayanağa başvurmuş ve onu açıkça kullanmıştır. el-Eş'arî, muhatabının görüşünü çürütmeye ve geçersiz kılmaya çalışırken konuyu; bir diğer söylemle tartışmayı amacından saptırarak karşı tarafı “zındıklık”la itham etmiştir:

“Cehmiyye: “Allah’ın ilmi yoktur, kudreti yoktur, işitmez ve görmez.” demişlerdir. Onlar bunu demekle, tevâhîdi iptal etmeyi (inkâr) ve Yüce Allah’ın isimlerini yalanlamayı kastetmişlerdir. Onlar bunu lafzen de ifade ettiler; ancak bir görüş olarak anlamalı bir biçimde ortaya koyamadılar. Allah’ın işiten, gören ve âlim olmadığını açıkça söyleyeceklerdi. Fakat kılıç korkusu, onların zındıklıklarını açığa çıkarmalarına engel olmuştur.”⁵⁸

Görüldüğü üzere cedelin bu aklî dayanağına göre yapılan tartışmalarda, karşı tarafın görüşünü veya iddiasını geçersiz kılmak için insanî ve ahlâkî ilkelerin ıskalandığını söylemek mümkündür. Tarafların tartışma sırasında bu yöneme göre ispat ve kanıtlamada bulunması, insanî ilişkiler çerçevesinde uygun bir davranış olmadığı gibi, tartışmadan beklenen verimi de olumsuz yönde etkilemektedir. Çünkü tartışmacının karşı tarafın özel durumunu öne sürmesi ya da bununla uğraşması (meşgul olması) yerine, onun görüş ve düşüncesini dikkate alarak doğrudan konuyu tartışması daha insanî ve daha ahlâkîdir.

Sonuç

Cedel, bir ikna, savunma ve tartışma yöntemidir. Bu yöntemin kendisine dayandığı temel ilke ve kurallar göz önüne alındığında, işleyiş ve uygulanış biçimi açısından Kur’ân’ın benimsemiş olduğu ikna ve izah yöntemine çok benzediği görülmektedir. Bu nedenle olsa gerek ki ilk dönem İslâm kelâmcıları, benimsemiş ve kabul etmiş oldukları dinî inanç, görüş ve yaklaşım biçimlerini genel olarak cedelin genel tartışma ve ikna mantığının kapsamında ele almış ve uygulamaya çalışmışlardır.

57 el-Bağdâdî, *Usûli’ d-Dîn*, s. 6.

58 el-Eş'arî, *el-İbâne ‘an Usûli’ d-Diyâne*, s. 123.

Cedel yöntemi, genel olarak “meşhûrât”, “makbûlât” ve “müsellemât” türünden olan önermeler üzerinden sürdürülen bir tartışma anlayışıdır. Daha doğru bir deyişle, cedelin yapısını bu tür önerme ve bu önermelere dayalı olarak oluşturulmuş “kıyâsî öncüller” oluşturmaktadır. Ancak cedel yöntemi, *genel kabul ve anlayış biçimlerini* ihtiva eden yukarıdaki önerme türlerine göre faaliyet gösterdiği gibi, aynı şekilde “burhânî” (*kesinliği saptanmış delil*) önerme türlerine göre de oluşturulabilmektedir. Yani cedel, “burhân” da olabilir. Bu nedenle kelâmcılar, kimi zaman cedeli, burhân gibi telakki etmiş ve kullanmışlardır.

Olayın teoriden bağımsız pratik kısmından söz edecek olursak, cedel yöntemine ilişkin bu aklî mekanizmalar belli bir dönemin dinî, ilmî ve ahlâkî görüşlerinin ve öncüllerinin oluşturulmasında faydalı olduğu muhakkaktır. Ancak değişen dünya şartları ve sürekli gelişen ilmî aktiviteler bağlamında ele alındığında, yetersiz kaldıklarını veya en azından sorunlu taraflarından bahsetmek mümkündür. Daha açık bir söylemle bahis konusu olan bu cedelî dayanaklar, kullanıldıkları dönem itibarıyla yeterli olmuş, sadra şifa sağlamış olabilirler; ancak günümüz için aklî ve bilimsel önermelerinin oluşturulmasında yeniden gözden geçirilmeleri gereklilik arz etmektedir. Bu dayanakların cedel yönteminin içinde ortaya çıkarılması, ilgili dönemin dinî ve ilmî bakış açısının ortaya konmasında son derece önemlidir. Hatta günümüzde değişik platformlarda yapılan tartışma mantıklarının kökenlerinin neler olduğunu, geliştirilen söylem biçimlerinin ya da münakaşalardaki kanıtlamaların hangi argümanlar üzerinden sürdürüldüğünü tanıtmaları bakımından da yararlıdır. Bu nedenle İslâm kelâmcıları nezdinde uygulanış biçimlerini sunduğumuz cedelî dayanakların, olumlu ve yararlı taraflarından bahsedeceğimiz gibi, bazen de istenmedik ve tehlikeli sonuçlara neden olabileceği durumlardan da bahsetmek pekala mümkündür.

Hiç kuşkusuz İslâm kelâmcıları, cedelî kanıtlama biçimlerini (*istidlâller*) büyük bir olasılıkla içinde yaşadığı toplumda ya da benimsemiş olduğu düşünce geleneğinde hazır olarak bulduğu veya kendisine aktarıldığı biçimiyle benimseyip kullanmışlardır. Belki de onlar, cedel yöntemine dair bu kanıtlama biçimlerini normal bir tartışma biçimi olarak algılamış ve muhalif/karşıtlarıyla giriştiği tartışmalarda çoğu kere cedel yöntemin kanıtlama yollarını kullandığının farkına da varmamıştır. Zira İslâm kelâmcılarının, bu yöntemin kurallarını, işleyiş biçimini ve özellikle de doğru kullanımını iyi bilip bilmedikleri son tahlilde tartışmalıdır. Bunun kanıtı ise, kendi eserlerinde bu yöntemin kullanılmasına yönelik sunmuş oldukları örneklerdir.

Kaynakça

- Aristoteles, *Organon-V (Topikler)*, çev.: Hamdi Ragıp Atademir, Milli Eğitim Basımevi, Ankara, 1952
- Atademir, Hamdi Ragıp, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1974.
- Atay, Hüseyin, "Kur'an'a Göre Münâzara Metodu", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara Üniversitesi Basımevi c. XVII, Ankara, 1969.
- el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Tâhir 'Abdilkâhir (öl.429/1037), *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, İstanbul, 1346/1928.
- _____, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, trc.: Ethem Ruhi Fıçlalı, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 1991.
- el-Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyîb, *Kitâbu't-Temhîdî'l-Evâ'il ve't-Telhîsî'd-Delâ'il*, tah.: İmâduddîn 'Ahmed Haydar, Beyrut, 1366/1947.
- el-Cevherî, Ebû Nasr İsmâ'îl b. Hammâd (öl.393/1003), *es-Sihâh Tâcu'l-Luğa ve Sthahu'l-'Arabiyye*, nşr.: 'Ahmed 'Abdulğafûr el-'Attâr, Mısır, 1956.
- el-Cürcânî, es-Seyyîd eş-Şerîf 'Ali b. Muhammed (öl.816/1413), *et-Ta'rifât*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1325/1907.
- el-Cüveynî, İmâm el-Haremeyn 'Abdülmelik b. 'Abdillâh (öl.478/1085), *el-Kâfiye fi'l-Cedel*, tah.: Fevkiye Hüseyin Mahmûd, Kahire, 1979.
- _____, *eş-Şâmil fi Usûli'd-Dîn*, tah.: 'Abdullâh Mahmûd Muhammed 'Ömer, Beyrut, 1999.
- _____, *İnanç Esasları Kılavuzu (Kitâbu'l-İrşâd)*, trc.: A. Bülent Baloğlu-Sabri Yılmaz-Mehmet İlhan-Faruk Sancar, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 2012.
- Demir, Hilmi, *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı (İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği)*, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Yay., İstanbul, 2012.
- Doğan, Hüseyin, *İslâm Kelâmında Cedel Anlayışı (Eş'arî 'Abdülkâhir el-Bağdâdî Örneği)*, Rağbet Yay., İstanbul, 2015
- _____, "İslâm Düşüncesinde Bir Tartışma Metodolojisi Olarak Cedel", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIII, Sayı: 24., Sakarya, 2012.
- el-Ebherî, Esîrüddîn, *İsâgûcî (Mantığa Giriş)*, çev.: Hüseyin Sarioğlu, İz Yayıncılık, İstanbul, 1998.
- Emiroğlu, İbrahim, "Cedel Nedir?", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Rektörlük Matbaası, Sayı: XII, İzmir, 1999.
- el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan 'Ali b. İsmâ'îl (öl.324/936), *er-Risâle ilâ Ehli's-Sağar*, tah.: 'Abdullâh Şâkir Muhammed el-Cüneydî, Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1422/2002.
- _____, *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-Redd 'alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bid'a*, nşr.: Richard Yûsuf Yesui, Beyrut, 1952.
- _____, *Risâle fi İhtisâni'l-Havz fi 'İlmi'l-Kelâm*, nşr.: Richard Yûsuf Yesui, Beyrut, 1952.
- _____, *el-İbâne 'an Usûli'd-Diyâne*, nşr.: Fevkiye Hüseyin Mahmûd, Medine, 1407/1986.
- el-Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed (öl.339/950), *el-Mantık 'inde'l-Fârâbî-III (Kitâbu'l-Cedel)*, tah.: Refik el-'Acem el-Mektebetü'l-Felsefiyye, Beyrut, 1986.

- Günaltay, M. Şemsettin, *Antik Felsefenin İslâm Dünyasına Girişi*, sad.: İrfan Bayın, Kaknüs Yay., İstanbul, 2001.
- İbn Haldûn, ‘Abdurrahmân Ebî Zeyd, (öl.808/1406), *Mukaddime*, haz.: Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yay., İstanbul, 1991.
- İbn Manzûr, Ebu’l-Fazl Cemâluddîn (öl.711/1311), *Lisânu’l-‘Arab*, Dâru Lisâni’l-‘Arab, Beyrut, trz..
- İbn Rüşd, Ebu’l-Velîd Muhammed (öl.520/1126), *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt et-Tehâfüt)*, çev.: Kemal Işık-Mehmet Dağ, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yay., Samsun, 1986.
- İbn Sînâ, el-Hüseyin b. ‘Abdullah Ebû ‘Ali, (öl.428/1037), *eş-Şifâ el-Mantık-IV – Kitâbu’l-Cedel-*, tah.: ‘Ahmed Fu‘âd el-Ahvânî, Mısır, 1385/1965.
- el-İsfehânî, Ebû Kâsım el-Hüseyin Râgıb (öl.502/1108), *el-Müfredât fî Garîbi’l-Kur‘ân*, nşr.: Kahraman Yay., İstanbul, 1989.
- en-Nesefî; Ebu’l-Mu‘în Meymûn b. Muhammed (öl.508/114), *Tabsıratu’l-Edille fî Usûli’l-Dîn*, nşr.: Hüseyin Atay, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara, 1993.
- en-Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref (öl.676/1277), *Tehzîbu’l-Esmâ ve’l-Lugât*, Dâru’l-Fikr, Beyrut, 1996.
- Özervarlı; M. Sait, *Kelâm’da Yenilik Arayışları*, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Yay., İstanbul, 1998.
- Şener, Habib, *John Locke ve David Hume Din Felsefesi Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2014.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Genel Felsefe Dersleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1972.
- Yazoğlu, Ruhattin, İmamoğlu, Tuncay, *Klasik Mantık*, Eser Basın Yayın Dağıtım Matbaacılık, Erzurum 2015.

MESNEVÎ'DE MEŞVERET

Çetin KASKA (*)

Öz

İnsan sınırlı istidatlara sahip olduğundan her konuyu bütün incelikleriyle bilme imkânına sahip değildir bu yüzden herhangi bir konu hakkında yanlış karar vermekten sakınmak ve başarıyı elde etmek için başkalarıyla meşveret etmek zordur. Meşveret; hak ve hakikati ortaya koyup, mevcut şartlar içinde yapılması gerekenin isabetli şekilde belirleme imkânı verir. Meşveret kavramının ehemmiyetini iyi şekilde kavrayan büyük mütefekkirlerden Mevlânâ, Mesnevî'sinde çeşitli vesilelerle meşveret kavramına değinip, meşveretin sosyal ve ahlaki usullerden biri olduğunu vurgulayıp, meşveretin gerekli olduğunu birçok Mesnevî defterinde belirtmiştir. Meşveret, Mesnevî'de hem âfâkî hem de enfüsî olarak ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Mevlânâ, Mesnevî, Meşveret,

Consultancy in Mathnawi

Abstract

Because human has limited capability, he/she does not have the opportunity to know each subject with all the subtlety. So, to avoid the wrong decisions on any matter and to achieve success he/she has to have a consultation with others. Consultation reveals the right and the truth, and has the ability to determine what to do in the existing conditions accurately. Mawlana -of the great thinkers- who understood so well the significance of the concept of consultation referred to the concept of consultation on several occasions in his Mathnawi. He emphasized that consultation is one of the social and ethical procedures and that it is required in the social relations in many Mathnawi books.

Key Words: Mawlana, Mathnawi, Consultancy.

* Arş. Gör., İstanbul Üniversitesi Fars Dili ve Edebiyatı Bölümü
e-mail: cetinkaska@hotmail.com

Giriş

Meşveret, sözlükte “*danışma, görüş alışverişinde bulunma ve konuşup görüşme*” anlamlarına gelmektedir. İslami literatürde yönetici ve devlet başkanının görev alanına giren işler hakkında ilgili kişilere danışıp onların görüşlerini dikkate almasını ifade etmektedir. Meşveret, şûra, istişâre ve müşâvere ile aynı anlama gelmektedir.¹ Meşveret ile ilgili Kur’an-ı Kerim’de iki meşhur ayet vardır. Birisi Âl-i İmrân sûresinin 159.cu ayetidir: (*İş konusunda onlarla müşâvere et...*) Bu ayette Hazret-i peygambere iş konusunda müminlerle istişâre edilmesi emredilmiştir. Diğer ayet ise Şûrâ sûresinin 38.ci (*Onların işleri kendi aralarında meşveret iledir...*) ayetidir. Bu ayette ise Müslümanların istişâre ile emroldukları vurgulanmıştır.² Meşverete önem veren peygamberimiz hemen her hususta ashabıyla meşveret eder onların görüşlerini alırdı. Nitekim Ebu Hüreyre peygamberimizin bu yönüyle ilgili şu tespitinde bulunmuştur; “*Ben, Resulullah’tan daha fazla arkadaşlarıyla meşveret eden birini görmedim.*”³ Ayrıca hadislerde şûra, meşveret, istişâre gibi kelimeler sözlük anlamlarıyla sıkça geçmektedir.

İslam tarihi süresince Müslümanlar tarafında kurulan devletlerde padişaha danışmanlık yapan çeşitli kurular oluşturulmak suretiyle meşveret sistemi işletilmiştir. Özellikle Emevîler döneminden başlayarak, şûra yöneticiler, ordu komutanları ve ilim adamlarının katılımıyla genel ya da özel olarak yapılmıştır.⁴

Mevlânâ meşveret etmeyi ahlâkî ve sosyal usullerden biri görüp meşveretin bir gereklilik olduğunu Mesnevî’nin bütün defterlerinde ayet ve hadislere işaret ederek dile getirmiştir. Meşveret sayesinde hataların azaldığı, emin ve düşünceli kimselerle meşveret etmenin önemli olduğunu ifade etmiştir. Mesnevî’de meşveretin âfâkî ve enfûsî olmak üzere iki şekilde ele alındığı görülmektedir.

Mesnevî’de Meşveret İle İlgili Genel İlkeler

A-Meşveret Gereklidir

İşlerde meşveretin gerekli olduğunu belirten Mevlânâ, meşveret sayesinde pişmanlık, hayal kırıklığı, hüsrân ve fiyaskonun önüne geçildiğini ve sonunda pişman olmamak veya az zararla kurtulmak için işlerde müşâverede bulunmak gerektiğini beyan etmiştir.⁵

1 Talip Türcan, “Şûra” DİA, c.39, İstanbul 2010, s. 230.

2 Kerîm Zemânî, Mînâger-i Işk, Neşr-ı Ney, Tahran 1393, s.825.

3 Tirmizi, Cihat 35.

4 Türcan, a.g.m, s. 231.

5 Şefik Can, Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi, Ötüken Yayınları c.1-2, s. 432 İstanbul 1997.

مشورت در کارها واجب شود تا پشیمانی در آخر کم بود⁶

İşin sonunda pişman olma riskini azaltmak için işlerde meşveret etmek vacibdir.

Mevlânâ'ya göre kişi ne kadar akıllı olursa olsun ve ne kadar tecrübe kazanırsa kazansın mutlaka başka biriyle meşveret etmelidir. Nitekim peygamber efendimizde "İşlerde *ashab-ı kirâm ile meşveret et*"⁷ emri gelmiş. İki aklın ortaya koyduğu ürünün daha etkili olduğu ve kişiyi belalardan kurtardığı ve meşveret sayesinde kişinin terakki ettiği vurgulanmıştır.⁸

ورچه عقلت هست با عقل دگر
یار باش و مشورت کن ای پدر
با دو عقل از بس بلاها وارهی
پای خود بر اوج گردونها نهی⁹

*Ey peder! Eğer aklın varsa, başka bir akılla dost ol ve onunla meşveret et
İki akıl sayesinde birçok beladan kurtulur, göklerin doruğuna ayağını koyarsın*

B-Meşveret Yapılırken Fikirlere Önem verilmeli

Mevlânâ meşveret ederken, kişi yapmak istediğini açıkça ortaya koymamalı, asıl maksat gizlenerek muhatapların fikri alınmalı fakat bu yapılırken güzel, şaşırtıcı ve yanıltıcı açıklamalarla diğer kişilere ipucu verilmemesi gerektiğini ifade etmektedir. Mevlânâ peygamber efendimizin bir mesele hakkında meşveret ederken meseleyi üstü kapalı bir şekilde ortaya koyduğunu, yakınlarının görüşlerini aldığı ve fikir sahiplerinin işin aslını bilmeden düşüncelerini beyan ettiklerini dile getirmiştir.¹⁰

مشورت دارند سرپوشیده خوب
در کنایت با غلطافکن مشوب
مشورت کردی پیمبر بستهسر
گفته ایشانش جواب و بیخبر¹¹

6 Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, Mesnevî-i Ma'nevî, (haz. Adnan Karaismailoğlu, Derya Örs) b. 2256, c.2, s.325 Ankara 2007.

