



**İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ**  
**İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

**Cilt: 2, Sayı: 1, Bahar 2011**

---

**İNÖNÜ UNIVERSITY**  
**JOURNAL of the FACULTY of DIVINITY**

**Volume: 2, Issue: 1, Spring 2011**



## İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

İnönü University Journal of the Faculty of Divinity

Cilt 2, Sayı 1, Bahar 2011  
(Volume 2, Issue 1, Spring 2011)

### İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi/Owner

Prof. Dr. Saffet SANCAKLI, Dekan/Dean

### Editör/Editor in-Chief

Doç. Dr. Hulusi ARSLAN

### Editör Yardımcıları/Co-Editors

Yrd. Doç. Dr. Cahit KÜLEKÇİ

Yrd. Doç. Dr. Emir KUŞCU

### Yayın Kurulu/Board of Publication

Prof. Dr. Saffet SANCAKLI	Yard. Doç. Dr. Emir KUŞCU
Prof. Dr. Zülfikar DURMUŞ	Yard. Doç. Dr. Ali DUMAN
Doç. Dr. Mustafa ARSLAN	Yard. Doç. Dr. Hamdi ONAY
Doç. Dr. Mehmet KUBAT	Yard. Doç. Dr. Hasan ARSLAN
Doç. Dr. Hulusi ARSLAN	Yard. Doç. Dr. Mehmet YOLCU
Doç. Dr. A.Faruk SİNANOĞLU	Yard. Doç. Dr. Cahit KÜLEKÇİ
Yard. Doç. Dr. Muharrem ÇAKMAK	

### Danışma Kurulu/Advisory Board

Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ, Selçuk Üniversitesi	Prof. Dr. Sadık KILIÇ, Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Faruk BEŞER, Sakarya Üniversitesi	Prof. Dr. Turan KOÇ, Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU, Ankara Üniversitesi	Prof. Dr. Ali KÖSE, Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ, İstanbul Üniversitesi	Prof. Dr. Mustafa KÖYLÜ, Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Prof. Dr. İbrahim HATİBOĞLU, Uludağ Üniversitesi	Prof. Dr. Mehmet ŞEKER, Dokuz Eylül Üniversitesi

### Mizanpaj / Layout

Hulusi ARSLAN & Serkan DEMİR

### Grafik-Tasarım/Graphics-Design

Fatih ÖZDEMİR

### Baskı/Printing by

İnönü Üniversitesi Matbaası

İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli bilimsel bir dergidir ve yılda iki defa yayımlanır. Yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayınlanan görüşler İnönü Üniversitesi'ni ve İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi'ni temsil etmez. Makale ve yazılar, kaynak gösterilmek şartıyla sadece iktibas ve atıf şeklinde kullanılabilir.

© İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 2011

### Yazışma Adresi/Correspondence

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi-  
Kampus - MALATYA

Tel/Belgeç: 0422 377 35 00- 0422 341 00 61

E-posta: [ilahiyatdergi@inonu.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@inonu.edu.tr)  
[ifd@inonu.edu.tr](mailto:ifd@inonu.edu.tr)



## BAHAR 2011 SAYISI HAKEM KURULU /REFEREE BOARD OF THIS ISSUE

- Prof. Dr. Ziya KAZICI, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Prof. Dr. Celal TÜNER, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Prof. Dr. Zülfikar DURMUŞ, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Prof. Dr. Mehmet SOYSALDI, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Prof. Dr. Saffet SANCAKLI, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Prof. Doç. Dr. Kadir ALBAYRAK, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Doç. Dr. Özcan TAŞÇI, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Doç. Dr. Yaşar KAYA, İnönü Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi  
Doç. Dr. Mehmet AZİMLİ, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Doç. Dr. Hakan OLGUN, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Doç. Dr. Abdurrahman ATEŞ, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Doç. Dr. Abdurrahman KASAPOĞLU, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Doç. Dr. Hulusi ARSLAN, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Yard. Doç. Dr. İbrahim KAPLAN, İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi  
Yard. Doç. Dr. Hakkı KARAŞAHİN, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Yard. Doç. Dr. Cahit KÜLEKÇİ, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Yard. Doç. Dr. Şahin EFİL, İnönü Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi  
Yard. Doç. Dr. Ahmet ÜRKMEZ, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Yard. Doç. Dr. Muharrem ÇAKMAK, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Yard. Doç. Dr. Cafer MUM, İnönü Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi

## İÇİNDEKİLER

Kur'an'ın Psikolojik Tefsiri Abdurrahman KASAPOĞLU.....	1-47
Kur'an'ın İman Öğretileri Işığında Fideizm'in Kritiği Hulusi ARSLAN.....	49-69
Kültür ve Uygarlık A. Faruk SINANOĞLU.....	71-82
Katolik Ermenilerin İstanbul'dan Göç Ettirilmesi Cahit KÜLEKÇİ.....	83-103
Kant'ın Yetiştirdiği Dini Atmosfer ve Tanrı İnancı Mehmet ÖNAL, Tuncay SAYGIN.....	105-126
Türkiye'de Din Fenomenolojisiyle İlgili Yayınlar Üzerine Bir Değerlendirme Emir KUŞCU.....	127-154
İslam Coğrafyacılarının Eserlerinde Yerleşim Birimlerinin İsimlendirilmesi İsmail PIRLANTA.....	155-165
Türk Muhaddis Moğultay'ın Aşka Dair Eseri İle "Kim Aşık Olur ve Sabrederse Allah Onun Günahlarını Affeder ve Cennetine Koyar" Hadisini Savunması İbrahim TOZLU.....	167-186
Kur'an'da Fitrat ve Fitratın Değiştirilmesi Hüseyin ÇELİK.....	187-205
Kur'an da Rayb Kelimesinin Semantik Tahlili Havva ÖZATA.....	207-217
Yahyâ Bey'in Yûsuf ve Zelhâ Mesnevisindeki Sembol Kullanımı Handan BELLİ.....	219-234
İslam ve Hıristiyanlık Arasında Bazı Benzerlikler ve Farklılıklar W. Cantwell Smith/ çev. Emir KUŞCU.....	235-247
Kitap Tanıtımı/Hulusi Arslan, Kelâmî Açıdan Şia-Mutezile ilişkisi (Şerif Murtazâ Örneği) İrem CEYHAN.....	249-254
Kitap Tanıtımı/Cafer Sadık YARAN, Dini Tecrübe ve Meûnet, Sıradan İnsanların Sıradışı Dini Deneyimleri Gültekin EROĞLU.....	255-259
Kitap Tanıtımı/ Richard J. Bernstein, Bilim, Hermenoytik ve Praxis/ trc. Feridun Yılmaz Tuba DÖNMEZ.....	261-265

## CONTENTS

Psychological Tafsir Of Quran Abdurrahman KASAPOĞLU .....	1-47
Critiqued Of Fideism In Light Of The Qur'an's Faith Doctrines Hulusi ARSLAN .....	49-69
Culture and Civilization A. Faruk SİNANOĞLU .....	71-82
Emigration Of The Catholic Armenians From Istanbul Cahit KÜLEKÇİ .....	83-103
The Religious Atmosphere Of Kant's Education And His Faith In God Mehmet ÖNAL, Tuncay SAYGIN .....	105-126
An Evaluation On The Publications About Phenomenology Of Religion In Turkey Emir KUŞÇU .....	127-154
In Islamic Geographers' Books the Denomination of Settlement Units İsmail PIRLANTA .....	155-165
Defense Of Hadith " One Who Falls In Love But Keeps It As A Secret And Dies As A Martyr" Based On A Work On Love By Turkish Hadith Expert Moğultay-Bahriyya Mamelukes Era Is One Of The Most Important Times For Hadith History İbrahim TOZLU .....	167-186
The Creation In The Quran And The Creating This Creation Hüseyin ÇELİK .....	187-205
Semantic Analysis Of The Word Rayb In The Qur'an Havva ÖZATA .....	207-217
The Use Of Symbol In Yahyâ Bey's Yusûf and Zelfihâ Mathnawi Handan BELLİ .....	219-234
Some Similarities and Some Differences Between Christianity and Islam W. Cantwell Smith/ Trans. Emir KUŞÇU .....	235-247
Book Review / Hulusi Arslan, Terms Of Kalam Relationship Between Shia And Mutazila (Example Şerif Murtazâ) İrem CEYHAN .....	249-254
Book Review / Cafer Sadık YARAN, The Religious Experience And Meûnet, Unusal Religious Experiences Of Ordinary People Gültekin EROĞLU .....	255-259
Book Review/ Richard J. Bernstein, Beyond Objektivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis/ Trans. Feridun Yılmaz Tuba DÖNMEZ .....	261-265

## Editörden

Din, akıl sahibi insanları kendi tercihleriyle bizzat hayırlı olan şeylere götüren ilahi bir nizam olarak tanımlanır. Dolayısıyla din en genel manada insanın dünya ve ahirette mutlu olmasını amaçlar. Bu amacın gerçekleşebilmesi öncelikle dinin doğru anlaşılmasına bağlıdır. Zira sahîh din anlayışı insanlar arasında barış ve hoşgörünün ortaya çıkmasına, insanlığın maddî ve manevî gelişimine büyük katkılar sağlar. Bunun izlerini nebevî geleneğin bıraktığı mirasta görmek mümkündür. Buna karşılık dinin ana kaynaklardan uzak bir şekilde, yanlış gayelere matuf olarak yorumlanması, istismara açıktır; amaçlanan hayırların aksi istikamette neticelerin doğmasına sebep olabilir.

Öte yandan din ile dini yorumu birbirinden ayırt etmek gerekir. Dinin kaynağı vahiydir. Yorum ise, bu vahyin anlaşılması için yapılan düşünsel bir faaliyettir. Din değişmez, ama yorum çağlara ve ihtiyaçlara göre değişebilir. Geleceği inşa etmek için geçmişin çok iyi etüt edilmesi gerekir elbette. Ancak zamanın ve ihtiyaçların değişmesi, bizi ister istemez yeni yorumlara sevk edecektir. İslam dünyası bu ihtiyacı keşfetmiş olsa dahi henüz onun gereklerini yerine getirmekten uzaktır. Geçmişte Müslümanların hayatında meydana gelen, sosyal, kültürel, iktisadi ve bilimsel gelişmelerin bugün neden meydana gelemediğini sorgulamamız gerekir. Şüphesiz bunu tek bir nedene irca etmek doğru olmaz. Ancak bunda, yorum ve geleneği din olarak algılamamızın, değişim ve gelişime uyum sağlayamamızın payı da vardır.

Bu nedenle insanı Allah'a, tabiata ve hatta kendisine yabancılaştıran, bazen şiddeti yegâne çözüm olarak görece kadar şaşkınlıştıran ve bazen onu adeta rüzgârın önünde savrulan bir yaprak gibi pasifleştiren dini yorumların yeniden gözden geçirilmesi gerekir. Bu, geçmişî ve geleneği yıkmak, yok etmek anlamına gelmiyor. Elbette tarihi süreç içerisinde ortaya konan iyi ve güzel gelenekleri sürdürmek gerekir. Ancak illeti ortadan kalkan ve ihtiyaçlara cevap veremeyen yorum ve geleneklerin, yeni yorum ve geleneklere dönüştürülmesi gerekir. Dine yönelişin hız kazandığı günümüzde, insanlığın barış ve huzuru için çalışan, üreten; etkin ve fail olabilen, iyilik ve güzellikleri yaymaya, haksızlık ve çirkinlikleri engellemeye çalışan, bütün insanların iyilik ve

saadetini amaçlayan bir insan modeline ihtiyaç vardır. Tekrar başa dönecek olursak, dinin amaçladığı hayırların ortaya çıkmasının yolu, onu doğru anlamak ve yorumlamaktan geçmektedir. Yaptığımız yorumların en doğru yorumlar olduğunu iddia edemeyiz kuşkusuz. Ancak dini sorumluluğumuz en azından bu yönde bir gayret ve çaba içerisinde olmamızı gerektiriyor.

İşte bu çaba ve gayretin ürünü olarak yayın hayatına başlayan İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi üçüncü sayısını yayınlamanın heyecan ve mutluluğu içerisindeyiz. Dergimizin bu sayısında da değerli bilim insanları tarafından kaleme alınan araştırma ve yazılara yer verilmiştir.

Dergimize makale ve yazılarıyla veya hakemlik yapmak suretiyle katkı sağlayan bilim insanlarına şükranlarımızı sunuyoruz. Bunun yanında derginin yayımlanmasında emeği geçenlere teşekkür ediyoruz.

**Doç. Dr. Hulusi Arslan**

## Kur'an'ın Psikolojik Tefsiri

Abdurrahman Kasapoğlu\*

**Öz-**Psikolojik tefsir alanında azımsanamayacak derecede literatür oluşmaya başlamıştır. Bu durum, bundan sonra psikolojik tefsir alanında yapılacak çalışmaların amaçları ve metotları konusunda belli bir sistem geliştirmeyi gerekli kılmaktadır. Bugüne kadar yapılmış olan psikolojik tefsir çalışmalarından ve diğer tefsir ekollerinin geliştirmiş oldukları yöntemlerden hareketle bu alanda belli bir yöntem ortaya koymak mümkündür. Yine psikolojik tefsirin tarihçesini, kendine özgü hedeflerini belirleme imkânı vardır. Psikolojik tefsir, Kur'an'ın belli bir alanına ilişkin boyutunu müstakil olarak incelediği, Kur'an'ın diğer boyutlarıyla birlikte ele alınmadığı için eleştiriye açık noktalar ortaya çıkmaktadır. Her şeyden önce bir "dirayet tefsiri" olan, insanların görüş ve bakış açılarını yansıtan "psikolojik tefsir", bu yönüyle de, tenkit edilebilir durumdadır. Modern psikoloji ilminin verilerinden yararlanılması, psikolojik tefsirin tenkit edilebilirliğini daha da artırmaktadır. Sayılan bu sebeplere bağlı olarak psikolojik tefsirin tenkit edilebilir yönlerini belirlemek gerekmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir Ekolleri, Psikolojik Tefsir, Kur'an, Çağdaş Yorum.

*Abstract-Psychological Tafsir Of Quran-*Substantial degree of literature began to emerge in the field of Psychological Tafsir. This situation makes it necessary to develop a specific system about the aims and methods of studies to do in the field of Psychological Tafsir. It is possible to put forth a specific method in this area due to the studies conducted so far in the field of Psychological Tafsir and the methods improved by the other Tafsir schools. Additionally, It is possible to determine the history of Psychological Tafsir and its own unique goals. Psychological Tafsir examines detachedly the aspects of a specific area of the Qur'an. It does not discuss Quran with other aspects. For these reasons, points which open to criticism are emerges in the field of Psychological Tafsir. First of all, Psychological Tafsir which reflecting people's views and perspectives is a Acumen Tafsir and so it can be criticized. Availability of criticism of Psychological Tafsir is further increased due to utilization of the modern psychology of data. Depending on all of these reasons, aspects can be criticized of the Psychological Tafsir is necessary to determine.

**Key Words:** The Schools Of Tafsir, Psychological Tafsir, Quran, Contemporary Interpretations

### Giriş

Ali Murat Daryal, Kur'an'ın en büyük psikoloji kitabı olduğunu belirtir. Bunun bir mübalâğa ve fantezi olmadığını söyler.<sup>1</sup> Bu söz, Kur'an âyetlerine

\* Doç. Dr. İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, abdurrahman.kasapoglu@inonu.edu.tr



psikolojik açıdan nüfûz edebilenler için gerçeklik payına sahiptir. Elbette Kur'an, modern anlamda bir psikoloji kitabı değildir. Bununla birlikte insanı en dengeli / ölçülü şekilde tanımlayan, gerek birey olarak gerekse varlık evreni içerisinde onu en doğal / gerçekçi haliyle konumlandıran bir kitaptır.

Gerek Kur'an'ın yapısı, muhtevası ve üslubundan gerekse müfessirin görüş, düşünce ve tavırlarından kaynaklanan sebeplere bağlı olarak Kur'an'a yönelişte farklılıklar ortaya çıkmıştır. Yine her çağda ortaya çıkan sosyal ihtiyaçlar ve yeni gelişmeler de Kur'an yorumuna etki eden, müfessirleri yönlendiren faktörler arasında sayılır. Tedvin döneminin başlarından itibaren Kur'an'a yönelişte fikhî, kelâmî, tasavvufî, filolojik tefsir ekolleri ortaya çıkmıştır. Son asırlarda meydana gelen sosyo-kültürel ve ilmî gelişmeler Kur'an'a yönelişte yeni sahalara açmışlardır. Bunlar arasında bilimsel, sosyolojik ve konulu tefsir ekollerini sayabiliriz. Son dönemlerde Kur'an âyetlerine psikolojik yönelişte ciddi bir eğilim gözlenmektedir. Bu sahada verilen ürünler, ortaya konan eserler, "psikolojik tefsir" in bir ekol olarak değerlendirilmesi ihtiyacını gerekli kılmaktadır. Şayet "psikolojik tefsir" bir ekol olarak sistemleştirilebilirse, bu alanda verilecek eserler de aynı şekilde daha sistemli hale gelebileceklerdir. Araştırmamızda "psikolojik tefsir" in bağımsız bir ekol olarak ele alınabileceğini ortaya koymaya çalışacağız.

Araştırmamızın amacı, artık psikolojik tefsirin de bir tarihçesinin olduğunu, bağımsız bir ekol olarak tefsir tarihinde yerini alma zamanının geldiğini ilân edebilmektir. Psikolojik tefsir alanında ortaya konulan eserler ışığında bu ekolün metodolojisini belirleyebilecek ipuçlarına sahip bulunduğumuzu gösterebilmektir. Bundan sonra yapılacak psikolojik tefsir çalışmalarının, ortak bir metodolojisini oluşturabilmenin ilk adımlarını atmaktır. Psikolojik tefsirin dinî dayanaklarını, böyle bir tefsire duyulan ihtiyacın sosyal, kültürel sebeplerini tespit edebilmektir. Çağımızdaki bilimsel gelişmelerin, özellikle de psikolojik alandaki yeni araştırmaların, Kur'an'ı anlama konusunda Müslümanları nasıl yeni yöntem arayışına sevk ettiğine dikkat çekmektir.

### **I. Psikolojik Tefsirin Tanımı**

"Psikolojik Tefsir" ifadesini kullanmayı, özellikle içinde yaşadığımız çağda ülkemizde kullanılan dili esas alarak tercih ettik. İnsan psikolojisini konu edinen bilim dalını ifade etmede kullanılan "psikoloji" kelimesi, ülkemizde yaygın olarak, Batı'dan transfer edilerek kullanılmaktadır. "Tefsir" kelimesini "psikoloji" kelimesiyle niteleyerek "psikolojik tefsir" deyimini kullanmayı

---

<sup>1</sup> Ali Murat Daryal, "Vahyin Takip Ettiği Psikolojik Süreç", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları - I Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi*, İstanbul, 2000, s. 247.

uygun bulduk. Nitekim daha önce “tefsir” kelimesi, “ilmî”, “sosyolojik”, “konulu” gibi kelimelerle nitelenerek diğer çağdaş tefsir ekollerin adı oluşturulmuştur. Arapça’da “psikoloji” kelimesinin karşılığı olarak “ilmu’n-nefs” ifadesi kullanılmaktadır. Kur’an’daki psikolojik verileri inceleyen, psikolojik tefsir örnekleri olarak niteleyebileceğimiz Arapça eserlerde “ilmu’n-nefs” ifadesi, “Kur’an” kelimesiyle ilişkilendirilerek bir terkip oluşturulmaktadır. Bu terkiplerin “el-Kur’ân ve Ilmu’n-Nefs”, “Min İlmi’n-Nefsi’l-Kur’âni”, “İlmu’n-Nefs fi’l-Kur’âni’l-Kerîm”, “en-Nefsü’l-İnsâniyye fi’l-Kur’ân” gibi örneklerine rastlamaktayız. Biz ülkemizdeki yaygın kullanılışı sebebiyle “psikoloji” kelimesini kullanmayı tercih ettik. Genel anlamda tefsir ekolleri içerisinde bir tefsir ekolü olarak nitelirmede bulunurken “psikolojik tefsir” ifadesini kullanmayı tercih ettik. Doğrudan Kur’an’a psikolojik yöneliş ifade ederken de “Kur’an”, “tefsir”, “psikoloji” kelimelerinden bir terkip oluşturmayı ve “Kur’an’ın psikolojik tefsiri” tabirini kullanmayı seçtik.

Psikolojik tefsirin konusunu ve amaçlarını esas alarak şöyle bir tarif geliştirebiliriz:

Psikolojik tefsir, Kur’an’da insanın duygu, düşünce, davranış gibi psikolojik yönünü doğrudan konu edinen kavram ve tasvirleri yorumlamayı amaçlayan, insanlara sunulan ilâhî mesajdaki genel ilke ve esasların öğretilmesinde izlenen psikolojik süreçleri ortaya çıkarmayı hedefleyen, dinin önerdiği iman ve amelle ilgili bütün değerlerin insanın psikolojik yapısıyla uyumlu olduğunu ortaya koymaya çalışan bir anlama ve yorumlama faaliyetidir.

## II. Psikolojik Tefsirin Konusu / Sahası

Kur’an’ın ana konuları denildiğinde bunların başında “insan” gelir. Allah / ulûhiyet, evren / kâinat, insan, âhiret, peygamberlik, ibadetler, toplumsal düzen Kur’an’ın ana temalarını oluşturur. Kur’an’ın muhtevası ana başlıklar altında toplanmak istenildiğinde bu temel konular ortaya çıkar.<sup>2</sup>

Kur’an, evreni yorumladığı gibi, insanın da biricik yorumcusudur. Bu bakımdan, insanın içi ve dışıyla ilgili bilgi, bütünüyle Kur’an’da mevcuttur, denilebilir. İnsanın her an yaşamakta olduğu ruhsal süreçler, maruz kaldığı psikolojik tezahürler, bütünüyle Kur’an’da şifrelenmiştir. Kur’an’da insanı

<sup>2</sup> Muhsin Demirci, *Kur’an’ın Ana Konuları*, M.Ü.İ.F.V. Yayınları, İstanbul, 2008, s. 22; Cevdet Said, *Değişim Rüzgârları*, çev. Muzaffer Marangozoğlu, Pınar Yayınları, İstanbul, 2005, s. 102.

konu alan pek çok âyette, onun yaratılış sürecinden, psikolojik hallerinden, insan fıtratının değişen ve değişmeyen yönlerinden bahsedilir.<sup>3</sup>

Yüce Allah, kitâbında, Kur'an'ın muhatabı olması dolayısıyla insanla ilgili konuları, özellikle manevî boyutlarıyla detaylı bir şekilde açıklar. İnsanın psikolojik yapısı, insan ile insan, insan ile âlem münasebetleri gibi konuları ayrıntılı bir şekilde ele alır. Kur'an'da yer alan bilgileri ana hatlarıyla sıralayacak olursak, bunlar arasında psikoloji alanına ait bilgileri de zikredebiliriz. İnsan Kur'an'ın ana konularından birisidir. Kur'an, psikolojinin ilgi alanı olan birçok insan davranışına ve bunların sonuçlarına bünyesinde yer verir. Kur'an'da insan; yaratılış ve tabiatı, zaaf ve kabiliyetleri, taşıdığı değer ve gayeleri açısından ele alınır. Farklı bağlamlarda âyetler; insanın fitrî özelliklerini, gelişimini, alışkanlıklarını, sosyal rollerini, inançlarını, dinî ve ahlâkî tutumlarını, davranışlarını ortaya koyar ve tasvir eder.<sup>4</sup>

Kur'an'ın değişik yerlerinde kişilik psikolojisi ile ilgili birçok ifadeler, insanın tabiatı ve karakteri ile ilgili çok sayıda belirlemeler vardır. Yine Kur'an'da insanın psikolojik yeti ve işlevleri, gelişim çağıları, insan tiyolojileri gibi konularda açıklamalar yer alır. Bununla birlikte Kur'an'da en geniş şekilde yer alan konu iman ve inkâr psikolojisidir. Bunlara ek olarak, vahiy, ilham, rüya, sosyal kaygıların insanlar üzerindeki etkileri, dini tebliğ karşı direnme ve savunma mekanizmaları geliştirme, gurup ve cemaat psikolojisi gibi birçok konu hakkında Kur'an'da aydınlatıcı bilgi bulunabilir.<sup>5</sup> İşte bütün bu bilgiler psikolojik tefsirin inceleme alanını oluşturur.

Bu güne kadar yapılan psikolojik tefsir çalışmalarından çıkarabileceğimiz sonuca göre; psikolojik tefsir, mümkün olduğunca geniş tutulacak olan araştırmalar vasıtasıyla ele aldığı şu sahalarda çalışma yapar: İnsan ruhunun ilim tarafından bilinen esrarengiz davranışlarını inceler. Psikolojik tefsirin çalışma yaptığı sahalara, Kur'an'ın dinî davetleri, itikâdî münakaşaları, vicdanları ve kalpleri eğitmesi, toplumların eskiden gönül verip önceki

---

<sup>3</sup> M. Fethullah Gülen, *Kur'an'ın Altın İkliminde*, Nil Yayınları, İstanbul, 2010, s. 300; Mehmet Şanver, "Dinî Tebliğ ve Eğitim Açısından Kur'an'da İnsan Psikolojisi ve Özellikleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 1, 2001, s. 137.

<sup>4</sup> Celâl Kırcı, *Kur'an ve Bilim*, Marifet Yayınları, İstanbul, 1996, s. 22; Hüseyin Emin Sert, *Kur'an'da İnsan Tipleri ve Davranışları*, Bilge Yayınları, İstanbul, 2003, s. 14; Hasan Yılmaz, "Kur'an'da Her Konu ve Bilgi Var mı? –Genel Bir Bakış–" Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 26, 2006, s. 199-200; Halil Çiçek, *20. Asırda Kur'an İlimleri Çalışmaları*, Timaş Yayınları, İstanbul, 1996, s. 52.

<sup>5</sup> Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, T.D.V. Yayınları, Ankara, 1993, s. 24-25; Ali Yılmaz, "Kur'an'a Göre İnkârın Psikolojik Tezâhürleri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, sayı: 20, 2003, s. 95, 97; Ayhan Köse, *Türkiye'de Psikoloji ve Din Psikolojisi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya, 2008, s. 53.

nesillerden, atalarından miras aldığı şeyleri ortadan kaldırıp kendisinin iman konusu olarak sunduğu değerleri benimsetmesi, eski yerleşmiş inançların izlerini silmesi gibi konulardır.<sup>6</sup>

Kur'an, insan psikolojisini ele alan konuları nasıl ustalıkla işlemiştir? Ayrıca bunu yaparken bu vicdânî isteklerde ve kalbî arzularında hangi psikolojik gerçekleri kullanmıştır? İslâm davetinin başarılı olmasında, Allah kelimesinin üstün kılınmasında bütün bu kurallara uyulmasının ne gibi faydaları olmuştur?<sup>7</sup> İşte bu soruların cevaplarını aramak psikolojik tefsirin konuları arasında yer alır.

### III. Psikolojik Tefsirin Tarihçesi

Psikolojik tefsir, Kur'an'da insan psikolojisine dair oldukça geniş sayılabilecek verilerin bulunduğu gerçeğine dayanır. Bu gerçekliğin ancak çağımızda fark edilmeye başlandığını, geçmiş çağlarda Kur'an'ı anlamaya çalışanların ondaki bu psikolojik hakikatlerden habersiz olduklarını söylemek doğru değildir. Her dönemde müfessirler, insanın psikolojik yanını konu alan âyetleri, doğal olarak kendi çağlarının birikim ve bakış açılarına uygun şekilde yorumlamışlardır. Müselsel / tecziî yani Kur'an'ı baştan sona yorumlayan tefsirlerde psikolojik muhtevaya sahip âyetlere dair ciddi tefsir birikimine rastlamak mümkündür.<sup>8</sup> Belki de bu psikolojik yorumlar, genel yorumların arasında kaldığı için bugünkü kadar dikkat çekmemiş olabilir. Dolayısıyla psikolojik tefsirin tarihî köklerinin, ilk tefsir çalışmalarına ve bugüne kadarki tefsir birikimine dayandığını söyleyebiliriz. Gerek ilk dönem müselsel tefsir kaynaklarında, gerekse çağımızda yazılan tefsirlerde psikolojik tefsirin örneklerine rastlamak mümkündür.

Kur'an'ın muhataplarının dikkatlerini çektiği ana konulardan birisi insanın iç dünyası ve davranışlarıdır. Dolayısıyla bilinçli bir Kur'an okuyucusunun psikolojik olaylar konusunda ilgisiz kalması düşünülemez. Bu yüzden çok erken dönemlerden itibaren Müslüman araştırmacı ve düşünürler, hem Kur'an âyetlerinin hem de diğer kültürel ürünlerin uyandırdığı ilgi ve merak çerçevesinde psikolojik olgu ve olaylar üzerinde araştırma yapmaktan geri durmamışlardır. Geçmiş dönemlerde Müslüman âlimlerin Kur'an'a dayalı

<sup>6</sup> Emîn el-Hûlî, *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod*, çev. Mevlüt Güngör, Kur'an Kitaplığı, İstanbul, 1995, s. 91; Hayati Aydın, *Kur'an'da İnsan Psikolojisi*, Timaş Yayınları, İstanbul, 1999, s. 21.

<sup>7</sup> el-Hûlî, s. 21; Aydın, *Kur'an'da İnsan Psikolojisi*, 21.

<sup>8</sup> Tecziî / müselsel tefsirlerdeki psikolojik yorumları konu edinen araştırmalar için bkz., Asiye Şen, *Kur'an-ı Kerim'e Göre İnsanın Psikolojik Yapısı (Razi'nin Mefatihü'l-Gayb Tefsiri Çerçevesinde)*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2003; İbrahim Gürses, *"Elmalılı Tefsirinde Psikoloji Konuları"* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Bursa, 1990.

psikolojik yaklaşımlarının başta tasavvuf ve ahlâk olmak üzere çok değişik ilim ve düşünce eserlerinin içerisinde serpiştirilmiş olarak yer aldığını söylemek mümkündür. Kur'an'ın önemle üzerinde durduğu bu hususlar İslâm ahlâkçıları tarafından eserlerinde işlenmişlerse de konunun psikolojik boyutuna yeteri kadar temas edilebildiği söylenemez.<sup>9</sup>

Kur'an'da geçen, psikoloji ile ilgili âyetlerin önemli bir kısmı tasavvufî tefsir ekolüne mensup müellifler tarafından belli oran ve düzeylerde psikolojik açıdan ele alınıp yorumlanmışlardır. Mutasavvıfların yazdıkları eserlerin önemli bir kısmı subjektif gözlemlere dayanır. Onlar, iç dünyalarında keşfettikleri duygu durumlarını belli âyetlerin yorumlarında kullanmışlardır. Bu yorumlar, psikolojik tefsir örnekleri arasında sayılabilirler.<sup>10</sup>

İslâm kültür tarihinde psikoloji alanı boş bırakılmış değildir. Bu sahayı daha çok tasavvuf ilmi doldürmüştür. Tasavvuf ilminin içeriğine bakıldığında tamamen psikolojik süreçlerden, kişilik yapılarından, şahsiyet gelişiminden, insanın ruhsal tecrübelerinden bahseder. Kaynağı, çıkış noktası Kur'an ve hadisler olan İslâm tasavvufu, psikolojik tefsirin tarihsel geçmişini oluşturur. Nitekim mutasavvıflar, Kur'an ve hadisler ışığında özgün bir İslâm psikolojisi oluşturma çabası içerisinde olmuşlardır. Tasavvuf alanındaki eserler incelendiğinde bunların, İslâm kültürünün psikoloji birikimini oluşturdukları görülür. İslâm psikoloji kültürünün geçmişini oluşturan tasavvuf, bir ilmî araştırma alanı olmaktan çok yaşanan hayat düzeni olarak gelişmiştir. Aslında Kur'ânî psikolojinin özelliği de bir bilim alanı olmaktan öte, yaşanan bir gerçeklik olmasıdır.

Kur'an'da psikoloji alanına dair bilgilerin yer alması, birçok bilim adamını bu açıdan Kur'an'a yönelmeye ve yorum yapmaya sevk etmiştir. Ancak bu yönelişin bilimsel gelişmeye paralel olarak ilerleme kaydettiği bir gerçektir. Psikoloji bilimindeki gelişmelere bağlı olarak Kur'an'a psikolojik yönelişte de ilerleme olmuştur.

Nizâr el-Ânî, Müslüman âlimlerin İslâm psikolojisi alanında yapmış oldukları çalışmaları, kaleme almış oldukları eserleri beş grupta değerlendirir. Bunlardan birisi, İslâmî perspektiften yeni bir psikoloji ilmi oluşturmayı hedefleyen araştırmalardır. Söz konusu araştırmaların özelliği, Kur'an ve hadis ile ilişkilendirilmeye çalışılmasıdır. Fuâd Ebu Hatab, çağdaş İslâm psikolojisinin geçirdiği evreleri sınıflandırırken, 1970'li yıllarda kendini gösteren ve Kur'ânî

<sup>9</sup> Hayati Hökekleli, *İslâm Psikolojisi Yazıları*, Dem Yayınları, İstanbul, 2009, s. 11-13; Aydın, *Kur'an'da İnsan Psikolojisi*, s. 22.

<sup>10</sup> Celal Kırca, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler*, Tuğra Neşriyat, İstanbul, 1993, s. 268-269.

düşünce perspektifinden ele alınan psikoloji çalışmalarını kasteder. Abdulvehhâb Hamûde, daha sonra Muhammed Osman Necâti ve Adnan Şerif'in çalışmalarını bu gurup içerisinde değerlendirir.<sup>11</sup>

Yirminci asırda Kur'an ilimleri sahasına giren birçok yeni konu ortaya çıkmıştır. Örneğin, Kur'an kıssalarını psikolojik açıdan ele almak yeni bir durumdur.<sup>12</sup>

"Psikolojik tefsir" in çağdaş bir tefsir akımı olduğunu söylemek yanlış olmaz. Gerçi Kur'an'ın bünyesinde var olan psikolojik gerçeklik, tefsirin olduğu her çağda ve ortamda mevcut olmuştur. Tefsir tarihinin her döneminde müfessirler, insan psikolojisine işaret eden âyetleri anlamak için çaba göstermişlerdir. Kur'an'ı baştan sona tefsir eden geleneksel tefsir eserlerinde, yeri geldiğinde psikolojik mesajlar içeren âyetler de yorumlanmışlardır. Fakat çağımızda doğrudan insan psikolojisiyle ilgili âyetlere, inanç, ahlâk ve metafizik tasavvurlarla ilgili mesajların psikolojik boyutlarına daha yakından ve detaylı bir şekilde ve bütüncül bir anlayışla yaklaşma eğilimi öne çıkmıştır.

Psikolojik tefsir, çağdaş bir akım / eğilim olmakla birlikte, ilk adımda daha ziyade diğer bazı tefsir eğilimlerinin, konusu veya alt başlıklarından birisi olarak ortaya çıkmıştır. Meselâ, "ilmî tefsir akımı" içerisinde psikoloji alanıyla ilişkisi kurulabilen âyetler, bu akımın alt konularından biri olarak işlenmiştir. Psikoloji, burada ilmî tefsire konu olan farklı ilim dallarından birisi olarak incelenmiştir.

İlmî tefsirin odaklandığı konular arasında örneğin, alkol yasağının tedriciliği, zor durumlar karşısında insan davranışları gibi psikolojik konuların yer aldığı belirtilir. Celal Kırca, "Kur'an-ı Kerim'de Fen Bilimleri" adını taşıyan ve ilmî tefsir anlayışını konu alan eserinde, psikoloji alanına giren âyetleri diğer ilmi disiplinlerden biri olarak incelemiştir. Astronomi, jeoloji, fizik, biyoloji, tıp, antropoloji, daktiloskopi gibi ilim dalları arasında psikolojiyi de ele almıştır. Eserinde, sekiz ilim dalına ilişkin âyetleri bir araya getiren Kırca, sekizinci bölümde psikolojiye yer vermiştir.<sup>13</sup>

Kur'an'ın i'cazını, bütün ilmî alanlarda görmek mümkündür. Örneğin, bir edebiyatçı, onun ifade ve üslubunda; bir tarihçi, tarihsel kesitlerinde; bir fizikçi ya da astronom bu sahayla ilgili âyetlerde pek çok yol gösterici

<sup>11</sup> Nizâr el-Ânî, *el-İslâm ve İlmü'n-Nefs*, Mektebu't-Tevzî' fi'l-Âlemi'l-Arabî, Beyrut, 2008, s. 16, 77.

<sup>12</sup> Halil Çiçek, *20. Asırda Kur'an İlimleri Çalışmaları*, Timaş Yayınları, İstanbul, 1996, s. 51.

<sup>13</sup> Celâl Kırca, *Kur'ân-ı Kerîm'de Fen Bilimleri*, Marifet Yayınları, İstanbul, 1989, s. 253-311; Muhittin Akgül, *Kitap Tanıtımı: "et-Tefsîru'l-İlmiyyü li'l-Kur'ân fi'l-Mîzân"*, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 6, 2002, s. 226-227.

yönlendirmelerle karşılaşılabılır. Yine bir tabip / psikiyatrist, psikoloji uzmanı, Kur'an'da mükemmel psikolojik yönlendirmelere / rehberliklere şahit olur; insanın sinir sistemine dair ilâhî kitabın i'cazına tanıklık eder. Cemâl Mâdî Ebu'l-Azâim, "el-Kur'ân ve's-Sihhatü'n-Nefsiyye" isimli eserinde Kur'an'ın i'câzını insanın sinir sistemi açısından, insan psikolojisi ve ruh sağlığı alanıyla bağıntılı olarak incelemeye çalışmıştır. Ona göre, psikolojik tıp açısından Kur'an'a yöneldiğimizde, Allah'ın kitabının insan psikolojisi, onun gelişimi ve eğitimi alanında güvenilir bir rehber olduğuna tanıklık ederiz. Psikoloji alanında uzman olan birisi, günümüz psikolojisinin keşfettiği birçok hakikati Kur'an'da bulabilir.<sup>14</sup>

Emin el-Hûlî, temsilcisi olduğu "edebî tefsir ekolü"nü bünyesinde psikolojik tefsire yer verir. Belâğatla psikoloji ilmi arasındaki ilişkiden hareketle psikolojik tefsirin bir ihtiyaç olduğunu vurgular.<sup>15</sup>

Psikolojik tefsire bünyesinde yer veren çağdaş tefsir akımlarından birisi de "konulu tefsir ekolü"dür. "İnsan", Kur'an'ın ana konularından birisidir. Özellikle insanın psikolojik yönünü öne çıkaran âyetlerin topluca ele alınıp incelenmesi konulu tefsirin sahasına girmektedir. Bu yönüyle ele alındığında psikolojik tefsir, konulu tefsirin çalışma sahaslarından birisini oluşturmaktadır. Nitekim yapılmış ve yapılmakta olan psikolojik tefsir çalışmalarına baktığımızda, bunların aynı zamanda birer konulu tefsir olduklarını ve bu yönüme göre yazıldıklarını görürüz.

Burada şu soruyu sorma ihtiyacı hissediyoruz: Acaba "psikolojik tefsir"den, müstakil, diğer ekollerden bağımsız, yeni bir akım olarak bahsedebilir miyiz? "Psikolojik tefsir"i, mevcut tefsir ekollerinden biri gibi görebilir miyiz? Yoksa psikolojik tefsirden bahsetmek için henüz erken mi? Bugüne kadar bu alanda yapılmış olan çalışmalar, ortaya konulan eserler, psikolojik tefsirin, diğer ekollerden bağımsızlığını ilan edebilmesi için yeterli midir? Bu soruların cevabını vermek, başta sahanın uzmanları olmak üzere Müslüman kamuoyuna kalmış bir durumdur.

Bununla birlikte biz, Celâl Kırca'nın önceleri ilmî tefsirin bir konusu olarak değerlendirdiği "psikolojik tefsir"i, daha sonra bağımsız bir yöneliş olarak ele aldığını görmekteyiz. Kur'an'a yönelişleri, fikhî, kelâmî, tasavvufî, filolojik, edebî, kıssacı, etnik, bilimsel, sosyolojik, ilhâdî, iktisâdî, mevzûî, olarak sınıflandıran Kırca, bunların yanında psikolojik yönelişi de bağımsız bir tefsir çeşidi olarak ele almaktadır.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> Cemal Mâdî Ebu'l-Azâim, *el-Kur'ân ve's-Sihhatü'n-Nefsiyye*, Kâhire, 1994, s. 3, 5.

<sup>15</sup> el-Hûlî, s. 91.

<sup>16</sup> Kırca, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler*, s. 265-274.

Kur'an âyetlerinin psikolojik bakış açısıyla incelenmesi ve yorumlanması birçok araştırmacının ortak ilgi alanını oluşturmaktadır. Şu ana kadar psikolojik tefsir alanında yazılmış olan eserlerin varlığını ve durumunu ortaya koymak gerekmektedir. Bu alanda yazılan ve ilk örnekleri oluşturan bazı eserlere ulaşılmış bulunmaktayız. Bu araştırmacılardan bazılarının eserleri şunlardır:

1. Abdulvahhâb Hamûde, el-Kur'ân ve İlmu'n-Nefs, Kâhire, 1962.
2. Cemal Madî Ebu'l-Azâim, "el-Kur'ân ve İlmu'n-Nefs", Nedvetü İlmi'n-Nefs ve'l-İslâm, Külliyyetü't-Terbiye bi Câmîati'r-Riyâd, sayı: 1, 1978.
3. Cemal Madî Ebu'l-Azâim, el-Kur'ân ve's-Sıhhatü'n-Nefsiyye, Kâhire, 1994.
4. Muhammed Kutub, Dirâsât fi'n-Nefsi'l-İnsâniyye, Beyrut, 1979.
5. Muhammed Osman Necati, el-Kur'ân ve İlmu'n-Nefs, Beyrut, 1987.
6. Adnan eş-Şerîf, Min İlmi'n-Nefsi'l-Kur'ânî, Beyrut, 1987.
7. et-Tihâmî Nakra, Saykolijiyeti'l-Kıssati fi'l-Kur'ân, Tunus, 1974.
8. Tevfîk Muhammed İzzuddîn, "el-Âfâku'lletî Yeftehuha'l-Kur'ânu'l-Kerîm li'l-Bahsi'n-Nefsî", el-Ma'hedu'l-Âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî, sayı: 27, 1993, s. 25-51.
9. Hasan Şarkâvî, "el-Mefâhîmu'n-Nefsiyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm ve Hutûratu'l-Istılâh", el-Ma'hedu'l-Âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî, sayı: 12, 1993, s. 53-64.
10. Âişe Abdurrahmân, eş-Şahsiyyetu'l-İslâmiyye: Dirâsetun Kur'âniyye, Beyrut, 1986.
11. Zekî İsmâil, İlmu'n-Nefs beyne Menheci'l-İlmi ve Mevkîfi'l-Kur'ân, Kahire, 1978.
12. İzzuddîn Tevfîk, Delîlü'l-Enfûs Beyne'l-Kur'âni'l-Kerîm ve'l-İlmi'l-Hadîs, Kâhire, 1986.
13. İbrâhim Sersîg, en-Nefsü'l-İnsâniyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm, Riyâd, 1981.
14. Hasan Şarkâvî, "et-Tahlîlu'n-Nefsî fi'l-Kasasi'l-Kur'âni", Mecelletü'l-Fasîl, sayı: 154, 1989, s. 48-55.
15. İzzet et-Tavîl, Dirâsâtun Nefsiyye ve Te'vîlâtun Kur'âniyye, İskenderiye, 1985.
16. Mustafa Abdulvâhid, Şahsiyyetu'l-Müslim kemâ Yusavviruhe'l-Kur'ân, Kâhire, 1975.



17. Muhammed Ades, *Min Hasâisi'n-Nefsi'l-Beşeriyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Ürdün, 1985.
18. Ali el-Maârî, *el-Kur'ân ve't-Tabâiu'n-Nefsiyye*, Kâhire, 1966.
19. Alâuddîn Kabâncî, "Meâlim İlmu'n-Nefs fi'l-Kur'ân", *Mecelletü'n-Nebe'*, sayı: 43-46, 2000.
20. Semîh Âtîf ez-Zîn, *Ma'rifetü'n-Nefsi'l-İnsâniyyeti fi'l-Kur'âni ve's-Sünne*, Beyrut, 1991.
21. Nâsır es-Sadîk el-Azîz, *İlmu'n-Nefs fi'l-Kur'ân*, Trablus / Libya, 1988.
22. Abdurrezzâk Ammâr, *İlmu'n-Nefsi'l-İctimâî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm ve'l-Hadîsi's-Şerîf*, Tûnus, 2009.
23. Abdulâlî el-Cismânî, *el-Kur'ân ve İlmu'n-Nefs*, Beyrut, 1997.
24. Sa'd Riyâd, *İlmu'n-Nefs fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 2004.
25. Ahmed Cihân el-Fûrtîyye, *el-Kur'ân Aslü't-Terbiyetü ve İlmi'n-Nefs*, Limasol / Kıbrıs, 1994.
26. Hayati Aydın, *Kur'an'da İnsan Psikolojisi*, İstanbul, 1999.
27. Hayati Aydın, *Kur'an'da Psikolojik İkna*, İstanbul, 2001.
28. Hayati Aydın, "Kur'ân'da İç Aydınlığı ve Psikolojik Dinginlik", *Akademik Araştırmalar Dergisi*, 2007, cilt: IX, sayı: 34, s. 214-236.
29. H. Emin Sert, *Kur'an'da İnsan Tipleri ve Davranışları*, İstanbul, 2003.
30. Recep Ardoğan, *Kur'an ve Psikoloji*, Ankara, 1998.
31. Abdurrahman Kasapoğlu, *Kur'an'da İman Psikolojisi*, İstanbul, 1996.
32. Abdurrahman Kasapoğlu, *Kur'an Psikoloji Atlası*, Malatya, 2010.
33. Musa Kâzım Gülçür, *Kur'an'da Karakter Eğitimi*, İzmir, 1994.
34. Ahmet Ögke, *Kur'an'da Nefs Kavramı*, İstanbul, 1997.
35. Mehmet Yolcu, *Kur'an'da İnkâr Psikolojisi*, İstanbul, 2004.
36. Mehmet Şanver, *Kur'an'da Tebliğ ve Eğitim Psikolojisi*, İstanbul, 2001.
37. Mehmet Şanver, "Dinî Tebliğ ve Eğitim Açısından Kur'an'da İnsan Psikolojisi ve Özellikleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 1, 2001, s. 137-164.
38. Celâl Kırca, "Kur'an'da Ruh Sağlığı", *Diyanet İlmî Dergi*, sayı: 2, 2007, s. 159-172.

39. Fevzi Samuk, "Kur'ân ve Psikiyatri", Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-II Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi, İstanbul, 2001, s. 277-290.

40. Mehmet Tütüncü, "Kur'an ve Hadislerde İnsan Psikolojisi", Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 3, 1986, s. 189-193.

41. Ali Yılmaz, "Kur'an'a Göre İnkârın Psikolojik Tezâhürleri", Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, sayı: 20, 2003, s. 91-128.

42. Hasan Kayıklık, "Kur'an'daki Dualar Üzerine Psikolojik Bir Değerlendirme", Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2001, cilt: I, sayı: 1, s. 135-160

43. M. Doğan Karacoşkun, "Kur'an Bağlamında Olumsuz Davranışlara Psikolojik Yaklaşımlar", Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2005, cilt: IX, sayı: 1, s. 87-100.

44. Resul Ertuğrul, Kur'an'a Göre İnsanın Psiko-Sosyal Açıdan Değerlendirilmesi, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 2004.

45. Abdulkadir Etöz, Kur'an da Sosyal Psikoloji (Basılmamış Doktora Tezi), Konya, 1988.

46. Asiye Şen, Kur'an-ı Kerim'e Göre İnsanın Psikolojik Yapısı (Razi'nin Mefatihü'l-Gayb Tefsiri Çerçevesinde), (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2003.

47. İbrahim Gürses, "Elmalılı Tefsirinde Psikoloji Konuları" (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Bursa, 1990.

48. Muammer Cengil, Kur'an-ı Kerim'deki Nefs Kavramına Psikolojik Bir Açıdan Yaklaşım, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Samsun, 1996.

49. Emine Koç, Kur'an Bağlamında Meryem Kıssasına Sosyo-Psikolojik Bakış, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Sivas, 2009.

50. Garip Demirel, Kur'an-ı Kerim'de Kadın ve Psikolojisi, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya, 2010.

51. Fadime Şık, Din Psikolojisi Açısından Kur'an'da İmanın Oluşum Süreci, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Adana, 2009.

52. Ahmet Güney, Kur'an'da Duyguların Kullanımı, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Van, 2009.

Sayılan bu eserlerin yanında Kur'an'da geçen çeşitli psikolojik kavram ve olguları müstakil olarak inceleyen çok sayıda araştırma vardır. Bunları da eklediğimizde, psikolojik tefsir alanında dikkate alınmaya değer bir literatürün mevcudiyetinden söz edilebilir.

#### IV. Psikolojik Tefsirin Önemi / Duyulan İhtiyaç / Yararları

Psikolojik tefsirin, Kur'an'ın anlaşılmasına açıklık kazandırmak, onun insana bakış açısını belirleyebilmek ve i'câz yönlerinden birini ortaya koymak, ilmî gelişmeler karşısında Müslüman araştırmacılara özgün bir bakış açısı kazandırmak, insan şahsiyetini ilâhî değerlere göre eğitmek, ilâhî değerlerin hikmetlerini anlamak ve psikolojik gerçekliklerle uyumunu ortaya koyabilmek, psikoloji alanına yeni bir (İslâmî) bakış açısı getirmek, modern psikoloji ile İslâm'ın insan tasavvurunun örtüşen ve çelişen yönlerinin belirlenmek, müfessirler arasındaki görüş ayrılıklarını azaltmak gibi amaçları vardır. Bütün Kur'an araştırmalarının ilk dayanağı yine Kur'an'ın kendisidir. Kur'an'da psikolojik tefsire dayanak teşkil edebilecek bazı âyetler mevcuttur. Araştırmamızın bu bölümünde psikolojik tefsirin önemine ve yararlarına ilişkin saymış olduğumuz bu hususları; psikolojik tefsire dayanak teşkil eden durum ve hakikatleri izah etmeye çalışacağız.

##### A. Kur'an'ın Anlaşılmasına Açıklık Kazandırmak

Yapılacak psikolojik değerlendirme; Kur'an âyetinin dokusunu ve yapısını inceleyip, indiği atmosferi ve durumu tespit ettiği zaman, ondan anlaşılman mana apaçıklık niteliği kazanır. Böyle bir değerlendirme yapılmaksızın, anlam basit ve kısır kalır. Bu tür bir anlamdan insan ruhu tatmin olmadığı gibi, Kur'an'ın hedefleri de tam olarak ortaya konulamaz.<sup>17</sup>

Psikolojik muhtevaya sahip olan âyetleri, genel bir yaklaşım yerine, özel olarak psikolojik bir anlama yöntemiyle tefsir ettiğimizde, anlaşılabilirlik düzeyindeki açıklığın daha belirgin olacağı muhakkaktır. İnsan psikolojisi üzerinde uzmanlık sahibi olan bir müfessirin âyetlerdeki psikolojik incelikleri kavraması ve bunları daha anlaşılır bir biçimde tefsir etmesi mümkün olacaktır.

##### B. Kur'an'ın İnsana Bakış Açısını Ortaya Koyabilmek

"Kur'an" ve "Psikoloji"yi birlikte düşünmeyi gerektiren en önemli özellik, her ikisinin objesinin de "insan ve davranışları" olmasıdır. Kur'an'ın genel anlamda insan psikolojisine nasıl baktığı, daha doğrusu bu konuda Kur'anî bakış açısının ne olduğu özellikle günümüzde merak konusudur. Dolayısıyla bu konuda Kur'an'ın ne söylediğini ya da ne söylemek istediğini tespit etmeye her zamankinden daha çok ihtiyaç vardır. Nitekim Kur'an'ın insan psikolojisine ve bunun gibi birçok sahaya dair bakış açısını ortaya koyan

---

<sup>17</sup> el-Hûlî, s. 21.

ve konulu tefsir metoduna uygun olarak gerçekleştirilmiş çalışmaların ürünü olan eserler İslâm kültür havzasına kazandırılmaya başlanmıştır.<sup>18</sup>

Kur'an, dinin ve insanın bütün temel doğrularını, parametrelerini sunan ilâhî bir kitap olarak, insanın derûnunu, iç dünyasını tarif eder. Kur'an-ı Kerim insanı tarif ederken realist bir yaklaşım ortaya koyar. Onun övgüye değer yücelikleri yanında bazı kusurlarını, zaafalarını da açıklar. Kur'an'ın insana bakış açısını anlayabilmek için onda insanın yaratılışından, yaratılış gayesinden bahseden, psikolojik tahliller yapan âyetleri iyi incelemek lazımdır. Çünkü Kur'an'da insandan bahseden pek çok âyette onun yaratılış sürecinden, fitratının değişik yönlerinden, psikolojik hallerinden, insan doğasının değişen ve değişmeyen boyutlarından kesitler sunulmaktadır. Mümin ve (Kur'an ve psikoloji alanlarında) uzman / birikimli kişilerin Kur'an'ın aydınlığında insan psikolojisi üzerine eserler ortaya koymaya ciddiyetle eğilmeleri gerekir. İslâm'ın yücelmesini isteyen, büyük özveriyle çalışan, sorumluluklarının bilincinde olan Müslüman ilim adamlarının psikolojik tefsir alanında kayda değer çalışmalar yaparak, mevcut eksiklikleri en kısa zamanda gidererek ciddi, kapsamlı çalışmalar ortaya koymaları beklenmektedir. Kur'an'daki, psikolojinin ilgi alanına giren âyetler İslâmî bir bakış açısıyla, bilimsel metotlarla sistemleştirilerek ele alındığı takdirde mükemmel bir İslâmî / Kur'ânî psikoloji meydana getirilebilir. Kur'an sayfaları arasına dağılmış olan bilgilerden hareketle, insan psikolojisi hakkında kapsamlı çalışmalar gerçekleştirmek mümkündür.<sup>19</sup>

Kur'an'ın mesajlarını insanlığa ulaştırabilmek için onun insanla ilgili açıklamalarını yeniden incelemek gerekir. İçinde yaşadığımız çağa doğru gelirken Kur'an'ın bu yönünün gerektiği ölçüde işlendiği söylenemez. Doğrudan, müstakil olarak Kur'an'ın psikolojik eksenli tefsiri neredeyse hiç düşünülmemiştir. Oysa bu sahada yapılacak çalışmaların / araştırmaların insanla çok yakından ilgisi vardır. Psikoloji, insanın hakiki melekût ve ledünnî yönlerini birlikte ele alması gereken bir ilimdir. Çağımızda Kur'an'ın bu hususları içine alacak şekilde tefsir edilmesine ihtiyaç vardır.<sup>20</sup>

<sup>18</sup> Kırca, *Kur'ân-ı Kerim'de Fen Bilimleri*, s. 255; Muhsin Demirci, *Konulu Tefsir'e Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2006, s. 94; Şahin Güven, *Çağdaş Tefsir Araştırmalarında Konulu Tefsir Metodu*, Şûrâ Yayınları, İstanbul, 2001, s. 105.

<sup>19</sup> Muhammed Kutub, *İnsan Psikolojisi Üzerine Etüdler*, çev. Bekir Karlığa, İşaret Yayınları, İstanbul, 1992, s. 15; S. Ahmed Arvasi, *Diyalektiğimiz ve Estetiğimiz*, Burak Yayınevi, İstanbul, tsz., s. 51-52; Mehmet Şanver, *Kur'an'da Tebliğ ve Eğitim Psikolojisi*, Pınar Yayınları, İstanbul, 2001, s. 44; Yurdagül Mehmetoğlu, *Erişkin Bireyin Kendilik Bilinci ve Din Eğitimi*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2001, s. 126; Aydın, *Kur'an'da İnsan Psikolojisi*, s. 23; Çiçek, s. 53.

<sup>20</sup> Gülen, s. 298.

Psikoloji alanına giren âyetler üzerinde kemiyet ve keyfiyet bakımından henüz yeterli düzeyde çalışmalar yapılabilmemiş değildir. Bunun nedenlerinin başında, bu sahada uzman ilim adamlarının, yeterli düzeyde ve yeterli sayıda olmamalarıdır. Kur'an'ın psikolojik yönünü ele alıp inceleyen, psikolojik tefsirini yapan Müslüman ilim adamlarının sayısının, -ortaya konulan eserler dikkate alındığında- az olduğu görülür. İnsan psikolojisi ile ilgili âyetleri, psikoloji ilim dalına göre inceleyebilmek için, bu bilim dalında uzman olan kimseler Kur'an'a yönelecekler ve kendi alanlarındaki âyetleri tefsir edeceklerdir. Bir müfessir / Kur'an araştırmacısı, psikoloji alanına ilişkin bilgileri öğrenecek ve bu sayede ilgili âyetleri yorumlamaya çalışacaktır. Bu durum psikolojik tefsir alanında yeteri ölçüde gerçekleştirilmiş değildir. Bilgi toplumuna doğru yoğun ve hızlı bir geçişin yaşandığı çağımızda Müslüman düşünür ve aydınlar bu konuya gereken önem ve önceliği vererek Kur'an'a psikolojik yönelişin ciddi örneklerini ortaya koyacaklardır.<sup>21</sup>

### C. Kur'an'ın İ'câz Yönlerinden Birini Ortaya Koyma

Kur'an'ın i'câz boyutlarından bir kısmı onun muhtevasıyla ilgilidir. Kur'an, içerdiği konuları bakımından da mucizedir. Kur'an'da insan psikolojisini konu edinen âyetlerin hakkıyla yorumlanması, insan fıtratıyla uyumunun gösterilmesi, onun i'câz boyutlarından birinin daha ortaya konulmasına imkân sağlayacaktır. Âyetlerdeki edebî inceliklerin keşfedilmesi suretiyle Kur'an'daki psikolojik gerçekliklerin meydana çıkarılması, ilâhî kelâmın muhtevasıyla ilgili i'câz özelliklerinden birinin daha açığa çıkmasına vesile olur.

Kur'an, insanı bütün derinlikleriyle ele alır. Onu bütün gizli ve açık duygularıyla adım adım takip eder. Kur'an'ın bu ölçüde vicdanları, insanın letâifini keşfetmesi ve her haline tespit edici bir bakışla yaklaşması, onun mu'cizu'l-beyân oluşunun delillerindedir. Belâğat ile psikoloji arasında bir ilişkinin bulunduğu yönündeki yerleşmiş kanaat, Kur'an'ın psikolojik i'câzının olduğunu söyleyebilmeye zemin hazırlamıştır. Yine bu durum, Kur'an için mümkün olduğunca geniş tutulması gereken psikolojik tefsire duyulan ihtiyacın ortaya çıkmasına neden olmuştur.<sup>22</sup>

Kuşkusuz, söz sanatı ile insan ruhu arasında sıkı bir ilişki vardır. Diğer sanatlar gibi, edebiyat sanatı da insan ruhunun bulduğu şeylerin tercümesinden ibarettir. Psikolojik tefsir, işte bu esaslar üzerine bina edilebilir. Edebî tasvirler, Kur'an üslûbunun en önemli ifade araçlarındandır. Kur'an, belleksel bir olgudan, psikolojik bir durumdan kaynaklanan ve insanın iç

<sup>21</sup> Kırca, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler*, s. 266-267.

<sup>22</sup> el-Hûlî, s. 21; Aydın, *Kur'an'da İnsan Psikolojisi*, s. 21; Gülen, s. 303.

dünyasında beliren tabloları, insan tiplerini somut biçimde canlandırılmış tablolarla dile getirir. Kur'an, çizmiş olduğu bu tablolara, somut bir canlılık, sürekli yenilenen bir hareketlilik kazandırır. Böylece zihinsel kavramlar ve olgular şekillere, hareketlere dönüşür. Psikolojik durumlar tablolara, insan tipleri ise, canlı, somut, gözle görülebilen yapılara dönüşürler.<sup>23</sup>

İnsan psikolojisini, ona nüfûz etme yöntemlerini, getirmiş olduğu ilkeleri inceleyenler, aynı açılardan Kur'an'ı incelediklerinde aradaki dikkat çekici uyumu görürler. Zira Kur'an sadece edebî yönden mucize olmayıp insan zekâsının ulaşabildiği psikoloji ve benzeri ilimler sahasında da mucizedir. Edebiyatçılar, bu alanda uzman olan kimseler, Kur'an'ın edebî değerini en iyi takdir edebilenlerdir. Psikoloji ve diğer bilimsel alanlarda birikim ve uzmanlığı olanlar da, Kur'an'ın bu sahalardaki i'câzını en iyi bilenlerdir.<sup>24</sup>

#### **D. İlmî Gelişmeler Karşısında Müslüman Araştırmacılara Özgün Bir Bakış Açısı Kazandırma**

İlmî gelişmelere paralel olarak Kur'an'a yönelişte de yeni eğilimler ortaya çıkmıştır. Bu eğilimlerden biri olarak Kur'an'a psikolojik yönelişten ve bu yönelişin bir ihtiyaç olduğundan söz edilmektedir. Bu alana ilgi duyan ilim adamları ve araştırmacılar Kur'an'ın psikolojik muhtevalı âyetlerini, psikoloji ilminin verilerinden de istifade ederek yeniden incelemektedirler. Kur'an'daki psikolojik muhtevaya sahip âyetlerle, psikoloji ilminin bu konularda ortaya koyduğu sonuçları karşılaştırmalı olarak ele almaktadırlar. Böylece –klasik metotlarla ele alınan eserler yanında- Kur'an konularını modern psikolojinin verileriyle karşılaştırmalı olarak inceleyen çalışmalar ortaya çıkmaktadır. Kur'an konularının mukayeseli olarak incelenmesi, hem psikolojinin o alandaki gelişimine hem de Müslüman araştırmacıların düşünce ufğunun genişlemesine olumlu katkılar sağlayacaktır.<sup>25</sup> Örneğin, günümüzde ahlâkın biyolojik temellerinin olduğu tezi ileri sürülmektedir. Bu tür tezlerle Kur'an'daki psikolojik şifrelerin anlamlarının açığa çıkarılabileceği söylenmektedir.<sup>26</sup>

Çağımızın Müslüman araştırmacıları psikoloji gibi modern ilimler alanında bir teori ile karşı karşıya geldiğinde, -hemen, ilk anda, hazır bir şekilde- konuyla ilgili bir araya getirilmiş ve kendilerine dayanarak söz konusu

<sup>23</sup> Seyyid Kutub, *Kur'an'da Edebî Tasvir*, çev. Mehmet Yolcu, Çizgi Yayınları, İstanbul, 1991, s. 57; el-Hûlî, s. 21; Aydın, *Kur'an'da İnsan Psikolojisi*, s. 21.

<sup>24</sup> Seyyid Kutub, *Fî Zılâlî'l-Kur'ân*, Dâru's-Şurûk, Kahire, 1997, III/1785-1786.

<sup>25</sup> Abdurrahman Kasapoğlu, *Kur'an'da İman Psikolojisi*, Yalnızkurt Yayınları, İstanbul, 1996, s. 5; Muammer Cengil, *Kur'an-ı Kerim'deki Nefs Kavramına Psikolojik Bir Açıldan Yaklaşım*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Samsun, 1996, s. I.

<sup>26</sup> Konuyla ilgili olarak bkz., Nevzat Tarhan, "Modern Psikoloji ve Din", Konferans, 26 Aralık 2003, İstanbul, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, sayı: 3, 2006, s. 541.

teoriyi tartışacak, dinin bu konudaki görüşünü açıklayacak nasslar / âyetler bulamamaktadırlar. Bu durum karşısında araştırmacı, bu eğilimlere dair Kur'an'ın yaklaşımlarını ve bakış açılarını belirlemeye çalışır. Böylece Müslüman araştırmacıda Kur'an'ın söz konusu alanlara ilişkin ilkesel bazda bir meleke oluşur. Sonra da ilgili teorileri bu melekeye göre değerlendirir. Meselelere Kur'anî perspektiften bakarak çözüm getirmeye çalışır. İşte bu alanlarda yapılabilecek konulu tefsir çalışmaları, araştırmacıya ilmi teoriler karşısında çözüm imkânı sunabilir. Çağımız Müslüman aydınlarının, Batılıların yöntemlerini belirledikleri psikoloji gibi birçok bilim dalının etkisinde kaldıkları bir gerçektir. Konulu tefsir alanında yapılacak çalışmalar, Müslüman aydınlar bu ilim dallarında kendilerine özgü yöntemler sunacaktır.<sup>27</sup>

Batı'da psikoloji ekolleri ortaya çıktıktan sonra, Batılılar eğitim, öğretimin temellerini kendi yöntemlerine uygun bir şekilde atmışlar ve bu sahada Müslüman toplumlari da yönlendirmek istemişlerdir. Bu durum karşısında Müslüman düşünürler Kur'an'ın rehberliğinde psikoloji alanına ilişkin ilkeler ortaya koyma ihtiyacı duymuşlardır. Henüz bu alanda yapılan çalışmalar yeterli değildir. Bu sahada, dinî ilimler alanında güçlü altyapıya sahip ve Batı'daki modern ekollerin yöntemlerini kavramış, ayrıca yaratıcılıkta ve orijinalitede üstün bir kabiliyete sahip olan ilim adamlarına ihtiyaç vardır.<sup>28</sup>

Batı dünyasında insanın yapısı ve doğasıyla ilgili birbiriyle çelişen teoriler ortaya çıkmıştır. Bu alanda İslâmî görüşün esaslarını araştırma ihtiyacı duyulmuştur. İslâm'ın insan görüşünün çağımızın toplumlarına açık bir şekilde sunulmaması Batı ve Doğu dünyasında inançsızlık akımlarının doğmasına zemin hazırlamıştır. Bir tevhit dini olan İslâm, insanın doğası, evrendeki rolü, psikolojik yapısıyla ilgili tutarlı ve kapsamlı bir görüş ortaya koymuştur. Psikoloji ve diğer sosyal bilimler alanında araştırma yapanların, bu sahada takip edilen yöntemleri, ileri sürülen teorileri doğru ve sağlıklı bir şekilde anlayabilmek için, İslâm'ın bu sahaya ilgili görüşlerini bilmeleri gerekir. İslâm'ın insan konusundaki görüşünü ortaya koyabilmek, bu alanda Batı ve Doğu düşünürlerinin içine düştükleri yöntem hatalarının düzeltilmesinin teminatı olacaktır. Yine toplumları etkisi altına alan inançsızlık akımlarının, insan tasavvuru konusundaki sapmaların önüne geçecektir.<sup>29</sup> İslâm'ın insan tasavvurunu ortaya koyarken başvurulacak ilk kaynak Kur'an'dır. Kur'an ve

<sup>27</sup> Müslim, s. 33; M. Said Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Esrâ Yayınları, İstanbul, 1997, s. 168; A. Cüneyt Eren, *Konulu Tefsir Metodu*, Nil Yayınları, İstanbul, 2000, s. 31.

<sup>28</sup> Mustafa Müslim, *Kur'an Çalışmalarında Yöntem*, çev. Salih Özer, Fecr Yayınevi, Ankara, 1998, s. 35-36.

<sup>29</sup> Nebil Muhammed Tefvik es-Semâlûtî, "*Kur'an'a Göre İnsanın Psikolojik Yapısı*", çev. İsmail Durmuş, Habil Şentürk, (Habil Şentürk, *Din Psikolojisi*, Esra Yayınları, İstanbul, 1997, s. 201) kitabının eki.

hadisler üzerinde yapılacak psikolojik etütler, bir yandan dengeli bir insan tasavvurunun ortaya çıkarılmasına imkân sağlarken, diğer yandan inançsızlık akımları ve insan tasavvurundaki sapmalar karşısında koruyucu bir rol üstlenecektir.

### E. İnsan Şahsiyetini İlahî Değerlere Göre Eğitmek

Kur'an, insanı düşünce açısından olgunlaştırmayı, tutum ve davranışlarında ölçülü ve dengeli kılmayı hedefler. İnsanın gerek birey gerekse toplum olarak mutlu ve uyumlu olmasını gaye edinir. Bütün bunları amaç edinen ilâhî bir kitabın psikolojik muhtevadan uzak olması düşünülemez. İnsanın inanç, düşünce ve davranışlarını eğitmeyi, yönlendirmeyi esas alan bir kitabın, insanın psikolojik yapısından bahsetmemesi, böyle bir yapının varlığını görmezlikten gelmesi imkânsızdır.

Kur'an'da, insanın "nefs"i üzerinde düşünmesi konusu yer alır. İnsanın "nefs"i, ondaki eğilimler, içgüdüler ve benzerleri psikoloji ilminin konularıdır. Psikoloji, insanın ruhsal yapısını, manevî varlığını inceler; onun arzu, yöneliş, duygu, sezgi-bellek, zekâ, şuur, irade türünden yansımalarını ele alıp değerlendirir. Kur'an bu ilme işarette bulunur ve ana fikir niteliğinde birtakım doneler sunar. "İnsan"; Allah, kendi ben'i ve tabiat ile ilişkileri bakımından Kur'an'ın konusudur. Kur'an gerek tecrübeye dayalı ilimler gerekse diğer ilimlerden daha çok insanın yapısını şekillendiren ilimlerle ilgilenir. Zira psikoloji ve tabiat kanunlarının birlikte kullanılması, insanlığın yapısını ve yeryüzünün imarını gerçekleştirebilmek için gereklidir.<sup>30</sup>

Kur'an varlık ve olayları sadece tasvir eden değil, aynı zamanda insanları yönlendirmeyi hedefleyen bir kitaptır. Kur'an mesajlarının içeriği sadece insanı bilgilendirmek için değil, onun karakterini şekillendirecek tarzda düzenlenmiştir. Bu nedenle, Kur'an ifadelerinin psikolojik etkisi ve ahlâkî yönlendirmesi öncelikli bir role sahiptir. Bu gerçeklikten hareketle, Kur'an'ın psikolojik, tabî ve ahlâkî ibareleri hakkında yapılan yorum ve değerlendirmeler birlikte ele alınmak zorundadır. Bu psikolojik, tabî ve ahlâkî ibareler doğru bir şekilde anlaşılmalı, her birine orantılı, eşit, dengeli bir işlev verilmelidir.<sup>31</sup>

<sup>30</sup> Afif A. Tabbâra, *İlmin Işığında İslâmiyet*, çev. Mustafa Öz, Kalem Yayınevi, İstanbul, 1977, s. 294; Abdulfettah Tabbâra, *Kur'an ve Modern İlim*, çev. Celal Yıldırım, Uysal Kitabevi, Konya, tsz, s. 243; Muhammed Gazali, *Kur'an'ı Anlamada Yöntem*, çev. Emrullah İşler, Sor Yayıncılık, Ankara, 1993, s. 40, 276-277.

<sup>31</sup> Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1996, s. 66-67.



Kur'an'ın bir eğitim ve öğretim kitabı olduğu söylenebilir. Onun eğitmeye çalıştığı varlık insandır. Kur'an, insanların Allah karşısındaki inanç, tutum ve davranışlarını konu edinir. İnsanları inanç ve kişilik açısından guruplara ayırır. Bir yandan bunların ayrı ayrı sahip oldukları özellikleri belirtirken, diğer taraftan insanda yaratılıştan var olan bazı ortak özellikler, eğilimler ve güdüler hakkında bilgiler verir. İşte Kur'an'ın amacı bu eğilim ve güdüleri eğitmek, insanın karakterini şekillendirmektir. Kur'an'ın, insanları tamamen doğal, fitrî koşullarda, psikolojik esaslar ve eğitsel ilkeler çerçevesinde eğittiği söylenebilir. Kur'an'ın eğitim ve öğretim yönteminde dikkat çeken en önemli özellik; izlemiş olduğu metod ve koymuş olduğu kurallarda insanın psikolojik yapısını daima göz önünde bulundurmuş olmasıdır.<sup>32</sup>

Kur'an, insanı biyolojik ve psikolojik özellikleriyle, bedensel ve ruhsal ihtiyaçlarıyla, zihni ve kalbiyle, üstünlükleri ve zaaflarıyla birlikte bir bütün olarak ele alır. İnsanın kendi kabiliyetlerini, ilgilerini, tutumlarını, güçlü ve zayıf yönlerini öğrenmelerini sağlamaya çalışır. Bütün bunları gerçekleştirmeye çalışırken Kur'an'ın gönderiliş amacı, insanları bilim adamı, filozof yapmak değildir. Onun hedefi insan gerçeğinden yola çıkarak her bireyin kendi kabiliyet ve imkânları ölçüsünde gelişmesini sağlamaktır. Kur'an eğitiminin amacı, kendi kapasite ve kabiliyetleri ölçüsünde insanı ideal bir seviyeye yükseltmektir. İnsana, kendini gerçekleştirerek çevresiyle dengeli bir uyum temin etmesinin yollarını göstermektir. İnsanın madden ve manen gelişimi için zihinsel, duygusal ve davranışsal açıdan eğitimine ihtiyaç vardır. Bir insanın ideal bir gelişim ortaya koyabilmesi için bu üç noktadan eğitilmesi gerekmektedir. İşte Kur'an'ın hedefleri bunlardır.<sup>33</sup>

Kur'ân âyetlerine bakıldığında genellikle insanın çeşitli durumlarına göre değişebilen psikolojik özelliklerini tespit edebilmek mümkündür. Kur'an, insan psikolojisini ele alırken, onun duygularının, eğilimlerinin olduğuna, hayallerle dolu, canlı bir iç âleminin varlığına işaret eder; bu tür bir yapıya sahip olan insan organizmasının, gerek kendi içinden gelen gerekse dış dünyadan kaynaklanan etkiler karşısında göstermiş olduğu davranışlara dikkat çeker. İnsanın içinde bulunduğu çeşitli durumlarda gösterdiği ölçsüz tutum ve davranışların disiplin altına alınması, bireye ve topluma zararlı olmayacak sınırlar içerisinde tutulması gerektiğini, bunun gerçekleştirilmesinin ise, iyi bir

<sup>32</sup> Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi*, Aksiseda Matbaası, Samsun, 2000, s. 25; Musa Kâzım Gülçür, *Kur'an'da Karakter Eğitimi*, Işık Yayınları, İzmir, 1994, s. VIII; Şanver, "Dinî Tebliğ ve Eğitim Açısından Kur'an'da İnsan Psikolojisi ve Özellikleri", s. 137.

<sup>33</sup> Yaşar Fersahoğlu, *Kur'an'da Zihin Eğitimi*, Marifet Yayınları, İstanbul, 1996, s. 19-20, 635; Ahmet Koç, *Kur'an'da İnsan ve Hz. Muhammed*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2005, s. 71-72.

eğitimle mümkün olacağını vurgular.<sup>34</sup> Dolayısıyla, Kur'an'ı doğru anlamaya ve tefsir etmeye çalışanların bu gerçekliği dikkate alması gerekir.

Kur'an'ın psikolojik ya da diğer bilimsel teorilerle ilgili bir kitap olmadığı muhakkaktır. İnsanlar için yol gösterici bir kitap olan Kur'an, insan ruhunun sırlarını insanların anlamaları ve Allah'a itaat yolunda kullanmaları için ortaya koyar. İnsan ruhunun potansiyellerini ve zaaf noktalarını açıklar. İnsan benliğini araştırmak, en kısa ve en güvenli yoldan Allah'a iman edebilme imkânı sağlar. Kur'an, insanları inanmaya davet ederken, evrendeki varlık ve olaylar üzerinde düşünmeye çağırırken sık sık insanın psikolojik yönüyle ilişki içerisinde görülür.<sup>35</sup>

Kur'an, insanın psikolojik yapısı hakkında fazlasıyla ve genişçe bilgi verir. Onun psikolojik konulara diğer ilimlerden fazla yer vermesinden daha doğal bir şey yoktur. Çünkü Kur'an'ın ilk ve en önemli gayesi, insanın ruhunu eğitmek ve ona belli bir kişilik yapısı kazandırmaktır. İnsan psikolojisine hitap eden ve onu şekillendirmeyi hedefleyen ilâhî kitabın böyle bir içeriğe sahip olması gayet tabidir. İnsanı yaratan, ona yol göstermek için ilâhî kitaplar gönderen Yüce Allah'ın en son gönderdiği ilâhî kitabında insanın psikolojik yönünü ihmal etmesi, bu konuda bilgi vermemesi mümkün değildir. Bu sahadaki bilgilendirme Kur'an'ın gönderiliş amacıyla tam bir uyum içerisinde. Kur'an'a bu açıdan baktığımızda, -dolaylı olanlar hariç-, doğrudan insan psikolojisini konu edinen çok sayıda âyet vardır.<sup>36</sup>

Kur'an, insanın ruhsal yapısını en doğru şekilde açıklayan bir eğitim ve değerler kitabıdır. Onun amacı belli değerler doğrultusunda insan şahsiyetini yönlendirmektir. Bu eğitim ve yönlendirmeyi gerçekleştirebilmek için insan ruhunun bazı sırlarını açıklar. İnsana hem evrendeki hem de kendi benliğindeki sırları araştırıp öğrenerek doğru bir yön tutmayı salık verir.

İslâm'ın insan tasavvurunu iyice anlamak, ruh ve beden sağlığına sahip kişilik yapısını oluşturan etkenleri belirlemek, şahsiyet yapısındaki bozulma ve sapma nedenlerini, psikolojik hastalık sebeplerini tespit edebilmek, tutum ve davranışları düzeltmek, psikoterapi için sağlam metotları bulmak, insanın mutluluk ve mutsuzluğunun nedenlerini ortaya koyabilmek, kendini gerçekleştirebilmek, kaygı ve güvensizlikten kendini koruyabilmek amacıyla Kur'an ve hadislerdeki psikolojik kavramları incelemeye ihtiyaç vardır. Bu

<sup>34</sup> Mehmet Tütüncü, "Kur'an ve Hadislerde İnsan Psikolojisi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 3, 1986, s. 189, 193; Turgay Gündüz, *Kur'an'da Korku Motifi*, Düşünce Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2004, s. 85.

<sup>35</sup> İlyas Bâ-Yunus, *Niçin İslam Sosyolojisi*, çev. İlim Güler, Akabe Yayınları, İstanbul, 1988, s. 99; Hayati Aydın, *Kur'an'da Psikolojik İkna*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2001, s. 23.

<sup>36</sup> Muhammed Kutub, s. 20; Kırca, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler*, s. 266.

alandan elde edilecek bilgiler insan şahsiyetini iyi bir şekilde tanıyabilmek için zorunludur.<sup>37</sup>

İnsan şahsiyetindeki temel özellikleri en iyi bilen, onu Yaratan'dır. İnsanı nelerin, nasıl motive ettiğini en iyi O bilir. "Rab" -eğitici manasına gelir-sıfatının sahibi olan Allah, en üst eğitici olarak, insan psikolojisini en iyi bilendir. Yüce Allah'ın kitabında ortaya koyduğu eğitim metodunun, yine bu kitabı gönderen tarafından yaratılmış olan insanın ruh yapısına en uygun yöntem olduğundan kuşku yoktur. İşte Allah tarafından gönderilen ilâhî kitabın metodu ile bu metoda muhatap olan insanın ruhu arasındaki mükemmel uyumu gözler önüne serilebilmek için Kur'an'daki insan psikolojisine işaret eden âyetlerin açıklanmasına ihtiyaç vardır.<sup>38</sup>

#### **F. İlâhî Değerlerin Hikmetlerini Anlamak ve Psikolojik Gerçekliklerle Uyumunu Ortaya Koyabilmek**

Kur'an, inanç ve amelle ilgili değerleri, insanların bireysel ve toplumsal hayatta uymaları gereken ilâhî ilkeleri ihtiva eder. Yüce Allah bu hükümleri koyarken insanların psikolojik ve toplumsal özelliklerini de dikkate almıştır. Bir başka deyişle, Allah'ın koymuş olduğu hükümlerin mutlaka bireysel ve toplumsal hikmetleri vardır. Bu hikmetlerin anlaşılması Kur'an'ın doğru anlaşılmasına bağlıdır. Gerek Kur'an hükümlerindeki psikolojik inceliklerin kavranması gerekse insanın ve toplumun psikolojik yapısının tanınması, ilâhî değer ve ilkelerin psikolojik gerçekliklerle uyumunun fark edilmesini sağlar.

Yüce Allah "hakîm"dir yani hikmet sıfatının sahibidir. Kur'an da O'nun katından gelen, "nâzil olmuş hikmet"tir. İslâm dininin emir ve yasaklarında, tavsiyelerinde derin hikmetlerin bulunduğu kabul edilir. İslâm dini, ilâhî kelâm olan Kur'an'a dayanır. Bu kaynağın bildirdiği, emir, yasak ve tavsiyelerin, kısacası bütün dinî hükümlerin hepsinde insanın psikolojik ihtiyaç ve yapısı esas alınmış, bu amacın gerçekleştirilmesinin yolları belirtilmiştir.<sup>39</sup>

İlâhî mesajın muhatapı olan insan ruhunu psikolojik açıdan tanımadan Kur'an âyetleri, dinin emir ve yasaklarının sınırları / hikmetleri, birey ve toplum hayatında gerçekleştirmeyi hedeflediği psiko-sosyal hedefler hakkında / yeterince anlayamaz. Kur'an'ın birey ve toplumun huzurunu, disiplinini sağlamak için koymuş olduğu kurallarda insan psikolojisini daima göz önünde

<sup>37</sup> Muhammed Osman Necati, *Hadis ve Psikoloji*, çev. Mustafa Işık, Fecr Yayınevi, Ankara, 2000, s. 17.

<sup>38</sup> Bayraktar Bayraklı, *İslâm'da Eğitim*, M.Ü.İ.F.V. Yayınları, İstanbul, 1989, s. 103-104; Muhammed Kutub, s. 12.

<sup>39</sup> İ. Turgut Ulusoy, *Din Psikolojisi*, Hisar Cilt ve Yayınevi, İstanbul, 1970, s. 47; Süleyman Uludağ, *İslâm'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, T.D.V. Yayınları, Ankara, 2007, s. 18.

bulundurduğu bir gerçektir. Genel olarak psikoloji ilmi, Müslümanların dinî nasları anlamalarına, onları çağın anlayış ve ruhuna uygun bir şekilde insanlara açıklamalarına katkı sağlayabilir.<sup>40</sup>

Psikoloji bağlamında Kur'an'a baktığımızda ondaki birçok âyetin insandaki psişik olgulara işaret ettiğini, onun ruhsal dünyasına büyük önem verdiğini görürüz. Kur'an araştırmalarında, tefsir çalışmalarında insanın ve onun doğasına ilişkin bilginin öncelikli bir mesele haline getirilmesi, Kur'an'ın anlaşılmasına oldukça önemli katkılar sağlayacaktır. İnsan davranışlarını inceleyen günümüz psikolojisinin ortaya koyduğu verilerden faydalanmak suretiyle Kur'an'ın insan ve davranışlarıyla ilgili âyetleri üzerinde verimli bir çalışma yapma imkânı vardır. Yapılacak bu tür çalışmaların Kur'an mesajlarının arka planlarının anlaşılmasında büyük yarar sağlayacağı bir gerçektir. Kur'an'ın insan psikolojisine dair işaret ve verilerinin araştırılması, insanın ve toplumun tanınmasında önemli bir boyut sunacaktır.<sup>41</sup>

### G. Psikoloji Alanına Yeni Bir (İslâmî) Bakış Açısı Getirme

Kur'an'da insanın davranışları hakkında açık bir şekilde birçok spesifik kavram ve açıklama yer almaktadır. Kur'an'da geçen bu kavram ve açıklamalar, psikolojik, toplumsal ve doğal kanunlar, ilâhî yasalar olarak değerlendirilebilir. Psikoloji alanında eğitim almış Müslüman araştırmacılar Kur'an'ın bu psiko-spiritual kanunlarından İslâmî bir kişilik yapısının iskeletini oluşturabilirler. Böylece Müslüman araştırmacılar, psikolojik alanın tümüne yeni bir bakış açısı getirebilirler. İnsan ve davranışlarını konu alan âyetleri iyi anlayıp yorumlayarak, günümüz psikolojisinin derinliklerine nüfuz edip yeniden şekillenmesinde önemli bir katkı sağlayabilirler. Kur'an'da insan psikolojisiyle ilgili âyetler üzerinde derinlemesine araştırmalar yaptıkları takdirde, günümüz psikolojisinin tartışmalı konularına açıklık kazandırabilirler.<sup>42</sup>

Kur'an ve hadislerde geçen psikolojik kavramlar ve insanın psikolojik tabiatıyla ilgili hususlara dayanarak "İslâm'ın insan tasavvuru"nu oluşturabileceğimizi söylemiştik. İşte bu tasavvurun esas alınması halinde psikoloji alanında yeni araştırmalara zemin hazırlanmış olur. Bu yolda yapılan

<sup>40</sup> Yusuf el-Kardavi, *Müslümanın Temel Kültürü*, çev. Mehmet Ali Seraceddin, Risale Yayınları, İstanbul, 2007, s. 116; Hüseyin Certel, *Din Psikolojisi*, Andaç Yayınları, Ankara, 2003, s. 34; Mehmet Emin Ay, *Din Eğitiminde Mükâfat ve Ceza*, Nil Yayınları, İzmir, 1994, s. 57.

<sup>41</sup> Recep Ardoğan, *Kur'an ve İnsan Psikolojisi*, İlkadım Kitapları, Ankara, 1998, s. 9; Aydın, *Kur'an'da Psikolojik İkna*, s. 20, 22.

<sup>42</sup> Malik Babikir Bedrî, *Müslüman Psikologların Çıkmazı*, çev. Harun Şencan, İnsan Yayınları, İstanbul, 1984, s. 89; Kırca, *Kur'an-ı Kerim'de Fen Bilimleri*, s. 257; Sert, s. 15.

araştırmaların neticesinde “özgün bir psikoloji ekolü” meydana getirebilmek bile mümkündür.<sup>43</sup>

### **H. Modern Psikoloji ile İslâm'ın İnsan Tasavvurunun Örtüşen ve Çelişen Yönlerinin Belirlenmesi**

Kur'an psikolojisi üzerinde yapılan çalışmalar, doğal olarak modern psikolojinin insan ve davranışları hakkında ulaşmış olduğu verilere başvurma eğilimini ortaya çıkarmıştır. Bu karşılaştırma modern psikoloji ile İslâm'ın insan tasavvurunun örtüşen ve çelişen yönlerinin belirlenmesine katkı sağlar.<sup>44</sup> Böylece modern psikolojinin verilerinden faydalanmak isteyen Müslüman bireylere, bu veriler karşısında seçici davranma, dinin temel ilkeleriyle gelişmeme imkânı sunar.

### **İ. Müfessirler Arasındaki Görüş Ayrılıklarını Azaltma**

Bilindiği gibi müfessirler, birçok nazari delile dayanarak, mantikî kıyaslar yaparak, i'rab ihtimallerini, nahiv kaidelerini dikkate alarak, kuru beyânî gayretler sergileyerek, hatta bilgi değeri taşımayan sûfi nazariyelerini esas alarak ihtilafa düşmüşlerdir. Kur'anî manalardaki psikolojik işaretlerin tespit edilmesi, belki de müfessirler arasındaki derin ve çok yönlü görüş ayrılıklarına çare olabilecektir.<sup>45</sup>

Öncelikli ve ağırlıklı olarak psikolojik gerçeklikleri konu alan âyetlerin, yine psikolojik boyutta incelenmesi ve tefsirinin yapılması, âyetlerin mesajının doğru anlaşılmasına imkân tanıyacaktır. Böylece âyetin asıl anlamı üzerinde odaklanan müfessirler, meseleyi başka boyutlarda tartışmayacaklardır. Bu durum, aralarındaki görüş ayrılıklarını ortadan kaldırmaya bile, azaltacaktır.

### **J. Psikolojik Tefsirin Kur'an'daki Bazı Dayanakları**

Kur'an'da doğrudan ya da dolaylı olarak insan psikolojisini konu edinen bütün âyetler psikolojik tefsire dayanak oluştururlar. Biz burada, genel olarak insan psikolojisi üzerinde durmayı tavsiye eden iki ayeti esas alacağız.

Kur'an, bir yandan insanın psikolojik yapısına dair bilgiler verirken, diğer yandan insanın psikolojik yapısını, gözlemeyi, öğrenmeyi tavsiye etmektedir. İnsan psikolojisi üzerinde yapılan çalışmalarla elde edilen doğru bilgiyi, ilâhî gerçeklikleri açıklayan kanıtlar olarak değerlendirmemizi bizden istemektedir.

---

<sup>43</sup> Necati, *Hadis ve Psikoloji*, s. 19-20.

<sup>44</sup> Necati, *Hadis ve Psikoloji*, s. 17.

<sup>45</sup> el-Hûlî, s. 21.

Kur'an'da açıklanan psikolojik hakikatlerle, insanların doğasında mevcut olan psikolojik yapının kaynağının aynı / tek olduğu bir gerçektir. Bu gerçeklikten hareketle, Kur'an'daki psikolojik hakikatleri anlamaya çalışırken, insanın psikolojik yapısını inceleyerek ulaştığımız bilgilerden yararlanmak yanlış olmaz.

Kur'an'da açıklanan psikolojik hakikatlerin amacı, maddi dünyadaki psikolojik olguları, ilâhî öğretiyeye uygun olarak okuyabilmek ve anlamlandırabilmektir. Kur'an'da açıklanan psikolojik hakikatlerle, insanların çeşitli yöntemlerle ulaştığı doğru bilgileri birbirinden ayrı tutmak mümkün değildir. Kur'an'daki psikolojik veriler, beşerî psikolojinin yol göstericisi ve anlamlandırıcısıdır. Beşerî psikolojinin verileri de Kur'an'ın psikolojik hakikatlerini anlamayı kolaylaştıran bilgi kaynağıdır. Aslında her iki bilgi türünün mutlak kaynağı Yüce Allah'tır. O, bunlardan birini vahiy yoluyla insanlara ulaştırmaktadır. Diğerine ise, bilgi vasıtalarını kullanılmak suretiyle insanın ulaşmasını sağlamaktadır.

Kur'an, "afâkî" âlemdeki eşsiz yaratılış hakikatlerini açıklar, insanın kendi varlığının derinliklerindeki gerçekleri ortaya koyar. İnsan, objektif ilmî delillerle ve metotlarla evreni araştırdığı gibi, kendi nefsindeki, psikolojik yapısındaki durum ve oluşları da tahlil edebilmelidir. "Nefs"i araştırmak, "enfüs" delilleri; kâinatı araştırmak ise, "âfâkî" delilleri ortaya çıkartır. İnsan psikolojisini araştırmanın en önemli yönü, kişiyi ilâhî hakikatlere ulaştırmasıdır. Fıtratın saflığını ve duruluğunu engelleyen perdeleri, insanın aklı ve kalbi üzerindeki örtüleri kaldırmasıdır. Kur'an, Allah'ın apaçık delillerinin evrende ve insanın psikolojik yapısı üzerinde yapılacak incelemelerde ortaya çıkacağını, bunun da peygamberin getirmiş olduğu mesajın hak olduğuna inanmaya sevk edeceğini açıklamıştır.<sup>46</sup>

Hem ilâhî kelâm hem de makrokozmos dünyası ve insanın psikolojik yapısı Kur'an'da "âyetler" olarak nitelenir. Kur'an âyetlerinin tabiattaki fenomenler ve insan ruhundaki iç olaylar gibi "âyet" diye isimlendirilmesi tesadüfî değildir. Allah'ın âyetleri kendini Kutsal kitapta, "âfâk"ta / kozmik âlemde ve "enfüs"te / insanın nefsinde açığa vurur. Kur'an'ın hakikat olduğu anlaşılınca kadar bunları insanlara gösterir. Kur'an'ın âyetleri, içermekte olduğu anlamları kendini insanların idraklerine sunar. Kozmos kendinin ilâhî tecelli olarak dışarıya yansıtır; tabiat fenomeni âyetlere / işaretlere dönüşür. İnsanın fiziksel ve zihinsel yapısı, bâtnî melekeleri ve kalbiyle birleşir; böylece insan kendini Allah'ın bir âyeti / işareti olarak idrak etmeye başlar. Bu

<sup>46</sup> Sadık Kılıç, *Fıtratın Dirilişi*, Nehir Yayınları, İstanbul, 1991, s. 25; H. Mahmut Çamdibi, *Şahsiyet Terbiyesi ve Gazali*, M.Ü.İ.F.V. Yayınları, İstanbul, 1994, s. 12.

gerçeklikten hareketle İslâm bilginleri, kozmik âyetleri vahyedilen âyetlerden farklı, fakat onların tamamlayıcısı olarak görmüşlerdir. Bu bilginler, Kur'an-ı Kerim'de, evrendeki varlıkların / olayların ve insan ruhundaki hadiselerin birer âyet olarak değerlendirildiğinin farkında olmuşlardır. Onlar, kâinat kitabını onun Müellifi'nin / Yaratıcı'sının işaretleri olarak kabul etmişlerdir.<sup>47</sup>

Kur'an, insanı akli ve mantikî delillerle ikna eder. Bu hakikatleri kendine özgü yollardan, afâkî ve enfüsî delillerle ortaya koyar. İnsanların nazarlarını bu delillere yöneltir; onların ardında gizli olan gerçek müsebbibe yani yüce Allah'a tevcih eder. İnsanın bedeni, iç dünyası ve onun esrarı ile ilgili deliller, "enfüsî"; onu dıştan kuşatanlar ise "afâkî" delillerdir. İnsanları hidâyete sevk eden bu delilleri incelemek, dine yönelmenin, imana ulaşmanın yollarındandır. Evreni ve insan nefisini yaratan da, bunlar üzerinde düşünülmesini, inceleme yapılmasını isteyen de Yüce Allah'tır. O, kâinat üzerinde düşünün, kendi nefsiniz hakkında araştırma yapın, işte o zaman varlığımın delillerini, kudretimin sonsuzluğunu göreceksiniz diyor.<sup>48</sup>

"Varlığımızın delillerini, (kâinattaki uçsuz bucaksız) ufuklarda ve kendi nefislerinde onlara göstereceğiz ki, o Kur'an'ın gerçek olduğu onlara iyice belli olsun. Rabbinin, her şeye şahit olması yetmez mi?"<sup>49</sup>

Âyette geçen "âfâk" kelimesi insanın dış dünyası, "enfüs" ise, iç âlemi olarak nitelenebilir. "Âfâk", sonsuz evrende mevcut olan varlık ve cereyan eden olaylar, "enfüs" ise insanın "nefsi", "zâtı" ile ilgili durumlardır. "Âfâk", yeryüzünden evrenin bilinmeyen sınırlarına kadar olan âlem-i kebîr yani büyük âlemdir. "Enfüs" ise, âlem-i sağîr olarak ifade edilen her bir insandır. Yüce Allah, tevhide, varlığına, birliğine, Kur'an'ın, İslâm dininin hak / doğru ve Allah katından indirilmiş olduğuna ilişkin kanıtlarını dış âlemden, tabiattaki varlık ve olaylarda, gökyüzünde (semanın yüksekliği, yoğunluğu, genişliği, vs.) yeryüzünde, örneğin güneşte, ayda, yıldızlarda, gece ve gündüzde, ışık ve karanlıkta, kasırgaların, yıldırımların oluşumunda, bitkilerde, denizlerde, dağlarda gösterecektir. Yine bu kanıtları insanların anne karnındaki yaratılışlarında, azalarının biçimlendirilmesinde, şekillenip tasarlanmasında, nefislerindeki / bedenlerindeki yaratılış inceliklerinde ve eşsizliklerinde

<sup>47</sup> Seyyid Hüseyin Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, çev. Yusuf Yazar, İz Yayıncılık, İstanbul, 1999, s. 205-206; Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm İdealler Gerçekler*, çev. Ahmet Özel, İz Yayıncılık, İstanbul, 2009, s. 61; Seyyid Hüseyin Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, çev. Şehabeddin Yalçın, İnsan Yayınları, İstanbul, tsz., s. 176.

<sup>48</sup> Muhammed Mütevelli Şarâvî, *Kur'an Mucizesi*, çev. M. Sait Şimşek, Esra Yayınları, Konya, 1993, s. 229; Cüneyt Eren, "Kur'an-ı Kerim'in İcâz Çeşitleri", *Diyanet İlmî Dergi*, sayı: 46/3, 2010, s. 137.

<sup>49</sup> Fussilet, 41/53.

gösterecektir. Mesajlarını insanlara evrenin uçsuz bucaksız ufuklarında ve kendi öz benliklerinde tam olarak anlatacaktır. Varlık âlemindeki ilâhî düzenlemeler, yaratılış incelikleri zaman geçtikçe keşfedilecektir. Bunlar ulûhiyet ve vahdâniyet delilleridir; ibretle bakabilenler için ilâhî gerçeklerin kanıtlarıdır. İnsan, kâinatın ihtişamına derinden bakmak, kendi ruhunun derinliklerini kavramak suretiyle bilinçli bir yaratıcının varlığına tanıklık edecektir.<sup>50</sup>

Burada sözü edilen “âfâk” ve “enfüs”teki âyetler, kâinatta ve insanların nefislerinde ortaya çıkan kevnî âyetlerdir. Zamanla, ilim adamlarının buluşları Kur'an'ın bu söylediklerini tasdik edecektir. Nitekim son asırlarda gelişmekte olan modern ilim, Kur'an'daki birçok hakikati doğrulamıştır. İnsan kişiliği üzerinde yapılacak araştırmalar da Kur'an'ın haber verdiği insan psikolojisi ile uyum gösterecek, ilim adamları Kur'an'ın görüşlerinde birleşeceklerdir. İşte Allah'ın sonsuz kudretine, mutlak hikmetine, sınırsız ilmine delâlet eden bu âyetler / kanıtlar, insanlara ilâhî dinin hak olduğunu açıklar.<sup>51</sup>

“Âfak” ve “enfüs”teki deliller insanın fizik ve psikolojik yapısı olarak da değerlendirilmiştir. İnsanın fizik yapısını oluşturan maddeler, bunların – biyoloji ve tıp ilimlerinin izah ettikleri gibi- insan bedenini oluşturmaları Yüce Allah'ın yaratıcılığının delillerindedir. Yine aynı şekilde insanın benliğine doğuştan yerleştirilmiş nitelikler, huylar, iyi ya da kötü özellikler de Kur'an'ın hak, Allah katından gönderilmiş olduğunun kanıtlarındandır.<sup>52</sup>

<sup>50</sup> Ebû Mansûr Muhammed İbn Muhammed İbn Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehlî's-Sünne*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2004, IV/389; Ebû Ali el-Fadl İbn el-Hasen İbn Fadl et-Tabresî, *Mecmeu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmî, Beyrut, 1997, IX/23-24; Burhânuddîn Ebu'l-Hasen İbrahim İbn Ömer el-Bikâî, *Nazmu'd-Dürer fî Tenâsübi'l-Âyâti ve's-Süver*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmî, Beyrut, 2006, VI/590; Muhammed İbn Ali İbn Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 1995, IV/647; Ebussuûd Muhammed İbn Muhammed el-İmâdî, *İrşâdu'l-akli's-Selîm ilâ Mezâye'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1994, VIII/19; İsmâil Hakkî İbn Mustafâ el-Bursevî, *Rûhu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmî, Beyrut, VIII/309-310; Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları, İstanbul, 1997, s. 981; Ebû Bekr Câbir el-Cezâirî, *Eyseru't-Tefsîr*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1995, IV/591; Abdurrahman İbn Nâsir es-Sa'dî, *Teysîru'l-Kerîmi'r-Rahmân fî Tefsîri Kelâmi'l-Mennân*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1996, s. 698; Vehbe ez-Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-Münîr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1991, XXV/16; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1991, VIII/149-150; Celal Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, Anadolu Yayınları, İzmir, tsz., X/5434.

<sup>51</sup> Muhammed Mahmûd Hicâzî, *et-Tefsîru'l-Vâzih*, Dâru'l-Ceyl, Beyrut, 1991, III/354; Mahmut Toptaş, *Kur'an-ı Kerim Şifa Tefsiri*, Cantaş Yayınları, İstanbul, 1993, VII/38.

<sup>52</sup> İmâduddîn Ebu'l-Fidâ İsmail İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1997, IV/113.



Yüce Allah, burada Kur'an'ın ilâhî kelâm olduğunun anlaşılması için tabiat olaylarından ve insanın yaratılışından kanıtlar sunacağını açıklamaktadır. Tabiat olayları ve insanın yaratılışına ilişkin âyetler veya dış âlemde ve insanların içlerinde meydana gelen olaylar, Kur'an'ın Allah sözü olduğunu gösterir. İnsanlar, yeryüzündeki, gökyüzündeki ve kendi vücutlarındaki âyetlere bakacaklar ve Kur'an'ın mesajlarını kabul edeceklerdir. Çevrelerindeki ve kendi nefislerindeki varlık ve olaylara bakacaklar, böylece Kur'an'ın değerini ve konumunu takdir edecekler, onun indirildiği Hz. Muhammed'in doğruluğuna şahitlik edeceklerdir. "Afak"ta ve "enfüs"te Allah'ın âyetleri o kadar çoktur ki, insanların bunların hepsini birden kavramaları mümkün değildir. Her çağda bu âyetleri keşfedeceklerdir.<sup>53</sup>

Âyette, "senurîhim" (onlara göstereceğiz) buyrulmaktadır. Bu açıklama, vaat edilen şeylerin gelecekte ortaya çıkarılacağını anlatmaktadır. Bu zamana kadar olduğu gibi bundan sonra da insanın hem iç âleminde hem de dış âleminde Kur'an'ın hak olduğunun delilleri görülmeye devam edecektir. Kur'an içerdiği ilmî gerçekler bakımından mucizedir. Zaman ilerledikçe, onun ifadeleri daha iyi anlaşılacaktır.<sup>54</sup>

Kur'an, insanla ilgili vermiş olduğu bilgilerin dışında, insan psikolojisine dair araştırmaların yapılmasını önerir. Yüce Allah, insan psikolojisi üzerinde gözlem ve deneye dayalı olarak elde edilen sağlıklı verileri de Kendi varlığının, Kur'an'ın hak oluşunun, öldükten sonra dirilme ve âhiretin mutlaka gerçekleşeceğini delilleri olarak sunar. Allah, metafizik kanıtları, Kendi sıfatlarının eserlerini pek çok alanda olduğu gibi, insanın psikolojik yapısı üzerinde de insanlara göstereceğini açıklar. Yüce Allah'ın göstereceğini söylediği psikolojik kanıtlara ulaşmanın yollarından birisi de bu alanda araştırma ve incelemeler yapmaktır.

Günümüzde tıp, psikoloji gibi, insanı konu edinen ilimlerin verilerine bakıldığında, insanın ne denli karmaşık bir yapıya sahip olduğu, buna rağmen beden ve ruh uyumunun kusursuz bir şekilde tesis edildiği, şuurlu bir varlık olarak hayatını sürdürdüğü gözlenir. İşte insan fiziksel ve psikolojik yapısıyla Allah'ın varlığının en büyük delillerinden birisi olarak karşımızdadır. Bizzat kendi içinde Vâcibu'l-Vucûd'un en önemli işaretlerini / âyetlerini bulan insan,

<sup>53</sup> ez-Zuhaylî, XXV/16; Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, çev. Muhammed Han Kayani ve diğerleri, İnsan Yayınları, İstanbul, 1989, V/198; Ateş, VIII/150.

<sup>54</sup> Abdulmecid Zindanî, *Kur'an'da İlmî Mucizeler*, çev. Resul Tosun, Kayıhan Yayınları, İstanbul, s. 113-114; Abdulmecid Zindanî, *Kur'an ve Kâinat Âyetleri Işığında Tevhid*, çev. Abdulhadi Timurtaş, Nida Yayıncılık, İstanbul, 2009, s. 79.

yaratıcı ve varlıklara düzen verici Allah'a yönelir. Kur'an, Allah'ın varlığının delillerinden birisi olarak insanı büyük bir vukûfiyetle tanıtır:<sup>55</sup>

“Kesin olarak inananlar için yeryüzünde ve kendi nefislerinizde birçok alametler vardır. Hâlâ görmüyor musunuz?”<sup>56</sup>

Yüce Allah burada, Kendi varlığına, kudretine, vahdâniyetine ve yalnız Kendi'sine tapılması gerektiğine ya da öldükten sonra dirilmenin hak, ahiretin mümkün ve gerekli olduğuna dair biri “arz” / yeryüzü / dış dünya, diğeri de “enfüs” / insanların kişiliği / kendi canları olmak üzere iki delil getirmiştir. Bunlar, içlerinde şüphe duymadan inanabilenlerin görebileceği işaretler / delillerdir. “Enfüs” delili, Allah'ın insanlara, mükemmel bir beden, hayrete düşüren kabiliyetlerle dolu bir nefis / psikolojik donanım vermesidir. Allah, sağlam ve sistemli bir mekanizmayı insan bedeninde işlevsel hale getirmiştir. İnsana doğduğu günden ölümüne kadar nefes alma, besinleri sindirme, kan üretme ve vücutta dolaşımını sağlama, atık maddeleri boşaltma, yıpranan hücreleri yenileme, hastalıklara karşı bağışıklık sistemine sahip olma, uyku aracılığıyla bedensel işlevleri dinç tutma gibi fiziksel bir yapı bahşetmiştir. Bunun yanında kafatası içerisine beyin yerleştirmiş ve bu yapıya bağlı olarak insana akıl, fikir, bilinç, mantık, hafıza, irade, istek, eğilim, duygu, kabullenme gibi pek çok psikolojik işlev kazandırmıştır. Göz / görme, kulak / işitme, burun, deri gibi duyu / duyu vasıtalarını vermiş, birçok bilgi edinme vasıtası temin etmiştir. İnsanı konuşma, dili kullanma ve iletişim kurabilme yeteneğiyle donatmıştır. Bütün bu kabiliyetlerden hareketle ona bir kişilik yapısı oluşturma imkânı vermiştir.<sup>57</sup>

“Enfüsteki deliller” hakkında şu yorumlar yapılmıştır: İnsan bedeninin teşekkülü, iptida halinden itibaren evre evre gelişimini tamamlaması, -uyumlu ve simetrik yaratılan- beden yapılarının, organlarının ve bunların vazifelerinin, renklerinin farklı oluşudur. İnsanların irade, akıl, anlayış, görme, işitme, konuşma kabiliyeti, ahlâkî açıdan sahip olunan iyi ya da kötü özellikler, huyları, tutum ve davranışları, konuştukları diller bakımından çeşit çeşit olmalarıdır. Bunlar insan nefsindeki zâhirî / fiziksel ve bâtinî / psikolojik âyetlerdir. Bu deliller, insan aklını etkileyecek, hayrette bırakacak niteliktedir. Yakînî / kesin olarak inananlar, Allah'ın eşsizliğini bilenler, Elçisi'nin peygamberliğini doğrulayanlar için bu âyetlerde ibretler ve öğütler vardır.

<sup>55</sup> Muhammed Aziz Lahhabî, *İslâm Şahsiyetçiliği*, çev. İsmail Hakkı Akın, Yağmur Yayınevi, İstanbul, 1972, s. 36; Kerim Buladı, *Kur'an'da Nankörlük Kavramı*, Pınar Yayınları, İstanbul, 2001, s. 14-15.

<sup>56</sup> Zâriyât, 51/20-21.

<sup>57</sup> el-Cezâirî, V/158; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safoetü't-Tefâsîr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, tsz., III/252; el-Mevdudî, V/469; Esed, s. 1068; Ateş, IX/58.

Ancak onlar bu tür âyetler üzerinde tefekkür edip faydalanabilirler. Yüce Allah, yaratma kudretine ve öldükten sonra dirilmeye gücü yettiğine dair dersler çıkarmaları için insanlardan bu sayılan kanıtlara ibret nazarıyla bakmalarını istemiştir.<sup>58</sup>

Kur'an, hem "enfüs"ü / insan benliğini hem de "âfâk"ı / evreni bilgi kaynakları olarak takdim eder. Allah'ın işaretleri hem iç hem de dış deneyimler neticesinde görülebilirler. İnsana düşen görev, her iki tecrübeden de gücü nispetinde yararlanıp bilgi sahibi olmaktır.<sup>59</sup>

### V. Psikolojik Tefsirde Yöntem

Psikolojik tefsir alanıyla ilgilenenler, bu sahada uygulanacak yöntemlere, uyulacak usullere ilişkin birtakım görüşler ortaya koymuşlardır. Psikolojik tefsir yaparken izlemiş oldukları metot hakkında açıklamalar yapmışlardır. Gerek bu açıklamalardan gerekse fiilî olarak eserlerinde izlemiş oldukları yöntemlerden hareketle psikolojik tefsirin metodolojisine ilişkin bazı tespitler yapmak mümkündür.

Araştırmacı İslâmî usûl / yöntem ve kaynakları iyi bilmelidir. İslâmî psikolojinin esaslarını ortaya koyabilmek için İslâmî yöntem ve kaynakları ayrıntılarıyla bilmeye ihtiyaç vardır. İslâmî psikolojinin esaslarını ancak bu şekilde tespit edebilme imkânı bulabilir.<sup>60</sup>

Psikoloji alanındaki araştırmalar, İslâmî bir bakış açısıyla yapılmalıdır.<sup>61</sup> Âyetlerde geçen, psikoloji alanına ait kavramların ancak Kur'ânî bir bakış açısıyla bakıldığında doğru anlaşılabilceği gözden kaçırılmamalıdır.<sup>62</sup> İnsan hakkındaki kesin bilgilerimiz konusunda Kur'an ve hadis esas kaynak kabul edilmelidir. İslâmî bir bakış açısına sahip psikolojinin esasını Kur'an ve hadis oluşturmalıdır.<sup>63</sup>

<sup>58</sup> Ebû Abdullah Muhammed İbn Ahmed el-Kurtûbî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993, XVII/28; Abdullah İbn Ahmed en-Nesefî, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut, 1996, IV/269; İbn Kesîr, IV/251; Muhammed Cemâluddîn el-Kâsimî, *Tefsîru'l-Kâsimî*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1994, VI/344; Ahmed Mustafâ el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998, IX/287; es-Sâbûnî, III/252-253.

<sup>59</sup> Muhammed İkbâl, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. N. Ahmet Asrar, Birleşik Yayıncılık, tsz., a. 174.

<sup>60</sup> el-Ânî, s. 98.

<sup>61</sup> el-Ânî, s. 98.

<sup>62</sup> el-Ânî, s. 42.

<sup>63</sup> Hasan Muhammed Sâni, *"İlmü'n-Nefsi'l-İslâm: Beyne'l-İlmi ve'd-Dîn"*, *Mecelletü Külliyyeti't-Terbiye: et-Terbiyetü ve İlmü'n-Nefs*, sayı: 17/2, Kâhire, 1993; el-Ânî, s. 97.