7 Halil Altuntaş- Muzaffer Şahin, Kur'ân-ı Kerim Meali, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Âl-i İmrân, 3/159 Ankara 2003.

8 Abdülbaki Gölpınarlı, Mesnevî Tercümesi ve Şerhi, İnkılâp ve Aka Kitabevleri, c.3-4, s. 445 İstanbul 1983.

9 Mevlânâ, Mesnevî-i Ma'nevî, b. 1262, c.4, s.320.

10 H. Hüseyin Top, Mesnevî-i Mâ'nevî Şerhi, c.1, s.612, Konya 2001.

11 Mevlânâ, Mesnevî-i Ma'nevî, b.1052-53, c.1, s. 74.

Meşvereti iyice gizli, başkalarını yanlışla düşürecek şekilde karışık kinaye içinde yaparlar.

Peygamber üstü kapalı şekilde meşverette bulunurdu, onlar, ona cevap verir ama işin aslından haberleri olmazdı.

Bir müşkül karşısında akıllı kimselerle meşveret edilmesi tavsiyesinde bulunmuş.

آن یکی می گفت خواهم عاقلی مشورت آرم بدو در مشکلی¹²

Biri; “Ben bir akıllı arıyorum, bir müşkülüm var onunla meşveret etmek istiyorum” dedi.

C- Meşveret Yapılacak Kişinin Vasıfları

Mevlânâ’ya göre istişâre edilecek ve fikri sorulacak kişi güvenilir, bilgin, emin, tedbirli, temkinli, yapıcı ve ileri görüşlü olmalıdır. Çünkü Hazret-i Peygamber bir hadîsinde; “*Ey rey ve tedbir sahibi, istişârede bulun, zîrâ danışılan kişi emindir.*” buyurmuştur.¹³

گفت پیغامبر بکن ای رایزن مشورت کالمستشار مؤتمن¹⁴

Peygamber; “Ey tedbir düşünen kişi, meşveret et çünkü danışılan kişi emindir” dedi.

Mevlânâ istişâre edilecek kişinin emin ve akıllı olması gerektiğini dile getirip bu konu hakkında bir hikâye anlatmıştır. Hikâyenin hülasası şöyle;

*“Adamın biri bir türlü karar veremediği ve tereddütte kaldığı bir konu hakkında kesin karar vermek için birisiyle istişâre etmek istedi fakat istişâre etmek istediği kişi ona “Bana güvenerek, benimle istişâre etmek için bana başvurman hoşuma gitti ancak ben senin dostun değilim sen başkasını bul onunla istişâre et. Ben senin düşmanım benimle istişâre etme. Benim vereceğim akılla başarılı olamazsın. Git sana dost birisine danış. Dost dostun hayrını ister şüphesiz! Ben düşmanım benim gibi birisinden sana fayda gelmez! Adam; Benim eski düşmanım olduğumu biliyorum fakat akıllı bir adamsın, aklın seni eğri büğrü gitmeye bırakmaz. Akıl nefsin üstüne yürürse, onun intikam almasına engel olur” dedi.*¹⁵

12 Mevlânâ, Mesnevî-i Ma’nevî, b.2326, c.2, s.328.

13 Top, a.g.e, s.608.

14 Mevlânâ, Mesnevî-i Ma’nevî, c.1, b. 1045, s. 73.

15 Mevlânâ, Mesnevî Ma’nevî, b. 1968, c.4, s.354.

İstişâre edilecek kişinin o konu hakkında bilgi sahibi olması gerektiği vurgulanmıştır.

مشورت کن با یکی خاوندگار
این چنین سوزان و گرم آخر مکار
در خرابی کرد ناخنها دراز¹⁶
مشورت کو عقل کو سیلاب آز

Sonunda böyle yakıcı ve sıcak ekin ekme, bir bilenle istişâre et.

İstişâre nerede? Akıl nerede? Hırs seli, tırnaklarını harap yere uzatır.

Mevlânâ'ya göre iyi düşünceli ve salih kimselerle meşveret edilme çünkü peygamber efendimize bile “*Temiz kişilerle danış, onların fikirlerini sor*” emri verildi. “*İşlerini danışarak, müşâvere ederek yaparlar*” ayeti bunun için inmiştir. Çünkü meşveret yapılan işte, yanılma daha az olur. Yirmi lamba elbette bir lambadan fazla nur verir.¹⁷

بر پیمبر امر شاور هم بدان
مشورت کن با گروه صالحان
کز تشاور سهو و کز کمتر رود
امر هم شوری برای این بود
بیست مصباح از یکی روشن ترست¹⁸
این خردها چون مصابیح انورست

Salihler güruhu ile meşveret et, peygambere gelen “onlarla meşveret et” emrini bil.

“İşleri meşveretledir” ayeti şunun içindir; çünkü meşveretle yanılma ve eğrilik azalır.

Bu akıllar parlak kandil gibiler, yirmi kandil bir kandilden daha parlaktır.

D- Meşveret Yapılmayacak Kişinin özellikleri

Mevlânâ kötülük isteyen kişilerle meşveret etmek yerine onlardan uzak durulmasını tembihleyip dost ve muhabbeti olan kişilerle meşveret edilmesini söylemektedir.¹⁹

مشورت با یار مهرانگیز کن²⁰
چونک کردی دشمنی پرهیز کن

Birisine düşmanlık yaptığında ondan sakın, sana sevgi besleyen dostlarla meşveret et.

16 Mevlânâ, Mesnevî-i Ma'nevî, b. 3867, c.5, s.226.

17 Ahmed Avni Konuk, Mesnevî-i Şerîf Şerhi, c.12, s. 222 İstanbul 2005.

18 Mevlânâ, Mesnevî-i Ma'nevî, b. 2611, c.6, s.371.

19 Gölpınarlı, a.g.e, s.507, c.3-4.

20 Mevlânâ, Mesnevî-i Ma'nevî, b. 1980, c.4, s.354.

Mevlânâ'ya göre olaylara dar görüşle bakanlarla istişâre edilmemeli çünkü bunlar kişinin kuvvetini zaafa uğratar ve kudretini kırar. Ayrıca bunların tembellikleri ve cahillikleri bulaşıcıdır. İstişârede bulunulacak kişi seni diri tutacak ve doğru yönlendirecek biri olmalıdır.²¹

گفت با اینها ندارم مشورت
مهر زاد و بوم بر جانیشان تند
مشورت را زنده‌ای باید نکو
که یقین سستم کنند از مقدرت
کاهلی و جهلشان بر من زند
که ترا زنده کند وان زنده کو²²

Bunlarla istişâre etmeyeceğim dedi. Çünkü kesinlikle gücümü zayıflatırlar...

Vatan sevgisi canlarını aldatır, tembellik ve cahillikleri beni etkiler.

İstişâre etmek için seni diriltecek iyi bir diri gerek ama o diri nerede?

Mevlânâ her şeyin bir vakti olduğu gibi meşveret etmeninde bir vakti olduğunu, olmayacak zamanlarda meşveret etmenin gereksizliğini vurgulamıştır.²³

نیست وقت مشورت هین راه کن
چون علی تو آه اندر چاه کن²⁴

Meşveret vakti değildir, yola koyul, Ali gibi kuyuya gidip ah edip dert yan.

E-Meşveret Anlayış Kazandırır

Mevlânâ'ya göre meşveret etmek, meşveret eden kişiye anlayış ve uyanıklık kazandırır. Meşveret, meşveret edilen kişi sayısınca akılla düşünmeye yardım edip cahillığın önüne geçer.²⁵ İnsanların önemli işler yapacakları zaman karar vermeden önce bu konuda ihtisaslı kişilerle fikir alışverişinde bulunması gerektiği ve peygamberimizin önemli konularda ashâbı ile istişâre ettiği dile getirilmiştir.²⁶ Ayrıca Hazret-i Ali (a.s)'ın “*Her kim öğretici kişilerle meşveret ederse onların akıllarına ortak olur*”²⁷ sözü ile “*Her ilim sahibinden, üstünde bir bilen bulunur*”²⁸ ve “*İş hakkında onlara danış*”²⁹ gibi ayetlere işâret edilmiştir.³⁰

21 Can, a.g.e, c.3-4, s.543.

22 Mevlânâ, Mesnevî-i Ma'nevî, b. 2206 c.4, s.364.

23 Can, a.g.e, c.3-4, s.546.

24 Mevlânâ, Mesnevî-i Ma'nevî, b. 2231, c.4, s.366.

25 Ken'an Rifâî, Şerhli Mesnevî-i Şerif, Kubbealtı, s.142, İstanbul 2010.

26 Top, a.g.e, c.1, s.608.

27 Kerîm Zemânî, Şerh-i camî-i Mesnevî-i Ma'nevî, c.1, Tahran 1375, s.356.

28 Yusuf Süresi, 12/76.

29 Âl-i İmrân 3/159.

30 Konuk, a.g.e, c.2 s.335.

مشورت ادراک و هشیاری دهد عقلا مر عقل را یاری دهد³¹

Meşveret, insana idrak ve akıl verir, akıllar akla yardımcı olur.

Meşveret Çeşitleri

A- Âfâkî Anlamda Meşveret

Mevlânâ, Hz. Âdem yaratılacağı zaman Allah Teâlâ ile meleklerin meşveret ettiğini belirtip, Bakara sûresinin; *Hani, Rabbin meleklere, "Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım" demişti. Onlar, "Orada bozgunculuk yapacak, kan dökecek birini mi yaratacaksın? Oysa biz sana hamdederek daima seni tesbih ve takdis ediyoruz." demişler. Allah da, "Ben sizin bilmediğinizi bilirim" demişti.* ayetine işâret etmiştir.³²

مشورت می‌رفت در ایجاد خلق جانشان در بحر قدرت تا به خلق³³

İnsanların yaratılması konusunda meşveret yapılırken onların canları boğazlarına kadar kudret denizine dalmıştı.

Mevlânâ'ya göre Hazret-i Havvâ'nın sözüne kanıp da yasaklanmış meyveyi yiyen Hazret-i Âdem, yemeden önce meleklerle meşveret etseydi, pişman olup özür dilemezdi. Çünkü bir akıl, başka bir akılla birleşince, kötü iş işlemekten kurtulur. Fakat ne zaman iki nefis birlikte müttefik olursa; cüz'î akıl işe yaramaz, hayırlı bir iş ve ameli neticelendirmekte aciz kalır.³⁴ ("Hz. Âdem'in nefsi, Hz. Havvâ'nın nefisine yâr olduğu vakit, Hz. Âdem'in akl-ı cüz'îsi faaliyetten geri kaldı" Öyleyse iki nefsânî olan kimse herhangi bir konu hakkında meşveret ederse, nefsin isteğine uygun hüküm verir ve akl-ı cüz'î âtil olarak bir tarafta kalır.)³⁵

گر در آن آدم بکردی مشورت در پشیمانی نگفتی معذرت
زانک با عقلی چو عقلی جفت شد مانع بد فعلی و بد گفت شد
نفس با نفس دگر چون یار شد عقل جزوی عاطل و بی‌کار شد³⁶

Âdem (a.s) bu konuda meşveret etseydi pişmanlık içinde özür dilemezdi.

Çünkü bir akıl başka bir akılla birleşince kötü işe, kötü söze mâni olur.

Nefis, başka bir nefisle arkadaş olursa cüzi akıl işe yaramaz ve âtil kalır.

31 Mevlânâ, Mesnevî-i Ma'nevî, c.1. b.1044, s. 73.

32 Konuk, a.g.e, c.3, s. 71.

33 Mevlânâ, Mesnevî-i Ma'nevî, b. 170, c.2, s.231.

34 Can, c.1-2, s. 258.

35 Konuk, a.g.e, s.23 c.3.

36 Mevlânâ, Mesnevî-i Ma'nevî, b.19-21, c.2, s. 224.

Mevlânâ, münkirlerin bile kendi aralarında istişâre ettiğini belirterek, Musa (a.s)’ın Firavun’a kırk gün süre verdikten sonra geri döndüğünü ve yalnız kalan Firavun’un danışmanlarını çağırıp onlarla istişâre ettiğini dille getirip Şuarâ sûresinin; *Firavun, çevresindeki ileri gelenlere, “Şüphesiz bu, bilgin bir sihirbazdır” dedi. “Sizi büyüsiyle yurdunuzdan çıkarmak istiyor, Ne buyurursunuz şimdi? Dediler ki: “Onu ve kardeşini alıkoy. Şehirlere de toplayıcı adamlar gönder”*³⁷ ayetlerine işâret etmiştir. Ayrıca Firavun’un Musa (a.s)’ın daveti hakkında Hâmân adındaki veziri ile de istişâre ettiği ifade edilmiş.³⁸

چونک موسی بازگشت و او بماند
اهل رای و مشورت را پیش خواند³⁹

Musa (a.s) dönünce, tek başına kalan Firavun rey ve meşveret ehlini yanına çağırdı.

چون بهامان که وزیرش بود او
مشورت کردی که کینش بود خو⁴⁰

Düşmanlığı huy edinmiş olan veziri Hâmân ile meşveret edince...

B- Enfüsî Anlamda Meşveret

Mevlânâ’ya göre ilk önce, öncü ve önder olan akılla meşveret edilmedir. Nitekim peygamberlerin ümmetlerine öyle tavsiyede bulunduğunu belirtmiştir. Asla nefs-i emmâre ile meşveret edilmemesini çünkü nefs-i emmârenin kandırıcı ve yönlendirici olduğunu vurgulamış. Ayrıca nefs-i emmâre ile meşveret edilse bile onun söylediğinin aksi yapılması gerektiği dille getirilmiştir.⁴¹

گفت امت مشورت با کی کنیم
انبیا گفتند با عقل امام
گفت گر کودک در آید یا زنی
کو ندارد عقل و رای روشنی
گفت با او مشورت کن وانچ گفت
تو خلاف آن کن و در راه افت⁴²

Ümmet; “kiminle meşveret edelim” diye sorunca, peygamberler; “önder olan akılla meşveret edin” diye cevap verdiler.

Sordular akıllı veya tedbiri olmayan bir çocuk ya da kadınla da mı?

Dedi; onunla da meşverette bulun fakat ne derse onun zıddını yap ve yola koyul.

37 Şuarâ 26/34-36.

38 Konuk, a.g.e, c.5, s.310.

39 Mevlânâ, Mesnevî-i Ma’nevî, b.1157, c.3, s.79.

40 Mevlânâ, Mesnevî-i Ma’nevî, b. 1241, c.4, 319.

41 Konuk, a.g.e, c.4, s. 129.

42 Mevlânâ, Mesnevî-i Ma’nevî, b.2257-59, c.2, s. 325.

Mevlânâ eğer danışacak kimse bulmayıp, nefsimizle bir konuyu istişâre ediyorsak, Nefsimizin söylediğinin aksine hareket etmemiz gerektiğini belirtiyor. Mesela nefis “*namaz kıl, oruç tut*” derse bile ona inanmamamız gerektiği vurgulanmış. Çünkü nefis aldattıcıdır. İyi görünen bir emrinde bile hile yapar. Yapacağımız işlerde nefse danışmak ve o ne derse onun aksini yapmanın olgunluk olduğunu dile getirmiş.⁴³

هرچه گوید کن خلاف آن دنی	مشورت با نفس خود گر می‌کنی
نفس مکارست مکرری زایدت	گر نماز و روزه می‌فرمایدت
⁴⁴ هرچه گوید عکس آن باشد کمال	مشورت با نفس خویش اندر فعال

Nefsine meşveret edersen o alçak ne söylerse tersini yap.

Eğer sana oruç tut ve namaz kıl diye emretse bile nefis hilecidir, sana bir hile kuracaktır.

İşlerde nefisle meşveret etmek, ne derse onun aksini yapmak olgunluktur.

Sonuç

Toplum hayatında bireyin yalnız başına her şeyi düşünüp yapması mümkün değildir. Ortak bir aklın neticesi olan geniş kapsamlı kararlara ihtiyaç vardır. Ortak akıl ve kolektif şuur ancak meşveret ile ortaya çıkabilir. Meşveret İslam'ın üzerinde ehemmiyetle durduğu konulardan biridir. Meşveret Müslümanların sadece özel hayatlarında karşılaştıkları olayların çözümünde değil sosyal, siyasal ve idari sistemin şekillenmesi noktasında başvurmaları gereken önemli bir düsturdur. Mesnevî'de meşveret kavramına değinen Mevlânâ, meşveretin gerekliliği, meşveretin getirisi, meşveretin kimlerle yapılması gerektiği, kötü kişilerle meşveret etmenin sakıncaları, iyi düşünceli kişilerle meşveret etmenin gerekliliği gibi konuları ayet ve hadisler ışığında açıklamıştır.

Kaynakça

- Altuntaş, Halil- Şahin, Muzaffer, *Kur'ân-ı Kerim Meali*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2003.
- Can, Şefik, *Konularına Göre Açıklanamalı Mesnevî Tercümesi*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1997.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, *Mesnevî Tercümesi ve Şerhi*, İnkılâp ve Aka Kitabevleri, İstanbul 1983.
- Konuk, Ahmed Avni, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c.3, İstanbul 2005.

⁴³ Gölpınarlı, a.g.e, c.1-2, s. 562.

⁴⁴ Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, b. 2261-63, c.2, s. 325.

Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma'nevî*, (haz. Adnan Kara ismailoğlu, Derya Örs) c.1. b.1044, Ankara 2007.

Rifâî, Ken'an, *Şerhli Mesnevî-i Şerif*, Kubbealtı, İstanbul 2010.

Top, H. Hüseyin, *Mesnevî-i Mâ'nevî Şerhi*, c.1, Konya 2001.

Türcan, Talip, “Şûra” DİA, s.230, c.39, İstanbul 2010.

Zemânî, Kerîm, *Mînâger-i Işk*, Neşr-ı Ney, Tahran 1393, s.825.

_____, *Şerh-i camî-i Mesnevî-i Ma'nevî*, c.1, Tahran 1375.

ORTA ASYA TASAVVUF ANLAYIŞININ ANADOLU HALK İNANÇLARI ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

Hüseyin DOĞAN (*)

Öz

Bilindiği üzere Orta Asya Tasavvuf kültürünün kaynakları Ebû Hanîfe'ye kadar dayanmaktadır. Ebû Hanîfe'de ortaya çıkan insanlara karşı hoşgörülü ve anlayışlı olma, onların sempatisini kazanma hatta zihin ve gönül dünyalarına nüfuz etme geleneği Kufe Hanifî kelâm okulundan Horasan ve Maveraünnehir topraklarına doğrudan sirayet etmiştir. Bu etkileşimin en belirgin yansıması ise Kerrâmî zâhid ve bilim adamlarında ortaya çıkmıştır.

Kerrâmî zâhid ve bilim adamlarının Türk-İslâm düşüncesine en büyük katkıları, Alevî-Bektâşî anlayıştaki “ikrâr” kuramı ile gerçekleşmiştir. Diğer yandan Anadolu Türk-İslâm kültüründe önemli bir yere sahip “fütüvvet” geleneğinin temelleri de yine Kerrâmî din anlayışında gizlidir. Bu nedenle Kerrâmiyye, başta Alevî-Bektâşî düşünce olmak üzere Anadolu halk inançlarının teşekkülünde hatta an itibariyle devam etmesinde ana etkidir.

Anahtar Kelimeler: Ebû Hanîfe, Orta Asya, Kerrâmiyye, Anadolu, Alevî-Bektâşî, İnanç.

The Impact of the Understanding of Central Asia Mysticism on the Anatolian People Beliefs

Abstract

As it is known the sources of Central Asia Sufism culture are as far as Abu Hanifa. The tradition of tolerance and understanding towards the people who appeared in Abu Hanifa, their sympathies, and their penetration into the minds and minds of the world, spread directly from the school of Kufe Hanifî kalam to the lands of Horasan and Mavera. The most prominent reflection of this interaction has been revealed in Karrami Sufism and scientists.

* Yrd. Doç. Dr., Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm ve İslâm Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

The greatest contribution of Karrami scholars and scientists to the idea of Turkish-Islam was realized with the theory of "ikrâr" in the Alevi-Bektashi concept. On the other hand, the foundations of the tradition of "futuvvet", which has an important place in the Anatolian Turkish-Islamic culture are also hidden in the Karrami religion. For this reason, Kerramiyyah is dominant in the fact that the beliefs of Anatolian people, especially Alevism-Bektashism are continuing in the formation of even the moment.

Key Words: Abu Hanifa, Central Asia, Karramiyyah, Anatolia, Alawi-Bektashi, Belief.

I. Orta Asya Tasavvuf Kültürünün Kökenleri ve Kerrâmî Din Anlayışının Bölgede Yayılışı

Kelâm ve Fıkhı çok iyi bilen *Ebû Hanîfe*, Tasavvuf söz konusu olduğunda hiç aşırı davranmamış; aksine temkinli ve ihtiyatlı hareket etmiştir. *Ebû Hanîfe*'ye göre zühd ve takvâ dinî hayatın bir tezahürü durumundadır. *Ebû Hanîfe*'de ortaya çıkan insanlara karşı hoşgörülü ve anlayışlı olma, onların sempatisini kazanma hatta onların zihin ve gönül dünyalarına hitap etme geleneği Kufe Hanefî-Kelâm okulundan Horasan ve Maverâünnahir topraklarına sirayet etmiştir.

Horasan ve Maverâünnahir'de bu anlayışın ilk temsilcileri *Ebû Hanîfe*'yi (ö.150/767) teosofik ve mistik anlamda yorumlamaya çalışan Kerrâmîler özellikle de *Muhammed b. Kerrâm es-Sicistânî* (ö.255/869) olmuştur. Onların savunduğu zühd ve takvâ anlayışının bütün kökleri *Ebû Hanîfe*'de gizlidir. Horasan ve civar bölgesinde teşekkül eden bu teosofik ve mistik cereyan bir zaman sonra bu coğrafyada neşet etmiş olan diğer tasavvufî yapılanmalara da etkilerde bulunmuştur. Bunların başında da *Melâmetîler* gelmektedir. *Melâmetîler*'in benimsediği ve savunduğu zühd ve takvâ anlayışı *Ebû Hanîfe*'ye kadar uzanmaktadır.

Muhammed b. Kerrâm'ın önderlik ettiği Kerrâmiyye, dinî-itikâdî bir oluşum olmakla birlikte başta kurucusu ve taraftarların zâhid kimlikleri bu hareketi tasavvufla ilintili kılmıştır.¹ Şöyle ki 'Ahmed b. Harb (öl.234/848), Yahyâ b. Mu'âz er-Râzî (ö.258/872), İbrâhîm b. 'Ahmed el-Havvâs (öl.291/904), Ebû Mûti' Mekkî en-Nesefî (ö.318/930) ve Memşâd ed-Dîneverî (ö.299/911) gibi zühd ve riyâzet sahibi şahsiyetlerin İbn Kerrâm'la olan ilişkileri ve hukuku nazarı dikkate alındığında bu bağlantının çok güçlü olduğundan bahsetmek gerekir. Öyle ki İbn Kerrâm'ın, Yahyâ b. Mu'âz er-Râzî ile ilişkisi tam bir hoca-öğrenci ilişkisidir.

1 Muhammed Celâl Şeref, *Dirâsât fi'r-Tasavvufi'l-İslâmiyyin*, Dâru'n-Nehdâti'l-İslâmî, Beyrut, 1984, s. 8. (*Yayına hazırlayanın Mukaddimesi*).

Yahyâ b. Mu'âz er-Râzî'nin, daha sonraları Nişabur'da güçlü bir tasavvufî anlayışı benimsemiş ve savunmuş olmasının ardında, hocası İbn Kerrâm'la olan yakınlığı ve irtibatı yer almaktadır. Bu açıdan Kerrâmiyye'nin tasavvufî ilişkisi başlı başına bir inceleme ve değerlendirme konusu olmakla birlikte, tarihî süreçte onların tasavvufî ve mistik tarafları hep ihmal edilmiş; buna karşılık itikâdî-mezhebî yönleri inceleme konusu yapılarak yanlı ve subjektif saptamalarda bulunulmuştur.

Kerrâmiyye'nin tasavvufî ilişkisinde hankâhların² önemli bir payı olmuştur. Ortaçağ Horasan'ında Kerrâmiyye ile başlayan bu zikrî ve mistik yolculuğun yansımaları, belli bir dönemden sonra neşet etmiş olan tasavvuf ve tarîkat sistemine de uyarlanmaya çalışılmıştır. Bu manada Kerrâmiyye için başlangıçta bir tarîkat yolu, yani seyr-u sulukun temaşa edildiği mistik ve teosofik bir yolculuk olduğundan da bahsetmek gerekir. Onların Horasan'da başlattıkları ve geliştirdikleri zikir ve sohbet meclisleri, İslâm tasavvuf geleneğinde önemli bir yer işgal etmiştir. Nitekim bu bağlamda İslâm tasavvuf geleneğinde önemli bir tarîkat kurumu olan ve klasiklerden kabul edilen Melâmetiyye'nin, Kerrâmiyye ile sıkı bir gönül ve zihin bağı bulunmaktadır.³

Melâmetiyye, hicrî III. ve IV. yüzyıllarda dini daha derin, içten, samimi ve huşu içerisinde yaşama arzusunda olan zâhid ve tasavvuf ehli kimselerin⁴ Horasan ve Mâverâünnehir bölgesinde özellikle de Basra, Bağdat, Şam, Nişabur şehirleri ile Hindistan'ın kuzey kesimlerinde teşekkül ettirmiş oldukları bir hareket-

2 “Hankâh” kelimesi, Farsça “h â n”, “kervansaray, mabed, ev”; “h â n e”, “ev, oda” sözcüklerine, yer bildiren “-gâh” ekinin eklenmesiyle elde edilmiştir. Farsça edebî ve tarihî metinlerde hangâh, hânegâh, hâncâh, hankâh ve hângeh gibi çeşitli şekillerde geçen bu kelime “hânkâh” olarak Arapçalaştırılmış ve kullanımı yaygınlık kazanmıştır. Tarihî kayıtlarda ilk hankâhın, Filistin'in Remle şehrinde yapıldığı söylenmişse de, bunu tevsik edecek ikinci bir kayıt mevcut değildir. Genel olarak kaynaklar, hankâhların ilk inşa edildiği yerlerin İran, Irak, Horasan, Maveraünnehir ile Doğu Türkistan ve Hindistan'ın kuzey bölgeleri olduğunda müttefiklerdir.

Kerrâmiyye'nin kurucusu Muhammed b. Kerrâm'ın, Kudüs'te vefâtından sonra kendi müntesiplerinin onun adına bir tane hankâhı burada inşa ettikten sonra, dönüşte de Nişabur başta olmak üzere Horasan'ın belli başlı merkezlerinde yeni hankâhlar ikame etmişlerdir. Bu hususta geniş bilgi için bkz.: Muhsin Keyânî, *Hankahlar Tarihi*, çev.: Ali Ertuğrul-Süleyman Gökbulut, Büyüyenay Yay., İstanbul, 2013, s. 141-148; Süleyman Uludağ, “*Hankâh*”, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1997, c. XVI, s. 42-43, 44-47.

3 ‘Abdurrahîm b. ‘Ali b. Maksûd, *Risâle fî Beyani Hakîkati'l-Melâmiyye*, Süleymâniye Kütüphanesi, Yazmalar Bölümü, no: 927, vr. 108a; Sara Sviri, “*İlk Dönem Tasavvuf Kültüründe Melâmetiyye Hareketi ve Hâkim Tirmizî*”, çev.: Salih Çift, İstanbul: Tasavvuf İlimi ve Akademik Araştırma Dergisi, yıl: IV, sayı: XI, (Temmuz-Aralık 2003), s. 457-460.

4 İbn Maksûd, *Risâle*, vr. 108a.

tir.⁵ Bu teşekkül ve faaliyetler, gitgide örgütsel bir nitelik kazanmaya başlamış ve bölge zamanla bu akımın kendine has görüş ve uygulamalarıyla anılır olmuştur.⁶ İslâm tasavvufunun yavaş yavaş kurumsallaşmaya başladığı bu dönemde, aslında kavramların içeriklerinin yeni yeni doldurulmaya ve biçimlendirilmeye çalışıldığı gözlenmektedir. Bu anlamda Kerrâmiyye'nin de bu bölgede, aynı tarihlerde ortaya çıkmış olduğu gerçeği göz önüne alındığında bu bağlantı iyice kuvvetlenmektedir. Zira İslâm düşüncesinde ilk dönem itikâdî mezheplerce kullanılan bazı kavram ve söz dizgelerinin, bilhassa hicrî III. ve IV. yüzyıllarda içerik ve kapsam açısından Kerrâmîler tarafından yeniden biçimlendirilmeye çalışıldığı malumdur. Öyle anlaşılıyor ki, Kerrâmiyye'nin dinî-itikâdî bir yapılanma olarak bölgede popüleritesini artıran en önemli etkenlerden birisi de, İslâm düşünce ve kültürüne ait kimi kavramlara anlam ve muhteva açısından yeni bir boyut kazandırmıştır.

Kerrâmiyye'nin bir mezhep olarak teşekkülünden önceki durumu ve bölgedeki dinî-irşadî çalışmaları nazarı dikkate alındığında, Melâmetiyye'nin ilk haliyle bir ilişki kurmak söz konusu olabilir. Çünkü Melâmetiyye'nin ilk dinî-irşadî çalışmaları, Kerrâmiyye'nin geliştirmiş olduğu din politikasıyla aynı paralele seyretilmiştir. Kerrâmiyye'nin itikâdî-mezhebî bir yapıya bürünüşünden önceki durumu, muhtemelen Melâmetiyye'nin ilk görünümü olsa gerektir. Melâmetiyye'nin ortaya çıkışından sonra sürece paralel olarak Irak, İran ve Hindistan'ın kuzeyine doğru yayılması, Kerrâmî teolojinin sağlamış olduğu imkânlarla izah edilebilir. Çünkü İran'ın doğusu ile Horasan'ın Nişabur'unda temerküz etmiş bir Melâmetiyye, ilk dönemlerde varlığını Kerrâmî din anlayışıyla sürdürebilmiştir.

Çeşitli dinî akımların çok yoğun olduğu bu alanda Melâmetîliğin zuhurundan evvel İbrâhim b. Edhem, 'Abdulâh b. Mübârek, Fudayl b. 'ÿyâz, Şakîk el-Belhî (öl.164/780), Hâtemu'l-'Asamm (öl.237/851), 'Ahmed b. Hadraveyh (öl.240/854), Ebû Hafs Haddâd (öl.260/883), Bâyezîd-i Bistâmî (öl.261/875) gibi tanınmış ve meşhur olmuş birçok zühd ve riyâzet ehli insanlar yetişmiştir.⁷ Bir başka rivayete göre Melâmetîlik, Horasan'da özellikle de Hanefîler ile Şâfi'îler arasında yaşanan düşmanlık ortamından yararlanarak bölgede geniş bir yelpazeye yayılmıştır. Ancak bu rivayeti doğrulayacak kesin belge ve kayıtlar elimizde mevcut olmadığından, bu tarz beyan ve açıklamaları ihtiyatla karşılamak gerekmektedir. Ancak şunu ifade etmek gerekir ki Şâfi'îlik, Horasan'da belli bir dönemden sonra dinî ve siyâsî gücü elinde bulundurmamak istemiştir. Bu durum, Kerrâmiyye'nin iyiden

5 Komisyon, "Melâmetiyye", Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2004, c. XXIX, s. 25.

6 Ekrem Işın, "Melâmîlik", İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1994, c. V, s. 381.

7 Komisyon, "Melâmetiyye", c. XXIX, s. 25.

iyiye güçlendiği ve bölgenin tamamına yayıldığı hicrî V. ve VI. yüzyıllarda açıkça gün yüzüne çıkmıştır. Bizler, Hanefîlikle Şâfi'îlik arasındaki bu çatışma ve gerilimin⁸, ancak hicrî V. ve VI. yüzyıllarda gerçekleşmiş olduğunu düşündüğümüzden ilk dönemlerde, yani Melâmetîliğin zuhurunda böylesi bir kargaşa ve düşmanlığın olabileceğini ihtiyatla karışılmaktayız.

Melâmetîler, halk arasında vaaz ve sohbetlerle insanların dikkatini çekmeye çalışan, daha çok “mahzûnîn” diye anılan, kınayanın kınamasından kesinlikle gocunmayan; temel insanî ve vicdanî ilkeleri olması hasebiyle halkın beğenisini kazanabilmek için dış görünüşlerini süslü göstermeye gayret gösteren ve en önemlisi de toplum içinde ayırt edilmelerini temin açısından görüntüye önem veren bir tasavvuf okuludur.⁹ Melâmetîlik'te gönül ve sırlara dayalı dünya görüşü ön plandadır.¹⁰ Melâmetîler'in bâtınlarında hiçbir iddia bulunmadığı gibi, dış de rîyaya asla rastlanmaz.¹¹ Melâmetîlik sırâ ve hikmetlere çok büyük önem vermiştir. Onlar, Allah ile kul arasında hiçbir beşer ve mahlukâtın mutlak suretle farkına varamayacağı bir gönül köprüsünün olduğunu düşünmektedirler.¹² Onlarda asıl olan, Kaderiyye'nin “*korkusu (havf)*” ile Mürcie'nin “*ümidi (recâ)*” üzere olmaktır.¹³

Buradan da anlaşılacağı üzere Kerrâmî teolojinin ana kırılma noktasını oluşturan halka açık olma, halkla aynı dili konuşma ve halkın dertleriyle birebir alakadar olma felsefesi, aynen Melâmetîlik'te de benimsenmiştir.¹⁴ Melâmetîler'in, dış görünüş ve zâhire önem verme gelenekleri, aslında ilk dönem Kerrâmîler'inde de aynen benimsenmiş ve tavizsiz uygulanmıştır. Zâhire bağlılık ve dışsal olanla yetinme, Kerrâmî teolojinin temel hareket noktası olmuştur. Nitekim Muhammed b. Kerrâm, dış görünüş ve şekle çok önem veren; ibâdet, itaat, takvâ, zühd ve riyâzetiyle sürekli anılmayı isteyen üstelik de, kendisi için hankâhlarda düzenlenen önemli ilmî sohbetlerindeki beyan ve açıklamalarının “ilham” ve “kerâmet” ürünü olduğunu deklare eden bir tipolojiye sahiptir.¹⁵

8 Margaret Malamud, “*Sûfî Organizations and Structures of Authority in Medieval Nishapur*”, *International Journal of Middle East Studies*, c. XXVI, no: III, (Ağustos, 1994), s. 429-440.

9 İbn Maksûd, *Risâle*, vr. 109a; Komisyon, “*Melâmetiyye*”, c. XXIX, s. 25-26.

10 İbn Maksûd, *Risâle*, vr. 109a.