Kur'an'ın işaret ettiği gerçekleri anlayabilmek için, yerine göre, müspet ilimlere vâkıf olmak icap eder. Çağımızda gelişen sosyoloji, psikoloji, eğitim gibi sosyal bilimlerin, Kur'an'ı anlama çabalarına sağlayacağı katkıyı inkâr etmek mümkün değildir. Psikoloji alanında araştırma yapan Müslüman bir araştırmacı, modern psikoloji alanında bilgi sahibi olmalıdır. Modern psikolojinin konularını, gelişim tarihini, araştırma yöntemlerini, teorilerini, tartışma noktalarını, ortaya koyduğu sonuçları kapsamlı olarak ve inceliklerine inerek öğrenmelidir. İslâm'ın psikoloji alanındaki bakış açısını incelerken, modern psikolojinin verilerinden faydalanmalıdır. Araştırmacıyı bu tür bir sentezi yapmaktan alıkoymabilecek bir sebep söz konusu değildir. Konunun derinliklerini kavramayı sağlayan bütün psikolojik ekollerin görüşlerine başvurulabilir. Fakat burada uyulması gereken en önemli şart şudur: Araştırmalar sırasında ilk ve son görüş kaynağı, hareket noktası sadece Kur'an olmalıdır.<sup>64</sup>

Kur'an, insanın gönül ve nefis boyutunu işleyip şekillendirerek, psikolojik kanunların işleyiş tarzına dikkat çeker. Kur'an'ın insan psikolojisini konu alan âyetleri, psikoloji formasyonunu elde etmek suretiyle doğru yorumlanabilir. Bu âyetler, sadece Arapça bilmek suretiyle çözülemezler, psikolojinin bilinmesi de gerekir. Örneğin, tefsir alanında çalışacak öğrencilerin diğer bilimsel alanlara da açılmalarına ihtiyaç vardır. Söz gelimi, psikolojik tefsir çalışacak olan kimse psikoloji okumalıdır. O zaman görülecektir ki, bu alanda çalışan kimseler Kur'an'ı daha kapsamlı ve derinden anlayacak, etkili eserler ortaya koyabilirler. Ya da psikoloji disiplini uzman olan kimseler, tefsir alanındaki uzmanların katılımıyla insan psikolojisiyle ilgili âyetler üzerinde ortak çalışmalar gerçekleştirebilirler.<sup>65</sup>

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, Kur'an ilimleri üzerinde çalışanları psikolojiyle yakından ilgilenmeye çağırır. Kur'an âyetlerini tam / doğru olarak anlayabilmek için "fakîhunnefs / marifetunnefs" olmak gerektiğini, yani psikoloji ilmini bilmek lazım geldiğini belirtir.<sup>66</sup> Özel olarak psikolojik tefsir çalışanların, insan psikolojisine dair âyetlerin manaları üzerinde duranların

<sup>64</sup> Süleyman Ateş, *İslâm'a İtirazlar ve Kur'ân-ı Kerim'den Cevaplar*, Emel Matbaası, Ankara, 1971, s. 205; Abdullah Aygün, "Şâtîbî'nin Kur'an'ın Ümmiliği ve İlmî Tefsir Görüşleri Üzerine Bir Değerlendirme", *Usûl: İslâm Araştırmaları*, sayı: 7, 2007, s. 166; Muhammed Kutub, s. 17-18; *el-Ânî*, s. 97.

<sup>65</sup> Bayraktar Bayraklı, "Kur'an ve Eğitim", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları - I Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi*, İstanbul, 2000, s. 64-65, 67; Abdülkerim Seber, "Konulu Tefsir Metodunun Teorik ve Pratik Problemlerine Dair Bazı Çözüm Önerileri", *D.E.Ü.İ.F. Dergisi*, sayı: 30, 2009, s. 161.

<sup>66</sup> İbrahim Gürses, "Elmalılı Tefsiri'nde İnsan ve Davranışı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 2, 2001, s. 163.

psikoloji ilmi sahasında bilgi sahibi olması, hatta bu sahadaki ilmî gelişmeleri takip etmesi gerekir.

Nitekim Muhammed Osman Necati, psikolojik tefsirin ilk ciddi örneklerinden birisi olan *el-Kur'ân ve İlmü'n-Nefs*, isimli eserini hazırlarken, Kur'an'da bulunan psikolojik kavramları, psikoloji ilmindeki kavramlarla karşılaştırarak sonuca gitmeye çalışmıştır. İnsan kişiliğiyle ilgili temel araştırma verileri ile insanla ilgili Kur'an'da mevcut olan mesajlar arasındaki uyumu sağlayacak şekilde özel bir kuram oluşumunu hedeflemiştir.<sup>67</sup> Yine başka araştırmacılar da, inceleme konusu olarak seçtikleri âyetlerdeki psikolojik öğeleri tespit etmişler ve bu âyetleri psikoloji biliminin verileriyle yorumlamaya çalışmışlardır. Psikoloji, sosyal psikoloji sahaslarında ortaya konulan eserlerden, üzerinde çalıştıkları âyetlerin yorumlanmasında istifade etmişlerdir.<sup>68</sup>

Modern psikolojinin verilerinden faydalanmanın yanında, İslâm kültürünün psikoloji birikiminin klasik kaynaklarını ihmal etmek doğru olmaz. İslâm felsefecilerinin insan tasavvurlarını, yine tasavvuf ve İslâm ahlâki disiplinlerinin insana dair telâkkilerini göz önünde bulundurmak gerekir.

Ayrıca araştırmacı, psikoloji ilminin eleştirilebilirliğini kabul etmelidir. Gerektiğinde psikolojinin konularını temel İslâmî kaynakların yol göstericiliğinde tenkit edebilmelidir. Psikolojik tefsir araştırmalarında psikoloji ekollerinin sunmuş olduğu verilerin sınırları içerisinde kalınmamalıdır. Çünkü insanın ruhsal durumundan bahsetmek modern psikolojinin tekelinde değildir. Sonra psikolojinin söyledikleri, bu konularda söylenebileceklerin en mükemmeli de değildir. Bu nedenle araştırmacı, geniş anlamda gözlem metodundan da faydalanmalıdır.<sup>69</sup>

Kur'an çerçevesinde insanın niteliklerini incelemek önemli ölçüde psikolojik bir yaklaşımı gerekli kılmaktadır. Çünkü Kur'an'ın insan konusunda vermiş olduğu materyallerin büyük bir kısmı psikoloji bazında gerçekleşmektedir. Ancak Kur'an'ın bu tür psikolojik verileri üzerinde yapılacak bir çalışmada "i'câz" gibi konulara ait verileri de kullanabilecek bir teşebbüs olmalıdır. Kur'an üzerinde yapılacak herhangi bir psikolojik çalışmanın edebiyat ve belâgatla iç içe olması gerekir.<sup>70</sup>

<sup>67</sup> Muhammed Osman Necati, *el-Kur'ân ve İlmü'n-Nefs*, Dâru's-Şurûk, Kâhire, 2001, s. 10, 22.

<sup>68</sup> Mehmet Yolcu, *Kur'an'da İnkâr Psikolojisi*, Çıra Yayınları, İstanbul, 2004, s. 12; Garip Demirel, *Kur'an-ı Kerim'de Kadın ve Psikolojisi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya, 2010, s. 2.

<sup>69</sup> Muhammed Kutub, s. 17-18; el-Ânî, s. 98.

<sup>70</sup> Aydın, *Kur'an'da İnsan Psikolojisi*, s. 20-21.

Psikolojik tefsir çalışırken Müslüman âlimler tarafından İslâm psikolojisi alanında yazılmış olan eserlere vâkıf olmak gerekir. Araştırmacı bu aşamada düşüncesini / bakışlarını İslâm kültürünün psikoloji birikimi üzerinde yoğunlaştırır.<sup>71</sup> Bununla birlikte geçmişteki Kur'an tefsiri birikimi, psikolojik tefsirin en önemli kaynağıdır. Tefsir tarihi boyunca her nesilde birbirinden beslenerek gelişen yorumlar, psikolojik tefsir için zengin ve sınırsız bir havza oluşturur. Aslında psikolojik tefsirin amaçlarından birisi, bu tarihî birikimi, ön plana çıkarmak, görünür ve fark edilir hale getirmektir. Tefsir tarihinin sunduğu birikimden bağımsız bir psikolojik tefsir yapmak mümkün değildir.

Psikolojik tefsir çalışırken öncelikle gerek kavram olarak gerekse açık ifadelerle insan psikolojisini tasvir eden ifadeler incelenmelidir. Bunun yanında Kur'an'da anlatılan çeşitli olay ve tarihsel kesitlerin ya da doğrudan psikolojiyle ilgili olmayan konuların içerisine yerleştirilmiş psikolojik temaların tespit edilmesine çalışılmalıdır.

Çağdaş bir eğilim olarak psikolojik tefsir alanındaki çalışmaların genellikle konulu tefsir çalışması şeklinde gerçekleştirildiğini biliyoruz. Psikolojik tefsir alanında yazılmış olan eserler bu görüşümüzün en büyük kanıtıdır. Bundan dolayıdır ki, psikolojik tefsir çalışmalarında izlenen yöntem, konulu tefsir çalışmalarının yöntemi olarak öne çıkmıştır.

Bir konulu tefsir çalışması yaparken, konu seçimi yapılarak işe başlanır. Ardından konunun sınırları belirlenir. Yapılacak araştırmanın amacı tayin edilir. Araştırmanın her aşamasında Kur'an'ın bütünlüğü göz önünde tutulur. Araştırma yapılan konuya kapsayıcı bir isim verilir. Konuyla ilgili âyetler bir araya getirilir. İhtiyaç duyulması halinde âyetler nüzûl sırasına göre dizilir. Konu içerisinde geçen kavramların semantik tahlili yapılır. Ele alınan âyetler Kur'an'da geçtikleri yerde incelenirler. Konunun aslî ve fer'î unsurları belirlenir. Konunun planı yapıp bölümlere ve alt başlıklara ayrılır. Âyetler arasında zahiren var gibi görünen ihtilâflar giderilir. Hz. Peygamberin hadislerinden ve geçmişteki kültürel birikimlerden yararlanılır. Tüm tefsir çeşitlerine ve araştırılan konuda daha önce yapılmış konulu tefsir çalışmalarına başvurulur. Konunun uzmanlarından yardım alınır. Konu incelenirken bilimsel araştırma metotları kullanılır. Konulu tefsir çalışması yapan araştırmacı önyargılardan ve gereksiz ayrıntılardan uzak durur.

## VI. Psikolojik Tefsirin Tecrübî Psikolojiden Ayrılan Noktaları

Psikoloji diğer bilimlere kıyasla kısa bir geçmişe sahiptir. Bu kısa tarihi boyunca farklı şekillerde tanımlanmıştır. Başlangıçta psikoloji, fiziksel ve

---

<sup>71</sup> el-Ânî, s. 98.

biyolojik bilimlerin tamamlayıcısı durumundaydı. İlk psikologlar, çalışma alanlarıyla ilişkili olarak psikolojiyi, insanın zihinsel yapısının, zihinsel etkinliğin incelenmesi, diye tarif etmişlerdir. Davranışçılığın gösterdiği gelişmelere bağlı olarak psikoloji, davranışın bilimsel açıdan incelenmesi şeklinde tanımlanmaya başlamıştır. Hem insan hem de hayvan davranışlarının incelenmesini içeren ve genel olarak kabul gören yaklaşıma göre psikoloji, insan ve hayvan davranışlarını inceleyen bir bilimdir. Bilişsel ve fenomenolojik psikolojinin gelişmesiyle, psikolojinin tanımları hem davranışa hem de zihinsel süreçlere yapılan referansları içermeye başlamıştır. Böylece insan algılaması, bellek süreçleri ve düşünme gibi zihinsel işlevleri inceleyen bilişsel psikoloji ortaya çıkmıştır. Bütün bu gelişmeler günümüzde psikolojinin nasıl tanımlanacağına etkiye bulunmuştur. Buna göre psikoloji, davranışların ve onların altında yatan zihinsel süreçlerin sistematik ve bilimsel olarak incelenmesidir.<sup>72</sup>

Günümüzde psikoloji bilimi, bilişsel, motivasyonel ve heyecanlara ait süreçler ile bu süreçlerin ortaya çıktığı sosyal durumlarla ilgili hipotezleri test etme ve onları geliştirmeyi amaçlar.<sup>73</sup> Psikolojinin amacı, duyuş, düşünüş ve davranışların bağlı bulunduğu kanunları tespit etmektir. Psikolojinin hedefleri, organizmaların çeşitli davranış şekillerini tanımlamak; davranışın sebebini açıklamak; organizmaların belli şartlar altında ne şekilde davranacağını kestirmek; -bazı psikologlara göre ise-, organizmaların davranışlarını kontrol etmektir.<sup>74</sup>

Psikoloji, insanın yaşadığı sosyal, ahlâkî ve ruhsal durumların arkasındaki motifleri ve sebepleri anlayabilmek amacıyla araştırmalar yapar. Kur'an ise, insanın durumunu analiz etmenin ötesinde ona yol gösterici davranış kuralları sunar. Psikoloji, ruhsal ya da ahlâkî bir problemin aşılması konusunda bir çözüm üretmek mecburiyetinde değildir. Buna karşılık Kur'an, insana nasıl yaşaması gerektiğini de açıklar.

Kur'an'ın öncelikli amacı psikolojik gerçekliklerin tespit edilmesi değildir. Psikoloji, Kur'an'ın dünyevî ve metafizik amaçlarının gerçekleştirilmesinde bir vasıtaadır. Kur'an, insanların duygu ve düşüncelerini şekillendirmede, içgüdü ve eğilimlerini yönlendirmede, davranışlarını ıslah

<sup>72</sup> Rita L. Atkinson ve diğerleri, *Psikolojiye Giriş*, çev. Kemal Atakay ve diğerleri, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1995, I/14-15; Rod Plotnik, *Psikolojiye Giriş*, çev. Tamer Geniş, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2009, s. 4; Clifford T. Morgan, *Psikolojiye Giriş*, çev. Hüsnü Arıcı ve diğerleri, H.Ü.P.B. Yayınları, Ankara, 1995, s. 6; Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993, s. 34-35.

<sup>73</sup> Sibel Arkonaç, *Psikoloji*, Alfa Basım Yayım, İstanbul, 1993, s. 2.

<sup>74</sup> Feriha Baymur, *Genel Psikoloji*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1994, s. 1; Plotnik, s. 4.

etmede psikolojiden faydalanır. Bu yönüyle Kur'an psikolojisi, bir tür kendine özgü eğitim psikolojisidir.

Kur'an'ın ana konularından birisi, insan ve onun davranışlarıdır. İnsanlığı hem bireysel hem de toplumsal bazda dünya ve ahiret saadetine ulaştırmayı hedefleyen Kur'an, duygu, düşünce ve davranışlarıyla bir bütünlük oluşturan insanı, asıl konularından biri olarak ele alır. Fakat Kur'an meseleleri, bilimsel yöntemlerle ve bilimsel terminoloji düzleminde değil, kendine özgü yaklaşım ve üslubu çerçevesinde ele alarak takdim eder.<sup>75</sup>

Kur'an'da psikoloji ile ilgili birçok bilgi bulunmaktadır. Kuşkusuz bu bilgiler psikoloji alanında yazılmış kitaplarda yer alan bilgiler türünden değildir. Zira Kur'an bilgilerinin mahiyeti, pozitif bilimlere ait bilgilerden farklıdır. Kur'an'da yer alan bilgiler, psikoloji alanına dair bütün konuları değil, bu bilim dalının bazı konularını ihtiva eder. Kur'an'daki ilmî verilerin bir diğer özelliği ise, ayrıntılardan uzak, genel ilkeler ve sonuçlar mahiyetinde bilgiler sunmasıdır.

Modern psikoloji, davranışı ve davranışların altında yatan süreçleri bilimsel olarak inceleyen çalışma alanıdır. Kur'an'ın insan davranışlarını incelemesinin amacı, davranışın bilimsel çözümlemesini yapmak, biyolojik temellerini ortaya koymak, kısacası psikoloji biliminin alanına müdahale etmek değildir. Kur'an'da açıklanan davranış tasvirleri, genel olarak insanın kendisinde ve başkasında gözlemlediği kendi davranış biçimleridir. İnsanda doğuştan var olan psikolojik nitelikler Kur'an'da ele alınır. Bu nitelikler olumlu ve olumsuz olarak iki kategoride tasvir edilirler. Kur'an'ın bunları tasvir etmesinin amacı insandaki davranış bozukluklarını anlatmak ve düzeltilmelerini sağlamaktır.<sup>76</sup>

Modern psikoloji, insanı Kur'an'ın tanımladığı ölçüde açıklamaktan uzaktır. Kur'an'ın psikolojinin geliştirmiş olduğu tecrübî yöntemle bir ilgisi yoktur. Modern psikolojinin araştırma yaparken kullandığı ilke ve yöntemlerle Kur'an âyetleri arasında bağ kurulamaz. Modern psikoloji, ancak ulaşabildiği en son noktalarda ve tutarlı tespitlerinde Kur'an âyetlerindeki espriyi kavrayabilir.<sup>77</sup>

Psikolojik tefsir temelde dinî bir metnin yorumlanması esasına dayanır. Modern psikoloji ise, gözlem ve deney gibi bilimsel yöntemlerle sonuç elde etmeye çalışır. Müfessiri birinci derecede bağlayan ilkeler, dinî metot ve dinin

<sup>75</sup> Ahmet Güney, *Kur'an'da Duyguların Kullanımı*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Van, 2009, s. 2; Sert, s. 14.

<sup>76</sup> Erkan Yar, "Kur'an'ın İnsan Öğretisi", *İslâmî İlimler Dergisi*, sayı: 1, 2007, s. 36-37.

<sup>77</sup> Gülen, s. 304-305.



temel esaslarıdır. Psikoloji alanında araştırma yapan kimseler ise bilimsel araştırma yöntemlerinin kurallarına bağlı kalmak durumundadırlar.

Psikoloji bilimi, çağımızda pek çok yeni şeyler ortaya koymuştur, fakat insanı derinlikleriyle izah edememiştir. Kur'an'ı esas almaksızın, psikolojinin insana dair, akl-ı selimi tatmin edebilecek ilkeler ortaya koyabilmesi mümkün gözükmemektedir.<sup>78</sup>

İnsan tecrübesinin ürünü olan psikolojik bilgi birikimi, Kur'an'da sunulan insan ledünniyâtını, onun metafizik anatomisini tam karşılayamamaktadır. Modern psikoloji, geliştirdiği onca sisteme, metotlu çalışmalara rağmen, Kur'an'da olduğu ölçüde insanın benliğine nüfûz edememiş, onu tam anlamıyla keşfedip tanımlayamamıştır. Bir bütün olarak insan ledünniyâtını ele alma; kalbi, duyguları ve bugüne kadar henüz keşfedilmemiş latife ve incelikleriyle insanı bir bütün halinde tahlile tabi tutma ve inceleme sadece Kur'an'a nasip olmuştur.<sup>79</sup>

Kur'an psikolojisi ile modern psikoloji arasında tam olarak uyum belirlemek, birebir eşleştirme yapmak mümkün değildir. Modern psikoloji, insanı tanıyabilmek için gerçekleştirmiş olduğu araştırma ve ölçümlerin kusursuz ve eksiksiz olmadığını farkındadır. Oysa ilâhî kelâmdaki psikolojik hakikatler için böyle bir durum söz konusu değildir. Psikolojik tefsirlerdeki muhtemel eksiklikler, olsa olsa ilâhî kelâmı anlamaya çalışan kimselere aittir. Modern psikolojinin terimleri daha ziyade insanın beşerî taraflarını anlatır. Kur'an'ın psikolojik terimleri ise, insanın beşerî yanıyla birlikte, onun marifet, ilhâm gibi manevî boyutlarını da kapsar.

Modern psikoloji, insanı kendi ben'i, diğer insanlar ve maddi çevresi ile olan ilişkileri bağlamında inceler. Kur'an ise, insanı, insan-evren-Allah ilişkisi içerisinde ele alır. Günümüzde insan-Allah ilişkisini din psikolojisi alanı incelemektedir. Bu alan Kur'an psikolojisinde çok önemli yer tutar. Kur'an'ın amacı sadece insan davranışlarını tanımlamak, onun zihinsel ve duygusal yönünü, bunlara etki eden iç ve dış faktörleri tespit etmek değildir. Kur'an'ın amacı, insana önermiş olduğu inanç ve ahlâk değerlerinin kazanılmasında, benimsenmesinde psikolojik gerçeklikten yararlanmaktır. Psikoloji bir amaç değil, araçtır.

Kur'an, insanları inanç ve davranış açısından eğitmek ve olgunlaştırmak amacıyla gönderilmiş ilâhî bir kitaptır. Bunun için insanlara bağlanıp uyabilecekleri inanç ve davranışla ilgili ilkeler getirmiştir. İşte bu açıdan Kur'an normatiftir yani kural koyucudur. Psikoloji ise formel yani betimleyici bir bilim

---

<sup>78</sup> Gülen, s. 298.

<sup>79</sup> Gülen, s. 303.

dalıdır. Psikolojinin konusunun insanın ruhî yaşayışı ve davranışları olması, Kur'an'ın da insanı ele alıp ona hitap etmesi aralarında bir benzerliğin olduğunu göstermektedir. Fakat modern psikoloji ile Kur'an'ın insanı ele alışları, insana bakış açıları birbirinden farklılık arz eder. Kur'an, insanı bir bütün olarak ele alır, bilim dallarının yaptığı gibi, değişik yönleriyle sistematik olarak incelemeyi.<sup>80</sup>

Kur'an, insanı konu edinerek işe başlamakta, fakat insanla sınırlı kalmamaktadır. Bireyin sınırlarını aşan Kur'an, aşkın âleme ve varlığa açıdır. Modern psikoloji, birey ötesi bir âlemi kendisine konu edinmez. Modern psikoloji, genellikle metafizik olmayan, maddî dünyadaki, “şehâdet âlemindeki” olayları kendisine konu edinerek araştırır. Tanrı gibi metafizik âlemin kavramlarını araştırma dışı tutar; aşkınlığı, objektif bir realiteler alanı olarak görmez. Buna karşılık, aşkınlık / metafizik âlem Kur'an'ın asıl konusudur.<sup>81</sup>

Modern psikoloji elde ettiği verileri, Kur'an'ın “enfüsî” delil olarak nitelediği ilâhî kanıtlar olarak görmez. Bu bilgiler zanna ve heveslere tâbi oldukları, onlara “enfüsî” deliller eşlik etmediği müddetçe tartışmalar sürüp gider. “Enfüsî” deliller olarak görülen psikolojik gerçeklikler, sadece / yalın olarak psikoloji alanına dair bilgileri değil, özel bir bilgi alanını temsil eder hale gelir. Eğer psikoloji, delillerini “enfüsî” delillerden alırsa, Kur'an nazarında özel bir ilim hüviyeti kazanır.<sup>82</sup> Kur'an'daki psikolojik bilgilerin ilâhî bir misyonu vardır; modern psikoloji ise kendine böyle bir işlev edinmemiştir. Ancak, mümin birey Kur'anî bakış açısıyla insanlığın psikoloji birikimini “enfüsî” deliller olarak görebilme bilinci geliştirebilir.

## VII. Psikolojik Tefsire Yöneltilen Eleştiriler

Psikolojik tefsire duyulan ihtiyaç ortadadır. Bununla birlikte Kur'an'ı doğru anlama, ilâhî kelâmın ruhunu tefsire yansıtabilme kaygı ve endişesi, duyarlılığı, psikolojik tefsirin, amaçlarına, yöntemine, ortaya koymuş olduğu eserlere ihtiyatlı yaklaşmayı gerekli kılmaktadır. Bu anlayış, psikolojik tefsirin bazı amaç ve yöntemlerine eleştiriler yöneltilmesiyle sonuçlanmaktadır. Söz konusu eleştiriler, psikolojik tefsire ihtiyaç olmadığını ortaya koymak için değil, böyle bir tefsirin, sağlıklı, ilâhî kelâmın ruhuna uygun temellere oturtulması beklentisinden kaynaklanmaktadır.

<sup>80</sup> Resul Ertuğrul, *Kur'an'a Göre İnsanın Psiko-Sosyal Açıdan Değerlendirilmesi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 2004, s. 5.

<sup>81</sup> Bilal Sambur, “Din ve Psikoloji İlişkisini Yeniden Düşünmek”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, sayı: 3, 2006, s. 427.

<sup>82</sup> Cevdet Said, *İslâmî Mücadelede Bilginin Gücü*, çev. Abdullah Kahraman, Pınar Yayınları, İstanbul, 1997, s. 191.

Psikolojik tefsir, günümüzde, modern psikoloji ilmiyle etkileşim içerisinde hareket etmektedir. Dolayısıyla bir tür bilimsel tefsir hüviyeti göstermektedir. Bu durum, daha önce oldukça ciddi eleştiriler almış olan bilimsel tefsir için ortaya konulan eleştirilerin,<sup>83</sup> psikolojik tefsir için de geçerli olabileceği sonucuna götürmektedir. Bilimsel tefsir çerçevesinde birçok tabiat bilimi Kur'an'ın yorumlanmasında başvuru kaynağı olmuştur. Bilimsel tefsire karşı çıkanlar, Kur'an'ın amacının bilimsel veriler ortaya koymak olmadığını gerekçe göstermişlerdir. Onun asıl amacının insanları eğitmek ve onlara

<sup>83</sup> Geleneksel hale gelmiş ilmî tefsir eleştirisi üç açıdan ele alınır: Bilimsel tefsirin “lugavî açıdan” tutarlı bir yanı yoktur. Zira Kur'an'ın indiği dönemde onun kelimelerinin taşıdığı belli anlamları mevcuttu. Oysa Kur'an kelimelerine bugün yüklenilmeye çalışılan anlamlar o devirde Kur'an'da mevcut değildi. Bir başka deyişle, çağımızda ortaya çıkan buluşları, Kur'an'ın indiği dönemde ifade edebilen lâfızlar bulunmuyordu. Bilimsel tefsirin imkânsızlığına gösterilen ikinci delil Kur'an'ın edebî özelliğidir. Belâgat, koşulların gereğine uygun sözler söylemeyi gerektirir. Kur'an'ın ilk muhatapları bu bilimsel izahları bilme imkânına sahip değildiler. Eğer Kur'an, çağımızdaki bilimsel anlamları kastetmiş olsaydı, durumun gerektirdiği şekilde hareket etmemiş olacaktı. Kur'an Hz. Muhammed'in çağdaşı olan Arap toplumuna hitap ettiği için, onların algılayamayacağı herhangi bir manayı içermemesi gerekir. Kur'an âyetlerinin bilimsel yorumu itikâdî açıdan da belli sakıncaları beraberinde getirmektedir. İtikâdî hakikatler, evrensel olup, değişme kabul etmezler. Kur'an'ın hükümleri ise açık ve kesindir. Buna karşılık bilimsel veriler her zaman için kesin ve süreklilik arzeden sonuçlar sunmazlar, daima gelişmeye ve değişmeye adaydırlar. Kur'an'ı bilimsel verilerin sonuçlarına göre yorumlayacak olursak, insanların itikatlarını riske atmış oluruz. Zamanla değişen bilimsel bilgiyle, değişmeyen, mutlak ilâhî bilgiyi izah etmeye kalkıştığımızda, daha sonraki ilmî gelişmeler sayesinde önceki bilgi değiştiğinde yorumun değişmesi de gerekecektir. Bu durum müminin Kur'an'a imanını, güvenini olumsuz yönde etkileyebilecektir. Şöyle ki, Kur'an'da bilimsel gerçekliklerin izahının yapıldığı yönündeki eğilime kendilerini kontrolsüz bir şekilde kaptrınlar, aradıkları her bilimsel gerçeği onda bulabileceklerini vehmedenler, bu beklentilerini gerçekleştiremediklerinde Kur'an'a karşı olumsuz bir tutum içerisine girebileceklerdir. Değişmeyen, sabit ve belirli metin olma özelliğine sahip bulunan Kur'an'ın 19. ve 20. yüzyıl bilimcilerinin sürekli değişen görüşlerini içermesi imkânsızdır. İlmî tefsirin eleştiri noktalarından bir diğeri ise, din ile bilimin sahalalarının ayrı ve farklı olduğu esasına dayanır. Her şeyden önce Kur'an, asıl konusu bilimler olan ve bu bilimlerin yöntemini, terminolojisini kullanan bir kitap değildir. Her ne kadar Kur'an'da ilim varsa da, bu beşerin ürünü olan bilimsel bilginin karşılığı değildir. Zira bilimsel bilginin kavramları, metotları farklıdır. Bu metot, yapısı gereği şüphe duymaya dayanır. Ayrıca bilimsel bilginin kendine özgü bir terminolojisi vardır; oysa böyle bir terminoloji Kur'an'da mevcut değildir. (Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Dâru'l-Kalem, Beyrut, tsz., II/537-539; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, D.İ.B. Yayınları, Ankara, II/463-465; J. J. G. Jansen, *Kur'an'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*, çev. Halilrahmân Acar, Fecr Yayınevi, Ankara, 1993, s. 102; Kirca, *İlimler ve Yorumlar Açısında Kur'an'a Yönelişler*, s. 225-227; Şimşek, s. 131-133)

rehberlik etmek olduğunu ileri sürmüşlerdir.<sup>84</sup> İşte bu noktada, insanların eğitilmesi, inanç ve davranışlarının ıslah edilmesi konusunda psikolojik tefsire, insanı tanımaya yarayacak verilere duyulan ihtiyaç ortaya çıkar. Psikolojik verilerden yararlanarak geliştirilecek psikolojik tefsir, Kur'an'ın hidayet ve rehber oluş amacını gerçekleştirme konusunda önemli avantajlara sahiptir. Bu durum psikolojik tefsiri, diğer tabiat bilimleri sahasında yapılan bilimsel tefsirden ayrıcalıklı kılmaktadır. Psikolojik tefsir, bilimsel tefsir karşıtlarının öne sürdüğü, "Kur'an'ın asıl amacı insanlara rehberlik etmektir" argümanını gerçekleştirmeye yöneliktir. Nitekim ilmî tefsirin önde gelen tenkitçilerinden Emin el-Hûlî, psikolojik tefsiri önemli bir ihtiyaç olarak görmektedir.

Kur'an'ın vermiş olduğu bilgiler arasında yer alan, varlık âlemi ile ilgili bilgiler, aynı zamanda insanların bilgi vasıtaları ile elde edebilecekleri bilgiler türündendir. Bir kısım insanlara göre "din-bilim çatışması", bir kısım insanlara göre ise "din-bilim uzlaşması" bu alanda meydana gelmektedir. Bilimi Allah'tan bağımsız olarak ele alan, insana ait bilgi vasıtalarını dinin önüne koyanlar din-bilim çatışmasından söz ederler. Bilimi Allah'tan bağımsız olarak düşünmeyen, dini ve bilimi aynı varlıkta birleştirenler ise, din-bilim uzlaşmasını kabul ederler. Bu anlayışın temsilcileri, hem Kur'an'ı gönderen hem de psikolojik ve diğer yasaları koyan varlığın aynı olduğunu, dolayısıyla da tek bir varlığın fiilleri ve meydana getirmiş olduğu eserleri arasında çelişkinin bulunamayacağına inanırlar.<sup>85</sup> Kur'an'ın psikolojik tefsirini yapanlar, bunu yaparken psikoloji ilminin verilerinden yararlanan ve din bilim uzlaşmasını kabul edenlerdir. Onlar, Kur'an'daki psikolojik muhtevalı âyetleri gönderen ile, insanların keşfettikleri psikolojik yasaları koyanın aynı varlık olduğunu kabul ederler.

Bununla birlikte, Kur'an âyetleri ile insan bilgisinin ürünü olan veriler mahiyet itibarıyla birbirinin aynı değildir. İlâhî beyan mutlak ve değişmezdir; insan bilgisinin ürünü olan veri ve sonuçlar bu manada ilâhî söze denk olamazlar. İlâhî kelâmda insan psikolojisini konu alan sözleri modern psikoloji biliminin verileriyle tefsir ederken insanın, özellikle de mümin bir kimsenin aklına şu tür sorular gelebilir: Acaba Kur'an âyetlerini bilimsel verilerle açıklarken onları ilâhî kelâma denk mi tutuyorum? Acaba bilimsel verileri ilâhî sözün önüne mi geçirmiş oluyorum? Psikolojik muhtevalı âyetleri, modern psikolojinin verileriyle tefsir ettiğimde, okuyucularda da böyle bir kanaat

<sup>84</sup> Âyetlerin gayesi, ilmî tefsir taraftarlarının iddia ettikleri gibi, bilimsel teoriler ortaya koymak değildir. Kur'an ne bir tıp ne de mühendislik kitabıdır. Onun asıl hedefi, insanları ve hayatı ıslah etmek, Allah'a yönelme yollarını göstermektir. (H. Mehmet Soysaldı, *Nüzûlünden Günümüze Kur'an ve Tefsir*, Fecr Yayınevi, Ankara, 2001, s. 309)

<sup>85</sup> Kırcı, *Kur'an ve Bilim*, s. 19-20.

uyandırmış olur muyum? Okuyucu, böyle bir tefsiri okurken, psikoloji ilminin Kur'an'ın önünde olduğu fikrine kapılır mı? Bu sorular, özelde psikolojik tefsirin, genelde ise bilimsel tefsirin ihtiyatla yaklaşılması gereken yönlerine dikkat çekmektedir.

Kur'an bir tür nazariyeler kitabı, özelde de psikolojik teoriler ortaya koyan bir kitap değildir. Kur'an, bu tür nazariyelerin de üstünde ilkeler ihtiva eden ilâhî bir kaynaktır. Psikolojik nazariyeler Kur'an'da sistemli bir şekilde bölümlere, alt konulara ayrılarak, ayrıntılı bir tarzda işlenmezler. Asıl amacı, ruhları eğitip yönlendirmek olan Kur'an, doğrudan psikolojik nazariyeler ortaya koymaz. Bununla birlikte ruhun sırlarını, psikolojik gerçekleri öğrenmeye teşvik eder. Kişiliğin almış olduğu şekil ve muhtevaya dikkat çeker. Bunun arka planındaki nazariye ve ayrıntılı bilgiyi insanların yapacakları gözlemlere, gerçekleştirecekleri deneylere bırakır.<sup>86</sup>

Kur'an bir hidâyet ve irşat kitabı olduğu için, doğal olarak insan psikolojisiyle ilgili konulardan bahseder. Diğer bütün beşerî ilimler Kur'an'la hidâyet, irşat ve Kur'an'ın amaçları açısından ilgilidirler. Psikoloji gibi kevnî ilimler doğrudan Kur'an ilimlerinden sayılmazlar. Kur'an bu ilimleri ve bağlı buldukları kanunları açıklamak için gönderilmemiştir. Yine bu ilimlerin doğrudan Kur'an âyetlerini açıklama ve yorumlama vazifesi yoktur. Bu durum psikoloji de dahil olmak üzere bütün ilimler için söz konusudur. İnsanın karakteri ve eğitimine dair yazılmış beşer ürünü kitaplar, eğitim alanında Kur'an kadar başarılı olamamıştır. İnsan psikolojisinin derinliklerine nüfûz ettiklerini düşünenler, Kur'an kadar, insanın karakter ve ruh yapısını bilememişlerdir. Çünkü Kur'an, insanı bizzat yaratan ve bilen tarafından ortaya konulmuş bir kitaptır.<sup>87</sup>

İnsanın psikolojik yönünü ele alan âyetlere fantastik bir yaklaşımla modern psikolojinin kıstaslarını önceleyerek yönelmek tercih edilmemiştir. Âyetleri yorumlarken ilmî bir hava verme tarzında indî yaklaşımlardan uzak durulması uygun görülmüştür. Bu tutum Kur'an'a saygı göstermek olarak değerlendirilmiştir. Kur'an'ın kendi doğal eda ve üslubu çerçevesinde sunulması tavsiye edilmiştir. Hele hele henüz kesinlik kazanmamış psikolojik nazariyelerin Kur'an tefsirinde ölçü ve esas olarak alınmasının büyük bir hata olacağına dikkat çekilmiştir.<sup>88</sup>

Aslında Kur'an âyetlerini, psikolojik, sosyolojik, hukukî, iktisadî v.s. diye kesin bir ayrıma tabi tutmak mümkün değildir. Çünkü âyetlerin anlamları ve

<sup>86</sup> Muhammed Kutub, s. 13, 15-16.

<sup>87</sup> Gülçür, s. VII.

<sup>88</sup> Gülen, s. 305.

konuları iç içe birbirine girmiş durumdadır. Sadece, Kur'an'ın psikoloji alanına giren âyetlerini belirleyebilmek, öğrenebilmek amacıyla belli bir sınıflama yapılabilir. Psikoloji ilminin konusu olduğu düşünülen âyetlere getirilen yorumlar da psikolojik tefsir olarak kabul edilir.<sup>89</sup>

Kur'an'da genel anlama sahip kavram, tasvir ve ifadeler vardır. Müfessirler bu ifadeleri yorumlarken, farklı açılardan yaklaşım göstermişlerdir. Örneğin aynı âyet, nüzûl ortamıyla ilişkili olarak, toplumsal bir sorun olarak, itikâdî ya da fikhî bir mesele olarak veyahut psikolojik bir gerçeklik olarak da izah edilebilmiştir. Aynı âyetten birçok yönden mesaj çıkartılabilmektedir. Kur'an'a psikolojik yönden yaklaşan araştırmacı, doğal olarak âyetle ilgili psikolojik yorumları esas alacaktır. Diğer izahlara belki de hiç yer vermeyecektir. Bu durum âyetin psikolojik mesajının anlaşılmasına derinlik kazandıracak, ancak diğer mesajlarının ve anlamlarının zikredilmemesi, üzerinde durulmaması sonucunu doğurabilecektir. Sadece psikolojik yorumlar peşinde olan araştırmacı / müfessir ve tefsir okuyucusu, Kur'an âyetlerine çok boyutlu bakabilme açısından kendi kendini sınırlamış olacaktır.

“Psikolojik tefsir” nitelemesinde bulunduğumuzda, doğrudan insan psikolojisinden bahseden âyetleri ve psikolojik yoruma imkân sağlayan âyetleri, yine psikolojik bir muhtevayla tefsir etmeyi kastediyoruz. Bu durum, Kur'an âyetlerine çerçeve çizmemiz anlamına gelmektedir. Oysa ilâhî kelâma hakikatte sınır çizmek mümkün değildir. Kur'an lâfızlarının manaları beşer kapasitesinin sınırlarının ötesindedir.

Kur'an tefsirinin birçok işlevi yanında psikolojik işlevinin varlığı da kabul edilmektedir. Bununla birlikte, tefsirin psikolojik işlevini ortaya koyarken, yapılan çalışma bir psikoloji çalışmasına dönüştürülmemelidir; Kur'an tefsiri olarak kalabilmelidir. Psikolojik tefsir, Kur'an'ın amacına uygun olarak yapılması halinde kabul görebilir.<sup>90</sup>

Kur'an ve hadislerde insanın özellikleri, nitelikleri, psikolojik yapısı hakkında ciddi manada bilgi mevcuttur. Bu durumda dünya milletleri arasında psikolojiyi en iyi bilmesi gerekenler Müslümanlar olmalıdırlar. Fakat çağımızda Müslümanların psikoloji ilmi alanında geri olduğu bir gerçektir.

<sup>89</sup> Kırca, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler*, s. 274.

<sup>90</sup> Sadık Kılıç'ın bu görüşü için bkz., İsmail Çalışkan, “Sempozyum Değerlendirmesi: I. Tefsir Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı ve Tefsir Anabilim Dalı Eğitim-Öğretim Problemleri Sempozyumu”, (11-12 Haziran 2005, Van), Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: X/2, 2006, s. 276-277.

## Sonuç

Psikolojik tefsire dair yapmış olduğumuz bu çalışma bir tür giriş / hazırlık mahiyetindedir. Bundan sonraki süreç içerisinde ortaya konulacak eserlere, duyulan ihtiyaçlara bağlı olarak yöntemi ve amaçları yeniden gözden geçirilerek geliştirilecektir. Burada tespit edip sunmaya alıştıklarımız, bu alanda söylenebilecek son sözler değil, aksine bir başlangıçtır.

Psikolojik tefsir alanında azımsanamayacak derecede literatür oluşmaya başlamıştır. Bu durum, bundan sonra psikolojik tefsir alanında yapılacak çalışmaların amaçları ve metotları konusunda belli bir sistem geliştirmeyi gerekli kılmaktadır. Bugüne kadar yapılmış olan psikolojik tefsir çalışmalarından ve diğer tefsir ekollerinin geliştirmiş oldukları yöntemlerden hareketle bu alanda belli bir yöntem ortaya koymak mümkündür. Yine psikolojik tefsirin tarihçesini, kendine özgü hedeflerini belirleme imkn vardır. Psikolojik tefsir, Kur'an'ın belli bir alanına ilişkin boyutunu müstakil olarak incelediği, Kur'an'ın diğer boyutlarıyla birlikte ele alınmadığı için eleştiriye açık noktalar ortaya çıkmaktadır. Her şeyden önce bir "dirayet tefsiri" olan, insanların görüş ve bakış açılarını yansıtan "psikolojik tefsir", bu yönüyle de, tenkit edilebilir durumdadır. Modern psikoloji ilminin verilerinden yararlanılması, psikolojik tefsirin tenkit edilebilirliğini daha da artırmaktadır. Sayılan bu sebeplere bağlı olarak psikolojik tefsirin tenkit edilebilir yönlerini belirlemek gerekmektedir.

Kur'an, doğrudan psikolojik alanda bilgi vermek amacıyla bu konuları anlatmaz. O, kendi metafizik amaçlarını ve kulların / insanların dünyevî maslahatlarını aıkladırken psikolojik gerçekliklere işarete bulunur. Dolayısıyla Kur'an psikolojisi sadece öğretici değil, aynı zamanda işlevseldir. Kur'an, psikolojik alanda sadece durum tespiti yapmaz, inanç / düşünce ve amel yaşantısı içerisinde insana yön verir. Kur'an psikolojisi, yalın bir psikoloji olarak değil, yerine göre, imanın, inkrın, din tecrübenin, insanın kendi ben'iyle, diğer insanlarla ve bütün bir evrenle olan ilişkilerinin görüntüleri olarak karşımıza çıkar.

Psikolojik tefsir, izlenen yöntemler, amaçlar, tefsiri yapan araştırmacının beşerî özellikleri dolayısıyla eleştiriye her zaman açıktır. Buradaki eleştiri, Kur'an'daki psikolojik gerçekliklere değil, onları anlama konusunda müfessirin mükemmeli, ideal ve ilâhî maksada uygun olanı yakalayamamış, tam isabet kaydedememiş olmasına yöneliktir. Bir tefsir çalışması ve Kur'an'ı anlama gayreti olarak psikolojik tefsir eleştirilse de, onun İslâmî bir psikoloji geleneğinin / ekolünün oluşmasında oynayacağı rol inkâr edilemez. Nitekim psikolojik tefsire getirilen eleştiriler, her şeyden önce Kur'an'ın kutsallığına, ilâhî kelâm oluşuna duyulan derin saygıdan kaynaklanmaktadır. Kur'an'ın

rehberliğinde bir "İslâm psikoloji kültürü" oluştururken, meydana gelebilecek muhtemel eksiklikler, hatalar, insana ait / kültürün bir parçası olacaktır. Yoksa Kur'an'ın için bir eksiklik asla söz konusu değildir.

Kur'an'a göre, dünya üzerindeki bütün varlıkların –cansız varlıklar, bitkiler, hayvanlar, insanlar- Allah ile ilişkisi vardır. Bu varlıklar içerisinde Allah'ı bilme, tanıma konusunda en üstün ve donanımlı yaratılış özelliğine sahip olan varlık insandır. İnsanın Allah'ı bilmesini, tanmasını, O'nunla iletişim kurabilmesini, maddî varlıklar âleminin dışına, aşkın alana dair tasavvurlar geliştirebilmesini sağlayan şey, onun psikolojik yönüdür. İnsanın aşkın âlem ile olan bütün ilişkileri, psikolojik yetilerine dayanır. Kur'an'ın en önemli konularından birisi, hatta en önceliklisi Allah-insan ilişkisidir. İnsanın, kendi psikolojik yapısından habersiz / bağımsız Allah ile, metafizik âlemlerle bağ kurması mümkün değildir. İşte bu nedenle Kur'an, insan psikolojisine diğer pek çok konudan daha fazla yer vermiştir. Kur'an'da böylesine geniş yer tutan, ilâhî mesajın anlaşılmasında ve anlatılmasında hayati öneme sahip olan psikolojik muhtevaya sahip âyetler, pek çok Kur'an araştırmacısının ilgi odağı olmuştur.

Kur'an âyetlerinin yorumunda modern psikolojinin verilerinden faydalanma konusunda iki aşırı uç arasında yaklaşım gösterenler olabilir. Psikoloji alanında beşer ürünü bilimsel birikimden olabildiğince, biraz da tedbirsizce faydalanmayı tercih edenler bulunabilir. Psikoloji ilminin verilerini Kur'an hakikatleriyle eşitmişçesine tefsirde kullananlar çıkabilir. Buna karşılık, Kur'an'ın psikolojik muhtevaya sahip âyetlerini yorumlamada modern psikolojiden, insanlığın bu sahadaki birikimlerinden yararlanmaya tamamen karşı çıkanlar da olabilir. Kur'an'ın, insanlığın psikolojik bilgi birikimiyle hiçbir alakası olmadığını savunanlar da çıkabilir. Geriye, bu iki aşırı yaklaşım arasında uzlaşmacı anlayış kalmaktadır. İlâhî metnin anlaşılması ve yorumlanmasında, beşerî bilgi birikiminden müstağni kalmak mümkün olmamıştır. Bu durum, insan psikolojisini konu edinen âyetlerinin yorumunda psikoloji ilminden yararlanma hususunda da geçerlidir. Bu gerçeklik karşısında, Kur'an'ın ilâhî kitap oluşunu hiçbir zaman göz ardı etmeyen bir yaklaşımla, ölçülü bir tutum takınarak, doğru, tutarlı ve genel kabul görmüş psikolojik verilerden tefsir çalışmalarında yararlanılabileceği söylenebilir. Çünkü bir insanın dış dünya ile ilişki kurmadan, her türlü beşerî tecrübeden bağımsız şekilde, sadece Kur'an metnini okuyarak bu metne anlam yüklemesi mümkün değildir. Kendi psikolojik tecrübelerinden ve insanlığın bu alandaki bilgi birikiminden soyutlanmış olarak, sırf Kur'an metni üzerinde düşünmek suretiyle ilâhî kelâmın manasına tam olarak nüfûz etme imkânı yoktur.

Özelde psikolojik tefsire, genelde ise dirâyet / ictihâdî tefsire eleştirel yaklaşmamızın en önemli sebebi Kur'an tefsirinin tanımında gizlidir. Tefsir,



ilâhî sözdeki anlamı kavramak, anlamak, bir anlamda bu söze mana yüklemektir. Tefsir, bu anlama gelince, her mümin, ilâhî söze bağlılığından dolayı onu anlamada büyük bir titizlik ve seçicilik göstermekte, hataya düşmüş olmaktan korkmaktadır. Beşerî tecrübenin ürünü olan bilgilerle onu tefsir etmekten çekinmektedir. Belki de burada yapılması gereken şey Kur'an tefsirinin anlamını ve ne olması gerektiğini yeniden düşünmektir. Kanaatimizce, "Kur'an'ın rehberliğinde, İslâmî bir dünya görüşü, insan ve evren tasavvuru oluşturmak olgusu" tefsir ilminin kapsamına / tarifine dahil edilebilirse, psikolojik tefsire ve diğer dirâyet ekollerine yönelik kaygılar, eleştiriler azalacaktır. Bu durumda, ortaya çıkabilecek eksiklik ve yanlışlıklar, ilâhî kelâm'a değil, doğrudan, müminlerin kurmaya ve geliştirmeye çalıştıkları Kur'anî dünya görüşüne ait olacaktır.

Bu araştırmada psikolojik tefsirin amaçlarını ve yöntemlerini belirleme çabası içerisinde olduk. Söz konusu amaç ve yöntemleri, psikolojik tefsir alanına ilgi duyan araştırmacıların görüş ve uygulamalarından hareketle ortaya koymaya çalıştık. Ulaşmış olduğumuz tespitler bu alanda varılabilecek son nokta değildir. Belirlemiş olduğumuz yöntemler, mutlak ve değişmez değildir. Yapılacak ekleme ve çıkarmalarla psikolojik tefsirin amaçlarının, metodolojisinin tam olarak tespit edilebileceğini, kalıcı bir sisteme kavuşacağını umuyoruz.

## KAYNAKLAR

- Akgül, Muhittin, Kitap Tanıtımı: "et-Tefsîru'l-İlmiyyü li'l-Kur'ân fi'l-Mîzân", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 6, 2002.
- el-Ânî, Nizâr, *el-İslâm ve İlmü'n-Nefs*, Mektebu't-Tevzî' fi'l-Âlemi'l-Arabî, Beyrut, 2008.
- Ardoğan, Recep, *Kur'an ve İnsan Psikolojisi*, İlkadım Kitapları, Ankara, 1998.
- Arkonaç, Sibel, *Psikoloji*, Alfa Basım Yayım, İstanbul, 1993.
- Arvasi, S. Ahmed, *Diyalektiğimiz ve Estetiğimiz*, Burak Yayınevi, İstanbul, tsz.
- Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1991.
- Ateş, Süleyman, *İslâm'a İtirazlar ve Kur'ân-ı Kerim'den Cevaplar*, Emel Matbaası, Ankara, 1971.
- Atkinson, Rita L. ve diğerleri, *Psikolojiye Giriş*, çev. Kemal Atakay ve diğerleri, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1995.
- Ay, Mehmet Emin, *Din Eğitiminde Mükâfat ve Ceza*, Nil Yayınları, İzmir, 1994.
- Aydın, Hayati, *Kur'an'da İnsan Psikolojisi*, Timaş Yayınları, İstanbul, 1999.

- Aygün, Abdullah, “Şâtıbî'nin Kur'an'ın Ümmiliği ve İlmî Tefsir Görüşleri Üzerine Bir Değerlendirme”, *Usûl: İslâm Araştırmaları*, sayı: 7, 2007.
- Bâ-Yunus, İlyas, *Niçin İslam Sosyolojisi*, çev. İlim Güler, Akabe Yayınları, İstanbul, 1988.
- Baymur, Feriha, *Genel Psikoloji*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1994.
- Bayraklı, Bayraktar, *İslâm'da Eğitim*, M.Ü.İ.F.V. Yayınları, İstanbul, 1989.
- , “Kur'an ve Eğitim”, *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-I Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi*, İstanbul, 2000.
- Bedrî, Malik Babikir, *Müslüman Psikologların Çıkmazı*, çev. Harun Şencan, İnsan Yayınları, İstanbul, 1984.
- el-Bikâî, Burhânuddîn Ebu'l-Hasen İbrahim İbn Ömer, *Nazmu'd-Dürer fi Tenâsübi'l-Âyâtî ve's-Süver*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmî, Beyrut, 2006.
- Buladı, Kerim, *Kur'an'da Nankörlük Kavramı*, Pınar Yayınları, İstanbul, 2001.
- el-Bursevî, İsmâil Hakkî İbn Mustafâ, *Rûhu'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmî, Beyrut.
- Cengil, Muammer, *Kur'an-ı Kerim'deki Nefs Kavramına Psikolojik Bir Açıdan Yaklaşım*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Samsun, 1996.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, D.İ.B. Yayınları, Ankara, 1983.
- Certel, Hüseyin, *Din Psikolojisi*, Andaç Yayınları, Ankara, 2003.
- el-Cezâirî, Ebû Bekr Câbir, *Eyseru't-Tefâsîr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995.
- Cüceloğlu, Doğan, *İnsan ve Davranışı*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993.
- Çalışkan, İsmail, “Sempozyum Değerlendirmesi: I. Tefsir Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı ve Tefsir Anabilim Dalı Eğitim-Öğretim Problemleri Sempozyumu”, (11-12 Haziran 2005, Van), *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: X/2, 2006.
- Çamdibi, H. Mahmut, *Şahsiyet Terbiyesi ve Gazali*, M.Ü.İ.F.V. Yayınları, İstanbul, 1994.
- Çiçek, Halil, *20. Asırda Kur'an İlimleri Çalışmaları*, Timaş Yayınları, İstanbul, 1996.
- Daryal, Ali Murat, “Vahyin Takip Ettiği Psikolojik Süreç”, *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları - I Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi*, İstanbul, 2000.
- Demirci, Muhsin, *Kur'an'ın Ana Konuları*, M.Ü.İ.F.V. Yayınları, İstanbul, 2008.
- , *Konulu Tefsir'e Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2006.
- Demirel, Garip, *Kur'an-ı Kerim'de Kadın ve Psikolojisi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya, 2010.

- Ebu'l-Azâim, Cemal Mâdî, *el-Kur'ân ve's-Sihhatü'n-Nefsiyye*, Kâhire, 1994.
- Ebussuûd, Muhammed İbn Muhammed el-İmâdî, *İrşâdu'l-akli's-Selîm ilâ Mezâye'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1994.
- Eren, A. Cüneyt, *Konulu Tefsir Metodu*, Nil Yayınları, İstanbul, 2000.
- Eren, Cüneyt, "Kur'an-ı Kerîm'in İcâz Çeşitleri", *Diyanet İlmi Dergi*, sayı: 46/3, 2010.
- Ertuğrul, Resul, *Kur'an'a Göre İnsanın Psiko-Sosyal Açından Değerlendirilmesi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 2004.
- Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları, İstanbul, 1997.
- Fersahoğlu, Yaşar, *Kur'an'da Zihin Eğitimi*, Marifet Yayınları, İstanbul, 1996.
- Gazali, Muhammed, *Kur'an'ı Anlamada Yöntem*, çev. Emrullah İşler, Sor Yayıncılık, Ankara, 1993.
- Gülçür, Musa Kâzım, *Kur'an'da Karakter Eğitimi*, Işık Yayınları, İzmir, 1994.
- Gülen, M. Fethullah, *Kur'an'ın Altın İkliminde*, Nil Yayınları, İstanbul, 2010.
- Gündüz, Turgay, *Kur'an'da Korku Motifi*, Düşünce Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2004.
- Güney, Ahmet, *Kur'an'da Duyguların Kullanımı*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Van, 2009.
- Gürses, İbrahim, *Elmalılı Tefsirinde Psikoloji Konuları* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Bursa, 1990.
- , "Elmalılı Tefsiri'nde İnsan ve Davranışı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 2, 2001.
- Güven, Şahin, *Çağdaş Tefsir Araştırmalarında Konulu Tefsir Metodu*, Şûrâ Yayınları, İstanbul, 2001.
- Hicâzî, Muhammed Mahmûd, *et-Tefsîru'l-Vâzih, Dâru'l-Ceyl*, Beyrut, 1991.
- Hökelekli, Hayati, *İslâm Psikolojisi Yazıları*, Dem Yayınları, İstanbul, 2009.
- Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi*, T.D.V. Yayınları, Ankara, 1993.
- el-Hûlî, Emîn, *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod*, çev. Mevlüt Güngör, Kur'an Kitaplığı, İstanbul, 1995.
- İbn Kesîr, İmâduddîn Ebu'l-Fidâ İsmail, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1997.
- İkbal, Muhammed, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. N. Ahmet Asrar, Birleşik Yayıncılık, tsz.
- Jansen, J. J. G., *Kur'an'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*, çev. Halilrahmân Acar, Fecr Yayınevi, Ankara, 1993.

- el-Kardavi, Yusuf, *Müslümanın Temel Kültürü*, çev. Mehmet Ali Seraceddin, Risale Yayınları, İstanbul, 2007.
- Kasapoğlu, Abdurrahman, *Kur'an'da İman Psikolojisi*, Yalnızkurt Yayınları, İstanbul, 1996.
- el-Kâsimî, Muhammed Cemâluddîn, *Tefsîru'l-Kâsimî*, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut, 1994.
- Kılıç, Sadık, *Fıtratın Dirilişi*, Nehir Yayınları, İstanbul, 1991.
- Kırca, Celal, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler*, Tuğra Neşriyat, İstanbul, 1993.
- , *Kur'ân-ı Kerîm'de Fen Bilimleri*, Marifet Yayınları, İstanbul, 1989.
- , *Kur'ân ve Bilim*, Marifet Yayınları, İstanbul, 1996.
- Koç, Ahmet, *Kur'an'da İnsan ve Hz. Muhammed*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2005.
- Köse, Ayhan, *Türkiye'de Psikoloji ve Din Psikolojisi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya, 2008.
- el-Kurtûbî, Ebû Abdullah Muhammed İbn Ahmed, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.
- Kutub, Muhammed, *İnsan Psikolojisi Üzerine Etüdler*, çev. Bekir Karlığa, İşaret Yayınları, İstanbul, 1992.
- Kutub, Seyyid, *Kur'an'da Edebî Tasvir*, çev. Mehmet Yolcu, Çizgi Yayınları, İstanbul, 1991.
- Kutub, Seyyid, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, Dâru's-Şurûk, Kahire, 1997.
- Lahhabi, Muhammed Aziz, *İslâm Şahsiyetçiliği*, çev. İsmail Hakkı Akın, Yağmur Yayınevi, İstanbul, 1972.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed İbn Muhammed İbn Mahmûd, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2004.
- Mehmetoğlu, Yurdağül, *Erişkin Bireyin Kendilik Bilinci ve Din Eğitimi*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2001.
- el-Merâğî, Ahmed Mustafâ, *Tefsîru'l-Merâğî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998.
- el-Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, çev. Muhammed Han Kayani ve diğerleri, İnsan Yayınları, İstanbul, 1989.
- Morgan, Clifford T., *Psikolojiye Giriş*, çev. Hüsnü Arıcı ve diğerleri, H.Ü.P.B. Yayınları, Ankara, 1995.
- Müslim, Mustafa, *Kur'an Çalışmalarında Yöntem*, çev. Salih Özer, Fecr Yayınevi, Ankara, 1998.

Nasr, Seyyid Hüseyin, *Bilgi ve Kutsal*, çev. Yusuf Yazar, İz Yayıncılık, İstanbul, 1999.

-----, *İslâm İdealler Gerçekler*, çev. Ahmet Özel, İz Yayıncılık, İstanbul, 2009.

-----, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, çev. Şehabeddin Yalçın, İnsan Yayınları, İstanbul, tsz., s. 176.

Necati, Muhammed Osman, *el-Kur'ân ve İlmü'n-Nefs*, Dâru's-Şurûk, Kâhire, 2001.

Necati, Muhammed Osman, *Hadis ve Psikoloji*, çev. Mustafa Işık, Fecr Yayınevi, Ankara, 2000.

en-Nesefî, Abdullah İbn Ahmed, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut, 1996.

Peker, Hüseyin, *Din Psikolojisi*, Aksiseda Matbaası, Samsun, 2000.

Plotnik, Rod, *Psikolojiye Giriş*, çev. Tamer Geniş, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2009.

Rahman, Fazlur, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1996.

es-Sâbûnî, Muhammed Ali, *Safvetü't-Tefâsîr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, tsz.

es-Sa'dî, Abdurrahman İbn Nâsır, *Teysîru'l-Kerîmi'r-Rahmân fi Tefsîri Kelâmi'l-Mennân, Müessetü'r-Risâle*, Beyrut, 1996.

Said, Cevdet, *İslâmî Mücadelede Bilginin Gücü*, çev. Abdullah Kahraman, Pınar Yayınları, İstanbul, 1997.

Said, Cevdet, *Değişim Rüzgârları*, çev. Muzaffer Marangozoğlu, Pınar Yayınları, İstanbul, 2005.

Sambur, Bilal, "Din ve Psikoloji İlişisini Yeniden Düşünmek", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, sayı: 3, 2006.

Sânî, Hasan Muhammed, "İlmü'n-Nefsî'l-İslâm: Beyne'l-İlmi ve'd-Dîn", *Mecelletü Külliyeti't-Terbiye: et-Terbiyetü ve İlmü'n-Nefs*, sayı: 17/2, Kâhire, 1993.

Seber, Abdulkarim, "Konulu Tefsir Metodunun Teorik ve Pratik Problemlerine Dair Bazı Çözüm Önerileri", *D.E.Ü.İ.F. Dergisi*, sayı: 30, 2009.

Sert, Hüseyin Emin, *Kur'an'da İnsan Tipleri ve Davranışları*, Bilge Yayınları, İstanbul, 2003.

Soysaldı, H. Mehmet, *Nüzûlünden Günümüze Kur'an ve Tefsir*, Fecr Yayınevi, Ankara, 2001.

Şanver, Mehmet, "Dinî Tebliğ ve Eğitim Açısından Kur'an'da İnsan Psikolojisi ve Özellikleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 1, 2001.

Şanver, Mehmet, *Kur'an'da Tebliğ ve Eğitim Psikolojisi*, Pınar Yayınları, İstanbul, 2001.

- Şarâvî, Muhammed Mütevellî, *Kur'an Mucizesi*, çev. M. Sait Şimşek, Esra Yayınları, Konya, 1993.
- Şen, Asiye, *Kur'an-ı Kerim'e Göre İnsanın Psikolojik Yapısı (Razi'nin Mefatihü'l-Gayb Tefsiri Çerçevesinde)*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2003.
- eş-Şevkânî, Muhammed İbn Ali İbn Muhammed, *Fethu'l-Kadîr, el-Mektebetü'l-Asriyye*, Beyrut, 1995.
- Şimşek, M. Said, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Esrâ Yayınları, İstanbul, 1997.
- Tabbâra, Afif A., *İlmin Işığında İslâmiyet*, çev. Mustafa Öz, Kalem Yayınevi, İstanbul, 1977.
- Tabbâra, Abdulfettah, *Kur'an ve Modern İlim*, çev. Celal Yıldırım, Uysal Kitabevi, Konya, ts.
- et-Tabresî, Ebû Ali el-Fadl İbn el-Hasen İbn Fadl, *Mecmeu'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân, Dâru'l-Kütübi'l-İlmî*, Beyrut, 1997.
- Tarhan, Nevzat, "Modern Psikoloji ve Din", Konferans, 26 Aralık 2003, İstanbul, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, sayı: 3, 2006.
- Toptaş, Mahmut, *Kur'an-ı Kerim Şifa Tefsiri*, Cantaş Yayınları, İstanbul, 1993.
- Tütüncü, Mehmet, "Kur'an ve Hadislerde İnsan Psikolojisi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 3, 1986.
- Ulusoy, İ. Turgut, *Din Psikolojisi*, Hisar Cilt ve Yayınevi, İstanbul, 1970.
- Uludağ, Süleyman, *İslâm'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, T.D.V. Yayınları, Ankara, 2007.
- Yar, Erkan, "Kur'an'ın İnsan Öğretisi", *İslâmî İlimler Dergisi*, sayı: 1, 2007.
- Yıldırım, Celal, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, Anadolu Yayınları, İzmir, tsz.
- Yılmaz, Hasan, "Kur'an'da Her Konu ve Bilgi Var mı? –Genel Bir Bakış–" *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 26, 2006.
- Yılmaz, Ali, "Kur'an'a Göre İnkârın Psikolojik Tezâhürleri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, sayı: 20, 2003.
- Yolcu, Mehmet, *Kur'an'da İnkâr Psikolojisi*, Çıra Yayınları, İstanbul, 2004.
- ez-Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Dâru'l-Kalem, Beyrut, ts.
- Zindanî, Abdulmecid, *Kur'an'da İlmî Mucizeler*, çev. Resul Tosun, Kayıhan Yayınları, İstanbul.
- Zindanî, Abdulmecid, *Kur'an ve Kâinat Âyetleri Işığında Tevhid*, çev. Abdulhadi Timurtaş, Nida Yay., İstanbul, 2009.
- ez-Zuhaylî, Vehbe, *et-Tefsîru'l-Münîr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1991.

## Kur'an'ın İman Öğretileri Işığında Fideizm'in Kritiği

Hulusi Arslan\*

**Öz-**Fideizm iman alanında aklın değerini reddeden veya geri plana atan bir düşünce biçimidir. Bu düşünce biçimi Batı'da meydana gelen felsefi, bilimsel ve teolojik gelişmelerin ardından ciddi eleştirilere uğrayan Hıristiyan ilahiyatı için de bir savunma aracı olmuştur. Buna karşılık fideizmin İslam inanç sistemi açısından bazı açmazları olduğu söylenebilir. Bu sebeple bu çalışma, fideizmi Kur'an ayetleri ışığında değerlendirmeyi amaçlamıştır. Makalede öncelikle fideizmin ortaya çıkışı, felsefi ve teolojik arka planı incelenmekte, daha sonra Kur'an'ın imanla ilgili temel öğretileri açısından değerlendirilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Fideizm, İman, Akıl, Delillendirme, Kur'an

**Abstract-** *Critiqued Of Fideism In Light Of The Qur'an's Faith Doctrines* -Fideism is a form of thought which denies the value of the mind or assigns it back seat. Fideism used for defense in Christian theology which exposed to serious criticism after the philosophical, scientific and theological developments in the western. Whereas, in terms of the belief system of Islam, it can be said that this thought causes dilemmas. Therefore, the study aimed to examine fideism in the context of Quran. In article firstly investigated the emergence of fideism and philosophical and theological background of fideism. Afterwards, Fideism evaluated in terms of basic teachings about faith of Quran.

**Key Words:** Fideism, Fides, Raison, Argumentation, Quran,

### Giriş

Batı felsefesi ve Hıristiyan teolojisine ait bir kavram olan fideizm, dini hakikatlerin akıl yoluyla değil, iman yoluyla kavranabileceği tezini savunan felsefi-teolojik bir düşünce biçimini ifade eder. İman etme sürecinde akıl ve bilginin etkin bir role sahip olmadığını ileri süren fideizm, radikal biçimiyle iman alanında aklın değerini tümünden reddederken, ölçülü biçimiyle akla ikinci derecen bir önem atfeder.

\* Doç. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, hulusi.arslan@inonu.edu.tr

Şüphesiz benzer düşüncelere İslam inanç tarihinde de rastlamak mümkündür.<sup>1</sup> Fakat burada ele aldığımız ölçü ve sınırlar içerisinde fideizm, esas itibarıyla Batı'da doğup gelişen ve bir ölçüde modern sayılabilecek bir fikirdir. Bu fikrin özellikle Batı'da ortaya çıkmasında, orada meydana gelen felsefi, bilimsel ve dini gelişmelerin etkisi bulunmaktadır. Bilhassa felsefi ve bilimsel gelişmeler sonucu ciddi eleştirilere tabi tutulan bazı Hıristiyan inançları, akıl ve bilimin sahasından uzak tutulmak suretiyle savunulmaya çalışılmıştır. Bu yönüyle fideizmin, Hıristiyanlığı savunma refleksi olarak ortaya çıkan bir fikir olduğunu söylemek mümkündür. Bu düşüncenin İslam dünyasına da yansımaları olmuştur.

Fideizm, aklın şiddetli eleştirilerine uğrayan Hıristiyan imanına bir çıkış yolu getirirse bile, İslam inanç sistemi açısından sorunludur. Çünkü İslam inancı akli devre dışı bırakmayı değil, bilhassa ondan yararlanmayı esas alır. Öte yandan inancın akıl ve bilimin sahasından tamamen uzak görülmesi, esasında inançla ilgili herhangi bir değerlendirme yapma imkânını ortadan kaldırır. Zira inanca dayanak teşkil edebilecek rasyonel bir açıklamamız yok ise, objektif bir düzeyde onu başkalarına aktarabilme ve savunabilme imkânımız da yok demektir. Fideizmin iddia ettiği gibi inanç konuları şayet yalnızca inanmakla anlaşılabilir ise, o zaman bir inancın dayanağını yine o inancın kendisi teşkil edecektir. Bu kısır döngüyle birlikte inanç alanı tamamıyla göreceliliğe terk edilmiş olacak; doğru veya yanlış bir inançtan bahsetmek mümkün olamayacaktır. Her türden inanç, inanç olması itibarıyla haklı, geçerli, dokunulmaz ve eleştirilmez olarak kabul edilecektir.

Biz bu fikrin İslam itikadı açısından birtakım açmazlara sebep olacağını düşünüyoruz. Bu nedenle inanç alanında aklın değerini yadsıyan fideizmi İslam dininin en temel kaynağı olan Kuran'ın inançla ilgili ayetleri ışığında değerlendirmeye çalışacağız. Bu çerçevede itikadi konularda Kuran'ın akla ve düşünmeye yer verip vermediğini, şayet veriyorsa bunun bir sınırının olup olmadığını tespit etmeye çalışacağız. Fakat önce Batı'da ortaya çıkan fideizmi ve onun felsefi ve teolojik arka planını incelememiz yararlı olacaktır.

### 1. Fideizm

Türkçe'ye "imancılık" veya "inancılık" şeklinde aktarılan fideizm<sup>2</sup> etimolojik olarak Latince iman anlamına gelen fides kelimesinden

<sup>1</sup> Örneğin Selefiyye olarak bilinen akıma göre Kelam'ın akıl temelli oluşturmaya çalıştığı iman çürük ve değersizdir. Bkz. Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, İstanbul 1999, s.60.

<sup>2</sup> Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul 1999, s.185; Abdülbaki Güçlü ve Diğerleri, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 2002, s.752.; Fideizm, Osmanlı Türkçesi'nde,



türetilmiştir.<sup>3</sup> Genel olarak fideizm, temel dini doğma ve öğretilerin akıl yoluyla kanıtlanamayacağını, fakat yalnızca iman yoluyla kabul edileceğini; dini hakikatlerin akla ya da akıl yürütmeye değil de inanca dayandığını savunan görüştür. Bu görüş, bir bilgi kaynağı olarak inancın akıl ya da bilimden üstün olduğunu iddia eder; aklın ve bilimin değerini yadsır; yadsımadığı zaman ise inanca tabi olması ve onu desteklemesi gerektiğini savunur.<sup>4</sup> Bu anlayışa göre iman olgusu, “dinin vahye dayalı iman esaslarına, akli deliller ve karşıt delilleri dikkate almadan bir iman atlayışı yaparak teslim olma ve bu şeksiz şüphesiz kabul ile birlikte samimiyet ve güvenle içselleştirilmiş bir dini hayat yaşamadır.”<sup>5</sup> Bu yönüyle imancılık akılcılığın zıddı olarak kullanılmıştır.<sup>6</sup>

Fideist bakış açısına göre, dini inanç biçimleri rasyonel değerlendirmeye tabi tutulamaz. Dini önermeleri kabul edişimiz, herhangi bir delile veya akıl yürütmeye dayanmaktan uzaktır. İman aklın desteğine muhtaç olmadığı gibi, her tür delil ve ispat da iman için zararlıdır. Çünkü imancılığa göre bu konuda delil ve ispata başvurmanın bir sonu yoktur. Samimi bir mümin için, inanmayı gerektiren en asli şey bizzat inanç sisteminin kendisinde bulunur. Bu demektir ki, iman sırf doktrinleri tasdik etmekten ibaret olmayıp bizzat tanrının kendisine güven ve teslimiyetten ibarettir. İnanmayı güçleştiren şey ise, tanrıyla ilgili birtakım önermelerin araya girmesidir.<sup>7</sup>

Öyle anlaşılıyor ki fideizm, duyuların yanıltıcı niteliğine, aklın yetersiz, sınırlı ve hatta bozucu olduğuna, bilimsel hakikat denen şeyde sürekliliğin ve mutlak kesinliğin bulunmadığına dikkat çekerek ilahi inayet ve dini hakikatlerin kesinliğine göndermede bulunmaktadır.<sup>8</sup> Ancak bu düşünce de kendi içerisinde radikal fideizm ve ölçülü fideizm şeklinde ikiye ayrılmıştır. Bu iki yaklaşım arasında bazı farklar bulunmaktadır.

---

“İmaniye” kavramıyla karşılanmıştır. Bkz. İsmail Parlatur, *Osmanlıca Türkçe Sözlüğü*, Yargı Yay., Ankara 2006, s.732.

<sup>3</sup> Sina Kabağaç, *Latince-Türkçe Sözlük*, Sosyal Yay., İstanbul 1995, s.241.

<sup>4</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul 2000, s.134; Cemal Yıldırım, *Çağdaş Felsefe Sözlüğü*, Bilgi Yay., İstanbul 2000, s.87; Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yay., Ankara 1998, s.241.

<sup>5</sup> Cafer Sadık Yaren, *Din ve Bilim*, Sidre Yay., Samsun 1997, s.20; Recep Alpyağıl, *Wittgenstein ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak*, Anka Yay., İstanbul 2002, s.14.

<sup>6</sup> Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Akçay Yay., Ankara 2004, s.207; Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, s.185

<sup>7</sup> Hanifi Özcan, “Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım: “Temelcilik” ve “İmancılık”, *AÜİFD*, XL, Ankara 1999, s. 164.

<sup>8</sup> Abdullatif Tüzer, *Bir Varoluşunun İman Savunusu*, İz Yay., İstanbul 2006, s.15.

Radikal fideizm, dinin özünün ve temel öğretilerinin felsefe ve rasyonel ölçütler açısından anlamlı olmadığını, dolayısıyla dine veya dinin inanç esaslarına hiçbir akli değerlendirmeye başvurmadan iman etmiş olmak ve bu imanı aynı şekilde sürdürmek gerektiğini savunan görüştür.<sup>9</sup> Bu yaklaşıma göre iman ile akıl asla bir arada bulunamaz. Bu ikisi karşılıklı olarak birbirlerini reddeder ve birbirlerine düşmandır. Çünkü akıl, bilime uygun düşen bir objektifliği ve tarafsızlığı gerektirir. Bu anlamda imana akli bir yöntemle yaklaşmak, fideizm açısından, onu harici birtakım ölçütlerle test etmek demek olacağı için; bu durum iman açısından korkunç bir hatayı, yani gerçek imanın ortadan kaldırılmasını beraberinde getirecektir.<sup>10</sup> Dolayısıyla radikal fideizme göre; iman ile akıl arasında mutlak bir uyumsuzluk söz konusudur.<sup>11</sup>

Ölçülü fideizm ise, iman-akıl düzleminde imana yakın duran; ancak akla da yer veren bir konumdadır. Diğer bir ifadeyle ölçülü imancılık; kesinliğin akla değil de inanca dayandığını savunmak yerine, belli dini doğruların ifadesi ve kabulü açısından inancın temel olup akıldan önce geldiğini, fakat akıl yürütme ve deneysel araştırmanın da büsbütün değersiz olmayıp söz konusu dini doğruların anlaşılması ve açıklanmasında önemli bir rol oynadığını öne sürmektedir.<sup>12</sup> Ölçülü fideizm, akıl ile iman arasında bir zıtlık veya düşmanlık görmemiş, aksine imanın makul gerekçelerini oluşturmak için akli kullanmayı önermiştir. Buna rağmen ılımlı imancılık nihai kesinliğin akıldan değil imandan çıkacağını, her zaman önceliğin akla değil imana ait olduğunu ileri sürer.<sup>13</sup>

## 2. Fideizmin Felsefî ve Teolojik Arka Planı

Fideizm, modern dönemde daha yaygın ve etkin olmuş bir düşüncedir. Fakat hem keskin hem de ılımlı biçimiyle birlikte kökleri daha erken dönemlere gitmektedir. Radikal fideizmin ilk dönem temsilcilerinden birinin Tertullianus (ö.220) olduğu belirtilir. O mutlak bir felsefe karşıtı ve tam bir antirasyonalist olarak tanınır.<sup>14</sup> Onun "saçma olduğu için inanıyorum" sözü katı imancılığın bir vecizesi gibidir. Ona göre, iman ve insanın kendi başına bilmesi birbirine karşıt olan şeylerdir. Tanrının sırlarına ulaşmaya çalışmak insan aklının bir küstahlığıdır. Bu bağlamda onun bir diğer sözü de şöyledir:

<sup>9</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s.283, Bolay, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, s.213-214.

<sup>10</sup> Özcan, "Bir Birine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım: "Temelcilik" ve "İmancılık", s.379.

<sup>11</sup> Alpyağlı, *Wittgenstein ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak*, s.16.

<sup>12</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 283-284.

<sup>13</sup> Tüzer, *Bir Varoluşçunun İman Savunusu*, s.28-30.

<sup>14</sup> Ahmet Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Bursa 2001, s.42.

“Bizim İsa Mesih'ten sonra meraka ihtiyacımız yoktur. Biz inandığımızdan daha başka bir şeye inanmayı istemeyiz. Bizim “inanmak zorunda olduğumuz şeyden başka bir şey yoktur” inancından başka bir inanca ihtiyacımız yoktur.<sup>15</sup>

Ortaçağ tarihinde ise, iman alanında aklın yararsızlığını en keskin bir biçimde öne düşünürün Okhamalı William (ö.1349) olduğu görülür. O, inançla bilim veya akılla bilim arasında giderilemez bir ayrılık ortaya koymuş, böylece Rönesans'ın yani dinden bağımsız bir dünya görüşünün işaretlerini vermiştir.<sup>16</sup> Tanrının varoluşuna ilişkin bütün kanıtları eleştiren Okhamalı William'a göre, tanrının ne varlığı ve birliği ne de sonsuzluğu kanıtlanabilir. İnsan zihni, tanrının varoluşunu, ne kozmolojik kanıtla, ne teleolojik kanıtla ne de ontolojik kanıtla ispatlayabilir. Ona göre, iman akli destekleyip ona katkıda bulunamayacağı gibi akıl da imana yardımcı olamaz. İman ve akıl birbirinden öylesine farklı, öylesine ayrıdır ki, akıl imanın kimi doğmalarının çelişkilerini dahi kanıtlayabilir. O halde aklın imanı açıklaması, anlaşılır hale getirmesi hiçbir işe yaramadığı gibi, imanın özüne zarar bile verebilir. Aynı şey iman ve teoloji için de geçerlidir. İman ve teolojinin akıl alanına müdahale etmeye çalışması, her ikisine de zarar verecek olumsuz sonuçlara yol açacaktır. Ona göre, imanın doğmalarının çelişik olduğu gösterildiğinde bile yapılması gereken, imandan uzaklaşmak değil, akıl dışı olduğunu düşünsek dahi imana sıkı sıkıya sarılmaktır. Çünkü teolojide temel ve en yüksek olan imandır; burada akla yer yoktur.<sup>17</sup>

Çağdaş dönemde de katı fideizmin taraftarları vardır. En önemlilerinden biri, aynı zamanda varoluşçuluğun önemli temsilcilerinden olan Kierkegaard (ö.1855)'tir. Ona göre tanrı kanıtlanan bir fikir olmaktan çok kendisiyle ilişki kurularak yaşanan bir varlıktır. Kierkegaard, tanrının varlığına ilişkin metafizik spekülasyonların iflas etmiş olduğunu düşünür. Diğer bir deyişle o, rasyonalizme ödün veren Hegel sistemine bir tepki olarak, dini inancın yalnızca aklın desteğine ihtiyaç duymamakla kalmadığını, fakat onun özünde akıl ile uyumsuz olduğunu öne sürerek fideist bakış açısının radikal bir biçimini savunur.

Öte yandan ölçülü fideizmi savunan filozof ve teologlar, iman alanında akli tamamen dışlamamışlardır. İlmli imancılığın en meşhur temsilcilerinden birinin Augustinus (ö.1109) diğerinin de Pascal (ö.1662) olduğu belirtilir. Bu

<sup>15</sup> Alpyağlı, *Wittgenstein ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak*, s.17.

<sup>16</sup> Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 1990, s.176-177.

<sup>17</sup> Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, s. 316-317.

iki filozofa göre, iman ve akıl, teoloji ve felsefe iç içedir. Aslında biz inanırken düşünüyoruz; düşünüyoruz de inanıyoruz. Bu durumda bilinen ve inanılan şeyler birbirinden yeterli ölçüde kesin bir şekilde ayırt edilemez. İşte bu yüzden bu filozoflar imanda kökleşen ve imana dayanan felsefeyi, doğru felsefe olarak görürler. Buna karşılık onlara göre, ilahi otoriteye boyun eğmek bütün araştırma ve incelemelerden önce gelir. Nitekim gerek Augustinus ve gerekse Pascal'a göre önemli olan herhangi bir şekilde inanmak değil, ilahi otoriteye boyun eğerek ve onun yönlendirmesine boyun eğerek inanmaktır. Bu demektir ki önce inanılmalı, sonra anlamaya ve bilmeye çalışılmalıdır. Bir başka deyişle, anlamak için önce kabul etmek gerekir; yani inanmak anlama ve bilmenin ön şartıdır. İşte bu anlayış Augustin'in "anlamak için inanıyorum" ve "bilmek için inanıyorum" şeklindeki meşhur sözleriyle dile getirilir.<sup>18</sup>

Modern dönemde inanç düzleminde aklın yararsızlığını ortaya koyanlardan biri de David Hume (ö.1776)'dur. "Din Üstüne" adlı eserinde konuştuğu Philo, evrende gözlemlediğimiz düzenden hareketle gözlem dışı mevzular hakkında genelleme yapmanın doğru olmadığını ve aklın metafizik alanda hata yaptığını söyler. Şöyle der: "Benim yüzüme dilediğiniz kadar septik ve alaycı diyebilirsiniz. Fakat bize çok daha bildik konularda insan aklının eksikliklerini, hatta çelişkilerini gördükten sonra böylesine yüksek ve bizim gözlem alanımızdan böylesine uzak bir konuda onun zayıf yakıştırmalarından herhangi bir başarı bekleyemem."<sup>19</sup>

Kant (ö.1804)'ın aklın metafizikteki kullanımına yönelik eleştirileri belki de fideizmin en önemli desteklerinden birini oluşturmuştur. O, en nihayetinde şu sonuca varmış gözükmektedir: "Şimdi ileri sürüyorum ki, aklın teoloji açısından salt spekülâtif kullanıma yönelik tüm girişimler bütünüyle verimsiz ve iç yapılarına göre birer hiç ve sıfır mesabesinde olmuştur. Aklın doğa incelemelerinde kullanımının ilkeleri ne olursa olsun o hiçbir şekilde Tanrıbilimine götürmez."<sup>20</sup>

Öte yandan modern dönemlere ait Hıristiyan teolojisi de aynı paralelde gelişmeler göstermiştir. Zira modern dönemde reformist bir Hıristiyan mezhebi olarak ortaya çıkan Protestanlığın da fideizmi benimseyip desteklediği görülür. Protestanlığın kurucusu sayılan Luther, başlangıçta mistisizme bağlı kalmış, dini bir gönül işi olarak anlamıştı. Bu sıralarda onun

<sup>18</sup> Özcan, "Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım: "Temelcilik" ve "İmancılık", s. 169.

<sup>19</sup> David Hume, *Din Üstüne*, çev. Mete Tuncay, İmge Kitabevi Yay., Ankara 1995, s. 158.

<sup>20</sup> Alpyağlı, *Wittgenstein ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak*, s.57.

örnek aldığı, ilk Hıristiyanlığın din anlayışı idi. Onun istediği tıpkı ilk Hıristiyanların gerçekleştirdiği gibi, içli bir inanmadan doğmuş, örgütlenmesi, törenleri ve rahipleri olmayan sade ve sessiz bir dindarlıktı. Bundan dolayıdır ki, Luther başlangıçta “yeni inancın bilime dayatılmasına ve felsefe ile temellendirilmesine şiddetle karşı gelmişti. Fakat o da sonradan akli yardıma çağırılmış ve Aristo felsefesine sığınmıştı. Fakat yine de Protestanlığın nassa, imancı ve literalci yaklaşımı devam etmiştir. Akıl ve deneyin Kutsal Kitapla çatışması halinde, Kitabın dediğinin ölçü alınması<sup>21</sup> Protestan öğretideki bu literal yaklaşıma işaret etmektedir. Yine Protestanlığa göre iman, St. Thomas'ın iddia ettiği gibi önermeleri tasdik meselesi değildir. İman daha çok bizzat tanrıya güven ve bağlılıktır.<sup>22</sup>

Görüldüğü gibi Batı'da fideizmin ortaya çıkmasında felsefi, bilimsel ve dini değişim ve gelişmelerin etkisivardır. Bu bakış açısının gelişmesinde akıl ve bilimle çelişen Hıristiyan inanın rolü büyüktür. Zira teslis, enkarnasyon ve asli günah gibi insan fitratına ve selim akla uymayan inançların ciddi bir şekilde eleştirilmesi karşısında, düşünür ve teologlar çareyi inanç ile akıl arasını ayırmakta bulmuşlardır. Öte yandan “düşüş”le birlikte, insan aklının, duysal melekelerinin ve doğasının bozulduğu ve sağlıklı bir biçimde işleyemez hale geldiğine inanılması yine Fideizm'i besleyen inançlardan biri olmuştur.<sup>23</sup> Dolayısıyla buraya kadarki görüşlerde inançla akıl arasında mesafe konulması gerektiği söylenirken bundan maksadın Hıristiyan inançları olduğunun bilinmesinde yarar vardır. Fideizm, ortaya çıkmış olduğu dini çevrenin felsefi ve teolojik sorunlarına çözüm olması açısından uygun bir seçim olabilir. Fakat biz bu fikrin İslam inanç sistemi açısından bazı açmazlara neden olacağına, bu sebeple de incelenip tartışılması gerektiğine inanıyoruz. Elbette bu inceleme farklı şekillerde yapılabilir. Fakat bu çalışmanın sınırları içerisinde bu aşamada şimdilik Kur'an esas alınarak yapılmaya çalışılacaktır.

### 3. Kur'an'ın İmanla İlgili Öğretileri Işığında Fideizm'in Kritiği

Kur'an-ı Kerim incelendiğinde onda ta'akkul, tefekkür, tezekkür, tedebbür, tefakkuh, şuur, furkan ve nazar gibi aklın fiili kullanımına veya başka bir ifade ile işlevsel akla işaret eden pek çok kavramın bulunduğu

<sup>21</sup> Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 203-204.

<sup>22</sup> Tüzer, *Bir Varoluşçunun İman Savunusu*, s.66.

<sup>23</sup> Bkz. Şahin Efil, “Pascal Epistemolojisinde Kalbi Akla Öncelemek”, *Hikmetiyurdu*, c:3, s:6, s.139.

görülür.<sup>24</sup>Dolayısıyla genel manada Kur'an'ın akla, bilgiye, inceleme ve araştırmaya önem verdiğini söylemek mümkündür.

Burada, konumuz açısından önemli olan ve tespit edilmesi gereken husus ise Kur'an'ın inanç alanında akla ve düşünceye vurgu yapıp yapmadığı ve onu kullanmayı teşvik edip etmediğidir. Aşağıda imanın farklı boyutlarına temas edilmek suretiyle bu durumun tespiti yapılmaya çalışılacaktır.

### 3.1. İman Mevzuları Duyularla Algılanamaz

İman edilen konular şüphesiz ki beş duyu ile algılanan hususlar değildir. Bu durumu en açık bir şekilde ortaya koyan Kur'ânî kavram "gayb" kavramıdır. Arapça'da, gizlilik, uzaklık, belirsizlik ve görünmezlik gibi manalara gelen<sup>25</sup> "gayb", Kur'ân'da değişik alanları ifade eder. Daha çok "şehâdet" in (duyular âleminin) zıddı olarak kullanılır.<sup>26</sup> Buradaki "gayb" kavramı görülmeyen anlamında olup deney ve gözlem konusu olmayan, duyular âleminin ötesinde olan aşkın alanları temsil etmektedir.<sup>27</sup>

Kur'ân-ı Kerim, gaybın anahtarlarının Allah'ın yanında olduğunu ve kendisinden başka kimsenin onu bilemeyeceğini<sup>28</sup> ancak Allah'ın, seçtiği elçilerine gayb hakkında bilgi verebileceğini<sup>29</sup> ifade eder. Bunun yanında Kur'an gayba inanmayı müminlerin özelliklerinden biri olarak gösterir.<sup>30</sup>Zemahşerî'ye göre gayb, yalnızca her şeyden ayrıntısıyla haberdar olan yüce Allah'ın ilminin nüfuz edebileceği gizliliklerdir. Biz bu gaybten ancak onun bize öğrettiği kadarını veya bize verdiği deliller oranında kavrayabiliriz. Ona göre gayb konuları Allah'ın varlığı ve sıfatları, nübüvvetle ilgili meseleler, ba's, neşr, hesap, va'd ve vaid ve bunun gibi meselelerdir.<sup>31</sup>

<sup>24</sup> Bkz. Ramazan Altıntaş, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, Pınar Yay., İstanbul 2003, s.75-96

<sup>25</sup> Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arap*, Beyrut, t.y., I, 654-656 vd.; İlyas Çelebi, "Gayb" mad. DİA, XIII, 404-409; İlyas Çelebi, *İslam İnançında Gayb Problemi*, İstanbul 1996, s. 59-61

<sup>26</sup> Bkz. Çelebi, a.g.e., s, 62-63; Halis Albayrak, *Kur'anda İnsan-Gayb İlişkisi*, İstanbul 1996, s.100-125

<sup>27</sup> Alparslan Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi*, İstanbul 1992, s.170-171; Hasan Aksay, *İslâmî Terimler Sözlüğü*, İstanbul 1995, s.153

<sup>28</sup> Enâm 6/59

<sup>29</sup> Âl-i İmran 3/179; Cin 72/26-27

<sup>30</sup> Bakara 2/3

<sup>31</sup> Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, el-Keşşâf an Hakâiki Çavâmidi't-Tenzil ve Uyûni'l-Akâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl, thk.: Şeyh Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Şeyh Ali Muhammed Muavvid, Riyâd 1988, I,153

Öte yandan Kur'an, bazı itikadî konuların insan tarafından tam olarak kavranamayacağını bildirmiştir. Bununla ilgili bir ifadede: “İnsanlar sana kıyametini soruyorlar. Deki Onun bilgisi ancak Allah katındadır”<sup>32</sup> denir. Yine bir başka ayette, “Sana ruh hakkında soru soruyorlar, Deki ruh, Rabbimin bileceği bir şeydir. Size pek az ilim verilmiştir.”<sup>33</sup> Denmektedir. Mâturîdî ayetteki “Size pek az ilim verilmiştir” ifadesi hakkında şöyle der: “Bize eşyanın yalnızca görünen yüzü ve zahirinin bilgisi verilmiş; iç yüzü ve hakikatinin bilgisi verilmemiştir. Biz gözün gördüğünü, kulağın işittiğini, dilin konuştuğunu, elin tutup kavradığını, ayağın yürüdüğünü ve aklın idrak ettiğini biliriz. Fakat görülmenin, duyulmanın, konuşmanın, tutmanın, yürümenin ve idrak etmenin kendisiyle hasıl olduğu mananın ne olduğunu bilmeyiz. Yine şahit olduğumuz cevherleri biliriz. Örneğin şunun eşek, bunun keçi, öbürünün diğer bir şey olduğunu bizzat görürüz. Fakat bunu eşek yapan, diğerini keçi yapan mananın ne olduğunu bilemeyiz. Bütün cevher ve cinslere ilişkin yüce Allah'ın yaratmış olduğu ilimlerden ancak küçük bir bölümünü, onun da ancak zahirini bilebiliriz; hakikatlerine gelince onu bilemeyiz.”<sup>34</sup>

Gaybla ilgili bu verilerden hareketle diyebiliriz ki, temel itikadi meseleler insanın beş duyuyla doğrudan idrak edebileceği bir alan değildir. Ancak insanın, duylar ötesine ulaşan başka epistemik kabiliyetleri de vardır. Bunların en önemlisi akıldır. İnsanın yeterli akli delile ulaşması halinde fizik ötesi varlıklara inanması makuldür. Bunun yanında Kur'an'ın bazı temel itikadi konularda düşünce ve akıl yürütmeyi teşvik ettiğini ve insan aklına hitap eden kanıtlar getirdiğini göreceğiz. Öyle ise gaybla ilgili Kur'an ifadelerinden bütün itikadi konuların asla bilinmeyeceği anlamı çıkarılmamalıdır. Bu sebeple İslam âlimleri gaybı, mutlak ve izâfî olmak üzere ikiye ayırmışlardır. Allah'ın varlığı ve âhiret gibi hakkında akli ve semî delil bulunan gaybla ilgili bilgi elde etmenin mümkün olduğunu söylemişlerdir.<sup>35</sup>

Kur'an açısından değerlendirirsek, temel inanç konuları gayb alanına girer. Bunlar insanın duyularıyla kavrayamayacağı olgulardır. Fakat gaybın asla bilinmeyen bölümleri olduğu gibi insana bahşedilen bilgi vasıtalarıyla

<sup>32</sup> Ahzâb 33/ 63.; Araf,7/178

<sup>33</sup> İsrâ 17/85

<sup>34</sup> Ebû Mansûr Muhamed b. Muhammed el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Vanlıoğlu, İstanbul 2005, VIII, 350

<sup>35</sup> Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşafu Istilâhâtü'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, Beyrut 1996, II, 1256. Ayrıca bkz. Albayrak, a.g.e., s.160 vd.

kavranabilecek bir yönü de vardır. Kur'an bu kavrayışın ve bilişin gerçekleşmesi için insanı düşünmeye teşvik etmiştir. Öyle ise Kur'an'ın gayba yüklediği bu anlamdan akıl, bilgi, düşünce, kanıt gibi unsurları imana aykırı bulan katı fideist yaklaşımı destekleyecek yönler çıkarmak doğru değildir. Elbette imanda teslimiyet önemlidir. Fakat bu teslimiyeti sağlayan şey tefekkürdür. Delilsiz teslimiyet Kur'an tarafından tasvip edilmemiştir.

### 3.2. İmanın Taklide Dayandırılması Kınanmıştır

Kur'an ataları körü körüne taklid edenleri defaatleyermiştir. Ve bu, İslam dininin hakikati elde etmek için düşünme ve araştırmaya teşvik ettiği en açık delillerindedir. Bu bağlamda yer alan Kur'an ifadelerinden biri şöyledir: *"Allah'ın indirdiğine uyun denildiği zaman, hayır biz atalarımızı üzerinde bulduğumuz yola uyarız, derler. Peki ama ataları bir şey anlamayan ve doğru yolu bulamayan kimseler olsalar da mı?"*<sup>36</sup> Bu ayetin tefsirinde Mâturîdî, atalar kültürüne körü körüne bağlanarak onları taklit etmenin akılsızlığa eşdeğer olduğunu söyler.<sup>37</sup> Râzî de bu ayette herhangi bir delile dayanmayan taklidin yerilmiş olduğunu söyler. Ona göre bu ayet, tefekkür ve istidlalin vacip olduğuna delil olduğu gibi hatıra gelen veya söylenen şeyleri delilsiz olarak benimsemekten kaçınmanın da vacip olduğuna güçlü bir delildir.<sup>38</sup> Elmalî'ya göre de bu ayet gösteriyor ki dinde icmali veya tafsili olsun gerçek bir delile dayanmayan mutlak taklit, caiz değildir. Sırf taklit yoluyla bilinmedik veya sapkın yollara gitmek aklen yanlış olduğu gibi şüpheli konularda delilsiz taklit de şer'an caiz değildir. İtikadi açıdan bakıldığında ise açıkça belli olmayan hususlarda delilsiz söz söylemek Allah'a iftira etmek neticesine kadar varabilir.<sup>39</sup>

Görüldüğü gibi Kur'an-ı Kerim, inancın atalar kültürüne veya taklide dayandırılmasını reddetmiştir. Bu tavır iman konusunda delile dayalı bilinçli bir tercihin gerekliliğini ima eder. Bu açıdan bakıldığında özellikle radikal fideizmin inanç alanında akli bütünüyle reddeden iddialarının Kur'an tarafından onaylanmadığı söyleyebiliriz.

### 3.3. Bilgi ve Kanıt Övülmüş Cehalet ve Zann Yerilmiştir

İslam dini, bilgiye ve bilim adamlarına değer verme hususunda kesin bir tavra sahiptir. Ancak o bilgiyi imana götüren bir unsur olarak kabul eder.

<sup>36</sup> Bakara 2/170; Ayrıca bkz. Şuarâ 71-74; Zuhruf, 22-23

<sup>37</sup> Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I, 308

<sup>38</sup> Farreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, nşr. Dâruhyâi't-türâsî'l-arabî, Beyrut, 2001, II, 189

<sup>39</sup> Elmalî Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Kitabevi, İstanbul ts., I, 586



Buna ilişkin en çarpıcı Kur'an ifadelerinden biri, “Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?”<sup>40</sup> âyetidir. Mâturîdî ayetteki “bilenler” ifadesini Allah'ın nimetlerini, bu nimetlere karşı ona şükretmeyi; ona isyan etmekten ve onun cezalandırmasından sakınmayı bilenler” şeklinde açıklarken, “bilmeyenler” ifadesini de “bütün bu sayılanları bilmeyenler” olarak yorumlamıştır.<sup>41</sup> Bu yoruma göre gerçek bilim adamı eşyayı araştırıp incelerken aynı zamanda eşyanın Allah ile olan ilişkisini de bilen bir kimse olarak değerlendirilmiştir. Diğer bazı Kur'an yorumcuları da itaat ve ibadetten uzak kimseleri gerçek âlim olarak saymamışlardır.<sup>42</sup>

Bu açıdan bakıldığında insanı Allah'ın varlığını tasdik etmeye ve ona karşı derin ve içten bir saygıya yönelten en önemli şeyin insanın eşya hakkındaki bilgisi olduğunu söylemek mümkündür. Bu bağlamda “Kulları arasından Allah'tan ancak âlim olanlar korkar”<sup>43</sup> ayeti, ilmin ve ilim sahibi olmanın Allah-insan ilişkisi bağlamında önemli bir yere sahip olduğunu göstermektedir. Râzî'ye göre kişi, tanıdığı ve bildiği oranda saygı duyar veya çekinir. Dolayısıyla âlim, Allah'ı bildiği için onun emir ve yasaklarına daha duyarlıdır ve ona daha çok ümit bağlar.<sup>44</sup> Yazır'a göre de bir şey hakkındaki saygı onun şanıyla ilgili bilgi ve bilginin derecesiyle mütenasip olur. Bir kulun Allah'a dair ilmi ne kadar kemalli ise, ona saygısı da o nispette kemalli olur.<sup>45</sup> Bütün bu yorumlar, iman etme sürecinde ve insanın Allah ile olan münasebetinde akıl, düşünce ve bilginin Kur'an açısından çok önemli bir yere sahip olduğunu göstermektedir ki bu, akla muhalif fideizmin iddialarından oldukça uzaktır.

Öte yandan Kurân-ı Kerim, iman konusunda dayanaksız iddialarda bulunmanın yanlışlığını beyan etmiş, burhan ve delilin aranması gerektiğini vurgulamıştır. “Kim, hakkında hiçbir delil olmadığı halde Allah ile birlikte başka bir ilaha taparsa, onun hesabı ancak Allah katındadır.”<sup>46</sup> “Allah ile birlikte başka ilah mı var? De ki, “Eğer doğru söylüyorsunuz getirin kanıtınızı (burhan)”<sup>47</sup> gibi Kur'an ifadeleri bunu açıkça ortaya koymaktadır. Yazır'a göre ayette sanki “eğer Allah'a ortak koşma davanızda doğru iseniz ondan başka tapılacak varlıklar

<sup>40</sup> Zümer 39/ 9

<sup>41</sup> Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XII, 309

<sup>42</sup> Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, IX, 429

<sup>43</sup> Fâtır 35/28.

<sup>44</sup> Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, IX, 236

<sup>45</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, VI, 3991

<sup>46</sup> Müminun, 23/117.

<sup>47</sup> Neml 27/64.

olduğuna dair bir deliliniz olmak lazım gelir” denmiştir. Râzî’ye göre de bu âyetler, delili bulunmayan hiçbir şeyin ispat edilemeyeceğine, her iddia hakkında mutlaka bir delilin bulunması gerektiğine, düşünmenin doğru bir yöntem, taklidin ise yanlış bir yol olduğuna işaret etmektedir.<sup>48</sup>

Yine Kur’an’ın “*Hakkında kesin bilgi sahibi olmadığın şeyin peşine düşme, çünkü kulak, göz ve kalp bunların hepsi ondan sorumludur*”<sup>49</sup> beyanı, diğer hususları içerdiği gibi iman konusunu da içerir. Râzî’ye göre bu ayet müşrikleri inandıkları şeylerden uzaklaştırmayı amaçlamıştır. Çünkü onların ulûhiyet ve nübüvvetle ilgili inançları ataları taklit etmeye dayalıydı. Bu sebeple ayette müşriklerin heva ve heveslerine uydukları; bilgi ve delile dayalı gerçek bir inanca sahip olmadıkları beyan edilmiştir.<sup>50</sup> Zemahşerî’ye göre de ayetten kastedilen şey, kişinin bilmediği bir şeyi söylememesi ve bilmediği bir şeyi yapmamasıdır. Ona göre delilsiz bir şekilde başkalarını taklit etmek de bu yasağa dâhildir. Çünkü taklit, kişinin doğrusunu yanlışından ayırt etmediği bir şeye tabi olmasıdır.<sup>51</sup>

Yine Kur’an zanna veya nefsânî arzuya dayanan bir inancın yanlışlığına dikkat çekmiş, bu tür inançların hiçbir delile dayanmadığını belirtmiştir. Müşriklerin tapmış oldukları Lât, Menât ve Uzzâ isimli putlardan bahsedilen bir pasajdan hemen sonra bu putlar hakkında şöyle denilmiştir: “*Bunlar (putlar), sizin ve atalarınızın taktığı isimlerden başka bir şey değildir. Allah onlar hakkında hiçbir delil indirmemiştir. Onlar sadece zanna ve nefislerinin arzusuna uyuyorlar. Hâlbuki kendilerine Rableri tarafından yol gösterici gelmiştir.*”<sup>52</sup> Kur’an-ı Kerim’in bu ifadesi açıkça inanç alanında zanna ve nefsanî arzuya tabi olmanın yanlışlığına, buna karşılık bilgi ve delile dayanmanın gerekliliğine işaret etmiştir. Mâturîdî bu ayetin tevili bağlamında, ilginç bir yorum ortaya koyar. Ona göre göre nefis yalnızca hazır menfaat ve zararları tanır; uzak olanları tanımaz. Uzak menfaatler ancak tefekkür ve nazar ile bilinir. Nefis nazar ve tefekkürden hoşlanmadığı zor ve kendisine ağır gelen şeyleri arzu etmediği içindir ki ahirete yönelik uzak faydaları bilmez.<sup>53</sup>

İmanı da bu kapsamda değerlendirebiliriz. Zira imanın konusu, görünürün işaret ettiği fakat kendisi görünmez olan şeylerden müteşekkildir. Bu işaretin gösterdiği şeyi bulmak için tefekküre ihtiyaç vardır. Dolayısıyla

<sup>48</sup> Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, VIII, 300, 567.

<sup>49</sup> İsrâ 17/36

<sup>50</sup> Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, VII, 339

<sup>51</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, III, 517

<sup>52</sup> Necm ,53/ 23

<sup>53</sup> Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XIV, 203

imana sahip olmak düşünmeyi gerektirir. Kur'an'ın bu bakış açısı ile iman ve akıl arasında mutlak bir uyumsuzluğu öngören radikal fideizmin söylemi arasında oldukça farklılık vardır. Akli iman için bir tehdit unsuru olarak gören bu yaklaşıma karşılık Kur'an'ın iman öğretisi, imana ulaşmak için akli kullanmayı gerekli bir unsur olarak görmüştür.

### 3.4. Temel İman Esasları Delile Dayandırılmıştır

Kur'an-ı Kerim evrendeki birtakım deliller üzerinde düşündüğü takdirde insanın iman esasları hakkında yeterli kanıtları elde edebileceğini bildirmiştir. Bu çerçevede Kur'an temel iman esasları hakkında bazı deliller de sunmuştur. Fideizmin iman konusunda akıl ve düşüncenin zararlı olduğu yönündeki iddialarının Kur'an açısından aydınlığa kavuşması için bu delillerden bazılarını örneklerle incelemeye çalışalım.

#### Örnek 1: Allah'ın varlığı ve Birliği

Birçok Kur'an ayetinin evrendeki pek çok tabii olayı Allah'ın varlığının delilleri olarak sunduğu görülmektedir. Bunlardan ikisini incelemeye çalışalım:

*“Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelip gidişinde akliselim sahipleri için gerçekten açık ibretler vardır. Onlar, ayakta dururken, otururken, yanları üzerine yatarken Allah'ı anarlar, göklerin ve yerin yaratılışı hakkında derin derin düşünürler. (Ve şöyle derler): Rabbimiz sen bunları boşuna yaratmadın. Seni tesbih ederiz. Bizi cehennem azabından koru.”<sup>54</sup>*

*“Şüphesiz gökte ve yerde, inananlar için (Allah'ın varlığını ve birliğini gösteren) nice deliller vardır. Sizin yaratılışınızda ve Allah'ın (yeryüzüne) yaydığı her bir canlıda inananlar için elbette nice deliller vardır. Gece ile gündüzün birbiri ardınca gelişinde, Allah'ın gökten rızık olarak yağmuru indirip, onunla yeryüzünü ölümünden sonra diriltmesinde, rüzgârları evirip çevirmesinde aklını kullanan bir toplum için deliller vardır.”<sup>55</sup>*

Zemahşerî'ye göre, insaf sahibi kimseler sahih bir kıyasla göklere ve yere baktıklarında onların yaratılmış ve yapılmış nesnelere olduğunu ve onları yaratan ve yapan bir yaratıcının bulunması gerektiğini bilirler ve hemen yüce Allah'a iman ederek onun varlığını tasdik ederler. Yine insanlar kendi varlıklarına, onun halden hale dönüştüğüne ve yeryüzünde bulunan çok çeşitli canlı türlerine baktıkları zaman imanları artar, Allah'ın varlığından

<sup>54</sup> Al-i İmran 3/190-191; Ayrıca bkz. Enbiya 21/24; Kasas 28/75

<sup>55</sup> Câsiye 45/3-5.

kesin olarak emin olurlar ve bu husustaki tereddütleri ortadan kalker.<sup>56</sup>Yazır'a göre ayetlerde sık sık vurgulanan yer ve gök üzerinde düşünmekten iki netice çıkar: Birincisi yer ve göğün yüksek bir nizama sahip olduğunu ve bunun yüksek bir bilgiye dayandığını bilmek; diğeri ise bu varlık düzeninde görünen nedenlerin ötesinde gerçek bir nedenin bulunduğunu bilmektir.<sup>57</sup>

Bunun dışında insanın anne karnında çeşitli aşamalardan geçerek insan haline dönüşmesi, insanın karşıt cinsler halinde yaratılması, aralarında muhabbet ve sevgi meydana gelmesi, göklerin ve yerin yaratılması, lisanlarımızın ve renklerimiz farklı olması ve daha pek çok olay Allah'ın varlığının delilleri olarak sunulmuştur.<sup>58</sup>Gazâlî "el-Hikmetu fi mâhlûkâtillâh" adlı eserinde bu konuyu çok güzel bir şekilde incelemiştir. Bu eserinde o göğün, güneşin, ay ve yıldızların; yerin, denizlerin, suyun, hayvanın, ateşin, insanın, kuşların, hayvanların; özellikle arı, karınca, örümcek, ipekböceği, sivrisinek, balık ve bitkilerin yaratılışındaki hikmetleri tek tek açıklamıştır.<sup>59</sup> Şüphesiz insan bütün bu ayet ve deliller üzerinde düşündüğü takdirde, orada yüce yaratıcının varlığına iman etmesi için yeterli deliller bulabilir.

Yine Kur'an-ı Kerim Allah'ın birliğini, eşi ve benzeri bulunmadığını izah ederken de birtakım akli delillere yer vermiştir. "*Allah evlat edinmemiştir. O'nunla beraber hiçbir Tanrı da yoktur. Aksi takdirde her Tanrı kendi yarattığını sevk ve idare eder ve onlardan biri mutlaka diğerine üstünlük sağlardı. Allah onların yakıştırdıkları şeylerden münezzehdir*"<sup>60</sup> ayeti buna örnek olarak verilebilir. Zemahşeri ve Râzî gibi Kur'an yorumcularına göre evrendeki varlık düzenine bakıldığında, orada farklı tanrılar arasında bir paylaşımın bulunduğunu veya onlar arasında bir üstünlük mücadelesi olduğunu gösteren bir işaret görünmemektedir. Bu da evreni yaratan ve yöneten yüce Allah'ın bir olduğunun kanıtlarındandır.<sup>61</sup>Mâturîdî de bu yoruma katılır. Evrenin düzeninde cari olan yönetimin muntazam olması ve eşyanın aynı varlık düzeninde seyretmesi, birçok tanrıya değil, bir ve tek olan tanrıya delalet

<sup>56</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, V,48

<sup>57</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, II, 1261

<sup>58</sup> Rum 30/20-26

<sup>59</sup> Gazâlî, *Varlıkların Yaratılış Hikmetleri*, Ocak Yay., ts. Ankara, s.9-109; Bekir Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, Ankara 1992, s.26.

<sup>60</sup> Mü'minün 23/ 91

<sup>61</sup> Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, VIII, 291; Zemahşerî, *Keşşâf*, IV, 246

eder. Çünkü orada birden çok tanrı bulunmuş olsaydı, bir üstünlük ve hakimiyet mücadelesi meydana gelirdi.<sup>62</sup>

Allah'ın birliğine delalet eden başka bir Kur'an ayeti de şöyledir: "Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar bulunsaydı yer ve gök kesinlikle bozulup gitmişti..."<sup>63</sup>Zemahşerî'ye göre iki kralın hâkimiyeti altında seyreden bir yönetim, üstünlük mücadelesi ve anlaşmazlık kaynaklanan bozuk bir yönetimdir. Bu sebeptir ki yerin ve göğün yöneticisinin bir olduğunu söyleyebiliriz.<sup>64</sup> Dolayısıyla evrendeki birlik ve düzen Kur'an'da Allah'ın birliğinin en açık delilleri olarak sunulmuştur. Kur'an'ın bu öğretilerinin esas alan kelimeler de iki veya daha fazla ilahın varlığının akli imkânsızlığa neden olduğunu ileri sürmüşler ve bu ayeti temel alarak Allah'ın birliğine ilişkin birtakım deliller ortaya koymuşlardır.<sup>65</sup>

### Örnek 2: Nübüvvet ve Vahiy

Kur'an-ı Kerim nübüvvet ve vahye iman konusunda da fideizmin öngördüğü gibi salt teslimiyeti emretmemiş, bu konular üzerinde düşünme ve delillendirmeye önem verilmiştir. Müşriklerin Hz. Peygambere şair, yalancı, büyücü, deli demelerine karşılık, bütün bu sözlerin düşünceden uzak bir şekilde söylenmiş sözler olduğu beyan edilmiştir.<sup>66</sup> Çünkü birazcık düşünülmüş olsaydı Hz. Muhammet'in durumunun kâhinlik ve şairlikten farklı olduğu belli olacaktı. Râzî'ye göre, Hz. Peygamberin şair olmadığı bildirilirken "ne az iman ediyorsunuz" ifadesine, kahin olmadığı bildirilirken de "ne az tefekkür ediyorsunuz"<sup>67</sup> ifadesine yer verilmesi dikkat çekicidir. Yüce Allah bununla sanki şöyle demektedir: "Bu Kur'an bir şairin sözü değildir. Çünkü onun özellikleri bütün şiir çeşitlerinden farklıdır. Fakat siz iman etmiyorsunuz. Yani imana niyetlenmiyorsunuz. Eğer imana niyetlenmiş olsaydınız "o bir şairdir" şeklindeki sözünüzün yalan olduğunu bilirdiniz. Çünkü Kur'an'ın terkibi, üslubu, özelliği bütün şiir çeşitlerinden farklıdır. Yine bu Kur'an bir kahin sözü de değildir. Çünkü kâhinlerin sözü şeytanlardan kaynaklanır. Oysa Kur'an'ın şeytanların öğretmesiyle olması mümkün değildir. Zira siz Kur'an'ın nazım olarak mucizeliğini ve onun şeytanları kınadığını hesaba katmıyorsunuz."<sup>68</sup> Dolayısıyla Kur'an, Allah

<sup>62</sup> Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, X, 58

<sup>63</sup> Enbiya 21/22.

<sup>64</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, IV, 137

<sup>65</sup> Bkz. Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, VII, 127-130

<sup>66</sup> Hud,11/7; Hakka 69/41-42; Müddessir 74/24

<sup>67</sup> Hakka 74/ 41-42

<sup>68</sup> Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, X, 634.

kelamının edebi özelliklerinin şiir ve kehanetten çok farklı olduğunu, bundan dolayı da bu yakıştırmanın tutarsız olduğunu bildirmek suretiyle insan aklına hitap etmektedir.

Kur'an-ı Kerim'de Hz. Muhammed'in nübüvvetini inkar edenlerin ileri sürdükleri "bu kıssa ve sözleri bir başka insandan istifade ile ondan öğrenerek söylüyor" şeklindeki ithamlara<sup>69</sup> karşılık şöyle deniyor: "Şüphesiz biz onların: "Kur'an'ı ona ancak bir insan öğretiyor" dediklerini biliyoruz. Kendisine nisbet ettikleri şahsın dili yabancıdır. Hâlbuki bu (Kur'an) apaçık bir Arapçadır."<sup>70</sup>Râzî'ye göre, Allah, Arapça bilmeyen A'cemî birinden fasih bir Arapça ile söylenmiş bu sözlerin çıkamayacağını bildirmiştir. Böylece Allah hem Hz. Muhammed'in nübüvvetine ve hem de vahyin gerçekliğine delil getirmiştir.<sup>71</sup>Mâtürîdî'ye göre de Yüce Allah bu ayette sanki şöyle demektedir: "Sizin diliniz Arapça olduğu halde Kur'an'ın veya bir suresinin veya bir ayetinin benzerini getirmeye gücünüz yetmiyor. Öyle ise nasıl olur da onun dilini bilmeyen ve o dile mensup olmayan bir kimse Kur'an'ın benzerini getirebilir?"<sup>72</sup>

Yine "O Kur'an Allah'tan başkası tarafından (indirilmiş) olsaydı, mutlaka onda birçok çelişki bulurlardı"<sup>73</sup> ayetinde yüce Allah Kur'an-ı Kerim'i Hz. Muhammed'in nübüvvetinin doğruluğuna delil getirmiştir. Müfessirlere göre, Kur'an eğer Allah'tan başkasına ait olmuş olsaydı, onun büyük bir bölümü birbiriyle tutarsız ve çelişik olur; nazmı, belağatı ve manası arasında uyumsuzluk olurdu. Kur'an'ın tamamı belağat ve fesahat yönünden; manalarının uygunluğu ve verdiği haberlerin doğruluğu açısından birbiri desteklemektedir. Bu yönüyle onun yüce Allah'tan başka bir kimseden sadır olmadığı belli olmuş olur.<sup>74</sup>

Râzî'ye göre bu âyet, inceleme ve isitidlâlde bulunmanın vacip, taklidin ise kötü olduğuna delalet eder. Çünkü Allah bu ayetle peygamberin nübüvvetinin doğruluğuna delil getirmelerini emretmiştir. Ona göre Peygamberin doğruluğunu tespit için delil getirme zaruri olunca, yüce Allah'ın zat ve sıfatlarını bilme konusunda delil getirme hayli hayli zaruri olur.<sup>75</sup> Dolayısıyla Râzî'ye göre nübüvvet ve diğer iman esaslarında delile

<sup>69</sup> Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, VII, 272; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, V, 3126-3127

<sup>70</sup> Nahl 16/103

<sup>71</sup> Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, VII, 272

<sup>72</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, VIII, 195

<sup>73</sup> Nisa 4/82

<sup>74</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 115; Ayrıca bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, III, 350-351

<sup>75</sup> Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, IV, 151-152

başvurmak yüce Allah'ın bir isteği olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bakış açısı "Bizim İsa Mesih'ten sonra meraka ihtiyacımız yoktur." diyen Tertullianus'unkinden oldukça farklıdır.

### Örnek 3: Ahiretin Varlığı

Kur'an-ı Kerim ahiret inancına dayanak teşkil edebilecek birtakım akli delillere de yer vermiştir. Bununla ilgili bazı ayetler şöyledir:

*"İnsan kendisini bir nutfeden yarattığımızı görmez mi ki, hemen bir apaçık hasım kesilir ve kendi yaratılışını unuttur da: "çürümüş kemikleri kim diriltecek?" diyerek bize misal vermeye kalkar. De ki, onları ilk defa yaratan diriltecektir. O her türlü yaratmayı bilendir. Yaş ağaçtan size ateş çıkarandır. Ondan ateş yakarsınız. Gökleri ve yeri yaratan onların benzerlerini yaratmaya kadir olmaz mı? Elbette olur; çünkü o yaratan ve bilendir."*<sup>76</sup>

*"İnsanoğlu kendisinin başıboş bırakılacağını mı sanır? O, akıtılan bir meni damlası değimliydi? Sonra kan pıhtısı olmuş, sonra Allah onu yaratıp şekil vermişti. Ondan erkek dişi iki cins yaratmıştı. Bunları yapan Allah'ın ölüleri diriltmeye gücü yetmez mi? Elbette yeter."*<sup>77</sup>

*"Ölüden diriyi, diriden de ölüyü O çıkarıyor; yeryüzünü ölümünün ardından O canlandırıyor. İşte siz de (kabirlerinizden) böyle çıkarılacaksınız."<sup>78</sup> İlk mahlûkunu yaratıp (ölümden) sonra bunu (yaratmayı) tekrarlayan O'dur, ki bu, O'nun için pek kolaydır."<sup>79</sup>*

Görüldüğü üzere Kur'an'da yeniden yaratma ilk yaratmaya kıyas edilmiştir. Yine zor bir şeyi yaratmaya kadir olanın daha kolay bir şeyi yaratmaya öncelikle kadir olduğu; ölü toprağı canlandırmanın insanı da diriltebileceği; bir şeyi zıddına çeviren varlığın onun benzerini de yaratabileceği belirtilmiştir ki bütün bunlar ahiretin varlığı ile ilgili akli ve mantiki deliller olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>80</sup>

Mâturîdîye göre insanoğlu kendi yaratılışı üzerinde düşündüğü takdirde ahirette tekrar dirilmenin mümkün ve hikmet dairesinde meydana gelecek bir hadise olduğunu bilir. Zira mükemmel bir şey yapıp da sonunda hiçbir maksat gözetmeden onu yıkan birinin hikmetten uzak olduğu bilinir. Bunun yanında insan düşündüğü takdirde kendisini anne karnında şekilden

<sup>76</sup> Yasin 36/77-83

<sup>77</sup> Kıyame 75/36-40

<sup>78</sup> Rum 30/19

<sup>79</sup> Rum 30/27

<sup>80</sup> Hüseyin Atay, *Kur'an'da İman Esasları*, Ankara 1998, s.121-122

şekle sokan ve yaratan kimsenin tekrar diriltmeye kadir olduğunu da bilir. Zira insan aklına ve değerlendirmesine göre bir şeyi tekrar yapmak ilk defa yapmaktan daha kolaydır. Dolayısıyla ilk defa örneksiz yaratmaya kadir olan Allah onu tekrar yaratmaya daha kadir ve maliktir. Zira bu insan aklına göre daha basit ve daha kolaydır.<sup>81</sup>Zemahşerî'ye göre de diriden ölüyü, ölüden diriye çıkarmak gibi zıt fiilleri yapmaya kadir olan bir varlığın kudreti açısından varlık âlemini ilk defa yaratmakla onu yok edip tekrar inşa etmek (ibdâ ve îade) aynı düzeydedir.<sup>82</sup> Dolayısıyla sonsuz kudrete sahip olan Allah'ın evreni yaratması, sonra onu yok edip tekrar yaratması aklen bir çelişki oluşturmaz.

İman esaslarıyla ilgili bu öğretileri değerlendirildiğinde Kur'an'ın akla, bilgiye, düşünmeye, delile önem verdiği söylenebilir. Kur'an'ın bu öğretilerini esas alan kelimciler de inanç mevzularını akli mevzular olarak görmüşlerdir. Bağdâdî âlemin yaratılması, yaratıcının kıdemi, birliği, sıfatları, adaleti, hikmeti; teklif ve nübüvvetin imkan ve doğruluğu gibi itikadî konuların akli istidlal ve nazar konularına dâhil olduğunu belirtir.<sup>83</sup> Buna karşılık, delilsiz inancın geçerliliği konusunda kelimciler arasında ihtilaf vardır. Burada mesele Kur'an açısından değerlendirildiğinden kelimcilerin bu konudaki görüşlerinin incelenmesini başka bir çalışmaya bırakmak istiyoruz.

### 3.5. İmanın Duygusal ve Yaşantısal Boyutu da Vardır

Kur'an'da imanın zihinsel ve iradi boyutu yanında birtakım duygusal ve formel boyutları da bulunmaktadır.<sup>84</sup> Bu açıdan vurgulanması gereken hususlardan biri imanın rasyonel bir olgu olduğu kadar aynı zamanda deruni bir tecrübe oluşudur. Zira birçok Kur'an pasajı bize imanın aynı zamanda kalp ve gönül işi olduğunu vurgular ve onu teslimiyet ve bağlılıkla; takva ve yaşantı ile ilişkilendirir. İmanın kalple ilişkisi bağlamında şöyle denir: *"Bedevîler, iman ettik dediler. De ki iman etmediniz, fakat boyun eğdik deyin, henüz iman kalplerinize girmedir"*<sup>85</sup> *"İbrahim Rabbine: Ey Rabbim! Ölüyü nasıl dirilttiğini bana göster, demişti. Rabbi ona: Yoksa inanmadın mı? dedi. İbrahim: Hayır!*

<sup>81</sup> Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XII, 112

<sup>82</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, IV, 571

<sup>83</sup> Bağdâdî, Abdulkahir, *Kitab-ı Usûli'd-Dîn*, Beyrut 1981, s.14.

<sup>84</sup> Bkz. Abdurrahman Kasapoğlu, *Kur'an'da İman Psikolojisi* (Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 1996, s.61-96.

<sup>85</sup> Hucurat 49/14



*İnandım, fakat kalbimin mutmainolması için (görmek istedim), dedi”<sup>86</sup> “İşte Allah onların kalplerine imanı yazmıştır.”<sup>87</sup>*

Bu ve benzeri ayetler imanın insanın kalbinde meydana gelen deruni bir tecrübe olduğunu gösterir. Yine *“Bu onların ancak imanlarını ve teslimiyetlerini artırır.”<sup>88</sup> “İman edip de imanlarına zulmü karıştırmayanlar var ya işte güven onların hakkıdır”<sup>89</sup> gibi Kur'an ifadeleri imanın güven ve teslimiyetle ilişkisini ortaya koymaktadır. Bununla ilgili olarak başka bir Kur'an pasajı şöyledir: *“Müminler ancak o kimselerdir ki, Allah anıldığı zaman kalpleri titrer, O'nun ayetleri kendilerine okunduğu zaman, bu onların imanlarını artırır. Onlar sadece Rablerine tevekkül ederler. Onlar namazı dosdoğru kılan ve kendilerine rızık olarak verdiklerimizden Allah yolunda harcayanlardır. İşte onlar gerçekten müminlerdir.”<sup>90</sup> “Eğer müminler iseniz Allah'a karşı gelmekten sakının”<sup>91</sup>**

Zemahşerî'ye göre ayetler okunduğunda deliller açıkça belli olduğu için bu, onların imanlarındaki kesinlik derecesini (yakîn) ve kalplerindeki ikna olmuşluk seviyesini (itminan) artırır. Ayrıca ona göre bu ayetlerde yüce Allah'a karşı duyulan derin saygı ve korku (haşyet), ihlas ve tevekkül gibi kalbi fiiller ile namaz ve sadaka gibi bedeni fiiller birleştirilmiştir.<sup>92</sup>

Görüldüğü üzere iman Kur'an tarafından yalnızca akıl, düşünce ve delile dayalı bir olgu olarak görülmemiştir. İmanın bu boyutları yanında güven, teslimiyet, bağlılık ve yaşantısal boyutlarına da dikkat çekilmiştir.

### **Sonuç ve Değerlendirme**

Fideizm, iman akıl ikileminde imanı önceleyen, akli tümünden veya kısmen öteleyen felsefi-dini bir düşüncedir. Bu düşüncenin doğmasında batıdaki gelişmelerin etkili olduğu görülmektedir. Bilgide deney ve gözlemin esas alınması; aklın metafizik alandan uzaklaştırılması gibi bilimsel ve felsefi yöntemlerin yanında asli günah, çarmıh ve teslis gibi inançlarının eleştirilmesi de fideizmin doğuşunda etkili olmuştur. Böylece akla ve bilme aykırı görülen Hıristiyan inançları, imana sığınarak eleştiriden uzak tutulmak istenmiştir. Bu açıdan fideizmi aynı zamanda Hıristiyan teolojisinin bir savunusu olarak değerlendirmek mümkündür.

---

<sup>86</sup> Bakara 2/260

<sup>87</sup> Mücadele 58/22

<sup>88</sup> Ahzab 33/22

<sup>89</sup> Enâm 6/82

<sup>90</sup> Enfal 8/2-4

<sup>91</sup> Mâide 5/112

<sup>92</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 553

Kur'an açısından bakıldığında ise, radikal fideizmin iman ile aklın asla bir arada bulunamayacağı ve bu ikisinin karşılıklı olarak birbirlerini reddettiğine yönelik iddialarının bir geçerliliği yoktur. Kur'an "saçma olduğu için inanmak" ya da "imana yer bulmak için bilgiyi terk etmek" veya "anlayabilmek için önce iman etmek" şeklinde dile getirilen fideist anlayışları benimsememiştir. Kur'an iman olgularını duyularla algılanamayan bir alan olarak görmüştür elbette. Fakat o duyularla birlikte diğer bilgi vasıtalarını da kullanmayı teşvik etmiştir. Bu çerçevede Kur'an akli devreye sokmayı; evren üzerinde düşünmeyi ve bu suretle imanı haklı gerekçelere dayandırmayı istemiştir. Bu anlamda araştırmayı, düşünmeyi, bilgiyi ve delili överken, bilgisizliği, zanla hareket etmeyi, başkalarını dayanaksız bir şekilde taklit etmeyi yermiştir.

Kur'an, Allah'ın varlığı ve birliği, nübüvvet ve ahiret gibi temel itikadi konularda insanı düşünmeye teşvik etmiş, bu inançlara dayanak teşkil eden birtakım akli deliller sunmuştur. Bu açıdan değerlendirildiğinde Kur'an'ın salt imancı yaklaşımları önermediği söylenebilir. Buna karşılık Kur'an'ın imanun teslimiyet boyutunu öne çıkaran ılımlı fideist yaklaşımları tümüyle dışlamadığı söylenebilir. Zira Kur'an, imanı bir yönüyle delile dayanan rasyonel bir olgu olarak görürken, diğer bir yönüyle de imanun teslimiyet, güven, takva ve yaşantısal boyutlarına da dikkat çekmiştir.

#### KAYNAKÇA

- Açıkgenc, Alparslan, *Bilgi Felsefesi*, İstanbul 1992  
 Aksay, Hasan, *İslâmî Terimler Sözlüğü*, İstanbul 1995.  
 Albayrak, Halis, *Kur'anda İnsan-Gayb İlişkisi*, İstanbul 1996  
 Alpyağıl, Recep, *Wittgenstein ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak*, Anka Yay., İstanbul 2002  
 Altıntaş, Ramazan, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, Pınar Yay., İstanbul 2003  
 Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yay., Ankara 1998  
 Atay, Hüseyin, *Kur'an'da İman Esasları*, Ankara 1998  
 Bağdâdî, Abdulkahir, *Kitab-ı Usûli'd-Dîn*, Beyrut 1981  
 Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Akçay Yay., Ankara 2004  
 Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul 2000  
 Cevizci, Ahmet, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Bursa 2001

- Çelebi, İlyas, *İslam İnançında Gayb Problemi*, İstanbul 1996  
-----“gayb” mad. DİA, c.XIII, ss. 404-409
- Gazâlî, Ebu Hamid, *Varlıkların Yaratılış Hikmetleri*, Ocak Yay., Ankara ts.
- Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 1990.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 1990
- Güçlü, Abdülbaki ve Diğerleri, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 2002
- Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul 1999
- Hume, David, *Din Üstüne*, çev. Mete Tuncay, İmge Kitabevi Yay., Ankara 1995
- İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arap*, Beyrut, t.y
- Kabağaç, Sina, *Latince-Türkçe Sözlük*, Sosyal Yay., İstanbul 1995
- Kasapoğlu, Abdurrahman, *Kur'an'da İman Psikolojisi* (Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 1996
- Mâturîdî, EbûMansûrMuhammed. B. Muhammed, *Te'vîlâtü'l-Kur'ânü'l-Kerim*, thk. Ahmed Vanlıoğlu, İstanbul 2005
- Özcan, Hanifi, “Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım: “Temelcilik” ve “İmancılık”, *AÜİFD*, XL, Ankara 1999
- Parlatır, İsmail, *Osmanlıca Türkçe Sözlüğü*, Yargı Yay., Ankara 2006
- Râzî, Farreddîn, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, nşr. Dâruihyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 2001
- Şahin Efil, “Pascal Epistemolojisinde Kalbi Akla Öncelemek”, *Hikmetyurdu* c:3, s:6, ss.135-157
- Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşafu'l-İstulâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, Beyrut 1996
- Topaloğlu, Bekir, *Allah'ın Varlığı*, Ankara 1992.
- Tüzer, Abdullatif, *Bir Varoluşçunun İman Savunusu*, İz Yay., İstanbul 2006
- Uludağ, Süleyman, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, İstanbul 1999
- Yaren, Cafer Sadık, *Din ve Bilim*, Sidre Yay., Samsun 1997
- Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Kitabevi, İstanbul ts.,
- Yıldırım, Cemal, *Çağdaş Felsefe Sözlüğü*, Bilgi Yay., İstanbul 2000
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Akâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*, thk. Şeyh Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Şeyh Ali Muhammed Muavvid, Riyâd 1988

## Kültür ve Uygarlık

A. Faruk Sinanoğlu\*

---

Öz-İlk kullanışlarından günümüze kadar kültür ve uygarlık terimlerinin tanımlamalarında ve aralarındaki ilişkilerin tespitinde problematikler görülmektedir. Konuyla ilgili olarak yapılmış çalışmalarda bu iki kavramın eş anlamlı ya da farklı anlamlar taşıyıp taşımadıkları tartışma konusu olmuştur.

Bu çalışma çerçevesinde her iki terimin etimolojik yapıları ve toplumsal temelleri ile kavramların ilk kullanışlarından günümüze kadar geçirmiş oldukları aşamalar dikkate alınarak, kültür ve uygarlık kavramlarının aralarındaki ilişkilerin ortaya konulmasına çalışılmıştır.

**Anahtar kelimeler:** Kültür, uygarlık, toplum

**Abstract-Culture And Civilization-**From their first use to the present day the terms of culture and civilization have been problematic especially in their definitions and in their relationship with each other. When the studies with regard to this topic examined it is seen that there have been debates over whether both words are synonyms or they have different meanings.

In this study, the relationship between the terms culture and civilization is brought to light with an appeal to the etymological features and social implications of both terms and the phases the concepts have experienced since their first use.

**Key Words:** Cultur, Civilization, Society

### Giriş

Toplumsal yapının açıklanmasında ve kimlik oluşturmada görevler üstlenmiş olan uygarlık ve kültür kavramlarının ortak yönlerinin ya da farklılaştıkları hususların ortaya konulması, genelde sosyal bilimler, özelde toplumbilim açısından önemlidir. Bir başka deyişle toplumların bilme biçimleri, dili ve inançları ile ilişkili olan bu kavramların anlaşılması, aralarındaki ilişkilerin ortaya konulması önem arz etmektedir.

---

\* Doç. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi,  
ahmet.sinanoglu@inonu.edu.tr

Uygarlık ve kültür hakkında yapılmış olan çalışmalar incelendiğinde, uygarlık ve kültür terimlerinin eş anlamlı ya da farklı anlamlarda kullanıldığı görülmektedir. Bir kısım düşünür kültürde olduğu gibi uygarlığı da ulusal sınırlar dâhilinde değerlendirirken, bir kısım düşünürün ulusal sınırların dışında değerlendirmesi bazı problemlere neden olmuştur. Uygarlık ve kültür terimlerinin sözlük tanımlamalarına bakıldığında da, terimlerin alanlarını belirleyen sınırlar tespit edilirken de aynı sorunla karşılaşmaktadır. Bu çalışma bünyesinde söz konusu problemin çözümüne katkı sağlayabilmek amacıyla, her iki terimin etimolojik yapıları ve toplumsal temelleri ile birlikte, uygarlığın olumlu ya da olumsuz yönleri üzerinde durulmaksızın, düşünürlerin uygarlık ve kültür hakkındaki görüşlerinin değerlendirilmesine çalışılacaktır. Ancak uygarlık ve kültür, toplum içerisinde insan etkinliği neticesinde ortaya çıktığı için, bu kavramlar arasındaki benzerliklerin veya farklılıkların tespiti güçleşmektedir. Söz konusu güçlüğü aşmada, her iki terimin tarihi süreç içerisindeki serüvenlerini incelemek uygun olacaktır. Böylece her iki kavram arasındaki ayrıntıların incelenmesi ile terimler arasındaki karmaşıklığın kavranabilir bir netliğe dönüşmesi beklenebilir. Bilindiği gibi kavramlaştırma bir soyutlama işidir. Değişken pek çok somut ayrıntılar, olaya karmaşık bir görünüm verir. Bu ayrıntılar arasından, olayların ortaya çıkışını belirleyici değişmez bir ortak nitelik soyutlanabilirse, olayları, o ortak nitelik açısından aynı mahiyette görmek mümkün olabilir<sup>1</sup>.

Kültür ve uygarlık kavramları arasındaki ilişkiler çok yönlü ve grift olması nedeniyle, her iki kavramın farklı boyutları ile tartışılması, derinliğine incelenmesi konunun anlaşılması açısından yararlı olacaktır.

### 1. Etimoloji Temelinde Uygarlık ve Kültür

Uymak sözcüğünden “gar” ekiyle türetilmiş olan uygarlık<sup>2</sup> terimi, etimoloji sözlüğünde “birinin izini sürmek, ardınca gitmek, gereğini yerine getirmek, yerleşmek” gibi anlamlara gelmektedir.<sup>3</sup> Yani uygarlık terimi, Türkçede anlam genişlemesi ile medeniyet anlamında kullanılmaktadır. Türkçe sözlüklerde, “Bir ülkenin bir toplumun maddi ve manevi varlıklarının fikir, sanat çalışmaları ile ilgili niteliklerinin tümü” olarak tanımlanmaktadır.<sup>4</sup> Osmanlı Türkçesinde ise uygarlık anlamında, Aramca’dan Arapça’ya geçmiş

<sup>1</sup> Yılmaz Özakpınar, *Kültür ve Medeniyet Üzerine Denemeler*, Ötüken Yay., İstanbul 1988, s. 78.

<sup>2</sup> Uygarlık sözcüğünün Uygur Türklerinden esinlenilerek türetilmiş olduğu şeklinde görüşler de mevcuttur. Bkz: Hasan Ünder, “Uygarlık Kültür ve Güncel Sorunlar”, *Uygarlık Tarihi*, ed: İsmail Güven, Pegem Yay., Ankara, 2007, s. 28.

<sup>3</sup> İ. Zeki Eyüpoğlu, *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü*, Sosyal Yay., İstanbul 1998, s. 693.

<sup>4</sup> Türkçe Sözlük, T.D.K. C.2. İstanbul 1992, s. 1521,1522.

yerleşik düzene geçen, kentleşme anlamını taşıyan “Medine” (madina)<sup>5</sup> kelimesinden türetilmiş olan “medeniyet” sözcüğü kullanılmıştır. Medeniyet sözcüğü lügatte, bir topluluğun hayat tarzı, bilgi seviyesi, sanat gücü, maddi ve manevi varlığı ile ilgili vasıfların bütünü gibi anlamlara gelmektedir.<sup>6</sup> Latince’den Batı dillerine geçen civitas (civilization) xviii. yüzyılda hukuk usulü terimi olarak kullanılırken, daha sonraları vahşi, ilkel, barbar grup ya da toplumların zıttı olarak kullanılmaya başlamıştır.<sup>7</sup> Fransızca “civilite”, İngilizcede “civility”, İtalyancada “civilita” olarak kullanılan bu sözcük Almancada pek yer edinmemiştir.<sup>8</sup> Civilisation sözcüğü doğar doğmaz fikri, teknik, ahlaki ve sosyal gelişmeler anlamında kullanılmıştır.<sup>9</sup> Nitekim Hançerlioğlu “Toplumbilim Sözlüğü” adlı çalışmasında, uygarlığı şöyle tanımlamıştır: “İnsanca yaşanabilen toplumsal düzey... İnsanca yaşamak demek bütün insanların eşit ve özgür, her türlü gereksinimleri sağlanmış, baskısız ve korkusuz, kendi istek ve eğilimlerinden başka hiçbir etkiye bağlı olmaksızın çok gelişmiş bir bilim ve kültür düzeyinde yaşayabilmeleri demektir.”<sup>10</sup> Görüldüğü gibi Hançerlioğlu, uygarlık kavramını çok geniş bir yelpazede değerlendirmiştir.

Türkçede “ekin” sözcüğü anlamına gelen “culture”, Latince’de bir şey ekip biçme anlamında kullanılırken, xvii. yüzyıldan itibaren Batılı toplumlarda insanların ürettiği maddi ve manevi bütün ürünler için kullanılır olmuştur. Kültür sözcüğü lügatte, “tarihi, toplumsal gelişme süreci içinde yaratılan maddi ve manevi değerler ile bunları yaratmada, sonraki nesillere iletmede kullanılan, insanın doğal ve toplumsal çevresine egemenliğin ölçüsünü gösteren araçların bütünü, hars, ekin” olarak tanımlanmaktadır.<sup>11</sup> Kültürün betimsel, tarihsel, psikolojik, yapısal özellikli yüz altmış tanımı tespit edilmiş ve bunlar yedi kategoride toplanmıştır.<sup>12</sup> Kültür üzerine yapılmış tanımlar incelendiğinde aralarındaki farklılıklar dikkat çekse de, ortak özellikleri, paylaşılan yönleri dikkat çeker. Kültür kavramı hakkında çok çeşitli tanım yapılmasının nedenleri arasında onun insan etkileşimi neticesinde gelişmiş olması, yani spekülâtif özelliğinin bulunması gösterilebilir. Benzer durum uygarlık kavramı için de geçerlidir.

<sup>5</sup> İbn İzzari, “Medine”, *İslâm Ansiklopedisi*, M.E.B. Yay., İstanbul 1986, s. 459.

<sup>6</sup> Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, Bahar Yay., İstanbul 1981, 535; H. Ziya Ülken, *Sosyoloji Sözlüğü*, M.E.B. Yay., İstanbul 1969, s. 197.

<sup>7</sup> Fernand Braudel, *Uygarlıkların Grameri*, çev. M. Ali Kılıçbay, İmge Yay., Ankara 2001, s. 32.

<sup>8</sup> Norbert Elias, *Uygarlık Süreci*, çev. E. Ateşman, İletişim Yay., İstanbul 2004, s. 135.

<sup>9</sup> Cemil Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, Ötüken Yay., İstanbul 1979, s. 106.

<sup>10</sup> Orhan Hançerlioğlu, *Toplumbilim Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1996, s. 400.

<sup>11</sup> Türkçe Sözlük, T.D.K., c.2, s. 947.

<sup>12</sup> Barlas Tolun, *Toplum Bilimlerine Giriş*, Adım Yay., Ankara 1996, s. 222,223.

Yukarıda geçen tanımlar bütüncül bir yaklaşımla değerlendirildiğinde, kültür ve uygarlık terimlerinin maddi ve manevi değerlerle, yerleşik olma, sanat gücü, fikir ve hayat tarzı gibi ortak özellikleri kullandıkları görülmektedir. Ancak bu tanımlar, uygarlık ve kültür sözcüklerinin eş anlamlı mı yoksa farklı anlamlı mı oldukları hakkında bir fikir vermemektedirler. Bir başka deyişle kelimelerin kök yapıları bize bazı bilgiler sunmuş olsa da, konu hakkında yeterince aydınlatıcı olamamaktadırlar. Yeterince aydınlatıcı olabilmesi için, problemin toplumsal gerçekliği dikkate alınarak zihinsel bir kompozisyon zorunlu görünmektedir. Bu nedenle, kültür ve uygarlık kavramlarının toplumsal temelleri ile düşünürlerin terimler hakkındaki tanımlamalarını, görüşlerini incelemek uygun olacaktır.

## 2. Kültür ve Uygarlığın Toplumsal Temelleri

İnsan, toplumsal bir varlık haline gelinceye kadar, bir insan ürünü olan kültürden bahsetmenin imkânlı olmadığını söylemek abartılı bir ifade olmasa gerek. İnsan toplumsallaşmaya başladıktan sonra, çeşitli meslekler, tarım, iletişim araçları, dil, aile, kabile, ahlak, büyü ve din onun etrafını çevrelemeye başlamıştır. Bireysel ve toplumsal ihtiyaçlar neticesinde ortaya çıkan ürünlerden dini, ahlaki özellik gösterenler manevi olarak, teknik alanda ortaya çıkanlar maddi kültür olarak tasnif edilmiştir. İnsanın hayat mücadelesinde elleri ve aklı ile ortaya koyduğu ürünler onun kültürü olmuştur. İnsan bir taraftan kültürü üretirken, bir taraftan da kültür, insan tiplerini üretmiş, insan davranışlarına düzen ve yön veren kurallar ortaya çıkmıştır. Bütün bu kuralların gelişip ortaya çıkmasında insanın biyolojik, ruhsal ve toplumsal yönleri etkili olmuştur.

Antropolojik verilere göre paleolitik çağın arkasından gelen neolitik dönemde, insan ilk defa üretim faaliyetlerini başlatmış, hayvanlar evcilleştirilmiş, bitki liflerinden elbiseler yapılmaya başlamıştır.<sup>13</sup> Böylece insan asalak yaşama biçiminden kendi el ve aklıyla üretmeye başladığı ürünleri tüketme yönünde eğilim gösteren bir yaşama biçimine yönelmiştir. İnsanın bu özelliği bir ürün olarak ortaya koyduğu bütün şeyler, insanı diğer canlı varlıklardan ayıran önemli bir özellik olmuştur. Çünkü kültür üretme ve onu gelecek kuşaklara nakletme yeteneği sadece insana mahsus bir özelliktir; kültür insan yapısıdır ve insanın ürettiği her şey kültürün parçasıdır; yani toplam sosyo-kültürel sistem insan ürünüdür.<sup>14</sup> Muhtemel ki, ilk insan sistematik bir biçimde olmasa da, doğadaki öteki varlıkları gözlemlemek suretiyle onlardan etkilenmiş ve bazı şeyleri taklit yoluyla onlardan öğrenmiştir. Örneğin

<sup>13</sup> L. S. B. Leakey, *İnsanın Ataları*, çev. Güven Arsebük, T. T. K. Basımevi, Ankara 1971, s. 7-14.

<sup>14</sup> Joseph Fichter, *Sosyoloji Nedir?* çev. Nilgün Çelebi, Atıla Kitapevi, Ankara 1994, s.130.

hayvanların pençe ve boynuzlarını taklit etmişler, kemiklerden, taşlardan aletler yapmışlar, yiyecek uğrundaki gayretlerin birleştirilmesi sonucu iktisadi ve siyasi faaliyetler ortaya çıkmaya başlamıştır.<sup>15</sup> Ancak kültür gerçek anlamını, toplum tarafından sonraki kuşaklara sözlü ya da yazılı bir miras olarak aktarılmaya başladığında bulmuştur. Sonraki kuşaklara aktarılmayan bir kültürün devamlılığından ve sosyal gerçekliğinden söz etmek mümkün görünmemektedir. Zira insan pek çok şeyi toplum içerisinde sosyalleşme neticesinde gerçekleştirmektedir ki, bu da eğitim kurumunu gerektirmektedir.

İnsanoğlu barınabileceği ilk yuvasını kendi elleri ile inşa ettiğinde, kültürün ve uygarlığın yolunu açmış ve bu süreçte insanlar arası ilişkiler ağı, farklı ihtiyaçlar çerçevesinde toplumu ortaya çıkarmıştır. Toplum içerisindeki birey, doğal ihtiyaçlarının karşılanması ile birlikte, işbirliği ve işbölümünü gerçekleştirmesiyle yeteneklerini ortaya koymuştur. Bundan sonra toplumların emekleri ile ortaya koydukları her şey kültürün ve uygarlığın devamını sağlamada yardımcı olmuştur. Yazının bulunması, alışkanlıklar, töreler, kentleşme ve toplumsal sözleşmelerin yanı sıra toplumların bilgi düzeylerindeki artış, ahlaki gelişmeler, eğitim, kültür ve uygarlığın serüvenine yeni bir şeyler ilave etmiştir; bütün bu gelişmeler toplum temelinde ortaya çıkmıştır. Geçimini sağlayacak aletleri bulan insan (çanak, çömlek, ateş, silah vs) yerleşik hayata geçmek suretiyle uygarlığın kapısını aralamıştır. Ancak yerleşik hayat, yani kentli olmanın uygar olma ile aynı anlamı taşımadığını da belirtmek gerekir; kentli olma ile uygar olma yakın anlamlar taşıyabilirler, uygar olma yalnızca kentli olmak demek değildir.<sup>16</sup> Kentli olmakla birlikte pek çok özelliği bir arada düşünmek gerekmektedir. Ayrıca uygar olma ile uygarlığın da aynı anlama gelmediği belirtilmelidir. Bir insan kentli olmadığı halde uygar olabilir.

Günümüzde en ilkel toplumdaki gelişmiş olanlarına kadar her toplumun kendine özgü bir kültüre sahip olduğu görüşü genel bir kabul görür. Ancak her toplumun uygarlık düzeyine ulaşmış ulaşılmadığı tartışmalı bir husustur. A. Toynbee, "belli bir güce ulaşmış kolektif yaratılara" uygarlık adını vermektedir. Bununla anlatılmak istenilen, bazı toplumların sadece kültür üretebildikleri, uygarlık seviyesine ulaşamadıkları şeklindedir. Örneğin, Eskimolar sadece kültüre sahip olabilmişler, uygarlık seviyesine ulaşamamışlardır.<sup>17</sup> Bu anlayışa göre, bir kültürün uygarlık seviyesine ulaşabilmesi için, her şeyden önce bir dünya görüşü, bir evren anlayışı gibi bir zihni yapının geliştirilmesi

<sup>15</sup> Will Durant, *Medeniyetin Temelleri*, çev. N. Muallimoğlu, Erguvan Yay., İstanbul 2007, s. 32,33.

<sup>16</sup> Ali Şeriatî, *Medeniyet Tarihi*, c. 1., çev. İbrahim Keskin, Fecr Yay., Ankara 1987, s. 2.

<sup>17</sup> Arnold Toynbee, *Tarih Bilinci*, c.1, Bateş Yay., İstanbul 1978, s. 144.



gerekmektedir.<sup>18</sup> Gerçekte de farklı toplumların gelişme merhaleleri incelendiğinde, fizyolojik, zaruri ihtiyaçlarını karşılayan toplumlar, ruhsal ve içtimai ihtiyaçlara yönelerek daha incelmış daha gelişmiş farklı merhalelere geçiş çabası içinde olmuşlardır. Toplumlardan bazıları insanın ilk ve asli ihtiyaçlarını karşılayan kültürel özellikleri ortaya çıkarabilirlerken, bazıları ise, çok çeşitli nedenlerle daha incelmış kültür terkiplerine ulaşamamışlardır.

### 3. Kültür ve Uygarlık Kavramlarının Tanımına Farklı Yaklaşımlar

Kültür ve uygarlığın tanımı inançlar, adetler, maddi ve manevi değerler gibi öğelerle yapılmaktadır. Bu öğeler bir toplumun kimliğinin belirlenmesinde de ortak unsurlardır. Bu ise, uygarlık ve kültür kavramlarının ortak yönlerine, aralarındaki nitelikli ilişkilere işaret etmektedir. Ancak düşünürlerin kültür ve uygarlık kavramlarını bazen eş anlamlı, bazen de farklı anlamda değerlendirdikleri görülmektedir.

E. B. Tylor, uygarlık ve kültür sözcüklerini aynı anlamda kullanmıştır. Tylor, uygarlık ve kültürün bilim, inanç, simge, sanat, ahlak, yasa ve geleneklerin yanı sıra, insanın toplumsal bir varlık olarak edindiği diğer tüm yetenek ve alışkanlıkları kapsadığını düşünür.<sup>19</sup> C. Meriç de aralarındaki farklılığa işaret etmekle beraber kültürle uygarlığı aynı anlamda kullanmıştır.<sup>20</sup> Bu görüşün karşısında yer alanlar, uygarlık ve kültür kavramlarının farklı anlamlar taşıdığını benimserler. Bu çerçevede M. Mac Iver, Norbert Elias ve Z. Gökalp, uygarlığın bütün insanlığın ortak malı olması gereken bir şeye işaret ettiğini belirtirler. M. Mac Iver, kültür ve uygarlık kavramlarının içerikleri bakımından farklılaştığını düşünür. Ona göre kültür, ideoloji, din, edebiyat gibi özellikler toplumsal yaşamın belirtilerini kapsarken, uygarlık, bir toplumun teknoloji, toplumsal örgütlenme v.b.yollarla kendi yaşam koşullarını kontrol altına alabilmesi ile ilişkilidir. Mac Iver, kültür ve uygarlık arasındaki farklılığın köy cemaati ile kentte yaşayanların davranışlarında görülebileceğini söyler.<sup>21</sup> A. Weber de iki kavram arasında farklılıklar olduğuna dikkat çekerek, uygarlığın doğa üzerinde etki meydana getiren teknik ve araçların toplamı olduğunu, bunun tersine normatif ilkeler, değerler, idealler ve zihniyetin kültürü temsil ettiğini düşünür.<sup>22</sup> Weber, bu söylemleri ile uygarlığın maddi temellere dayandığını, yani uygarlığın doğa ile olan ilişkilerine dikkatleri çeker. Yine

<sup>18</sup> Vejdi Bilgin, *Bizi Kuşatan Toplum Sosyolojiye Giriş*, Düşünce Yay., Bursa 2009, s. 120.

<sup>19</sup> Edward B. Tylor, *Primitive Culture*, C.1, Heney Holt And Company, Newyork, 1889, s.1-8; Mümtaz Turhan, *Kültür Değişmeleri*, M.E.B. Yay., İstanbul 1969, s. 39.

<sup>20</sup> Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, s. 109.

<sup>21</sup> M. Mac Iver-C. H. Page, *Cemiyet 1*, çev. A. Kurtkan, M.E.B. Yay., İstanbul 1994, s.184; Braudel, *Uygarlıkların Grameri*, s. 34.

<sup>22</sup> Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, s. 107.

MacIver de insanın fayda amacıyla belli bir hedefe ulaşmak üzere kullandığı vasıtaların uygarlık unsurlarını teşkil ettiğini, kültür unsurlarının gayesinin bizzat kendileri olduğunu, bunların kendilerinden başka amaç için vasıta olamayacaklarını, kültürün takınılmış bir tavır, uygarlığın bilme ve yapabilme ile ilişkili olduğunu belirtir.<sup>23</sup>

Hars ve medeniyet ayrımı üzerinde duran Z. Gökalp, kültür ve uygarlığın (medeniyet) din, ahlak, sanat, hukuk, iktisat, lisan ve fenni hayatı kapsadığını, bunlardan iradi olarak gelişenlerin uygarlığı ilgilendirdiğini, iradi olarak gelişmeyenlerin ise kültürü temsil ettiklerini düşünür.<sup>24</sup> Yani Z. Gökalp'e göre hars milli kültürdür, uygarlık ise bütün milletlerin ortaya koydukları ürünlerdir.<sup>25</sup> Bir başka deyişle, güzel sanatlar, ahlak, hukuk kültürünün, bilim ve teknik uygarlığın kaynağıdır. Gökalp, bu düşüncelerini insanoğlunun toplumsal bir varlık olarak ortaya çıktığı ilk dönemlerden başlamak suretiyle temellendirmeye çalışır: Gökalp, maddi bilimlerin sihirden, manevi bilimlerin dinden doğduğunu, ilk toplumlarda toplumsal dayanışmayı oluşturan güçlerin genellikle dinsel olduğunu, sihirsiz kurumların ise dinin aksine toplumsal dayanışma oluşturma yeteneğinden yoksun olduğunu söyler. Daha açık bir ifade ile söylenecek olursa, Gökalp, ilkel toplumlarda uygarlık belirtisi olarak sihrî görür. Sihir belli bir topluma özgü olmayıp, farklı toplumların ortak özelliğidir. Örneğin metafizik, ahlak, hukuk, estetik dinden türediği halde, simya, kimya, yıldızlara bakmak ve Şamanlık sihirden doğmuştur. Böylece Z. Gökalp, dinden kaynaklanan manevi özelliklerin kültürü, sihirden doğan maddi özelliklerin ise uygarlığı temsil ettiğini düşünür.<sup>26</sup> Yani, Gökalp, uygarlık ve kültür kavramlarının eş anlamlı olmadıklarını, kültürün ulusal sınırlar içerisinde değerlendirilmesi gerektiğini, uygarlığın ise ulusal sınırları aşan özellikleri olduğunu, kültürün gelişmesinin uygarlığın da gelişmesi sonucunu doğuracağını belirtir.<sup>27</sup>

Uygarlığın kaynağını sorgulayan A. Toynbee "Tarih Bilinci" ve "Uygarlık Yargılanıyor" adlı çalışmalarında, uygarlıktan söz edildiğinde, insanın aklında din, mimari, resim, üslup ve gelenek açısından farklı şeyler getirdiğini ve uygarlığın doğuşunun basit olmayıp karmaşık olduğunu söyler. Toynbee, insan donanımının ana noktasının teknoloji olmadığını, insan ruhunun olduğu görüşünü taşır. Bu ise, insanın çevresini oluşturan doğanın

<sup>23</sup> Turhan, *Kültür Değişmeleri*, s. 40.

<sup>24</sup> Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, Bordo-Siyah Klasik Yay., İstanbul 2004, s. 69.

<sup>25</sup> Ziya Gökalp, *Hars ve Medeniyet*, haz: Yalçın Toker, Toker Yay., İstanbul 2005, s. 36,37; Erol Güngör, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, Ötüken Yay., İstanbul 1986, s. 12.

<sup>26</sup> Gökalp, *Hars ve Medeniyet*, s. 33,36.

<sup>27</sup> Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 76; Hars ve Medeniyet, s. 34.

insana meydan okuması karşısında tepkisini gösterdiği ruhtur.<sup>28</sup>Toynbee, bu yaklaşımı ile kültürle uygarlık arasında karşılıklı ilişkiler bulunduğunu düşünmekte ve uygarlığın temelinde mistik bir anlayışı yerleştirmektedir. Uygarlığı bir inanç ve ahlak nizamı olarak değerlendiren Y. Özakpınar ise, toplumun bütün hayatı olan kültürün, uygarlıkla karşılıklı ilişkiler içerisinde olduğu görüşünü taşır.<sup>29</sup>Özakpınar, kültürle uygarlık arasındaki çelişkilerin ortaya çıkma nedenlerini teorik kavramlaştırmanın yeterli olmaması, kelimelerin belirsizlik taşıması ve değişken anlamlar ifade etmesiyle ilişkilendirmekte, olguların çapraşıklıktan bağımsız olarak formüle edilen mantiki tanımların, olgular karşısında yetersiz kaldıklarını ifade etmektedir ve yine Özakpınar'a göre, uygarlığın kaynağı toplumların benimsemiş olduğu inançlarda aranmalıdır.<sup>30</sup> Çünkü bütün uygarlıklar inanç ve ahlak nizamından doğmuşlardır. Örneğin Batı uygarlığı bilim ve teknikten ibaret olmayıp, Batı uygarlığı zaman içinde başkalaşım geçiren bir inanç ve ahlak nizamıdır. Bu uygarlığın temelinde Roma uygarlığı, Hıristiyan inancı ve bu inanca başkaldırı niteliğinde olan hümanist inanç bulunmaktadır.<sup>31</sup>

Yukarıdaki tespitler incelendiğinde kültür ve uygarlık hakkındaki görüşler genel olarak üç başlık halinde toplanabilir: 1. Kültür ve uygarlığı eş anlamlı olarak değerlendirenler, 2. Kültür ve uygarlığı farklı anlamlarda kullananlar, 3. Kültür ve uygarlığın karşılıklı etkileşim içerisinde olduğu görüşünü taşıyanlar.

Kültür ve uygarlığı eş anlamlı olarak değerlendirenler, insanoğlunun toplumsal bir varlık olarak ürettiği gelenek, görenek, inanç, simge, ahlak ve yasaların bütününe uygarlık ve kültürü temsil ettiği görüşündedirler. Ancak hemen hatırlatılmalıdır ki, kültür ve uygarlık ilk bakışta benzer türden öğeler barındırıyor gibi görünseler de, hatta aralarında nitelikli ilişkiler bulunsa da yapıları incelendiğinde, aralarında farklılıklar dikkat çekmektedir. M. Turhan'ın da belirttiği gibi, bir toplumun kültürüne ait unsurlarla uygarlığa ait unsurlar birbirlerine öylesine sıkı sıkıya bağlanmışlardır ki, bu genel durum içinde çok defa hangi kısımların uygarlığa, hangilerinin kültüre ait olduklarını ayırmak güç olmakla beraber ve yine toplumların, grupların müşterek uygarlıklarına rağmen, birbirinden ayırt edilen dil, din, sanat, müşterek

<sup>28</sup> Arnold Toynbee, *Tarih Bilinci*, s. 104; Uygarlık Yargılanıyor, çev. K. Yargıcı, M. E. Yalman, Örgün Yay., İstanbul 2004, s. 187.

<sup>29</sup> Özakpınar, *Kültür ve Medeniyet Üzerine Denemeler*, s. 64-71.

<sup>30</sup> Özakpınar, *Kültür ve Medeniyet*, s. 71

<sup>31</sup> Özakpınar, *Kültür ve Medeniyet*, s. 110,111.

hatıralar, gelenekler, örf ve adetler gibi sayısız kültür farklılıkları bulunmaktadır.<sup>32</sup>

Kültür ve uygarlığın farklı anlamlar taşıdığını belirtenler, en genel anlamda uygarlığı değişik coğrafyalarda yaşayan toplumların ürettikleri teknik ürünlerin belirli bir zaman dilimindeki adı olarak değerlendirmektedirler. Daha öncede ifade edilmiş olduğu gibi, Z. Gökalp ve M. Mac Iver'e göre uygarlığın unsurları müspet bilimler ve teknik sanatlardır. Gerçekte de, bilim ve teknolojinin toplumda gördüğü işlevler yadsınamaz. Ancak bilim ve teknolojiye gelişmelerin arka planında bulunan toplumsal inanç ve tutumlar da birer gerçekliktir. Bu bakımdan uygarlığın siyasal, hukuksal, din, ahlak, felsefe, sanat gibi unsurlardan oluşan bir değerler sistemi olduğu söylenebilir.<sup>33</sup>

Kültür ve uygarlığın karşılıklı etkileşim içerisinde olduğunu benimseyenler ise, uygarlıkla kültür arasında farklılık olduğunu düşünmekle beraber, her iki sözcüğün birbirlerini tamamlayan bir bütünün parçaları olarak değerlendirmektedirler. Cemil Meriç, "Umrandan Uygarlığa" adlı çalışmasında kültür ve uygarlığın birbirinin ikizi olmadıklarını, ama birbirlerine sıkıca bağlı olduklarını belirtir.<sup>34</sup>

### Sonuç

Buraya kadar yapılan tespitlerden anlaşılmaktadır ki, toplumda ortaya çıkan olay ve olgularla ilişkili olarak kavramların tanımı, canlı varlıklar gibi değişim gösterebilmektedir. Tanımlar, insanın çevresinde gelişen olay ve olgularla bağlantılı bir biçimde yapıldığından, insan zihni, tanımları sürekli bir biçimde yeniden değerlendirmektedir. Bir başka deyişle kavramlar ve tanımlamalar görelî bir yapı sergilemektedirler. Bu bağlamda kültür ve uygarlık sözcükleri de değişik anlamlarda kullanılmıştır. Öyle ki, ilk kullanışlarından günümüze kadar anlam genişlemeleriyle beraber, kültür ve uygarlık terimleri hem eş anlamlı hem de farklı anlamlarda tanımlanmıştır. Nitekim kültür ve uygarlık kavramlarının geçmişte taşıdıkları anlamları ile günümüzde ele alınış biçimleri ve anlamları arasında benzer yönler bulunsa da, farklılaştıkları önemli yönler bulunmaktadır.

Kültür ve uygarlığın tanımının yapılmasında ve aralarındaki ilişkilerin ele alınmasında eldeki mevcut bilgilerin, toplumların kendilerine özgü yapılarının, siyasal durumlarının etkili oldukları anlaşılmaktadır. Nitekim uygarlık (civilization) sözcüğü yeni kullanılmaya başladığı dönemlerde, bazı Batılı düşünürler, kendi toplumlarının sosyo-kültürel özellik ve değerlerini

<sup>32</sup> Turhan, *Kültür Değişimleri*, s. 43.

<sup>33</sup> Server Tanilli, *Uygarlık Tarihi*, Adam Yay., İstanbul 2001, s. 16.

<sup>34</sup> Cemil Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, s. 105.

dikkate alarak tanımlamalar yapmışlardır. Bu yaklaşım zamanla ideolojik görüşlerin etkisi ile uygar toplum ya da uygar kültürleri Batılı toplumların temsil ettiği şeklinde bir anlayışın gelişmesine de neden olmuştur. Ancak ileriki yıllarda bilimsel bir nitelik taşımayan, yanlışlığı anlaşılan bu tezden vazgeçilmiştir. Uygarlık yerine farklı uygarlıkların gerçekliği kabul edilmiştir.

Toplumların ortaya koydukları kültürel öğeler, farklı toplumların kültürleri ile etkileşim içerisine girebilmektedir. Toplumlar dinamik yönleri ile kültürel öğeleri yeniden düzenleyip üretirlerken, farklı kültürlerle de karşılıklı temas halinde olmuşlardır. Fakat yine de, her kültürün kendine has bir orijinalliği olduğu anlaşılmaktadır. Bilimsel araştırmalar göstermektedir ki, insanlar avcılık ve toplayıcılık aşamasını geçip hayvanları evcilleştirdikten sonra, önceleri göçebe topluluklar halinde bulunurlarken, sonraları yarı göçebe ve daha sonraları yerleşik düzene geçmişlerdir. Ancak ister göçebe isterse yerleşik düzene geçilmiş olsun, bütün toplumlar düzenlerini sağlayabilmek ve çevreyle mücadele edebilmek için kendilerine özgü siyasi, ekonomi ve bir ahlaki sisteme sahip olmuşlardır. Yani toplumlar önce kültürel özelliklere sahip olmuşlar, yerleşik düzene geçmek ve farklı kültürlerle etkileşime girmek suretiyle de uygarlık yönünde gelişmeler sağlamışlardır. Bu çerçeveden bakıldığında, zaruri ihtiyaçların kültürü doğurduğu, kültürün de farklı ihtiyaçlara (toplumsal, psikolojik) cevap verebilmek için, yeni gelişmelere zemin hazırladığı anlaşılmaktadır. Elbette bu sürecin başlamasında, tamamıyla bir sebep-sonuç ilişkisi olarak düşünülmesi de, toplum üyelerinin ortaklaşa paylaştıkları inançlar, uygarlık sürecinin hazırlanmasında etkili olmuştur.

Kültürün ilk izleri tarımsal faaliyetlerde görülmektedir. Etimolojik anlamı ve gelişme süreci açısından değerlendirildiğinde uygarlığın insani ilişkilerin çeşitlendiği, farklılaştığı kentleşme ile ilişkili olduğu anlaşılmaktadır. Yani ilk kültürel oluşumların temelinde tarımsal, uygarlığın oluşumunda sürekli bir akış ve oluş halinde bulunan kentsel faaliyetler öne çıkmaktadır. Toplumların yazıyı bulmaları, diğer taraftan mesleklerin çeşitlenmesi ve bununla ilişkili olarak bilgideki artış, farklı kültürlerle etkileşim uygarlığın gelişimine katkılar sağlamışlardır.

Bütün yukarıda ifade edilenlerle birlikte, kültür toplumun kendine özgü ortaya koyduğu değerleri temsil ederken, uygarlığın bütün bunlarla birlikte dışa dönük bir ideale yönelimin, değişimin ve büyümenin sürekliliği ile ilişkili olduğu söylenebilir. İki kavram arasındaki gerçek karışıklık, uygarlığın kültürün bir aşaması gibi görünmesidir. Bu aşamada rol oynayan unsurlar kültürün tanımına giren öğeler olsa da, bunlar uygarlığın bünyesinde olgusal bir gerçeklik olarak farklılaşmakta, ayrıca bir süreci ve gelişimi işaret etmektedir.

Netice itibarıyla söylenebilir ki, uygarlık sözcüğünün muğlak yapısı, her iki sözcük arasındaki ilişkilerin netleşmesinde güçlüklereden neden olmakla beraber, kültürle uygarlık arasındaki ilişkilerin özden geldiği, ancak her iki sözcüğün eş anlamlı olmadıkları, aralarında en azından bir derece, bir aşama farkı olduğu anlaşılmaktadır.

#### KAYNAKÇA

- Bilgin, Vejdi, *Bizi Kuşatan Toplum Sosyolojiye Giriş*, Düşünce Yay. Bursa 2009.
- Braudel, Fernand, *Uygarlıkların Grameri*, çev. M. Ali Kılıçbay, İmge Yay. Ankara 2001.
- Doğan, Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, Bahar Yay. İstanbul 1981.
- Durant, Will, *Medeniyetin Temelleri*, çev. N. Muallimoğlu, Erguvan Yay. İstanbul 2007.
- Elias, Norbert, *Uygarlık Süreci*, çev. E. Ateşman, İletişim Yay. İstanbul 2004.
- Eyüpoğlu, İ. Zeki, *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü*, Sosyal Yay. İstanbul 1998.
- Fichter, Joseph, *Sosyoloji Nedir?* çev. Nilgün Çelebi, Attila Kitapevi, Ankara 1994.
- Gökalp, Ziya, *Türkçülüğün Esasları*, Bordo-Siyah Klasik Yay. İstanbul 2004.
- Hars ve Medeniyet*, haz: Yalçın Toker, Toker Yay. İstanbul 2005.
- Güngör, Erol, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, Ötüken Yay. İstanbul 1986.
- Hançerlioğlu, Orhan, *Toplumbilim Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1996.
- Mac Iver, M. -C. H. Page, *Cemiyet 1*, çev. A. Kurtkan, M.E.B. Yay. İstanbul 1994.
- İbnîzari, "Medine", *İslâm Ansiklopedisi*, M.E.B. Yay. İstanbul 1986.
- Leakey, L. S. B., *İnsanın Ataları*, çev. Güven Arsebük, T. T. K. Basımevi, Ankara 1971.
- Meriç, Cemil, *Umrandan Uygarlığa*, Ötüken Yay. İstanbul 1979.
- Özakpınar, Yılmaz, *Kültür ve Medeniyet Üzerine Denemeler*, Ötüken Yay. İstanbul 1988.
- Şeriatî, Ali, *Medeniyet Tarihi*, c. 1. çev. İbrahim Keskin, Fecr Yay. Ankara 1987.
- Tanilli, Server, *Uygarlık Tarihi*, Adam Yay. İstanbul 2001.
- Tolan, Barlas, *Toplum Bilimlerine Giriş*, Adım Yay. Ankara 1996.
- Toynbee, Arnold, *Uygarlık Yargılanıyor*, çev. K. Yargıcı, M. E. Yalman, Örgün Yay. İstanbul 2004.
- \_\_\_\_\_ *Tarih Bilinci*, Bates Yay. İstanbul 1978.
- Turhan, Mümtaz, *Kültür Değişmeleri*, M.E.B. Yay. İstanbul, 1969.

*Türkçe Sözlük*, T.D.K. C.2. İstanbul 1992.

Tylor, Edward B., *Primitive Culture*, Heney Holt And Company, Newyork, 1889.

Ülken, H. Ziya, *Sosyoloji Sözlüğü*, M.E.B. Yay. İstanbul 1969.

Ünder, Hasan, "Uygarlık Kültür ve Güncel Sorunlar", *Uygarlık Tarihi*, ed: İsmail Güven, Pegem Yay. Ankara, 2007.

## **Katolik Ermenilerin İstanbul'dan Göç Ettirilmesi**

**Cahit Külekçi\***

---

**Öz-**Osmanlı Devleti birden fazla milleti içinde barındıran bir devlettir. Bu sebeple Avrupalı devletler ve özellikle Fransa, XIX. yüzyılda Ermeniler üzerinden Osmanlı Devleti'ni yıpratma gayreti içinde olmuştur. Ermenilerin arasına mezhebî ayrılık fikrini sokarak hem Ermenileri kendi aralarında bir çatışma ortamına sürüklemiş hem de devletle aralarında sorun çıkmasına sebep olmuştur. Katolik olan Ermeniler de bu yüzden İstanbul'dan başka vilayetlere sürülmeye başlamışlardır.

**Anahtar Kelimeler:** Osmanlı, Ermeni, Katolik, Ortadoks, Tehcir

**Abstract-** *Emigration Of The Catholic Armenians From Istanbul*-The Ottoman Empire is a state containing more than one nation. For this reason, European states and especially France has been attrition in the effort the Ottoman Empire over the Armenians in XIX. century. Putting the idea of sectarian division between the Armenians, first the Armenians themselves dragged in a conflict environment and then including the state and has led to the problem. So Catholic Armenians have begun to appear on other provinces from Istanbul.

**Key Words:** Ottoman, Armenian, Catholic, Orthodox, Emigration

### **Giriş**

Kuruluşundan kısabir zaman sonra Osmanlı Devleti, oldukça geniş ve karmaşık bir yapıya bürünmüş ama kendine has bir devlet geleneğini de oluşturmayı başarmıştı. Devlet dâhilindeki sosyal yapı, birden fazla millî unsuru içinde barındırmasına rağmen meydana gelen mezkûr birleşik yapının dengeli bir biçimde yönetiliyor olması, devletin iç siyâsetini müsbet yönde etkiliyordu. Zira bu muhtevâda hayli fazla sayıda gayr-ı Müslim tebeanın bulunması, bürokrasi tarafından kısmen dînî düşünceyle şekillendirilen dâhilî-hâricî siyâsetin ahvâli ve sosyal hayatın inkişâfı çerçevesinde her zaman ehemmiyet arz etmekteydi. Bu çerçevede ifade etmeliyiz ki; Osmanlının, gayr-ı Müslim tebeaya karşı siyâseten alâkasız kaldığı bir devreye rastlanmasına, onları göz ardı edici bir siyaset takip etmesine şahit olunmayacak; bahsettiğimiz

---

\* Yrd. Doç. Dr. İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, cahit.kulekci@inonu.edu.tr



dengeli yönetim anlayışı devletin her kurumunun değişmez bir niteliği olarak kendisini koruyacaktır.

Devlet, bir taraftan kendi gâileleri ile uğraşırken, diğer taraftan hukûkî olarak sosyal örgütlenme fikri, kısa sürede kurumsallaşan devletin geleneğindedey bulmaya başlamış, Ermenilerle birlikte sâir gayr-ı Müslim tebea bu gelenek içinde hukûkî düzlemde de tanımlanabilmiştir. Esâsen gayr-ı Müslim tebea ile Müslüman tebea arasına, yine hukûken, belirgin bir hudut konmamış, müşterek akıl oluşturularak devletin bekâsı ve selâmeti böylelikle dâim kılınmaya çalışılmıştır.<sup>1</sup>

Ne var ki, Osmanlı Devleti'nin, sürekli değişen dünya siyasetinde ve güç dengesi dağılımında, XVIII. yüzyıldan itibaren geride kalmaya başlamasıyla başta kendi bünyesinde meydana gelen siyâsî tahavvül, Avrupalı devletlerin Osmanlı'ya karşı olan bakışının değişmesine sebep olacaktır. Üstelik bu değişim sadece siyâsî dengeye müteallik güçlerin yeniden dağılması noktasında gerçekleşmeyecek, Osmanlı'nın bilhassa gayr-ı Müslim tebeası da tamamen politik olan söz konusu değişimden nasibini alacaktır.<sup>2</sup>

Bu paralelde devletin *muvâzene* unsuru olarak bir arada tutmaya gayret ettiği gayr-ı Müslim tebeaların *muktedir olma* zaafı, değişen siyâsî durumların kendi lehlerine olabileceğini ön görmüş ve Osmanlı'da pek bilinmeyen *tebea arasında siyâsî ve hukûkî eşitsizlik* söylemleri, bu çevrelerde kendine yer bulmaya başlamıştır.

Nihayet gayr-ı Müslim tebea, hâkim gücün etkisinden kurtularak, kendi geleceklerini kendilerinin belirlemesi fikrini benimsemiştir. Üstelik Rumların bu minvâlde başlattıkları propaganda Osmanlı devlet adamları tarafından evvel emirde anlaşılammıştır.<sup>3</sup> Ancak Mora İsyânı'ndan sonra gelişen süreçte bağımsızlığını ilan eden Rumların, Osmanlı devlet adamlarının Avrupalı devletlerin Osmanlı halkı üzerindeki politik eğilimlerini anlamada yardımcı olduğu muhakkaktır.<sup>4</sup>

Bir müddet sonra artık Osmanlı bürokratları da değişen Avrupa siyasetini takip etmek ve öncelikle hâriciyeye dair yeni prensipler vaz' etmek

<sup>1</sup> Hatta öyle ki Osmanlı Devleti'nin dînî yapısına atfen söylenecek her sözün yanı sıra muhakkak devletin etnik unsurlarına da dikkat çekilmeli ve devletin karakteri de bu şekilde tanımlanmalıdır: Yaron Ben-Naeh, *Jews in the Realm of the Sultans*, Germany 2008, s. 102

<sup>2</sup> Bernard Lewis, *Ortadoğu*, Çevr: Selen Y. Kölay, Ankara 2005, s. 356

<sup>3</sup> Çünkü hangi milletten olduğu ve ne idüğü belirsiz devlet adamları idaresizlik, hırsızlık ve hainlik konularında birbirleriyle yarış ediyorlardı: Nihat Sami Banarlı, *Devlet ve Devlet Terbiyesi*, İstanbul 2007, s. 166

<sup>4</sup> Fahir H. Armaoğlu, *Siyasi Tarih*, Ankara 1973, s. 95, 96, 97 vd.

hususunda bir takım fikirler üretmeye başlamış,<sup>5</sup> XIX. yüzyılın başından itibaren bu prensiplerin yanı sıra çeşitli dâhilî alanlarda ıslahat faaliyetleri de yürütülmüştür.<sup>6</sup>

Bu çerçevede teknik öğretime ehemmiyet verilmiş, bozulmuş haldeki medrese eğitim sistemi orduya da faydalı olacak bir şekilde yeniden teşkilatlandırılmıştır. Diğer taraftan vaktiyle kurulmuş *Müteferrika Matbaası*'nın ıslahına çalışılmış ve bu matbaa kapatılınca *Deniz Mühendishanesi Matbaası* açılmıştır. Avrupa'da yazılmış birçok ilmî ve teknik eserler Türkçe'ye tercüme ettirilip, bu matbaada basılmıştır. Dış siyasette de bir takım ıslahatlara girilmiş, böylelikle biraz olsun Avrupa'ya ayak uydurabilme tedbirleri düşünülmeye başlanmıştır.<sup>7</sup>

XIX. yüzyılın hemen başından itibaren görülmeye başlanan bu hareketlilik, elbette sadece Rumların isyanı ya da Yunanistan'ın bağımsızlığını kazanması ile ilişkilendirilemez. Osmanlı'nın çok milletli yapısı, Avrupalı devletlerin Osmanlı'ya hangi cihetten yaklaşacakları konusunda mutlak bir fikri kendiliğinden sunmuştur.

Çalışmamıza konu olan Katolik Ermeniler de tam bu *fikrin merkezinde yer alan bir hedef* olarak değerlendirilmiş, bilhassa Fransızlar, Ermeniler üzerinden Osmanlı Devleti'ne karşı politik manevralar üretmeye başlamışlardır. Ermenilerin bu yüzyıla kadar devlet içerisinde her hangi bir konuda ciddi sayılabilecek isyânvarî hareketlerinin olmaması, Avrupalı devletler için bir tedirginlik oluştursa da, Ermenilerin dinleri üzerinden yapılan çağrılar Avrupalı devletlerin tedirginliklerini ortadan kaldıracaktır.

#### A. Ermeniler'de Mezhep Anlayışı

XIX. yüzyıla kadar Ermeniler arasında her hangi bir mezhep ayrımının söz konusu olduğunu söylemek mümkün değildir. Zira Ortodoks<sup>8</sup> olan Ermeniler, din konusunda diğer Hıristiyan milletlerden daha tutucu ve muhafazakâr oldukları gibi tarihleri de buna bağlı olarak kiliseleri etrafında şekillenmiştir. Ermenilerin diğer devletler tarafından *millet* olarak anılmaları ile Ermeni Kilisesi'nin müstakil hale gelmesi de aynı zamana tesadüf eder. Bu

<sup>5</sup> L. Carl Brown, *İmparatorluk Mirası*, Çevr: Gül Çağalı Güven, İstanbul 2000, s. 222, 223

<sup>6</sup> Fahir H. Armaoğlu, a.g.e., s. 147

<sup>7</sup> İsmail Soysal, *Fransız İhtilali ve Türk-Fransız Diplomasi Münasebetleri*, Ankara 1999, s. 105

<sup>8</sup> Aslında Ermeniler Gregoryan'dır ve Ortodoks Hıristiyan Kiliseleri'nden bazı inanç esasları noktasında ayrılırlar. Fakat Ermeniler, kendilerine *Gregoryan* denmesinden hoşlanmamaktadır. Ermeniler daha çok Ermeni Apostolik Kilisesi, tabirini kullanmayı tercih ederler. Frederik Coene, *The Caucasus*, USA 2010, s. 82

çerçevede Kadıköy Konsili yani 451 yılı Ermenilerin dînî ve millî kimliğinin oluşmaya başladığı yıl olarak kabul edilmektedir.<sup>9</sup>

Oldukça geç bir tarihte, milâdî V. yüzyılda oluşan Ermeni Kilisesi, diğer Hıristiyan kiliselerinin geleneklerinden oldukça farklı bir yapıda olduğunu söylemek de pek mümkün değildir. Dînî düşüncenin temelinde, İsa'nın havârilere bulunmaktadır. Bu çerçevede Ermeni Kilisesi, İsa'nın havarilerinden *Tateos* ve *Partoğimeos*'a dayanmakta ve *doğrudan apostolik kiliseler* arasında sayılmaktadır.<sup>10</sup> Diğer Hıristiyan kiliselerinden farklı olarak ilk aşamada, konsilde karara bağlanan *İsa'nın iki tabiatı* Ermeniler tarafından farklı yorumlanmış, İsa'da iki tabiatın sıkıca birleştiği üzerinde karar birliğine varılmıştır.<sup>11</sup> Böylelikle Ermeni Kilisesi, genele zıt bir şekilde *monofizit* inancını benimsemiştir. Aynı zamanda bu durum, *Gregoryan* Ermeni Kilisesi'nin Hıristiyan âlemiyle ters düşmesi anlamına gelmektedir. Nitekim Ermeni Kilisesi bu tarihten sonra Eçmiyadzin Katoğigoslugu'na tâbî olmuştur.<sup>12</sup>

Ermenilerin ve Ermeni Kilisesi'nin geçirmiş olduğu bu radikal değişimler neticesinde Ermeni milleti özellikle Bizans Devleti'nin baskılarıyla karşılaşmaya başlamıştır. Ermenileri zorla kendi mezheplerine çekmeye çalışan Bizans, Ermeni din adamlarını İstanbul'a davet ederek, Ermenilerin dini inançlarını tartışmaya açmak istemiş ancak başarılı olamamıştır.<sup>13</sup> İstanbul'un fethedilmesi ve Bizans'ın, fetihten sonra etkinliğini tamamen kaybetmesi Ermenilerin hem dinlerini hem de millî karakterlerini korumaları açısından fevkalâde önem taşımıştır. Fetihden hemen sonra Fatih Sultan Mehmed, İstanbul Ermeni Patrikliği'nin oluşturulması için gerekli düzenlemeleri yapmış ve Bursa'da bulunan Ermeni piskopos Hovakim'i, Bursa'dan İstanbul'a getirtmiştir. Pâdişah, Rum Ortodoksların hâkimiyeti altında bulunan Sulumanastır Kilisesi'ni de Ermenilere tahsis ederek,<sup>14</sup> Ermeni Kilisesi'ni Rum Kilisesi karşısında bir güç olarak resmen tanımıştır.

Böylelikle kurumsallaşan İstanbul Ermeni Patrikliği, İstanbul'daki Ermenilerin evlenme, boşanma, eğitim-öğretim, hayır işleri, ibadet, ayin ve törenleri hususlarında da yetkili kılınmıştır. İstanbul Patrikliği'ne ruhani alanda

<sup>9</sup> Bu ifade, Ermenilerin 451'de tarih sahnesine çıktığı anlamına gelmemektedir. Bu tarihe kadar Hıristiyan bir millet olarak tavsif edilen Ermenilerin, bu tarihten sonra sadece 'Ermeni' olarak anıldıklarını kast etmekteyiz. Edward Francis K. Fortescue – Solomon Caesar Malan, *The Armenian Church*, London 1872, s. 21

<sup>10</sup> Canan Seyfeli, *İstanbul Ermeni Patrikliği*, Ankara 2005, s. 27

<sup>11</sup> Adrian Hastings, *A World History Of Christianity*, United Kingdom 1999, s. 289

<sup>12</sup> Ahmed Cevdet Paşa, *Tezâkir*, Hzr: Cavid Baysun, Ankara 1986, 21-39, s. 234

<sup>13</sup> Hugh Wybrew, *The Orthodox Liturgy*, USA 1990, s. 88, 89

<sup>14</sup> Michael Chamich, *History of Armenia*, Ermenice'den İngilizce'ye trc. Johannes Avdall, Calcutta 1827, II, 329, 330

da çeşitli yetkiler verilmiştir ancak piskoposları kutsama yetkisi, verilen yetkilerin dışında tutulmuştur. İstanbul patriği sadece kutsal yağ, müron takdis etmekle yetkilidir ve kendisine verilen sivil yetkiler sebebiyle de İstanbul Patrikliği, Osmanlı Devleti'ndeki piskoposlukların lideri durumundadır.<sup>15</sup>

Patrikliğin doğrudan Osmanlı idaresine karşı sorumlu olduğu sivil hususlar ise vergi ve askerlikten muafiyet konularıdır. Vergi, kilise cemaatinden toplanır ve yine kilise vasıtasıyla Osmanlı Devleti'ne teslim edilerek sorumluluk yerine getirilmektedir.<sup>16</sup>

Katolik mezhebine geçmeden evvel, Ortodoksluk ve Ortodoks Ermeniler hakkında özet bilgi vermek yerinde olacaktır. Hıristiyanlık'ta Ortodoks Kiliseler teorikte *Batı Ortodokslar* ve *Doğu Ortodokslar* olarak ikiye ayrılmaktadır. Ermeni Kilisesi, Mısır, Etyopya gibi ülkelerde bulunan Ortodoks Kiliseleri ile aynı grupta yani *Doğu Ortodoks Kiliseleri* içerisinde yer almaktadır.<sup>17</sup>

Kadıköy Konsili'ndeki bildirimleri kabul etmeyen Ortodoks Ermeni Kilisesi, ilk üç konsilde belirlenen inanç ilkelerini kabul etmektedir. Aziz Gregoir tarafından ilk üç konsilde ilave edildiği söylenen Aziz Meryem'in analığı, Kutsal Ruh'un ilahlığı, varlığı bedene girmiş Tanrı'nın insanlığı, Mesih'in mükemmel oluşu gibi inanç esasları da Ermeni inanç sisteminde çok daha açıktır. Ayrıca Ermeniler arasında kabul gördüğü ifade edilen ilk sembollerin daha önce Süryani Kilisesi tarafından 270 yıl civarında kullanıldığı, hemen sonrasında Kudüs ve Kayseri kiliselerinde de ortak olarak kullanıldığı ve daha sonra da bu sembolere Aziz Gregoir'in ilavelerinde bulunduğu da öne sürülmektedir.<sup>18</sup>

Milâdî V. yüzyıldan sonra kurumsallaşan Ortodoks/ Apostolik/ Gregoryan Ermeni Kilisesi; Ecmiyadzin, Ahtamar, Sis, Kudüs ve İstanbul'da merkezleşmiştir.

Ermenistan'ın başkenti Erivan yakınlarında bulunan Ecmiyadzin, Ermeni Kilisesi'nin de kurucusu olan Gregoir (Gregor, Kirkor) tarafından kurulmuştur. Gregoir, kurmuş olduğu bu merkezin idaresini yirmi beş yıl sürdürmüş, vefatından sonra yerine oğulları veraset yoluyla geçmiştir. Bu yüzden Ecmiyadzin, ilahi açıdan Ermeni milletinin özel bir öneme de sahiptir.<sup>19</sup> Ecmiyadzin Katoğigosuğu, teorik olarak Ermeni Kiliseleri'nin

<sup>15</sup> Adrian Fortescue, *The Armenian Church*, London 1872, s. 418, 419

<sup>16</sup> Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Sadaret Mektubi Kalemi Meclis-i Vâlâ Evrakı, 146/ 67

<sup>17</sup> Betty Jane Bailey - J. Martin Bailey, *Who Are the Christians in the Middle East?*, USA 2003, s. 144

<sup>18</sup> Anthony David Smith, *Chosen Peoples: Sacred Sources of National Identity*, New York 2003, s. 72

<sup>19</sup> Baron von Haxthausen, *Transcaucasia*, London 2005, s. 304

merkezikonumundadır. Bu yüzden Ecmiyadzin Katoğigosu aynı zamanda Tanrı'nın hizmetkârı, yüce Patrik ve bütün Ermenilerin Katoğigosu' demektir. Yine teorik olarak 'müron' adı verilen 'Kutsal Yağ'ı kutsamak ve piskoposları takdis etmek yetkisi sadece bumerkeze aittir. Ancak bu durum pratikte böyle değildir. Ecmiyadzin Katoğigosluğu'nun yetki sahası Rusya, Ermenistan, Hindistan, Avrupa ve Amerika ile sınırlıdır. Osmanlı Devleti döneminde de Balkanlar ve Mısır gibi yerler de bu yetki sahasının dışında tutulmuş, adı geçen yerler Sis ve Ahtamar Katoğigoslukları'nın yetkisine verilmiştir.<sup>20</sup>

Ahtamar Katoğigosluğu, Ecmiyadzin ve çevresinin çeşitli iktidarlarca istila edilmesinden sonra doğrudan kurulmayan, ancak belli arayışlardan sonra kurulan merkezdir. Dini merkez Ecmiyadzin'den taşındıktan sonra önce Dvin'e götürülmüş, buranın da istila edilmesiyle önce Van'daki Salnapat Manastırı sonra da Ahtamar Adasını merkez olmuştur. Ahtamar, Doğu Anadolu'da, Van Gölü'nde bulunan bir adadır ve 1065 yılından bu yana da Türkler'in idaresindedir.<sup>21</sup>

Daha önce Amanos Dağları'nda ve sonrasında Rumkale'de bulunan dîni merkez, en son olarak Sis'e (Adana) nakledilmiş ve katoğigosluk 1293 – 1441 yılları arasında burada faaliyet göstermiştir.<sup>22</sup> Sis Katoğigosluğu, 1441 yılına kadar Ermenilerin tek dini merkezi olarak kalmıştır. Zorunlu sebeplerden dolayı Sis'e taşınan dini merkez, 1441 yılında tekrar Ecmiyadzin'e taşınmasına rağmen, Sis'ten katoğigosluk ünvanı kaldırılamamıştır. Birinci Dünya Savaşı'na kadar Sis'te faaliyet gösteren katoğigosluk merkezi, bu yıllardan sonra Beyrut'ta bulunan Antilyas'a taşınmış ve günümüze kadar varlığını burada 'Kilikya Katoğigosluğu' olarak sürdürmüştür.<sup>23</sup> Hâkezâ Kudüs ve İstanbul Ermeni patriklikleri de Ermeniler için kutsal sayılan önemli dîni merkezler konumunu hala korumaktadır.

## B. Katolik Mezhebi

Hıristiyanlık'taki Ortodoks ve Katolik mezhepleri, *resmî* Hıristiyanlığı oluşturan mezheplerdir. Mezhepler arasında çok ciddi bir farklılık bulunmaz. Farklılığa sebep olan en temel dinamiğin *Evrensel Kilise* anlamına gelen Katolik Kilisesi'nin, Ortodoks Kiliseleri'ne göre daha fazla işlenmiş olduğu ifade edilir. Bu ifade'den anlaşıldığına göre Ortodoks Kiliseleri doğal yapılarını daha fazla korumuşlardır.<sup>24</sup>

<sup>20</sup> Abdurrahman Küçük, *Ermeni Kilisesi ve Türkler*, Ankara 2003, s. 176

<sup>21</sup> Eli Smith - Harrison Gray Otis Dwight, *Missionary Researches in Armenia*, London 1834, s. 37

<sup>22</sup> Baron von Haxthausen, a.g.e., s. 306

<sup>23</sup> Gerard J. Libaridian, *Modern Armenia: People, Nation, State*, New Jersey 2004, s. 305

<sup>24</sup> Kürşat Demirci, *Bir Hıristiyan Mezhebi Olarak Ortodoksluğun Teolojisi*, İstanbul 2005, s. 2

Katolik Hıristiyanların sayısı Ortodokslara göre oldukça fazla sayıdadır. Katoliklerin dînî başkanı *papa* lakabını alır. Papa bugün aynı zamanda Vatikan devletinin de başkanıdır. İbâdet dilleri Latince olan bu kitlenin dînî geleneği, merkezleri Roma'dan kaynaklanır.<sup>25</sup>

Ortodoks Kilisesi ile Katolik Kilisesi arasındaki farklılıkları, şu şekilde özetlemek mümkündür:

1. Ortodokslara göre kutsal gelenek Kutsal Ruh'un ilhamı ile oluşmuştur ve onun koruması altındadır. Teoloji sır ve bilinmezlik anlayışına dayanır. Katoliklerde ise dînî gelenekten çok resmî gelenekler önemlidir ve akılcılık ön plandadır.

2. Ortodoksluk Kutsal Kitab'ın yorumu konusunda geleneğe fazla vurgu yaparken Katolik Kilisesi'nde Kutsal Kitab'ın yorumlanma amacı eğitimidir ve daha rasyonalisttir.

3. Ortodokslara göre Kutsal Ruh yalnızca Baba'dan çıkmıştır. Katoliklere göre ise hem Baba'dan hem Oğul'dan çıkmıştır.

4. Ortodokslukta aslî günah, ilk günah kavramı çok belirleyici bir etkiye sahip değilken Katoliklerde aslî günah oldukça belirleyicidir.

5. Sakramentler Ortodoks Kilisesi için çok önemli değilken Katoliklerde sakramentler Hıristiyanlığın temel gerekliliklerinden birisidir.

6. Meryem, Ortodokslarda daha çok Tanrı Anası yani biri insan olarak görülürken Katoliklerde İlâhî hikmetin bedenleşmiş halidir.

7. Ortodoks Kilisesi'nde güçlü bir kilise hiyerarşisi yoktur. Katoliklerde ise durum tamamen farklıdır ve hiyerarşi çok önemlidir. Papa Katoliklerin başıdır ve kesinlikle yanılmaz.<sup>26</sup>

Ortodoks ve Katolik Kilisesi, geçmişi daha gerilere uzanmakla birlikte XI. yüzyıl ortalarında karşılıklı restleşmeler sonucu Roma ve İstanbul Kiliseleri'nin birbirlerinden ayrılması sonucu oluşmuştur. Bu bölünme kendisini, Roma İmparatorluğu ile bütünleştiren Hıristiyanlığın ana gövdesinin ikiye ayrılmasıdır. Bölünmenin kökleri, Roma İmparatorluğu'nun başkentini İstanbul'a taşınmasına kadar uzanır. Zira İstanbul'un 'İkinci Roma' olarak ilanı, Roma Kilisesi açısından bir nüfûz kaybı olarak değerlendirilmiştir.<sup>27</sup>

<sup>25</sup> Vecdi Akyüz, *Osmanlı'da Din-Devlet İlişkileri*, İstanbul 1999, s. 59

<sup>26</sup> Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, Ankara 1988, s. 160, 161; Kürşat Demirci, a.g.e., s. 4-10

<sup>27</sup> Şinasi Gündüz, *Hıristiyanlık*, İstanbul 2006, s. 110, 111

Katolik Kilisesi, yaklaşık iki bin yıllık tarihi, oldukça geniş cemaati ve kurumsallaşmış dîni teşkilatıyla Hıristiyanlık içinde kendine mutlak bir yer edinir. Kilise, basit bir mâbed olma ötesinde hiyerarşik yapısı ve özel hukukuyla hem bir dîni otorite, hem de siyâsi ve ekonomik bir güçtür.<sup>28</sup>

### C. Ermenilerin Katolik Mezhebine Girişleri

Ermeniler, monofizm ve millî hasletleri sebebiyle Latin Kilisesi ile ilişkilerini her zaman mesafeli tutmuşlar, pek münasebet kurmamışlardır. Bu durum doğal olarak Grek ve Roma ile Ermenileri birbirinden ayırmıştır. Kadıköy Konsili'nden sonra bariz şekilde ortaya çıkan görüş farklılığı, VII. yüzyıldan sonra kesin çizgilerle kiliselerin de ayrılığını gündeme getirmiş ve kiliseler arasında uzunca bir müddet bozulan ilişkilerde iyileşme görülmemiştir. Haçlı Seferleri'nin başlaması ile Kilikya'da oluşturulan Ermeni Baronluğu, Ermenilerle Katolik Hıristiyanların yakınlaşmasına yol açmıştır. Bu yakınlaşma 1375 yılında Kilikya Ermeni Baronluğu'nun yıkılmasıyla, o dönemde sonlanmıştır.<sup>29</sup>

XIX. yüzyıla gelindiğinde, farklılaşan dünya siyaset muvâzenesi, Ermeniler arasına Katolikliğin girmesine ya da girdirilmesine zemin hazırlamıştır. Bu durumun gerçekleşmesinde, Roma'nın doğrudan etkisinin olduğu söylenemez zira Ermenilerin Katolikleştirilmesi projesinde **dîni** hasletlerden çok siyâsi menfaatlerin olduğu, ilerleyen süreçte kendisini daha açıkça ortaya koyacaktır.

Bilhassa Fransa'nın, Doğu'daki muhtemel faaliyetlerinin destekçisi olarak düşünülen Ermeni milleti, kısa zaman içinde Katolik misyonerlerin büyük umutlar beslediği bir topluluk haline gelmiştir. İlk misyonerlerin henüz XVI. yüzyılda İstanbul'a gelmeye başlaması ve özellikle tüccar, denizci gibi Ermenilerle kolaylıkla temas kurabilmeleri, Katolik misyonerlerin Ermeniler üzerindeki umutlarının artmasına imkân vermiştir.<sup>30</sup>

Ermeniler arasında Katolikliğin yayılmasında papa XV. Gregorius'un çabalarını da takdir etmek gerekir. 1622 yılında, papa, *Congregatio de Propaganda Fide*'yi kurarak Katolikliğin tüm dünya üzerinde yayılmasını hedeflemiştir. Ayrıca Katolik olmayan sapkınları da papanın otoritesi altına toplayarak Katolikliğin bir şekilde yayılmasında, onun çalışmaları etkin rol oynamıştır. 1627 yılında aynı amaca hizmet etmek için açılan ve Katolikliğin eğitim merkezi

<sup>28</sup> Vejdi Bilgin, 'İslam Düşünce Siyaset Tarihinde Laikliğin İzini Sürmek', I. Uluslararası Felsefe Kongresi, Bursa 2010, s. 599, 600

<sup>29</sup> Abdurrahman Küçük, a.g.e., s. 192

<sup>30</sup> Anahide Ter Minassian, *Ermeni Kültürü ve Modernleşme*, Çevr: Sosi Dolanoğlu, İstanbul 2006, s. 164-166

olarak anılan *Propaganda Koleji* (Kolejli Ermeniler) de söz konusu etkinliği Ermeniler arasında arttırmayı amaçlayan bir kuruluş olarak göze çarpmaktadır.<sup>31</sup>

Papa Gregorius'un çalışmalarını müteâkib, 1642 yılında Clement Galano isimli bir keşiş, İstanbul'a gelmiş ve özellikle Ermeniler arasında Katolikliğin yayılması hususunda ciddi çalışmalar yapmaya başlamıştır. Bu çalışmalar sonucu Katoliklik Ermeniler arasında yayılmaya başlamıştır. Bazı güçlü Ermeni ailelerin aynı dönemde Katolikliğe geçmesi, Ermeniler arasında henüz erken denebilecek yıllarda, mezhep ayrılıklarını da gündeme taşımıştır.<sup>32</sup>

Bu gelişmelere paralel olarak, 1735 yılında Ankara'da dört Katolik Kilisesi kurulmuş, 1758'de de İstanbul'a ilk Ermeni papalık vekili atanmıştır. Bu vekile, İstanbul'daki *Latin Papalık Vekilinin* onayıyla, papaz takdis etme yetkisi dahi verilmiştir.<sup>33</sup> Durumun muhtemelen beklenenden hızlı bir süreçte gerçekleşmesi ile Katolik cemaat içinde gizli örgütlenmelerin oluştuğu, alenen bağımsız görünmedikleri ve hatta aralarında yine gizli bir şekilde papaz seçtikleri de anlaşılmaktadır.<sup>34</sup> Nitekim bir fermanla da gizlenen bu papazların meydana çıkarılarak Osmanlı Devleti'ne teslim edilmesi istenmiştir.<sup>35</sup>

Öte yandan, artık Katolikleşen bazı Ermeni din adamlarının, Latin din adamları gibi evlenmemesi dikkat çekicidir. Papalığın bu noktada olduğu gibi din adamlarının elbisesi de, başlığı istisna olmak üzere, Latin din adamlarıyla aynılık taşımaktadır. Nitekim şehirlerde Latin cüppesi ve papaz hırkası yaygınlık göstermektedir. Piskoposlar da Latinlerle aynı giyinmekte, onlar gibi haç ve yüzük taşımaktadırlar.<sup>36</sup> Tabi ki, papalığın Katolik olan Ermeniler üzerindeki etkileri bunlarla sınırlı kalmamıştır. Kısa süre içerisinde Ermeniler, kendi milli kiliselerini bırakarak, Latin Kiliseleri'ne gitmeye başlamışlar ve özellikle İstanbul'da Katolik olan Ermenilere bu yüzden baskı uygulanmaya da başlanmıştır.<sup>37</sup>

Baskıların şiddeti, ilk aşamalarda çok ciddi boyutlarda görünmemektedir. Özellikle güce dayalı baskılar, Katolikliğin Ermeniler arasında yayılmaya başlamasından çok daha sonraları başlamıştır. Öncelikle Katolik karşıtı papazların vücuda getirdikleri **dini** eserlerle gerçekleştirilen

<sup>31</sup> Vartan Artanian, *Osmanlı Devleti'nde Ermeni Anayasasının Doğuşu* (1839 - 1863), İstanbul 2004, s. 46

<sup>32</sup> Kevork Aslan, *Armenia And The Armenians*, New York 2005, s. 111

<sup>33</sup> Vartan Artanian, a.g.e., s. 46

<sup>34</sup> BOA, Hatt-ı Hümayûn, 1235/ 48044/A

<sup>35</sup> BOA, Hatt-ı Hümayûn, D. 1235 G. 48044/B

<sup>36</sup> Abdurrahman Küçük, a.g.e., s. 195

<sup>37</sup> Kevork Pamukciyan, *Zamanlar, Mekânlar, İnsanlar*, İstanbul 2003, s. 19



baskılarla, Katolikliğe geçen Ermenilerin iknâ edilerek, tekrar kendi mezheplerine geçmeleri tavsiye edilmiş, bu yönde çeşitli yayın faaliyetleri yapılmaya başlanmıştır.<sup>38</sup> Bu aşamada Osmanlı Devleti de patriklikten Katolikliğe geçen Ermenilerin ve özellikle din adamlarının isimlerini isteyerek, Ermenilerin Katolikliğe olan geçişlerini, en azından kontrol altına almayı amaçlamıştır.<sup>39</sup>

1735 ve 1758'de gerçekleştirilen faaliyetler dışında, daha önce kurulan ve 1375'te son verilen Kilikya Ermeni Baronluğu'nun 1740'ta Katolikliği Ermeniler arasında yaymak amacıyla tekrar kurulduğu ve Halep'te aktif hale geldiği ifade edilmektedir. Buraya atanan ilk Katoğigos da Roma tarafından resmen onaylanan Abraham Ardzivyan olmuştur.<sup>40</sup>

Ermeniler arasında meydana gelen bu mezhebî ayrılık, devlet tarafından olduğu gibi Ermeni din adamları tarafından da tedirginlikle izlenmiş, ayrılığın giderilebilmesi için çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmaların ilki 1810 yılında Ermeni Patriği Bayburtlu Hovhannes XI. Çamaşırıyan tarafından gerçekleştirilmiştir. Katoliklerin dîni ve sivil liderlerini toplantıya davet eden Çamaşırıyan, Katoliklerle birleşme yolunda ilk adımı atmışsa da yapılan görüşmelerden her hangi bir sonuç çıkmamış, birleşme sağlanamamıştır. Çünkü Katolikler birleşme için patriğe kristoloji, araf, Kutsal Ruh, son takdis ve Papa'nın önceliği hususlarında Latin Kilisesi'nin benimsediği görüşlerle Ermeni Kilisesi'nin görüşlerinin birlikte incelenmesi gerektiğini şart koşturmuş. Fakat patriklik yönetimi böyle bir incelemenin Ermeni Kilisesi'nin Latin Kilisesi'ne ve dolayısıyla papalığa tamamen boyun eğmek anlamına geleceğini düşünmüştür. 1817'de gerçekleştirilen ikinci toplantı, birleşme konusunda ilkinde göre daha etkili olmuştur. Ermeni patriği Edirneli Boğos I. Kirkoryan tarafından başlatılan birleşme çabalarına Katoliklerin önde gelen aileleri katılmış, bu ailelere patrik tarafından hem Ortodoks hem de Katolik Ermenilerce aziz sayılan Krikor Lusavoriç ve Nerses Şınorhali'nin dini öğretileri hatırlatılmıştır. Her ne kadar bu toplantı ilkinde göre daha etkili gibi görünse de söz konusu toplantıya Katolik din adamlarının katılmaması ve papalık vekilinin de aksi görüş belirtmesi birleşmeyi önlemiştir.<sup>41</sup>

Katoliklerle patriklik arasında meydana gelen bu birleşme çalışmalarının başarısızlıkla sonuçlanması sonucunda, üçüncü uzlaşma girişimi 1820 yılında ve Osmanlı Devleti'nin emriyle gerçekleşmiştir. Zira Ermeniler arasındaki olası çatışmalar, devletin iç güvenliğini tehlikeye düşürecek, toplumun sükûnetine

<sup>38</sup> Kevork Pamukciyan, a.g.e., s. 65

<sup>39</sup> BOA, Hat., D. 1235 G. 48038/B

<sup>40</sup> Betty Jane Bailey - J. Martin Bailey, a.g.e., s. 81

<sup>41</sup> Vartan Artanian, a.g.e., s. 48

zarar verecektir. Toplantıya her iki tarafın ruhani liderlerinin belirlediği komite katılmış ve daha önce üzerinde anlaşma sağlanamayan beş hususta kısmen de olsa uzlaşma sağlanmıştır. Böylelikle yedi Katolik rahip, ana kilisede Aşai Rabbani ayinine katılarak patriğe bağlılıklarını ilan etmişlerdir.<sup>42</sup>

Ancak daha önce sözünü ettiğimiz Kolejli Ermeniler, Ermeni Kilisesi'nin tam olarak papalığa dâhil olmadığını öne sürerek, sağlanan uzlaşmayı kabul etmemiş ve çabalarını bağımsız bir patrikhane kurma yönünde harcamaya başlamışlardır. 1827 yılında Agop Tıngıryan önderliğinde II. Mahmud'a sunulan dilekçede de bu durum ifade edilmiştir. Bu dilekçe sonucunda Latin Kilisesi'ne gitmeme şartıyla Katoliklere kendi kiliselerini inşa etme ve kiliselerinde ibadet etme hakkı verildiği söylene de<sup>43</sup> durumun bundan farklı olduğunu Ahmed Lütfi'nin aktardığı bilgilerden çıkarabilmekteyiz.

Özellikle önde gelen ve dönemin darphane eminlerinden olan Ermeni Düzoğlu ailesinin, servetlerini Katolikliğe sarf ettiklerini belirten Ahmed Lütfi Efendi, bu durumun Osmanlı Devleti tarafından hoş karşılanmadığını aktarmaktadır. Ahmed Lütfi Efendi'ye göre, bu faaliyetlere karışanlar sürgün edilmişlerdir. Düzoğulları ile beraber yine önde gelen Ermeni ailelerinden olan Tıngıroğulları'nın da sürüldüğünü ifade eden Ahmed Lütfi Efendi, sürülen bu kimselerin bir daha İstanbul'a dönmelerinin engellendiğini ve hatta diğer Ermenilerle dahi aynı mahallede kalmalarının önlendiğini de aktarmaktadır. Adı geçen ailelerle birlikte, bu yüzden sürgün edilen Katolik Ermenilerin erkeklerinin sayısı da 2445 olarak verilmektedir.<sup>44</sup>

#### D. Katolik Ermenilerin İstanbul'dan Sürülmeleri

Önemi ve devletin meseleye bakış açısını âşikâr bir şekilde ortaya koyabilmek için konuya devletin iki resmî tarihçisi, Ahmed Cevdet ile Ahmed Lütfi'nin aktardığı bilgileri vermeyi gerekli görüyoruz.

Ahmed Cevdet Paşa'nın Tarihi'nde konu şu şekilde özetlenmektedir:<sup>45</sup>

*'Târih-i hicriyyenin bin yüz doksan beş senesinden beri katolik rahipleri memâlik-i mahrûsede dolaşarak Ermenileri Katolik etmeye çalışırlar.<sup>46</sup> Ermeni patriği ise bâ-fermân-ı âli hâiz olduğu kudret ve me'zûniyet ile Katolik dönmeleri hakkında icrâ-yı*

<sup>42</sup> Vartan Artanian, a.g.e., s. 49

<sup>43</sup> Vartan Artanian, a.g.e., s. 51

<sup>44</sup> Ahmed Lütfi Efendi, *Târih-i Lütfi*, I, 273, 274

<sup>45</sup> Ahmed Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, İstanbul 1309, XI, 8-10

<sup>46</sup> Her ne kadar Cevdet Paşa, Ermenileri Katolikleştirme teşebbüslerini hicrî 1195 (M. 1780) tarihine kadar geri götürse de, yukarıda aktardığımız üzere bu teşebbüsler çok daha önceleri başlamıştır.

şiddet eylerdi. Ve Katoliklerin ekser memâlik-i mahrûsede müstakil kilise ve makbereleri olmayıp evâil-i zuhûrlarında ölüleri Ermeni mezarlığına kabul olunmadığı cihetle çok yerde meydanda kalıp teaffün eder olduğundan haneleri havlîlerine defn etmeye mecbur olmak derecelerine kadar tahkîr olunmuşlar idi.<sup>47</sup> Lâkin 'el-merü harîsün alâ mâ men' [Kişi, engel olunan şeye karşı hırs duyar.] meşhûmunca efkâr-ı vicdâniye mümâneat gördükçe kesb-i şiddet edegelmediğinden Ermeniler içinde Katolik mezhebi gittikçe kuvvet buldu. Ve papa tarafından İstanbul'a bir piskopos gelip Katolikler içinde mektûm olarak Katolik efkâr-ı mezhebiyesini neşr edegeldiği cihetle az vakit zarfında pek çok Ermeniler Katolik oldu.

Bu sırada en muteber sarraflardan Tıngıroğlu Agop ve David oğlu Andon dahi Katolik mezhebine dâhil olarak Katoliklerin Ermenilerden tefrikiyle ayrıca bir taife tanınmalarını alenen tervîh ve bazı vükelâyı dahi ikna için sarf-ı mesâî eder olduklarından Tıngıroğlu Limni'ye ve David oğlu Rodos'a nefy olundular.<sup>48</sup>

Ol vakit vükelâdan bazıları Hıristiyan reaya hangi mezhepte bulunursa bulunsun bizim nemize lazım deyip bu bâbda ağmâz-ı ayn etmek isterlerdi.<sup>49</sup> Diğerleri dahi Katolikler papayı İsa aleyhisselam hazretlerinin halifesi bilip başları hârice bağlı olmak hasebiyle memâlik-i mahrûsede fesâddan hâlî kalmazlar derler ve papanın yüzünden vaktiyle ne kadar kanlar dökülmüş olduğunu hikâyeye ederler idi. Bir devletin umûr-u mezhebiyeye müdahalesi muvâfık-ı hükûmet olmadığına nazaran evvel emirde re'y-i evveli murahhic görülmüş ise de İstanbul'da sarrafların çoğu Ermeni mezhebinde mutaassıb oldukları cihetle re'y-i sâni tercih olunmuştur. Ve bir de ol vakit Devlet-i Aliyye'nin tanıdığı Ortodoks ve Ermeni tâifeleri olup Ortodoksların en büyük reis-i rûhânîsi İstanbul'daki Rum patriği olmakla ledeyyi'l-icâb hem mezhepleri onun marifetiyle terbih ve reis-i rûhânîleri azl ve nasb edilirdi. Ermenilerin büyük reis-i rûhânîleri öteden beri memâlik-i İraniye'de vâkî Revân eyâleti dâhilindeki Eçmâzin [Ecmiyadzin] Kilisesi'nde<sup>50</sup> ise de ondan başka daha iki reis-i umûmîleri olup biri Kozan'da Sis diğeri Van eyâleti dâhilinde kâin Ahtamar manastırlarında idi.<sup>51</sup> Ve İstanbul'un Ermeni patriğine Rum patriği kadar nüfûz verilip onun vasıtasıyla Ermeni

<sup>47</sup> Ermenilerin bir başka mezhebe geçmesi, devletin iç huzuruna zarar vermezden evvel Ermeniler arasında bir takım husûmetlere sebep olduğunu bu bilgilerden açıkça anlamayabilmekteyiz.

<sup>48</sup> Nefy olunan bu şahıslar, Katoliklik yüzünden nefy olunan ilk kişilerdir.

<sup>49</sup> Bu ilk düşünce devletin sonradan kabul edeceği düşüncedir. Buna göre devlet, tebeanın dînî işlerine müdahale etmeyecek ancak her hangi bir fesâda sebep olurlarsa cezâsını verecekti.

<sup>50</sup> Kilise ile ilgili kısa bilgi yukarıda verilmiştir.

<sup>51</sup> Burada sayılan üç merkez katoğigosluktur. İstanbul ve Kudüs'teki merkezler ise patriklidir.

taifesi umûru dahi devletin dil-hâhî vechle tesviye edilir idi.<sup>52</sup> Katolikler ise papaya merbût ve ledeyyi'l-icâb piskoposlarının azl ve nasbı papanın iradesine menûd idi. Ve Katolik olanların bir alafranga yola girmeleri ve hürriyet ve serbestiyetten dem vurmaları<sup>53</sup> dikkat-i nazarı celb ediyordu. Hatta Katolik Ermenilerden biri kadeh yârânından bir Müslüman'a nîm-mest iken siyâk-ı sohbet cerr ederek **behey sultânım, vakit olacaktır ki bir sabah uyandıgınızda nâkegân kapılarınızın önlerinde ikişer asker bekliyor göreceksiniz. Ammâ bundan size mâlen ve arzan zerre kadar zarar olmayacaktır. Fakat bizler sizin tagallübünüzden kurtularak biz ve siz serbest ve mütesâvî olacağız. Bu cümlemize iyidir, demiş olduğu Şânî-zâde tarihinde mestûrdur.**

İşte bu mütâlalar dahi re'y-i sâninin tercihini mucceb-i esbâbdan bulunmuştur. Hâlbuki Arnavutluk'taki Latinler hep Katolik oldukları halde ez-kadîm-i cüziyyeden ve daha birçok tekliften muâf olarak devletin hizmet-i askeriyesinde kullanılmakta idiler. Lâkin ol-vakit Latin nedir, Katolik nedir buraları bâb-ı âlice gereği gibi malum değil idi.<sup>54</sup> Ve bir de Katolikler hakkında bu vecihle muâmele-i şedîde icrâsı Avusturya Fransa ve İspanya gibi Katolik devletlerinin iğbirârına bâdî oldu. İngilizler Protestan olmalarını iltizâm oldukları cihetle bu hususu onlar da tahsîn etmediler. Rusyalılar ise Devlet-i Aliyye hakkında efkâr-ı Avrupa'nın her ne vecihle olursa olsun bozulmasını ve Devlet-i Aliyye'nin Avrupa nazarında menfûr olmasını ve yalnız kalmasını isterlerdi.

Binâen alâ zâlik ol vakit umûr-u mezhebiyeye müdâhale ile Katolikler hakkında ol vecihle icrâ-yı şiddet olunması muvâfık hal ve maslahat olmadığı sonradan devletçe teslim olunarak bu kere ber-vechi bi lâ tercih olunan re'y-i sâinden muahharan udûl olunmuştur.<sup>55</sup>

Cevdet Paşa'nın anlattıklarından hareketle devletin mezhep değiştirenlere karşı olan resmî siyâseti, Hıristiyan reaya arasında muhtemel mezhep kavgalarına devletin müdâhil olmasının doğru olmayacağı şeklinde belirmiş ancak bu görüş peydâ olmadan önce Katolik olan Ermeniler İstanbul'dan sürülmeye başlamışlardır.

Cevdet Paşa'dan sonra devletin resmî tarihçisi (vak'anüvis) olarak görev yapan Ahmed Lütfî Efendi'nin eserinde, İstanbul'dan sürülen Katoliklerin geri

<sup>52</sup> Ermeni patriği ile Rum patriği arasındaki bu tesviye söylemi Fatih Sultan Mehmed Hân zamanından beri söz konusudur.

<sup>53</sup> İşte devletin Katolikleştirme hadiselerine karşı tavır belirlemede bu faktör önem arz eder.

<sup>54</sup> Cevdet Paşa her ne kadar Latin ve Katolik kelimelerinin ne anlama geldiğinin devlet tarafından bilinmediğini söylese de bilhassa Fransız İhtilâli'nden sonra Protestanlığın dahi devlet tarafından etüd edildiğini düşünmekteyiz.

<sup>55</sup> Nitekim devletin tercih etmiş olduğu, bir başka ifade ile takip etmiş olduğu yolu da Ahmed Lütfî Efendi, kendi eserinde anlatmaktadır.

dönmeleri konusunda Fransızların çabası ve devlet tarafından Ermenilere verilen hatt-ı hümayûn sûreti yer almakta, söz konusu vâkıa ile ilgili bilgiler ilk kaynaktan aktarılmaktadır. Önemine binâen Ahmed Lütfî Efendi'nin aktardıklarını da aynı şekilde burada dikkatlere sunmak istiyoruz:<sup>56</sup>

*Katolik Mevâddındandır.*

'Katolik meselesi bu esnâda<sup>57</sup> yine meydana çıkıp Fransa sefiri takrîr-i mahsûs takdîmiyle nefy olunan Katoliklerin iâdesini ve satılan bâlîlerinin reddini ve müstakil patrik nasbını istidâ eyledi. İstanbullu olanlarının avdetlerine bi'l-müsâade sâirleri ihmâl ve o günlerde der-dest-i tesviye olan Yunan maddesinden dolayı Fransa elçisi tarafından dahi bu husus ağmâz olunmuş idi.<sup>58</sup> Sonraları yani mesele-i Yunânice enteresevleri bittikte tesâhüb sûreti izhâr olunmaya başladı. Katolik âyininin İstanbul'da şuyûunda Ermeni Katoliklerinin kemâ fi's-sâbık âyin ve defn-i meotâları Ermeni rahipleri marifetiyle icrâ olunup Katolik papazlarıyla muâmeleleri yalnız musâhabetten ibâret idi. İş bu musâhabet Ermeni rahiplerinden katı'-ı münâsebeti netice vererek o esnâda Katolik Ermenilerinden fevt olan birinin defni hususunda iki taraf rahipleri beyinde vukû bulan münâzaa üzerine Fransa sefirinin ısrarıyla Ermeni rahiplerinin yeddinden cenâze alınıp Katolik papazlarına verildi. Murassa' buhurdan ve ağazalar ile birçok Frenkler bulunduğu halde imrâr edilerek Galata'da büyük bir âhinin ettiler.<sup>59</sup>

Bunun üzerine Ermenilerin kocabaşısı<sup>60</sup> makâmında mekîn Kazaz Artin ale's-sihr Fransa sefârethanesine dakk-i bâb ve sefir ile mülâkâta şitâb ile Katolik papazlarının müdâhalelerini men' için izhâr ettiği pîç-tâbe cevap olarak; sefir, bu mezheb davasıdır, benim kralım Katoliktir, ben de mezhebimde muttasılım, mezheb için can feda olur diyerek Artin'i hakaretle yanından çıkarmıştır.<sup>61</sup>

Evrâk-ı resmîyeden müstefâddır ki, Katolik takımı nefy ve tard ve hane ve emlâkları fûrûhat olunduktan sonra Fransa sefâreti tarafından hem mezheplik münâsebetiyle bunların hakkında sûret-i resmîyede tesâhüb-i müdâhaleye kıyâm ve küll-i yeom bâb-ı âlîye şifâhen ve tahrîran teblîgâta müteâkibe îrâdına nasbı nefsi ihtimâm olunarak o esnâda verilen takrîrlerin birinde Ermeni Katoliklerine müstakil patrik nasbı ve menfîlerin avdeti ve hânelerinin istirdâdı ve kilise inşâsı katıyyen istidâ olunmuştur. Fransa sefirinin her gelişinde reis efendi ile saatlerce münâkaşalar

<sup>56</sup> Ahmed Lütfî Efendi, a.g.e., II, 185-190

<sup>57</sup> Milâdî 1830 tarihi ve hemen öncesi kastedilmektedir.

<sup>58</sup> Yunanlıların 1826'da kazanmış oldukları bağımsızlıklarına atıf vardır.

<sup>59</sup> Burada söz konusu olan durum, Katolik Ermenilere papalığın sahip çıkmasıdır. Bu durum da diğer Ermeni cemaati tarafından hoş görülmemektedir.

<sup>60</sup> Ortodoks Ermeni din adamı.

<sup>61</sup> Görüldüğü üzere Ermeniler, Katolik de olsa kendi dindaşlarının cenâzelerine başkalarının karışmasını kabul edememektedir.

vukûundan sonra nihâyet bir gün serasker Hüsrev Paşa ve reis efendi tersâneye bi'l-azîme Fransa elçisini oraya celble vukû bulan mülâkât gayr-ı resmîyede olunan mükâleme-i tavîlenin hulâsâtı'l-hulâsâsıdır.

Maiyetinde bir piskopos bulunmak üzere Ermeni Katoliklerine İslâm'dan bir nâzır nasbı esâs ittihâz olunarak müteferriâtının nâzırları marifetiyle icrâsına bakılmasına karar verilmiştir. Buna dâir ma'rûz huzur-u pâdişâhî kılınan takrîr-i mufassal bâlâsına sâdır olan hatt-ı hümayûn sûretidir:

Kâim-makâm paşa

Katolik maddesine dair Fransa elçisi ile olunan müzâkerâtı mutazammın iş bu iki bend mufassal takrîr-i manzûr hümayyunum olmuştur. Şu Katolik maddesine her ne kadar ehl-i İslâm'dan nâzır nasbıyla şimdilik karar verilmiş ise de mademki elçi-i mersûm şu maddeye bu derece müdâhale etmiş iken bundan böyle geri durmayacağı gün gibi zâhirdir. Bari bundan sonra kilise ve sâir bunlara dâir maddeleri bütün bütün Fransalu'nun eline düşürtmeyerek Devlet-i Aliyyemiz tarafından görülmesinin çaresine bakılmış olsa fi'l-cümle ehven düşeceği zâhirdir. Serasker paşa ile bi'l-müzâkere bend-i sâni'de beyân ve istifân olduğu üzere nezâret-i mezkûreye mûmâ ileyhimâdan duhân gümrükçüsü Edhem Efendi münâsib görünmekle mûmâ ileyhe ihâle olunmak üzere icrâsına ibtidâr olunsun. İlâ âhire.<sup>62</sup>

Şu müzâkere ile Fransa elçisi patrik nasbı dâiyesinden geçirilerek Devlet-i Aliyye ile beynlerinde vâsita olmak üzere Edhem Efendi nâzır ve maiyetinde Katolik papazlarından intihâb olunacak birinin piskopos nasbına karar verilmiş<sup>63</sup> ve kilise ve emlâk ve eşyâ istirdâdı maddeleri dahi ileride görüleceği cevabıyla elçi avutulmuş ettiği takrîr-i meşrûh ilâvesinde muharrerdir.

Edhem Efendi'nin memuriyeti bâb-ı âlîde bi'l-icrâ Katoliklerin mesâlih-i vâkialarını bi't-takrîr bâb-ı âliye bildirmesi yolunda talimât-ı şifâhiye verilmiştir. Muktezâ-yı memuriyeti üzere Edhem Efendi beş bendi şâmil bir takrîr takdîm etmiştir.

Hulâsa-i müfâdî ihtilâf-ı âyin sebebiyle bir müddettir Ermeni milleti beyninde zuhûr eden münâkaşadan mazarrat me'mûl olduğundan şimdilere değin iki taraf dahi devletçe himâye olunmakta ise de Katolikler Frenk kiliselerine giderek zâhirde Ermeni tebeası hiç yüzünden Frenk meclûbu olmaya başladıklarından nâsî tedîb ve tağrîb kılınmışlar idi. Taşralı olarak müstakilen fermanlarla nefy olanlardan mâadâ taşraya münâsebeti olmayıp şehrî bulunanların müddet-i celâları cezâ-yı kâfi add ile avdetleri ve Frenk'in kiliselerinden meni' için kendilerine mahsûs mabed inşâsı ve

<sup>62</sup> Katolik olan Ermenilerin ihtiyaçlarının giderilmesiyle Katolik Ermenilerle devlet arasında bir başka devletin, Fransa'nın girmemesi amaçlanmaktadır.

<sup>63</sup> Buradan da anlaşıldığına göre Katolik Ermenilere ayrı bir patriklik verilmeyecek ancak piskoposluk tahsis edilecektir.

reayâdan piskopos nasbı ve ayineleri tebdîl olunmayan ve reayâ mahallesi arasında bulunan hânelerinin reddi hususlarını irâeden ibârettir.