11 İbn Maksûd, *Risâle*, vr. 110a; Komisyon, “*Melâmetiyye*”, c. XXIX, s. 26.

12 İbn Maksûd, *Risâle*, vr. 110a.

13 İbn Maksûd, *Risâle*, vr. 110a; Komisyon, “*Melâmetiyye*”, c. XXIX, s. 26.

14 İbn Maksûd, *Risâle*, vr. 110a.

15 Malamud, “*Sûfî Organizations and Structures of Authority in Medieval Nishapur*”, s. 438.

Öte yandan Kerrâmiyye'nin benimsemiş olduğu “*imân nazariyesi*” de zâhir ve dışsal olanla ilgilidir. Bilindiği üzere Kerrâmiyye'nin benimsediği ve savunduğu imân anlayışı “*dil ile ikrâr*”a istinat etmekteydi. Dolayısıyla tasdfık dışında soyut olarak dilde gerçekteşen ikrâr da, ilk etapta zâhirîdir ve mutlak suretle dışa dönüktür.

Melâmetîlik'te ibâdet ve taatlerin büyük bir önem ve değeri vardır.¹⁶ Bu nedenle Melâmetîler, günlerinin önemli bir bölümünü tarikatlerinde Allah'a ibâdetle geçirerek içsel, ruhî ve derûnî arınmanın gayretine düşerlerdi. İbâdet ve itaat bağlamında bunu yaparken çarşıda, pazarda ve sokakta halk ile iç içe olmanın mücadelesini vermişlerdir.¹⁷ Melâmetîler'in bu yaşam modeli ile Kerrâmîler'in benimsemiş olduğu din anlayışı arasında büyük benzerlikler göze çarpmaktadır. Kerrâmîler de, hankâhlarında uzun süre ibâdet, itaat ve riyâzette bulunarak mistik ve teosofik bir temaşaya koyulmuşlardır. Bu nedenle Horasan'daki Melâmetîlik ve diğer tasavvuf okullarının ilk tekke ve zâviyelerini, gerçekte Kerrâmîler'in ilk zâviyeleri ya da hankâhları olarak değerlendirmek mümkündür.

Diğer yandan Kerrâmiyye'nin savunduğu ve teolojisinin temelini oluşturan hoşgörü (tahammül) ve insaniyet duygusu, Melâmetîlik'te büyük ölçüde kendini göstermiştir. İnsanlara karşı hoşgörölü ve anlayışlı olma, onların sempatisini kazanma hatta onların zihin ve gönül dünyalarına hitap etme geleneđi¹⁸, hem Kerrâmiyye'de hem de Kerrâmiyye'nin bir tarikat olarak müdavinliğini oluşturan Melâmetiyye'de çok renkli olarak yaşamıştır.¹⁹ Kerrâmiyye'ye göre tasavvuf, dinî hayatın bir tezahürüdür. Kelâm ve fikhî çok iyi bilen Kerrâmîler, tasavvuf söz konusu olduğunda hiç aşırı davranmamışlar; tam aksine her zaman temkinli ve ihtiyatlı hareket etmişlerdir.

'Abdülkâdir Mahmûd, *Felsefetu's-Sufiyye fi'l-İslâm* isimli eserinde Kerrâmiyye'yi, “*tasavvuf ehlinin selefileri*” olarak nitelendirmektedir.²⁰ Yukarıda beyan edildiği gibi Kerrâmiyye'nin varlık bulduğu ve teşekkül ettiği dönem dikkate alındığında, İslâm tasavvufunun kurumsallaşmasının en yüksek düzeyde yaşanmış olduğu bir dönemdir. Bu nedenle Horasan'da Kerrâmî vizyonla başlayan bu dönüşüm, bir dönem sonra Melâmetîlikle devam etmiştir. Burada haklı olarak şöyle bir soru yöneltilebilir: Gerçekten de Kerrâmiyye, başlangıçta bir zühhd ve riyâzet hareketi idiyse, bu duruşunu niçin sonuna kadar devam ettirmemiştir ya da

16 İbn Maksûd, *Risâle*, vr. 111a.

17 İbn Maksûd, *Risâle*, vr. 111a.

18 İbn Maksûd, *Risâle*, vr. 112a.

19 İbn Maksûd, *Risâle*, vr. 112a.

20 'Abdülkâdir Mahmûd, *Felsefetu's-Sûfiyye fi'l-İslâm*, Dâru'l-Fikr, Kahire, 1967, s. 78.

niçin tasavvufî ve mistik çizgide kalmaya devam etmemiştir? Bu soruya verilecek en açık yanıt, öyle sanıyorum ki, Kerrâmiyye'nin İslâm düşünce ve kültür tarihinde üstlenmiş olduğu rolle ifade edilebilir. Daha açık bir deyişle, Kerrâmiyye'nin, ilk dönemlerinde bir zikir ve riyâzet okulu olduğu hatta bu konularına göre kendilerine yakışır mahiyette elbiseler ile dergâhlarının bulunduğu bir gerçektir. Ancak dinî, siyasî, sosyal ve kültürel ortam ve koşullar, zamanla Kerrâmiyye'yi tasavvufî ve mistik yapılanmanın dışına iterek itikâdî ve mezhebî bir teşekkül haline dönüştürmüştür. Bölgedeki mevcut itikâdî-dinî sorunlara eğilen ve insanlara yeni bir inanç coğrafyası takdim etmenin mücadelesine koyulmuş olan Kerrâmiyye, arenada var olan ve geçerli itikâdî-mezhebî diğer teşekkülleri de ikna etme ve susturmanın çabası içerisinde olmuştur. Dolayısıyla bu durum, Kerrâmiyye'yi, tasavvufî kimliğinden biraz sıyrılarak itikâdî-mezhebî bir istikamette yürümeye zorlamıştır. Bu nedenle de, Kerrâmiyye'nin tasavvufî ve mistik yönü hep ihmal edilerek veya kasıtlı olarak ötelenerek bu teşekküle mutlak bir itikâdî fırka görüntüsü kazandırmıştır.

II. Tasavvufun Alevî-Bektâşî İnançlara Etkisi

Kerrâmî din anlayışının Alevî-Bektâşî kültüre en önemli etkisi, hiç şüphesiz ki imân anlayışı noktasında olmuştur. Kerrâmî teolojide imân, *dil ile ikrâra* dayanmaktadır. Her ne kadar Alevî-Bektâşî din geleneğinde (erkân), dille söylenen imânın (ikrâr) gönülden tasdîki talep edilmişse de, esas olan dil ile yapılan ikrârın yeterli ve belirleyici olduğu hususudur. Buna göre hem Alevîler hem de Bektâşîler, imânlarını ikrâr ederler ve bu kayıt, o kişinin şahsiyetinden eksilmeyen önemli bir parça haline gelir. Alevî-Bektâşîlik'te, özellikle de tarîkate girişte aranan ve talip/sufiden mutlaka yerine getirilmesi talep edilen ana unsur, "ikrâr" ve "imân"dır. Alevî-Bektâşî erkânda olmazsa olmaz bir ilke olarak kabul edilen "dört kapı kırk makam" nazariyesinin temeli de, yine "ikrâr" ve "imân"dır.

Bilindiği üzere Alevîlik-Bektâşîlik'te, "dört kapı-kırk makam" felsefesinin önemli bir yeri ve değeri vardır. Bu felsefede "dört kapı-kırk makam" olarak bilinen şerî'at, tarîkat, ma'rifet ve hakikat mertebelerinden her biri onar makamdan oluşmakta ve inanç, ibâdet, ahlâk ve takvâ konularında önemli bilgiler işlenmektedir. Öyle ki şerî'at makamı, kişinin kat etmesi gereken ilk mertebedir.²¹ Şerî'at makamındaki teklîflerden herhangi birisini kabul etmeyen ma'rifet makamına

21 Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, haz. Ali Yılmaz-Mehmet Akkuş-Ali Öztürk, (Alevî-Bektâşî Klasikleri 2), (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay, 2011), s. 8a/68; *Kitâb-ı Cabbar Kulu*, haz. Osman Eğri, (Alevî-Bektâşî Klasikleri 7), (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay, 2012), s. 30. (*Yayına Hazırlayanın Mukaddimesi*); Hüseyin Bal, *Alevî-Bektâşî Kültürü –Sosyolojik Araştırmalar-*, (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2002), s. 174.

yükselemez ve “tâlip” ya da “sufî” olamaz.²² Çünkü Alevî-Bektâşî gelenekte gönülden (kalple) imân etmeyen ve diliyle ikrâr getirmeyen kişi gerçek bir mü'min olamaz. Bu kişi, samimi olmadığı ve tasdik edip ikrâr etmediği için doğrudan “münâfık”²³ olarak kabul edilir.

Alevî-Bektâşî inancında önemli bir yeri olan “dört kapı-kırk makam” anlayışının önemli bir aşamasını oluşturan tarîkat kapısı, işte sözünü ettiğimiz bu “ikrâr” ve “imân”la alakalıdır. “İkrâr”, tâlip ya da sufînin, tarîkate girişte Mürşîdi/Pîri önünde mutlak suretle beyan etmesi gereken bir sözdür. Bu söz çok önemlidir; çünkü Şeyh veya Pîrin huzurunda yapılan bu beyan, Alevî-Bektâşî anlayışta “mîsâk” (söz) olarak algılanmaktadır. Tâlip/sufî, bu sözüden asla dönemez ve vaz geçemez. Bu söz, onun hayat felsefesi, karakteri ve şahsî kimliğidir. Zira bu beyan sırasında tâlip, “inandım, imân ettim; hak erenler şahidim olsun” dedikten sonra Mürşid ya da Pîr, huzura gelen ve ikrârda bulunan tâlibe el verip bel kuşar.²⁴ Bu bakımdan tarîkat içinde dervîşlik veya sufîlik iddiasında bulunup “yol oğluyum” diyen kişiye ilk lazım gelen şey bir Şeyh ve Mürşid bulmaktır. Bu aşamadan sonra tâlip/sufînin beyanı mürşid-i huzurda talep edilir ve o da, bu talebi yerine getirmekle sorumlu olmuş olur. Bu sorumluluğun en önemli boyutu da, kuşkusuz “ikrâr”dır; çünkü “ikrâr”, “imân”dır.

“Mürşide ikrâr vermek ve teslim ve rızâsında olup gidince durmak manası budur ki, her aşk-ı sâdıkın Mürşîdi geli görüne [Mürşîdine gelip görüne], emâneti

22 Hacı Bektâş-ı Velî, *Menâkıb-ı Hacı Bektâş-ı Velî (Vilâyet-Nâme)*, haz. Abdülbâki Gölpinarlı, (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1958), s. 79; Abdülbâki Gölpinarlı, *Alevî-Bektâşî Nefesleri*, (İstanbul: Yükselen Matbaası, 1963), s. 126-138.

23 Alevîliğin “münâfık” kavramına bakışı Sünnî çevrelerde benimsenenden çok farklıdır. Şöyle ki; “Münâfık diye, bir kimseyi başka bir kimseye karşı kışkırtan kişiye diyorum. Bu kimse, Allah’ın birliğine ve Hz. Muhammed’in peygamberliğine tanıklık eder, namaz kıлып, oruç tutar, peygamberlerin hepsine inanır. Allah dostlarını, öleceğini ve öldükten sonra dirileceğini kabul eder. Fakat tarîkatı, ma’rifeti, hakîkati, tasavvuf ilmini ve mürşidleri inkâr eder. Allah’ı ananları ayıplar, onlardan nefret eder. Bir kimse bu dediklerimden birisini inkâr ediyorsa, ben ona “münâfık” derim.” Bu hususta bkz.: *Kitâb-ı Cabbâr Kulu*, s. 10b/117; Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, s. 8a/68.

24 Bizler, Alevî-Bektâşî erkân ve kültür çok yaygın olarak kullanılan “el verip bel kuşama” görüşünün patentinin de yine Horasan olduğunu düşünmekteyiz. Zira bu inancın temeli, Kerrâmî söylemdir. Çünkü “el verip bel kuşama” inancında, insanın “bel”ine vurgu yapılmakta hatta onun özüne ve ilk yaratılış felsefesine işaret edilmektedir. Öyle ki, zerr-i evvelde insandan alınan mîsâk da, onun halk edilişi ve sulbüyle ilgilidir. Bu sulbün ve yaratılışın ana merkezi de, kuşkusuz “bel”dir. Alevî-Bektâşî anlayışta değişmeyen bir ahlâk kuralı olan “eline-beline-diline” hâkim olma, her türlü hâl ve durumda yerine getirilmektedir. İkrâr verme anında, tâlib veya sufînin beline bağlanan yünden örülme *tiğ-bend* adlı kuşağa üç düğüm vurulur. Bunlar, “Hak-Muhammed-Ali”yi sembolize ettikleri gibi aynı şekilde, “eline-beline-diline” sağlam olmanın, kısacası insan olarak kendine olan güven ve inancın da bir simgesidir. Bkz.: Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, s. 8a/68.

teslim eyleye ki ikrâr verdiği gibi ezelde canın dahi teslim eyleye, el ele Hakk'a gide. Murat budur ki, Muhammed, Ali ve On İki İmâm katarına katılıp ikrâr vermek ecel vaktine dahi emâneti Mürşîdine tapşurmak gerek ol vakit mutlak Muhammed Ali ve On İki İmâm ve çarde-i masûm pâk [On Dört Masûm] ve hak erenler ervâhına katılıp ve ebedî zayi olmaz. Ve yine âdem sıfatına mutlak olur. Yoksa şimdi ikrâr verip ve dem-i âhirde ecel vaktinde maazallâh mürşîdini şaşırıp emâneti teslim eyler olur ise, ervâh-ı esfele katılır. Zira "gelme gelme, dönme dönme, gelenin malı, dönenin canı gider." Maazallâh hak erenler cümlelerinizi şaşırılmaya."²⁵

Alevî-Bektâşî klasiklerden *Erkânâme*'de, tarîkattaki ikrârın önemi şu şekilde anlatılmaktadır:

"Şeyh Sâfî (k.s.) şöyle buyurmuştur: Kim ki evliyâ yoluna tâlip olup, rehber önünde ikrâr verip, kendi benliğinden geçip, rızâ makamına kul olup, önünü Hakk'a teslim edip, iyiliği emir kötülüğünden de sakındırmayı ilke edinirse, öncelikle ikrârın temiz olması gerekir. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v.), "İmân ikrâr, kalp ile tasdîk etmektir" buyurmuştur. Bir kimse diliyle, "Lâ ilâhe illallâh Muhammed Resûlüllâh" dediği halde gönlünde şirk olsa, o kimsenin Müslümanlığı hakîki olmaz, taklîdî olmuş olur. O kişi, diliyle kabul etmiş, gönlüyle inanmamış olur."²⁶

"Tarîkatte bir kişi ikrârına aykırı davranırsa ve Mürşîdinin emrini yerine getirmese, o da diliyle inanıp gönlüyle inkâr eden gibi olur. Hem yalancı ve yüzü karadır hem de emeği boştur. Nitekim Yüce Allah, "O gün yalancıların vay haline!"²⁷ buyurmuştur. Yani, veyl cehennemini yalancılar için yarattım der. Hz. Peygamber de, "Yalancılar, ümmetinden değildir" demiştir... Yine Hz. Peygamber, "Ahdi olmayanın dini de yoktur" diye buyurmuştur. Çünkü verdiği sözü tutmayanın (ahde vefâ), dini de olmaz. Yalan, Allah'ın sevmediği bir illettir. Bundan kaçınmak gerekir ki, imâna bir zararı dokunmasın."²⁸

"Hz. Resûl (a.s.), "Dostlarını dost edinirim, sözlerinden uzak dururum" demiştir. Dolayısıyla evliyânın dostuna dost, düşmanına da düşman olmak gerekir. Evliyânın, rehberin emrettiğini yapmak, yasakladığından da kaçınmak gerekir. Eğer tâlip böyle yapmazsa, ikrârını bozmuş olur. İkrârını bozanın da dini, imânı kalmaz, yüzü kara olur, o halde ölse -Hakk saklasın- dünyadan âhirete imânsız gider. Hz. Muhammed (s.a.v.), "Mürebim (Cebrâil) olmasaydı, Rabbimi bile-

25 Buyruk, *Hacı Bektâş II*, der. Sefer Aytekin, (Ankara: Emek Basın-Yayınevi, 1958), s. 250.

26 *Erkânâme I*, haz. Doğan Kaplan, (Alevî-Bektâşî Klasikleri 5), (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay, 2007), s. 35a.

27 Tûr: 52/11.

28 *Erkânâme I*, s. 150-154/35b-36a.

mezdim.” demiştir. Yani Mürebbisinden yüz çeviren, Rabbinden yüz çevirmiş olur. Rabbinden yüz çeviren de Mürted olmuş olur. Bu davranışlardan vaz geçmeyen kişinin bütün yaptıkları Allah’a ortak koşmak gibi olur. Böyle bir kişi bununla Mürted olur. Çünkü önce söz verip, sonra da sözünden dönüp vefâsızlık etmiş olur...”²⁹

Alevî-Bektâşî klasiklerden *Dil-Güşâ*'da, ikrâra şu beytle göndermede bulunmaktadır:

Âdem suretlü hayvân olma zinhâr,
Eger kıldun ise Ahmed'e ikrâr,
Bu duzâhtan özün kurtarı görgil,
Yârı kıl yâr olana yârı görgil.³⁰

Anlaşıldığına göre Alevî-Bektâşî erkânda dil ile yapılan ikrârın büyük bir ehemmiyeti vardır. Sözü ve beyanı ana unsur olarak kabul eden Alevî-Bektâşî erkân, bu anlamda Kerrâmî söylemin izlerini aynen devralmıştır. Kerrâmiyye de, içte karar kılınmış ve kesin niyeti yapılmış (yani tasdik edilmiş) içsel imânı (fitrat imânı) dil ile beyan etmeyi, bir kişinin mü'min sayılabilmesi için yeterli ve geçerli addetmiştir. Burada dikkati çeken bir diğer benzerlik de, Alevî-Bektâşî erkânda tâlibin yapmış olduğu ikrârına, hiçbir şekilde aykırı davranmaması hususudur. Alevî-Bektâşî erkân bu anlayışıyla, “kişi zerr-i evveldeki sözü (mîsâk) üzere kalırsa, sâfiyetini ve fitratını bozmasa; varlık nedenini, yaratılış gayesini ve özünü hatırlarsa kesinlikle imânı bozulmaz” diyen Kerrâmî din anlayışına mirasçı olmuşlardır. Bu nedenle Alevî-Bektâşî imân anlayışında “ikrâr”ın önemli bir yeri ve değeri vardır. Çünkü kişinin asliyyetini, duruşunu, samimiyetini ve vefâsını ilk ortaya koyduğu organı onun dilidir. Alevî-Bektâşî erkânda geçerli “ikrâr”, aynı zamanda tövbeyi de kapsamaktadır.³¹ Kişi tövbesini yaparken aynı şekilde

29 *Erkânâme I*, s. 36a-36b; Doğan Kaplan, *Yazılı Kaynaklarına Göre Alevilik*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay, 2011), s. 252-253.