Takrîr-i mezkûr üzerine bâb-ı âlîden yazılan mevâdd-ı mezkûrenin icrâsı tensîb olunduğunu beyân ile Fransa tercümânının Fransa sefirine devleti tarafından mevorûd talimât-ı cedîdeyi Türkçe olarak makâm-ı riyâsete vermiş meal-i mevadd-ı mezkûrenin icrâsıyla beraber piskoposa rütbe verilmesi misüllü şeylerin iktizâsına göre icrâsıyla işin Fransa sefâretine düşürülmemesi Edhem Efendi'ye tefhîm olunması istîzân olunmuştur bâlâsına yazılan hatt-ı hümayûndur.

Duhân gümrükçüsünün takrîri ile evrâk-ı mezkûre manzûrum olmuştur. Çünkü çend sene mukaddem bu Katolik milletinin ol vaktin icabından olarak tard ve def'leri lazım gelmiş ve içlerinde müfsid olanları Fransa ve sâir düvele fesâd karıştırarak âkabet-i icrâ-yı merâmılarına yol bularak maslahatı Bursa'ya götürdüler. Ve şu vaktin iktizâsına göre Fransalı tarafından verilen cevapların ekserisine müsâade olunmuş ise de mâdem ki bu Ermeni Katolikleri Devlet-i Aliyyemiz'in cizye-güzâr reayâsından bulunmuş olduklarından her bir maslahatlarını âhir düvelin müdâhalesiyle gördürmeleri nice nice mahazîr-i adîdeyi müstelzim olacağından beher hâl bu fesâdın önü kestirilmesinin çaresine bakılmak lazımdır.<sup>64</sup> Bu sûrette müceddeden kilise inşâsı maddesi Efendi dâîmizden bi'l-istiftâ tekrar arz ve istîzân olunsun ve mevâdd-ı sâire dahi nâzır mûmâ ileyhin inhâsı üzre icrâ olunup bu hususa dair hizmet-i riyâsetten verilecek cevaplara reis dikkat ederek hüsn-i sûretle savuştursun.

Bunun üzerine rikâb-ı hümayûna dahi arzuhaller takdimiyle hânelerinin red ve kilise inşâsı istirhâm olduğu misüllü sarraf takımlarını kemâ fi's-sâbık istihdâmı vükelâdan niyâz olunmuş olmakla Galata ve Beyoğlu tarafında bulunan boyalı ve boyasız hâne ve emlâklarının reddi ve Galata'da bir kilise inşâsına dâir izn-i sultânî şartıyla taraf-ı fetevâdan irâe olunan cevâz-ı şer'î mücebince istîzân kılınmıştır. Sâdir olan hatt-ı hümayûnda emlâk ve hânelerin reddiyle kilisenin inşâsına bi'l-müsâade sarraf takımının istihdâmına acele olunması irâde buyurulmuştur.<sup>65</sup>

O esnâda memâlik-i mahrûsede yüz elli bin kadar Katolik tahmin olunmuş ise de Ermeni patriğinin verdiği defterde İstanbul ve bilâd-ı selâsede yirmi dört bin dört yüz elli beş nefer Katolik bulunduğu gösterilmiştir. Ber-vech-i muharrer Fransa sefâreti tarafından Ermeni Katolikleri fevka'l-had tesâhüb olunmuş idi ki Kuds-ü Şerîf'de Kamâme'de Ermenilerin istiklallerine dair yedlerinde bulunan fermân-ı âlî kaydı terkîn

<sup>64</sup> Bu Katolikleştirme meselesi, öncelikle Ermeniler arasında fesad çıkaracağı endişesini beraberinde getirmişti. Ancak buradan anladığımızı göre devlet, Ermenilerin Lâtin kiliselerine yanaşmasından da tedirgin olmakta ve bunun önünü kesmeye çalışmaktadır.

<sup>65</sup> Sürülen Katoliklerin, devletin ekonomik yapısında önemli yer işgal ediyor olması da dikkat çekicidir. Devletin bir an önce yerlerine dönmelerini istediği şahıslar da sarraflardır.

olunarak Kamâme'de Ermenilerin Frenkler'e tâbî olmasını ısrar ve bu bâbda bir talimnâme tercümesi takdîm eylemiş ise de iş bu tercüme bâb-ı âlîden red olunmuştur.

Avusturya devleti tarafından sûret-i hayr-hâhîde Katolikler hakkında ara sıra ifâdât-ı nâzikâne icrâ olunur imiş. O esnâda baş vekîl meşhûr prens Meternic'den mesmû' bazı ifâdâtı Beç'te mukîm Devlet-i Aliyye maslahat-güzârı resmen bâb-ı âliye ihbâr eylemiştir. Fezlekesi Devlet-i Aliyye hakkında Avusturya devletinin niyât-ı hâlîsâne ve sâdikânesinden bi'l-mübâhase Devlet-i Aliyye'nin bulunduğu hal ve mevokî' icabınca mültezimi olan usûl-i âdilânesine nazaran tebea-i muhtelifesinin kâffesini usûl-i mütesâviye icrâsıyla memnûn etmek ve Katolikler hakkında dahi âyinlerine lazım gelen mevâdda müsâade eylemek sûretlerini beyândna ibarettir. İş bu varaka bâb-ı âlîden taraf-ı şâhâneye arz olunmuştur.

Sâdır olan hatt-ı hümayûn sûretidir.

Reayâ-yı Devlet-i Aliyyemiz'den olanlar hangi mezhepte olur ise olsunlar arzıyla mukayyed olan himâye olunup resm-i raiyyete münâfi harekete cesaret edenler hangi mezhepte olsa te'dîb olunur. Kaldı ki Devlet-i Aliyyemiz'in raiyyetini kabul ile memâlikimizde sâkin olanların taltîf ve te'dîpleri lazım geldikte âhar devletin müdâhalesi icab etmeyeceğini cemi' düvel itiraf etmek gerektir.<sup>66</sup>

Katolik patriği nasbı istidâsına dair Fransa sefirinin takrir-i mutvî arz olunan tezkire-i resmîye bâlâsına sâdır olan hatt-ı hümayûndur.

Kâim-makâm Paşa

İş bu takrîrin ve elçi-i mersûmun takrîr tercümesi manzûrum olmuştur. Devlet-i Aliyyemiz'in şevâgil-i kesîresini fırsat ve ganîmet bilerek Frenkler'in her işlerini şu aralık gördürmek için çalışıyorlar. Bu Katolik maddesi dahi ileride güne gün fesâdı müceb olacak bir madde-i kerîhe olmakla ona göre Ermeni patriği ve rüesâ-yı millet ile bi'l-muhâbere ehven-i şer'î ihtiyâr olunarak icrâsına mübâşeret olunmak üzere tekrar tarafınıza arz ve istîzân olunsun.

İş bu irâde mücebince Ermeni patriği ve rüesâ-yı millet ile bi'l-muhâbere Katoliklerden müfsid ve mücrim olanlarla acezeden olanların başka başka defterler edilmesi ve bu bâbda re'y ve mülâhazaları ne ise ifâde olunması sipâriş kılınmıştır. O aralık Fransa sefiri tercümânı Je Brielle [Jü Berî] bâb- âliye irsâl ile takrîr-i mezkûrun cevâbını suâl etmiştir. Cevâbında bu maddede Devlet-i Aliyye'nin merâmı mücerred kendi mülkünden mâye-i fesâd olabilecek hâlâtın def'inden ibâret olarak re'yyayı Devlet-i Aliyye'den olan Katolik takımının çoğu ise bu mezhep ayrılığını kendilerine

<sup>66</sup> Bu paragrafta devletin resmî siyaseti tam anlamıyla belirlemiştir. Buna Osmanlı tebeası olmak, haklarının korunması için yeter sebeptir. Mezhep farklılığı devleti bağlayan bir unsur değildir. Ancak fesad çıkarmaları halinde de bu, mezheplerine bağlı gelişen bir durum olmayacak, fesad çıkarmaları neticesinde cezalandırmayı hak etmiş olacaklardır.



*vesile-i fesâd ittihâz etmiş gibi şeyler olduğundan mücerred bu uygunsuzluğun def'i için olan şeyler olup her ne ise vâkıan bunların içinde bir takım bî-cürm ve aceze bulunduğundan bunların mazhar-ı müâade olacağı der-kârdır gibi sözleriyle tercümân îade kılınmıştır.*

*Bunun üzerine yine sefir tarafından haylice vakit ses sedâ izhâr etmemiş ise de işi tatlı yerinde tutmakve Devlet-i Aliyye'nin itlâkına karar verilenlerin defterini Ermeni patriği takdîm etmiştir. Defterde olanların itlâkı diğerlerinin mesmûî olarak istidâları vukûunda birer ikişer onlara dahi müâade ve patrik tarafından başkaca defter edilen takımdan bâ-hatt-ı hümayûn Ankara'ya nefy olunanlardan sarraf Kılıcıoğlu ve Beçn ile Tıngıroğlu Agop'un oğlu Mikâil ve yine Tıngıroğlu Kirkor Pedros'un Andon ve Davud oğlu Pedros'un menfâlarında îfâsı ve patriğin Katolikler hakkında takdîm ettiği üç bendi hâvî varakada ileri gittiği şeylerin icrâsı mezhep taarruzuna dâl olacağından onlardan sarf-ı nazar olunması hususları istîzân kılınmıştır. Sâdır olan hatt-ı hümayûndur.'*

Ahmed Lütfî Efendi'nin aktarmış olduğu bilgilerin satır aralarına gizlenen tedirginlikler, Osmanlı Devleti'nin ilerleyen süreçte, bu mezhep değiştirmeleri neticesinde karşı karşıya kalacağı muhtemel zor durumlara işaret etmektedir. özellikle Ahmed Lütfî'nin '*Kaldı ki Devlet-i Aliyyemiz'in raiyyetini kabul ile memâlikimizde sâkin olanların taltif ve te'dîpleri lazım geldikte âhar devletin müdâhalesi icab etmeyeceğini cemi' düvel itiraf etmek gerektir.*' cümlesinin içeriğinde mevcûd olan uyarı da bu durumu izhâr etmede önemlidir.

Ahmed Lütfî, yukarıda aktardığımız hâdiselerin 1830'da cereyân ettiğini söylemektedir ve kendisi bu tarihte Katolik Ermenilerin sayısının yaklaşık yirmi beş bin, Vartan Artanian ise 1844'te bu sayının en fazla on üç bin civarında olduğunu ifade etmektedir.<sup>67</sup>

Cevdet Paşa'nın anlattıklarından yola çıkarak Katolik olan Ermenilerin, devlet bir mezhep kavgası istemediği için, İstanbul'dan sürüldükleri, Ahmed Lütfî Efendi'nin aktardıkları çerçevesinde de sürülen bu Ermenilerin, fesad çıkarmamaları kaydıyla tekrar eski ikâmet ettikleri yerlere dönmelerine izin verildiği açıkça anlaşılmaktadır.

İstanbul'a dönen Katolik Ermenilerle Katolik olmayan Ermeniler arasında yaşanan çekişmenin devam ettiği anlaşılmaktadır. Osmanlı Devleti'nin bu gibi durumlarda her iki mezhebin ileri gelenlerinden müteşekkil bir kurul oluşturarak meseleyi halletme yoluna gitmesini, Katolik olan Ermenileri de tanımaya başlamasıyla açıklayabiliriz. Nitekim Ahmed Lütfî, bu duruma dair bilgileri aktarırken '*Her ne mezhepten olursa olsun, Ermeni tıynetî haşindir.*'

<sup>67</sup> Vartan Artanian, a.g.e., s. 52

diyerek aslında Ermenilerin içinde buldukları sıkıntılı durumun sebebini ortaya koymaktadır.<sup>68</sup>

1836 tarihli bir vesîkada *İstanbul'daki Katolik ve Ermeni milletleri arasındaki münâzaâya mebnî bundan böyle Katolik'ten Ermeni'ye ve Ermeni'den Katolikliğe ittibâ edenlerin kabul edilmemesi*<sup>69</sup> şeklindeki dikkat çekici bir bilgi mevcuttur. Bu bilgi, Katoliklere karşı başlayan yumuşamadan sadece beş sene sonradır. Katolik Ermenilerle sâir Ermeni cemaatı arasında süregelen tartışmaların bir türlü sona erdirilememesinden kaynaklandığını düşündüğümüz bu duruma paralel olarak aynı yıl içerisinde *Ermenilikten Rumluğa, Rumluktan da Ermeniliğe* geçişin de yasaklandığı vâkiadır.<sup>70</sup> Her ne kadar muhtemel sürtüşmeler dolayısıyla bu vâkiaların gerçekleşmiş olabileceği tahmin edilebilirse de nüfus sayımındaki karmaşayı önleme de buna sebep olarak gösterilebilir.

### Sonuç

Osmanlı Devleti, tebeasının din ya da mezhebine bakmaksızın, her ferdine eşit şekilde muamele etmeyi prensip haline getirmiştir. Bundan dolayı tebea da devlete sadâkatını her fırsatta beyân etmiştir. XVIII. yüzyıldan itibaren farklı hedeflerle hareket eden Avrupalı devletlerin siyasetini gereği gibi takip edemeyen Osmanlı, kendi bölgesi dışındaki faktörlerin bu hareketleri karşısında kimi zaman sıkıntılı süreçler yaşamıştır. Üstelik bu sıkıntılı duruma da, devlet güçlü iken kendisine sâdik kalan gayr-ı Müslim tebeası da vasıta olmuştur.

Bu çerçevede değerlendirebileceğimiz Ermenilerin Katolikleştirilmesi hadisesi de aslında basit bir siyasi çıkar sonucu gerçekleştirilmiş projedir. Buna göre Ermenilerin arasına Fransa'nın desteğiyle mezhebî tartışmalara sokulacak ve özgür bir devlete kavuşmaları sağlanacaktır. Fransa'nın bu minvâlde Yunanistan'ı örnek göstererek Ermenileri tahrik etmesi de dikkate şâyândır. Fransa'nın Ermeniler üzerindeki bu projesi üzerine devlet evvel emirde, Katolikleştirilme hadisesine meyledenleri İstanbul'dan çeşitli bölgelere sürmüştür.

Fakat gerek Ahmed Cevdet Paşa'nın ve gerekse Ahmed Lûtfî Efendi'nin aktardıklarıyla, devletin bu sürülme hadisesinden bir müddet sonra vazgeçtiği, duruma karşı başka önlemler aldığını açıkça görebilmekteyiz. Buna göre Katolik olan Ermeniler, devlet aleyhine her hangi bir faaliyet içinde bulunmazlarsa, devlet tarafından korunacaklar ve ibadetleri için de kendilerine

<sup>68</sup> Ahmed Lûtfî Efendi, *Vak'a-nüvis Ahmed Lûtfî Efendi Tarihi*, XII, 63, 64

<sup>69</sup> BOA, Cevdet Adliye, 69/ 4138

<sup>70</sup> BOA, Cevdet Adliye, 53/ 3181

kilise inşası izni verilecektir. Evvelce sürgün edilenler de tekrar yerlerine dönebileceklerdir.

### KAYNAKÇA

- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Sadaret Mektubi Kalemi Meclis-i Vâlâ Evrakı, 146/ 67
- BOA, *Cevdet Adliye*, 53/ 3181
- BOA, *Cevdet Adliye*, 69/ 4138
- BOA, *Hat.*, D. 1235 G. 48038/B
- BOA, *Hatt-ı Hümayûn*, 1235/ 48044/A
- BOA, *Hatt-ı Hümayûn*, D. 1235 G. 48044/B
- Ahmed Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, İstanbul 1309
- Ahmed Cevdet Paşa, *Tezâkir*, haz: Cavid Baysun, Ankara 1986
- Ahmed Lûtfî Efendi, *Vak'a-nüvis Ahmed Lûtfî Efendi Tarihi*, haz: M. Münir ktepe, Ankara 1989
- Ahmed Lûtfî Efendi, *Târih-i Lûtfî*, İstanbul 1209
- Akyüz, Vecdi, *Osmanlı'da Din-Devlet İlişkileri*, İstanbul 1999
- Armaoğlu, Fahir H., *Siyasi Tarih*, Ankara 1973
- Artanian, Vartan, *Osmanlı Devleti'nde Ermeni Anayasasının Doğuşu (1839-863)*, İstanbul 2004
- Aslan, Kevork, *Armenia And The Armenians*, New York 2005
- Bailey, Betty Jane –Bailey, J. Martin, *Who Are the Christians in the Middle East?*, USA 2003
- Banarlı, Nihat Sami, *Devlet ve Devlet Terbiyesi*, İstanbul 2007
- Ben-Naeh, Yaron, *Jews in the Realm of the Sultans*, Germany 2008
- Bilgin, Vejdî, 'İslam Düşünce Siyaset Tarihinde Laikliğin İzini Sürmek', *I. Uluslararası Felsefe Kongresi*, Bursa 2010
- Brown, L. Carl, *İmparatorluk Mirası*, çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul 2000
- Chamich, Michael, *History of Armenia*, Ermenice'den İngilizce'ye trc. ohannes Avdall, Calcutta 1827
- Coene, Frederik, *The Caucasus*, USA 2010
- Demirci, Kürşat, *Bir Hristiyan Mezhebi Olarak Ortodoksluğun Teolojisi*, İstanbul 2005
- Fortescue, Adrian, *The Armenian Church*, London 1872

- Fortescue, Edward Francis K.-Malan , Solomon Caesar, *The Armenian hurch*, London 1872
- Gündüz, Şinasi, *Hristiyanlık*, İstanbul 2006
- Hastings, Adrian, *A World History Of Christianity*, United Kingdom 1999
- Küçük, Abdurrahman, *Dinler Tarihi*, Ankara 1988
- Küçük, Abdurrahman, *Ermeni Kilisesi ve Türkler*, Ankara 2003
- Lewis , Bernard, *Ortadoğu*, çev. Selen Y. Kölay, Ankara 2005
- Libaridian, Gerard J., *Modern Armenia: People, Nation, State*, New Jersey 2004
- Minassian, Anahide, *Ermeni Kültürü ve Modernleşme*, çev. Sosi Dolanoğlu, İstanbul 2006
- Pamukciyan, Kevork, *Zamanlar, Mekânlar, İnsanlar*, İstanbul 2003
- Seyfeli, Canan, *İstanbul Ermeni Patrikliği*, Ankara 2005
- Smith, Anthony David, *Chosen Peoples: Sacred Sources of National Identity*, New York 2003
- Smith, Eli-Dwight, *Harrison Gray Otis, Missionary Researches in Armenia*, London 1834
- Soysal, İsmail, *Fransız İhtilali ve Türk-Fransız Diplomasi Münasebetleri*, Ankara 1999
- VonHaxthausen, Baron, *Transcaucasia*, London 2005
- Wybrew, Hugh, *The Orthodox Liturgy*, USA 1990

## Kant'ın Yetiştirdiği Dini Atmosfer ve Tanrı İnancı

Mehmet ÖNAL\*, Tuncay SAYGIN\*\*

Öz-Makale önce, Kant'ın din ve inanç konularındaki görüşlerinin genellikle ihmal edilen biyografik temellerine işaret eden bir dini arka plan panoraması çizerek başlamaktadır. Zira bu husus ihmal edildiğinde onun Tanrı ve ahiret inancını hatta ahlak anlayışını tam anlamıyla kavramak oldukça zorlaşmaktadır. Sonra makale onun Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya yönelik, bilinen üç klasik argümana (ontolojik, kozmolojik vefiziko-teolojik) karşı geliştirdiği kritik görüşlerini birlikte ele alıp değerlendirerek devam etmektedir. Nitekim Kant önce ontolojik argümanın tutarsız bir kanıtlama yöntemi olduğunu ortaya koymuş ve daha sonra diğer iki kanıtı ontolojik kanıtla olan ilişkileri yönünden ele alıp kritik etmiştir. O, bu iki kanıtın aslında ontolojik kanıtı geri götürülebileceğinden hareketle her üçünü birlikte reddetmiş ve geçersiz saymıştır. Ancak Kant bu kritiği ateist ya da inkârcı bir tutumla değil de felsefi tutarlılığının bir sonucu olarak yapmıştır. Bunun en güzel göstergesi de Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya dair bizzat kendisinin geliştirdiği *ahlak kanıtıdır*. Sonuç olarak, Kant da her filozof gibi, kimlik ve kişiliğinin oluşmasında etkili olan eğitim sürecinin tesirinden tamamen kurtulabilmiş değildi, diyebiliriz. Makale, onun tanrı kanıtlamaları konusundaki fikirlerinin toplu değerlendirilmesi ve bu görüşlerine karşı yapılan bazı eleştirilerle son bulmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Kant'ın Hayatı, Tanrı, Tanrı Kanıtları, Ontolojik Kanıt, Kozmolojik Kanıt, Teleolojik Kanıt, Ahlak Kanıtı.

**Summary-***The Religious Atmosphere Of Kant's Education And His Fait InGod*-Article points firstthe panorama of the autobiographical foundation of the Kant's ideas concerning religion and faith which is generally neglected. Because of this neglect it is quite difficult to understand his faith in God, hereafter and even the concept of morality. Then, this article, concerns with Kant's criticism on three traditional arguments (ontological, cosmological and physic- theological) to prove the existence of God. For this, firstly, he attempts to refute ontological argument and shifts his ground to judge the other two arguments that are also bounded up with ontological argument. This article reminds also that his ideas did not take as an atheistic tendency or refutation of the existence of God, but it has to be seen as a result of his philosophical coherence. The example of this is the moral proof which was found by Kant through which he believed in God. Same as other philosopher, Kant, was not completely save from the influence of the educational process himself as the formation of identity and personality. The article will conclude with a collective assessment and some critics on his ideas on God.

**Key Words:** Kant's Life, God, Proofs of God, Ontological Argument, Cosmological Argument, Teleological Argument, Moral Argument.

\* Doç. Dr. Mehmet ÖNAL, İnönü Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Malatya, TÜRKİYE, monal63@hotmail.com

\*\* Araş. Gör. Adnan Menderes Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Aydın, TÜRKİYE, tsaygin@adu.edu.tr

## Giriş

“Kant’a karşı veya Kant’tan yana felsefe yapılabilir, fakat Kant’sız felsefe yapılamaz” (Altuğ 1984: 9) cümlesi Kant’ın felsefe tarihindeki yerini anlamamıza yardımcı olan meşhur bir ifadedir. Zira kendisinden sonraki hemen hemen her felsefi düşünüş- eleştiren veya onayan bir tutumla- mutlaka Kant’la doğrudan ya da dolaylı ilişki kurmuştur. Kant’ın felsefenin diğer alt dallarında olduğu gibi, din felsefesinde de yeni bir bakış açısı kazandırdığı muhakkaktır. Nitekim onun din felsefesindeki görüşlerine yer veren kaynaklar bilinen üç klasik Tanrı kanıtlamasına onun sayesinde bir dördüncüsü olan ahlak kanıtının eklendiğini özellikle vurgulamakta ve Kant’tan sonrasını din felsefesi açısından adeta ayrı bir dönem olarak ele alıp incelemektedirler.

Kant’ın din ve inanç alanına yönelik ortaya koyduğu fikirleri bizzat o hayatta iken tartışma konusu olmuştu. Kant’ı her daim destekleyen Prusya Kralı Büyük Frederich 1786’da ölünce onun yerine geçen oğlu Frederich Guillaume tarafından *Din Kurulu Buyruğu* adında özellikle dine aykırı yazıları sansürlemeyi amaçlayan bir emirname sıkı bir şekilde uygulamaya konmuştu. Sansür, Kant’ın daha sonra *Saf Aklın Sınırları İçinde Din* adını alacak olan dört yazısından ilkinin yayımlattığında ses çıkarmadı, ancak ikinci yazısı olan *Din Üstüne Bir Deneme*’nin yayınlanmasına izin vermedi. Bunun üzerine Kant sansürü aşmak için çalıştığı Königsberg Üniversitesi ilahiyat fakültesi hocalarından eserlerinde dine aykırı hiçbir unsur olmadığını beyan eden bir nevi bilirkişi raporu aldıktan sonra dine ilişkin yazılarını topluca *kitap halinde* yayınlattı. Yazıları beklenenden fazla ilgi görüp ikinci basımı yapılırca Kant bir daha din konusunda görüş beyan etmemesi hususunda bir fermanla uyarıldı. Fermanda, Kant’ın Kutsal Kitaba ve Hıristiyanlığın bazı temel öğretilerine karşı geliştirdiği art niyetli görüşlerinden dolayı takip edildiği ve tekerrürü halinde istenmeyen sonuçlarla karşılaşabileceği uyarısı yapılmıştı. (Kant 1984: 14) Bunun üzerine, Kant kırkala yazdığı mektupta bağlılığını bildirmiş ve bu talimata harfiyen uyacağına dair söz vermişti. Bu yüzden 18. Yüzyılın bilinen devrimci yazarları Kant’ın bu tutumunu eleştirmişler ve onu korkak ve teslimiyetçi bir tavır takındığı için kınamışlardır. Bu gelişme üzerine din konusunda ciddi bir tartışmaya girmekten kaçınan Kant dine dair yazdıklarını yayımlatmakta da ciddi zorluklarla karşılaştı. (Tuğcu 2001: 34) Bu yüzden din hususunda onun genel olarak ne düşündüğünü, bireysel olarak Tanrı ve ahiret inancının ne olduğunu bütün boyutlarıyla bilemiyoruz. Fakat Kant’ın özellikle Kilise kurumuna karşı olumsuz bir tavır takındığı ise eserlerinde açıkça gözükmektedir. Yakın dönemlerde yazılan Kant biyografilerine bakılırsa, aynı şekilde, Hıristiyanların da ondan pek hazzetmediği (Çakmak, 2005, Cogito, s. 14) görülmektedir. Kant’ın din ve Tanrı hususundaki görüşlerini net bir şekilde

tespit etmemizi zorlaştıran bir diğer güçlük de onun zaman zaman başka dinlerden örnekler verse de genellikle din dediğinde Hıristiyanlığı kastetmiş olmasıdır.

Buna rağmen onun eserleri taranarak din ve Tanrı inancı konusundaki görüşleri ayrıntılı olmasa bile ana hatlarıyla tespit edilebilir. Fakat elinizde tuttuğunuz bu çalışmanın asıl amacı onun Tanrı fikrinin ispatı ve bilinen üç klasik tanrı kanıtına karşı geliştirdiği itirazları olduğu için onun din algısı üzerinde çok fazla durulmayacak, tabiri caizse, şöyle bir panorama çizilerek geçilecektir. Fakat onun din, ahlak ve özellikle de tanrı fikrinin oluşmasına etki eden aile ve sosyal çevresine kısa da olsa bir göz atmak icap etmektedir. Daha sonra onun Tanrı kanıtlarına yönelttiği eleştiriler değerlendirilecek ve kendisinin ortaya koyduğu ahlak kanıtı tanıtılacaktır. En sonunda da onun Tanrı fikri konusundaki görüşleri toplu bir değerlendirmeye tabi tutulacak ve bunlara yönelik bazı eleştiriler yapılacaktır.

### I. Kant'ın Din Algısının Oluşmasında Etkili Olan Sosyal Atmosfer

İnsanların din algılarının oluşmasında annenin babadan daha etkili olduğu özellikle yazılan otobiyografiler taranarak tespit edilebilir. Bu durumu belki, çocuğun ana dili ve ana dini onun ilk sözcüklerinin anlam dünyasını şekillendirmektedir, diye de ifade etmek mümkündür. Bu etkiyi Kant'ın bizzat kendisi de tasdik etmektedir. Nitekim o, dinginliği, dinginlik içindeki neşeyi, hiçbir aşırılığın bulunmadığı gönenci ve kinden uzak kalarak sevgi dolu hoşgörüyü özellikle annesinden öğrendiğini ifade eder ki bu onun dini daha çok ahlakın koruyucusu olarak görmesinin duygusal temellerine de işaret etmektedir. Kant'ın hayat hikâyesini ve fikirlerinin oluşumunu anlatan felsefe tarihçileri de onun baba ocağında her ne kadar bilgi açısından kendisini besleyecek bir birikim bulamasa da erdem ve ahlak bakımından ciddi anlamda bu yuvadan yararlandığını vurgulamaktadırlar. (Heimsoeth 2007: 14)

Kant çok dindar bir pietist olan ve kendisine güçlü bir din ve ahlak duygusu kazandıran annesini 13 yaşında kaybettiğinde onun önerisi üzerine başladığı ilköğretiminin beşinci yılındaydı. Lutercilik içinde bir hareket olup 17. ve 18. yüzyılda etkili olan Pietizm iyi iş yapmayı ve Kitap (İncil) çalışması üzerinde yoğunlaşmayı ön planda tutmaktaydı. Aynı zamanda Protestanlığın aşırı dogmatik tutumunu da ciddi anlamda eleştiren bu hareket, Moravians, Metodist ve Evangelistler üzerinde de etkili olmuştur.<sup>1</sup>

1 Larousse Dictionary of Beliefs and Religions, ed: Rosemary Goring, Larousse, 1994, U.K. s. 404).

Kant, annesinin isteği ve etkili bir pietist olan aile dostları rahip Franz Albert Shultz'un telkinleriyle Königsberg Gimnasyum'una yazılmıştı. (Kant 1984: 9) Shultz'un kendi yönetiminde olan ve Latince eğitim veren bu okulda Kant'ın hem ciddi anlamda Latince öğrendiği hem de Latin şairleri aracılığı ile kendisinin yaşam felsefesine tesir eden Stoacıları tanıdığı iyi bilinmektedir. Her ne kadar Kant sonradan bu okulu çok uzun süreler ibadet ve dualarla vakit geçirilmesi ve doğa bilimlerine çok fazla yer vermemesi dolayısıyla hep olumsuz bir şekilde ansa da (Heimsoeth 2007, 14-5) onun din ve ahlak konusunda bu okulda kazandığı pietist eğilimlerin eserlerine ciddi oranda yansıdığı da inkâr edilemez bir gerçektir. Nitekim onun her ne kadar teorik donanımlarına itiraz etse de pietistleri daima samimi olarak görmüş ve onların ahlak anlayışları ve ruh olgunlukları açısından hayranlık uyandıran kimseler olduklarını söylemekteydi (Çakmak, 2005, Cogito, s. 13).

On altı yaşında bu okulu bitirdikten sonra Königsberg Üniversitesi Felsefe Fakültesine kaydoldu. Burada ünlü Christian Wolff'un öğrencisi olan, felsefe öğretim sistemine bilimleri de ekleyen ve felsefe ekollerini tasnif etmekte kullanılan yararlı bir metot geliştirmiş olan pietist Martin Knutzen'den dersler alan Kant aynı zamanda ondan bizzat Leibniz öğretisini ve Newton'un bilimsel teorilerini de öğrenmiştir. (Kant 1984: 9) Kant'ın yetiştiği çağda Martin Luther'in harikulade İncil çevirisi ile başlayan Almanca'nın gelişme süreci, Büyük Frederich'in 1740 tan sonra Fransızca'yı öne çıkarma çabalarına rağmen Yunanca ve Arapça'nın yanında üçüncü büyük felsefe dili olarak metafizik yapmaya çok müsait bir kültür ve düşünme diline dönüşmesi ile tamamlanacaktı. Bu imkânı ilk kez kullanan filozofların başında sırasıyla Kant, Hegel ve Heidegger gelmektedir.<sup>2</sup>

Sırf aile ve okul değil, Kant'ın yetiştiği XVIII. yüzyıl Prusya'sında pietist kültürün adeta bir ulusal hayat felsefesine dönüştüğü düşünülürse bu atmosferin Kant'ın din ve Tanrı konusundaki fikirlerini ne kadar ciddi oranda etkilediği daha kolay anlaşılabilir. İşte bütün bu aile çevresi, eğitim süreci ve düşünsel-kültürel ortam onun din konusundaki görüşlerinin şekillenmesinde birinci derecede etkili olmaktadır. Bu yüzden Kant'a ilişkin mevcut bilgileri onun yaşadığı bu sosyal atmosferi dikkate alarak değerlendirmek gerekmektedir. Nitekim bu konuda Tuğcu haklı olarak şu görüşlere yer verir. "...felsefe, din ve sanat, problemleri evrenselliğine rağmen, 'insan'a bağımlıdır, bu bağdan ötürü belirli bir kimliğe sahiptirler. Bu kimlik tarihsel koşulların belirlediği ulusal kültür ve yaratıcı dehanın individualitesinden

2 Daha ayrıntılı bilgi için bakınız, Şaban, Teoman Duralı, "Vefatının İkiyüzüncü Yılında Tarihte En Önemli Fikir Binalarından Birinin Mimarı Immanuel Kant" Kutadgubilig, 5, 2004: 9-24.



oluşur. Özellikle felsefi bilginin dokusu ulusallık ve yaratıcı dehanın individualitesinin belirleyiciliğinden oluşur.” (Tuğcu 2001: 12-3)

Kant'ın Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya yönelik olarak geliştirilen klasik argümanları reddetmesi içinde yetiştiği bu dini atmosfer ve Stoacılar Latin şairleri aracılığıyla aldığı gönül dindarlığı ile ilişkili olarak değerlendirildiğinde daha kolay anlaşılacaktır. Buna yine bir pietist olan hocası Knutzen aracılığıyla kazandığı felsefi ve bilimsel altyapı da eklendiğinde onun düşüncelerinin psikolojik, sosyal ve fikri temeli daha net ortaya çıkmaktadır. Çünkü bir düşünürün, farkında olsun ya da olmasın, bir konuda olumlu veya olumsuz anlamda bilinçaltının oluşmasında en büyük pay içinde yetiştiği sosyal çevre ve sosyal atmosfere aittir. Bu bilinçaltı daha sonra şu ya da bu şekilde o düşünürün düşüncelerine ve dolayısıyla eserlerine sızmaktadır. Her ne kadar eğilim ve yaşantısının görüşlerini etkilememesi için çok titiz davrandığını bilsek de Kant'ın bir insan olarak bu konuda bir istisna oluşturduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. Buradan hareketle Kant'ın din ve tanrı inancı konusundaki düşünce ve tutumlarını anlamak için o zamanın siyasal ve sosyal hayatına da kısaca bakmak gerekir.

O zamanın Prusyası'nda, Almanya'da doğup gelişen ve Lutherci reform geleneğine bağlı ama gönül dindarlığını öne çıkaran bir hareket olan pietizm, doktrinler ve kılı kırk yaran dindarlığa karşı çıkararak geniş bir taraftar kitlesi kazanmış ve güçlü bir sosyal çevre ve cemaat etkisi oluşturmuştu. Ailesi pietist olan ve temel eğitimini pietist bir okulda sürdüren Kant bu dini çevrede kazanıp özümlediği dinin bir nevi meyvesi olan iç ahlaki dürüstlüğü daima övüp yüceltmıştır. Daha çok toplu ibadetler biçimindeki dışsal dini ritüelleri savunan ve Hıristiyan halkı ibadet ve dindarlığa teşvik eden kilisenin gösterişli ayinlerine ve şekilci dindarlığına şiddetle karşı çıktığına bakılırsa, Kant'ın bu hareketten ciddi anlamda etkilendiği kolayca görülebilir. Şaban Teoman Duralı bu hareketi şöyle tanımlamaktadır: “...bu askeri özellikli dini tarikat, tanınmış tarihi (Alman) Prusyalı sıkı düzene (fr. *discipline*) dayalı eğitimin temelini atmış olmalı. Lutherci dini ıslahat hareketi Almanya'nın kuzeyi ile doğusunda yaygınlık kazanıncaya değin Katolik olan Tötan şövalyeleri, 1600'lerin başlarında Protestanlaşmışlardır”. (Duralı 2004: 9-24)

Yukarıda geçtiği gibi benzer bir etkiyi Kant'ın Stoa felsefesinden de aldığı onun eserlerinde açıkça gözlenebilir. Nitekim onun kitaplarında pietizme yakın görüşler içeren Stoacı felsefenin din, Tanrı ve ahlak anlayışı pek çok yerde örnek olarak sunulmaktadır. Onun Tanrı'nın varlığına dair ahlak kanıtını da işte bu yetiştiği dini arka plan ve gönül dindarlığının oluşturduğu çevreyle ilişkilendirerek ortaya koymak gerekir. Nitekim Kant'a göre, dinin, ahlakın gösterdiği ödevlerin Tanrısal bir buyruk olarak görülmesini sağlamak gibi bir temel işlevi vardır. Din onun gözünde içimizdeki ahlak yasasını tanrısal yasa

özelliği kazandırarak yüceltmektedir. Bu yolla ahlak yasasının insan üzerindeki tesiri arttırılmış olmaktadır. (Heimsoeth 2007: 177) Onun için dinin en önemli işlevi bu koruyucu ve sürekli kılıcı yanıdır.

Kant'ın bu şekilde dini ahlaka indirgeme çabası çeşitli eleştirilere yol açmıştır. Mehmet Aydın, *Tanrı-Ahlak İlişkisi* adlı eserinde bu konuda özellikle çağdaş İngiliz felsefesindeki itirazları sıraladıktan sonra salt ahlakın yeterli olduğu, yani din olmasa da ahlakın varlığının mümkün olduğu görüşünü savunan ateistlerin bu ahlaki otonomiye ilişkin görüşleri ciddi oranda Thomas Aquinasve Kant'tan etki taşıdığı sonucuna ulaşmaktadır. Fakat ona göre dine ve dolayısıyla tanrı inancına dayanmadan da insanların ahlaklı olabileceğini savunan çoğunluğu ateist düşünürler bu konuda çok ileri gitmişler inancın ve dinin ahlak üzerindeki etkisini yeterince takdir edememişlerdir. Buna karşılık teistler de aşırı giderek ateistlerin ahlaklı olamayacağı sonucuna varmışlardır. (Aydın 1991: 188) Yasin Ceylan ise benzer şekilde Kant'a veya dolaylı olarak ondan etkilenen dinden bağımsız olarak salt bir ahlaki dünya görüşü oluşturulabileceğini savunanlara şu itirazda bulunur: "...ahlak bir dünya görüşü oluşturamaz. Ancak bir dünya görüşünün önemli bir parçası olabilir. Bu dünya görüşü bir dinin koyduğu bir dünya görüşü olabildiği gibi, dine dayanmayan bir kültürün ortaya çıkardığı bir dünya görüşü de olabilir." (Ceylan 1998: 102) diyerek konuya açıklık getirmektedir.

Kant'ın 1793 tarihinde, oldukça ileri bir yaşta yayınlattığı *Salt Akılın Sınırları İçinde Din* adlı kitabının başlığı, epistemolojisine uygun olarak, dinin, salt akıl yani *apriori* bilgi alanının sınırları içinde ele alınacağını göstermektedir. Kısacası, ona göre, din felsefesi aklın artık yetişemediği sınıra varana kadar yapılabilir ama daha ileri gidilemez. Bu sınırın ötesinde pratik olarak imana konu olan hususlar ispata konu olamaz. Böylece o, dinin iman esaslarıyla bildirilen konularını ispat etmeye de bir sınır çizmiş olmaktadır. (Heimsoeth 2007: 176) Bunun da gerekçesi Kant'a göre çok basittir: Tanrı ve eskatolojik doğrulamanın varlığı gibi imani hususlar tecrübeye konu olamazlar. Bunların varlığı ya da yokluğu salt teorik akılda aynı oranda savunulabilir. Zaten tecrübe edilmeyen şeylerin varlığı hususunda akıl antinomilere düşer. Şimdi onun bu konudaki görüşlerini yine onun epistemolojisi ile paralel bir şekilde inceleyelim ve onun tanrı kanıtlamalarına getirdiği itirazları değerlendirelim.

## II. Kant'ın Geleneksel Tanrı Kanıtlarını Reddetmesi

Felsefe tarihinde Kant'a gelene değin Tanrı'nın varlığını kabul eden pek çok filozof, onun varlığını felsefe/akıl yoluyla kanıtlama girişiminde bulunmuşlardır. Din felsefecisi Aydın'a göre felsefi ya da akli diyebileceğimiz Tanrı'yı kanıtlama gereksinimi birçok sebebe dayanır. Bunlar arasında, din mensuplarının kendi öğretilerini kabul ettirme, yaygınlaştırma ve gelen

itirazlara cevap vermek istekleri, dindarların dinî hayata derinlik kazandırma çabaları, inananların inanç konusundaki şüphelerini giderme arzuları ve teist olmamakla birlikte sistemini bir tanrı inancı üzerine kuran düşünür ya da filozofların Tanrı'yı kanıtlamaları sayılabilir. Bu sonuncu grup için akla gelen ilk tipik örnek âleme ilk hareketi verenin Tanrı olduğunu savunan Aristoteles'in kanıtlamasıdır. (Aydın 2002: 21-22).

Bu gereksinimler doğrultusunda felsefe tarihi boyunca gerek teist gerekse deistler değişik Tanrı kanıtları ortaya atmışlardır. Genellikle din felsefesinde bu tanrı kanıtları ya *apriori* olarak akla dayanarak hâlihazırda var olan terimleşmiş Tanrı kavramından kalkarak veya *aposteriory* olarak (deney dünyasından hareket ederek) oluşturulmuşlardır. İlk olarak ele alacağımız ontolojik kanıt, birinci grupta yer alan kanıtlardandır. Sonrasında değerlendirilecek olan, kozmolojik ve teleolojik kanıtlar ise her ne kadar temelde ontolojik kanıta dayansalar da deneyime bağlı veriler kullanılarak ulaşılmış olan kâinattaki düzen ve nedensellik ilkesinden beslenen kanıtlamalardır.

Kant, bu alandaki mücadelelerin hepsinin çözümsüz olacağını belirterek kendisinin yaptığı işi salt aklın sınırlarını çizmek olarak belirtir. İşte onun klasik tanrı kanıtlarına yönelik eleştirisi de aslında metafiziğe yönelttiği bu eleştirinin bir yansıması ve çizmiş olduğu salt aklın sınırlarına sadık kalma çabasından başka bir şey değildir. Zaten onun dini konu eden eserine *Salt Aklın Sınırları İçerisinde Din* adını vermesi de onun dini sadece apriori bilgi alanının sınırları içinde ele almak istediğini gösterir. Yani o kendi görüşlerini dinin akılla kavranılabilecek kısmıyla sınırlamıştır. (Heimsoeth 2007: 176)

Kant'ın felsefi başyapıtı olan *Salt Aklın Eleştirisi* öncelikli olarak aklın bilgi noktasında sınırlarını tespit çalışması olarak kabul edilir. Onun tüm felsefesi de aslında burada çizdiği sınırlara uygun olarak sonradan yavaş yavaş şekillenmiştir. Bu nedenle onun bahsi geçen eserinin daha önsözden itibaren klasik metafizik algının eleştirildiğini görmekteyiz. Ona göre doğası gereği insan aklını rahatsız eden öyle sorular vardır ki insanlar ne bu sorulara tam tatmin edici cevaplar bulabilmekte ne de sormaktan vazgeçebilmektedirler. İnsanların göz ardı edemedikleri ancak cevaplandıramadıkları bu sorulara verilen her türlü cevaplar yeni sorulara neden olmakta ve bu böylece sürüp gitmektedir. Antinomi adı verilen bu birbiriyle çelişen sonuçlar içeren cevaplar deneyim alanı dışında kaldığı için hep tartışıla gelmiştir. Kant'ın bahis konusu ettiği bu alan aslında metafizikten başka bir şey değildir. (Kant 1965: 7; 1996: 5-6).

Kant, salt aklın sınırlarını tespit ederek kendi epistemolojisini kurduktan sonra, transandantal ilkelerin analizini yapar, bu hususun ikinci bölümü olarak

Transandantal Diyalektik'i işlerken salt aklın dört antinomisinin bulunduğunu dile getirir. Onun tez ve antitezleriyle karşılıklı olarak ele aldığı bu antinomiler şu şekilde şemalaştırılabilir:

	Tez	Antitez
1.Antinomi	Evrenin zamanda bir başlangıcı ve uzayda bir sınırı vardır.	Evrenin zamanda bir başlangıcı ve uzayda bir sınırı yoktur. Yani zaman da ve mekân da sonsuzdur.
2.Antinomi	Evrendeki her bileşik töz, parçalardan oluşmuştur ve basit parçalardan veya bunlardan oluşanların dışında hiçbir şey yoktur.	Bileşikler basit parçalardan oluşmamıştır ve evrende basit parçacıklar yoktur.
3.Antinomi	Nedensellik, tüm kanunların dayandırılacağı bir prensip değildir. Görünürdekileri açıklamak için özgürlüğü kabul etmek zorunludur.	Herhangi bir özgürlük yoktur, evrendeki her şey sadece doğa kanunlarına göre olur.
4.Antinomi	Evrendeki her şey öyle bir nedene- en yüce varlık ya da Tanrı- bağlıdır ki parçası veya nedeni olarak onun olması mutlak zorunluluktur.	Evrende ya da evrenin dışında tüm varlıkların nedeni -en yüce varlık ya da Tanrı- olarak mutlak zorunlu olan hiçbir şey yoktur. (Kant 1965: 384-421; 1996: 454-496)

Kant'a göre, bu antinomilerin çözümlenmesi için başvurulacak ancak kesin olarak bilinmeyen bazı kavramlar vardır ki bunlara transandantal ideler adı verilir. Bu idelerden birisi de en yüce varlık kavramıdır. Kant'ın felsefesinde en yüce varlık Tanrı değildir ama Tanrı en yüce varlığa ilişkin düşüncelerden biridir (Gardner 2000: 238). O halde Tanrı bilinemez sahaya ait bir kavramla tanımlanmalıdır. Fakat Kant haklı olarak *Prolegomena*'da bildirdiği gibi ideleri deneyde verilmediği için onları ne doğrulanabilir ne de çürütülebilir olarak tanımlar. Bunlar, Kant'a göre, nesnel bir araştırmayla değil de sadece öznel bir araştırmayla- idelerin kaynağı olan aklın kendisinin araştırılmasıyla -sınırlar içinde tutulabilir. (Prolegomena 129, s. 82)

Kant'a göre aklımızda bulunan en yüce varlık fikri nedensel ilişki zincirinin zorunlu sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak bu en yüksek varlığa ilişkin akıl yürütme burada bitmez. Bundan sonraki aşamada da akıl, bu varlığın zorunlu olduğuna ve bütün olarak varlığın onusuz olamayacağına karar verir. Bu yolla da kendisini bu varlığa inandırdıktan sonra onun koşulsuz varlık olduğunu ve her varlığın da kendi varlığını ona borçlu olduğunu kabul eder. Akıl buna kendisini ikna etmek için de çeşitli argümanlara, kanıtlara başvurur. (Kant, A586-90 = B614-8) İşte bilinen klasik Tanrı kanıtlamaları da bu akıl yürütme biçiminin çeşitli ürünleridir. Zaten Kant'ın itirazı da bu zeminde

oluşturulan Tanrı'nın varlığına dair argümanlardır. Öyle ki insanlar duyulur dünyaya ait kavramlardan kalkarak ideleri açıklamaya kalkmışlar ve doğal olarak da aklın sınırlarını aşmışlardır.

Bu yöntem, teorik bir akıl yürütme biçimidir ve bir bakıma koşulları yanlış konularak yapılan çıkarsamalarla sonuçlanmaktadır. Teorik akıl aracılığıyla üretilen en yüksek varlık fikri aynı yolla üretilen kanıtlarla desteklenmeye çalışılmaktadır ki bu kanıtların tümü üç başlık altında toplanır. Bunların birincisi *ontolojik*, ikincisi *kozmojik* ve üçüncüsü *fiziko-teolojik* (teleolojik) kanıttır. Bu kanıtların tümü aslında yukarıda da belirtildiği üzere tek tek insanlar için önce bir deneyim veya ona dayalı bir çıkarımla başlar. Deneyime dayalı akıl yürütmeyle başlayan bu süreç nedensellik yasası çerçevesinde en yüksek nedene ulaşır. (A590-1 = B618-9) Kant'a göre bu doğru değildir; nitekim onlar bu yolla duyulur dünyadan hareketle duyumsanamayan dünyaya ilişkin bilgiler üretmektedirler ki bu mümkün değildir. Şimdi Kant'ın sırasıyla bu kanıtlamaların imkânsızlığına yönelik olarak geliştirdiği eleştirilere bakalım.

#### a) Ontolojik Kanıtın İmkânsızlığı

Kant, Tanrı kanıtlamalarına ilişkin eleştirilerini ontolojik kanıtı ele alarak başlatır. Ontolojik kanıtlama yöntemi ilk olarak felsefede Saint Anselmus tarafından ortaya konulmuş ve daha sonra hem Ortaçağ İslam dünyasında hem de modern felsefede önemli taraftarlar bulmuştur. Mesela İslam felsefesinde İbn Sina modern batı felsefesinde -kendi rasyonalizmine paralel bir kanıt olması dolayısıyla- Descartes'te ontolojik tanrı kanıtlaması ciddi bir şekilde ele alınıp savunulmuştur. Bu kanıtın temel argümanı, bir varlığın kendi kavramsal yapısına uygunluk arz edeceği düşüncesidir. Bunu en iyi sistematığe dökenlerden biri olan Descartes'e göre, Tanrı kavramı mükemmelliği ifade ettiği için onun yokluğu kavramsal içeriğinin eksikliği olacağından düşünülemez. Çünkü bu kavram doğuştan bende var olan bir kavramdır ve içeriği benim tarafımdan belirlenmiş değildir. Benim ona ilişkin yeni nitelemem veya onu değişikliğe uğratmam zihnimdeki varlığın yeni içerikle uyumunu beraberinde getireceğinden Tanrı'nın varlığı zorunludur (Descartes 1998: 220-231). Bu yüzden din felsefesinde çoğunlukla Anselmus'un skolastik kanıtı olarak bilinen ontolojik kanıt Kant'ın felsefesinde Kartezyen argüman olarak da adlandırılmaktadır (Fischer 1866: 257).

Kant'a göre bu yolla kanıtlanmak istenen Tanrı kavramı aslında bir salt akıl kavramıdır ve mutlak zorunluluk bildirmektedir. Kant'ın da bir ide olduğunu kabul ettiği bu kavram dış varlıkla kanıtlanabilir değildir. Herkes mutlak bir zorunlu varlıktan söz edip onu anlamadan kanıtlamaya çaba göstermektedir. Yani ona göre burada kanıtlanma güclüğü çekilen şey kavram

değil o kavramın işaret ettiği varlığın kendisi yani Tanrı'dır. (A592-4 = B620-2) Dolayısıyla ontolojik kanıtlamadaki ilk büyük problem varlığın kendisinin kanıtlanmaya çalışılmasından öte kavramı kanıtlama çabası içine girilmesidir. Buradan hareketle Tanrı'nın varlığının kanıtlandığı sanılır.

Kant'ın bu kanıtla ilişkin eleştirileri genel anlamda iki noktada toplanır: Birincisi, eğer biz "Tanrı" öznesini "zorunlu varlık" yüklemi *ile birlikte* ortadan kaldırırsak hiçbir çelişki olmaz. İkincisi, varlık bir yüklem değildir. (Ariel 1974: 300) Öyleyse bu iki sebepten dolayı ontolojik kanıt varlığı değil kavramı kanıtladığından gerçek anlamda bir varlık kanıtlanması sayılamaz. Yani bu kanıtlama ancak "insan zihninde doğuştan bir Tanrı kavramı vardır" şeklinde sonuçlanması gerekirken, "bir Tanrı vardır" şeklinde sonlandırılmıştır.

Kant'a göre özdeş bir yargının koşulsuz gerekliliği aynı zamanda soyut gerekli şeylerin olduğu anlamına gelmez. Bir soyut yargının gerekliliği yalnızca yargıdaki yüklemi ya da koşulu belirler, varlığı değil. Bu kavramsal yanılığın etkisiyle yapılan hata *apriori* kavramdan hareketle bunların varlığı da içerdiği sonucuna gidilmesidir. (A593-5 = B621-3) Başka bir ifadeyle, var olan bir yargıdan varlığın zorunlu olduğu düşüncesine atlanmaktadır. Ama özne ve yüklem birlikte kaldırılabilir ve bu herhangi bir çelişki doğurmaz. Yani üçgenin açılarını üçgenden ayırt ederek kaldıramam ama açıları üçgenle birlikte kaldırabilirim. Bu durum Tanrı kavramı ve ona yüklenen niteliklere ilişkin olarak da geçerlidir. "Tanrı kadirdir." önermesi özdeş bir önermedir ve burada "kadirdir" kavramı Tanrı'dan kopartılamaz, bu bir çelişme doğurur. Ancak önermenin tümünün kaldırılması hiçbir çelişme doğurmaz. Dolayısıyla, bunun olağan bir sonucu şöyle olacaktır: "Tanrı yoktur." denilirse bununla beraber hem "Tanrı" hem de "kadirdir" birlikte ortadan kaldırılmış olmaktadır. Bu durumda hiçbir çelişki ortaya çıkmadığına göre, yani bir önermede özne ve yüklem birlikte ortadan kaldırıldığında hiçbir çelişki ortaya çıkmadığına göre, bu durumda Tanrı'ya ilişkin kavrama dayalı bir kanıtlama varlığın ispatı olarak görünmemektedir. (A595-7 = B623-5)

Buna göre, Kant'ın önemle altını çizdiği husus şudur: kavramsal bir kabul varlığa dair bir sonucu zorunlu kılmaz. Tanrı kavramının tüm gerçekliğe sahip ve mükemmel olduğu varsayımıyla yok olmayacağı da düşünülemez, çünkü bu kavramda eksikliğe yol açar diye bir tez sunmak tüm varlığın Tanrı'da olduğu öncülünü de içermektedir. Böyle bir durumda yukarıdaki biçimde Tanrı'ya ilişkin bir önermenin ortadan kaldırılması tüm varlığın da ortadan kalkması sonucunu doğurur ki bu saçmadır ve kendi içinde bir çelişki taşımaktadır. (A596 = B625)

Kısacası kavramsal olarak bir şeyin varlığını dile getirmek hiçbir şey ifade etmez, çünkü bu tür ifadeler doğrudan doğruya totolojiler üretir. Yine bu

bağlamda “Şu veya bu şey vardır, gibi bir önerme analitik midir yoksa sentetik midir?” sorusu da önemlidir. Eğer böyle bir önerme analitik bir önermeysenize bize yeni bir bilgi vermesi gerekir ve böylesi bir durumda bizdeki yargı o şeyin kendisini verebilmelidir, bunun sonucunda da sefil bir totolojiye gidilir. Yok, eğer sentetik bir önermeysenize de yukarıdaki gibi hiçbir çelişmeye yol açmayacak şekilde ortadan kaldırılamaması gerekir. (A597-8 = B625-6)

Özetle söylersek, Kant' a göre ontolojik kanıtlamayı savunanların yaptığı önemli yanlışlardan biri de yüklemi varlık olarak kabul etmeleridir. Çünkü *varlık* gerçeklikte bulunan bir yüklemdir, yani varlığın kavramına eklenilebilecek bir şeyin kavramı değildir. Mantıksal bir düzlemde bir yargının *bağdır (copula)* “Tanrı kadirdir.” önermesi ise aksine iki kavramı kapsar ve bunların her biri kendi nesnesi olan iki kavrama delalet eder. “Tanrı kadirdir” önermesinde “dir” bağı ek bir yüklem değildir. Bunlarla ilişkili olarak “Tanrı vardır.” denildiğinde ise yeni bir şey belirtilmeden sadece bir nesne belirlenmiş olur. Oysa burada olanaklı olan bir durumdan öteye bir saptama yoktur. Mesela yüz lira, potansiyel varlık olarak olanaklıdır ama olanaklı olan bir liradan fazla bir gerçekliği de kapsamaz. Bunun aksine cebimde bulunan para söz konusu olunca elbette ki yüz lira bir liradan fazla olanı ifade eder. Burada yapılması istenen çıkarsama şudur: Bir şey hangi yüklerle veya ne kadar çok yüklemle düşünülürse düşünülün ve belirlensin o şeyin var olduğunu eklemenin ona bir katkısı olmaz. Buna göre yüklem veya kavramsal ifade bir nesnenin varlığını bize kanıtlamaz veya onun varlığı için yeterli ve ikna edici bir kanıt olamaz. Böyle düşünüldüğünde “A varlığı vardır.” yargısı A'nın varlığına kanıt teşkil etmez, çünkü bu yargının ifade edilebilmesi için varlık zorunlu değildir. O halde “Tanrı vardır.” önermesi Tanrı'nın varlığını kanıtlamaz. (A598-9 = B626-7)

Kant'a göre ontolojik kanıtın bir diğer önemli açmazı da Tanrı'ya yüklenen niteliklerle ilgilidir. Ben en yüksek bir varlığın (Tanrı) eksiksiz olduğunu düşünsem bile, bu onun varlığı ya da yokluğuna dair hiçbir şey ifade etmez. Çünkü burada potansiyel içeriğine ilişkin hiçbir eksiklik olmamakla beraber düşünsel anlamda nesnenin *aposteriori* olanaklı olup olmadığının tespitine ilişkin bir eksiklik söz konusu olacaktır. Bu noktada da tam bir çıkmaza girilir. (A600 = B629) Fakat Kant'a göre en yüksek varlık fikri pek çok anlamda faydalıdır. Ama kendi başına bu düşünce ele alındığında bilgimizi hiçbir şekilde arttırmaz. Zira bilgimizi arttıran önermeler sentetik yargılardır. Bunlar kendi içinde çelişki taşımazlar. Yine tüm olgusal özelliklerin bir şeye bağlanması da zaten bir sentez olayıdır. Ve bu sentez üzerine *apriori* bir yargıda bulunulmaz. Çünkü olgular *apriori* verili değildir, verili olsalardı da onlara ilişkin herhangi bir yargıda bulunulamazdı. Çünkü sentetik bir yargı deneyimle oluşur. (A600-2 = B629-630)

Yukarıdaki eleştiriler dikkate alındığında *Kartezyen felsefenin* dayandığı ontolojik kanıt çökmüş gözükmektedir. Ve aslında ontolojik kanıtta olduğu gibi salt idealar yoluyla anlam dünyamızı geliştirme çabamız Kant'a göre bir tüccarın parasını arttırmak için kasa hesabına birkaç sıfır eklemesine benzer. (A602 = B630) Yani zihnimizde idelerin var olması onların gerçekte de var olduğunu kanıtlamaz. Kant, kozmolojik kanıtın eleştirisine geçmeden önce ontolojik kanıtın imkânsızlığını şöyle tekrar eder: Keyfi olarak düşünülmüş bir ideadan hareketle ona bir nesnenin karşılık geleceğini düşünmek kesinlikle doğal olmayan bir zorlamadır ve sadece skolâstik bir düşünme biçimine uygundur. (A62-3 = B630-1)

### b) Kozmolojik Kanıtın İmkânsızlığı

Kant'ın ikinci olarak değerlendirdiği kanıt, evrende var olan düzenden hareket eden kozmolojik kanıttır. Bu kanıt, mutlak zorunluluk ile en yüksek varlık bağlantısını ele alır ve ontolojik kanıt gibi en yüksek varlıktan diğer varlığı çıkarsamak yerine önceden verili, koşulsuz bir varlıktan veya varlığın tasarılanmış olmasından hareketle sınırsız olgusalılığı çıkarsamaktadır. Doğal bir çıkarsama metoduyla hareket ettiğinden bu kanıt teorik anlamda inandırıcılık taşımaktadır. Kant'a göre kozmolojik kanıt, doğal teolojinin tüm kanıtlarının ana hatlarını çizen ve bundan dolayı da çok başvurulan bir kanıttır. (A604 = B634) Leibniz'in *contingentia mundi* dediği bu kanıt şöyle bilinir: Eğer bir şey varsa mutlak zorunlu varlığın da olması zorunludur. Şimdi ben varım. O halde mutlak bir zorunlu varlık vardır. Burada, küçük öncül bir deneyimi; büyük öncül ise deneyimden hareketle zorunlu varlığın var olduğunu çıkarsamayı kapsar. Zorunlu varlık ise yalnızca bir yolla, tüm mümkün karşıt yüklem çiftlerinden yalnızca biri aracılığıyla belirlenebilir. Bu nedenle o, kendi kavramıyla *tam olarak* belirlenmiş olmalıdır. Şimdi burada kendini *apriori* olarak bütünüyle belirleyen mümkün tek kavram vardır. Bu kavram *ens realissimum* kavramıdır. O halde bu kavram zorunlu bir varlığı düşünebileceğimiz bir kavramdır. Bir diğer ifadeyle, en yüksek varlık, zorunlu varlıktır. (A606 = B634)

Kant'a göre, kozmolojik kanıtta pek çok yanıltıcı akıl yürütme biçimi bir araya gelir. Bu kanıt ontolojik kanıttan bütünüyle farklı olduğu iddiasındadır, ancak kanıtlamayı düşündüğü en yüksek varlığın özelliklerinin hiçbirinin deneyimle bilinmesi mümkün olmadığı için bu tür nitelikleri kavramlarda bulmaya çalışmaktadır. Çünkü en yüksek varlığın özelliklerini deneyim veremez. Zihin, bu nedenle, deneyim alanını terk ederek kavramlara yaslanır. Oysa özellikleri sıralanan ve zorunlu varlık olarak kabul edilen *ens realissimum* kavramı- ki en yüksek olgusalılık olduğu varsayılır- bütünüyle kavramsal çıkarsamaya dayanmaktadır. *Ens realissimum* ile elde edilen bir başka kavram olmadığına göre ve zorunlu varlık da bu kavramdan çıkarıldığına göre kozmolojik kanıt kavrama dayanmış olacaktır. Kavrama dayalı çıkarsama



biçimi, ontolojik bir metot olduğundan kozmolojik kanıt da bir ontolojik kanıtı dayandırmış olacaktır. Buna göre kozmolojik kanıt en nihayetinde gerçekte deneyime hiç başvurmamış olacaktır. Deneyim, belki bizi mutlak zorunluluk kavramına götürebilir ancak, zorunluluğun veya belirleyicinin ne olduğunu göstermez. (A605-6 = B634-5) Çünkü böyle bir amaç doğrultusunda hareket edildiğinde deneyim bütünüyle terk edilir, bu doğrultuda saf kavramlar arasında hangisinin zorunlu varlığı olanaklı kılan koşulları sağladığını aramak zorunda kalırız. Eğer, böyle bir varlığın yalnızca olanaklılığını saptarsak varoluşunu da göstermiş oluruz. Çünkü olanaklı varlıklar arasında biri mutlak zorunluluğu kendinde taşımış olacaktır. Yani bu varlık mutlak olarak zorunlu bir şekilde vardır (A607-8 = B635-6) sonucuna ulaşıldığı iddia edilmektedir.

Burada yapılan yanlış akıl yürütme şudur: Eğer mutlak zorunlu varlığın aynı şekilde en olgusal varlık olduğu doğruysa (bu kabul kozmolojik kanıtın *nervus probandi'sidir*) o zaman, tüm olumlu yargılar gibi bu yargı da en azından *per accidens* evrilebilir olmalıdır. Bu da şöyle olacaktır: “Kimi en yüksek olgusalıktaki (*entia rellissima*) varlıklar aynı zamanda mutlak zorunlu varlıklardır.” Buna göre evirme işlemi tamamlanmıştır fakat burada önemli bir problemle karşı karşıyayız. Bir *ens realissimum* hiçbir bakımdan bir başkasından ayırt edilemez ve bu kavram altında kapsanan *kimi* için doğru olan yüklem *bütün* için de doğrudur. O halde önermeyi *yalın olarak* evirerek, “Her en olgusal varlık zorunlu varlıktır” diyebilirim. Şimdi bu önerme yalnızca *apriori* kavramlarla belirlenmiştir ve bu nedenle *ens realissimum* kavramı sadece onun mutlak zorunluluğunu da kendinde taşıyor olmalıdır ki ontolojik kanıtın zaten ileri sürdüğü budur. Kozmolojik kanıt da zaten bu önermeye dayanmaktadır. (A608-9 = B636-7) Buna göre teorik aklın en yüce varlığı gösterme amacıyla bizi yönelttiği ikinci kanıtlama yolunun da birinci yol kadar aldatıcı olduğu görülmektedir. Ve bir *ignorantia elenchi* ile yüklü olma eksikliğini de kendinde taşıdığından bizi ilk yola (ontolojik kanıt) götürmüş olur. (A609 = B637)

Diğer taraftan, kozmolojik kanıt, zorunlu varlığın varoluşunu kanıtlamayı, kavramlar yoluyla ve *apriori* olarak geçiştirme hilesine başvurmaktadır. Hâlbuki böyle bir kanıtlamanın ontolojik olması mecburidir ve bu ise bütünüyle yeteneğimizin dışındadır. Bu nedenle (kanıtlama amacıyla yapacağımız) çıkarsamamıza gerçek bir varlıktan, yani deneyimden başlamak zorundayız. Deneyimden başlanan bir durumda ise, bu koşulun olanağını açıklamak anlamsızdır. Çünkü var olduğu kanıtlanan böyle bir durumun olanağını açıklamak gereksizdir ve var olduğu kanıtlandığında olanağına ilişkin soru bütünüyle anlamsızlaşacaktır. (A611 = B639)

Kozmolojik kanıtla ilişkin dile getirilen bu çürütmeler göstermektedir ki Kant'a göre bu düşünme sürecinin başlangıcı deney dünyasına ait olsa bile insan aklının (teorik akıl) olgu dünyasının dışına çıkması mümkün değildir.

Çünkü zihnimizdeki ilkeler ve bilgi kalıpları buna müsait değildir. Bunun aksi bir çaba aklın kendi zeminini kaybetmesi anlamına gelmektedir.

### c) Fiziko-Teolojik Kanıtın İmkânsızlığı

Klasik adlandırmayla teleolojik kanıt olarak da kabul edilen bu kanıt, Kant fizik âlemden hareket etmesi nedeniyle fiziko-teolojik kanıt olarak adlandırır. Kant, öncelikle bu kanıtı deney temelli ve sağduyuya daha yakın olması nedeniyle daha saygıyla anmamız gerektiğini bildirir. Ancak ona göre, aslında bu kanıt da kozmolojik kanıt ve onun aracılığıyla da ontolojik kanıtı dayanmaktadır. Bu da bizi, Tanrı'yı kanıtlama noktasında, diğer ikisi gibi yeterince ikna edememektedir. (A623-24 = B651-2) Onun bu kanıtı yönelik geliştirdiği eleştiri bu kanıtın kozmolojik kanıtın fizik dünyadaki ispatı çabasından başka bir şey olmadığı tezine dayanır.

Zorunlu ve kendine yeten bir Tanrı kavramı asla deneyimden beslenemeyecek yoğunluktadır. O halde bu kavram deneyimdeki gereçlerle kanıtlanamaz. Eğer en yüksek varlık, fiziko-teolojik kanıtın koşullar zincirinde yer almış olsaydı o zaman da kendisi deneyim dizisinin bir üyesi olurdu ve tıpkı öncelediği alt öğeler gibi kendisinden daha yüksek bir öğe için daha öte bir araştırmayı gerektirirdi. Buna karşın, eğer onu bu zincirden ayırarak ve doğal nedenler zincirinde karşılaşılmayan salt anlaşılır varlık olarak kabul edersek akıl ona ulaşmak için nasıl bir araca başvuracaktır? (A621-2 = B649-50)

Bu kanıtın dayandığı akıl yürütme şöyledir: Bu âlemin her yerinde bir etkiler ve nedenler, bir amaçlar-araçlar zinciri vardır. Var olma veya yok olmada bir kurallılık vardır ve nedensiz hiçbir oluş yoktur, her şey nedeni olarak bir başkasını gösterir ki, daha öteyi araştırmamızı zorunlu kılan da budur. Burada tüm varlığın kökensele nedeni ve sürekliliğini güvenceye alan bir ilk varlık varsayılmadıkça tüm varlık yokluğun uçurumunda yitip gider. (A622-3=B650-1) Evreni bütünüyle bilmediğimizden olanak itibarıyla büyüklüğüne ilişkin bir karşılaştırma yapamamaktayız; ancak nedensellik açısından başvurduğumuz en yüksek varlığı olanaklı her şeyin üstüne koymamızın önünde bir engel yoktur. Aklımızın ilkeleriyle uyumlu olan bu kavram kendi içinde çelişki taşımaz ve düzen ile amaçlılık açısından yol gösterici olduğundan yararlıdır ve deneyime de ters düşmez. (A624 = B652)

Kant Fiziko-Teolojik kanıtı ilişkin açıklamalarını şöyle sürdürür: Evrenin her yerinde belirli bir amaca göre ve büyük bir bilgelikle yerine getirilmiş içerik itibarıyla betimlenemeyecek kadar karmaşık ve sınırsızca uzanan bir bütünden var olmuş bir düzenin açık izleri vardır. Bu ereksel düzen evrendeki her şeye yabancıdır ve her şey ona bağlıdır. Eğer değişik şeylerin doğaları temelde yatan idealara göre düzenleyici bir aklî ilke tarafından seçilip derlenmiş olmasalardı bir nihai amaç için böyle uyum içinde bir araya gelmiş olamazlardı. Dolayısıyla

yüce ve bilge bir neden vardır ve bu neden özgür iradesiyle evrenin nedeni olmalıdır. Bu nedenin birliği sanatsal bir yapının öğeleri gibi davranan evren unsurlarının ilişkilerinin birliğinden çıkarılabilir. (A625-6 = B653-4)

Bu tezleriyle Fiziko-teolojik kanıt Kant'a göre en yüksek varlığın varoluşunu hiçbir zaman tek başına kanıtlayamaz, tersine bu eksikliği gidermek için her zaman ontolojik kanıtı geri dönmek zorundadır. Bu nedenle de ontolojik kanıt insan aklının vazgeçemediği *biricik olanaklı kanıtlama zemini* olarak görülmektedir. (A625 = B653) Kant'a göre ayrıca, çoğunlukla doğada ereksellik ve uyumun bulunması yalnızca formun varlığını kanıtlar. Madde ve tözü kanıtlamaz. Çünkü söz konusu uyumun tözün varlığına kanıt olarak alınabilmesi için, evrendeki şeylerin tümünün tözlerine göre belirlenmemiş olmaları halinde düzen ve uyuma elverişsiz olduklarının gösterilmiş olması gerekirdi. Dolayısıyla bu kanıtlamanın en fazla gösterebileceği, yaratıcılığı (veya tanrısallığı) üzerinde çalıştığı malzemenin elverişliliğiyle sınırlanmış bir *evren mimarı* olacaktır; yoksa her şeyin kendisine bağlı olduğu bir *evren yaratıcı* (hatta yaratıcı bir Tanrı) değil. Bu ise bizim önceden düşündüğümüz varlığı kanıtlamak için yetersizdir. (A627 = B655). Yani, evrendeki düzen ve ereksellikten yapılacak çıkarsamayla ancak *ona orantılı* bir nedenin varoluşuna ulaşılabilir. (A628-B656) Kant'ın bu açıklamalarından, kadir-i mutlak olmayan ancak yoktan var eden ve İlkçağ yunan felsefesinde Demiurgeolarak adlandırılan vardan var eden usta bir tanrı anlayışına işaret edildiğini görüyoruz ki bu daha çok deist anlayış ile temsil edilmektedir. (Heimsoeth 2007: 117).

Kant'a göre fiziko-teolojik kanıtta yapılan en önemli hata, duyuşal yolla mutlak bütünlüğe ulaşmaya çalışılmasıdır. Zira böyle bir şey insan aklı ve duyuları açısından mümkün değildir. Oysa bir kez bu yanlış sürece girildikten sonra ve birey evrenin yaratıcısının hikmetinin ve kudretinin büyüklüğüne hayran olma noktasına geldikten ve daha ileri gidişi olanaksızlaştıktan sonra duyuşal kanıtlama zeminleriyle sürdürülmüş olan bu akıl yürütme bir tarafa bırakılarak en baştaki hataya dönülür. Yani sadece bu olumsuzluktan hareket ederek ve yalnızca transandantal kavramlar aracılığıyla mutlak bir varlığın var olduğuna gidilir. Böylece ilk nedenin mutlak zorunluluğundan, o zorunlu varlığın, tam olarak her şeyi kapsayan olgusal varlığa sahip olduğu sonucu çıkarılır. Böylece fiziko-teolojik kanıt üstlendiği işi tamamlayamadan kozmolojik kanıtı ve onda örtük olarak bulunan ontolojik kanıtı dayandırılmış olur. (A628-9 = B656-7)

Buna göre, Kant, diğerleri gibi, fiziko-teolojik kanıtı da aklın kendi sınırları dışına çıkma girişimi olarak görüp reddedecektir. Çünkü Kant'a göre nedensellik ve olgu gibi aklın algıları ve ilkeleri madde dışı bir alana uygulanabilir değildir. Oysa tüm kanıtlarda olduğu gibi bu son kanıtta da akıl,

bilgi alanının dışına çıkarak Tanrı'ya dair bir bilgiye ulaşma çabasıdır ki bu asla mümkün değildir.

Bütün bu kesin yargılarına rağmen bu üç kanıt içinde fiziko-teolojik kanıt aslında Kant'ın gönlünden geçen, zaman zaman bu kanıtın inancını güçlendiren bir yanı olduğundan bahseden sözlerinde kendini göstermektedir. Gençliğinden beri üzerinde itina ile durduğu fizik âlemden Tanrı'nın varlığına yönelik bir delil bulma çabasında olan Kant daha sonraki yıllarda bu kanıtı da eleştiriye tabi tutmuştu; çünkü bu kanıt ta Tanrı'nın varlığına geçiş için algılanamayan bir yaratma süreci bilgisi gerektirmektedir. Ama buna rağmen o bu yolda yürüyerek bilgi kanalını değil de *sezgi yolunu* kullanarak Tanrının varlığına kendince bir inanma imkânı bulmayı başarmıştır diyebiliriz. Nitekim onun ilk mezar taşına yazılmış olan kendine ait şu sözleri bu durumu özetleyen bir içeriğe ve vurguya sahiptir: "İki şey, üzerlerinde ne kadar sık durup düşünsem, gönlümü hep yeni ve gittikçe artan bir hayranlık ve saygıyla dolduruyor: üstümdeki yıldızlı gökyüzü ve içimdeki ahlak yasası." (Kant, t.y.:76) Yani Kant itiraf etmese de bu delil aracılığı ile inanmaya bir kapı aralandığına işaret etmektedir. Nitekim Kant bunu şöyle açıklar: "İşte böyle, maddesel olmayan bir varlık, bir anlama yetisi dünyası ve (yalnız ve yalnız noumenonlar olan) varlıkların en yücesi olan bir varlık düşünmeliyiz; çünkü akıl ancak kendi başına şeyler olarak bunlarda- görünüşleri, kendileriyle türdeş nedenlerden türetmekle ulaşmayı umamayacak- tamlığa ve doyuma ulaşabilir ve çünkü görünüşler, kendilerinden farklı (dolayısıyla kendileriyle türdeş olmayan) bir şeyle gerçekten ilgilidirler, hep kendi başına bir şeyi kesinlikle var sayarlar ve –ister daha yakından bilinsin ya da bilinmesin– ona işaret ederler." (Prolegomena 171, s. 109)

Anlaşıldığı kadarıyla, Kant burada kanıtlayamasak da bir tanrının varlığının gerekli olduğunu söylüyor. Ancak böyle bir varlığın salt aklın sınırlarının ötesinde olduğu için kanıtlanamayacağını, dolayısıyla onu felsefi bir form içinde ortaya koyamayacağımızı ifade etmek istiyor. Fakat Kant Tanrı'nın varlığına dair *Saf Aklın Kritiği*nde bu kabulden daha ileri gitmez. Ona göre akıl ancak teorik kısmıyla bu işaretle yetinmek durumundadır.

Kısacası Kant'ın bu kanıtları eleştirip reddederken kullandığı temel argüman bu üç geleneksel kanıtlamanın da ontolojik kanıtlamaya indirgenebileceği fikrine dayanmaktadır. Bu yüzden o öncelikle ontolojik kanıtlamayı reddederek işe başlar ve daha sonra diğer iki kanıtın da ontolojik kanıtı dayandığını göstererek dolaylı olarak onları da çürütmüş olur. Bu arada Kant'ın, bazı din felsefecilerinin bireysel tecrübeye dayanan Tanrı kanıtlarını hesaba katmaması da anlaşılabilir bir şeydir çünkü o inancın konusunu ve dolayısıyla Tanrı'yı algılanabilir bir sınırın ötesinde varsaydığı için herhangi bir algılamaya dayalı Tanrı kanıtını baştan değerlendirme dışı tutmuştur. Ancak o

tamamen imanın konusu olan tanrı tasavvuru ile Tanrı'nın varlığına dair pratik akla dayalı ahlak kanıtını ayrı bir kategoride değerlendirir. Zaten bu tutumundan dolayı o ahlak kanıtı diye adlandırılan yeni bir tanrı kanıtı geliştirmiş oldu. Bundan başka onun zaman zaman varolanlar üzerinde yaptığı çalışmalar ile Tanrı'nın varlığı inancına ulaştığı ama bunu epistemolojisine uygun düşmediği için itiraftan çekindiği sonucuna da varmak mümkündür. Ancak bu onun felsefesi değil bireysel veya öznel dünyası içinde olup bitmiştir diyebiliriz. İşte onun ahlak kanıtı bu durumu aşma çabası olarak okunmalıdır.

#### d) Ahlak Kanıtının İmkânı

Ahlak Kanıtı (*moral argument*) özellikle adaletin bu dünyada tam olarak tecelli etmediğinden hareket eden düşünürlerin Tanrı'nın varlığına işaret eden bir argüman olarak varlığını her zaman hissettirmiş ise de Kant'a gelene kadar kendi içinde bir bütünlük arz etmiyordu. Yani sistematik bir şekilde ahlak'tan kalkarak Tanrı'nın varlığına gidiş için Kant'ı beklemek gerekmişti. Ona göre Tanrı'nın varlığına giden yol sadece akıl ve düşünceden değil ahlaktan geçmektedir (Aydın 1991: 3) ki bu yolla Kant bilgi alanımız dışında bulunan bir varlık için iman temelinde pratik akla dayalı bir çıkış yolu aramaktadır. Yani Aydın'ın deyişiyle "Bu durumda böyle bir varlığa inanmak, tamamen iman meselesi olmaktadır. Her ne kadar akıl kendi başına Tanrı'nın var olduğunu kanıtlamıyorsa da O'nun varlığına iman akla ters düşmemekte ve dolayısıyla müminin tutumu rasyonel olmaktadır"(Aydın 2002, 78).

Kısaca ahlak kanıtı insandaki ahlak tecrübesinde ortaya çıkan kayıtsız şartsız bir yükümlülükten hareketle Tanrı'nın varlığını kanıtlama çabasıdır ki bunun mimarı Kant'tır. Ancak Kant'ta Tanrı'nın varlığı bir bilgi meselesi ya da tanım olarak değil de bir postulat olarak kabul edilmektedir ki bu onu diğer bilgi içerikli kavramlardan ayırır. Yani postulat varlığı kabul edilen ama bir bilgi gibi ispatı mümkün olmayan kavramlara verilen addır. Bu açıdan o iman sahasına daha uygun bir kabulü temsil eder. Kant'ın yaşadığı aydınlanma dönemi ve sonrasında tabiat bilimlerindeki gelişmelere paralel olarak diğer bilinen teorik kanıtlar gitgide zayıflamış ve şüpheler artmıştı. Dolayısıyla Kant'tan sonra gelen Rashdall, Taylor ve Sorley gibi İngiliz filozoflar klasik tanrı kanıtları yerine Tanrı'nın ideal ahlak değerlerinin kaynağı olduğu ilavesiyle ahlak kanıtını savunmayı daha doğru görmüşlerdir. (Aydın 1991: 3, 4) Hâlbuki Kant'ta ahlak insanı dine götürür, din ahlak'a değil; çünkü onun için ahlaksal eylemin en son güdüsü "ödev uğruna ödev"dir (Copleston 1996: 157).

Kant doğrudan doğruya ahlak kanıtından Tanrı'ya varmaz. Önce insanda gözlediğimiz ahlak kanununun bir gereği olarak en yüksek iyi kavramına ulaşır. Daha sonra bu en yüksek iyinin gerçekleşmesi için de ruhun ölümsüzlüğü ile Tanrı'nın varlığına inanmayı zorunlu görür. Kant'a göre Tanrı

bilgisinden hareketle ahlaka gidiş yani teolojik ahlak imkânsız olduğu için bunun tam tersi olan ahlaktan teolojiye gitmek yani ahlak teolojisi kurmak daha anlamlı görülmüştür. (Aydın 1991: 3, 4) Çünkü bireyin bu dünyada en yüksek iyiye ulaşması mümkün olmadığı için ruhun ölümsüz olması ve dolayısıyla ahretin de var olması gereklidir. Sonuç olarak da Tanrı'nın varlığına inanmanın gerekliliği kendiliğinden ortaya çıkmış olur. Böylece Kant Tanrı'nın varlığına ahlak yoluyla ulaşmaktadır ancak buradaki Tanrının varlığı yargısı bir bilgi seviyesine varamaz ve inanç seviyesinde kalır. (Ceylan 1999: 103-4)

Kant hem kritiklerinde hem de diğer yazılarında ahlak kanıtından bahseder. Özellikle pratik aklın eleştirisinde bu kanıt üzerinde durmuş ve mutluluğu ahlakın bir şartı değil bir ürünü olarak görmek gerektiği sonucuna varmıştır. Nitekim *Ahlak Felsefesinin Temellendirilmesi*'nde Kant aynen şöyle der: "İyi isteme, mutlu olmaya layık olmanın bile vazgeçilmez koşulunu oluşturur görünüyor." (Kant, 2002. 2, s. 8) *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde ise ahlaklı olma ile mutluluk arasındaki ilişkiye tekrar döner ve bu ikisinden hareketle Tanrı'nın varlığına ulaşan bir ahlak teolojisi kurar (Aydın 1991: 29, 30). Kant burada daha çok "mutlu olmaya lâayık olma" ibaresini kullanır. Yani ahlaklı olma bizim mutluluktan pay almamız şeklinde bir sonuç olarak karşımıza çıkar yoksa şart olarak değil. Böylece o başta mutluluk ahlakını dışlamış olmakla birlikte sonradan onu arka kapıdan evine buyur etmiş gibidir.

Bundan başka güzellik ve memnuluk hislerinin bir muhatap aradığını minnet ve şükran duygularının yöneleceği bir en yüksek iyinin olması gerektiğini savunan Kant ayrıca bin bir sıkıntı ile ödev olarak gördüğü bir eylemi gönüllü olarak sürdürmeye çalışan insanın da bir yaratanın varlığına ihtiyaç duyduğunu savunur. Bu her iki açıdan da insan, akıl sahibi bir en yüksek iyi (Tanrı) ye muhtaç olduğunu fark eder. Zaten bu yolla insan bir gaye için yaratıldığı şuuruna varır ki bu da ister istemez hem insanın hem de âlemin yaratıcısı olan bir varlıktır. Biz Kant'a göre bu varlığı bilemeyiz ancak var olmuş olması bizim aklımızın fark ettiği bir gerçektir. Yani ahlak duygusunun bizi götürdüğü nihai nokta Tanrı'dır. (Aydın 1991: 52-53) Copleston'un deyimiyle, uzun vadede ahlak insanı kaçınılmaz bir şekilde dine götürür. Çünkü doğanın zorunluluğu ile ahlakın özgürlüğü arasındaki uyumu olanaklı kılacak biricik yol tanrısal olandır (Copleston 1996: 158).

Kant aynı zamanda aklın en yüksek iyiyi insanın bu dünyada gerçekleştiremeyeceğinin bilincinde olduğunu söyler. O zaman bu en yüksek iyinin gerçekleşmesi için ahretin de var olması gerektiği sonucuna varır ki bu onun eserlerinde bazen bir umut etme şeklinde geçer. Nitekim o dogmatik inançsızlığın ahlak kanununa zarar verdiğinden hareketle bunun ahlaki çöküntülere yol açacağını savunur. Bu yüzden ne ümit edebiliriz? Sorusuna karşı Kant Tanrı ve ahretin varlığını ümit ederiz, cevabını verir. Aydın'ın haklı

olarak bildirdiği gibi, aslında ahlak kanıtı bize Tanrı'nın varlığını kanıtlama amacıyla değildir, çünkü Tanrının varlığı objektif olarak kanıtlanamaz. Bu anlamda hiç kimse Kant'a göre Tanrı'nın ve ahiretin varlığını bildiğini öne süremez. Bu sadece, şüpheli kimse ahlaklılığa uygun düşen bir biçimde düşünmek istiyorsa, pratik aklın maksimlerinin ışığında Tanrı'nın varlığını iddia eden hükmü kabul etmelidir, biçiminde bir gerekliliği ifade eder. (Aydın, 1991: 51)

### Sonuç

Kant, tanrı kanıtlarına ilişkin değerlendirmede her üç kanıtın da geçerli bir bilgi temelinin olmayacağını göstermiştir. Buna göre bilgi anlamında Tanrı'ya dair herhangi bir kanıt sunulamaz, böyle bir kanıt sunma, kanıtlanmak istenen varlığın niteliğine aykırıdır. Çünkü en yüksek varlık ya da tanrı kavramı duyusal alanın bilgisiyle bilinemez. Böyle bir kanıtlama girişimi Kant'a göre daha iyi uçmak için havanın olmadığı bir ortama çıkmak isteyen bir güvercinin durumuna benzetilmiştir. Aklın bilişsel varlık sebebi deneyimdir, oysa Tanrı'yı kanıtlamak isterken deney alanından çıkılmak istenmektedir. Fakat bu yol bilim yapan teorik akla kapalıdır, ancak Tanrı'ya pratik akıl alanında inanmak ayrı bir akli eylemdir ve bilgi ve bilimin değil imanın konusudur.

Aslında Kant, Tanrı kanıtlarını eleştirirken Tanrı'nın varlığına veya yokluğuna dair herhangi bir bilgi temelli tez ileri sürmez. Onu belirleme ve tanımlama yerine Tanrı fikrinin pek çok zaman insan için faydalı olduğunu göstermeye çalışır, o kadar. Onun Tanrı kanıtlarına ilişkin getirdiği eleştirilerin ortak noktası, insan bilgisinin duyu ötesi alanı kavrayamayacağı ve bu alana ait bir varlık ya da yokluk yargısında bulunamayacağı tezine dayanmaktadır. Getirdiği bu eleştiriler özellikle din felsefesinde çok etkili olmuş ve hem yeni teolojik delillerin geliştirilmesi çabalarını hızlandırmış hem de buradan hareketle ateistler için bir dayanak noktası oluşturmuştur. Ancak bir kez daha belirtelim ki Kant'ın amacı Tanrı'nın var olmadığını ispat etmek değil sadece bilgi konusunda akla koyduğu sınırlara ilişkin olarak Tanrı'yı bilmeyi de istisna tutmayarak tutarlı davranmaktır. Yani Kant bazılarının sandığının aksine Tanrı'yı değil, O'nu kanıtlama yöntemlerini reddetmiştir. Çünkü o bilgi kılıfı takılmış dogmatik inancı da dogmatik inançsızlığı da reddettiğini söyler.

Şunu unutmamak gerekir ki Kant hiçbir zaman dinlerin tanrı tasavvurlarına karşı bir kritik geliştirmemiştir. Onun karşı çıktığı felsefecilerin tanrı tasavvurları ve Tanrı'yı ispat etme çabalarını yansıtan metafizik sistemlerdir. İşte onun Tanrı'nın varlığını ispata yönelmiş olan üç klasik Tanrı kanıtına itirazı da daha çok bu noktada karşımıza çıkmaktadır. O, Sokrates'le başlayan Platon, Aristoteles ve Yeni Platoncularla devam eden "felsefi tanrı"

veya “filozofların tanrısı” olarak adlandırılan metafiziğe dayanan felsefi dinin spekülasyonlarını hedef seçmişti.

Böylece Kant bütün çabasının ana ürünü olarak gördüğü ahlaktan hareketle pratik akla dayanarak bazen en yüce varlık bazen de Tanrı dediği bir varlığa inandığını söyler. O bu sonuca geliştirdiği ahlak anlayışının bir gerekliliği olarak varmış ve kendisine kadar gelen Tanrı’dan ahlak sistemine geçen ahlak ve değer anlayışını tersine çevirerek ahlaktan Tanrı’ya giden bir ahlak kanıtı kurmuştur. Böylece teoloji ahlakı yerine ahlak teolojisini inşa etmeye çalışmıştır. Fakat onun inanma konusunda aklın fonksiyonunu azaltması ve salt ahlaka dayanarak dini dışlayan bir öğretiyi kurma çabası çok sayıda eleştiriye konu olmuştur.

Son söz olarak şunu söyleyebiliriz. Kant başta *Saf Aklın Kritiği*’nde eleştirdiği Tanrı fikrini, - her ne kadar klasik argümanlarda olduğu gibi olmasa da- yeniden ahlak sistemi ile bir şekilde ilişkilendirmiştir. Ayrıca, koşulsuz buyruğunu Tanrı üzerine değil de insan aklı üzerine kurmuş olan Kant bu yolla ahiret’in varlığı, ruhun ölümsüzlüğü ve doğal olarak da Tanrı’nın varlığını postulat olarak kabul etmiştir. Bunun yanı sıra o en yüksek iyinin gerçekleşmesi ve memnunluk hislerinin iletilmesi için Tanrı’nın varlığına inanmayı gerekli görerek insanlara yine de bir ahlaklı olma motivasyonu sağlamış olmaktadır. Böylece okurun onu adım adım takip ederken fark etmediği bu tutum sonuçta ulaşılan bir gereklilik olarak sistemine eklenmiş olmaktadır. Ahlaklılığı dine bağlayan veya iyiyi Tanrı istemesi ile temellendiren dindarlar en sonunda, “İyi ya işte! Yine bizim dediğimize gelindi, ilahi olanla bağ kuruldu” diyerek bir yönüyle onu olumlayabilmektedirler.

Bütün bu sonuçlar onun hayat hikâyesi, sosyal çevresi ve eğitim ortamı ile elde ettiği değer anlayışlarının ispatı olarak da okunabilir. Böylece filozofları bu sosyal arka plandan kopararak salt metin çalışmalarıyla tanınmanın doğru olamayacağı fikri bir kez de Kant üzerinden eleştirilmiş olmaktadır. Onun din ve inancı ahlakla ilişkilendirmesi insanın aklına ister istemez onun ailesini, çok uzun süre devam eden pietist eğitimi ve içinde yetiştiği pietist cemaati hatırlatmaktadır.

## KAYNAKÇA

- Aydın, M.S. (2002) *Din Felsefesi*, İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Altuğ, T. (1984) “*Yargı ve Bilinç*”, Kant’ın Eleştirel Felsefesi İçinde Önyazı, İstanbul: Payel Yayınları.
- Ariel, R. A. (1974) “Theistic Proofs and Immanuel Kant: A Conflict Revisted”, *Journal of The American Academy of Religion*, 42/2, 298-306.



- Camerun, E. G. (1996), *Kant and Theology*, London: International Scholars Publications.
- Ceylan, Y. (1998) "Din ve Ahlâk", *Doğu Batı*, Felsefe Sanat ve Kültür Derneği Yayını, 1/4, 101-108.
- Copleston, F. (1996) *Felsefe Tarihi: Kant*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea.
- Çakmak, E. (2005) "*Kant: Filozof Kral*", *Cogito*, Yapı Kredi Yayınları, 41-42:
- Descartes, R.(1998), *Metafizik Düşünceler*, çev. Mehmet Karasan, İstanbul: MEB Yayınları.
- Duralı, Ş. T. (2004) "Vefatının İkiyüzüncü Yılında Tarihte En Önemli Fikir Binalarından Birinin Mimarı Immanuel Kant" *Kutadgu bilig*, 5: 9-24.
- Gardner, S. (2000) *Kant and Critique of Pure Reason*, London: Routledge.
- Gürsoy, Kenan, (1987) *J. P. Sarte Ateizmi'nin Doğurduğu Problemler*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Fischer, K. (1866) *A Commentary on Kant's Critick of the Pure Reason*, çev. John P. Mahaffy, London: Longman.
- Heimsoeth, H, (2007) *Kant'ın Felsefesi*, çev. Uluğ Nutku, Ankara: Doğubatı Yayınları.
- Honderich, T. (1995), *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.
- Kant, I. (1960) *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme*, çev. Yavuz Abadan, Seha L. Meray, Ankara: Ajans Türk Matbaası.
- Kant, I. *Prolegomena* (1983), çev. İonna Kuçuradi, Yusuf Örnek, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.
- Kant, I. (t. y.) *Fragmanlar*, çev. Oruç Aruoba, İstanbul: Altıkırkbeş Yayın.
- Kant, I. (1965), *Critique of Pure Reason*, çev. Norman Kemp Smith, New York: St Martin's Press.
- Kant, I. (1996), *Critique of Pure Reason*, çev. Werner S. Pluhar, Indianapolis and Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Kant, I. (2002) *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kant, I. (1993) *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları.
- Kant, I. (1980) *Pratik Akılın Eleştirisi* çev. İonna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsün Akatlı, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.
- Kant, I. (1984) *Seçilmiş Yazılar*, çev. Nejat Bozkurt, İstanbul: Remzi Kitabevi
- Nelson, E. J. (1935) "*Kant on Cosmological Argument*", *The Philosophical Review*, 44/3, 283-287

Smith, N. K. (1991) *A Commentary to Critique of Pure Reason*, New York: Humanity Press.

Strathern, P. *90 Dakikada Kant*, ed: Adnan Özer, İstanbul: Gendaş Yayınları.

Tuğcu, T. (2001) *İmmanuel Kant ve Transendental İdealizm*, Ankara: Alesta Yayınları.

## **Türkiyede Din Fenomenolojisiyle İlgili Yayınlar Üzerine Bir Değerlendirme**

**Emir Kuşçu\***

**Öz-**Bu makalede, Türkiye’de din fenomenolojisine ilişkin eserler ve makaleleri ele almaya çalıştık. Batıda din fenomenolojisi olarak isimlendirilen disiplinin uzun bir mazisi vardır, buna karşılık, Türkiye’de onun geçmişi henüz yenidir. Bu bakımdan, temel sorunumuz, bize yabancı olan bu disiplini entelektüel dünyamıza tatbik edip edememe meselesidir. Türk yazarlarca bu alanda yazılan yeni eserler, oldukça umut vericidir. Yine de, din fenomenolojisi hakkındaki çalışmalarımız emekleme evresindedir. Bu yüzden din fenomenolojisi alanında daha özgün eserler üretmek için ciddi akademik birikime ihtiyaç duymaktayız.

**Anahtar Kelimeler:** Din Fenomenolojisi, Akademik Eserler, Türk Yazarlar, Batı, Türkiye

**Abstract-***An Evaluation On The Publications About Phenomenology Of Religion In Turkey*-In this article, we have tried to deal with the works and the articles related to phenomenology of religion in Turkey. In the West, the discipline called phenomenology of religion has a long history, however, in Turkey it is still a new. In this respect, our fundamental problem is the matter of whether we apply this discipline which is alien to us, to our intellectual world. The new works written in this field by Turk authors are too hopeful. However, our works on phenomenology of religion is in the stage of the crawling. Therefore we need the serious academic accumulation in order to produce more original works in the field of phenomenology of religion.

**Key Words:** Phenomenology of Religion, Academical Works, Turk Authors, West, Turkey

### **Giriş**

Büyük oranda kendi kültürümüzün ve ilmi geleneğimizin dışında gelişmiş olan din fenomenolojisi adlı disipline yönelik son zamanlarda ülkemizde gittikçe artan bir ilgi olduğunu gözlemlemekteyiz. Özellikle gerek ilahiyat fakültelerinde yapılan bazı yüksek lisans ve doktora tezlerinde, gerekse de yayımlanan telif ya da tercüme eserlerde (makale ve kitaplarda) din fenomenolojisinin konu edinildiğine şahitlik etmekteyiz. Esasında din fenomenolojisine ilişkin tez, telif ya da çeviri çalışmalar, genel anlamda

---

\* Yrd. Doç. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, emir.kuscu@inonu.edu.tr

metodoloji sorununa yönelik bir bağlamda gelişmiştir. Batı dünyasında adına “karşılaştırmalı din” ya da “ dini araştırmalar” denen disiplinin oldukça uzun bir mazisi olduğunu ve din fenomenolojisi adlı disiplinin de bu mazinin bir parçası olduğunu söyleyebiliriz. Biz de ise, modern anlamda fenomenolojik çalışmaların ve fenomenolojik yönetime ilişkin entellektüel faaliyetlerin geçmişi henüz yenidir. Nitekim Baki Adam, 1995 yılındaki bir tebliğinde, o zamana kadar din fenomenolojisiyle ilgili çalışmaların yokluğundan şikâyet eder. Adam, din fenomenolojisi kapsamına dahil edilebilecek çalışmalarda ise görünen temel problemin, İslamiyet dışında ele alınan dinlerin İslam’ı merkeze alarak, bir tür teolojik mantıkla İslam’ın özelliklerini kriter alınarak incelenmesi olduğuna haklı olarak dikkat çeker. Adam ayrıca, Türkiye’deki dinler tarihi çalışmalarının ilahiyatçılar tarafından gerçekleştirilmiş olmasından dolayı, tasviri ve karşılaştırmalı olmaktan çok normatif olduğuna ve ilahiyatçı mantığıyla ele alındığına işaret ederken, özellikle din fenomenolojisi disiplinin temsilcisi olan Hollanda gibi ülkelerde de Türkiye’dekine benzer bir teolojileştirme sürecinin yaşandığını belirtir.<sup>1</sup> Batı’da din fenomenolojisinin erken dönem temsilcilerinin meslekten ilahiyatçı olmaları doğru olsa da, günümüzde ilahiyattan bağımsız bir dinler tarihi disiplininden bahseden çok sayıda araştırmacı olduğu da unutulmamalıdır. Ayrıca bir kişi akademik geçmişinde ilahiyat kökenli olabilir, ama buna karşılık dinler tarihini ilahiyatçı olmayan bir gözle görebilir. Buna karşılık meslekten ilahiyatçı olmadığı halde, farkında olarak yada olmayarak, ilahiyatçı mantığıyla düşünen araştırmacılar da olabilir.

Ayrıca Batıdaki çalışmaların belli bir kurumsal zemine dayandığını, buna karşılık bizdeki örneklerin daha çok bireysel bir niteliğe sahip olduğunu söyleyebiliriz. Din fenomenolojisiyle ilgili çalışmalar birer kültürel faaliyet olarak sadece basit bir çeviri ya da tercüme sorunu değil, bizden farklı bir dünyaya ait metinleri kendi dünyamıza tatbik edebilme meselesidir. Dolayısıyla biz, bu alanda yazılmış klasik metinlerin asli biçimine ne kadar sadık kalmaya özen göstersek de, aslında onları, kendi anlam dünyamızın izin verdiği ölçüde anlamlandırabiliriz. Ötekine farklı bir kültürel ufuk içinde bakmak bazı zorluklara yol açar. Ancak, bu durumun beraberinde getirdiği avantajlar da söz konusu olabilir. Zira farklı bir ufuk içinden bakıldığında, daha önceden fark edilememiş yada ıskalanmış bazı hususlar aydınlığa kavuşabilir. Acaba bizdeki fenomenolojiye ilişkin çalışmalar, bahsettiğimiz bu aydınlatma işlevini ne kadar gerçekleştirebilmektedir? Farklı yada özgün bir bakış açısı geliştirebiliyor muyuz? Yoksa çalışmalarımız teorik bir çerçevede mi

---

<sup>1</sup> Baki Adam, “ Prof. Dr. Hikmet Tanyu’dan Günümüze Dinler Tarihi Çalışmaları”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1997, cilt: XXXVI, ss., 515-516

kalmaktadır? Kanaatimize göre, bu sorulara evet cevabını vermek çok zor gibi görünüyor. Ancak bu konudaki çalışmalara fazla haksızlık yapılmamalıdır. Zira bizdeki metodolojik yada fenomenolojik çalışmalar henüz emekleme evresinde sayılabilir ve bahsettiğimiz türden bir özgünlük kazanabilmesi ciddi bir akademik birikimi gerektirmektedir. Aslında başlangıçta Hüseyin Yurdaydın, Hikmet Tanyu, daha sonrasında Ekrem Sarıkçıoğlu, Mehmet Aydın, son kuşak içinde ise Mustafa Ünal, Mustafa Alıcı, Fuat Aydın, Ramazan Adıbelli gibi isimleri saymak mümkün olmakla beraber, henüz ciddi bir kurumsallaşmadan bahsetmemiz çok kolay değildir.

### Türkiye’de Din Fenomenolojisiyle İlgili Çalışmaların Kısa Tarihçesi

Hikmet Tanyu, 1961 yılında kaleme aldığı bir makalesinde Türkiye’deki dinler tarihi faaliyetlerinin 50 yıllık bir mazisi olduğundan bahseder.<sup>2</sup> Aslında Cumhuriyet dönemi öncesi dinler tarihi çalışmalarında ön plana çıkan iki isimden biri olan Ahmet Mithat Efendi’nin, din fenomenolojisinin o dönemdeki en ünlü isimlerinden biri olan Chantepie de la Saussaye’nin etkisinde olduğunu ve *Tarih-i edyan* adlı eserinde bu etkinin iz düşümlerini barındırdığını söyleyebiliriz.<sup>3</sup> Ancak Ahmet Mithat Efendi, diğer dinlere tarafsız biçimde yaklaşmak gerektiğini belirtse de, o dönemde Batı’da karşılaştırmalı din adı altında yazılmış eserlerin havasına kapılır. Bu nedenle, diğer dinleri ele alırken, İslam’ın onlardan farklı olan yönlerini ortaya koymanın yanı sıra İslam’ın diğerlerinden farklı olarak sahip olduğu öncelik ve üstünlükleri göstermeye çalışır. Diğer dinleri anlamak, sadece onları öğrenmek İslamı daha iyi anlamaya hizmet edeceği için önemlidir. Cumhuriyet dönemi öncesi diğer önemli dinler tarihçisi Şemsettin Günaltay’dır. Günaltay’ın genelde pozitivist anlayışın etkisinde kaldığını<sup>4</sup>, bununla beraber dinler tarihini, özellikle din felsefesiyle ilişkili bir bağlamda düşündüğü söyleyebiliriz. O, özellikle İslam yada Hıristiyanlık gibi dünya çapında yaygın olan dinlerden ziyade ilkel dinlerle, Çin ve Uzak Doğu dinlerinden bahseder. Pozitivist anlayışın etkisinde olduğu için dini fikrin kaynağını araştırma lüzumu hisseder.

Modern anlamda Cumhuriyet dönemi dinler tarihçiliğinin başlangıcı Türkiye’de görev yapan Dumezil’e kadar geri götürülebilir. Dumezil, İstanbul’da Dâru’l-Fünûn’da hocalık yapmıştır. Özellikle Dumezil’in yanında onun asistanlığını yapan Hilmi Ömer Budda tarih-i edyan derslerinde hocalık

<sup>2</sup> Hikmet Tanyu, “Türkiye’de Dinler Tarihinin Tarihçesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 001/8, 1961, s. 110

<sup>3</sup> Cengiz Batuk, “Türkiye’de Dinler Tarihi Çalışmalarının Tarihsel Seyri”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, IX, (2009), sayı: 1, s. 76

<sup>4</sup> Ahmet Gökbek, “M. Şemseddin (Günaltay) ve Dinler Tarihine Yaptığı Katkıları”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Elazığ, Sayı: 5, 2000, s. 35

yapan ilk isimlerden biridir. Buddha dinler tarihi alanında mümkün olduğunca tarafsız bir yaklaşım sergiler. Buddha, tasviri bir bakış açısıyla çeşitli dini fenomenleri açıklayarak çalışmalarında fenomenolojik yöntemi kullanan ilk Türk dinler tarihçisidir.<sup>5</sup> *Dinler Tarihi*<sup>6</sup> adlı kitabında daha ziyade Hint ve Çin dinleri üzerine yoğunlaşmıştır. Ömer Rıza Doğrul'un *Yeryüzündeki Dinler Tarihi* adlı eseri ise, teorik tartışmalara girmekten çok halka çeşitli dinler hakkında bilgi verme amacına matuftur. Bu kitap 1947 yılında genişletilmiş haliyle yeniden yayımlanmıştır. Ancak daha çok akademik olmayan bir mantıkla yazıldığı için fenomenolojik bir karşılığı yoktur. Kendi ifadesiyle, eserin ikinci yayımı, aynı kitabın ikinci bir yayımından çok adeta yeniden yapılan bir yayımdır.<sup>7</sup> Bu arada eski Diyanet İşleri Başkanı Ömer Nasuhi Bilmen, 1953 yılında *İ'tila-i İslam* adlı eserini yayımlar. Kitabı *İslam ve Dünya Dinleri* adıyla sadeleştirip notlandırarak yeniden yayımlayan Hidayet Işık'ın da belirttiği gibi, bu eser polemikçi ve apolojetik bir mantıkla yazılmıştır. Din fenomenolojisiyle ilgili ilkelere tamamen ters düşecek şekilde, normatif bir dil kullanır ve diğer dinleri kendi İslami anlayışı açısından tenkit eder. O, Yahudilik, Hıristiyanlık, Mecusilik gibi dinlerin aslının tahrif edilmiş dinler olduğunu iddia eder ve İslam'ın diğer dinlere olan üstünlüğünü ispatlamaya çalışır.<sup>8</sup> Bu eser, diğer dinlerle ilgili ön yargılı bakışın tipik bir örneğidir. Zira Bilmen'e göre, Hinduizm, putperestlikten farksızdır, Zerdüştlükse; bir şirk dinidir ve kitabı sonradan değiştirilmiştir.<sup>9</sup>

Din fenomenolojisi dendiğinde akla gelen önemli bir isim olan ve aynı zamanda İslam tasavvufu uzmanı Annemarie Schimmel'in *Dinler Tarihine Giriş* adlı eseri, A.Ü.İ.F. yayınlarından çıktığında takvimler 1955 yılını göstermekteydi. Schimmel bu eserin önsöz kısmında, din fenomenolojisini, din hakkındaki ilmi araştırmalarla ilgili bir disiplin olduğunu belirtir. Ona göre, din fenomenolojisi, dini fenomenlerin tarihi boyutunu dikkate almaksızın sadece onların mahiyetini inceler. Çeşitli dinlerin, kutsal eylemlerini, kutsal mekân ve zamanlarını, kutsal nesnelere ve kutsal şahıslarını konu edinir. Ona göre, din fenomenolojisi, dinler tarihinde karmaşık gibi görünen kutsalın yansımalarını araştırıp onları düzene koyar. Bütün dinlerde müşterek olan yönleri göstermeye

<sup>5</sup> Şinasi Gündüz, *From Apology to Phenomenology: The Contemporary State of the Studies of the History of Religions in Turkey, Change and Essence: Dialectical Relations Between Change and Continuity in the Turkish Intellectual Tradition*, ed. Şinasi Gündüz, Cafer S. Yaran, The Council for Research in Values and Philosophy, Washington, 2005, ss., 25-45

<sup>6</sup> Hilmi Ömer Buddha, *Dinler Tarihi*, İstanbul, 1935

<sup>7</sup> Ömer Rıza Doğrul, *Yeryüzündeki Dinler Tarihi*, Ankara: İnkılâp Kitapevi, 1947.

<sup>8</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *İslam ve Dünya Dinleri*, sad. Hidayet Işık, İstanbul: Semerkand, 2008, s. 77, 92

<sup>9</sup> Bilmen, *İslam ve Dünya Dinleri*, s. 152

çalışır. Schimmel din fenomenolojisine özselci bir anlam yükler. Zira ona göre, din fenomenolojisi, dinler arasındaki farklılıkları inkâr etmeden, dini duygunun ve bu duygunun tezahürlerinin bütün dinlerde birbirine benzediğine vurgu yaparak dinlerin köken ve amaç bakımından bir olduğunu göstermeye çalışır.<sup>10</sup> *Tanrı’nın Yeryüzündeki İşaretleri* adlı eserini hocası olan meşhur fenomenolog Heiler’e ithaf eder. Kendi ifadesiyle ona dinler tarihi araştırmalarının kapısını açan Heiler’dir.<sup>11</sup> Schimmel’in asistanlığı görevini yürüten Hikmet Tanyu ise, belki de Türkiye’de ileride yetişecek olan dinler tarihçilerinin bir kısmının fenomenolojik anlayışa rağbet etmelerinde öncü bir rol üstlenen bir isimdir. Tanyu çalışmalarında özellikle ele aldığı konular açısından herşeyden önce Türk dini tarihiyle ilgili olarak algılanan bir isimdir.<sup>12</sup> Yirmi üç kitap ve üç yüzden fazla makale kaleme almış olan Tanyu’nun makalelerinden bazıları din fenomenolojisiyle ilgilidir.<sup>13</sup> Bununla birlikte özellikle, *Türklerde Taşla İlgili İnançlar* ve *Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri* isimli eserlerinde fenomenolojik analizin ön plana çıktığını görüyoruz.<sup>14</sup> Alıcı, Hikmet Tanyu’nun özellikle bu eserlerinde yerel antropolojik değerleri ele alan kültürel fenomenolojiyi tatbik ettiğini belirtir.<sup>15</sup> Ayrıca Tanyu, o zamana kadar Türk dini tarihiyle ilgili düşünülen hataların sebeplerini sayarken, konuyu inceleyenlerin din fenomenolojisine dair gerekli bilgiye sahip olmamalarını da zikreder.<sup>16</sup> Her ne kadar Tanyu, fenomenolojik manada tasviri bir anlayışı dinler tarihine uygulamaya çalışsa da, bazen tasviri anlayışın dışına çıkarak bazı halk inançlarının İslam nazarından yanlışlığına dikkat çeker.<sup>17</sup> Ancak o, çalışmalarında dinin kökenini belli teorilere dayandırmak gibi bir şartlanmışlık içine girmemiştir.<sup>18</sup> Münir Yıldırım’a göre, Tanyu’nun izlediği yöntem Van der Leeuw örneğinde olduğu gibi tarihi dışlayan bir fenomenolojiden çok fenomenlerin anlamlandırılmasında tarihi göz ardı etmeyen tarihsel bir fenomenolojidir. Tanyu, her ne kadar fenomenlerin tarihselliğine vurgu yapsa

<sup>10</sup> AnnemarieSchimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1999, ss., 6-7,

<sup>11</sup> AnnemarieSchimmel, *Tanrı’nın Yeryüzündeki İşaretleri*, İstanbul: Kabalıcı, 2004, s. 7

<sup>12</sup> Harun Güngör, “Dinler Tarihçisi olarak Prof. Dr. Hikmet Tanyu ve Türk Dini Çalışmalarına Katkısı”, ss., 521-529.

<sup>13</sup> Abdurrahman Küçük, “Prof. Dr. Hikmet Tanyu’nun Hayatı, Eserleri ve Fikirleri”, *Dinler Tarihi Araştırmaları-I*, Ankara 1998, s. 45

<sup>14</sup> Sami Kılıç, “ Prof. Dr. Hikmet Tanyu’nun Türkiye’deki Dinler Tarihi ve Türk Dini Tarihi Çalışmalarına Katkıları”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 2, 1997, s. 92

<sup>15</sup> Mustafa Alıcı, “Kutsala Giden Yol: Dinler Tarihinde Metodolojik Yaklaşım veya Bir Bilim Olarak Din Fenomenolojisi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, sayı: 3, 2005, s. 110.

<sup>16</sup> Hikmet Tanyu, *İslamlık’tan Önce Türklerde Tek Tanrı İnancı*, İstanbul, 1986, s. VI

<sup>17</sup> Sami Kılıç, “Hikmet Tanyu’nun Çalışmalarında Deskriptif Metot”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 3, 1998, s. 80

<sup>18</sup> Abdurrahman Küçük, “Prof. Dr. Hikmet Tanyu’nun Hayatı, Eserleri ve Fikirleri”, s. 46

da, tarihselci manada indirgemecilikten kaçınır.<sup>19</sup> Tanyu'nun çalışmalarında, adak ya da taş gibi fenomenlere ilişkin halk inançlarının ön plana çıktığı ve Tanyu'nun halkın inanç ve değerlerine önem veren bir fenomenoloji geliştirdiği bariz bir noktadır.<sup>20</sup>

Daha yakın zamanlarda Tanyu'nun doğrudan ya da dolaylı olarak yetiştirdiği kuşak içinde, fenomenolojik metotla yazıldığı kabul edilen Mehmet Aydın'ın "*İlahi Dinlerde Şeytan*", Osman Cilacı'nın "*Psiko-Sosyal Açından İlahi Dinlerde Dualar*"<sup>21</sup> ve "*İlahi Dinlerde Cennet İnancı: Mukayeseli Bir Araştırma*"<sup>22</sup>, "*İlahi Dinlerde Oruç, Hac ve Kurban*"<sup>23</sup>, Günay Tümer'in "*Hıristiyan ve İslam Dinlerinde Meryem*", Ali Erbaş'ın "*Melekler Alemi: İlahi Dinlerde Melek İnancı*"<sup>24</sup>, Galip Atasagun'un "*İlahi Dinlerde Dini Semboller*"<sup>25</sup>, Sami Kılıç'ın "*İlahi Dinlerde Yiyecekler ve İçecekler*"<sup>26</sup> ve Mehmet Katar'ın "*Yahudilik'te, Hıristiyanlık'ta ve İslam'da Tövbe*"<sup>27</sup> gibi çalışmalar sayılabilir. Ancak bu çalışmalarda kullanılan "İlahi Dinler" gibi tabirler, ilahi olan din-ilahi olmayan din ayrımını gündeme getireceğinden gerçek manada fenomenolojik temelde anlaşılması gereken bir terminolojiden de yoksun olduğunu göstermektedir. Bunun yanı sıra, özellikle Ekrem Sarıkçıoğlu'nun "*Din Fenomenolojisi-Dinlerin Mahiyeti ve Tezahür Şekilleri*"<sup>28</sup> adlı eseriyle son kuşak içinde Mustafa Ünal'ın "*Din Fenomenolojisi-Tarihçe, Yöntem, Uygulama*"<sup>29</sup> adlı eseri din fenomenolojisi üzerine yapılmış ender sayılabilecek çalışmalardandır. Ayrıca Baki Adam'ın "*Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*"<sup>30</sup> adlı eseriyle Şinasi Gündüz'ün "*Sabiiler: Son Gnostikler*"<sup>31</sup> adlı eseri, ilgili dine o dine inanan insanların perspektifinden bakma biçiminde formüleştirebileceğimiz fenomenolojik ilkenin örneklerini sunar. Ayrıca son zamanlarda yayımlanan kitaplar içinde Mustafa Ünal'ın "*Dinlerde Kutsal Zamanlar*"<sup>32</sup> ve Ramazan Adıbelli'nin "*Mircea Eliade ve Din*"<sup>33</sup> adlı eserleri

<sup>19</sup> Münir Yıldırım, "Türk Dini Tarihi Araştırmalarında Fenomenolojik Metot: Hikmet Tanyu Örneği", *Dinler Tarihi Araştırmaları VII*, Türkiye Dinler Tarihi Yayınları, ss., 64-65

<sup>20</sup> Bkz. Hikmet Tanyu, *Türklerde Taşla İlgili İnançlar*, Ankara Üniversitesi İlah. Fak. Yayınları, 1968.

<sup>21</sup> Osman Cilacı, *Psiko-sosyal Açından İlahi Dinlerde Dualar*, Konya: Arı Basımevi, 1982

<sup>22</sup> Osman Cilacı, *İlahi Dinlerde Cennet İnancı: Mukayeseli Bir Araştırma*, İstanbul: Beyan, 1995

<sup>23</sup> Osman Cilacı, *İlahi Dinlerde Oruç, Hac ve Kurban*, İzmir: Akyol Neşriyat, 1980

<sup>24</sup> Ali Erbaş, *Melekler Alemi: İlahi Dinlerde Melek İnancı*, İstanbul: Nun Yayıncılık, 1998

<sup>25</sup> Galip Atasagun, *İlahi Dinlerde Dini Semboller*, Konya: Sebat Ofset, 2002

<sup>26</sup> Sami Kılıç, *İlahi Dinlerde Yiyecekler ve İçecekler*, Ankara: Sarkaç, 2011

<sup>27</sup> Mehmet Katar, *Yahudilik'te, Hıristiyanlık'ta ve İslam'da Tövbe*, Ankara: Andaç, 1999

<sup>28</sup> Ekrem Sarıkçıoğlu, *Din Fenomenolojisi*, Isparta: SDÜ Yayınları, 2002

<sup>29</sup> Mustafa Ünal, *Din Fenomenolojisi: Tarihçe, Yöntem, Uygulama*, Kayseri: Geçit, 1999

<sup>30</sup> Baki Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, Ankara: Seba, 1997

<sup>31</sup> Şinasi Gündüz, *Sabiiler*, Ankara: Vadi, 1995

<sup>32</sup> Mustafa Ünal, *Dinlerde Kutsal Zamanlar*, İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2008

<sup>33</sup> Ramazan Adıbelli, *Mircea Eliade ve Din*, İstanbul: İz, 2011



fenomenolojik bir anlayışla kaleme alınmıştır. Mustafa Ünal’ın yanı sıra, Mustafa Alıcı’nın din fenomenolojisi alanında gerek makale gerekse de kitap olarak önemli çalışmalara imza attığını söyleyebiliriz. Onun "*Dinler Tarihinin Batılı Öncüleri*"<sup>34</sup> adlı kitabının yanı sıra fenomenolojiyle ilgili çeşitli makaleleri mevcuttur. Mahmut Aydın’ın "*Anahatlarıyla Dinler Tarihi*"<sup>35</sup> adlı eseri ise, inceleme konusu yaptığı dinleri içeriden bakarak ele almaya çalışan bir kitaptır. Her ne kadar yöntem bakımından fenomenolojik bir tarza sahip olsa da, dinlerin tasnifinde fenomenolojik sınıflandırmadan ziyade, coğrafi sınıflandırmaya başvurur. Zira ona göre, fenomenolojik sınıflandırmada bazı dinler, taraftarı olmayan ya da ölü din kategorisine sokularak değerden düşürülür.<sup>36</sup> Bu yüzden fenomenolojik sınıflandırma, ona göre, kusurlu bir sınıflandırmadır.<sup>37</sup>

### Din Fenomenolojisiyle İlgili Telif Eserler ve Tezler

Din fenomenolojisiyle ilgili kaleme alınan telif eserlere bakacak olursak, şüphesiz ilk göze çarpan eser, Ekrem Sarıkçıoğlu’nun *Din Fenomenolojisi: Dinlerin Mahiyeti ve Tezahür Şekilleri* adlı eseridir. Sarıkçıoğlu, kendisinin de ifade ettiği gibi, öncelikle Friedrich Heiler’in "*Die Erscheinungsformen und Wesen der Religionen*" adlı eserini Türkçeye tercüme etmek istese de, Heiler’in çalışmasında verdiği örneklerde İslam’a hemen hemen hiçbir atıf yapmaması nedeniyle, bu düşünceden vazgeçer. Sonrasında ise Sarıkçıoğlu, din fenomenolojisiyle ilgili telif çalışmasını kaleme almaya karar verir. Sarıkçıoğlu, eserinde dinin objesinin Tanrı olduğunu ileri sürer.<sup>38</sup> Oysa Tanrı fikrine açıkça yer vermeyen Theravada Budizmini ya da Caynizmi göz önünde bulunduracak olursak, dinin objesinin Tanrı olduğunu söylemek aslında çok uygun değildir. Ayrıca Sarıkçıoğlu’nun kutsalın özelliklerini sıralarken, temelde İslam kelamındaki Tanrı’ya dair hususiyetleri (örneğin, vacibü’l-vücut, kıyam binefsihi) sıralar.<sup>39</sup> Ona göre din bilimleri, nesnel, tarafsız ya da nötr değildir, zira din bilimlerinin ana hedefinin kutsala yani uluhiyete ulaşma olduğunu belirtir.<sup>40</sup> Bu anlamda onun eseri, dini fenomenlere dışarıdan değil içeriden ve hatta İslami olarak bakmaya çalışan bir yaklaşıma sahiptir. Bu eserinde

<sup>34</sup> Mustafa Alıcı, *Dinler Tarihinin Batılı Öncüleri*, İstanbul: İz, 2007.

<sup>35</sup> Mahmut Aydın, *Anahatlarıyla Dinler Tarihi*, İstanbul: Ensar, 2010

<sup>36</sup> Aydın, *Anahatlarıyla Dinler Tarihi*, s. 40

<sup>37</sup> Ancak coğrafi sınıflandırmada bazı kusurlara sahiptir. Mesela günümüzün küresel dünyasında bir din ne sadece doğuya ne de sadece batıya aittir, örneğin Müslümanlık Ortadoğu dini olduğu kadar artık bir Avrupa ya da bir Kuzey Amerika dinidir.

<sup>38</sup> Ekrem Sarıkçıoğlu, *Din Fenomenolojisi: Dinlerin Mahiyeti ve Tezahür Şekilleri*, Isparta, 2002, s. 3

<sup>39</sup> Sarıkçıoğlu, *Din Fenomenolojisi: Dinlerin Mahiyeti ve Tezahür Şekilleri* s. 4

<sup>40</sup> Sarıkçıoğlu, *Din Fenomenolojisi: Dinlerin Mahiyeti ve Tezahür Şekilleri*, s. 11

Sarıkcıoğlu, kutsal nesnelere, kutsal yerler, kutsal zaman, kutsal davranışlar, kutsal söz ve yazılar kutsal cemaat gibi kavramlara fenomenolojik bir tarzda yaklaşır. Ayrıca onun eseri, dinlerin tasavvur merkezi, hidayet ve kurtuluş, dinin tecrübe dünyası, dinlerin sınıflandırılması ve dinlerin tipolojileri gibi konuları ihtiva eder. Dolayısıyla bu eser, Türkiye’de din fenomenolojisiyle ilgili en kapsamlı olarak hazırlanmış bir çalışmadır.

Din fenomenolojisiyle ilişkili olan bir diğer çalışma Mustafa Alıcı’nın *Dinler Tarihinin Batılı Öncüleri*<sup>41</sup> ismi çalışmasıdır. Çoğu fenomenologlardan oluşan bu öncüler arasında, Tiele, Chantepie, Kristensen, Van der Leeuw, Söderblom, Otto, Heiler, Wach, Pettazzoni gibi şahıslar sayılabilir. Alıcı’ya göre bu çalışma, Karşılaştırmalı Dinler Tarihine özgü bir tarihçe sunmaktan çok, dinler tarihçileri fenomenolojisini sunmayı amaçlar. Bu eserde adı geçen fenomenologların hayat öykülerinden dinler tarihine yaptıkları özgün katkılara kadar pek çok yönleri ele alınır. Ayrıca her bölümün sonunda, ilgili fenomenologa çeşitli çevrelerden yöneltilen tenkitlere de yer verilmektedir. Çalışmanın en önemli eksikliği, çalışmayla ilgili genel bir değerlendirmeyi içeren bir sonuç bölümünün olmamasıdır. Ancak yine de, bu eser, din fenomenolojisiyle ilgili ciddi bir boşluğu doldurmaktadır.

Din fenomenolojisinin tarihçesi, yöntemi ve uygulamasıyla ilgili en kapsamlı çalışma Mustafa Ünal’ın *Din Fenomenolojisi*<sup>42</sup> adlı eseridir. Ona göre, din araştırmaları alanında tarih boyunca, kelamcılarının normatif yaklaşımıyla din bilimcilerin tasviri yaklaşımı ön plana çıkmaktadır. Ancak bu iki yaklaşıma ek olarak, “anlama”yı esas alan din fenomenolojisini zikretmek gerekir. Din fenomenolojisi, XIX. yy.’ın sonları ve XX. yy.’ın başlarında gelişip yetkinleşen Karşılaştırmalı Din Biliminin verilerini daha ince ele alarak ve eleştirel biçimde ele alan bir yaklaşımdır. Ünal’a göre, özellikle din fenomenolojisiyle ilgili konular ülkemizde tam olarak anlaşılammış ve bu yüzden hep bir yöntem eksikliği hissedilmiştir. O, bu eserin ilk bölümünde, din fenomenolojisinden önceki karşılaştırmalı din bilimiyle ilgili isimleri ele alır. Ona göre, karşılaştırmalı yaklaşımın en ciddi problemi, karşılaştırma yaparken, bir dini merkeze alarak onu başka bir dinle karşılaştırmaktır. Bu yüzden diğer bir dine yaklaşırken, onu, reddiyeci, savunmacı bir mantıkla değil, tarafsız biçimde ele almak icap eder. Kimi araştırmacılar, dinlere yönelik tarihsel yaklaşımla fenomenolojik yaklaşımı birbirini tamamlayan yaklaşımlar olarak görürken, diğer bazı araştırmacılar ise, fenomenolojik yaklaşımı, tarihsel yaklaşımdan tamamen bağımsız bir disiplin olarak ele alırlar. Ünal, din

<sup>41</sup> Mustafa Alıcı, *Dinler Tarihinin Batılı Öncüleri*, İstanbul: İz, 2007.

<sup>42</sup> Mustafa Ünal, *Din Fenomenolojisi*, Kayseri: Geçit Yayıncılık, 1999

fenomenolojisini, karşılaştırmalı dinler tarihinin ileri bir safhası olarak görür.<sup>43</sup> İkinci bölümde ise, Ünal, din fenomenolojisine odaklanır. İlk olarak felsefi fenomenoloji ve din fenomenolojisinden bahseder. Din fenomenolojisi daha çok, *epoche* ve *eidetik vizyon* gibi ilkeleri felsefi fenomenolojiden elde eder ve araştırma sürecinde bu ilkeleri uygular. Ancak din fenomenolojisi, din felsefesinden farklıdır. Zira din fenomenolojisi, dini fikir ve öğretilerle ilgilenmez, zira o dini fikirleri açıklamaktan çok onları tasvir eder. Ayrıca din fenomenolojisi, dinler tarihiyle aynı şey olmayıp, daha çok dinler tarihini sistematik açıdan ele alan bir yaklaşımdır.<sup>44</sup> Ayrıca bu bölümde Ünal, din fenomenolojisinde büyük öneme haiz çeşitli kavramları analiz eder. Tasvir, önemlidir, zira fenomenolojik yöntem açıklama yapmaktan çok tasvirle ilgilidir. Tipoloji kavramını ise daha çok Dhavamony’dan ve Van der Leeuw’dan hareketle ele alır. Onun ele aldığı diğer kavramlar, morfoloji, indirgeme, sezgi-anlama, öz-mahiyet, niyet-maksat biçiminde sıralanabilir.<sup>45</sup> Bu bölümde ayrıca din fenomenolojisinin çeşitlerini ve her bir çeşit fenomenolojinin temsilcilerini ele alır. Örneğin, Chantepie, tasvirci din fenomenolojisinin, Van der Leeuw, ilahiyat fenomenolojisinin, Wach ve Eliade, hermenötik fenomenolojinin, Pettazzoni ise tarihsel fenomenolojinin temsilcileridir. Üçüncü bölümde ise Ünal, Fenomenolojik Uygulama başlığı altında özellikle Van der Leeuw’nun Tanrı fenomenolojisini nasıl yürüttüğünü göstermeyi dener.

Din fenomenolojisiyle ilgili yazılmış tez çalışmalarına gelince, Fatma Büşra Yılmaztürk’ün “*Mircea Eliade’nin Kutsal Anlayışı*” isimli yüksek lisans çalışmasını zikredebiliriz. Özellikle çalışmanın birinci bölümünde Eliade’nin metodolojik açıdan dinler tarihine katkılarını tartışır ve Eliade’nin dini fenomenlere yönelik tarihsel, fenomenolojik ve hermenötik yaklaşımları bir potada eriten bir metodoloji geliştirdiğini savunur. Ramazan Adıbelli aynı zamanda doktora çalışması olan *Mircea Eliade ve Din* adlı eserinde, Türkiye’de din fenomenolojisi alanında en çok okunan ve tanınan bir isim olan Eliade’yi ve onun metodolojik yaklaşımını konu edinmektedir. Eliade eserlerinde yalnızca fenomenolojik yöntemi kullanmaz, ayrıca karşılaştırmalı yaklaşımla hermenötikğin önemine de inanır. Adıbelli özellikle Eliade’nin eserlerinde sıkça kullandığı “Dindar Adam” kavramıyla onun dini ufku üzerinde durur. Bu bağlamda özellikle Eliade’nin mit, sembol, hiyerofani gibi kavramları hangi manalarda kullandığını inceler. Eserin ilginç yönlerinden biri, çağdaş insanın içine düştüğü varoluşsal kriz açısından Eliade’nin ürettiği çözümleri konu edinmesidir. Bu bağlamda Adıbelli *perennial* geleneğe mensup felsefecilerle

<sup>43</sup> Ünal, *Din Fenomenolojisi*, ss., 71-73.

<sup>44</sup> Ünal, *Din Fenomenolojisi*, s. 79

<sup>45</sup> Ünal, *Din Fenomenolojisi*, ss., 85-97.

Eliade'nin felsefesi arasındaki koşutluklara dikkat çekerek, Eliade'nin perrenialistlerle olan münasebetini ortaya koymaktadır. Ayrıca Adıbelli, Eliade'nin dinler tarihine yönelik metodolojik katkılarını ve artı yönlerini ele almakla beraber, çeşitli çevrelerce Eliade'ye yöneltilen bazı eleştiri noktalarına da dikkat çeker. Örneğin Eliade çeşitli yazarlarca dinler tarihini teolojik bir mantıkla ele almakla ve tarihi dışlamakla eleştirilmiştir.<sup>46</sup>

Emir Kuşçu tarafından kaleme alınan doktora tezinde genelde din fenomenolojisi özelde ise Kanadalı Dinler Tarihçisi W. Cantwell Smith'in fenomenolojik yaklaşımı ele alınmaktadır. Çalışmanın esas hedefi, Cantwell Smith'in fenomenolojik yaklaşımını fenomenolojiye yönelik diyalojik ve eleştirel yaklaşımlarla tutarlı hale getirmek ya da uzlaştırmaya çalışmaktır. Çalışmanın ilk bölümünde genel anlamda din fenomenolojisi ele alınmış ve sonuç olarak özellikle din fenomenolojisine yönelik klasik dönem teorilerinin özselci unsurlar taşıdığı ve özselci bir fenomenoloji yerine diyalojik ve eleştirel açımları olan bir fenomenolojinin önemi üzerinde durulmuştur. İkinci bölümün ana eksenini, din fenomenolojisiyle ilgili tartışmalarda üç farklı pozisyonun incelenmesi oluşturmaktadır. Bu üç pozisyon, içeriden anlama, dışarıdan anlama ve nötralitedir. İçeriden anlama taraftarları, bir ölçüde teolojik bakış açısına kayma pahasına dini fenomenleri inanan insanların perspektifinden anlamaya çalışırken, dışarıdan anlama taraftarları, dini fenomenleri sosyolojik, psikolojik vb. açıklama süreçlerine bağlı kılmaktadırlar. Üçüncü pozisyon olan nötral yaklaşım ise ikisi arasında bir denge kurmaya çalışır. Ancak bu dengeyi kurmaya çalışırken, Ninian Smart gibi fenomenologlar, içeriden anlamaya daha yakın dururken, Donald Wiebe gibi araştırmacılar ise, dışarıdan anlamaya daha yakın durmaktadır. Bu bölümde sonuç olarak içeriden bakışı ve dışarıdan bakışı birbirine entegre edecek bütünsel bir bakışın öneminden bahsedilir. Nitekim Cantwell Smith, eserlerinde öne sürdüğü birleşmiş eleştirel öz bilinç kavramıyla içeriden bakış ve dışarıdan bakış bir arada mütalaa etmektedir. Çalışmanın üçüncü bölümünde Cantwell Smith'in metodolojisindeki temel kavramlar irdelenmektedir. Sonuç olarak Smith'in din kavramına yönelttiği eleştirilerin öneminden bahsedilirken, ona yönelik kimi bazı haklı tenkitlere de yer verilmektedir. Çalışmanın son bölümünde ise Smith'in geliştirdiği yeni tarz fenomenolojiye diyalojik fenomenoloji adı verilerek Smith'in özellikle dini

<sup>46</sup> Ramazan Adıbelli, *Mircea Eliade ve Din*, İstanbul: İz, 2011. Eliade hakkında yazılmış diğer bazı tez çalışmaları şunlardır: Mustafa Hilmi Baş, *M. Eliade'nin Hayatı, Eserleri ve Düşüncesinin Temel Temaları*, Rabia Dağlı, *Bir Dinler Tarihçisi olarak M. Eliade*, Zübeyde Kaplan, *M. Eliade'nin Eserlerinde Toprak Ana, Kadın ve Doğurganlık*.

süreç, katılım, sembol ve küresel teoloji kavramlarından ne anladığı üzerinde ayrıntılı olarak durulmaktadır.<sup>47</sup>

Vüsal Şirmammadov’un JoachimWach’ı konu edinen tezi bir din sosyolojisi çalışması olsa da, din fenomenolojisiyle ilgili bir boyuta da sahiptir. Şirmammadov, öncelikle Wach üzerinde etkili olan Hocalardan bahseder. Onun bahsettiği Hocalar arasında dinler tarihiyle Hıristiyan teolojisini uyumlu kılmaya çalışan Söderblom, kutsal apriori bir gerçeklik olarak tanımlayan Otto, din fenomenolojisinin otonomluğu için mücadele eden Van der Leeuw, fenomenolojiyi dinin zahirinden özüne doğru hareket eden bir yöntem biçiminde kavrayan Heiler gibi fenomenologlar vardır. Ancak Wach’ın din fenomenolojisinden ne anladığından hiç bahsedilmemesi çalışmanın en ciddi eksikliğidir.<sup>48</sup>

### Din Fenomenolojisiyle İlgili Telif Makaleler

Hüseyin Yurdaydın, fenomenoloji üzerine yazdığı makalesinde, dinlerin her ne kadar farklı farklı olsalar da, ortak bir tabiata sahip olduklarını belirtir. O özellikle Batı’da din biliminin gelişimini ve fenomenolojinin ortaya çıkışını çeşitli fenomenologlardan yaptığı alıntılarla kısaca işlemeye çalışır. O daha çok Van der Leeuw’dan alıntılar yapar. Bununla beraber, Eliade’nin eserlerine muttali olamadığından onun hakkında herhangi bir bahis açmaz. Ancak Joachim Wach’ın görüşlerini ön plana alır. Yurdaydın, Van der Leeuw’nün din ve dini hakikatin mahiyeti hakkında sarıh bir fikir ortaya koyamadığını, bu konuda Wach’ınVan der Leeuw’e göre daha sarıh olduğunu düşünür.<sup>49</sup>

Osman Cilacı ihtidalar konusunda İslam’ın üstünlüğünü göstermeye çalıştığı makalesinde, Tevrat ve İncil’in tahrif edilmiş olması nedeniyle, “ilahi din” olma vasfını yitirdiğini belirtir. O, İslam’ın misyonerlere ihtiyaç duymadan hızla yayılmasını İslam’ın üstünlüğünün göstergesi saymaktadır.<sup>50</sup> Bu tür bir yaklaşımın fenomenolojik anlayışa ters düştüğü ortadadır. Zira Tevrat ve İncil’i ona bağlı olan Yahudiler ve Hıristiyanlar muharref olarak görmemektedirler. Baki Adam’ın Tevrat’ın tahrifi konusunu sadece Müslüman bilginlerin görüşleriyle sınırlandırmayarak, ayrıca bu konuda Yahudilerin bakış

<sup>47</sup> Emir Kuşcu, “Dinleri Anlamada Fenomenolojik Yöntem Sorunu: W. Cantwell Smith Örneği”, Basılmamış Doktora Tezi, O.M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010. Ayrıca bu çalışma Sarkaç Yayınları tarafından yakında yayınlanacaktır.)

<sup>48</sup> VüsalŞirmammadov, *JoachimWach’a göre Bilimler Tasnifi ve Din Sosyolojisi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007

<sup>49</sup> Hüseyin Yurdaydın, “Din Fenomenolojisi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1961, ss., 51-54

<sup>50</sup> Osman Cilacı, “İhtidalar Açısından İslam Dininin Üstünlüğü”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, Cilt: 9, Sayı: 94-95, Mart-Nisan, 1970, ss., 83-90

açısını da ön plana alan çalışması<sup>51</sup>, Cilacı'nın dillendirdiği anlayışın ötesine geçebilmede önemli bir katkı sağlamaktadır. Cilacı, Semavi dinlerde oruç konusunu ele alırken, örneğin Hıristiyanlık söz konusu olduğunda İslami bir terminoloji kullanmaktadır. Ona göre Hıristiyanlık şartların değişmesiyle tebeddülata uğramış bir dindir. Hıristiyanlık bahsinde "İsa Mesih'ten", "Hz. İsa" olarak bahsetmesi de, konuyu Hıristiyanların gözünden ele almadığının, aksine İslami anlayışa vurgu yaptığının bir başka göstergesidir.<sup>52</sup> Semavi dinlerde kurban ibadetini ele aldığı makalesinde ise, İbrahim'in oğlunu kurban etmesi meselesini hem Yahudi hem de Müslüman bakış açısıyla ele alır.<sup>53</sup> Hıristiyanlıkta İsa Mesih'in kurban edilmesini ya da kefarete öğretisini ele alırken Kuran ayetlerine referansla İsa'nın akıbetini tartışır.<sup>54</sup> Hıristiyanlıkta kurbanı ele alırken, meselenin Hıristiyan teolojik anlam dünyasındaki önemine ise hiç değinmemektedir. Cilacı, asli günah kavramını tartışırken, meseleye İslam nokta-i nazarından bakmayı ihmal etmez, ona göre, bu inancın İslam nokta-i nazarından makul olmadığı barizdir.<sup>55</sup>

Din fenomenolojisiyle ilgili olarak, ülkemizde telif eserlerin dışında makaleleriyle de tanınan Mustafa Ünal, özellikle halk inançları üzerine odaklanır. O konuyla ilgili yazılarında<sup>56</sup>, halk inançlarının fenomenolojik yolla araştırılması meselesini gündemine almıştır. O, resmi dinin ilahiyat formunun dışında insanların din adına inandığı, söylediği ve yaşadığı şeylerin tümüne halk dini adını verir. Kurucusu ve kutsal kitapları olan resmi dinden farklı olarak halk dini, belli ve bilinen kaynaklara sahip değildir.<sup>57</sup> İster yerel, isterse evrensel olsun, hiçbir din, saf ya da katıksız değildir. Özellikle evrensel dinlerde diğer din ve geleneklerden geçen harici etki ve unsurlar daha fazladır. Çankırı yöresindeki inanç ve uygulamaların da gösterdiği gibi, resmi din ve

<sup>51</sup> Baki Adam, "Tevrat'ın Tahrifi Meselesine Müslüman ve Yahudi Cephelerinden Bir Bakış", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 36, ss., 359-404

<sup>52</sup> Osman Cilacı, "Semavi Dinlerde Oruç", *Diyanet Dergisi*, cilt: 17, sayı: 3, Mayıs-Haziran, 1978, ss., 192-208

<sup>53</sup> Osman Cilacı, "İlahi Dinlerde Kurban", *Diyanet Dergisi*, cilt: 18, sayı:5, Eylül-Ekim, 1979, ss., 270-291

<sup>54</sup> Osman Cilacı, "İlahi Dinlerde Kurban", *Diyanet Dergisi*, cilt: 18, sayı: 6, Kasım-Aralık, 1979, ss., 360-372

<sup>55</sup> Osman Cilacı, "İlahi Dinler Açısından Günah Kavramı", *Diyanet Dergisi*, cilt: 24, sayı: 4, 1988, ss., 41-49

<sup>56</sup> Örneğin, "Ölüm Sonrası Hayata Bir Tür Giriş Töreni Olarak "Telkin" Uygulamasına Fenomenolojik Bir Bakış" (*Erciyes Üni. İlahiyat Fak. Dergisi*, sayı: 10, 1998, ss., 163-168) adlı yazısına bakabilirsiniz.

<sup>57</sup> Mustafa Ünal, "Halk Dini Verilerinin Fenomenolojik Yöntemle İncelenmesi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 5, 2000, s. 237

halk dini çoğu zaman iç içe geçmiştir.<sup>58</sup>Dinler tarihçileri “halk dini” tabirini aşağılayıcı bir anlamda kullanmaz, daha ziyade bu tanımlama, tasvir edici bir anlam taşır. Ünal, Türk medyasının halk dinine ait unsurlara genel yaklaşımının olumsuzlayıcı olduğunu belirtir. Oysa halk dini geleneklerine “batıl”, “şirk” gibi sıfatlar vermek, fenomenolojik tavra ters düşer. Halk inançlarının değerlendirilmesinde Türk medyası genellikle resmi ya da normatif İslam’ın temsilcileri olan Diyanet ve İlahiyat mensuplarının görüşlerine yer verir. Oysa evrensel bir din olan İslam’ın yerel kültürün geleneklerini hazmetme kapasitesinin yüksek olması nedeniyle, evrensel kalmayı başarabildiğini düşünür. Halk dinine ait gelenekler, zaman içerisinde, insanların Din’e dâhil ettikleri uygulamalardır. Normatif İslam, bunları hurafe veya bid’at olarak nitelese de, bu geleneklerin sosyolojik, psikolojik, kültürel faydası ve resmî din ile barışık olmasından dolayı, halk, bu tür uygulamaları dinin parçası haline getirmiştir.<sup>59</sup> Ünal, halk uygulamasındaki biçimiyle kurban, cenaze, kabir ziyaretleri, büyüçülük gibi geleneklerin doğru yanlış meselesi olarak tartışılmadan önce fenomenolojik açıdan tahlil edilmesinin önemine işaret eder.<sup>60</sup> Ona göre, bu tür uygulamalar değerlendirilirken, ilahiyat, antropoloji, psikoloji ve sosyoloji gibi disiplinlerin verileri kullanılabilir, ancak en sonunda bütün bu verilere genel toplamda fenomenolojik olarak bakmak icap eder. Ünal’ın da belirttiği gibi, zamanında resmi dinin unsurları içinde yer alan bazı uygulamalar zamanla halk dini kapsamına girebilir.<sup>61</sup>Ünal ayrıca Türkiye’de özellikle İslam dini söz konusu olduğunda, İslam merkezli bir yaklaşımla dinler tarihçiliğinin tasviri olmaktan ziyade normativizme kaymakta olduğuna işaret eder. Türkiye’de dinler tarihi çalışmaları, İlahiyat Fakültelerinin dışına çıkamadığı için, bu çalışmaların daha çok kelami ve savunmacı bir dille kaleme alındığını belirtir. Ona göre Türkiye’deki dinler tarihçilerinin pek çoğu, diğer dinlere ait olguları incelerken, tasvirilik ve normatif olmama gibi fenomenolojik ilkelere sıkı sıkıya bağlıyken, İslami bir konu söz konusu olduğunda normatif bir tavır takınmaktadırlar.<sup>62</sup>

Ünal’ın halk inançlarıyla ilgili yaklaşımı bizi onun, “kapsayıcı fenomenoloji” adını verdiği yöntemi incelemeye sevk etmektedir. O, kapsayıcı fenomenoloji ile daha önceki fenomenologların işaret ettiği bazı sorunları

<sup>58</sup> Mustafa Ünal, “Çankırı’daki İnanç ve Uygulamaların Fenomenolojisi”, *Çankırı Araştırmaları Dergisi*, Yıl: 1, Sayı: 1, Ağustos, 2006, ss., 241-246

<sup>59</sup> Mustafa Ünal, “Türk Medyasının Halk İnanışlarına Bakışı”, *Tübar*, XVI, 2004/Güz, ss., 43-67

<sup>60</sup> Ünal, “Halk Dini Verilerinin Fenomenolojik Yöntemle İncelenmesi”, ss., 239- 240

<sup>61</sup> Ünal, *a.g.m.*, s. 240

<sup>62</sup> Mustafa Ünal, “Türkiye’de Dinler Tarihi Çalışmalarının Normativizm Sorununa Fenomenolojik Bir Çözüm Denemesi:Kapsayıcı Fenomenoloji”, *Dinler Tarihi Araştırmaları VII*, Türkiye Dinler Tarihi Yayınları, ss., 129-143

çözme konusunda mesafe kat edilebileceğini düşünür. Bu yöntem, fenomenolojinin epoche gibi ilkelerini takip etmek suretiyle halk inançlarına uygulanabilir. Bu yöntemin esas amacı, bir toplumda gözlemlenen sosyal, dini ve psikolojik sorunları genel fenomenolojik yöntemlerin bulgularını kullanarak çözmeye çalışmaktır. Bu yöntem özellikle resmi ya da yazılı din tarafından dışlanmış ya da ötelenmiş inanç ve uygulamalara odaklanır, onları anlamaya çalışır. Ona göre, epoche, kapsayıcı fenomenoloji için, fenomenlerin esasını kavramada önemli bir adımdır. Fenomenolojik bakış açısıyla baktığımızda, herhangi bir inanç ya da uygulama biçimini, ister resmi dine isterse de halk dinine ait olsun, son tahlilde “dini” olarak kabul etmek durumundayız. Bu durum, dinler tarihi ve ilahiyat arasındaki en temel farklılıktır. Kapsayıcı fenomenoloji, hermenötikle karıştırılmamalıdır, zira kapsayıcı fenomenoloji, bir bölgedeki ilahiyatın özel tarihsel süreci içindeki herhangi bir olgusu coğrafyanın ve ortamın dikkate alınarak anlamlandırılması biçiminde kullanılır. Dinler tarihçileri, toplulukların din çerçevesinde inandıkları ve uyguladıkları her türlü olguyu, fenomenolojik bakış açısıyla, herhangi bir din merkezinde yargılamaksızın “dinsel” olarak ele almalıdırlar.<sup>63</sup> Özellikle karşılaştırmalı din biliminin erken temsilcileri, çoğunlukla dini ve teolojik bir eğitim aldıkları için, belki bazısı da misyoner olarak çalıştığı için, kendi dini geleneği dışındaki gelenekleri reddedici bir tutum takınmışlardır. Zira onların çoğu, fenomenolojik bir bakış açısına sahip değildir. Yahudilikteki sekteryanizmin dışlamacı tutumu, Hıristiyan eklesiyastik anlayışın geçmişte çeşitli halk inançlarına paganizm damgası vurmuş olması, Ulemanın temsil ettiği normatif İslam’ın halk inançlarını “bid’at” kategorisine sokması gibi durumlar ancak kapsayıcı fenomenoloji ile çözülebilir.<sup>64</sup>

Mustafa Alıcı, din fenomenolojisiyle ilgili önemli makaleler kaleme almış bir akademisyendir. O bir disiplin olarak din fenomenolojisini metodolojik olarak ele aldığı bir yazısında, din fenomenolojisinin temel özellikleri olarak “anlama” ve yorum boyutunu, ayrıca antropolojik bakış açısını öne çıkarır. O, Douglas Allen’a atıfla, din fenomenolojisinin anlamı ve uygulamasıyla ilgili birden çok farklı yaklaşımların olduğuna işaret eder. Özellikle Husserl ve onun takipçilerince temsil edilen felsefi fenomenolojinin din fenomenolojisinin önemli kaynaklarından biri olduğuna işaret eder. Felsefi fenomenolojinin “verilere yönelmek” biçiminde ifade ettiği slogana din fenomenolojisi sahip çıkmıştır. Ayrıca yönelimsellik, eidetik vizyon ya da indirgeme gibi kavramları felsefi fenomenolojiden istihraç eder. O, Tiele’den Wach’a uzanan çizgide yer

---

<sup>63</sup> Ünal, *a.g.m.*, s. 140

<sup>64</sup> Mustafa Ünal, “A Contribution to Phenomenology of Religion: Comprehensive Phenomenology”, *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sayı: 19, 2005/2, ss., 141-155



alan fenomenologları klasik dönem fenomenologları olarak değerlendirirken, Bleeker’den Smart’a kadar yer alan fenomenologları, çağdaş dönem fenomenologları olarak ele alır. O aşağı yukarı bütün fenomenologlar hakkında oldukça ayrıntılı bilgiler verir. Ayrıca yazısında Alıcı, Türkiye’de din fenomenolojisiyle ilgili çalışmalara kısaca yer verir. Yazının sonunda Alıcı, din fenomenolojisine yönelik çeşitli tenkitlere yer verir. Özellikle eleştiriler, epocheyi uygulamanın mümkün olamayacağı, din fenomenolojisinin tarih dışılığı ve dini tecrübeyi genellemesi gibi konular etrafında dönmektedir. Ancak Alıcı’ya göre, din fenomenolojisi bütün bu eleştirilere karşı ayakta durabilmesine rağmen, gerçekte onlara yeterli ve tatmin edici yanıtlar verememiştir.<sup>65</sup>

Alıcı, “*Dinler Tarihinde Çağdaş Metodolojik Problemler*” adlı yazısında<sup>66</sup> ilk olarak dinin tanımıyla ilgili soruna eğilir. Ona göre din, kesin ve nihai olarak tanımlanabilecek bir kavram değildir. Buna göre, dini tanımların çoğulluğundan bahsetmek durumundayız. Ancak yine de dinin belli bir tanımına ulaşmaya çalışmak gerekir. Alıcı, Jonathan Z. Smith gibi araştırmacıların din kavramını evrensel olmaktan çok tarihsel bir içeriğe sahip bir mefhum olarak ele aldıklarına dikkat çeker. Bu kötümser yaklaşıma karşılık Ugo Bianchi ve Ninian Smart gibi araştırmacılar dini tanımlamanın mümkün olabileceği üzerinde durmaktadırlar. Daha sonra Alıcı, Günay Tümer, Ekrem Sarıkçıoğlu ve Abdurrahman Küçük gibi Türk olan dinler tarihçilerinin meseleye bakış açısını değerlendirir. Sharpe, dinle ilgili tanımın, o tanımlayan kişinin ilgisine göre şekilleneceğini belirtirken, her din tanımının bir yönüyle eksik kalacağına işaret eder. Eliade ise, dinin tanımında onun *suigeneris* oluşunu öne alır. Din kavramından başka, kutsalın tecrübesini ifade edecek bir kavram yoktur. Eliade sonrası süreçte Geertz ve Cantwell Smith gibi araştırmacıların din kavramına yönelik yaklaşımlarını ön plana alır. Alıcı diğer bir mesele olarak tasnif konusunu ele alır. Metodolojik bakımdan tasnif oldukça zor bir işlemdir ve tasnifin neye göre yapılacağı gibi önemli bir sorun söz konusudur. Dinler tarihçilerinin çoğu maalesef, dindarlarca yapılan tasnifleri bir tarafa bırakır, “hak-batıl” gibi normatif tanımlara karşı çıkarken, dışlayıcı tasniflere günümüzde yer olmadığına işaret eder. Din fenomenolojisinin tasnif konusunda dinler tarihinden ayrılan yönü, hermenötik bir yaklaşımla fenomenlerin tasnifine ilgi duymasındır. Tasnifte öznel ve normatif yargılarla hareket edilmemeli, nesnel ve tasvirî bir anlayış ön plana çıkarılmalıdır. Bir tasnif tüm dinleri kapsayacak şekilde geniş tutulmalıdır. Sadece benzerliklere

<sup>65</sup> Mustafa Alıcı, “Kutsala Giden Yol: Dinler Tarihinde Metodolojik Yaklaşım veya Bir Bilim olarak Din Fenomenolojisi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, sayı: 3, 2005, ss., 73-120

<sup>66</sup> Mustafa Alıcı, “Dinler Tarihinde Çağdaş Metodolojik Problemler”, *İslami İlimlerde Metodoloji*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005,ss., 1299-1366

değil, ayrıca farklılıklara da vurgu yapılmalıdır. Tasnif bir dinin diğerlerinden üstünlüğünü ortaya koymak ya da bir dinin yerini inkâr etmek için yapılmaz. Tasnif, bir dinin diğer dinler içindeki gerçek yerini tespit etmek ve onu tipolojik bakımdan daha iyi anlamak için yapılır. Alıcı bu makalesinde özellikle Türkiye’deki dinler tarihi mahfillerinde fazla tartışılmayan yeni-karşılaştırmacılık, postmodernizm, sömürgecilik sonrası dinler tarihi ve ideoloji meselesi gibi sorunları ele alır. Yeni mukayesecilik, Eliade döneminin geleneksel karşılaştırma mantığını tenkit eder. O, antropolojik mukayeseden istifade ederek, daha çok farklılıklara odaklanır.

Ayrıca Alıcı, Heindrich Frick ve Ugo Bianchi gibi dinler tarihinde önemli isimler üzerine yazılar kaleme almıştır. Öncelikle onun Frick hakkındaki makalesinden bahsedebiliriz. Otto’nun öğrencisi olan Frick, tipolojik din fenomenolojisine ilgi duyar. Frick’e göre, geleneksel tipoloji, dinlerle ilgili mevcut durumu yansıtmaz ve pratik açıdan elverişsizdir. Tipolojik çalışmalarda benzer oluştan ziyade ortak oluşu öne çıkarır. Dinlerde sürekli tekrarlanan fenomenler, söz konusu dinler için tiplerdir. Bir dinin özellikleri tek başına değil, ancak öteki dinlerle olan ortak yönleriyle anlaşılabilir. Tipolojide dinlerin bazı temel özellikleri, kavşak noktalarında benzeşirler. Tipolojide fenomenlerin bağlamları esastır. Tipolojide öncelikle dini tavrın ruhunu anlamaya çalışmak gerekir. Burada Frick, Hıristiyanlığı tipolojide öne çıkarır ve ona ayrıcalık tanır. Tipolojide farklılık ve ayırım da önemli bir kategorik ilkedir. Mukayeseli dinler tarihi, temel dini fenomenlerde kendi atmosferini bulur. Sonuç olarak Frick, tipolojiyi amaç edinen Mukayeseli Dinler Tarihini, teolojinin bir dalı olarak görür. Zira o, bütün dinlerin İncil’e olan ihtiyaçlarını göstermeye çalışır.<sup>67</sup>

Bianchi üzerine kaleme aldığı yazıda Alıcı, öncelikle kadim dinlere yönelik Bianchi’nin yaklaşımını ele alır. Daha sonra Bianchi’nin tarihsel-analojik-tipolojisindeki mukayese anlayışını irdeler. Ona göre dinler tarihi, “dindar olmayı” ya da “dinle ilgili bir niteliği” antropolojinin incelemesine bırakamaz. Bianchi, din fenomenolojisini, din fenomenleri bağlamında kaynak, gelişim ve değişimi ihmal etmekle tenkit eder. Ancak bu, dinin tarihe indirgenmesi gerektiği manasına da gelmez. Bianchi’nin tarihsel mukayese yönteminin üç temel niteliği vardır. I) Tarihsel süreç içinde elde edilen somut veriler olarak inanç tiplerinin gelişimine izin veren *tarihsel tipoloji*, II) Dini fenomenler arasındaki benzerlik ve farklılıkları mukayeseli olarak ortaya koyan *analoji* III) Bir fenomenler ailesi olarak din olgusunun geniş devamlılığına vurgu yapan *somut külliler kavramı*, Bianchi’nin “tarihsel tipoloji” kavramı,

<sup>67</sup> Mustafa Alıcı, “HeindrichFricke Göre Dinler Tarihinde Tipoloji”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, sayı: 1, 2006, ss., 77-85.

Weber’in ideal tipleriyle kıyaslanmamalıdır. O somut benzerlikleri kapsar, mevcut olan dini alanların çok boyutlu bir haritasını çizer. Tarihsel tipoloji, tarihsel bağlamlardan ortaya çıkan dini kategorilerdir. O, dinleri tasnif ederken, fenomenolojik yöntem yerine tarihsel tipolojiyi uygular. Onun analogik yaklaşımında ise üç esas öne çıkar. Kıyas yapılan olgu, etnolojik ve tipolojik bağlamda benzetilen dini olgu ve araştırmacının gayreti sonucu ortaya çıkan ikisi arasındaki “tam anlam”. Bianchi, tek bir dinle yetinmeyen ve bütün kültürel alanlara yayılan, kaynak, değişim ve gelişimi ihmal etmeden küresel tüm dini oluşumları kucaklayan bir analogiyi hedefler. Somut külliler ise tarihsel evrensel değerleri kapsayan bir kategoridir, ancak fenomenolojik veya antropolojik genellemelere dayanmaz, daha çok kültürel-mukayeseli bir yöntemdir. Son kısımda ise Alıcı, Bianchi’nin Pettazzoni, Eliade ve Şaban Kuzgun’la olan fikrîsel bağlantısını ve farklılıklarını inceler.<sup>68</sup>

Alıcı bir diğer yazısında, kadim Türklerin Tanrı anlayışı konusunda Hikmet Tanyu ve Pettazzoni’yi fenomenolojik açıdan karşılaştırır. O bu yazısında, Pettazzoni’nin “Her şeyi bilen Tanrı” teorisiyle, Tanyu’nun “Gök Tengri” fikrini mukayese eder. Tanyu’nun çalışmaları sayesinde Gök Tengri, tarihsel fenomenolojik bir anlam değerine kavuşmuştur. Tanyu ve Pettazzoni, sırasıyla, fenomenlerin tasnifi, tanımlaması, tarih içindeki karmaşık gelişmeleri yorumlama safhalarından geçerek konuyu ele alırlar. Pettazzoni kadim kültürlerin tek tanrı anlayışını küresel anlamda “her şeyi bilen Tanrı” adını verdiği nazariyesiyle ispatlamak isterken, Tanyu Gök Tengri inancının izlerini tarih içinde sürmüştür. Ayrıca Tanyu, Türk Gök-Tanrı anlayışının, İslamiyet’teki Allah inancın o dönemdeki biçimi olduğunu göstermeye çalışmıştır.<sup>69</sup>

Fenomenoloji alanında ve özellikle Eliade bağlamında çalışmalarıyla bilinen Ramazan Adıbelli, Pettazzoni, Brelich ve Bianchi’nin dinler tarihi metodolojisiyle ilgili görüşlerini ele aldığı yazısında, İtalyan dinler tarihi ekolünden hareketle bilim adamları arasındaki paradigma farklılıklarına işaret eder. Ona göre dinler tarihindeki metodoloji tartışmalarının temel kaynağı, “Dinin ontolojik değeri nedir?” sorusuna verilen farklı cevaplardan kaynaklanır. Ona göre dinler tarihi araştırmacısı şu üç durumdan birine mensuptur. 1) Araştırmacı hiçbir dine mensup olmasa da, inananların dünyasını içeriden bakarak anlamak gerektiğini belirtir. 2) Araştırmacı hiçbir

<sup>68</sup> Mustafa Alıcı, “Dinler Tarihinde Kadim Dini Geleneklere ve Analogik Metoda Vurgu: Ugo Bianchi”, *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt-sayı: 10/2, 2006, ss., 175-192.

<sup>69</sup> Mustafa Alıcı, “Hikmet Tanyu ve Raffaele Pettazzoni’de Kadim Türklerin Tanrı Anlayışı: Fenomenolojik Bir Mukayese”, *Dinler Tarihi Araştırmaları VII*, Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, ss., 73-88

inanca mensup değildir ve var olmadığını düşündüğü şeylerin gerçek dışılığını göstermeye çalışır. 3) Araştırmacı bir dine mensuptur ve dini fenomenleri bunlara inanan insanlar gibi metafizik birer gerçeklik olarak sunmaya çalışır. Dini eğilimi olmayan Pettazzoni ile kutsalın aşkınlığını reddeden Brelich, bir tarafta, dinine bağlı bir Katolik olan Bianchi ise diğer taraftadır. Pettazzoni hem fenomenolojik geleneğin hem de tarihselciliğin etkisi altındaydı. Pettazzoni ve Eliade fenomenolojik yöntemin mahiyetiyle ilgili olarak, farklı görüşlere sahip olsalar da, yöntem olarak her ikisi de karşılaştırmalı yaklaşımı benimsemiştir. Pettazzoni dinler tarihinin tek başına dini olguların anlamını araştırmayacağını, bu işi din fenomenolojisinin üstlenmesi gerektiğine işaret eder. Dinlerin tarihsel araştırmasıyla fenomenolojik araştırmanın birbirini tamamladığını düşünür. Pettazzoni'nin asistanı Brelich ise, Rudolf Otto'nun otonom bir varlık kategorisi olarak kutsal kavramına bazı eleştiriler yöneltir. O din fenomenolojisine karşı katı bir tarihselciliği benimser. Bianchi'ye gelince o, dinler tarihçisinin, tarihsel-kültürel yöntem aracılığıyla münferit dini dünyaları ve dini tarihleri inşa etmesi gerektiğini düşünür. Kutsal objektif anlamda bir olgu olarak din olmadığı gibi aynı zamanda öznel bir olgu olarak dindarlık değildir. Tarihsel bağlamı dikkate almayan fenomenolojiyi, "kutsal" gibi tipolojileri kullandığı için, basitleştirici ve genelleme, sezgiye fazlaca yer verdiği için, irrasyonel bulmaktadır. Dinin ontolojik bir gerçeklik olduğunu ispatlamak felsefenin ve ilahiyatın görevi iken, fenomenoloji ve tarih dinin gelişimi ve biçimiyle ilgilenir.<sup>70</sup>

Adıbelli diğer yazısında Schmidt ile Pettazzoni arasındaki monoteizm tartışmasını konu edinir. Bu yazı, özellikle iki tarafın birbirlerine yönelttikleri eleştirilere odaklanmaktadır. O, aynı zamanda bilimsel görüşler ve yaklaşımlar üzerindeki ideolojik etkileri aydınlatmaya çalışır. İki arasındaki fikir ayrılıklarının, konunun mahiyeti, araştırmacının perspektifi ve takip edilen yöntemden kaynaklandığını belirtir. Schmidt, inançlı bir Hıristiyan olarak kilisenin geleneksel görüşü olan köken inanç biçiminin monoteizm olduğu fikrini savunurken, tarihselci yöntemi uygulayan Pettazzoni, Schmidt'in teorisini çürütmeye çalışır. Yazara göre Schmidt'in teolojik alana ait bir meseleyi tarihsel alana tahvil etmesinin nedeni onun bağlı olduğu ideolojidir.<sup>71</sup>

<sup>70</sup> Ramazan Adıbelli, "İtalyan Dinler Tarihi Okulu Bağlamında R. Pettazzoni, A. Brelich ve U. Bianchi'nin Metodoloji Hakkındaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi", *Ankara Üni. İlahiyat Fak. Dergisi*, 50/1, 2009, ss.,71-108

<sup>71</sup> Ramazan Adıbelli, "Monoteizm ve Yüce Varlık Konusunda Wilhelm Schmidt ile Raffaele Pettazzoni Arasındaki Tartışma", *Ankara Üni. İlahiyat Fak. Dergisi*, 50/2, 2009, ss.,113-152

Bu bağlamda bütün fenomenologlar içinde üzerine en çok söz söylenmiş olan Eliade hakkında yazılmış makalelere göz atmalıyız. Mehmet Aydın, Eliade’nin metodoloji ve hermenötik hakkındaki görüşlerini irdelemeye çalışır. Ona göre Eliade’yi diğer pek çok dinler tarihçisinden ayırt eden özellik, onun yorum boyutuna özelde hermenötiğe ilgi duymasıydı. Eliade’nin ellerinde araştırma konusu olan dinler, onun araştırmasının nesnesi değildir, tam tersine dinler Eliade’nin anlayışını etkileyen birer öznedir. Hermenötik sayesinde dini fenomenlerin hem özel oluşu hem de karmaşık oluşu ortaya konur. Onun çalışmasının esas odak noktası, kutsalın hermenötiğidir. Eliade’nin hermenötiği normatif değildir ve daima metinlerden ve dinler tarihinden hareketle metoda ulaşmaktadır. Onun hermenötiği yeni bir hümanizmin doğmasına zemin hazırlayacak olan yaratıcı bir mahiyete sahiptir.<sup>72</sup> Mustafa Alıcı ise, Eliade’nin Dinler Tarihinin Einstein’ı olduğunu belirtirken, tarih ve fenomenoloji arasındaki gerilime uzlaşımçı bir çözüm bulduğunu belirtir. Ona göre Eliade, dinler tarihini, insanlığı anlama tarihine dönüştürmüştür. Eliade’nin fenomenolojisinin iç yüzünü, kutsal-profan diyalektiği oluşturur. Alıcı, Eliade’nin Durkheim’la olan fikrîsel bağlantısına işaret ederken, Durkheim’dan farklı olarak Eliade’de de dinin merkezinde kutsalın bulunduğuna işaret eder. Alıcı Eliade’nin aynı zamanda antropolojiye önemli katkılar yaptığını ve bu katkının insanlığın hizmetine sunduğu dinler tarihinde tezahür ettiğini belirtir. Özellikle Eliade, mite özel antropolojik bir anlam yükler ve onun insan hayatı için örnek oluşturucu yönünü vurgular. Yazısının son kısmında Alıcı, “Süren bir büyüleyici özellik mi yoksa biten bir dönem mi?” sorusunu sorarak, Eliade’ye metodolojik olarak yöneltilen çeşitli eleştirileri zikreder.<sup>73</sup>

Hermenötik konusundaki çalışmalarıyla tanınan felsefeci Burhanettin Tatar, Eliade’nin özellikle tarihselcilik ve rasyonalizm gibi konularda modern kültüre yönelik eleştirileri ön plana çıkarır. Özellikle Eliade’nin dinler tarihinin nesnellüğünden ziyade konu ve amaca odaklandığını, mitolojiden arındırmayı sonuna kadar götüren modern tarihselci anlayışın önüne geçebilmek için Eflatun’a başvurduğunu belirtmektedir. Mite karşı çıkan tarihselci düşüncenin kendi meşruiyetini yine kendi söyleminden alan bir mitten ibaret olduğuna işaret eder. Tarihselcilik, tarihi kendi ürettiği mitle açıklamaktadır. Eliade, tarihsel olayları anlamsızlıktan kurtaran aşkın bir gerçeklik düzeyine işaret eder. Bu aşkın gerçeklik, Eflatun’a göre ideler, Eliade’ye göre ise, kutsaldır. Tatar, Eliade için temel sorunun, tarihsel bilincin bölünmüşlüğü içinde bulunan modern düşüncenin, tarihsel olayları birer durum olarak yani birer hierofani

<sup>72</sup> Mehmet Aydın, *M. Eliade’de Hermenötik ve Metodoloji*, Dinler Tarihi Araştırmaları I, Dinler Tarihi Yayınları, 1998, ss., 307-314

<sup>73</sup> Mustafa Alıcı, “Kutsalın Peşindeki Adam: Ölümünün 19. Yılında M. Eliade İçin Kısa Bir Rehber”, *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 9, Sayı: 4, 2005, ss., 51-74

olarak görmek suretiyle kendine bir çıkış yolu bulabileceğini belirtir. Bunun gerçekleşmesi ise, herhangi bir dinin öğretisini esas almak yerine, arketipselkutsal tecrübesinin farkına varılmasıyla mümkündür. Tatar, tarihselciliğin yol açtığı tarih terörünün, geleneksel bilinçle modern bilincin diyalogu ile çözülebileceğini belirtir.<sup>74</sup> Tatar diğer yazısında, Eliade'nin modern rasyonel düşünceye yönelik eleştirisini ön plana alır. Aslında Eliade modern rasyonel bilinç sorununu doğrudan doğruya eserlerinde konu edinmemiş olsa da, arkaik bilinçle modern profan bilinç arasındaki farklılıklardan sık sık bahseder. Tatar'a göre Eliade, her iki bilinci de yer yer tenkide tabii tutmakta ve her iki bilinci aşan yeni bir bilinç durumu olan "yeni hümanizme" işaret eder. Eliade, modern rasyonel bilincin kendi içine kapalı, kısa-devre niteliğine sahip olmasının, arkaik toplumlardaki zaman ve mekânın kutsal bir boyut taşıması anlamında "açık uçlu" oluşunun fark edilmesiyle daha iyi anlaşılacağını düşünür. Tatar, en genel mekân olarak düşünülen kozmosun dil olarak belirdiğine işaretlerle, kozmosun mit içinde ifadesini bulduğuna değinir. Ayrıca Eliade arkaik bilinçte zamanın mekânın açıklığını kapamaya çalışan bir tür kapalılık olduğunu ve arkaik insanın zamanı ilga etmeye çalıştığına işaret eder. Arkaiklerin zamanı kapalılık durumu olarak değerlendirmesi, zamanın kendi açıklığına kavuşmasını sağlamak içindir. Zamanın açıklığı, onun "ezeli şimdiye" dönüşmesiyle açığa çıkar. Bütün bunlar, mitsel anlatılarda gerçekleşir. Tatar'a göre, Eliade arkaik bilincin, modern rasyonel bilinci hem koruduğunu hem de onun eleştirisi için hala önemli bir referans kaynağı olduğunu gösterebilmiştir.<sup>75</sup>

Son olarak din fenomenolojisi özelinde kaleme alınmış diğer makalelerden kısaca bahsedeceğiz. Günay Tümer, Batıdaki din bilimi çalışmalarını ve dinler tarihi metodolojisi üzerine yazdığı makalesinde şu sonuçlara ulaşır. Batıdaki din bilimleri deyiminin, ilahiyat konularıyla ilgili dini bilimlerden ayırt edilmesi gerekir. İlk elden bilgiler edinebilmek için araştırılan konuyla ilgili dil öğrenilmelidir. Din bilimleri alanında ulusal ve uluslar arası sempozyumlar tertip edilmelidir. Klasik diller bilinmediğinde, çalışmalar fenomenoloji alanına kaydırılmalıdır. Din fenomenolojisi alanında elemanlar yetiştirilmelidir.<sup>76</sup>

<sup>74</sup> Burhanettin Tatar, "M. Eliade'de Tarihsel Bilinç Sorunu", *Milel ve Nihal*, Yıl: 1, Sayı: 1, 2003, ss., 9-19.

<sup>75</sup> Burhanettin Tatar, "M. Eliade'ın Modern Rasyonel Düşünceyi Eleştirisi", *Bilimname*II, 2003/2, ss., 75-83.

<sup>76</sup> Günay Tümer, "Batı'da Din Bilimleri Kavramı ve Dinler Tarihi Çalışmalarında Metodoloji", *Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri Sempozyumu*, (27-30 Haziran, 1989), ss., 139-149.

Ö. Faruk Harman, batıda dinler tarihi çalışmalarının seyrini konu edindiği yazısında dinler biliminin doğuşundan günümüze kadar olan macerasını kısaca ele aldıktan sonra, dinler bilimini üç başlık altında toplar. Tarihi yaklaşım (Kutsalın morfolojisiyle ilgili belgelerin incelenmesi), Fenomenolojik yaklaşım (Tipoloji, yaşanmış tecrübe ve dindar insanın tanıklığı) ve Hermenötik yaklaşım (Fenomenolojik incelemeden sonra dinler tarihçisinin anlam ve mesajı araştırması) Fenomenoloji ele aldığı fenomenleri, adlandırma ve tasnif etmeyle işe başlar. Bunu tipolojik inceleme izler. Ancak günümüz fenomenolojisi tasnif ve tipolojiden ibaret değildir, ayrıca fenomenlerin anlamını hem tarihi şartlar içinde hem de dindar insanın davranışı içinde anlamaya koyulur.<sup>77</sup>

Mehmet Aydın’ın dinler tarihi metodolojisi üzerine kaleme aldığı yazısında indirgemeciliğe karşı çıkan fenomenolojik yaklaşımın dinleri sadece bilgi edinmek için değil, temelde dinlerin kendi amaçları için incelemektedir. O özellikle Wach, Kitagawa, W. Cantwell Smith, Ernst Benz, Heiler, Eliade gibi fenomenologların görüşlerini aktarır.<sup>78</sup>

Ünvar Günay, en geniş anlamıyla din bilimlerinin metodolojisine hasrettiği makalesinde dinler tarihinden, din sosyolojisine kadar din bilimlerinin bütün dallarında önerilen metodolojik pozisyonları ele alır. Din fenomenolojisi özelinde; Günay, Otto, Heiler ve Van der Leeuw gibi klasik dönem fenomenologlarının dini sadece bilimsel incelemenin bir nesnesi olarak değil, araştırmacının bilincindeki zaruri bir unsur ve araştırmacının dini kişiliğine katkıda bulunan bir istidat olarak ele aldıklarına değinir. O özellikle Otto’nun kutsal düşüncesinin yarattığı etki alanının genişliğine işaret eder. Daha sonra ise Chicago ekolünün temsilcileri olan Wach ve Eliade ile Pettazzoni ve Widengren gibi isimlerin fenomenolojik yaklaşımları hakkında bilgi verir.<sup>79</sup>

Ahmet Güç ise, “Dinlerde Kutsal ve Kutsallık Anlayışı” adlı yazısında öncelikle çeşitli dini kültürler ve dillerde kutsal kavramının karşılığı olarak kullanılan terimlerin üzerinde durur. Daha sonra ayrıntılı biçimde çeşitli uzmanların kutsal ve kutsallık kavramlarıyla ilgili tanımlarını sıralar. Ancak Güç, ilahi dinler dışındaki dinlerde kutsalın belirleyicisinin insan tecrübesi ve dolayısıyla insan unsuru olduğunu buna karşılık ilahi dinlerde ve özelde

<sup>77</sup> Ömer Faruk Harman, “Günümüzde Batı’da Dinler Tarihi Çalışmaları”, *Dinler Tarihi Araştırmaları I*, 8-9 Kasım 1996, Ankara, ss.,315-322.

<sup>78</sup> Mehmet Aydın, “Dinler Tarihinde Metodoloji Tartışmalarına Bir Bakış”, *İslami İlimlerde Metodoloji*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005, ss., 1279-1298.

<sup>79</sup> Ünver Günay, “Din Bilimlerinin Teorik ve Metodolojik Sorunları”, *Bilimname I*, 2003/1, ss., 109-151

İslam'da kutsalın belirleyicisinin herhangi bir insani unsurdan çok kutsalın kendisi olduğunu belirtir. Burada ilahi din kavramı kadar tartışmaya açık olan bir husus da, dinlerde tezahür eden kutsalın tanımında herhangi bir dinin ya da muhtelif dinlerin bir imtiyaza sahip olup olamayacağı hususudur. Bu tür bir anlayış, kimi dinlerde diğer dinlere göre kutsalın daha yoğun tezahür ettiği ya da kutsalın kendini daha belirgin bir tarzda açığa vurduğu şeklindeki bir düşünceye bizi sevk eder. Güç ayrıca sırasıyla Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet'teki kutsallık anlayışlarını değerlendirir.<sup>80</sup> Şevket Yavuz ise, Eliade sonrası dinler tarihinin durumunu değerlendirir. O, bütün yöntemler içinde en az sorunlu yöntem olarak din fenomenolojisini önerir. Özellikle *epoche* ve *eleme* ilkelerinin disiplinin özerkliğini sağlayacak temel kurallara işaret ettiğini düşünür. O, haklı olarak, fenomenoloji önündeki en büyük engelin özcülük olduğunu vurguladığında, çağdaş din araştırmalarının eleştirel verileriyle mutabık olduğunu gösterir. O, Eliade'nin kültürel taşralılığa karşı yeni bir hümanizmi yaratma konusunda misyon yüklediği dinler tarihi anlayışını benimsediğini ilan eder. O, Eliade'nin duruşunu "küresel irfancılık" olarak tanımlar. Postmodern ilan ettiği Eliade bir merkez arayışındadır, kutsalı tarihe taşımaya kararlıdır.<sup>81</sup>

### Sonuç

Bu sonuç kısmında kısaca Türkiye'de Dinler Tarihi ve din fenomenolojisiyle ilgili çalışmalarda gözlemlediğimiz bazı sorunlara işaret etmeye çalışacağız. İlk olarak, dinler tarihiyle ilgili çalışmalarda gözlemlediğimiz bazı sorunlara dikkat çekmek istiyoruz. Her şeyden önce Türkiye'de dinler hakkında kaleme alınan yazılarda, dinin kabaca tarifi yapılırken, din kavramının göreliliği ve tarihselliği konusunda hemen hemen hiçbir tartışma yapılmamaktadır. Oysaki bizim kitaplarımızda yapılan tanımların çoğu Batılı kaynaklardan alınmakla birlikte, Batılıların kullandığı "religion" kelimesi ile bizdeki "din" kavramının birbirini karşılayıp karşılamadığı sorunu görmezden gelinmektedir. Ayrıca dinin tanımı meselesiyle ilgili olarak, bir dini tanımlarken o dine içeriden bakanın yani inanan ile o dine dışarıdan bakan yani araştırmacının, din tariflerinin ve dinle

<sup>80</sup> Ahmet Güç, "Dinlerde Kutsal ve Kutsallık Anlayışı", *Dinler Tarihi Araştırmaları I*, 8-9 Kasım 1996, Ankara, ss.,337-353

<sup>81</sup> Şevket Yavuz, "Kutsal, Anlam ve Hakikat: Batı'da Eliade Sonrası Dinler Tarihi Çalışmaları ve Temel Akıllar", *Dinler Tarihi Araştırmaları VII*, Türkiye Dinler Tarihi Yayınları, ss., 113-125



ilgili algılarının farklı olacağı hususu da yeterince ele alınıp incelenmemiştir.<sup>82</sup> Nitekim, dine içeriden bakan bir kişi daha çok Tanrı ile meşgulken, dışarıdan bakan araştırmacının temel ilgisi dinin kendisine yöneliktir. Diğer bir sorun dinlerin sınıflandırılmasıyla ilgilidir. Bizdeki eserlerin çoğunda dinlerin tasnifiyle ilgili olarak fenomenolojik bakış açısına çok fazla rağbet edilmediğini söyleyebiliriz. Bazı eserlerde ilahi dinler-ilahi olmayan dinler ayrımını yapıldığını görmekteyiz. Örneğin Osman Cilacı’nın "*Günümüz Dünya Dinleri*" adlı eserinde ilahi dinler ve diğer dinler arasında bir ayrım yapılırken, vahye göre dinler-vahye dayanmayan dinler biçiminde de bir diğer tasnif yapıldığını görmekteyiz. Bu bağlamda mesela, "vahye dayanan dinler, tevhididir, vahye dayanmayanlar ise, Tanrı kavramından mahrumdur" denmektedir.<sup>83</sup> Oysa bu tür tasniflerin ve tanımlamaların, keyfi ve ben-merkezci biçimde yapıldığı ve daha kötüsü dinlerin hakikati tartışmasına kayarak, teolojik veya kelami bir dile yöneldikleri görülmektedir. Benzer biçimde, Günay Tümer ve Abdurrahman Küçük tarafından kaleme alınan *Dinler Tarihi* adlı eserde, dinlerin, ilkel kabile dinleri, milli dinler ve ilahi dinler biçiminde sınıflandırıldığını görmekteyiz. Burada ilahi din olmanın ölçütü nedir? Eğer ilahi olarak tanımlanan dinlerin Kuran’da zikrediliyor olmaları, bunun bir gereğesi ise, o zaman Yahudilik ve Hristiyanlık ilahi dinler kapsamına alınırken, Mecusilik ve Sabiiliğin neden bu kapsama alınmadığı sorulabilir. Buradaki diğer bir sorun, geleneksel Afrika dinleri gibi gelenekler için "ilkel" tanımlanmasının kullanımınıdır. Eğer burada ilkel kavramıyla kastedilen, evrimci manada ileri ve gelişmiş olduğu iddia edilen dinler karşısında daha aşağı pozisyonda konumlandırılan bir din algısı değil de, mesela Durkheim’ın kullandığı manada dinin temel ve asli tecrübe boyutu ise, bu tabiri kullanmakta bir sakınca yoktur. Ancak evrimci bir manada kullanılıyorsa, o zaman ciddi bir sıkıntı var demektir. Aslında bu türden yanlış anlamaları engellemek için "ilkel" yerine "primal" tabirini kullanmak daha uygun düşer. Ayrıca dinin kaynağına dair yapılan tartışmaların<sup>84</sup> çoktan demode olduğunu ve çağdaş din bilimcilerin dinin kökenine ve maksadına dair sorularla uğraşmaktan sakındıklarını belirtmek durumundayız. Bir diğer sorun, dinin tariflerini yaparken, genelde İslamiyet’teki kavram ve değerlerden yola çıkarak bu tanımların yapılmasıdır. Örneğin Tanrı inancı, peygamberlik ve vahiy kurumu gibi unsurları, dinin tanımında olmazsa olmaz unsurlar olarak değerlendirmek, din fenomenolojisinde araştırmacının kendi kültürel ön yargılarını paranteze

<sup>82</sup> Burada Mahmut Aydın’ın *Ana hatlarıyla Dinler Tarihi* adlı eserinin giriş kısmında bahsettiğimiz bu sorunlara işaret eden bir çalışma olarak farklı bir konumda olduğunu belirtmekte fayda var.

<sup>83</sup> Osman Cilacı, *Günümüz Dünya Dinleri*, Diyanet, Ankara: Diyanet, 1998, s. 60

<sup>84</sup> Günay Tümer, Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, Ocak Yayınları, ss., 27-42

almasını ifade eden “epoche”yi uygulamamak manasına gelir. Zira İslami açıdan dinleri tanımladığımızda, peygamberlik ya da vahiy kurumuna yer vermeyen Konfüçyanizmi ya da Tanrı inancını içermeyen Budizm ve Caynizmi din sınıfına koymakta güçlük çekeriz. Bu yoksunluk nedeniyle bu dinleri, din kategorisine sokmamak ise, dinlere yönelik bir ayrımcılık ve hatta şiddet biçiminde de okunabilir. Bir diğer sorun, özellikle Ekrem Sarıkçıoğlu’nun “Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi” adlı çalışmasında da gördüğümüz gibi, kimi eserlerin, İslam ve Kuran kültürüyle ilgili dinlerin ve özellikle Yahudilik ve Hıristiyanlığın ele alındığı kısımlarda Kuran’ın bu dinlere yönelik bakış açısını yansıtmaya çalışmasından doğar. Oysa Kitab-ı Mukaddes’e ya da Hıristiyanlığa göre İslamı inceleyen bir araştırmacının çalışması ne derece isabetli bir değerlendirme ise, Kurana göre diğer dinleri araştıran kişinin araştırması da o derece isabetli bir teşebbüstür. Bu tür yaklaşımlar, özellikle XIX. yy.da kaleme alınmış “Karşılaştırmalı Din” alanında Hıristiyanlığın üstünlüğünü ispatlamak için yazılmış çalışmalardan farksızdır.<sup>85</sup>

Ayrıca din fenomenolojisinde “epoche” kavramının da zaman zaman yanlış anlaşılabilir, bir tür “nesnellik” biçiminde anlaşıldığına şahit olabilmekteyiz. Oysa “epoche” araştırmacının ön yargılarından kurtularak nesnel bir anlayışa ulaşması değil, daha çok kendi ön yargılarının farkında olarak ötekini kendi kültürel standartlarına indirgememe konusundaki hassasiyetini ifade eder. Ayrıca empatik müdahale olmasının “epoche” kendi başına bir anlam ifade etmez, dolayısıyla “epoche”nin peşinden mutlaka ötekine dair empatik bir anlama çabası gelmelidir. Nötral olmak, her zaman için soğuk bir nesnelliği ifade etmez, bu bakımdan Smart “sıcak nötralite” (WarmNeutrality) kavramını kullanırken, anlama sürecinin öznelikten bütünüyle sıyrılamayacağına işaret eder. Dolayısıyla din fenomenologunun görevi ele aldığı konuyu nesneleştirmek değil, tam tersine onu kendi anlam dünyasına tatbik ya da tahsis etmektir.

Din fenomenolojisiyle ilgili yeterli bilgi, hassasiyet ve bilinç eksikliğinden ötürü ortaya çıkan bu sorunların çözümü için fenomenolojik bir bakış açısı geliştirmek gibi bir görevimiz olduğu kanaatindeyiz. Öte yandan bu noktada din fenomenolojisi denen disiplinin eksik yönleri olmadığını söylemek istemiyoruz. Biz özellikle doktora çalışmamızda bu eksikliklerden yeterince bahsettik. Ancak bu noktada “Acaba biz din fenomenolojisini yeteri kadar anlayabiliyor muyuz?” sorusunu sormamızda büyük yarar var. Ülkemizdeki din fenomenolojisiyle ilgili anlayıştaki en önemli eksik nokta, din

<sup>85</sup> Böyle bir çalışmanın örneğini görmek için Hindistan’da misyoner olarak bulunmuş olan S. H. Kellogg’un *A Handbook of Comparative Religion*, (Philadelphia: The Westminster Press, 1899) adlı eserine bakılabilir.

fenomenolojisiyle ilgili çağdaş tartışmalardan uzak kalınmasıdır. Bu bağlamda, din fenomenolojisini, özellikle sosyal bilimler alanından yöneltilen eleştirilerin ışığında yeniden revize eden eserlere ihtiyaç duyulmaktadır.

## KAYNAKÇA

- Adam, Baki, “Prof. Dr. Hikmet Tanyu’dan Günümüze Dinler Tarihi Çalışmaları”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1997, cilt: XXXVI  
-----, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, Seba Yayıncılık, Ankara 1997  
-----, “Tevrat’ın Tahrifi Meselesine Müslüman ve Yahudi Cephesinden Bir Bakış”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 36
- Adıbelli, Ramazan, *Mircea Eliade ve Din*, İz. Yayıncılık, İstanbul, 2011  
-----, “İtalyan Dinler Tarihi Okulu Bağlamında R. Pettazzoni, A. Brelich ve U. Bianchi’nin Metodoloji Hakkındaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 50/1, 2009,  
-----, “Monoteizm ve Yüce Varlık Konusunda Wilhelm Scmidt ile RaffaelePettazzoni Arasındaki Tartışma”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 50/2, 2009,
- Alıcı, Mustafa , “Kutsala Giden Yol: Dinler Tarihinde Metodolojik Yaklaşım veya Bir Bilim Olarak Din Fenomenolojisi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, sayı: 3, 2005  
-----, “Dinler Tarihinde Çağdaş Metodolojik Problemler”, *İslami İlimlerde Metodoloji*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005  
-----, “HeindrichFricke Göre Dinler Tarihinde Tipoloji”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, sayı: 1, 2006  
-----, “Dinler Tarihinde Kadim Dini Geleneklere ve Analojik Metoda Vurgu: UgoBianchi”, *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt-sayı: 10/2, 2006  
-----, “Hikmet Tanyu ve RaffaelePettazzoni’de Kadim Türklerin Tanrı Anlayışı: Fenomenolojik Bir Mukayese”, *Dinler Tarihi Araştırmaları VII*, Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları  
-----, “Kutsalın Peşindeki Adam: Ölümünün 19. Yılında M. Eliade İçin Kısa Bir Rehber”, *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 9, Sayı: 4, 2005  
-----, *Dinler Tarihinin Batılı Öncüleri*, : İz Yayıncılık, İstanbul 2007
- Atasagun, Galip, *İlahi Dinlerde Dini Semboller*, Sebat Ofset, Konya, 2002  
Aydın, Mahmut , *Anahatlarıyla Dinler Tarihi*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2010  
Aydın, Mehmet, M. Eliade’de Hermenötik ve Metodoloji, *Dinler Tarihi Araştırmaları I*, Dinler Tarihi Yayınları, 1998

-----, "Dinler Tarihinde Metodoloji Tartışmalarına Bir Bakış", *İslami İlimlerde Metodoloji*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005

Batuk, Cengiz, "Türkiye'de Dinler Tarihi Çalışmalarının Tarihsel Seyri", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, IX, (2009), sayı: 1

Bilmen, Ömer Nasuhi, *İslam ve Dünya Dinleri*, sad: Hidayet Işık, Semerkand Yayınevi, İstanbul 2008

Budda, Hilmi Ömer, *Dinler Tarihi*, İstanbul, 1935

Cılacı, Osman, *Psiko-sosyal Açından İlahi Dinlerde Dualar*, Arı Basımevi, Konya 1982

-----, *İlahi Dinlerde Cennet İnancı: Mukayeseli Bir Araştırma*, İstanbul: Beyan, 1995

-----, *İlahi Dinlerde Oruç, Hac ve Kurban*, İzmir: Akyol Neşriyat, 1980

-----, *Günümüz Dünya Dinleri*, Diyanet, Ankara, 1998

-----, "Semavi Dinlerde Oruç", *Diyanet Dergisi*, cilt: 17, sayı: 3, Mayıs-Haziran, 1978

-----, "İlahi Dinlerde Kurban", *Diyanet Dergisi*, cilt: 18, sayı:5, Eylül-Ekim, 1979

-----, "İlahi Dinlerde Kurban", *Diyanet Dergisi*, cilt: 18, sayı: 6, Kasım-Aralık, 1979

-----, "İlahi Dinler Açısından Günah Kavramı", *Diyanet Dergisi*, cilt: 24, sayı: 4, 1988

Doğrul, Ömer Rıza, *Yeryüzündeki Dinler Tarihi*, Ankara: İnkılâp Kitapevi, 1947

Erbaş, Ali, *Melekler Alemi: İlahi Dinlerde Melek İnancı*, Nun Yayıncılık İstanbul 1998

Gökbel, Ahmet, "M. Şemseddin (Günaltay) ve Dinler Tarihine Yaptığı Katkıları", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Elazığ, Sayı: 5, 2000

Güç, Ahmet, "Dinlerde Kutsal ve Kutsallık Anlayışı", *Dinler Tarihi Araştırmaları I*, 8-9 Kasım 1996, Ankara

Günay, Ünver, "Din Bilimlerinin Teorik ve Metodolojik Sorunları", *Bilimname I*, 2003/1

Gündüz, Şinasi, "From Apologyto Phenomenology: The ContemporaryState of the Studies of theHistory of Religions in Turkey", *Changeand Essence: Dialectical Relations Between Changeand Continuity in the Turkish Intellectual Tradition*, ed. Şinasi Gündüz, Cafer S. Yaran, The Councilfor Research in Valuesand Philosophy, Washington, 2005, ss., 25-45

-----, *Sabiiler*, Vadi Yayınevi, Ankara 1995

- Harman, Ömer Faruk, “Günümüzde Batı’da Dinler Tarihi Çalışmaları”, *Dinler Tarihi Araştırmaları I*, 8-9 Kasım 1996, Ankara
- Katar, Mehmet, *Yahudilik’te, Hıristiyanlık’ta ve İslam’da Töve*, Ankara: Andaç, 1999
- Kellogg, S. H. *A Handbook of Comparative Religion*, Philadelphia: The Westminster Press, 1899
- Kılıç, Sami, “Prof. Dr. Hikmet Tanyu’nun Türkiye’deki Dinler Tarihi ve Türk Dini Tarihi Çalışmalarına Katkıları”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 2, 1997
- , “Hikmet Tanyu’nun Çalışmalarında Deskriptif Metot”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 3, 1998
- , *İlahi Dinlerde Yiyecekler ve İçecekler*, Sarkaç Yayınevi, Ankara 2011
- Kuşcu, Emir, *Dinleri Anlamada Fenomenolojik Yöntem Sorunu: W. Cantwell Smith Örneği*, Basılmamış Doktora Tezi, O.M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010
- Küçük, Abdurrahman, “Prof. Dr. Hikmet Tanyu’nun Hayatı, Eserleri ve Fikirleri”, *Dinler Tarihi Araştırmaları-I*, Ankara 1998
- Sarıçioğlu, Ekrem, *Din Fenomenolojisi: Dinlerin Mahiyeti ve Tezahür Şekilleri*, Isparta 2002
- Schimmel, Annemarie, *Dinler Tarihine Giriş*, İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1999
- , *Tanrı’nın Yeryüzündeki İşaretleri*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2004
- Şirmammadov, Vüsal, *JoachimWach’a göre Bilimler Tasnifi ve Din Sosyolojisi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007
- Tanyu, Hikmet, “Türkiye’de Dinler Tarihinin Tarihçesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 001/8, 1961
- , *İslamlık’tan Önce Türklerde Tek Tanrı İnancı*, İstanbul, 1986
- , *Türklerde Taşla İlgili İnançlar*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968
- Tatar, Burhanettin, “M. Eliade’de Tarihsel Bilinç Sorunu”, *Milel ve Nihal*, Yıl: 1, Sayı: 1, 2003
- , “M. Eliade’in Modern Rasyonel Düşünceyi Eleştirisi”, *Bilimname II*, 2003/2
- Tümer, Günay, “Batı’da Din Bilimleri Kavramı ve Dinler Tarihi Çalışmalarında Metodoloji”, *Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri Sempozyumu*, (27-30 Haziran, 1989)
- Ünal, Mustafa, *Din Fenomenolojisi: Tarihçe, Yöntem, Uygulama*, Geçit Yayınevi, Kayseri 1999

-----, *Dinlerde Kutsal Zamanlar*, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul, 2008

-----, "Ölüm Sonrası Hayata Bir Tür Giriş Töreni Olarak "Telkin" Uygulamasına Fenomenolojik Bir Bakış", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 10, 1998

-----, "Halk Dini Verilerinin Fenomenolojik Yöntemle İncelenmesi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 5, 2000

-----, "Çankırı'daki İnanç ve Uygulamaların Fenomenolojisi", *Çankırı Araştırmaları Dergisi*, Yıl: 1, Sayı: 1, Ağustos, 2006

-----, "Türk Medyasının Halk İnanışlarına Bakışı", *Tübar*, XVI, 2004/Güz

-----, "Türkiye'de Dinler Tarihi Çalışmalarının Normativizm Sorununa Fenomenolojik Bir Çözüm Denemesi: Kapsayıcı Fenomenoloji", *Dinler Tarihi Araştırmaları VII*, Türkiye Dinler Tarihi Yayınları

-----, "A Contribution to Phenomenology of Religion: Comprehensi ve Phenomenology", *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sayı: 19, 2005/2

Yavuz, Şevket, "Kutsal, Anlam ve Hakikat: Batı'da Eliade Sonrası Dinler Tarihi Çalışmaları ve Temel Akıllar", *Dinler Tarihi Araştırmaları VII*, Türkiye Dinler Tarihi Yayınları

Yıldırım, Münir, "Türk Dini Tarihi Araştırmalarında Fenomenolojik Metot: Hikmet Tanyu Örneği", *Dinler Tarihi Araştırmaları VII*, Türkiye Dinler Tarihi Yayınları

Yurdaydın, Hüseyin, "Din Fenomenolojisi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1961

## İslam Coğrafyacılarının Eserlerinde Yerleşim Birimlerinin İsimlendirilmesi

İsmail PIRLANTA\*

**Öz-**Sahip oldukları büyüklük bakımından yerleşim birimleri, İslam coğrafyacıları tarafından farklı kavramlarla isimlendirilmektedir. Taşınmış oldukları anlam bakımından bu kavramlar açıklanmaya ihtiyaç duymaktadır. Böyle bir açıklama, Orta Çağ İslam dünyasında<sup>1</sup> yer alan şehirlerin sahip oldukları yerleşim merkezlerinin daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. Çünkü kaynak eserlerde birbirinin içerisine girift bir halde girmiş birçok kavramdan söz edilmektedir. Bu kavramların taşıdıkları anlamlar kimi yerde hangi yerleşim birimini tanımladığı kestirilemez bir halde nakledilmekte, kimi yerde iki farklı terim aynı yerleşim birimini tanımlamakta, kimi yerde de kavramlara yüklenen anlamlar birbirini tutmamaktadır. Bu karışıklık söz konusu ettiğimiz zaman diliminde yer alan bir şehri incelemeye çalışan araştırmacıların karşılaştığı en büyük zorluklardan birisidir.

**Anahtar Kavramlar:** Medine, Nahiye, Tassûc, Karye, Rustak, Horasan, Nişabur, Maveraünnehir.

**Abstract-** *In Islamic Geographers' Books the Denomination of Settlement Units-* According to size settlement units are denominated with different concepts in Islamic geographers' books. These concepts needs to be explained. Such an explanation would provide a better understanding of settlement centers in medieval Islamic world. Because many complex concepts are explained in geographical works. These sometimes are conveyed in an incomprehensible way, two different terms sometimes are defined the same settlement unit, the meanings of the concepts sometimes do not match with each other. This confusion is one of the biggest difficulties for a researcher that tries to examine a city in medieval Islamic world has encountered.

**Key Words:** Medina, Nahiya, Tassûc, Karya, Rustah, Khorasan, Nishapur, Transoxiana

### Giriş

Müslüman coğrafyacılar Orta Çağ İslam dünyasında yer alan yerleşim merkezlerini tanımlamak için farklı kavramlar kullanmışlardır.<sup>2</sup> Özet

\* Dr., Elmadağ İlçe Vaizi, ip-66@hotmail.com

<sup>1</sup> Orta Çağ İslam dünyasından kasdımız hicrî ilk dört asırdaki İslam coğrafyasıdır.

<sup>2</sup> Çalışmamızda eserlerinden istifade ettiğimiz Müslüman coğrafyacılar şunlardır: İbnü'l-Fakîh el-Hemedanî ( ö. 289/901 ), İbn Hurdâzbih ( ö. 300/912 ), İbn Rüste ( ö. 310/922 ), Kudâme b. Cafer ( ö. 337/948 ), İstahrî ( ö. 346/957 ), İbn Havkal ( ö. 367/977 ), Hudud al-

bölümünde de ifade edildiği üzere anlam karmaşası içerisinde olan bu kavramların en önemlileri şunlardır: Rustak ( rusta ), nâhiye, hân, kasaba, şehir, şahrâh, dîh, karye, sancak, iklim, medine, 'amel, rub', tassûc, kûre. Zikri geçen terimler açıklanırken kullanıldıkları dönemlerin tam olarak tespit edilebilmesi, bunların doğru olarak anlamlandırılmasına yardımcı olacaktır. Bu tespitin yapılmasında terimlerin yer aldığı coğrafya kitaplarının yazıldığı zaman dilimleri, bir dereceye kadar yol gösterici olabilir. Bir terim, tarih olarak önce yazılmış olan bir eserde küçük bir yerleşim birimini ifade etmede kullanılabildiği halde, ileriki dönemlerde yazılmış olan bir eserde ise daha büyük bir yerleşim birimini açıklamak için kullanılabilir. Bunun tam tersi de olabilmektedir. Yani büyük bir yerleşim merkezini ifade eden bir kavram, daha sonra küçük yerleşim birimlerini tanımlayabilmektedir. Bu durum bize, kavramların zamanla anlam kaymalarına uğrayarak birbirinin tam zıttı olan manalara bürünebildiklerini göstermektedir. Kimi zaman da bir yerleşim merkezi kaynaklarda, bazen büyük yerleşim birimini ifade eden terimlerle vasıflanmakta bazen de küçük yerleşim birimlerini ifade eden terimlerle tanımlanmaktadır. Böyle bir kullanım, bu merkezin büyük bir yerleşim birimi iken zamanla büyüklüğünü kaybedip daha küçük bir yerleşim birimine dönüştüğünün kanıtı olabilmektedir.

Yerleşim merkezlerini açıklamada kullanılan kavramların anlamlandırılmasında kaynakların birbirine göre yenilik ve eskilik durumları, bu kavramlar üzerindeki anlam karmaşasının giderilmesi hususunda tam olarak yardımcı olmayabilir. Çünkü zaman zaman müellifler, istifade ettikleri kaynakları zikretmeden ve onların zamanını tam olarak ortaya koymadan eserlerini yazmışlardır. Bu durum, daha sonraki dönemde yazılmış olan bir eserde verilmiş olan bilginin istifade edilen kaynağın daha eski olması hasebiyle daha önceki döneme aitmiş gibi telakki edilmesine yol açmaktadır.<sup>3</sup> Dolayısıyla Orta Çağ İslam şehirlerine bağlı olan yerleşim birimlerini belirten coğrafi terimlerin karşılıklarının tam olarak tespiti kolay bir iş değildir. Ancak yukarıda da değindiğimiz gibi bu birimlerin net olarak ortaya konması şehirlerin büyüklüklerini belirlemede çok önemli bir boşluğu dolduracaktır.

---

A'lam ( Müellifi meçhul, eserin yazım tarihi 372/982 ), Ebu Abdullah Muhammed Makdisî ( ö. 388/998 ), Yâkut el-Hamevî ( ö. 626/1228 ).

<sup>3</sup> B. Zahoder, " Selçuklu Devleti ' nin Kuruluşu Sırasında Horasan ", çev. İsmail Kaynak, *Bellekten*, c. XIX, sa.73-76, Ankara 1955, s. 493.



## Yerleşim Birimlerinin İsimlendirilmesinde Kullanılan Terimler

### Medine - Şehir

Yerleşim birimleri tanımlanırken, bir bölgenin idarî, ticarî ve kültürel açıdan en önemli merkezlerinin “ medine veya şehir ” kavramları ile vasıflandırıldığı görülmektedir.<sup>4</sup> Bu kavramlardan medine kelimesini eserinde zikreden Müslüman coğrafyacıardan birisi İbnü'l-Fakîh'tir. O, medine kavramına yukarıda yaptığımız tanımlamaya uygun bir çerçeve çizmektedir. Horasan bölgesinin ana yerleşim birimlerinden biri olarak kabul ettiği Nişabur'un, kendilerine birçok rustak ve karyenin bağlı bulunduğu dört önemli iskân yerine medine ismini vermektedir.<sup>5</sup> İbn Hurdazbih ve İbn Rüşd'e de bu kavramları İbnü'l-Fakîh'in kullandığı şekilde kullanmaktadır.<sup>6</sup> Öte yandan İbn Rüşd'e kendisinden sonra gelen İstahrî ve Makdisî gibi coğrafyacıların tanımladıkları gibi<sup>7</sup> medine kavramını, Horasan bölgesini oluşturan Fergana, Merv, Nişabur gibi merkezlerin vasıflandırılmasında da kullanmıştır.<sup>8</sup> Medine terimi, Nişabur'a bağlı gerek idare gerek ticaret gerekse kültür yönünden önemli bir konumda olan merkezlerin rustaklarını tanımlamak için de kullanılmıştır. Örneğin, Nişabur'un Tûs beldesine bağlı olan yerleşim birimleri medine olarak adlandırılmaktadır.<sup>9</sup>

### Rustak ( Rusta )

Bu terim birçok araştırmacının kabulüne göre köy manasında kullanılmaktadır.<sup>10</sup> Bu bağlamda Kât, Kâs, Kend gibi kelimelerin de aynı

<sup>4</sup> İsmail Pırlanta, *Fethinden Sâmânîler Dönemi Sonuna Kadar Nişabur*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2010, s. 59.

<sup>5</sup> İbnü'l-Fakîh el-Hemedânî, Ahmed b. Muhammed, *Muhtasâru Kitâbi'l-Buldân*, nşr. M. J. De Goeje, Leyden 1967'den ofset ( nşr. Fuat Sezgin ), Frankfurt 1992, s. 318.

<sup>6</sup> İbn Hurdazbih, Ebu'l-Kasım Ubeydullah b. Abdullah, *el-Mesâlik ve'l- Memâlik*, thk. M. J. De Goeje, Portsaid - Mısır, trz., s. 24 ; İbn Rüste, Ebî Ali Ahmed b. Ömer, *Kitâbu'l-A'lâku'n-Nefise*, nşr. M. Th. Houtsma, Leyden 1967, s. 171.

<sup>7</sup> İstahrî, İbrahim b. Muhammed, *Mesâlik ve Memâlik*, göz. geç. İrac Efşâr, Tahran 1989, s. 203 ; Makdisî, Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *Ahsenü't-Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, thk. M. J. De Goeje, Leyden 1906, s. 314 ; Yâkut el-Hamevî, Şihâbüddîn Ebû Abdullah b. Abdullah, *Mu'cemu'l-Buldan*, I-V, Beyrut trz., IV, s. 55. ; İbn Havkal ise Siciştân ( Sistân ), Cürcân, Nişabur, Merv gibi yerleşim merkezlerini nâhiye olarak vasıflandırmasına ( İbn Havkal, Ebu'l-Kasım Muhammed, *Sûretu'l-Arz*, thk. M. J. Geoje, Leyden, 1938, s. 426, 430. ) rağmen Nişabur'un ikliminden bahsederken burasının Horasan'ın sıhhat açısından en önde gelen şehri olduğunu söylemektedir. ( İbn Havkal, *Sûretu'l-Arz*, s. 433. )

<sup>8</sup> İbn Rüste, *Kitâbu'l-A'lâku'n-Nefise*, s. 97.

<sup>9</sup> İstahrî, *Mesâlik ve Memâlik*, s. 205 ; İbn Havkal, *Sûretu'l-Arz*, s. 434.

<sup>10</sup> Ramazan Şeşen, *İslam Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, Ankara 2001, s. VIII ; Hasan Kurt, *Orta Asya'nın İslamlaşma Süreci ( Buhara Örneği )*, Ankara 1998, s. 70.

manaya geldiği söylenmektedir.<sup>11</sup> Rustağın başında bulunan kimseye dihkân ismi verilmektedir.<sup>12</sup> Bu bilgidен hareketle bazı eserlerde geçen "dih" kelimesini köy manasına alabiliriz. Çünkü dihkân kelimesi dih teriminden türediğinden dihkânı köy reisi manasına alır isek dih kelimesini de köy anlamında kullanmamız gerekmektedir.

Rustak kavramını, sadece bir köy olarak değil, birçok köyün bir araya gelmesi ile meydana gelmiş bir yerleşim birimi olarak gören araştırmacılar da vardır.<sup>13</sup> Bu yerleşim birimi bazen şehirle ortak olan bir savunma hattı ile çevrilir kimi zaman da şehirden çok uzak ayrı bir yer oluştururdu. Şehirle arasındaki uzaklık o dereceye gelirdi ki, bir şehirli için bu yerleşim yerine gitmek uzak bir seyahate çıkmak ile eş değer tutulurdu. Rustak kavramını, sûnî sulama vasıtaları ile arazilerini sulayan, çiftçilikle geçimlerini temin eden kimselerin oturdukları bir yerleşim birimi olarak tanımlayan kişilere göre, rustâ kelimesiyle bu şartlarda yaşayan insanlar anlatılmaktadır.<sup>14</sup>

Nişabur'un yerleşim birimlerini tespit etmek için müracaat ettiğimiz Müslüman coğrafyacıların eserlerinden edindiğimiz izlenimlere göre genelde rustak terimi ile bir köyden ziyade, birkaç köyün birleşmesiyle oluşmuş yerleşim birimleri kastedilmektedir. Nitekim İbnü'l-Fakîh, Nişabur'un medinesi olarak nitelendirdiği dört önemli yerleşim birimini saydıktan sonra onun on iki rustağa ayrıldığını ve her bir rustağın da yüz altmış karyesi bulunduğunu zikretmektedir.<sup>15</sup> Yazarın vermiş olduğu bu bilgi, rustak ismi verilen yerleşim biriminin pek çok köyün birleşmesinden oluşan bir birim olduğunu göstermektedir. İbnü'l-Fakîh'in yapmış olduğu bu taksîmâtın bir benzerini Makdisî de yapmaktadır. O da Nişabur'un on iki rustağa sahip olduğunu söylemekte ve Büşt'ü bu rustaklardan biri olarak nitelemektedir.<sup>16</sup> Nişabur'un rustak sayısını, zikrettiğimiz coğrafyacıların aksine on üç olarak ifade eden İbn Rüste, bu coğrafi terimin birkaç köyün birleşmesiyle meydana gelen bir yerleşim merkezi olduğu savını desteklemektedir.<sup>17</sup> Zâveh'i eserinde açıklayan Yâkut el-Hamevî burasını, Nişabur'un rustaklarından biri olarak zikretmekte ve yüzyirmi köyünün olduğunu dile getirmektedir.<sup>18</sup> İbn Hurdazbih'in eserinde rustak teriminin Nişabur ile olan bağlantısı anlatılmamakla birlikte İsfahân

<sup>11</sup> Ramazan Şeşen, *İslam Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, s. VIII.

<sup>12</sup> Şeşen, *İslam Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, s. VIII.

<sup>13</sup> Zahoder, "Selçuklu Devleti'nin Kuruluşu Sırasında Horasan", s. 496.

<sup>14</sup> Zahoder, "Selçuklu Devleti'nin Kuruluşu Sırasında Horasan", s. 497.

<sup>15</sup> İbnü'l-Fakîh el-Hemedânî, *Muhtasâru Kitâbi'l-Buldân*, s. 318 – 319.

<sup>16</sup> Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, s. 317.

<sup>17</sup> İbn Rüste, *Kitâbu'l-A'lâku'n-Nefise*, s. 171.

<sup>18</sup> Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, III, s. 144.

bölgesini sulayan nehirden bahsedilirken bu nehrin, İsfahân'ın rustaklarını da suladığı söylenmektedir.<sup>19</sup>

İstahrî ve İbn Havkal ise bu terimi, birçok köyün oluşturduğu bir yerleşim alanından ziyâde, daha küçük, köy statüsüne yakın yerler için kullanmışlardır. Horasan'ın Genc beldesinden bahsederken iki coğrafyacı da rustak tabirini kullanmaktadır. Genc-Rustak olarak geçen ifadeye göre rustağın Genc'i tanımlamak için özel isim gibi kullanıldığı izlenimi edinilse de yukarıda bahsedilen rustak ile aynı kullanımda olmadığı anlaşılmaktadır. Zîrâ İstahrî ve İbn Havkal eserlerinde, yukarıda isimlerini verdiğimiz coğrafyacıardan farklı olarak, pek çok köyün birleşmesinden oluşan coğrafya parçası için rustak kavramı yerine kûre, medine, nâhiye, şehir gibi kavramlar kullanmışlardır.<sup>20</sup>

İncelediğimiz eserlerde izah etmeye çalıştığımız gibi manalandırılan rustak kelimesinin eserlere göre anlam genişlemesine ve daralmasına uğradığı görülmektedir. Kelimelerin zamanla uğradığı bu değişikliklerin çözümünde, eserlerin ortaya konduğu zaman dilimine müracaat edilip, en eskisinden günümüze en yakın olanına doğru bir sıra takip etmek en doğru yol olacaktır. Müslüman coğrafyacıların eserlerinden en eskisi İbnü'l-Fakîh'e aittir. O, rustak kelimesine, hem idare merkezi olma hem de büyüklük bakımından medine diye tanımladığı ölçüğe gelmemiş yerleşim merkezlerini dâhil etmiştir. Örneğin; Nişabur'a bağlı olan Cüveyn, Beyhak gibi merkezleri medine olarak değerlendirmiş ve rustak kapsamına almamıştır.<sup>21</sup> İbnü'l-Fakîh'in medine olarak değerlendirdiği yerleşim birimleri ondan on bir sene sonra yani 300 / 912 Yılı'nda vefat eden İbn Hurdazbih'in eserinde de aynen geçmektedir.<sup>22</sup> Fakat İbn Rüste ( ö. 310 / 922 ) hemen hemen çağdaşı sayılan bu iki coğrafyacının aksine, Cüveyn ve Beyhak'ı hem medine terimi ile nitelemekte, hem de Nişabur'a bağlı on üç rustak arasında göstermektedir.<sup>23</sup> İbn Rüste'de yer alan bu bilgi, birçok köyden oluşan yerleşim birimine isim olarak verilen rustak teriminin anlamının genişlemeye uğradığını, artık bu terimin sadece büyüklük bakımından değil, idarî bakımdan da şehir konumuna sahip olan yerleşim birimlerini ifade ettiğini göstermektedir. 388 / 998 Yılı'nda vefat etmiş olan Makdisî'nin Beyhak'ı veya ona yakın büyüklükte ve önemde olan merkezleri rustak olarak tanımlaması<sup>24</sup> bu terimin, idare merkezi olarak Nişabur'un önde gelen yerleşim birimlerini tanımlar hale geldiğinin önemli bir kanıtıdır.

<sup>19</sup> İbn Hurdazbih, *el-Mesâlik ve'l- Memâlik*, s. 176.

<sup>20</sup> İstahrî, *Mesâlik ve Memâlik*, s. 203 ; İbn Havkal, *Sûretu'l-Arz*, s. 430.

<sup>21</sup> İbnü'l-Fakîh el-Hemedânî, *Muhtasâru Kitâbu'l-Buldân*, s. 318.

<sup>22</sup> İbn Hurdazbih, *el-Mesâlik ve'l- Memâlik*, s. 24.

<sup>23</sup> İbn Rüste, *Kitâbu'l-A'lâku'n-Nefise*, s. 171.

<sup>24</sup> Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, s. 318.

### Rub'

Bu kelime dörtte bir manasına gelmektedir.<sup>25</sup> Rub', Nişapur'un en verimli arazileri Rîvend, eş-Şâmât, Mâzül, Büştefrûş'u anlatmak için kullanılmaktadır.<sup>26</sup> Bu bağlamda, bu terime eş değer manada kaynaklarda geçen hân ve tassûc kelimelerini de burada zikredebiliriz. Bu iki kelime ikinci derecede bir şehir veya nâhiye manasında kullanıldığı gibi şehri oluşturan dört bölümden her biri manasına da kullanılmıştır.<sup>27</sup>

### Tassûc ( Çoğ: Tesâsîc )

Bu tabir nâhiye hüviyetinde olan yerleşim birimlerini ifade etmek için kullanılmıştır.<sup>28</sup> Honigmann, İslam Ansiklopedisinde yer alan " Nişapur " maddesinde burasının 4 tassûca ayrıldığını söylerken<sup>29</sup> kelimeyi bölge, alan, arazi, manasında kullanmıştır. Bu kavram ayrıca yukarıda temas edildiği gibi dörtte bir anlamında da kullanılmıştır. Bu mana İbn Rüste ve Makdisî'de geçen rub' kelimesi ile<sup>30</sup> paralellik arz etmektedir. Çünkü Honigmann tassûcları sayarken İbn Rüste ve Makdisî'nin rub' kelimesiyle nitelendirdiği yerlerin isimlerini vermektedir.

### Nâhiye

Çoğulu " nevâhi " olan bu terim, küçük bir şehir ve çevresini tanımlamak için kullanılmıştır.<sup>31</sup> Bazı araştırmacılar vilayet, bölge, muntika tabirleriyle nâhiye kelimesinin aşağı yukarı eş değer anlamda olduğunu söylemektedirler.<sup>32</sup> Müslüman coğrafyacıların eserlerinden çıkarabildiğimiz kadarıyla: **a)** Nâhiye kelimesi, Nişapur, Merv, Herat gibi büyük merkezleri tanımlamak için kullanılmaktadır. İbn Havkal, Horasan'ın en önemli yerleşim merkezleri Nişapur, Merv, Herat, Belh, Sistân gibi yerleri anlatırken nâhiye ve çoğulu nevâhi kelimelerini zikretmektedir.<sup>33</sup> **b)** Nişapur'un sınırlı büyüklükteki

<sup>25</sup> *el-Mu'cemu'l-Vasît*, I-II, İstanbul, 1992, s. 324

<sup>26</sup> İbn Rüste, *Kitâbu'l-A'lâku'n-Nefise*, s. 171 ; Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, s. 316 – 317 ; Guy Le, Strange, *The Lands of The Eastern Chaliphate*, London 1968, s. 387.

<sup>27</sup> Bu şekilde bir açıklamayı " hân " kavramının " rub' " manasına da geldiğine yönelik bilgiler veren Zahoder de yapmaktadır. ( Zahoder, " Selçuklu Devleti'nin Kuruluşu Srasında Horasan ", s. 498. )

<sup>28</sup> Ebu'l-Ferec el-Katib el-Bağdadî, Kudâme b. Cafer, *Nübez min Kitâbi'l-Harâc ve Sun'ati'l-Kitâbe*, thk. M. J. De Goeje, Portsaid - Mısır, trz., s. 235.

<sup>29</sup> Honigmann, " Nişapur ", *İA.*, MEB, IX, s. 302.

<sup>30</sup> İbn Rüste, *Kitâbu'l-A'lâku'n-Nefise*, s. 171 ; Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, s. 316-317.

<sup>31</sup> Ramazan Şeşen, *İslam Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, s. VIII.

<sup>32</sup> Zahoder, " Selçuklu Devleti'nin Kuruluşu Srasında Horasan ", s. 497.

<sup>33</sup> İbn Havkal, *Sûretu'l-Arz*, s. 426, 430.

yerleşim yerlerine bu ismin verildiği görülmektedir. İstahrî, Bûzcân, Selûmek, Senkân gibi iskan yerlerini bu kavramla tavsif etmektedir.<sup>34</sup> Yâkut el-Hamevî, Esferayîn, Beyhak, Büşt gibi Nişabur'un yerleşim birimlerine nâhiye ismini vermektedir.<sup>35</sup> c) Nâhiye kelimesi bölge manasına gelmektedir.<sup>36</sup> İslam coğrafyacılarının eserlerinden tespit ettiğimiz hususları değerlendirdiğimiz de, nâhiye kelimesinin hangi anlamda kullanılırsa kullanılsın hem idarî olarak hem de iskân ve büyüklük bakımından önemli düzeye ulaşmış yerleşim merkezlerini tavsif ettiğini görmekteyiz. Bu bağlamda, bu kavram aşağı yukarı bütün coğrafyacıların başvurdukları joker bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Zirâ kullanıldığı yer itibariyle nâhiye kelimesinin, köy manasına gelen karye tabirinin dışında, bölge anlamına gelen kûre, Nişabur, Merv gibi önemli idarî ve kültür merkezlerini ifade etmek için kullanılan medine veya şehir, orta büyüklükte veya bu büyüklüğe yakın, birçok köyün birleşmesiyle oluşan yerleşim merkezlerini ifade eden rustak, tassûc kavramlarıyla eş anlamlı olarak vasıflandırıldığı görülmektedir.

### Kasaba

Bir bölgenin merkezi ve en büyük şehri olarak tanımlanan<sup>37</sup> bu kavram, birçok Müslüman coğrafyacının eserinde geçmektedir. Makdisî bu coğrafyacılarından biridir. O, İranşehr'i anlatırken burasının Nişabur'un kasabası olduğunu söylemektedir.<sup>38</sup> İranşehr'in geçmişte yerleşim ve idare merkezi olarak önemi göz önüne alındığında,<sup>39</sup> rivayette geçen kasaba kavramının, Nişabur'un önemli bir idare ve yerleşim merkezini tanımladığı anlaşılmaktadır. İbn Rüste ve Yâkut el-Hamevî ise kasaba kavramını, Nişabur'un gerek idare gerek ticaret gerekse iskân olarak önemli merkezlerine bağlı olan, rustak statüsündeki yerleşim birimlerini ifade ederken kullanmışlardır.<sup>40</sup> Günümüz araştırmacılarından Hasan Kurt'un kasaba terimine yüklediği " karye-i kebir " nitelemesini de<sup>41</sup> bu bağlamda değerlendirebiliriz.

<sup>34</sup> İstahrî, *Mesâlik ve Memâlik*, s. 205.

<sup>35</sup> Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, I, s. 211, 504, 638.

<sup>36</sup> İbn Rüste, *Kitâbu'l-A'lâku'n-Nefise*, s. 172.

<sup>37</sup> Ramazan Şeşen, *İslam Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, s. VIII.

<sup>38</sup> Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsim fi Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, s. 314.

<sup>39</sup> İranşehr hakkında geniş bilgi için bkz: İsmail Pırlanta, *Fethinden Sâmânîler Dönemi Sonuna Kadar Nişabur*, s. 76 – 79.

<sup>40</sup> İbn Rüste, *Kitâbu'l-A'lâku'n-Nefise*, s. 171 ; Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, I, s. 638 ; II, s. 223.

<sup>41</sup> Hasan Kurt, *Orta Asya'nın İslamlaşma Süreci ( Buhara Örneği )*, s. 70.

### Karye

Çoğulu “ kuran veya el-kurâ ” olan bu terim,<sup>42</sup> Müslüman coğrafyacıların köy manasında kullandıkları ve en küçük yerleşim birimine isim olarak verdikleri bir kavramdır. Bu bağlamda Nişabur’un en küçük yerleşim birimleri anlatılırken karye terimi kullanılmıştır.<sup>43</sup>

### Hân

Çok sık olarak *Hudud al-A’lam*’da geçen bu terimin<sup>44</sup> vilayet, bölge, mıntika manalarında kullanıldığı zikredilmektedir.<sup>45</sup> Ayrıca ikinci derecede şehir anlamına da gelmektedir.<sup>46</sup> İkinci derecede bir şehir anlamında kullanılması bu kavrama, birçok köyün bir araya gelmesiyle oluşan yerleşim birimlerini ifade eden rustak terimine benzer bir özellik kazandırmıştır. Öte yandan dörtte bir manasına rub’ kelimesi ile aynı anlamda kullanıldığı, bu bağlamda hân kelimesinin şehrin dörtte biri anlamına geldiği şeklinde açıklamalar da vardır.<sup>47</sup> Makdisî’de Nişabur’un dört önemli yerleşim yerinin verimliliği anlatılırken bu yerleşim yerleri, rub’ kavramı ile nitelenmiştir.<sup>48</sup> Bu değerlendirmeler ışığında hân kelimesini Nişabur açısından yorumlamak istersek kaynakların bu kelimeye şu anlamları yüklediğini tespit edebiliriz: **a)** *Hudud al-A’lam*’da Nişabur’un dört hâna ve on üç rustağa ayrıldığı anlatılmaktadır.<sup>49</sup> Bu rivayetdeki hân kelimesi, diğer kaynaklarda geçen rivayetler de göz önüne alındığında şehir, vilayet, hem idarî, hem ticarî, hem de iskân bakımından önemli yerleşim merkezi anlamında kullanılmıştır. **b)** Zahoder makalesinde, İbn Fadlan’ın Seyahatnamesi’nde Nişabur’un yerleşim birimlerini anlatırken kullandığı hân kelimesini, De Goeje’nin coğrafya tabirleri lügatına dayanarak rustak manasına da gelebilecek olan ikinci derecede bir şehir merkezi olarak tanımlamaktadır.<sup>50</sup> **c)** Gerek Zahoder’in hân kelimesine rub’ manası vermesi gerekse bu konuyla bağlantılı Makdisî’de geçen yukarıda zikrettiğimiz rivayet, bu terimin rub’ kelimesinin yerine de kullanılabileceğini göstermektedir.

<sup>42</sup> *el-Mu’cemu’l -Vasit*, s. 732.

<sup>43</sup> İbnü’l-Fakîh el-Hemedânî, *Muhtasâru Kitâbu’l-Buldân*, s. 319 ; İbn Hurdazbih, *el-Mesâlik ve’l-Memâlik*, s. 177 ; İbn Rüste, *Kitâbu’l-A’lâku’n-Nefse*, s. 171 ; Makdisî, *Ahsenü’t-Tekâsîm fî Ma’rifeti’l-Ekâlîm*, s. 314.

<sup>44</sup> *Hudud al-A’lam ( The Regions of The World )*, trc.V. Minorsky, London 1937’den ofset London 1970, s. 102.

<sup>45</sup> Zahoder, “ Selçuklu Devleti’ nin Kuruluşu Sırasında Horasan ”, s. 497.

<sup>46</sup> Zahoder, “ Selçuklu Devleti’ nin Kuruluşu Sırasında Horasan ”, s. 498.

<sup>47</sup> Zahoder, “ Selçuklu Devleti’ nin Kuruluşu Sırasında Horasan ”, s. 498.