30 Kaygusuz Abdal, *Dil-Güşâ*, haz. Abdurrahman Güzel, (Alevî-Bektaşî Klasikleri 10), (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay, 2009), s. 55b; Abdülbâki Gölpinarlı, *Pir Sultan Abdal –Hayatı, Sanatı, Şiirleri-*, (Türk Klasikleri), (İstanbul: Varlık Yay, 1963), s. 49, 63, 85; a.mlf.; Kaygusuz Abdal, *Hatayi ve Kul Himmet –Hayatı, Sanatı, Eseri-*, (Türk Klasikleri), (İstanbul: Varlık Yay, 1962), s. 50-51.

31 Kaplan, *Alevilik*, s. 167-169. Tâlip veya sûfî ikrâr cem'inde aynı zamanda şu duâ ve yakarıшта bulunur: “...Mürşîdini Pîr'in vârisi ve gerçek baban, rehberini gerçek anan bil. Yalan söyleme. Harâm yeme. Gıybet etme (arkadan dedi-kodu etme). Şehvetperest olma. *Eline-beline-diline* sahip ol. Kibir ve kin tutma. Kimseye haset etme. Garaz, buğz, inat etme. Gördüğünü ört, görmediğini söyleme. Elinle koymadığın şeye ilişme. Elinin vermediği yere el uzatma. Sözüünün geçmediği yere söz söyleme. İbretle bak, yumuşaklık (hil) ile söyle. Küçüğe izzet, büyüğe hürmet ve hizmet eyle. İkrârını sâf eyle. Hakk'ı kendi özüünde mevcut

ikrârını yinelemiş ve özünü hatırlamış olur. Bu öz, onun nefsidir; çünkü “*nefsini bilen, Rabbini bilir.*”³² Bu açıdan tıpkı Kerrâmîyye’de olduğu gibi, Alevî-Bektâşî anlayışta da insanın bu ilk aslına, özüne ve fitratına vurgu yapılmış hatta gülbang ve deyişler nazmedilmiştir:

*Bilesün sen nesün kendü hâlünü,
Âhir eylesün kıl ü kâlünü,
Özüni bil ki bilesün nedür Hakk,
‘Ayân ola sana bu sırr-ı muğlak.³³
Özüne gel haber anla sözünden,
Tâ kim haberdâr olasın özünden,
Hakk’ı sen kendözünden ayru görme,
Özüni gayrı, Hakk’ı gayrı görme.³⁴*

İmân-ikrâr konusu, Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî’nin (ö.833/1429) ele aldığı ve işlediği konular arasındadır. Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*’ında zerr-i evvelde Elest Bezmi’yle yapılan mîsâkı daha farklı aktarmakta ve “*dille yapılan ikrârın kişinin Müslümanlığına delil olduğunu*” tespiti çalışmaktadır. Hacı Bektâş-ı Velî, zerr-i evvelde dille yapılan ikrârın, insanın Müslümanlığına en büyük delil olduğunu düşünmektedir:

“...Yüce Allah, “*Ben sizin Rabbiniz değil miyim?*”³⁵ dedi. Hakk’a layık olanlar işittiler. Kulaksızlar işitmediler, dilsizler cevap vermediler. Bir kısmı “Evet,

bil. Erenlerin esrarına âgâh ol. Özünü, bu yolda böylece sâbit kadem eyle...” Bedri Noyan, “*Bektâşî ve Alevilerde Hukuk Düzeni (Düşkünlük)*”, *I. Uluslararası Türk Folklor Kongresi Bildirileri*, Ayır Basım, (Ankara: 1976), s. 191-192.

32 Kaygusuz Abdal, *Dil-Güşâ*, s. 226/254a. Kaygusuz Abdal, “*nefsini bilen, Rabbini bilir*” sözü hakkında şu kaydı düşer: “O halde Ey Tâlip! Senin istediğin nedir? Yoksa kendini mi bilmiyorsun? Eğer kendini tanımak/bilmek istiyorsan, kendini boş sayma. Çünkü bütün âlem, Hakk’tır. Yerden göğe kadar bütün kâinat, Mutlak Varlığın zâtıdır. Senin söylediğin şey, hayâl ettiğin şeydir. O halde, Ey Tâlip! Gözünün önündeki perde senin hayâlidir. Eğer bu hayâlden vaz geçersen, her şeyin sen de olduğunu bilirsin/anlarsın. Eğer bu söze inanmıyorsan araştır, doğru olduğunu göreceksin ve hayâlden de kurtulacaksın. Ey Talip! Senden önceki tâlipler de, kâinatın sırrını aradılar ve kendilerinden başka bir şey olmadığını haber verdiler. “*Ben, kendimi bildim*” diyen insan, “*Hakk Teâlâ’nın kendinde olduğunu*” anlamış demektir. Yüce Allah, eşsiz ve benzersizdir. O’nu tasavvur etmek aklın kârı değildir.” Daha detaylı bilgi için bkz.: *Dil-Güşâ*, s. 226/254a. Bilindiği üzere Kaygusuz Abdal tarafından sözü edilen “*nefsini bilen, Rabbini bilir*” şeklindeki sözü, Muhyiddîn İbnü’l-Ârâbî hadîs olarak kabul eder. Bkz.: İsmâ’îl b. Muhammed el-Cerrâhî el-Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ*, (Beyrut: 1351), II, s. 262.

33 Kaygusuz Abdal, *Dil-Güşâ*, s. 26a.

34 Kaygusuz Abdal, *Dil-Güşâ*, s. 25b.

35 A’râf: 7/172.

Rabbimizsin” dediler; Bir kısmı da “Hayır” dediler. Bir kısmı da ses çıkarmadılar. Noksan sıfatlardan münezzehe Yüce Allah iki kez, “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” dedi. “Evet” diyenlerin bir kısmı “Hayır” dediler. Cevap vermeyenlerin bir kısmı “Evet, Rabbimizsin” dediler. Bir kısmı yine cevap vermedi. İki kez “Evet, Rabbimizsin” diyenler, Müslüman olarak doğdular, Müslüman olarak yaşadılar. Ve Müslüman olarak öldüler. İki kez “Hayır” diyenler, kâfir olarak doğdular, kâfir olarak yaşadılar ve kâfir olarak öldüler. Önce “Hayır”, sonra “Evet, Rabbimizsin” diyenler, kâfir olarak doğup Müslüman olarak yaşadılar ve Müslüman olarak öldüler. İki kez sesini çıkarmayanlar ise, hayvanlardan fenâdır, azgındırlar. Cenâb-ı Hakk şöyle buyurmuştur: “İşte onlar hayvanlar gibidir, hatta daha aşağıdadırlar.”³⁶

Fütüvvetnâme’de, insanın yaratılış öyküsü bağlamında Allah’ın ruhlâr âleminde aldığı mîsâktan bahsedilmektedir:

“Allah’tan gelen, “Âdem, ben senin üzerinden ahd u mîsâk aldım, sen de zürriyetinden gelenlerden ahd u mîsâk al. Beni bilsinler ve bana ita’at etsinler, bana ibâdet etsinler ve emrime muhâlif kalmasınlar!” çağrısına Hz. Âdem de, “Âlemlerin Rabbi fenâ benim zürriyetim.” Allah da, “Ey Âdem, senin soyun arkadadır.” Bunun üzerine Allah, Hz. Âdem’in arkasını kudret eliyle sığamış, daha sonra da Hz. Âdem’in zürriyeti sâf sâf O’nun karşısında durmuştur. Daha sonra Allah’tan şu hitap gelmiştir: “Elestu birabbiküm, kâlû belâ” (Ben sizin Rabbiniz değil miyim? Evet, Rabbimizsin). “Nefsimiz üzerinde şahit olduk dediler.” Bu sözleşmeyle ilgili Kur’ân’da şöyle denmiştir: “Ey Âdemoğulları! Size Şeytân’a tapmayın; çünkü o, sizin apaçık düşmanınızdır” demedim mi? “Ve bana kulluk ediniz, doğru yol budur demedim mi?”³⁷”³⁸

Bu satırlardan da anlaşılıyor ki insanın yaratılış gayesi, Allah’ın zerr-i evvelde yani ruhlâr âlemindeyken onlardan aldığı sözle (mîsâk) ilgilidir. Bu da, ikrârdır. İnsan bu sözü/ikrânı üzere kalmalı, Allah’a ita’at ve ibâdet etmeli, emrine uymalıdır.

36 Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, s. 20b; a.mlf.; *Velâyetnâme*, Bas. Y. Y., trz., s. 50. Hızırnâme’de, tâlibin ikrârsız olması veya bunu dillendirmemesi, nikahsız avrada benzetilmektedir. Bkz.: Buyruk, *Hızırnâme*, haz. Baki Yaşa Altınok, (Alevî-Bektâşî Klasikleri 8), (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay, 2007), s. 75/10b-256/56a. Bektâşîlik’te, Âyin-i Cem ve ikrâr, tarikatın en eski temel âyinleri olma özelliğini taşımaktadır. Âyin-i Cem, tarikat mensuplarının bir araya gelerek beraberce icra ettikleri bir törendir. İkrâr âyini ise, tarıkata kabul edilmesi uygun görülen kişilerin “yola giriş” merasimidir. Bkz.: Nuri Özcan, “*Bektâşî Mûsikisi*”, TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA), V, s. 371.

37 Yâsîn: 36/60-61.

38 ‘Abdulgâni Muhammed b. ‘Alâuddîn el-Hüseyinî er-Radavî, *Fütüvvetnâme-i Tarikat*, haz. Osman Aydınlı, (Alevî-Bektâşî Klasikleri 12), (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay, 2011), s. 85/7b-87/8a.

Cabbâr Kulu da, soru-cevap usûlünü kullanarak ikrâr, şehâdet, i'tikâd ve hidâyet kavramları arasında ilişki kurmakta ve anlaşılmayı kolaylaştırmaktadır:

“Dervîş Hz. Ali *Soru*: İmân nedir?

Cevap: İkrârdır.

Soru: İmânın gövdesi nedir?

Cevap: İkrârdır, Şehâdetdir.

Soru: İmânın cenahı nedir?

Cevap: İ'tikâddır.

Soru: İ'tikâdun cenahı nedir?

Cevap: Hidâyetdir.

Soru: Hidâyetin bekçisi kimdir?

Cevap: Allah'dır.

Soru: İmânın dişi nedir?

Cevap: Kur'ân'dır.

Soru: Kur'ân'ın başı nedir?

Cevap: Bismillâh.

Soru: İmânın elbisesi nedir?

Cevap: Edeptir.

Soru: İmânın kuşağı nedir?

Cevap: Fukarâyı, Sülehâyı sevmektir.”³⁹

Klasiklerden *İlm-i Câvidân*'da, imân konusu işlenmekte ve imân, “taklîd” ve “tahkîk” olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Vîrânî Baba'ya göre kişinin inancına şüphe karışmışsa, onun imânı “dürüst”, yani “tâm” (kâmil) değildir. İmân ile amel arasında sıkı bir bağ vardır. Kalbinde bulunan şüpheden dolayı imânı tam olmayan kişi, nefesine düşkün olur. Taklîdî imândan kurtulmanın yolu ise, Pîrlere erişmektir. O, şöyle demiştir:

“İmdi kişi aslını bilmese ve bilmeye tâlib olmasa ve Pîrlerin sikke sıfâtını kabul eylemese, ehl-i şehvet ve ehl-i dârât olsa, nefs-i hevâsında gezse ve sıfât-ı zâta devşirmese, mukalliddir ve mukallidin imânı sahîh değildir.”⁴⁰

Aynı şekilde Hacı Bektâş-i Velî de, gerçek ve en doğru imânın akıl üzere olması gereken imân olduğundan bahseder. O şöyle der: “İmâna şüphe katmak olmaz.

39 *Kitâb-ı Cabbâr Kulu*, s. 359/69b-360/70a.

40 Vîrânî Baba, *İlm-i Câvidân*, haz. Osman Eğri, (Alevî-Bektaşî Klasikleri 9), (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay, 2008), s. 48-49/32a.

Çünkü imân, akıl üzeredir ve akıl sultandır ve beden içinde vekili şeytândır. Ne zaman ki sultan gitse, vekil kalır. İmân bir hazinedir, Şeytân ise, bir hırsız...⁴¹

Vîrânî Baba'ya göre bir zâhiren imân, bir de ma'nen imân vardır: “İmdi, Ey Tâlib! Allah'ın ve Muhammed'in ve Ali'nin sözlerine iltifât etmeyüp, şerr-i şehâdet eyleyüp, ma'nâda imân getürmeyen, bu delil ile ehl-i nârdır⁴² demektir. Onun bu görüşüne delil ise Kur'ân'da geçen, “İnkâr edip âyetlerimizi yalanlayanlar, işte onlar da ateşliklerdir, orada temellidirler...⁴³ âyetidir.

Vîrânî'nin söylediği zâhirî imân, dil ile yapılan ve ikrâr edilen imân olmalıdır. Ma'nen dediği de, ruhlar âleminde Allah'ın kullarından aldığı ve kalplerine ilkâ ettiği “fitrat imânıdır.” Bunlar, Kerrâmiyye'nin dillendirdiği ruhlar âlemindeki imân (ikrâr) ile kişinin dünyevî ve ahlâkî hayatta söz konusu bu öz ve asliyyetine dönüşünü ifade eden diğer imânıdır (niyet-karar). Bütün bu söylemler, imânın kişinin kalbine yerleştirilen bir asliyyet ve öz taşıdığını ortaya koymakla birlikte aynı zamanda, tarîkate girişte ve Alevî-Bektâşî erkânındaki seyr u sülûkda belirleyici olanın dil/lisanla ile yapılan “ikrâr” olduğunu ortaya koymaktadır⁴⁴:

*Sun'ı görüb Sâni' bilmek için,
İnsan öz ilmün hâsıl kılmaq için.*

*Budur iş insan dimegün maksûdı,
Ki bile özünü bula ma'bûdı.*

*Özüni insanda ma'lûm eyledi,
İnsanı cümleye hâkim eyledi.⁴⁵*

Bilindiği üzere Anadolu Alevîliği ve Bektâşîliği, “fütüvvet” kavramına özel bir yer açmış ve önem vermiştir. Çünkü Fütüvvet ve Ahîlik kurumları sayesinde Anadolu'da dinî, iktisâdî ve ekonomik anlamda örgütlenme sağlanmış ve devlet geleneği oluşturulmuştur.⁴⁶ Fütüvvetnâmeler, görgü kurallarından, insan hakların-

41 Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, s. 68/8a. Hacı Bektâş-ı Velî, imânın, ten ya da can üzere değil, akıl üzere olduğunda ısrarla durur. Bkz.: Hacı Bektâş-ı Velî, *Velâyetnâme*, s. 10-11.

42 Vîrânî Baba, *İlm-i Câvidân*, s. 49/21a.

43 Teğâbûn: 64/10.

44 Vîrânî Baba, *İlm-i Câvidân*, s. 49/21a.

45 Kaygusuz Abdal, *Saray-nâme*, haz. Abdurrahman Güzel, (Alevî-Bektâşî Klasikleri 11), (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay, 2010), s. 132/6a.

46 Kemal Turan, *Ahîlikten Günümüze, Meslekî ve Teknik Eğitimin Tarihî Gelişimi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 1996, s. 48-65; Süleyman Uludağ, “Fütüvvet”, TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA), XIII, s. 259-260.

dan, eşitlik ve adaletten, edepten, takvâdan; kısacası insanı insan yapan bütün değerlerden bahseden kitaplardır.⁴⁷ Bu uygulamalar Anadolu’da Alevî-Bektâşî erkânda aynen benimsenmiş ve tavizsiz uygulanmıştır. İslâm düşüncesindeki Fütüvvet ve Ahîlik kurumları ve bunların icra ettiği fonksiyonlar, İslâm tasavvuf geleneğiyle daha doğrusu Melâmetîlik’le ilişkilidir. İslâm tasavvuf okulu Melâmetîliğin, köken ve doğuş coğrafyası itibariyle Kerrâmiyye ile olan yakınlığı ve ilişkisi göz önüne alındığında, Alevî-Bektâşîlik’teki “fütüvvet” kavramının ana ocağının da yine Kerrâmiyye olduğu anlaşılacaktır.