<sup>48</sup> Makdisî, *Ahsenü’t-Tekâsîm fî Ma’rifeti’l-Ekâlîm*, s. 316 - 317.

<sup>49</sup> *Hudud al-A’lam*, s. 102.

<sup>50</sup> Zahoder, “ Selçuklu Devleti’ nin Kuruluşu Sırasında Horasan ”, s. 498.

### 'Amel ( Çoğ: E'mâl )

Bölge, mıntıka, idare merkezi, nâhiye anlamına gelen bu terim<sup>51</sup> Yâkut el-Hamevî'nin eserinde sık olarak geçmektedir.<sup>52</sup>

### Kûre ( Çoğ: Kuverun )

İslam coğrafyacılarının eserlerinde birden çok manalar yükleyerek kullandıkları coğrafi terimlerden birisi de “ kûre ” dir. Bu manaları şöyle sıralayabiliriz: **a)** Bölge olarak nitelendirebileceğimiz büyük coğrafya parçaları bu kavramla vasıflandırılmıştır. İbn Rüşd'e eserinde İran şehri'e dâhil olan bölümleri anlatırken her bir bölüme kûre ismini vermiştir.<sup>53</sup> Bu kûrelerden birisi de Horasan'dır. **b)** Orta bir şehir ve ona bağlı yerler bu kavramla tanımlanmıştır.<sup>54</sup> Horasan'ın Merv, Nişabur, Herat, Belh gibi dört önemli merkezinin haricinde Kûhistan, Nesâ, Bâverd, Serahs, Zâveh, Üstuvâ gibi yerlerin anlatılmasında kûre ismi kullanılmaktadır.<sup>55</sup> **c)** Horasan'ın idarî, ticarî ve kültürel açıdan en önemli merkezleri olan Merv, Nişabur, Herat ve Belh'in nitelenmesinde bu kavramın da kullanıldığı tespit edilmiştir.<sup>56</sup>

### İklim

Bu kavram: “ Birkaç yer dışında bölge, yedi iklimden biri anlamında kullanılmıştır. Ekvatorun kuzeyi, Ekvatordan kuzey kutbuna doğru yedi iklime ( kuşağa ) bölünür. Her iklim doğudan batıya doğru anlatılırdı. ”<sup>57</sup>

Yerleşim birimlerini ifade eden coğrafi terimlerden yukarıda açıklamaya çalıştıklarımızdan başka, kaza veya ilçe manasında kullanılabilen “ sancak ”<sup>58</sup>, kaynaklarda genellikle kervan, yol gibi tanımlara gelebilen “ cadde ”<sup>59</sup>, kimi araştırmacılara göre ana yol<sup>60</sup>, kimilerine göre de kasaba<sup>61</sup> olarak vasıflandırılan “ şâh – râh ”, sürülebilir, işlenebilir toprak, civar, banliyö, şehrin kenar mahalleleri, varoşları<sup>62</sup> anlamına gelen “ sevâd ”<sup>63</sup> terimleri de eserlerde geçmektedir.

<sup>51</sup> *el-Mu'cemu'l -Vasît*, s. 628.

<sup>52</sup> Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, I, s. 211, 506.

<sup>53</sup> İbn Rüste, *Kitâbu'l-A'lâku'n-Nefise*, s. 105.

<sup>54</sup> Şeşen, *İslam Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, s. VIII.

<sup>55</sup> İstahrî, *Mesâlik ve Memâlik*, s. 203 ; İbn Havkal, *Sûretu'l-Arz*, s. 430 ; Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, I, s. 208 ; III, s. 144.

<sup>56</sup> İbnü'l-Fakîh el-Hemedânî, *Muhtasâru Kitâbu'l-Buldân*, s. 318.

<sup>57</sup> Şeşen, *İslam Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, s. VIII.

<sup>58</sup> Şeşen, *İslam Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, s. VIII.

<sup>59</sup> Şeşen, *İslam Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, s. VIII.

<sup>60</sup> Hasan Kurt, *Orta Asya'nın İslamlaşma Süreci ( Buhara Örneği )* s. 70.

<sup>61</sup> Zahoder, “ Selçuklu Devleti' nin Kuruluşu Sırasında Horasan ”, s. 498.

<sup>62</sup> Serdar Mutçalı, *el-Mu'cemu'l-Arabiyyil-Hadis*, İstanbul , trz., s. 415.

### Sonuç

Orta Çağ İslam dünyasındaki yerleşim birimleri, önceki bölümde de açıklandığı gibi kaynaklarda birçok kıstas temel alınarak isimlendirilmeye çalışılmıştır. Nüfus, yüzölçümü, ana yerleşim merkezine yakın veya uzak olma durumu, gerek idarî gerek ticarî gerekse kültürel anlamda gelişmiş olma seviyesi gibi kıstaslar dikkate alınarak verilen bu isimlerin fazlalığı ve bu isimlere yüklenen anlamların çeşitliliği müslüman tarih ve coğrafyacılar arasında bu konuda bir fikir birliğinin olmadığını göstermektedir. Hatta zaman zaman birbirinin çağdaşı sayılan iki coğrafyacının bir terime farklı manalar verdiği görülmektedir. Günümüzde olduğu gibi gelişmiş bir coğrafi terimler terminolojisinin olmadığı bir dönemde âlimler arasındaki bu ihtilaf normal karşılanabilir. Zîrâ her coğrafyacı, yerleşim birimleri hakkında eserlerinde bilgiler verirken, döneminin şartlarını dikkate alarak değerlendirmeler yapmakta, terimlere yükledikleri anlamların, çağdaşları olan veya kendilerinden önce gelen coğrafyacıların eserlerindeki anlamlar ile tezat düşüp düşmediği konusu ile pek de fazla ilgilenmemektedirler. Bazen de, eserlerinde kendilerinden önceki kaynaklarda geçen rivayetleri kullanan coğrafyacıların, rivayette geçen bilgiyi bir tenkit süzgecinden geçirmediikleri ve onu kendi şartları çerçevesinde değerlendirmedikleri görülmektedir.

Coğrafya biliminin yavaş yavaş şekillendiği ve bir disiplin haline gelmeye başladığı bir döneme, artık tam manasıyla oturmuş ve bağımsız bir bilim dalı halini almış olan günümüz Coğrafya bilimi perspektifinden baktığımız zaman Orta Çağ İslam dünyasındaki şehirlerde yer alan yerleşim birimlerinin isimlendirilmesi konusundaki farklı rivayetler ve terimlere yüklenen anlam çeşitliliği, gayet tabii birbiri ile tezat ve karmaşık bir yapı arz edecektir. Bu yapı söz konusu rivayetleri eserlerinde kullanan günümüz araştırmacılarının çözmekte zorlandıkları en önemli husus olarak belirlemektedir. Bu sorunun çözümü bağlamında oluşturduğumuz bu makalemiz, verdiği bilgilerle çözüme bir nebze de olsa katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.

### KAYNAKÇA

- Ebu'l-Ferec el-Katib el-Bağdadî, Kudâme b. Cafer, *Nübez min Kitâbi'l-Harâc ve Sun'ati'l-Kitâbe*, thk. M. J. De Goeje, Portsaid - Mısır, trz.
- el-Mu'cemu'l-Vasît*, I-II, İstanbul, 1992.
- Honigmann, "Nişapur", *İA.*, MEB, IX, s. 302.

---

<sup>63</sup> İbn Rüşte, *Kitâbu'l-A'lâku'n-Nefise*, s. 172.



- Hudud al-A'lam ( The Regions of The World )*, trc.V. Minorsky, London 1937'den ofset London 1970.
- İbn Havkal, Ebu'l-Kasım Muhammed, *Sûretu'l-Arz*, thk. M. J. Goeje, Leyden, 1938.
- İbn Hurdazbih, Ebu'l-Kasım Ubeydullah b. Abdullah, *el-Mesâlik ve'l- Memâlik*, thk. M. J. De Goeje, Portsaid - Mısır, trz.
- İbn Rüste, Ebî Ali Ahmed b. Ömer, *Kitâbu'l-A'lâku'n-Nefise*, nşr. M. Th. Houtsma, Leyden 1967.
- İbnü'l-Fakîh el-Hemedânî, Ahmed b. Muhammed, *Muhtasâru Kitâbi'l-Buldân*, nşr. M. J. De Goeje, Leyden 1967'den ofset ( nşr. Fuat Sezgin ), Frankfurt 1992.
- İstahrî, İbrahim b. Muhammed, *Mesâlik ve Memâlik*, göz. geç. İrâc Efşâr, Tahran 1989.
- Kurt, Hasan, *Orta Asya'nın İslamlaşma Süreci ( Buhara Örneği )*, Fecr Yay. Ankara 1998.
- Makdisî, Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *Ahsenü't-Tekâsîm fi Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, thk. M. J. De Goeje, Leyden 1906.
- Mutçalı, Serdar, *el-Mu'cemu'l-Arabiyyil-Hadîs*, İstanbul, trz.
- Pırlanta, İsmail, *Fethinden Sâ mânûler Dönemi Sonuna Kadar Nişabur*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2010.
- Strange, Guy Le, *The Lands of The Eastern Chaliphate*, London 1968.
- Şeşen, Ramazan, *İslam Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, TTK. Yay., Ankara 2001.
- Yâkut el-Hamevî, Şihâbüddîn Ebû Abdullah b. Abdullah, *Mu'cemu'l-Buldan*, I-V, Beyrut trz.
- Zahoder, B., " Selçuklu Devleti ' nin Kuruluşu Sırasında Horasan ", çev. İsmail Kaynak, *Belleten*, c. XIX, ss.73-76, Ankara 1955.

## Türk Muhaddis Moğultay'ın Aşka Dair Eseri İle "Kim Aşık Olur ve Sabrederse Allah Onun Günahlarını Affeder ve Cennetine Koyar." Hadisini Savunması\*

**İbrahim TOZLU\***

Özet-Bahrî Memlûkler devri hadis tarihinin önemli zamanlarından. Türk muhaddis Moğultay b. Kılıç'ın (762/1361) aşka dair yazmış olduğu eser, tasavvufi çevrelerinde üzerinde önemle durduğu "Kim aşık olur ve sabrederse Allah onun günahlarını affeder ve cennetine koyar"hadisini savunmayı esas almaktadır. Bu makalede müellifin kimlik bilgileri verildikten sonra eseri"el-Vâdihu'l mübin"ın muhtevası ve onu etkileyen çalışmalar ile yazılma gayesi olan aşka dair hadisin tahlili yapılacak; ayrıca müellifin söz konusu hadisi, hadis kriterleri açısından nasıl savunduğu üzerinde durulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Memlûkler, Türk, Muhaddis, Moğultay b. Kılıç, el-Vâdihu'l-Mübin, Âşık, Şehid

Abstract-Defense Of Hadith "One Who Falls In Love But Keeps It As A Secret And Dies As A Martyr" Based On A Work On Love By Turkish Hadith Expert Moğultay-Bahriyya Mamelukes era is one of the most important times for hadith history. The work written by Turkish hadith expert Moğultay b. Kılıç (762/1361) on love is basedon the defense of hadith "One who falls in love but keeps it as a secret and dies as a martyr," which is also emphasized in sufism circles. In this article, the content of the book " el-Vâdihu'l mübin", the works it was affected by and the hadith which it aims to defend are analyzed after identify of the author is given. Besides, this study discusses how the author defends the mentioned hadith in terms of hadith criteria.

**Key Words:** Mamelukes, Turkish, Hadith Expert, Moğultay B. Kılıç, El-Vâdihu'l-Mübin, Lover, Martyr

### Giriş

İbn Hacer; Türk muhaddis Moğultay b. Kılıç'ın (762/1361) muhalifi Halîl b. Keykeldî el-Alâî'nin (761/1360), 734/1334 yılında oğlu ile beraber Kahire'ye geldiğini zikreder.<sup>1</sup> el-Alâî, Şam bölgesi hadis alimlerinden olup, aralarında

\* Bu makale, *Moğultay b. Kılıç (ö.762/1361) ve Hadis İlimindeki Yeri* (Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2011) adlı doktora tezinden hazırlanmıştır.

\* Dr, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Öğrencisi

<sup>1</sup> Safedî, *A'yânu'l-asr*, V, 434; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, IV, 216

Moğultay İbn Teymiyye (728/1228), Cemâleddin el-Mizzî (742/1341) gibi hocaları ile Zehebî (748/1347) gibi alimlerin de bulunduğu birçok âlimden ilim alan bir muhaddistir.<sup>2</sup>Bu makalede Moğultay ile el-Alâî arasında söz konusu edeceğimiz irtibat, aynı zamanda “*el-Vâdıhu'l mübin*”in ilmi değerini de ortaya koymaya sebep olacaktır. Nitekim el-Alâî, Mısır çarşısında satılmakta olan Moğultay’ın adı geçen eserini görünce tenkit etmiş ve Hazreti Aişe’nin (r.a) şahsında aşka dair verilen bilgilerin hatalı olduğunu iddia etmiştir.

el-Alâî, Moğultay’ın kitabını inceleyip, muhtevası hakkındaki görüşlerini devrin kâdî’l-kudât’ı Muvaffakuddin Ebû Muhammed b. Ebû Abdullah Makdisî Hanbelî’ye (769/1367) bildirir. Tabi ki bu sıradan bir şikayet değil, aynı zamanda ilmî bir tespittir. Gerçi kâdî’l-kudât’ın sert bir yapısı vardır. Bir kimseyi tek bir sözünden dolayı tevkif ettirebilmektedir. Moğultay’ı söz konusu edilen eseri ile beraber huzuruna davet eder. Moğultay, kâdının huzurunda eserin rivayet tarikleri ile birlikte sahih olduğunu kabul ettiğini söyler. Bunun üzerine kâdî, Moğultay’ı tereddüt etmeden tevkif ettirir ve eserinin toplatılmasına hükmeder.<sup>3</sup> Ancak bir müddet sonra Moğultay, Melikün-Nâsir Muhammed b. Kalavun döneminin ilmiyle amil, soyu İbrahim b. Edhem’e kadar uzanan Emir Bedreddin Canikli b. Muhammed Bâba’nın (746/1345)<sup>4</sup> aracılığı ile serbest bırakılır.<sup>5</sup>

#### I- Müellifin Kimlik Bilgileri

Kaynaklarda Ebû Abdullah Alâuddin Moğultay b. Kılıç b. Abdullah Bekcerî el-Hukrî şekliyle tanıtılan müellif, hadis ilminde çalışmaları ile temayüz etmiş hadis hafızı, devrinin imamı ve neseb ilminin önemli şahsiyetlerindendir.<sup>6</sup> Bahrî Memlûkler devrinde Kahire’de yaşamıştır. 689/1290 yılında Kal’atü’l-Cebel’de dünyaya gelmiştir. Hanefi mezhebine mensuptur.<sup>7</sup> Adı kaynaklarda “Muğaltay”<sup>8</sup>; “Muhammed Muğaltay veya Alâuddin Ali

<sup>2</sup> Başaran, Selman, “*Alâî*”, DİA, II, 332

<sup>3</sup> Makrizî, *el-Mukaffa’l-kebir*, IV, 119

<sup>4</sup> Makrizî, *el-Mukaffa’l-kebir*, III, 75

<sup>5</sup> Safedî, *A’yânü’l-asr*, V, 434; İbn Hacer, *ed-Dürerü’l-kâmine*, IV, 216

<sup>6</sup> Safedî, *A’yânü’l-asr*, V, 433; İbnü’r-Râfi’, *el-Vefeyât*, II, 243; İbn Hacer, *ed-Dürerü’l-kâmine*, IV, 215; *Lisanü’l-mizan*, VII, 15; İbn Kutluboğa, *Tacüt-terâcim*, s. 269; İbn Fehd, *Lahzu’l-elhâz*, s. 133; Suyûtî, *Zeylû tabakâti’l-huffaz*, s. 365; *Tabakatü’l-huffaz*, 538; İbnü’l-İrâkî Ebû Zür’a, *Zeyl ale’l-ıber*, I, 71-73; Bağdatlı, *Hediyetü’l-arifin*, VII, 413 (8174); İbnü’l-İmâd, *Şezerât*, VIII, 337; Şevkânî, *el-Bedrü’t-tâli’*, II, 312; Kehhâle, *Mucem*, XII, 313

<sup>7</sup> İbn Tağriberdî, *Menhelü’s-sâfi*, XI, 256; İbn Kutluboğa, *Tacü’t-terâcim*, 268

<sup>8</sup> Suyûtî, *Tabakatü’l-huffaz*, s.538; Zirikli, *el-A’lâm*, VII, 275;

Muğaltay<sup>9</sup>, “Muğlatay”<sup>10</sup> şeklinde de geçmektedir. “Kılıç” olan baba adını ise nadir de olsa “Kalîc” veya “Kulîc” şeklinde ifade edenler olmuştur.<sup>11</sup> Talebesi Irâkî'nin (806/1404) “hadis ilminde şeyh, imam hatta muhaddislerin şeyhi ve hadiste meşhur eserlerin de sahibi”<sup>12</sup> dediği ve İbn Kutluboğa'nın (879/1474) “Devrinin hadis imamı, asrının ise hadis hafızı”<sup>13</sup> olarak tanıttığı Moğultay'ın, vefat tarihinin 762/1361 yılı olduğunda kaynaklar hemen hemen ittifak halindedir.<sup>14</sup>

## II- el-Vâdîhu'l-Mübin Adlı Kitabı

Moğultay'ın “el-Vâdîhu'l-mübin fî zikri men üstüşhide mine'l muhibbîn” adlı çalışması, “Kim aşık olur ve sabrederse Allah onun günahlarını affeder ve cennetine koyar.” mealindeki hadisin esas alındığı aşka dair bir kitabdır. Söz konusu rivayetin, makalede ayrıca ele alınacağı gibi kimi muhaddisler tarafından sahih görülmezken, devrin hadis hafızı sıfatıyla Moğultay tarafından savunulması oldukça manidardır.<sup>15</sup> Bu bakımdan hadisin tahlil edilmesi, Moğultay'ın nesep ve ricalu'l-hadis konusunda durumunu tespit etmekte önemli olacaktır.

### A- Muhtevası

Kitap iki bölümden meydana gelir. Birinci bölümde Moğultay, Hz. Peygamber'e (s.a.v) nisbet edilen, “Kim aşık olur ve sabrederse Allah onun günahlarını affeder ve cennetine koyar.” hadisini farklı rivayetleri ele almak suretiyle savunur. İkinci bölümde ise ölen âşıkların hikâyelerine yer veren ve Kuran ayetleri okununca kendinden geçip vefat edenlerin hayatlarından kesitler sunan Moğultay, nakletmiş olduğu bilgileri genellikle bir raviye isnad etmektedir.<sup>16</sup>

Moğultay, ehl-i aşktan bahsetmeye geçmeden önce, eserin girişinde aşka dair uzunca malumat vermiştir. Peygamber Efendimiz'in (s.a.v) rakîk bir kalbe

<sup>9</sup> İbn Fehd, *Lahzu'l-elhâz*, s. 133 (Zahid Kevserî'nin 1 numaralı ta'liki)

<sup>10</sup> Kehhâle, *Mu'cem*, XII, 313

<sup>11</sup> İbn Hacer, *Lisanu'l-mizan*, VII, 15; İbn Tagrîberdî, en-Nücûm, IX, 11; Zirikli, el-A'lâm, VII, 275;

<sup>12</sup> İbnü'l-İrâkî Ebû Zür'a, *Zeyl ale'l-iber*, I, 71-73

<sup>13</sup> İbn Kutluboğa, *Tâci't-terâcim*, s. 268; Serkis, *Mu'cem*, 1768, 1769

<sup>14</sup> İbn Fehd, *Lahzu'l-elhâz*, 141; İbn Kesir, *el-Bidaye*, VII, 296; Makrizî, *Kitâbü's-sülûk*, VII, 71; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, IV, 216;

<sup>15</sup> Moğultay b. Kılıç, *el-Vâdîh*, s. 15; el-İktifâ, I, 281

<sup>16</sup> Moğultay b. Kılıç, *el-Vâdîh*, s. 25

sahip olarak yaratıldığı, rahmet peygamberi olduğu, ashabının küffara karşı şiddetli ama kendi aralarında çok merhametli olduklarına dair Kuran'dan seçilen ayetler ve rivayetler ile başlayan giriş kısmı; tasavvufî, felsefî ve psikolojik tahliller içeren alıntılar ve şiirlerle devam etmektedir. Aşkın tarifinden, aşka giriftar olanın bedenî ve ruhî özelliklerinden bahsedilir. Eser; aşıkların, sevenlerin kıssalarını ihtiva eden, sevgi ve aşkı konu edinen, gerçek sevenlerin elemelerini ve aşklarının nedenlerini inceleyen bir çalışmadır. Ancak buradaki aşk; Moğultay'ın mukaddimede ifade ettiği gibi "sevenin sevdiğine muhabbetini alenen açmayıp gizlediği ve bu sebeple de şehid olarak Rabbine kavuştuğu" türden bir sevgidir.

"*el-Vâdîhu'l-Mübin*" edebiyata dair bir çalışma gibi anlaşılrsa da yer yer bir muhaddis olarak Moğultay b. Kılıç'ın hadis birikimini ortaya koyduğu bir nitelik taşır. Moğultay'ın, İbn Mâce şerhi "*el-İ'lâm*" ve "*İkmâlü tehzîbi'l-kemâl*" gibi hacimli çalışmaları içinde bir nebze olsun kalpleri dinlendirmek için yazdığını öğrendiğimiz "*el-Vâdîhu'l-Mübin*"i, hayal mahsulü olan bir sevginin ürünü değildir. Nakletmiş olduğu bilgiler içinde hadis ilmi açısından değerlendirilmesi gereken rivayetler de bulunmaktadır.

Moğultay, kimi zaman cahiliye devrinde Medine'de yaşanan bir olayı hikaye eder; hâdisede bir baba veba nedeniyle ölen oğluna ağlamaktan çocuğunun kabri başında bir gün vefat edivermiştir.<sup>17</sup> Kimi zaman da Lokman Hakîm'den<sup>18</sup>, Allah korkusundan dolayı birbirine vâsıl olamayan âbid kız ile erkeğin şehadetinden bahseden rivayetlere<sup>19</sup>, sahabeye, tabiuna isnad edilen bazı haberlere yer verir.

Kitapta aşk ehli olarak takdim edilen ve kendisinden haber nakledilen kaynak bazen Malik b. Dinar (131/748)<sup>20</sup>, bazen de Ömer b. Abdülaziz'in (101/719) kızı Ümmü'l-Benîn<sup>21</sup>, hatta Harâitî'den (327/939) naklettiği ölünceye kadar ağlaması dinmeyen cezbe ehli bir hanımın manzum sözleri olabilir.<sup>22</sup> Bu örnekler arasında hocası Fethuddin Debûsî'den (729/1328) aktardığı ve mescitte hadis kıraati sırasında bir kişinin "*Mutlu olanlara gelince onlar da cennettedirler.*"<sup>23</sup>

<sup>17</sup> Moğultay b. Kılıç, *el-Vâdîh*, s. 445

<sup>18</sup> Moğultay b. Kılıç, *el-Vâdîh*, s. 188

<sup>19</sup> Moğultay b. Kılıç, *el-Vâdîh*, s. 208

<sup>20</sup> Moğultay b. Kılıç, *el-Vâdîh*, s. 28

<sup>21</sup> Moğultay b. Kılıç, *el-Vâdîh*, s. 32

<sup>22</sup> Moğultay b. Kılıç, *el-Vâdîh*, s. 122

<sup>23</sup> Hûd, 11/108

mealindeki ayet okunduğunda âh u figân içinde (manevi istiğrak hâlinde) yaşadığı vefat haberi yer alır.<sup>24</sup> Yine bu örnekler kimi zaman İbn Ebü'd-Dünya'ya (281/894) dayandırılan bir hâdise<sup>25</sup>, kimi zaman da Yemâme harbinde şehit düşen bir gencin menkıbesi<sup>26</sup> veya İbnü'l-Merzübânî'den (384/994) aktardığı Allah aşkından ağladığı için ölen bir gencin haberi<sup>27</sup> olarak karşımıza çıkabilmektedir.

"*el-Vâdihu'l-mübin*"ın batılı İslam dini araştırmacıları tarafından dikkatle takip edildiğini görmekteyiz. İleride ayrıca hakkında bilgi verileceği İbn Hazm'ın "*Tavku'l-hamâme*"sinde olduğu gibi, Moğultay'ın bu çalışması üzerine ilk tercüme faaliyeti de bir müsteşrik tarafından yapılmıştır. Alman oryantalist Otto Spies bu kitabı 1936 yılında Stuttgart'ta yayınlamış ayrıca bir makalesinde bu eseri tanıtip onun bir kısmını Almanca'ya çevirmiştir.<sup>28</sup> Bir başka oryantalist Robert Irwin ise, Memlûklere ait literatürü konu edindiği bir makalesinde Moğultay'ı takdim ederken özellikle onun "*el-Vâdihu'l-mübin*" kitabını öne çıkarır. Moğultay'ı "ensab ve biyografi alanında Memlûk devrinin önemli bir şahsiyeti ve Hanefi mezhebine mensub bir muhaddis"<sup>29</sup> diye takdim eder.

### B- Baskıları

Günümüze ulaşan "*el-Vâdihu'l-mübin*",1997 yılında Beyrut'ta Dâru'l-kütübi'l-Mısıriyye'deki bir nüshası esas alınarak neşredilmiştir.Bu makalede değerlendirmeye esas aldığımız kitabın tahkiki ise Seyyid Kesrevî Hasen tarafından yapılmış, 1426/2005 yılında Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye tarafından Beyrut'ta basılmıştır. Bu baskıda esas alınan nüshanın müstensihî Muhammed b. Ali b. Sûdûn İbrahimî Hanefî olup istinsah tarihi 873/1473'tür.

### C- Eseri etkileyen çalışmalar

Moğultay'ın "*el-Vâdihu'l-mübin*"i sebebiyle tenkide maruz kaldığı belirtilen gerekçeler nelerdir? Rivayetler hakkında kaynaklarda geçen bilgilerin değeri nedir? Aşağıda bu soruların cevabı, kitaba örnek çalışmaların olup olmadığı ve yazıldığı dönem analiz edilerek verilecektir.

<sup>24</sup> Moğultay b. Kılıç, *el-Vâdih*, s. 132

<sup>25</sup> Moğultay b. Kılıç, *el-Vâdih*, s. 134

<sup>26</sup> Moğultay b. Kılıç, *el-Vâdih*, s. 166

<sup>27</sup> Moğultay b. Kılıç, *el-Vâdih*, s. 414

<sup>28</sup> J.S.Meisami, Paul Starkey, *Encyclopedia of arabic literature*, II, 538

<sup>29</sup> Irwin Robert, "*Mamluk literature*", s. 14, *Mamluk Studies Review*, VII, 2003, Middle East Documentation Center (MEDOC), The University of Chicago; J.S.Meisami, Paul Starkey, *Encyclopedia of arabic literature*, II, 538

Moğultay'ın gerek kendi eserlerinde<sup>30</sup> ve gerekse ondan bahseden biyografi çalışmalarında<sup>31</sup>, "*el-Vâdîhu'l-mûbin*" çalışmasından bahsedilmektedir. Ancak bu kitap alanında ilk çalışma değildir.

Moğultay'ın adını zikrettiği "*Emâli*"<sup>32</sup>; Arap dili âlimi, edip ve şair İbn Düreyd el-Ezdî el-Basrî'ye (321/933) aittir. İbn Düreyd, döneminde alanının en büyük âlimi kabul edilmekte ve kendisine "âlimlerin en şairi, şairlerin en âlimi" ünvanı verilmektedir. Muhaddislerden ed-Dârekutnî (385/995) İbn Düreyd'i sert bir şekilde tenkit ederken; Suyûtî (911/1505), onu eleştirmenin aslında doğru olmadığı kanaatindedir. "*Emâli*", haber ve hikayelerin yer aldığı beyitler halinde bir çalışmadır. Bunlar 170 meşhur râviden nakledilmiş şiir parçalarından meydana gelir.<sup>33</sup>

Moğultay'ın zikretmiş olduğu bir başka eser "*Kitâbu'l-masûn fi sirri'l-hevâl meknûn*"dur.<sup>34</sup> Çalışma Ebû İshak İbrâhîm b. Alî el-Husrî'ye (413/1022) aittir. Ana teması aşktır. Sanat değeri taşıyan manzum ve mensur parçalardan seçmeler ihtiva etmektedir. el-Husrî, Arap edebiyatının temel eserlerini kaleme almakla tanınır. Eserinin, Kurtubalı İbn Hazm'ın (456/1064) "*Tavku'l-hamâme*"sine etkisi olduğu kabul edilir.<sup>35</sup>

Moğultay'ın adını verdiği bir başka çalışma "*Tavku'l-hamâme*"dir.<sup>36</sup> Bu kitap İbn Hazm'ın aşk ve âşıklar konusunda nazım ve nesir karışımı bir eseridir. İbn Hazm, "*Tavku'l-hamâme*"de (Güvercin Gerdanlığı) bizzat yaşadığı ve gördüğü aşka dair, seven ve sevilenlere ait pek çok konuyu hikaye üslubunda ele alır. Eserin hemen hemen her sayfasında fertlerin psikolojik tahlillerini yapmakta ve okuyucuyu kendine özgü üslubuyla eğlendirmektedir. Eseri tercüme etmeye ilk ilgi duyan Hollandalı müsteşrik Reinhart Pieter Anne Dozy (1301/1883) olmuştur.<sup>37</sup>

<sup>30</sup> Moğultay b. Kılıç, *İkmâlü tehzibi'l-kemal*, VI, 165; el-İ'lâm, I, 447

<sup>31</sup> İbn Tağriberdî, *Menhelü's-sâfi*, XI, 205; Zirikli, *el-A'lâm*, VII, 275; J.S.Meisami, Paul Starkey, *Encyclopedia of arabic literature*, II, 538

<sup>32</sup> Moğultay b. Kılıç, *el-Vâdîh*, s. 168

<sup>33</sup> Karaarslan, Nasuhi Ünal, "*İbn Düreyd*", DİA, XIX, s. 419

<sup>34</sup> Moğultay b. Kılıç, *el-Vâdîh*, s. 78

<sup>35</sup> Durmuş, İsmail, "*Husrî Ebû İshak*", DİA, XVIII, s. 416-417

<sup>36</sup> Moğultay b. Kılıç, *el-Vâdîh*, s. 128, 375

<sup>37</sup> Geniş bilgi için bkz: İbn Hazm, *Tavku'l-hamâme*, s. 57-62 (ter. Mahmut Kanık, Güvercin Gerdanlığı)

#### D- Kitabın yazıldığı dönem

Moğultay, yukarıda isimlerini verdiğimiz çalışmalara atıflarda bulunduğu göre onları görmüş veya incelemiş olabilir. Eseri telif ettiği yıllara ve muhalifi el-Alâî'nin 734/1334 yılında oğlu ile beraber Kahire'ye gelmiş olduğu zaman dilimine dikkat ettiğimizde, Moğultay'ın hayatında şöyle bir tablo ile karşılaşırız:

Moğultay, Kahire'de şehrin en meşhur medresesi "Zahiriyye"de müderrislik yapmaktadır. Mısır'da devrin en önemli hadis hafızı hocası İbn Seyyidünnâs'ın vefatı ile boşalan Zahiriyye müderrisliği görevine 734/1333 yılında getirilmiştir.<sup>38</sup> el-Merzübânî'nin meşhur "Mu'cemü'ş-şuarâ" eserini 738/1337 yılında bu görevde iken istinsah etmiş ve ona bir de hâmiş yazmıştır.<sup>39</sup> Bu bilgilerden Moğultay'ın, bir yandan eğitim öğretim faaliyetlerine devam ederken, diğer yandan da kitap telif ve istinsahı ile uğraştığını anlayabiliriz.

Kahire ise İbn Haldun'un, "Yüce Allah, buraya çok güçlü Türk kabileleri göndermek suretiyle, Mısır'ı kafirlere karşı bir kale yapmıştır."<sup>40</sup> dediği altın devrini yaşamaktadır. Memlûkler'in iktidara gelmesiyle (650/1252) kentin sınırları genişlemiş, onların Moğol zaferi ile başlayan yükselişleri, bu şehri devrin en önemli dini eğitim ve öğretim merkezi haline getirmiştir. Halifenin Bağdat'tan Kahire'ye gelip yerleşmesi üzerine de Doğu İslâm âleminin dinî bir merkezi olmuştur.<sup>41</sup>

İşte böylesi bir zaman diliminde Moğultay; tıpkı İbn Hazm (456/1063) gibi okuyucusunu dinlendirmek maksadıyla "el-Vâdîhu'l-mübin"i yazar. <sup>42</sup> Sevdiği uğruna aşk illetine düşen, Allah korkusundan şehit olarak vefat edenleri konu edindiği bu kitabında<sup>43</sup> ana temayı şu hadise dayandırır: "Kim aşık olur ve sabrederse Allah onun günahlarını affeder ve cennetine koyar."

<sup>38</sup> İbn Hacer, *Lisanu'l-mizan*, VII, 18; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, VIII, 337; İbn Fehd, *Lahzu'l-elhaz*, s. 138, 140; Şihâbü'd-din İbn Receb el-Hanbelî, *el-Müntekâ*, s. 142; Suyûtî, *Tabakâtü'l-huffâz*, 538; İbn Kutluboğa, *Tacü't-teracim*, 269

<sup>39</sup> el-Merzübânî, *Mu'cemü'ş-şuarâ*, thk: Fritz Krenkow Kahire, 1354/1934, s. 516

<sup>40</sup> İbn Haldun, *el-Iber*, I, 441

<sup>41</sup> Seyyid, Eymen Fuad, "Kahire", *DİA*, XXIV, s. 174

<sup>42</sup> Moğultay b. Kılıç, *el-Vâdîh*, s. 25

<sup>43</sup> Moğultay b. Kılıç, *el-Vâdîh*, s. 15; ayrıca bkz. *el-İktifâ*, I, 281



### III- Kitabın Ana Temasını Oluşturan Rivayetin Tahlili

Moğultay'ın kitabının ana omurgasını kurduğu “*Kim aşık olur ve sabrederse Allah onun günahlarını affeder ve cennetine koyar.*” hadisi ve tahrir eden müellifleri aşağıda isnad ve metin tenkidi ile ele alacağız. Moğultay dışında bu rivayeti kitaplarına alan muhaddislerin görüşleri neler olabilir? Moğultay hangi gerekçelerle hadisi savunmakta ve yorumlamaktadır? Sorularına cevap arayacağız. Önce hadisi kitaplarında zikreden muhaddisleri vefat tarihlerini dikkate alarak incelemek isteriz.

#### A- Rivayetin İsnadına Dair Söylenenler

##### 1) Hadisi Tahrir Eden Muhaddislerin Görüşleri

Zikredileceği gibi bazı muhaddislerin konu ile ilgili görüşlerini dayandırdığı en önemli muhaddis İbn Adî (365/975)'dir. O, hadisin yegane ravisi Süveyd b. Said'in, Enbâr yakınlarında bir köyde ikamet ettiğini ve Süveyd b. Said Ebû Muhammed Hadesenî el-Enbârî olarak tanındığını kaydeder. İbn Adî; Buharî'den (256/869) yapmış olduğu bir nakilde, onun 240/854 yılında vefat ettiğini ve gözleri görmez olduğunda telkine maruz kaldığını, Nesâî'nin Süveyd b. Said'i zayıf gördüğünü, Abdullah b. Ahmed b. Hanbel'in babasının kendisine Dimâm b. İsmail b. Malik Murâdî Ebû İsmail el-Mısri tariki ile gelen rivayetlerini yazmasını söylediğini ifade eder. İmam Malik'in “*el-Muvatta*”ından pek çok nakilleri olduğunu söyler. Ancak aşağıda geleceği üzere bizim burada söz konusu ettiğimiz ve Süveyd b. Said tariki ile gelen hadise dair bir bilgi vermez.<sup>44</sup>

Hatib el-Bağdadî; “*Kitabüz-zühre*” adlı eserin müellifi Ebûbekir Muhammed b. Davud b. Ali b. Halef el-İsbehânî'nin (297/909) biyografisini verirken, ravi Ebû Abdullah İbrahim b. Muhammed b. Arafe'nin, vefatının son demlerinde İbnü'l-Merzûbânî'nin (384/994) yanına girdiğini ve mezkur hadisi kendisinden naklettiğini kaydetmektedir.<sup>45</sup> Hatib el-Bağdadî (463/1070), yukarıdaki hadisin tarikini senetlerle zikreder;<sup>46</sup> İbn Abbas tariki ile gelen rivayeti ise mahfuz bulmaktadır.<sup>47</sup>

<sup>44</sup> İbn Adî, el-Kâmil, III, 1263-1265

<sup>45</sup> Hatib el-Bağdadî, *Târihu Bağdad*, V, 256-262 (2750)

<sup>46</sup> Hatib el-Bağdadî, *Târihu Bağdad*, Abdullah İbn Abbas (r.a) tariki ile V, 156; VI, 50-51; XI, 297; XIII; 184

<sup>47</sup> Hatib el-Bağdadî, *Târihu Bağdad*, Hz. Aişe) tariki ile XII, 479

İbnü'l-Cevzî (507/1113), "*Zemmü'l-hevâ*" adlı eserinde Süveyd b. Said tarihi ile gelen hadisin farklı isnadlarını vermekte ancak rivayetlerin mevzu olduğuna veya zayıf olduğuna dair bir bilgi vermemektedir.<sup>48</sup> Aynı müellif "*el-Ilelü'l-mütenâhiye*"sinde hadisin üç farklı tarikini verir ama hadisin sahih olmadığını söyler. Süveyd'den hadis nakleden Muhammed b. Zekeriya'nın hadis va'z ettiğini söyler, İbn Hibban'ın görüşünü nakleder. Yahya b. Main'e isnad ettiği bir bilgide ed-Darekutnî'ye ait olan "Süveyd ahir ömründe hadisleri karıştırmıştır" görüşüne yer verir.<sup>49</sup>

İbnü'l-Kayserânî (507/1113) Süveyd b. Said'i Yahya b. Mâin'in sika görmediğini ve onun hakkında olumsuz konuştuğunu ve bu hadisini münker (zayıf bir ravinin rivayetine, daha zayıf bir ravi tarafından muhalif olarak nakledilen hadis) kabul ettiğini söyler; bir başka yorum yapmaz.<sup>50</sup>

Zehebî (748/1347); İbnü'l-Cevzî'nin "*el-Ilelü'l-Mütenâhiye*"sine yazmış olduğu "*Telhîs*"inde ravinin huccet olmadığını ve isim vermeksizin muhaddislerin onu zayıf gördüklerini kaydeder. Süveyd b. Said tarihi ile gelen rivayette de yine muhaddislerin onu zayıf gördüklerini söyler.<sup>51</sup>

Tâcüddin es-Sübkî (774/1372) hadis hakkında bir yorum yapmaz. Ancak el-Hakim en-Nisâbü'nin "Bu hadise şaşıyorum; zira onu sika bir ravi Süveyd b. Said'den, iki sika ravi (Muhammed b. Davud b. Ali ez-Zâhirî ile oğlu) nakletmiştir." sözünü nakletmeden de geçemez.<sup>52</sup>

İbn Kesir (774/1372), hadisin İbn Adî'nin "*el-Kamil*"inde mevkuf ve merfu hadis olarak tahrir edildiğini söyledikten sonra şu yorumu yapar: Bir kimse kendi iradesi olmadan aşka müptelâ olur ve ona sabrederse yani aşkını ifşa etmez ve bu sebeple de ölürse şehit olur. Büyük ecre ulaşır. O zaman bu tür ölüm de şehitliğin bir bölümü olur, iffet şartıyla bu tür aşk mubah sayılır.<sup>53</sup>

İbn Hacer (852/1448)<sup>54</sup>, bahis mevzuu edilen hususta en meşhur rivayetin Süveyd b. Said'den İbn Abbas tarihi ile geldiğini söyler. İbn Adî'nin onu "*el-Kâmil*"inde münker gördüğünü söyler. Müslim'in (261/874), Süveyd b. Said'den

<sup>48</sup> İbnü'l-Cevzî, *Zemmü'l-hevâ*, s. 256, 257, 258

<sup>49</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Ilelü'l-mütenâhiye*, II, 771-772 (Hadis no: 1286, 1287, 1289)

<sup>50</sup> İbnü'l-Kayserânî, *Tezkiretü'l-huffâz*, s. 340 (861)

<sup>51</sup> Zehebî, *Telhîsü kitabî'l-ilel*, s. 276 (822)

<sup>52</sup> Tacüddin es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, II, 288

<sup>53</sup> İbn Kesir, *el-Bidaye*, XIV, 71, 759 (Dâru Hicr, 1419/1998, 1. Baskı, thk: Abdullah b. Abdülmuhsin Türkî)

<sup>54</sup> İbn Hacer, *Telhîsü'l-habîr*, II, 149, 150

rivayette bulunmasında Müslim'in mazur görülmesi gerektiği kanaatindedir. Ayrıca Ebû Hâtim er-Râzî'nin, rivayetinde onu sika gördüğünü söyler. ed-Dârekutnî'ye göre de o, yaşı ilerlediği sıralarda münker rivayetleri olan bir muhaddistir.

Suyûtî (911/1505), hadis hakkında farklı bir bilgi vermez; selefinin eserlerinde yer alan ve Yahya b. Maîn'e atfedilen "Bir atım, bir de mızrağım olsaydı Süveyd'e karşı sefere çıkardım" sözünü zikretmekle iktifa eder.<sup>55</sup>

Süveyd b. Said tariki ile gelen bu hadisi pek çok musannifin zikrettiğini dile getiren İbn Arrâk (963/1556), adı geçen ravinin Müslim'in ricalinden oluşuna dikkat çeker. İbnü'l-Cevzî'nin hadisi mevzu kabul ettiğini söyler. ed-Darekutnî'nin hadisi tahrir ettiğini ve rivayetin mevzu olduğuna dair ittifak bulunmadığını dile getirir.<sup>56</sup>

Ali el-Müttekî (975/1567), hadisi Hz. Aişe ile Hz. İbn Abbas (r.a) tariki ile gelen ve Hatib el-Bağdâdî'nin "*Tarih*"inde zikretmiş olduğu şekliyle rivayet etmekle iktifa eder.<sup>57</sup>

Ali el-Kâri (1014/1605), el-Hakim'e isnad ettiği bilgide; Yahya b. Main'den aktarılan sözleri zikrederek es-Sehâvî'nin, Süveyd b. Said'in bu rivayetiyle teferrüd etmediğini söylediğini nakleder. Zübeyr b. Bekkâr'ın, hadisin sahih bir isnadla nakledildiğini ve İbn Hazm'ın hadisle ihticac ettiğini belirttiğini söyler. el-Hakim'in "*Tarihu Nisabur*"unda, Hatib el-Bağdâdî'nin "*Tarihu Bağdad*"ında, İbn Asâkir'in "*Tarihu Dimaşk*"inde ve Deylemî'nin (senedini vermeksizin) "*el-Müsned*"inde hadisi tahrir ettiklerini söyler.<sup>58</sup> Ali el-Kâri (1031/1621), eserinin bir başka yerinde es-Sehâvî'nin (902/1496) hadisin mevzu olduğunu zikretmesine karşı çıkar ve rivayetin mevzu olmadığını açıklar.<sup>59</sup>

Abdurraûf el-Münâvî (1031/1622), Hatib el-Bağdâdî'nin eseri "*Tarihu Bağdad*"ta hadisin tahrir edildiğini tespit etmekle yetinmiştir.<sup>60</sup>

Aclûnî (1162/1749), hadisin merfu olarak rivayet edildiğini, İbnü'l-Merzûbânî'nin hadisi mevkuf olarak aldığını, Yahya b. Maîn'in, Süveyd b. Saîd

<sup>55</sup> Suyûtî, *Tahzîru'l-havâs*, s. 169

<sup>56</sup> İbn Arrâk, *Tenzîhü's-şerâa'*, s. 364

<sup>57</sup> Ali el-Müttekî, *Kenzu'l-ummâl*, IV, 416 (11179), 420 (11203)

<sup>58</sup> Ali el-Kâri, *el-Esrâru'l-merfûa'*, 352, 353 (Hadis no: 509)

<sup>59</sup> Ali el-Kâri, *el-Esrâru'l-merfûa'*, s. 496

<sup>60</sup> el-Münâvî, *Kenzü'd-dekâik*, II, 196 (7605), 198 (7629)

hakkında rivayetlerini münker gördüğünü, Zübeyr b. Bekkâr'ın hadisin isnadını sahih gördüğünü, İbn Hazm'ın hadisle ihtihvâc ettiğini, hadisin İbn Abbas'a isnad edilen bir tariki olduğunu, İbn Asâkir ve Deylemî'nin hadisi tahrir ettiğini söylemekte ve hadis hakkında mevzu veya zayıf olduğuna dair herhangi bir yorum yapmamaktadır.<sup>61</sup>

Hadis hakkında en geniş yorum yapanın ise ez-Zebîdî (1205/1790) olduğunu söyleyebiliriz. Zinaya düşmemenin faziletine dair açtığı babta bu hadis ile istidlal eden ez-Zebîdî, özellikle şehvetini Allah için terk etmenin sıddîk mertebesinde bulunan kulların bir özelliği olduğunu kaydeder ve hadisi şöyle yorumlar: Evlilik akdini düşünerek ve iffetli davranarak bir kimse aşka düşer olsa, bunu hiç kimseye ifşa etmeden ölse, nefesine muhalefet ederek Allah yolunda cihad eden kimse gibi olur. Irâkî, bu hadisi el-Hakim'in "*Tarihu Nisabur*"unda naklettiğini ve Yahya b. Maîn'in (daha önce de geçen) ifadesini zikrettiğini söyleyerek şu bilgileri verir: "Bu konuda çok şeyler söylenmiştir. el-Hakim ve Hatib el-Bağdadî'nin "*Tarih*"lerinde zikretmiş olduğu rivayet, Zahiriye mezhebinin imamlarından Muhammed b. Davud b. Ali İsbahânî ile babasından merfu olarak nakledilmektedir."

ez-Zebîdî; hadisi sahih görmeyen İbnü'l-Cevzî'nin onu "*el-Mevzûât*"ına aldığını ve bu konuda İbn Teymiyye'nin de ona tâbi olduğunu söyler. Ona göre Sehâvî, Zerkeşî'nin görüşüne tâbi olarak Süveyd b. Said'in rivayetinde teferrüd etmediğini söylemektedir. Deylemî "*el-Müsned*"inde hadisi Zübeyr b. Bekkâr tariki ile nakletmekte, rivayetini Abdullah b. Abdülmelik b. Mâcişûn'a dayandırmaktadır. Süveyd b. Said'in hâli, ez-Zebîdî'ye göre maruftur; ancak ondan hadisi nakleden Ahmed b. Mesruk zayıftır. Ona göre Irâkî, el-Harâitî'nin (327/939) senedinde Süveyd b. Amr olmadan bu hadisi rivayet ettiğini ifade eder, senedi hakkında yorum yapmaz.<sup>62</sup>

Şevkânî (1250/1834), ravi Süveyd b. Said'in rivayetinin münker bulunduğu dikkat çeker. Hadis hakkında "fihi nazar/araştırılması gerekir." denilerek tevakkuf edildiğini açıklar. Mevzu veya zayıf olduğuna dair bir bilgi vermez, yorum yapmaz.<sup>63</sup>

## 2-) Hadis Ricali Hakkında Moğultay'ın Değerlendirmeleri

Moğultay b. Kılıç kitabında; Ebû Muhammed Süveyd b. Said Hadesânî, Ali b. Müshir, Ebû Yahyâ Kattât, Mücahid, İbn Abbas tariki ile gelen "*Kim aşık*

<sup>61</sup> Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, II, 363, 364

<sup>62</sup> ez-Zebîdî, *İthâfü's-sâde*, VII, 439-440

<sup>63</sup> Şevkânî, *el-Fevâidü'l-mecmûa*, s. 255 (114)

*olur ve sabrederse Allah onun günahlarını affeder ve cennetine koyar.*” hadisinin isnadını sahih kabul ettiğini söyler.<sup>64</sup> Hatta bu konuda Şâfiî fukahasından olan Ebû'l-Kasım İmam er-Râfiî (623/1225) gibi alimlerin bu hadisle istidlal ederek, aşkından dolayı vefat edeni şehit olarak kabul ettiğini zikreder.<sup>65</sup>

Moğultay b. Kılıç; Süveyd b. Saîd'in sika olduğunu savunmaktadır. Bir başka eserinde Süveyd b. Said tariki ile nakledilen abdeste dair ilgili rivayette “*Kulaklar başa dahildir.*”<sup>66</sup> hadisinde İbn Mâce'yi de sika raviden nakilde bulunduğunu söyleyerek savunur. Moğultay'a göre İbn Mâce, Süveyd b. Said'den gelen rivayeti ihtilatından önce almıştır.<sup>67</sup> Moğultay; Süveyd b. Said'in İbn Hibbân, Beyhakî, ed-Dârekutnî tarafından sika kabul edildiğini, söz konusu bu hadisin rivayet edildiği tarihi zikrederek verir.<sup>68</sup>

Kendi devrine kadar yukarıda isimlerini verdiğimiz pek çok alimin görüşlerini dayandırdığı ilk dönem muhaddislerinden İbn Adî (365/975), ed-Dârekutnî (385/995), el-Hâkim en-Nisabûrî (405/1014) ve Hatib el-Bağdadî (463/1070)'nin yanı sıra Moğultay'ın farklı kişilerin görüşlerine de yer verdiğini görüyoruz.

Moğultay'ın ifadelerine göre; Süveyd hakkında Ebû Ahmed el-Hâkim (378/988), onun ömrünün sonuna doğru gözlerini kaybettiğini ancak âma olmadan önceki rivayetlerinin hasen seviyesinde olduğunu ifade etmektedir. Ebû Talib'in bir rivayetinde Süveyd değil, ondan nakleden kişiler zayıf kabul edilmiştir. *Kitâbu'l-Meymûnî*'de ise onun hakkında hayırdan başka söylenecek bir ifade yoktur.<sup>69</sup>

Moğultay'a göre; Ebû Davud'a isnad edilen bir görüşte “Süveyd'in saduk/rivayetinde son derece doğru” olmasını umuyorum veya “Lâ be'se bihi/zararsız” demiştir. Yahya b. Main'e bir defasında Süveyd hakkındaki görüşü sorulunca “Telkine maruz kalmadan önceki hadislerini yaz, diğerini yazma!” ifadesini kullanmış ve Yakub b. Şeybe onun saduk ama muzdaribu'l-hadis (aynı hadisi değişik şekillerde birbirine yakın rivayet edilen ve aralarında tercih etme imkanı bulunmayan) olduğunu söylemiştir.<sup>70</sup>

<sup>64</sup> Moğultay b. Kılıç, *el-Vâdih*, s. 17

<sup>65</sup> Moğultay b. Kılıç, *el-Vâdih*, s. 18

<sup>66</sup> Ebû Davud, *Taharet*, 51; Tirmizi, *Taharet*, 39; İbn Mâce, *Taharet*, 53

<sup>67</sup> Moğultay b. Kılıç, *el-İ'lâm*, I, 446

<sup>68</sup> Bkz. Moğultay b. Kılıç, *el-İ'lâm*, I, 446-447

<sup>69</sup> Moğultay b. Kılıç, *el-İktifâ*, I, 277; *İkmâlü tehzibi'l-kemâl*, VI, 164

<sup>70</sup> Moğultay b. Kılıç, *el-İktifâ*, I, 278; *İkmâlü tehzibi'l-kemâl*, VI, 165

Ali b. el-Medîni Süveyd'i "Leyse bi şey'in/bir şeye değmez" cerh lafzıyla takdim eder. Said b. Amr el-Berzeî'ye (292/904) göre, Ebû Zür'a ed-Dimaşkı (281/894)onun kitaptan yaptığı nakillerini sahih sayar, hıfzından yaptıklarını ise sahih görmezdi.<sup>71</sup>

Moğultay b. Kılıç'ın Hamza es-Sehmî'den naklettiği rivayete göre ed-Dârekutnî, Süveyd'i zayıf gösterirken Yahya b. Maîn'in görüşüne itibar etmektedir. Mesleme b. Kasım (353/964) *Kitabü's-sıla'*sında onu sika/güvenilir olarak tavsif etmektedir.<sup>72</sup>

Hibetullah el-Lâlekâî(418/1027), Ebû Hâtim'den gelen bir rivayete göre, onu Müslim'in şeyhleri arasında saymaktadır. Ancak Moğultay, bu ifadeyi görmediğini söyler. Ona göre Ebû'l-Hasen el-İclî(261/874), Süveyd'in sika olduğunu ve el-Beyhakî, onun ahir ömründe hıfzının değiştiğini, hatasının arttığını söylediğini ifade etmektedir.<sup>73</sup>

Moğultay'a göre, *Kitabü'z-zühre* müellifi Ebûbekir Muhammed b. Davud b. Ali b. Halef el-İsbehânî (297/909) eserinde, Müslim'in (261/874) Süveyd b. Said'den (240/854) 60 hadis rivayet ettiğini nakletmektedir.<sup>74</sup> Ebû Ya'lâ Halil b. Abdullah el-Halîlî (446/1054)*el-İrşad'*ında Süveyd b. Said'in sika/güvenilir olduğunu; Ebû Yahya ed-Dabbî es-Sâcî'nin (307/919) onu zayıf kabul ettiğini söyler. Moğultay'a göre İbnü'l-Cevzî, Süveyd b. Said'leri birbirine karıştırmaktadır. Süveyd b. Said adında iki farklı kişi vardır. Biri Süveyd b. Said ed-Dekkâk diğeri Süveyd b. Said el-Mekkî'dir. İbn Asâkir de Süveyd b. Said el-Mekkî'den nakilde bulunmuştur.<sup>75</sup>

### B- Rivayetin Metin Tenkidi Yönüyle Değerlendirilmesi

Moğultay b. Kılıç'ın, raviyi bütün yönleriyle tahlil etmeye gayret ettiğini ve bazı farklı muhaddislerin görüşlerine başvurduğunu görmekteyiz. Moğultay bir rivayetin isnadını sahih kabul ederken, cerh ve tadil konusunda otorite olan pek çok alimin görüşünü değerlendirmeye almakta ve ona göre bir hüküm ortaya koymaktadır.

Yukarıdaki bilgileri dikkate aldığımızda Moğultay'dan sonraki bazı muhaddislerin, seleflerindeki bilgiyi nakledip kitaplarında genellikle tekrara düştüklerini ifade edebiliriz. Moğultay, daha erken dönemlerde, hadisin ricalini

<sup>71</sup> Moğultay b. Kılıç, *el-İktifâ*, I, 279; *İkmâlü tehzibi'l-kemâl*, VI, 166

<sup>72</sup> Moğultay b. Kılıç, *el-İktifâ*, I, 280

<sup>73</sup> Moğultay b. Kılıç, *el-İktifâ*, I, 281; *İkmâlü tehzibi'l-kemâl*, VI, 165

<sup>74</sup> Moğultay b. Kılıç, *İkmâlü tehzibi'l-kemâl*, VI, 166

<sup>75</sup> Moğultay b. Kılıç, *el-İktifâ*, I, 282; *İkmâlü tehzibi'l-kemâl*, VI, 164-166

tahlil etmekte ve görüşlerini günümüzde pek çoğunu göremediğimiz eserlere dayandırmaktadır.

Gerçi isnadın detaylı olarak incelenmesi, Moğultay döneminin en karakteristik bir özelliğidir. Ancak burada bizim dikkat çekmek istediğimiz husus şudur: Moğultay'ın Yahya b. Maîn, İbn Adî, ed-Dârekutnî vb. alimlere referans gösterdiği kişiler, cerh-ta'dil hakkında değerlendirmelerine sıkça müracaat edilen meşhur alimler değildir. Şayet olsalardı, Yahya b. Maîn, İbn Adî, ed-Dârekutnî gibi ravi tenkidinde otorite alimlerin (Moğultay'ın verdiği) bu bilgileri de aktarmaları beklenirdi. Çünkü onların bu tür bir bilgiyi gizlemeleri düşünülemez.

Ayrıca Moğultay'ın, görüşlerini isnad ederken –mesela Şafii ulemasından İmam er-Râfiî'nin (623/1225) yukarıdaki hadisle istidlal ederek, aşkından dolayı ölenin şehit olacağına hükmetmesi ve İbnü'l-Cevzî'nin (597/1200) "Süveyd"leri karıştırdığını iddia etmesi gibi durumlarda- kaynak zikretmemesi akla şu soruyu getirmektedir: Süveyd hakkında pek çok kişiden alıntı yaparken kaynak veren Moğultay, bu hususta neden kaynak tespiti yapmamaktadır?

Öte yandan Moğultay'ın *el-Vâdihu'l-mübin*'ine esas aldığı söz konusu rivayetin "aşk" kelimesi ile zikrediliyor olması üzerinde durmak gerekir. Bu kelimenin açıkça geçtiği bir ayet Kur'an-ı Kerim'de yoktur. Ayrıca "aşk" kelimesi ile zikredilen sahih bir rivayete *el-Mu'cemü'l-müfehres (concordance)* ile *Miftâhu künûzi's-sünne* gibi çalışmalarda rastlanmamaktadır. Bu fihrister Kütüb-i Sitte'ye ilaveten Dârimî'nin (255/868) *es-Sünen*'i, Mâlik'in (179/795) *el-Muvatta'*, Ahmed b. Hanbel'in (241/855) *el-Müsned*'i, Tayâlisî'nin (204/819) *el-Müsned*'i, İbn Hişam'ın (219/834) *es-Sire*'si, İbn Sa'd'ın (230/844) *et-Tabakât*'ı, Vâkîdî'nin (207/822) *el-Megâzî*'si, Zeyd b. Ali'nin (122/739) *el-Müsned*'ini ihtiva eden kitaplardır.

Hiç şüphesiz, bu temel kaynaklar dışında da elbette sahih hadis bulunabilir. Ancak bu durumda rivayetin, senedi itibariyle sağlam olup olmaması önem kazanır. O zaman şu konunun incelenmesi gerekmektedir: Moğultay'ın da ifade ettiği gibi, söz konusu rivayetin yegane ravisi Süveyd b. Said ömrünün sonuna doğru ihtilata maruz kalmıştır. Ancak buradaki rivayetinde hem Moğultay, hem de diğer muhaddisler Süveyd b. Said'in bu hadisi ihtilalından önce mi sonra mı nakilde bulunduğuna dair herhangi bir bilgi vermemektedir. Bu durum metnin sıhhatine manidir ve şüphe uyandırmaktadır. Ayrıca yukarıda geçtiği gibi rivayet, senedi dikkate alınarak

değerlendirildiğinde alimlerin görüşleri içinde farklılıklar görülür. Hadisin sıhhatine dair kat'î bir bilgi birlikteliği yoktur.<sup>76</sup>

Biz bu bilgileri dikkate aldığımızda, Moğultay'ın da tespit ettiği gibi öncelikle rivayetin mevzu olmadığını kabul ediyoruz. İsnadı sağlam gibi görünse de muasır Zehebî'nin (748/1347) işaret ettiği -ravinin zayıf olduğuna dair- görüşün ise daha sağlıklı bir değerlendirme olduğunu düşünüyoruz. Bu düşüncemizin oluşmasında; aşk kelimesi yerine Kur'anı Kerim'de ve sahih rivayetlerde "hub, muhabbet, meveddet" gibi kavramların geçmesi, hatta ilk dönem sufilerin bu kavramları kullanması ile daha sonra "aşk"a dair rivayetlerin tasavvuf ve İslam felsefesine giriş yapması da etki yapmaktadır. Bu sebeple Moğultay'ın, sadece senedi itibarıyla incelediği bu rivayetin en mâkul seviyede metin yönüyle zayıf kabul edilmesi gerektiği kanaatini paylaşıyoruz.

#### IV-Sonuç

Moğultay b. Kılıç'ın *el-Vâdıhu'l-mübin*'inde ana temayı oluşturan "Kim aşık olur ve sabrederse Allah onun günahlarını affeder ve cennetine koyar" rivayetini müstakil olarak ele alıp "zayıf bir rivayet" diyerek değerlendirmek elbette mümkündür ama yeterli değildir. Zira Moğultay'ı bu rivayetinde değerlendirirken daha sağlıklı bir sonuca ulaşabilmek için, onun *el-Vâdıhu'l-mübin*'indeki diğer rivayetlere yaklaşımına da bakmak gerekir.

Kitapta yer alan diğer rivayetleri incelediğimizde Moğultay'ın mevzu haberlere yer verdiğini tespit etmiş bulunuyoruz. Moğultay'ın diğer kitaplarında *el-Vâdıhu'l-mübin*'ine atıflarda bulunup söz konusu kitabı referans kabul ediyor olması da dikkat çekmektedir. Zira Moğultay'dan beklenen, mevzu kabul edilen rivayetleri *el-Vâdıhu'l-mübin*'ininden ayıklamasıdır. Bu durum rivayetlere yaklaşımında Moğultay'ın tesahülüne işaret eden bir husustur. Zira Moğultay, adı geçen cerh ve tadil alimlerini pek çok değerlendirmelerinde otorite olarak kabul ederken, bazı rivayetlerde dikkate almamaktadır.

Moğultay'ın hadis otoriteleri tarafından hadis ilmi ile alakalı konularda referans olarak alınmaması da dikkat çeker. Nitekim İbn Hacer

<sup>76</sup> İbn Adî, *el-Kâmil*, III, 1263-1265; Hatib el-Bağdadî, *Târihu Bağdad*, V, 256-262 (2750); VI, 50-51; XI, 297; XII, 479; XIII, 184; İbnü'l-Cevzî, *Zemmü'l-hevâ*, s. 256, 257, 258; *el-İlelü'l-mütenâniye*, II, 771-772; İbnü'l-Kayserânî, *Tezkiretü'l-huffâz*, s. 340 (861); Zehebî, *Telhîsü kitabî'l-ilel*, s. 276 (822); Tacüddin es-Sübkî, *et-Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, II, 288; İbn Kesir, *el-Bidaye*, XIV, 71, 759; İbn Hacer, *Telhîsü'l-habîr*, II, 149, 150; Suyûtî, *Tahzîru'l-havâs*, s. 169; İbn Arrâk, *Tenzihü's-şerâa'*, s. 364; Ali el-Müttekî, *Kenzu'l-ummâl*, IV, 416 (11179), 420 (11203); Ali el-Kâri, *el-Esrâru'l-merfûa'*, 352, 353, 496; el-Münâvî, *Kenzü'd-dekâik*, II, 196 (7605), 198 (7629); Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, II, 363, 364; ez-Zebidî, *İthâfü's-sâde*, VII, 439-440; Şevkânî, *el-Fevâidü'l-mecmûa*, s. 255 (114)



(852/1448)Moğultay'ın hadis konusundaki tecrübesine itimat etmez. Ona göre Moğultay, *el-Vâdihu'l-mübin*'inde yer alan rivayetlerinden ötürü zafiyet ve sorumsuzluk taşımaktadır.<sup>77</sup> Bu eseri nedeniyle döneminde oldukça sıkıntı çekmiş ve akranları arasında alay konusu olmuştur.<sup>78</sup>

Bu bakımdan Moğultay'ın rivayetlere yaklaşımında zaman zaman tesâhül içinde olabileceğini ve bizzat kitapları görmeden nakillerde bulunabileceğini dikkate almak gerekir. *el-Vâdihu'l-mübin*'in omurgasını oluşturan “*Kim aşık olur ve sabrederse Allah onun günahlarını affeder ve cennetine koyar*”hadisi hakkındaki Moğultay'ın görüşlerine ihtiyatla yaklaşmakta fayda vardır, kanaatindeyiz.

Daha önce zikredildiği gibi, Moğultay'ın ilmi kişiliğine zafiyet getiren *el-Vâdihu'l-mübin*'i, ilk defa tenkit eden muasırı Ebû Saîd Keykeldî el-Alâî (761/1360) olmuştur. el-Alâî, kitabın muhtevasını tartışmaya açarak değerinin anlaşılması gerektiğini ortaya koymuştur. Esasen bu durum, Moğultay adına sevindirici bir gelişmedir. Zira el-Alâî, Moğultay adına bir yanlışı izâle etmektedir. Bilindiği üzere Moğultay, bu kitabından dolayı tutuklanmış ama sonradan salıverilmişti. es-Safedî'nin (764/1363)söylediğine göre Moğultay, bu süre içinde kendisine bir mektup yazmış, bu mektuba cevabında Safedî, hocası el-Alâî'nin haklı olduğunu Moğultay'a manzum bir ifadeyle bildirmiştir. Bu mektuplaşmadan öyle anlaşılıyor ki Moğultay, el-Alâî'nin hadis ilmindeki yerine saygı göstermektedir. Kaynaklar Moğultay'ın, el-Alâî aleyhinde herhangi bir olumsuz tavrı olduğundan bahsetmez.

İçerdiği hadisleri yönüyle, Moğultay'ın *el-Vâdihu'l-mübin*'itenkide tâbi tutulabilecek bir kitaptır. Ancak bu çalışması tartışmalı da olsa Moğultay b. Kılıç; hadis hafızı olarak kaynaklarda yer almakta ve daha çok ravilerin nesep, künye, lakap gibi ensaba dair tespitleri ile kabul gören bir muhaddis olarak yerini almaktadır.

## KAYNAKÇA

Aclûnî, İsmail b. Muhammed (1162/1748), “*Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-elbâs ammâ iştehere mine'l-ehâdisi alâ elsineti'n-nâs*”, I-II, Mektebetü't-türâsi'l İslâmî, Haleb, trs. (Tashih ve ta'lik; Ahmed Kalâş)

Ahmed b. Hanbel (241/855), “*el-Müsned*”, Dâru'l-fikr, I-X, Beyrut, 1411/1991, (thk: Abdullah Muhammed Dervîş)

<sup>77</sup> İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, IV, 216; Şevkânî, *el-Bedru't-tâli*, II, 313

<sup>78</sup> İbn Hacer, *Lisanu'l-mizan*, VII, 16

Ali el-Kâri Nureddin Ali b. Muhammed (1014/1605), "*el-Esrâru'l-merfûa' fi'l ehbâri'l-mevzûa'*", Müessesetü'r-risale, 1391/1971, Beyrut, (thk: Muhammed Sebbâğ)

Bağdatlı, İsmail Paşa b. Muhammed Emin (1339/1920), "*Hediyetü'l-ârifin esmâil müellifin ve âsârî'l musannifin min keşfi'z-zünûn*" (Keşfüz'-zünûn ile birlikte), Dâru'l-kütübî'l-ilmîye, I-VII, Beyrut, 1. Baskı, 1429/2008

Başaran, Selman, "*Alâî*", DİA, II, 331-332, İstanbul, 1992

Beyhakî, Ebûbekir Ahmed b. Hüseyin (458/1065), "*Şüabü'l-iman*", I-IX, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut, 1421/2000, 1. Baskı (thk: Muhammed Said Zağlûl)

Buhârî, Muhammed b. İsmail (256/869), "*el-Câmiu's-Sahîh*", Mektebetü'l-İslâmiyye, I-VIII, İstanbul, trs.; *Kitâbü't-Târihi'l-kebir*, Dâru'l-fikr, I-XII, Beyrut, 1407/1986

Durmuş, İsmail, "*Husrî Ebû İshak*", DİA, XVIII, s. 416-417

Ebû Davud, Süleyman b. Eş'as (275/888), "*es-Sünen*", I-IV, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul, trs. (Ta'lik ve tahşiye; Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd)

Hatib el-Bağdadî, Ebûbekir Ahmed b. Ali (463/1070), "*Târihu Bağdad*", I-XIV, Dâru'l-fikr, Beyrut, trs.

el-Hût, Ebû Abdullah Muhammed b. Derviş (1276/), "*Esne'l-metâlib fi ahâdise muhtelifeti'l-merâtib*", Dâru'l-fikr, Beyrut, 1412/1991 (thk: Mahmud Arnâvud)

Irwin Robert, "*Mamluk literature*", Mamluks studies review, s.1-29, VII, Middle East Documentation Center (MEDOC), The University of Chicago, 2003,

İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah (365/975), "*el-Kâmil fi duafâi'r-ricâl*", Dâru'l-fikr, I-VII, Beyrut, 1404/1984, 1. Baskı

İbn Arrâk, Ebû'l Hasen Ali b. Muhammed el-Kinânî (963/973), "*Tenzîhü's-şerîati'l-merfû'a ani'l ahbâri's-şenâti'l mevzûa'*", Dâru'l-kütübî'l-ilmîye, Beyrut, 1401/1981, 2. Baskı ( Tahkik ve ta'lik: Abdülvehhâb Abdüllatîf, Abdullah Muhammed Sıddîk)

İbn Fehd, Ebü'l-Fazl Takıyyüddîn Hâşimî el-Mekkî (871/1466), "*Lahzu'l-elhâz bi zeyli tabakati'l-huffaz*" (*Zeylû Tezkireti'l huffaz li'z-Zehebî içinde*), Dâru ihyâi't-türâs, 1347/1929 (Suyûtî'nin (911/1505) "*Zeylû Tabakâti'l-huffâz*" ı ile birlikte)

İbn Hacer, Şihabüddin Ahmed b. Ali el-Askalânî (852/1448), "*Lisanu'l-mîzan*", Dâru ihyâi't-türâsî'l arabî, I-X, Beyrut, 1416/1996 ; "*ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yâni'l-mieti's-sâmine*", Dâru'l kütübî'l-ilmîye, I-IV, Beyrut, 1417/1997; "*Telhîsü'l-habîr fi tahrîc-i ehâdisi'r-Râfîyyi'l kebir*", I-IV, Mektebetü'l-külliyâti'l Ezher, Kâhire, 1399/1979 (thk: Şa'ban Muhammed İsmail)

İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed el-Mağribî (808/1406), "*Kitâbu'l-iber ve'l dîvâni mübtedei ve'l-haber*", Müessesetü'l-a'lâmî li'l-matbûât, I-VII, Beyrut, 1391/1971

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed el-Endelüsî el-Kurtubî (456/1064), "*Tavku'l-hamâme*", (Ter. Mahmut Kanık, Güvercin Gerdanlığı), İnsan yayınları, İstanbul, 1995, 2. Baskı

İbn Kesir, Ebû'l-Fidâ ed-Dımaşkî (774/1363), "*el-Bidâye ve'n-nihâye*", Dâru'l-kütübî'l-ilmîye, Beyrut, 1407/1987, 3. Baskı,

İbn Kutluboğa, Zeynüddin Ebû'l-Adl Kâsım (879/1475) "*Tâcü't-terâcim fi men sannefe mine'l-Hanefiyye*", Dâru'l-me'mun li't-türâs, Beyrut, 1412/1992, 1. Baskı (thk: İbrahim Salih)

İbn Mâce, Ebû Abdullah el-Kazvînî, "*es-Sünen*", I-II, Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabiyye, (thk: M. Fuad Abdülbâkî)

İbn Tağriberdî, Cemaledin Ebû'l-Mehâsin Yusuf (874/1470), "*en-Nücûmü'z-zâhire fi mulûki Mısr ve'l-Kâhire*", I-XVI, Daru'l-kütüb, Kahire, 1383/1973; "*Menhelü's-sâfi ve'l müstevfâ ba'del vâfi*", I-XIII, Dâru'l kütüb ve'l vesâiku'l kavmiyye, Kahire, 1426/2005

İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Ali b. Muhammed (597/1200), "*Zemmü'l hevâ*", Dâru'l-kütübî'l-ilmîye, Beyrut, 1407/1987, 1. Baskı, (Tashih ve zabt: Ahmed Abdüsselam Atâ) ; "*el-İlelü'l-mütenâhiye fi'l ehâdisi'l-vâhiye*", I-II, Dâru'l-kütübî'l-ilmîye, Beyrut, 1403/1983, 1. Baskı, (Takdim ve zabt: Halil Meys); "*Kitâbu'l-mevzûât mine'l-ehâdisi'l-merfûât*", Advâu's-selef, I-IV, Riyad, 1418/1997, 1. Baskı

İbnü'l-İmâd, Şihâbüddin Felâh (1089/1679) "*eş-Şezârâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*", Dâru İbn Kesir, I-X, Dımaşk, (thk: Abdülkadir Arnaûd, Mahmud Arnaûd), 1412/1991

İbnü'l-İrâkî, Ebû Zür'a, Veliyyüddin (826/1422) "*Zeylü alâ'l-iber fi haberi men aber*", Müessesetü'r-risâle, I-III, 1. Baskı, 1409/1989 (thk: Salih Mehdi Abbas),

İbnü'l-Kayserânî, Muhammed b. Tahir el-Makdîsî (507/1113), "*Tezkiretü'l-huffâz etrafu ehâdisi'l-kütübî'l-mecrûhîn li'bni Hibbân*", Dâr'us-sâmîy, Riyad, 1415/1994, 1. Baskı (thk: Hamdî b. Abdülmecid b. İsmail es-Selefî)

İbnü'r-Râfî', Takıyyüddin Ebû'l-Meâlî es-Sellâmî (774/1372), "*el-Vefeyât*", Müessesetür'r-risale, Beyrut, 1402/1982 (thk: Salih Mehdi Abbas, Beşşâr Avvâd Ma'ruf)

Julie Scott Meisami, Paul Starkey, "*Encyclopedia of arabic literature*", I-II, Routledge, London and New York, 1998, First published.

Karaarslan, Nasuhi Ünal, "*İbn Düreyd*", DİA, XIX, s. 416-419

Kehhâle, Ömer Rıza, “*Mu’cemü’l-müellifin terâcümi musannıfi’l-kütübi’l-arabiyye*”, I-XIV, Dâr-u ihyâi’t-türâsi’l-arabiyye, Beyrut, trs.

el-Makrizî, Takıyyüddin Ebû’l-Abbas Ahmed b. Ali (845/1441), “*Kitâbü’s-sülûk li ma’rifeti düveli’l-mülûk*”, I-XII, Matbaatü dâri’l-kütüb, 1970 (thk: Said Abdülfettah Âşûr); “*Kitâbu’l-mukaffa’l-kebir*”, Dâru’l-garbi’l-İslâmî, I-VIII, Beyrut, 1411/1991, (thk: Muhammed Ya’lâvî)

Mâlik b. Enes (179/795), “*el-Muvatta’*”, Dâru ihyâi’t-türâsi’l-arabî, I-II, Beyrut, 1406/1985 (Tahrir ve ta’lik: Muhammed Fuâd Abdülbâkî)

el-Merzûbânî, Ebû Ubeydullâh Muhammed b. İmrân el-Bağdâdî (384/994), “*Mu’cemü’s-şuarâ*”, Mektebetü’l-Kudüs, el-Âmidî’nin (371/981) “*el-Mü’telif ve’l-muhtelif*”i ile birlikte, Kahire, 1354/1934 , 1. Baskı (ta’lik ve tashih: Fritz Krenkow)

Moğultay b. Kılıç, Alâüddin (762/1361), “*el-İ’lâm bi sünnetihi aleyhi’s-selam şerhu sünen İbn-i Mâce el-İmâm*”, I-V, Mektebetü İbn Abbas, 1427/2007 1. Baskı (thk: Ebû Abdullah Ahmed b. İbrahim b. Ebi’l-Ayneyn); “*İkmâlü tehzîbi’l-kemâl fi esmâi’r-ricâl*” Neşr. Fâruku’l-hadîse, Kahire, 1422/2001, I-XII, 1. Baskı, (thk: Ebû Abdurrahman Adil b. Muhammed, Ebû Muhammed Üsâme b. İbrahim); “*el-İktifâ fi tenkîhi kitâbi’d-duafâ*”, I-III, Dâru’l-ezher, 1430/2008 (thk: Mâzin b. Muhammed Sersâvî) ; “*el-Vâdihu’l-mübîn fi zikri men üstüşhide mine’l-muhabbîn*”, Dâru’l-kütübi’l-ilmiye, Beyrut, 1426/2005 (thk: Seyyid Kesrevî Hasen)

el-Münâvî, Abdurraûf, (1021/1612), “*Kenzü’d-dekâik min hadisi hayri’l-halâik*”, Dâru’l kütübi’l ilmiye, I-II, Beyrut, 1417/1996, 1. Baskı

Müslim, Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî (261/874), “*el-Câmiu’s-Sahih*”, I-V, Mektebetü’l-İslâmiyye, İstanbul, trs. (thk: Muhammed Fuâd Abdülbâkî)

el-Müttekî, Alâüddin Ali b. Hüsâmüddin el-Hindî (975/1568), “*Kenzu’l-ummâl fi süneni’l-ekvâl ve’l-ef’âl*”, Müessesetür’r-risâle, I-XVI, Beyrut, 1405/1985, 5. Baskı, (thk: Bekrî Hayyânî, Saffet Sekâ)

es-Safedî, Salâhüddin Halil b. Aybek (764/1363), “*A’yânü’l-asr ve a’vânü’n-nas*”, Dâru’l-fikr, I-VI, Beyrut, 1. Baskı, 1418/1998, (thk: Ali Ebû Zeyd, Mahmud Salim Muhammed)

Serkis, Yusuf Elyân, “*Mu’cemü’l-matbûâti’l-arabiyye ve’l-muarrebe*”, Matbaatü Serkis, Mısır, 1346/1928

Seyyid Eymen Fuâd “*Kahire*”, DİA, XXIV, 173-175, İstanbul, 1992

Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Muhammed (911/1506), “*Tabakâtü’l-huffaz*”, Dâru’l-kütübi’l-ilmiye, Beyrut, 1403/1983, 1. Baskı ; “*Tahzîru’l-havâs min ekâzîbi’l-kussâs*”, Mektebetü’l-İslâmiyye, 1404/1984, 2. Baskı, (thk: Muhammed b. Lutfi Sabbâğ); “*Zeylü tezkireti’l-huffaz li’z-Zehebi*”, Dâru ihyâi’t-türâs, 1347/1929

(İbn Fehd'in (760/1360) "*Lahzu'l-elhâz*"ı ile birlikte); "*el-Leâli'l-masnûa fî ahâdisi'l-mevzûa*", Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut, 1417/1996, (thk: Ebû Abdurrahman Uveyda)

Şevkânî, Muhammed b. Ali (1250/1834), "*el-Fevâidü'l-mec'mûa' fî'l-ahâdisi'l-mevzûa*", Matbaatü's-sünneti'l-Muhammediyye, Kahire, 1380/1960, 1. Baskı (thk: Abdurrahman b. Yahya Muallimî, Abdulvehhâb Abdullatîf); *el-Bedru't-tâli' bi mehasin men ba'de'l-karni's-sâbi'*, Dâru'l-kütübî'l-İslâmiyye, I-II Kahire, trs.

Şihâbü'd-din İbn Receb el-Hanbelî, (795/1392), "*el-Müntekâ min mu'cemi şüyûhi Şihabiddin Ebi'l-Abbas Ahmed b. Receb el-Hanbelî (774/1372)*", Garas li'n-neşr, Kuveyt, 1426/2006 (thk: Ebû Yahya Abdullah Kenderî)

et-Taberânî, Ebû'l-Kasım Süleyman b. Ahmed (360/970), "*el-Mu'cemü'l-evsat*", I-XI, Mektebetü'l-meârif, Riyad, 1415/1995 (thk: Mahmud Tahhân); "*Müsnedü's-Şâmiyyîn*", I-IV, Müessesetü'r-risale, Beyrut, 1417/1996 (thk: Hamdi Abdülmecid Selefî)

Tâcüddin es-Sübkî, Ali b. Abdülkâfî (771/1369), "*et-Tabakâtü's-şafiiyyeti'l-kübrâ*", I-X, Matbaatü İsâ b. Bâbî Halebî, 1383/1964, 1. Baskı , (thk: Abdülfettah Muahammed Hulv, Mahmud Muhammed Tanâhî)

Tirmizî, Muhammed b. İsa (279/892), "*es-Sünen*", I-X, Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul, trs.

Yazıcı, Hüseyin, "*Merzübânî*", DİA, XXIX, s. 256-257

ez-Zebîdî, Allâme Seyyid Muhammed Hüseyinî (1205/1790) "*İthâfü's-sâdeti'l-müttekîn bi şerhi İhyâi ulûmi'd-din*", Dâru'l-fikr, trs. I-X,

ez-Zebîdî, Zeynüddin Ahmed b. Ahmed b. Abdüllatif (893/1488) "*Sahihi Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi*", (ter.Ahmed Naim-Kamil Miras), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, I-XIII, Ankara, 1984

Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed (748/1374), "*Telhîsü kitabî'l-ileli'l-mütenâhiye li'bni'l-Cevzî*", Mektebetü'r-rüşd, Riyad, 1419/1998, 1. Baskı, (thk: Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim b. Muhammed); "*Mîzânu'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*", I-IV, Dâru'l-fikr, Beyrut, trs. (thk: Ali Muhammed Becâvî); "*Telhîsü kitabî'l-ileli'l-mütenâhiye li'bni'l-Cevzî*", Mektebetü'r-rüşd, Riyad, 1419/1998, 1. Baskı, (thk: Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim b. Muhammed)

Ziriklî, Hayreddin (1396/1976) "*el-A'lâm kâmûsu terâcim li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâi minel-arab ve'l-müsta'rabîn ve'l-müsteşrikîn*", Dâru'l-ilmî li'l-melâyin, I-VII, Beyrut, 1992, 10. Baskı)

## Kur'an'da Fitrat ve Fıtratın Değiştirilmesi

Hüseyin Çelik\*

Öz-Başta insan olmak üzere, tüm varlıkların yaratılıştan sahip oldukları özelliklerin tamamına "fitrat" denir. Fıtratla ilgili olarak Kur'an'da üç noktaya dikkat çekilmektedir. İlk yaratılış anında her varlığa verilen ve onun diğer varlıklardan ayrı olmasını sağlayan fitrat, bu fıtratın değiştirilmesi yönünde şeytanın telkinleri ve bu değiştirmenin sonucunda ortaya çıkan olumsuzluklar ve bu olumsuzluklardan dolayı insana verilecek cezalar.

Daha fazla kazanma hırsı ile yola çıkan insanlar başta kendi fıtratları olmak üzere havanın, suyun ve toprağın fıtratını bozmuş ve birçok felaketlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Kur'an olaya; Allah, insan ve tabiat ilişkisi bütünlüğü içerisinde yaklaşmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Fitrat, Çevre, Yaratmak, Bozgunculuk, Kara, Deniz

**Abstract-***The Creation In The Quran And The Changing This Creation-*The whole characteristics of all creatures, especially human being, brought by the genesis called "creation"(fitrat). In Holly Qoran, related to the creation, three points are pointed out. First, "Creation" given to all creatures at the time of genesis, and ensures the differentiation from others; second, the inculcations of satan towards changing this creation, and the negations appeared after this inculcations; third, the punishments that will be given to human because of these negations

Starting their journey with full of eagerness to earn more and more, human beings first spoiled his creation, then air's, water's, and soil's, and caused so many catasrophies; meanwhile, The Holy Qoran handles this case with the unity of the relation of God-Human-Nature.

**Key Words:** Creation, Environmental, Create, Defeatism, Land, Sea,

### Giriş

فطرة in aslı فطر olup kelimenin aslı ve türevleri, Kur'an'da sekiz yerde "yaratmak" anlamına gelen فطر<sup>1</sup>, altı yerde "yaratıcı" anlamına gelen فاطر<sup>2</sup>, üç

\* Yrd. Doç. Dr., Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Eğitim Fakültesi Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Bölümü

<sup>1</sup> Bakınız: En'am, 6/79; Rum, 30/30; İsrâ, 17/51; Tâhâ, 20/72; Enbiyâ, 21/56; Hûd, 11/51; yasîn, 36/22; Zuhruf, 43/27

<sup>2</sup> Bakınız: En'am, 6/14; Yusuf, 12/101; İbrahim, 14/10; Fatı,35/1; Zümer, 39/46; Şurâ, 42/11

yerde “yarılmak” anlamına gelen انفطر<sup>3</sup>, yine bir yerde “yarılmış” anlamına gelen منفطر<sup>4</sup>, bir yerde “bozukluk, çatlak ve kusur” anlamına gelen فطور<sup>5</sup> şeklinde ve bir yerde de “yaratılışın başlangıcı, varlığın kendisi üzerine yaratılmış olduğu şey” anlamına gelen فطره<sup>6</sup> şeklinde olmak üzere toplam 20 yerde geçmektedir.

فطر sözlükte; yarmak, ikiye ayırmak, uzunlamasına yarmak, yaratmak, bir şeyi ortaya koymak, başlamak ve hayvandan süt sağmak anlamlarına gelir<sup>7</sup>

Aynı kökten gelen افطار “oruç açmak”,<sup>8</sup> فطيرة “ramazan bayramında kesilen koç”,<sup>9</sup> الفطر “Bitkilerin yarılması, filiz vermeleri, bir cins mantar, taneleri belirmeğe başlayan üzüm”,<sup>10</sup> الفطر ise “mezi”<sup>11</sup> anlamına gelmektedir.

فطره ise sözlükte; yapı, karakter, huy, başlangıç, karakter, doğal eğilim, yaratılışın başlangıcı, yaratılış ve icat anlamlarına gelir.<sup>12</sup> İstilahta ise; dini kabule hazır yaratılış, varlığın kendisi ile bilindiği, Allah’ın yaratıkları kendisi üzerine yaratmış olduğu şeydir, çocuğun anne rahminde kendisi üzerine yaratıldığı hilkat, din ve Allah’ın mahlûkatını kendisini bilip ve tanıyacak bir hal üzerine yaratmasıdır.<sup>13</sup>

Kur’an; bir yerde varlıkların yaratılıştan sahip olmuş oldukları özellikler için “fitrat” ismini kullanırken, birçok yerde de doğrudan olmasa da dolaylı yönden varlıkların bu yönlerinden bahsetmektedir.

<sup>3</sup> Bakınız: Meryem, 19/90; Şurâ, 42/5; İnfitâr, 82/1

<sup>4</sup> Bakınız: Müzemmil, 73/18

<sup>5</sup> Bakınız: Mülk, 67/3

<sup>6</sup> Bakınız: Rum, 30/30

<sup>7</sup> el-İsfahânî, Ebu'l-Kasım Huseyn b. Muhammed, *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'an*, Kahire, 1961, s. 382; İbni Manzur, Cemaleddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisanü'l-Arab*, İran, 1405 h. V, 55; el-Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali, *Kitabu't-Ta'rifât*, Darul'l-Kutubi'l-Arabiyyi, Beyrut, 1996, s. 169; Âbâdî, Mecidüddin Muhammed b. Yakup el-Feyrûz, *Mu'cemu'l-Kâmûsi'l-Muhît*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 2005, s. 1002; Komisyon, *Ehter'ü-Kebîr*, Matbat-ü Âmire, İstanbul 1310 h. II, 127; Küçükece, Hüseyin, *İslam'ın Temel Kavramları*, Beyan Yayınları, İstanbul, 2000, s. 203

<sup>8</sup> Âbâdî, *a.g.e.*, 1002

<sup>9</sup> Âbâdî, *a.g.e.*, 1002

<sup>10</sup> İbni Manzur, *a.g.e.*, V, 56

<sup>11</sup> İbni Manzur, *a.g.e.*, V, 56

<sup>12</sup> İbni Manzur, *a.g.e.*, 5, 56; *Ehter-ü Kebîr*, II, 127; Öztürk, Yener, İnsan ve Fitrat, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi V*, Şanlıurfa, 1999, s. 321; Küçükece, Hüseyin, *a.g.e.*, s. 203

<sup>13</sup> el-İsfahânî, *a.g.e.*, s. 382; İbni Manzur, *a.g.e.*, V, 56; Âbâdî, *a.g.e.*, s. 1002; Öztürk, Yener, *a.g.m.* s. 321

Yine Kur'an; fitrat, fitratın değiştirilmesi ve bu değişimin neticesinde ortaya çıkacak olumsuz tablo olmak üzere şu üç ayrı noktaya vurgu yapmaktadır:

1. Kur'an; başta insan olmak üzere tüm yaratıkların ilk yaratılış anında sahip olmuş olduğu özelliklerine fitrat adını vermiştir. Allah bu konuda muhatap olarak insanı seçmiş ve ondan başta kendisi olmak üzere tüm varlıklardan yaratılış gayelerine uygun şekilde istifade etmesini istemiştir. Şu ayetlerde bu duruma işaret edilmektedir.

“(Resulüm!) Sen yüzünü hanîf olarak dine, Allah insanı hangi fitrat üzere yaratmış ise ona çevir. Allah'ın yaratışında değişme yoktur. İşte dosdoğru din budur. İnsanların çoğu bilmezler”<sup>14</sup>

“Yaratıp düzene koyan yüce Rabbinin adını tesbih et.”<sup>15</sup>

“Nefse ve ona birtakım kabiliyetler verene yemin ederim ki,”<sup>16</sup>

2. Allah'ın yaratmış olduğu bu fitrat üzerinde, şeytanın da yönlendirmesi ile oynama ve onları değiştirmeye kalkışma. Allah, şeytanın insandan böyle bir şey yapmasını isteyeceğini bildirmiş, buna karşı insanı uyarmış ve onun oyununa gelmemesini istemiştir.

“Allah onu (şeytanı) lanetlemiş; o da: “Yemin ederim ki, kullarından belli bir pay edineceğim” demiştir. “Onları mutlaka saptıracağım, muhakkak onları boş kuruntulara boğacağım, kesinlikle onlara emredeceğim de hayvanların kulaklarını yaracaklar (putları için nişanlayacaklar), şüphesiz onlara emredeceğim de Allah'ın yarattığını değiştirecekler” dedi. Kim Allah'ı bırakır da şeytanı dost edinirse elbette apaçık bir ziyana düşmüştür.”<sup>17</sup> Şu ayette bu durum ifade edilmiştir.

“O yeryüzünde bir iş başına geçtiği zaman, ortalığı fesada vermek, ekinleri tahrip edip nesilleri bozmak için çalışır. Allah bozgunculuğu sevmez.”<sup>18</sup>

3. Bu fitrat üzerinde oynamanın neticesinde ortaya çıkan birtakım olumsuzluklar ve insana verilen bazı cezalar. Allah, tüm ikazlara rağmen

---

<sup>14</sup> Rum, 30/ 30

<sup>15</sup> A'la, 87/1-2

<sup>16</sup> Şems, 91/ 7

<sup>17</sup> Nisa, 4/ 118-119

<sup>18</sup> Bakara, 2/205



şeytanın yönlendirmelerine boyun eğerek, fıtrat üzerinde birtakım değişiklikler yapmaya kalkışanlara bazı cezalar vereceğinden bahsetmiştir. Buna da şu ayette işaret edilmektedir.

“İnsanların bizzat kendi işledikleri yüzünden karada ve denizde fesat (maddi manevi bozulmalar, afet ve felaketler) çıktı. Bu ise yaptıklarının bir kısmını(n cezasını Allah dünyada) onlara tattırması içindir. Olur ki onlar, (bu sayede kötü hallerinden) dönerler.”<sup>19</sup>

Bu aşamaları teferruatlı olarak ele alalım:

#### a. Fıtrat Üzerine Yaratılmak

Allah, her varlığı kendi nevine münhasır bir takım özelliklerle yaratmış ve bu özelliğe de “fıtrat” adını vermiştir. Her varlığın varlığını düzenli bir şekilde devam ettirmesi bu fıtrata bağlılıkta olduğu gibi diğer varlıklarla olan düzenini devam ettirmesi de buna bağlı olduğundan dolayı insanlardan buna uymaları istenmiştir.

Konu ile ilgili olarak da Allah şöyle buyurmaktadır:

“ (Resulüm!) Sen yüzünü hanif olarak dine, Allah insanı hangi fıtrat üzere yaratmış ise ona çevir. Allah’ın yaratışında değişme yoktur. İşte dosdoğru din budur. İnsanların çoğu bilmezler”<sup>20</sup>

Ayette üzerinde durmamamız gereken iki noktaya vurgu yapılmıştır:

1. İnsanların kendisi üzerine yaratılmış oldukları fıtrat,
2. Allah’ın yarattığında değişiklik yapılması hususu.

Buradaki “fıtrat”ın ne olduğu konusuna gelince;

1. İbni Abbas, Ebu Hureyre, Mücâhid, Katâde, Hasan, İkrime, İbni Zeyd, Buhâri ve müfessirlerden birçoğuna göre; Allah’ın dini olup, insanlar onu kabul edebilecek şekilde yaratılmışlar ve onda değişme olmaz.<sup>21</sup>

<sup>19</sup> Rum, 30/41

<sup>20</sup> Rum, 30/30

<sup>21</sup> el-Mahzûmî, Ebu'l-Haccâm Mücahid bin Cebr el-Kureyşî, *Tefsîr'ü-Mücahid*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2005, s. 207; es-Sanânî, Abdurrezzak b. Hemmâm, *Tefsîr'ü'l-Kurân*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, Tarihsiz, II, 103; et-Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr, *Tefsîr'ü't-Taberî (Câmu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kurân)*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2005, X, 183; el-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemalüddîn Abdurrahman b.Ali b.Muhammed, *Zâdü'l-Mesîr fî İlmü't-Tefsîr*, el-Kütübü'l-İslamî, Beyrut, 1984,VI, 300; el-Beğâvî, Muhammedu'l-Huseyn b. Mesûd el-Ferrâ, *Tefsîr'ü'l- Beğâvî (Meâlimu't-Tenzîl)*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 1987, III, 482;

2. İbni Kuteybe ve Zeccâc'a göre; Allah'ı tanıyıp, O'nun birliğini ikrar etmektir.<sup>22</sup>

3. Allah'ın, yaratılıştaki kendisi ile boyanmış olduğu ve kendisinden uzak olmanın mümkün olmayacağı boyasıdır.<sup>23</sup>

4. İhlâstır.<sup>24</sup>

5. Yaratılışın başlangıcında, İnsandan alınmış olan ilk ahittir.<sup>25</sup>

6. Allah'ın yaratma fiili sonucunda ortaya çıkan, varlığın başlangıçtaki saf ve aslî halidir.<sup>26</sup>

---

Kurtûbî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed, *el-Camû li-Ahkâmî'l-Kur'an*, Daru'l-Fıkr, Beyrut, 1987, XIV, 24-25; Ebu Hayyan, Muhammed b. Yusuf el-Endülüsî, *Tefsîrû'l-Bahri'l-Muhît*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993, VII, 167; *el-Kelbî*, Ebu'l-Kasım Muhammed b. Ahmed b. Cüzeyy, *et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1995, II, 167; es-Seâlebî, Abdurrahman b. Muhammed b. Mahlûf Ebî Zîr, *Tefsîrû's-seâlebî (el Cevâhiri'l-Hisân fi Tefsîri'l-Kur'an)*, Dâr-u İhyâi't-Turâsî'l-Arabiyyi, Beyrut, 1997, IV, 313; es-Suyûtî, Abdurrahman Celâlüddîn, *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîri'l-Me'sûr*, Daru'l-Fıkr, Beyrut, 1993, VI, 492; es-Sâvî, Şeyh Ahmed, *Haşiyetü's-Sâvî alâ Tefsîri'l-Celâleyn*, Daru'l-Fıkr, Beyrut, 1998, IV, 502; Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethü'l-Kadîr el-Câmiu beyne Fenniyyi'r-Rivayeti ve'd-Dirayeti min İlmü't-Tefâsîr*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 2007, 1133; el-Alûsî, Şihabuddin es-Seyyid Mahmûd, *Rûhu'l-Meânî fi Tefsîri'l-Kur'an'ı-l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, Daru'l-Fıkr, Beyrut, 1993, XII, 60; es-Sâbûnî, Muhammed Ali, *Safvetü't-Tefâsîr*, Dersaadet, İstanbul, Tarihsiz, III, 478

<sup>22</sup> el-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, VI, 301; el-Cevzî, *Tezkiretü'l-Erib fi Tefsîri'l-Garîb*, s. 291; Kurtûbî, *a.g.e.*, XIV, 27

<sup>23</sup> el-Geylânî, Muhyiddin Abdulkadir, *Tefsîrû'l-Geylânî*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2009, IV, 17

<sup>24</sup> et-Taberî, *a.g.e.*, X, 183; İbni Atıyye, Ebu Muhammed Abdu'l-Hak b. Atıyye el-Endülüsî, *el-Muharrerü'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, Dar-u İbni Hazm, Beyrut, 2002, s. 1477; es-Suyûtî, *a.g.e.*, VI, 493

<sup>25</sup> İbn Ebî Zemenîn, Ebu Abdullah Muammer b. Abdulah, *Tefsîrû'l-Kur'an'ı-l-Azîm, el-Faruku'l-Hadîs*, Kahire, 2002, III, 362; el-Beğâvî, *a.g.e.*, III, 482; İbni Atıyye, *a.g.e.*, s. 1477; el-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, VI, 301; el-Beydâvî, Nasuruddin Ebu Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, Dar-u Sâder, Beyrut, 2001, II, 811; Ebu Hayyan, Muhammed b. Yusuf el-Endülüsî, *Tefsîrû'l-Bahri'l-Muhît*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993, VII, 167; eş-Şirbînî, Muhammed Ahmed el-Hatîb, *Tefsîrû'l-Hatîbi's-Şirbînî*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004, III, 223; Konevî, İsmâdüddîn İsmail bin Muhammed el-Hanefî, *Hâşiyetü'l-Konevî Alâ Tefsîri'l-Beydâvî*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2001, XV, 137; el-Alûsî, *a.g.e.*, XII, 60

<sup>26</sup> et-Taberî, *a.g.e.*, X, 183; İbn Ebî Zemenîn, *a.g.e.*, III, 361; el-Beğâvî, *a.g.e.*, III, 482; İbni Atıyye, *a.g.e.*, s. 1476; el-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, VI, 300; Kurtûbî, *a.g.e.*, XIV, 24, 29; el-Hâzin, Alaâddin Ali b. Muhammed b. İbrahim el-Bağdadî, *Tefsîrû'l-Hâzin (Lübâbü't-Te'vîl fi Meânî't-Tenzîl)*, Midyat, Tarihsiz, III, 433; el-Beydâvî, *a.g.e.*, II, 811; İbni Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil, *Tefsîrû'l-Kur'an'ı-l-Azîm*, Mektebetü Darü't-Türâs, Kahire, Tarihsiz, III, 432; es-Seâlebî, *a.g.e.*, IV, 312;

Son manayı çıkardığımız zaman diğer manaların birbiri ile yakın anlamlar içermiş olduklarını görmekteyiz. فطر kelimesinin anlamından hareketle buradaki “fitrat”ın yaratılışın başlangıcı olduğunu söyleyebiliriz. Ayetin “Allah’ın yarattığında değişme olmaz” kısmı da bu manayı kuvvetlendirmektedir. Ayrıca İbni Abbas’dan gelen şu rivayet de bunu desteklemektedir:

İbni Abbas: “Bir kuyu hakkında davacı olan iki bedevi bana gelinceye kadar فاطر السموات والارض ayetinin manasını bilmiyordum. Onlardan biri. “انا فطرته” yani “onu ben kazmaya başladım” demesinden sonra فطر kelimesinin bir şeyin başlangıcı olduğunu anladım demiştir.<sup>27</sup>

“Allah’ın yarattığında değişme olmaz” kısmı ile ilgili olarak da şu hususlar karşımıza çıkmaktadır:

1. Mücâhid, Katâde, İkrime, Sâid b. Cübeyr, Dahhâk, İbni Zübeyr ve İbrahim’e göre; Allah’ın dinidir.<sup>28</sup>
2. İbni Atiyye’ye göre; dinin inanç esaslarıdır.<sup>29</sup>
3. Fitrî imandır.<sup>30</sup>
4. Kaza ve kaderdir.<sup>31</sup>
5. Allah’ın emirleridir.<sup>32</sup>

---

Ebu’s-Suûd, Muhammed b. Muhammed, el-Ammâdî, *Tefsîr’ü Ebîs’-Suûd (İrşâdü’l-Aklî’s-Selîm ilâ Mezâyâ’l-Kur’ânî’l-Kerîm)*, Daru İhyau’t-Turâsî’l- Arabiyye, Beyrut, 1990, V, 60; eş-Şîrbînî, *a.g.e.*, III, 223; Bursevî, İsmail Hakkı b.Mustafa, *Ruhu’l-Beyân fî Tefsîri’l-Kurân*, Daru’l-Kutûbî’l-İlmîyye, Beyrut, 2009, V, 32; Ez-Zuheylî, Vehbe, *et-Tefsîr’ü’l-Vasît*, Daru’l-Fikr el-Muâsıra, Beyrut, 2006, III, 1998; Komisyon, *Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2008, IV, 313

<sup>27</sup> en-Nahhâs, Ebu Cafer, *Meâni’l-Kurân’l-Kerîm*, Câmîatü Ümmi’l-Kurâ, Mekke, 1988, V, 259; Kurtûbî, *a.g.e.*, XIV, 25

<sup>28</sup> el-Mahzûmî, *a.g.e.*, s. 207; es-Sanânî, *a.g.e.*, II, 103; et-Taberî, *a.g.e.*, X, 183-184; İbn Ebî Zemenîn, *a.g.e.*, III, 364; el-Beğâvî, *a.g.e.*, III, 483; İbni Atiyye, *a.g.e.*, s. 1477; el-Cevzî, Zâdü’l-Mesîr, VI, 302; el-Cevzî, Cemalüddin Ebu’l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Tezkiretü’l-Erîb fî Tefsîri’l-Garîb (Garîbü’l-Kur’ânî’l-Kerîm)*, Daru’l-Kutubî’l-İlmîyye, Beyrut, 2004, s. 292; Kurtûbî, *a.g.e.*, XIV, 31; el-Hâzin, *a.g.e.*, III, 433; Ebu Hayyan, *a.g.e.*, VII, 167; İbni Kesîr, *a.g.e.*, III, 432; es-Seâlebî, *a.g.e.*, IV, 313; Es-Suyûtî, *a.g.e.*, VI, 492; Şevkânî, *a.g.e.*, s. 1134

<sup>29</sup> İbni Atiyye, *a.g.e.*, s. 1477; Kurtûbî, *a.g.e.*, XIV, 31

<sup>30</sup> er-Razi, Muhammed, *Tefsîr’ü’l-Fahri’r-Râzî*, Daru’l-Fikr, Beyrut, 2005, XXV, 108; Ebu Hayyan, *a.g.e.*, VII, 167

<sup>31</sup> er-Razi, *a.g.e.*, XXV, 108; Kurtûbî, *a.g.e.*, XIV, 27; el-Geylânî, *a.g.e.*, IV, 17; Ebu Hayyan, *a.g.e.*, VII, 167

<sup>32</sup> es-Sâvî, *a.g.e.*, IV, 503

6. Allah'ın insanı kendisi üzerinde yaratmış olduğu fitrattır.<sup>33</sup>

7. İbni Abbas, Hz. Ömer, İkrime ve bazılarına göre; erkek hayvanların burulması gibi, yaratılış üzerinde değişme yapmak ve onları değiştirmektir.<sup>34</sup>

Ayetin anlamı ile ilgili verilen ilk beş anlam içerik olarak birbirlerini tamamlarken son iki mana ise birbirlerini tamamlayıcı manalardır. Ayeti öncesi ile irtibatlandırdığımız zaman, "Allah'ın yarattığında değişme olmaz"dan kastın; Allah'ın kendisi üzere yaratmış olduğu fitrat olduğunu söylemek daha doğru olacaktır.

Allah, mevcut olan her varlığı kendine has bir takım donanımlar ile yarattığını, bu özelliği ile diğer varlıklardan ayrıldığını ve bunlar üzerinde ufak da olsa bir değişiklik yapmanın uygun olmayacağını belirtmektedir.

### b. Fıtratı Değiştirmek

Allah, her varlığı fitrat üzerine yarattığını haber verdikten sonra, Nisa 118 ve 119. Ayetleri ile de insanları bu konuda şeytanın hilesine düşmemeleri için uyarılmaktadır. Şeytanın kendilerinden Allah'ın yaratıkları üzerinde değişime gitmesini isteyeceğini, varlıkların varlığını sağlayan ve onların varlıklarının düzen içerisinde devam sağlayan, ilk yaratılış anında kendilerine verilen özelliklerini değiştirmelerini talep edeceğini belirtmiştir.

Şeytan önce, insanlara küfrü ve dalaleti güzel göstererek onlardan kendisi için bir grup oluşturacağını<sup>35</sup>, sonra var etmiş olduğu boş temenniler ile onları oyalayarak haktan yüz çevirtip batıla yönlendireceğini<sup>36</sup> ve ardından onlara emrederek, Allah'ın yarattıklarını değiştireceğini haber vermiştir.

<sup>33</sup> ez-Zemahşarî, Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer, *Tefsîrû'l-Keşşâf*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 2005, 2005, III, 464; en-Nesefî, Abdullah b. Ahmed b. Muhammed, *Tefsîrû'n-Nesefî*, Pamuk Yayınları, İstanbul., Tarihsiz, III, 272; el-Beydâvî, *a.g.e.*, II, 811; Ebu Hayyan, *a.g.e.*, VII, 167; el-Kelbî, *a.g.e.*, II, 167; Bursevî, *a.g.e.*, V, 32; el-Alûsî, *a.g.e.*, XII, 60; es-Sâbûnî, *a.g.e.*, III, 478; Komisyon, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsîr*, IV, 315

<sup>34</sup> el-Mahzûmî, *a.g.e.*, 207; et-Taberî, *a.g.e.*, X, 184; İbni Atıyye, *a.g.e.*, s. 1477; el-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, VI, 302; İbn Cevzî, *Tezkiretü'l-Erîb fi Tefsîri'l-Garîb*, s. 292; el-Hâzin, *a.g.e.*, III, 433; Kurtûbî, *a.g.e.*, XIV, 31; Ebu Hayyan, *a.g.e.*, VII, 167; el-Kelbî, *a.g.e.*, II, 168; eş-Şerbînî, *a.g.e.*, III, 223; Şevkânî, *a.g.e.*, s. 1134; el-Alûsî, *a.g.e.*, XII, 60

<sup>35</sup> Taberî, *a.g.e.*, IV, 280; Ebu Zemeneyn, *a.g.e.*, I, 407; ez-Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 554; eş-Şevkânî, *a.g.e.*, s.330; eş-Şerbînî, *a.g.e.*, I, 386

<sup>36</sup> Taberî, *a.g.e.*, IV, 281; En-Nehhâs, *a.g.e.*, II 194; el-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr fi Ilmî't-Tefsîr*, II, 204; en-Nesefî, *a.g.e.*, I, 251; Kurtûbî, *a.g.e.*, V, 388; es-Seâlebî, *a.g.e.*, II, 302

Burada konumuzla alakalı kısmı “Allah’ın yarattığı” kısmı olup, bundan maksadın ne olduğu ile ilgili olarak da şu noktalar karşımıza çıkmaktadır:

1. İbni Abbas, İbni Ebî Talha, Hasan, Katâde, Mücâhid, İbrahim en Nehâî, Süddî, Dahhâk, Sâid b. Cübeyr, Sâid b. El-Müseyyeb’e göre; “Allah’ın yarattığını değiştirmek” ten maksat, “Allah’ın yarattığında değişme olmaz” ayetinde olduğu gibi Allah’ın dini olup, O’nun helal kıldığını haram, haram kıldığını da helal saymaktır.<sup>37</sup>

2. İbni Mesud ve Hasan’a göre; cahiliye döneminde kadınların ellerine ve yüzlerine yaptırdıkları dövme gibi şeylerdir. Hadisi şerifte de bunlar gibi, Allah’ın yarattığı yaratılışı değiştirmeye kalkanlara lanet edilmiştir.<sup>38</sup>

3. Enes, İbni Ömer, Sâid el-Müseyyib, İkrime, Katâde, Ebu İyâz, İbni Salih ve Sevri’ye göre; bir menfaate bina edilmeksizin hayvanların burulması, kulaklarının kesilmesi ve gözlerinin dağlanmasıdır.<sup>39</sup>

<sup>37</sup> el-Mahzûmî, *a.g.e.*, 59; es-Sanânî, *a.g.e.*, I, 183; Taberî, *a.g.e.*, IV, 283-284; En-Nehhâs, *a.g.e.*, II, 195; el- Beğâvî, *a.g.e.*, I, 482; ez-Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 555; İbni Atiyye, *a.g.e.*, 482; En-Nisâburî, Mahmud b. Ebu’l-Hasan, *Îcâzü’l-Beyân an Meâni’l-Kur’an*, Daru’l-Garbi’l-İslâmî, Beyrut, 1995, I, 256; er-Razî, *a.g.e.*, XI, 41; el-Cevzî, *Zâdü’l-Mesîr fî Ilmî’t-Tefsîr*, II, 205; en-Nesefî, *a.g.e.*, I, 251; el-Hâzin, *a.g.e.*, I, 405; Ebu Hayyan, *a.g.e.*, III, 369; İbni Kesîr, *a.g.e.*, I, 556; es-Seâlebî, *a.g.e.*, II, 302; es-Suyûtî, *a.g.e.*, I, 690; eş-Şirbînî, *a.g.e.*, I, 386; Konevî, *a.g.e.*, VII, 304; İbni Aşûr, Muhammed Tahir, *Tefsîrû’t-Tahrîr ve’t-Tevvîr*, ed-Daru’t-Tûnisîyyetü, Tunus, 1984, V, 205; el- Merağî, Ahmed Mustafa, *Tefsîrû’l-Merâğî*, Daru İhyâu’t-Turâs, Beyrut, Tarihsiz, V, 160; es-Sabuni, *a.g.e.*, I, 306; ez-Zuhayli, *a.g.e.*, I, 382; eş-Şengitî, Muhammedü’l-Emîn b. Muhammedü’l-Muhtârü’l-Ceknî, *Edvâu’l-Beyân fî İdâhi’l-Kur’an bi’l-Kur’an*, Dar-u Alemi’l-Fevâid, Cidde, Tarihsiz, I, 490

<sup>38</sup> Taberî, *a.g.e.*, IV, 284; Ebu Zemeneyn, *a.g.e.*, I, 407; ez-Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 555; İbni Atiyye, *a.g.e.*, s. 483; el-Cevzî, *Zâdü’l-Mesîr fî Ilmî’t-Tefsîr*, II, 205; en-Nesefî, *a.g.e.*, I, 251; el-Hâzin, *a.g.e.*, I, 405; Ebu Hayyan, *a.g.e.*, III, 369; el-Kelbî, *a.g.e.*, I, 211; İbni Kesîr, *a.g.e.*, I, 556; es-Suyûtî, *a.g.e.*, I, 690; Ebu’s-Suûd, *a.g.e.*, II, 234; eş-Şirbînî, *a.g.e.*, I, 386; el-Bursevî, *a.g.e.*, II, 293; el-Alûsî, *a.g.e.*, III, 219; Tantâvî. Cevherî el-musrî, *el-Cevâhirü fî Tefsîri’l-Kur’anı’l-Kerîm*, Daru’l-Kutübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2004, III, 94; es-Sabuni, *a.g.e.*, I, 306; ez-Zuhayli, *a.g.e.*, I, 382; eş-Şengitî, *a.g.e.*, I, 490;

<sup>39</sup> el-Mahzûmî, *a.g.e.*, s. 58; es-Sanânî, *a.g.e.*, I, 183; Taberî, *a.g.e.*, IV, 281-282; En-Nehhâs, *a.g.e.*, II, 195; İbn Ebu Zemenin, *a.g.e.*, I, 407; el- Beğâvî, *a.g.e.*, I, 482; ez-Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 555; İbni Atiyye, *a.g.e.*, s. 483; En-Nisâburî, *a.g.e.*, I, 256; er-Razî, *a.g.e.*, XI, 42; el-Cevzî, *Zâdü’l-Mesîr fî Ilmî’t-Tefsîr*, II, 205; el- Cevzî, *Tezkiretü’l-Erîb fî Tefsîri’l-Garîb*, s.72; en-Nesefî, *a.g.e.*, I, 251; el-Hâzin, *a.g.e.*, I, 405; Ebu Hayyan, *a.g.e.*, III, 369; el-Kelbî, *a.g.e.*, I, 211; İbni Kesîr, *a.g.e.*, I, 556; es-Suyûtî, *a.g.e.*, I, 689; Ebu’s-Suûd, *a.g.e.*, II, 234; eş-Şirbînî, *a.g.e.*, I, 386; el-Bursevî, *a.g.e.*, II, 293; Konevî, *a.g.e.*, VII, 304; eş-Şevkânî, *a.g.e.*, s. 330; el-Alûsî, *a.g.e.*, III, 219; Tantâvî. *a.g.e.*, III, 94; Merağî, *a.g.e.*, V, 160; es-Sabuni, *a.g.e.*, I, 306; ez-Zuhayli, *a.g.e.*, I, 382; eş-Şengitî, *a.g.e.*, I, 490, 492; İbni Aşûr, *a.g.e.*, V, 205

4. İnsanın beyazlayan saçlarını siyaha boyaması, yüz hatlarını değiştirmeye çalışması, kadınların makyaj yapması, kaşlarını yolması ve peruk takması gibi insan bedeni üzerinde yapılan değişikliklerdir.<sup>40</sup>

5. Kadının erkek, erkeğin de kadın gibi davranması veya ona benzemesidir.<sup>41</sup>

7. Livatadır.<sup>42</sup>

8. Her türlü olumsuz değiştirmedir.<sup>43</sup>

9. Fitrat olup, Allah'ın yarattığı bir varlığı yaratılış gayesinin dışında kullanmak ve onların yaratılıştan sahip olmuş oldukları özelliklerini değiştirmektir.<sup>44</sup>

Verilen manaların birbirine yakın manalar olup, hepsinin işaret ettiği mananın bir noktada aynı olduğunu görmekteyiz. "Allah'ın yaratığını değiştirecekler" derken, Allah'ın yaratmış olduğu fitrî özelliklerini bozacaklar demektir. Şeytan, başta insanın kendisi olmak üzere tüm varlıklar üzerinde oynamalarını, onları yaratılış gayeleri dışında kullanmalarını istemektedir.