Fütüvvetnâme-i Tarîkat’in mukaddimesindeki şu cümleler, Kerrâmiyye-Melâmetiyye ve Alevîlik-Bektâşîlik ilişkisini çok net biçimde ortaya koymakta ve yukarıdaki tespitlerimizi desteklemektedir:

“*Fütüvvet, Horasan’dan Orta Doğu’ya, Bağdat’a, Selçuklular kanalıyla gelmiş fütüvvet teşkilâtı çok canlı olarak yaşamıştır. Türk beylikleri devrinde, fütüvvet çok ayrı bir gelişme göstermiştir. Ahî ismiyle, bir ayrışma görülmüştür. Bölgedeki sosyo-ekonomik dengeleri sağlamak, çalışma ve yaşantılara katkı yapmak amacıyla ortaya çıkan Ahîlik kurumu, göçebelikten yerleşik hayata geçişi, sanat ve ticaret hayatına katılımı, Türk esnaf ve sanatkârların şehir ekonomisine katılımını sağlamıştır. Bu dönemde koyu bir sufi karakter söz konusudur. Bektâşîlik ve Mevlevîlik izleri vardır. Ahî fütüvveti, XII. ve XIV. yüzyıllarda parlıtlı bir dönem geçirmiştir. Bektâşî törenlerini içine alan nefes ve gülbanglar ile süslenen fütüvvetnâmeler de, fütüvvet teşkilâtına ait fütüvvetnâmelerden önemli oranda etkilenmiştir.*”⁴⁸

Anadolu Alevîliği ve Bektâşîliğinde geçerli “fütüvvet kurumu”yla da bağlantısı açısından İbrâhîm b. Edhem Destânî’nin, klasikler arasında yerini almış olmasından hareketle Alevî-Bektâşî kültürün temellerinin tâ Horasan’a dolayısıyla da Kerrâmî din anlayışına kadar uzandığını kestirmek mümkündür.⁴⁹ Aşağıda sıralanan nefesler, bahsedilen bağlantının boyutlarını ve çok kuvvetli olduğunu ispat etmesi açısından önemi hâiz ve kayda değerdir:

47 Ahmet Yaşar Ocak, “*Fütüvvetnâme*”, TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA), XIII, s. 264-265.

48 er-Radavî, *Fütüvvetnâme-i Tarîkat*, (Yayına Hazırlayanın Mukaddimesi), s. 19. Bu konuda ayrıca bkz.: Neşet Çağatay, “*Fütüvvetçilikle Ahîliğin Ayrıntıları*”, Belleten, XL, no: 159, Ankara: 1976, s. 433’ (den naklen).

49 Anonim, *Kitâb-ı Dâr*, haz. Osman Eğri, (Alevî-Bektâşî Klasikleri 3), (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay, 2007), s. 106/19a; Anton Josef Dierl, *Anadolu Alevîliği*, çev. Fahrettin Yiğit, (İstanbul: Ant Yay, 1991), s. 38-44; Muhammed Mustafa el-Hilâlî, “*el-Fütüvve ve’l-Furûsiyyetü’l-‘Arabiyye ve’l-İslâmiyye*”, (el-Mevrid: Bağdat, 1983), c. XII, sayı: IV, s. 28-33; Ethem Ruhi Fıçlalı, *Türkiye’de Alevîlik-Bektâşîlik*, (Ankara: Selçuk Yay, 1996), s. 114-117; İsa Doğan, *Türklük ve Alevîlik*, (Samsun: Kardeşler Matbaası, 1997), s. 146-153.

*Horasan'da bir padişâh var idi,
Hükmü şarkdan garbdan geçer idi,
Adı anın İbrâhîm Edhem idi,
Horasan'da ol melîk sultân idi,
Adına derlerdi İbrâhîm Edhem,
Malı mülkü hadden ziyade idi hem,
Horasan'da ol melîk sultân idi,
Gayet ile fazl ehlinden idi.⁵⁰*

Diğer taraftan Fütüvvetnâmeler’de işlenen konularda hep insan faktörü ön plana çıkartılmıştır. İnsanın imânı, ahlâkîliği, edebi, hürmeti, saygısı, kazancı ve yaşantısı daima öncelenen ve üzerinde yoğunlaşılacak hususlardandır.⁵¹ Bu anlayışın kökleri, Ebû Hanîfe’ye dolayısıyla onun görüş ve yöntemini mistik ve teosofik bir bakış açısıyla yeniden yorumlayan ve Kelâm sistemine uygulayan İbn Kerrâm’ın insana bakışında gizlidir. O, bütün insanlığı kucaklayan⁵² ve İslâm’la tanıştıran bir anlayışı temsil ettiğinden, en aşırı muhalifi ‘Abdülkâhir el-Bağdâdî’ye⁵³ inat 72 milleti bir görmüştür. İbn Kerrâm’ın nezdinde bütün insanlar eşittir ve özlerine sadık kaldıkları müddetçe de ehl-i imândırlar. Bu bakımdan aynı anlayış ve temayülün kendilerinden çok sonra Anadolu Alevîlik ve Bektâşîliğinde de yaşatılıyor olması, onların irtibatını sağlamlaştıran başka bir delil olsa gerektir. Nitekim bu husus, Alevî-Bektâşî geleneğin din anlayışını yansıtan yazılı literatürde şu şekilde işlenmektedir:

“Yetmiş iki milletin tamamı da Allah’ın cemâlini görmek isterler, ancak Hakk Teâlâ, mü’min kullarını kendine yakın eder. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v.), “Mü’minin kalbi, Allah’ın evidir; Mü’minin kalbi, Allah’ın arşıdır” buyurmuştur.”⁵⁴

50 *Destân-ı İbrâhîm Edhem, Destân-ı Fâtma, Destân-ı Hâtun*, haz. Mehmet Mahfuz Söylemez, (Alevî-Bektâşî Klasikleri 6), (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay, 2011), s. 21/1b.

51 el-Hilâlî, “*el-Fütüvve*”, c. XII, sayı: IV, s. 35.

52 Habib Şener, *John Locke ve David Hume –Din Felsefesi Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme-*, Ötüken Yay., İstanbul, 2014, s. 280.

53 el-Bağdâdî’nin, “*el-Fark beyne’l-Fırak*” isimli kitabını, Hz. Peygamber’in “*Benden sonra ümmetim 73 fırkaya ayrılacak, bunların 72’si cehenneme gidecek; ancak birisi ise, cennete gidecektir ki o, fırka-i nâciyedir*” (Ebû ‘İsâ Muhammed b. ‘İsâ et-Tirmîzî, *es-Sünen*, “*Kitâbu’l-İmân*”, (Kahire, 1962), II, s. 107) hadîsine istinaden yazdığını belirtmek gerekir.

54 *Erkânname I*, s. 173/40b.

III. Tasavvufun Anadolu Halk İnançlarına Etkisi

Kerrâmî söylemin Anadolu halk inançlarına etkisini, Alevîlik-Bektâşîlik inancından ayrı olarak ele almamak lazımdır. Kuşkusuz Alevî-Bektâşî din anlayışına sirayet etmiş olan Kerrâmî söylem, zamanla Anadolu'da halk inancı üzerinde etkisini göstermiş ve hala da göstermeye devam etmektedir.

Bilindiği üzere milâdî XI. yüzyılda Moğollar'ın Horasan ve Mâverâünnehir'i işgal etmesinden sonra Oğuz ve Uygur boylarının yanı sıra pek çok kentli ve köylü Türkmen kitleleri Anadolu'ya doğru yol almışlardır. Horasan ve Mâverâünnehir bölgesi dinî, kelâmî ve mezhebî birçok teşekkülün kol gezdiği bir alan olduğundan, buradan göç eden insanlar doğal olarak bu yöreye özgü inanç, örf, âdet ve hayat telakkilerini de doğrudan Anadolu'ya taşımış oldular. Bu insanların inancı ve düşüncesi, sadece Orta Asya Türk kültürü ile de sınırlı değildi. Onların inanç ve düşünceleri, Horasan başta olmak üzere Mâverâünnehir, Doğu Türkistan, Hindistan, İran ve Mezopotamya'dan kendilerine aktarılan değişik unsurlardan oluşmuştur. Bu inanç ve görüşler içerisinde gayet sade, İslâm'ın ve Kur'an'ın doğrudan ruhuyla örtüşenler olduğu gibi, bunun dışında daha spesifik inanç ve düşünceler de yaşamıştır. Bu süreçte, Orta Asya Türk-İslâm inancına uygun inanç ve düşünceler mümkün mertebe canlı tutulduğu gibi, bunlara alternatif hatta nakzedici olanlar da yine değişik milletler arasında yaşatılmaya devam etmiştir.

Moğollar'ın, Orta Asya'da yapmış oldukları dinî, siyasî, sosyal ve kültürel tahribattan sonra Anadolu'ya kaçıp gelen bu insanlar arasında Hanefî-Sünnî esasları muhafaza edenler olduğu gibi, bunların tamamen dışında İran kültür ve medeniyetini içselleştirmiş olan gruplar da vardı. Bu nedenle bunlardan bir kısmının Anadolu'nun değişik yer ve bölgelerinde yerleşik hayata geçmeleri kolay ve rahat olmuşken, bazıları bu süreci ya çok geç tamamlamışlar ya da adapte sorunu yaşayarak sürecin dışında kalmışlardır. Dolayısıyla bir kısmı şehir ve merkezlerde yaşarken diğer bazıları da, dağ ve yayla hayatı yaşamaya devam etmiştir. İslâmiyeti kabul ettikleri halde, İslâm adına çok az bilgileri olan, kendi millî örf, âdet, inanç ve yaşam felsefelerini önemseyen Türkmenler, Anadolu'nun Süryânî, Hıristiyan, Ermeni ve Yahûdi kültüründen de yararlanarak geliştirdikleri Alevî-Bektâşî inanç ve yaşam biçimi içerisinde daha çok kendi örf, âdet ve uygulamaları ile eski Türk inancı ve törelerini yansıtmışlardır.

Yukarıda işaret etmeye çalıştığımız gibi bu göçmenlerden Anadolu'ya gelen Hanefî-Sünnî etiketli din anlayışına sahip olanlar, genelde Horasan ve Mâverâünnehir merkezlidirler. Zamanla Horasan, Mâverâünnehir ve Orta Asya'da şekillenen sufi-din anlayışı, etkisini geniş bir yelpazeye yayarak Orta Asya Türk illerinde de göstermiştir. Buradaki sufi-din anlayışının köklerinin Melâmetiyye'ye, doğal

olarak da Kerrâmî din anlayışına kadar uzandığını dikkate alırsak, Orta Asya’da şekillenmiş olan sufî-din anlayışının Moğol istiasının ardından sonraları göçler yoluyla Anadolu’nun içlerine kadar geldiğini söylememiz gerekir.

Bilindiği gibi Tasavvuf’un, Türkler’in İslâmlaşma sürecinde çok derin etkileri olmuştur. Suriye’den başlayan tasavvuf geleneği zamanla İran ve Doğu Türkistan’a varıncaya kadar etkisini gösterince, Orta Asya’da yaşayan Türkmenler bu gelenekten önemli ölçüde istifade etmişler ve kendi inanç, örf, âdet ve törelerini bu anlayışa ilişitirerek eklektik bir yaşam felsefesi oluşturmuşlardır. Bu anlayışın Anadolu’daki yansımaları, Melâmetîlik ve onun bir başka açılımı Yesevîlik olarak varlık bulmuştur. Yesevîlik, bir tarikat görünümünde olduğundan Orta Asya Türk inancıyla doğrudan örtüşmektedir. İşte Kerrâmiyye, bir tasavvuf-tarikat anlayışını yansıtmış olduğundan, Horasan’da zamanla bu söylemi benimseyen ve ona sadık kalan Kerrâmîler bu anlayışlarını Türkmenler üzerinde de göstermişler ve onların dinî anlayışlarının şekillenmesinde belirleyici olmuşlardır.

Kerrâmî din nazariyesi, Alevî-Bektâşî inançları üzerinde etkisini gösterdiği gibi aynı şekilde, Yesevî tarikatı ve onun dine bakışında da başat etken olmuştur. Buna göre Melâmetiyye ve Yesevîlik’te geçerli olan insan anlayışı, yani bütün insanlara eşit ve âdil davranma, onları koruma ve sahiplenme; dünyayı önemsememe, riyâzet ve takvâ ehli olma mantığının kökenleri, hiç kuşkusuz Kerrâmî söylemde saklıdır. Bu bakımdan Kerrâmî din algısında saklı ve gizil kalan insanın irâdesini ve isteklerini sınırlaması, nefsinin tezkiye etmesi, riyâzet ve zühde yönelmesi, fitrat ve doğal yaratılış gayesine ters düşen her şeyden sakınması, bütün insanları bir ve aynı görmesi, gönüllü yoksulluk ve fakirliği öncelmesi gibi birçok dinî telakkinin, daha sonraları Anadolu halk inançlarında varlığını göstermiş olduğunu kabul etmek gerekir.⁵⁵

Aynı şekilde Anadolu halk inançları arasında çok yaygın olarak kullanılan “bütün insanları bir ve aynı görme” doktrininin yıllar sonra Anadolu erenleri ve Pîrleri tarafından tekrar edilmesi ve yinelenmesi, Kerrâmî din anlayışıyla olan bağlantıyı ve etkiyi gösteren başka bir ayrıntıdır. Bu felsefe Anadolu’da Mevlânâ Celâleddîn er-Rûmî (ö.672/1273), Yûnus Emre (ö.720/1320) ve Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî (ö.833/1429) kanalıyla, “özü de sözü de bir olan insan” inancı/felsefesiyle yüzyıllar boyunca yaşatılmaya ve insanlara ilham kaynağı olmaya devam etmiştir. Milyonlarca insan bu dinî ve insanî telakki ile İslâm’a bakmışlar ve bir olma, beraber olma, diri olma sadakatini; kısacası ümmet olma şuurunu edinmişlerdir. İslâm düşünce geleneği söz konusu olduğunda bu farkındalık ve şuurun en

55 Von Wilferd Madelung, *Mâtürîdîliğin Yayılması ve Türkler*, çev. Ahmet Gündüz, (Leiden, 1971), s. 31-32.

aktif biçimde yaşandığı Ramazan ayında, yeni doğan çocuk da dâhil olmak üzere her Müslümanın vermekle mükellef olduğu “fitır sadakası”nın dinî meşruiyetinin devamlılığı Kerrâmî din vizyonu ile devam ettirilmiştir. Amelî mezheplerce vâcib hükmünde bir uygulama biçimi olarak kabul edilmiş olan “fitır sadakası”nın temelinde, insana verilen değer ile onun kişiliği ve haysiyeti ön planda tutulmuştur. Bu dinî emir, Kerrâmiyye’nin insan “fitrat”ına olan bakış açısıyla doğrudan alakalıdır.

Kerrâmî din algısının Anadolu halk inançları üzerindeki diğer bir etkisi de, klasik din eğitimi konusunda olmuştur. Kerrâmî söylemin kendisine istinat etmiş olduğu “kâlû belâ” (*zerr-i evvel*) inancı ve insana bakış, Anadolu halk kitleleri tarafından yüzyıllardır yaşatılmaya devam etmiştir. Şöyle ki, Anadolu halk inançları arasında çok büyük anlam ifade eden “Kimin Züriyetindensin?” Hz. Âdem. “Kimin Millet(din)indensin?” Hz. İbrâhîm. “Kimin Ümmetindensin?” Hz. Muhammed (s.a.v.). “İlk Yaratılış Sözü (beyan) Nedir?” ya da “Özüm de Sözüüm de Kâlû Belâdır” gibi bütün soruların ana ocağı ve merkezi Kerrâmiyye’dir. Bugün, ülkemizin din eğitimi veren bütün camilerinde hatta eğitim-öğretim süresince okullarımızda Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi derslerinde, yukarıdaki temel dinî-itikâdî anlayış çocuklarımıza ve genç nesillere aktarılmaya devam etmektedir. Bu araştırma göstermiştir ki bu dinî-itikâdî etkileşimin ve kültün kaynağı Kur’ânî, Peygamberî, tarihî ve Kerrâmîdir.⁵⁶

Sonuç

Ortaçağda Horasan ve Mâverâünnehir’de dinî, itikâdî, felsefî ve ilmî düzeyde varlık gösteren hareketlerden birisi de Kerrâmiyye’dir. Temel esin kaynağını Ebû Hanîfe’nin Kûfe Okulu’ndan alan bu *kelâmî-mezhebî ve tasavvufî yapılanma*, benimsemiş olduğu inanç, görüş ve düşünceleriyle bir süre (H. III.-VII. yüzyıllarda) bu bölgede faaliyetlerde bulunmuştur. Başta Ebû Hanîfe olmak üzere, bu kelâm sisteminin önemli unsurlarını ve metaforlarını kendi öğretileriyle daha da uyumlu ve sistematik bir hale getiren Kerrâmiyye, Horasan ve Mâverâünnehir’de ezilen, dışlanan ve ötekileştirilen insanların hayat kaynağı ve önemli başvuru merkezi olmuştur. Onlar, İslâm toplumunda sadece ezilen ve ötekileştirilenlerin değil; aynı şekilde *zımmî ve mevâlinin* de kendisine sığınacakları muhkem bir liman olmuşlardır. Geliştirmiş oldukları *samimi ve hoşgörülü bir üslupla*, birçok gayr-i müslimin ve Ehl-i Kitâb’ın da sempatisini kazanarak onların İslâm’a girmelerini temin etmişlerdir.

56 Hüseyin Doğan, *Kerrâmî Söylem ve Yansımaları*, (İstanbul: Rağbet Yay, 2015), s. 299-303.

Bu araştırmayla, tarihin belli bir yer ve zamanında teşekkül etmiş olan Kerrâmî söylemin, itikâdî-mezhebî bir yapıya bürünmesinden sonra İslâm kültüründe sarsılmaz ve kapanmaz önemli izler açmış olduğunu tespit etmiş bulunmaktayız. Tarihî süreçte benimsemiş olduğu temel inanç öğretisi, görüş ve düşünceleriyle çığır açan, fırsatlar ve imkânlar yaratan, insana değer ve önem atfeden İslâm'ın bu ılımlı yüzü, tarihin arşivlerine kaldırıldığı gibi durmamaktadır. Ebû Hanîfe'den aldığı imân anlayışını ve bu anlayışla ilgili kavramları yeniden biçimlendiren Kerrâmiyye, bugün Anadolu Müslümanının dinî ağzının da oluşmasında doğrudan müsebbiptir. Başta Kur'ân ve Sünnet olmak üzere İslâm Tasavvufu ve Orta Asya-Türk kültür inancıyla şekillenerek varlık bulmuş olan Alevî-Bektâşî kültüründe de, uygulama açısından önemli bir figür olarak yaşatılan Kerrâmiyye, İslâm'ın ve Türk toplumunun adil, eşit, insancıl, hoşgörülü, medenî, diğergam, sempatik ve ılımlı yönünü temsil etmektedir. Bu nedenle Kerrâmiyye, Kur'ân'ın ve İslâm'ın ana ruhundan uzaklaşarak radikal, aşırı ve otoriter görünen hatta dini de bu minvalde yaşamaya gayret edenlere söyleyecekleri olduğu gibi bugün için, tahammül ve hoşgörü sloganlarını ağızlarından eksik etmeyenlere de anlayış, duş, felsefe ve ilişkiler açısından sağlayacağı büyük kazanımları bünyesinde barındıran önemli bir teşekkül ve aksiyondur.

Kaynakça

- Abdal, Kaygusuz, *Dil-Güşâ*, haz.: Abdurrahman Güzel, (Alevî-Bektâşî Klasikleri 10), Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 2009.
- Abdal, Kaygusuz, *Saray-nâme*, haz.: Abdurrahman Güzel, (Alevî-Bektâşî Klasikleri 11), Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 2010.
- Aclûnî, İsmâ'îl b. Muhammed el-Cerrâhî (ö.1162/1749), *Keşfu'l-Hafâ*, Beyrut, 1351.
- Anonim, *Kitâb-ı Dâr*, haz.: Osman Eğri, (Alevî-Bektâşî Klasikleri 3), Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 2007.
- Bal, Hüseyin, *Alevî-Bektâşî Kültürü –Sosyolojik Araştırmalar-*, Fakülte Kitabevi, Isparta, 2002.
- Buyruk, *Hacı Bektâş II*, der.: Sefer Aytekin, Emek Basın-Yayınevi, Ankara, 1958.
- Buyruk, *Hızırnâme*, haz.: Baki Yaşa Altınok, (Alevî-Bektâşî Klasikleri 8), Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 2007.
- Cârullâh, Zühdfî, *el-Mu'tezîle*, Kahire, 1366/1947.
- Çağatay, Neşet, "Fütüvvetçilikle Ahîliğin Ayrıntıları", Belleten, Ankara, 1976.
- Destân-ı İbrâhîm Edhem, *Destân-ı Fâtma, Destân-ı Hâtun*, haz.: Mehmet Mahfuz Söylemez, (Alevî-Bektâşî Klasikleri 6), Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 2011.
- Dierl, Anton Josef, *Anadolu Alevîliği*, çev.: Fahrettin Yiğit, Ant Yay., İstanbul, 1991.
- Doğan, Hüseyin, *Horasan ve Maverâünnehir'de Ilımlı Bir İslâm Politikası: Kerrâmî Söylem ve Yansımaları*, Rağbet Yay., İstanbul, 2015.

- Doğan, İsa, *Türklük ve Alevîlik*, Kardeşler Matbaası, Samsun, 1997.
- Erkânâme I, haz.: Doğan Kaplan, (Alevî-Bektaşî Klasikleri 5), Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 2007.
- Fıçlalı, Ethem Ruhi, *Türkiye’de Alevîlik-Bektâşîlik*, Selçuk Yay., Ankara, 1996.
- Gölpınarlı, Abdülbâki, *Alevî-Bektâşî Nefesleri*, Yükselen Matbaası, İstanbul, 1963.
- Gölpınarlı, Abdülbâki, *Kaygusuz Abdal, Hatayi ve Kul Himmet –Hayatı, Sanatı, Eseri-*, (Türk Klasikleri), Varlık Yay., İstanbul, 1962.
- Gölpınarlı, Abdülbâki, *Pir Sultan Abdal –Hayatı, Sanatı, Şiirleri-*, (Türk Klasikleri), Varlık Yay., İstanbul, 1963.
- Hacı Bektâş-ı Velî, Hünkâr, *Makâlât*, haz.: Ali Yılmaz-Mehmet Akkuş-Ali Öztürk, (Alevî-Bektaşî Klasikleri 2), Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 2011.
- Hacı Bektâş-ı Velî, Hünkâr, *Velâyetnâme*, Bas. y. y., trz.
- Hacı Bektâş-ı Velî, Hünkâr, *Menâkıb-ı Hacı Bektâş-ı Velî (Vilâyet-Nâme)*, haz.: Abdülbâki Gölpınarlı, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1958.
- el-Hilâlî, Muhammed Mustafa, “el-Fütüvve ve’l-Furûsiyyetü’l-‘Arabiyye ve’l-İslâmiyye”, el-Mevrid, Bağdat, 1983.
- Işın, Ekrem, “Melâmîlik”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 1994.
- İbn Maksûd, ‘Abdurrahîm b. ‘Ali, *Risâle fî Beyanı Hakikat i’l-Melâmiyye*, Süleymâniye Kütüphanesi, Yazmalar Bölümü, no: 927, İstanbul, trz.
- Kaplan, Doğan, *Yazılı Kaynaklarına Göre Alevîlik*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 2011.
- Keyânî, Muhsin, *Hankahlar Tarihi*, çev.: Ali Ertuğrul-Süleyman Gökbulut, Büyüyenay Yay., İstanbul, 2013.
- Kitâb-ı Cabbâr Kulu, haz.: Osman Eğri, (Alevî-Bektaşî Klasikleri 7), Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 2012.
- Komisyon, “Melâmetiyye”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Ankara, 2004.
- Madelung, Von Wilfred, *Mâtürîdîlîğın Yayılması ve Türkler*, çev.: Ahmet Gündüz, Leiden, 1971.
- Mahmûd, ‘Abdülkâdir, *Felsefetu’s-Sufîyye fi’l-İslâm*, Dâru’l-Fikr, Kahire, 1967.
- Malamud, Margaret, “Sufî Organizations and Structures of Authority in Medieval Nishapur”, *International Journal of Middle East Studies*, c. XXVI, no: III, 1994.
- Noyan, Bedri, “Bektâşî ve Alevîlerde Hukuk Düzeni (Düşkünlük)”, I. Uluslararası Türk Folklor Kongresi Bildirileri, Ayrı Basım, Ankara, 1976.
- Ocak, Ahmet Yaşar, “Fütüvvetnâme”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 1996.
- Özcan, Nuri, “Bektâşî Müsikisi”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 1992.
- er-Radavî, ‘Abdulğânî Muhammed b. ‘Alâuddîn el-Hüseynî, *Fütüvvetnâme-i Tarîkat*, haz.: Osman Aydın, (Alevî-Bektâşî Klasikleri 12), Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 2011.
- Sviri, Sara, “İlk Dönem Tasavvuf Kültüründe Melâmetiyye Hareketi ve Hâkim Tirmizî”, çev.: Salih Çift, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, İstanbul, 2003.
- Şener, Habib, *John Locke ve David Hume Din Felsefesi Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme*, Ötüken Yay., İstanbul, 2014.

- Şeref, Muhammed Celâl, *Dirâsât fi't-Tasavvufi'l-İslâmiyyi*, Dâru'n-Nehdâti'l-İslâmî, Beyrut, 1984.
- et-Tirmîzî, Ebû 'Îsâ Muhammed b. 'Îsâ (ö.279/892), *es-Sünen*, “*Kitâbu'l-İmân Bölümü*”, Kahire, 1962.
- Turan, Kemal, *Ahîlikten Günümüze, Meslekî ve Teknik Eğitimin Tarihî Gelişimi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul, 1996.
- Uludağ, Süleyman, “Fütüvvet”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 1997.
- Uludağ, Süleyman, “Hankâh”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 1997.
- Vîrânî Baba, *İlm-i Câvidân*, haz.: Osman Eğri, (Alevî-Bektaşî Klasikleri 9), Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 2008.

KİTAP İNCELEMESİ “EBÛ YÛSUF’UN HADİS ANLAYIŞI”

Abdullah ÇİMEN (*)

Öz

Hanefî mezhebinin hadis ve sünnet anlayışı, daha çok mezhep imamlarının eserlerinden hareketle ortaya konulmuştur. Bu anlamda eserlerinde hadisçi kimliğini de gördüğümüz Hanefî mezhebinin kurucu imamlarından Ebû Yûsuf’un eserlerinin satır aralarında kıymetli bilgiler yer almaktadır. Müellif, Ebû Yûsuf’un eserlerinden hareketle, onun hadis ve sünnet anlayışını ortaya koymaya çalışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ebû Yûsuf, Hadis, Sünnet, Eser, Hanefî Mezhebi.

Kitabın Künyesi:

Yazar: Mehmet Özşenel

Eser adı: Ebû Yûsuf’un Hadis Anlayışı

Yayınevi/yeri ve yılı: Klasik Yayınları, İstanbul, 2011

Sayfa sayısı: 170

Tanıtın: Arş. Gör. Abdullah Çimen, Uşak İslâmi İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Ana Bilim Dalı

Eserin müellifi Prof. Dr. Mehmet Özşenel, çalışmalarını fıkıh-hadis ilişkisi üzerine yoğunlaştırmıştır. “Sünnet ve hadisi değerlendirme ve anlamada ehl-i rey-ehl-i hadis yaklaşımları ve imam Şeybâni” isimli doktora tezinde de bu konuyu ele almıştır. Tanıtımını yapacağımız bu eser ise müellifin doçentlik çalışmasıdır.

Hanefî mezhebinin hadis anlayışı ve hadisleri değerlendirme metodu, mezhep imamlarının eserlerinden yola çıkılarak ortaya konulmuştur. Özellikle Ebû Yûsuf

* Arş. Gör., Uşak İslâmi İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Ana Bilim Dalı

bu anlamda ön plana çıkmaktadır. Müellif kaleme aldığı bu çalışmasında dakik bir araştırma ile Ebû Yûsuf'un eserlerinden hareketle onun hadis ve sünnet anlayışını ortaya koymaya çalışmıştır. Müellif, bu çalışması ile bu alanda önemli bir boşluğu doldurmaktadır.

Eser “Önsöz”, “Giriş”, dört ana bölüm ve “Sonuç” kısmından meydana gelmektedir. Yazar eserin “Önsöz”ünde Hanefî mezhebinin kurucu imamlarından sayılan Ebû Yûsuf'un eserlerinin, satır aralarında çok önemli tespitlerin olduğunu ifade etmektedir. Bu tespitlerin ilk dönem Hanefî ulemâsının hadis ve sünnet anlayışını ortaya koyması bakımından anahtar rolü oynadığını vurgulamaktadır.

“Giriş” bölümünde “Usûl Düşüncesi Açısından Ebû Yûsuf ve Eserleri” başlıklı bölümde Ebû Yûsuf'un eserlerinin Hanefî usûlüne etkisi incelenmektedir. Hanefî mezhebinin temelde metodolojik bir sisteme sahip olması ile beraber pratikten hareketle gelişen bir mezhep olduğu belirtilmektedir. Mezhebin usûl alanında müstakil anlamda olgun çalışmalarına ancak hicri dört ve beşinci asırda ulaşıldığı vurgulanmaktadır. Ebû Yûsuf'un içtihadlarında sırasıyla Kur'ân, sünnet, sahâbe kavli ve Ebû Hanîfe'nin görüşlerini esas aldığı belirtilmektedir. Böyle olmakla beraber onun pek çok meselede hocası Ebû Hanîfe'den farklı görüşlere sahip olduğu da belirtilmiştir. Yine onun hocasından farklı olarak tâbîîn kavillerine de önem verdiği ayrıca belirtilmiştir. Müellifin Ebû Yûsuf'un görüşlerini tespit ederken, sürekli hocası Ebû Hanîfe ve genel anlamda ehl-i rey ekolü ile mukayese etmesi çalışmayı kıymetli kılan unsurlardan sayılabilir. İchtihadlarında yukarıdaki dört delile ilâveten tâbîî kavli, kıyas, istihsan, maslahat ve istishab da eklenmektedir. Müellif Ebû Yûsuf'un eserlerinde kullandığı pek çok merfû, mevkûf ve maktû rivâyeti onun köklü bir hadis birikimine sahip olduğuna delil olarak göstermektedir.

Müellif, Ebû Yûsuf'un eserlerini hadis ilmi açısından üç kategoride incelemektedir. Birinci grupta temel özelliği senedli rivâyetlerle hadis nakletmek olan hadis kitaplarını zikretmiş bu grupta sadece *el-Âsâr*'ın bulunduğunu belirtmektedir. İkinci grupta ise esasen fıkıh kitabı olduğu halde içinde senedli, senedsiz pek çok hadisi barındıran kitapları zikretmektedir. Bu grupta *İhtîlâf*, *er-Red* ve *Harâc* eserlerini zikretmektedir. Üçüncü grupta ise fıkıh kitabı olma özelliği ağır basan ancak delil zikretme hedefi veya amacı taşımayan eserleri saymaktadır. Bu gruba da *Emâlî* ve *Nevâdir* adlı eserlerini dâhil etmektedir.

Eserlerinin muhtevâsına da kısaca değinmektedir. *el-Âsâr*'ında silsilede önemli yer tutan İbn Mes'ud, Hz. Ömer ve Hz. Ali gibi sahâbîlerin rivâyetlerinin yanı sıra Enes b. Mâlik, Ebû Hüreyre, Ebû Saîd el-Hudrî, İbn Ömer ve İbn Abbâs gibi sahâbîlerin de rivâyetlerinin olduğunu belirtmektedir. Ebû Yûsuf'un bu ese-

rinde tipik bir hadisçi gibi davrandığını ifade etmektedir. Eserin dönemin genel anlayışına uygun olarak mürsel, munkatı‘ ve belâğ türü rivâyetleri de içerdiğini belirtmektedir.

Müellif, Ebû Yûsuf’un *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ* adlı eserinde iki hocası olan Ebû Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ’nın görüşlerini mukayese ettiğini belirtmektedir.

Müellif, Ebû Yûsuf’un *er-Red alâ Siyeri’l-Evzâi* adlı eserini, Evzâi’nin kaleme aldığı *Siyer*’ine reddiye olarak kaleme aldığını belirtmektedir. Ebû Yûsuf’un bu eserde hadisleri senedleriyle birlikte naklettiğini önemle vurgulamış, ayrıca fakîh gibi davranarak rivâyetlerin nasıl yorumlanması gerektiğini de delillerle ispatladığını belirtmektedir. Ayrıca bu eserin hem hadis hem fıkıh açısından çok önemli bilgiler ihtiva ettiğine de değinmektedir. Müellif bu eseri, Ebû Yûsuf’un en önemli eseri olarak görmektedir. Kanaatimizce Ebû Yûsuf’un, Evzâi’ye amel ve sünnet-i mâziye başta olmak üzere yaptığı eleştiriler, kullandığı hadisleri senedli olarak nakletmesi ve birtakım meselelere istidlal yöntemiyle cevap vermesi eseri kıymetli hale getirmiştir. Müellifin çalışmasında genel olarak en çok bu eserden yararlandığı söylenebilir.

Müellif, Ebû Yûsuf’un *Harâc* adlı eserinin, Ebû Yûsuf’un zengin bir hadis bilgisine sahip olduğunu gösteren eserlerinden olduğunu ifade etmektedir. Nitekim eserde bin beş yüzden fazla hadis bulunmasının, onun fıkıh birikiminin hadisle yoğrulduğunu göstermesi açısından dikkat çekici olduğunu söylemektedir. Bu eserde pek çok görüşü hocası Ebû Hanîfe dışındaki hocalarından aldığını ifade etmektedir. Ebû Yûsuf, Yahyâ b. Mâîn (ö. 233/878), Ali b. el-Medîni (ö. 234/848) tarafından ehl-i rey içinde hadise en çok önem veren, ehl-i rey’in en fakîhi, en hâfızı ve hadisin manalarını en iyi bilen kimse olarak tavsîf edilmektedir. (s. 4-16)

Müellif, birinci bölümde “Ebû Yûsuf’ta Hadis ve Sünnet Kavramları” konusunu ele almaktadır. Ebû Yûsuf’un hadis, eser ve sünnet terimlerini mürâdif olarak kullandığını ifade etmektedir. Bu durumun daha sonra yerleşen hadis ve sünnetin aynı anlamda kullanılması fikrine katkıda bulunmuş olabileceğini belirtmektedir. Müellifin tespitine göre Ebû Yûsuf, Hz. Peygamber’in sünnetinin amel veya sünnet-i mâziye gibi muğlâk ifadelerle tespit edilemeyeceğini, ancak sika râviler tarafından nakledilen rivâyetlerle ispat edilebileceğini vurgulamaktadır. Sünnetin kapsamı konusunda ise Hz. Peygamber’in sünnetinden sonra halifelerin uygulamalarını da amel edilmeye layık görmektedir. Müellif, Ebû Yûsuf’un hadis anlayışının merkezinde sünnet kavramının yer aldığını ancak onun vurguladığı sünnet ile ma’rûf sünnetin anlaşılması gerektiğini belirtmektedir. Ma’rûf sünneti de Ebû Yûsuf’a göre birçok tarikle nakledilen ve herkes tarafından bilinen meşhur

ve yaygın sünnet olarak tanımlamaktadır. Ebû Yûsuf'un, ma'rûf sünnetin zıddı olarak şâz hadisi gördüğünü belirtmektedir. Ebû Yûsuf'un şâz hadisi ise, Kur'an ve sünnete aykırı olan, fukahanın tanımadığı rivâyet ve tek kalmış rivâyet anlamında iki manada kullandığını ifade etmektedir. Yazarın tespitine göre bunlardan ilki Ebû Yûsuf'a has olan bir kullanımdır. (s. 21-51)