"O bir iş başına geçtiği zaman, yeryüzünde ortalığı fesada vermek, ekinleri tahrip edip nesilleri bozmak için çalışır. Allah bozgunculuğu sevmez."<sup>45</sup> Ayetinde de buna benzer bir durum vardır.

Yani o yapıda olan insanlar, yönetici olarak bir iş başına geçtikleri zaman,<sup>46</sup> İnsanlar arasına fitne ve fesat sokmak için çaba ve gayret gösterir,<sup>47</sup>

<sup>40</sup> er-Razî, *a.g.e.*, XI, 42; Beydâvî, *a.g.e.*, I, 241; el-Hâzin, *a.g.e.*, I, 405; Ebu Hayyan, *a.g.e.*, III, 369; es-Suyûtî, *a.g.e.*, I, 691; Ebu's-Suûd, *a.g.e.*, II, 234; el-Bursevî, *a.g.e.*, II, 292; el-Alûsî, *a.g.e.*, III, 219; Yazır, *Elmalılı Hamdi, Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Kitabevi, İstanbul, Tarihsiz, III, 1472; İbni Aşûr, *a.g.e.*, V, 205; eş-Şa'râvî, *Tefsirü'ş-Şa'râvî*, Mecmau'l-Buhûsi'l-İslamiyye, Kahire, 1991, V, 2651; Tantâvî, *a.g.e.*, III, 94

<sup>41</sup> ez-Zemaşerî, *a.g.e.*, I, 555; er-Razî, *a.g.e.*, XI, 42; en-Nesefî, *a.g.e.*, I, 251; Ebu Hayyan, *a.g.e.*, III, 369; Tantâvî, *a.g.e.*, III, 94

<sup>42</sup> eş-Şirbînî, *a.g.e.*, I, 386; el-Bursevî, *a.g.e.*, II, 293; Konevî, *a.g.e.*, VII, 304; el-Alûsî, *a.g.e.*, III, 219;

<sup>43</sup> İbni Atiyye, *a.g.e.*, 483; er-Razî, *a.g.e.*, XI, 42; es-Seâlebî, *a.g.e.*, II, 302

<sup>44</sup> Eş-Şa'râvî, *a.g.e.*, V, 2649; İbni Aşûr, *a.g.e.*, V, 205; Merağî, *a.g.e.*, V, 161

<sup>45</sup> Bakara, 2/205

<sup>46</sup> El- Cevzî, *Zadü'l-Mesîr*, I, 221; Ebu Hayyan, *a.g.e.*, II, 124; el-Kelbî, *a.g.e.*, I, 104; Bursevî, *a.g.e.*, I, 326; Konevî, *a.g.e.*, V, 153; Şevkânî, *a.g.e.*, s. 134; Alûsî, *a.g.e.*, II, 144; Tantâvî, *a.g.e.*, I, 221; Komisyon, *Tefsirü'l-Kur'an Li'n-naşîin*, Dar-u İbni Hazm, Beyrut, 2006, 45; eş-Şa'râvî, *a.g.e.*, II, 868; Yazır, *a.g.e.*, II, 732

<sup>47</sup> Razî, *a.g.e.*, V, 193; Kurtûbî, *a.g.e.*, II, 17; Merâğî, *a.g.e.*, II, 111; eş-Şa'râvî, *a.g.e.*, II, 866

ekinleri,<sup>48</sup> ekinlerin yetiştiği araziye,<sup>49</sup> insan<sup>50</sup> ve hayvan<sup>51</sup> başta olmak üzere tüm canlıların neslini yok etmeye veya onların yaratılış gayelerine uygun hareket edemez hale getirmeye çalışırlar demektir.<sup>52</sup>

İlk ayette insanın ve insanın içerisinde yaşamış olduğu çevrenin fitratının değiştirilmesinden genel olarak bahsederken, ikinci ayette ağırlıklı olarak çevrenin fitratına müdahaleden bahsedilmektedir. Şeytanın saptırmalarına kendini kaptıran insan bir taraftan kendi yaratılış gayesini unutup ilahî iradeye muhalefet ederken, diğer taraftan da içerisinde bulunmuş olduğu çevreye olumsuz müdahalelerde bulunarak onun fitratını değiştirmektedir.

### c. Fıtratla Oynamanın Olumsuz Neticesi

Allah, insanın fitrat üzerine yaratılışı ve bu fitrat üzerinde yapılan olumsuz değişikliklerden bahsetmenin yanında yerlerin ve göklerin yaratılışından bahsederken de فطر fiilini ve bunun ismi faili olan فاطر<sup>1</sup> kullanmaktadır. Bir ayette فطر السماوات و الارض, “gökleri ve yeri yarattı”, bir ayette بل ربكم رب السماوات و الارض الذي فطرهن “Rabbiniz gökleri ve yeri yaratandır” şeklinde ve altı ayette de فاطر السماوات و الارض “Gökleri ve yeri yaratandır” şeklinde bahsetmektedir.

İnsanın fitrat üzerine yaratılmasından bahseden ayette ve göklerle yerlerin yaratılmasından bahseden ayetlerde فطر fiili kullanılmıştır. Bu kelimenin anlamının “bir şeyin başlangıcı”<sup>53</sup> olmasından hareketle; Allah’ın insanı ilk yarattığı anda bir fitrat üzerine yaratmasını söyleyebildiğimiz gibi, göklerin ve yerin de bir fitrat üzerine yaratılmış olduklarını söyleyebiliriz. Yani Allah nasıl ki insanı ilk yarattığı anda ona bir takım özellikler verdi ise insanın içerisinde yaşamış olduğu yeryüzü coğrafyasına ve onu kaplayan göklere de ilk yaratılış anında birtakım özellikler vermiştir.

<sup>48</sup> Sanânî, *a.g.e.*, I, 82; Taberî, *a.g.e.*, II, 330; Kurtûbî, *a.g.e.*, II, 18; Suyûtî, *a.g.e.*, I, 574; Şevkânî, *a.g.e.*, 135; Şa’râvî, *a.g.e.*, II, 868; el-Cezâîrî, Ebu Bekir el-Câbir, *Eyserü’t-Tefâsîr li-Kelâmi’l-Aliyyi’l-Kebîr*, Mektebetü’l-Ulûmi ve’l-Hikemi, Medine, 2002, s. 103; Yazır, *a.g.e.*, II, 732

<sup>49</sup> İbni Kesîr, *a.g.e.*, I, 246

<sup>50</sup> Alûsî, *a.g.e.*, II, 144

<sup>51</sup> el-Cezâîriyyi, *a.g.e.*, s.103

<sup>52</sup> Taberî, *a.g.e.*, II, 329; Nehhâs, *a.g.e.*, I, 151; İbn Ebu Zemenin, *a.g.e.*, I, 213; Beğavî, *a.g.e.*, I, 180; İbni Atiyye, *a.g.e.*, s. 182; el-Cevzî, Zadü’l-Mesîr, I, 222; Razî, *a.g.e.*, V, 192; Neseî, *a.g.e.*, I, 104; Kurtûbî, *a.g.e.*, II, 17; Geylânî, *a.g.e.*, I, 200; el-Hazin, *a.g.e.*, I, 136; el-Kelbî, *a.g.e.*, I, 104; Seâlebî, *a.g.e.*, I, 426; eş-Şîrbînî, *a.g.e.*, I, 155; Şevkânî, *a.g.e.*, s. 134; İbni Aşûr, *a.g.e.*, II, 270; Merâğî, *a.g.e.*, II, 111; Sâbûnî, *a.g.e.*, I, 133

<sup>53</sup> en-Nahhâs, Ebu Cafer, *Meâni’l-Kurânî’l-Kerîm, Câmiatü Ümmi’l-Kurâ*, Mekke, 1988, V, 259; Kurtûbî, *a.g.e.*, XIV, 25

Yine فطر kelimesinin; “yarmak, ikiye yarmak”, “bir şeyin başlangıcı” anlamlarından hareketle yerin ve göklerin ilk yaratılış şekillerinin bir patlama ve ayrılma şeklinde olduğunu söyleyebiliriz. “O nankörler görmediler mi ki gökler ve yer bitişikti, biz onları ayırdık ve her canlıyı sudan yarattık”<sup>54</sup> ayetine bu manayı desteklemektedir. Bu ayette Allah, gökler ve yerin ilk halinin bitişik olduğunu ve onların daha sonradan ayrıldığından bahsetmektedir. “Biz göğü kudret(imiz)le bina ettik, şüphesiz, onu genişleten de biziz.”<sup>55</sup> Ayeti de bu ayrılmadan sonra semada bir genişlemenin olduğundan bahsetmektedir. Bugünde ilmen semada sürekli bir genişlemenin olduğunu ispatlanmıştır. Sürekli genişlemenin zıddı istikametinde ilerlediğimiz zaman, sürekli bir daralma olacak ve bu daralma sıfır noktasına gelecektir. İşte bu sıfır noktası فطر dediğimiz, patlamanın ve bu patlama sonrasında parçalanmaların olduğu, varlıkların ilk yaratılış anıdır.

فطر kelimesinin “yaratma” anlamına gelen خلق kelimesi ile yakın bir ilişkisi vardır. خلق daha genel anlamda yaratma anlamında kullanılırken فطر ise ilk defa yaratmaya başlanması anlamında daha özel bir anlamda kullanılmıştır.<sup>56</sup>

Allah “fatır” ismini sadece kendisi için kullanmakla; göklerin, yerin ve diğer canlıların ilk yaratıcısının, onları yokluktan varlık sahasına çıkarmanın ve onların yaratılış anında sahip olmuş oldukları özellikleri verenin kendisi olduğuna vurgu yapmaktadır.

Allah, insanın dışındaki gökler ve yer başta olmak üzere diğer varlıkların da ilk yaratılışının kendi tarafından olduğunu belirttikten sonra, insanda var olan aşırı kazanma hırsı ve doyumsuzluğu yüzünden, haddini aşarak bu varlıkların fitratına doğrudan veya dolaylı yollardan müdahale edebileceğini ve bu müdahalenin ortaya çıkaracağı olumsuz tabloyu şu ayet ile ifade etmektedir:

*“İnsanların bizzat kendi işledikleri yüzünden karada ve denizde fesat (maddi manevi bozulmalar, afet ve felaketler) çıktı. Bu ise yaptıklarının bir kısmını(n cezasını Allah dünyada) onlara tattırması içindir. Olur ki onlar, (bu sayede kötü hallerinden) dönerler.”<sup>57</sup>*

<sup>54</sup> Enbiya, 21/ 30

<sup>55</sup> Zariyât, 51/ 47

<sup>56</sup> Küçükece, Hüseyin, a.g.e., s. 203

<sup>57</sup> Rum, 30/41



Berr; Çöllere, sahralar, köyler, denizlerden uzaklarda kurulmuş olan şehirler<sup>58</sup> ve bilinen yeryüzü ve kara parçası,<sup>59</sup> Bahr ise; nehir, şehir, büyük nehir ve denizler kıyısında kurulmuş olan şehirler, <sup>60</sup> adalar<sup>61</sup>, yağmur ve bilinen büyük deniz ve okyanuslardır.<sup>62</sup> Yani insanların yaşadıkları, üzerinde seyahat edebildikleri karalar ve denizleri de içerisine alan her yer olup, insanların var olduğu yerlerde fesat ve düzensizlik çıkaracaklarına işaret edilmektedir.

Bu ayette ağırlıklı olarak iki noktaya dikkat çekilmektedir:

1. Karada ve denizlerde insanların işlemiş oldukları fiilleri sebebiyle fesadın meydana gelmesi,

2. Meydana gelen fesadın, bazı olumsuz neticelerinin insanlara tattırılması.

Sözlükte; salahın ve uygunluğun zıddı<sup>63</sup> anlamına gelen “fesat”ın ayette ne anlama geldiği ile ilgili olarak da şu rivayetleri zikredebiliriz;

1. İbni Abbas, İkrime ve Mücâhid’e göre; Karadaki ilk bozulma, Âdem(as)’ın oğlunun kardeşini öldürmesi,<sup>64</sup> denizdeki ilk bozulma ise; Kehf

<sup>58</sup> İbni Manzur, *a.g.e.*, IV, 55; Taberî, *a.g.e.*, X, 190, 191; en-Nehhâs, *a.g.e.*, V, 266; el-Beğâvî, *a.g.e.*, III, 485; Zemahşerî, *a.g.e.*, III, 467; İbni Atiyye, *a.g.e.*, s. 1479; Kurtûbî, *a.g.e.*, XIV, 41; el-Cevzî, Zadü'l-Mesîr, VI, 306; Beydâvî, *a.g.e.*, II, 813; Ebu Hayyan, *a.g.e.*, VII, 171; el-Kelbî, *a.g.e.*, II, 169; İbni Kesîr, *a.g.e.*, III, 435; es-Seâlebî, *a.g.e.*, IV, 315; Suyûtî, *a.g.e.*, VI, 496,497; Alûsî, *a.g.e.*, XII, 73; el-Merağî, *a.g.e.*, XXI, 54

<sup>59</sup> Taberî, *a.g.e.*, X, 191; İbni Atiyye, *a.g.e.*, s. 1479; Nisâburî, *a.g.e.*, II, 656; El-Cevzî, Zadü'l-Mesîr, VI, 306; Kurtûbî, *a.g.e.*, XIV, 40; el-Kelbî, *a.g.e.*, II, 169; İbni Kesîr, *a.g.e.*, III, 435

<sup>60</sup> İbni Manzur, *a.g.e.*, IV, 44; Taberî, *a.g.e.*, X, 190, 191; en-Nehhâs, *a.g.e.*, V, 266; el-Beğâvî, *a.g.e.*, III, 485; Zemahşerî, *a.g.e.*, III, 467; Kurtûbî, *a.g.e.*, XIV, 41; el-Cevzî, Zadü'l-Mesîr, VI, 306; Beydâvî, *a.g.e.*, II, 813; el-Hazin, *a.g.e.*, III, 435; İbni Atiyye, *a.g.e.*, s. 1479; Ebu Hayyan, *a.g.e.*, VII, s.171; el-Kelbî, *a.g.e.*, II, 169; İbni Kesîr, *a.g.e.*, III, 435; es-Seâlebî, *a.g.e.*, IV, 315; Suyûtî, *a.g.e.*, VI, 496,497; Ebu's-Suûd, *a.g.e.*, VII, 62; Konevî, *a.g.e.*, XV, 153; es-Sâvî, *a.g.e.*, IV, 506; Alûsî, *a.g.e.*, XII, 73; el-Merağî, *a.g.e.*, XXI, 54

<sup>61</sup> Nisâburî, *a.g.e.*, II, 656; Ebu Hayyan, *a.g.e.*, VII, 171; İbni Kesîr, *a.g.e.*, III, 435

<sup>62</sup> İbni Manzur, *a.g.e.*, IV, 41; Taberî, *a.g.e.*, X, 191; İbni Atiyye, *a.g.e.*, s. 1479; el-Cevzî, Zadü'l-Mesîr, VI, 306; Kurtûbî, *a.g.e.*, XIV, 40; el-Kelbî, *a.g.e.*, II, 169; İbni Kesîr, *a.g.e.*, III, 435; eş-Şirbînî, *a.g.e.*, III, 228

<sup>63</sup> İbni Manzur, *a.g.e.*, III, 335

<sup>64</sup> el-Mahzûmî, *a.g.e.*, s.208; Taberî, *a.g.e.*, X, 191; en-Nehhâs, *a.g.e.*, V, 265; el-Beğâvî, *a.g.e.*, III, 485; Zemahşerî, *a.g.e.*, III, 467; İbni Atiyye, *a.g.e.*, s. 1479; Kurtûbî, *a.g.e.*, XIV, 40; el-Cevzî, Zadü'l-Mesîr, VI, 306; Beydâvî, *a.g.e.*, II, 813; Ebu Hayyan, *a.g.e.*, VII, 171; İbni Kesîr, *a.g.e.*, III, 435; Suyûtî, *a.g.e.*, VI, 497; eş-Şirbînî, *a.g.e.*, III, 228; Bursevî, *a.g.e.*, VII, 47; Konevî, *a.g.e.*, XV, 153; Şevkânî, *a.g.e.*, s. 1136; Alûsî, *a.g.e.*, XII, 73

suvesinde bahsedilen, Umman meliki Celindî olduğu söylenen kişinin gemileri gasp etmesidir.<sup>65</sup>

2. Süddî, Katâde ve Zeyd b. Esleme göre; şirk olup, yerin dalalet ve zulümle dolmasıdır.<sup>66</sup>

3. Allah'ın, önceki ümmetlerden peygamberlerini yalanlayanları buldukları yerlerde veya denizlerde helak etmesidir.<sup>67</sup>

4. Allah'ın insanları, karada ve denizlerde yapmış oldukları çirkin işlerinden dolayı fesada uğratmasıdır.<sup>68</sup>

5. İnsanların Allah'ı tanımamaları, O'nun güç ve kudretinden gaflette olmalarından dolayı, Kara ve denizlerde fesadın meydana gelmesidir. Yağmurun kesilmesi, bitkilerin azalması, hastalıklar, vebalar, depremler, ekinlerde verimin düşmesi, ticaretten elde edilen gelirlerin azalması, insanlar ve hayvanlar arasında ölümlerin meydana gelmesi, yangınların ve sel felaketlerinin olması, her şeyden bereketin kalkması, faydalı şeylerin azalıp zararlı şeylerin çoğalması, fitnelerin artması, afetlerin inmesi, düşmanların galip gelmesidir.<sup>69</sup>

6. Yol kesme ve zulmetme gibi insanların, kara ve deniz gibi yerlerde işlemiş oldukları günahlardır.<sup>70</sup>

7. Fesat; her eşyanın normal kullanımının dışına çıkması,<sup>71</sup> fitrî nizamın bozulması, insanların fitratın hilafına hareket etmelerinden dolayı; şirk, ahlaksızlık, haksızlık gibi olumsuz hallerin ortaya çıkmasıdır.<sup>72</sup>

Buradaki bozulma, Karada ve denizlerde meydana gelen her türlü bozulmaları kapsar. Bu bozulmalar ister insanların günahlarından dolayı

<sup>65</sup> Beydâvî, *a.g.e.*, II, 813; Ebu's-Suûd, *a.g.e.*, VII, 62; Bursevî, *a.g.e.*, VII, 47 Alûsî, *a.g.e.*, XII, 73

<sup>66</sup> Es-Sanânî, *a.g.e.*, II, 104; en-Nehhâs, *a.g.e.*, V, 266; el-Beğâvî, *a.g.e.*, III, 485 İbni Kesîr, *a.g.e.*, III, 435

<sup>67</sup> İbn Ebu Zemenin, *a.g.e.*, III, 367

<sup>68</sup> Taberî, *a.g.e.*, X, 191

<sup>69</sup> Taberî, *a.g.e.*, X, 191; en-Nehhâs, *a.g.e.*, V, 266; el-Beğâvî, *a.g.e.*, III, 485; Zemahşerî, *a.g.e.*, III, 467; Neseî, *a.g.e.*, III, 274; Kurtûbî, *a.g.e.*, XIV, 40; el-Cevzî, *Tezkiretü'l-Erîb fi Tefsîri'l-Garîb*, s. 292; Beydâvî, *a.g.e.*, II, 813; Geylanî, *a.g.e.*, IV, 22; el-Hazin, *a.g.e.*, III, 435; Ebu Hayyan, *a.g.e.*, VII, 171; el-Kelbî, *a.g.e.*, II, 169; İbni Kesîr, *a.g.e.*, III, 435; es-Seâlebî, *a.g.e.*, IV, 315; Ebu's-Suûd, *a.g.e.*, VII, 62; eş-Şirbînî, *a.g.e.*, III, 228; Konevî, *a.g.e.*, XV, 153; Bursevî, *a.g.e.*, VII, 45; Alûsî, *a.g.e.*, XII, 72; İbni Manzûr, *a.g.e.*, III, 335

<sup>70</sup> Taberî, *a.g.e.*, X, 192; Ebu Hayyan, *a.g.e.*, VII, 171 Alûsî, *a.g.e.*, XII, 73

<sup>71</sup> Konevî, *a.g.e.*, XV, 153

<sup>72</sup> Yazır, *a.g.e.*, VI, 3833; İbni Aşûr, *a.g.e.*, XXI, 110

insanların fiillerine râcî olsun(birbirlerine zulmetmeleri, yollarını kesmeleri, öldürmeleri gibi) isterse de insanların isyanlarından dolayı kıtlık, korku, ölümler, ekinlerden bereketin azalması, meyvelerin azalması gibi Allah cihetinden olsun, her şey bozulma (fesat) kavramı içerisine girer.

Doğal çevremizdeki; denizlerin, toprakların, havanın kirlenmesi, ekolojik felâketler, insanların kullandıkları maddelerde atıklarının denizlere atılıp orada meydana getirdiği tahribatlar, birçok bitki ve hayvan türlerinin yok olması, nükleer tehditler, şiddet ve suç oranlarının artması, ahlaki değerlere karşı duyulan umursamazlık, ozon tabakasının delinmesi gibi birçok olumsuz durumlar ayetteki durumla örtüşmektedir.

“Size isabet eden her şey, ellerinizle kazandıklarınızdan dolayıdır.”<sup>73</sup> Ayeti de yukarıdaki duruma işaret etmekte ve ortaya çıkan olumsuzluklarda insanların fiillerinin birebir etkili olduğunu vurgulamaktadır.<sup>74</sup>

Ayette zikredilen “yaptıklarının bir kısmını(n cezasını Allah dünyada) onlara tattırması”ndan maksat ise; “Yaptıkları isyanların veya işlemiş oldukları bazı amellerinin cezaları onlara isabet edecek, cezasını tadacaklar.” Demektir. Sebep, müsebbibin yerine zikredilmiştir.<sup>75</sup> Allah onlara yaptıklarının tamamını ahirette tatmadan önce bir kısmını dünyada iken tattıracaktır.<sup>76</sup>

Günümüzde mevcut olan; hava kirliliği, su kirliliği, küresel ısınma, ozon tabakasının delinmesi, doğal afetler, son dönemlerde ortaya çıkan AİDS, Deli Dana ve Kuş Gribi gibi hastalık türleri, nükleer santrallerden yayılan zehirli gazlar ve asit yağmurları gibi birçok olumsuz gelişmelerin altında yatan sebep; insanların bir takım doyumsuz istekleri ve çok kazanma uğruna diğer varlıkların fitratına müdahale etmesidir.

Olaya Allah- insan ve tabiat ilişkisi içerisinde yaklaşmayan,<sup>77</sup> daha çok kazanma ve harcama hırsı ile hareket eden insanlar tabiatın ve diğer varlıkların

<sup>73</sup> Şurâ , 42/ 30

<sup>74</sup> Taberî, *a.g.e.*, X, 192; el-Beğâvî, *a.g.e.*, III, 485; Zemahşerî, *a.g.e.*, III, 467; Neseî, *a.g.e.*, III, 274; Beydâvî, *a.g.e.*, II, 813; Geylanî, *a.g.e.*, IV, 22; İbni Âşûr, *a.g.e.*, XXI, 111

<sup>74</sup> el- Cevzî, *Zadü'l-Mesîr*, VI, 306; Suyûtî, *a.g.e.*, VI, 497; Ebu's-Suûd, *a.g.e.*, VII, 62; eş-Şirbînî, *a.g.e.*, III, 228; Bursevî, *a.g.e.*, VII, 46; Alûsî, *a.g.e.*, XII, 73; Komisyon, *Kuran Yolu*, IV, 323

<sup>75</sup> Taberî, *a.g.e.*, X, 192; Nisâburî, *a.g.e.*, II, 656; Er-Râzî, *a.g.e.*, XXV, 115; el-Hazin, *a.g.e.*, III, 435; Ebu Hayyan, *a.g.e.*, VII, 171

<sup>76</sup> Zemahşerî, *a.g.e.*, III, 467; Beydâvî, *a.g.e.*, II, 813; Geylanî, *a.g.e.*, IV, 22; Ebu Hayyan, *a.g.e.*, VII, 171; Ebu's-Suûd, *a.g.e.*, VII, 62; Bursevî, *a.g.e.*, VII, 47 Alûsî, *a.g.e.*, XII, 73

<sup>77</sup> Kula,Naci, “Kur’an Işığında İnsan-Çevre İlişkisinin Ruh Sağlığı Açısından Önemi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 9, c. 9, 2000, s. 369

tabiatlarına uygun hareket ederek onlardan istifade etmek yerine o varlıkları kendi istek ve arzularına cevap verebilecek hale getirerek onlardan istifade etme yoluna gitmişler, bu fiillerinin sonucunda kısa vadede isteklerine ulaşsalar da uzun vadede onarılması imkânsız olan felaketlere neden olmuşlardır.<sup>78</sup>

Fotosentez dediğimiz olayla, hava-insan ve bitkiler arasında mükemmel bir nizam tesis edilmiştir. İnsanın solunum sonucunda dışarı attığı, insan sağlığı için zararlı olan karbondioksit gazı yeşil bitkiler ve ağaçlar tarafından solunum yolu ile alınıp, içerisindeki su, güneş enerjisinin de yardımı ile kendi vücutları için faydalanılan bir besin maddesi olan glikoz haline getirilmekte ve bu arada insan sağlığı için faydalı olan oksijen de dışarı atılarak hava temizliği kendiliğinden gerçekleştirilmektedir.<sup>79</sup> Yani Allah bu varlıkların fitratına bu düzeni sağlayacak özelliği vermiş ve sistemin kusursuz bir şekilde işlemlerini sağlamıştır. Ama insandaki aşırı kazanma hırsı yüzünden bir taraftan ağaçlar ve yeşil bitkiler yok edilirken, diğer taraftan kurulan fabrikalar ve onların bacalarından çıkan zehirli gazlar atmosferin dengesini bozup havayı kirletmekte, yağmurlar vasıtası ile *asit yağmurları* adı altında toprağa ve suya karışarak toprak ve su kirliliğine neden olmaktadır.<sup>80</sup> Toprağa ve suya karışan bu zararlı maddeler, toprakta yetişen ve suda yaşayan birçok ürünleri ve canlıları yok etmelerinin yanında bazıları da, o bitkiler ve canlılar vasıtası ile insan vücuduna geçerek insan sağlığını bozarak birçok hastalığın ortaya çıkmasına neden olmaktadır. *“Onlara yaptıklarının bir kısmını tattırırız”* ayetinde belirtildiği gibi aşırı hırsının sonucunda, hem içerisinde yaşadığı dünya gezegenini yaşanmaz kılmakta, hem de genetik yapıları bozulmuş ürünlerle beslenerek birçok hastalıklara davetiye çıkarmaktadır.

Yeni yeni ortaya çıkan hastalık veya olumsuzlukların sebebine baktığımızda en büyük sebebin; insanların kendisinin, tabiatın veya diğer canlıların fitratına müdahalesi olduğunu görmekteyiz. İnsanın hemcinsi ile evlilik yolu ile beraber olması fitrat olurken, evlilik dışı beraberlikleri fitratla oynamak ve fitratı değiştirmektir.<sup>81</sup> İnsanın cinsel ihtiyaçlarını giderme yolunda fitrat dışı hareket etmesi başta AİDS olmak üzere birçok hastalığın

<sup>78</sup> Kula,Naci, a.g.m. Sayı: 9, c. 9, 2000, s. 374

<sup>79</sup> Özdemir İbrahim-Yükselmiş, Münir, *Çevre Sorunları ve İslam*, Diyanet İşleri başkanlığı Yayınları, Ankara, 1997, s. 36

<sup>80</sup> Kula,Naci, a.g.m. Sayı: 9, sc.9, 2000, s. 368

<sup>81</sup> eş-Şa'râvî, a.g.e., V, 2650; Meraği, a.g.e., V, 161

ortaya çıkmasına ve yaygınlaşmasına neden olmuştur.<sup>82</sup> Yani Allah insanlara yaptıkları olumsuz davranışlarının bir kısmını daha dünyada iken tattırmıştır.

Hava fotosentez yolu ile kendi kendini temizlerken, insanın yeşillikleri yok etmesi ve havaya göndermiş olduğu zehirli gazlar ile havanın fitratını bozmuş ve bu bozulmanın neticesinde hava kirliliği gerçekleşmiştir.

Allah suyun içerisine düşen atık maddeleri temizleme özelliğini suda var etmiştir. Düşen atık maddeler sudaki mikroorganizmalar ile parçalanıp, bir takım bakteriler tarafından yenilerek suyun kendi kendini temizleme özelliğini onun fitratına vermiştir.<sup>83</sup> Ama insan başta fabrika atıkları olmak üzere her türlü atık maddeleri sulara atması sonucunda sular, *kendi kendini temizleme* özelliğini yerine getiremez olmuş ve bu konudaki fitratı bozulmuştur. Oluşan bu su kirlilikleri sonucunda da insanlar sulardan elde ettikleri birçok su ürünlerinden mahrum kalmış, elde ettiklerinden de faydadan ziyade zarar görmüşlerdir.

### Sonuç

Kur'an, bir taraftan tüm varlıkların yaratıcısının Allah olduğunu söylerken diğer taraftan da bu varlıkların bir amaç ve gaye için yaratıldıklarından bahsetmektedir. Allah kendisi için "yoktan var edici" anlamında "Halık" ismini kullandığı gibi, insanın, semaların ve yerin yaratılmasından bahsederken de "fatır" ismini kullanmıştır. Bu kelimenin anlamının "bir şeyin başlangıcı" olmasından hareketle; Allah'ın insanı ilk yarattığı anda bir fitrat üzerine yaratmasını söyleyebildiğimiz gibi, göklerin ve yerin de bir fitrat üzerine yaratılmış olduklarını söyleyebiliriz. Yani Allah nasıl ki insanı ilk yarattığı anda ona, "fitrat" dediğimiz bir takım özellikler verdiği gibi insanın içerisinde yaşamış olduğu yeryüzü coğrafyasına ve onu kaplayan göklere de ilk yaratılış anında birtakım özellikler vermiştir.

Allah insanın akıl ve irade sahibi olup, diğer varlıklarında kendi hizmetine sunulmasından dolayı başta kendi fitratı olmak üzere diğer tüm varlıkların fitratlarını korumasını ve onlardan fitratları doğrultusunda istifade etmesini istemiştir. Allah'ın bu ikazlarına aldırmadan, kendi nefsinden başlayarak diğer varlıkların fitratına müdahale eden insanlar ise dünyada ve ahrette karşılaşacakları olumsuzluklar ile uyarılmışlardır.

---

<sup>82</sup> Candan, İsfendiyar, *Medikal Tedavi*, Antıp Yayınları, Ankara, 2003; s. 1983

<sup>83</sup> Özdemir-Yükselmiş, *a.g.e.*, s. 97

Kısaca Kur'an fitrat denince; insan başta olmak üzere, gökler, yer ve diğer varlıkların ilk yaratılış anında kendilerine verilen sahip oldukları, bu özelliklerin şeytanında yönlendirmesi ile insanlar tarafından değiştirilip değişik amaç ve gayeler için kullanılması ve bu değişimin sonucunda ortaya çıkan birtakım olumsuzlukların faturasının insan daha dünyada iken ona tattırılmaya başlaması gibi üç önemli noktaya vurgu yapmıştır.

Olaya sadece dünya penceresinden yaklaşan insanlar ve sistemler, kendi heva ve heveslerini tatmin etmek ve daha fazla kazanmak uğruna başta kendi fitratları olmak üzere havanın, suların ve karanın fitratlarını bozup birçok doğal felaketlere neden olurlarken, Kur'an; "O semalarda ve yerde olanları sizin hizmetinize sunmuştur." Buyruğu ile olaya salt insan gözü veya tabiat gözü ile yaklaşmamış, aksine Allah-insan ve tabiat ilişkisi bütünlüğü içerisinde yaklaşarak, olayı ilahi boyuta taşımıştır.

#### KAYNAKÇA

- Âbâdî, Mecidüddin Muhammed b. Yakup el-Feyrûz, *Mu'cemu'l-Kâmûsi'l-Muhît*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 2005,
- Ahmed Mustafa, *Tefsîrû'l-Merâgî*, Daru İhyâu't-Turâs, Beyrut ts.
- Alusî, Şihabuddin es-Seyyid Mahmûd, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'an'ı-l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, Daru'l-Fıkr, Beyrut, 1993
- el-Beğâvî, Muhammedu'l-Huseyn b. Mesûd el-Ferrâ, *Tefsîrû'l-Beğâvî (Meâlîmu't-Tenzîl)*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 1987
- el-Beydâvî, Nasuruddin Ebu Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, Dar-u Sâder, Beyrut, 2001
- Bursevî, İsmail Hakki b. Mustafa, *Ruhu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kurân*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2009
- Candan, İsfendiyar, *Medikal Tedavi*, Antip Yayınları, Ankara, 2003
- el- Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemalüddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Zâdü'l-Mesîr fî İlmü't-Tefsîr*, el-Kütübü'l-İslamî, Beyrut, 1984
- el- Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemalüddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Tezkiretü'l-Erîb fî Tefsîri'l-Garîb (Garîbü'l-Kur'an'ı-l-Kerîm)*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004
- el-Cezâîrî, Ebu Bekir el-Câbir, *Eyserü't-Tefâsîr li-Kelâmi'l-Aliyyi'l-Kebîr, Mektebetü'l-Ulûmi ve'l-Hikemi*, Medine, 2002
- el-Cürçânî, Ali b. Muhammed b. Ali, *Kitabu't-Ta'rîfât*, Darul'l-Kutubi'l-Arabiyyi, Beyrut, 1996

- el-Geylânî, Muhyiddin Abdulkadir, *Tefsîrû'l-Geylânî*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2009, c.IV, s. 17
- Ebu Hayyan, Muhammed b. Yusuf el-Endülüsî, *Tefsîrû'l-Bahri'l-Muhît*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993
- el-Hâzin, Alaâddin Ali b. Muhammed b.İbrahim el-Bağdadî, *Tefsîrû'l-Hâzin (Lübâbü't-Te'vîl fî Meâni't-Tenzîl)*, Midyat, ts.
- İbni Aşûr, Muhammed Tahir, *Tefsîrû't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, ed-Daru't-Tûnisiyyetü, Tunus, 1984
- İbni Atıyye, Ebu Muhammed Abdu'l-Hak b. Atıyye el-Endülüsî, *El- Muharrerü'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, Dar-u İbni Hazm, Beyrut, 2002
- İbn Ebî Zemenîn, Ebu Abdullah Muammed b. Abdulah, *Tefsîrû'l-Kur'anî'l-Azîm*, el-Faruku'l-Hadîs , Kahire, 2002
- İbni Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil, *Tefsîrû'l-Kur'anî'l-Azîm*, Mektebetü Darü't-Türâs, Kahire ts.
- İbni Manzur, Cemaleddin Muhammed b. Mükerrerem, *Lisanü'l-Arab*, İnan, 1405h
- el-Kelbî, Ebu'l-Kasım Muhammed b. Ahmed b. Cüziyyü, *et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl*, Daru'l-Kütubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995
- Komisyona, *Ehter'ü-Kebîr*, Matbat-ü Âmire, ist. 1310 h
- Komisyona, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2008
- Komisyona, *Tefsîrû'l-Kur'an Li'n-naşîin*, Dar-u İbni Hazm, Beyrut, 2006
- Konevî, İsmâüddîn İsmail bin Muhamed el-Hanefî, *Hâşiyetü'l-Konevî Alâ Tefsîri'l-Beydâvî*, Daru'l-Kütubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001
- Kula,Naci, "Kur'an Işığında İnsan-Çevre İlişkinin Ruh Sağlığı Açısından Önemi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 9
- Kurtûbî, Ebu Abdullah Muhammed b.Ahmed, *el-Camî' li-Ahkâmi'l-Kur'an*, Daru'l-Fıkr, Beyrut, 1987
- Küçükece, Hüseyin, *İslam'ın Temel Kavramları*, Beyan Yayınları, İstanbul, 2000, s. 203
- Mahmud b. Ebu'l-Hasan, *İcâzü'l-Beyân an Meâni'l-Kur'an*, Daru'l-Garbi'l-İslamî, Beyrut, 1995
- El-Mahzûmî, Ebu'l-Haccâm Mücahid bin Cebr el-Kureysî, *Tefsîr'ü-Mücahid*, Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2005
- Muhammedü'l-Emîn b. Muhammedü'l-Muhtâru'l-Ceknî, *Edvâu'l-Beyân fî İdâhi'l-Kur'an bi'l-Kur'an*, Dar-u Alemi'l-Fevâid, Cidde ts.
- en-Nahhâs, Ebu Cafer, Meâni'l-Kurânî'l-Kerîm, *Câmiatü Ümmi'l-Kurâ*, Mekke, 1988

- en-Nesefî, Abdullah b. Ahmed b. Muhammed, *Tefsîrû'n-Nesefî*, Pamuk Yayınları, İstanbul ts.
- Özdemir İbrahim-Yükselmiş, Münir, *Çevre Sorunları ve İslam*, Diyanet İşleri başkanlığı Yayınları, Ankara, 1997
- Öztürk, Yener, "İnsan ve Fitrat", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi V*, Şanlıurfa, 1999
- er-Razi, Muhammed, *Tefsîrû'l-Fahri'r-Râzî*, Daru'l-Fıkr, Beyrut, 2005
- es-Sâbûnî, Muhammed Ali, *Safoetü't-Tefâsîr*, Dersâadet, İstanbul ts.
- es-Sanânî, Abdurrezzak b. Hemmâm, *Tefsîrû'l-Kurân*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad ts.
- es-Sâvî, Şeyh Ahmed, *Haşiyetü's-Sâvî alâ Tefsîri'l-Celâleyn*, Daru'l-Fıkr, Beyrut, 1998
- es-Seâlebî, Abdurrahman b. Muhammed b. Mahlûf Ebî Zîr, *Tefsîrû's-seâlebî (el-Cevâhiri'l-Hisân fî Tefsîri'l-Kur'an)*, Dâr-u İhyâi't-Turâsî'l-Arabiyyi, Beyrut, 1997
- es-Suyûtî, Abdurrahman Celâlüddîn, *ed-Dürrü'l-Mensûr fî't-Tefsîri'l-Me'sûr*, Daru'l-Fıkr, Beyrut, 1993
- eş-Şa'râvî, *Tefsîrû'ş-Şa'râvî*, Mecmau'l-Buhûsî'l-İslamiyye, Kahire, 1991
- eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethü'l-Kadîr el-Câmiu beyne Fenniyyi'r-Rivayeti ve'd-Dirayeti min İlmü't-Tefâsîr*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 2007
- eş-Şirbînî, Muhammed Ahmed el-Hatîb, *Tefsîrû'l-Hatîbi'ş-Şirbînî*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr, *Tefsîrû't-Taberî (Câmu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kurân)*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2005
- Tantavî, Cevherî *el-musrî, el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'anı'l-Kerîm*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004
- Ebu's-Suûd, Muhammed b. Muhammed, El-Ammâdî, *Tefsîr'ü Ebîs'-Suûd (İrşâdü'l-Aklî's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kur'anı'l-Kerîm)*, Daru İhyau't-Turâsî'l-Arabiyye, Beyrut, 1990
- Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Kitabevi, İstanbul ts.
- ez-Zamahşarî, Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer, *Tefsîrû'l-Keşşâf*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 2005, 2005
- Ez-Zuheylî, Vehbe, *et-Tefsîrû'l-Vasît*, Daru'l-Fıkr el-Muâsıra, Beyrut, 2006



## Kur'an'da Rayb Kelimesinin Semantik Analizi

Havva Özata\*

**Öz-**Bu araştırma, Kur'an'ı Kerim'de geçen rayb kavramının ifade ettiği anlamı ortaya koymayı amaçlamaktadır. Rayb, Türkçe meal çalışmaları başta olmak üzere birçok yerde doğrudan *şüph*e olarak çevrilmektedir. Ancak bu kavramın Kur'an'ın indirildiği dönem ve Kur'an'ın anlam bütünlüğü göz önüne alındığında şüpheden çok farklı bir anlamı ifade ettiği ortaya çıkmaktadır. Özellikle rayb kavramının huzursuzluğa ve tedirginliğe yol açan psikolojik bir süreci ifade etmesi ve ilme şüpheden daha uzak olması bu farklılıklar arasında yer almaktadır. Bu nedenle rayb kavramını doğrudan şüphede anlamında değil de kuşku anlamında kullanmak daha isabetli olmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Rayb, Şüph, Kuşku, Kur'an

**Abstract-** *The Concept of Rayb in the Qur'an-* The aim of the present study is to find out the meaning of the word 'Rayb' that is used in Qur'an. The word Rayb is translated as "directly doubt" in Turkish as well as in many different languages. However, when we consider the revelation period and the integrity of the Qur'an, very different meaning appears. Expressing psychological process leading to unrest and unease and being farther from science than doubt can be shown as differences. So it will be more accurate to use the word Rayb defining suspicion rather than doubt.

**Key Words:** Rayb, Doubt, Suspicion, Qur'an

### Giriş

Kur'an-ı Kerim'in anlam deryasından faydalanmanın en önemli yollarından biri onun içerdiği kavramları iyi bir şekilde analiz etmektir. Bu da mevcut kavramların tek tek ele alınıp, yakın ve zıt anlamlı kavramlarla olan ilişkilerini belirlemekle ve bu kavramlar arasındaki yerlerini tespit etmektir. Bu anlamda Kur'an'ın bilgi anlayışını iyi bir şekilde kavramak ve bilgiye götüren yollar ile bilgiye ulaşmayı engelleyen sebepleri belirlemek için ilgili kavramların incelenmesi çok önemlidir. Bu bağlamda bu çalışmada bilgiyle doğrudan ilişkili olan şüph, zan, şekk, rayb kavramları üzerinde durularak

---

\* İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü Yüksek Lisans Öğrencisi

özellikle *rayb* kavramının bahsi geçen kavramlar arasındaki yeri tespit edilmeye çalışılacaktır.

Konunun daha iyi anlaşılması için *rayb* konusuna geçmeden önce “şüphe, zan, şekk” kavramları hakkında kısa bir bilgi vermeyi faydalı görüyoruz. Bu amaçla bu kavramların hepsini “Şüphe anlamı taşıyan kavramlar” başlığı altında tek tek inceledikten sonra, *rayb* kavramı üzerinde durularak, bu kavramlar arasındaki ilişkiler ortaya konulmaya çalışılacaktır.

## I. “Şüphe” Anlamı Taşıyan Kelimeler

### A. Şüphe

Sözlükte “benzemek ve benzerlik sebebiyle başka şeyle karışmak” anlamındaki “şbh” kökünden türeyen şüphe “İster somut, ister soyut olsun aralarındaki benzerlikten dolayı, iki şeyden birinin diğerinden ayırt edilememesidir.”<sup>1</sup> Kelime dinî literatürde özellikle fıkıh ve fıkıh usulünde şer’î bir hüküm, konu veya durumla ilgili kesin bilgi ve kanaate varamamaktan doğan tereddüt ve kararsızlığı ifade eder.<sup>2</sup>

Şüphe kavramı özellikle felsefe ve kelam ilminde önemli bir yere sahiptir. Kelam ilminde, ilme ulaştırın bir vasıta olarak kullanıldığında olumlu bir süreç olarak değerlendirilmektedir. Nitekim Kelam âlimlerinden olan Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) şüphe etmenin farz olduğunu ifade ederken, şüphenin ilme götüren bir vasıta olması gereğini vurgulamaktadır.<sup>3</sup>

İslam düşüncesinde şüpheci filozof olarak bilinen Gazzâlî (ö. 505/1111) hakikati bulmak ve yakinî (kesin) bilgiye ulaşmak için şüpheyi bir vasıta olarak kullanmıştır. Bu bakımdan onun şüpheciliği Descartes’in (ö. 1650) şüpheciliğine benzemektedir. “Metodik şüphe” olarak isimlendirilen bu şüphe, bilgiye ulaştırın bir yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu anlamda yeni fikirlere ve buluşlara yol açın felsefi ve bilimsel şüphe ile bilginin imkânsızlığını savunan şüpheciliği birbirinden ayırmak gerekmektedir.<sup>4</sup>

Şüpheciliği kolay anlaşılması için başlıca üç madde halinde özetleyebiliriz.

#### 1. Düşünsel bir tutum olarak şüphecilik.

Bu da iki şekilde kendini göstermektedir.

<sup>1</sup> İsfahânî, Râğıb, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an*, Beyrut 1990, s. 254-255; İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed, *Lisân'ül-Arab*, Kahire, ts. IV, 2190.

<sup>2</sup> Günay, Hacı Mehmet, “Şüphe”, *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX, 265.

<sup>3</sup> Atay, Hüseyin, “Kur'an'da Bilgi Teorisi”, *AÜİFD*, Ankara 1968, s. 3.

<sup>4</sup> Bolay, S. Hayri, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Ankara 2004, s. 251-252.

a) Kesin bir tutumda olmama, karar verememe,

b) Şüpheyi bir ilke yapma, her değerden, her anlatımdan, öğretiden, inançtan ilkece kuşku duyma.

2. Bir felsefe çığırı olarak şüphecilik; gerçekliğin özünü bilmenin mümkün olmadığını öne süren öğretisi.

3. Yöntem olarak ise apaçık olan doğruya kesin bilgiye varmak için sağlam bir dayanak bulana dek bütün bilgilerin gözden geçirilerek eleştirilmesi, sınanması anlamlarına gelir.<sup>5</sup>

Burada felsefi anlamda kullanılan şüphe ve şüphecilik kelimeleriyle psikolojik anlamda kullanılan ve zihinsel bir hastalık olan şüpheyi birbirinden ayırmak faydalı olacaktır. Bu sebepten dolayı psikolojik anlamdaki şüphe hakkında kısa bir bilgi vermeyi faydalı buluyoruz. Psikolojik anlamda şüphe, bir tür zihinsel hastalıktır ve bunun üç çeşidi vardır:

**1. Yalın şüphe:** Zihinsel bir kararsızlıktan ibaret olan yalın şüphenin duygusal eş değeri doyurulmamış bir istek ya da amacına ulaşmamış bir eğilimden doğan hafif bir üzüntüdür. Şüphenin bu biçimi doğaldır. Marazi bir biçim alması süreğenliğine bağlıdır.

**2. Dramatik şüphe:** İnsanın içini kemiren ve genellikle uzun süren bunalımlara neden olan şüpheci. Kimi zaman bir hayat boyu sürer, çaresi ya da ilacı yoktur.

**3. Israrlı şüphe (obsesyon):** Tam anlamıyla patolojik(marazi)dir. Değişik biçimlerde kendini gösterir. Kimilerinde normal olayların ötesine geçmeyebilir. Örneğin, kapılarını kilitleyip kilitlediklerini ardı ardına yirmi kez kontrol edenlerde böyledir.

Bunlardan bir bölümü de anlaşılmaz ve çözümlenemez soruları sürekli olarak dönen bir çark gibi yenileyip dururlar ve asla doyurulamazlar. Bunlardan kimileri de bin türlü kuruntular ve ipe sapa gelmez düşünceler altında ezilip kalırlar.<sup>6</sup>

Tüm bu bilgilerden yola çıkarak şüpheyi, felsefi anlamda kullanılan şüphe ile psikolojik anlama kullanılan şüphe olarak iki temel kısma ayırabiliriz. Felsefi anlamda kullanılan şüpheyi de bir yöntem olarak doğru bilgiye götüren şüphecilik ve hiçbir zaman ilme yardımcı olmayan ve bilginin imkânsızlığını savunan şüphecilik olarak ikiye ayırabiliriz.

<sup>5</sup> Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1998, s. 121.

<sup>6</sup> Ayman, Mehmet, *Gazzali'de Bilgi Sistemi ve Şüphe*, İstanbul 1997, s. 12.

## B. Zan

Şüpheden sonra ilme ulaşmayı ifade eden kavramlardan ilki *zandır*. *Zan* çeşitli alamet ve sebepler doğrultusunda mevcut hükümlerden birini daha çok tercih ederek bir kanaatte bulunmaktır.<sup>7</sup> Mevcut hükümler hakkında çeşitli işaretler vardır. Eğer bu işaretler kuvvetli olursa ilme götürür, zayıf olursa da vehim derecesini aşamaz.<sup>8</sup>

*Zan* şekki ve yakînî içine almaktadır. Ancak buradaki yakın apaçık olan yakın değil, düşünme ve tedebbür sonucu elde edilen yakindir.<sup>9</sup> İlmî geçerliliği olan bu zan, İslâm düşüncesinde zann-ı gâlip olarak isimlendirilmiştir. İslâm dini, zann-ı galibe ilim değeri vermiştir ve onunla amel edilmesini savunmuştur.<sup>10</sup>

Zann-ı galip, bir emare ve belirtiden meydana gelen bilgiyi ifade eder. Bu belirti kuvvetlendikçe kelimenin manası da gittikçe kesinliğe doğru yükselir. Kesinliğe götüren bu zan, duyularla kavranılmayan düşünceyle ilgili bilgilerde söz konusudur.<sup>11</sup>

İlim derecelerinin en yükseği olan vahyin dışındaki beşerî bilgilerin büyük çoğunluğu zann-ı galip, yani yüksek kanaat, şüphesiz inanç, itikat veya ilme dayalı kanaat hükmündedirler. Zira bizler bilinenden hareketle bilinmeyi anlamaya çalışıyoruz. Anladığımız veya ortaya koymaya çalıştığımız hususlar o şeyin bütününe yansıtılabılır. Bu yüzden ilme aykırılık arz etsin diye ortaya konulan zan ile ilme kavuşmayı, onu elde etmeyi hedefleyen zannı aynı kefeye koymamak gerekir. Gerçeğin bilgisini hedefleyen zan "hak zan"dır ve sürekli teşvik edilmelidir.<sup>12</sup>

Kur'an-ı Kerim'de *zan* kavramı, isim olarak yakîn (zann-ı galip)<sup>13</sup>, şekk ve töhmet<sup>14</sup> fiil olarak da sanmak<sup>15</sup> anlamında birçok ayette zikredilmiştir.<sup>16</sup> Zan bazı ayetlerde peygamberlere<sup>17</sup> ve müminlere<sup>18</sup> bazı ayetlerde de müşriklere<sup>19</sup> ait bir fiil olarak kullanılmıştır.

<sup>7</sup> Cürçânî, Seyid Şerif, *et-Tarifât*, Beyrut 2002, s. 119.

<sup>8</sup> İsfahânî, s. 317; Fîrûzâbâdi, Muhammed b. Yakub, *Besâiru Zevî't-Temyîz*, Kahire 1996, III, 545.

<sup>9</sup> İbnManzûr, IV, 2762.

<sup>10</sup> Zemahşerî, Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidi't-Tenzîl*, Riyad 1998, VI, 200.

<sup>11</sup> Atay, Hüseyin, "Müslümanlar'da Şüphe", *AÜİFD*, XXVIII, Ankara 1986, s. 6.

<sup>12</sup> Bilgiz, Musa, *Kur'an'da Bilgi*, İstanbul 2003, s. 134.

<sup>13</sup> Bkz. 2.Bakara 46; 69.Hâkka 20.

<sup>14</sup> Bkz. 10.Yûnus 36; 84.İnşikâk 14.

<sup>15</sup> Bkz. 10.Yûnus 24; 38. Sâd 24.

<sup>16</sup> Fîrûzâbâdi, III, 546-547.

<sup>17</sup> Bkz. 21.Enbiya 87; 38.Sâd 24.

Bu bilgilerden yola çıkarak zann-ı galibin şüpheden ve özellikle metodik şüpheden sonra elde edilen bilgiyi ifade ettiğini söyleyebiliriz. Bu durumda *zan* bilgi seviyesine ulaşırsa “zann-ı galip” şeklini alır. Eğer bilgi seviyesinde ulaşmaz ise “vehim” şeklinde kalır.

### C. Şekk

Şüphe anlamını ifade eden diğer bir kavram *şekk* tir. İki ayrı hükmün doğruluğunun eşit olması durumuna *şekk* denir. Öyle ki bu iki hükmün varlığına işaret eden ya iki ayrı işaret vardır ya da bu iki hüküm hakkında hiçbir işaret yoktur.<sup>20</sup> Bu nedenle bu iki hükmün doğruluğu hakkında bir tereddüt söz konusudur ve ikisinden birisi tercih edilemez, kalp bu ikisinden birine yönelemez.<sup>21</sup> Fakihler de *şekk* e, galip seviyesine ulaşmayan zannı da içine alacak biçimde bir şeyin varlığı ve yokluğu arasında mutlak tereddüt anlamını yüklerler.<sup>22</sup>

*Şekk* kavramı Kur'an'da on beş yerde geçmektedir.<sup>23</sup> Bu kavramın geçtiği Nisâ suresinde Yüce Allah şöyle buyurmaktadır:

وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا

“Biz Allah'ın elçisi (olduğunu söyleyen) Meryem oğlu İsa Mesih'i öldürdük!” demelerinden ötürü (onları lanetledik). Hâlbuki onlar İsa'yı ne öldürdüler ne de çarmıha gerdiler. Fakat onlar öyle zannediyorlar. Aslında onlar İsa konusunda birtakım şüphe içindedirler. Onların bu konuda hiçbir sağlam bilgileri yoktur. Sadece zanna uyuyorlar. İsa'yı kesin olarak öldürmüş değillerdir”<sup>24</sup>

Ayet-i kerimede Hz. İsa'nın durumu hususunda ihtilaf eden Yahudilerin öncelikle *şekk* içerisinde oldukları daha sonra *zanna* kapıldıkları ifade edilmiştir. Onlar *şekk* içerisinde iken hiçbir bilgiye sahip değillerdir. Fakat daha sonra bir takım işaretlere uyup *zanna* (vehme) düşmektedirler.<sup>25</sup> Nitekim bu işaretler mutlak vahiy bilgisi olmadığı gibi tam tersi hakikate sahip bilgiyi içermektedir. Bu nedenle Yahudiler içine düştükleri durumdan zann-ı galip seviyesine çıkamıyorlar ve zanları ardından gidiyorlar.

<sup>18</sup> Bkz. 24.Nûr 12.

<sup>19</sup> Bkz. 10.Yûnus 60, 66.

<sup>20</sup> İsfahânî, s. 265; Fîrûzâbâdî, III, 332.

<sup>21</sup> Cürçânî, s. 105.

<sup>22</sup> Günay, “Şüphe” s. 265.

<sup>23</sup> Bkz. 10.Yûnus 94, 104; 11.Hûd 62, 110; 14.İbrahim 9, 10.

<sup>24</sup> 4.Nisâ 157.

<sup>25</sup> Zemahşerî, II, 175.

## II. Rayb Kelimesi

*Rayb* kavramı Arapçada şekk, şüphe, zan, töhmet anlamlarına gelmektedir. İsim veya sıfat olarak kullanıldığında kuşkulandıran, şüphe veren, şüpheyi düşüren, şüphe sahibi olan şekilde ifade edilmektedir.<sup>26</sup>*Rayb* bu anlamlarının yanı sıra korkuyu da içerisinde barındırmaktadır.<sup>27</sup>

*Rayb* kelimesi isim tamlaması içerisinde Kur'an'da bir yerde kullanılmaktadır.<sup>28</sup> Ayette "rayb'ül-menun" olarak geçen ifade genel olarak "zamanın getireceği felaketler" şeklinde açıklanmaktadır.<sup>29</sup>

*Rayb* kavramı isim olarak Kur'an'da on yedi yerde geçmektedir.<sup>30</sup> Ayetlerde "la raybe" şeklinde olumsuz gelen ifade "gerçeğin bizzat kendisi" anlamındadır. Nitekim rayb kelimesi "fi rayb" şeklinde kullanıldığında da "büsbütün şüphe" anlamını içermektedir.<sup>31</sup>

Kavramın "la raybe" şeklinde geçtiği ayetlerde Kur'an'ın kendi içeriğinde ve Kur'an'ın Allah Teâlâ tarafından kulu ve elçisi Hz. Muhammed'e (s.a.v) gönderildiği hususunda bir şüphenin olmadığı üzerinde durulmaktadır.<sup>32</sup> Aynı şekilde ahiret gününden, kıyametin kopacağından ve insanların tekrar diriltileceği konusunda da bir şüphenin olmadığı beyan edilirken "la raybe" ifadesi kullanılmıştır.<sup>33</sup> Kavram "fi rayb" şeklinde ise münafıkların ve inkârcıların içine düştükleri şüphe hâlini ifade etmekte kullanılmıştır.<sup>34</sup>

Rayb kelimesinden türeyen "mürîb" kavramı ise Kur'an'da yedi ayette geçmektedir.<sup>35</sup> Sadece bir ayet dışında<sup>36</sup> diğer ayetlerde şekke sıfat olarak kullanılmıştır. Bu ayetlerin hepsinde de inkârcıların şüpheli yaklaşımları zikredilmektedir.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi bu üç kavramda (zan, şekk, rayb) aynı anlamda, yani şüphe anlamında birbirinin yerine kullanılmaktadır. Fakat

<sup>26</sup> İbn Manzûr, III, 1788; Firûzâbâdî, *Kamûsu'l- Muhît*, Beyrut 1994, s. 118-119.

<sup>27</sup> İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luga*, Beyrut 1991, II, 463.

<sup>28</sup> 52. Tur 30.

<sup>29</sup> Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'an*, Kahire, trs. ,XXI, 592.

<sup>30</sup> Bkz. 2.Bakara 2, 23.

<sup>31</sup> Bilgiz, s. 139.

<sup>32</sup> Bkz.10.Yûnus 37.

<sup>33</sup> Bkz. 3.Âli İmrân 9; 6.En'âm 12.

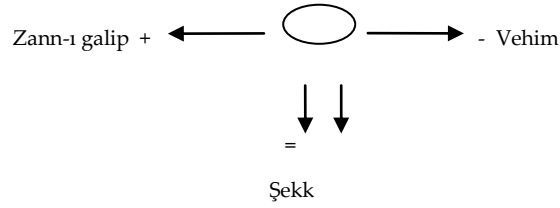
<sup>34</sup> Bkz. 2.Bakara 23; 22.Hacc 5; 9.Tevbe 45.

<sup>35</sup> Bkz. 11.Hûd 62, 110; 14.İbrâhîm 9; 34.Sebe 54.

<sup>36</sup> 50.Kâf 25.

aralarında şüphenin sebebini, keyfiyetini, farklı düzeylerdeki türlerini ifade etme konusunda farklılıklar söz konusudur. Rayb konusunu daha iyi analiz edebilmemiz için bu kavramın diğer kavramlar arasındaki yerini iyi bir şekilde belirlememiz gerekmektedir.

Yukarıda açıklandığı gibi *şekte* muhtelif durumlardan herhangi birine meyil söz konusu değildir. Akıl iki taraftan birini diğerine tercih edememektedir. *Zanda* ise bir tercih söz konusudur. Tercih, kuvvetli bir işaret doğrultusunda olursa *zann-ı galip*, aksi durumda olursa *vehim* şeklini almaktadır. Bu durumu şu şekilde gösterebiliriz:



*Rayb* ise bu durumda *şekk*ye yakın anlamda hatta eşanlamlı olarak kullanılmaktadır. Öyle ki Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767), Taberî (ö. 310/923) ve Zemahşerî (ö. 538/1143) gibi birçok müfessir ayetlerde geçen *rayb* kavramını doğrudan *şekk* olarak değerlendirmişlerdir.<sup>37</sup> Nitekim *rayb* kelimesinde de bir tarafa meyil söz konusu değildir. Bu anlamda *şekk* ile aynı anlama gelebilir. Fakat *şekk*ten ayrı bir anlam içermektedir. Şöyle ki *şekk*, zihnin bir durum karşısında, onun olup olmadığı hakkında şüphe etmesidir. *Rayb* kelimesi ise zihni şüpheden daha fazlasını ifade etmektedir.<sup>38</sup>

*Şekk* felsefi anlamda kullanılan, ilme daha yakın bir süreci ifade ederken *rayb* daha çok psikolojik anlamda kullanılan ruhsal bir durumu ifade etmektedir. Nitekim *Tevbe* suresinde Allah Teâlâ bu psikolojik sürece vurgu yapmakta ve bu huzursuzluğu ifade etmek için *rayb* kavramından türeyen "*ribeten*" kelimesini kullanmaktadır:

لَا يَزَالُ بُنْيَانُهُمُ الَّذِي بَنَوْا رِيبَةً فِي قُلُوبِهِمْ إِلَّا أَنْ تَقَطَّعَ قُلُوبُهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

"Kurmuş oldukları binaları, kalpleri paramparça olmadıkça, yüreklerin de sürekli bir kuşku olarak (*ribeten*) kalmaya devam edecektir."<sup>39</sup>

Yine *Tevbe* suresinde Yüce Allah şöyle buyurmaktadır:

إِنَّمَا يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَارْتَابَتْ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ فِي رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ

<sup>37</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsiru Mukâtil b Süleyman*, Beyrut 2003, I, 163, Taberî, I, 228, Zemahşerî, I, 144.

<sup>38</sup> Atay, "Müslümanlar'da Şüphe", s. 7.

<sup>39</sup> 9.Tevbe 110.

“Ancak Allah’a ve ahiret gününe inanmayan, kalpleri şüpheye düşüp kendileri de o şüphelerinin içinde bocalayan kimseler, senden izin isterler.”<sup>40</sup>

Bu ayetlerde göstermektedir ki *rayb*, daha çok psikolojik bir süreci ifade etmekte ve insanlarda bir huzursuzluğa yol açmaktadır. Nitekim Zemahşerî de *rayb* kavramını açıklarken raybın kişiye tedirginlik ve ızdırıp verdiğini ifade etmekte ve raybın mevcut olduğu bir kalpte, sükûnetin ve mutmainliğin olmayacağını beyan etmektedir.<sup>41</sup> Hatta rayb, nefse bir ızdırıp ve kuşku vermek anlamında kullanılan bir mastar iken, lügat örfünde bu ızdıraba başlıca bir sebep olan, şekk ve şüphe anlamında kullanılması üstün gelmiştir.<sup>42</sup>

Ayrıca rayb kavramının, Kur’an’da şekkin sıfatı olarak “şekkin mürib” şeklinde kullanılması şekk ve rayb arasındaki farkı ortaya koyması açısından önemlidir. Mukâtil b. Süleymân bu ayetlerdeki rayb kavramını açıklarken, bu durumu, kişinin içine düştüğü şüphenin farkında olmaması şeklinde ifade etmiştir.<sup>43</sup> Nitekim farkında olunan şüphe kişiyi ilme ulaştırabilirken “şekkin mürib” yani şekkin farkında olunmaması durumunda kişinin ilme ulaşması çok zordur. Hakikate ulaşamaması bu şüphe halini kalıcı kılmakta ve o kişi de bir tedirginliğe ve kararsızlığa, yani psikolojik bir huzursuzluğa yol açmaktadır.

Rayb kavramının bu anlamda Türkçe karşılığı “kuşku” olabilir. Kuşku kelimesinde korku ve endişeyi doğuran bir şüphe anlamı hissedilmektedir. Buna göre yukarıda ifade edilen ayetlerdeki *mürîb* kelimesi, kuşkuya düşüren veya kuşku veren şek demektir ki, bu durumda iki kelime birbirinin manasını hem açıklar hem de tamamlar. Yalnız şekk ve şüphe değil korkulu şüphe veya sadece korku ve endişe değil, şüphe de işin içindedir.<sup>44</sup>

İlme yakınlık anlamında, yukarıda verdiğimiz kavramları sınıflandırdığımızda ilme en yakın olan zan olurken, en uzak olan ise rayb olmaktadır.

İLİM

Zan

Şek

Rayb<sup>45</sup>

Kesin bilginin en üst derecesi *yakîn* ise ilim ona varmanın başıdır ve ilk adımıdır. Şüphe ve şekte bilmenin başı ve ilk adımı ise *rayb* onun daha alt

<sup>40</sup> 9.Tevbe 45.

<sup>41</sup> Zemahşerî, I, s.144,145.

<sup>42</sup> Elmalılı, M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, İstanbul 1992, I, 158.

<sup>43</sup> Mukâtilb.Süleymân, II, 123.

<sup>44</sup> Atay, “Müslümanlar’da Şüphe”, s. 8.

<sup>45</sup> Bilgiz, s. 157.



derecesi, diğer bir ifadeyle korkuya da içinde barındıran mertebesidir.<sup>46</sup> Ancak rayb da ilme götüren bir basamak olarak kullanılabilir. Nitekim Hac suresinde Allah Teâlâ kalbinde kuşku olanlar hakkında şöyle buyurmaktadır:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن نُّرَابٍ ثُمَّ مِّن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِّن عَلَقَةٍ ثُمَّ مِّن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ آجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشَدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَّن يُتَوَفَّىٰ وَمِنْكُمْ مَّن يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْدَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِن بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا وَتَرَىٰ الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ (

*“Ey İnsanlar! Öldükten sonra direceğiniz konusunda bir şüpheniz varsa, bilin ki biz sizi ilkin topraktan, (üreyip çoğalma aşamasında ise) her birinizi bir damla sudan/meniden, sonra bir kan pıhtısından, sonra da belli belirsiz şekil almış bir et parçasından yarattık. İşte sizi yaratmaya yönelik kudretimizi böyle açıklıyoruz ki ölümden sonra nasıl diriltileceğinizi anlayasınız. Biz, dünyaya gelmesini dilediğimiz cenini ana rahminde belirli bir süre tutarız. Sonra sizin bir bebek olarak dünyaya gelmenizi sağlar ve büyüyüp gelişmenize imkân tanırız. Bununla birlikte kiminiz hayatının baharında iken ölür; kiminiz ise düşkünlük çağına kadar yaşar ve sonunda daha önce bildiklerini bilmez, geçmişe dair hemen hiçbir şeyi hatırlamaz hale gelir. (Ölüm sonrasında diriliş konusunda toprağı da düşünün). Bakarsın ki toprak kupkuru, ölü. Ama yağmur yağdırdığımızda o ölü toprak canlanır, kabarır ve bin bir çeşit güzel bitkilerle donanır.”<sup>47</sup>*

Ayette de görüldüğü gibi içlerinde kuşkuyu barındıranlara düşünmeleri için bir fırsat sunulmakta ve içine düştükleri bu olumsuz durumdan kurtulmaları için kendi yaratılışlarına bakmaları istenmektedir. Böyle bir fırsatın onlara sunulması, bu kişilerin düşündüklerinde doğruya ulaşmalarının mümkün olduğunu ortaya koymaktadır.

### Sonuç

Rayb; şekk ve zan kavramlarında olduğu gibi dinî literatürde doğrudan şüphe anlamında kullanılmıştır. Ancak rayb şüphe sonucu ortaya çıkan kararsızlığın doğurduğu bir psikolojik süreçte söz konusudur. Bu nedenle rayb; şekk ve zannın içerdiği şüphe anlamına ek olarak bir de ruhsal bir durumu ifade etmektedir ki bu ruhsal durumda bir tedirginliği ve bunalımı içinde barındıran, rahatsız edici bir süreç olarak karşımıza çıkmaktadır. Rayb içerisinde barındırdığı bu ruhsal sürece bağlı olarak zan ve şekke göre gerçek bilgiye biraz daha uzaktır. Bu şekilde ele alındığında rayb kavramını doğrudan “şüphe” olarak Türkçeye çevirmek yerine, “kuşku” olarak çevirmek daha

<sup>46</sup> Atay, “Müslümanlar’da Şüphe”, s. 8.

<sup>47</sup> 22.Hac 5.

isabetli gözükmetedir. Nitekim kuşku kavramı şüphenin yanı sıra yukarıda ifade ettiğimiz ruhsal durumu da içinde barındırmaktadır.

Rayb kavramının geçtiği ilgili ayetlerde, Allah Teâlâ'nın buyurduğu üzere Kur'an'ın içeriğinde, indiriliş sürecinde veya ahiret inancı ve kıyametin varlığı konusunda, genel olarak da İslâm inanç sisteminde insanları şüpheye düşürecek ve bu şüphe sonucunda da insanları ruhsal bunalıma sevk edecek en ufak bir çelişki veya çatlak söz konusu değildir. Bizzat Kur'an-ı Kerim "la raybe" ifadesini kullanarak böyle bir şüpheyi ve onun doğuracağı süreci ortadan kaldırmıştır. Özellikle ilgili ayetlerde rayb kavramının kullanılması bu anlamda dikkate şayandır. Tüm bu inanç esasları insanların aklına, idrakine ve kalbine sunulmuştur. Bu nedenle akıselim olan hiç kimse, bu konularda şüpheye ve kuşkuya düşmez.

### KAYNAKÇA

- Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1998
- Atay, Hüseyin, "Kur'an'da Bilgi Teorisi", *AÜİFD*, Ankara 1968
- , "Müslümanlar'da Şüphe", *AÜİFD*, XXVIII, Ankara 1986
- Ayman, Mehmet, *Gazzali'de Bilgi Sistemi ve Şüphe*, İstanbul 1997
- Bilgiz, Musa, *Kur'an'da Bilgi*, İstanbul 2003
- Bolay, S. Hayri, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Ankara 2004
- Cürcânî, Seyid Şerif, *et-Tarifât*, Beyrut 2002
- Elmalılı, M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1992, I
- Fîrûzâbâdi, Muhammed b. Yakub, *BesâiruZevî't-Temyîz*, Kahire 1996, III
- , *Kamûsu'l- Muhît*, Beyrut 1994
- Günay, Hacı Mehmet, "Şüphe", *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX
- İbnFâris, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luga*, Beyrut 1991, II
- İsfahânî, Râgıb, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an*, Beyrut 1990
- İbnManzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed, *Lisân'ül-Arab*, Kahire ts., IV
- Mukâtil b. Süleymân, *Tefsiru Mukâtil b Süleyman*, Beyrut 2003, I
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'an*, Kahire, trs., XXI

Zemahşerî, Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidi't-Tenzîl*, Riyad 1998,  
I

## **Yahyâ Bey'in Yûsuf ve Zelihâ Mesnevisindeki Sembol Kullanımı**

**Handan BELLİ\***

**Öz-**Anlatmaya dayalı edebî metinlerde, dramatik aksiyonu sağlayan değerler kadar bu değerlerin yazar tarafından ne kadar farkındalık ile kullanıldığı da önemlidir. Yazarlar edebî metinlerde sembolik bir dil kullanma tercihleri yanında bu sembollerin anlaşılmasını da isterler. Bu sebeple metin içinde bazı önemli sembolleri açıklarken bazı sembolleri de sıklıkla kullanmalarından ötürü açıklamaları dahi metin içindeki sık kullanımından bu nesnelerin temsilî bir değerlerinin olduğunu göstermek isterler. Bu tespitten yola çıkarak Yahyâ Bey'in yazmış olduğu ve döneminde en güzel Yûsuf ve Zelihâ kıssalarından biri olarak kabul edilen ve kaynağını Kurân'da geçen Yûsuf kıssasından alan aşkı ve tasavvufu işleyen *Yûsuf ve Zelihâ* mesnevisi içerisindeki sembolleri ve bunların yazar tarafından sembol değer olarak seçildiğini gösteren beyitleri bu çalışmamızda ele alacağız.

Anahtar sözcükler: Yûsuf, Zelihâ, Sembol, Kuyu, Gömlek

**Abstract-** *The Use Of Symbol In Yahyâ Bey's Yusûf and Zelihâ Mathnawi-* Based on the literary texts that explain the dramatic action of these values to the values used by the author and how much awareness is important. The authors use literary texts, language preferences, as well as a symbolic understanding of these symbols they want to. For this reason, some of the important symbols in the text, explaining some of the symbols themselves, often due to their use of text, even in the frequent use of disclose a representation of the values of these items that they want to show. Based on this identification, the period of Yahyâ Bey, which was written and adopted as one of the most beautiful stories about Joseph and Zelihâ mathnavi Yûsuf in the Quran and the source of love and mysticism of the functioning of Joseph and Zelihâ mathnavi symbol in the symbols and their value has been selected by the author shows this study will consider the couplets.

Key words: Yûsuf, Zelihâ, Symbol, Pit, Shirt

### **Giriş**

Yazarlar, anlatmaya bağlı edebî metinlerde kendilerini görünür kılmak yerine olayları anlatabilmek adına bir anlatıcı seçerek artık o anlatıcı ve bakış açısıyla metinde yer alırlar. Yazarın, düşüncelerini anlatı içinde kimliğini belli ederek ifade etmesi roman türünün tekniği açısından bir aksaklık olarak

---

\* Arş. Gör. İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı.

görülür. Şüphesiz Tanzimat Dönemi romanlarını roman tekniği bakımından kusurlu kılan da yazarın kendini görünür kılma çabası ve anlatıcı olarak sık sık roman içinde düşünceleriyle yer alması olmuştur. Bu romanlarda romanın fiktif yapısı yazarın sık sık araya girmesiyle kesintiye uğrar. Yazarın oluşturduğu kurmaca dünyada, gerçeklerle anlatılanlar arasında bir ikilik oluşur. Yazar, anlatılanların bir kurgu olduğunu vurgular gibi olay örgüsünü düzenlerken kurguda anlatmak istediği mesajı roman içinde ifade eder. Bu durumla ilgili Berna Moran; “Batıda 19. yy sonlarına kadar romancı kendini biraz ahlâkçı, az buçuk filozof sayardı. Onun için de hikâyesini anlatırken araya girerek karakterler hakkındaki düşüncelerini açıklamayı, davranışları ahlâk açısından değerlendirmeyi, insan tabiatı üzerinden bilgeliğini ortaya koymayı yazarlığın bir görevi bilirdi.”<sup>1</sup> der. Yazar tarafından doğru kabul edilen değerlerin benimsetilmesi amacıyla yazarın bazı öğütler vermesi; okuyucunun anlatılan hikâyedeki temsili olarak verilmek istenen mesajı anlamadığından kuşku duyduğu için iletmek istediği mesajı temsili anlatımının yanında açıkça anlatmayı tercih etmesi olarak açıklanabilir. Zihinlerin bu okumaya yatkın olmadığını düşünen yazarlar ana fikirleri, hikâyenin önemli noktalarını bir de kendileri açıklamışlardır. Sembollerin toplumsal bir değerinin olduğu ve aynı zamanda bireysel bir değerinin de olduğu unutulmamalıdır. Ayrıca, “Semboller; toplumsal uzlaşma sonucu öğrenilen göstergelerdir; nesnesiyle arasındaki ilişki tümüyle keyfidir.”<sup>2</sup> Yazarın sembolleri açıklama çabası ancak onların yazar tarafından seçilen öznel anlamlarını karşılayabilir, evrensel anlamları ise yazarın dışında kolektif bilincin varlığıyla açıklanabilecek anlamlardır.

Semboller olaylara bağlıdır; fakat salt olaylardan ibaret değildir. Bazı durumlarda olaylardan sıyrılıp yalnız düşünüldüğünde dahi anlamlı olan ve okuyucuya bir mesaj iletebilen yapılarıdır. Sembollerin bu şekilde yalnız başına dahi evrensel bir anlamının olması; bazı gerçeklerin üstünü örtmesi ve o gerçekleri bilmeyen kişilerce kademeli bir şekilde ve belli bir çaba sarf ederek anlaşılmasına imkân tanınması, sembollerin edebî metinlerde kullanımının sebeplerindedir. “Sembolizm sistemi, evrendeki tedric prensibine uygun bir şekilde, insanların hakikatlere ilişkin bilgilere yavaş yavaş sindire sindire öğrenmesine olanak veren bir sistemdir.”<sup>3</sup> Bu sebeple sembolizmin sahip olduğu bu sistemi göz önüne alarak metinleri değerlendirmeliyiz. Bu değerlendirmeye en başta kutsal metinler dâhil edilmelidir. Kutsal metinlerde anlatılan kıssaların bazı ortak özelliklerine bakıldığında, kıssaların bir olayı

<sup>1</sup> Moran, Berna, *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış I*, İletişim Yayınları, İstanbul: 1983, s. 49.

<sup>2</sup> Emir, İsmet Yazıcı, *Kitle İletişiminde İmaj*, İm Yayınları, İstanbul: 2003, s.36.

<sup>3</sup> Salt, Alparslan, *Semboller Ansiklopedisi*, Ruh ve Madde Yay, İstanbul: 2010, s. 294.

zaman- tarih bağlamında açıklamaktan çok belli simgeler etrafında evrensel bir mesaj verme amacı güttüğü görülür. Bu sebeple; "Kutsal kitapların dolayısıyla Kurân'ın olaylar ve nesnelere doğal nedenleriyle açıklamak gibi bir amacı yoktur."<sup>4</sup> Kutsal metinlerde, simgelerin tematik ve karşı güç bağlamında çatışmasından doğru ve iyinin gösterilmesi amaçlanmaktadır. W. Montgomery Watt kıssaların işlevini şöyle anlatmaktadır. "Bu bağlamda kıssaları metrodaki istasyonları gösteren bir diyagrama (şema) benzetmek mümkündür. Zira söz konusu diyagram aslında realiteye aykırı şekilde çizilmiştir. Çünkü her şeyden önce istasyonlar arasındaki mesafe diyagramda gösterildiği gibi eşit değildir; yine istasyonlar diyagramdaki gibi düz bir çizgi üzerinde yer almadığı gibi gerçekte yuvarlak şekilde de değildir. Bütün bu ayrılıklara rağmen o diyagram metroda yolculuk yapan bir insan için yeterli bir rehber ve hidayettir."<sup>5</sup> Ayrıca; "Farabi'ye göre dinî semboller, bir takım soyut şeyleri temsil etmektedirler. Fakat bu semboller, ifade edilmeyenin ifadesi değildirler. Biz bu sembollerin arkasını görebiliriz. Dolayısıyla semboller sadeleştirilemez ifadeler veya anlatımlar değildirler."<sup>6</sup> Sembollerin bu yapılarından hareketle edebî metinlerde bu dili aramak çok yerinde bir çaba olacaktır.

Mesnevi nazım şekliyle yazılmış olan Mevlana'nın ünlü eseri "*Mesnevî-i Şerif*" incelendiğinde sembol kullanımını rahatlıkla görebiliriz. "Mevlana, hikâyenin şeklinden çok, hikâyelerde işlenen konuların özünün anlaşılması gerektiğini vurgulamaktadır. Böylelikle o, çok basit ve kolay anlaşılır hikâyeler yoluyla yüksek hakikatleri insanların idrak seviyelerine yakınlaştırmıştır."<sup>7</sup> Bu şekilde basit ve kolay anlaşılabilir hikâyeler seçen Mevlana bu hikâyelerdeki sembollerini birer beyitle de olsa açıklamıştır.

Kurân'da yer alan Yûsuf kıssasında anlatılan Yûsuf peygamberin başından geçen bir dizi olay manzumesi, divan şairleri tarafından mesnevilerde işlenerek edebiyatımızda ikili aşk hikâyelerinin önemli bir konusunu oluşturmuştur. XIII. yüzyıldan XIX. yüzyıla kadar Türk edebiyatında Yûsuf ile

<sup>4</sup> Öztürk, Mustafa, *Kıssaların Dili*, Ankara Okulu Yay. Ankara: 2010, s. 19.

<sup>5</sup> Öztürk, Mustafa, *a.g.e.*, s.34.

<sup>6</sup> Tokat, Latif, "Dinin Sembolik Dili", *Milel ve Nihal*, cilt 6, sayı:1 Ocak-Nisan, İstanbul: 2009, s.96.

<sup>7</sup> Erginli, Zafer, "Hayatı Sembollere Yükleme: Bir Mesnevi Hikâyesinin Anlaşılma Biçimleri Üzerine", *Milel ve Nihal*, cilt 6, sayı:1 Ocak-Nisan, İstanbul: 2009, s.243.

Züleyhâ arasındaki aşkı konu alan toplam otuz iki mesnevi yazılmıştır.<sup>8</sup> Biz de bu çalışmamızda Türk edebiyatında yazılmış mesnevilerden biri olan “*Yûsuf ve Zelîhâ*” adlı mesnevisini semboller bakımından değerlendirmeye çalışacağız. 16. yüzyılda yazılan Taşlıcalı Yahyâ’nın *Yûsuf ve Zelîhâ* mesnevisi 5179 beyitten oluşmaktadır. Yahyâ Bey, eserini aruzun Mefâ’îlün/ Mefâ’îlün/ Fe’ûlün kalıbıyla ileri bir yaşta Mısır’da yazmıştır. Mesnevi hakkında söylenebilecek belli şekil özellikleri yanında içerik bakımından Yûsuf ve Zelîhâ mesnevisi, konusunu Kurân’da anlatılan Yûsuf kıssasından almıştır. Gerek Arap ve İran edebiyatlarında gerek Türk edebiyatında yer alan Yûsuf kıssasının mesnevilerde en çok işlenen yönü Yakup peygamberin oğlu Yûsuf ve Mısır Azizi’in karısı Zelîhâ arasında geçen aşk hikâyesi olmuştur. Yahyâ Bey’de bu mesnevisine, Yûsuf’un giderek yükselişi ve Mısır’a sultan oluşunu aşk hikâyesiyle birlikte işleyerek hem öğretici bir metin hem de estetik bir konu olan aşkın anlatılmasıyla edebî bir metin hüviyetini kazandırmıştır. Mesnevi gerek konu itibarıyla gerek kahramanlar ve kavramlar itibarıyla de oldukça önemlidir. Fakat bizim bu çalışmada esas üzerinde durmak istediğimiz nokta, Yûsuf ve Zelîhâ mesnevisinde yer alan semboller olacaktır.

Yahyâ Bey’in kaleme aldığı bu mesneviyi semboller bakımından incelemeden önce mesnevinin olay örgüsünü; hikâye başkişisinin yaşadığı değişimleri esas alarak şu şekilde sıralayabiliriz:

Hz. Yakup’un Kenan iline yerleşmesi ve ardından Yûsuf’un kardeşleri tarafından kıra götürülmesi

Yûsuf’un kuyuya atılması

Kardeşlerin kırdan dönüşte Yûsuf’un öldüğünü babalarına söylemeleri

Yûsuf’un kuyudan çıkarılması ve köle olarak satılması

Zelîhâ’nın sarayına Yûsuf’un köle olarak alınması

Zelîhâ’nın rüyalarında gördüğü ve âşık olduğu kişinin Yûsuf olduğunu bilmesi

Zelîhâ’nın Yûsuf’u yedinci odaya kilitlemesi ve Yûsuf’a iftira atması

Yûsuf’un zindana düşmesi ve rüya yorumuyla zindandan kurtuluşu

Mısır’a Aziz olması

<sup>8</sup> Türkdoğan, Melike, *Türk Edebiyatında Yûsuf u Züleyhâ Mesnevileri Üzerine Mukayeseli Bir Çalışma*, T.C Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, Ankara: 2011.

Zelîhâ'nın Allah'a yönelmesi ve Yûsuf'a kavuşması

Yûsuf'un kardeşlerine küçük bir oyun oynaması

Yakup peygamberin Yûsuf'a kavuşması

Eserde sıralı bir vaka zinciri olarak karşımıza çıkan bu olayların anlatımında Kurân'daki kıssaya sadık kalınmıştır. Fakat edebî metinler, yaşanmış olayları anlatsalar da bu olaylar için kurmaca bir dünya inşa ederler. Yani metin, konusunu yaşanmış bir olaydan alsa da yazarın metni mutlaka genişlettiği ve bazı değerleri daha da belirginleştirdiği görülmektedir. Bu derinleşmeler ancak sembol diliyle mümkün olduğundan biz de bu derinleşmeleri ve sembollerini tespit ederek arka planda ne anlatılmak istendiğini tespite çalıştık. Bu çalışma içerisinde "Kuyu, gömlek, yedi ev, güzel yüz, bıçak ve portakal, kurt" gibi eşya ve değerlerin sembolik anlamlarını yazarın da verdiği ipuçlarından hareketle açıklamaya çalışacağız.

Mesnevilerdeki sembolik okumalarda özellikle "Hâtimetü'l-Kitâb" başlığı altında yazılanlara dikkat edilmelidir. Bu bölümde yazar, mesneviyi okurun nasıl okuması gerektiği yönünde ipuçları verebilir. Taşlıcalı Yahyâ Bey de "Hâtimetü'l-Kitâb" bölümünde; "Vücûda geldi bu güftâr-ı manzûm / Hezârânsırr-ı mektûm oldıma'lûm // Olur fazl ehlinin nâyib-menâbı / Cihân tahtında tasnîf ü kitâbı // Kitâbışol ki okur dikkat eyler /Kitâbun sâhibiyle sohbet eyler"<sup>9</sup> diyerek, mesnevisinin doğru anlaşılması için okuyucunun, hikâyenin olay örgüsünün anlatımında zaman zaman yazarın araya girerek söylediği ve okuyucuyla sohbet ettiği beyitlere daha fazla dikkat etmesi gerektiğini vurgular. Biz de yazarın bu yönlendirmesinden hareketle Yûsuf ve Zelîhâ mesnevilerinde sembol olarak seçilen değerlere Taşlıcalı Yahyâ Bey tarafından nasıl bir anlam yüklendiğini beyitler yardımıyla tespit etmeye çalıştık.

## 1. Yûsuf Ve Zelîhâ Mesnevisindeki Semboller

### 1.1. Kuyu

Kuyu; Yûsuf kıssasıyla birlikte olumlu yönde anlam kazanmış olan mekânlardan biridir. Bu kıssada yer almadan önce kuyu denilince büyücülükle uğraşan Harut ile Marut'u cezalandırılmak için asıldıkları Bâbil'deki kuyu akla gelirken, Yûsuf kıssasıyla birlikte kuyu yapısındaki içe doğru olan derinliğiyle paralel olarak insanın iç dünyasında bir derinliğe kavuşmayı akla

<sup>9</sup> Yahyâ Bey, *Yûsuf ve Zelîhâ*, haz: Mehmed Çavuşoğlu, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul: 1979, s. 181, beyit; 5141/ 5142/ 5143.



getirmektedir. Bunun yanı sıra kuyu içsel bir derinlik yanında çıkış yolu dolayısıyla bir yükselişi gerektirdiği için yükselişin de sembolü hâline gelir. Kuyunun bu yükselişi temsil eden sembolünü, Yûsuf'un kuyudan çıktıktan sonra Mısır'a götürülmesi ve zamanla Mısır Azizi olmasıyla anlamlandırabiliyoruz. Yûsuf ile Zelîhâ mesnevisinde, Yûsuf'un hayatında kuyunun önemli bir yerinin olduğunu hikâyenin tamamından yola çıkarak anlayabiliriz. Kuyunun bu sembolik anlamını okuyucunun anlayamayacağını düşünen Taşlıcalı Yahyâ Bey, onun sembolik değerini mesnevideki şu beyitlerle açıklar: "Bu sır takrîr ü tahrîr ile dinmez / Sebepsüz bir kişi bir çâha inmez / Gelür Yakûb'a derd ü Yûsuf'a gam / Garaz irşâddur Allâhua'lem"<sup>10</sup> İnsanın hayatında önemli bir dönüm noktası olan olaylar tesadüfi değildir. Yûsuf da sebepsiz yere kuyuya atılmaz. Bu yüzden yazar; " Sebepsiz yere bir kişi kuyuya indirilmez." ifadesini kullanmıştır. Kuyuya iniş Allah tarafından ve bir amaç için gerçekleşmiştir. Bu işteki asıl gayenin irşâd olduğunu yani Yûsuf'un ilimce yükselmesi olduğu ifade edilir. Bu beyitler, yazarların, anlatmaya bağlı edebî metinlerde, olay örgüsünü kesip kendi düşüncelerini söylemelerine örnektir. Şiir metinlerinde bu özellik görülmez; çünkü şiirler semboller kullanılarak oluşturulmuş bir üst dildir. Fakat bir olay örgüsü ve bir hikâyesi olan anlatmaya bağlı edebî metinlerde anlatılanların gerçek olma ihtimalinin bulunması dolayısıyla okur, dramatik aksiyon içerisinde geçen kuyuyu sadece günlük hayatta kullanılan bir yapı olarak, gömleği yalnızca bir dış giysi olarak anlayabilir. Bu sebeple yazar hem metni kurgular hem de metnin nasıl okunması gerektiği konusunda bazı ipuçları verir. Yûsuf ile Züleyhâ mesnevilerindeki sembollerin yazar tarafından çözülmesi ve kendisinin çözdüğü bu sembollerin okuyucunun da bilmesini istemesi yazarın hakimâne üslupla beyitler söylemesine de etkili olur.

Yûsuf'un kuyuya atıldığını anlatan bölümde şu beyitler yer almaktadır: " Kişide kesr-i nefis olmazsa peydâ / Ana feth olamaz nûr-itecellâ // Belâdurcânib-i hak imtihânı / Erenler bir ganîmet bildi anı"<sup>11</sup> Tecelli nuru ancak nefsin kırılmasıyla elde edilir. Yahyâ Bey, Allah'ın insanı imtihan etmesinin aslında bir nimet olduğunu, insanların imtihanlarla yükseleceğinin ifade ederek kuyunun, Yûsuf'un hayatında onu yükseltecek bir hak imtihanı olduğunu belirtmiştir. Yukarıdaki beyitler, Yûsuf kuyuya atıldıktan sonra söylenmiştir.

Yahyâ Bey Yûsuf'un kuyudan çıkışının da bir tesadüf sonucu olmadığını belirtir: "Mekan-ı olsa çâh-ı gussavü gam / Sebep olur halâsına bir âdem /

<sup>10</sup> Yahyâ Bey, *a.g.e.*, s. 26; 738/739.

<sup>11</sup> Yahyâ Bey, *a.g.e.*, s. 30; 835/ 836.

Sebepsüz kimse kurtulmaz belâdan / Muâvinleririşür her yanadan"<sup>12</sup>Bu kıssanın kırılma noktalarından biri olan kuyu ve kuyudan çıkış, kıssada hâkim olan karanlıkların sonundaki aydınlığa en güzel örnektir. Kuyu karanlıktır; karanlık kuyudan çıkan Yûsuf'un değerinin bilinmesi ve Mısır'a gitmesi ise aydınlığa çıkıştır. Bu olay gibi, Yakup peygamberin Yûsuf'u kaybettikten sonra gözlerinin kararması, Yûsuf'a kavuştuktan sonra gözlerinin aydınlanması; Zelihâ'nın Yûsuf'u rüyasında gördükten sonra onu beklemesi ve Mısır Azizi'ni Yûsuf sanıp evlenmesi ardından gerçeği öğrendikten sonra karanlıklar, sıkıntılar içine girmesi, Yûsuf'la birlikte yüzünün tekrar gülmesi, çehresinin aydınlanması; Yûsuf'un Zelihâ'nın iftirasıyla zindana düşmesi ve rüya yorumuyla zindandan çıkıp Mısır'a sultan olması, zindan karanlığından sonra saray aydınlığına çıkması, karanlıktan sonraki aydınlıklara örnektir. Mesnevîdeki bu yapı aynı zamanda Kurân üslubunun mesneviye yansımadır ki, Kurân'daki ayetlerin içerikleri incelendiğinde de birkaç ayette cehennem tasvirleri dolayısıyla karanlık ve sıkıntılı bir durum anlatılırken akabinde aydınlıkların, ferahlıkların ve cennetin tasvir edildiği görülmektedir.

## 1.2. Gömlek

Eski Yunan'da uzun gömlek zenginlere, kısa gömlek ise kölelere layık görüldüğünden dolayı gömlek, sembolik olarak statünün temsilî olmuştur. Bu sebeple gömleğin sembolik olarak bir güç ifadesi olduğunu görürüz. Yûsuf kıssası içinde ise gömlek; güç ve statü yanında masumiyetin temsilîdir. Yûsuf'a çocukluğunda peygamberlere yaraşır bir gömlek verilmesi, Yûsuf'un çocuk yaşta masumiyeti, günahsızlığı üzerine aldığı simgeler. Daha sonra bu gömleğin Yakup peygamberin uyarısıyla Yûsuf'a giydirilmemesi ve gömleğin saklanması, Yûsuf'un masumiyetini diğer kardeşlerin anlayamayacağını ve onlar tarafından Yûsuf'taki bu özelliğin kiskanılacağını Yakup peygamber tarafından fark edilmesi sebebiyledir. Yûsuf'un çocukluğunda yaşadığı bu durum ve daha sonra yaşadıkları, gömleğinin temsilî bir değerinin olduğunu gösterir niteliktedir.

Mesnevînin olay örgüsünün kırılma noktalarından biri, Yûsuf'un kardeşleri tarafından kuyuya atılmadan önce gömleğinin alınıp kana bulaştırılmasıdır. Yûsuf için çizilmiş kaza ve kaderin dışına çıkamayan kardeşler, Yûsuf'u öldürme kararını veremezler ve Yûsuf'un masumiyetini; varlığını ortadan kaldıramazlar. Ona zarar veremeyen kardeşler bu zararı temsilî yoldan yaparlar.

<sup>12</sup> Yahyâ Bey, *a.g.e.*, s. 41; 1174/ 1175.

Kardeşler, kuyuya attıkları Yûsuf'un kanlı gömleğini Yakub'a getirerek, Yûsuf'un varlığına son verildiğini temsili olarak göstermek istemişlerdir: "Yerine geldi çünkimakl u idrâk / Yakası çâk ü gönligözinemnâk / Görür pîrâheni ol pîr-i Ken'ân / Ana ne pençe tokınmuş ne dendân"<sup>13</sup> Bir varlığa kan bulaşması, sembolik olarak düşmanlığın, kavganın ve üzüntünün de ifadesidir. Kan bulaşmış gömlek bu sebeple temiz gömleğin karşısında duran karşı güç olarak ifade edebildiğimiz bir semboldür ve Yakup peygambere büyük bir üzüntü vermiştir; fakat gömleğin yırtılmamış olması Yûsuf'un masumiyetinin hala korunduğunun bir sembolüdür. Bu şekildeki bir okumayı da yalnızca Yakup peygamber yapabilmıştır. Yûsuf'un kardeşleri, bu şekilde nesnelere ve durumların iç yüzünü göremedikleri için, Yûsuf sevgisini ortadan kaldırmanın bir yolunun da gömleği parçalamak olduğunu idrak edememişlerdir. Kardeşlerin bu idrak güçleri de aynı zamanda tematik karşı güç içerisinde yer alan şahısların farklı özelliklere sahip oluşlarının bir göstergesidir. Yakup peygamberin Yûsuf'un masumiyetini ve varlığını hala koruduğunu bilmesi onun hüznünü yatıştırmaya yetmemiştir. Yakup peygamber hüznü içinde olmaya devam etmiştir. Yûsuf'un yaşadığını hisseden Yakup peygamber, kardeşleri tarafından zorla çıkarılan gömleği yerine Yûsuf'un nasıl bir gömlek giydiği konusunda bir bilgiye ulaşmak ister. Çünkü çıplaklık her zaman korunaksızlığı da simgeler.

Kıssada Yûsuf'un peygamberlik makamında olduğu, rüya yoluyla bildirilmiştir. Fakat Yakup peygamber bu konuda endişe duymaktadır. Yûsuf'un bu makama ulaşip ulaşmadığı, nasıl bir paye aldığı ve masumiyet giysisini giyip giymediğini düşünmesi, onu acılar içinde bırakmıştır. Bu sebeple Yakup peygamberin, Yûsuf'un gömleği kanlı şekilde getirildiğinde gözlerini kaybetmesi ve tekrar Yûsuf'un gömleği onun kokusuyla getirildiğinde ise gözlerinin açılması, Yûsuf'un Allah yolunda gidip gidemediğinden duyduğu endişe dolayısıyladır. Yahyâ Bey'de mesnevisinde ezelde gömleğin gam sebebi olduğunu daha sonra da sevinç sebebi olduğunu belirtmiştir: "Ezel pîrâhen oldıbâ'is-i gam/ Girüanunla olsun cânıhurrem /Kamîs-i Yûsuf ile yola girdi/ Hemân Yakûbabûy-ı Yûsuf irdi"<sup>14</sup>

Koku, sembolik olarak kişi ve karakter anlamlarına gelir. Bir kişinin bir kokuya sahip olması, karakter olarak varlığını gösterebilmesinin delilidir. Kokulu gömlek, Yakup peygambere göz aydınlığı verir ve bu sebeple tematik güç olarak seçebileceğimiz bir semboldür. Yûsuf'un artık kokulu bir gömleğinin

<sup>13</sup> Yahyâ Bey, *a.g.e.*, s. 33; 934/935.

<sup>14</sup> Yahyâ Bey, *a.g.e.*, s. 171; 4854 / 4855.

olması, onun karakterinin oturduğunun, gerçek anlamda kendini gerçekleştirdiğinin yani tasavvufi bağlamda insân-ı kâmil olduğunun bir göstergesidir.

Yûsuf'un kendini gerçekleştirme süresince başına bir takım sıkıntılar gelmiş ve temsîlî olarak bu sıkıntılar ve ferahlamalar, gömlekteki değişimlerle paralel olmuştur. Onun varlığını, masumiyetini gösteren gömleği yırtılmalar yaşamış ama bütünüyle ondan sıyrılıp atılmamıştır. Zelîhâ; Yûsuf'u elde etmek için kilitlediği odada onun gömleğini sıyırmamış; ancak yırtmak için uğraş vermiştir. Bu sebeple Zelîhâda kardeşleri gibi Yûsuf'un masumiyetini tam olarak elde edememiştir. Yûsuf'un kardeşlerinin gömleği yırtmayı unutmaması gibi Zelîhâ da gömleği sıyırmayı unutmuştur. Bu unutmama neticesinde Yûsuf'un gömleği sadece arkadan yırtılarak masumiyeti küçük bir zarar görmüş, tamamen yok olmamıştır.

Gömlek, hikâye içinde masumiyetin simgesi olma yanında hakikatleri gösterme özelliği de yüklenmiştir. Yakup peygamberin kanlı gömleği gördükten sonra perişan olması ve tekrar kendine gelip düşündüğünde, kanlı gömlekte dış izlerinin olmadığını görmesi üzerine, gerçeğin farkına varması, gömleğin hakikatleri açıklama özelliğini gösterir niteliktedir.

### 1.3. Yedi Ev

Mesnevîde geçen ve Zelîhâ'nın yaptırdığı yedi ev sembolik değeri olan diğer bir mekândır. Zelîhâ Yûsuf'u elde etmek için yedi ev yaptırmıştır: "Yedi ev yapıdımânend-i semâvât / Mücellâ eyledi mânend-i mir'ât // Yedi hâne mücellâ vûmusaffâ/ Felek gibi biri birinden a'lâ"<sup>15</sup> Bu yedi ev "felek-veş"tir; yani felekler gibi yedi katmanlıdır. Evlerin içleri cilalı ve aydınlıktır. Odaların içi o kadar parlaktır ki, karıncanın ayağının aksi görünür. Bu evlerin yedi tane olması, ayrıca sayı sembolizminin varlığını da gösterir. Annemarie Schimmel, insanın büyümesinin ve gelişmesinin 7 ve 9 dönemde gerçekleştiğine dikkat çeker ve "İnsan gelişiminin 7 yıllık aşamaları fikri Arap hekim ve filozof İbnTufeyl tarafından yazılan ve on yedinci yüzyıl gibi erken bir tarihte İngilizceye çevrilen *Hay Bin Yakzan philosophusautodidactuc* meşhur felsefi romanda açıkça ifade edilmiştir. Yabani bir ortamda tek başına yetişen kahraman 7 yıllık aşamalarla ahlâksal ve ruhsal mükemmelliğe ulaşır."<sup>16</sup>Zelîhâ da bu yedi evi birinci evden başlayarak Yûsuf ile birlikte gezer veya ruhsal

<sup>15</sup> Yahyâ Bey, *a.g.e.*, s. 125; 3575/ 3576.

<sup>16</sup> Schimmel, Annemarie, *Sayıların Gizemi*, Kbalcı Yayınevi, İstanbul: 2000, s. 140-141.

olarak bir değişimin içine girer. Bu sebeple bu yedi evin kahramanlar için birer erginlenme işlevi<sup>17</sup> gördüğü anlaşılır.

Mesnevide geçen Zelihâ'nın Yûsuf'u elde etmek için yaptırdığı evler, kişilerin ruh dünyaları ve mekânlarla ilgili kurulan bağlantıyı gösterir. Zelihâ tarafından yaptırılan ve bu yedi ev, yedi bölüm altında ayrı ayrı anlatılmıştır. Özellikle evlerin i dekorasyonun anlatılması mekânı kaplayan eşyalarla insanın zihnini kaplayan düşüncelerin birbirleriyle eş değer olduğunu göstermektedir. Bu yedi odayı da dşeten Zelihâ, aslında zihnindekileri mekâna yansıtılmıştır. Yazar bu yansıtmanın farkındadır ve Zelihâ'nın zihnindekileri ilahî bir bakış açısıyla görür; ama bunu simgeler düzleminde ifade eder. Zelihâ'nın içindeki kesreti, odaya döşediği aynalar anlatır. Yedi evin de her tarafı aynalarla doludur: "Derûn-ı hâmede yüz yirdecânâ /Kılalum bu iki tasvîri peydâ /Cemâlün ola her cânibde peydâ / Neye baksan seni ide temâşâ"<sup>18</sup> Bu mekânı döşeyen Zelihâ aynaları koyma sebebini kendince aklar; bu bir hiledir. Fakat hile Yûsuf'u bir olandan uzaklaştırma, kesret içine düşürme gayesi taşır. Ayna, Yûsuf kıssasında yer almayan fakat önemli bir sembol olarak mesneviye giren, yedi evinde içinde bulunan önemli bir nesnedir. Fakat bu nesnelere birer eşya olarak değerini elbette korumaktadırlar. Yani ayna, esas anlamda insanın kendini görebildiği bir metadır: " altıncı ev oldıbezmgâhı /Kapusın yaptı ol dem bâd-ı âhı"<sup>19</sup> // Bu resme resm-i Yûsufu Zelihâ / Mücellâ hâne içre oldu peydâ"<sup>20</sup> Aynı zamanda aynalar, kişiyi, vahdette iken kesrete düşürebilir. Mesnevide, bir olan görüntü, Yûsuf ve Zelihâ odaya girince yüze çıkmakta ve evler içinde birlikten söz etmek güç duruma düşmektedir. Buradaki okluk ifadesi üzerinde durulması gerekir. Divan şiirinde bazı durumların tasavvufi anlamları da kastedilebileceği için buradaki görüntünün çoğalması üzerine dşnlmelidir. "Divan şiiri estetiği tasavvufun mecaz ve istiarelerle örülü dili üzerinde gelişmiştir."<sup>21</sup> rneğin; sevgilinin yüzü vahdet, saçları ise tel sayısının çokluğundan ve siyah oluşundan dolayı kesret olarak kabul edilir.<sup>22</sup> Bu sebeple âşığın sevgilinin saçlarına dolanmadan yüzünü görmesi, kesrete düşmeden vahdeti görebilmesi elzemdir. Zelihâ, Yûsuf'u esas sevgiliden ayırmak için kesrete düşürmelidir; aksi takdirde Allah'ı bilen, gören kişi,Zelihâ'daki güzelliğe bakmayacaktır.

<sup>17</sup> Bk. Campbell, Joseph, *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*, Kabalıcı Yayınları, İstanbul: 2000.

<sup>18</sup> Yahyâ Bey, *a.g.e.*, s. 125; 3562/3563.

<sup>19</sup> Yahyâ Bey, *a.g.e.*, s. 132; 3767.

<sup>20</sup> Yahyâ Bey, *a.g.e.*, s. 132; 3775.

<sup>21</sup> Macit, Muhsin, "Divan Estetiği", *Eski Türk Edebiyatı El Kitabı*, Grafiker Yayınları, Ankara: 2005.

<sup>22</sup> stner, Kaplan, *Divan şiirinde Tasavvuf*, Birleşik Yayınevi, Ankara: 2007.

Zelîhâ'nın seçtiği diğer eşyalar da mekânın başkalaştırılması ve Zelîhâ'dan bir şeyler taşıyarak Yûsuf'u çekmek adına yapılmıştır. Yûsuf'un bulunduğu mekânlarda tek varlığı unutmamasıyla vuslata ereceğini düşünen Zelîhâ, bu açıdan yanılğı içine düşer. Kesretin içine düşmeyen Yûsuf, hikâyenin sonlarında Zelîhâ'yı da kesretten çıkarır.

Zelîhâ'nın dayayıp döşediği bu yedi mekân, mesnevinin sonunda tekrar karşımıza çıkar. Mekânın bu şekilde tekrar işlenmesi, mesnevide mekânın, kişilerin iç dünyaları hakkında bir simge değer konumunda olduğunu ve bu mekânların yazar tarafından bilinçli olarak işlendiğini gösterir. Mesnevinin sonlarında, Zelîhâ Allah'a inandıktan sonra bu yedi evin iç dekorasyonları tamamen değişecektir. Bu evlerin içi bir ibadethâne gibi döşenerek hileden, kesretten uzaklaştırılır. Mesnevide sembolik olarak seçilen bu yedi ev, nefsin mertebeleri yani yedi nefis basamağı olarak düşünülebilir. Zelîhâ, Yûsuf'la birlikte bu basamakları çıkar. "Birinci nefsten yedinci nefse doğru gelindikçe cismaniyet, zulmâniyet, kesâfet azalırken derece derece rûhâniyyet, letâfet artar. Her nefsin bir âlemi, bir seyri, bir ismi ve bir nûru (rengi) vardır."<sup>23</sup>Yusûf bu basamakları çıktıkça nefsin yedi basmağını aşmış ve ruhâniyet ve letâfet kazanmış olur. Zelîhâ ise bu basamaklardan Yusûf ile birlikte çıkmış fakat onda herhangi bir değişiklik olmamıştır. Zelîhâ'da değişiklik daha sonra görülecektir ve nefsin mertebelerini atlama neticesinde Zelîhâ ruhâniyet kazanacaktır. Bu sebeple mesnevinin sonunda bu yedi evin tekrar içinin döşenmesi Zelîhâ'nın nefesine ait eşyaları evinden attığının ve Allah'ın emrine girdiğinin, derece derece rûhâniyyet kazandığının sembolik ifadesidir. Zelîhâ Allah'a iman ettikten sonra Yûsuf'un döşettiği evler mesnevide şöyle anlatılır: "Misâl-i dâl olup cismi hilâli / Hudâya secdeden olmazdı hâlî // Görince Hazret-i Yûsuf bu hâlî / Revâneoldiühsânı zülâli // Zelîhâyâ yedi ev itdibünyâd / İbâdetkılmağičün ol perî-zâd"<sup>24</sup> "Yedi evde girerdi erba'îne / İbâdetgâh idi ol hûr-ı 'îne // Yedi beytoldı gökler gibi 'âlî / Kanâdil anda yulduzlar misâli"<sup>25</sup> Mesnevide bu yedi ev artık ibadetgâh olarak karşımıza çıkar.

#### 1.4. Güzel Yüz

Yûsuf ve Zelîhâ mesnevisinde önemli bir konuma sahip olan değerlerden biri de güzelliştir. Kurân'da geçen Yûsuf suresinde anlatılan bu kıssa İslami literatürde en güzel kıssa olarak bilinir. En güzel kıssa denilmesinin sebepleri; hem Yûsuf peygamberin sahip olduğu güzellik hem de kıssada kahramanın

<sup>23</sup> Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yayınları, İstanbul: 1995, s. 406.

<sup>24</sup> Yahyâ Bey, *a.g.e.*, s. 161; 4573/ 4574/ 4575.

<sup>25</sup> Yahyâ Bey, *a.g.e.*, s. 161; 4585/ 4586.

birçok eşik atlayarak güzel bir sona kavuşmasından dolayıdır. Ayrıca, en güzel kıssa denilmesinin sebepleri arasında, Kurân'ın insanlara yol gösterici olması dolayısıyla bu kıssada bu yol göstericiliği en güzel yapan kıssalardan olması yer alabilir.

Mesnevinin başkahramanları Yûsuf ve Zelîhâ'dır ve ikisi de güzeli temsil eder. Güzellik kavramı insanın hem bedenine hem de ruhuna özgü bir özelliktir. Yûsuf'ta her iki güzellik gözlenir: "Yüzin nurla gözi gönül toldı / Bütün dünyaya gûyâ mâlik oldı"<sup>26</sup> "Ki ey hüsnilinün sultanı Yûsuf /Güzeller şâhı cânlarcânı Yûsuf // Gözün 'ayn-ı 'atâdurhâs u 'âma /Habâb-ı mey gibi bakmaz harâma"<sup>27</sup>Zelîhâ zâhirî güzelliği temsil ederken, Yûsuf hem iç hem dış güzelliğiyle hem zâhirî hem bâtinî güzelliği temsil eder. "İnsan batın boyutunda değişime maruz kalırken zahir boyutuna hiçbir organ eklenemez; ama batın boyutunda tek bir halde kalamaz. Bu nedenle insan hem değişime hem de sabitliğe sahiptir."<sup>28</sup>Mesnevide Yûsuf'un değişimi bâtinî açıdan olurken; Zelîhâ, suretlerle ilgilendiğinden dolayı, o değişimi zâhirî yoldan yapmaya çalışır. Yûsuf'u elde etmek için güzelliğini daha da artırmaya çalışması onun zâhirî açıdan güzelliğe verdiği önemi gösterir. Bâtinî açıdan ise değişimi hiç düşünmez. Güzellik her iki yönde olduğu zaman gerçek anlamda güzellik kabul edilir. Zelîhâ, bâtinî anlamda bir değişim yaşadıkdan sonra zâhirî anlamda güzelliğini kaybetmiştir. Yûsuf'a güzellik bakımından yine denk düşmez. Bu durumda Yûsuf'un dilemesiyle Zelîhâ eski hâline güzelliğine kavuşur.