Müellif, ikinci bölümde “Ebû Yûsuf'ta Hadis Tenkidi” konusunu ele almaktadır. Yazarın tespitine göre Ebû Yûsuf, tenkitte hem sened hem metin tenkîdi yapmaktadır. Sened tenkidinde, Ebû Yûsuf'un hadislerin senedli olmasına ve râvilerin sika olmasına özen gösterdiğini ifade etmektedir. Ayrıca râvinin fakîh olmasının ona göre daha üst düzey bir zabtı ifade ettiğini belirtmektedir. Bundan dolayı fakîh râvileri tercihe daha layık gördüğünü de tespit etmektedir. Ebû Yûsuf'un mechûl ve ehliyetsiz kişilerden hadis alınmayacağı görüşünü savunduğunu vurgulamaktadır. Metin tenkidi kavramının daha çok son iki asırda müsteşriklerin hadise yönelttikleri eleştiriler sebebiyle litaretüre girdiği gerekçesiyle müellif, metin tenkîdi yerine muhtevâ tenkîdi tabirini tercih etmektedir. Bu bölümde müellif, Ebû Yûsuf'un arz metoduna verdiği önemi ele almıştır. Kısaca arz metodu olarak bilinen bu yöntemde, Ku'rân ve ma'rûf sünnete aykırı olan rivâyet reddedilmektedir. Ebû Yûsuf arz hadisi diye bilinen hadisin farklı bir varyantını rivâyet etmiş ve bunu delil olarak göstermiştir. Buna göre Hz. Peygamber minbere çıkıp insanlara şöyle demiştir: “Şüphesiz benim adıma hadisler yayılacaktır. Bunlardan Kur'ân'a muvâfık olarak size gelenler bendendir. Kur'ân'a muhâlif olarak size gelen ise benden değildir.” Müellifin tespitine göre Ebû Yûsuf'un delil olarak kullandığı bu rivâyetin sıhhati hakkında mevzû, zayıf ve hasen olmak üzere üç farklı hüküm çıkmaktadır. Yazar bu rivâyeti Ebû Yûsuf'un eserinde zikretmesini en azından ona göre makbul olduğu şeklinde yorumlamıştır. Ayrıca *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâti'yi el-Üm* adlı eserinde eleştirel bir gözle nakleden İmam Şâfi'nin bu rivâyete dâir bir eleştiri yapmamasını da bu durumu te'yit eden unsur olarak görmektedir. Arz metodu ile ilgili olarak Ebû Yûsuf, Kur'ân ve sünnete aykırı olan rivâyeti şâz kabul edip, reddetmektedir. Müellif, Ebû Yûsuf'un hadis rivâyetinde ihtiyatlı yaklaştığını ifade etmiş bu söz konusu arz metodunu ihtiyât kabilinden uygulamış olabileceğini belirtmektedir. Müellifin tespitine göre Ebû Yûsuf ayrıca adalet, sika, isnad, müsned, hadis, eser, haber, ma'rûf, meşhur, şâz gibi hadis ilminin temel kavramlarını kullanmıştır. (s. 59-94)

Müellif, üçüncü bölümde “Ebû Yûsuf'ta Hadis Rivayeti” konusunu ele almaktadır. Yazar, Ebû Yûsuf'un hadis kitapları ile fıkıh kitaplarındaki hadis nakil metodunun farklılık gösterdiğini belirtmektedir. Buna göre Ebû Yûsuf, *el-Âsâr* gibi eserlerinde yorum yapmaksızın senedli olarak hadis naklederken, *er-Red*, *Harâc* gibi kitaplarında ise mananın anlaşılması için yorumlar yapmış ve hüküm istin-

batına ağırlık vermiştir. Müellif, Ebû Yûsuf’un senedli hadis naklinden kastının hadisin kaynağının belli olması olduğunu ifade etmektedir. Bu yüzden naklettiği hadislerde ittisal özelliği her zaman bulunmayabilir. Nitekim Ebû Yûsuf’un dönemin genel anlayışına uygun olarak mürsel ve munkatî hadis rivâyet ettiği bilinmektedir. O dönemde yaygın olan mürsel hadis rivâyeti, Hasan el-Basrî (ö. 110/728), İbn Sîrîn (ö. 110/728), Katâde (ö. 117/735), Said b. Müseyyeb (ö. 94/713), İbrâhim en-Nehaî (ö. 96/715), Zührî (ö. 124/741) gibi pek çok âlim tarafından benimsenen bir metottu. İbrâhim en-Nehaî’nin kendisine hadisleri isnadlı nakletmesini söyleyen A‘meş’e “Sana doğrudan İbn Mes’ud’dan naklettiğim zaman bil ki o birçok tarikten gelmiştir. Sana râvileri teker teker sayarak naklettiysem bil ki sadece o tarikten gelmiştir.” sözü oldukça meşhurdur. Ancak burada önemli bir husus müellif tarafından dile getirilmektedir. Müellifin belirttiğine göre Ebû Yûsuf, mürsel, belâğ veya mübhem olarak naklettiği hadislerinin senedlerini bazen diğer eserlerinde verebilmektedir.

Yazara göre Ebû Yûsuf’un özellikle *el-Âsâr*’ında âlî-nâzil isnad konusundaki tercihleri onun isnad özelliklerine vâkıf olduğunu göstermektedir. Ebû Yûsuf’un hem hocası Ebû Hanîfe dışındaki hocalarından yaptığı nakiller, hem de hocasının hocasından yaptığı nakiller ile âlî isnadlara sahip olduğu söylenebilir. Yazar bu durumun rivâyetlerin mukayesesinin de yapılmasına olanak sağladığını vurgulamıştır.

Ebû Yûsuf’un hadisleri naklederken kullandığı sîgalara bakıldığında büyük oranda haddesenâ, haddesenî, ahberanâ, ahberanî, semi’tü, semi’nâ gibi semâ delâlet eden lafızları görmekteyiz. Buna göre müellif, Ebû Yûsuf’un semâ sîgaları dışında an, ruviye, beleğa lafızlarıyla da hadis naklettiğini, bunların delâlet ettiği anlamlar çerçevesinde semâ, kitâbet ve vicâde yoluyla da hadis aldığını ifade etmektedir.

Ebû Yûsuf’un kullandığı hadis ıstılahları içerisinde sahih, hasen, sünnet, hadis, haber, eser, müsned, meşhur, şâz, mahfuz, ma’rûf, sika, âdil, merfû, meçhul ve muhalefet gibi kavramlar zikredilebilir. Müellifin önemli tespitine göre şunu vurgulamak gerekir ki Ebû Yûsuf sika terimini daha sonra kazandığı istilâhî anlamıyla hem adalet hem zabtî içeren bir terim olarak değil, daha ziyâde güvenilirlik anlamında ele almaktadır. Hadislerin tekrarı konusunda ise Ebû Yûsuf’un genelde pek fazla tekrara yer vermediği vurgulanmıştır. Te’lif ettiği eserler içinde hadis kitabı olarak bilinen *el-Âsâr*’ında çok az tekrarın olduğu da belirtilmiştir. (s. 97-130)

Eserin dördüncü bölümünde ise müellif “Ebû Yûsuf’ta Hadis Yorumu” konusunu incelemektedir. Ebû Yûsuf’un hadisleri ta’lil ve umûmî kâideler ışığında

yorumladığı belirtilmiştir. Hadislerde görülen ihtilafları çözümlene noktasında ise Ebû Yûsuf'un net bir tavrı olmadığı vurgulanırken Hanefî'lerin bu konuda nesih-cem-te'lif-tesâkut sıralamasını takip ettiği belirtilmiştir. Ancak eserlerinden hareketle onun cem ve te'lif ile tercih metotlarına dair bazı görüşleri üzerinde durulmuştur. Yazarın belirttiğine göre özellikle tercihleri bağlamında şunları diyebiliriz. Ebû Yûsuf merfû hadisi, mevkûf hadise tercih etmektedir. Tercih ettiği rivâyetler ona göre daha sahihtir. Tercih ettiği rivâyetler ulemânın çoğunluğunun kabul ettiği hadislerdir. Rivâyetin sebep, illet ve hikmeti tercihte etkilidir. Akıl izah ve gerekçeler de tercihte etkilidir. Ancak bazen umûmî hüküm bildiren merfû hadisin yerine, onu tahsîs eden mevkûf hadisi tercih etmektedir. (s. 133-154)

Sonuç bölümünde müellif topladığı bilgilere dayanarak özetle bir değerlendirme yapmaktadır. Burada Ebû Yûsuf'un eserlerinde hem teorik olarak ifade ettiği hem de pratik olarak uyguladığı prensiplerin Hanefî mezhebinin hadis anlayışının ve hadis metodolojisinin şekillenmesinde önemli bir yere sahip olduğunu vurgulamaktadır. Ayrıca kullandığı birçok ifade ve terimle Ebû Yûsuf'un hadis ve fıkıh sahasında bazı ıstılahların gelişim sürecine katkıda bulunduğunu savunmuştur. Son olarak yazar, rivâyet asrı olarak nitelendirilen hicrî ilk dört asırda yaşamış âlimlerin kendi eserlerinden hareketle yapılacak çalışmaların, islâmî ilimlerin doğuş ve teşekkülündeki seyri takip etmeye vesile olacağını ve ilimlerin terminolojisindeki gelişmeleri de görmeye vesile olacağını vurgulamıştır. (s. 155-159)

Yazar eserin genelinde konuya hâkim olduğunu okuyucuya hissettirmektedir. Ebû Yûsuf'un eserlerini titiz bir şekilde inceleyip yaptığı çıkarımlarla onun hadis ve sünnet anlayışını ortaya koymaya çalışmıştır. Bu çalışma Ebû Yûsuf'un hadis ve sünnet anlayışını kendi eserlerinden okuma imkânını sunmaktadır. Bu yönüyle Hanefî mezhebinin imamlarından Ebû Yûsuf'un sünnet ve hadis anlayışı ile ilgili literatürdeki boşluğu doldurduğu söylenebilir. Müellifin her bölümün sonunda yaptığı özet değerlendirmeler her ne kadar tekrar gibi görünse de okuyucuya bölümün derli toplu olarak özetini sunmaktadır. Eserde bazı cümle ve örneklerin fazlaca tekrar edilmesi okuyucu açısından olumsuz bir durum olarak zikredilebilir. Yazarın eserin sonuç bölümünde teklif ettiği hicrî ilk dört asırda yaşamış âlimlerin kendi eserlerinden hareketle yapılacak çalışmalar bağlamındaki konu önerisi de araştırmacılar için bir kazanım olarak görülmelidir.

KARS KAFKAS ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ YAYIM İLKELERİ

1. Bu Dergi, Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin yayınıdır.

2. Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2014 yılından itibaren hakemli dergi olarak yayımlanır ve yılda iki kez (Ocak-Temmuz) çıkar. Derginin yayım dili Türkçe olup İngilizce ve Arapça makaleler de yayımlanabilir. Dergide yayımlanacak yazılar sosyal bilimler alanıyla alakalı bilimsel ve ilgili alana katkı sağlayacak mahiyette olmalıdır. Ayrıca her sayıda makale formatında olması koşulu ile derleme, çeviri ve kitap tanıtımına da yer verilebilir.

3. Dergide yer alan yazıların şekil ve içerik yönünden ön incelemesi yayın kurulu tarafından yapılır. Uygun görülen çalışmalar, bilimsel yönden değerlendirilmek üzere, yayın kurulu tarafından belirlenen “çift-kör, bağımsız ve önyargısız hakemlik” ilkelerine göre en az iki hakem tarafından değerlendirilir. Makalenin yayımlanması hususunda son karar yayın kuruluna aittir. Yayın kurulu hakem kurulu tarafından yayım kurallarına uygun bulunmayan yazıları yayımlamamak, düzeltmek üzere yazara geri vermek, biçimce düzenlemek ve düzeltmek ya da kısaltmak yetkisine sahiptir. Gönderilen yazılar yayımlansın yayımlanmasın, yazarlara iade edilmez.

4. Dergiye yayımlanmak üzere gönderilecek yazıların daha önce başka bir dergide yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş olması gerekmektedir. Dergide yer alan yazıların yayım hakları saklı olup tamamı veya bir kısmı kaynak gösterilmeden iktibas edilemez.

5. Üniversiteler Yayın Yönetmeliğinin 6. Maddesi uyarınca yazıların, dil, üslup ve içerik yönünden ilmî ve hukukî her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir. Açıklanan görüşler, Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayın Kurulunu herhangi bir şekilde bağlamaz.

Makale Yazım Kuralları

1. Her makalenin başlığı ve yazarından sonra Türkçe ve İngilizce özet ve anahtar kelimeler, toplamı bir sayfayı aşmamak üzere verilmelidir.

2. Dergide yayımlanması için hazırlanan yazılar Microsoft Word programında “Times New Roman” yazı stilinde, “11 punto” ve “Tam: 16 nk” satır aralıklı olarak yazılmalıdır. Metnin kenar boşlukları, üstten 5 cm, alttan 5 cm, soldan 4,5 cm, sağdan 4,5 cm ve cilt payı 0 cm; paragraf aralıkları ön ve sonra 0 cm olarak ayarlanmalıdır. Dipnotlar ise aynı formatta, “9 punto”; “tek” satır aralıklı ve ilk satır “asılı, 0,4 cm.” olarak ayarlanmalıdır.

3. Başlıklar ilk harfi büyük, diğerleri küçük harf punto ile bold ve tüm metinde olduğu gibi iki yana yaslanmış olarak yazılmalıdır.

4. Metin içindeki ayet mealleri, hadis ve şiir tercümeleri ile dipnottaki eser adları italik olarak yazılmalıdır. Eserlere yapılan atıflarda yazar isimleri “adı-soyadı” sırasına göre yazılmalıdır.

5. Dipnotta ilk defa referansta bulunulan kaynağın yazarı (adı, soyadı sırasına göre), eserin ismi (italik), yayınevi, yayım yeri, yılı belirtildikten sonra sayfa numarası yazılmalıdır. Daha sonra aynı esere yapılan atıflarda yazarın sadece soyadı ve eserin adı, aynı makaleye yapılan atıflarda ise yazarın soyadı ve makalenin adı kullanılmalıdır.

6. Her makalenin “Giriş” ve “Sonuç” bölümü ile sonunda “Kaynakça” olmalıdır. “Kaynakça” başlığı altında yazıda kullanılan kaynaklar yazarların soyadları esas alınarak alfabetik biçimde sıralanmalıdır.

7. Metin ve dipnotta yer alan Arapça ibareler, “TraditionalArabic” yazı stilinde, metinde 14 punto, dipnotta ise 12 punto olarak yazılmalıdır.

8. Ayetlere yapılan atıflar dipnotta gösterilirken sûre ismi, sûre no, ayet numarası (Bakara, 2/15) şeklinde verilmelidir. Hadislere yapılan atıflarda ise, Kütüb-i Sitte’de yer alan kitaplar için yazarın meşhur adı, bölüm adı, bab numarası (Müslim’de hadis numarası) şeklinde verilmelidir (Buhârî, Edeb,17)

Uygulamalı Örnekler

Kitap

Dipnotta: Hikmet Koçyiğit, *Mekkî Ayetlerde Sosyolojik Unsurlar*, Pınar Yayınları, İstanbul 2013, s. 21.

Kaynakçada: Koçyiğit, Hikmet, *Mekkî Ayetlerde Sosyolojik Unsurlar*, Pınar Yayınları, İstanbul 2013.

Editörlü Kitapta Bölüm Yazarlığı

Dipnotta: Ahmet Yaman, “İslâm’da İbadet”, *İslâm İbadet Esasları*, ed. Talip Türcan, Grafiker Yayınları, Ankara 2013, s. 40.

Kaynakçada: Yaman, Ahmet, “İslâm’da İbadet”, *İslâm İbadet Esasları*, ed. Talip Türcan, Grafiker Yayınları, Ankara 2013, ss. 20-51.

Tez

Dipnotta: Emine Öztürk, *Türkiye’de Aile İçi Şiddet Kadın Sığınma Evleri ve Din*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2008, s. 33.

Kaynakçada: Öztürk, Emine, *Türkiye’de Aile İçi Şiddet Kadın Sığınma Evleri ve Din*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2008.

Bilimsel Dergi Makalesi

Dipnotta: Habib Şener, “Alvarlı Muhammed Lutfi Efendi’nin Şiirlerinde Allah Tasavvuru”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 43, Erzurum 2015, s. 502.

Kaynakçada: Şener, Habib, “Alvarlı Muhammed Lutfi Efendi’nin Şiirlerinde Allah Tasavvuru”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 43, Erzurum 2015, ss. 476-503.

Çeviri Kitap

Dipnotta: Rene Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akın, Say Yayınları, İstanbul 2002, s. 35.

Kaynakçada: Descartes, Rene, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akın, Say Yayınları, İstanbul 2002.

Çeviri Makale

Dipnotta: Abdülaziz b. Muhammed b. Osman er-Rubeys, “Satım Akdindeki Şart Muhayyerliğinin Süresi”, çev. Ayhan Hira, *Hikmet Yurdu Dergisi*, Malatya 2013, cilt: VI, sayı: 12, s. 355.

Kaynakçada: er-Rubeys, Abdülaziz b. Muhammed b. Osman, “Satım Akdindeki Şart Muhayyerliğinin Süresi”, çev. Ayhan Hira, *Hikmet Yurdu Dergisi*, Malatya 2013, cilt: VI, sayı: 12, ss. 355-389.

Ansiklopedi Maddesi

Dipnotta: İlhan Kutluer, “Ruh”, *DİA*, İstanbul 2008, XXXV/195.

Kaynakçada: Kutluer, İlhan, “Ruh”, *DİA*, İstanbul 2008, XXXV/193-197.

Yazıların gönderileceği dergi e-posta adresi:

kafkasilahiyatdergi@gmail.com

Dergimizin web adresi: <http://dergipark.gov.tr/kafkasilahiyat>