Güzellik ve aşk mesnevide birlikte düşünülen kavramlardır. Bu sebeple güzellikten sonra mesnevide işlenen Yûsuf veZelîhâ'nın aşkına baktığımızda aşkın birçok karakteristik özelliğinin yanında bu mesneviye has diğer ikili aşk hikayelerinde olmayan özelliklerine rastlarız. Mesnevi içerisinde, "Matla'-ı Dastan-ı Zelîhâ" başlığı altında Zelîhâ'nın aşkının nasıl başladığı anlatılır ve Zelîhâ Yûsuf'u önce rüyasında görür,âşık olur. Daha sonra Zelîhâ rüyasında görüp âşık olduğu kişinin Mısır Azizi olduğunu zannettiği için onunla evlenir. Zelîhâ bu yanlışlıktan doğan bir aşk ikileminin içine hapsolür. Zelîhâ'nın aşkına geçmeden yazar aşkın ne olduğunu ve taşıdığı anlamları anlatır: "Mecâz ise dahi terk itme 'ışkı / Olur âyîne pûlâd-ı Dımışkî // Hakîkîye mecâzîden yakın ol / Günün şevkına eyle zerreden yol / Ki âşıklar bu fûrkat 'âleminde / İder

<sup>26</sup> Yahyâ Bey, *a.g.e.*, s. 43; 1208.

<sup>27</sup> Yahyâ Bey, *a.g.e.*, s. 120; 3427/ 3428.

<sup>28</sup> Chuttick, William, *Hayal Âlemleri ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*, çev. Mehmet Demirkaya, Kaknüs Yayınları, İstanbul: 1999, s. 139.

Mecnûn gibi adını zinde "29 Yazar; bu beyitlerde, Zelîhâ bağlamında herkese seslenmektedir: Aşkın mecaz olanını dahi terk etmemesi gerektiğini, hakîkî aşka mecâzî aşktan daha yakın olması gerektiğini söyler. Zelîhâ'nın yaşadığı aşk, bu beyitlerden anlaşıldığı üzere yazar tarafından kınanmaz ama hakiki aşka yaklaşımda bir basamak olduğu vurgulanır.

Yûsuf ve Zelîhâ kıssasında aşk başlangıçta, Zelîhâ'yı daha da kötüleştiren, hile yapmaya sevk eden bir özellik göstermiştir. Zelîhâ'da görülen böylesi bir aşk simge değer bağlamında bazı gerçeklerin altını çizmek için kullanılmıştır. Zelîhâ'nın aşkı sayesinde Yûsuf'un dürüstlüğü, nefsine uymayı ve güzel ahlâki daha fazla vurgulanabilmiştir. Mesnevide anlatılan aşkın başkahramanı olan Zelîhâ, Yûsuf'ta bulunan bütün özelliklerin tam karşıtı özelliklere sahiptir. Zelîhâ'nın Yûsuf'u bâğbân olarak gönderildiği bahçeye cariyeler göndermesi, bin bir oyun yapması, Yûsuf'un onlara hiç meyletmemesi, Zelîhâ karakteri sayesinde Yûsuf'un karakterini ve özelliklerini daha belirgin kılan olaylardır.

Mesnevide aşkın diğer bir tarafında yer alan âşık değil mâşuk olan Yûsuf için Zelîhâ, fiziksel anlamda nötr bir etkiye sahiptir. Mesnevi boyunca Zelîhâ karakteri anlatıldığında ve Yûsuf gözünde Zelîhâ değerlendirildiğinde fiziksel özelliklerinin hiçbir değeri olmadığı görülür. Zelîhâ karakteri, Yûsuf için sadece ruhsal ve ahlâki açıdan bir değere sahiptir. Mesnevi'de Yûsuf ve Zelîhâ arasında geçen bir olay şöyle aktarılır: "Evün bir gûşesinde anda yer yer / Tururdu birkaç asnâm-ı mücevher / Kamusun kıldı bir zar ile mestûr / Görinme z oldu asnâm-ı mezkûr / Bu gizlü hâlini çün gördi Yûsuf / Zelîhâdan bu râzı sordıYûsuf / Didisultân-ı hûbâna orada / Sanemlerde hicâbitdüm ziyâde"<sup>30</sup> "Didi cansûz sanemden utanırsun / Yazuklar sana ma'bûdumsanursın / Bana ma'bûd iken Perverdigârum / Ne için olmaya şerm ile 'ârum"<sup>31</sup>Zelîhâ, Yûsuf'u kilitlediği yedinci odada kıyafetini çıkarmadan önce odada bulunan bir putun üstünü örter. Yûsuf, Zelîhâya bunu neden yaptığını sorunca onun yanında soyunmaktan utandığını söyler. Yûsuf, bir puttan çekinen ama Allah'tan çekinmeyen karakterdeki bir insanla birlikte olmaz. Bu beyitler, Yûsuf ve Zelîhâ arasındaki aşkın kırılma noktasını anlatır.

### 1.5. Bıçak

Mesnevinin bir bölümünde yer alan ve Kurân'daki kıssada da işlenen Yûsuf'a âşık olduğu için Zelîhâ'yı kınayan kadınları Zelîhâ'nın saraya davet

<sup>29</sup> Yahyâ Bey, *a.g.e.*, s. 51; 1449/ 1450/ 1451.

<sup>30</sup> Yahyâ Bey, *a.g.e.*, s. 134; 3809/ 3810/ 3811/ 3812/ 3813.

<sup>31</sup> Yahyâ Bey, *a.g.e.*, s. 134; 3815/ 3816.



etmesi ve ikram olarak portakal vermesi ve tam bu portakalı bıçakla soyacakları zaman Yûsuf'un onların yanına çağrılması hadisesinde yer alan bıçak ve portakal üzerinde düşünülmüştür; fakat tam olarak bıçak ve portakalın ne anlama geldiğine dair âlimlerce bir hüküm verilememiştir.<sup>32</sup> Bu kıssanın her varyantında bu olayın anlatılması, bıçak ve portakalın kullanılması burada bir sembolleştirilmenin varlığını gösterir. Bıçak çeşitli mitolojilerde; ölüm ve kurbanın sembolü olmakla birlikte, ayırım ve kesip özgürleştirmeyi de temsil eder.<sup>33</sup>Zelîhâ, bıçakla kendisine yöneltilen bütün kınamaları bıçak gibi kesip ayırmak ve özgürleşmek ister. Aynı zamanda bıçak, Zelîhâ'nın adaletini temsil eder. Zelîhâ kendini yargılayan kadınlara bu kınamanın haksız olduğunu gösterebilmek için bir davet düzenler. Zelîhâ'nın bir sorun karşısındaki çözüm yolu her zaman hileli olmuştur. Burada da bir hileye başvurur, kendini yargılayan kadınlara haklı olduğunu göstermek ister ve bunu da bıçak aracılığıyla yapar. Şu sözlerle kınanan Zelîhâ, kınamaları bu davetle bitirir: "Didiler hâmlık eyler Zelîhâ / Ne hoş bed-nâmlık eyler Zelîhâ / Tuyurdı mihrini cismi hilâli / Mesâvioldı halka hasb-i hâli"<sup>34</sup> Zelîhâ, aynı zamanda bıçak gibi tehlikeli bir nesneyi kadınların önlerine koyarak Yûsuf'a duyacakları sevginin onlar için ne kadar tehlikeli olacağı mesajını da iletir. Bıçakla birlikte kadınlara turunç verilir. Bazı yerlerde bu meyvenin portakal olduğu belirtilir. Sembollerle ilgili kaynaklara bakıldığında çiçekleri ve meyvesinin aynı anda çıkması dolayısıyla portakalın bekaret ve bereket simgesi olarak kabul edildiğini ve aynı zamanda, portakalın cennet bahçesinin yasak meyvesini ve evlilikte kutsiyet kazanan tensel arzuyu da temsil ettiği ifade edildiğini görürüz.<sup>35</sup> Portakalın bu anlamlarından dolayı turunç meyvesinin portakal olabileceği kesinlik kazanır. Kadınların ellerindeki portakalı kesmeleri yerine kendi ellerini kesmeleri ve kanın akması, Zelîhâ'nın kadınlara kendi zayıflıklarını göstermesi amacıyla yapılmış bir hile olurken; portakal ve kan, kadınların Yûsuf'a tensel bir arzu duyduklarının ve bundan zararlı çıktıklarının metin içinde sembolize edilmiş hâlidir.

<sup>32</sup>Bk. Settari, Celal, *Züleyhâ'nın Aşk Derdi*, İnsan Yayınları, İstanbul: 2010.

<sup>33</sup> Wilkinson, Kathryn, *Kökenleriyle ve Anlamlarıyla Semboller ve İşaretler*, Alfa Yay. İstanbul: 2010.

<sup>34</sup> Yahyâ Bey, *a.g.e.*, s. 137; 3908/ 3909.

<sup>35</sup> Bk. Wilkinson, Kathryn, *Kökenleriyle ve Anlamlarıyla Semboller ve İşaretler*, Alfa Yay. İstanbul: 2010.

### 1.6. Kurt

Mesnevide sembolik değer açısından kurt göndergesel anlamı<sup>36</sup> dışına çıkarak kötülüğü çağrıştırmaz. Yani kurdun mutlak kötü olması bu mesnevide söz konusu değildir. Yûsuf'u kurt parçaladı diye Yakup peygambere Yûsuf'un gömleği verilir. Yakup peygamber gömleğe bakar ve gömleğin parçalanmamış olduğunu görür. Bu durumda kurdun doğası gereği olan parçalayıcılık özelliğini kullanmadan Yûsuf'u nasıl yiyebileceğini düşünür ve burada kurdun Yûsuf'a dokunmadığını anlar. Bir tarafta Yûsuf'un kardeşleri diğer tarafta kurt vardır. Kurt ve kardeşlerin burada bir kıyas içine girmeleri ve sonucunda kurdun doğru söylediğinin ortaya çıkması, "kardeş" kavramının göndergesel anlamının tıpkı kurt gibi bu mesnevide bilinenden farklı olduğunu göstermektedir. Kurdun iyi, kardeşlerin ise kötü olması bu kıssadaki sembolik okumaların iyi yapılması gerektiğini gösterir. İyiler ve kötülerin yer değiştirmiş olmasıyla, bu kıssanın hiçbir noktasında olaylara tek bir açıdan bakmanın doğru olmadığı vurgulanmıştır. Kuyu, göndergesel olarak karanlığı ve darlığı gösterir. Ama bu kıssada ikbâlin temsilcisi olmuştur. Kuyu bu anlamından uzaklaşmıştır. Zindana düşmek çıkmazın içine düşmekle eş değer iken; Yûsuf açısından zindana düşmek kendisine gelebilecek belalardan uzaklaşıp talihin kendisine güleceği anı beklemekle eş değer olmuştur. Bir anlamda zindan, balinanın yumuşak karnıdır. Kurt da bu hikâyede karşı gücü değil tematik gücü temsil eder.

### Sonuç

Kurân'da yer alan Yûsuf kıssası Türk edebiyatında birçok Yûsuf ile Zelihâ mesnevisine konu olmuştur. Taşlıcalı Yahyâ Bey de *Yûsuf ve Zelihâ* mesnevisinde bu konuyu işlemiş, Yûsuf kıssasındaki olayın anlatımı ve gerçekleşme sırasına sadık kalmış ve bunun yanında diğer mesnevilerde de karşımıza çıkan bazı sembolleri kullanmıştır. Bu sembollerden yola çıkarak sembollerin metne ne kattığı üzerine yaptığımız araştırmalar neticesinde sembol kullanımının birinci olarak; yazara anlatmak istediği mesajı doğrudan değil dolaylı yoldan vermek kolaylığını sağladığını, ikinci olarak ise bazı hikâyeler içerisinde kullanılarak edebî metinlerdeki öğreticilik vazifesini yerine getirdiğini gördük. Hikâyedeki kuyu kavramının yazar tarafından açıklanmasını metinde geçen bazı kavramların kuyu gibi ilk anlamları yanında "Sembolik olarak genişleyen bir anlamı var mı?" diye irdelenmesini akla

<sup>36</sup> Göndergesel Anlam: Bir sözcüğün veya tümcenin temel anlamı, diğer bir deyişle onun gönderimde bulunduğu diğer bir insan, nesne veya soyut bir kavram, durum ya da olaydır. Ör: Ateş göndergesel anlamıyla cisimlerin tanınmasıyla beliren ısı ve ateş.

getirmiştir. Bu açıdan baktığımızda gömlek gibi masumiyet ve güç simgesi olan bir dış giysinin Yûsuf ile anılması gömleğin sembolik bir değerinin olduğunu bize göstermiştir. Bu sebeple edebî metinleri, özellikle mesnevileri semboller bağlamında incelemek metni anlamak bakımından oldukça yararlı çalışmalar olacaktır.

#### KAYNAKÇA

- CAMPBELL, Joseph, *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*, Kabcacı Yayınları, İstanbul 2000
- CHITTICK, William, *Hayal Âlemleri ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*, çev. Mehmet Demirkaya, Kaknüs Yayınları, İstanbul 1999.
- EMİR, İsmet Yazıcı, *Kitle İletişiminde İmaj*, İm Yayınları, İstanbul 2003.
- ERGİNLİ, Zafer, "Hayatı Sembollere Yükleme: Bir Mesnevi Hikâyesinin Anlaşılma Biçimleri Üzerine", *Milel ve Nihal*, cilt 6, sayı:1, İstanbul 2009.
- MACİT, Muhsin, "Divan Estetiği", Eski Türk Edebiyatı El Kitabı, Grafiker Yayınları, Ankara 2005.
- MORAN, Berna, *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış I*, İletişim Yayınları, İstanbul 1983.
- ÖZTÜRK, Mustafa, *Kıssaların Dili*, Ankara Okulu Yay. Akara 2010.
- SALT, Alparslan, *Semboller Ansiklopedisi*, Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul 2010.
- SCHİMMEL, Annemarie, *Sayıların Gizemi*, Kabcacı Yayınevi, İstanbul 2000.
- SETTARİ, Celal, *Züleyhâ'nın Aşk Derdi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2010.
- TOKAT, Latif, "Dinin Sembolik Dili", *Milel ve Nihal*, cilt 6, sayı:1 Ocak-Nisan, İstanbul 2009.
- TÜRKDOĞAN, Melike, *Türk Edebiyatında Yûsuf u Züleyhâ Mesnevileri Üzerine Mukayeseli Bir Çalışma*, T.C Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayınlar Genel Müdürlüğü, Ankara 2011.
- ULUDAĞ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yayınları, İstanbul 1995.
- ÜSTÜNER, Kaplan, *Divan Şiirinde Tasavvuf*, Birleşik Yayınevi, Ankara 2007.
- WİLKİNSON, Kathryn, *Kökenleriyle ve Anlamlarıyla Semboller ve İşaretler*, Alfa Yayınları, İstanbul 2010.
- YAHYÂ BEY, *Yûsuf ve Zelihâ*, haz: Mehmed Çavuşoğlu, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay, İstanbul 1979.

## İslam ve Hıristiyanlık Arasında Bazı Benzerlikler ve Farklılıklar\*

W. Cantwell Smith

Çev. Emir Kuşçu\*

---

*Bu makale, iki ayrı dini manzarayı biçimsel anlamda birbiriyle ilişkili kılan (ve birbiriyle farklılaştıran), karşılaştırma üzerine düşünen, benim ilk aleni karşılaştırmalı çalışmamdı. Bu yazı, informal anlamda iki yıl önce Modern Tarihte İslam adlı eserimde, daha sonra İslami modelleri Hıristiyanlara ve Hıristiyan düşünceye aşına olanlara anlaşılabilir kılma çabamda ifade etmeye başladığım belli yeni analogileri sistematik olarak geliştirdi, hatırı sayılır biçimde genişletti. Ben, müşterek olmalarına rağmen, gerçekte yanıltıcı olduklarından, tasvir edilmemesi gerektiğini hissettiğim belli eski analogileri de yorumladım. Bu kısım, sonraki karşılaştırmacı teori için temel oluşturmada benim için önemlidir. Özelde, benim genel personalist yönelimime uygun olarak, o, dikkat odağımı verili bir dini "sistemin" bilgisinden bu bilginin ilgili şahısların hayatlarındaki rolüne kaydırdı. Burada sorulan soru, bir dini gelenekte verili bir fenomenin kendisinin başka bir gelenekteki açıkça karşılaştırılabilir olan fenomenle benzer ya da ondan farklı olup olmadığı değil, daha çok onun dindar şahsın üzerindeki etkisinin benzer ya da farklı olup olmadığıdır. Özellikle fenomenolojik olan akademik incelemenin belli tipleri, dini nesnelere ya da semboller üzerine odaklanır ve dünyadaki bu tekrarlanan örnekler arasındaki çeşitlendirmeleri ve tutarlılıkları izler. Karşılaştırmalı din bilimi alanında Harvard "ekolü", ayrı bir yönelimi geliştirdiği sürece, bu nesnelere ve sembollerle (fikirler ve herhangi) personel ilişkiler ve etkileşimlere temelde katılarak, muhtemelen bundan sapar ya da buna ilavede bulunur. Araştırmada benzer bilgi, ayrı*

---

\* Wilfred Cantwell Smith, "Some Similarities and Some Differences Between Christianity and Islam" On Understanding Islam, New York: Walter de Gruyter, ss. 233-264

\* Yrd. Doç. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, emir.kuscu@inonu.edu.tr

*bağlamlarda farklı olan cevapları aydınlatabilir; benzer cevaplar da farklı olan bilgiyi. Bu prensibin kabulü, sadece cemaatler arasındaki dini çeşitliliğinin değil, aynı zamanda (bu nokta bu mevcut makalede incelenmemesine rağmen) tek bir cemaatin tarihini yorumlamanın yararını kanıtladı; bu tarih içinde aynı semboller çeşitli alanlarda, çeşitli toplumsal sınıflarda ya da çeşitli yüzyıllarda farklı-hatta tamamen farklı-şeyler ifade edebilir.*

*Bu inceleme, Princeton'da hocalarımın biri olan Profesör Philip Hitti'nin festschrifti için yazıldı ve onun içinde yayımlandı.*

Bir taraftan, en genel gözlemci, çeşitli dinlerin birbirinden ayrıldıklarının fakat aynı zamanda bazı bakımlardan da birbirine benzediklerinin farkındadır. Diğer taraftan, sadece en sofistike öğrenci, bu benzerliklerin ne olduğunu tam olarak belirleyebilir ya da farklılıkları tatmin edici biçimde formüle edebilir. Genellikle dikkatli bir araştırmada ilk lahzada birbirine benziyormuş gibi görünen konuların aslında beklenmedik biçimlerde uyuşmadıkları anlaşılır. Kişi iki sistemi ne kadar adam akıllıca araştırırsa, paralelliklerin en iyi ihtimalle sadece takribi benzerlikler olduğu daha aşikâr hale gelir. Fakat aynı zamanda, biri, bütüne ne kadar aşına olursa, ayrıntıdaki bütün farklılıklara rağmen, o kadar ikna olur, gittikçe büyüyen, ayrıca katı, muhtemelen ayrıca artan anlamayla gelişen zorlu fakat temel bir karşılaştırılabilirlik vardır. Kişi ne kadar özenli bir biçimde ağaçları incelerse, o oranda onların birbirinden farklı olduğunu keşfeder; fakat bu durum, onlar açısından, ağaçları gözden kaybeden zayıf bir inceleme olurdu.

Sorun, hem akademik hem de pratik içermelere sahiptir. Önceki alandaki bir ilerleme çeşitli geleneklerin temsilcileri arasındaki karşılıklı iletişime dair ivedi soruna- bugünkü dünyanın müşterek olarak şiddetle ihtiyaç duyduğu bir şeye- katkı sağlayabildi. Geçmişte farklı inançların taraftarları, bir tanesinin, onlar arasında söz konusu olan konuların tam olarak ne olduğunun nadiren anlaşılır olması olduğu çeşitli nedenlerle, verimli bir biçimde diyalog kuramadılar. İki dini sistem arasındaki farklılık hepten çoksa, o zaman onlar arasındaki diyalog imkânsızlaşır. Diğer taraftan öyle sanıyorum ki, farklılıklar kısmiyse, o zaman –bir kere farklılıklar ve benzerlikler açıklanınca-diyalog uygulanabilir hale gelebilir. İki toplum, nerede fikir birliğine vardıklarını ve nerede fikir ayrılığına düştüklerini bilirse, o zaman kendi konularını anlaşılabilir ölçüler içinde tartışabilirler. Bununla birlikte, tarafların her biri, diğerinin pozisyonu hakkında yanlış anlamaları barındırırsa ve her iki kesim, anlaşmaları ve ayrışmaları noktaların aktüel anlamda ne olduğunu yanlış kavırsa, o zaman diyalogun, şiddetli bir öfke, saçmalık ve her durumda

mantıksız olduğu ortaya çıkar. Maalesef, bu geniş ölçüde tarihsel anlamda geçerli olan durumdu. Farklı inançlara ait kişiler, ya beraberce hiç konuşmadılar, ya da birbirleriyle geçmişte çok konuşmadılar.

Akademik alanda, bir sorunun, göreceli anlamda yeni olan karşılaştırmalı din disiplini için burada mayalanmış olduğuna inanmaktayım. Bu doğrudan, aktif olarak pratik sorunlarla meşgul olma noktasında saf bir bilimin görevi değildir. Bununla birlikte, kendisiyle birlikte bunların çözülebildiği zihinsel kabiliyetler elde etme onun görevidir. Günümüzde insana, iki dini topluluk arasında iletişimi geliştirme ve barışı ve beşeri kardeşliği inşa etme konusunda meydan okunmaktadır. Bu görevlerin etik anlamda “her şeye değişiyor” dedirtmesi, muhtemelen, bir üniversite bölümünün onları geliştirmesini kendinde dikte etmemektedir ve onlar gerçekten bir bilimin geliştireceği bir şeyden çok dinlerin sorumluluğu olduğu bir iyi niyete de ihtiyaç duyarlar. Fakat iyi niyete ek olarak, görev, ayrıca yeni ve aydınlatılmış bir anlayışa ihtiyaç duymaktadır ve bunu muhtemelen üniversiteler ve sadece üniversiteler, takip edebilir ve tedarik edebilir. Verili bir uçurumun üstüne bir köprü inşa etme kararı, meselelerle meşgul insanın görevidir ve onu inşa etme, pratik mühendislerin ve işçilerin görevidir; fakat kendisine göre, bir köprünün kavranabildiği ve kendisine göre onun destekleyeceği fikirler, denklemler ve ilkeler akademik mühendisin ve ondan önce teorik fizikçinin görevidir. Günümüzde, karşılaştırmalı din incelemelerinin sorumluluklarından biri, kendisi aracılığıyla çeşitli dini geleneklerin karşılıklı olarak anlaşılır hale geldikleri kavramlar ve zihinsel tahliller inşa etmek-en azından iki gelenekte eş zamanlı olarak ikna edici olacak dinle ilgili ifadeler inşa etmek- olduğunu düşünmekteyim. Bunu gerçekleştirme kapasitesinin sırf etik nedenlerle amaçlanmaya değer bir gaye değil, fakat kendisi vasıtasıyla karşılaştırmalı din biliminin hipotezlerinin deneysel bir test etme imkânını kazanabileceği entelektüel başarının bir ölçütü olduğu noktasında daha ileri bir iddiayı sürdürüyorum. Başka bir ifadeyle, bu incelemelerdeki ifadeler, bu gayeye yaklaştıkları ölçüde, akademik anlamda geçerli olacaklardır. Örneğin Budist dini hakkındaki bir ifadenin entelektüel geçerliği hakkındaki bir değerlendirme, ifadenin anlamlı ve hatta ikna edici ve Budist inanca sahip olan ya da olmayan kesimlerin her ikisi için de kabul edilebilir olup olmamasıdır. Bir düzeyde, kişi, basitçe, hem akademik geleneğe hem de Budist anlayışa göre kabul edilebilir olduğu anlaşılabilir ifadeleri amaçlayabilir. Burada bizi ilgilendirdiği kadarıyla, daha karmaşık bir düzeyde, amaç, elbette aynı zamanda iddiasının ancak entelektüel hakikatle ilgili olduğu akademik zihin için ikna edici olduğu kadar eş zamanlı olarak her ikisine ikna edici olan iki din hakkındaki bir ifadenin karşılaştırmalı bir yönü olabilir.

Makalemin akışı içinde bu meseleleri özellikle Hıristiyanlık ve İslam açısından düşünmem gerekti. Konu oldukça geniştir, fakat en azından ayrıntılarından bir kaçını ele almanın faydalı olabileceğini düşünüyorum. Hıristiyanlar, Müslümanlar ve karşılaştırmalı din öğrencilerinin her üçü de, açıkça farklı olan iki geleneğin hala karşılaştırılabilir olduğunu açıkça ya da içgüdüsel olarak kabul etmektedir. Burada genellikle başlangıçtaki bir düzeye çekilen karşılaştırmaların, araştırmanın daha ileri bir düzeyinde normalde varsayılandan daha az geçerli olduğunu kanıtladığını ileri süreceğim. Şüphe edilemez bir biçimde var olan benzerliklerin, muhtemelen daha çok beklenmeyen alanlara uzandığını önermeye devam edeceğim. Anlaşılan, iki inanç arasındaki benzer unsurlar, sonradan düşününce, birbirinden uzaklaşabilirken, görünüşe bakılırsa, karşılaştırılmaz unsurlar sonradan ve sonradan düşününce, onların müşterek anlamda beklenmedik bir şeye sahip olmakla sonuçlanıp sonuçlanmayacağını anlamak için izah edilebilirler.

Öyle sanıyorum ki, karşılaştırmalı din öğrencilerinin daha çabuk gelişmek için erkenden öğrenmeleri gereken yüzeysel yanıtlardan birisi, farklı dinlerin temelde aynı sorulara farklı cevaplar verdiği varsayımdır, ben daha çok ayırt edici özelliklerinin önemli ölçüde farklı sorular sorma eğilimine uzandığını kabul etmekteyim. Fakat hala daha rafine bir düzeyde, kişi, temelde dinlerin asla şeyleştirilmiş varlıklar olarak var olmadıklarını, fakat daha çok, evrenselci koşulu içinde, dini geleneklerin çeşitliliğinde, aşkın ve açıkça birimsel gerçeklikle ilişki içinde insanın aynı kâinatın sorularını sorduğunu; ya da daha teistik terimlerle, çoğul olmayan Tanrı'nın, dini biçimlerin çeşitliğinin sınırlamalarına rağmen ya da onların içinde yapabileceği en iyi biçimde, Tanrı'nın onu bulabileceği her yerde insanı konu edindiğini kabul etmeyi öğrenmelidir.

Hıristiyanlığı ve İslamı karşılaştırmadaki başlangıçsal gözlemler, kutsal kitap olarak, birinin Kitab-ı Mukaddes'e diğerinin ise Kuran'a, kurucu olarak birinin İsa Mesih'e, diğerinin Muhammed'e, birinin kiliselere, diğerinin camilere vb. sahip olduğu biçiminde olur. Böyle karşılaştırmalar, açık gibi görülür; fakat daha doğru bir araştırmada paralelliklerin o kadar da yakın olmadıkları ortaya çıkar ve gerçekten en iyi ihtimalle metaforik ve hatta tamamen yanıltıcı oldukları sonucu çıkabilir. En azından çeşitli vesilelerle, bu konularda oldukça basit denklemlerin her birinin geçerliğini sorguladım.<sup>1</sup> Bir incelemede bunları bir araya getirmek, araştırmayı geliştirmek ve normalde yapıldığından muhtemelen daha keskin bir biçimde bu özel konuya işaret

<sup>1</sup> Bkz. *Islam in Modern History*, özellikle Bölüm 1, notlar:1, 11, 13, 14, 27 ve 28; ss.,16-18, 30f.

etmeye çabalamak faydalı olabilecek gibi görünmektedir. Bundan dolayı, mevcut makale, düzenleyecek, genişletecek ve dile getirecektir.

Yine de yanlış anlamamanın sonucu olabilen bir şey olsa bile, temelde aynı olduğundan, göreceli anlamda basit olan bir noktayla başlayabiliriz. Bu, “Tanrı’nın iradesi” deyimidir, hem Hıristiyanlar hem de Müslümanlar, bu deymi kullanırlar, fakat onunla farklı kavramlara işaret ederler. Bizzat Mesih tarafından kendilerine öğretilen dualarının genellikle en alışık biçiminde Hıristiyanlar, dünyevi meseleleri daha yüce bir modele, Tanrı Krallığının gelişine, uygun görme özlemi olarak buna ilişkin “Senin istediğin olur ey Tanrım!” (Thywill be done)<sup>2</sup>derler. Tanrı’nın iradesini gerçekleştirmeye çalışmak insanın en yüce meşgalesidir- ve onun en büyük başarısızlığıdır. İslam’da bu kavramın benzeri, teknik teolojik bir terim olarak, *rıza* (Rıdvan ve mardı) (memnuniyet)<sup>3</sup>; fakat daha genel anlamda *emr* (buyruk) kavramıdır. Hatta birisi, *şeriat* (hukuk) kavramının İslam için taşıdığı anlam ile Tanrı’nın iradesi kavramının Hıristiyanlık için taşıdığı anlam arasında bir mütakabiliyet kurmaya kalkışabilir. Bu, herkes paralelliklerin yokluğunu göreceğinden, yüzeyseldir fakat tehlikeli değildir ve muhtemelen belirtmeye değerdir, öyle ki, bazıları da kısmi paralellikleri görebilecektir.

İslam’da Tanrı iradesi, insanın yapması gerekenin ne olduğu değil, fakat Tanrı’nın ne yaptığıdır. Tanrı’nın iradesi, karşı konulamaz bir biçimde gerçekleşir; onun gerçekleşmesi için dua etmek anlamsız olurdu, zira o, ne olursa olsun zaten kesinlikle gerçekleşecektir. Gerçekte, Tanrı’nın iradesini ifa eden insandan bahsetmek, oldukça saygısız olsun ya da olmasın, muhtemelen oldukça budalaca olurdu. Bu ahlaki (moral) bir kavram değil, fakat determinist bir kavramdır. Kavramın Hıristiyan benzeri<sup>4</sup> de, bazen belirsiz bir biçimde

<sup>2</sup> Bu ifade “senin iraden gökyüzünde ve yeryüzünde gerçekleşir ey Tanrım” biçiminde de anlaşılabilir. (çn.)

<sup>3</sup> A.g.e. not 11s. 16

<sup>4</sup> Bundan dolayı, “Senin istediğin olur ey Tanrım” ifadesi, Hıristiyanlar tarafından bir boyun eğme ya da istenen bir boyun eğme ifadesi olarak kullanılmaktadır. Bu, bir geleceğe referansla ya da gelecek edime ithafta bir dua olarak değil fakat bir olaydan sonra kullanıldığında. Bir örnek, bir anne çocuğunun öldüğünü gördüğünde ve ağladığında ya da “Senin istediğin olur ey Tanrım” diye ağlaması için azarlandığında; Bu “Ben senin iraden gerçekleşti ey Tanrım olgusunu kabul edebilir miyim?”, teoride gerçekleşen her şeyin ipsofacto Tanrı’nın iradesi olması durumundadır. Tanrı’nın hayırlı olanı istediği inancıyla bu yorumu bağdaştırma teşebbüsünün sorunu, pek çok ilahiyatçıya ve pek çok anneye egzersiz yaptırdı. Aynı sorun İslam’da bulunur. Onun ahlaki bir benzeri olsa da olmasa da, Marksist, ya da bilimsel bir seküler, diğerleri gibi, diğer determinist dünya görüşleri içinde de, bir entelektüel bulunur.



“irade” olarak isimlendirilir, fakat daha çok Tanrı'nın *emri* ve onun *meşiet*i arasındaki ilişki tarafından ortaya konan teolojik soru, Hıristiyan çevrelerde Tanrı'nın ezeli bilgisi (ayrıca ilahi takdir, yazgı, hâkimiyet vb.) terimi içine yerleştirilir. Müslümanlara göre, Tanrı'nın iradesi, gerçekleşen şeydir, Tanrı'nın buyruğu, beşeri terimler içinde, gerçekleşmesi gerektirir; insan Tanrı'nın buyruğuna itaat edebilir, fakat O'nun iradesine karşı gelemezler.

Hepsinin en genel terimleri içinde, kişi, 'Senin istediğin olur ey Tanrım'ın İslami karşılığının (fiilden isim olarak) *islâm*<sup>5</sup> olduğunu tespit edebilir. Bir *müslim*, net olarak, Tanrı'nın yasalarını yeryüzünde egemen kılma (Hıristiyanların ekleyebileceği gibi 'cennette' egemen kılacakları gibi) ve onun hükümlerini gerçekleştirme görevini kabul eden biridir.

Hatta iki dini hareketin tarihsel gelişiminde nihai bir belirsizlik koşutluğu vardır. *İslam* terimi, başlangıçta Tanrı'nın *emrinin* aktif bir kabulü (kabul etme gönüllülüğü ve ithaf) anlamına geliyordu; daha sonra onun *meşiet*ini pasif bir kabul ve ona boyun eğme anlamına gelmeye başladı.<sup>6</sup> Bu gelişmeyi keşfetmek ve son yüzyıllarda İslam dini ve kültürünün gerilemesiyle mümkün bir korelasyonu araştırmak ilginç olurdu. Bu aktivizmden pasifliğe geçişin teolojik benzeri olabilir.

Daha korkutucu örneklere dönelim. Kitab-ı Mukaddes'in Hıristiyanlık için anlamı neyse Kuran'ın İslam için anlamının o olduğu önerisi, gerçekte, saçma değildir. O, geniş çapta savunulur ve onun, bir ilk tahmini vargı derecesi olarak geçerli olduğu söylenebilir. Yine de, daha yakın bir araştırma, bunun aşırı bir basitleştirme olduğunu göstermektedir. Kendi zorlukları dışında değil fakat temelde bir ölçüde daha geçerli dini bir anlamda, ikincil bir tahmini vargı derecesinin, Mesih İsa'nın şahsiyetinin Hıristiyanlık için neyse, Kuran'ın İslam için o olduğu önerisini teklif ediyorum. Benim bu dizide inşa ettiğim daha ileri paralellikler, Muhammed ve St. Paul ve Hadis'le Kitab-ı Mukaddes arasındadır. Benim vurguladığım nokta, İslami sistemde merkezi vahiy odağının, Tanrı'nın insana hediyesi ve dinin özü olan Kuran olduğu; Muhammed'in bu mesajı insanlığa taşıyan onu ve içermelerini vaaz eden ve onu normatif olarak kabul edenlerden bir cemaat organize eden kişi olduğu; bu cemaatin tedricen *sünnet-i nebevi* adında bu mesajı bulundurmaya, ifa etmeye ve açıklamaya ilişkin ciddi

<sup>5</sup> İslam kelimesinin kendisi literal olarak yorumlanabilir. “Thywill be done” ‘-Honorable John T. Wood, Idaho'dan Kongresman, in the House of Representatives on February 25, 1952; The Congressional Record , 48:28(fakat lege: 98:28),Muslim Sunrise'da iktibas edildiği gibi, 24/4(ForthQuarter, 1952):18. Sayın Wood'un kaynağını bilmiyorum.

<sup>6</sup> Smith, op. cit., 11. notun son cümlesi, ss. 16-17. A.g.e., s. 17, not 13

bir literatürü bina ettiği hususunda olacaktır. Düşünümde, bu şemadaki üç unsur, Kuran, Peygamber ve Hadis, Hıristiyan şemadaki, Mesih, St. Paul (ya da on iki Havari(Arapçadaki ifadesiyle, *rasul*) genel anlamda, muhtemelen St. Paul'un yanı sıra)ve Kitabı Mukaddes (ya da daha spesifik olarak, Yeni Ahit) olarak en yakın karşılıklarına sahiptir.

Kitabı Mukaddes, vahyin kaydıdır, fakat vahyin kendisi değildir. Her zamanki durumdan son zamanlardaki Hıristiyan düşüncesinde muhtemelen daha sağlam bir biçimde kavranan bu görüşün hakikati, birisi Tanrı'nın İsa'ya İncilleri vahyettiği (Hadid: 27) görüşünde açıkça görünen İnciller hakkında Müslümanların yanlış yorumu üzerine düşünürse, anlaşılır. Bu, Hıristiyanlar ve din tarihçileri tarafından ancak bir hata, bazı Hıristiyanların gülümsemesine bazılarının tepkisine neden olan bir şey olarak kabul edilebilir. O, eğer Kuran ve Yeni Ahit-ya da Dört İncil arasındaki paralellik, Müslümanların ve gerçekte bazı Hıristiyanların, onun ne olduğunu rahatça varsaydıkları şey olsaydı, vaziyetin ne olacağını basitçe resmedebilirdi. Gerçekte Yeni Ahit –ve özellikle Dört İncil- ve Hadis arasındaki paralelliğin, kişinin onu düşündüğünde tamamen yakın olduğu görünür. Müslümanlara göre, İsa'nın İncili getirdiğini söylemek, sanki Hıristiyanların Muhammed'in Sahihan'ıya da *Kütüb-ü Sitte*'yi getirdiğini söylemeleri gibidir.

Ben bu meselelere başka bir yerde değindiğimden dolayı<sup>7</sup>, son içermelerin) önemli ve ince hususlar olduğu aşikâr olmasına rağmen, onları burada detaylandırmaya ara vermeyeceğim. Örneğin, her iki gelenekte, kurtuluş, imanladır-Tanrı'ya ve onun vahyine iman. İslami durumda, Muhammed'in getirdiği iman, sadece kitabın söylemesi gerektiği şeye iman değil ve Kuran'ın söylemesi gerektiği şey, temel anlamda ahlaki bir zorunluluk olduğundan, ona iman, kendini aktif bir biçimde moral bir yönlendirmeye düzene sokmak anlamına gelir. Hukuk toplumsal da olduğundan, burada ayrıca cemaat, ümmet vardır. Hıristiyan paralelinde, Mesih'te yaşamak anlamına gelen iman, Tanrı'ya ve Mesih'edir ve (benzer bir biçimde) Kiliseye katılmaktır. Bu durumda benim başka bir yerde ifade ettiğim<sup>8</sup> daha ileri bir paralellik, İslam'da insan ve Tanrı arasında(Hıristiyan bir tabir kullanmak gerekirse) aracının dürüstlük olduğu hususu vardır. Bu Yahudi imanı için de (ve daha önce Semitik gelenekte bile geçerlidir), bu yüzden, St. Paul'un vurguladığı gibi, İbrahim'in imanı, "kendisine salah sayıldı". (Tekvin 15:6; Romalılar 4:3-5). Bununla birlikte, Hıristiyan, Mesih'te kurtuluşun günahkârlar

<sup>7</sup> *A.g.e.*, s. 17, not 13

<sup>8</sup> *Eg., a.g.e.*, s. 17

için söz konusu olduğunu fakat bir hukuk yoluyla kurtuluşun mümkün olmadığı sonucunu çıkarırsa, haksızdır. En azından İslam'da toplumsal kurtuluş dürüstlük yoluyla mümkündür, fakat kişisel kurtuluş, dürüstlüğe<sup>9</sup> inanç yoluyla mümkündür ve bu yüzden günahkârlar için de söz konusudur.

Bu bizi, aşikâr ve standart olan ve bütünüyle açıkça inkâr edilemeyen, Hıristiyanlıkta teolojinin rolü ve İslam'da teolojinin rolü arasındaki başka bir paralelliliği mütalaa etmeye sevk eder. Geçerliliğine rağmen, burada aşırı bir basitleştirme tehlikesinin bile var olduğunu önereceğim. Erken zamanlardan itibaren, kendileri için teolojinin merkezi olduğu Hıristiyanlar, teolojinin ve öğretinin, diğer inançlarda da merkezi olduğunu varsayabilirler ve gerçekten bazen eğer insanların dinleri hakkındaki soruları-insanların inandıkları şey, gerçekte asla nihai dini soru ve çoğu zaman (antik Mısır, modern Polinezya gibi) hatta hiç asli bir şey olmasa bile, kendilerince uygun, "Onlar neye inanıyorlar" gibi ifadelerle anlatabilirler. (Bu, tamamen farklı 'iman' (faith) için de 'inanç' (belief) kelimesini kullanma karışıklığı tarafından güçleştirilmesidir). Erken Hıristiyan gelişim üzerindeki Yunan etkisi ve Batı kültüründeki muazzam Yunan unsurunun çok önemli olduğu belli nedenler açısından, teoloji, Hıristiyanlık'ta tamamen egemen bir rol oynadı ve oynamaya devam etmektedir; imanın entellektüel ifadesi, çoğunluk tarafından temel ifade olarak düşünüldü. Bu gerçek anlamda, İslam'ın meselesi değildir. İslam'ın bütün dikkatli öğrencileri, İslami imanın kesin ifadesinin hukuk<sup>10</sup> olduğu konusunda Bergsträsser'in ifadesinin doğruluğunu kabul etmektedirler. Bu o kadar çok geçerli bir durumdur ki, bazı bakımlardan, kişinin teolojinin Hıristiyanlıktaki konumu neyse, hukukun İslam'daki konumunun o olduğunu varsayabileceğini ileri sürebilirim.<sup>11</sup>

Hıristiyan öğrenciler bazen, bazı büyük Müslüman dini liderlerin teolojisi, değersiz bir inceleme konusu, eğlence ya da insani bir beyhudelik olarak yadsıdıklarını gördüklerinde, şaşkınlığa düşerler. Denklemleri tamamlamak adına, din felsefesinin Hıristiyanlıktaki konumu neyse, teolojinin (ilm-i kalam) İslam'daki konumu odur: onunla ilgilenenler açısından, ciddi ve çoğu zaman parlak bir disiplin, apolojetik olarak faydalı, fakat temel gelişim için ikincil, vazgeçilebilir ve hatta şüphelidir.

Benzer bir biçimde, aşikâr denklemlerle, kilise, Hıristiyanlık için neyse, cami İslam için odur. Elbette, bir ilk tahmini vargı olarak. Fakat daha dikkatlice,

---

<sup>9</sup> Ag.e., s. 19

<sup>10</sup> Eg., H. A. R. Gibb, *Mohammedanism*, London: Oxford University Press, 1949, p. 106.

<sup>11</sup> Smith, *op.cit.*, ss. 19-21.

bakıldığında, caminin tam benzeri, küçük kilisedir. Cami, eklesiyastik<sup>12</sup> bir kurum olmaktan çok, kendinde kutsal olmayan ve ibadetin öne çıktığı bir kurumdur. Hıristiyanlığın durumunda, temel ayrımın, tarihsel anlamda, Hıristiyanlığın yükseliş zamanında yeni başlamış, kültik tapınak ibadeti ve sinagog olanın manastır-tipi ibadeti arasında Yahudi dini hayatındaki ayrıma kadar geri gittiği görünmektedir. Hıristiyan kilise, her iki unsura da sahiptir. Rahipliği reddeden İslam,-muhtemelen (terimin kendisinin aydınlattığı) El-Harameyn (bu iki şehir hariç, dünyanın her yerindeki camiler, teknik anlamda kutsanmış binalar değildir) dışında asla bir tapınak türü kültünü ve bu yüzden asla bir tapınağı tanımadı.

Bu husus, daha ileri götürülebilir. Kilise terimi, yerel bir kilise binası olarak kendi anlamına ve sadece elde edilen bir anlam olarak cemaatsel hayatın odak noktasıdır. Asli anlam, teoride ya da tutkuda total Hıristiyan cemaati ve hatta pratikte yerel bir cemaatin sınırlarını bir hayli aşan şahıslar cemaatidir: Presbiteryen Kilise, Ortodoks Kilise vb. Yerel bir 'kilise' binası, sadece bu daha geniş cemaatin resmileştirilmiş onayına sahip olduğu sürece, ( küçük bir kilise değil) bir kilisedir.

Bir Hıristiyan bir kilisenin bir üyesidir. Bir Müslüman bir caminin bir üyesi değildir. Gerçekte, Hıristiyan kilisesinin İslam'da hiçbir tam benzerinin olmadığı söylenebilir. Bir anlamda bu husus, geçerlidir; diğerinde, birisi, bazı bakımlardan, özellikle, çeşitli Protestan kiliseler ya da birimlerin, İslam'daki benzerinin Sufi uhuvvet olduğunu kanıtlamaya çalışabilir. Belli koşullarla birlikte, denklemimizin önerisel tamlığının aşağıdaki gibi olduğuna işaret edebiliriz: küçük kilisenin (chapel) Hıristiyanlıktaki konumu neyse, caminin İslam'daki konumu odur; kilise, Hıristiyanlık için neyse, *tarikât*, (*zaviye* ya da benzerleriyle birlikte) İslam için odur.

İkinci bir tahmini vargı derecesi olarak ( ve bunun teolojik bir aklamaya kadar kesin sosyolojik bir aklamaya sahip olduğuna inanıyorum.) bunda bir geçerlik varsa, bunun hala kaba olduğunu derhal kavramalı ve hatta vurgulamalıyız: daha ileri bir tasfiye, üçüncü ve dördüncü bir tahmini vargiya ihtiyaç duymaktadır.<sup>13</sup> Göze çarpan farklılıklardan biri, bir Müslüman'ın, çoğu

<sup>12</sup> "Eklesiya" kelimesi, İncil'de "Kilise" anlamında kullanılan Yunanca bir kelimedir. Burada yazar Cami'nin eklesiyastik bir kurum olmadığını söylerken "Kilise" kavramının işaret ettiği manada dinsel topluluk boyutunun Hıristiyanlığa göre daha arka planda kaldığına dikkat çeker. (ç.n.)

<sup>13</sup> "Kilise", özel bir birim olarak değil, fakat en geniş ve en derin anlamda bütün Hıristiyanların bir bedeni, uluhi-beşeri bir kompleks, kutsal ve Katolik olarak alınırsa, o zaman elbette, Kilise Hıristiyanlık için neyse, ümmet İslam için odur. Bu, doğrudur, fakat

olsa bile, bir tarikatın üyesi olması gerekmediğidir; bazı bakımlardan, yapıya gelince, (fakat diğer bakımlardan açıkça olmayan), paralellik, içinde üyeliğin ilave ve seçmeli olduğu Y.M.C.A gibi, bir organizasyonla, çizilebilir.

Başka bir alanda keşfetmeye değer olanın, Kutsal Ruh düşüncesinin, Hıristiyanlık için neyse, *hüda* (hidayet) düşüncesinin, İslam için o olduğunun düşünülebileceğini önereceğim. Belirttiğimiz gibi, teolojiyle çok ilgili olmayan Müslümanlar, Tanrı'nın hidayeti, özellikle Müslüman cemaatle ilgili hidayeti hakkında bir öğreti geliştirmediler. Bununla birlikte, hukukta, teolojik öğreti değil, *icma* öğretisi, insanlarla Tanrı'nın aktif ilişkilerinin gizli vahiyde onun insiyatifiyle sınırlı olmadığı görüşünün bir resmidir. İnsanları itaat ettirme girişimlerindeki rahmeti ve lütfu ve bu yüzden onunla birliklik, tarihsel anlamda Kuran'ı göndermesinde doruğuna ulaşmasına rağmen, hâlâ devam eden bir süreçtir.

Elbette, Hıristiyan Ruh kavramı, ruh kelimesiyle çağrışım yapılan herhangi bir düşüncedekinden daha çok el- *Hadi* (Kılavuz) olarak Tanrı düşüncesinde İslam'da daha yakın bir paralelliğe sahiptir.

Bu, bizi, beni uzun bir süredir meraklandıran diğer bir paralelliğe götürür. Genel anlamda, Hıristiyan düşüncedeki Teslis ve İslami düşüncede Allah'ın "doksan dokuz ismi" arasında kesin olmayan bir biçimde bir paralelliğin çizilebilmesi, bana elbette provakatif ve tamamen uygunluktan uzak bir şey olarak görünmektedir. Benzerlik, ilişki biçiminde olduğu kadar muhtevada mevcut değildir. Bir keresinde, modern bir Müslüman'a, bir Londra doktorası olan bir edebiyat bilginine böyle bir analogiyi önermiştim. Geçirdiği şokun yoğunluğu ve inkârının çabukluğunun, ortaya çıktığını fakat ikna etmediğini hissettim. Müslümanlar, Tanrı'nın sıfatlarıyla olan ilişkisini ele alma konusundaki Müslüman çabaların bu alanda Hıristiyan çabalarla bir benzerlik taşıyıp taşımadığına dair soruyu kolayca düşünemedikleri biçimde Hıristiyan Teslis öğretisi hakkında böyle geleneksel bir hor görüye sahiptirler. Yine de, son zamanlarda, sadece böyle benzerliklerin uzatılmış ve dikkatli bir tartışmasının gerçekte ortaya çıktığını keşfettim.<sup>14</sup>

---

tam değildir; toplum, devlet, Hıristiyanlık için neyse, ümmet, de İslam için o olduğunda. Bu bağlamda cemaat kavramının yan anlamlarını da keşfetmek ilginç olurdu.

<sup>14</sup> H. A. Wolfson, 'The Muslim Attributes and the Christian Trinity', *Harvard Theological Review* 49 (1956):1-18.

'Onlar, O değil fakat O'ndan gayrı da değil'<sup>15</sup> biçimindeki muhteşem ifade, Teslis'in ikinci ve üçüncü şahıslarının çoğu modern kavramlara, değiştirme olmaksızın, güzelce uygulanabilir.

Önermek ya da farz etmek için yanılıcı bir biçimde kolay fakat zorunlu ve hatta araştırmayı boşa çıkarmak için kolay olan diğer bir denklem, Hıristiyanlığın İslam için neyse, İslam'ın da Hıristiyanlık için o olduğu biçimindeki ikna edici olmayan varsayımdır. Bir dinin kronolojik anlamda diğer dinden önce mi geldiği meselesi çok önemlidir. Müslümanların, kendilerinin Mesih'i ve Hıristiyanlığı reddetmelerinden çok daha şiddetli bir biçimde Hıristiyanların Muhammed'i ve İslam'ı reddettikleri olgusuna rahatsız edildikleri kadar uzun bir süredir kafaları karıştırıldı. Hıristiyanlar niçin Muhammed'i hakiki bir peygamber olarak kabul edemez diye sorarlar. Gerçek paralellik, Müslümanların, Gulam Ahmed ve Kadıyani Ahmed hareketini reddettikleri şiddet oranıyla mümkündür. Birinin, yerini aldıklarına lütf göstermesi kolaydır. Hıristiyanlar, bütün Yahudi kutsal metinlerini kendi Kutsal Kitapları içine dâhil ettiler. Diğer taraftan, birisi, dini sorunun sonunda cevaplandığını var saymasından sonra, müteakip bir hareket, ortaya çıktığında, halinden memnun olması asla kolay değildir.

Kabul edilen paralelleri yeniden incelediğinde ve yeni ve ince meselelere işaret ettiğinde, kişi içinde bu çeşit soruları keşfedebileceği sayısız diğer alan vardır. Cesur ve elbette provakatif olan, hem Hıristiyanları hem de Müslümanları rahatsız eden karşılaştırmalı din öğrencilerinin alay etmelerine yol açan, zorunlu olarak geçerli olduğuna inandığımdan değil fakat ilginç ve potansiyel anlamda öğretici gibi görüldüğünden yine de ileri sürdüğüm bir spekülasyonla bitireceğim. O özellikle keskin bir biçimde içermelerin bazısını ve özellikle bu eser türünün zorluklarını üretmektedir. Bir soru biçiminde onu ifade edeceğim: Bir Hıristiyan için Evharist'in önemi ve bir Müslüman için Kur'an'ı hatırlamanın önemi arasında bir analogi var mıdır?

Bütününde bu soruya cevabın muhtemelen 'Hayır' olabileceğini çok iyi hayal edebilirim. Fakat muhtemelen mümkün bir olumlu cevap lehine olasılıkla geliştirilebilen bir ya da iki mütalaya ve muhtemelen daha da önemlisi, sorunun asla cevaplanamayacağına işaret eden bazı mütalalara işaret etmeye değer. Bu son olabilirlik, temelde önemli bir noktadır. Beni soru sormaya sevk eden ve hatta zihnimdeki nedenler, her şeyden önce zaten yukarıda çizdiğim, O'nun kudretinin hem Hıristiyanlar hem de Hıristiyanlarla birlikte sonradan

<sup>15</sup> La huwawa-la ghayruh –Sarh...al-Taftazani '*ala al'Aqa'id al Nasaifiyah*, Kahire: Dar Ihya al-Kutub al-'Arabiyah (Isa al-Babi al-Halabi), n.d. (sc. 1335 h. /1916), s. 70.

ortaya çıkan söylemde enerjik bir biçimde benim üzerimde taşındığı analogiyi içermektedir. Bunlar anılan sıraya göre, Hıristiyanların ve Müslümanların gündelik dünyamıza 'inme' insiyatifini sürdürmesi için Ulûhiyeti keşfettikleri noktalardır. Resmi İslami öğretilerde varlık-öncesi ve yaratılmamış olarak anlaşılan Kuran, Müslüman için doğa ötesi olan doğal âlem içinde somut bir şeydir, sonsuzun baştanbaşa zamanı kırıp girdiği yerdeki husustur. Birisi Kuran'la elbette, 'mürekkep ve kâğıdı' değil, fakat Kuran'ın içeriğini, onun mesajını, onun sözlerini, son tahlilde onun anlamını kastetmektedir.<sup>16</sup> *Hafız*, (serbest bir tercümeyle, 'ezberleyen' fakat daha literal bir tercümeyle 'hıfzeden') bir anlamda bunu kendisine mal etti ve Komünyon Hizmetinde bir Hıristiyan'a, Hıristiyan'ın kendisini kendi durumunda Tanrı'nın olağan ifadesi, doğa-ötesi-doğal, zamandaki sonsuzluğun bedenleşmesi olan Mesih'in bedenine tahsis ettiğinde gerçekleşen şeyle bir analogiyi önerebildiği bir biçimde onu içselleştirdi.

En azından birisi, Müslüman *hafız* için cemaatin sahip olduğu saygıyı ve *hafızın* kendisi için başarının öneminin basit bir biçimde entelektüel bir becerinin bir kabulü olmadığını kaydetmelidir. Kuran'ı ezberlemek, *Mu'allaka'yı* ezberlemekten tamamen farklı bir düzenle ilgilidir. Bu ezberleme eylemiyle, Müslüman, içinde korunduğu kitap ve kâğıttan tamamen Tanrı'nın hediyesini, olduğu gibi alır ve onu kendi içinde birleştirir, öyle ki, o, kendisi için çağdaş, canlı ve yabancılanamaz bir biçimde özel olur.

Yine de, bu meselede ilginç bir nokta, önerinin sadece geçerli ya da gülünç olup olmadığı değil, fakat daha çok kişinin imkân dâhilinde nasıl bilebilip bilemediği sorusudur. Kişi, bir Hıristiyan'ın Komünyon'da tecrübe ettiği şeyle bir Müslüman'ın *hıfz'da* tecrübe ettiği şeyin karşılaştırılabilir olup olmadığını nasıl keşfedecektir. Kişi Müslümanlara sorabilir, fakat onlar, Hıristiyan Komünyon hizmetinin tamamen ne olduğu hakkında bir şey bilmediklerinden, kolayca anlatamazlar. Kişi Hıristiyanlara sorabilir, fakat onlar İslami ritin (onu böyle isimlendirebilir miyiz?) önemini bilmezler. Gerçekte her iki grup bir ölçüde, kendi tecrübelerinin kendileri için ne anlam ifade ettiğini açıklama konusunda mütereddittirler, bunu, yabancı birine değerlendirme şöyle dursun, karşılaştırmalı din öğrencisine anlatalım, Dindar

<sup>16</sup> Bu Tanrı'nın kelimesidir (kalâm); bu ne O'dur, ne de O'ndan başkasıdır. "Kelimelerin ve harflerin, ezeli, ebedi olduğunu söylemiyoruz; "nüshalarımızda yazılı... kalplerimizde mahfuz... dillerimizde mezkur...kulaklarımızda mesmu'...olan Müteal Allah'ın kelimesi olan (yaratılmamış) Kuran yine de, bu nüshalarda, kalplerde, dillerde ve kulaklarda gerçekleşen durumsal bir şey değil; daha çok Tanrı'nın gerçek varlığında yaşayan ezeli ebedi bir Fikirdir. (huwama'nanqadimqa'imbi -dhat Allah)'-Taftazani , op. cit., ss. 82-83.

insan, bir Komünyon hizmetinin ya da böyle bir tecrübenin, gerçekten işaret ettiği şeyi dine dışarıdan bakan birine açıklayamayabilir. Karşılaştırmalı din öğrencisi, sadece somut olmayan şeyleri değil, konumunun sıklıkla gerçekten tehlikeli olduğu böyle derin, ince ve çoğu kez tarif edilemez soyut şeyleri konu edinir. Bu doğal zorluğun önemi, yukarıda işaret ettiğim gibi, neticede onu ilk düşündüğümde muhtemelen bana görüldüğü kadar aynı ölçüde önerilen analogide belki var olduğuna inanmasam bile, bu soruyu sormamızı haklı çıkarmak için bana kendinde yeterince ilginçmiş gibi görünmektedir. Her halükarda, sorunun izlemeye değer olduğunu düşünüyorum: her iki toplumla özel tartışmalar yerini alsın bile, her iki bakımdan literatürün dikkatli bir araştırması, sonunda duyarlı ve disiplinli bir karşılaştırmalı din öğrencisini benim sorduğum soruya nitelikli bir cevap türünü verebileceği bir konuma götürebilir. Elbette, şu anda, kendim yeterince araştırma yapmadım.

Sonuçta ve özet olarak, ne benzerliklerimizin ne de farklılıklarımızın görünebildiği kadar büyük olmadığına işaret edebiliriz. Benim iddiam, farklı dini geleneklerin unsurları arasındaki bütün benzerliklerin benzeyişlerden çok analogiler olduğu ve eğer bu titizlikle kavranırsa, dikkatli karşılaştırmalı incelemelerin çok daha verimli olabileceğidir.

Gerçekte biri, imanın temelde öyle özel bir mesele olduğunu ki benzer bir şeyin, onu oluşturan insanların (ya da her bir grubun) arasında, her bir gelenek içinde bile aslı olup olmadığını merak edebilir. Kişi, harici bir biçimden (aksi takdirde kişi, önemli bir anlamda dini hemen hemen hiç inceleyemez.) çok anlamı mütalaa etmeye çalışırsa, o zaman nihai bir uyarıyla devam edebilir ve en olası olmayan yerlerde bile yardım aramaya hazır olmalıdır.

## KAYNAKÇA

SMITH, W. Cantwell, *Islam in Modern History*, Princeton : Princeton University. 1957

GIBB, H. A. R. *Mohammedanism*, London: Oxford University Press, 1949

WOLFSON, H. A. 'The Muslim Attributes and the Christian Trinity', *Harvard Theological Review* 49 (1956):1-18

AL-TAFTAZANİ 'ala al'Aqa'id al Nasafiyah', Kahire: Dar Ihya al-Kutub al-'Arabiyyah (Isa al-Babi al-Halabi), n.d. (sc. 1335 h. /1916)



## Kitap Tanıtımı

Hulusi Arslan, *Kelâmî Açıdan Şia-Mutezile İlişkisi (Şerif Murtazâ Örneği)*, Nehir Yayınevi, Malatya 2007, 250 sayfa

**İrem CEYHAN\***

Şîî düşüncenin gelişim ve dönüşüm sürecinde Mutezile'den etkilendiği yönünde ciddi iddialar bulunmaktadır. Doçentlik çalışması olan bu eserin amacı ise günümüze kadar ulaşan bu iddiaları aydınlığa kavuşturmaktır. Çalışmaya Şia'nın rasyonelleşmesine büyük katkı sağlayan Şîî müellif (ö.436/1044) Şerif Murtaza'nın görüşleri esas alınmış, bu görüşler Mutezilî müellif Kadı Abdulcebbar'ın görüşleriyle karşılaştırılmıştır.

Eser, bir giriş ve iki ana bölümden oluşmaktadır.

Girişte ilk önce Şia-Mutezile ilişkisinin problematiği ele alınmış; Mutezile'nin mi Şia'dan yoksa Şia'nın mı Mutezile'den etkilendiği, bu yöndeki değişik görüşler çerçevesinde incelenmiştir. İkinci olarak Şerif Murtazâ'nın yaşadığı döneme gelinceye kadar ki süreçte Şia-Mutezile ilişkisine yer verilmiştir. Bu bağlamda, bu iki fırkanın birbirlerinden etkilendikleri görüş ve fikirler ortaya konulmuştur. (11-29)

Birinci bölüm, Şerif Murtazâ ve düşünce yapısı ana başlığı adı altında, Şerif Murtazâ'nın hayatı, ilmi yönü, Mutezilî eğilimi ve bilgi sistemine yansımaları şeklinde dört başlıkta incelenmiştir. Her bir başlık alt başlıklarla zenginleştirilmiştir. (31-88)

Yazar, birinci bölüm birinci kısımda, Şerif Murtaza'nın yaşadığı dönemin sosyo-politik ve dini durumu hakkında bilgi vererek tasvir ettikten sonra,

---

• Arş. Gör., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı,  
[irem.ceyhan@inonu.edu.tr](mailto:irem.ceyhan@inonu.edu.tr)

şahsın hayatı hakkında bilgiler vermiştir. Şerif Murtazâ'nın, ilmi ve kültürel bakımdan çeşitlilik ve zenginliğin bulunduğu ama aynı zamanda siyasi ve dini açıdan çalkantılı bir dönemde yaşadığına; Bağdat da önceleri Şîilere daha çok müsamaha edilip ardından Sünnî ağırlıklı bir siyasetin hâkim olmasının bu iki mezhep arasında bazı mezhep kavgalarının yaşanmasına sebep olduğuna ve Şerif Murtazâ'nın yaşadığı bu dönemin aynı zamanda Şia ile Mutezile'nin yakınlaşmaya başladığı bir dönem olduğuna vurgu yapılmıştır. Daha sonra Şerif Murtazâ'nın doğumu, nesebi, künye ve lakabı Şerif Murtaza'nın hayatı hakkında bilgi verilen birinci kısma devam olarak başka bir alt başlıkta incelenmiş ve bu kısmın son alt başlığında ise Şerif Murtazâ'nın dini ve siyasi liderliği konu edilerek birinci bölüm birinci kısım sonlandırılmıştır.

Birinci bölüm ikinci kısımda ise Şerif Murtaza'nın ilmi yönü ele alınmıştır. İlk olarak tahsil hayatı incelenen Şerif Murtazâ'nın, Bağdat'ın ant-i gelenekçi eğilimi içinde rasyonel bir öğretiyeye sahip olarak yetiştiği vurgulanmıştır. İkinci bir alt başlıkta da Şerif Murtazâ'nın çok yönlü bir ilmi kişiliğe sahip olduğu ve ilimle iştiğal etmeyi sevdiği ama aynı zamanda ilmiyle amel etmeye çalıştığından bahsedilerek ilmi kişiliği hakkında bilgi verilmiş ve son alt başlıkta da Şerif Murtazâ'nın ilmi yönelimi ve bu yönelim doğrultusunda kaleme almış olduğu eserler hakkında bilgiler verilmiştir. Şerif Murtazâ'nın edebiyat, tefsir, hadis, islam hukuku, itikad ve kelam gibi İslami disiplinlerde eserleri bulunduğu tespit edilmiş, özellikle akaid ve kelama dair eserleri tanıtılmıştır.

Birinci bölümün son kısmında ise yazar, Şerif Murtazâ'nın Mutezilî eğilimi ve bu eğilimin bilgi sistemine yansımaları başlığı altında, alt başlıklarla konuyu genişleterek birinci bölümü tamamlamıştır.

Şerif Murtazâ'dan bahseden kaynakların çoğu, onun Şiî-İmamî kimliği yanında Mutezilî eğilimine de dikkat çekmektedir. İbn Murtaza onu Mutezile'nin on ikinci tabakasından sayar. Bununla birlikte İmamî olduğunu ve ircâ fikrine meylettğini kaydeder. Yine aynı şekilde İbnü'l-Cevzî, İbn Hazm, İbn Kesir ve İbn Hacer gibi alimlerin de Şerif Murtazâ'nın Mutezile eğilimli ama aynı zamanda İmamî olduğuna dair rivayetleri mevcuttur. Yazara göre bütün bunlar, Şerif Murtazâ'nın Mutezilî fikirleri çok iyi derecede bildiğini ve bu fikirlere değer verdiğini göstermektedir. Aynı zamanda Şerif Murtazâ'nın Mutezilî müellif Kadı Abdulcebbar'a reddiye yazmış olması da onun eserlerini çok iyi derecede etüt ettiğini göstermektedir.

Şerif Murtazâ'nın, Mutezile eğiliminin bilgi sistemine yansımaları ise şu şekilde ele alınmıştır. Bilgi problemi, bütün felsefi ve dini sistemlerin temel konularından biridir. Mutezile ve Ehli Sünnet kelimcileri gibi, Şiî kelimcileri da duyular, akıl ve haber olmak üzere bilginin üç temel kaynağa dayandığını

kabul eder. Buna karşılık Şî ekoller arasında bilgi kaynaklarına verilen öncelik ve takip edilen yöntemler açısından birtakım farklılıklar bulunmaktadır. Yazara göre, Şerif Murtazâ'nın bilgi teorisinin ana unsurları itibariyle Mutezile'nin düşünce sistemi üzerine bina edildiği söylenebilir. O, "el-kelam fil-mearif ve n-nazar ve ahkamühüma" başlığı altında bilginin tanım ve çeşitlerini açıkladıktan sonra, nazar hakkındaki görüşlerini izah etmektedir.

Mutezilî alim Kadı Abdulcebbar'a göre bilgi, "bilen kimsenin nefsinin, bilgi konusu edindiği şeye karşı sükunete erdirmeyi gerektiren bir manadır." Şerif Murtazâ'nın bilgi tanımı ise "objesine karşı nefsi sükûna erdirmeyi gerektiren şeydir." Görüldüğü gibi Murtaza'nın bilgi tanımı ve kriterlerine ilişkin görüşleri hatta ifade tarzı Kadı Abdulcebbar ile birebir örtüşmektedir.

Murtazâ'nın bilgi tasnifi de aynı şekilde Mutezilî sisteme uygundur. Zira o da sıfatlar konusunda Mutezile ile aynı görüşte olduğu için, Ehli Sünnet'in yaptığı gibi, kadîm-hâdis ayrımı yapmadan bilgiyi Mutezile'nin yaptığı şekilde zorunlu ve kazanılmış olarak ikiye ayırır. Yine aynı şekilde Şerif Murtazâ'nın nazari düşünce yöntemi incelendiğinde de onun Kadı Abdulcebbar ile aynı paralele düşündüğü görülmektedir.

Şerif Murtazâ, her şeyden önce nazarın ve bu nazardan doğan bilginin, insan eylemi olduğu noktasında Kadı Abdulcebbar ile aynı fikirdedir. Murtazâ'ya göre, nazarın meydana gelip gelmemesi, bize ve bizden meydana gelen sebeplere bağlıdır. Bilginin doğmasına sebep olan şey, bizim fiilimiz olduğu için, nazardan doğan bilgi ve marifetinde bizim fiillerimizden olması lazımdır. Nazar için Mutezile ile benzer şartlar getiren Murtazâ, bu şartlara uygun sahih nazarın kesinlikle bilgi doğuracağını; şüphe, zan ve başka bir şey doğurmayacağını söyler.

Şerif Murtazâ'nın akıl ve nakil karşısındaki yaklaşımı ile Mutezilî yöntem arasında da büyük benzerlikler olduğu görülmektedir. Mutezile naklin epistemolojik değerini asla reddetmez; fakat onu aklın hükmü altına almakta da tereddüt göstermez. Mutezilî düşüncede kitap, sünnet ve icmâdan teşekkül eden naklî delillerin doğruluğunu ortaya koyan akıldır. Yazara göre, daha önceki Şî mütekellimlerde rastlayamadığımız bu Mutezilî usulün Şerif Murtaza tarafından aynen benimsendiği görülmektedir. Murtazâ'ya göre, herhangi bir konuda sem'î delilleri kullanabilmemiz için, ondan önce akıl ile Allah'ı; O'nun hakim bir varlık olduğunu, kabih bir şey yapmayacağını ve yalancılara doğrulamayacağını bilmemiz gerekir ki bu görüşler daha önceden Kadı Abdulcebbar'ın Mutezile adına ileri sürdüğü fikirlerdir.

İkinci bölüm Mutezile ile etkileşimi açısından Şerif Murtaza'nın kelamî görüşleri ana başlığı altında; tevhid esası, adalet esası, nübüvvet esası ve

imamet esasları olmak üzere dört kısımda ele alınmış ve her bir kısım alt başlıklarla oldukça ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir. (89-221)

Şii-İmamiyye'nin inanç esaslarının sayısı ve tasnifi hakkında bazı farklı görüşler bulunmaktadır. Bazı Şia âlimleri usulu'd-dini; tevhid, adalet, nübüvvet, imamet ve meâd şeklinde beşe çıkarırken; bazıları da adalet esasını kaldırarak dörde indirir. Şerif Murtaza, Şii İmamiyye'nin inanç esaslarını; tevhid, adalet, nübüvvet ve imamet şeklinde dört esas olarak tespit eder. Yazara göre, Kadı Abdulcebbar'la aynı şekilde, Murtaza'nın bütün itikadî esasların adalet ve tevhid altında toplanabileceğini söylemesi etkilenmeye işaret eden hususlardan biri olarak değerlendirilebilir.

Tevhid esasları, Mutezile kelimasında, Allah'ın varlığı ve sıfatlarını konu edinen bir bahistir. Şii kelimâ eserlerinde de aynı şekilde Allah'ın varlığı ve sıfatları tevhid bahsinde incelenir. Şerif Murtazâ'nın tevhid esaslarına ilişkin görüşleri, şekil ve muhteva açısından özellikle Basra Mutezilesi'nin görüşleriyle uyum göstermektedir.

Şerif Murtazâ, Allah'ın zorunlu olarak bilindiği iddiasını reddeder. Ona göre, Allah zorunlu olarak bilinemez. Çünkü eğer böyle olsaydı, bütün insanların zorunlu olarak Allah'ı bilmesi gerekirdi. Ona göre Allah'ı ancak akıl yürüterek nazarla bilebiliriz. Nazarla doğan bilgi ise zorunlu değil, kazanılmış bir bilgidir. Murtazâ'ya göre mükellef tarafından yapılması gereken ilk vazife Allah'ı bilmek için nazarda bulunmaktır. Murtazâ'nın bu görüş ve izahlarında Mutezile'den özellikle de Kadı Abdulcebbar'dan yararlandığı görülür. Yazara göre, onun Kadı Abdulcebbar'dan etkilendiğini gösteren işaretlerden biri de, Allah'ı bilmenin vücubiyetini akıldan çıkarmasıdır.

Allah'ın sıfatları konusunda da Murtaza'nın Mutezilî yöntemi tercih ettiği görülür. Mutezile sıfatların Allah'ın zatından ayrı ve ezeli sıfatlar olmasını reddeder. Şerif Murtaza'da, Allah'ın sıfatlarının hâdis ve kadîm manalar olarak kabul edilmesini reddeder ve onun sıfatları tasnifi ve tertibinde yine Kadı'nın tercihlerine uyduğu görülür.

İkinci kısımda "adalet esasları" başlığıyla incelenen ve yabancı din ve kültürlerle yürütülen fikri mücadele esnasında çok farklı boyutlarıyla gündeme gelen ilahi adalet sorunu, İslam kelimâcılarının üzerinde en çok fikri mesâî harcadıkları konulardan olmuştur.

Şerif Murtazâ, adalet ilkesinin amaç ve içeriğini belirtirken Kadı Abdulcebbar'la aynı bakış açısına sahiptir. Kısaca belirtmek gerekirse Kadı Abdulcebbar'a göre, adalet ilkesinin temel amacı, Allah'ı kötülüklerden tenzih etmektir. Kadı'ya göre bu temel amacı gerçekleştirebilmek için, önce fiilin tanımını, fiillerin hüsn ve kübuh gibi hükümlerini, Allah'ın kötülüğe kadir

olduğunu açıklamak gerekir. Sonra Allah'ın kelam ve irade gibi fiillerini ve insan fiillerinin Allah tarafından yaratılmadığını Allah'a vacip olan şeylerin neler olduğunu, lütuf, aslah, bîsetü'l-enbiya gibi konuları izah etmek gerekir. Yazara göre, Şerif Murtazâ'nın, el-Mülahas adlı eserinde, adalet konusuna aynı tarz açıklamalarla giriş yapması, onun adalet ilkesinin sistematüğinde Kadı Abdulcebbar'dan etkilendiğini bariz bir şekilde göstermektedir.

Yazar eserin bu kısmını oldukça ayrıntılı ele almıştır. İlahi fiillerde adalet, insan fiillerinde adalet ve diğer bazı konularda adalet başlıklarıyla konuyu genişletmiş, Şerif Murtazâ'nın bu konulardaki görüşleriyle Mutezilî görüşleri karşılaştırmış; benzeşen ve ayrılan noktaları ortaya koymuştur.

İkinci bölümün üçüncü kısmında ise nübüvvet esası ele alınmıştır. Yazar'ın tespitine göre, İslam'ın erken dönemlerinde nübüvvet karşıtı bazı akımlar ile nübüvveti farklı yorumlayan fırkalar çıkmıştır. Hicri ikinci asırda ortaya çıkan Şiî nitelikli gulat fırka ve hareketlerden bazıları, imam ve fırka liderlerine peygamberlik isnat etmişlerdir. İmamiyye Şiası'nın bu gibi aşırılıklardan uzak olduğu söylenebilir. Buna karşılık İmamiyye, imametle nübüvvet arasında başka açılardan ilişkiler kurmuş ve onu peygamberliğe kıyas etmiştir. Nübüvvetle ilişkin nass, mucize, ilim, masumiyet ve fazilet gibi vasıflar imametle ilişkilendirilmiştir.

Şerif Murtazâ'nın mucize ve masumiyet gibi konularda Ehli Sünnet ve Mutezile'den farklı görüşlere sahip olduğu görülmektedir. Buna karşın yazara göre, özellikle nübüvvetin gerekliliği konusunda Şerif Murtazâ'nın görüşlerinde Mutezilî düşüncenin yansımalarını görebilmek mümkündür.

İkinci bölümün son kısmında ise "imamet esası" başlığı altında Şia'yı diğer bütün mezheplerden ayıran en önemli konu hakkında Şerif Murtazâ'nın görüşlerine yer verilmiştir.

Yazara göre, muhalif olmalarına rağmen Mutezile'nin İmamiyye Şiası üzerindeki etkileri daha derin ve etkilidir. Zira İmamiyye, imametle daha rasyonel bir temele kavuşturulması için Mutezile teolojisinden oldukça yararlanmış. Şerif Murtazâ da imamet inancını akli delillere dayandırmaya çalışanların başında gelir.

Şerif Murtazâ, Mutezile'nin ilahi lütuf teorisini daha da geliştirerek imametle aklen zorunlu bir müesseseye olduğunu ispat için büyük çaba harcamıştır. O, imamet müessesini insanoğlu için vazgeçilmez bir zorunluluk olarak görmekte ve buradan hareketle imam tayin etmenin Allah'a gerekli olduğu neticesine ulaşmaktadır. Murtazâ'ya göre, yönetimi doğru olarak çekip çeviren, emirleri geçerli, heybet sahibi bir lider bulunduğu taktirde zulüm, ayrışma ve isyanlar ortadan kalkar veya bunların çoğu meydana gelmez. Ona

göre, insanlar arasında yaşayan akıl sahibi herkes bu durumu zorunlu olarak bilir. İşte açıklanan bu liderlik, vacibin yerine getirilmesi ve kabihten kaçınılması için lütuftur. O halde Allah'ın mükellefleri bu lütuftan mahrum etmemesi gerekir. Kısaca lütuf vacip olduğuna göre, yöneticilerin varlığı da vaciptir. Yazarın da belirttiği gibi Murtaza, Mutezile'den aldığı lütuf nazariyesini imamet için ustaca kullanmaktadır. O, "Lütuf dini konularda vaciptir; oysa imamet, dünyevi maslahatlarla ilgilidir" şeklindeki itiraza, imamet hem dünyevi hem de dini maslahatlarla ilgili olduğunu söyler. Yazar, imamet gerekliliği ile ilgili Şerif Murtaza'nın birkaç fikrini daha verdikten sonra imamın vasıflarını da genel çerçevede içerisinde inceleyerek ikinci bölümü tamamlar.

Sonuç bölümünde ise, çalışmanın özeti yapıldıktan sonra her bir bölümle ilgili olarak yapılan tespit ve değerlendirmelere yer verilmiştir. (223-250)

Çalışmada, Şia-Mutezile ilişkisi hakkında oldukça geniş bilgiler yer almaktadır. Alt başlıklarla genişletilen bölümleriyle, eserin bu konuda araştırma yapanlara faydalı olacağı kanaatindeyiz.

## Kitap Tanıtımı

Cafer Sadık YARAN,\**Dini Tecrübe ve Meûnet, Sıradan İnsanların Sıradışı Dini Deneyimleri*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2009, 175 sayfa. ISBN: 978-605-4074-35-8

### Gültekin EROĞLU\*\*

---

Tanıtımını yapacağımız eser, önsöz, giriş, iki bölüm, sonuç ve kaynaklar ile Türkçe ve İngilizce anket sorularının yer aldığı Ek'ten oluşmaktadır.

Eserin giriş bölümünde dini tecrübenin tanımı, türleri, önemi vs. konularının ele alındığı ve çalışmanın teorik alt yapısının oluşturulduğu kavramsal-kuramsal çerçeve ele alınmaktadır. Birinci ve ikinci bölümlerinde ise anket ve mülakat sonucu elde edilen verilerin istatistiki analizi ve değerlendirmesi yapılmaktadır.

Yazar, önsözde, bu çalışmanın çıkış noktasını "*dini tecrübe*" ile ilgili 2004 yılında Londra'da yapılan uluslararası bir sempozyumda sunduğu "*Müslümanların Dini Tecrübeleri*"konulu tebliğinin ardından İngiltere'nin iki ayrı üniversitelerinde görev yapan ve bu konu üzerinde çeşitli çalışmaları bulunan Profesör Paul Badham ile Dr. David Hay'den gelen ortak bir çalışma önerisinin oluşturduğunu ve 15-20 Eylül 2005 yılında farklı bir konuda bir bildiri sunmak üzere tekrar İngiltere'ye gittiğinde Prof. Dr. Badham ve Dr. Hay ile bir araya gelerek bu konuyu yeniden ele alıp çalışmanın ortak yönlerini tespit ettiklerini ve çalışmanın adını da "*Türkiye ve İngiltere'deki Müslümanların Dinsel ve Manevi Deneyimlerinin Karşılaştırılması: Ortak Özü Nasıl Tanırız?*" şeklinde belirlediklerini ifade etmektedir (s.12-16).

Bu eser, 2006-2008 yılları arasında Türkiye'nin yedi bölgesinde çeşitli il, ilçe ve köylerde yaşayan 1236 ve İngiltere'de yaşayan 20 Müslüman üzerinde

---

\* İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

\*\* İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Araştırma Görevlisi, gultekin.eroglu@inonu.edu.tr

rastgele örnekleme yöntemiyle yapılan anket ve mülakatlar sonucunda elde edilmiş sayısal veri ve bulguların nota not değil de, genel bir değerlendirmesinin yapıldığı ve sadece akademik değil, aynı zamanda, genel okuyucu kitlesine hitap edebilecek şeklide düzenlenmiş/tertiplenmiş ve kitap haline getirilmiş küresel bazda bilimsel bir araştırmanın ürünüdür. Kısaca, bilimsel bir araştırmanın tanıtımının yapıldığı bir eser olarak ifade edebiliriz.

Yazar, dini tecrübe olgusunun bilimsel anlamda araştırma gündemimize girmesi gereken konulardan biri haline geldiğini ve bu konuda ilgili çalışmaların sayıca hızla artmaya başladığını, bu çalışmanın ise bu alanda yapılan ankete dayalı ve ulusal ölçekli ilk büyük çalışma olduğunu belirtmektedir (s.27).

Giriş bölümüne dini tecrübenin tanımı, türleri ve tarihçesi başlıklarıyla girizgah yapan yazar, dini tecrübe (*dinsel deneyim*)'yi "din ile ilgili duygularımız, düşüncelerimiz, kanaat ve inançlarımız, tutum ve davranışlarımız olabildiği gibi bizzat kendi başımızdan geçen özel içsel yaşantılarımız, hallerimiz, deneyim ve tecrübelerimiz ya da bizzat kendi duygularımızla şahit olduğumuz bir ölçüde sıra dışı denilebilecek dini olaylara tanık etmişliğimiz olabilmektedir. Çeşitli türleri ve dereceleri olabilen bu türden özel haller ve yaşantılara genel olarak dini vel/veya manevi tecrübel/deneyim denilmektedir" şeklinde tanımlamaktadır (s.17).

Yazar, İslam literatüründe dini tecrübeye karşılık gelebilecek terimleri şöylece sıralayarak kısaca tanımlarına yer vermektedir.

*Mucize*: Vahye mahzar olduktan sonra nebilerden zuhur eder.

*İrhas*: Vahye mazhar olmadan önce nebilerden zuhur eder.

*Keramet*: Peygamberine gönülden ve samimiyetle bağlı ve tabii olan velilerden zuhur eder.

*Meunet*: Allah'ın bir Müslümanı darda kaldığı ve sıkıntıya düşüğünde onu olağanüstü bir şeklide kurtarması, darlıktan feraha çıkarması.

Dini tecrübenin, sadece sıradan insanlara has olan bir tecrübe türü ile sınırlı olmayıp, olağanüstü olan vahiy ve mucize halinden, yani peygamberler ve velilerin deneyimleri ile en alt düzeydeki sıradan kişilerin dini deneyimlerini kapsayacak şekilde kullanılabileceğini ifade eden yazarımız, bu çalışmada dini tecrübe olgusunun klasik tabirle kendi dilimizde ifadesini bulan "Meûnet" olarak, sıradan insanların sıradışı dini deneyimleri şeklinde araştırılıp yorumlanacağını belirtmiştir (s.21).

Dini tecrübenin, dini, felsefi ve ahlaki açıdan değerli olup olmadığını değerlendirirken buna olumlu yanıt veren yazarımız, bu olgunun yanılmaya ve yanıltılmaya, aldanmaya ve aldatılmaya açık bir alan olması realitesi karşısında



dini tecrübenin güvenilirliği ve geçerliliğinin araştırılması veya test edilmesi gibi konularda ileri sürülen bazı temel ilke ve şartları ele alıp eleştirel şekilde inceleyip bunların yeterli olmadığını belirterek başka ilkelerin de gerekliliği üzerinde durmuştur.

Yazar, dini tecrübenin güvenilirlik ve geçerliliğinin değerlendirilmesinde ele aldığı ilke ve şartları şu üç temel ilke içerisinde irdelemektedir:

- a. Dini tecrübeye doğrulanabilirlik ilkesi
- b. Dini tecrübeye safdillik ilkesi
- c. Dini tecrübeye eleştirelilik ilkesi

Yazar, C.B. Martin, Robert C. Walton, Swinburne, C. Stephan Evans, A. Flew ve diğer bazı bilim ve fikir adamlarının yukarıda saydığımız bazı temel ilkeler konusundaki görüşlerine de yer vererek konuyu detaylı bir şekilde ele alıp irdelemiştir (s.30-50).

Yazar, esere konu olan araştırmanın amacının özelde, dinsel ve manevi deneyimler konusunda, ilk olarak, din felsefesi, din sosyolojisi, din psikolojisi, tasavvuf gibi çeşitli bilimsel araştırma alanlarına veri ve yeni yorumlar sağlayarak bilimin gelişmesine katkıda bulunulması, ikinci olarak, ülkemizdeki kişilerin dini ve manevi deneyim ve değerlerinin tanıtılmasına katkıda bulunulması; genelde ise küresel ölçekte bir araştırmanın parçası olması nedeniyle farklı dinlere mensup insanların dinsel ve manevi deneyimleri arasında ortak bir özün olup olmadığı biçimindeki teolojik, mistik ve felsefi boyutları olan tartışmalara açıklık getirilmesi olduğunu ifade etmektedir (s.51-53).

Eserin ilk bölümünde, Türkiye de yapılan anket soruları ve bulguları, ikinci bölümünde ise İngiltere de yapılan anket soruları ile bulguları yer almaktadır.

Anket sorularının dört kısma ayrıldığını görüyoruz:

Birinci kısım, dini tecrübenin tasviriyle ilgili (1-10 arası sorular),

İkinci kısım, dini tecrübenin etkileriyle ilgili (11-18 arası sorular),

Üçüncü kısım, dini tecrübenin yorumu ile ilgili (19-25 arası sorular),

Dördüncü kısım ise ankete katılanların kişisel bilgileri ile ilgilidir (26-36 arası).

Eserin birinci ve ikinci bölümlerine ayrılmış olan anket soruları ve bulgularla ilgili olarak bazı dikkat çekici noktaları özetle vermek istiyorum.

Anketin uygulandığı örneklem grubunun 18 ile 50 yaş arası gibi geniş bir yaş dağılımına sahip olduğu görülmektedir (s.58).

Eğitim durumu açısından üniversite mezunu olanların sayısı oldukça dikkat çekmektedir (s.59).

Beden ve ruh sağlığının yerinde olduğunu ifade edenlerin sayılarının araştırmaya katılanlardan oldukça büyük bir kısmını (%85-90'lık dilim) oluşturması yine dikkat çeken hususlardan. Bu durum, dini tecrübeyi din dışı faktörlerle açıklayıp eleştirmek isteyenlerin sık başvurdukları yollardan biri olan, *"bu tür tecrübelerin normal olmayan ruhsal durumlarla ilişkili olduğu"* iddiasının yeterli ve geçerli olmadığının bir göstergesi olarak değerlendirilmesi bakımından önemlidir. Çünkü bu vb. durumlar genelde ruhsal bozukluklarla ilişkilendirilmektedir (s.60-61).

Araştırmaya katılanların dini bilgi düzeylerinin *iyi* olduğunu belirtenlerin oranının yüksek olduğu göze çarpmakta (%67,3), bu oranı, *orta* seviyede olduğunu belirtenler takip etmektedir (s.63).

Dini tecrübe yaşadım diyenlerin oranı %64, yaşamadım diyenlerin ise %36 şeklinde tespit edilmiştir. Yazar veriden hareketle yola çıkarak dini tecrübe yaşanma oranının düşük olmadığını, hatta diğer araştırma bulgularıyla karşılaştırıldığında dünya ortalamasının biraz üstünde yer aldığını ifade etmektedir (s.65-73).

Yazar, sorular ve bulgulardan hareketle dini tecrübenin türlerini sıralarken ankete katılanlardan bazılarının yaşamış oldukları olayları eserine örnek olarak koymuştur. Bu da eseri okumak ve incelemek adına çekicilik kazandırmaktadır (bkz:s.71-110).

Eserde yer alan dini tecrübe türleri şunlardır:

- a. Duaya cevap: %25.2
- b. Allah'ın yakınlığı: %13.1
- c. Allah'ın yönlendirmesi: %12.8
- d. Beddua ve Allah'ın cezalandırması: %12.2
- e. Sağlığa kavuşmada duanın etkisi: %11.8
- f. Rüyada görülenlerin gerçekleşmesi: %8.5
- g. Sezgilerin gerçekleşmesi: %8.0
- h. Öte dünyaya gidip-gelme hissi: %4.1
- i. Ölmüş birinin etkinliği hissi: %3.0
- j. Aynı anda iki farklı yerde bulunma: %1.1
- k. Var olan her şeyi bir bütün olarak görme (her şeyi bir görme): %0.5

Eserde, dini tecrübe yaşının tespiti amacıyla anketin geniş bir yaş aralığına uygulandığını görmekteyiz. Araştırmada 20'li yaşların en fazla dini deneyim yaşanan dönem olduğu görülmektedir. Yazar, bu durumu, *"dini tecrübenin tabir yerindeyse dünyadan elini eteğini çekmiş yaşlı insanlara özđü*

*olmadığı, üniversite eğitimi, iş bulma, askerlik, evlilik vb gibi önemli sıkıntıların yaşandığı ve bu sebeple İlahi gücün tecellisine ihtiyaç duyulduğu bir yaş dönemi olmasıyla”* izah etmektedir (s.113).

Ankette, Allah'ın dini tecrübenin kaynağı olduğunu ifade edenlerin sayısının %89.1 gibi önemli bir çoğunlukta olduğu görülüyor.

Dini tecrübenin dindarlık boyutuna olumlu etkisinin, olumsuz etkilerinden daha çok olduğu anlaşılmaktadır.

Dini tecrübenin delilinin yani, diniliğinin temel göstergesinin dini bilgiler ve beklentilere uygun olması olduğu şeklinde düşünenler oldukça yüksek bir orana (%92.7) sahiptir.

Yukarıda bahsedilen konu başlıkları açısından ele alındığında eserin ikinci bölümünde yer alan ve İngiltere'de yapılan anket sonuçlarını Türkiye'deki ile karşılaştırıldığında, sonuçların birbirine yakın olduğu görülmektedir (s.130-133). Bu da genel anlamda ülke ve kültür farklılığına rağmen Müslümanlar arasındaki müşterek noktaların oldukça yüksek olduğunu göstermektedir.

Araştırmanın genel sonuçlarına göre, yaşanan dini tecrübe türleri İslam'ın rasyonel ve monotesit yapısına uygun tecrübeler olarak ortaya çıkmıştır. Gerek Türkiye ve gerekse İngiltere'deki Müslümanların çoğu dini tecrübenin kaynağını doğrudan Allaha bağlamaktadırlar.

Ankete katılanların çoğunluğu dini tecrübe sahibi olma imkânını sadece bazı insanlar için değil, tüm insanlar için mümkün görmektedirler. Her iki ülke Müslümanları dini tecrübe yaşamayı öncelikle Allahın lûtfu olarak görmüşlerdir.

Kadın-erkek oranı, eğitim düzeyi, ruh sağlığı, dini bilgi ve dindarlık düzeyi ile ilgili veriler, dini tecrübenin belli bir cinsiyete özgü olmadığını, ruh sağlığının yerinde olmayışı ve eğitim düzeyinin düşüklüğü ile ilişkilendirilmesinin doğru olmadığını ortaya koymuştur.

Sonuç olarak tanıtmaya çalıştığımız eser, Türkiye ve İngiltere'deki Müslümanların dini tecrübelerinin tasvirini, etkilerini ve yorumunu yapmayı amaçlayan ve bu doğrultuda Türkiye'de 1236, İngiltere'de ise 20 katılımcı üzerinde gerçekleştirilmiş anket ve mülakat sonuçlarının bilimsel olarak değerlendirildiği, araştırmanın bizzat kendisinin birebir değil de, sadeleştirilerek gerek akademik ve gerekse genel okuyucu kitlesine sunulduğu bir çalışma olarak değerlendirilebilir. Bu yönüyle dini tecrübe üzerine yapılacak çeşitli araştırmalara önemli bir referans ve model olacağı kanısındayız.

## Kitap Tanıtımı

Richard J. Bernstein, *Bilim, Hermenoytik ve Praxis\** trc. Feridun Yılmaz, Paradigma Yayınevi, İstanbul 2009, 357 sayfa

**Tuba Dönmez\***

Pragmatizm, Amerika'da ortaya çıkıp sistemleşmesi neticesinde Amerikan felsefesi olarak tanınmış; tecrübeye, pratiğe ve pratik sonuçlara yaptığı vurgu ile dikkatleri çekmiştir. XX. yüzyıl başlarında Kıta Avrupası felsefecileri Pragmatizm'i çok ciddiye almamışlarsa da bu yüzyılın son çeyreğinde neopragmatizm atılımı, bu iki gelenek arasındaki yakınlaşmayı ve etkileşimi sağlamıştır. Bu yakınlaşmaya önemli katkıda bulunan düşünürlerden birisi, çağdaş Amerikan Pragmatizmi'nin önde gelenlerinden Richard J. Bernstein (1932- )'dır. Onun bu hususta öne çıkan çalışmalarından biri de tanıtımını yapacağımız *Objektivizmin ve Rölativizmin Ötesi* (1983) adlı kitabıdır.

Bu kitabında Bernstein, son dönemlerde gelişen felsefe incelendiğinde farklı yaklaşımlarla karşılaşıldığını; fakat bu felsefelerin ortak yapısında kartezyen temellere karşı çıkma, modern felsefenin babası Descartes'ı tahtından indirme ve onun yöntem dayatmasını eleştirme düşüncelerinin bulunduğunu belirtiyor. Bu bağlamda Bernstein,son dönemde pek çok düşünürün, çağdaş dünya biliminin tanrılaştırılmasını eleştirdiğini, edebi metin ve tarih yorumlarında yönetime takılarak, anlamanın karakterinin çarpıtıldığını vurguladığını hatırlatıyor. Son dönem filozoflarının düşünceleri arasındaki ilişkileri ve ortak noktaları fark eden Bernstein, bu gördüğü ilişkileri ciddi bir şekilde inceleme çabasına girişiyor. Rasyonalite ve rölativizm konuları üzerinde

\* Richard J. Bernstein, *Beyond Objektivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*

\* Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Öğrencisi

düşünen, bu konularda tartışabilecek düşünürler ile Bernstein bir araya gelerek, yaptıkları haftalık toplantılarda tezlerini tartışıyorlar. Objektivizm ya da rölativizmin birini taraf olarak tutmadığını belirten Bernstein, yine bu konular hakkında yaptığı farklı müzakereler neticesinde, insanın objektivizm ve rölativizmin ötesine geçmesi gereğinin; oluşturmak istediği düşüncenin odak noktası olduğunu fark ediyor. Kitabının bu süreç sonunda, pek çok bireyin yaptığı katkılarla, ortak vizyon neticesinde oluştuğunu ifade ediyor.

Bernstein, dört bölümden oluşan kitabın ilk bölümünde konuya giriş ve genel bir bakış sunuyor. Bölümün ana temasını objektivizm ve rölativizmden kastedilenin ne olduğu oluşturuyor. Yine bu bölümde, bilim felsefesindeki gelişmeleri ve son dönem tartışmalarını da objektivizm ve rölativizm bağlamında değerlendiriyor.

“Bilim; Rasyonalite ve Mukayese Edilemezlik” başlıklı ikinci bölümde; bilim felsefesinin gelişimini, bu süreçte yaşanan tartışmaları ve mukayese edilemezlik teorisini, doğa bilimleri ve sosyal disiplinler bağlamında ele alıyor.

Bernstein, üçüncü bölümde daha ziyade hermenoytik üzerinde duruyor. Hermenoytiğin derinleşme ve postempristbilim felsefesinden öğrenilen dersleri anlama hususunda sağladığı faydalara değiniyor. Felsefi hermenoytiğin objektivizm ve rölativizmin ötesine harekette nasıl bir katkı yaptığını göstermeye çalışıyor.

Son bölümde ise *praxis*, *phronesis*, *techne*, pratik söylem ve yargı gibi birbiriyle ilişkili kavramlar üzerinde duruyor ve bunları anlarken ortaya çıkan sorunlara ve bu konuya ilişkin fikir yürüten filozofların fikir farklılıklarına, ortak kaygılarına ve sağladıkları katkıya yer veriyor. Objektivizm ve rölativizmin ötesine hareketin yalnızca teorik bir mesele olmadığı, *praxis*'e yön veren pratik bir görev olduğu sonucuna varıyor.

Bernstein, geniş bir anlam yüklediği objektivizm ile rölativizmi, zamanımızdaki kültürel karşıtlıkları anlatmak için kullanıyor.

*Objektivizm* ile “hakikat, bilgi, rasyonalite, iyilik ve doğruluğun doğasının belirlenmesinde nihai olarak başvuruabileceğimiz, sürekli, tarihsel olmayan bir çerçevenin var olduğuna veya olması gerektiğine ilişkin temel kanaat”i kast ediyor. Bu düşüncüyü benimseyenler, felsefenin esas görevinin bu matrisi keşfetmek ve keşfini kanıtlarla desteklemek olduğunu iddia ederler. Temelcilik ve Arşimed noktası arayışı, objektivizm ile yakından ilgilidir. Objektivistler; felsefeyi, bilgiyi, dili temellendiremezsek kuşkuculuktan kurtulamayacağımızı düşünürler.

*Rölativizm* ise, objektivizmin iddialarını reddettiği gibi daha da ileri gider. Felsefecilerin temel kavramlarını bile incelediğimizde bu kavramların kültürel yapıya, paradigmaya, kavramsal şemaya, hayat tarzına göre anlaşıldığını öne sürerler. Dolayısıyla bu kavramların tek ve belli bir anlamları yoktur. Rölativiste göre rakip paradigmaları değerlendirebileceğimiz, bütün paradigmalar üstü bir meta dil de yoktur. Zira rasyonalite standartları bile farklı paradigmalara göre farklılık göstermektedir. Dolayısıyla rasyonalite standartlarının evrenselliğini düşünmek bir illüzyondan ibarettir. Rölativist, objektivisti “tarihsel ya da kültürel olarak istikrarlı olan şeyi; ebedi ve sürekliliği gibi düşünme hatasına düşmekle” itham eder. Bernstein, sübjektivizm ile rölativizmi de ayırır. Rölativist, sübjektivist olmak; sübjektivist de rölativist olmak zorunda değildir. Sübjektivizm, yalnızca kişisel yaklaşım, beğeni veya peşin fikir anlamında, mizaca dayalı bir şeye dikkat çekmek için kullanılır. Rölativistin esas iddiası ise, tarihsel dönemden daha üstte bir başvuru merciinin olamayacağıdır.

Bernstein, objektivizm ve rölativizm arasındaki bu dikotominin başlangıcının Platon’un sofistlere eleştirilerine kadar gittiğini ve dikkat çekici bir süreklilik gösterdiğini, insan hayatının pek çok alanına da yayıldığını ifade eder. O, bizi devamlı tehdit eden değişikliklere karşı üzerinde hayatımızı emniyete alabileceğimiz bir “temel” arayışının, -kendi ifadesiyle-kartezyen endişenin modern dönemden beri süregeldiğini hatırlatır. Sözelimi bilim felsefesi için kesin, sabit kriter olmadığını ortaya koyan düşünürler, kartezyen endişe ile, bilimi irrasyonel, sübjektivist ve rölativistik aktiviteye dönüştürmekle itham edilmiştir. Oysa gelişen bilim felsefesinde birçok düşünür, bizim benimsediğimizden farklı tipteki aktiviteler, inançlar, ritüeller, kuramlar ve pratiklerle karşılaştığımızda onları yanlışlamaksızın veya tahrif etmeksizin nasıl anlayabileceğimiz üzerinde durmaktadır. Bernstein bu düşünürlerin objektivizm ve rölativizmin ötesine geçme hususunda sağladıkları katkıya işaret ediyor.

Objektivizm ve rölativizmin ötesine gitme çabalarında Bernstein, postempirist bilim felsefesi çerçevesinde ortaya çıkan tartışmaları da ele alır. Bu tartışmaların arkaplanında da “ya o ya o” düşüncesi yatmaktadır. Yani ya daimi rasyonalite standartları kabul edilecek (objektivizm) ya da bazı standartlar ve pratiklerin rakibe karşı keyfî kabulü (rölativizm) olacak.

Bilimsel sürecin, anlayış tarzımızdan bağımsız rasyonalite kriterlerine sahip olduğunu farz etmenin doğru olmadığına işaret eden Bernstein, bir teorinin ya da bir argümanın niçin kabul gördüğüne ve bir diğerinin kabul görmediğine ilişkin yorum yaparken; hazır bulunan daimi rasyonalite

standartlarına değil; bilimsel araştırma sürecinde şekillenmiş nedenlere ve pratiklere başvurmamız gerektiğini ifade eder. Ancak bu nedenler kesin nedenler değil; en iyi mümkün nedenlerdir. Çünkü eleştiri standartlarının kendileri bile çürütülmeye, yoruma, münakaşaya açıktır. Bunun aksine, kuşkucu duruma düşersek; kesinliği başaramayınca hiçbir şey başaramayacağımızı düşüneneğimiz; gerekçelendirdiğimiz şeyde tamamen hatalı olabileceğimiz korkusu ile hareket edeceğimiz de açıktır.

“Mukayese edilemezlik” şeklinde ifade edilen *incommensurability* kavramı da bu konudaki tartışmalarda önemli yer tutmaktadır. Mukayese edilemezlikten genel olarak kastedilen (Kuhn’un ifadesiyle) şudur: Rakip paradigmalardan taraftarları, faaliyetlerini farklı dünyalarda yürütürler. Dolayısıyla, farklı dünyalarda uygulama yapan iki bilim adamı; aynı noktaya aynı açıdan baktığında farklı şeyler görür, bu şeyleri de farklı ilişkiler içinde görürler. Bir grubun ıskalanamaz gördüğü bir kanun, diğer bir gruba göre ancak sezilir olabilir. Dolayısıyla, önermelerin çatışıyor gibi göründükleri her noktada, rasyonel uzlaşmaya nasıl ulaşabileceğimizi söyleyecek birtakım kurallar yoktur.

Pek çok bilim felsefecisi ise; mukayesenin, rasyonel olanı irrasyonel olandan ayırmada temel olduğuna inandığı için, Kuhn’un iddialarına karşı çıkmış, onu protesto etmişlerdir. Fakat objektivistlerin karşı çıkışları sonucu, onların tezlerinin alternatifinin rölativizm olduğu düşünülmüş, mukayese edilemezlik tezi rölativizmle karıştırılmıştır. Oysa pek çok teoriyi muhtelif yollarla karşılaştırabilir, kazanç ve kayıplarını ortaya koyabiliriz. Vurgulanmak istenen, farklı gelenek ve hayat tarzlarının mukayese edilemez; fakat karşılaştırılabilir olduğu; yabancı fenomenleri kavramanın kendi anlayışımızda daha derin bir kavrayışa imkân verdiğidir. Bütün bunlar Kartezyen endişeden kurtulup objektivizm ve rölativizmin ötesine uzanmaya katkıda bulunur.

Gadamer’in 1975’te yayınladığı “Hakikat ve Yöntem”ini, hermonoytiğin anlamı ve kapsamını en iyi biçimde ifade eden eser olarak niteleyen Bernstein, Gadamer’in, hermonoytiği felsefenin tam merkezine yerleştirdiğini, kartezyen endişeyi ortadan kaldırıp objektivizm ve rölativizmin ötesine gidebilecek bir düşünme tarzını işlemeyi denediğini ifade ediyor ve sağladığı katkılara işaret ediyor.

Aydınlanma felsefesinde olumsuz anlam yüklenen önyargı, gelenek gibi kavramların ‘anlama’ açısından oldukça önemli olduğuna ilişkin Gadamer’in düşüncelerini tahlil eden Bernstein; kendi fikirlerini, düşüncedeki tek yönlülüğe ve bilimciliğin aşırılıklarına karşı ıslah edici bir düşünce olarak takdim eden Gadamer’in iddialarının pratik aklı savunmada katkı sağladığına işaret etse de,

toplumun ya da politikanın sorunlarını çözecek bir peygamber rolü oynayamayacağını belirtir. Gadamer, pratik-moral bir yaklaşımla, bize daima yolda olan ve kendi karar ve tercihlerimizin sorumluluğunu üstlenmesi gereken tarihsel varlıklar olmamızın anlamını bize hatırlatmaya çalışır. Gadamer'in en önemli katkılarından biri, hermenoytik ile praxis'i kaynaştırması; 'anlama'nın pratik aletme ve bilgi biçimi olduğunu iddia etmesidir. Fakat Bernstein, felsefi hermenoytiğin kendisinin, "hermenoytiğin de ötesine" gitmeye zorladığını düşünür.

Bernstein, objektivizm ve rölativizmin ötesine geçmede –kitabını ithaf ettiği dört dostu- Gadamer, Habermas, Rorty ve Arendt'in *praxis'e* yaptıkları katkıları ele alıyor. Bugün için ihtiyaç duyulan şey ise ona göre, içerisinde müşterek bir katılımın, muhabbetin, *phronesis* ve pratik söylemin, dayanışmanın, dostluğun bulunduğu; karşılıklı rıza ve iknanın hâkim olabildiği hayat biçimlerini desteklemek ve onları geliştirmek için çalışmaktır. Tecrübede tutunmak için eylemde bulunmak gereklidir. Modernitenin eleştirilerinden ötürü ne denli kırılğan olacaksa da böyle bir yapıyı oluşturmak için çalışılmalıdır. Yoksa objektivizm ve rölativizmin ötesine bizi hareket ettirebilecek bir düşünce yolunu açmak yeterli değildir. Bu hareketin gerçeklik ve güç kazanması pratik bir görevi yerine getirmekle olur. Esas itibarıyla "insanlığın muhabbetindeki" dönüşüm, objektivizm ve rölativizmin ötesine hareket etme çabasıdır.

*Objektivizmin ve Rölativizmin Ötesi*, objektivizm ve rölativizmi ele alırken "ya, ya da" düşüncesini sorguladığı ve kartezyen endişenin ortadan kalkmasını motive eden pratik-moral kaygıyı açıkladığı gibi, değindiği konular ve görüşlerini ele aldığı filozoflar ile günümüz felsefi ekollerini çalışanlara, modern toplumun zihin yapısını anlamaya çalışanlara katkı sağlayacaktır.

Kitabın başında bu iki akım arasında taraf tutmadığını ifade eden Bernstein'ın bu tutumunu kitabın tamamında muhafaza ettiğini de ifade etmek gerekir. Nitekim Bernstein, objektivizm ve rölativizmin ötesine geçmeye katkı sağlayan düşünürleri ve akımları incelerken, onların kimi zaman objektivizmden ve kartezyen endişeden; kimi zaman da rölativizmin pençesinden kurtulamadıklarına dikkat çeker.

Bernstein'in kitabında *praxis* ile *phronesis'e*(pratik düşünme tarzı) atıfları; Pragmatizm'in pratiğe yaptığı vurguyu bu tartışmalar bağlamında göstermesi bakımından da önemlidir. Bernstein'in Wittgenstein'dan naklettiği "Hayatta gördüğün problemi çözenin yolu, problematik olan şeyin ortadan kalkmasını sağlayacak tarzda yaşamaktır." ifadesinin de bu vurguya işaret ettiğini söyleyebiliriz.



**İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ**  
**İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

**YAYIN İLKELERİ**

1. İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dergisi, 6 ay aralıklarla yılda iki kez yayımlanan bilimsel ve hakemli bir dergidir.
2. Derginin yazı dili Türkçe olmakla birlikte diğer dillerdeki yazıların yayımına Yayın Kurulu karar verir.
3. Makalelerin ana başlığından sonraki kısmına 50-200 kelime civarında Türkçe-İngilizce özet; 3-5 kelime civarında Türkçe-İngilizce anahtar kelimeler ve makale sonuna kaynakça eklenmelidir.
4. Dergide telif ve çeviri makale, sadeleştirme, edisyon, kritik, kitap ve tez tanıtımı, sempozyum, seminer ve konferans değerlendirmeleri vb. çalışmalar yayımlanır.
5. Dergide daha önce başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmasına karar verilmemiş makaleler yayımlanır.
6. Dergiyle ilgili hususlarda karar yetkisi Yayın Kuruluna aittir.
7. Dergiye ulaşan makaleler, ön incelemesi yapıldıktan sonra belirlenen konunun uzmanı iki hakeme gönderilir. Raporların biri olumlu diğeri olumsuz olduğu takdirde yazıların yayımı yayın kurulunun takdirine bağlıdır. Yazılar, varsa raporlarda belirtilen düzeltmeler, yazarı tarafından yapıldıktan ve Yayın Kurulu tarafından kontrol edildikten sonra yayımlanır.
8. Yayımlanan yazıların telif hakları saklı olup, kaynak gösterilmeden kısmen veya tamamen iktibas edilemez.
9. Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez.
10. Yayımlanan yazıların ilmi ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.
11. Dergiye gönderilecek yazılar *ilahiatergi@inonu.edu.tr* veya *ifd@inonu.edu.tr* e-mail adreslerinden birine gönderilebilir.
12. Derginin Yazışma Adresi: İlahiyat Fakültesi Dergisi, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Elazığ Yolu 15. Km. 44280/ Malatya

## İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ YAZIM İLKELERİ

1. Dergiye gönderilen yazılar, Microsoft Office Word programında yazılmalıdır.
2. Yazım Ölçüleri şu şekilde olmalıdır.

Kağıt Boyutu	Dikey A4
Üst Kenar Boşluk	4 cm
Sol Kenar Boşluk	4.5 cm
Alt Kenar Boşluk	6 cm
Sağ Kenar Boşluk	4 cm
Üst Ve Alt Bilgi	Üst Bilgi: 3 cm, Alt Bilgi: 6 cm
Yazı Tipi (Başlık Ve Özet)	Cambria
Yazı Tipi (Metin)	Palatino Linotype
Yazı Tipi Stili (Başlık)	Kalın
Yazı Tipi Stili (Metin)	Normal
Yazı Tipi (Üst Ve Alt Bilgi)	İtalik
Boyutu (Başlık)	14 punto
Boyutu (Özet)	8 punto
Boyutu (Dipnot Metni)	8,5 punto
Boyutu (Yazar Adı Ve Normal Metin)	10 punto
Satır Aralığı	Tek

3. Makale ve yazılarda Chicago ve APA dipnot gösterme sistemlerinden bir kullanılabilir.
4. APA dipnot gösterme sistemini kullanan yazarlar, referansların tam bilgilerini (yazar, çalışmanın başlığı, basım yeri, yayın evi ve basım yılı gibi) metnin sonunda kaynakça olarak vermelidirler.
5. Chicago dipnot gösterme sisteminde aynı şekilde makalenin sonunda kaynaklar gösterilmelidir. Yazılar bu sisteme göre yazıldığı takdirde aşağıdaki kaynak gösterme yöntemi takip edilmelidir:
  - a. Kitap: Yazar adı soyadı, eser adı (*italik*), çeviri ise (çev. veya trc.), çevirenin adı., tahkikli (thk.), sadeleştirme (sad:), edisyon (ed: veya haz:), yayınevi, baskı yeri ve tarihi (örnek, İstanbul 2004), cildi (örnek; IV), sayfası (s.), sayfalar arası (ss.); Yazma eser ise, Yazar adı, eser adı (*italik*), Kütüphanesi, numarası (no:), varak numarası (örnek, vr.22a)
  - b. Makale; Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin adı (çev.), yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi (örnek; IV), süreli yayın ise (örnek; sayı: 3), sayfası (s.)
  - c. İkinci kez gösterilen aynı kaynaklar, yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı veya kısaltma (örnek: a.g.e.), cilt ve sayfa numarası belirtilmelidir.
  - d. Dergimizde kullanılan bazı genel kısaltmalar: bakınız (bk.), karşılaştırınız (krş.), adı geçen eser (a.g.e.), Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), MEB İslâm Ansiklopedisi (İA), kütüphane (Ktp.), numara (no:), ölümü (ö. veya v.), tarihsiz (ts.), aleyhi's-selam (s).